

اهداءات ٢٠٠٢

د/ ابراهيم مصطفى ابراهيم
كلية الاداب - منهور

كتبة المؤلف

الفلسفة بحر لا يعرف له قرار . تحتاج في معرفتها إلى العلم بما قاله القدماء ، وما ذكره المحدثون ، وهو شيء لا تحيط به إلا المتون والمطلولات .

وليس غرضنا الإحاطة الشاملة بكل ما يقال في الفلسفة قدعاً وحديناً .

ولما رأيت أن أضيف إلى الموجود في اللسان العربي فصولاً لم يلتفت إليها غيري من المؤلفين ، فلتلي الضوء على بعض الجوانب المجهولة ، أو تزيد الناس بها بياناً .

لذلك كان هذا الكتاب جولة في عالم الفلسفة ، لا إحصاء لدقائقها هذا العالم الفسيح . أو هو زهارات من بستان الفلسفة أقدمها للقراء باقة يشمون منها عبير الفكر .

وبعض هذه الفصول يعبر عن رأي الخاص ، وهي ثمرة تفكير متصل طوبل .

وقد تختلف معي في بعض الآراء التي انتهيت إليها ، وعلى الحصوص ما كان منها مبتكرة .

ولكنني لا أرهب الخلاف في وجهة النظر ؛ لأن استقلالك بالرأي هو الدليل على عمق النظر .

ومن العسير الاتفاق في الفلسفة على رأى واحد ، وهذا تاريخها يفصح عن تباين شديد قد يذهب إلى حد التناقض . والخلاف بين أفلاطون وأرسطو أشهر من أن يذكر ؛ حتى لقد احتاج الفارابي إلى تأليف كتاب في الجمع بين رأي الحكيمين والتوفيق بينهما .

والغرض الذي أرى إليه ، إلى جانب العلم بموضوعات لم يسبق معرفتها ، أن أثير اهتمام القارئ حول هذه الموضوعات ، فيسعى إلى التوسع فيها .

وما يشجعني على ذلك إقبال الجمهور على قراءة كتب الفلسفة ، بعد أن أحسن استقبال كتابي السابق « معانٍ الفلسفة » .

وهذا دليل على اليقظة الفكرية ، والزعة إلى التقدم والرقي .

أحمد نثار الراهناني

نوفمبر ١٩٤٨

فِي عَالْمِ
الفلسفة اليونانية

أورفيوس والنحله الأورفية

الناسب أن أورفيوس Orpheus عاش في تراقيا ، قبل العصر الهوميري .

ويعتقد أسطو أن أورفيوس لم يكن له وجود .

غير أن سائر المؤرخين كانوا يعتقدون أنه شخصية حقيقة ، إلا أنه كان يعيش في أزمة بعيدة .

وأغلبهم يعتقد أنه كان يعيش قبل هوميروس بعده قرون . خصصها بعضهم بأنها أحد عشر جيلاً قبل حرب طروادة . وقال البعض الآخر إن أورفيوس نفسه عاش من تسعة أجيال إلى أحد عشر .

ويقول هيرودوت إن أورفيوس جاء بعد هوميروس ، وبعد هزليود .

ومصدر هذا الرأي في الغالب الاعتقاد بأن الأشعار الأورفية متأخرة عن إلياذة هوميروس . وهو عند هيرودوت مختلف هوميروس مباشرة .

والرأي السائد في العصر الحديث هو أن أورفيوس أسبق من هوميروس .

أما الشعر الأورفي فلاحق هوميروس وهزليود . وأنه يرجع إلى القرن السادس قبل الميلاد .

وأول إشارة إلى أورفيوس في الأدب القديم هي مقطوعة بعنوان « أورفيوس الشهير » للشاعر إبيقوس Ibycus في القرن السادس ، وقد نجد في مقطوعة بقية لأنكايوس Alcaeus في القرن السابع إشارة إلى أورفيوس ، غير أن هذه المقطوعة لا يفيد ما بقى منها في إثبات اسم أورفيوس على التحقيق .

ويقال إن أورفيوس ولد في ليثيا في أعمال بيريا Pieria ، الجهة الخجنة بجبل أوليمبوس . وكانت هذه الجهة في سالف الزمان جزءاً من مقلونيا إلا أن أصلها من تراقيا . ولم يكن أهل تراقيا في العصور المتأخرة يعشون من

صبي الإغريق ، ولهذا السبب لم يعدوا أورفيوس إغريقياً ، ويقال إنه هاجر إلى تراقيا إما من الشمال ، وإما من الجنوب . وما يوحي هذا الرأى النقش التي تمثل أورفيوس ، والتي وصفها بوزانيس Pausanias (١) ، وفيها نجد ملابس أورفيوس إغريقية لا تراقية . ونجد كذلك في النقش الموجودة على الآنية الخزفية التي عثر عليها المؤرخون أن هيئة أورفيوس إغريقية ، والمستمعين له من أهل تراقيا .
ونسبة إلهي : فأمه إله الشعر كاليلوب ، وهي المترفة على عرش الشعر الغنائي .

ويجعلون آباء تارة أبولون ، وتارة أخرى وهو الأغلب أو جرس Oeagrus وهو إله في تراقيا للخمر ، خرج من صلب الإله أطلس ، وهو الذي تروي الأساطير أنه حل العالم على كفيه .

ويقال إن أورفيوس كان تلميذاً لليнос Linus ، وهو الذي أسف الناس لوفاته ، فكانوا يذكرون اسمه في أغاني الحصاد .
ولستنا نعرف عن حياته إلا ما ذكره الأساطير .

ويزعمون أنه رحل إلى مصر بطلب العلم . يقال إنه ركب البحر مع بحارة السفينة أرجو Argo حسب طلبه ، وكانت وجهتهم البحث عن الثياب الذهبية ، فاشتغل فيها ربانياً ، وساحراً موسيقياً ، واعظاً دينياً . ونحن نجد أول ذكر لهذه القصة في أشعار دار Pindar . وصورة أوريديس في روایته هيسيبيل Hypsipyle التي تدور حول قصة رحلة بحارة أرجو . ويقوم أورفيوس في هذه الرواية بدور الربان ، ثم يتخده هيسيبيل مؤدياً لأبناء جاسون في تراقيا .

ويصوّره أبولونيوس روديوس (٢٤٠ قبل الميلاد) في قصيده الغنائية مغنياً دينياً . ونجده في القرن الرابع بعد الميلاد مغنياً في قصيدة لشاعر مجاهول وكذلك في كتابات أورفية أخرى .

(١) يرجع أنه من ليديا . عاش في القرن الثاني بعد الميلاد في حكم الإمبراطور ماركوس أوريليوس وهو صاحب كتاب «وصف الأغريق» ذكر فيه كثيراً من الأخبار القديمة والأساطير اليونانية . ويند كتابه مصدراً من مصادر التاريخ اليوناني .

ونجد أورفيوس كذلك مصوّراً في نقوش قديمة تمثّل في السفينة أرجو ، وقد وجدت هذه النقوش في دلفي ، ويقال إنها ترجع إلى القرن السادس . وتروى لنا أسطورة أخرى قصة نزوله إلى الأرض أو العالم السفلي ، وأقدم إشارة إلى ذلك ما نجده في نقوش بوليجنوتس Polygnotus (القرن الخامس قبل الميلاد) والتي وصفها بوزانياس .

ولا نجد في هذه القصة أي ذكر لابريدس Eurydice زوجته . ويشير أوريديس وأفلاطون إلى قصة نزوله لاسترجاع زوجته ، ولكنهما لا يذكران اسمها .

ونرى في أحد النقوش (٤٠٠ ق . م) أورفيوس وزوجته مع هرمس . ويسعى الشاعر الإليجيّاكي هرمز باناكس Agriope .

وصاغ الرومان هذه القصة على نسق ما وجدوه في الإسكندرية . وفحوى القصة نزول أورفيوس ، حيث يشجى الآلهة في العالم السفلي بموسيقاه ، ثم إطلاق سراح زوجته ، وعدم الرفاء بالعهد الذي قطعه على نفسه ألا ينظر إليها حتى يصعدا إلى السماء . وأكبر الظن أن هذه الخراقة التي تحدثنا عن النظر إلى التحالف خراقة قديمة ، مما يدل على قدم القصة نفسها .

وبهذه الطريقة تيسّر لأورفيوس أن يطلع اطلاعاً مباشرأً على ما يجري في العالم السفلي وأن ينقل هذه المعرفة إلى أتباعه .

وبعد أن فقد زوجته أوريديس عاش أعزب . وتروى الأفاصيص المتأخرة أنه أصبح يفضل بعد ذلك صحبة الرجال .

ويمختلفون في قصة وفاته .

يقول بعضهم إنه انتحر ، كما يذكر بوزانياس ولو أنه لا يصدق الرواية . ويقول البعض الآخر إنه مات ضحية الرعد .

والثانية أن المينadiات Maenads مزقته إرباً إرباً ، وهن أتباع وعباد ديونيسيوس ؛ إما لأن أورفيوس عبد أبوتون ، وإما لأنه احترق هن بشكل من الأشكال .

ويذهب البعض إلى أن انتشار حملة الفلسفه على المشبه كان سبباً في عقاب أورفيوس ، إذ تناول الآلهه بحدث السوء .

وُدفن في ديوان من أعمال مقدونيا . ورأى بو زانياس قبره المزعوم .
ويذهب المؤخرون من المؤرخين إلى أن رأسه انتقل في نهر إبروس إلى ليسبوس ، حيث دفن هناك .

٠٠٠

ينسب أورفيوس إلى آلة الشعر ، فأمه كاليلوب آلة الشعر الغنائي وأبواه أبولون . وكان مبشراً بدين ديونيسيوس .

وكانوا يدعونه في الزمن القديم بعنواناً صاحب صوت جميل ، تنقاد إلى أنغامه وموسيقاه جميع الكائنات ، كأنها واقعة تحت تأثير السحر ، ويستطيع أن يستأنس الوحش الصاريه في هذا العالم ، والقوى الخفية في العالم الآخر . وهو كذلك المعلم والنبي الذي يكشف الأسرار ويفسرها : مثل أصل الآلهه وطبيعتها ، والطريق الصحيح الموصل إليها ، والسلوك الذي يجب على الناس اتباعه في الدنيا والآخرة ، والقواعد التي تجري عليها النفس لتبلغ مقرها الصحيح .
كانت تعاليمه مزيجاً من التعاليم الأسيوية والإغريقية .

موسيقاه سحرية في تأثيرها ، وكان كغيره من سحرة الشرق يعلم تلاميذه تعاوينه ورق تقدير الشر والسوء .

وإذا كان قد اعتنق دين ديونيسيوس ، وهو دين جاء إلى تراقيا من آسيا عن طريق فرجيا Phrygia ، فقد بدلـه ليلاًـ الروح الإغريقـ، فـهـلـبـ مـبـادـهـ الشـدـيدةـ ، وـجـعـلـ منهـ أدـاةـ لـتـأدـيبـ النـفـسـ وهـدـايـتهاـ .

ويظن بعض المؤرخين أن قصة مقتله على أيدي الميناديات تبين مقدار ما كان يقايسه من معارضـةـ المـظـاهرـ المـنـطـرـفةـ في دـيـانـةـ الـحـمـرـ .

وقبل الإغريق التأليف الذي أحدثه ، فوقـ بينـ أبوـ لـونـ وـ دـيـونـيـسـ ،ـ بـينـ الشـعـرـ وـالـحـمـرـ ،ـ كـماـ بـجـدـ فـيـ دـلـنـ .

غير أن تعاليمـهـ المـعقـدةـ منـ الـوـجهـةـ النـظـرـيةـ ،ـ وـالـتـىـ كـانـتـ تـحـتـاجـ إـلـىـ مجـهـودـ عـظـيمـ فـيـ تـأـدـيـتهاـ منـ الـوـجهـةـ الـعـمـلـيـةـ ،ـ لـمـ تـظـفـرـ إـلـاـ بـعـدـ قـلـيلـ مـنـ الـأـتـبـاعـ ،ـ سـمـواـ

أنفسهم الأورفين ، وهم شيعة اتخذوا ديونيسوس إلهًا عبده على طريقهم الخادمة
وأخذوا نقابه يقومون برسوم الطهارة لمن يريد ذلك .

وبقى نفوذ هؤلاء النقباء موجوداً حتى القرن الرابع قبل الميلاد . فتحن نجد
تاوفراستس ؛ زعيم مدرسة الشائين بعد أرسطو ، يرسل إليهم « الرجل المتغیر »
هو وزوجته وأبنائه مرة كل شهر .

وكان اعتقاد هؤلاء النقباء على كتب مقدسة تعدد إنجيل النحلة الأورفية .

٤٠٠

وتختلف الأساطير الدينية والأغانى الشعيبة في تصوير هذا المذهب ،
ولا يخف أن نقف عند كل أسطورة . وإنما نستخلص من هذه الروايات ما ذكرته
هذه النحلة خاصاً بأصل العالم ؛ وخلق الكون . وحقيقة الإنسان .
في المبدأ كان الزمان ، وهو المبدأ الأول .

ويرى إيديموس (١) Eudemos أن الليل هو المبدأ الأول .

ويذهب هيرونيموس (٢) Hieronymus وهيلانيكوس (٣) إلى أن المبدأ الأول هو الماء ،
تكون منه التراب أو الطين ، وهو الذي تجحد فيها بعد فاصح الأرض . ومن الطين
خرج الزمان .

وكان الزمان وحشاً مخيفاً في صورة ثعبان له رؤوس ثلاثة : -
رأس ثور ، ورأس أسد . ووجه إله بينهما .
وكان يسمى أيضاً هرقل .

ونشأت مع الزمان الضرورة Ardasteia ، وهي قانون القضاء والقدر
الذى يسيطر على الكون بأسره ويضم أطرافه .

(١) تليذ أرسطو ، عاش في القرن الرابع قبل الميلاد ، ونشر كثيراً من كتب أرسطو ، وكتب
في الطبيعة وما بعد الطبيعة وغير ذلك من الموضوعات متأثراً خطياً أرسطو .

(٢) هيرونيموس Hieronymus من رواد عاش في القرن الرابع والثالث قبل الميلاد وهو
تليذ أرسطو ، كتب بعض التأليف الفلسفية والتاريخية .

(٣) هيلانيكوس Hellanicus من مدينة ميبلين من أعمال لسبوس عاش في القرن الخامس
قبل الميلاد وهو مؤرخ يوناني .

ثم أنيب الزمان : الأثير (الهواء) ، والعاء Chaos ، والظلام Erebus أو كما تحدثنا الأسطورة : الأثير ، م خليج هائل من الماء يحيط بما الظلام . م يشكل الزمان ببيضة في الأثير ، وتتفتح البيضة فيخرج منها فانس أو النور Phanes .

وفي رواية أخرى أن البيضة انقلقت نصفين فصار أحدهما السماء ، والآخر الأرض .

وفي رواية ثالثة أن القشرة ذهبت فاصبحت قبة السماء ، واتخذ الأثير مكان الغرق . أما المح الذي يمثل الخصب فهو السحاب . ونحن نجد بين هذه الأسطورة التي تصور بدء الخلق ، وأساطير قدماء المصريين شيئاً عظيماً .

فقد فكر المصريون في خلق الكون وأسراره ، فقدروا أن تكون الحياة قد قامت من عناصر أربعة . أوطا « نون » الماء الأزلي الذي ينطوي على حياة نائمة ت يريد أن تنبت ، ولكنها لا تستطيع . وثانية « كاك » الظلام المطبق Erebus تحاول الحياة النائمة أن تلمس فيه سبيل النهوض فلا تستطيع . وثالثاً « رمح » الفضاء اللامائي الذي غمره الظلام وغشاه فما تكاد عن الحياة أن تتفتح فيه على شيء ؛ فإذا الله يرسل فوق هذا كله روحه مرفقة بمثلثة في « آمون » الهواء ، فلا تكاد تلمس ما ذكرنا من عناصر ، حتى تأخذ الحياة نثاعب لتساقط ، ثم تفيق .

وتطفو جزيرة على وجه الماء وعلى قمتهما بيضة .

إذا بيضة الكون تتفتح ، وبانفتحها يشرق النور ، ثم يخرج منها صوت الحياة الأول مدوياً في هذا الفضاء العريض الذي يملأ الدنيا ما بين السماء والأرض (١) ؛ ونرجع إلى أسطورة النحلة الأورفية .

فانس أو النور هو أول ما أنيبت الآلة . والنور هو خالق هذا الكون وبجمع ما يحييه . وهو يحمل أجنة ذهبية فوق كتفيه ، وهو كائن يركب من الجنسين ، وله جسمان .

(١) عن الدكتور أحد بدوى أستاذ الآثار المصرية القديمة . وهذه الفقرة من كلامه ..

أما رواية هيرونيموس وهلانيكوس فتجعل له رؤوس ثور في جنبيه ، وفوق رأسه ثعبان يتصور ويتحول إلى جميع أنواع الحيوان ، ومن هنا كانت له القدرة على خلق جميع الحيوانات ذكوراً وإناثاً . ومن أسمائه أو صفاتاته زيس ، وديونيروس (الحمر) وأيروس (الحب) وبان (التناسل) ، وبيتيس (العقل) ، وإيريكابايوس . والأسماء الخمسة الأولى كانت من صفاتاته باعتبار أنه خلقها كما خلق الآلة ، فجميع الأساطير تحدثنا أنها اخدرت منه ، وخرجت من صلبه . أما الصفة الأخيرة « إيريكابايوس » فليست إغريقية . والأغلب أنها اسم شرق . ومدلوله غير معروف تماماً . ويولونه بأنه القوة ؛ وينذهب بعضهم إلى أنه « واهب الحياة » .

ثم أنجب التور ابنة هي « الليل » ، نقipeh وشريكه . ثم احمد هذان المبدآن مرة ثانية فكونا جايا وأورانوس : الأرض ، والسماء . وانحدرت الأرض والسماء فأنجبا ثلاثة بنات وستة بنين منهمما الرعد والبرق . وعلمت السماء أن بنينها سوف يقضون عليها ، فألقت بهم في نهر تارتاروس Tartarus . وغضبت الأرض فأنجببت التيتان وكرتونوس Cronos وريا Rhea وأوسيانوس Oceanos وتيث Tyths وتقلب كرونوس فصرع أورانوس أباه . وتزوج أخته ريا . فلما أنجبا ابتلع أبناءهما حتى لا يختلفاه في القوة .

غير أن زيوس نجا بفضل مساعدة ريا . وأرسلته إلى كريت ، وألقت مت أورانوس حيناً بدل الطفل المولود . وكفل زيوس (أهل كريت) Kourētes حتى إذا بلغ أشده ابتلع فانس (الثور) فأخذ عنه القوة « وأصبح البدء والوسط والنهاية » لكل شيء .

ثم شرع زيوس يربّ أمور العالم أو الكون ، ولم يكن ذلك بغير معارضة . تزوج أولاً ريا التي أصبحت ديمتر Demeter فأنجبت ابنة هي برسيفون Persephone ، واغتصب زيوس ابنته فحملت منه ديونيروس . واستطاع التيتان (مردة وشياطين) أن يزععوا الطفل من حراسة الكوريتين ، بأن اجتبوا أبصاره باللعق ثم مزقوه إرباً إرباً ، وأكلوا لحمه . ولما علم زيوس

هذه الجريمة ، أنزل عقابه على التيتان فأبادهم ، إذ سلط عليهم الرعد والبرق .
ثم أعاد ديونيسوس الطفل إلى الحياة ، وأصبح ديونيسوس الجديد إله الأورفية.
ولد ثلاث مرات : فقد كان موجوداً في شخص فانس ، ثم ابن برسيفونى ، ثم الإله
الذى عاد إلى الحياة .

وجمع زيوس رماد التيتان ، وخلق منه الإنسان فكان بذلك صاحب
طبيعتن : طبيعة الإثم ورثها عن التيتان ، وطبيعة إلهية أخذها عن ديونيسوس
الذى أكل التيتان لحمه .

وهكذا تم الأجيال الستة للآلة : الزمان والأثير والعماء . ثم النور ومعه
تقىضيه الليل . ثم السماء والأرض . ثم كرونوس وريا . ثم زيوس وبرسيفون .
ثم ديونيسوس .

فإذا وازنا بين هذه الأسطورة الأورفية ، وأساطير اليونان الأخرى ،
وجدنا أن الأورفية عدلت في الأساطير الشائعة . أو أخذت منها ما يلائم
مذهبها . ونظرة يسيرة إلى أساطير هزيرود تبين لنا ذلك . ونحن لا نجد في أسطورة
هزيرود الزمان ، أو البيضة الحصبة أو النور . أو ديونيسوس ، أو التيتان ، ولكنها
ضرورية في مذهب أورفيوس لبيان أصل الأشياء ، وطبيعة الآلهة والإنسان ،
وطبيعة الحياة الأورفية .

.. وترتب الأورفية على هذا التصور الإلهي والكونى نظرية تخصل طبيعة
الإنسان ومصيره . فالنفس في المذهب الأورف تتميز تماماً عن الجسد . فالبدن ،
وهو العنصر التيتاني ، سجن أو قبر للنفس . وتذهب بعض الاستعارات الأخرى
إلى أنه جلباب ، أو شبكة ، أو حصن . وتدخل أو تنفذ النفس ، وهي العنصر
الديونيسي ، إلى البدن باستنشاق « الكل » الذي تحمله الرياح . وغاية الحياة
في النحلة الأورفية أن تجتمع نحو العنصر الإلهي ، وأن تحفظ البدن في حالة من
الطهارة بما أمكن إلى ذلك سبيلاً . حتى يحين الوقت الذي تتطلق فيه تماماً من عقالها
وتكتسب حريتها .

فالنّحلة الأورفية تعلم أتباعها الطبيعة الحقيقة للأشياء ، ويدخل في ذلك مصير النفس ؛ ومن جهة أخرى القواعد التي تسير عليها النفس لتبلغ مستردها الصحيح .

١، وكانوا يعتقدون أن اتصال النفس بالبدن هو عقاب إثم قديم في حياة أخرى ، أو عقوبة للخطيئة الأولى التي ارتكبها الجنس البشري ، ومعنى بها : تذوق التبتان لحم ديونيسوس ، ومن التبتان نشأ الإنسان . ولما كان البدن عاشه من شهوات هو منبع الشر ، فينبغي للأورف أن يكون زاهداً . لا يجب عليه أن يأكل لحم الحيوان ، أو يشارك في الذبح ، وإراقة الدماء ، ولكن له أن يضحي .

وهناك بعض المحرمات عند النّحلة الأورفية يجهل مصدرها . مثال ذلك النّهي عن ليس الصوف في المعابد أو المياكل ، وكذلك اتخاذ الأكفان من الصوف ، وهي عادات موجودة عند قدماء المصريين .

ويع أن البدن شر . فلم يجز الأورفية الانتحار ، إذ في ذلك هر .. من الواجب . وهذا شيء بما يحدثنا عنه سocrates في محاورة فيدون ، إذ لم يجز الانتحار .

يجب على النفس أن تبقى مع البدن حتى تستكمل مدة العقوبة المترسبة عليها من الذنب الأول .

ـ ـ ـ وأكبر الظن أن الأورفية ، كالفيثاغورية ، كانت تذهب إلى التناست . ذلك أن تناسخ الأرواح ، وانتقاما من بدن إلى آخر مطلوب للطهارة . ونحن لأنجذ نصاً صرحاً لأورفوس في هذا المعنى ، إلا أن اللغة التي يستعملها أفلاطون في فيدلر وفيدون وجورجياس وميغون والجمهوريّة توحى إلينا أنها لغة أورفوس وأسلوبه ، تعبيراته .

وفي أثناء حياة النفس داخل البدن على وجه الأرض ، يجب عليها أن تنجو قواعد الطعام والراحة ، وأن تخضع لعبادات منظمة تجري على يد الكاهن . أما هذه العبادات أو الرسم ما هي فتحن نجهلها . قيل في بعض الأحيان إنها شكلة بحثة ، وأنه من الممكن شراء « كتب النجاة » .

وأكبر الظن ، أن الأورفية ، كغيرها من الديانات الغامضة السرية ، كانت تقيم نوعاً من العبادة الجماعية ، تجرى فيها الأدعية والتربيط والأغاني والتضحية بغير الحيوان ، ثم ذكر الأسطورة الأورفية ، وما جرى لليونيسوس ، وغير ذلك .

فإذا اتبع المريد هذه العبادات كما ينبغي ، وآمن بها ، فقد يصل إلى السعادة الدائمة الأبدية في العالم الآخر ، وذلك عندما يخلص من البدن ويتحقق بالصالحين ، أما أولئك الذين يعيشون حياة الفسق والفحور ، فإن عقابهم لشديد أبدى . إذ يلقون في الوحل والطين ، أو يكلفون أعمالاً لا نهاية لها ، كأن عملاً الغرابيل .

ويبدو أن صورة هذه الحياة السعيدة تتخذ في بعض الأحيان صبغة مادية ، على العكس من حياة الزهد المطلوبة في هذه الحياة الدنيا . فتحن نجد أوديمونتس في الجمهورية بينهم موزايوس وأورفيوس بأنهما يجعلان الحياة الطيبة ليست شيئاً آخر إلا الطعام والشراب الحالدين . أما مقر الروح الأخرى فالأخلقي فهو وصف بأنه جز السعادة حيث يعيش القديسون في نعيم مقيم كالآلهة . وهو وصف يفسح المجال إلى المادية ، كما يفسح المجال للتأويل الشعري .

وعندما تفارق الروح البدن عند الموت ، فإنها لا تبلغ مقراها في الحال : أنها تسurg في العالم السفلي ، وتصف الأورفية عبادات خاصة يقوم بها المریدون . ونحن نعلم عن هذه العبادات مما وصلنا منقوشاً على الألواح الذهبية التي كشف عنها في مقابر إيطاليا وكريت . وأئمة إيطاليا أقدم في التاريخ ، وترجع إلى القرن الرابع قبل الميلاد . أما آثار كريت فإنها ترجع إلى القرن الثاني قبل الميلاد . هذه الألواح كان الغرض منها أن يحملها الميت ، وفيها أبيات من الشعر تبين الطريق الصحيح لمن يريد الوصول .

يرى أن النفس سوف تذهب إلى ينسعيه ، بجانب أبهاء زيوس : أحد ما إلى اليسار ، وهذا اليقظ يحب تجنبه ، لأنه ماء النسيان ، تشر به الأنفس التي سوف تعود إلى هذه الدنيا .

ما اليقظ الذي إلى اليمين فهو الذي تشرب منه النفس ، هو الذاكرة ، وإلى جانب حواس تتوجه إليهم النفوس لتصل بينها وبين الآلهة ، قائلة : إني

ابنة الأرض والسماء ، وأمت إلى الجنس الساوى ، لاني أموت عطشاً . هبى ماءً زلاً من بحرة الذاكرة . وعندئذ يهب الحراس النفس ماء اليقوع الإلهي ، فرقى إلى مرتبة الأبطال .

و قبل بلوغ النفس مقرها الأخير تقف بين يدي برسيفون ملكة العالم السفلى ، وبين يدي آلة أخرى فيهم حادس Hades و زيوس و ديرنيوس . ثم تطلب النفس وتلتمس العودة إلى جنسها السعيد ، الذي كانت تنسب إليه . والذي طردت منه « بالقضاء » عندما صعقهم (أى البشر) الرعد والبرق بعد أن ارتكبت التيتان الخطيئة . وعاقبهم زيوس .

فالنفس تلتمس الآن وقد حضرت ظاهرة ، من برسيفون أن ترق لها وترسلها إلى مقر الأبرار الأطهار : لقد خرجت النفس من الدائرة ، أى خرجت من دائرة التناصح . وخطت نحو الناج خطى سريعة . والتاج رمز النصر . وفرت من أحضان حادس أى الحجم .

والجواب إذا كان ملائماً أن ترفع النفس إلى درجة الآلة لا البشر .

وكانت تعاليم الأورفية الباطنة سراً محجوباً إلا عن المربيين . كسائر الأديان السرية . وكان أصحاب الأورفية يعملون على حفظ أسرارهم ، باستعمال لغة من الاستعارات ، لغة رمزية لا يفهمها إلا المربيون ، وتحتاج إلى تفسير . ثم ظهرت معاهم في عصور متاخرة تفسر وتكشف أسرارهم : كما نجد عند كلبيان الإسكندرى وهو يفسر قصيدة أورفية .

ولا نستطيع أن نبين أثر الأورفية في الفلسفة اليونانية على وجه التحقيق ، نظراً إلى غموض تاريخ الكتابات الأورفية . ومع ذلك فلاشك في وجود تفاعل كبير بينهما . فطاليس يرجع كل شيء إلى الماء ، والأساطير السابقة يجعل أصل الأشياء المحيط . وأن كساندر يرجع كل شيء إلى الطين . وكان أنكسناس يعتقد في أن الماء هو الروح أى روح الحياة .

أما فيthagورس وأنابودقليس فكانا يومنات بالتناصح ، وينصحان بالابتعاد عن أكل اللحم وإراقة الدماء . وأغلب الفلاسفة على أن أصل العالم العباء Chaos

اختلطت فيه جميع الأشياء . وجعل أبادوقليس الحبة والكراهية القوتين الخالقتين في الوجود . وهاجم زينوفان وهرقليطس جميع الأديان بما فيها الأوروافية ، فزيفان ينقد مذاهباً في الآلهة ، وهرقليطس في رأيها في العالم الآخر . واستفاد السفسطائيون من أقاويل الأوروافية ، ووقفوا بينها وبين غيرها .

ولم يكن أفلاطون غريباً عن آرائهم ، وكذلك أرسطو . أما أفلاطون فكان يميل إلى مذهبهم أكثر من أرسطو ، وكثيراً ما يقتبس الآيات من قصائدتهم ، ولو أنه لا يذكرهم صراحة فيقول عنهم : المؤلمة الأقدمين . ذلك أن مذهب الناسخ كان يلائم مذهبه في التذكرة والنسيان ، ويقال إن احتقاره للبدن ، ولعالم الحواس ، لا يخلو من التأثر بالنظرية الأوروافية للحياة ومن أنها طرد من النعيم ، ومن أن البدن مصدر الشر وعدم الظهور . أما أرسطو فكان يعني بالأوروافية كذلك ويوازن بينهم وبين الفلسفه الطبيعيين . ومن المؤرخين المحدثين مثل برتراند رسل من يذهب إلى أن فلسفة أفلاطون تلبس ثواب الأورافية .

وقد تسربت النحالة الأوروافية كذلك إلى الفلسفه الإسلامية عن طريق الفلسفه اليونانية .

ويذهب أحد الكتاب المحدثين إلى أن آراء الأوروافية الأساسية ورسومها ، لاتزال حية زاهرة بينما حتى اليوم (١).

أرستوفان

شاعر الملهأة

علمان يذكران إذا ذكر أدب اليونان التئيلي : سوفوكليس وأرستوفان :
الأول زعيم المأساة ، والثاني زعيم الملهأة .

ولم يكن الأدب اليوناني يعرف في نشأته الملهأة أو الكوميديا ، بل كان يوثر المأساة أو التراجيديا ومحفظها بالمكانة الرفيعة ؛ ثم ظهرت بين حين وآخر بعض تمثيليات كوميدية لا تحمل من الأدب منزلة لها قيمتها ؛ بل كان الغرض منها تسلية الجمهور : وإشاعة روح الاله والمرح والفكاهة . ثم استقلت الملهأة عن المأساة ، واحتضنت يوم معين ليتملها في أثناء الاحتفال بأعياد ديونيسوس إله الخمر ، وهناك يتبارى المؤلفون وتتمثل رواياتهم واحدة بعد أخرى في الملعب الكبير أو المسرح الخاص بالإله ديونيسوس في سفح الأكروبوليس ، حيث لا تزال آثاره باقية حتى اليوم . وينجح صاحب أفضل ملهأة جائزة تتطلع إليها الأنوار ، وتدور عليها الأطعاء .

وليس الملهأة بضاعة أثينية ، وإنما وفدت إلى مدينة أثينا من صقلية ، التي عرّفوا عنها كذلك فن الخطابة . وفي أوائل القرن الخامس قبل الميلاد ساعدت الديمقراطية والحرية على ازدهار الملهأة حتى أصبحت في أثينا الطريقة المألوفة . التهكم من الأخلاق والسياسة . وكانت تقاليد الاحتفال في عيد ديونيسوس تسمح بحرية لا حد لها في القول ، فلما أسيء استعمال هذا الحق صدر في عام ٤٤٠ ق . م قانون يقضي بعقاب القذف الشخصي في الملهأة ؛ ثم ألغى هذا القانون بعد ثلاثة سنوات ؛ واستعادت الملهأة حريتها الواسعة في النقد ، فكانت للأثينيين أشبه شيء بالصحافة الحرة في العصر الحديث .

ولسنا نعرف إلا الشيء القليل عن حياة أرستوفان ، فقد ولد عام ٤٥٠ أو ٤٤٤ ق . م . قيل في أثينا وقيل إنه أجنبى عنها . وقد سعى كليون ؛ وهو الذي

خلف بركليس في أثينا ، إلى محاكمة أرستوفان ليثبت أنه أجنبي عنها فيخلع عنه الحقوق التي يمتلك بها الأثينيون ، غير أنه أخفق في ذلك ، مما يدل على صحة انتسابه إلى المدينة . وينذهب بعض المؤرخين إلى أن غزو الإسبرطيين لأثينا دفعه إلى هجرة موطنه والاستقرار في أثينا ، ولم يكن يومئذ معيشة المدن ، فسقط على الحياة فيها كما سقط على الحروب التي أكرهته على هجرة الريف إلى المدينة . وهذا فيما يقال هو السر في إثارة السلم على الحرب في تمثيلياته .

وتوفى عام ٣٨٠ ق . م ، وقد خلف ثلاثة أبناء لا يحدهن التاريخ عُمر شيئاً . وهو معاصر للحروب البلوبونيزية التي وقعت بين عام ٤٣١ وعام ٤٠٤ ، وأثرت أبلغ الأثر في حياة الإغريق . وظل يوْلِف للمسرح فانتزع نحوً من أربعين تمثيلية ، عدّها بعض المؤرخين اثنين وأربعين ، لم يبق منها إلا إحدى عشرة .

وعنوان هذه التمثيليات بالتحرر من القيود الأدبية التي كانت مفروضة على المأساة بوجه خاص ، كما تمتاز بحرية واسعة في اختيار الموضوع والأسلوب والمنهج مما يقارب بينها وبين الآثار الأدبية الحديثة ، سواءً كانت خاصة بالمسرح أم بغير المسرح . والناظر في هذه المسرحيات يرى أن جمهورها لا بد قد بلغ منزلة راقية من الحياة العقلية ، كما يرى أن حياة المدينة كانت على شئٍ عظيم من الحضارة ييسر لأهلها تذوق ذلك الفن الرفيع .

ولعلك توهت أن كوميديا أرستوفان تشبه تمام الشبه كوميديا المحدثين التي تتجه إلى تمثيل الأحداث الشخصية وأدب السلوك على وجه العموم ، ويتألف نسيجها من المؤامرات والدسائس المتعلقة بالحياة الاجتماعية والمزالية . ولقد عرف اليونانيون هذا اللون من الكوميديا ولكن في زمن متأخر عن عصر أرستوفان ، وميزوا بين النوعين : فالنوع القديم كان يمثله كراتينوس الذي حاضر بركليس وشن عليه الحرب في تمثيلياته ، ثم نسج على منواله فيما : « بريليس وأرستوفان ، وقد تعاونا على التأليف بماً أول الأمر ، ثم اختلفا فافترقا وتهكم كل منهما على صاحبه تهكماً لاذعاً » ، غير أنهما اتفقا في المشrip وهو مهاجمة الديمقراطية . والتوزع الجديد من الكوميديا هو المعروف باسم « كوميديا العادات » ولم تؤلف هذه المسرحيات إلا بعد وقوع أثينا تحت نير مقدونيا ، وهي لا تعالج السياسة . وأشهر

المؤلفين في هذا النوع ميناندر الذي سار على نهجه فيما بعد بلاوتوس وتيبرنس في روما . ومتاز كوميديا العادات بعدم وجود الكورس أو الحروقة ، وعدم وجود « الباراباس » أو المونولوج ، وهو الخطاب الذي يوجهه رئيس الحروقة للجمهور . ويعد الباراباس من الصفات الحامة المميزة لتمثيليات أرستوفان : وهو خطبة تبر عن رأى المؤلف يجريها على لسان رئيس الحروقة ، ولها نظم مخصوص ، وكانت تلقي عادة في ختام التمثيل ، ويضمها الشاعر آراءه في أحاديث الساعة والنصائح التي يود أن يتوجه بها إلى الناس .

وكما اختلف المؤرخون في سيرته اختلفا كذلك في الحكم على فنه : يصور بعض النقاد بضاعته مزيجاً من الحمال والحكمة والفحش أو البذاءة . فإذا كان مزاجه معتدلاً فلن تجد شعراً يجاريه في حال النظم : وحواره قطعة من الحياة ، مما يذكرنا بشكبير وولير . وإنك لتحس في شخصياته عبر الزمن ، وروح العصر الذي كان يعيش فيه . حتى لقد قيل : إن من لم يقرأ أرستوفان لا يعرف الأثينيين حق المعرفة .

ويقسموا عليه هو لاء النقاد من جهة أخرى فيقولون : إن العقدة في رواياته سخيفة لا تلحظ فيها عناء . وقد تنحل عند متصرف الملهأة . ثم الفكاهة عنده ذات مستوى منحط تعتمد على المحسوس من أمور البطون والتناسل ومخارج الفضلات . في ملهأة « السحب » يعزز أقدر الفضلات البشرية بأسمى ما وصلت إليه الفلسفة من صفات . ويصف منافسه القديم كراتينوس في بعض التمثيليات بالضعف الجنسي . ولقد أدى هذا الفحش والأدب المكشف إلى صدور قانون يحرم التهم من الأشخاص ، ومع أن ذلك القانون ألغى بعد قليل : إلا أن الكوميديا السياسية التي تقوم على النقد السياسي والتهم من الساسة والحكام ماتت مع موت أرستوفان ، وحلت محلها كوميديا العادات والسلوك .

ويرى بعض النقاد أن الضاحك الذي يبلغ حد القهقهة والقرقة والإغراب هو عماد الفكاهة في ملهأة أرستوفان ، حتى الآلة لم تسلم من سخريته ولسانه الحاد . ولعلنا نعجب اليوم كيف يسى المؤلف في حق الآلة ويسمح لنفسه بهذه الحرارة ولكن عجبنا يبطل إذا نفذنا إلى صميم المجتمع اليوناني وعرفنا روحه في ذلك الحين

فن حق الشعاء المزليين أن يذهبوا إلى أقصى الحدود في فكاهتهم . وكان الشعب الأثيني سريع الفهم للنكتة ، شديد الصحق للفكاهة في ذاتها ، حتى لو كانت تمس أشخاصهم ، بل ذهبو إلى أن الآلة تشعر بالسرور من الفكاهة الباعثة على الصحك كما يسر منها البشر . ويبدو أن الإغريق لم يومنا بأطعم الوثنية إيمان الاعتقاد واليقن . أما الطبقة المستبرة منهم فقد وجدوا في الآلة لوناً من التشبيه البارع ، وأما الشعب فكانت عناته منصقة إلى الاحتفالات والأغانى والقصص والآداب ، وإلى هذه المظاهر الخارجية التي تثير الفضول دون أن يمكن وراء ذلك إيمان جدي . أو إخلاص قلبي ، فقد آمن الأثينيون بالآلة عن طريق الخيال لا عن طريق العقل ، وكانوا يقيمون الطقوس المفروضة بغیر تقوى تصدر عن القلب . وهذا السبب لا نجد الجمهور يحب لتأييد الآلة إذا مسـتـ بـشـرـ على المسرح ، بل كانوا يتركونها تحـمـيـ نـفـسـهاـ إذا استطاعتـ .

وإذا كان أرستوفان قد استطاع أن يوثـرـ في جـهـورـ المستـمعـينـ على اختـلاـفهمـ في الثقـافـةـ والرأـيـ ، وتبـاهـيـ بهـمـ في النـشـأـةـ والـثـرـوـةـ ، فلا رـيبـ أنـهـ قد اـمـتـلـكـ عـنـانـ البيـانـ ، وأـقـىـ حـظـاـ كـبـيرـاـ في تصـرـيفـ شـتـوـنـ اللـفـةـ بـكـلـ أـسـلـوبـ . وهذا هو سـرـ العـقـرـيـةـ فـيـ شـاعـرـناـ المـزـلـيـ ؛ فـإـنـ أـسـلـوبـ تـمـثـيلـيـاتـهـ هوـ الذـىـ كـفـلـ لهاـ الـخـلـودـ .

ولـسـ تـجـدـ لـشـعـاءـ اليـونـانـ نـظـيرـاـ منـ جـهـةـ الـبسـاطـةـ وـالـوضـوحـ وـالـأـنـاقـةـ وـالـرـاشـقةـ . وأـرـسـتوـفـانـ يـبـيـنـ بـلـسـانـ قـويـ ، وـلـفـظـ حـكـمـ ، وـنـفـضـ سـوىـ ، فـيمـضـيـ إـلـىـ صـصـيمـ الـمـعـنـىـ وـيـنـفـدـ إـلـىـ عـيـنـ الـمـوـضـوعـ . وـقـدـ يـبـلـوـ عـلـىـ أـسـلـوبـهـ طـابـعـ التـهـلـلـ وـالـإـهـمـالـ حـتـىـ إـذـاـ كـشـفـتـ عـنـهـ الغـطـاءـ وـجـدـتـ الـغـاـيـةـ فـيـ الإـبـدـاعـ ، وـنـهاـيـةـ الـكـمالـ ، وـرـوـعاـنـ الـفـنـ ، وـجـمـالـ الصـنـعـ . وـحـوارـهـ يـفـصـحـ عـنـ قـدـمـ رـاسـخـةـ فـيـ الـفـنـ .

أما أناشـيـدـهـ الـتـيـ يـجـرـيـهاـ عـلـىـ أـلـسـنـةـ الـحـوـقـةـ فـإـنـهـ يـتـابـعـ فـيـهاـ خـطـىـ بـنـدارـ وـسـوـفـوكـلـيـسـ وـهـاـ زـعـيـاـ فـيـ النـشـادـيـ . الشـعـرـ اليـونـانـيـ بلاـ مـنـازـعـ . . .

. ومنـ الـمـحـسـنـاتـ الـتـيـ كـانـ أـرـسـتوـفـانـ مـغـرـماـ بـهـ الـاستـعـارـةـ يـكـسـوـ بـهـ الـمـعـانـيـ فهوـ يـشـخـصـ الـأـفـكـارـ الـمـبـرـدةـ فـيـلـبـسـتـهاـ ثـوـبـ الـكـائـنـاتـ ، الـمـتـحـركـةـ حـتـىـ يـسـهلـ عـلـىـ الـجـمـهـورـ إـدـرـاكـهاـ وـالـإـحـسـاسـ بـهـاـ ، وـلـمـ يـكـنـ يـفـوتـهـ الإـشـارـةـ إـلـىـ مـاـلـفـ الـأـعـمـالـ مـهـمـاـ تـكـنـ تـافـهـةـ أوـ فـاحـشـةـ .

ولقد عابوا على أرستوفان هذه الحرية الواسعة في تصريف الكلام مما ذكرناه عن الطائفة الأولى من النقاد . ثم قالوا : لقد كان أرستوفان قادرًا على تجنب الفحش والإسفاف . ويسعد قبل أن نصدر الحكم على هذا الشاعر أن ننظر في العصر الذي كان يعيش فيه . وفي نشأة الكوميديا اليونانية ، وفي تأليف جمورو النظارة والمستمعين ، فلا ينبغي أن يغيب عن بالنا أن الكوميديا نشأت في أحضان الاحتفال بإله الحمر . وكان إله التناسل « فالنوريا » يعشى في الاحتفال حاملاً أعضاء التناسل . وكانت هذه العادات الدينية وما يصحبها من حرية لا تزال قائمة في الوقت الذي ألقى فيه أرستوفان تمثيلياته . ولا ينبغي أن يغيب عن بالنا كذلك أن حضور المزار لم يكن مباحاً لجميع النساء أو الأطفال . وإلى جانب ذلك علينا أن نحيط علمًا بالعادات الاجتماعية والحلقية المألوفة في ذلك العصر . فنجد كان الأثينيون يتحدّتون في صراحة عن كل شيء ، ولا يشر في انفسهم ما نعده اليوم فحشاً وبذاءة أى استهزار . فهذا يجب أن لا نغيب أرستوفاد بالبداعة والابتذال لأنّه كان يتابع المأثور من العادات . وإذا كانت شخصياته التي يصدرها وحشية الطياع فإنه كان يصف المجتمع الذي عاش فيه ، وهو كالمآءة التي ينعكس على صفحاتها ذلك المجتمع . فإن قلت : إن بعض الحاضرين من علية القوم يألفون من الأنفاظ المبتذلة ويتنزّلون الأدب غير المكشوف . فقلنا إن أغلب الحاضرين كانوا من الجمورو الذي يحب التهقة والفحش . فكان على الشاعر أن يقدم إلى السواد ما يطلبون وتشهي أنفسهم ، ليكتب التقدير والتصفيق والتهليل .

ومع ذلك فقد مدحه قوم من الصفة ، وهذا أفلاطون يسوق إليه المدح بعد وفاته ، مع أنه هاجم سقراط في تمثيلية « السحب » مهابحة عنفة ، ومع ذلك لم يغصب منها سقراط الذي يروى أنه حضر تمثيلها طول الوقت . ويحدثنا أفلاطون أن سقراط وأرستوفان خرجا بعد هذه التمثيلية صديقين . ويقال كذلك إن أفلاطون قدم هذه الملاهاة إلى ديونيسوس الأول ملك صقلية . وأكبر الظن أن الملاهاة تفاعلات على مر الزمن فأشارت عن سقراط الشرة غير الحميدة التي قدم من أجلها إلى المحاكمة .

ولقد عالج أرستوفان كل موضوع ، ونزل إلى كل ميدان ، وتحدث عن طبائع وأعمال الإنسان . غير أنه كان يقصر الخطاب على الآثينيين ، فيوجه النقد إلى الأخلاق الشائعة ، والسياسة القائمة ، والشعر الغالب والفلسفة الخارجيه ، والدين الموجد .

ويعد أرستوفان أرستقراطي النشأة ، واسمه نفسه يدل على التبل والشرف ، ولهذا كان من الطبيعي أن يهاجم الديمقراطية السائدۃ في عصره ، وأن يجد فيها مادة غزيرة صالحة للنقد . الواقع لا تستطيع الملهأة أن تعيش إلا على النقد اللاذع ، وفي الديمقراطية والديماغوجيا معين لا ينضب لشعراء الكوميديا . وليس معنى ذلك أن أرستوفان أدل بدوره في نظام الحكم والسياسة بمحكم الفن والصناعة ، بل عن اقتئاع وإيمان . وآية ذلك أن آراءه السياسية لم تتغير خلال تمثيلياته المختلفة ، لأنها تقوم على شيء ثابت في طبيعة هذا الفنان .

الحكومة التي كان ينشدها هي الحكومة العادلة التي تفسح المجال للحرية ، ولا تستبد بالحقوق أو تخجر على العقول . ولو أن الأرستقراطية انتصرت كما كان ينبغي ثم استبدت ، ما تردد في أن يوجه إلى رجالها سهام النقد والسخرية .

ولم يكن من اليسير على أرستوفان أن يطعن الديمقراطية ، بحيث يشهد الجمهور مصروف نفسه ويصفق للتحقيق من شأنه ، ومع ذلك فقد استطاع ببعقربيته أن ينزعزع إعجاب الجمهور فيصفق له مع أن السخرية موجهة إلى النظارة والخواصرين .

وهو يكره الحرب ويؤثر السلام ، فقد رأينا أن الحرب هي التي دفعته إلى هجرة الريف والذهاب إلى أثينا . لهذا السبب كانت أهداف الملهأة السياسية تطلب السلام . وقد بقيت لنا أربع تمثيليات سياسية : « الفرسان » يهاجم فيها كابين وسياسة الحرب على وجه العموم . و « الأخارنيون » يبين فيها المؤسس الناجم عن الحرب ، وبخاصة هذا الذي يحل بالمزارعين كما يمثلهم دينتوبيليوس الأخارني وأتباعه . و « السلام » يشيد فيها بنعمة السلام : و « لسراتانا » وهي مؤامرة من أبناء الإغريق على رأسهن لسراتانا الآثينية لإرغام الرجال على إبرام الصلح : وكانت أهدافه الخلقية غاية في السمو ، فهو يرى إلى إصلاح مفاسد

الشعب حتى يعود إلى صفاته القديم الذي استمد منه القوة والإلهام . ولهذا السبب يلح أرستوفان في إظهاره «أهل ماراتون» على المسرح : وهم أولئك الذين يدين لهم الأثينيون بالحرية والعظمة في حربهم مع الفرس . والواقع ليس امتداح الشاعر للجيل الماضي نوعاً من المحتين أو العبث ، لأن أحداث التاريخ ثبتت أنه على حق وأن العادات المستحدثة كانت العلة في انحلال الأثينيين . فقد تعود الشعب الكسل وماتت في نفسه حواجز الحمة منذ اتسعت المجالس النباتية لحكم الجمهور . ومن جهة ثالثة أفسدت عالم السفطائين الشباب . فهم يتقدمون إليهم حشداً من النظريات ولا يخلون بالأخلاق . هذه هي السوم الثلاثة القاتلة للأخلاق ، والتي عنى أرستوفان لعلاجها : المجالس النباتية ، والمجتمعات العامة ، وتعاليم السفطائين . وسبيل أرستوفان في العلاج هو تذكير الشعب بفضائل السلف ، في مقابل العبث السائد عند الخلف .

نجد هذه الآراء مبوسطة في تمثيلية «السحب» التي يهيمن فيها أرستوفان على سقراط والسفلائين والتربيـة الحديثـة . وفي ملهاه «الزنابير» يسخر من شغف الأثينيين بالتنافـي وبين مساوىـنـ المحـاكمـ . وفي ملهاه «الإكلزيـازـ» أو «جلس النساء» يسخر من المدن الفاضـلةـ مثل جـمهـوريـةـ أـفـلاـطـونـ وما أـشـهـ ، وهـىـ الـىـ يـطـلـبـ أـصـحـابـهاـ تـغـيـيرـ النـظـمـ الـاجـمـاعـيـةـ وـالـاقـصـادـيـةـ . وفي ملهاه «الطـيرـ» يضيق لاـقـليـدـسـ وـبـسـتـارـوسـ بـأـحـوالـ أـثـيـنـاـ فـيـنـيـانـ مـدـيـنـةـ جـدـيـدـةـ فـيـ مـعـاـكـةـ الطـيرـ . وـبـرـىـ بـعـضـ الـمـؤـرـخـينـ فـيـ هـذـهـ الـمـلـهـاـ تـعـرـيـضاـ بـالـحـمـلـةـ عـلـىـ صـفـلـيـةـ وـعـدـيـنـةـ الـقـيـادـسـ الـفـاضـلـةـ . وفي تمثيلية «بلوتوص» وهو إله الثروة : يعصيه زيوس بالعمى فيفقد بصره . ثم يتخفي بلوتوص في زي الفقراء والمساكين إلى أن يكتشف كرملوس أمره ، وكرملوس هذا رجل شيخ أصحابه الفقر من شدة الكرم والجحود على أصحابه . ثم يعيد أستقليلياذس ، وهو إله الطب ، إلى بلوتوص بصره . وعندئذ يكافي كرملوس مكافأة حسنة ، ويوزع الثروة على البشر توزيعاً عدلاً على أنس جديدة ، فيغنى العادل ويغير الظالم .

وليس نظرات أرستوفان في الأدب أقل سماً من نظراته في السياسة والمجتمع والأخلاق . وهو لا يهاجم الأدباء بدلوافع شخصية بل ينقد بقدرًا عاماً.

ليس غرمه في الواقع هو أورينس ، شاعر اليونان المشهور. ولكنه يتخذ من اسمه رمزاً لأنحراف الذوق الأدبي ، والبعد عن البساطة الشريفة التي كانت تميز طابع عصر بركليس . ولقد كان أورينس شاعراً من شعراء المأساة المشهورين ولا نزاع ، غير أن أرسطوفان لم يعجب بطريقته في الأداء .

وفي تمثيلية « الضفادع » يسخر من أورينس ومن التراجيديا الحديثة .

ويصور أرسطوفان في هذه الملهأة ديونيسوس راعي الدراما ساخطاً على حالة الفن لأنها لا ترضيه ، فيذهب إلى بلoton إله الحجم ورب الموتى ليعود إلى الأرض شاعراً من شعراء المدرسة القديمة الجديرة بالفن .

أما في ملهأة « تسمافوروزياسوس » فإن أورينس يستدعي الدفاع عن نفسه أمام نساء أثينا وقد اجتمعن في الاحتفال بعيد بعض الآلهة .

هذا عرض سريع لما بين أيدينا من تمثيليات أرسطوفان التي كان يصفق لها آلاف المتفرجين إعجاباً في مسرح ديونيسوس . فقد كان يتسع لخمسة عشر ألفاً من الأثينيين . وهو عدد يدل على مقدار ما بلغه فن التمثيل من أهمية وأثر في الشعب اليوناني . ولم يكن فوق المسرح سقف يغطيه ، فإذا جاء في التمثيلية ذكر الأرض والسماء والشمس والتنجوم رأى الناظرة أموراً حقيقة إلى جانب ما يسمعون من شعر وغناء وتمثيل ، مما يبعث على عمق الإحساس وصدق الشعور . وجرت عادة الممثلين أن يرتدوا أقنعة تخفي ملامحهم الحقيقة ، فإذا كان أشخاص الرواية من الأحياء المعروفين ، مثل أورينس أو سocrates ، رسموا القناع بحيث يشبه وجه ذلك الشخص . وكان الناظرة من الجنسين ، والنساء جانب خاص ، والرجال جانب آخر . ولم يكن يسمح للمحصنات من النساء حضور الملهأة . وأمر الناظرة عجيب حقاً : فهم يأكلون الفاكهة ، ويشربون الماء ، ويفسرون اللوز والبندق وهم يتفرجون . ولقد اقترح أرسطو أن يكون مقدار ما يأكله الناظرة من طعام مقياساً لنجاح التمثيلية أو عدم نجاحها ، لأن الدليل على إقبال الجمهور واهتمامه . أضف إلى ذلك التناحر على الخلوص في المقادير ، والتهليل في وجه الممثلين استحساناً أو الصفير استهجاناً ، والدب على الأرض ، والصفير التصفيق ، وقدف الممثل الفاشل بالزيتون والبن بل

بالحجارة . ومن الفكاهات التي يذكرونها أن أحد الموسيقيين افترض حجارة
يلقى بها داره : ووعد بردها لصاحبها مما ينتظر جمهه بعد التمثيل . كيف إذن
نلوم أرستوفان إذا مزج المعانى الشريفة ، والآراء الفلسفية . بالفحص من الكلام
إرضاء مثل هذا الجمهور .

وأجرت العادة في سابق العهد أن تكون الحائزة التي ينالها أفضل شاعر
في التراجيديا شاة ، وأفضل شاعر في الكوميديا سلة من التين وجرة من الخمر ،
ثم تطور الأمر في العصر الذهبي ؛ أى في عصر بركليس . فأصبحت الحائزة
مالا . وكان عدد الحكماء عشرة يؤخذ برأي خمسة منهم فقط ، ومع ذلك فكتيراً
ما امتدت يد الحكماء للرسوة أو تأثروا بهوى الجمهور . ويروى أفلاطون في كتاب
« النوميس » أن القضاة كانوا يخشون الجمهور فيحكمون بما يشهدونه من تصفيق ،
بما أدى إلى تأثير الفن في هذا « المسرح الشعبي »

وبعد فلم يكن أرستوفان أعظم شاعر هزل لأنه نال إعجاب الجمهور
في عصره فقط ، بل لأنه حاز تقدير صفة رجال الفكر في زمانه وإعجاب
المحدثين .

تَمثِيلِيَّةُ السَّحْبِ

لم يدون سقراط شيئاً ، مع أنه شيخ الفلسفة ، ومعلم أفلاطون ، وصاحب المدارس الفلسفية في اليونان .

ولذلك يجد المؤرخ كثيراً من العناوين في استخلاص حقيقة مذهبة . وهناك أربعة مراجع تستقي منها فلسفة سقراط وأراءه :

المرجع الأول : محاورات أفلاطون التي أجري فيها الكلام على لسان سقراط . غير أن الصعوبة التي يواجهها المؤرخ صيغت في ثوب فني ، ولم يكن الغرض منها تسجيل فلسفة أفلاطون أو مذهب سقراط . أما آراء أفلاطون فكان يلقاها دروساً في الأكاديمية ، وهذه لم تدون .

مهما يكن من شيء فالإجماع بين المؤرخين المحدثين على أن محاورات أفلاطون هي أهم مصدر لمعرفة فلسفة سقراط .

المرجع الثاني : مذكرات زينوفون ، الذي كان قائداً أو جنرالاً ، واتصل بسقراط ، ولم يحضر حاكمة ، ولكنه دون هذه المذكرات يدافع فيها عن أستاذة ، ويقص أخباره .

ونحن نميل إلى اعتقاد هذا المرجع ، ولو أن بعض المؤرخين مثل برتراند رسل يحمله ، ويحيط من قدره ، ويتهبه بمجافاة الروح الفلسفى ، وتفاهة التفكير ، ولذلك لا يرجع إليه .

المرجع الثالث : مسرحية أرستوفان المعروفة باسم « السحب » وهذه هي موضوعنا الآن ، ولذلك قدمنا بالتعريف بهذا الشاعر وأثره ، ومنزلة الملهأة في الحياة الإغريقية ، حتى تتبين قيمة هذه التمثيلية كمصدر من مصادر فلسفة سقراط . وهذا السبب سوف نلخص لك في إيجاز هذه الملهأة .
وكان أفلاطون وزينوفون وأرستوفان معاصرين لسقراط .

المراجع الرابع : ما ذكره أرسطو عن سقراط . غير أن أرسطو ولو أنه لم يكن معاصرًا لسقراط إلا أن العهد لم يكن بعيداً بينهما ، وليس أرسطو من يهم في روايته ، ولذلك يعتمد عليه في روايته .

وأغلب المؤرخين يفضلون أرسطوفان ، ولا يعدونه مصدراً لفلسفة سقراط ، لأنه يعده من السفسطائيين ولم يكن كذلك ، وبجعله صاحب مدرسة ولم يعرف أنه افتتح مدرسة ، وأنه كان يتناول أجراً على التعليم والتأثير امتناعه عنأخذ الأجر ، وأنه كان يبحث في الأمور الطبيعية والمعروفة أن سقراط انصرف عن الطبيعة إلى البحث في الإنسان ، ولذا قيل : إنه أول من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض .

ولا ريب في أن الشاعر يحكم صناعته مضطراً إلى تحوير الواقع حتى تلبس الثوب الذي يريد ، إلا أن هذا التحوير لا يعقل أن يكون تاماً بحيث يغير من شخصيته ، مثل محبة البحث ، وروح الفكاهة ، وغرابة الأطوار ، والتصلدي للتعليم ، والسخرية من الآلهة اليونانية .

ومع هذا كله فتمثيلية السحب مصدر من مصادر سقراط ، فهي على أقل تقدير تبين لنا السر في محنته بعد ذلك بهيمة إنكار الآلهة .

شخصيات هذه التمثيلية هم ستر بسيادس وهو مواطن غني . وفي بسيادس ابنه ، وخادم ستر بسيادس ، وسقراط ، وبعض تلاميذ سقراط ، وشخصيات إحداها تمثل الحق . والأخرى تمثل الباطل . وبasis المبني . وشاهد لياسياس وأمنيات . إبى آخر . ثم الكورس أو الجحوة .

ولشخص هذه التمثيلية ينجاز في أن ستر بسيادس وقع في الدين ، وليس عنده المال الكافي لدفعه ، فذهب ليتعلم عند السوفسطائيين صناعة الكلام أو البيان ، حتى يتخلص من هذا الدين أمام المحكمة . فذهب إلى مدرسة سقراط ودارت هناك أحاديث كثيرة حول هذا الموضوع . أما الوالد فلا يمكن أن يعلم . فيبعث باهته فيتعلم ابنه . وتكون نتيجة تعليمه أن يضرب والده ويدافع لا عن التخلص عن الدين بل عن وجوب دفعه . وهذا كله يفتح عن الناس المتمسكين بالقديم ، فيهجمون على المدرسة ، ويحرقونها . أو يعني آخر هي صراع بين القديم والجديد .

تبداً التمثيلية في حجرة النوم : سرير بسيادس على سرير فيديبيدس على سرير آخر ؛ ويتحدث سرير بسيادس عن ديونه ، وشومه ، وعن الحرب العالمية ، يشير في ذلك إلى حرب بلوبونيز التي دارت من ٤٣٠ ق م إلى ٤٠٠ ق م والتي جعلت العبيد أو الرقيق لا يأنرون بأمر الأسياد . ويتحدث عن الليل وطوله وكثرة النفقات ، وبخاصة النفقات على الخيل والعربات وهي السبب في أصل هذه الديون . ثم يوقد المصباح ومحسب ما عليه من ديون وفوائد ، بعضها يجب أن يدفعها لباسيفاس والأخرى لأنبياس . وينطق فيديبيدس وهو يحلم بالسايق والخيل فيغضب والده ، إلى أن يستيقظ فيديبيدس ويجري بينهما حديث يسخط فيه الوالد على الزواج الذي أنجب هذا الابن .

ثم يأتي الخادم ويعلن انتهاء الزيت من المصباح فبحاول أن يضرب الخادم لأنه يستعمل ذواقة ضخمة تستلزم الزيت وتستهلكه . وينتهي الحديث بين الوالد وابنه بأن أمام الدار دار أخرى ، هي مدرسة للحكمة ، فإذا دفعوا أجراً مناسباً تعلموا المرافة في القضايا ، فيكسب القضية سواء أكانت عادلة أم غير عادلة . ويسأل فيديبيدس وما اسم هؤلاء القوم فيجيب الوالد : إنهم يفكرون . فيقول ابنه : لعاث تعنى هؤلاء الحفاة الدجالين مثل سقراط المسكين ؟ فكأنه يصوره في زى بايس . ثم يسأل ابنه لماذا يتعلم عندهم فيجيب الوالد : نتعلم صناعة المغافلة حتى لا ندفع الدين . فيأتي فيديبيدس .

ويذهب سرير بسيادس فيدق الباب ويفتح له أحد التلاميذ فيجد بعض تلاميذه ينتظرون في الأرض وآخرون ينظرون في السماء ، ويحمد كرة أرضية وخربيطة ، الكرة للدراسة الفلك ، والخربيطة للدراسة الهندسية ومساحة الأرض . ثم يجد سلة معلقة في السقف فيها شخص فيسأله من هو ؟ فيجيب إنه سقراط يسبح في الهواء ويتأمل الشمس . فيقول له سرير بسيادس ومن هذه السلة تستطيع أن تحكم على الآلهة ؟ فيجيب سقراط بأنه يرج بعضه بالهواء ، هذه المادة اللطيفة ، حتى يستطيع أن ينفذ إلى حقائق الأمور السماوية . وعندئذ يقول سرير بسيادس : بحثت أطلب درساً فيسأله أى درس تطلب ؟ فيقول : أريد أن أتعلم الكلام لمواجهة الدائنين . ويسأله لماذا وقع في الدين ؟ فيجيب إنه الغرام بالخيل هو السبب .

علمني يا سقراط وسوف أدفع لك الأجر بحق الآلة . قال سقراط :
ليست الآلة عملة مقبولة لدينا . فقال سرسيادس إذن عاذًا أقسم ؟ فقال له
سقراط هل ت يريد أن تعلم شيئاً عن الأمور السماوية ، وأن تخاطب السحب ؟
وأوضح أن سقراط يقسم بالغواه الذي تتعلق به الأرض ، وبالسحب وهي آلة
تحمل البرق والرعد . ودار بينهما حديث عن السحب انتهى إلى أن هذه السحب
فيها أشكال كثيرة كأشكال الحيوان مثل الذئب والتور وما إلى ذلك ، وأن الآلة
اليونانية إن هي إلا أساطير . فزيوس ليس له وجود ، وزيوس عند الإغريق
هو الذي يدفع السحب إلى الإمطار ، وهو الذي يحركها . وهو الذي يبعث الرعد
وأنكر سقراط كل ذلك . وأثبتت أن السحب تضرب بعضها ببعض . أما السبب
في تسيير السحب فهي الرياح . وهذا الجزء من التمثيلية في غاية الأهمية لأنه
يصور سقراط في صورة الشخص الذي ينكر آلة اليونانيين . ولعل هذه الناحية
هي التي كانت سبباً من الأسباب في توجيه التهمة لسقراط فيما بعد .

وانقلوا بعد ذلك إلى الموضوع نفسه . قال سرسيادس إنه لم يأت يطلب
تعلم البلاغة بل يطلب طريقة يرد بها الدائنين . وتقول الجحوة : إذاً فلتلق بنفسك
في أيدي السوفسطائيين .

ويسأله سقراط أي نوع من العقل عندهم ؟ وهل عندهم ذاكرة ؟ فيجيب موهبة
سرسيادس هذه مسألة تتوقف على الموضوع : إن كنت دائناً تذكرت ، وإن كنت
مدينًا نسيت .

ويسأله سقراط هل عنده موهبة طبيعية للكلام أو للبيان ؟ فيجيب موهبة
الكلام لا توجد عنده ولكن عنده موهبة الخداع . ثم تلقى الجحوة شعراً أو أنشودة
تنكر فيها أيضاً الآلة . ويطلب سقراط من سرسيادس إذا كان يريد أن يتعلم
النظم والقافية والوزن . ويرد سرسيادس بأنه لا بأس أن يتعلم موازين المال .
فيقول سقراط إنه يتحدث في الشعر وموازينه لا في المال . فيقول سرسيادس
وهل النظم يقيم الأود ويد بالطعام ؟ فيتهمه سقراط بضيق العقل والغباء . ويطلب
سرسيادس أن يتعلم المغالطة فينقله سقراط إلى مبحث في اللغة فيسأله ماهي ذكور
الحيوان ؟ فيقول سرسيادس إنه الكلب والحمام والتور والخ . فيقول سقراط الحمام
إذاً واحد للمذكر والمؤنث . وأخيراً يبين له أن هناك ألفاظاً تطلق على المذكر
وآخر تطلق على المؤنث .

وأخيراً ينتقلون إلى موضوع جديد : سر بسيادس يقترح عدة طرق يتناهى بها من دفع دينه : منها طريقة أن يستعين بساحرة تؤخر ظهور القمر لأن دينه الدفع هو أول الشهر عند ظهور القمر . وفكرة أخرى أن يستحضر مرآة نسكس الشمس فتبعد حرارة شديدة تلذيب الكتابة عندما يكتب المسجل . أو ينتحر . فيسأل سقراط : كيف يكون الانتحار طريقة للتخلص من الدين ؟ فكان رده أنه يموته لن يدفع الدين . فأراد سقراط أن يعطيه درساً ، فيستعطفه سر بسيادس ثم يقسم بالآلهة ، فيثور سقراط لبلاده التلميذ ونسianne ما تعلم . وتنصحه الكورس بأن يذهب ويبيع ابنه ليتعلم بدلاً منه .

ويعد ستر بسيادس على مسامع فيديبيليس ما جرى له في المدرسة فيسخر منه الآباء . ويتبين أن ستر بسيادس ضعيف الذاكرة حقاً لأنه نسي محيطنه وحذاءه . ويرضخ فيديبيليس ويذهب إلى المدرسة بصحبة والده ، ويناول الوالد سقراط كيساً من الدقيق أجرأ لتعلم ابنه .

لا نحب أن نطيل في تلخيص المثلية ولكن همّنا منها هذه الحفاظة :

- (١) أن سقراط كان صاحب مدرسة ثابتة (٢) أنه يعد من السوفسقاطيين
 (٣) أنه يتناول أجراً على التعليم (٤) أنه ينكر آلهة اليونان القديمة (٥) أن تعاليه
 أفسدت هذا الشاب إلى درجة أنه أساء فيها بعد في حق والده .

أما مكانة هذه المثلية من تاريخ الفلسفة ، ومن سقراط بوجه خاص ، فلا ينبغي أن نأخذ ما جاء فيها على أنه الحق كل الحق . ولكن لا ريب في أن هناك شيئاً من الحقيقة اعتمد عليها أرسطوفان في وضع هذه المثلية ، ثم آخر - الحقائق أو أضاف إليها شيئاً من الخيال والفكاهة لتلائم هذا اللون من التأثير ، الذي اعتمد عليه أرسطوفان . ونستطيع أن نستخلص هذه الحقائق : فهي أولاً شهرة سقراط في أثينا ، فلا ريب أن اختيار أرسطوفان لهذه الشخصية دليل على أنها عنوان الفلسفة . والحقيقة الثانية أن سقراط كان يعلم صناعة الكلام كالسوف ، إلا أن غير أن أرسطوفان يصوره أنه يميل إلى جانب الباطل ، والحقيقة أنه كان يميل إلى جانب الحق ، أو يطلب الحق . وفي الوقت نفسه طريقة سقراط واضحة ، أهـ المثلية وهي طريقة الحوار ، والسؤال والجواب : أما ما يخالف أرسطوفان فإنه لا تستطيع أن تواجهه عليه فهو أن سقراط كان يتناول أجرآ ، وأنه كان يلزم مدرسة ، بيئة .

الأكاديمية أو مدرسة أفلاطون

الغريب أننا لا نعرف شيئاً كثيراً عن حياة أفلاطون في أثينا ، على الرغم من أننا نعرف كثيراً من حياته خارجها . ولذلك كان من الصعب علينا تحديد الكلام عن الأكاديمية وما كان يجري فيها . وأكبر الظن أن المخاورات الأولى التي ألقها عقب موت سocrates رفعته إلى أسمى الأوساط الأدبية في أثينا وغيرها من مدن اليونان . وكان أفلاطون يشغل وقته بتأليف هذه المخاورات ، ما عدا الأوقات التي كان يرحل فيها ، غير أن ما سمعه عن سocrates نفذ بعد أن دُونَه ، أو أقل إن المخاورات السocratische أصبحت تضيق بأراء سocrates العالية ولا يستطيع التعبير عنها في هذا الثوب من التأليف . وأكبر الظن أن أفلاطون بلغ مرتبة من التفكير جعلته يعتقد أنه يحمل به أن يعلم بنفسه لا على لسان سocrates . ولذلك انصرف عن المخاورات وأسس الأكاديمية .

وهي أشهر من أن تعرف ، فقد بقيت مفتوحة الأبواب تسبعيناً عام ،
ولا تزال جامعات اليوم تسمى نفسها بهذا الاسم إحياءً لذكرى مؤسسها ، وهم يعنون بها مدرسة التعليم العالي .

ولم تكن للأكاديمية أول مدرسة أنشئت في أثينا، بل سبقه إليها السقراطيون . وفيما يغرس الذي أنشأ في قورينا من أعمال جنوب إيطاليا سنة ٤٢٠ ق . م . المدرسة المشهورة التي كانت تعلم هذا المذهب الرياضي . والذى اختلف إليها أفلاطون ، أبو كان ، يقصد إليها في أولى رحلاته ، ويصل أفلاطون نسج على منوالها في إثارة التعليم الرياضي . وقامت في أثينا مدرسة أخرى قبل إنشاء الأكاديمية بثانية سنتين هي تلك التي أسسها ليزوكراتيس Isocrate بالبلاغة . غير أن مدرسة أفلاطون تختلف عن مدارس السقراطيين وعن مدرسة

لز وقراط ، بأنها كانت تعلم العلم لذاته ، أما تلك المدارس فكانت تعلم العلم وسيلة لشيء آخر هو الإعداد للحياة . أما أفالاطون فلم يكن يعد التلاميذ للحياة فقط ، وكان يرى أن التعليم الذي يلقنه في الأكاديمية ، ولو أنه لا يجعل الطالب صالحًا للحياة ، إلا أنه يعلمه أفضلي صورة ينبغي أن تكون عليها الحياة . ولم يكن أفالاطون مبدعاً لهذه الناحية فقد سبقه إليها سocrates إذ كان ينادي بأن العلم هو الفضيلة ، وأن الفضيلة هي العلم ، فجسّع بذلك بين المعرفة والخبر . وكل ما فعله أفالاطون أنه جمع بين العلم والفضيلة ولكنّه أراد أن يكون العلم الطبيعي إلى شيء آخر ذلك أن العلماء السابقين لم ينظروا في العلم ، ولم ينظموا أنواع المعرفة ، ولكنهم نظروا في العلم المادي . أما أفالاطون فقد انصرف عن العلم الطبيعي إلى شيء آخر هو علم الإنسان بنفسه ، ولذلك نظر في النفس وفي الفضائل . فإن قلت إنه كان يعلم الرياضة والمناسة ، قلت : إن العلم الرياضي لم يكن عند أفالاطون مطلوبًا لذاته : ولكنه وسيلة إلى بلوغ الحقيقة في معرفة النفس والخبر .

ومن الطبيعي أن تبدأ مدرسة أفلاطون صغيرة، ولم تكن فكرتها قد اكتملت في ذهنه، وأكبر الظن أنه رسم المدرج الذي يسر عليه، ثم نمت بعد ذلك. وكان هذا المدرج يبدأ بالرياضية وبخاصة الهندسة، ولذلك كان يكتب على باب مدرسته « من لم يكن مهندساً فلا يدخل علينا ». ثم الفلك فالموسيقى فالمنطق فالسياسة، لا على المعنى العملي بل معرفة قوانين العالم ونظمها، وأخلاق الإنسان. ثم علم الحقيقة وهو الذي سماه أرسطو فيها بعد علم الفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا. فإذا نظرنا إلى هذا المدرج وجدنا أنه يغفل درسن اللغات، إما لأن درسن اللغات كان يعلم في سن مبكرة فلا شأن له به، وإما لأن أفلاطون لم يكن يغفل بالعلم المدون أو المكتوب، فكان تعليمه شفافاً أو سعياً أو حواراً، لا كتابة، ولهمي، ذلك تحفة وأسباب. ونحن ندهش من أن أحد علماء يذرون لنا فلسفته مع أنه كان يكتاباً ممتازاً، كما يظهر ذلك من حاوراته، وسبباً ذلك أنه كان يعتمد العلم المأثور من الكتب لا يفيده، وليس طريقة حسنة التعلم. وقد حدثنا عن ذلك في حاوراته، فقال في حواررة بروتاجوراس « إن انفع شيئاً لهم الذين لا يتعجزون عن الإجابة عنه، أي سؤال »، وقال في حواررة فينير « إن الكلام المكتوب ثمين جداً ».

بالذاكرة» . وقال في محاورة فيدر وهيسن: «إن الحوار الشفوي أ Nigel من تسجيل الآراء الخاصة» . ذلك لأن الآراء المكتوبة لا تقوى على الحدل ، ولا تعلم الحق ، أما السبيل الصحيح فهو التعليم الشفهي على لسان المعلم الذي تكون الألفاظ في نفسه ، ثم تخرج عنه ، فتستقر في النفوس ، كأنها حديث القلب إلى القلب .

نحن إذاً نستطيع أن نتصور أن الأكاديمية كانت مكاناً للبحث والمحاورة ، أو كما يقال اليوم قاعات البحث . ولم تكن هناك محاضرات عامة منظمة يلقاها أفلاطون ، والمأثور عنه أنه في الشيخوخة كان يلقي درساً عاماً وكان موضوع هذه الحاضرة «الحقيقة» ؛ وكان الناس يهافتون على ساعتها ، وكانت مثار الاهتمام الشديد ، وكان بعض الحاضرين يقيسونها ومنهم أرسطو ، وقد عرفنا آراء أفلاطون بما رد عليه أرسطو في كتابه . وأغلبظن أن هذه الموضوعات كانت عالية على الأفهام . فإذاً كنا نعرف أفلاطون من محاوراته فنحن لا نعرفه من دروسه .

وكان له طلاب يعاونونه ، بل نستطيع أن نقول إنهم كلهم طلبة و منهم أفلاطون ، فهو نظام من الأخوة شبيه بذلك النظام الذي كان سائداً في مدرسة فيثاغورس . وكان بعض الطلبة يقومون بالتدريس كتنظيم العرقاء في الكتب والمديدين في الجامعات . وقد ظل أرسطو في الأكاديمية عشرين عاماً فكان ساعد أفلاطون الأيمن ، ولولا ظروف خاصة تخلفه في رئاسة الأكاديمية .

أما السبب الذي من أجله سميت الأكاديمية كذلك ، فهو أن الدروس كانت تلقي في بستان يدعى أكاديموس Academeia يقع في الشهاب الغربي من أثينا ، وكان في البستان ملعب متصل به . وبين البستان والملعب كان أتباع أفلاطون يتلقون ... وكان هنذا البستان في ضاحية كلونوس Colonus حيث يصور سقراطوكليس رواية أوديبل: سو محدثنا يتوفى وكليس إن مسكن كلونوس أبدع مساكن العالم ، تفرد فيها البلابل ، وتنمو أشجار الكرم والزيتون والأزهار والزرجين ... وتجري المياه دون انقطاع فيجدد أحباب المزاج الشعري في هذا كله مجالاً للإلهام . فما يحييه بأفلاطون مكاناً للتأثيريش . وهو يصور شيئاً من ذلك في افتتاح محاورة فيدر؛ ولذلك فقط يعلو شيلن بيتي بالقرب من البستان ، هو الذي يسمى بالأكاديمية .

وطلت الأكاديمية تتلى الطلاب، ويلقى فيها العلم تسعمائة عام في نفس المكان إلى أن أغلقها الإمبراطور جسبتنيان سنة ٥٢٩ م. وكانت لا تزال في مكانها بجوار ذلك البستان. ومع أن الطلبة اختلفوا على المدرسة جيلاً بعد جيل، إلا أن روح أفلاطون كانت ترفرف عليها، وتسسيطر على التعليم فيها.

ولا نستطيع أن نقول إن الأكاديمية قضى عليها حين أغلقتها جستنيان ،
بل ظلت باقية حية ، ولكن في ثوب آخر : في ثوب المسيحية التي تدين بفلسفة
أفلاطون بالشيء الكثير ؛ ولم تأخذ بفلسفة أرسطو إلا في القرن الثالث عشر
على يد القديس توماس الأكويني ؛ وظلت الأكاديمية حية في ثوب آخر هو
أسوء هذه الحاميات التي تتخلد من الأكاديمية عنواناً ؛ وقد عادت الأفلاطونية
إلى الحياة مرة أخرى في العصر الحاضر ، إذ أخذ العلماء بتفسير أفلاطون الرياضي
للكون بدلاً من تفسير أرسطو الطبيعي لها .

وكانت الأكاديمية ذاتة الصيغة في عهد أثينا، وكان يقدّم إليها الطلاب من كل جهة.. غير أن قبول الطلبة لم يكن يسراً، إذ لابد أن يكونوا على مستوى خاص من الاستعداد والعلم والذكاء، وكان العمل على مقياس ذلك، والواقع فإن المدرسة كانت مخصوصة بالفلسفة فقط، أو ما نقول عليه اليوم الميتافيزيقا ولم يكن لها علاقة بالأخلاق والسياسة وإن كانت موضوعات للبحث.

ونحن لا نجد ذكرًا لطلبة الأكاديمية في الحياة العامة ، ولم يبرز منهم أحد؛ وهننا نرى الخلاف بين سقراط وأفلاطون واضحًا ، فكان تلامذة سقراط منخمسين في الحياة العامة يل بمن بينهم من سبعة سمعته مثل كرياتس وأليقياديس ، أما أفلاطون فلا يُعاب من هذه الناحية ، على حين أن بعض المؤرخين يعيرون على سقراط فساد بعض تلامذته .

وكان يقدّل إلى زائرين كثيير من الزائرين البارزين يشهدون أكاديمية أفلاطون بالنفسائهم، وكانت ملهمة الرسارات أثرٌ كبيرٌ في التعليم، إذ تصبح مثاراً لمناقشات تدوّر بين الطلبة، وتعريفهم بعقلية حياتهم؛ وقد ضيّق لنا أفلاطون في افتتاح حاوره بروتاجوراس كيف استقبل هذا السفسطائي في منزل كاليلاس، وكيف

كان يجوس خلال الدار وحوله المستمعون، ونجد فيها كيف أثار مقدم بروتا جوراس شف سocrates ولم يسمح له بالدخول ، وأكبرظن أن هذه المشاهد كانت تتكرر في الأكاديمية .

وإذا ألقينا النظر في المخاورات لوجدنا أن تفكير أفلاطون كان ينبع مع تقدمه في السن ، فإذا لاحظنا أن تعاليم الأكاديمية أعلى منها فلأشك أن بعض الطلاب كان يعجز عن فهمها . ولذلك ينصرفون عنها .

والواقع أن هذه الطريقة الأفلاطونية في التعليم موضع النقد الشديد، وقد وجه أرسطو إليها كثيراً من التجريح ، وصحح هذه الطريقة في مدرسته التي افتحها في القيون ، ولكن شخصية أفلاطون هي التي كانت تسر دفة هذه المدرسة . وبعد موته انتقلت رياضة الأكاديمية إلى ابن أخيه سيسوبوس Speusippus ويقال إنه لولا تغيب أرسطو لعين رئيساً للمدرسة ، ثم هجرها كثير من زرائنه التلاميذ مثل أرسطو ، وزنocrates . وأنشأ أرسطو مدرسته في أثينا تنافسها ، وهي المعروفة بمدرسة المائين ، وبقيت المنافسة بينهما قائمة حتى اليوم ، فالفلسفة إما أفلاطونية وإما أرسطوطاليسيّة ، مثالية أو واقعية .

ولم يكن الطلبة يدفعون أجراً على التعليم ، ولكن أغلبهم من الأغنياء ، فكان أهلهم يقدمون هبات للمدرسة أشبه شيء بما كان يوقفه الأباء على التعليم ، ولم يكن في هذه الهبات ما يعرض التلاميذ عن انقطاعهم للفلسفة والعزلة الفكرية ويقال إن ديونيسوس الثاني وهب المدرسة نصف مليون جنيه ، مما يبين صبر أفلاطون على ذلك الملك الحاصل .

وكانت للطلبة أزياء خاصة ، وقلنسوات خاصة ، وعباءات تميزهم . غيرهم ، والتقليل الذي يؤمن به اليوم من ليس بي خاص في الجامعات هو لجيء لما كان موجوداً في الأكاديمية ، وكان شعراء أثينا المزليين يسخرون من طلبية الأكاديمية لرقى سلوكهم وتحليل ثيابهم . وكان النساء حق الالتحاق بالأكاديمية طبقاً لمذهب أفلاطون .

طياوس وخلق العالم

كيف وجد هذا العالم؟

الخواب عن هذا يقتضى أن ينظر الفيلسوف في الكون المحسوس ، أو العالم الطبيعي . ونحن نعلم أن الفلسفة ابتداءً من السفسطائيين عدلت عن النظر إلى الطبيعة وتأملت في الإنسان ، ولذلك لم يوثر عن سقراط أنه تكلم عن الأمور الطبيعية ولو أن أرسطوفان الشاعر الهزلي يصور سقراط بأنه يبحث في السماء والسحب ولذلك سمي التثيلية « السحب ». ويرجح بعض المؤرخين أن يكون سقراط قد تكلم في الأمور الطبيعية في صباحه ثم عدل عنها ؛ وكذلك أفالاطون لم يتمتعن في المباحث الطبيعية ، ولستا نجد له كلاماً فيها . ولكن مسألة العالم الطبيعي وخلقه من المسائل التي لابد أن تلتفت نظر أي باحث ، ولا بد أن يقول فيها كلمة ... وكلمة أفالاطون قصيرة جداً بالإضافة إلى سائر ما تكلم فيه . فنحن نجد رأيه في محاورة اشتهرت في العصر الوسيط عند المسلمين والمسيحيين تعرف باسم طياوس ؛ نقلها شيشرون إلى اللاتينية فتدارطاها الفلاسفة منذ ذلك الوقت ، وعرفها فلاسفة الإسكندرية وترجمها العرب . يقول القبطي في تاريخ الحكام « إن يحيى بن عدي أصلحها » . ومعنى هذا أنها كانت قد ترجمت من قبل إما إلى السريانية وإما إلى العربية ، ولكنها ترجمة نسبية فأصلحها هذا المترجم . ولكن « الترجمة العربية مفقودة اليوم مع الأسف » . وما لا ريب فيه أنها أثرت في الفلسفة الأولى في العصر الوسيط ، وبالتالي أنها أثرت كذلك في الفلسفة الإسلامية . يوضع بذلك فيليب هـ هذه المحاورة من آثار أفالاطون البارزة كالجمهوريـة والتوكاميسـ مثلـ ، وإنـماـ أـعـجـبـ بـهـاـ الفلـاسـفـةـ فـيـ بـعـدـ لـأـنـهـاـ رـتـفـقـ إـلـىـ حـدـ كـيـهـ معـ آرـاثـهمـ الـديـنـيـةـ . وأـشـخـاصـ هـذـهـ الـمـحاـوـرـةـ سـقـراـطـ ... طـيـاـوـسـ (ـوـهـوـ مـنـ أـتـيـاعـ المـدـرـسـةـ الـفـيـثـاغـورـيـةـ) ... كـرـتـيـاسـ ... وـهـرـمـوـقـراـطـسـ . وأـهمـ الشـخـصـيـاتـ هـوـ طـيـاـوـسـ ، وـمـوـقـفـ سـقـراـطـ هـوـ مـوـقـفـ السـائـلـ فـقـطـ .. وـالـمـحاـوـرـةـ ثـلـاثـةـ أـجـزـاءـ :

الأول : فيه تلخيص لكتاب الحسنة الأولى في الجمهورية وبخاصة عن العدالة .

والثاني : قصیر أيضاً يصور في أسطورة أطلانطس Atlantis وهي جزيرة يصورونها فيما وراء أعدة هرقل « جبل طارق » وسمى بالمحيط الأطلسي نسبة إليها . ويصورون هذه الجزيرة أنها أكبر من ليبيا وأسيا الصغرى مجتمعين .

والثالث : وهو الجزء الأكبر المهم هو الذي يحكى طياوس ، وهو عالم فلكي فيثاغوري . يبدأ فيه بعرض تاريخ العالم وخلق الكائنات .

ومهما يكن من شيء فالمحاورة أسلوبها أسطوري شعرى ، لأنستطيع أن نميز رأى أفلاطون من الأساطير القديمة التي يحكمها ولا يوافق عليها .

يقول أفلاطون إن المدركات على نوعين : ثابتة تدرك بالعقل ، ومدركات متغيرة تدرك بالحس أو الفطن ، والعالم المشاهد من النوع الثاني فهو متغير ، وليس ثابتاً أو أزلياً ، وينتهي من هذا بأن العالم المحسوس متغير وليس أزلياً ، فهو مخلوق لله ؛ والله خير مطلق خلق العالم على مثال الأزل ومثال الخير ؛ ولا يمكن أن يكون المثال المخلوق مطابقاً تمام المطابقة للأصل .

ولأن الله مخلو من الحسد والعواطف الدنيوية فقد خلق العالم على مثاله وأراد أن تكون جميع الأشياء خيراً لا شراً ثم وجد أن العالم المحسوس أو هذه الكيرة المحسوسية لا تستقر بل تتحرك في غير نظام ولم يعجبه ذلك فأخرج النظام من الفوضى ، وبث النظام في العالم . ويدلنا هذا النص من محاورة طياوس على أن الله ليس خالق العالم . ولكنه في مواضع كثيرة يقول إن الله هو خالق العالم مهما يكن من شيء فلا نستطيع أن نجزم برأي حاشر واضح فيها يختصر بفكرة أفلاطون عن الله ، هل خلق العالم ؟ أم أنه نظمه فقط ؟ وبعد أن بث الله النظام في العالم ، وضيق العقل في النفس ، ثم بث النفس في البدن ، وبذلك يجعل العالم كلام واحداً وكائناً حياً ، أو حيواناً ، فيه نفس وعقل به الواقع فأن الفلسفه اليونانية كانوا يعتقدون أن عالم النباتات حتى : ويختلف . أفلاطون مع الفلسفه .

الطبيعيين الذين زعموا أن العالم كثيرون ، بل يعتقد على العكس أن العالم واحد ، وسبب ذلك أنه خلق على مثال الواحد .

والرأي عند أفلاطون وأرسطو من بعده هو أن العالم كله « كائنٌ حيٌ » أو باصطلاح الفلاسفة « حيوان » محسوس يشمل جميع الكائنات الحية ، فالعالم كله كمة ، وسبب ذلك أن الكمة تتشابه أجزاؤها ، والشبيه أفضل وأكمل من اللاشيء ، وهذه الكمة تدور حول نفسها لأن الحركة الدائريّة أكمل الحركات .

ولكن ما موضع العناصر الأربع في هذا العالم : الماء والهواء والتربة والنار ؟ بين هذه العناصر تناسب دائم ينتهي إلى الانسجام فيما بينها . وترتبت العناصر كما يأتي : النار ثم الهواء ثم الماء ثم التربة بحسب الثقل . ثم بين هذه العناصر وبين بعضها الآخر تناسب : فالنار للهواء ، كالهواء للماء ، كالماء للتربة . وسر تناسبها هو ما فيها من روح الصدقة والوثام ، ولا انفصال لهذه العناصر إلا إذا شاء الله ، أما النفس فهي على خلاف البدن الذي يتركب من العناصر الأربع . وقد خلق الله النفس أولاً كما ذكرنا ، وهي مزيج من الجوهر الثابت الامتنقsm (الإلهي) والجوهر المتغير المنقسم (العناصر الأربع) فهي إذا جوهر ثالث متوسط .

وبعد ذلك يتحدث أحد الفيثاغوريين عن أصل الزمان والكون كي يقول ما يأتي :

عندما رأى الخالق العالم الذي خلقه يتحرك ويحيا أراد أن يحماه أكثر شبهاً به فبث فيه النظام ، وجعل حركته حسابية عدديّة ، وهذه الصورة الزمان ، لم يكن قبل ذلك ليل أو نهار ، ثم ظهر الزمان والسنوات في وقت واحد . خلق الله الشمس ليعرف الناس عدد السنين والحساب ، وب بدون الشمس فلا ليل ولا نهار ولا حساب . وبالليل والنهار والشمس والسنين عرف الناس الحساب والزمان فعرف الناس الفلسفه ، والفضل في ذلك للبصر ، إذا بالمشاهدة المحسوسة أدركنا كل ذلك .

ونظير أفلاطون إلى الكائنات الموجودة في العالم قسمها إلى أربعة أقسام :

(1) الآلة . : وهو لها أثر من آثار الأساطير اليونانية . فهو يرى أن هناك إله واحداً خالقاً لهذا العالم . : فما موضع الآلة بجانب هذا الإله الواحد ؟ نسبتنيع

أن نشهي ما يقوله في فلسفته بما يقوله أصحاب الأديان بوجود الملائكة بين الله وبين سائر المخلوقات.

(٢) الطيور: وهي المخلوقات التي تعيش في الهواء.

(٣) **الأسماك** : وهي المخلوقات التي تعيش في الماء .

(٤) ثم الحيوانات البرية : التي تعيش على الأرض .

ثم بعد أن خلق الله الآلة قال لهم إنه قادر على الحسـبـهمـ، ولكنه لم يفعل
وطلب إليـهمـ أن يخـلـقـواـ العـالـمـ المـثـالـيـ، بعد أن خـلـقـ اللهـ العـالـمـ الأـزـلـ الإـلهـيـ.ـ والمـفـهـومـ
من هـذـاـ أنـ كـلـامـ أـفـلاـطـونـ إـنـ هوـ إـلاـ شـعـرـ وـأـسـاطـيرـ.ـ ثمـ جـعـلـ اللهـ لـكـلـ نـجـمـ نـفـساـ،ـ
وـأـنـفـسـ فـيـهاـ الإـحـسـاسـ وـالـحـبـ وـالـبغـضـ وـالـغـصـبـ،ـ فـإـذـاـ تـقـلـبـتـ الـأـنـفـسـ عـلـىـ هـذـهـ
الـأـهـمـاءـ عـاشـتـ سـعـيـدةـ،ـ فـإـذـاـ عـاـشـ إـلـاـنسـانـ فـيـ هـذـهـ الـلـنـبـاـ عـلـىـ الحقـ وـالـحـبـ
ذـهـبـ فـإـلـيـ نـجـمـ السـعـدـ.ـ وـإـذـاـ كـانـ شـرـيرـاـ فـسـوـفـ يـنـقـلـبـ حـيـوانـاـ أوـشـيـاناـ
آـخـرـ،ـ بـطـرـيـقـ التـنـاسـخـ،ـ إـلـيـ أـنـ يـصـرـ صـالـحاـ.

وأن الخلاصة أن الله وزع الأنفس فجعل بعضها على الأرض وبعضها الآخر على القمر ، وبعضها الثالث على الكواكب الأخرى وترك للآلهة أن تضعها في الأبدان .

والعلل على نوعين : علل عاقلة ، وأسباب غير عاقلة تابعة لها ، ومستمدّة منها . هذه الأسباب غير العاقلة تنقسم بدورها إلى قسمين : قسم يخضع للضرورـةـ أو النـظامـ ، وـقـسـمـ لا يخـصـبـ للـضـرـورـةـ بـلـ لـلـاتـفـاقـ وـالـمـصادـقةـ . والـكـلامـ فـيـ الـعـلـلـ يـدـخـلـ فـيـ نـظـامـ الـعـالـمـ بـأـسـرـهـ ، وـهـوـ فـيـ صـمـمـ الـفـلـسـفـةـ .

هل يسر هذا العالم وينجذب ما فيه من أحداث قوة عاقلة؟ أم ضرورة حتمية تصل الأسباب بالأسباب، ولا شأن للعقل بهذه الضرورة؟ أم أن الأمر مصادقة لا ضرورة فيها ولا عقل.. الواقع أنسا إذا رجعنا إلى الفلسفه قبل أفلاطون؛ لو جدنا أن بعضهم يقول بالعقل الميسر: لنظام العالم مثل أنكشانخوراس وبعضهم الآخر يقول بالمصادقة البحتة. فديموقريطشن يقول إن الأصل في اجتماع الذرات بحيث تكون الأشياء وال موجودات، إنما كان بمحض مصادقة. إلا أن أفلاطون

يجمع بين هذه الأصول ، فيرى أن العالم فيه عقل من بعض النواحي يعني أنه ، ليس كل ما في الكون يخضع لقوة العاقلة ، إنما الذي يخضع لقوة العاقلة عالم الكواكب وعالم الإنسان ، أما سائر الكائنات فإن بعضها يخضع للضرورة وبعضها الآخر يخضع للاتفاق .

وأظن أن أرسطو ولو أن نظره إلى العلل تناقض نظرية أفلاطون إلا أنها شديدة الشبه بما ذكره أستاذه . كل ما في الأمر أنه أكثر تحديداً للمشكلة . فهو يقسم العلل أو الأسباب إلى أربع : المادية والصورية والقاعدية والغائية ، وأن العلة الغائية في الإنسان تخضع للعقل ، ولذلك كان الإنسان حراً ، وكان مسؤولاً عن أعماله الخلقية . وأن العلل في غير الإنسان تخضع للضرورة لأنها قديمة .. ولما كانت الصورية إلا ما يعرف بالتنوع : فالصورة في الشيء هي نوعه ، ومن هنا كانت الصورة واحدة بالنسبة لجميع الأفراد ، ولما كانت صورة أرسطو إلا مثال أفلاطون ، إلا أن أفلاطون فصل المثال وجعله في عالم النساء بعيداً عن المادة . على حين أن أرسطو حقق المثال الأفلاطوني في المادة ، ولم يفصل بينهما .

تم نجد عند أرسطو كلاماً في الاتفاق . أى في حدوث الأشياء بغير علة ، ويضرب لذلك مثلاً : بعضها في الأعمال الإنسانية وبعضها في الأعمال الطبيعية فما قاله في المصادفة الخالصة بالأعمال الإنسانية – وهو يعني بالمصادفة ، خروج الفعل عن الغاية التي قصدها – ما وقع لـأفلاطون من أنه كان يركب السفينة يقصد أثينا . فوقع في الأسر : فورقـعـأـفـلـاطـونـفـيـالـأـسـرـاخـرـافـعـنـالـعـلـةـالـغـائـيـةـ ، والعلة هنا جاءت مصادفة . ومثال آخر : فلاجـ يضرـبـالـفـائـنـفـيـالـأـرـضـ يـحـرـثـهاـ يـقـصـيدـالـرـزـاعـةـ ؛ فإذاـ بهـ يـقـعـ عـلـىـكـنـ ، فـوـرقـعـالـفـلاحـ عـلـىـكـنـ اـخـرـافـعـنـعـائـتـهـ وـعـنـ قـصـنـيـهـ جـاءـ مـصـادـفـةـ ؛ وـهـاـ يـقـولـهـ فـيـ الـمـسـائـلـ الـطـبـيـعـيـةـ، تـوـلـدـ الـدـيـدـانـ وـالـدـبـابـاتـ مـنـ غـيرـاـ عـلـقـةـ ، وـيـعـلـلـ أـرـسـطـوـ وـقـعـ الـأـشـيـاءـ بـالـمـصـادـفـةـ تـعـلـيـلاـ خـاصـاـ لـأـدـبـاـتـ الـآنـ وـرـاجـلـتـرـنـيـدـ أـنـ نـقـولـ إـنـ مـشـكـلـةـ الـعـلـلـ وـالـأـسـيـابـ لـأـ تـرـازـ قـائـمـةـ حـتـىـ النـوـمـ ؛ لـمـ يـفـصـلـ فـيـهـ الـعـلـمـ الـجـدـيـثـ فـهـلـ هـذـاـ الـعـالـمـ مـنـظـمـ ؟ وـنـيـلـ هـوـ نـظـامـ ثـابـتـ لـمـ بـتـغـرـ ؟ وـإـذـاـ أـتـكـنـ أـنـ يـتـغـرـ ذـهـبـ القـولـ بـالـضـرـورةـ .

وليست العناصر الأربع ، التي نسمّيها العناصر الأولى ، مبادئ الأشياء وإنما هي نتيجة لحوجر أول ، هو المثال المعقول ، فهل هذه الجواهر المعقولة لهاحقيقة في ذاتها أم هي مجرد أسماء أو ألفاظ؟! وهبّا يكن من شيء فالمشكلة الأساسية عند أفلاطون هي ف التبّير بين عالم المعقول ، وبين عالم المحسوس . ثم جعل أفلاطون بين العالم المعقول والعالم المحسوس شيئاً ثالثاً يتوسط بينهما هو المكان . ولذلك قسم الموجودات على ثلاثة أنواع : الأول المقولات وهي متشابهة فيما بينها ، وهذه المقولات ليست مخلوقة ، ولا يعتريها الفساد؛ ولا تغير ولا تشاهد بالحس بل بالعقل فقط . والنوع الثاني موجودات تشبه المقولات في الاسم فقط ، وتدرك بالحواس . ومخلقة . وفي حركة دائمة ، وتغير ، أي إنها تنتقل في المكان وتختفي من المكان وتدرك بالحس والظن . والنوع الثالث المكان ، وهو أزيز لا يعتريه الفساد وهو الذي يهيي موضع المخلوقات المختلفة ، ولا يدرك المكان بالحواس وإنما بعقل أسمى من المرتبة الحسية .

وكنا نود أن نلخص جميع أجزاء هذه المخاوره اهتمام ، وبخاصة ما جاء فيها عن النفس الإنسانية ، إلا أن ذلك يدفعنا إلى الإطباب .

ونحب أن نختم الكلام بما اختتم به أفلاطون مخاورته حيث يقول على لسان

طهاروس :

نستطيع الآن القول بأن حديثنا عن طبيعة العالم قد بلغ النهاية . ذلك أن العالم قد تلقى الحيوانات ، الفانية والحالدة ؛ وهو نملوء بها ، وأصبح العالم حيواناً مربياً يحتوى المرف ، على مثال الله الصانع العظيم الخير الحميم الكامل

إله أرسطو

[كان الفكر الإنساني منذ القدم يحاول إدراك معنى الكون وسر الخليقة ولا تزال آراء أرسطو جارة في جنحتها حتى في عصرنا هذا .]^(١) (الثانية)

يذهب أغلب مؤرخي الفلسفة إلى أن إله أرسطو هو « المرك الذي لا يتحرك » ويغفلون كثيراً من الصفات التي نسبها أرسطو إلى الله .

ومن الإنصاف للمعلم الأول ، وللتاريخ الفلسفة ، أن يقال إن الله عند أرسطو هو المرك الذي لا يتحرك ، الواحد ، الحي ، التام الوحيدة ، لا ينقسم ، وليس بذى عظم ، لا مادى ، وهو موجود ، وفعل خالص ، وصورة محضة ، وعقل محض ، ومعشوق لذاته .

بل يجب أن يقال أكثر من ذلك : إن أرسطو في محاورة له « في الفلسفة » ناى بالبرهان الوجودى ، وخلاصة الدليل « أن الموجودات بعضها أفضل من بعض ، فهناك إذاً موجود أفضل منها جميعاً ، هو الكمال المطلق ، وهو الله ». وقال بدليل الإبداع في نفس المخواورة ، وضرب مثلاً بقوله يتأملون لأول مرة حال الأرض والبحر ، وعظام السماء والنجموم ؛ فينتهيون إلى أن هذه جميعاً من صنع الله . وأرسطو يتأثر في هذا الذيل الأخير خطىً أفالاطون ، وما ذكره في محاورة بارمينيس وغيرها .

إلا أن أرسطو في مقالة « اللام » من كتاب ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى . نن هذه الأدلة ، ويبتعد عن آراء الجماعة الدينية ، ويستخلص الدليل من المبادئ التي تتلاءم مع جملة فلسفته ، ومع رأيه في الفلسفة الأولى .

وبرهان المرك الذي لا يتحرك هو البرهان الذي اختص به أرسطو فاشتهر به . ويقتضى فهم هذا البرهان الكلام في المركبة والمركف والمتراكب والزمان . ولذلك

(١) نشرت منه الكلمة في عدد ٤ مايو ١٩٤٨ ، فملق التعرير عليها بهذه السطور .

يجب أن ينظر الباحث ، إلى كتاب ما بعد الطبيعة ، وفي كتاب الطبيعة ، والسماء والعالم .

والحركة هي تغير أو تبدل أو انتقال يشمل المتحرك ، وهو الجسم ، ويقتضى حركة . ويدعو أرسطو إلى أن حركة العالم أزلية ، وليس لها أول ولا آخر . وكل جسم فهو متحرك بالفعل أو بالقوة .

وكل حركة فهي في زمان ، فلا حركة بغير زمان ، والزمان مقياس الحركة .

فإذا كانت الحركة أزلية ، فإنها ناشئة عن ارتباطها بالزمان ، والزمان أزلية .

. فإن قلت : وما الدليل على أزلية الزمان ؟ أجاب أرسطو : خذ أي مدة أو لحظة ، تجد أنها وسط بين الماضي والمستقبل . فالزمان آنات متصلة : ولو وقفنا عند أي مدة ، فهذه المدة جزء من الزمن المتصل من الماضي إلى المستقبل . وإذاً فلا أول للزمان ، لأن أول الزمان حاضر له ماض وينبعه مستقبل . فالزمان أزل لا أول له ولا آخر .

ولما كان الزمان عدد الحركة أو مقدارها ، وكان الزمان أزلياً : فالحركة إذاً أزلية بالضرورة .

ومن هذا الوجه يتبين أنه من التناقض قبول فكرة الحركة على أنها ذات بداية وذات نهاية ، إذ يقتضي ذلك القول بوجود « قبل » على مبدأ الحركة ، و « بعد » على نهاية الحركة ، وهذا خلف وتناقض ، لأن القبيل ، وهو الحالة السابقة ، والبعد وهو الحالة اللاحقة ، يتضمنان فكرة الحركة .

ينبغي إذاً أن نسلم ، كما يقول أرسطو ، بأزلية الحركة .

ولا يمكن أن تكون الحركة أزلية إلا إذا كانت دافئية .

.. وهذه الحركة الأزلية الدافئية هي الحركة الأولى المتصلة للعالم ، وبجميع الحركات الأخرى مرتبة عليها ، ومتعلقة بها ؛ ذلك أن سائر الحركات الأخرى تقع بين حددين متباينين ، والتجزء المستقيم ذو بداية ونهاية ، أي إنه يردد بين نهايتيه .

الحركة الدائرية فقط هي الحركة المتصلة ، لأنها تنتهي من حيث بدأت ، وكذلك الحركة الأزلية المتصلة إلى ما نهاية بدون انقطاع ، ليست إلا للحركة الدائرية .

هذه الحركة الدائرية الأزلية هي على التحقيق حركة « السماء الأولى » . أما إنها دائرة فلا تحتاج إلى برهان ، لأنها واضحة لنا بالمشاهدة المحسوسة ، وما دامت دائرة ، فهي أزلية ..

فما علة حركة « السماء الأولى » ، وما علة أزليتها؟

لو قلنا إن المتحرك لابد له من محرك ، لذهبنا مع سلسلة الحركات إلى ما لا نهاية . فلا بد أن نضع حداً يكون أصلاً ، أو مبدأ للحركة ، وهذا الحد لا يتوقف إلا على ذاته ، فهو علة حركة ذاته . غير أن المحرك الذي يتحرك بذاته يقتضى بالضرورة جزعين : جزءاً منحركاً وجزءاً محركاً لا يتحرك . إذا فالعلة الأولى للحركة الأزلية محرك لا يتحرك . هذا المحرك الذي لا يتحرك هو الله .

ومن صفاته أنه « موجود » ما دامت الحركة التي تتوقف عليه أزلية .

ومن صفات هذا المحرك أنه « تام الوحدة » ، لأن الحركة الأزلية التي نشأت عن وجوده متصلة ، والاتصال يقتضي الوحدة .

والله حتى لا تأخذه سنة ولا نوم ، وحياته دائمة أزلية ، لأنه يحرك السماء الأولى وما فيها من نجوم وكواكب حول الأرض ، والسماء كائن حتى تتحركه نفس ، كما أن هناك عقولاً للكواكب التي تزيد على الخمسين وهي التي تحركها .

ولا يمكن أن تقول إن المحرك الأول واحد : فهو أيضاً غير منقسم ، لأنه غير ذي عظم أو مقدار . ولا يمكن أن يكون ذا مقدار أو عظيم ، لأن كل عظم فهو متناهٍ ، وهو يحرك في زمان لا متناهٍ . والمتناهٍ لا يحرك إلا متناهٍ . فهو إذا غير ذي عظم فهو لا ينقسم .

ولما كان الله عازياً عن التغير : فإنه هو ذاته ، ووجوده ضروري ضرورة مطلقة . ذلك أنه فعل خالص لا يشوبه شيء من القوة . لأن ما بالقوة قد يتتحقق

وقد لا يتحقق . فإذا كان المحرك الأول موجوداً بالقوة فقد لا يفعل ، ولن تكون حركة أزلية .

وما الدليل على أن الله فعل خالص ؟

يذهب أرسطو ، في سبيل إثبات ما يريد ، إلى أن مبدأ الأشياء فعل خالص . وأنه من الخطأ اعتبار القوة سابقة على الفعل . وأن أصل الأشياء القوة المجردة ، كما يذهب القدماء من رجال الدين ، وهم الذين أخرجوا العالم من الظلم والليل : وكما يذهب الفلاسفة القائلون بأن اختلاط المادة هو مبدأ الأشياء .

إذا كانت المادة والقوة حقيقةين أوليين . فلن أين جاءت الحركة وهي انتقال من القوة إلى الفعل ؟

من المسلم به في نشوء الكائنات الحية أن المبدأ هو البذر ، ولا يبلغ الكائن كماله إلا في آخر الأمر . غير أن البذر يخرج من الكائن الكامل . فليس المبدأ هو البذر . بل هو هذا الموجود الكامل . وإذا فالحقيقة الأولى هي حقيقة الفعل والكمال .

فالمحرك الأول يحرك العالم باعتبار أنه كمال مطلق .

والمحرك الذي لا يتحرك معشوق .

وليس المعشوق شيئاً آخر إلا المعمول ، لأن موضوع العشق يدرك بالعقل والتفكير ، إذ بالفكرة ندرك الجميل والخير ، وما موضوع العشق .
ولكن المعمول الأول . المعمول الأسمى ، هو هذا المبدأ الذي تتجدد عنبه ، ولما كان أزلياً ، لا ينقسم : وكان فعلاً خالصاً فهو لامادي . إنه الجوهر المعمول العاري عن كل مادة . وحيث كان كذلك فهو الموضوع . الأسمى للعشق ، وهذا هو علة فعله الدائم .

فالمحرك الأول محرك من . حيث إنه معشوق ، يتعلق به السعادة ويعليم جميعاً
والحركة التي يقتضيها هي فعل العشق الأزلي .

هذا الموجود الكامل ، المعشوق الكامل الذي بمنسب العالم نحوه ، هو الذي
تسميه الفلسفة : الله .

ولقد ميز أرسطو من أول الأمر عند البحث في علل الموجودات بين الطبيعة التي تبحث في الموجودات الطبيعية الخاضعة للحركة والمتلبسة بالمادة ، وبين الفلسفة الأولى التي تبحث في الله ، أي الموجود الذي لا يتحرك المفارق للمادة . فالمحرك الأول هو هذا الموجود الذي لا يتحرك ، المفارق للمادة . ونحن نعلم أنه لا يتحرك لأنّه محرّك من حيث لا يتحرك . ونعلم أنه مفارق للمادة ما دامت صفات الأزل والوحدة والفعل الحالى التي يتتصف بها ، هي صفات الموجود العارى عن جميع شوائب المادة .

والله عقل مخصوص ، لأنّ الموجود الأسمى لا يصدر عنه إلا الفعل الأسمى ، وأسمى ضروب الفعل هو الفكر .

ولأنّ الفكر هو أسمى الأشياء ، كان الله فكرًا خالصاً .

. وينبغي ألا تشبه الفكر الإلهي بالفكرة الإنسانية . ذلك أن الله فعل مخصوص لا يشوبه شيء بالقوة ، ولذلك لا يعتري فكره نقص .

وماذا يكون حال الله إذا اعتراه ما يعتري الإنسان إذا أخذته ستة من النوم ؟
وإذا كان الله عقلاً خالصاً فما موضوع الفكر الإلهي ؟

لابد أن يكون موضوع الفكر الإلهي شيئاً لا ينقسم ، إذ لو كان منقسماً كان ذا أجزاء ، عندئذ ينتقل الفكر من جزء إلى آخر ، فيخضع للتغير . فإذا كان موضوع الفكر الإنساني الأشياء المركبة ، ولا يرتفع إلى إدراك الواحد اللامنقسم ، فإن الفكر الإلهي حدس دائم متصل بدرك الواحد المطلق اللامنقسم .

ولكن الواحد اللامنقسم هو: الله .

فالله يدرك ذاته . وموضوع الفكر الإلهي هو ذاته . ولا يمكن أن يكون غير ذلك ، لأن الله يعقل أسمى الأشياء ، وكل ما عدا الله يعتريه النقص .

ثم تساءل أرسطو - بعد أن حدد الطبيعة الإلهية - عن الصلة بين الله الكامل وبين العالم ؟

آللله مفارق مفارق تامة للعالم ؟ أم هو يدخل في نظام العالم ؟

يجب أوضح بأن الله مفارق للعالم وحاضر في نظامه في آن واحد . مثله من العالم مثل القائد من الجيش ، بجمع « الخير » بينهما . فالتخير موجود في نظام الجيش وفي عقل القائد . بل الخير أكثر وجوداً في عقل القائد ، لأن نظام الجيش لا يخلق قائده ، بل القائد هو سر نظامه .

فالكمال موجود في الله المفارق للعالم ، والكمال ظاهر في نظام العالم . ذلك أن العالم يقوم على النظام ، سواء أكان ذلك في عالم السماء أم في عالم الكون والفساد ، إلا أن النظام في عالم السماء أتم وأكمل . وليس الكون فوضى لا ضابط له ولا إحكام في أجزائه ؛ إذ الواقع أن ما فيه من نظام يقتضي واحداً حكياً .

فِي عَالَمِ
الْفَلَسْفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

أمواج الفكر الإسلامي

في القرن السابع الميلادي ظهرت في العالم المعروف في ذلك الزمان أمة غيرت معلم التاريخ ، وساهمت في بناء الحضارة موجهة إياها إلى أهداف جديدة سياسية واقتصادية واجتماعية وعلقية ، تلك هي أمة العرب صاحبة الرسالة الخمودية والدين الجديد ، وكتاب الله الذي نزل بالسان العربي المبين .

وتقوضت معلم الروم والفرس أمام جيوش المسلمين ، وزالت دولة الفرس ، وأسلم أهلها ، وذهب كيانها الأول ، وقصت أجنحة الدولة البيزنطية فاستولى المسلمون على فلسطين والشام ومصر وشمال إفريقيا . ثم بلغ الإسلام الأندلس في الجنوب الغربي من أوروبا ، وازدهرت الحضارة في قرطبة وغرناطة وطليطلة وغيرها من عواصم الأندلس حتى أصبحت تتنافس دمشق وبغداد والقاهرة في الشرق . وهكذا حل الإمبراطورية الإسلامية محل إمبراطوريتي الفرس والروم ، وها أضخم دولتين ساسيتين تنازعتا الملك والحضارة في العالم زمناً طويلاً .

وقد صحبت هذه الفتوحات السياسية فتوحات عقلية ، فتعجب الدين الإسلامي الناشئ ، وساد بين أهل البلاد المغلوبة على أمرها ، فاعتنق الناس الإسلام أبداً وأصبحت اللغة الرسمية في أواخر الدولة الأموية هي اللغة العزينة .
دين جديد ، ولغة جديدة ، وتقالييد جديدة ، وفكر جديد ، كل ذلك مظاهر لم يكن الناس بها عهد قبل الإسلام .

وليس من اليسيز أن يقبل الناس الدين الجديد في سهولة ، وليس من اليسيز أن يتخلوا عن آرائهم ومعتقداتهم القديمة المروفة بين يوم وليلة ، فكان موقف المغلوبين على أمرهم من الإسلام موقف العداء ، وحاولوا جهدهم أن يصرعوا المقائد الإسلامية بمحاولتين أن يستسلوا إليها شيئاً من الفصعف والتهافت .
وأضيطر المسلمين إلى قبول هذا الصراع العقلى ... فقرعوا الحجنة باللحمة والبرهان بالبرهان ... وأندست كثيرون من المقربات الفارسية والوثنية والمسيحية واليهودية

إلى الفكر الإسلامي واندحت به، وتكون مع الزمن لون أو ألوان من الثقافة الإسلامية هي مزيج من هذا الفكر الأجنبي والآراء الإسلامية ، وقد نجد لوناً من الثقافة إسلامياً هنا ، وقد نجد لوناً آخر تغلب عليه النزعة اليونانية ، وقد نجد لوناً ثالثاً يظهر فيه الطابع الفارسي ، وهكذا .

هذه الأمواج المختلفة من الفكر تتبع على العصور الإسلامية بقدر التأثير الذي بلغته الآراء الأجنبية في المسلمين ، وبقدر الاستعداد لقبولها أو التصدي لدفعها تحليقاً للعقائد الإسلامية من شوائب التأثيرات الأجنبية .. هذا التأثير والتأثر تابعان بالضرورة للأحوال السياسية ، من اتساع رقعة الإسلام ورقة الدول الإسلامية أو ضعفها ، وحماية الملوك والأمراء لرجال الفكر ، أو العمل على جرهم ووقفهم عند جديدهم ، وهذا يقتضي منا الإيماء إلى الحياة السياسية لتكون مرجعاً في الزمان يساعد على تحديد الآراء والأشخاص في سجل التاريخ والأحداث ، لأن الحياة كلّ لا يتجرأ في ذهن الإنسان ، فهو يعيش متاثراً بالسياسة والظاهر الإجتماعية كما يعيش متاثراً بالتغيرات العقلية وال حاجات الأدبية والفنية ، ومن جهة أخرى، فإن الحياة العقلية لا تنفصل عن الأحوال السياسية ، فكلا حياتهن تؤثر إحداهما في الأخرى .

ولعلك تسأل : لماذا آثرنا أن يكون عنوان هذا البحث «الفكر الإسلامي»، لا «الفلسفة الإسلامية» . فنقول: إن هذا الإثار يرجع إلى أسباب أهمها أن الموضوعات التي سوف تتحدث عنها لا تهدف في صميم الفلسفة بمعناها الخاص . ومع ذلك فالفلسفة لون من ألوان التفكير؛ ولو تقدمنا بالبحث في هذه الموجات التي سوف نعرضها ، لتكلمنا عن الوجهات الفلسفية ، إلا أنها متاخرة .

وليانرأى نشرناه في كتابنا «معنى الفلسفة» ذهينا فيه إلى اعتبار الفلسفة على معنى واسع؛ ولذلك يكان كل إنسان فلسوفن؟

ولذا حلتنا الفلسفة على المعنى الصريح وقال العازرون: بالفلسفة عسى: قليل والفلسفة أقل . فلذا انصرنا بالمعنى إلى دائرة واسعة، فكل إنسان فلسوفن: لأنني بساع: هذه الأسئلة التي توضعها الإنسان منه بدلاً يفكير، والتي لا يزال يفكر فيها بمحض: الآين: وليكثير الطين، لأنه لن يصل إلى نتيجة حاسمة. في هذه التفكير

كما اهتمى فيسائر العلوم الوضعية المحسوسة ، وثبتت بعض هذه الأسئلة لأنها تدور في أذهاننا في القرن العشرين كما دارت في أذهان المسلمين منذ القرن السابع حتى الآن .

ما الوجود ؟ وما أصل الوجود ؟ وما نهاية العالم ؟ وما غاية الإنسان من الحياة ؟
وما الخير وما الشر ؟ وما الله ؟ وما صفاته ؟ وكيف خلق العالم ؟ وما قيمة العقل البشري ؟ وما حدوده ؟ وما حقيقة النبوة والوحى والرسالة ؟ وما الحياة الآخرة ؟
وما صفة الجنة والنار .. الخ الخ . لاشك أن كل فرد يحس بهذه المشاكل ويتأمّس لها الحلول ، ليصل إلى قيس من نور يهدى نفسه إلى الاطمئنان بعد الاضطراب والاستقرار بعد الشك والارتياح .

وقد اختلفت إجابات المفكرين والفلسفه عن هذه المسائل ، ولا يزالون مختلفين . وسنعرض الآراء المختلفة للMuslimين عن هذه المسائل ، في أمواجها المتلاحقة على شاطئ الزمان وحيط المكان .

والحدث الذي أرى إليه هو أن كل جيل من الأجيال كانت تسوده فكرة تشغل الأذهان وتدفع الناس إلى البحث فيها ، والاشراك في جدل صاحب حرطاً مثال ذلك الموجة الفكرية التي سادت في عصر المأمور وعرفت « بخلق القرآن » وهي التي استمرت فترة من الزمنشغل الشاغل لجميع العلماء ، بل اشتركت في ذلك الصراع الفكري كثير من العامة أيضاً .

نريد أن ندرس الفكر الإسلامي ناظرين إلى هذه الأمواج التي برزت في كل جيل وكانت هي الظاهرة .البيان . وهذا الأسلوب من الدراسة ينبع الحياة في الحركات العقلية فلا تصبح جامدة منعزلة تفروها على صفحات الكتب فلا ترى فيها إلا ألفاظاً موصوصة تخلو من الروح لأنها تخلو من الحياة ..
هذا سمعينا هذا البحث « أمواج الفكر الإسلامي » ..

تناول الفكر الإسلامي هذه المسائل بالبحث ، كما يجذب في العلوم المختلفة طبيعية ورياضية . وقد انصب تفكير المسلمين على المسائل الفلسفية كما انصر إلى المسائل العلمية ... ولم يميز الأقدمون بين العلم والفلسفة . فن الحق علينا أن نجمع بينهما حين نقص " تاريخهم . لهذا كان البحث في الفكر الإسلامي أولى من

الاقتصار على الفلسفة الإسلامية ، إلا إذا تقيدنا بالفلسفة على المعنى الضيق ، فلا نذكر غير الفلسفه الحقيقين بهذا الاسم ، بل لا نذكر من تاريخهم إلا الحانب الفلسفي .

والفكر الإسلامي آراء أشخاص ، وكل فكر فهو بطبيعة الحال ملك لصاحبـه الذي صدر عنه وقال به ، واهتدى إليه ، ودافع عنه بالحجـة والبرهـان ، وسطـره بالبيان ، وأذاعـه في الناس ، وبعـله على صفحـات الأوراق .
إنـا ندرس في تاريخـ الفـكـر حـيـاةـ الأـشـخـاص وـجـدـلـ الـآـراء .

ولا يستوي السوقـةـ والـدـهـمـاءـ ، مع قـادـةـ الفـكـرـ وـالـأـعـلـامـ الـعـلـمـاءـ ، ولا يستوي الذين يـعـلـمـونـ وـالـذـينـ لاـ يـعـلـمـونـ . قـادـةـ الفـكـرـ وـأـصـاحـابـ الرـأـيـ قـلـيلـ عـدـدـهـمـ فـكـلـ زـمـانـ ، وـالـنـاسـ هـمـ مـتـبـعـونـ أـوـ مـقـلـدـونـ ، وـجـدـيـرـ بـنـاـ إـجـلاـلـاـ هـوـلـاءـ المـفـكـرـيـنـ أـنـ فـنـدـرـسـهـمـ ، وـأـنـ نـنـظـرـ فـيـ حـيـاتـهـمـ ، لـأـنـ آـرـاءـهـمـ ظـلـلـتـ لـشـخـصـيـاتـهـمـ ، فـنـسـتـفـيدـ بـذـلـكـ فـائـدـيـنـ : جـلـاءـ السـرـ فـيـ القـولـ بـالـآـراءـ ، وـاتـخـاذـ سـيـرـهـمـ مـثـلـاـ فـيـ الـاقـتـداءـ . قـلـيلـ عنـ أـبـنـ وـشـدـ فـيـلـسـوـفـ قـرـطـبـةـ إـنـهـ سـوـدـ فـيـاـ كـتـبـ وـأـلـفـ عـشـرـ آـلـافـ وـرـقـةـ ، وـلـمـ بـنـقـطـعـ عـنـ الـكـتـابـةـ وـالـتـأـلـيفـ طـوـلـ حـيـاتـهـ إـلـاـ مـرـتـيـنـ : لـيـلـةـ زـوـاجـهـ ، وـلـيـلـةـ وـفـاةـ أـبـيـهـ .

الآراءـ الـىـ صـدـرـتـ عـنـ المـفـكـرـيـنـ بـحـلـهـاـ أـصـاحـابـهـاـ فـيـ كـتـبـهـاـ كـانـتـ مـخـطـوـطـةـ إـلـىـ عـهـدـ ظـهـورـ الطـبـاعـةـ . عـلـىـ أـنـ قـيـمةـ الـكـتـابـ فـيـ تـداـولـهـ بـيـنـ الـقـرـاءـ ، وـلـوـبـيـ مـلـكـاـ لـصـاحـبـهـ فـقـطـ وـجـبـيـاـ عـلـيـهـ ، لـاستـوـيـ . عـنـدـنـاـ صـلـوـرـ الـكـتـابـ وـعـدـمـ صـدـورـهـ . وـكـانـ مـنـ يـهـمـهـ الـإـطـلـاعـ عـلـىـ الـكـتـبـ فـيـ زـمـانـ الـماـضـيـ . إـمـاـ أـنـ يـنـسـخـهـاـ يـنـفـسـهـ إـذـاـ كـانـ فـقـيرـاـ أوـ يـسـجـلـهـمـ فـاـخـاـ بـالـأـجـرـ يـنـقـلـهـمـ بـهـمـ كـانـ يـفـعـلـ الـمـلـوـكـ وـالـبـلـاطـيـنـ وـالـأـمـرـاءـ ، وـبـذـلـكـ زـجـرـتـ بـخـرـائـهـمـ بـالـخـطـوـطـاتـ فـيـ شـيـئـاـ . أـنـوـاعـ الـفـكـرـ ، مـخـلـفـ الـمـوـلـفـيـنـ . وـمـسـمـ مـنـ كـانـ يـهـبـ بـخـرـائـهـ كـتـبـهـ لـالـمـدـارـسـ وـالـمـسـاجـدـ لـيـطـلـعـ عـلـيـهـاـ يـوـمـ يـدـيـحـ الـبـحـثـ وـالـأـطـلـاعـ وـزـوـفـ بـعـضـ الـعـصـبـيـوـنـ كـانـ الـأـمـرـاءـ يـقـنـونـ هـذـهـ الـخـطـوـطـاتـ كـانـ تـوقـفـ بـالـنـبـورـ وـالـأـرـضـ إـلـىـ رـاجـعـةـ لـتـجـيـبـهـنـ عـلـىـ الـعـلـمـ يـنـفـحـ الـمـشـتـغلـيـنـ بـهـ .

مـوـيـاـ يـكـنـ مـنـ شـيـعـيـاـهـاـ فـيـ الـبـحـثـ اـتـهـواـ هـلـيـهـ الـكـتـبـ ، لـأـسـهـاـ الـمـصـنـادـرـ الـىـ نـوـجـعـهـ بـهـاـ .

أين هذه المخطوطات الآن؟

لقد اندر أكثراً في عصور التأخر لل المسلمين . فن هذه المحن التي أصابت كنوز الفكر أن هولاً كرو قائد التتار الذي غزا بغداد ودكّ عرش الخلافة العباسية ، رى بالكتب في نهر الدجلة حتى تغصب ماؤه بالسواد ، وقيل إن عددها بلغ مليون كتاب .

ولا يعنينا أن نذكر الأسباب التي أدت إلى ضياع أغلب المؤلفات الإسلامية وإنما يهمنا أن نذكر أين يوجد ما يبقى منها حتى الآن وما سبب الوصول إليها والاطلاع على ما جاء فيها .

بعض هذه الكتب مطبوع ، إما في مصر ، أو الشام ، أو فارس ، أو الهند أو أوروبا . وللمستشرقين فضل كبير في تحقيق بعض المخطوطات المأمة وحسن طبعها مع العناية بالتبسيب والترتيب وذكر المواضع المختلفة ، بحيث يستفيد القارئ منها الفائدة المطلوبة .

ولكن أغلب المراجع لا تزال مخطوطة في دور الكتب في عواصم الدول المتحضرة ، في لندن وباريس وبرلين ويلين ومدريد واسطنبول والقاهرة وحيدر آباد وغيرها آلاف من المخطوطات بعيدة عنتناول الجمهور . وكثير من أصحاب المكتبات الخاصة في الشرق والغرب يقتنون مخطوطات نادرة لا توجد في المكتبات العامة . وكثيراً ما يرجع الباحثون إلى ترجمات لاتينية ويهودية لبعض الكتب الفلسفية المفقودة في اللغة العربية ، والموجودة في هذه الترجم الم أجنبية منذ كان الغرب ينقل عن الشرق في العصور الوسطى .

ولن تيسّر الدراسة الكاملة للفكر الإسلامي إلا إذا تم إخراج جميع هذه المخطوطات إلى عالم الطباعة حتى يسد النقص الذي يشعر به كل من يدرس تاريخ الفكر في الإسلام .

لهذا كلّه كانت أغلب الدراسات في العصرين الحاضر للفكر الإسلامي ، دراسات تشيّق الطريقة ، من يزيد زبادة البحث ، لا دراسات تحقّق تقنّ العقل وتنشّق الغليل ومن جهة أخرى لا تيسّر دراسة بواكيث الحياة العقلية عند المسلمين إلا بعد

النظر إلى الثقافات المختلفة التي سادت في الحاھلية ، أو التيارات الفکریة التي انتشرت في بیة الجزیرة العرییة .

الثقافات المختلفة قبل الإسلام :

جاء الإسلام فقضى على ديانة العرب في الحاھلية وهي عبادة الأوثان ، قطع بذلك الصلة بين حاضر العرب وماضيهم في الحياة العقلية . ومن الإسراف في القول أن نعلن أن الصلة انقطعت تمام الانقطاع ، أو نتصور أن المسلمين بعد جاهليتهم نسوا ما مضيهم وتنكروا لحضارتهم السابقة . ومن الأشياء التي أمنتت من الحاھلية إلى الإسلام طابع الشعر العربي ، فكان شعراء المسلمين يترسمون خطى الحاھليين في أخيلتهم وطريقة قريضهم . أما النظر العقلي فأساسه القرآن والبنة النبوية المبينة له .

وقد وردت في القرآن مسائل قبلها المسلمين الأوّلون ولم ينفعوا النظر فيها ، إنما آمنوا بها إيماناً . فلما نظر المسلمون نظراً عقلياً هادئاً ظهرت لهم بعض المناقضات التي تحتاج إلى بيان ، وبرزت مسائل لابد من زيادة شرحها والتعمق في تفصيلها . بعض هذه المسائل يتصل بصيغ العقيدة الإسلامية ، مثل صفات الله . فقد جاء في القرآن أن الله سميع بصير . هل نفهم هذا القول على ظاهره وقد قال الله تعالى : «لَيْسَ كَمِثْلَهُ شَيْءٌ» فنرجعاً لله عيناً تبصر وأذناً تسمع . أم نزه الله على النحو الذي أراده تعالى ؟ إذن لا مناص لنا من تأويل الآيات التي تناقض بظاهرها التزيم الحالص .

عنـ: هذه مسائل إسلامية بمحالصه يرجع التفكيرـ فيهاـ إلى القرآن نفسه وليس لها صـلـيـةـ بـالـفـيـكـرـ بـالـأـجـنـيـ،ـ ولوـأـنـهـ مـنـ العـسـيـرـ التـيـ يـقـيـزـ بـيـنـ مـاـ لـلـمـسـلـمـيـنـ مـنـ فـكـرـ وـبـيـنـ مـاـ لـلـغـيـرـمـ.

تـأـوـلـ مـنـ العـسـيـرـ لـأـنـ الـإـنـسـانـيـ لـزـحـدـةـ لـاـ تـنـجـزـ،ـ وـالـعـوـامـلـ الـىـ تـوـدـيـ إـلـىـ نـيـقـلـةـ الـعـقـلـ،ـ وـيـقـنـةـ عـلـىـ التـفـكـرـ،ـ وـإـمـادـهـ بـالـمـوـضـوعـاتـ الـمـخـلـفـةـ الـتـيـ يـنـصـبـ عـلـيـهـ بـالـفـيـكـرـ،ـ هـيـ مـنـ الـعـوـامـلـ الـىـ شـاغـبـ بـيـنـ الـيـاسـ فـيـ الـعـصـرـ الـذـيـ ظـهـرـ فـيـ

الإسلام ، كما تشيّع هذه العوامل بين الناس في كل عصر ، فتشغل الأذهان ، وتنقل من مكان إلى مكان .

وموضوعات الفكر التي شغلت العقول في ذلك الزمان سادت الشرق والغرب على السواء ، أما الخلاف في طريقة معالجتها ، وهو على الجملة خلاف يرجع إلى تباهي الأفراد والجماعات ، أما المسائل العامة فقد شاعت بينهم جميعاً، وتلمسوا لها شئ الحلول .

والموضوع الذي شغل الفكر هو الإنسان ، وصلة الناس بعضهم ببعض ، والغاية التي يرى إليها الإنسان من الحياة ، ثم الشر الذي يصدر عنه ، وما عليه وما سبل دفعه للوصول إلى الخير ، ومن " خالق الإنسان وخالق أفعاله ؟

هذا الموضوع الذي يتناول الإنسان من جوانب مختلفة متعددة ، صرف الأذهان عن النظر إلى الطبيعة والبحث فيها ، والعالم كما تعرف هو الطبيعة والإنسان ، أو الإنسان والطبيعة ، أو الإنسان الذي يعيش في عالم الطبيعة إذا شئت الجمع بين العالمين .

المسيحية :

وفي الوقت الذي ظهر فيه الإسلام كانت الإمبراطورية الرومانية في تسييخونتها المهدمة .

ثم سقطت هذه الإمبراطورية ، وقبل في أسباب سقوطها الشيء الكثير ، ولكن أغلب المؤرخين يجمعون على أن الانهيار في الترف من أهم هذه الأسباب . ولما ظهرت المسيحية وجدت نفسها مستعدة لقبول ما فيها من زهد وتسام عن المادة .

ولكن المسيحية لقيت معارضة قوية من الأباطرة ، وهم أصحاب السلطان الرسمي ، ومن الفلسفة اليونانية التي شاعت بين الناس وارتفعت منزلتها إلى مرتبة الأديان .

فكانت مهمة المسيحية شاقة ، وهي الدفاع عن الدين ، ثم شرح العقيدة المسيحية للتغلب على الحضاراتين اليونانية والرومانية . وليسrist المسيحية عقائد فحسب إنما هي عقائد وعبادات ، ويقوم رجال الكهنوت بمهمة الدفاع عن العقيدة وشرحها وتعليمها للناس بالوعظ والإرشاد

فالقسيس قدوة لغيره ، ومثل حي الفضيلة . ولذا تطلعوا من رجال الدين أن يعيشوا معيشة خاصة خالصة في الأديرة ، وأن يتربوا بزى خاص ، لتنطبع فيهم السجايا المطلوبة على أشد ما تكون .

فانتشرت الأديرة في أنطاكية ورأس العين والرها وحران وغيرها من مدن الشام وفلسطين ومصر ، وانقطع الرهبان إلى العلم والعبادة ، فدرسوا الفلسفة اليونانية للرد عليها ، وترجموا كتب أرسطو وأفلاطون وأفلاطون والفيثاغوريين وغيرهم إلى السريانية .

ومن أشهر المترجمين الذين نقلوا الفلسفة من اليونانية إلى السريانية بروبيوس ، وهو قسيس عاش بأنطاكية في القرن الخامس الميلادي ؛ وشرح كتاب أرسطو المنطقية . ومنهم سرجيس الرأس عيني كان راهباً وطبيباً ، ففصل علم الإسكندرية وترجم الإلهيات والأخلاق والتصوف والطب والطبيعة والفلسفة . ومنهم يعقوب الرهاري المتوفى سنة ٧٠٨ م الذي ترجم الإلهيات .

ولما انتصرت المسيحية في صراعها العنيف مع الوثنية ، وأصبحت الديانة الرسمية للدولة الرومانية ، كان المعهد قد بعد بينها وبين العصر الأول للمسيح ، واختلف النصارى فيما بينهم على أصول العقائد ، وانقسموا فرقاً ، وتشيعوا تحلاً ، حتى أمر الإمبراطور قسطنطين بعقد نجعه في مدينة نيقيا عام ٣٢٥ م فأصدر المختمعون قراراً أغلقوا فيه إلوهية المسيح ، وأنه من بجوره الله ، وأنه قديم بقدمه ! ثم تقرر في الجميع القسطنطيني الأول عام ٣٨١ م أن روح القدس ثلاثة أقانيم وثلاثة وجوه وثلاثة خواص وحدانية في تثليث ، وتثليث في وحدانية .

ثم افتقروا إلى ثلاثة فرق كبيرة : النسطورية ، والملكانية ، واليعقوبية

النسطورية نسبة إلى نسطور بطريرك القسطنطينية الذي ذهب إلى أن يسوع المسيح لم يكن بليماً بل هو إنسان مملوء من البركة والنعمة . ففضل بمدحه في المسيح وهو على الألف من بين الطبيعين ، الناسوتية واللاهوتية . ثم تعجب بهذه المقالة ببطارقة روما والإسكندرية . وقد تسبّب في الشرق بشوشاغت النسطورية في نصيبين والعراق والموصل والفرات والجزيرة .

وأصبحت الملكانية هي المذهب الرسمي للدولة بعد أن تقرر في مجمع خليكديونية ٤٥١ أن المسيح فيه طبيعتان لا طبيعة واحدة ، التفتا في المسيح ؛ رسمياً اللاهوت والناسوت ، وقالوا إن مريم العذراء ولدت إلهًا ربنا يسوع المسيح ؛ الذي هو مع أبيه في الطبيعة الإلهية ، ومع الناس في الطبيعة الإنسانية .

أما المذهب اليعقوبي – وعليه مسيحيو مصر والجبلة والأرمن والسريان الأرثوذكس – فإنهم يوحدون بين الطبيعتين ولا يفصلون بينهما ويعتقدون أن « الله ذات واحدة مثلثة الأقانيم ، أقنوم الأب ، وأقنوم الابن ، وأقنوم الروح القدس . وأن أقنوم الابن تجسد من الروح القدس ومن مريم العذراء ، فصير هذا الحسد معه واحداً وحدة ذاتية جوهرية ، مزدهة عن الاختلاط والإملاع والاستحلال ، بريئة من الانفصال . وبهذا صار الابن المتجسد طبيعة واحدة من طبيعتين ومشينة واحدة » .

وقد بلغ التعصب بأهل هذه المذاهب مبلغاً عظيماً وصل حد التعذيب والإيذاء . وقد لقي اليعاقبة في مصر اضطهاداً شديداً من الملكانيين أصحاب مذهب القسطنطينية مما دعا الأقباط في مصر إلى الترحيب بالعرب تخلصاً من الاضطهاد ، وطلبوا الحرية في المقيدة .

هذا ما كان من شأن التيارات الفكرية المتعلقة بالدين التي ذاعت في آسيا الصغرى والشام والعراق وفلسطين ومصر .

المجموعة

أما ديانة الفرس القديمة فهي الثنوية ، أثبتو أصلين : اثنين مدبرين قدعين يقتسمان الخير والشر ، والتعم والضر ، والصلاح والفساد في العالم ، يسمون أحدهما بالنور والثاني للظلمة :

فهي يجعلون للعالم إثنين ، إله الخير وإله الشر .
ثم اختارت الحيوان إلى مذاهب تدور حول الأصول في أمراض الخير بالشر ، والصراع بينهما ، وكيف ينتصر الخير ، فجعلوا الإملاع مبدأ ، والخلاص معاداً : وزعم بعضهم أن الأصلين قدمان أزليان ، وزعم البعض الآخر أن النور هو الأزلي والظلمة محدثة ، وانختلفوا في سبب حلولها . ثم ظهرت المانوية وهم

أصحاب مانى بن فايلك الذى اتخذه ديناً وسطأً بين المحبوبة والنصرانية ، وزعم أن العالم مركب من أصلين قددين : نور وظلمة ، وقال بعض المانوية إن النور والظلمة امتهجا بالجحط والاتفاق ، لا بالقصد والاختيار .

ثم ظهرت المذكورة نسبة إلى مزدك في عصر كسرى أتوشرون الذى أمر بقتله لأنه أحل النساء ، وأباح الأموال ، وجعل الناس شركة فيها كاشروا كهم في الماء والنار والكلأ ؛ ولأنها السبب فيما يقع بين الناس من بغض ومخالفة وقتال .

الصائبة :

وانتشر القول بالصائبة ، وهم عبدة الكواكب ، في شمال العراق . ومذهب هؤلاء في أول أمرهم أن للعالم صانعاً فاطراً حكيمًا مقدساً عن سمات الخدثان . والواجب علينا معرفة العجز عن الوصول إلى جلاله ، وإنما يتقرب إليه بالوسطيات المقربين لديه ، وهم الروحانيون المقدسون جوهراً وفعلاً وحالة .

أما الجوهر فهم المقدسون عن المواد الحسانية ، فطروا على التقديس والتسبيح ، لا يعصون الله ما أمرهم . فنحن نتربّل لهم ، ونتوكل عليهم ، فهم آربابنا وآلهتنا ووسائلنا ونفعاؤنا عند الله ، وهو رب الآرباب وإله الآلهة .

أما عن الفعل فقالوا : إن الروحانيات هم الأسباب المتوسطون في الاحتراع والإيجاد وتصريف الأمور من حال إلى حال ، وتوجيه المخلوقات من مبدأ إلى كمال . يستعملون القوة من الحضرة الإلهية القدسية ، ويفيضون الفيض على الموجودات السفلية ، فنها مدبرات الكواكب السبع السيارة في أفلاكها ، وهي هيكلها .

ن... ولكل روحاني هيكل فلك . ونسبة الروحاني إلى ذلك المهيكل الذى احتضن به نسبة الروح إلى الحسد . فهو ربه ومدبره ، وكانوا يسمون الهياكل أرباباً . أفعل الروحانيات تحريك المايا، كل والأفلاك على قدر مخصوص ، ليحصل من يحركها ، افعالات في الطابع والعناصر ، فيحصل من ذلك تركيبات وأمزاجات في المركبات .

ثم قبلت تكون التأثيرات كلية صادرة عن روحياني كلى ، وقد تكون جزئية صادرة عن روحياني جزئي في جنس المطر ملك ؛ ومع كل قطرة ملك .

فَكَانُوا يَتَرَبَّوْنَ إِلَى الْهَيَاكِلِ تَقْرَبًا إِلَى الرُّوحَانِيَّاتِ، وَيَتَرَبَّوْنَ إِلَى الرُّوحَانِيَّاتِ تَقْرَبًا إِلَى الْبَارِي تَعَالَى لَا عَتَادُهُمْ أَنَّ الْهَيَاكِلَ أَبْدَانَ الرُّوحَانِيَّاتِ :

ثُمَّ اسْتَخْرَجُوا مِنْ عَجَابِ الْحَيْلِ الْمَرْتَبَةَ عَلَى عَمَلِ الْكَوَاكِبِ مَا كَانَ يَقْضِي مِنْهُ الْعَجَبَ . وَهَذِهِ الْطَّلَبَيَاتُ الْمَذَكُورَةُ فِي الْكِتَابِ وَالسُّحُورِ وَالْكَهْنَاهَةِ وَالتَّنْجِيمِ وَالتَّعْزِيمِ وَالْخَوَاتِيمِ وَالصُّورِ كُلُّهَا مِنْ عِلْمِهِمْ .

يَتَرَبَّوْنَ إِلَى الرُّوحَانِيَّاتِ بِهَاكِلَهَا : وَهَذِهِ لَا طَلُوعَ وَأَفْوَلَ ، وَظَهُورُ الْلَّيلِ وَخَفَاءُ النَّهَارِ ، فَنَصَبُوا صُورًا وَعَمَائِلٍ يَعْكُفُونَ عَلَيْهَا : وَيَتَوَسَّلُونَ بِهَا إِلَى الْهَيَاكِلِ فَتَنَزَّهُمْ إِلَى الرُّوحَانِيَّاتِ، فَانْخَدُوا أَصْنَامًا أَشْخَاصًا عَلَى مِثَالِ الْهَيَاكِلِ السَّبْعَةِ، كُلُّ شَخْصٍ فِي مَقَابِلَةِ هِيَكِلٍ .

أَنَّهُذَهُ الْأَرَاءُ فِي الْمُسْلِمِينَ

الخلاصة أنَّ العَرَبَ قَبْلَ الْإِسْلَامِ كَانُوا عَلَى الْوَثْنَيَّةِ . وَهَذِهِ الْعِبَادَةُ قَضَى الْإِسْلَامَ عَلَيْهَا تَعَالَمًا ، وَكَانَ بَعْضُهُمْ يَدِينُ بِالْمَسِيحِيَّةِ أَوِ الْمُجْوسِيَّةِ أَوِ الصَّابِرَةِ ، وَتَفَرَّقَتِ الْمَسِيحِيَّةُ عَلَى وِجْهِ الْخُصُوصِ إِلَى مَذَاهِبٍ مُخْلِفَةٍ .

وَلَا رِيبُ فِي أَنَّ الْفَكْرَ الْإِسْلَامِيَّ قدْ تَأَثَّرَ إِلَى حدٍ كَبِيرٍ بِهَذِهِ الْأَرَاءِ الَّتِي كَانَتْ شَانِعَةً مَعْرُوفَةً ، كَمَا أَنَّ كَثِيرًا مِنَ الْفَرِسِ تَحَوَّلُوا بَعْدَ الْفَتْحِ إِلَى الْإِسْلَامِ فَخَمَلُوا مَعْهُمْ عَقَائِدُهُمْ وَآرَاءُهُمْ وَطَرِيقَتُهُمْ تَفْكِيرُهُمْ وَنَظَرُهُمْ إِلَى الْحَيَاةِ . وَكَذَلِكَ الْحَالُ فِي النَّصَارَى الَّذِينَ دَخَلُوا إِلَيْهِمُ الْإِسْلَامَ .

هَذَا كَانَ مِنَ الْوَاجِبِ أَنْ نَضْعِفَ تَحْتَ بَصَرِنَا هَذِهِ الْأَلْوَانُ الْمُخْلِفَةُ مِنَ الْقَوَافِعِ ، أَوْ هَذِهِ الْتِيَارَاتُ الْفَكْرِيَّةِ الْمُتَبَايِنَةِ لِأَنَّهَا تَفَاعَلَتْ مَعَ الدِّينِ الْجَدِيدِ ، وَاندَّسَحَ بَعْضُ عَنَاصِرِهَا فِي كُتُبَاتِ الْمُفَكِّرِينَ سَوَاءَ عَنْ قَصْدٍ أَمْ عَنْ غَيْرِ قَصْدٍ . وَطَذَا قِيلٌ إِنَّ تَفْسِيرَ الْقُرْآنِ قَدْ دَسَ فِيهِ كَثِيرٌ مِنَ الْإِسْرَائِيلِيَّاتِ .

ثُمَّ إِنَّ الْفَرِسَ لَمْ يَنْسَا مُحَمَّدَهُمُ الْبَائِدَ ، وَظَلُّوا يَعْمَلُونَ سَرًا عَلَى اسْتِعَادَةِ سِيَادَتِهِمْ ؛ فَتَوَسَّلُوا إِلَى ذَلِكَ بِالْتَّشِيعِ إِلَى فَرِيقٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ، هُمْ أَهْلُ الْبَيْتِ ، وَمَزَّجُوا الدُّعَوَةَ السِّيَاسِيَّةَ بِأَفْكَارٍ إِسْلَامِيَّةٍ صَاغُوهَا عَلَى هَوَاهِ لِتُخْدِمَ أَغْرِاضَهُمْ ، مَا يَجْعَلُ الْفَصْلَ بَيْنَ الْحَيَاةِ الْعُقْلِيَّةِ وَبَيْنَ الْحَيَاةِ السِّيَاسِيَّةِ أَمْرًا عَسِيرًا وقدْ فَطَنَ مُؤْرِخُو الْفَرِقِ الْإِسْلَامِيَّةِ إِلَى هَذِهِ الْحَقِيقَةِ ، وَنَعْنَى بِهَا تَأْثِيرُ

الإسلام بآراء المتقدمين من جهة ، وبالنزعات السياسية والاجتماعية من جهة أخرى . قال ابن حزم في الفصل (١) « والأصل في أكثر خروج هذه الطوائف (يريد الخوارج والشيعة والمرجئة والمعزلة) عن ديانة الإسلام أن الفرس كانوا من سعة الملك وعلو اليد على جميع الأمم ، وجلالة الخطير في أنفسهم ، حتى أنهم كانوا يسمون أنفسهم الأحرار والأبناء ، وكانتوا يدعون الناس عبيداً لهم . فلما امتحنوا بزوال الدولة عنهم على أيدي العرب – وكانت العرب أقل الأمم عند الفرس خطراً – تعاظمهم الأمر ، وتضاعفت لديهم المصيبة ، وراموا كيد الإسلام بالمحاربة في أوقات شتى ... فرأوا أن كيده على الحيلة أبشع ، فأظهرت قوم منهم الإسلام ، وأسيئوا لـ « مجنة أهل بيته رسول الله » ، واستثناع ظلم على رضي الله عنه ، ثم سلكوا بهم مسالك شتى حتى أخرجوهم عن الإسلام » .

وشبه النبي صلى الله عليه وسلم كل فرقه ضالة من هذه الأمة بأمة ضالة من الأمم السالفة ، فقال : القدرية مجوس هذه الأمة . وقال : المشبهة يهود هذه الأمة ، والرافضة نصاراها (٢) .

المؤمنة المؤولى ... الكفر والرمانة :

يختلف مؤرخو الفرق في بيان أول خلاف ظهر بين المسلمين ، ويرى أبو المظفر الإسفرايني صاحب كتاب « التبصير في الدين وتمييز الفرق الناجية عن الفرق المالكين » (٣) أن أول خلاف ظهر بينهم في وفاة الرسول حتى قام قوم وقالوا : إنه لم يُعثّر ولكنه رفع كما رفع عيسى بن مريم . وحسم أبو بكر ذلك الخلاف كما هو معروف في التاريخ .

والخلاف الثاني في موضع دفنه ، قال قوم : إنه يدفن بمكة لأنها مولده ، وبها قيلته ، وبها مشاعر الحج ، وبها تربة الرسول ، وبها قبر جده إسحائيل عليه السلام : وقال آخرون : إنه ينقل إلى بيت المقدس فإذا به تربة الأنبياء

(١) من ٩١ - المجموع الثاني - الفصل لابن حزم .

(٢) الملل والنحل - الفصل ستان - ج ٢١ من ٢١ - على هامش الفصل

(٣) مطبعة الآثار - القلبية الأولى - من ٩٢ .

ومشاهدهم . وقال أهل المدينة إنه يدفن في المدينة لأنها موضع هجرته ، وأهانها أهل نصرته .

والثالث اختلافهم في الإمامة ، فقالت الأنصار : منا إمام ومنكم إمام .
وانتهى بخلافة أبي بكر .

ويرى أبو الحسن علي بن إساعيل الأشعري صاحب «مقالات الإسلاميين واختلاف المسلمين»^(١) إن : «أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبئهم اختلافهم في الإمامة ولم يحدث خلاف غيره في حياة أبي بكر أيام عمر إلى أن ولی عثمان ، وأنكر قوم عليه في آخر أيامه أنفصالاً كانوا فيما نعموا عليه من ذلك خطرين ... ثم قتل رضوان الله عليه وكانوا في قتلهم مختلفين » ؛ ثم ينضي الأشعري فيذكر الخلاف على خلافة علي ، ثم الخلاف في أيامه في أمر طلحة والزبير ، والخلاف بينه وبين معاوية ؛ والقتال بينهما في صفين ، واستعانته معاوية برأس عمرو بن العاص الذي أشار بالتحكيم ، وانقسم أصحاب علي فيما بينهم ، وكفره بعضهم لأنه قبل التحكيم فسموا خوارج .

ويذهب المؤرخون مذهبآ آخر في تعليل مقتل عثمان ، ونضرب مثلاً بذلك ما ذكره صاحب الفخرى في الآداب السلطانية والدول الإسلامية في سبب مقتل عثمان «إن ناساً من المسلمين نعموا عليه تجاوزه لطريقة صاحبيه أبي بكر وعمر من التقلل والكف عن أموال المسلمين ... إلى أن قال : فاجتمع ناس من أهل الأمصار على حربه فجاء أهل مصر ، وناس من كل صقع ، وعزموا على قتله»^(٢) .

وأغلب كتب الفرق تجري على هذا التحو من سرد هذه الأحداث التاريخية التي تنتهي بمقتل علي ، ثم تفصل الكلام على الشيعة والخوارج وما إلى ذلك .

والمفهوم من كلام الإسفرايني أنه يجعل مبدأ التفرق منذ مقتل عثمان ، لأن «الخلاف لا يكون خطراً إلا إذا كان في أصول الدين » ؛ ولم يكن اختلاف بينهم في ذلك ، بل كان اختلافاً من مختلف في فروع الدين مثل الفرائض ، فلم يقع خلاف يوجب التفسير والتبرير .

(١) استانبول — مطبعة الدولة ١٩٢٩ الجزء الأول من ٢ و ٣

(٢) ص ٨٩ مطبعة الموسوعات سنة ١٣١٧ هـ .

هكذا جرى الأمر على السداد أيام أبي بكر وعمر ، وصدرًا من زمن عثمان ثم اختلف في أمر عثمان ، وخرج عليه قوم منهم ، فكان من أمره ما كان ،^(١)

ونحب أن نقف قليلاً عند هذا الكلام الذي يثبته أبو المظفر ، ففيه نظر ذلك أنه بعد الخلاف على الفرائض من فروع الدين ، بينما رأى أبو بكر وجود حرب المرتدين الذين حاولوا تعديل الفرائض . وعندنا أن التفرقة بين أصول الدين وفروعه تفرقة اعتبارية لم تظهر إلا بعد استقرار الفقه في القرن الثاني . ونحن الآ في القرن الأول من المجرة ، لا نعرف شيئاً من هذه الاصطلاحات الفقهية والأصولية . وإنما الذي يعنينا أن نسجله هو المشاهد الملمس من أن الإسلام دين حديث ، كان فيه الأكبر محاربة الوثنية وأهل الشرك ، وقد نجح في ذلك نجاحاً عظيماً حتى دخل الناس في دين الله أفواجاً . ولكن فريقاً من العرب بعد موت النبي حاولوا تعديل بعض أركان الإسلام ، فساهم أبو بكر المرتدين وأرجب حربهم لأنهم كفاراً ، حتى قضى على تلك الفتنة ، وعاد العرب إلى حظيرة الإسلام .

وشاع بعد ذلك القول في المؤمن والكافر . وقد كان ذلك البحث جيداً يأخذ على الناس تفكيرهم وقلوبهم وعقائدهم مما يدفع بهم إلى الحرب والجهاد في سبيل ما يعتقدون .

وأول مقالة في هذا الصدد بعد الردة تكثير عثمان ، لأنهم أخذوا على مسائل دعت في نظرهم إلى الثورة والخروج عليه وقتله . والمقالة الثانية هي الترويج على ومعاوية ، ويصطلح التاريخ على تسمية أصحابها بالخوارج .

والخلاصة أنه بعد موت النبي ظهرت موجتان قويتان هُنَّ الأولى بالكفر والإيمان ، والثانية تتجه نحو الإمامة . ونشأت عن الموجة الأولى فرق الخوارج ، وعن الثانية فرق الشيعة .

ويكثر من كتب الفرق الإسلامية يتذمرون القول في الشيعة على الخوارج . ونحن نرى غير رأيهم لأسباب : منها أن القول بالإمامية الأغلب فيه

(١) التفسير س ١٣ .

السياسة ، والأراء العقلية التي يقول بها الشيعة تخدم القول بالإمامية وهو قول سياسيٌ قطعاً . ومنها أن القول بالكفر والإيمان كان أسبق في الزمان من القول بالإمامية . والقرآن زاخر بالأيات التي تصف الكفار والمنافقين والمؤمنين . وفي صدر سورة البقرة تفصيل لذلك الوصف . هذا إلى أن الشيعة لهم رأي في الكفر والإيمان لا ينفصل عن رأيهم في الإمامة .

هذا رأينا أن نجعل الموجة الأولى في الكفر والإيمان ، وأن نجعل الثانية في التشيع . وأجمعوا على إكفار على بن أبي طالب أن حكم . وهم مختلفون هل كفريه شرك أم لا ، وأجمعوا على أن كل كبيرة كفر إلا (التجدات) ^(١) فإنها لا تقول ذلك ، وأجمعوا على أن الله يعذب أصحاب الكبائر عذاباً دائمًا إلا التجدات ^(٢)

وجاء في كتاب التبصير في الدين ما نصه :

« اعلم أن الخوارج عشرون فرقة ، وكلهم متفرقون على أمرين لا مزيد عليهما في الكفر والبدعة : أحدهما أن علياً وعثمان ، وأصحاب العمل ، والحكام ، وكل من رضى بالحكام كفروا كلهم . والثاني أنهم يزعمون أن كل من أذنب ذنباً من أمة محمد فهو كافر ويكون في النار خالداً مخلداً ، إلا التجدات منهم فإنهم قالوا : إن الفاسق كافر على معنى أنه كافر نعمة ربه » ^(٣) .

وأول فرق الخوارج « المحكمة الأولى » . سموا كذلك لأنهم رفضوا التحكيم بين على ومعاوية وقالوا « لا حكم إلا الله » . وقد استمع جماعة من كانوا مع على إلى هذا الكلام ، واستقرت في قلوبهم تلك الشبهة ، وخرجوا إلى حررواء ، وكانوا اثنى عشر ألف رجل من المقاتلة ، فتوجه على إليهم في جيش وقال لهم : يا قوم : ماذا نقسم من حتى فارقتموني للأجل ؟ قالوا : قاتلنا بين يديك يوم العمل ، وهزمنا أصحاب العمل ، فثبتت لنا أموالهم ، ولم تنج لنا نساءهم وذرارتهم ، وكيف تحمل مال قوم وتحرم نساءهم وذرارتهم . وقد كان ينبغي أن تحرم الأمراء أو تبيحهما لنا . فاعتذر على يأن قال : أما أموالهم فقد أخربها لكم بدلًا مما أغروا عليه من

(١) أصحاب نعمةبني عاصي المحن من الياءة وهو أحد الخوارج

(٢) مقالات الإسلاميين من ٨٦ .

(٣) التبصير من ٢٦ .

مال بيت المال الذى كان بالبصرة قبل أن وصلت إليهم ، ولم يكن لنسائهم وذريتهم ذنب ، فلأنهم لم يقاتلوا ، وكان حكمهم حكم المسلمين ومن لم يحكم عليه بالكفر من النساء والولدان لم يجز سببهم واسترقاقهم . وبعده لوأباحت لكم نساءهم ، منْ كَانَ مِنْكُمْ يَأْخُذُ عَاشَةً فِي قَسْمَةِ نَفْسِهِ ؟ ثُمَّ حَاجَوْهُ فِي أُمُورٍ أُخْرَى فَاقْتَنَعُوهُمْ فَرِيقٌ ، وَأَصْرَ فَرِيقٌ عَلَى الْقِتَالِ ، وَنَشَبَ الْحَرْبُ بَيْنَهُمَا .

قال أبو المظفر : هذه قصة المحكمة الأولى . وهم يكفرون بتکفیرهم علياً وعيان وتکفیرهم فساق أهل الله . وبقيت الخوارج على مذهب المحكمة الأولى إلى أن ظهرت فتنۃ الأزرقة ^(۱) . وهم أتباع نافع بن الأزرق ، وطم مقالات فارقوا بها المحكمة الأولى وسائر الخوارج : منها أنهم يقولون إن من خالفهم من هذه الأمة فهو مشرك . والمحكمة كانوا يقولون إن مخالفهم كافر ، ولا يسمونه مشركاً . وهما اختصوا به أيضاً أنهم يسمون من لم يهاجر إلى ديارهم من موافقهم مشركاً ، وإن كان موافقاً لهم في مذهبهم ، ويزعمون أن أطفال مخالفتهم مشركون وأنهم يخلدون في النار .

قال أبو الفرج صاحب الأغاني « إن نافع بن الأزرق لما تفرق آراء الخوارج وبنادبهم في أصول مقالتهم أقام بسوق الأهواز وأعمالها لا يعرض الناس ، وقد كان متشككاً في ذلك . فقالت له امرأته : إن كنت كفرت بعد إيمانك وشككت فيه ، فدع نحيلتك ودعوتك ؛ وإن كنت قد خرجمت من الكفر والإيمان فاقتل الكفار حيث لقيتهم ، وأثمن في النساء والصبيان . فقبل قوله ، واستعرض الناس وبسط سيفه ، فقتل الرجال والنساء والولدان وجعل يقول : إن هؤلاء إذا كبروا كانوا مثل آبائهم . وإذا وطئ بلداً فعل مثل هذا به ، إلى أن يجيئه أهله جميعاً ويدخلوا عليه ، فيرفع السيف ويضع الجباهية فيجيء الخراج . فعظم أمره واشتدت شوكه ، وفشا عماله في السواد » ^(۲) .

وقد غلب الأزرقة على بلاد الأهواز وفارس وكرمان في أيام عبد الله بن الزبير فأرسل عامله بالبصرة لقتاله ، فقتلهم الخوارج ، ثم جعل قتالهم إلى المهلب بن

(۱) التبشير ص ۲۶ ، ۲۷ ، ۲۸ .

(۲) الأغاني الم الجزء السادس طبعة دار الكتب المصرية ص ۱۴۲ .

أبي صفرة . واستمرت فتنهم إلى زمان عبد الملك بن مروان إلى أن ظهر جند
المجاج جميع الأزارة .

قال الإسپراني « إن أهل السنة مجتمعون فيما بينهم لا يكفر بعضهم بعضاً ،
وليس بينهم خلاف يوجب التبرى والتکفیر . فهم إذن أهل الجماعة قائمون بالحق
والله تعالى يحفظ الحق وأهله كما قال تعالى « إنا نحن نزلنا الذكر وإننا له لحافظون »
قال المفسرون : أراد به الحفظ عن التناقض ، وما من فريق من الخالفين إلا
وفيما بينهم تکفیر وتبر ، يکفر بعضهم بعضاً ، كما ذكرنا عن الخوارج والرافض
والقدرية ، حتى اجتمع سبعة منهم في مجلس واحد فافترقا على تکفیر بعضهم
بعضاً » ^(١) .

وقال الأشعري في حكاية حملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة « لا يکفرون
أحداً من أهل القبلة بذنب يرتكبه كتحو الزنا والسرقة وما أشبه ذلك من الكبائر .
وهم بما معهم من الإيمان مؤمنون وإن ارتكبوا الكبائر » ^(٢) .

الموجة الثانية ... الفتنية والتجييم :

قلنا إن الموجة الأولى التي ظهرت في الإسلام هي الكفر والإيمان ، وإن
هذه الموجة ترجع إلى موت النبي ، فظهرت في المرتدين ، ثم نامت إلى أن
ظهرت في عهد عثمان ، وقتلته كانوا يدعونه في نظرهم كافراً ، ثم تجددت في خلافة
علي ، فظهر الخوارج يکفرون علياً ، وظهر الشيعة يکفرون كل من لا يقبل
بإمامية علي .

وظهرت في خلافة علي مقالة قوم في غاية الشناعة ، كانت طعنة موجية
إلى صميم العقائد الإسلامية . وقد ظهر كثير من هذه الموجات في أثواب مختلفة
في شتى العصور الإسلامية . وكان الشغل الشاغل لأهل السنة من المسلمين أن
يدفعوا عن الإسلام ما يوجه إليه من سهام ، ويبينوا صحة عقائده . ويفندوا مزاعم
هؤلاء الأدعياء في الإسلام ، ويزيفوا أباطيلهم .

(١) التصوير ١١٥

(٢) مقالات المسلمين — الجزء الأول من ٢٩٣

ومن الطبيعي أن يظهر قوم بل أقوام يطعنون على الإسلام باعتبار أنه دين جديد ، فسبق أن رأينا أن العرب ارتدوا عن الإسلام ، وظهر فيهم من يدعى النبوة كمسيلمة الكذاب . والسر الأول في الردة ، كما قلنا ، هو أن الإسلام كان حديث عهد لم يتمكن من التفوس ، ولم تتطبع عليه القلوب ، وفي النفس حنين فطري إلى ما تعودت عليه الأجيال المتعاقبة . لهذا لم يكن من الغريب أن تحدث الردة ، وهي التي قضى عليها أبو بكر مزمه وشادته ، فعاد العرب إلى حظيرة الإسلام ، ونسوا عبادة الأصنام .

ولكن حرية البحث في الإسلام وإياحة الاجتهد في الدين أتاحت لبعض أهل العقول الضعيفة أن يتكلموا في العقائد ويتأنوا النصوص المحكمة ، إما لتفنق وما كانوا عليه من مذاهب عز عليهم تركها ، وإما لتوادي إلى إفساد المعتقدات الإسلامية كي يضمحل الإسلام ، وتندول دولته إلى أذلهم ، فنشأت مقالات الزنادقة ، والغلاة ، والإباigin مما سيمر بك سخيفها .

قال الرازى : « وكان بدء ظهور التشبيه في الإسلام من الروافض ، مثل بيان بن سمعان الذى كان يثبت لله تعالى الأعضاء والجوارح ، وهشام بن الحكم ، وهشام بن سالم الجواليني ، وهو لاء رؤساء علماء الروافض . ثم تهافت في ذلك المحدثون من لم يكن لهم نصيب من علم المقولات » (١) .

ذكر الشعبي (٢) أن عبد الله بن سبأ كان في الأصل يهودياً من أهل الحيرة ، فأظهر الإسلام . وأراد أن يكون له عند أهل الكوفة سوق ورياسة ، فذكر لهم أنه وجد في التوراة « أن لكل نبي وصيماً ، وأن علياً وصي محمد صلى الله عليه وسلم . وأنه خير الأوصياء ، كما أن محمداً خير الأنبياء » . فلما سمع ذلك منه أنصار على قالوا له « إنه من محبيك » . فرفع على قدره وأجلسه تحت درجة منبره ؛ ثم بلغه عنه غلوة فيه ، ففهم يقتله ، فهاه ابن عباس عن ذلك وقال له « إن قتلته اختلف عليك أصحابك . وأنت عازم على العود إلى قتال الشام وتحتاج إلى مداراة

(١) اعتقادات فرق المسلمين ، والمعركتين للإمام شفر الدين الرازى من ٦٣ و ٦٤

(٢) عن مختصر الفرق بين الفرق للرسعنى من ١٤٣ ، والفرق بين الفرق للبنادوى من ١٩٤٨

أصحابك» . فلما خشي من قتله الفتنة أكتفى بنفيه إلى المدائن ، فاقتتن به رعاع الناس بعد قتل على» .

وذهب عبد القاهر بن طاهر أبو منصور البغدادي إلى أن علياً عليه السلام خاف اختلاف أصحابه عليه ، يربى عبد الله بن سبا ، ورأى المصلحة في نفي من نفي منهم . فنفي ابن سبا إلى ساباط المدائن . فلما قُتِّلَ عَلَىٰ ، زعم ابن سبا أن المقتول لم يكن علياً ، وإنما كان شيطاناً تصور للناس في صورة علي ، وأن علياً صعد إلى السماء كما صعد إليها عيسى بن مريم عليه السلام .

من هاتين الروايتين تتضح لنا الحقائق الآتية : وهي أن أصل القول بالتشبيه والتجمیس عن عبد الله بن سبا ، وأن علياً فطن إلى خطورة مقالتهم ، لأنهم غلوا في علي بن أبي طالب ، وزعموا أنه نبی . ثم زعموا أنه الإله^(۱) ، فأمر على بإحرق قوم منهم في حفريتين ، ونفي من نفي منهم .

قال صاحب مختصر الفرق بين الفرق : وأول ما صدر من التشبيه من أصناف الروافض الغلاة ، فنفهم السبائية الذين سموا علياً إلهًا ، ولها أحرق على قوماً منهم قالوا له : الآن علمتنا أنك إله ، لأن النار لا يعذب بها إلا الله^(۲) .

ونسبة السبائية إلى الروافض فيها نظر ، لأن الروافض ظهروا في زمن زيد ابن علي بن الحسين . قال الرازى : إنما سموا بالروافض لأن زيد بن الحسين ابن علي بن أبي طالب خرج على هشام بن عبد الملك فطعن عسكره في أبي بكر فنفهم من ذلك . فرفضوه ولم يبق معه إلا مائتا فارس ، فقال لهم – أى زيد ابن علي – رفضتموني ؟ قالوا : نعم . فيبي عليهم هذا الاسم^(۳) .

أما صاحب مقالات الإسلاميين فيجعل السبائية ضمن «الغالبية» أو «الغلاة» وهم الذين غلوا في علي غلوأً عظيماً .

وقد جعل البعض هذه الفرقة داخلة في «الفرق التي انتسبت إلى الإسلام وليس منها» ، ثم قال : «أول ظهور التشبيه صادر عن أصناف من الروافض

(۱) عن مختصر الفرق بين الفرق الرسمي من ۱۱۲

(۲) س ۱۳۳ .

(۳) المقادير فرق المسلمين والمعرّفين للرازى من ۵۲ .

الغلاة . ففهم السبائية الذين سموا علياً إلهًا ، وشبهوه بذات الله . ولما أحرق قوماً منهم قالوا له : الآن علمنا أنك إله ، لأن النار لا يعذب بها إلا الله . ومنهم البيانية أتباع بيان بن سمعان الذي زعم أن معبده إنسان من نور على صورة إنسان ^(١) قال الرسوني « قال عبد القاهر صاحب الكتاب : كيف يكون من فرق الإسلام قوم يزعمون أن علياً كان إلهًا ؟ وإن جاز إدخال هؤلاء في الإسلام حاز إدخال عبادة الأصنام في الإسلام والذين عدوا فرعون أيضًا . وقلنا للسبائية : إن كان المقتول شيطاناً تصور الناس في صورة على ، فلم لعنتم ابن ملجم ؟ وهلا مدحتموه لكونه قتل شيطاناً ؟ وقلنا لهم : كيف تصح دعواكم أن الرعد صوت على ، والبرق سوطه ، وقد كان صوت الرعد مسموعاً والبرق موجوداً قبله وقبل زمان الإسلام ؟ » ^(٢) .

على أن الميسية التي دسها عبد الله بن سبا على الإسلام من قوله بأن علياً لم يقتل بل رفع إلى السماء ، وما ذكره بعض أتباعه من أن علياً هو الإله ، استمرت بعد مقتل علي ، وظلت قائمة طوال دولة بني أمية ، وظهرت فرق من الروافض لها قول في التشبيه والتجميم ، لا يقبله عقل سليم .

قال أصحاب هشام بن الحكم الرافضي ^(٣) : إن معبدهم جسم ولهم نهاية وحد ، طويل عريض عميق ، طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه ، لا يرى بعضه على بعض .. ولم يعيروا طولاً غير الطويل . وإنما قالوا طوله مثل عرضه على المجاز دون التحقيق . .

و زعموا أنه نور ساطع كالسيكة الصافية تتلاألأ كالثولوة المستديرة من جميع جوانبها . ذولون وطعم ، ورائحة وبحة ، لونه هو طعمه ، وطعمه هو رائحته ، ورائحته هي بحسته ، وهو نفسه لون . ولم يعيروا لوناً ولا طعماً غيره .. و زعموا أنه هو اللون وهو الطعم . وأنه كان في لا مكان ، ثم خدث المكان . بأن تحرك الباري فحدث المكان بحركته فكان فيه . و زعموا أن المكان هو العرش

(١) الفرق بين الفرق من ١٣٢

(٢) المختصر من ١٤٤

(٣) مقالات المسلمين ج ١ ص ٣١ - ٣٥

وذكر هشام أنه قال في ربه في عام واحد خمسة أقوال : زعم مرة أنه كالبلورة ، وزعم مرة أنه كالسيكة ، وزعم مرة أنه غير صورة ، وزعم مرة أنه بشر نفسه سبعة أشبار . ثم رجع عن ذلك وقال هو جسم لا كال أجسام .

والفرقة الثانية من الروافض يزعمون أن ربهم ليس بصورة ولا كال أجسام ، وإنما يذهبون في قولهم إنه جسم إلى أنه موجود ، ولا يثبتون البارئ ذا أجزاء موتلة وأبعاض متلاصقة . ويزعمون أن الله على العرش مستو بلا نهضة ولا كيف .

والفرقة الثالثة يزعمون أن ربهم على صورة الإنسان وينعون أن يكون جسما.

ويزعم أصحاب هشام بن سالم الجواحي أن ربهم على صورة الإنسان ، وينكرون أن يكون لحماً ودمًا . ويقولون هو نور ساطع يتلألأ بياضاً . وأنه ذو حواس خمس كحواس الإنسان ؛ له يد ورجل وأنف وأذن وعين وفم .

ويزعم أصحاب الفرقة الخامسة أن رب العالمين ضياء خالص ونور بخت ، وهو كالمصباح الذي من حيثما جئت به يلقاك بأمر واحد .

فهذه المقالات الخطيرة في التشبيه دفعت فريقاً من المسلمين هم المعززة إلى أن ينهضوا للدفاع عن العقيدة الإسلامية وتزييه البارئ عن الحسمية والتشبيه . حتى لقد اتهم المعززة شيخ أهل السنة بأنهم من المشبهة .

قال الرازى يدافع عن أهل السنة : « اعلم أن جماعة من المعززة ينسبون التشبيه إلى الإمام أحمد بن حنبل ، وإسحق بن راهويه ، ويعيى بن معين . وهذا خطأ ، فإنهم متزهبون في اعتقادهم عن التشبيه والتعطيل ؛ لكنهم كانوا لا يتكلمون في المتشابهات بل كانوا يقولون : آمنا وصدقنا ، مع أنهم كانوا يجزمون بأن الله تعالى لا شيء له وليس كمثله شيء » . ومعلوم أن هذا الاعتقاد بعيد جداً عن التشبيه .

الموجة الثالثة ... التشبيع :

قلنا إن الموجة الأولى هي موجة الكفر والإيمان لأنها أول هذه الموجات وأقوالها ، وأن ما تبعها من مقالات فهو كالرواقد لذلك التيار القوى الذي يسيطر على العقول . مما جعل المسلمين يكفر بعضهم بعضاً . على أن المحتهور اتبع سبيل الاعتدال وآثر عدم الخوض في تلك المقالات الخطيرة ، وهو لاء هم أهل

السنة ، على حين كانت الفرق المختلفة تمثل طوائف المتطرفين وأهل اليسار بلغة أهل السياسة .

وإن صحت رواية عبد الله بن سبأ ، إذ يشك بعض المؤرخين في وجوده إطلاقاً ، فإنه ومن لف لفه من الغلاة كانوا قوماً اتخذوا من القول بإمامية علي ونسله سبيلاً إلى الطعن في العقيدة الإسلامية . وهذا السبب جعل مؤرخو الفرق الشيعة ثلاثة أصناف : الغالية ، والرافضة ، والزيدية^(١) .

ولم يذكر الفخر الرازى في كتاب اعتقادات فرق المسلمين والمرجعى فرق الشيعة ، ولكنه تكلم على الروافض ، ثم الغلاة ثم الكيسانية ، ثم فرق المشبهة .

أما الإسپرائى فى « التبصير في الدين وتعييز الفرقة الناجية عن الفرق المالكين » فقد ذكرهم تحت عنوان تفصيل مقالات الروافض وبيان فضائلهم : والروافض يجمعهم ثلاث فرق الزيدية والإمامية والكيسانية^(٢) . ثم علق الأستاذ الكوثري في هابش الكتاب بأن « الصواب إبدال لفظ الروافض بالشيعة ، لأن تحت هذا العنوان فرقاً لا صلة لهم بالروافض أصلاً » .

ونحن لا نميل إلى جمع هذه الفرق تحت اسم الشيعة كما فعل الأشعري والشهرستاني ، وكما تابعهم الأستاذ الكوثري ، بل نتفق مع الرازى وأبن المظفر الإسپرائى في تسمية كل فرقة باسمها دون أن نجمّعهم كلهم تحت لفظ الشيعة .

وهذا يقودنا إلى البحث في أصل هذه التسمية ، وهي أطلقت .

قال ابن خلدون في المقدمة « الشيعة لغة هم الصحب والأتباع . ويطلق في عرف الفقهاء من الخلف والسلف على أتباع على وبنيه رضي الله عنهم » قال : ومذهبهم المتفق عليه عندهم أن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفرض إلى نظر الأمة ، بل يجب تعين الإمام ، وأن عياها هو الذي عينه النبي صلى الله عليه وسلم » .

قال المقرئي^(٣) « فأسباب الخلاف معروفة ، وما يدعى كل جبل معلوم »

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري ج ١ ص ٥

(٢) التبصير في الدين من ١٥٠ وما يدخلها .

(٣) الزحام والتخاصم فيما بين أئمة وبقى هاشم للمقرئي .

والي كل ذلك قد ذهب الناس ، ففهم من ادعاهما لعلى بن أبي طالب باجتياح القرابة والسابقة والوصية بزعمهم ، فإن كان الأمر كذلك فليس لبني أمية في ذلك دعوى عند أحد من أهل القبلة ». والمولف هنا يدافع عن العباسين وبهاجم الأمويين ، فوصف الخلافة بأنها « وصية »، وأنها بزعمهم .

ذلك أن الراجح أن النبي لم ينص على خلافة على بن أبي طالب ، وبهيج أبو بكر وعمر وعثمان ، على ما هو معروف في التاريخ . ثم أصبح على رابع الخلفاء الراشدين ، وناظمه معاوية ، وقتل الخوارج عليه ، وبائع الناس الحسن ثم تنازل عن الخلافة لمعاوية ، ولا مات معاوية وتولى ابنه يزيد خرج عليه الحسن في المدينة ، وعبد الله بن الزبير في مكة ، ثم توجه الحسين إلى العراق بعد أن راسله أهله ، ولكنه قتل في كربلاء .

والموكد أنه لم تكن هناك شيعة لعلي في أيام أبي بكر وعمر وعثمان . ويشك المؤرخون فيما نسب إلى عبد الله بن سبأ في زمن علي . وتنازل الحسن برضاه ، وفيل المسلمين ذلك ، وتخلى أهل العراق عن الحسين ، ولم تكن لهم مقاولة في الإمامة وما يتبعها .

ونحن نعتقد أن أول تشيع صحيح من جهة المذهب . وأساسه القول : إماماة أهل البيت ، إنما جاء بعد مقتل الحسين ، لشعور أهل العراق بالندم مما ، وتأيد العناصر غير العربية ، على الأنصار الفرس ، للقائلين بالتشيع رغبة منهم في هدم الدولة الأموية ، والوصول إلى السلطان .

قال صاحب الفخرى وهو من يميل إلى الشيعة « ثم ظهر في تلك الأيام (يريد في خلافة مروان بن الحكم) المختار بن عبيدالثقي : وكان رجالاً شرياناً في نفسه ، على الحمة ، كريماً ، فدعاه إلى محمد بن علي بن أبي طالب وهو المعروف بابن الحنفية . ثم إن المختار قويت شوكته فقتل بقتلة الحسين ... ثم إن عبد الله بن الزبير أرسل أخاه مصعباً وكان شجاعاً إلى المختار فقتله » (١).

« والمختار الذي خرج وطلب بدم الحسين بن علي ، ودعا إلى محمد بن الحنفية كان يقال له كيسان ، ويقال إنه مولى لعلي بن أبي طالب » (٢).

(١) التغري في الآداب السلطانية لابن الططلق - مطبعة المؤسسة بمصر ١٠٩ - ١١٠

(٢) مقالات الإسلاميين ج ١ من ١٦

قال الشهريستاني « الكيسانية » : أصحاب كيسان مولى أمير المؤمنين على عليه السلام ; وقيل تلميذ للسيد محمد بن الحنفية ، يعتقدون فيه اعتقاداً بالغاً ، من إحاطته بالعلوم كلها ، واقتباسه من السيدرين الأسرار بحملتها من علم التأويل الباطن . وعلم الآفاق والأنفس » .

ثم ذكر الشهريستاني عقب ذلك فرقة « المختارية » : أصحاب المختارين أبا عبد الله خارجياً ، ثم صار زبيرياً ، ثم صار شيعياً وكيسانياً . قال بأمامه محمد بن الحنفية بعد أمير المؤمنين على رضي الله عنهما ، لا بل بعد الحسن والحسين ، وكان يدعى الناس إليه ، وبظاهر أنه من رجاله ودعاته ، ويدرك علمواً مزخرفة ينطحها به » (١) والراجح أن المختار هو كيسان ، وأن الكيسانية اسم الفرقة التي ساقت الإمامة إلى محمد بن الحنفية ، وأول من دعا إلى ذلك المختار وذهب بعده آخرون .

قال الإسفرايني « وأما الكيسانية فهم أتباع مختار بن أبي عبد الله الثقفي الذي قام بطلب ثأر الحسين بن علي بن أبي طالب ، وكان يقتل من يظفر به من كان قاتله بكريلاه . وهو لاء الكيسانية فرق يجمعهم القول بنوعين من البدعة . أحدهما : تجويز البداء على الله تعالى ، أى أنه قد يرى رأياً ثم يجدوه غيره فيرجع عن الرأى الأول . الثاني : قوله بأمامه محمد بن الحنفية .

« ولما وقف محمد بن الحنفية على دعوة المختار ترأته حين وصل إليه أنه من دعاته ورجاله ، ويتراوأ من اللصلاقات التي ابتدعها المختار من التأويلات الفاسدة والخاريق الموعودة . فن حارقه أنه كان عنده كرسى قديم قد غشأه بالديباج ، وزينه بأنواع الزينة وقال : هذا من ذخائر أمير المؤمنين على عليه السلام وهو عندنا بمنزلة التابوت لبني إسرائيل . فكان إذا حارب خصومه يضعه في براح الصدف ويقول : قاتلوا ولكم الظفر والنصرة ، وهذا التابوت محله فيكم محل تابوت بني إسرائيل . وفيه السكينة والتفاهة ، والملائكة من فوقكم يتزلون مددأ لكم . وإنما حمله على الانتساب إلى محمد بن الحنفية حسن اعتقاد الناس فيه ، وامتلاء القلوب بمحبه ... وكان السيد الجميري : وكثير الشاعر من شيعته . قال كثير فيه :

(١). الملل والنحل للشهريستاني على هاشم الفضل لابن حزم ، طبعة عبد الرحمن خليفه ج ١ من ١٥٢ وما بعدها .

ألا إن الأئمة من قريش
 ولادة الحق أربعة سواد
 على والثلاثة من بنده
 هم الأسباط ليس بهم خفاء
 فسبط سبط إيمان وبر
 وسبط غيته كربلاء
 يقود الحبيل يقاده اللواء
 يغيب ولا يرى فيهم زماناً
 برضوى عنده عسل وماء
 وكان السيد الحميري أيضاً يعتقد أنه لم يمت ، وأنه في جبل رضوى بين
 أسد ونمر يحفظاته ، وعنده نصاحتان ، تجريان بـاء وعـلـ، ويعود بعد الغيبة
 فيماً العالم عـدـلاً كما مـلـى "جوراً" (١).

وهذا هو مذهب الكربلية أصحاب أبي كرب الفرزير كما جاء في كتب
 المقالات :

ولما تم للمختار الظفر في حروب كثيرة اغتر بنفسه ، فأخذ يتكلّم بأتباع
 كأتباع الكهنة ، فلما بلغ خبر كهانته إلى محمد بن الحنفية خاف أن يقع بسيمه
 فتنة في الدين ، وهو ليقبض عليه ، فلما علم به المختار وخف على نفسه منه ، اختار
 قتلـه بمحيلة فقال لقومـه : المهدى محمد بن الحنفية وأنا على ولـايـته . غير أن للمهدى
 عـلـامة وهي أن يضرـبـ عليه بالـسـيفـ فلا يـحـيـكـ فيهـ . وـخـافـ محمدـ بنـ الحـنـفـيـةـ
 فـتـوقـفـ حيثـ كانـ .

ثم إن مصعبـ بنـ الزـبـيرـ بـعـثـ إلىـ المـختارـ عـسـكـراًـ قـوـياًـ . فـبـعـثـ المـختارـ إلىـ
 قـاتـلـهـ أـحـدـ بـنـ شـيـطـ أـحـدـ قـوـادـهـ معـ ثـلـاثـةـ آـلـافـ مـنـ المـقـاتـلـةـ وـقـالـ لهمـ : أـوـحـىـ إـلـىـ
 أـنـ الـظـفـرـ يـكـونـ لـكـمـ . فـهـزـمـ اـبـنـ شـيـطـ فـيـمـ كـانـ مـعـهـ ، فـعـادـ إـلـيـهـ قـالـ : أـينـ الـظـفـرـ
 الـذـيـ قـدـ وـعـدـتـنـاـ ؟ـ فـقـالـ لـهـ المـختارـ : هـكـذاـ كـانـ قـدـ وـعـدـنـاـ ثمـ «ـ بـداـ لـهـ »ـ فـانـ سـبـحانـهـ
 وـتـعـالـىـ قـالـ «ـ يـحـوـ اللـهـ مـاـ يـشـاءـ وـيـثـبـتـ وـعـنـدـهـ أـمـ الـكـتـابـ »ـ ثـمـ خـرـجـ المـختارـ إـلـىـ
 ١١٠ـ سـبـ زـرـجـ مـهـزـ وـمـاـ إـلـىـ الـكـوـفـةـ فـقـتـلـوـهـ (٢)ـ .

قال الشهريـانيـ «ـ وـفـيـ مـذـهـبـ الـخـتـارـ أـنـ يـحـرـزـ الـبـدـاءـ عـلـىـ اللـهـ تـعـالـىـ .ـ
 وـالـبـدـاءـ لـهـ مـعـانـ : الـبـدـاءـ فـيـ الـعـلـمـ وـهـوـ أـنـ يـظـهـرـ خـلـافـ مـاـ عـلـمـ .ـ وـلـأـظـنـ عـاقـلاـ

(١) الشهر ستانى من ١٥٥

(٢) التعبير في الدين من ٢٠

يعتقد هذا الاعتقاد . والبداء في الإرادة وهو أن يظهر له صواب على خلاف ما أراد وحكم . والبداء في الأمر : وهو أن يأمر بشيء ثم يأمر بعده بخلاف ذلك . وإنما صار اختيار إلى اختيار القول بالبداء لأنه كان يدعى علم ما يحدث من الأحوال ، إما بمحض يوحى إليه ، وإنما برسالة من قبل الإمام ، فكان إذا وعد أصحابه بكون شيء وحدثت حادثة ، فإن واقع كونه قوله ، يجعله دليلاً على صدق دعوه ، وإن لم يوافق قال : قد بدا لربكم . وكان لا يفرق بين النسخ والبداء قال : إذا جاز النسخ في الأحكام ، جاز البداء في الأخبار .

هذه تحمل الروايات عن اختيار ودعوته الكيسانية أو المختارية ، ويتبين من تضاربها أن الشك يتطرق إلى صحتها ، وأن كثيراً منها موضوع التشكيع عليه . ولكن مما لا شك فيه أن ظهور المختار كان صحيحاً ، وأنه قام يأخذ بثار الحسين ، وأنه انتسب لمحمد بن الحنفية ، وأخذ يدعوه .

وبعد ، فستة الناس أن يختلفوا في مذاهبهم الدينية والسياسية . وقد أوصى الإسلام باحترام الآراء ، فالمسلم الحق يتبع منها ما يقوم له الدليل على صحته ، ويوسع صدروه لاحترام كل ما يخالف مذهبـه ، مع اطراح ما يختلفه بعض غالاته على بعض ، لتحقق الوحدة الإسلامية ، وخاصة في هذا العهد الذي يجب أن تتجلـي فيه هذه الوحدة بأكمل معانـيها ، وأروع مظاهرـها .

الموجة الرابعة ... القدرية :

قلنا إن الموجة الأولى الكفر والإيمان ، فبني جمهور السلف على الإيمان الصحيح ، وغالـي الخارج في تكـفير طائفة من المسلمين . وإن الموجة الثانية التـشـيـيـه ، ونهضـ جـمـهـورـ أـهـلـ السـنـةـ لـدـفـعـهاـ ، وـظـهـرـتـ هـذـهـ المـوـجـةـ فـي صـورـ مـخـتـلـفـةـ خـلـالـ الـعـصـورـ الـمـتـعـاقـبـةـ . وـالـمـوـجـةـ الـثـالـثـةـ التـشـيـعـ ، رـجـحـنـاـ ظـهـورـهـاـ بـعـدـ مـقـتـلـ الـحـسـنـ فـيـ كـرـبـلاـ ، عـمـادـ الشـيـعـةـ الـقـوـلـ يـاـمـاـمـةـ أـهـلـ الـبـيـتـ ثـمـ غـلـاـ فـيـهاـ بـعـضـهـمـ غـلـوـاـ كـبـراـ .
الموجة الرابعة : القدرية ، وهي شديدة الصلة بالكفر والإيمان . وقد تأثر ظهورـهاـ شـيـئـاـ لـاـنـشـغـالـ الـأـفـكـارـ بـالـسـيـاسـةـ وـالتـزـاعـ بـنـ عـلـىـ وـعـاـوـيـةـ .
والقول بالقدر أسبـقـ منـ الـاعـتـرـالـ الـذـيـ قدـ تـحـدـثـ عـنـهـ فـيـهاـ بـاـداـ ، وـلـوـ أـنـهـ اـتـيـاـتـهـ القـوـلـ بـهـ .

قال الشهستاني عند الكلام على واصل بن عطاء رأس المعرلة : « إنك تن
تلميذ الحسن البصري يقرأ عليه العلوم والأخبار ، وكان في أيام عبد الملك . دينه ابن عبد الملك . واعترافه يدور على أربع قواعد : القاعدة الثانية القول بالقدر : وإنما سلك في ذلك مسلك عبد الجهنمي وغيلان الدمشقي »^(١) .

قال الرازى في اعتقادات فرق المسلمين والشركين عند الكلام على المعرلة : « أعلم أنهم سبع عشرة فرقة : الفرقة الأولى الغيلانية أتباع غilan الدمشقي ، وهو زاد
يجمعون بين الاعتزال والإرجاء . وغيلان هذا هو الذى قتل هشام بن عبد الملك
سادع خلفاء بني مروان »^(٢) .

وقال عبد الرزاق الرسغنى في مختصر الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادى
عند الفصل الثالث (في بيان مقالات فرق الضلال من القدرة والمعرلة) :
« ومنها قوله إن الله غير خالق لأكباب العباد ، ولا لشيء من أعمال الحيوانات .
وزعموا أن الناس هم الذين يقدرون أكبابهم ، وأنه ليس لله عز وجل في أكبابهم
ولا في أعمال سائر الحيوانات صنع ولا تقدير . ولأجل هذا القول سماهم المسارعين
قدرة . إلى أن قال عند ذكر الواصلة : أتباع واصل بن عطاء الفزانى ، بأن
المعرلة وداعيهم إلى بدعتهم بعد عبد الجهنمى وغيلان الدمشقى »^(٣) .

ولما زعم واصل بن عطاء أن الفاسق من الأمة لا مؤمن ولا كافر ، أى ذئنة
بين المترفين طرده الحسن البصري عن مجلسه بهذه البدعة ، فانضم إليه جماعة
عند سارية من سوارى مسجد البصرة منهم عمرو بن عبيد . فقال الناس فيها
« قد اعترلا قول الأمة » ، فسمعوا من يومئذ معرلة ، فأظهروا بدعتهما هذه ، وضا
إليها القول بالقدر على رأى عبد الجهنمى ، « فقال الناس لواصل إنه مع كفوه
قدري »^(٤) .

وفتنة القول بالقدر أسبق من « لا ذئنة » الذى ذهب إليه واصل .. وقد فصل

(١) الملل والجبل للشهستاني على هامش كتاب الفعل لابن حزم ج ١ ص ٤ طبعة القاهرة ١٩٦٥ .

(٢) اعتقادات فرق المسلمين والشركين للرازى من ٤٠

(٣) مختصر الفرق للبغدادى من ٩٥ — ٩٧

(٤) المرجع السابق ص ٦٨

أبو المظفر الإسفرايني هذا الأصل الذي استناده المعتزلة مذهبهم فقال عن واصل بن عطاء إنه « رأس المعتزلة وأول من دعا الخلق إلى بدعهم »، وذلك أن عبد الجهني وغيلان الدمشقي كانوا يصرمان بدعة القدرية، ويختفيانها عن الناس، ولما أظهرا ذلك في أيام الصحابة لم يتبعهما على ذلك أحد، وصارا مهجورين بين الناس بذلك السبب إلى أيام الحسن البصري. وكان واصل في غرار من القولين مختلفاً إليه الناس، وكان في السر يصر اعتقد عبد وغيلان، وكان يقول بالقدر. وال المسلمين كانوا في فساق أهل الملة على قولين؛ فكانت الصحابة والتابعون وجميع أهل السنة يقولون إنهم مؤمنون موحدون بما معهم من الاعتقاد الصحيح، فاسقون عصاة بما يقدمون عليه من المعصية، وأن أعمالهم بالأعضاء والحوارج لا تناهى إيماناً في قلوبهم. وكان الحوارج يقولون إنهم كفراً مخلدون في النار مع الكفار. فخالف واصل القولين وقال: إن الفاسق لا مؤمن ولا كافر، وإنه في منزلة بين المترتبين. فلما عرف الناس من واصل قوله بالقدر، كانوا يكررونه بالقول الأول الذي ابتدعه في فساق أهل الملة، كانوا يصرّبون به المثل ويقولون: مع كفراً قدرى . فصار ذلك مثلاً سائراً بين الناس يصرّبونه لكل من جمع بين خصلتين فاسدتين»^(١).

من هذا يتضح أن فتنة القدرية أسبق من فتنة المعتزلة، وأن واصل بن عطاء مع قوله بالاعتزال كان قدرياً، وأنه أخذ هذا المذهب عن عبد الجهني وغيلان الدمشقي، وهذان بدورهما تأثراً بما يذهب إليه أهل الملل الأخرى. قال اللالكاني في شرح السنة: عن الأوزاعي: « أول من نطق في القدر رجل من أهل العراق يقال له سوسن كان نصراوياً فأسلم، ثم تضرر فأخذ عنه عبد الجهني، وأخذ غيلان عن عبد».

فالقول بالقدر قديم، شاع في أيام الصحابة. قال ابن عباس « لما كررت القدرية بالبصرة خربت البصرة. أو لفظ هذا معناه »^(٢).

«أورد أبو القاسم بن حبيب في تفسيره، بإسناده، أن علي بن أبي طالب سأله

(١) التبصير في الدين للإسفايني من ٤ - ٦

(٢) التبصير في الدين من ٥

سائل عن القدر فقال : طريق دقيق لا تعيش فيه . فقال : يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر؟ فقال : بحر عميق لا تخوض فيه . فقال : يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر؟ فقال : سر خفي لله لا تفشه . فقال : يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر؟ فقال رضي الله عنه : يا سائل ، إن الله تعالى خلقك كما شاء أو كما شئت؟ فقال : كما شاء . قال : إن الله تعالى يبعثك يوم القيمة كما شئت أو كما شاء؟ فقال : كما شاء . فقال : يا سائل ، لك مشيئة مع الله أو فوق مشيته أو دون مشيته؟ فإن قلت مع مشيته ادعيتها الشركة معه ، وإن قلت دون مشيته استغنت عن مشيته ، وإن قلت فوق مشيته كانت مشيتك غالبة على مشيته ١.

فأنت تلمح خلال هذا الحدل الذي دار بين على وبين من جاوره البحث عن مسألة القدر من جهة . ومحاولة عدم إرادة الخوض فيها من جهة أخرى . وفي القرآن إشارات كثيرة إلى مسائل مثل النبي عنها فلم يجب ، وترك أمرها إلى الله ، مثل « وقالوا لوشاء الرحمن ما عبدنام ، ما لهم بذلك من علم ، إنهم إلا يخرون » .

وأكبر الظن أن اشتغال العرب الأوائل بالإقبال على الإسلام وفهم الوثنية ، ثم انصرافهم إلى حرب المرتدين ، والقيام بالفتورات المختلفة ، صرفهم عن الخوض في هذه المسائل الدقيقة ، فلما استقرت الفتوحات وهذا بال المسلمين نظروا في هذه المسائل وأشواهها .

وليس بعيداً أن معبد الحجبي وغيلان الدمشقي أخذوا القدرة عن واحد من بعض الملل . فن المعروف أن المذاهب النسطورية كانت منتشرة في البصرة وما جاورها .

ويؤيد دي بور ما نذهب إليه ؛ فقال : « أول مسألة قام حوالا الحدل بين علماء المسلمين هي مسألة الاختيار ، وكان المسيحيون الشرقيون يكادون جميعاً يقولون بالاختيار . ولعل مسألة الإرادة لم تبحث من كل وجهها في زمن من الأزمان ولا في بلد من البلاد ، مثل ما يحتملها المسيحيون في الشرق أيام الفتح الإسلامي . وكان هذا البحث متصلة بال المسيح أولاً ، وبالإنسان بعد ذلك .

١) المرجع السابق س ٨٠

« وتقوم إلى جانب هذه الشاهد الواضحة دلائل متفرقة على أن طائفة من المسلمين الأوائل الذين قالوا بالاختيار تلمذوا لأساتذة مسيحيين »^(١). ويرى الدكتور أحد أمين غير هذا الرأي، وأن مسألة القدر : « صدرت عن المسلمين أنفسهم وأنها فكرة تحدث حول كل دين تقريباً »^(٢).

ورأى الدكتور أحد أمين وجيه ، ولكننا نرجح أن الكلام في القدر إنما تأثر فيه المسلمون بالنصارى ؛ لأن الثابت أن أول من تكلم فيه هو معبد الجهنى الذي أخذ عنه غilan الدمشقى . وكان غilan الدمشقى قبطياً قدرياً لم يتكلم أحد قبله في القدر ودعا إليه إلا معبد الجهنى ، وأنه هشام بن عبد الملك بن مروان وصلبه بباب دمشق »^(٣) .

فانت ترى أن غilan كان نصراياً ، وأن معبد الجهنى أخذ القول بالقدر من سومن النصراني كما ذكرنا سابقاً .

قال الإسپرائي : « وظهر في أيام المتأخرین من الصحابة خلاف القدرية، وكانت يخوضون في القدر والاستطاعة كعبد الجهنى وغilan الدمشقى وجعد بن درم. وكان ينكر عليهم من كان بي من الصحابة ... ثم ظهر بعدهم في زمان الحسن البصري خلاف واصل بن عطاء في القدر ، وفي القول بالعزلة بين المزليين »^(٤).

ومن هذا كله يتضح أن القدرية ظهروا في العصر الأموي قبل عصر هشام ابن عبد الملك . لأن أول من قال بالقدر هو معبد الجهنى الذي قتله الحاج بعد ستة عقود ، وقتل هشام غilan وأمر بقطع يديه ورجليه .

رأن ظهورها كان أسبق من العزلة وعلى رأسهم واصل بن عطاء ، الذي أخذ عنهما القدرية ، وأضاف إلى ذلك القول بالعزلة بين المزليين .

وخلالصة هذا المذهب أن الله تعالى « حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر وظلم ، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ويخصم عليهم شيئاً

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام - بيروت - ترجمة أبو زيد ١٩٣٨ من ٤٩

(٢) داجع مختطف الإسلام الجزء الأول الطبعة الثانية ١٩٣٤ م ٣٤٤ - ٣٤٦

(٣) المعارف لابن قتيبة من ١٦٦

(٤) التبصير من ١٤ ، ١٣

ثم يجازيهم عليه . فالعبد هو الفاعل للخير والشر ، والإيمان والكفر ، والطاعة والمعصية » (١) .

وقد توسع المعنزة بعد ذلك في هذه المسألة ، وفرعوا عليها كثيراً من الأبحاث ، وقام أهل السنة يردون عليهم بما لا يتسع له هذا المجال .

الموجة الخامسة ... الإبراءات

كانت الموجة الأولى التي سادت المجتمع الإسلامي هي موجة الكفر والإيمان . وذلك لطبيعة ظهور الدين الجديد ، الذي كان ظاهرة لم يعهد لها الناس من قبل . وما زالت العقول والقلوب تتوجه نحو هذا الهدف ، بعض الناس يسرف في الإيمان ويعتقد أن من يخالفه كافر . وظهر الخوارج يكفرون طائفة من أظهر القوم قليلاً وأصحابهم إسلاماً وديناً . وقال الشيعة إن علياً هو الإمام وكفروا غيره .

وظهرت طائفة القدرية الذين يقولون بأن للإنسان قدرة . وهو بحث في العمل يتصل من قريب أو بعيد بالكفر والإيمان .

وفي خمار هذه الآراء المتباينة اتجه قوم إلى القول بأن الإيمان القلبي شيء ، والعمل الظاهر شيء آخر . وبذلك فصلوا الإيمان عن العمل ، وأخروه عنه ، أو أرجأوه . فسمّوا المرجنة .

قال أبو المظفر الإسفرايني في تفصيل مقالات المرجنة وبيان فضائحهم :
وحللة المرجنة ثلاثة فرق يقولون بالإرجاء في الإيمان (٢) .

ويرى جولديزير في كتاب « مذاهب الإسلام » أن هذه الفرقة نشأت على أثر الحملات التي قام بها الشيعة والخوارج ضد بنى أمية ، فثبتت دعوة خلاصتها وجوب الخضوع لسلطنة الأمويين ، وتأجيل الحكم عليهم بالشرك والتکفير إلى يوم الدين . فالإرجاء هو التأجيل .

ومن الحالات أن بنى أمية هضوا للدفاع عن أنفسهم ، وتخلصوا من تهمة تکفيرهم بهذه المقالة ، وهي الإرجاء .

(١) الملل والتحل ص ٤٠

(٢) التعمير في الدين للإسپرايني ص ٥٩

غير أنا لا نقبل كثيراً إلى الأخذ بهذا التفسير السياسي ، ولو أن عليه مسحة من الصواب ؛ لأن بعض المؤرخين ينسبون الإرجاء إلى محمد بن الحنفية ، فكيف يكون الأمويون هم أصحاب هذه المقالة بدعاوى الدفاع عن أنفسهم من هجوم الشيعة والخوارج ، ومحمد بن الحنفية - كما تعلم - من الشيعة ؟

قال برهان الدين الحلبي في شرح شفاء القاضي عياض^(١) : إن محمد ابن الحنفية كان أول المرجحة ، وله فيه تصنيف .

وكما نسبوا الإرجاء إلى الشيعة ، نسبوه أيضاً إلى أهل السنة. قال الشهريستاني في الملل والنحل بقصد الكلام عن غسان المرجي : « إن غسان كان يحكى عن أبي حنيفة رحمه الله مثل مذهبـه ، ويعده من المرجحة ، ولعله كذب . ولعمري كان يقال لأبي حنيفة وأصحابـه : مرحلة السنة ، وعدهـه كثير من أصحابـ المقالات من جملة المرجحة . ولعل السببـ فيه أنه لما كان يقول : الإيمان هو التصديق بالقلب ، وهو لا يزيد ولا ينقص ، ظنـوا أنه يوؤخر العمل عن الإيمان . والرجل مع تحرجه في العمل كيف ينقـي برـك العمل ؟ ولـه سبـ آخر : وهو أنه كان يخالفـ القدرةـ والمـعتزلـة الذين ظـهـروا في الصدرـ الأول ، والمـعتزلـة كانوا يـلـقـبونـ كلـ من خالـفهمـ في الـقدرـ مرـجـحاً ، وكـذلكـ الـوعـيدـيةـ منـ الـخـوارـجـ ؛ فـلاـيـعـدـ أنـ يـكونـ الـلـقبـ إـنـماـ لـزـمهـ منـ فـرـيقـ الـمـعـتـزـلـةـ وـالـخـوارـجـ . وـالـلـهـ أـعـلـمـ » (٢) .

وأغرب من ذلك أن فريقاً من المرجئة وافقوا القدرية في القول بالقدر، مما ينقض كلام الشهرياني السابق من أن المعزلة كانوا يلقبون كل من خالفهم في القدر مرجحاً ، وهو لاء مثل « غilan الدمشقي » ، وأبي شر المرجي ، ومحمد ابن شيب المצרי . وهو لاء داخلون في قول النبي صلى الله عليه وسلم : (إن القدرية والمرجئة لعبتا على لسان سبعين نبياً) . فيستحقون اللعن من جهتين : من جهة القول بالإرجاء ، ومن جهة القول بالقدر .

فتحن نرى أن المرجنة انجلزوا إلى كل فرق موجودة : إلى أهل السنة ، وإلى الشيعة ، وإلى القبرية الذين تحولوا فيما بعد إلى المعزلة .

• ۳۳ س ۲ (۱)

(٢) الشهريانى ج ١ س. ١٤٧.

ومن الطبيعي أن يخالفهم الخوارج ، لأن مقالاتهم متعارضتان ؛ فأن الخوارج يغالون في تكثير من يرتكب أى معصية ، بل لقد ذهب الخوارج إلى أن أهل السنة من المرجحة ، وأول من سمى أهل الجماعة بالمرجحة هو نافع بن الأزرق الخارجى في بعض الروايات . وما حكاه الشيرستاني من نسبة الإرجاء إلى أبي حنيفة يدل على صحة هذا الاتهام .

وهذا يقتضى منا بيان حقيقة الإرجاء .

الإرجاء في اللغة التأثير ، أرجأه أى أمهله وأخره .

وقال الشيرستاني : إن للإرجاء معنى ثانياً هو إعطاء الرجاء . ثم قال : « أما إطلاق المرجحة على الجماعة (يريد فرقة المرجحة) بمعنى الأول فصحيح ، لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والقصد » .

وقال صاحب المصباح المنير : « المرجحة طائفة يرجحون الأعمال ، أى يؤخرونها . فلا يرثون عليها ثواباً ولا عقاباً . بل يقولون : المؤمن يستحق الجنة بالإيمان دون بقية الطاعات . والكافر يستحق النار بالكفر دون بقية المعاصي » .

قال الإسفرايني : « وإنما سموا مرحلة لأنهم يؤخرون العمل عن الإيمان على معنى أسمهم يقولون : لا تضر المعصية مع الإيمان ، كما لا تنفع الطاعة مع الكفر » (١) .

وقال الشيرستاني : « وأما بمعنى الثاني (أى إعطاء الرجاء) فظاهر ، فإنهم كانوا يقولون : لا تضر مع الإيمان معصية . كما لا ينفع مع الكفر طاعة . » وقيل الإرجاء تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيمة . فلا يقضى عليه بحكم ما في الدنيا من تكونه من أهل الجنة أو من أهل النار . فعلى هذا المرجحة والوعبيدية فرقتان متقابلتان .

« وقيل : الإرجاء تأخير على رضى الله عنه عن الدرجة الأولى إلى الرابعة . فعلى هذا المرجحة والشيعة فرقتان متقابلتان » .

ويذهب نشوان الحميري في « الحور العين » إلى أن المرجحة من الرجاء ،

(١) التعبير ص ٦٠ .

فيقول : وسميت المرجحة مرجحة لأنهم يرجون أمر أهل الكبار من أهل محمد إلى الله تعالى ، ولا يقطعون على العفو عنهم ولا على تعذيبهم ، ويحتاجون بقوله تعالى : « وأنخرون مرجون لأمر الله ، إما يعذبهم وإما يتوب عليهم ... »^(١) والمرجحة أصناف أربعة : مرحلة الخوارج ، ومرحلة القدرة ، ومرحلة الجبرية ، ومرحلة الحالصة .

أما صاحب مختصر الفرق بين الفرق فجعل المرحلة ثلاثة أصناف : « صنف منهم قالوا بالإرقاء في الإيمان وبالقدر ، وصنف منهم قالوا بالإرقاء في الإيمان وبالجبر في الأعمال . والصنف الثالث خارجون عن الجبر والقدر »^(٢) . فلم يذكر الرسعي في المختصر مرحلة الخوارج .

وأكبر الغلط أن الخوارج لم يكونوا من المرحلة على ما سبق أن ذكرناه . ولم تذكر كتب المقالات إلا فرق المرحلة الحالصة ، ما عدا الشهريستاني الذي ذكر طرقاً منهم . وهم جميعاً متفرقون على أنها خمس .

١ - أتباع يونس بن عون ، وهم يقولون : إن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان .

٢ - أتباع غسان المرجي ، وهم يقولون : إن الإيمان غير قابل للزيادة والنقصان . وكل قسم من الإيمان فهو إيمان .

٣ - أصحاب أبي معاد التومي ، وهم يزعمون : أنه لا يضر مع الإيمان معصية ما ، وأن الله تعالى لا يعذب الفاسقين من هذه الأمة .

٤ - أتباع ثوبان ، وهم يزعمون أن العصاة من المسلمين يلحقهم على الصراط شبة من حرارة جهنم ، لكنهم لا يدخلون جهنم أصلاً^(٣) . وهم يقولون الإيمان إقرار ومعرفة بالله وبرسله وبكل شيء يقدر وجوده في العقل^(٤) .

(١) المورد بين لشوان الجبرى — مطبعة البغدادية — ١٩٤٨ — من ٢٠٣

(٢) مختصر الفرق بين الفرق للرسعى س ١٢٢

(٣) اعتقادات فرق المسلمين والمتركون للرازي .

(٤) التبصير في الدين من ٦١

٥ - أصحاب بشر المرسي ، ومرجحة بغداد من أتباعه ، وكان يقول :
الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان .

قال ابن الرويني : « وقد خرجت المعزلة بأسرها من الإجماع لقوتها بالمعزلة بين المزليتين ، وذلك أنه لم يكن بين الأمة خلاف قبل ظهورهم في فساد قول من زعم أن مذهب المقربين ليسوا مؤمنين ولا كافرين ولا منافقين ، ولم يكن للناس إلا ثلاثة أقوايل : أحدهما قول الخوارج في الإكفار ، والثاني قول المرجحة ، والثالث قول الحسن في النفاق وكان الخوارج وأصحاب الحسن والمرجحة على أن صاحب الكبيرة فاسق فاجر . ثم تفردت الخوارج وحدها فقالت : هو مع فسقه وفجوره كافر . وقالت المرجحة وحدها : هو مع فسقه وفجوره مؤمن . وقال الحسن ومن تابعه : هو مع فسقه وفجوره فاسق » (١).

فلا شك أن المرجحة أسبق من المعزلة . وقد وقفوا من مسألة الإيمان والكفر موقفاً فريداً ، فهم يحكمون على التصديق دون العمل : ويقولون بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص .

وهذا يخالف رأى أهل السنة . قال البخاري في كتاب الإيمان : « وهو قول فعل ، ويزيد وينقص . قال تعالى : « ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم » .

قال الكرماني في شرحه على البخاري : « قالوا الإيمان يزيد وينقص ولم يقولوا الإسلام يزيد وينقص . قال : وقال سفيان بن عيينة : الإيمان قول وفعل ، يزيد وينقص فقال له أخوه إبراهيم : لا تقل ينقص . فغضب وقال : اسكت يا صبي بل ينقص حتى لا يبيو منه شيء ! » .

قال الرازى في اعتقادات فرق المسلمين والشركين : « وأما مذهب أهل السنة والجماعة في هذا الباب فهو أنا نقطع بأن الله تعالى سيفعو عن بعض الفساق ، لكننا لا نقطع على شخص معين من الفساق بأن الله لا يبد وأن يغفو عنه » .

(١) الانتصار والرد على ابن الرويني للنبط المعزل ١٦٦ - ١٦١

نظريّة المعرفة عند بعض فلاسفة المسلمين

إخوان الصفا :

إخوان الصفا جماعة سرية ، اعتنقاً مذهبًا سياسياً خاصاً ، ويقال إنهم من الباطنية ، وأرادوا تغليب مذهبهم السياسي والفلسفي . ألقوا رسائل بلغت خمسين أو إحدى وخمسين رسالة طبعت في مصر في أربعة أجزاء . ومذهبهم الفلسفي "خلط من الفلسفة اليونانية والهندية والفارسية والتعاليم الإسلامية .

ولن نبحث في فلسفتهم إلا من ناحية خاصة هي نظرية المعرفة ، ولن نبحث في هذه النظرية إلا ناحية خاصة منها ، وهي أصل المعرفة أفتراضية هي أم مكتسبة ، أم فطرية ومكتسبة معاً؟ .

ولا تزال هذه المشكلة قائمة منذ القدم حتى الآن . فأفلاطون من أنصار الفطرة وأرسطو من أنصار الاكتساب ، ثم نجد ديكارت في الفلسفة الحديثة من القائلين بالفطرة على نحو آخر يخالف ما قال به أفلاطون ، على حين أن المدرسة الإنجليزية تقول بالاكتساب ، على الأخص لوك وهيوم .

ونعود إلى إخوان الصفا فنقول : إن المعرفة عندهم كلها مكتسبة ، وليس فطرية . وأصل المعرفة هي الحواس . ثم هاجروا القائلين بالفطرة بأن « المقولات التي هي في أوائل العقول ليست شيئاً سوى رسوم المحسوسات الجزئيات الملتقطة بطريق الحواس . والدليل على ذلك قوله تعالى : «وَاللَّهُ أَخْرُجَكُمْ مِنْ بَطْوَنِ أَمْهَانِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً»^(١) .

والمقصود بالمقولات الموجودة في أوائل العقول ، المعرفة البدئية ، مثل الكل أعظم من الجزء ، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية . وكثيرون من الفلاسفة والمناطقة يعتبرون أن هذه البدئيات فطرية في النفس لا يكتسبها المرء .

وقد رأينا كيف رد إخوان الصفا هذه الأوليات إلى المحسوسات ، ولم يقفوا

(١) ج ٢ من ٣٩٢ :

عند هذا الحد بل ناقشوا رأى القائلين بأن المعرفة « مركبة » في النفس اعتماداً على مذهب أفلاطون بما يأتى « وليس الأمر كما ظنوا ، وإنما أراد أفلاطون بقوله إن العلم تذكر أن النفس علامة بالقدرة فتحتاج إلى التعليم حتى تصير علامة بالفعل ، فسمى العلم تذكراً . ثم إن طريق التعاليم هي الحواس ، ثم العقل ، ثم البرهان » (١) .

وأصحاب رسائل إخوان الصفا مخطئون في فهم أفلاطون ، لأن معنى جملته المشهورة « العلم تذكر والجهل نسيان » أن النفس كانت تعيش مع الآلة في عالم المثل ، فعندما معرفة بكل شيء ، ولا يحصل لها اتصال النفس بالجسد نسيان ، فإذا انكشف عنها ستار المعرفة ، فإنها لا تكتسب جديداً بل تذكر ما كانت تعرفه في عالم المثل قبل اتصالها بالجسد . ومن أدلة أفلاطون على فطرة المعرفة أن الطفل يستطيع بالنظر إلى نفسه أن يكتشف البراهين الهندسية ، دون حاجة إلى معلم .

على العكس من ذلك يعتقد إخوان الصفا أن النفس خالية من كل معرفة وفي ذلك يقولون : « وأعلم أن مثل أفكار النfos قبل أن يحصل فيها علم من العلوم واعتقاد من الآراء كمثل ورق أبيض نبي لم يكتب فيه شيء ، فإذا كتب فيه شيء حقاً كان أم بطلاً فقد شغل المكان ومنع أن يكتب فيه شيء آخر ، وبصعب حكمه ومحوه » (٢) .

هذا المذهب شبيه بمذهب لوك الفيلسوف الإنجليزي الذي يعتبر أن أصل المعرفة الحواس وأنه « لا شيء في العقل لم يكن قبل ذلك في الحس » .

وقد أخذ إخوان الصفا بهذه النظرية ل حاجتهم إليها في تنفيذ مذهبهم الفلسفي السياسي ، وإقناع الناس بأراءهم . ولا يخفي أن الجم眾 كانوا يعتقدون مذهب أهل السنة أو الجماعة في ذلك الوقت . وقد هاجرهم إخوان الصفا مهاجحة عثيفة فقالوا : « فينبغي لك أيتها الأخلاق ألا تشغلي بإصلاح الشياخ المرمرة الذين اعتنقوا منذ الصبا آراء فاسدة وعادات رديئة » (٣) ! وهذه الإإشارة تستقيم مع مذهبهم في المعرفة لأن مشايخ أهل السنة اكتسبوا المعتقدات الفاسدة في بنظرهم بالتعليم - فـ الصغر ، و تستطيع جاعتهم أن تنشر تعاليمهم وأراءهم بطريقة من طرق التعليم .

(١) ج ٢ من ٢٩٣ . (٢) ج ٤ من ١١٦ . (٣) ج ٤ من ١١٤ .

وعندهم أن السبيل لكتاب المعلومات يكون بثلاثة طرق : الأول الحواس الخمس التي بها تدرك الأمور الحاضرة في الزمان والمكان ؛ والثاني اسهام الأخبار التي ينفرد بها الإنسان دون سائر الحيوان ، يفهم بها الأمور الغائبة عنه بالزمان والمكان جيئا ؛ والثالث طريق الكتابة والقراءة ، يفهم بها الإنسان معان الكلمات واللغات والأقوال بالنظر فيها ^(١).

. والاعتقاد الذي يستند إلى المداومة والنظر لما يؤكد المعرفة ، ويؤدي إلى رسوخ الأخلاق . وفي ذلك يقولون : « واعلم بأن العادات الخارية بالمداومة فيها تقوى الأخلاق المشاكلة لها ، كما أن النظر في العلوم والمداومة على البحث فيها ، والدرس لها ، والمحاكاة فيها ، يقوى الحذر بها ، والرسوخ فيها ... » ^(٢)

والمحاكاة الناشطة عن الاختلاط من وسائل نقل الأفكار ، وطبع المعتقدات في التفاصيل . والمثال في ذلك أن كثيراً من الصبيان إذا نشأوا مع الشجعان والقسان وأصحاب السلاح وتربيوا معهم تطبعوا بأخلاقهم وصاروا مثلهم . وعلى هذا القبض يجري حكم سائر الأخلاق والسمجيات التي ينطبع عليها الصبيان منذ الصغر إما بأخلاق الآباء والأمهات ... أو المعلمين والأستاذين الحالطين لهم في تصارييف أحواطهم ^(٣).

والمحاكاة تسرى من الكبير إلى الصغير ، ومن العالم إلى الجاهل ، ولذلك كانت للخواص والعلماء تقليداً وقولاً ، أو كإقرار الصبيان للآباء والمعلمين تعليها وتلقينها ^(٤).

ومن طرق كسب المعرفة أن تؤخذ عن معلم ، لأن للمعرفة شرائط « ليس في وسع كل إنسان معرفتها في أول مرئياته . ومن أجل هذا يحتاج كل إنسان إلى معلم أو مودب ، أو أستاذ ، في تعلمه وتحلقة وأقواله . واعتقاده وأعماله وصناعته » ^(٥).

فطن إخوان الصنف إلى قيمة المعلم وضرورته في تلقين العلوم والمعارف ، ولكنهم اشترطوا في المعلم شروطاً تتلاءم مع مذهبهم ، وتحدين أغراضهم السياسية .

(١) ج ٢ ص ٣٨١ (٢) ج ١ ص ٢٣٦ (٣) ج ١ ص ٢٣٦

(٤) ج ٢ ص ٤٢٣؛ (٥) ج ٤ ص ١٨.

وتنق مع الثانية من نشر دعوهيم فقالوا: « واعلم أنها الأخ أن من سعادتك أيضاً أن يتفن لك معلم ذكي جيد الطبع ، حسن الخلق ، صاف الذهن ، حب للعلم ، طالب للحق ، غير متصلب لمذهب من المذاهب » (١).

ولا تتفق هذه الشروط إلا في جماعتهم كما صرحو بذلك قائلين: « ثم اعلم أن أصحاب الناموس هم المعلمون والمودبون والأستاذون للبشر كلهم ، ومعلمون أصحاب التواميس هم الملائكة ، ومعلم الملائكة هو النفس الكلية ، ومعلمها العقل الفعال ، والله تعالى معلم الكل » (٢).

هذه كلها وسائل تساعد على كسب المعرفة . أما النفس الحزئية فهي كالورق الأبيض كما ذكروا من قبل . والنفس جوهر مختلف للجسد . والعلم والحكمة للنفس كتناول الطعام والشراب للجسد (٣).

فالنفس تقبل صور المعلومات من المحسوسات والمعقولات في ذاتها وتصورها فتدركها ، وتحفظها بالقوة الحافظة من غير أن تخالط بعضها بعض (٤) . والنفس الحزئية علامة بالقوة ؛ فكل نفس جزئية تكون أكثر معلومات وأحكام مصنوعات فهي أقرب إلى النفس الكلية لقرب نسبتها إليها . والنفس الكلية الفلكلية علامة بالفعل (٥).

والخلاصة أن رأى إخوان الصفا في نظرية المعرفة واضح . فعندهم أن المعرفة كلها مكتسبة ، ورتبوا بناء على ذلك الوسائل المؤدية إلى تحصيلها ؛ والتي تستقيم مع مذهبهم وتخدم غايتهم .

الفرزالي :

ذكرنا نظرية المعرفة عند إخوان الصفا ، وهم فريق من الفلاسفة أرادوا أن يقربوا الفلسفة إلى أذهان الجمهور . وانتهينا من النظر في رسائلهم إلى أن الرأى عندهم أن المعرفة مكتسبة وليس فطرية . ثم ذكرنا طرقاً من الوسائل التي يرونها مؤدية إلى كسب المعرفة .

(١) ج ٤ ص ١١٦ (٢) ج ٤ ص ١٨ (٣) ج ٢ ص ٤٤٠٢٦ (٤) ج ٣ ص ٣٠
(٥) ج ١ ص ٣٦٩

ونذكر الآن رأى الغزالى في المعرفة . وقد وقع الاختيار على أبي حامد الغزالى دون غيره ، لأنّه يمثل طائفة المتصوفة .

وحجة الإسلام الغزالى من أعلام المسلمين وأئمّة فقهائهم ؛ تستطيع أن تعتبره فقيها ، ولو في أصول الفقه كتاب « المستصنف » يعتبر عمدة في هذا الباب ؛ وستستطيع أن تعدد من الأشاعرة وهم فريق من علماء الكلام . غير أن ما يجعلنا نضعه في قائمة المتصوفة أنه هو نفسه اعتبر نفسه متصوفاً ، وذلك في كتابه « المنقد من الضلال » الذي سجل فيه تاريخ حياته ذاكراً أنه طاف بجميع المذاهب في علم الكلام والفلسفة ، فلما لم يجد فيها بغيته ، انصرف عنها إلى التصوف .

وقد اعتق الغزالى مذهب التصوف عن روية وتفكير ، لا عن اتباع وتقليد ؛ فالغزالى يمثل عصر ازدهار التصوف . أما متأخر و المتصوفة ، بل وبعض المتصوفة في عصر الغزالى ، فقد زعموا أن الانصراف عن الدنيا أصلًا ، والابتعاد عن التحصيل سواء في ذلك تحصيل العلم أو تحصيل المعاش ، ثم الإقبال على ذكر الله في الخلوات أو الحلقات التي يعقدونها في مجالسهم ، كل هذا يوصل إلى معرفة الله . ولكن الغزالى يقول بصراحة طاعتنا في هذه الطريقة : « وجائب العمل متفق عليه من الصوفية ، فهو خير الصفات الدينية ، وتطهير النفس من الأخلاق السيئة ، ولكن جانب العلم مختلف فيه ؛ فإن الصوفية لم يحرموا على تحصيل الماجاهدة بمحو الصفات الممنوعة وقطع العلاقات كلها . والإقبال بكل همة على الله . وأما النظار فلم ينكروا وجود هذا الطريق وإنقضاءه إلى المقصود ، ولكن استواعوا هذا الطريق ... فالاشتغال بتحصيل العلوم أول فانه يسوق إلى المقصود سباقاً موثقاً بها » (١) .

وأفضل المعلومات وأعلاها وأشرفها هو الله الصانع ، المبدع ، الحق ، الواحد . وهذا العلم ضروري واجب تحصيله على جميع العقلاء كما قال مسلم الله عليه وسلم : « طلب العلم فريضة على كل مسلم » . وهذا العلم لا ينفي سائر العلوم ، بل لا يحصل إلا بخدمات كثيرة لا تنظم إلا من علوم شتى (٢) . وهذه الخدمات التي تجري منه بجرى الآلات كعلم اللغة والنحو . ومن الآلات علم كتابة الخط (٣) .

(١) ميزان العمل ص ٣٤ . (٢) الرسالة الدينية من ٢٥٠٢٤ . (٣) الإحياء ج ١ ص ٥٥ .

رأى جانب ذلك فالعلم فضيلة في ذاته وعلى الإطلاق من غير إضافة ،
فإن وحْنَ كمال الله سبحانه . وتعرف فضيلة العلم بشرمه ، وهي القرب من الله
تعالى . أما فضيلة العلم في الدنيا فالعز ، والوقار ، وتفوز الحكم على الملوك ؛ ولزوم
الاحترام في الطياع ^(١) .

والعلم الذي هو فرض عين على كل مسلم اعتقاد و فعل و ترك ؛ أى اعتقاد
بـ الله ، و فعل بما أمر الله ، و ترك لما نهى عنه .

والعلم الذي هو فرض كفاية فهو كل علم لا يستغني عنه في قوام أمور الدنيا
كالطلب إذ هو ضروري في حاجةبقاء الأبدان ؛ والحساب فإنه ضروري
المعاملات ، وقسمة الوصايا ، والمواريث ^(٢) .

فالغزالى يقسم العلم إلى فرض عين وفرض كفاية ، وهذا التقسيم لم يكن
معروفاً عند الفقهاء في صدر الإسلام ، ولا في المائة الثانية أو الثالثة ؛ ولكنه
أصبح تقسيماً مقبولاً بعد القرن الخامس .

والمهم عندنا أن نتبين رأى الغزالى في تحصيل العلوم ومنه نستخلص رأيه
في نظرية المعرفة . والطريق إلى تحصيل العلوم على وجهين :

- ١ - التعليم الإنساني وهو التحصيل بالتعليم من خارج .
- ٢ - التعليم الرباني وهو الاشتغال بالتفكير من داخل .

والتعلم الإنساني واضح لا إسکال فيه . أما التفكير فهو « استفادة النفس
من النفس الكلى . والنفس الكلى أشد تأثيراً وأقوى تعلماً من جميع العلماء والفضلاء » ^(٣)
إلى أن قال « والعلوم مركزة في أصل النفوس بالقوة كالبلور في الأرض ، والتعلم
هو إخراجها من القوة إلى الفعل ». هذا المذهب في غاية الأهمية لأنه يوضح لنا
أن المعرفة فطرية ، مركزة في النفوس . وليس ما يقوله الغزالى مبتكرًا ، فهذا مذهب
ابن سينا أخذته عن الأفلاطونية الحديثة .

وقد مزج الغزالى هذه الآراء الفلسفية بما ي قوله المتصوفة وبما لا يخرج

(١) الإحياء ج ١ ص ١١ . (٢) الرسالة الديبية من ٤٨ . . (٣) الرسالة الديبية من ٣٩ .

عن ذلك وإنما بأسلوب آخر « وقال قوم من المتصوفة إن للقلب عيناً كما للمجده .
فيري الظواهر بالعين الظاهرة ، ويرى الحقائق بعين العقل » (١) .

« والإنسان لا يقدر أن يتعلم جميع الأشياء الحزئيات والكلبات وبطبيعة العلوم ،
بل يتعلم شيئاً : ويستخرج بالتفكير شيئاً . وإذا افتح باب التفكير على النفس
علمت كيفية طريق التفكير ، وكيفية الرجوع بالحدس إلى المطلوب » (٢) .

وهذا المذهب في اكتساب المعرفة عن طريق الحس أولاً ، ثم بالتفكير
والقياس والحدس ، هو مذهب ابن سينا كما هو موجود في الشفاء والنرجا وغيرهما
من الكتب .

أما التعليم الرباني فعلى وجهين : إلقاء الوحي بأن يقبل الله تعالى على تلك
النفس إقبالاً كلياً ، وينظر إليها نظراً إلهياً ، ويصير العقل الكلى كالمعلم ، والنفس
القدسية كالمتعلم ، فيحصل جميع العلوم لتلك النفس من غير تعلم وتفكير .
والوجه الثاني الإلهام وهو تنبيه النفس الكلية للنفس الحزئية الإنسانية على
قدر صفاتها وقوتها ، وقوة استعدادها . والعلم الذي يحصل عن الإلهام يسمى علمًا
لدنياً ، وهو يكون لأهل النبوة والولاية (٣) .

ويحصل العلم اللدنيّ باتباع الطرق الآتية :

- ١ - تحصيل جميع العلوم وأخذ الحظ الأوفر منها .
- ٢ - الرياضة الصادقة والمراقبة الصحيحة ..

٣ - التفكير ، فإن النفس إذا تعلمت وارتاضت بالعلم ، ثم تفكرت
في معلوماتها بشروط التفكير ينفتح عليها باب الغيب (٤) .

والغزال قد حاول القول بالعلم اللدني لتفسير نظرية النبوة . وللفلاسفة
طريقة أخرى في تفسير النبوة ليس هنا مجال ذكرها . ولا يكتفى الغزال بالإيمان
بالنبوة واتصالها بالله ، ولكنه يضيف إلى ذلك الإيمان بالولاية وهي درجة أقل
من النبوة . ولا نشك في أنه آمن بهذه النظرية ، إلا لأنه هو نفسه كان يعتقد
في نفسه الولاية

(١) الرسالة الدينية من ٣٠ (٢) الرسالة الدينية من ٤٠ و ٤١

(٣) الرسالة الدينية من ٤٤، ٤٥، ٤٦ (٤) الرسالة الدينية من ٤٨

وخلالصة مذهب الغزالى في طريق تحصيل المعرفة أن «الأولى أن يقدم طريق التعليم فيحصل من العلوم البرهانية ما للقوة البشرية إدراكه بالجهد والتعليم . فإذا حصل ذلك على قدر إمكانه ... فلا بأس بعده أن يوثر الاعتزال عن هذا الخلق ، والإعراض عن الدنيا ، والتجرد لله »^(١) . وهذا الرأي هو صورة من حياة الغزالى ، لأنـه لم يطمئن إلى المعرفة إلا في آخر حياته بعد أن اشتغل بتحصيل العلوم . فالمعرفة عند الغزالى فطرية في النفس ، ولا بد في تحصيلها من التعلم أولاً ، ثم التفكير ثانياً .

ابن سينا :

ولد الشيخ الرئيس ابن سينا عام ٣٧٠ هـ وتوفى عام ٤٢٨ هـ بهمدان وقيل بأصفهان . وكتب سيرة حياته بقلمه كما فعل الغزالى في المتنفذ من الضلال . هذه السير المكتوبة بأقلام أصحابها تعتبر مرجعاً هاماً في التاريخ خصوصاً من الناحية الفضية .

ونريد أن نعرض لناحية من نواحي فلسفته ، هي نظرية المعرفة ، تتممة للبحث الذى بدأناه . فقد رأينا أن إخوان الصفا يذهبون إلى أن المعرفة كلها مكتسبة ، وأما « المعقولات التي هي في أوائل العقول فليست شيئاً سوى رسوم المحسوسات الجزئيات الملقطة بطريق الحواس » .

ويرى ابن سينا غير هذا الرأى ، بل يذهب إلى التقييض ، أي إن المعرفة فطرية ، على الأخص الأوليات . وفي ذلك يقول : « الأوليات هي قضايا ومقدمات تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية من غير سبب يوجب التصديق بها إلا ذاتها إلى أن قال : وجب أن يصدق بها الذهن ابتداء بلا علة أخرى ، ومن غير أن يشعر أن هذا مما استفيد في الحال . بل يظن الإنسان أنه دائمًا كان عالماً به . ومثال ذلك : أن الكل أعظم من الجزء ، وهذا غير مستفاد من حسن ، ولا استقراء ، ولا شيء آخر . نعم قد يمكن أن يفيده الحسن تصوراً

(١) ميزان العمل من ٢٨

لكل ، وللأعظم ، ولالجزء . وأما التصديق بهذه القضية (يريد أن الكل أعظم من الجزء) فهو من جبلته ^(١) .

وعقد ابن سينا فصلاً في « شرح ألفاظ بحث التنبيه لمعانٰها » منها : العلم ، والعقل ، والذهب ، والذكاء ، والحدس . قال في تعريف العقل : « اعتقاد بأن الشيء كذلك ، وأنه لا يمكن أن لا يكون كذلك طبعاً بلا واسطة ، كاعتقاد المبادئ الأولى للراهن . وقد يقال لتصور الماهية بذلك بلا تحديد لها كتصور المبادئ الأولى للحد (٢) ». وسيأتي تفصيل الكلام عن العقل فيما بعد .

ومن البراهين التي يسوقها ابن سينا على أن هذه المعقولات فطرية ، ومن طبيعة العقل وأنها غير مكتسبة ، أن النفس الناطقة ، وبها يسمى الإنسان ناطقاً، هذه القوة موجودة في كل واحد من الناس طفلاً كان أو بالغاً ، مجنوناً كان أو عاقلاً مريضاً كان أو سليماً . فأول ما يحصل في هذه القوة من المعقولات هي المسماة بداية العقول والآراء العالية : أعني المعانى التتحقققة بغير حاجة إلى قياس وتعلم . إذ لو كان لكل واحد من المعقولات حاجة إلى تقدم علم وقياس ، لوصل الأمر إلى ما لا ينتهي . وذلك محال . وظاهر أن من المعقولات معقولات أول لا تحتاج إلى قياس وتعلم في أن تكون معقولات (٣).

نظم ابن سينا الرأى الذى نحن بصدده فى القصيدة المزدوجة فى المتن
حيث قال :

وبعضاً مقدمات العقل كالقول أن الجزء دون الكل حضوراً لعقلنا بالفطرة لا يمكن التشكيك فيه الفكره (٤) هذه المقولات الموجودة في أوائل المقول بالفطرة دون حاجة إلى تعلم ، يختص بها غقلان من العقول الأربع التي يقسم ابن سينا العقل إليها ، وهي . العقل الميولاني ، والعقل بالملائكة ، والعقل بالفضل ، والعقل المستفاد .

(٢) النجاة ج ١ م ١٠١ (٢) النجاة ج ١ من ١٣٧ .

^٤ (٣) رسالة في السعادة والمجيئ العبرة على أن النفس حور — حيدر: أبواب — ١٣٥٣ — ٨ — من

(٤) منطق المفترقين من ١١ .

فالعقل الهيولي تشبهه له بالهيولى الأولى الحالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها ، وهي حاصلة لجميع أشخاص النوع في مبادئ فطرتهم . والعقل بالملكة يسمى كذلك عندما تحصل المقولات الأولى بالفعل ، وبذلك يكون العقل الهيولي قوة ، والعقل بالملكة فعلا .

والعقل بالفعل هو الاستعداد لتحصيل المقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة ، ويكون ذلك بالفكرة والخدس .

والعقل المستفاد هو حضور تلك المقولات بالفعل للنفس ، أو أن يحصل للمرء المعقول بالفعل مشاهداً متسللاً في الذهن (١) .

وأحب أن أثبت هنا نص ما ذكره الرازي في لباب الإشارات عن هذه العقول زيادة في التحقيق والتأكيد : « إشارة : النفس الإنسانية لها قوتان : عاملة ، وهي القوة التي باعتبارها يدبر البدن ، وعاقلة وطا مراتب : فأولها كونها مستعدة لقبول الصور العقلية . وهذه المرتبة مسماة بالعقل الهيولي . وثانيها أن تحصل فيها التصورات والتصديقات البدائية ، وهي العقل بالملكة . وهذه المرتبة مختلفة بحسب كمية تلك البدائيات وبحسب كيفية قوة النفس على الانتقال منها إلى المطالب . وثالثها أن يحصل الانتقال من تلك المبادئ إلى المطالب الفكرية البرهانية إلا أن تلك الصور لا تكون حاضرة بالفعل . ورابعها أن تكون تلك الصورة حاضرة بالفعل ينظر إليها صاحبها وهي العقل المستفاد . » (٢) .

ويبدو لنا أن الدكتور جميل صليبا لم يكن دقيقاً في فهم ابن سينا ، ولهذا ثبت ما ذكره في رسالته وتناقشه بعد ذلك . قال : فالنفس تتزعز المقولات المحددة من المحسوسات الشخصية بواسطة العقل الهيولي ، ثم تنظمها بحسب ما في العقل بالملكة من المقولات الأولى ، وما تستخرجه من المقولات الثانية . ولكن العقل الذي تشرق عليه المقولات هو العقل المستفاد (٣) .

(١) إشارات ابن سينا شرح العلوى والرازي الطيبة الميرية من ١٥٤ - ١٦٠

(٢) لباب الإشارات للرازي - مطبعة السعادة ١٣٢٦ هـ من ١٧

(٣) أفلاطون إلى ابن سينا : الدكتور جميل صليبا - دمشق - الطبعة الثانية

ووجه الخطأ فيما ذكره يقع فيما يأتي :

١ - قوله إن النفس تنزع المقولات المجردة بواسطة العقل الميولاني ؛
إذ أن رأى ابن سينا أن العقل الميولاني هو الاستعداد لقبول الصور العقلية ،
ولا يتم هذا الانتزاع إلا بالعقل المستفاد وله سبيل آخر نذكره فيما بعد .

٢ - والخطأ الثاني قوله « تنظمها حسب ما في العقل بالملائكة من المقولات
الأولى ». وهذا التنظيم لم يقل به ابن سينا . ثم لم يبين لنا الدكتور صليبا هل
المقولات الأولى مكتسبة أم فطرية ؟ .

٣ - والخطأ الثالث قوله « ولكن العقل الذي تشرق عليه المقولات
هو العقل المستفاد »، ذلك أن ابن سينا يرى أن الإشراق يكون في العقول الأربع ،
ولكن منه إشراق بعيد ، ومنه إشراق قريب . وفي ذلك ينص الرازى في الباب :
« القوة على هذا الاتصال منها بعيدة ، وهو العقل الميولاني . ومنها قوة كاسبة
وهي العقل بالملائكة . ومنها قوة تامة الاستعداد لها أن تقبل بالنفس إلى جهة
الإشراق متى شاءت بملائكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل . وأما الاتصال
التام فهو العقل المستفاد » (١) .

هذه الإشارة مما هذب فيه الإمام الرازى كتاب الإشارات . أما الإشارة
الأصلية فقد جرت كما يأتي : « هذا الاتصال علة قوة بعيدة هي العقل الميولاني ،
وقوة كاسبة هي العقل بالملائكة ، وقوة تامة الاستعداد لها أن تقبل بالنفس إلى جهة
الإشراق متى شاءت بملائكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل » (٢) .

فابن سينا وقف في إشارته عند الكلام على الاتصال عند العقل بالفعل ،
على حين يرى الرازى أن الاتصال التام يكون بالعقل المستفاد .

ونعود إلى تحقيق البحث الذى نحن بصدده وهو : أيكتسب الإنسان
المقولات الأولى عن المحسوسات ، أم هي موجودة بالفطرة ؟ وإذا كانت فطرية
فن أين جاءت ؟

أجاب ابن سينا عن هذه الأسئلة بأن « المعانى الكلية الأولية المتعلقة

(١) لباب الإشارات ص ٧٩ (٢) الإشارات ص ١٦٠

ما حصلت في النفس فاما أن تحصل بتصفح المزيات ، أو بفيض يتصل بها على عن طريق الإلحاد ، ولكن المعانى الكلية الأولية لو كانت مستفادة باستثناء المزيات لما كانت بها ثقة ، بل وما كانت كليات بالحقيقة » (١) .

فنحن نرى أن ابن سينا طرح المسألة على بساط البحث ، ووجد أن الوصول إلى المعانى الكلية الأولية ، سواء أكانت المبادئ الأولى للبراهين أم للحد كما ذكرنا في تعريف العقل ، تكون بطريقين : الأول تصفح المزيات وهو استقراء المحسوسات . والثانى الفيض العلوى وطريق الاتصال . ثم أنكر ابن سينا طريق الحواس ، وأثر طريق الفيض . ودليله على ذلك الثقة المعاصلة في الأوليات وأن هذه الثقة فيها ، هي الدليل عنده على أنها ليست من اكتساب أنفسا بل من جوهر خارج عنه . إذ « من بين أن هذه المعانى هي في غاية الصحة والثقة وهي علة الثقة لغيرها : فإذا حصلوا بفيض علوى ، ونور لم يحصل بها ، فيخرجها من حد القوة إلى حد الفعل . وبالاتحاد بالفيض يعقل » (٢) .

ومن أدلة ابن سينا على وجود المعانى الكلية وجوداً حقيقياً خارجاً عنها ، تكتسبها النفس بالاتصال ، أن الصور العقلية تنسى بعد إدراكها ، فأين إذن؟ فإن قيل إن هناك شيئاً كان لخزانة تحفظ فيه الصور العقلية بعد نسيانها فهذا الحال لأن النفس جوهر معد ، فلا يمكن أن ينقسم إلى قسمين يكون أحدهما مدركنا والثانى خزانة . فلم يبق إلا أن يقال إن هنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات . فإذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ارتقسم منه فيما بين الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد » .

هذا الاتصال يكون بالعقل الفعال .

وجملة القول . - كما يقول الطوسي في شرح الإشارات - « أنا إذا علمنا شيئاً فقد حصلت حقيقته فيما . فإذا غبتنا عن ذلك المعلوم استحال أن تكون حقيقةه باقية فيما ؛ إذ لا معنى للعلم إلا حصول تلك الصورة في النفس . فني كانت تلك الصور باقية في النفس استحال أن لا تكون النفس شاعرة بها . ثم إن تلك

(١) رسالة في السعادة من ١٣ .

(٢) رسالة في السعادة من ١٣ .

الصور إما أن تكون متحفظة في قوة أخرى ، وهي خزانة لأنفسنا ، وهذا حال ؛ لأن تلك الخزانة إن كانت موجودة في أنفسنا كانت الصور الموجودة فيها موجودة في أنفسنا ، فيعود الحال ، وإن لم يكن موجوداً في نفوسنا فهو موجود مبين لنفوسنا ، ويجب أن يكون بحيث تفيض عنه هذه الصور على نفوسنا عند اتصال نفوسنا به . وذلك الشيء يجب أن يكون عقلاً بالفعل ، وهو العقل الفعال » (١).

نظريّة المعرفة عند الفارابي :

أبو نصر محمد بن أوزان بن طرخان الفارابي . نسبة إلى مدينة فاراب ، وهي إحدى مدن الترك فيما وراء النهر ، فيلسوف المسلمين ، والمعلم الثاني ، فهو إلى فلاسفة الإسلام كما كان أرسطو - المعلم الأول - إلى فلاسفة اليونان . مثل الفارابي : من أعلم أنت أم أرسطو ؟ فقال : لو أدركته لكتت أكبر تلامذته .

يقصّ علينا ابن سينا أنه حفظ كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو عن ظهر قلب دون أن يفهمه إلى أن وقع إليه كتاب الفارابي « تحقيق غرض أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة » فافتتحت له مغاليق فلسفة أرسطو . فهذه شهادة ابن سينا - وهو الفيلسوف صاحب الصدارة في الفلسفة - للمعلم الثاني الفارابي .

توفي عام ٣٣٩ هـ في دمشق في صحبة سيف الدولة الحمداني الذي أكرمه ، وعرف موضعه في العلم ، ومنزلته من الفهم .

وله تأليف كثيرة منها « مقالة في معانى العقل » تستخلص منها رأيه في المعرفة . وقد تأثر الفارابي بخطي أستاذه أرسطو في هذا الصدد ، مع بعض التغيير كما يجري عليه أغلب المفسرين . وسنعني في هذا الصدد ببيان أوجه الخلاف بين المعلمين .

قال الفارابي عن العقل : « إن اسمه يطلق على أشياء كثيرة : الأول الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان إنه عاقل . الثاني العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون هذا مما يوجبه العقل ، وينفيه العقل . الثالث العقل الذي يذكره أرسطو في كتاب البرهان . والرابع العقل الذي يذكره في المقالة السادسة

(١) الاشارات من ١٥٩ ، ١٦٠ .

من كتاب الأخلاق . والخامس العقل الذي يذكره في كتاب النفس . والسادس العقل الذي يذكره في كتاب ما بعد الطبيعة » (١) .

وقد أحسن الفارابي صنعاً بالتبني على معنى العقل الشائع على ألسنة الحمدور الدين « يعنون بالعقل من كان فاضلاً جيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يوت من خير ، أو يجتنب من شر » .

وكذلك أحسن صنعاً بتعريف معنى العقل عند المتكلمين حتى يبني اللبس عن هذا الفظ . وما يدل عليه من معانٍ مختلفة حين يستعمل في الفلسفة . والمتكلمون « إنما يعنون به المشهور في بادي الرأى عند الجميع . فإن بادي الرأى المشترك عند الجميع أو الأكثرون يسمونه العقل » .

ولا يخلو هذا التبني الذي لحى إليه الفارابي من سبب ، ذلك أن المتكلمين – كما يقول الفارابي – « يظنون بالعقل الذي يرددونه فيما بينهم أنه هو العقل الذي ذكره أرسطو في كتاب البرهان ، ولكنك إذا استقررت ما يستعملونه من المقدمات الأولى تجدها كلها مقدمات مأخوذة من بادي الرأى المشترك » .

وعند الفارابي أن العقل الذي يذكره أرسطو في كتاب البرهان « إنما يعني به قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الضرورية ، لا عن قياس أصلاً ، ولا عن فكر ، بل بالفطرة والطبع ، أو من صاه ، ومن حيث لا يشعر من أين حصلت ، وكيف حصلت » .

ومن الواضح هنا أن الفارابي يعتقد بأن المقدمات الكلية الضرورية موجودة في العقل بالفطرة . ولكن الوجه الثاني للمسألة ، وهو ما ذكره من أنها تحدث في الصبا من حيث لا يشعر المرء من أين أو كيف حصلت ، يبين لنا أن الفارابي لا يجزم بفطرة الأوليات والبدويات ، بل يجوز حدوثها بالكسب دون أن يعرف حلّاً صحيحاً لهذه المسألة . وهذا الموقف مختلف عن موقف غيره من الفلاسفة مثل ابن سينا ، وقد رأينا في البحث السابق كيف يجزم بذلك بما لا يحمل الثلث في أكثر كتبه .

(١) المجمع بين رأى الحكيمين – مطبعة السعادة – ص ٥ .

غير أننا إذا تصفحنا ما كتبه الفارابي في موضع آخر من مؤلفاته وجدنا أنه يميل إلى تأييد المذهب الثاني، ويلتزم له الأدلة، ونعني حصول المعرفة البدئية عن كسب ، لا عن فطرة .

قال— بقصد الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون وأرسطو ما يأتي — : وذكر هذا النص الطويل لما له من أهمية في الموضوع الذي نحن بسيله فنقول : « من بين الظاهر أن للطفل نفساً عالمة بالقوة ، وطا الحواس آلات الإدراك ، وإدراك الحواس إنما يكون للجزئيات ، وعن الجزئيات تحصل الكليات ، والكليات هي التجارب على الحقيقة . غير أن من التجارب ما يحصل عن قصد، وقد جرت العادة بين الجمورو بأن يسمى التي تحصل من الكليات عن قصد بتقدمة التجارب . فاما التي تحصل عن الكليات للإنسان لا عن قصد، فإما أن لا يوجد لها اسم عند الجمورو ، لأنهم لا يعنونه ، وإما أن يوجد لها اسم عند العلماء فيسمونه أوائل المعارف ، ومبادئ البرهان ، وما أشبهها من الأسماء . وقد بين أرسطو في كتاب البرهان أن من فقد حسماً ما ، فقد فقد علمماً ما . فالمعارف إنما تحصل في النفس بطريق الحس . ولما كانت المعارف إنما حصلت في النفس عن غير قصد أولاً فولاً ، فلم يتذكر الإنسان ، وقد حصل جزء وجزء منها ، فلذلك قد يتوجه أكثر الناس أنها لم تزل في النفس ، وأنها تعلم طريقاً غير الحس . فإذا حصلت من هذه التجارب في النفس ، صارت النفس عاقلة ، إذ العقل ليس هو شيئاً غير التجارب » (١) .

وهكذا يمضي بنا الفارابي في هذا التحليل البديع مويداً نظريته ، حتى ينتهي إلى تعليل رأى أفلاطون المشهور « العلم تذكر والجهل نسيان » بأنه تذكر ما كان في نفسه قد عيناً ؛ أي ما اكتسبه منذ الصبا .

وتفتقر حيرة الفارابي في مقدمة كتاب تحصيل السعادة حيث يقول : إن العلوم منها ما يحصل للإنسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر ، ولا يدرى كيف ومن

(١) المرجع السابق من ٢٠

أين حصلت ، وهي العلوم الأولى ومنها ما يحصل بتأمل ، وعن فحص واسع إلزام ،
وعن تعليم وتعلم ، (١).

كيف ومن أين حصلت العلوم الأولى ؟

أجاب الفارابي عن هذين السؤالين بشكل آخر في كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» . ونقصد بالشكل الجديد أنه تحليل فلسفي للموضوع على حين أن ماجاء في كتاب الجمع بين رأي الحكيمين تحليل نفسي أو «بيكولوجي» . وخلاله رأى الفارابي أن الأصل في المقولات الأولى المحسوسات ، ولكنها لا تخرج إلى منزلة المقولات إلا بمساعدة العقل الفعال . وإليك نص ما ذكره زيادة في الإيضاح والبيان : « وفعل العقل المفارق في العقل الحيولي شيء فعل الشمس في البصر ؛ فلذلك سمى العقل الفعال . ويسمى العقل الحيولي العقل المنفعل . وإذا سُئل في القوة الماطعة عن العقل الفعال ذلك الشيء الذي من شأنه منها منزلة الصورة في البصر ، حصل المحسوسات حينئذ عن التي هي محفوظة في القوة المتخيلة مقولات في النورة الناطقة . وبذلك هي المقولات الأولى التي هي مشتركة لجميع الناس ، مثل أن الكل أعظم من الجزء . وأن المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية » (٢) .

ونعود إلى الكلام عن أنواع العقول الأخرى التي ذكرها الفارابي . ثالثاً ، ثالثاً ،

من الإيجاز :

العقل الذي ذكره أرسطو في كتاب الأخلاق ، فالقصد منه العقل العملي الذي يحصل بمواطبة على اعتياد شيء ، وعلى طول تجربة شيء . وهذا « ابن سينا » مع الإنسان حلول عمره ... ويتناضل الناس في هذا الجزء من النفس الذي سماه عقلاً شaculaً متساوياً .

أما « ابن سينا » ذكره أرسطو في كتاب النفس فإنه جعله على أربعة أقسام :
عقل بالقوه ، وعقل بالفعل . وعقل يستفاد ، وعقل فعال .

(١) تحصيل السعادة - حيدر آباد ١٣٤٥هـ ص ٢

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة - مطبعة التليل ١٣٢٣هـ ص ٦٤ ، ٦٥ .

والعقل بالقوة هو الاستعداد لانزاع « ماهيات الموجودات كلها وصورها ، دون موادها فتجعله كلها صورة لها » .

والعقل بالفعل هو حصول صور الموجودات ؛ فإذا حصلت فيه المقولات التي انزعها عن المواد صارت تلك المقولات مقولات بالفعل ، وقد كانت قبل أن تنزع عن موادها مقولات بالقوة » .

وهنا يلاحظ الفارابي أن المقولات التي كانت بالقوة مقولات ، تختلف عن المقولات بالفعل ، لأنها حين كانت بالقوة فهي « صور في مواد من خارج النفس » وإذا حصلت مقولات بالفعل ، فإن وجودها في نفسها ليس وجودها من حيث هي مقولات بالفعل ، وسبب ذلك هو ارتفاع كثير من المقولات عنها كالأين والكيف الخ » (١).

« والعقل بالفعل متى عقل المقولات التي هي صور له من حيث هي مقوله بالفعل ، صار العقل الذي كان نقوله أولاً إنه العقل بالفعل ، هو الآن العقل المستفاد » .

ثم أفرد الفارابي فقرة خاصة بالعقل الفعال قائلاً : « انه صورة مقارنة لم تكن في مادة ولا تكون أصلاً وهو الذي جعل المقولات التي كانت مقولات بالقوة ، مقولات بالفعل . ونسبة العقل الفعال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر بالقوة ما دامت في الظلمة » .

هذا ما أثبته الفارابي نسبة لأرسطو ، وأخذأ عنه ، فللي أى حد فهم الفارابي أرسطو؟

وهذه الآراء أهي حقاً آراء أرسطو ، أم آراء المفسرين الذين جاءوا بعد أرسطو؟ .

وهذا يقتضى منا الرجوع إلى التاريخ .

ومن القائمة أن نتبع هذا التاريخ لتلمع خلاله تطور الرأي منذ عهد

(١) مقالة العقل من ١٠٠٩ .

اليونان إلى عصر المسلمين . ولا يفوتنا في هذه المناسبة أن نذكر أن الفارابي يعتبر أول من فهم أرسطو فيماً جيداً ، وأول من بسط فلسفته عند المسلمين ، ولهذا السبب سمي بالمعلم الثاني . قال ابن قيم الجوزية : « والمقصود أن الملاحدة درجت على أثر هذا المعلم الأول ، حتى انتهت بوبيتهم إلى معلمهم الثاني أبي نصر الفارابي » . وذكر ابن خلkan أن الفارابي « تناول جميع كتب أرسطو ونهر في استخراج معانها والوقوف على أغراضه فيها . ويقال إنه وجد كتاب النفس لأرسطو وعليه مكتوب بخط أبي نصر الفارابي « إني قرأت هذا الكتاب مائة مرة » .

ويروى عنه أنه سئل من أعلم الناس بهذا الشأن أنت أم أرسطو؟ فقال : « لو أدركته لكونت أكبر تلامذته » . وقال القاضي صاعد في طبقاته : إن الفارابي « بد جمیع أهل السلام ، وأربى عليهم في التحقيق فيها (أى صناعة المنطق) وشرح غامضها ، وقرب تناوحاً في كتب صحيحة العبارة ، لطيفة الإشارة ، منها على ما أغفله الكثيرون وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعاليم » .

فنجن إذ نعتبر الفارابي أول فلاسفة المسلمين على التحقيق ، نأخذ برأي المؤرخين المسلمين أنفسهم . ورأى المحدثين مثل الدكتور إبراهيم بيوي مذكور في كتابه « منزلة الفارابي في الفلسفة الإسلامية » (١).

ونظرية العقل التي ذكرها الفارابي هي نفس النظرية التي ذكرها أرسطو في الجزء الثالث من كتاب النفس مع تعديلات رآها ، وأخذها عن المفسرين الذين فسروا أرسطو.

ويحسن أن نبدأ بترجمة نص ما ذكره أرسطو بعنوان العقل الفعال في كتاب النفس ، ليكون مرجعاً إلينا فيما نكتب ؛ قال « ولكن حيث إنه في جميع الأمور الطبيعية نميز أولاً شيئاً يكون مادة لكل جنس (وهذا هو ما بالقوة جميع أفراد الجنس) ثم بعد ذلك شيئاً آخر يكون علة وفاعلاً لأنه يحدهما جميعاً . والمثال

(١) La Place d'AL Farabi dans l'école Philosophique Musulmane.
وقد عقد المؤلف فصلين طويلين عن العقل ونظرية الاتصال يحسن بين برد التوسيع الرجوع إليه .

في ذلك هو الفن بالنسبة للهيوبي . فن الضروري كذلك وجود هذا التيز في النفس . ذلك أننا نميز في النفس العقل الشبيه بالهيوبي من جهة ، لأنه يصبح جميع المقولات ، ومن جهة أخرى العقل الشبيه بالعلة الفاعلة لأنه يحدث جميع الأشياء ؛ إذ أنه نوع من الوجود شبيه بالصورة ؛ لأن الصورة تحول الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل .

وهذا العقل هو العقل المفارق اللامنفعل ، الذي لا يشبه شيء ، لأنه في جوهره فعل ؛ ذلك أن الفاعل أسمى دائمًا من المنفعل ، والمبدأ أسمى من الهيولي . والعلم بالفعل متعدد بموضوعه ، وعلى العكس فإن العلم بالقوة متقدم في الفرد ... فإذا فارق العقل أصبح بالضرورة خلاف ما كان ، والعقل المفارق وحده هو الحال الأزلي (ومع ذلك فانت لا تذكر لأن العقل الفعال لا منفعل على حين أن العقل المنفعل فاسد) وب بدون العقل الفعال لا شيء يعقل » .

وهناك خلاف كبير بين المترجمين المحدثين على نص أرسطو ، ومرجع هذا الخلاف إلى صعوبة النص واختصاره وتركيزه ، ثم إلى اختلاف المفسرين القدماء مثل الاسكندر ، وثاومسطيوس ، وثاوفراستوس ، وغيرهم . فإذا كان الأمر كذلك فليس من الغريب أن ينحو الفارابي نحوً خاصًّا في فهم نظرية العقل عند أرسطو ، وليس من الغريب أن يفهمها غيره من الفلاسفة الإسلاميين على غير هذا النحو .

وتنتهي للبحث ذكر أهم الموضوعات التي تنتهي إليها نظرية العقل عند أرسطو والمفسرين ، ثم نناقشها بعد ذلك ، وهي :

- ١ - اقسام العقل ، إلى عقليين : المنفعل والفعال .
- ٢ - خلود العقل الفعال وفساد العقل المنفعل .
- ٣ - مفارقة العقل الفعال .
- ٤ - وحدة العقل الفعال .
- ٥ - اتصال العقل الفعال بالعقل الإنسانية .

ونتكلّم الآن عن النقطة الأولى وهي أقسام العقل .

ومن الواضح في ترجمة النص السابق أن أرسطو يجعل العقل عقليين: المنشئ والفعال ، بينما الفارابي ومن جاء بعده مثل ابن سينا وابن رشد وغيرهما ، يجعلون العقل على أربعة أنحاء ، أو أربعة عقول .

وعند الفارابي أنها عقل بالقوة ، وعقل بالفعل ، وعقل مستفاد ، وعقل فعال . أما ترتيب العقول وأسماؤها عند ابن سينا فهي مختلفة عنها عند الفارابي ؟ وهي : العقل الحيواني ، والعقل بالملائكة : والعقل بالفعل ، والعقل المستفاد .

وأول من تكلم من المفسرين في نظرية العقل وتوسيع فيها هو الإسكندر الأفروديسي . وعندـه أن العـقل المـنـفـعـل ، ويـسمـى العـقـلـ الـمـادـي أوـ الـحـيـولـانـيـ كـماـ يـسـمـيهـ العربـ ، لـيـسـ فـيـهـ شـيـءـ بـالـفـعـلـ بلـ كـلـهـ بـالـقـوـةـ . وـسـبـبـ ذـلـكـ أـنـهـ لـبـسـ شـيـئـاـ قـبـلـ أـنـ يـقـلـ ، فـاـذـاـ عـقـلـ اـتـسـدـ بـالـمـوـضـعـ . فـالـعـقـلـ الـحـيـولـانـيـ لـيـسـ إـلاـ الـاستـعـدـادـ لـقـبـولـ الـمـعـانـيـ أوـ الـمـعـقـولاتـ . كـالـشـعـمـ الـخـالـيـ مـنـ كـلـ نـقـشـ . وـعـ ذـلـكـ قـتـشـبـيـهـ الـعـقـلـ بـالـشـعـمـ . فـيـهـ كـثـيرـ مـنـ الـمـجازـ : لأنـ الشـعـمـ مـادـةـ ، وـالـعـقـلـ الـمـنـفـعـلـ قـوـةـ فـقـطـ (١ـ)ـ .

هذا هو رأى الإسكندر الأفروسي في كتاب النفس . والراجح ، إن لم يكن من المؤكد . أن الفارابي أخذ عن الإسكندر لا عن أرسطو . لما بين كلامها من تشابه شديد .

ويكفي أن ننظر في نص الفارابي الذي يتحدث في عن تثبيه العقل بالشمعة ليزداد عندنا هذا اليقين . قال : « إلا أنك إذا توهمت مادة ما جسمانية مثل شمعة ما فانتقض فيها نقش ، فصار ذلك النقش وتلك الصورة في سطحها ! وعفتها ، واحتوت تلك الصورة على المادة بأسرها ; حتى صارت المادة بجملتها كما هي بأسرها هي تلك الصورة بأن شاعت فيها الصورة ، قرب وهلث من تفهم معنى حصوله صور الأشياء في تلك الذات التي تشبه مادة موضوعاً لتلك الصورة ، وتفارق سائر المواد الجسمانية بأن المواد الجسمانية إنما تقبل الصور في سطوحها

Renan-Averroes et L'Averroisme, p. 128-129. (1)

فقط ، دون أعماقها . وهذه الذات ليست تبقي ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى تكون لها ماهية منحازة ، والصور التي فيها ماهية منحازة ، بل هذه الذات نفسها تصر تلك الصور ، كما لو توهنت النّقش والخلقة التي تخلق بها شمعة ما مكعب أو ملورة ، فتفوض تلك الخلقة فيها ، وتشيع وتحتوى على طوطها وعرضها وعقمها بأسرها . فحينئذ تكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخلقة بعينها ، من غير أن يكون لها انحياز بعما هي دون ماهية تلك الخلقة بعيتها . فعل هذا المثال ينبغي أن تفهم حصول صور الموجودات في تلك الذات التي ساهاها أرسطوطاليس في كتاب النفس عقلا بالقوة . فهي ما دامت ليس فيها شيء من صور الموجودات فهي عقل بالقوة » (١) .

فهذا التشبيه بالشمعة ، مع التنبية إلى ما بين الشمعة والعقل من فوارق هو بذاته ما نص عليه ونبه إليه الإسكندر كما رأينا .

وتحاد العقل بالموضوع يكون بالعقل الفعال فقط ، وفي ذلك يقول أرسطو «والعلم بالفعل متعدد» (٢) «موضوعه» . أما الإسكندر فإنه يجعل العقل الميولاني حالياً من المعقولات ، فإذا عقل اتحد بالمعقول . ثم عاد الإسكندر فقال : إن العقل الميولاني استعداد وحسب .

وأخذ الفارابي هذا الرأى وسار معه إلى نهاية المنطقية ، فجعل العقل بانتهائه هو العقل قبل أن يحصل فيه شيء من المعقولات : أما بعد انزاع المعقولات فإنه يصبح عقلا بالفعل .

ثم وحد بين العقل والعاقل والمعقول . وإليك نص ما قاله : « فإذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها عن المواد ، صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل ، وقد كانت من قبل أن ينزع عن موادها معقولات بالقوة . فهي إذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل ، لأن حصلت صوراً لتلك الذات ، وتلك الذات إنما صارت عقلا بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات ، فإنها معقولات بالفعل ،

(١) مقالة العقل للفارابي صر . ٩ .

(٢) في العنوان اليوناني « هؤ موضعه » .

وأنها أعقل بالفعل شيء واحد بعينه ، ومعنى قولنا فيها إنها عاقلة ليس هو شيء غير أن المقولات صارت صوراً لها على أنها صارت هي بعينها تلك الصور . فاذن معنى قولنا : أنها عاقلة بالفعل ، وعقل بالفعل ، ومعمول بالفعل على معنى واحد بعينه » (١) .

ذكرنا الخلاف بين الفارابي والمعلم الأول على تقييم العقل ؛ ذلك أن أرسطو يقول بعقولين : المنفعل والفعال ، بينما الفارابي يجعل العقول أربعة : العقل بالقوة ، والعقل بالفعل ؛ والعقل الفعال ؛ والعقل المستفاد ، ولا يتقييد الفارابي بهذه الأسماء إذ يقول في بعض مؤلفاته عن العقل بالقوة إنه الهيولياني ، وعن العقل بالفعل إنه بالملائكة . وحيثند نرى أن تسمية ابن سينا للعقل ليس جديدة بل مأخوذة من المعلم الثاني .

ونتغلل الآن إلى الكلام على النقطة الثانية من موضوعنا وهي فساد العقل المنفعل ، وخلود العقل الفعال في رأي أرسطو ، ثم نرى رأي الفارابي في هذه المسألة .

ويحسن أن ننقل إليك ما ذكره الفارابي عن هذا شأن قال : « ولحسنا العقل مراتب يكون مرة عقلاً هيولانياً ، ومرة عقلاً بالملائكة ، ومرة عقلاً مستفاداً ، وهذه القوى التي تدرك المقولات جوهر بسيط وليس بجسم ، ولا يخرج من القوة إلى الفعل ولا يصير عقلاً تماماً إلا بسبب عقل مفارق وهو العقل الفعال الذي يخرجه إلى الفعل ... وهو مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن ، وليس فيه قوة قبول الفساد ، وهو جوهر أحدي ، وهو الإنسان على الحقيقة ، وله قوى تبعث منه في الأعضاء ، وظهوره من واهب الصور » .

ورأى الفارابي في هذه الفقرة السابقة التي نقلناها عن عيون المسائل ، أوضح من رأى في مقالة العقل . قال : « وأما العقل الفعال الذي ذكره أرسطوطاليس في المقالة الثالثة من كتاب النفس ، فهو صورة مفارقة لم تكن في مادة ، ولا تكون أبداً ، وهو بنوع ما عقل بالفعل ، قريب الشبه من العقل المستفاد »

(١) مقالة العقل ص ٩ و ١٠ .

والفارابي في مقالة العقل أقرب إلى روح أرسطو، بينما رأيه في عيون المسائل
نقل عن الإسكندر الأفروديسي وغيره من المفسرين .

وعندما ذكرنا ترجمة نص كلام أرسطو في كتاب النفس وجدنا أنه يجعل
العقل المنفعل فاسداً ، والفعال خالداً .

ولا يفوتنا أن نذكر أن الفارابي يسمى العقل بالقوة أو الميولاني عقلاً متغلاً
كما سماه أرسطو ، وفي ذلك يقول في كتاب آراء المدينة الفاضلة « ويسمى العقل
الميولاني العقل المنفعل » .

ولا نستطيع أن نستخلص رأي الفارابي عن العقل الميولاني فهو فاسد
أم خالد ؟ أما رأيه في العقل الفعال فهو صريح إذ يقول « وليس فيه قوة قبول
الفساد » كما نص في عيون المسائل ، غير أن قوله : « وهذه القوى التي تدرك
المقولات جوهر بسيط وليس بجسم » يجعلنا نشعر أنه يعتقد بأن العقل الميولاني
أو المنفعل غير فاسد أيضاً .

ويزيد في اعتقادنا هذا أن الفارابي يفصل فصلاً تماماً وتمييزاً واضحاً بين
المحسوس والمعقول ، أو المادة والروح . ولما كانت المادة فاسدة والروح خالدة ،
وليس العقل مادياً فهو إذن خالد في شطريه المنفعل والفعال .

وإليك نص ما ذكره بشأن الفصل بين المحسوس والمعقول :

« ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل ، ولا من شأن
المقول من حيث هو معقول أن يحس ، ولن يستقيم الإحساس إلا بآلية جسمانية
فيها تتشيّح صور المحسوس تشبّحاً مستتصحجاً للواحد الغريبة ، ولن يستقيم الإدراك
العقلي بآلية جسمانية ، فإن المتصور فيها مخصوص ، والعام المترافق فيه لا يتقرر
في منقسم ، بل الروح الإنسانية هي التي تتلقى المقولات بقبول جوهر غير جسماني
وليس يتميز ولا يتمكن ، بل غير داخل في وهم ، ولا يدرك بالحس ، لأنه من
حيث الأمر » .

غير أن للمسألة وجهاً آخر ؛ ذلك أن العقل الميولاني متصل بالفرد وليس
مفارقًا ، فهو يظهر بظهوره ويموت بموته ، وفي هذه الحالة يكون العقل الميولاني
فاسداً .

وندح هذه المسألة جانباً وهي فساد العقل الهيولاني لأن رأى الفارابي عنها غير صريح كما قدمنا ، وتنقل إلى الكلام عن العقل المفارق وهو الفعال .
ومن الواضح أن الفارابي لم يأخذ في هذه المسألة برأي أرسطو بل برأى
المفسرين كما ستبين لك .

ذلك أن أرسطو لم يبسط رأيه بسطاً وافياً شافياً، أو واضحًا لا يقبل التأويل .
يقول أرسطو « لا يكون العقل عقلاً صحيحاً إلا حينما يفارق » .

وقد اعتمد المفسرون على هذا الرأى الغامض المختصر فوصلوا به إلى نهائته
النطقية المختومة . فقالوا إنه لا يفارق حيناً ويفارق حيناً آخر ، بل يفارق في جميع
الأحيان . وقالوا إنه يفارقنا يعني أنه من ثم يفارقنا ، بل هو جوهر ليس منا
يفيض علينا من الخارج ، فهو جوهر إلهي . وهذا العقل هو الذي يهدى الإنسان
وي指引 له المقولات .

هذا هو تفسير الإسكندر وثامسطيوس وفليوبون وسائر المفسرين اليونان ،
وجميع فلاسفة العرب دون استثناء .

فإن قيل : إن هذا المذهب لا يتلاءم مع مذهب المائين وفلسفة أرسطو .
قلنا : إن أرسطو لم يترجح أن يأخذ من أصحاب الفلسفة السابقين عليه بعض الآراء
ووضمنها مذهبة العام ، ونخص بالذكر بقصد العقل ما ثبته لأنكوساجوراس ،
دون أن يعني أرسطو بالالتفات إلى مناقضة رأى أنكوساجوراس للمذهب العام
الأرسطوطاليسي .

فهذه الشغرة التي فتحها أرسطو في فلسفته ، يضاف إليها نزعة المفسرين
الدينية ، هي التي أوجت إليهم أن يأخذوا من أرسطو ما قاله عن مفارقة العقل ..
ثم يولفوا نظرية تتلاءم مع رأيهم في الدين .

أما قول الفارابي إن العقل الفعال « جوهر أصلى وهو الإنطبان على الحقيقة
وظهوره من واهب الصور » فأخذ عن المفسرين لا عن أرسطو
وكذلك قوله في « فصوص الحكم » : « الروح الإنسانية هي التي تسمك » .

تصور المعنى بحده وحقيقة . وذلك بقوة لها تسمى العقل النظري . وهذه الروح كرآة ، وهذا العقل النظري كصفاتها . وهذه المقولات ترسم فيها من الفيض الإلهي كما ترسم الأشباح في المرايا الصافية إذا لم يفسد صفاتها طبع » .

وقال في موضع آخر : « الحس تصرفه فيها هو من عالم الخلق ، والعقل تصرفه فيها هو من عالم الأمر . وما هو فوق الخلق والأمر فهو محتجب عن الحس والعقل ، ليس حجابه غير انكشافه » .

قال دينان في كتابه عن ابن رشد وفلسفته : « إن الإسكندر الأفروبيسي هو أول وأعظم المفسرين لنظرية العقل التي وردت في الجزء الثالث من كتاب النفس لأرسطو . ويتبين من كلام ثامسطيوس أن جدلا طويلا شاع في بدء القرون الوسطى حول هذه النظرية . وعندما أن العقل المفارق خارج عن الإنسان وأنه واحد في أصله أى الله ، وأنه كثير بكثره الأفراد الذين يشتركون فيه ، كالأشعة الكثيرة التي تفيض عن الشمس » .

فهذا كله يؤيد ما ذكرناه من أن الفارابي أخذ عن المفسرين في مقارنة العقل ووحدته . ونذكر بعد ذلك رأيه في الاتصال .

إذا كان الفارابي أمينا إلى حد ما في نقل ما ذكره المعلم الأول عن انقسام العقل إلى منفعل وفعال ، ثم الكلام عن خلود العقل الفعال وفساد المنفعل ، ومفارقة العقل ، فإن الفارابي لم يكن متفقاً مع أرسطو في الرأي عن وحدة العقل والاتصال ، شأنه في ذلك شأن سائر المفسرين لزعيم المشائين .

واتصال عقولنا بالعقل الفعال يفرض حتما وجود العقل الفعال خارج العقول الإنسانية من جهة ، ثم سعي العقول الإنسانية للاتصال به من جهة أخرى ويجمع هذين الرأيين منقول عن الأفلاطونية الحديثة ، وعن الإسكندر الأفروبيسي ، لأن الرأى القائل بالفيض والاتصال كلاهما بعيد عن فلسفة المشائين ، وعن تبنيه أرسطو .

والقول بالاتصال يتلاءم كل الملاعنة مع الفلسفة العامة للفارابي ، التي لا بد من فهمها أولا ، لفهم المسائل الجزرية التي تعرض بعد ذلك . ولكل فيلسوف مذهب

عام ، كامل البناء ، تترتب فيه مسائل الوجود في انسجام . وإذا أردت أن تشهد البناء الكامل لمذهب الفارابي في الفلسفة ، فعليك أن تقرأ كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» التي بدأها بالقول في الله وصفاته ، وأنه سبب الموجودات ، ثم انتقل إلى الكلام عن الملائكة ، وضرورة الاعتقاد فيها ، والأجرام السماوية وتدمير الأفلاك ، ثم انتقل إلى الأجسام الحيوانية ، والمادة والصورة ، وفي ترتيب الموجودات الأرضية حتى يصل إلى الإنسان وهو أشرفها وأرقاها . ثم يتحدث عن قوى النفس والعقل والتخيل ، والرويا الصادقة والوحى ، ويختتم كلامه برأيه في المجتمع والمدينة الفاضلة وشروطها .

هذا التصوير السريع لمذهب الفارابي ضروري لسببين : الأول لأن العقل يصدر عن الله « وهو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها » . والثاني أن الله هو الغاية التي يجب أن يتطلع كل إنسان لمعرفته ، ومعرفتنا له تعالى لا تم بالمادة ووسائلها ، بل بالروح أو العقل ، وكلما ابتعد الإنسان عن علاقته المادة اقترب من الله . وهذا هو أول طريق للاتصال : « إذ كنما قربت جواهراً منه كانت تصوراتنا له أتم وأيقنت وأصدق . وذلك أنا كلما كنا أقرب إلى مفارقة المادة كان تصورنا له أتم ، وإنما نصير أقرب إليه بأن نصير عقلًا بالفعل ، وإذا فارقنا المادة على تمام ، يصير المعمول منه في أذهاننا أكمل ما يكون » .

هذا الكلام السابق شديد الشبه بالصوفية وكلامهم . والفارابي صوف حقاً في كثير من مواضع كتبه ، خصوصاً في فصوص الحكم وعيون المسائل ، حيث يستعمل اصطلاحات المتصرفه ولغتهم ، وطريقهم في الأداء والتفكير . وقد مر بنا عند ذكر حياته أنه لما ذهب إلى سيف الدولة أقام عنده بزى التصوف .

وأول المبدعات عنه تعالى شيء واحد بالعدد هو العقل الأول ، وعنده العقل الثاني ، والفلك الأعلى « ويحصل عن العقل الثاني عقل آخر ، وفلك آخر تحت الفلك الأعلى ... إلى أن تنتهي العقول إلى عقل بحد ذاته ، وهناك يتم عدد الأفلاك ... وهذه العقول مختلفة الأنواع كل نوع منها على حدة . والعقل الأخير منها سبب وجوده الأنفس الأرضية » (١) .

(١) عيون المسائل من ٢٥

فالعقل الفعال ، أو العقل العاشر ، في اصطلاح فلاسفة العرب ، هو سبب وجود الأنفس الأرضية ، ولا يكون ذلك إلا عند ظهور البدن . فالعقل الفعال « جوهر أحدي ، وهو الإنسان على الحقيقة »، وله قوى تنبت منه في الأعضاء . وظهوره من واهب الصور يكون عند ظهور الشئ الصالح لقبوله ، وهو البدن » (١) .

والفارابي يجعل العقل جزءاً من النفس ، وقد يتكلّم عن النفس وهو يقصد العقل من طريق إطلاق العام على الخاص ، قال : « النفس الإنسانية إنما تعقل ذاتها لأنها محربة والنفوس الحيوانية غير محربة فلا تعقل ذاتها » . وقال في موضع آخر : « النفوس الإنسانية إذا أخذت من القوة الخيالية مبادئ علومها ، حتى لا تحتاج في شيء مما تحاول معرفته إلىأخذ مباديه من القوة الخيالية ، تكون قد استكملت . وإذا فارقت كانت متخصصة الاستعداد لقبول فيض العقل الفعال » (٢) والقول بالفيض ، وبغاية النفس للبدن ، ينصرف إلى مذهبين : الأول وجود النفس قبل البدن مما يحمل على الاعتقاد بقدمها ، وهذا ينافي الدين كما هو معروف ، والثاني التناصح وهو مخالف للعقائد الإسلامية أيضاً . لهذا بادر الفارابي فنـى هذين الرأيين قائلاً : « ولا يجوز وجود النفس قبل البدن كما قال أفلاطون ، ولا يجوز انتقال النفس من جسد إلى جسد كما يقول التابعين » (٣) . وقد ذكرنا كيف يتم فعل العقل الفعال إذ متزلته كالشمس من البصر ، « فبـما أن الشمس هي التي تجعل العين بصيراً بالفعل ، والمبصـرات مبصرات بالفعل ، بما تعطيها من الضـياء ، كذلك العقل الفعال هو الذي جعل العقل النـي بالقوـة عـقلاً بالـفعل » (٤) .

هـذا ما نـخذ عن أرسطـو كما سبق أن ذكرـنا ، ولكن أين رأـي الفارابـي في الاتصال ؟ رأـي الفارابـي موجـز أشد الإيجـاز ، ولم يـصرح بالاتصال كما صـرـح بالـفيـض . وفي ذلك يـقول : « إن النفس المـطمـنة كـالمـعـرفـانـ الحقـ الأول يـادـراـكـها ، فـعـرـفـانـهاـ الحقـ الأولـ وهـيـ بـرـبـيـةـ قـدـسـيـةـ عـلـىـ ماـ يـتـجـلـيـ لهاـ هوـ اللـهـ »

(١) عيون المسائل من ٣٠ (٢) التسليات من ١٢، ١٢

(٣) عيون المسائل من ٣٠ (٤) مقالة العقل من ١٤

الفصوصى . كلى «ارك متشبه من جهة بما يدركه تشبه التقبل والاتصال»
الاطمئنة ستـالتـ معنى من اللذة الحقيقية على ضرب من الاتصال لحقـ
وبطل عن ذاتـها » (١) .

على أي نحو يكون هذا الضرب من الاتصال؟ لا نستطيع أن نجد عند الفارابي جواباً شافياً . ولكن لعلنا نلتعمس من ذلك شيئاً فيما ذكره عن الروايا والوحى . والروايا والوحى من خصائص القوة المتخيلة . ذلك «أن القوة المتخيلة إذا كانت في إنسان ما قوية كاملاً جداً ، وكانت المحسوسات الواردة عليها من الخارج لاستولى عليها استيلاء يستغرقها بأسرها ، ولا أخذت منها القوة الناطقة ، بل كان فيها . مع اشتغالها بهذهين ، فضل كثير ، تفعل به أيضاً أفعالاً التي تخصها » (٢) ثم قال : « ولا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال . فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الحزئيات الخاطرة والمستقبلة أو حاكبيها من المحسوسات . ويقبل حاكبيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريرة وبراها ، ف تكون له بما قيله من المعقولات نية بالأشياء الالهية » (٣) .

فشروط الوعي قوة الخيال ، وتوسيط العقل الفعال « فيكون بما يدعى من الله إلى العقل الفعال ، بفيضه العقل الفعال إلى عقله المتفعل ، نعم . ١٠ .

من المستفاد . ثم إلى قوته التخييلة . فيكون بما يفيض منه إلى عقله المتفعل حينما في اسواناً ومتقدلاً على الخام . وبما يفيض منه إلى قوته التخييلة نبأً متقدلاً بما سبكون ، وبخيراً بما هو الآن . وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية : ... وربما تنسى
كاملة متحاد بالعقل الفعال على الوجه الذي قلنا » (٤) . ولكنك إذا بحثت عن هذا الوجه الذي يذكره الفارابي للاتحاد ، أو ذلك الضرب من الاتصال ، لم تعر له على أثر .

(١) نسب الملكي ص ٣٥ (٢) آراء أهل المدينة ص ٧٤

٧٥ (٣)

• ١٢٠ •

السببية بين الغزالى وابن رشد

هذه قضية خطيرة حفأً كان لها أعظم الأثر في حياة المسلمين ، ومستقبل حضارتهم ، إذ عليها توقف الأسس التي تقوم عليها العلوم المختلفة ، فيتسرى بذلك أن يرسم الطريق الذي يسلكه العلماء في بحوثهم المختلفة ، ويضعون فيه فيجدونه مفتوحاً أمامهم مذلاً ، مودياً إلى أهداف يمكن تحقيقها ، أو ينصرفون عنه لأنه طريق وعر شائك مملوء بالعقبات التي تصدهم عن البحث ، وتلويهم عن النظر إلى الظواهر الطبيعية التي تولّف بناء العلم .

فإن سلمنا بوجود أسس يقوم عليها أمكن التقدم العلمي ، وإن انكنا بهذه الأسس وقف العلم عن التقدم .

ولقد أخذ المسلمون بالرأي الذي ينكر على العلم أسمه ، فكان ذلك علة التأخر في ميدان العلوم ، وأخذت أوربا بالوجهة الأخرى من النظر فصار العلم شوطاً بعيداً في سبيل التقدم ، مما نلموس أثره الآن .

وكان على رأس المباحثين للعلم أبو حامد الغزالى المتوفى ٥٠٥ هجرية ، الذى ألف كتابه « تهافت الفلسفه » يعرض فيه على الفلسفه والمتكلمين ، وبين فساد آرائهم جملة وتفصيلاً ، ويبطل قولهم بقدم العالم وأبديته ، وأبدية الزمان والحركة ، والقول بأن الله لا يعلم الجزيئات ، والقول بضرورة الأسباب والمسبيات ، وغير ذلك من المسائل .

ولم يسكت الفلسفه على هذه الدغاوى فكتب ابن رشد فيلسوف قرطبة المتوفى ٥٩٥ هجرية كتاب « تهافت التهافت » يقرع الحجة فيه بالحججة ، والدليل بالدليل .

وكان الجمهور هو القاضى أو الحكم في هذه المخصومة الفلسفية ، فانتصر للغزالى ، وخلع عليه لقب حجة الإسلام . وغضب ابن رشد ، واتهم بالكفر والزنادقة ، وحرقت كتبه . ولستنا ن تعرض لأسباب هذه الاصطدامات فيه أقوال كثيرة

مذكورة في التاريخ ، ولكننا نرجح أن ميل العامة كانت تعارض الفلسفه عموماً ،
وتسلط على ابن رشد على وجه الخصوص .

وترجمت كتب ابن رشد إلى اللاتينية ، وظلت آراءه تدرس في جامعات
أوروبا حتى القرن السادس عشر الميلادي ، بل أبعد من هذا .

لقد اصطفت الحضارة الأوروبية آراء ابن رشد الفيلسوف في العلم فهضت
نهضتها العلمية التي نشهد ثمرتها في العصر الحاضر ، وسار المسلمون وراء الغزالي
تأخرموا علمياً مما هو واقع أمام بصرنا .

وإذا كان المسلمون خاصتهم وعامتهم قد اقتنوا بأدلة الغزالي ، فلهم أعدوا .
كثيرة . فالغزالي من أئمة الحدال دون نزاع ، برع في المناظرة ، ورسخت قدمه
في المنطق ، وملك عنان الموضوع الذي يجادل فيه الخصوم ، وهو لا يخاطب
العقل وحده ، بل يتجه إلى القلب فيلعب على أوتار العاطفة الدينية ، وهي أقوى
العواطف في ذلك العصر الذي كان الدين آخرنا فيه بالقلوب في كل ناحية من
نواحي الحياة . وإلى جانب ذلك نجد أنه يحسن عرض الموضوع ويضرب الأمثلة
الكبيرة المتنوعة ، ويستخدم في الكتابة أسلوباً بسيطاً يفهمه صاحب الثقافة اليسيرة .

وموضوع الزراع هو الأسباب والسببات : هل بينهما صلة ضرورية حتى
إذا ما وجد السبب نشأ عنه المسبب بالضرورة ، أم أن هذه الصلة غير ضرورية؟
ويرى الغزالي أن هذه الصلة غير ضرورية ، وفي ذلك يقول : «فليس من
ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر
مثل : الري والشرب ، والشيع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع
الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسحال البطن واستعمال
المسهل ، وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقربات في الطب والنجوم والصناعات
والحرف » .

فأنت ترى أنه يبني مبدأ السبيبة ، ويسوق لذلك مثلاً يبعد مثال من
المشاهدات العامة . ليؤكد المسألة تأكيداً لا يقبل الشك . ولكن هذا الذي ياخذه
لایضطراب له جنان ابن رشد الذي يبادر فيقول : «أما إنكار وجود الأسباب

الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفطاني ، والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه ، وإما منقاد لشبة سفطانية .

فالغزالى وابن رشد على طرقٍ تقيض ، الأول ينكر مبدأ العلية وينكر أن المسبيات مستمدّة من الأسباب ، والثانى يقرر هذا المبدأ أو يثبته .

سخرية الفلاسفة ورد الغزالى :

ولما رأى الفلاسفة إنكار الخصوم للمشاهدات المحسوسة ، ردوا عليهم ساخرين ، إذ متى انعدمت الصلة الطبيعية الضرورية بين الأشياء ، لم تثبت على حال ، وجاز أن يقع كل شيء . ومن وضع كتاباً في بيته فن الخائز أن يكون قد انقلب غلاماً ، أو ترك غلاماً في بيته فليجوز انقلابه كلباً ، أو ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكاً ، وانقلاب الحجر ذهباً والذهب حيناً . وإذا سئل أحدهم عن شيء من هذا فيبني أن يقول لا أدرى ما في البيت الآن ؟ وإنما القدير الذى أعلمك أنى تركت في البيت كتاباً ولعله الآن فرس ، أو أنى تركت في البيت جرة من الماء ولعلها انقلبت شجرة نباح .

فإذا كان رد الغزالى على هذه السخرية ؟

قال : لم ندع أن هذه الأمور واجبة ، بل هي ممكنة ، يجوز أن تقع ، ويجوز ألا تقع . واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى ترسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تنفك عنه .

وأجاب ابن رشد : ما أدرى ما يريدون باسم العادة ، هل يريدون أنها عادة الفاعل ، أو عادة الموجودات ، أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات ؟ وحال أن يكون الله تعالى عادة ؟ فأن العادة : ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الأكثر . والله تعالى يقول : « ولن تجد لسنة الله تبدل » . وإن أرادوا أنها عادة الموجودات ، فالعادة لا تكون إلا لذى نفس ، وإن كانت في غير ذى نفس فهو في الحقيقة طبيعية ... وأما أن يكون عادة لنا في الحكم

على الموجرات فان هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه ، وبه صار العقل عقلاً .

الله هو الفاعل :

ثم اختار الغزالى مثال النار والاحراق وناقشه قائلاً : إن الخصم يدعى أن فاعل الاحتراق هو النار فقط ، وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار ، فلا يمكنه الكف عما هو طبعه . ولكن هذا غير صحيح إذ أن فاعل الاحتراق هو الله تعالى بواسطة الملائكة أو بغير واسطة . وأما النار فهي حادلاً فعل لها . وليس للفلاسفة من دليل على قويم إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ، ولا تدل على الحصول به .

هذا الرأى قريب الشبه من مذهب مالبرانش صاحب مذهب المناسبات المشهور occasionalism . وحاصل هذا المذهب الذى يقول به تلميذ ديكارت هو أن كل شيء يحدث بواسطة الله ، أما الأسباب الظاهرة فهى « ماسبات » الإرادة الإلهية .

وهو رأى جميع الذين يردون كل شيء إلى الله ، لا رأى الغزالى ومالبرانش وحدهما .

وبعد إلى الجدل بين الغزالى وابن رشد . فقد أنكر الفلاسفة وقوع سيدنا إبراهيم عليه السلام في النار مع عدم الاحتراق وبقاء النار ناراً ، وزعموا أن ذلك لا يمكن إلا بسلب الحرارة من النار ، أو بانقلاب ذات إبراهيم وبدنه حجراً، أو شيئاً لا تؤثر فيه النار . ويرد الغزالى عليهم بأن صفة الاحتراق في النار غير ضرورية بل ممكنة ، كما أن في مقولات الله تعالى غرائب وعجائب ، ونعن لم نشاهد جميعها ، فلا ينبغي أن ننكر إمكانها ، ونحكم باستحالتها :

ويبدو أن التعرض للإلهيات كان مثاراً لخوف شديد من جانب الفلاسفة ؛ إذ تكون همة الزندقة ، أو إنكار ما جاء في الشرع ، كفى توقع بصاحبها شرّاً عظيماً . لهذا السبب بادر ابن رشد بنى هذه الهمة بما يفصح عن الخوف الكامن

فـ نـفـسـهـ مـنـ نـسـبـةـ الـكـفـرـ إـلـيـهـ ،ـ وـهـذـاـ مـاـ يـرـجـعـ عـنـدـنـاـ أـنـ حـمـنـتـهـ كـانـتـ طـلـاـبـ دـوـنـ غـيرـهـ ،ـ فـقـالـ يـرـدـ عـلـىـ الغـزـالـيـ :ـ «ـ أـمـاـ مـاـ نـسـبـهـ مـنـ الـأـعـرـاضـ عـلـىـ مـعـجـزـةـ إـبـرـاهـيمـ عـلـيـهـ السـلـامـ فـشـيـءـ لـمـ يـقـلـ إـلـاـ الزـنـادـقـةـ مـنـ أـهـلـ إـلـاسـلـامـ ،ـ فـانـ الـحـكـامـ مـنـ الـفـلـاسـفـةـ لـيـسـ يـجـوزـ عـنـهـمـ التـكـلـمـ وـلـاـ الـحـدـلـ فـيـ مـبـادـيـةـ الشـرـعـ .ـ وـفـاعـلـ ذـلـكـ عـنـهـمـ مـخـاتـجـ إـلـىـ الـأـدـبـ الشـدـيدـ »ـ .ـ

مـعـجـزـةـ النـبـيـ :

ولـعـلـ الغـزـالـيـ كـانـ مـضـطـرـاـ إـلـىـ فـسـحـ الـمـحـالـ لـلـمـكـنـاتـ ،ـ وـنـفيـ ضـرـورـةـ الـظـواـهـرـ الطـبـيـعـيـةـ ،ـ لـيـتـسـنـ لـهـ تـفـسـيرـ مـعـجـزـاتـ الـأـنـبـيـاءـ تـفـسـيرـاـ يـتـلـامـ مـعـ المـذـهـبـ الـذـيـ يـتـصـورـهـ .ـ وـحـاـصـلـ هـذـاـ الـمـذـهـبـ أـنـ الـظـواـهـرـ الطـبـيـعـيـةـ لـيـسـ ثـابـتـةـ بـحـيـثـ يـعـكـنـ القـوـلـ بـوـجـودـ الـأـسـبـابـ وـالـمـسـبـياتـ ،ـ بـلـ هـىـ مـكـنـةـ ،ـ وـقـدـ تـغـيـرـ ،ـ وـالـلـهـ تـعـالـىـ هـوـ الـذـيـ يـغـيـرـهـ ،ـ وـفـيـ مـقـدـورـاتـ اللـهـ أـنـ يـدـبـرـ الـمـادـةـ بـمـاـ لـيـسـ مـعـهـودـاـ لـنـاـ .ـ وـلـاـ كـانـتـ نـفـسـ النـبـيـ مـنـ الصـفـاءـ وـالـاتـصالـ بـحـيـثـ يـطـلـعـ عـلـىـ الـمـكـنـ مـنـ الـنـيـبـ ،ـ وـقـعـتـ الـمـعـجـزـةـ ،ـ مـثـلـ جـوـازـ نـزـولـ الـأـمـطـارـ ،ـ وـالـصـوـاعـقـ ،ـ وـتـرـازـلـ الـأـرـضـ ،ـ بـقـوـةـ نـفـسـ النـبـيـ .ـ

بـلـ أـكـثـرـ مـنـ ذـلـكـ فـانـ فـيـ مـبـادـيـةـ الـاستـعـدـادـاتـ غـرـائـبـ وـعـجـائبـ لـمـ نـشـهـدـهـاـ وـلـمـ نـعـرـفـهـاـ ،ـ وـلـذـاـ تـوـصـلـ أـرـيـابـ الـطـلـسـيـاتـ ،ـ بـعـونـةـ الـطـوـالـعـ وـمـزـجـ الـقـوـىـ السـيـاـوـيـةـ بـالـخـواـصـ الـمـعـدـنـيـةـ ،ـ أـىـ بـعـزـجـ عـلـمـ خـواـصـ الـجـواـهـرـ الـمـعـدـنـيـةـ وـعـلـمـ التـجـوـمـ ،ـ إـلـىـ إـحـدـاـتـ أـمـوـرـ غـرـيـيـةـ فـيـ الـعـالـمـ ،ـ «ـ فـرـبـاـ دـفـعـواـ الـحـيـةـ وـالـعـرـقـ عـنـ بـلـدـ إـلـىـ غـيرـ ذـلـكـ»ـ .ـ وـمـنـ اـسـقـرـاـ عـجـائبـ الـعـلـومـ لـمـ يـسـتـبـعـدـ مـنـ قـدـرـةـ اللـهـ مـاـ يـحـكـيـ مـنـ مـعـجـزـاتـ الـأـنـبـيـاءـ بـحـالـ مـنـ الـأـحـوـالـ .ـ

وـأـظـنـكـ فـيـ غـيرـ حـاجـةـ إـلـىـ مـعـرـفـةـ الـحـوـابـ الـذـيـ سـوـفـ يـدـلـلـ بـهـ اـبـنـ رـشـدـ عـنـ هـذـهـ مـسـأـلـةـ الـحـدـيـدـةـ ،ـ قـدـ سـبـقـ أـنـ أـجـابـ عـنـهـ حـيـنـ تـرـعـضـ لـمـعـجـزـةـ إـبـرـاهـيمـ ،ـ وـهـوـ أـنـ الـكـلـامـ فـيـ الـمـعـجـزـاتـ لـيـسـ فـيـهـ لـمـكـنـاتـ مـنـ الـفـلـاسـفـةـ قـوـلـ..ـ غـيرـ أـنـ اـبـنـ رـشـدـ بـعـدـ سـوقـ هـذـهـ الـقـدـمـةـ الـتـيـ يـدـافـعـ فـيـهاـ عـنـ نـفـسـهـ وـعـنـ الـفـلـاسـفـةـ ،ـ مـاـ عـدـاـ اـبـنـ سـيـنـاـ الـذـيـ يـثـبـتـ لـهـ الـكـلـامـ فـيـ الـمـعـجـزـاتـ عـلـىـ النـحـوـ الـذـيـ يـحـكـيـهـ الغـزـالـيـ ،ـ

عاد إلى تعليل المعجزة بأنها مستحيلة على سائر الناس ، ممكنة للنبي ، لأنه يأتى بالخوارق . ومعنى ذلك أن الأشياء الطبيعية متصلة اتصالا ضرورياً مع استثناء الخوارق للعادات . وعليينا تصديقها بالتسليم . وبمع ذلك فعجزة المعجزات ، وهو كتاب الله العزيز ، ليس معجزاً وخارقاً من طريق السماع ، كانقلاب العصا حية ؛ بل ثبت كونه معجزاً بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان وجد ويوجد إلى يوم القيمة . وبهذا فاقت هذه المعجزة سائر المعجزات .

الطبيعة والعقل والله :

يتصور ابن رشد أن الأشياء الطبيعية متصلة بعضها بعض اتصالا ضرورياً بأسباب محسوسة مشاهدة . وأن الأسباب فاعلة ، والمسيرات مفعولة . والدليل على ذلك أن لكل موجود فعلاً يخصه ، لأن له طبيعة تخصه . ومعرفتنا بهذه الطبيعة وهذا الفعل هو الذي يسمح لنا أن نطلق على كل شيء اسمها واحداً يخصه . ولو لم يكن لكل شيء اسم يخصه لكان الأشياء كلها شيئاً واحداً ، أو لا شيء . وإن إذ فاطلاق الأسماء على الأشياء إنما نشأ من وجود طبيعة واحدة ثابتة تخصها . ولكل طبيعة فعل خاص . فما دام اسم النار باقياً لها وحدها ، فليس ما يوجد أن سلبها منه الإحرار ، وإلا فلنطلق عليها اسم آخر .

والعقل هو الذي يدرك أسباب الموجودات الطبيعية ، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل . وإذا رُفِعَ العقل ، ورفعت الأسباب والمسيرات ، فقد بطل العلم ؛ إذن يكون هناك شيء معلوم علمياً حقيقة ، بل ظنياً فقط ! هل يريد ابن رشد أن يقول إن القائل الحقيقي ، والسبب في إحداث الأشياء ، العقل أم الأشياء الطبيعية ؟

· أعتقد أنني لا أعدو الصواب حين أقر أن رأى ابن رشد هو العقل لا الطبيعة ؛ فقد ناقش هذه المسألة بصدق ما يقولونه عن جريان الأشياء بالعادة ، وأنكر أن تكون عادة الله لأن العادة ملكرة مكتسبة ، وأنكر أن يكون الطبيعة عادة لأنها لا تكون إلا لذى نفس ، بقى أن تكون هذه العادة عادتنا في الحكم على

الموجودات ، وليسـت هي « شيئاً آخر أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه وبـه صـار العـقل عـقاـلاً» .

وسوف نعرض في إيجاز فيها بعد المذهب «كانت» Kant ، ولعلك تجد كثيراً من الشبه بين رأيه في حكم العقل على الأشياء وبين رأى ابن رشد .

ويذكر ابن رشد أنه يتفق مع سائر الحكماء في أن الموجودات المحسوسة ، ولو أنها فاعلة بعضاً في بعض ، إلا أنها ليست مكتفية بأنفسها في هذا الفاعل ، بل تحتاج إلى فاعل خارج عنها ، فعله شرطاني فعلها ، وقد اتفق الحكماء كما يقول ابن رشد على أن الفاعل الأول بريء عن المادة ، وأن فعله شرط في وجود الموجودات وفي وجود أفعالها ، وظاهر أن ابن رشد يريد أن يقول : إن هذا الفاعل الخارج عن المادة هو العقل .

والله هو واهب العقل ، وعنه علم أزلـي بـطـابـانـعـ الأـشـيـاءـ ؛ فـيـسـطـعـ أنـ يـعـلمـ مـنـذـ الـأـزـلـ بـمـاـ سـوـفـ يـقـعـ ، لأنـ الـمـوـجـودـاتـ طـابـانـعـ ثـابـتـةـ .

وطبيعة المـوـجـودـ تـابـعـ لـلـعـلـمـ الـأـزـلـ . وـلـمـ الـخـالـقـ هوـ السـبـبـ فـيـ حـصـولـ تـلـكـ الطـبـيـعـةـ لـلـمـهـمـلـوـقـ ، وـلـيـسـ الـوقـوفـ عـلـىـ التـيـبـ شـيـئـاً أـكـثـرـ مـنـ الـاـطـلـاعـ عـلـىـ هـذـهـ الطـبـيـعـةـ .

نـقـدـ هـيـومـ وـطـانـتـ :

وقد يـيدـوـ لـكـ أـنـ هـذـهـ المـنـاقـشـاتـ الطـوـيـاتـ بـيـنـ الغـزـالـيـ وـابـنـ رـشـدـ عـقـيمـةـ ، ماـ كـانـ يـنـبـغـيـ أـنـ يـصـرـفـ فـيـهاـ العـقـلـاءـ وـتـهـبـ دـونـ جـدـوىـ . غـيرـ أـنـ هـيـومـ فـيـ الـقـرنـ الثـامـنـ عـشـرـ الـمـيـلـادـيـ ، أـيـ بـعـدـ وـفـاةـ اـبـنـ رـشـدـ بـسـتـةـ قـرـونـ ، تـنـاـولـ هـذـاـ المـوـضـوعـ نـفـسـهـ ، وـأـفـاضـ فـيـهـ ، بـمـاـ لـاـ يـخـرـجـ عـمـاـ كـتـبـهـ الغـزـالـيـ وـابـنـ رـشـدـ وـلـكـ بـشـكـلـ آـخـرـ . ذـلـكـ أـنـ هـيـومـ يـنـظـرـ إـلـىـ الـمـسـأـلـةـ حـمـلـاـ الـتـنـاصـرـيـ يـتـأـلـفـ مـنـهـ عـقـلـنـاـ خـاصـاـ بـمـبدأـ السـيـبـيـيـةـ ، أـيـ أـنـهـ يـنـقـدـ الـعـقـلـ الـبـشـرـيـ ، عـلـىـ حـيـنـ أـنـ الغـزـالـيـ نـظـرـ إـلـيـهـ مـنـ وـجـهـةـ نـظـرـ الدـينـ ، وـابـنـ رـشـدـ مـنـ وـجـهـةـ نـظـرـ الـفـلـسـفـةـ .

وقد كان لنـقـدـ هـيـومـ الـمـوـجـهـ إـلـىـ الـدـينـ وـالـفـلـسـفـةـ جـمـيعـاـ أـعـظـمـ الـأـثـرـ فـيـ حـيـاةـ

فيلسوف من علم فلاسفة القرن الثامن عشر خطراً ، قيل إنه أحدث انقلاباً في الفلسفة نسباً بالإنجلاب الذى أحدثه كوبيرنيق فى علم الفلك ، ومعنى به « كانت » الذى قال : « لم يأتى على ذكره يوم من سبات الاعتقادات » .

ويرى هييم أن الحواس مصدر فكرة السبيبة وجميع الأفكار الأخرى؛ فالتجربة الحسية هي التي تعلمنا أن كمة البلياردو حين تصطدم بكمة أخرى تتحركها وتدفعها إلى اتجاه معين . ونحن لا نعرف بالقطيعة أنها تتحرك ولا نعرف اتجاه حركتها . وليس بين ما نسميه معلوما ، أية صلة ضرورية توجد بالقطيعة . كل ما نعرفه هو أن الأشياء تتتابع على نسق معين . فتحن نرى الحرارة تصاحب الاهب . ولكننا لا نعلم ما العلاقة بينهما . هل هذه العلاقة مستمدّة من الأشياء الخارجية . أم مستمدّة من التأمل الباطني لعمليات النفس ؟ الواقع لا هذا ولا ذاك . بل معنى السبيبة لا يدل على شيء ، فهو من الألفاظ الفلسفية التي اخترعناها وجرينا وراءها . وكل ما نستطيع أن نقوله هو أن السبيبة عادة نشأت بتوالى النظر إلى شيئين بينهما علاقة تتبع دائمة .

ونظر كانت إلى المسألة من زاوية أخرى : إذ بدأ بخلل العقل نفسه وما فيه من أحكام . والأحكام أساس التفكير . نقول : الحرارة تحدد الأجسام . وهو حكم علمي : لأنه ضروري ينطبق على الماضي والحاضر والمستقبل .

بأى حق ثبت أن هذه القضية ضرورية عامة صادقة في جميع الأحوال ؟
هل هي التجربة التي تعلمنا ذلك ؟ لیست التجربة ، لأنها من الخائز أن الحالات
التي لم نشاهدها مختلف عما شاهدناه . فالتجربة وحدتها لا تكفي في بناء العلم
أو المعرفة العلمية .

ولكي تكون الأحكام ضرورية؛ أي علمية ، يجب أن تستند إلى مبادئ عقلية أساسها موجودة في العقل كما هي موجودة في الحس بالمشاهدة . فالخواص تقدم مادة الأحكام . والعقل يقوم بربطها ، ويطبعها بطابعه . ويضفي عليها من صورته .

فِي الْعُقْلِ عَنَاصِرٌ يُضِيفُهَا إِلَى الْمَعْرِفَةِ الْحُسْنِيَّةِ الَّتِي يُسْتَقْبِلُهَا مِنَ الْخَارِجِ ،
فَتَكُونُ كَعَصَمَةِ الْمَعْدَةِ الَّتِي تَخْتَلِطُ بِالطَّعَامِ لِتَهْضُمُهُ .

هَذِهِ الْعَنَاصِرُ الْفَطَرِيَّةُ الَّتِي يَنْكِرُهَا الْحُسْبَوْنُ ، وَالَّتِي يَخْتَلِطُ «كَانَتْ» فِي نَقْدِهِ
لِلْعُقْلِ الْخَالِصِ أَنْ يَبْيَنَ وَجُودَهَا هِيَ : الْمَكَانُ صُورَةُ الْإِحْسَاسِ الْخَارِجِيَّةُ ،
وَالزَّمَانُ صُورَةُ الْإِحْسَاسِ الدَّاخِلِيَّةُ .

وَإِذْنُ فَالْحَوَاسِ تَقْدِمُ لَنَا الْأَشْيَاءُ فِي قَالِبَيْنِ هُمَا الزَّمَانُ وَالْمَكَانُ ؛ وَلِذَلِكَ
لَا نَعْرِفُ الْأَشْيَاءَ فِي ذَاهِبَتِهَا ، بَلْ كَمَا تَبْدُو لَنَا خَلَالَ هَذِينِ الْمُنْظَارَيْنِ ، وَإِلَيْهَا
يَرْجِعُ مِبْدُأُ السُّبْبَيَّةِ الْعَلَمِيِّ .

في عالم
الفلسفة الحديثة

سيرة دافيد هيوم

(كتبها بنفسه)

من العسير أن يتحدث رجل عن نفسه طويلاً بدون زهو . لهذا سوف لا أطيل . وقد يلوح في الذهن خاطر الزهو لأنني أقصد تدوين سيرة حياتي ، غير أن هذا الحديث لن يزيد كثيراً على تاريخ كتاباتي ؛ إذ الواقع أنني أنفقت معظم حياتي في مطالب وأعمال أدبية ، ولم يكن أول نجاح ظفر به معظم ما كتبت موضعياً للزهو .

ولدت في السادس والعشرين من إبريل عام ١٧١١ بالتقوريم القديم - البوليفاني .. في أدبه ، ونشأت من أسرة طيبة من جهة الأب والأم معاً : أسرة ولد فرع من إبريل « هيوم » أو « دوم » ؛ وكان أجدادى ملائكة أجيالاً كثيرة للضيعة التي يملكونها أخرى .

أما والدى فهو كريمة السير دافيد فالكونز عبد كلية العدل . وورث أخوها لقب لورد هلكرتون .

ولم تكن أسرتي مع ذلك غنية . ولما كانت أختاً صغيراً : فقد كان ميراثي تبعاً لعرف دولتي شيئاً جدأً بطبيعة الحال . كان أبي معروفاً بالخلقان الكريم ، وبات عندما كنت طفلًا فرنكى ، وأخي الأكبر وأختي ، لعناته والدى ؛ وهي امرأة ذات فضل عظيم . لأنها على الرغم من شبابها وجمالها . انقطعت لتنشأ أطفالها وتعليمهم . ونبحت في مرحلة التعليم العادلة ، وامتلكتني منذ الصغر شهوة الأدب ، تلك الشهوة التي تحكمت في حياتي ، وأصبحت أعظم مصدر للذائقة .

ثم إن ميل إلى الدرس ، واعتدالى ، واجتهادى ، كان مما أوحى إلى أسرتي بأن القانون هو أنساب المهن إلى . غير أنى وجدت في نفسى عزوفاً لا يقاوم عن أي شيء ما عدا طلب الفاسفة والمعرفة العامة ؛ وفي الوقت الذى كان يخلي

إليهم أني مكب على فويت وفيديوس ، كان شيشرون وفرجين من المؤلفين
الذين أغترف من بخارهم سراً .

غير أن ثروتي الضئيلة جداً ، لأنها لم تكن تلائم هذا اللون من الحياة ،
وحتى التي تحطمت بعض الشيء من شدة الطلب ، جعلتني أحاول أن، أو أرغم
على أن أجرب تجربة بسيطة جداً أنزل بها إلى مسرح في الحياة أكثر حرارة .
فذهبت عام 1734 إلى برسيلو أحمل بعض التوصيات إلى عدد من التجار
البارزين ، ولكنني وجدت بعد شهور قليلة أن هذا الميدان لا يلائمني بتاتاً .
فركبت البحر إلى فرنسا وفي ذهني أن أتابع دراستي في عزلة ريفية ، وهناك
استقر في ذلك اللون من الحياة الذي أبتعده في مثابرة ونجاح . وعقدت النية على
معيشة الكفاف الشديد حتى أعرض النقص في دخلي ، وعلى أن أحافظ استقلالـ
ما قد يمسه ، وعلى أن أحترم من شأن كل شيء ما عدا تذكرة مواهبي في الأدب .

وألفت رسالتي في الطبيعة الإنسانية *Treatise of human Nature*

حين اعتكاف في فرنسا ، في رانس أولاً ، وفي لا فايش على الخصوص ، وفي
أنجو . وبعد أن قضيت في تلك البلاد ثلاثة سنوات في غاية الإمتاع عدت
إلى لندن عام 1737 ونشرت في نهاية 1738 رسالتي ، ثم ذهبت من فوري
إلى والدتي وأخي الذي كان يعيش في بيته الريفي منصرفًا بحكمة ونجاح إلى تربية
ثروته .

ولم تاق قط أى محاولة أدبية من سوء الحظ مثلكما لقيت رسالتي في الطبيعة
الإنسانية ، فقد سقطت من المطبعة مولوداً ميتاً ، ولم تحظ بذلك القدر من الشرف
الذى يشير همسات التحسين . ولما كنت بالفطرة مرحًا ودموى المزاج ، فقد
أتفقت من الصربة سريعاً ، وتابعت دراستي بجد عظيم في الريف ، وطبعت
عام 1742 في أدنبوره الجزء الأول من « مقابلاتي Essays » . ولقي الناس
الكتاب لقاءً حسناً مما جعلني سريعاً أنسى تماماً فشل الأول ، وأقمت مع أى
أخي في الريف ، واستعدت في ذلك الوقت المعرفة باللغة الإغريقية التي كنت

قد أهلتها إهلاً شديداً في صدر شبابي . وتلقيت عام ١٧٤٥ كتاباً من المركز
أناندال يدعون فيه إلى أن أرحل وأعيش معه في إنجلترا . واستبنت كذلك أن
أصدقاء ذلك النبيل كانوا راغبين في أن يضعوه تحت رعايتي وإرشادي ، لأن حالة
عقله وصحته يتطلبان ذلك ، وأقمت معه اثني عشر شهراً ، فزاد دخل الصغير
دخل آخر بما كانت أتناوله من مرتب في ذلك الحين .

ثم تلقيت بعد ذلك دعوة من الجنرال سانت كلير يطلب منها أن
أصبح سكريباً في حملة التي كانت وجهتها أولاً ضد كندا ، ولكنها انتهت إلى
غارة على ساحل فرنسا ؛ ودعاني الجنرال في العام التالي ١٧٤٧ أن أصبحه في نفس
المنصب ، في بعثته العسكرية المفوضة إلى بلاطى فيينا وتورين . ولبست عند ذلك
زياً عسكرياً برتبة ضابط . وقد امتدت في هذين البلدين على أنني مساعد أركان
حرب الجنرال ، ومع السير هاري إرسكين والكتاب جرانت وهو الآن الجنرال
جرانت ؛ ويقاد أن يكون هذان العامان فترة الانقطاع الوحيدة في دراستي
خلال حياتي . لقد أنفقتهما في متنة وصحبة حسنة ؛ وحصلت من مرتبى مع الاعتدال
في النفقة ثروة عديدة كافية في الاعتماد على النفس ، ولو أن معظم أصدقائي
كانوا يميلون إلى الابتسام عندما قلت ذلك : حملة القول كانت أملاك ذلك الوقت
حول ألف من الجنبيات .

كانت تساورني دائماً فكرة أن فشلي في نشر « رسالة في الطبيعة الإنسانية »
يرجع إلى الشكل أكثر مما يرجع إلى الموضوع . ولقد كنت مخططاً في عدم تبصرى
عندما ذهبت إلى المطبعة في وقت مبكر جداً ، وعندئذ راجعت الجزء الأول
من ذلك الكتاب وجعلته في كتابي « بحث في الفهم الإنساني » الذي نشر عندما
كنت في تورين . ولم يكن ما لقيه هذا الكتاب في أول أمره من النجاح يزيد
 شيئاً مذكوراً عن « رسالة في الطبيعة الإنسانية » . وزهدت نفسي عند عودتى
من إيطاليا ، إذ وجدت إنجلترا كلها تتحدث عن كتاب الدكتور مدلتون
« بحث حر » على حين أهلوا كتابي تماماً ، وبرروا عليه من الكرام ؛ وطبع
رسائل الحلقة والسياسية طبعة جديدة في لندن فلم يكن حظها أفضل لقاء .

كان مزاجي الفطري من القوة بحيث لم يوثر هذا الفشل التكرر في نفسي إلا قليلاً ، أ ولم يحدث في نفسي أثراً . وذهبت عام ١٧٤٩ فأقمت عامين عند أخي في منزله الريفي ، لأن أى كانت قد قضت نحبها ، وألفت هناك الجزء الثاني من مقالاتي وسميتها « مقالات سياسية » ، وكذلك « بحث في مبادئ الأخلاق » ، وهو جزء آخر من رسالتي أعدت كتابته ، وفي ذلك الوقت أخبرني أ. ميلر الوراق ، أن كتبتي الأولى (ما عدا الرسالة سبعة الحظ) أخذت تصبح موضعًا للحديث ، وأنخذ ما يباع منها يتضاعف تدريجياً ، وطلبت طبعات جديدة منها . وجاءني ردّاً أن أو ثلاثة ردود في عام واحد منأشخاص محترمين ذوي مكانة . وبين لي من قذف الدكتور واربرتون أن الكتب أخذت تُقدّر في الأوساط الطيبة ، ومع ذلك فكنت قد عزمت على شيء لم أتحول عنه ، وهو ألا أرد على أحد . ولما كانت هادي المزاج فلم أجد صعوبة في الابتعاد عن جميع المنازعات الأدبية . هذه العلامات الدالة على قيام الشهرة ملتنى بالتشجيع ، يضاف إلى ذلك الميل إلى رؤية الخاتب الحسن من الأشياء أكثر من الخاتب السيء ، وهذا الطابع الذهني يجعل المرء أكثر سعادة من وراثة ضيعة تدر عليه عشرة آلاف جنيه في العام .

وانقللت في عام ١٧٥١ من الريف إلى المدينة ، وهي المسرح الصادق لرجل الأدب ، وطبعت عام ١٧٥٢ في أدنبورن حيث كنت أعيش « مقالات سياسية Political discourses » هي الأثر الوحيد الذي حاز بمحاجأ عند نشره لأول مرّة ، وأحسن الناس استقبالها في إنجلترا وفي الخارج ، وطبع في لندن في نفس العام « بحث في مبادئ الأخلاق » وإنه ليفضل في نظرى (ولا يحق لي أن أحكم في هذا الموضوع) جميع كتاباتي التاريخية والأدبية والفلسفية ، ولكنّه خرج إلى الدنيا دون أن يلحظه أو يلتفت إليه أحد .

وانتخبته كلية المحامين عام ١٧٥٢ أميناً لمكتبتها ، وهو منصب لم أقل منه إلا فائدة ضئيلة أ ولم أقل منه فائدة ما ، للهيم إلا أن يكون صاحب الأمر في مكتبة كبرى : ووضعت عندئذ مشروع تدوين تاريخ إنجلترا ، غير أنّي رهبت

فكرة تدوين تاريخ يستغرق فترة تبلغ سبعة عشر قرناً ، فابتدأت من أسرة سبيارت ، وهو عصر ظنت أن أحاداته أخذت تنحرف في التأويل ، ولقد كنت كما أعرف بذلك شديد الأمل في نجاح هذا العمل ، وخيل إلى أنى المؤرخ الوحيد الذى أغفل شأن السلطة القائمة وما لها من اهتمام وفوذ ، كما أغفل أهواء الشعب الصارخة .

ولما كان الموضوع متصلًا بكل سلطة ، فقد ارتقت تجسيداً نسبياً ، غير أن فشل كان يدعو إلى الرثاء ، وهبت في وجهي صيحة واحدة من الاستهجان والعتاب بل والكراهية . فالإنجليز والاسكتون والإيرلنديون ، والموريج والتورى ، ورجال الكنيسة وأصحاب الشيع الأخرى ، وأحرار الفكر والمتدينون والمواطنون ورجال البلاط ، تصافروا على الفضب على ذلك الرجل الذى أقدم يكتب النمouع لمصير شارل الأول وإيرل ستافورد ، حتى إذا خفت حدة غضبهم ، ظهر أن مصير الكتاب آلى إلى زوايا النسيان ، مما زاد فى كثرة ؛ وقد أخرف مسر مللر أنه لم يبع خلال اثنى عشر شهراً إلا خمسة وأربعين نسخة . وفي الحق قلما سمعت في أنحاء المملك الثلاث عن رجل واحد عظمت منزلته ، أو ارتفع أدبه ، استطاع أن يتحمل الكتاب . ومن واجبى أن أستثنى فقط رئيس أساقفة إنجلترا الدكتور هرنج ، ورئيس أساقفة إرلندا الدكتور ستون ، ويلسو أنهما شذا في غرابهما ، فقد أرسل إلى هذان الأسقفاين الجليلان ، كل منها على حدة ، رسائل نصت على التشجيع .

ومع ذلك فاني أعرف أن عزىنى قد ثبّطت ؛ ولو أن الحرب في ذلك الوقت لم تكن ناشبة بين فرنسا وإنجلترا ، لاعتبرت بكل تأكيد في إحدى المدن الريفية في فرنسا ، وغيرت اسمى ، وما عدت قط إلى وطني . غير أن هذه الفكرة لم تكن عملية ، وكان المجلد أوشك على النها ، فقد عقدت الية على استعادة الشجاعة والمثابرة .

وطبعت في هذه الأثناء في لندن كتابي «التاريخ الطبيعي للدين » Natural History of Religion مع بعض الفصول الأخرى الصغيرة ، فلقيه الجمهور

بإعراض ، اللهم إلا تلك النبذة التي كتبها الدكتور هيرد بهامه فيها ، وقد حوت جميع أنواع المشاكسه والتعالي والإسفاف المنوع ، مما تمتاز به مدرسة واربرتون . وروحت هذه النبذة عن نفسي بعض الشيء ، فهي أفضل من لقاء كتابي بغير احتفال .

وفي سنة ١٧٥٦ ، بعد عامين من سقوط المخلد الأول ، طبع المخلد الثاني من كتابي في التاريخ . شاملا الفترة الواقعه بين موت شارل الأول والثورة . وحدث أن قل سخط المريج على هذا الكتاب ، ولقيه الناس لقاء أفضل ، إلى حد أنه لم يقف على قدميه فحسب ، بل ساعد على إنقاذ أخيه سعيد المخط .

ولكنى على الرغم من أنى علمت أن حزب المريج كان صاحب الأمر فى جميع المناصب سياسية كانت أم أدبية ، فلم أكن أميل إلى التسليم بأداء عاهاتهم الفارغة حتى لانى بعد زيادة الدراسة والقراءة والتأمل فى حكم ملكى ستيفارت الأولين ، جعلت أكثر من مائة حادثة فى صالح التورى . ومن السخرية اعتبار الدستور الإنجليزى قبل تلك الفترة أساساً منتظمأ للحرية .

ونشرت عام ١٧٥٩ تاريخ أسرة تيدور ، فنال من السخط مثلما نال تاريخ الملكين الأولين من أسرة ستيفارت . وكان حكم الملكة إليزابيث يمقتاً بشكل خاص؛ غير أنى أصبحت الآن لا أحفل بمحنة الجمهور ، وأخذت وقد رضيت نفسي ، فى عزلتى ، بأدبته ، أبغز فى مجلدين الجزء السابق من تاريخ إنجلترا ، وقد قدمته للجمهور سنة ١٧٦١ ، فعاز نجاحاً يكاد يكون مقبولاً .

ولكن على الرغم من الزوابع والأعاصير التي تعرضت لها كتبى ، فإن الماء منها بلغ حداً جعل ما قدمه على الناشر من مال يفوق كل ما عرف في إنجلترا من قل ، فلم أصبح شخصاً أعتمد على نفسي فحسب ، بل أصبحت ثرياً ، فاعتزلت في وطني الأصلى أسكوتلند عازماً لا أخرج منها قط ؛ وقد ارتحت إلى هذا العزم مؤثراً له على استجابة طلب أى شخص عظيم ، أو توثيق العلاقة بأى شخص عظيم . ولما كنت قد اجتررت الخمسين من العمر . فقد فكرت في إتفاق بقية حياتي على هذا النحو الفلسفى ، وإذا بي أتلئي سنة ١٧٦٣ دعوة من

لورد هرفورد ، ولم أكن أعرفه . لأصحابه في سفارته إلى باريس ، مع الأمل في
تعيين سكرتيراً لسفارة في وقت قريب ، على أن أقوم بمهام ذلك المنصب إلى
أن يتم التعيين النهائي ، ومع أن هذا العرض كان جذاباً فقد رفضت أول الأمر
لسيين : لأنني كنت زاهداً في وصل العلاقات مع العظام ، ولأنني كنت أخشى
الاترورق مباهج الحياة في باريس ومجتمعها المرحة شخصاً في مثل سني .
ولا ألح اللورد في الدعوة لم يسعني إلا قبولها . كان كل شيء من حيث المتعة
والفائدة يجعلني أعد نفسي سعيداً في علاقاني بذلك النبيل . وكذلك فيما بعد
مع شقيقه، الجنرال كونواي .

إذ من لم يشهد التأثير الغريب للطراائف لا يمكنه أن يتصور الحال الاحتفال
الذى لقيه في باريس من الرجال والنساء من جميع الطبقات ومختلف المناصب .
وكلما تجنبت أدبهم المفرط . حملتني مزيداً من ذلك الأدب . ومع ذلك فالحياة
في باريس مصدر آلة حقيقة بسبب كثرة المجتمعات الرقيقة المذهبة ؛
التي تزخر بها هذه المدينة أكثر من أي مكان آخر في العالم . لقد جال في خاطري
بعض الأحيان أن أستقر هناك مدى الحياة .

ثم عينت سكرتيراً لسفارة ، وتركني في صيف عام ١٧٥٦ لورد هرفورد
عقب تعيينه نائباً للملك في إنجلترا ، فظلت قائماً بالأعمال حتى وصل دوق
رشموند حول نهاية العام ، وتركت باريس في أوائل ١٧٦٦ ، وذهبت في الصيف
التالي إلى أدنبوره على النية السابقة : أن أغير نفسي في عزلة فلسفية . وعادت إلى
هذا المكان ، لا أقول أكثر غنى ، بل أوفر مالاً وأعظم دخلاً من ذي قبل ،
بفضل صحبة لورد هرفورد . وكانت قد سمعت تجربة نتائج الحياة السطحية
بعد أن جربت من قبل حياة الحد . غير أنني تلقيت عام ١٧٦٧ من المستر كونواي
دعوة لأكون مساعداً ... سيرير . فلم أملك رفضها لخلق النزاع ، ولقلقاً في اللورد
هرفورد .

وعادت إلى أدنبوره عام ١٧٦٩ في "غاية الزراء" (لما ذكرت أملاك دخلها يبلغ
ألف جنيه في العام) وفي غاية الصحة ، ولو أنني طعنت في السن ، وفي نبأي
أن أستريح طويلاً بالراحة وأنعم بشهرى المتزايدة .

وأصابني في ربيع ١٧٧٥ اضطراب في الأمعاء لم يخفى أول الأمر ، ولكنه أصبح منذ ذلك الوقت ، قاضياً ولا يقبل الشفاء . وأملي الآن في الانحلال السريع لقد تألفت قليلاً من هذا الاضطراب ، والأغرب من ذلك أنه على الرغم من الانحلال العظيم في جسمى لمأشعر قط بضعف قواى العقلية ، حتى لانى لوأردت اختبار فترة من حياتي أوثرها لأعيشها مرة ثانية ، فقد أميل إلى اختبار هذه الفترة الأخيرة ؛ ولم أزل كما كنت دائماً شديداً الحد ، مرح الصحبة . إنى أعد صاحب الخاتمة والستين ، حين يموت ، أنه قد حا ببعض سنن كلها أقسام . وعلى الرغم من أننى أرى علامات كثيرة تدل على ذيوع شهرى إلى ازدادت تالقاً ، فاني أعرف أننى لن أستمتع بها أكثر من بضع سنين . ومن العسير أن يتخلص الإنسان من الحياة أكثر مما أنا عليه في الوقت الحاضر.

ولائم هذه السيرة بذكر أخلاقه الخاصة : أنا الآن ، أو على الأصح كنت رجلاً معتملاً المزاج ، صاحب سيطرة ، ذا طبع اجتماعي مرح ، قادرًا على الوداد ولكن قبل الميل إلى العداء ، شديد الاعتدال في جميع أهوانى . بل إن حبي للشهرة الأدبية ، وهي الشهوة ذات السلطان على نفسى ، لم تنسد قط مزاجي على الرغم من فشل المتكرر . ولم تكن صحبى بغية للشباب والهمم ، كما لم تكن بغية للمجددين وللأدباء . ولما كنت أجد لذة خاصة في صحبة النساء العفيفات ، فلم يكن ما يدعى إلى عدم ارتياحي من استقبالهن لي . حلة القول أنه ولو أن أغلب الناس ، وعظامهم كذلك يشكون من الدسائس ، فإنها لم تمسني أو تعصبني ببناتها المشتموم . وعلى الرغم من أننى عرضت نفسى لغضب جماعات المدنين والمدينين على السواء ، فيبدو أنهم كانوا عزلاً نحوى من غضبهم المأثور ، ولم يشك أصدقائى قط من أى بادرة في أخلاقي وسلوكى ، اللهم إلا بعض التحمسين ، مع افتراض ذلك ، كان يسرهم أن يختبرعوا وينذيعوا أى حكاية تبدو محتملة .

لا أستطيع أن أقول إن هذه الخطبة في تأبين نفسى تخلو من الزهو ، ولكنى أرجو أنها ليست في غير موضعها ، وهذه حقيقة من السهل توضيحها والتثبت منها .

مذهب السبيبية في فلسفة هيوم

نقرأ في ختام الفصل الأول من كتاب هيوم «بحث في الفهم الإنساني»^(١) ما نصه: «نبني السعادة إذا استطعنا الربط بين حدود الفلسفات المختلفة الأنواع، بأن نوفق بين البحث العميق والوضوح، وبين الحقيقة واللجة. ونكون أكثر سعادة إذا فكرنا بهذا الأسلوب السهل، فاستطعنا أن نزعزع أركان الفلسفة الفاسدة، تلك التي لم تكن تصلح حتى الآن إلا ملادة للخرافات، وستاراً للخطل والخطأ».

وقد مر بنا أن هيوم حين فشل كتابه «رسالة في الطبيعة الإنسانية»، اختصر الآراء الأساسية وأودعها كتابه «بحث في الفهم الإنساني». وهذا الكتاب هو الذي ذاع في وسط الفلسفه، وهو الذي قرأه «كانت» الفيلسوف فرانس فوكال عنه: «لقد أيقظني هيوم من سبات الاعتقادات».

كان غرض هيوم كما نص على ذلك أن يزعزع أركان الفلسفة. ولقد طعنها منذ ذلك الوقت فأصابها في الصimir.

وإذا كان حقاً أن «كانت» أفاق من سبات الاعتقادات. إلا أنه عاد

(١) An Enquiry Concerning Human Understanding:

طبعة ليبزج سنة ١٩١٣.

فدم هيوم لهذه الطبعة بقوله: «أغلب المبادي، والاستدلالات الموجودة في هذا الكتاب سبق نشرها في كتاب من ثلاثة أجزاء يسمى «رسالة في الطبيعة الإنسانية»، وهو كتاب تصوّره المؤلف (يكتب عن نفسه بصيغة الغائب كما هي عادة الانجليز) قبل مبارحة الكلية، ثم دونه ونشره بعد ذلك بقليل فلما لم يلق نجاحاً، أدرك خطأه في الإسراع إلى المطبعة، فأعاد الكتاب بأسره من جديد في هذه الفصول، التي يأمل أن تكون قد صحيحت بعض ما جاء من اهتمال في التفكير أو التعبير، ومسع ذلك فان كثيراً من الكتاب (الذين شرفوا فلسفة المؤلف بالرد) وجهوا سهام النقد لذلك الكتاب الذي ألفه في صباحه، وهو كتاب يبرأ منه المؤلف؛ فنالوا بذلك نصراً وهذه طريقة تختلف جيداً تواعدهما في النيل والمدالله... لذلك يرغب المؤلف أن تعد هذه الفصول هي المعبرة وحدما عن مبادئه الفلسفية واعتقاداته».

إلى نوم عميق ، فصاغ فلسفته في أثواب « ديجاتيقية » لا تحمل المشكلات الفلسفية حلاً معقولاً مقبولاً ، ولا تصلح المسلمات التي فرضها فرضاً ، بقوله تارة إنها موجودة بالفطرة أو قبل التجربة ، كالقول بالزمان والمكان ، وتارة أخرى بأنها مسلمات لا غنى عنها لفهم الحياة العملية الخلقية مثل فكرة الله والحرية وخلود النفس ، لا تصلح هذه المسلمات إلا كما قال هيوم « ستاراً للخطل والخطأ » .

ونحب قبل أن نعرض رأي هيوم في السبيبة أن نمهد لذلك برأيه في الفلسفة وفي أصل الأفكار .

ينذهب هيوم إلى أن الفلسفة على نوعين ، والفلسفة على ضربين ، لكل منها قيمتها وأثرها في ثقافة البشر .

نوع يعد الإنسان موجوداً للعمل ، يتاثر في سلوكه بالن hoc والعاطفة ، ويختار هذا الشيء دون ذاك لما فيه من قيمة . ولما كانت الفضيلة هي أثمن شيء في العالم فإنك تجد هذه الفلسفة تضفي عليها أبهى الألوان حتى تدفعنا في طريق الفضيلة ، وهو الطريق إلى المجد والسعادة .

ونوع ينظر إلى الإنسان في ضوء الفكر لا السلوك ، ويحاول أن يصوغ عقله أكثر من تشكيل سلوكه . وهذا الضرب من الفلسفة يجعلون الإنسان موضوعاً للتأمل ، فيسعون إلى كشف المبادئ العقلية التي يقوم عليها الفكر ، وتدفع إلى استحسان أو استهجان ألوان العمل والسلوك .

ومن الثابت أن الفلسفة البسيطة الواضحة أفضل من الدقيقة المستخلقة ، وهذه الفلسفة الواضحة أكثر متعة ، وأعظم ثمرة .

وهنا ترى هيوم يقترب من مذهب « ديكارت » صاحب فلسفة الوضوح والتجز . ولا يغدو فالبعض بأسره هو عصر الوضوح . والأساس الذي يعتمد عليه في الوضوح هو العقل السليم (Common sense) دون قيد أو شرط .. على حين يستند « ديكارت » إلى العقل السليم Le bon Sens ، ولكنه يقيم التفكير على المهج الرياضي المستند إلى مبادئ فطرية في العقل .

إذا رجع الفيلسوف إلى العقل السليم أمن شر الزلل ، وسار في الطريق المستقيم ، وابتعد عن خاطر الأوهام . حتى إذا أضفي على فكره ألواناً من انسان خلد على الزمان .

«فهذا «شيشرون» ذات شهرة في الوقت الحاضر (أى في عصر هيوم) على حين قد نجت شهرة أرسطو تماماً . ولقد تخطت شهرة «لابروبير» ماء البحار؛ أما «مالبرانش» فلا يتعدي مجده حدود وطنه أو جيله» .

والذى يطالب به هيوم أن يتوسط الفلسفة بين التفكير المحسن : والسلوك الحالى . أو كما يقول «كن فلسفياً ولكن ابق في غمار فلسفتك إنساناً» .
«Be a philosopher, but admit all your philosophy be still a man.»
ويذكرنا هذا الرأى بما كانت عليه صورة الفلسفة في اليونان . كما نجد لها ممثلة في سocrates ، وقد ذهبت هذا المذهب في كتابي «معانى الفلسفة» وهو عبارة عن الرأى الصحيح . ومادام المرجع هو العقل السليم : فلن يجد أى إنسان عرايا أن يكون فلسفياً .

ولم يكن هيوم أول من وجه سهام النقد إلى أرسطو . ذلك الطود انتمى إلى الذى ظل رمز الفلسفة قرونًا طويلة من الزمان . سبقه إلى ذلك «بيكتور» و«ديكارت» . وأقاما صرحاً فلسفياً جديداً ليس هنا مجال ذكرهما .

إلا أن هيوم اختطف سبلاً أخرى تختلف عن السبيل الذى سلكتها : كثيرون أو ديكارت . ذلك أنه أراد أن يعلم أولاً حدود العقل البشري . بأذن خلل قواه تحليلاً دقيقاً لزرى هل في مقدوره أن يبحث هذه الموضوعات المستغلقة بعيدة الغور . وكان هيوم بذلك صاحب المذهب التقى في الفلسفة ، والذى تبعه بعد ذلك «كانت» من بعده .

لهذا السبب بدأ هيوم يبحث قبل كل شيء في أصل الأفكار ، ونشأتها ، لأن العقل البشري ليس شيئاً آخر إلا مجموعة من المعانى أو المقولات ، وما العقل إلا مضمونه .

ولقد انقسم الفلسفة من قديم ، ولايزالون منقسمين ، حول أصل الأفكار

أهي كلها مكتسبة ، أم كلها فطرية ، أم بعضها فطرى وبعضها الآخر مكتسب ؟^(١)
وقد برزت هذه المشكلة في القرن السابع عشر ، وتزعم القائلين بالأفكار
القطبية « ديكارت » في فرنسا ، وذهب مسٹر « لوك » — كما يسميه هيوم —
إلى شيء من ذلك ، ولكن على نحو آخر.

أما هيوم ، فقد كان جريئاً ، أميناً على الخلطة الفلسفية التي استنادها لنفسه
في انتهال كتابه ، ونعني بها التخلص عن الآراء السابقة المنحدرة إلى تراث الفلسفة
من قديم الزمان ، والرجوع إلى « العقل السليم » فحسب ، فنظر إلى هذا الموضوع
. نظر إنسان يبدأ بالف باء التفكير.

قال : إن الأفكار على نوعين : انطباعات ^(٢) « Impressions » ومعان
« أو أفكار Thoughts or Ideas »

ويبدو أن هيوم هو أول من أدخل لفظة « الانطباع » في اللغة الفلسفية ،
وتداولها الناس في العصر الحاضر . وهي أشيء الآن في الفرنسية . حدد هيوم
مدلولها بقوله « إني أعني بلفظ الانطباع جميع مدركاتنا الحسية حين نسمع أو نرى ،
أو نشعر أو نحب أو نبغض ، أو نرغب أو نريد » .

هناك إذن درجتان من الأفكار ، مصدرهما واحد ، واحتلافيهما في الدرجة .

أما المصدر فهو الإحساس بالأشياء الخارجية المسمة عادة مدركات حسية
« Perceptions » ، وكذلك الإحساسات النفسية الباطنة .

هذا الإحساس المباشر أذهى وأبهى وأكثر حياة من تذكره بعد ذلك بعد
انعدام المصدر ، « كالمثل في الذي يحس بألم من حرارة شديدة ، ثم يسترجع الألم
في ذاكرته أو يتخيله قبل وقوعه » .

فالإحساس بالألم هو ما يسميه بالانطباع ، وأسترجاع الألم في الذهن
هو الفكرة . والفرق بينهما في درجة الحساة والقوة والبهاء .

(١) راجع القسم الثاني من كتابنا « معانى الفلسفة » فى تفصيل نظرية
المعزفة . (٢) هذه الترجمة عن الدكتور محمود عزمى . ونواتجه عليها .

فلنسلم مع هيوم بهذه الاصطلاحات ولا نتوقف لنقدتها في خصيء علم النفس ، ثم لنخض معه إلى حيث يريد أن يقودنا .

يقول بعد ذلك ما فحواه : أبعد الأشياء عن الطبيعة والواقع : مسترنا انطلاقاً في غير حادود . هو التفكير الإنساني ، الذي بعدها على جناح الهمال في لحظة إلى أبعد مناطق الكون ، بل إلى أبعد ما هو من الكون .

وقد يبدو أن الفكر يملك حرية لا تحد ، إلا أن الفحص القريب يبين لنا أن قدرة العقل على الخلق والإبداع ليست شيئاً آخر إلا التركيب والتسليل ، والزيادة أو النقصان ، في المادة التي تقدمها لنا الحواس والتجربة . حين نفكّر في جبل من ذهب ، لا نفعل إلا الجمع بين فكريتين قائمتين : الذهب والجبل ، إذ كنا على علم بما من قبل . ونستطيع أن نتصور حساناً فاضلاً إذ قد سبق في شورنا تصور الفضيلة التي يمكن أن نربطها بشكل الحسان وهيئته : وهو حيوان مألف لنا . حلة القول : جميع مواد التفكير متزعة من إحساسنا الخارجي أو الداخلي . أما خلط هذه الإحساسات وتركيبيها فهو من شأن العقل والإرادة وحدهما .

والدليل على ذلك فكرة الله ، الدالة على كمال الحكمة . وغاية الخير . و تمام العلم . فانها من أنفسنا ، ومن تأمل عقولنا . فنبسط صفات الخير والحكمة التي نحسها بخيت تصبح لا حد لها . واونظرنا إلى أي فكرة من الأفكار او جدنا أنها صورة من الانطباعات .

ولا يجب أن يغيب عن بالنا أن فاقد حاسة من الحواس يجهل ما تدرّيه هذه الحاسة كالأعمى الذي لا يعرف ما الألوان . وكذلك من يجهل تجربة المخالع فإنه لا يعرفها كما يقول الشاعر العربي .

« لا يعرف الشوق إلا من يكابده ولا الصباية إلا من يعاينها »

فإذا ثبت أن الأصل في الأفكار هي الانطباعات ، فـا علينا إذا شئنا في فكرة فلسفية إلا أن ننظر في الانطباعات التي نشأت هذه الفكرة عنها . نـاـنـاـ

عجزنا عن ذلك فقد تأيد شكتنا . ومثال ذلك لفظ الفطرة «Innate» فإذا نعني بالفطرة ؟ أعني بها أفكار توجد قبل أن يولد الإنسان ، أو مع ولادته . أو بعد ولادته . ويدعه هيوم إلى أن الأفكار لا توجد قبل الولادة ، وإنما تنشأ من الانطباعات منذ أن يولد الإنسان ويحس .

ومن الواضح أن الأفكار حين ترتبط في الذهن بعضها بالبعض الآخر إنما تخضع لقاعدة ونظام . يقول هيوم « ولو أن ارتباط الأفكار أمر يعد من الوضوح يمكن شديداً، إلا أنني لا أجده أبداً فيلسوف قد حاول أن يعد أو يصنف مبادئ الارتباط . وعندي أن الروابط بين الأفكار ثلاثة : التشابه ، والتلازم في المكان والزمان ، والسببية » وقد نسى أن أرسطو قد سبقه بعشرين قرناً من الزمان فاهتمى إلى قوانين الارتباط بين الأفكار وقال إنها التشابه . والتضاد ، والتلازم .

على أن الذي يعنينا في فلسفة هيوم قوله بهذا النوع من الارتباط بين الأفكار وهو صلة السبب بالسبب ، وهو ما أطلقنا عليه « السببية » . وبعد بحث هيوم في السببية من أهم البحوث وأعظمها خطراً في تاريخ الفلسفة ، لأنه يريد أن يهدم ما اصطلح عليه الناس أجيالاً متعاقبة ، وأن يزعزع قواعد الحضارة التي تستند إلى اعتقاد الناس في خروج المسببات عن الأسباب .

ولابد لنا قبل أن نبحث في السببية أن نتساءل هل هو من قبيل الأفكار المرتبطة Relations of Ideas أو الأشياء الواقعية matters of facts : فهذا هو التصنيف الذي دعا إليه هيوم ، فأدخل تحت القسم الأول علوم الهندسة والجبر والحساب ، أى هذه العلوم التي ثبتت بالبرهان العقلي ، دون حاجة إلى وجود خارجي للحقائق الرياضية .

أما الأشياء الواقعية فإن إثبات صحتها أقل وثوقاً من تلك العلوم الرياضية ، ذلك أن نقيض أي شيء ممكن الواقع ، ولا يمنع العقل التناقض في الأشياء الواقعية . فلنا أن نتصور أن الشمس ستطلع في الغد أولاً ثم تطلع ، وكلا الأمرين ممكن ، مع أنها على طرف نقيض ، ومن العبث كلام يقول هيوم أن بين فساداً لحادي هاتين القضيتين .

ويبدو أن أغلب أدلةنا التي تتعلق بالأمور الواقعية تقوم على علاقة الأسباب بالأسباب .

والسببية هي المرحلة التي تجيء بعد المحواس والذاكرة .

سل رجلاً لـإذا يحكم على الغائب كأن يقول : إن صديقه في الريف أوف فرنسا ، وسوف يعطيك سبباً لذلك قد يكون هذا السبب حقيقة واقعة أخرى ، كان يمكن قد تلو منه رسالة أو علم منه عزمه السابق . وإذا عثر شخص على ساعة آلة أخرى ، في جزيرة مهجورة ، فإنه يستنتج من ذلك أن إنساناً كان على ظهر هذه الجزيرة . وعلى هذا النحو يجري تفكيرنا فيما يختص بالأمور الواقعية . ويتناول إن بين الشيء الموحود ، والسبب الذي نزعوه إليه ، علاقة دائمة . وأن هذه العلاقة تربط فيما بينهما ، ولو لا هذه الرابطة أو العلاقة التي تصل بينهما ، ما تيسر لنا أن نستنتج .

من أين لنا العلم بالسبيبية ؟ أهو بالفطرة «Apriori» أو يعني آخر . هل هنا العلم سابق على التجربة أم لاحق لها ؟ .

يذهب هيوم إلى أن فكرة السبيبية تنشأ عن التجربة ، وذلك من مشاهدة الأشياء الحالية مرتبطة ببعضها بعض على الدوام .

والدليل على ذلك أنك إذا قدمت شيئاً جديداً كل الجدة لرجل كامل العقل حاد الذكاء . فإنه لن يستطيع أن يكتشف عن أسبابها ونتائجها . وكذلك آدم ، وقد كان فيما يقال على أتم عقل وأحد ذهن ، لم يكن ليستطيع أن يستنتاج من رؤية النار ، وما هي عليه من ضوء وحرارة ، أنها تحرق .

الخلاصة أننا نكشف الأسباب والأسباب لا بالعقل بل بالتجربة .

ولو أننا هبطن فجأة إلى هذا العالم ، ثم نظرنا إلى لاعب «البلياردو» فلما يسكن أن نستنتاج عقلاً أن ضرب الكرة الأولى يسبب حركة الكرة الثانية . ذلك أن حركة الكرة الثانية مستقلة تمام الاستقلال ، ومتبرزة تمام التمييز عن حركة الأولى .
ألق حجراً في الهواء ، وسوف تجد أنه يسقط على الأرض . فاذا نظرت

بالعقل وحده ، فليس هناك ما يمنع أن يصعد الحجر إلى أعلى بدلًا من أن يهبط إلى أسفل .

فنزل الحجر إلى أسفل ، وحرق النار ، وبرد الماء ، كل ذلك أمور تعسفية «Arbitrary» وجدت هكذا في العالم ، فتعلمتها بالتجربة ، ولا سهل إلى العلم بها عقلا ، أو قبل التجربة . وأن كل مسبب فهو عبارة عن حدث مستقل تماماً عن سببه ، ولا يمكن أن نستنبط الأسباب عقلا بدون مشاهدة مظاهر الطبيعة .

وهذا هو السبب في أن الفلاسفة مهما أتوا من نقاد العقل لم يستطع أحدهم أن يهتدى إلى السبب الأقصى في أي عمل من أعمال الطبيعة . وقد اهتدى الإنسان حتى إلى اختراع المبادئ الطبيعية بحيث تكون أكثر بساطة . ووصل إلى بعض الأسباب العامة التي أقامها على الملاحظة والتجربة . أما علة هذه العلل فمن العبث أن نصل إلى كشفها ، ذلك أن هذه المبادئ مغلقة ، فلا يستطيع العقل البشري إليها نقاداً .

لقد باعدت الطبيعة بيننا وبين أسرارها ، ولم تكشف لنا إلا عن المعرفة الظاهرة للأبصار ؛ ثم إن حواسنا تخبرنا عن صفات الأشياء فهي تدلنا على لون الخبز وثقيله وقوامه . ولكن الحس لا يستطيع ، ولا العقل كذلك ، أن يخبرنا عن هذه الصفات التي تجعل الخبز صالحاً لتغذية البشر . وعلى الرغم من جهلنا بالقوى الطبيعية فإننا نستبق الحوادث ، ونتوقع نتائج مماثلة لما سبق أن شاهدناه . فلو قدم إلينا شيء يشبه الرغيف ويماثله في صفاتيه ، لتوقعنا منه نفس الغذاء .

نحن إذن نقيم الأسباب والمسيرات على أساس التجارب السابقة . ولكن بأي حق نحكم على المستقبل بما شاهدناه في الماضي ؟ فالخبز الذي أكلته كان مغذياً ، فهل إذا أكلت خبزاً مرة أخرى يغذى ؟ ولماذا ؟ وهل هذه النتيجة ضرورية مختومة ؟

الواقع أن الحكم على المستقبل حكم عقلي . ونستطيع في هذه المسألة أو القضية أن نميز قضيتين مختلفتين . القضية الأولى : لقد ثبت بالتجربة أن هذا

الشيء تعقبه هذه النتيجة ، والقضية الثانية إن أتوقع نتائج مماثلة لهذه الأشياء .

وليس القائل دليلاً موجباً لاستنباط النتائج . والمثيل في المنطق أضعف درجات البراهين . وليس المثال بين الأشياء الموجودة في الطبيعة تماماً ، فالبعض متفق في مظهره وصفاته الخارجية ، ولكنك تجد تفاوتاً في طعمه . ويدركنا هذا المثال الذي يصر به هيوم بما قاله «لينز» «من أنه لا توجد ورقةان في شجرة واحدة ، في غابة واحدة ، مماثلتين تمام التمايز» :

على أننا حين نتوقع النتائج عن الأشياء المماثلة ، نزعم بأن هناك قوى خفية هي العلة في إحداث هذه النتائج ، وهي التي تصل بين الأسباب والمهيات . فهل لنا الحق إذا رأينا عدداً من التجارب المشابهة أن نستنتج علاقة بين الأشياء الحسوسية وبين القوى الخفية ؟ وعلى أي أساس نبني هذا الاستنتاج ، وما هو الحد الأقصى الذي ينقلنا من المشاهدات الحسوسية إلى القوى الخفية .

إننا نفترض أن المستقبل سوف يقع على نسق الماضي . ولكن ما الحال لو تغير الكون واختلف نظام الطبيعة ؟ عندئذ لا يصلح الماضي أن يكون قاعدة للحاضر أو المستقبل .

ولنفرض أن شخصاً هبط على ظهر هذه الأرض ، فإنه ولا ريب سوف يلاحظ تعاقب الحوادث . ولكنه لن يصل إلى فكرة الأسباب والمهيات : لأن السببية من المعانى التي لا تدرك بالحس . وليس من المنطق أن يستنتج من تعاقب حادثتين أن إحداهما علة ، والأخرى معلول .

ولنفرض أنه عاش على ظهر هذه الأرض زمناً طويلاً يسر له رؤية هذه الأحداث المتعاقبة مرات ومرات ، فليس من المنطق أن يزعم أن بعض هذه الحوادث سبب لبعضها الآخر . ليست هي السببية التي تتيح له توقع الأحداث ، ولكنه مبدأ آخر هو العادة (Custom-habit)

بسطنا من قبل رأى فيلسوف إسلامي ذهب هذا المذهب هو أبو حامد الغزالى » في « تهافت الفلسفه ». والفرق بين الغزالى وهيوم أن حجة الإسلام يزيد

أن ينفي الأسباب حتى لا يكون إلى جانب الله علة مؤثرة في الكون . فالله هو مسبب الأسباب جميعاً ، وهو علة العلل .

أما هيوم فإنه يبني السبيبة ولا يجعل الله علة الأشياء . بل لقد اعترض على «مالبرانش» الذي يذهب إلى أن الله هو علة كل صغيرة وكبيرة . وما الأسباب الظاهرة إلا مناسبات «occasions» لعلة الله .

يذهب هيوم إذن إلى أن اتصال الظواهر بعضها بالبعض الآخر هو «عادة» . وهو لا يزعم أنه يفسر بذلك قوانين الطبيعة ، ولكنّه يشير إلى مبدأ تختص به الطبيعة البشرية ، وهو من المبادئ التي يُعرف بها سائر الناس ويعلمون أثراها .

فالعادة وحدها هي التي تجعل تجربتنا مشمرة ، وتبيّن لنا أن نتوقع في المستقبل ما سبق أن شاهدناه في الماضي .

الخلاصة أننا ألقينا أن نرى الحرارة تصاحب اللهب ، والبرودة تصاحب الثلوج . فإذا شاهدنا بالحواس اللهب أو الثلوج توقع العقل بحكم العادة أن يوجد الحرارة والبرودة . وأن يعتقد في وجودهما . وهذا الحكم عمل من أعمال العقل لا من طبيعة الأشياء الخارجية .

ويبدو أن السبب في اختلاط الأمر على الفلاسفة ، هو عدم تحديد المصطلحات التي تجري في قاموس الفلسفة ، ثم يرتب على ذلك اللبس والغموض . ومن هذه المصطلحات «القوة» ، «والارتباط الضروري» . أي ارتباط الأسباب بالأسباب : ومن الطبيعي أن يخلل هيوم هذين الاصطلاحين في ضوء التقسيم الذي ذهب إليه من أن المعانى انطباعات وأفكار ، وأن الأفكار تقوم على الانطباعات . فتحن نرى «كرة البلياردو» تضرب الكرة الثانية فتحرکها ، ولكننا لا نرى في الكرة الأولى هذه «القوة» المؤثرة في الثانية بحيث تكون سبباً لتحركها . أي أننا لا نرى بالحواس أسباباً ولا قوى ، وإنما نرى ظواهر متعاقبة .

ولعل فكرة القوة مستمدّة من أنفسنا ، أو هي صورة لما فينا من انطباعات باطنية ؛ فتحن نشعر في كل لحظة بهذه القوة الباطنة ؛ ذلك حين نريد فتصدر أمراً إلى أعضاء الجسم أن تتحرك . فشعورنا بأفعالنا الإرادية هو مصدر فكرة القوة في الطبيعة .

ومع ذلك فهناك اعترافات كثيرة نسوقها على صحة الاعتقاد بهذه القوة النسانية ، وأنها عملة حركة الأعضاء وعمل الوظائف العقلية . فالأمر في الظواهر النسائية فيها يختص بالأسباب والمسبيات هو كالأمر في الظواهر الطبيعية .

وأول اعتراف : هو أن اتصال النفس بالجسم من المسائل الشديدة الغموض ، إذ يقال إن هناك جوهرًا روحانيًا يؤثر في الجسم المادي ، وهذا الجوهر الروحاني أو النفسي يحتاج قبل كل شيء إلى الإيضاح .

والاعتراف الثاني : لماذا نستطيع تحريك بعض أعضاء الجسم ، ونعجز عن تحريك بعضها الآخر ؟ فنحن نحرك اللسان والأصابع ، ونعجز عن تحريك القلب أو الكبد .

والاعتراف الثالث : أنه ثبت من علم التشريح أن الحركة الإرادية لا تنتصب مباشرة على العضو الذي يتحرك ، بل على عضلات وأعصاب تتصل بهذا العضو . والخلاصة أن فكرة القوة النسانية ، هي كثيلتها الطبيعية . ليست شيئاً آخر إلا حكم العادة .

الواقع أن أغلب الناس لا يجدون صعوبة في تعامل الظواهر المألوفة في الطبيعة مثل سقوط الأجسام . ونحو النبات ، وتناسل الحيوان . وهم لطول عهدهم بروؤية هذه الظواهر المألوفة لا يتوقعون غيرها ، ولا تستطيع عقولهم أن تصور حدوث ظواهر مختلفة عن الأسباب المزعومة ، حتى إذا صدتهم الطبيعة بما فيها من شذوذ كالزلزال والبراكين وسائر الخوارق ، عجزت العقول عن التعليل . والمسما الأسباب في قوى غير منظورة . أو قالوا : إنها من عند الله . ويشير هموم بقوله إنها من عند الله إلى « ديكارت » ، تارة وإلى « مالبرانش » ، تارة أخرى . ولا يعنيها أن ينفي ردوده عليهما ، فليس هذا هو المجال . وإنما نحب أن نقول إن تقد هموم في السبيبية ، وبمحنة العقل البشري . هو الذي هيأ « لكان » أن يقيم فلسفته المتمالية ، كما نحب أن نذكر أن العلم الحديث قد أخذ بوجهة نظر هموم . فآثار الابتعاد عن القول بالسببية ، وبالأسباب كأنها قوى مؤثرة في المسبيات .

تقدير الجمال

أسئلة تغتر على البال ، وليس من العسر الجواب عنها ، مع أنها تدور في أذهاننا كلما شاهدنا الأشياء الجميلة والآثار الفنية البدعة . ماذا تعنى بالجمال؟ وهل يوجد ميزان أو موازين نرجع إليها في تقدير الأشياء الجميلة ؟ وما الدور الذي يلعبه العقل أو النحو في تقدير الجمال ؟ وهل الجمال تعبير عن مكونات النفوس ، أو صفة من صفات الأذهان والعقول ، أو أثر من آثارخلق والإبداع ؟

ولندع هذه الأسئلة التي تضرب في الفلسفة إلى الصimir ، لنقف موقفاً بسيطاً يقفه كل إنسان عند ما يعجب بقصيدة من الشعر . أو يطرب من نغمة موسيقية ، أو يتلوق أثراً من هذه الآثار الفنية في الرسم والتصوير والنحت وما إلى ذلك . إنه يقول هذا جميل ، فما هو سر الجمال ، وما موضع الإعجاب ؟ إن قلت : الجمال لذة الحواس كالبصر والسمع ، فليس الأمر كذلك ؛ لأن الجمال متعة تضاف إلى الحواس ، لا لذة تستمد منها . فأنت تجد لذة في الطعام ومتاعة في النظر إلى المائدة الجميلة وقد نضدت بالزهور .

والفرق بين هذا وذاك هو الفرق بين الحيوانية والإنسانية . وفي ذلك يقول . الفارابي في الفصوص « العمل الحيواني جذب التافع ويقتضيه الشهوة ودفع الضار ويستدعيه الخوف ، ويتولاه الفضب . والعمل الإنساني اختيار الجميل » .

ولقد ذهب المحدثون من الفلاسفة ابتداء من كنـت وهيجـل ، إلى لاـلو وكروـشـي وجـيو ، مذاهـبـ شـىـ في تفسـيرـ الجـمالـ ، وتعلـيلـ الإـعـجابـ بهـ ، وبيـسطـ المـواـزـينـ لـتقـديـرهـ ، غيرـ أنـ دـيـلاـكـرواـ لاـيرـضـيـ عنـ أيـ مـذـهـبـ منـ هـذـهـ المـذاـهـبـ ، ويعـدـ كـلـ وـاحـدـ مـنـ هـنـاـ نـاقـصـاـ مـنـ وـجـهـ ، صـحـبـاـ مـنـ وـجـهـ آخـرـ

ثم يختتم كلامه بأن الفن ليس : « إحساساً أو صورة ، أو اثنالافاً في الأرواح أو حقيقة . أو البصر بالمثل ، ولكنه كل ذلك ، حيث كان فيضاً لقوة مبدعة مِنْفَعَةٍ » .

ربيدو أن مذهب أفلاطون قد أهمل في زوايا النسبان ، أو أدرج في ذيل المذاهب ، مع أنه الفيلسوف على التحقيق ، وعنه أخذت الفلسفة الألمانية المتألية ، والعلم الحديث يأخذ بتفسيره الرياضي للكون، بعد أن ظلت الحصارة الإنسانية ترسف في أغلال مادة أرسطر وصورته حول عشرين قرناً من الزمان فلم تتقدم .

ولعلنا إذا رجعنا إلى مذهب أفلاطون في الجمال، ثم أضفنا إليه شيئاً من التعديل . أن تكون أدنى إلى التفسير الصحيح .

يصف أفلاطون في محاورة المأدبة رحلة النفس الإنسانية في طلب الجمال، وهنا نجد الكاهنة ديوتينا تدل سفراط على السبيل التي ينبغي على الذين ينشدون معرفة « مثال الجمال » اتباعها . فالسبيل الوحيد أن يقدر المرء أولاً جمال شيء واحد جسيم . ثم يتدرج إلى مرحلة ثانية يقدر فيها جمال عدة أشياء ويلحظ ما يدها من مشاركة . والمرحلة الثالثة تقدير الجمال المعنى . الذي يخلو من علانق المادة ، كالحسام في الأنظمة والنوميس .

وهذا كله لا يمكن في بلوغ المثال، أو على حد تعبير أفلاطون في « البصر بالمثال » إذ لا بد من دراسة عميقة لفرع من فروع المعرفة اليقينية ، هي الرياضة بأقسامها : الحساب والهندسة والفلك . ولن يبلغ الفنان المثال بالذات إلا إذا امتلك ناصية العلم الرياضي . ومن المؤثر عن أفلاطون أنه كتب على باب مدرسته « من لم يكن مهندساً فلا بدخل علينا ». ويرى الفارابي في كتاب تحصيل السعادة أن أول أجناس الموجودات التي ينظر فيها الإنسان علم الحساب والهندسة وما يلحق الأعداد والأعظام والأشكال من « خاصة التقدير ، وجودة الترتيب : وإتقان التأليف ، وحسن النظام » .

كيف ينتقل الإنسان من مشاهدة الأشياء الجميلة ، ودراسة الحساب

والمندسة إلى البصر بالمثال ؟ هنا نجد أفلاطون يلبس مسوح المتصوفة فيحدثنا بأن اشتغال النفس بالدرس والطلب يؤدي إلى مكافأتها باشراق نور المثال كما يندفع اللهب من النار . فالتحصيل شرط ، والبصر بالمثال إلهام .

وإذا رجعنا إلى نظريات المحدثين من علماء النفس وما حققوه في كلامهم عن الإبداع في الفنون ، وجدنا بينهم وبين مذهب أفلاطون شيئاً كبيراً .

وجملة ما يذكرونه أن الأثر الفني ، إبداعاً كان أو تقديرآ ، تجسيداً كان أو تفكيراً ، يمر في أربعة مراحل : الإعداد ، والحضانة ، والإشراق ، والتنفيذ أو التحقيق . والإعداد يشبه مرحلة الدرس والتحصيل عند أفلاطون .

ويعزّو علماء النفس إلى فترة الحضانة أهمية خاصة ؛ إذ أن الفكرة تنحدر من الشعور إلى اللاشعور ، وتظل كامنة ، ولكن العقل يصرفها ويقللها دونوعي من صاحبها . وهذا كانت أعظم أعمال العباقة ماجاعت بعد فترة من الكسل أو الراحة بعد الكد والتعب . ثم تبرز الفكرة الجديدة ، أو الصورة أو العمل الفني أو هذا المثال الذي تحكى عنه أفلاطون ، وكأنه كما يقول الفريد دني موسيه « مجهول يهوس في آذانا » ، وهكذا يحصل إلهام الفنان ، ووحى الشاعر ، واختراع العالم .

ويشهرون هذا الإلهام أو الوحي بظرفه ينتقل فيما العقل بعد الإعداد والدرس إلى الكشف ، وهي طفرة تستند إلى العلم السابق ، ولكن لا يقتضيها بالضرورة ، ولهذا يلتجأ العلماء إلى التحقيق حتى يتثبتوا من هذا الكشف .

والخلاصة عند أفلاطون أن الحمال ، ابتكارآ كان أو تقديرآ ، فهو نوع من الكشف عن مثال الحمال ، نصل إليه بالمعرفة ، ونهتدى إليه بطول الخبرة والممارسة . وبعد فان تقدير الحمال لا يرجع إلى النزق والوجdan بل إلى « المعرفة » . *الـ إـ لـ لـ* على ذلك موضوعي لا شخصي .

أي أن الميزان في تقدير الأشياء الحميدة ميزان خارجي مستمد من طبيعة الأشياء نفسها ، فلا يقوم على هوى الشخص أو مزاجه .

فإذا كنت ت يريد أن تحكم بين أي تمام والبحرى ؟ أو بين شوقي ر حافظ ، أيهما أعلى شرعاً وأصدق فناً، فلا بد أن تكون على علم وثيق بالشعر وعرازيه ،

ثم لا يكفي أن تحفظ علم العروض ، بل ينبغي أن تمارس النظم حتى يصير الشعر عندك ملحة أو عادة ، وعندئذ فقط تهتدى إلى «مثال الحمال» في الشعر ، حتى إذا نظرت في قصائد الشعراء، ووجدت أنها تطابق هذا المثال الموجود في ذهنك كانت حيلة . وإذا وجدها تبعد عن هذا المثال كانت قيحة .

وفحوى هذا المذهب أنك لا تصلح حكماً بين الشعراء إلا إذا كنت شاعراً ، ولاناقداً لصورة زينية إلا إذا كنت رساماً ، ولا بصيراً بالألحان إلا إذا كنت موسيقياً . ولهذا السبب يختص الناس إلى التقى والفنانين والخبراء . ومع ذلك فقلما تجد اتفاقاً بين التقى على جمال شيء يحكمون فيه . لأن المثال يعززهم . بل لأنهم قد يرجعون إلى اللون والعاطفة .

أما الحانب الآخر في مذاهب الحمال ، فهو الذي يعتمد في التقدير على الشخص . وعلى رأس المتطرفين في المذهب الشخصي تولستوي ، وله كتاب مشهور عنوانه « ما هو الفن » ؟ انتهى فيه إلى أن قيمة الأثر الفني ؛ شعراً كان أو تصويراً ، لحنًا أو تمثلاً . إنما يعتمد اعتماداً ناماً على تأثيره في أشخاص الناظرين إليه .

الفن في رأي تولستوي هو نقل الانفعالات التي أحسوا بها ، ونقلها عن طريق هذه الآثار الفنية إلى الناس ، وهذا هو الفن : تأثير ، ثم تعبير ، ثم تأثير . وميزة الفنان أنه أقدر من غيره على التعبير . سئل أحدthem لماذا كان المتنبي أعظم الشعراء ؟ فأجاب « لأنه يحكى عن خواطر الناس » .

وينبغي أن يرى الأثر الفني إلى الحمال ، والحمل فقط ، فإذا جمع بين الحمال واللهة لم يكن فناً سامياً . فإذا أخذنا بذهب تولستوي وأردنا أن ننصب الميزان للحكم على لحن أو قصيدة أو صورة ، فعلينا أن نعرضها على الناس ، ثم نعدكم شخصاً أعجبوا بها ، واهتزوا ، وتأثروا . ذلك لأن الحمال ليس موضوعياً أو مستمدًا من طبيعة الآثار الفنية ؛ بل الحمال صفة للتأثير الحادث في نفوس الذين يشاهدون الآثار الفنية ، فالحمل تجربة شخصية ، ووظيفة الفنان أن يبرز الإحساس بالحمل في أعين الناظرين .

وهذه مثالية حادة تشبه ما يقوله أنصارها من أن الحرارة ليست صفة في النار ، بل هي التأثير الحادث من النار في الموس .

ولعمري إن هذا المذهب يجعل من الفن شيوخية ، ويرد أحكام الحمال إلى العامة والجمهور ، فينزل بقدرها ، ويبيط بمستواه ، ثم يرد التقدير إلى الكم والعدد ، لا إلى الكيف والقيم .

والماهاب الشخصية هي التي تسود حضارة اليوم . ففي الفلسفة تجد الوجودية ، وفي الأخلاق التفعية ، وفي الفن الإحساس الشخصي . وقد عدل بعضهم عن هذه الذاتية الصارخة ، وجمع بين وجdan المشاهد وموضع الآخر الفني . ويقولون في ذلك إن ما نسميه الحمال هو راحة الانفعال . فتحن عندما نحكم على شيء بأنه جميل ، إنما تعني أن بعض التوازن التفسية قد برزت عند مشاهدة هذا الشيء إلى حالة من التوازن أو الانسجام الوجداني . فإذا حدث هذا الانسجام ارتاحت النفس ، وسلمت بوجود الحمال فيها تشاهده . وحاصل هذا المذهب أنك تخلع نفسك وإحساسك على العالم الخارجي .

ويقوم هذا المذهب في الواقع على أساس من علم النفس . فالإنسان مركب من دوافع بعضها فطري وبعضها مكتسب . وهذه الدوافع تكون عادة متنافرة ، وفي صراع دائم ، ومن الخبر تنظيمها وتاليفها . بحيث يتمنى لكل دافع نفساني أن ينطلق في حرية بدون أن يتنازع مع غيره من الدوافع .

فإذا حدث التنظيم التام للدوافع أحستنا بالحمل في الأشياء .

على أن المذهب الشخصية لا تستطيع أن تثبت طويلا أمام النقد . ففي الأشياء عناصر موضوعية لا غنى عنها ، ولا يمكن إغفالها بحال من الأحوال . هل تستطيع أن تفرض شعرًا غير موزون ؟ إن البيت المكسور ليفسد القصيدة ، واللحن ينسى إلى الكاتب ، والجهل بتشريع الجسم يجعل المثال عاجزا .

ويبدو أن الذين يأخذون بالمذهب الشخصية مخلطون في تقدير الحمال بين الوجود والمعرفة ؛ إنهم ينكرون وجود الشيء الجميل وتأثيره في النفس

ولايعرفون إلا بانفعالاتهم وعواطفهم، وتواافق هذه الانفعالات وانسجامها .
ذان قالوا : نحن لا ننكر وجود الأشياء الجميلة ، قلنا : إنها في ذاتها
خصائص تجعلها جليلة . والخلاف بيننا وبينهم في « معرفة » هذه الخصائص ،
فالخروج على قواعد الموسيقى يجعل اللحن متناهياً تجاه الأسماع .

الحمل إذن تناسب وتوافق في الأشياء ذاتها . ونحن لا نحس بالحمل
لما ندرك هذا التناسب ونميزه ويكون حاضراً في الذهن كالمقياس أو الميزان ،
وهذا هو المذهب الذي نثره . في كل شيء جميل مادة وصورة كما يذهب
أرسطو : مادة الشعر المعاني والألفاظ ، وصورته الأوزان ؛ ومادة التصوير الألوان
وصورته التأليف في انسجام ؛ ومادة الموسيقى الأصوات والأنغام ، وصورتها
الزمان . هذا الحانب الصوري لا غنى عنه وعن معرفة والخposure له ، وهو
الذى نسميه مثال أفلاطون . فالترتيب ، والتتابع ، والانتظام ، وحسن التأليف ،
وضبط الإيقاع . ولطف التداخل بين الأجزاء ، ووحدة الشىء في وضوح
وأنسجام ، هذا كله مصدر الحمل .

والمرجع فيها ذكرنا إلى الإحساس بالزمان وإدراك قيمته . ولا يعنينا أن
ندخل في قضية الزمان أنفساني هو أم طبيعي ، وإنما الذي يعنينا أن نقرره هو
أن إدراك الزمان المنقسم ، والإيقاع المنتظم ، والترقيت الموتليف ، هو السرف
الحمل . في حفيظ أوراق الشجر اهتزازات لا تختلط في تناقض ، بل تناسب في
انسجام . فأنت تجد الحمل في مشية المرأة لأنها تخطو وكأنها ترقص . والرقص
مشية تجري مع الزمن المنتظم .

وكلما أردنا أن نعبر عن إعجابنا بشئ جميل قلنا : لقد جعلنا نهتز طرباً ،
أو نرقص طرباً . فلا عجب إذن أن يكون مرجع تقدير الحمل إلى الإحساس
بالزمان ، وإدراك ما ينطوي عليه من تناسب وانسجام .

فإذا سلمت معى بهذه المقدمات ، كان من العسير بعد ذلك أن تومن مع
الفلسفه القائلين بأن « الفن حرية » ؛ إذ كيف يصح أن تجري الفنون الجميلة
طبقاً لأوضاع ونظم ، أكثر الناس التزاماً لها هم الفنانون أنفسهم حين يدعون

الأشياء الجميلة ، أو التقاد الذين يحكمون على هذه الآثار ، ثم يقال بعد ذلك إن الفن حرية ؟ إن كنت تقصد أنها حرية كحرية العصافور السجين في القفص ينتقل بين جدرانه من جانب إلى آخر ، فذلك أن تسمى هذه الحركة حرية .

ولك أن تقول إن من يُسمى إلى إدراك الجمال ، إنما يسير حراً حتى يُعرَّ على هذا النظام البديع ، فيدركه ، سواء أكان من لداع الطبيعة أم من خلق الإنسان ، ثم يجد لنها في الاستمتاع بهذا النظام وما فيه من جمال .

وهنا نجد الفلاسفة يقولون إن عن الجمال أصدق نافذة نطل منها على سر الكون ومكونات الطبيعة . ومن أقوال هيجل : « إن آثار الفنون ليست مظاهر بسيطة ، وإنها لتنطوي على الحقيقة أكثر مما تنطوي عليه مظاهر الموجودات في هذا الكون . ذلك أن العقل يجد مشقة في النفاذ إلى باطن الطبيعة ولا يشق عليه النفاذ إلى صميم الآثار الفنية ». والسر في ذلك أن صاحب النزق الجميل يبصر صور الأشياء ، وعلاقتها بعضها ببعض ، ويعز حققتها الباطنة ، ثم يعرّيها من علائق المادة التي تشوّبها ، ويُعبر بعد ذلك عن هذه الصورة المجردة التي أبصرها في الأشياء الطبيعية والمجتمع الإنساني : في تمثال أو صورة زيتية أو قصيدة من الشعر أو قصيدة أدبية . ومن هنا صبح لنا أن نقول إن الفنون الجميلة توافق نطل منها على الحقيقة .

ما بعد النفس أو الميتا بسيشيك

هذا علم جديد لم يكتب عنه أحد فيما أعرف باللغة العربية.

اقترح هذا الاسم *Métapsychique* شارل ريشيه الأستاذ بجامعة باريس وعرض المجمع عام ١٩٠٥ ، فأجمع المشتغلون بهذه المسائل على أن يقبلوا هذا الاصطلاح . وكما أن هناك علم الطبيعة ، ثم علم ما بعد الطبيعة ، الذي قال به شراح أسطو للبحث في القوانين العامة الفائقة على علم الطبيعة ، فهناك كذلك علم النفس الذي يبحث في الظواهر النفسية المشاهدة بالحواس . ثم علم ما بعد النفس الذي يبحث في القوى العقلية . وفي العقل الحاكم لهذه الظواهر الخفية التي تبدو غير مألوفة .

موضوع هذا العلم ظواهر ثلاث :

١- الكشف *Cryptesthésie* ، وهي أداة للمعرفة تختلف عن أدوات المعرفة الحسية العادية .

٢- التأثيرات النفسانية *Télékinésie* ، وهي التأثير النفسي في الأشياء والأشخاص بقوى غير القوى المعروفة ، أو كما جاء في تعريف ابن خلدون للسحر والطلسمات : « إنها علوم بكيفية واستعدادات تقدر النغوس البشرية بها على التأثيرات في عالم العناصر ، إما بغير معين ، أو بمعين من الأمور السياوية . والأول هو السحر ، والثاني هو الطلسمات » .

٣- التجسد *Ectoplasmie* ، وهو تجسد أشياء يدو أنها تخرج من حرم الإنسان وتتخذ مظاهر الحقيقة .

وما لا شك فيه أن هذه الظواهر جميعاً تحدث وتفعل ، ولكنها غير شائعة وغير عامة بين سائر الناس ، غير أن ندرة وقوعها ليست دليلاً على فسادها ، ووجودها عند بعض الأفراد القلائل من وهذا هذه القوى والتأثيرات النفسانية برهان على ذلك ، أى على صحتها .

وقد حاول كثير من العلماء المشهورين مثل ميرز Myres ولودج وغيرهما تفسير هذه الظواهر المشاهدة بأحدى طريقتين : الأولى قراءة الفكر أو انتقال الفكر Télépathie ، والثانية وجود الروح وحياتها بعد موت البدن وتاثيرها في الأحياء Spiritism .

غير أن الأستاذ ريشيه يقف من هذين الفرضين موقفاً آخر ، فهو لا ينكر قراءة الفكر ، ولكنه يرى أنها لا تفسر كثيراً من الظواهر التي لا يكون فيها انتقال فكر من شخص إلى آخر . ويرى كذلك أن التفسير الروحاني لا يمكن إثباته علمياً ، على حين أن افتراض وجود حاسة من الحواس ، خلاف الحواس المعروفة ، بها نستطيع إدراك الأشياء عن بعد ، والتاثير في الأشياء عن بعد ، هو الفرض الذي يمكن إقامة الدليل عليه علمياً .

ونسوق مثالاً من كتابه لتوضيح ما يذهب إليه :

« في أوائل أغسطس عام 1878 كان جدي شارل زنوارد البالغ الرابعة والثمانين من عمره يشكو مرضًا بسيطًا لم يمنعه من الحركة ، وكان مقیماً في قصر إستورز عند مدام شفريه . وفي 11 أغسطس ذهبت إلى إستورز فوجدت صحة جدي حسنة ، وكانت قد اتفقت مع زوجي على تمضية بضعة أيام في الأسبوع التالي بـإستورز وكنا وقتيلاً في ميدون إحدى ضواحي باريس . وفي صباح يوم السبت 17 أغسطس الساعة السابعة ، استيقظت زوجي وهي تقول : إنه شيءٌ خفيف ، لقد رأيت جدك مريضاً جداً ، رافقاً في سريره ، وأملأ منحني إلى جانبه .

لم أحفل بهذه الرواية ، لأنني في ذلك العهد لم أكن أغير الرواية الصادقة لل تماماً ، فطمأنّت زوجي ، ثم ركّبنا عربة إلى باريس ، فلما وصلنا في الساعة العاشرة ، وجدت برقية تنبئ بوفاة جدي ، وأن الوفاة وقعت في الساعة الرابعة ، فكان زوجي شاهد في الرواية الوفاة بعد وقوعها بثلاث ساعات » .

تفسير هذه الرواية بواسطة قراءة الفكر لا يسقّف : لأن الرواية حدثت بعد الوفاة بساعات ، وتفسيرها بواسطة الاتصال الروحاني فرض يحتاج إلى كثير

من الإثبات . والألين أن تفسر بوجود حاسة بها ندرك ونؤثر في الأشخاص بالأجسام عن بعد .

وقد نقول إن هذه الحادثة مزورة على العلم ، ولم ينكرريشه وجود الأدعياء والدجالين ، غير أنه يقرر وجودهم في ميدان العلم الروحاني أكثر من هذا الميدان ثم هو يتعرى الدقة في قبول الروايات والمشاهدات بحيث تكون موثقاً بها ، لا يتم صاحبها بالطعن والتزوير .

وقد نقول إن هذه الظاهرة من قبيل المصادفة والاتفاق ؛ غير أن الاتفاق إن صح في حادثة واحدة ، فلا يصح في حوادث أخرى كثيرة ، ليس هنا مجال ذكرها ، ومناقشة احتمال وقوعها بالمصادفة .

لم يبق إذن إلا القول بالاتصال بالأجسام عن بعد بواسطة توجيات غير منظورة . مثال ذلك الحاذبة ، والقوى المغناطيسية ، والتبارات الكهربائية ، والأشعة فوق البنفسجية وتحت الأخر ، وأشعة الرديوم ، والأصوات التي تزيد على أربعين ألف ذبذبة .

ويتبين من هذا أن النافذة التي نطل منها على هذا الكون ، ونعني بها النافذة الحسية ضيقة جداً .

ولا ريب في وجود قوى كثيرة تحيط من حولنا في هذا الكون المائل ، ولا تزال خفية عن حواسنا ، وعن الآلات التي ابتدعها العلم لكتشفيها . فلا ضير من القول بوجود حاسة أو حواس ندرك بها الأشياء الخارجية ، مما لا توصلنا إليه الحواس المعروفة لنا حتى الآن .

ولقد مر هذا العلم في أربعة أطوار ، الطور الأسطوري ، والطور المغناطيسي والطور الروحاني ، والطور العلمي .

الطور الأسطوري Période Mythique ، يعتمد من القديم حتى ظهور مسمر Mesmer عام ١٧٧٨ ، ولقد لعب السحر والمعجزات والنبعوات في جميع

الأديان القدمة دوراً هاماً ، ولا نستطيع القول بأن جميع هذه الظواهر كانت باطلة ، غير أن التمييز فيها بين الصحيح وال fasid من أشق الأمور.

ونحب أن نقف قليلاً عند ذلك الصوت الباطل الذي كان يسمعه سقراط فيها يروى أفلاطون وزينوفون ، كان سقراط يعتقد أن هذا الشيطان أو الإله شيء آخر مختلف عنه ، ويوصي إليه بالأمور المجهولة ، ويهديه سوء السبيل .

ويشبه الأستاذ ميرز هذا الصوت الذي كان سقراط يسمعه بما كانت تسمعه جان درك منذ صباها ، وكانت وحدتها هي التي تسمع هذه الأصوات وترى هذه الرؤى .

الطور المغناطيسي *Magnetique* ، يبدأ من مسرى إلى الشقيقين فوكس عام ١٨٤٧ . ومسمر صاحب نظرية التنوم المغناطيسي والتأثير في الحيوان والإنسان. لما أعلن مسرى نظريته في باريس أسرع كثير من الأطباء والعلماء والمحامين والقضاة إلى اعتناقها . كان مسرى يقصد بالمغناطيسي التأثير عن بعد ، وهذه ظاهرة علمية صحيحة ، واقتصر البحث في هذا العلم الجديد على شفاء المرضى ، غير أنه لم ينجح نجاحاً كافياً في العلاج فانصرف عنه العلماء .

الطور الروحاني *Spirituique* ، يبدأ من عام ١٨٤٧ حيث ظهرت حادثة غريبة في هايد سفيل بالقرب من نيويورك ذلك أن ميشيل وكان . أخذ يسمع أصواتاً غريبة خارج الدار ، وخرج ليراها فلم يجد شيئاً . واستمر يسمع الأصوات فأخلي الدار التي سكناها جون فوكس وابنته كترين ومرغريت وكانتا تسمعان نقرًا منتظماً ، فقررتا أن هذه النقرات ذات معنى ، ثم وضعتا ألف باه لهذه النقرات الصادرة عن الأرواح كما يزعمون ، واجتمع العلماء لتحقيق هذه الظاهرة ، واتسعت دائرة الجمعيات الروحانية في أوروبا وأمريكا ، وأعلن الدكتور Kardec كاردك نظريته الروحانية وخلاصتها: أن النفس لا تفنى بفناء البدن، بل تستحيل بعد الموت روحًا ، ثم تتقمص جسم وسيط يتلقى عنها مختلف الأوامر والتأثيرات .

ويبدأ الطور العلمي ، أو الميتافيزيك ، بظهور السرر William Crookes في إنجلترا ، إذ شرع يدرس حالة الوسطاء ، ويجرب عليهم تجارة ، فوجد أن

ما يصدر عنهم لا شبهة فيه ، وأنه حق ، ولكنه لا يفسر بالروحانيات ، بل بقوى فسيولوجية ونفسانية مجهولة ، سوف يكشف العلم الستار عنها . فكان كروكس بذلك أول من وضع أساس علم ما بعد النفس أو الميتابيسيك .

الوسطاء هم أصحاب الكشف أو التأثير في الأشخاص والأجسام عن بعد ؛ أو هم عند الروحانيين المتوسطون بين عالم الأحياء وعالم الأموات ، والذين يظهرون التأثيرات الفسانية والتجمسد أندر من الذين يظهرون الكشف . أولئك قوم نعدهم شواذ لفراط قلتهم .

وندرتهم لا تندفع في صحة وجودهم . و يجب التسليم بأن الناس غير متباينين من حيث القوى والمواهب . فنحن نجد بعض الأطفال ذوي ذاكرة فريدة في بابها . أو لهم التقدرة على إجراء عمليات حسابية عقائية ، مما يتبرأ العجب منها .

وظاهرة الكشف أكثر شيوعاً من غيرها ؛ ونروى هنا حادثة ذكرها الأستاذ ريشي في كتاب (حاستنا السادسة) « برتا فتاة صغيرة اختفت في يوم ٣١ أكتوبر ١٨٩٨ بجهة أنفلد من أعمال نيو هامبشير . بحثوا عنها في كل مكان ؛ في الغابة . وعلى شاطئ البحيرة . فلم يعثروا عليها وفي ليله ٣ نوفمبر رأت مدام تيتوس في النوم - وهي بمدينة لييان تغسل التي تبعد ثمانية كيلو مترات عن أنفلد جنة برتا في مكان معين . وفي صباح اليوم التالي ذهبت إلى قنطرة شيك على البحيرة ، وأرشدت البحار الغطاس بالضبط إلى المكان الذي توجد فيه الجنة وقالت : إن رأسها إلى أسفل بحيث لا يرى إلا كعب حذائتها ؛ واتبع الغطاس تعليمات مدام تيتوس فعثر فعلاً على الفتاة على بعد سبع أقدام تحت سطح الماء . قال الغطاس : « كانت دهشتي عظيمة فالجثث في الماء لا تخفي بقدر ما أخافني المرأة الواقفة عند القنطرة » .

وروى الأستاذ الإمام محمد عبده في سيرته أنه ذهب إلى الجامع الأحمدي بعلنطا ، « وفي يوم من شهر رجب من تلك السنة كنت أطالع بين الطلبة وأقررت لهم معانى شرح الزرقاني ، فرأيت أمامي شخصاً يشبه أن يكون من أولئك الذين

يسوّونهم بالمخاذب ، فلما رفعت رأسى إليه قال ما معناه :.. ما أحلى حلوى مصر
البيضاء ! فقلت له وأين الحلوى التي ملئ ؟ فقال سبحان الله : من جد وجد
ثم انصرف ، فعددت ذلك القول منه إماماً ساقه الله إلى ليحملني على طلب العلم
في مصر دون طنطا » .

والظاهرة المشتركة بين جميع الوسطاء من أصحاب التأثيرات والتجسد هي
النقر ، وهي عبارة عن ذبذبة صوتية تسمع على خشب المضضة دون انتقال بها .
وهو للاء الوسطاء معروفون لدى العلماء المشغلين بهذه المسائل ، ويعدون
منهم بضعة عشر نفراً .

غير أنه مع الأسف كثيراً ما يسيء الوسطاء إلى موهبتهم بانصرافهم إلى
كسب المال وجمع الثروة ، فهم يستغلون هذه القوة العجيبة في عقد جلسات
لا يباح الدخول فيها إلا بالمال ، وعندئذ لا يكون بينهم وبين الفش والتديس
إلا خطوة يسيرة ، وكثيراً ما يخطوها .

ولا ينبغي أن ننسى أن أغلب الوسطاء يصبحون محترفين ، فلا يعنهم العلم ،
ويتخلون شئ الوسائل للخداع . ويجب على العلماء الأخذ جميع الاحتياطات
لكشف النقاب عن أساليبهم .

الوسطاء درجات ويقسمونهم عادة إلى أربع :

١ - الدرجة الأولى التي تفرق عن الحالات العادية ، صدور حركات
لاشعورية خفيفة ، كأنها ومضات أو لمحات يستبين منها البصر المتذوق الإحساسات
الصادرة عن اللاشعور . ومن الثابت أن خمسين في المائة من البشر يفصحون
بأنواع من الحركات عن أفكارهم الباطنة . هذه الحركات غير الإرادية تدرس
في علم النفس العادي ، أوفي علم وظائف الأعضاء .

٢ - الدرجة الثانية هي إحداث شخصية جديدة بواسطة التزوير
المغناطيسي ، وهذه الشخصية الجديدة الوهمية تحدث بتأثير النوم في الوسيط ،
وهي ظاهرة مألوفة تدرس أيضاً في علم النفس العادي .

٣ - الدرجة الثالثة أن يوحى الوسيط إلى نفسه بتنقص شخصية جديدة ،

شال ذلك أن الوسيطة هيلين سميث كانت تقصص شخصية الملكة ماري نطوانيت . وتنصل الكتابة الآوتوماتيكية بهذا النوع من الوسطاء ، ولا شأن لأرواح أو علم ما بعد النفس بهذه الظاهرة ، لأنه حيث أمكن تنويم الوسيط بالإيحاء له بتقصص شخصية جديدة؛ فشيئه بذلك أن يوحى الوسيط إلى نفسه بتصبح شخصاً آخر . ولا محل إذن لافتراض أن روح الملكة ماري أنطوانيت حلت في هيلين سميث .

٤ - الدرجة الرابعة أن تصبح الشخصية الجديدة قادرة على الكشف لما لا يقدر عليه الوسيط نفسه . ويبدو أن البديل ، أو الشخص الغريب الذي يحمل في جسد الوسيط يملك قدرة عجيبة حقاً . وهذه الدرجة الأخيرة هي التي تدخل في باب الميتابسيثيثك . لأن التفسيرات التفسيرية العادية لا تكفي لتحليلها . ومن العلماء من يرى أن الوسيط هو ذلك الذي تصدر عنه حركات بغرض اتصال مباشر ، وتحدث عنه ظاهرة التجدد . وهذه هي أعلى درجة في الوساطة والوسطاء . ومن هذا الباب ما شوهد من الوسيطة إيزابيل من تحريرك أشياء بغرض لمسها . ويعزو هؤلاء الوسطاء ما يصدر عنهم إلى شخص آخر يخل فيهم . يسمونه المرشد Le guide وهو شيء بذلك الهاتف الذي كان يسمعه سقراط .

٥٢١

هل يمتاز هؤلاء الوسطاء بصفات خاصة أو هم كغيرهم من بني جنسهم ؟

يختلف العلماء في ذلك . ويرى بعضهم أنهم موهوبون بالحساسية Sensitifs ويرى بعضهم الآخر مثل الأستاذ بيير جانيه أنهم آليون Automates ، وبعوضهم الأستاذ ريشيه في ذلك ، ويعتقد أنهم لا يختلفون في شيء عن سائر البشر ، وأن السن أو الجنس أو التعليم أو القوية لا تؤثر في شيء .

والعجب في أمر الوسطاء أن مواهبهم تظهر فجأة وتختفي فجأة ، دون ضابط ، ولا يمكن تعليم الوسيط . يروى الدكتور سيدجرد أن ابنته وهي في سن الثانية عشرة أظهرت خلال ثلاثة أيام متالية حالات بارزة للتأثير عن بعد في الأشياء « تليكتنزي » ثم اختفت هذه الأحوال إلى غير عودة .

ولا يشعر التعليم في الوسيط أى ثمرة ، بل الواجب أن يترك لحريته ، حيث إن تأثيرنا عليه مضر به ، وكثيراً ما نفسده بالتوجيه والإرشاد .

وإننا لننسى ، إلى الوسطاء بسوء موقفنا منهم ، فنحن نعاملهم كأنهم أصحاب الأرواح الشريرة ، ونسخر منهم ، ونعزز إليهم الفش والخداع ، ثم يهبط عليهم أصحاب الصحف فيتذمرون منهم أداة للنشر والدعائية الصحفية لما فيه من أطوار غريبة . ويتجه إليهم الناس يستشرونهم في أمورهم الخاصة : فهذه امرأة تريد التأثير في حبيبها الذي هجرها ، وهذا رجل يرغب في كسب قضية ، وهذا شخص فقد أوراقه ويهتم بمعرفة مكانها .

الواجب الاحتفاظ بالوسطاء لمصلحة العلم وتجارب العلماء الدقيقة ، بدلاً من استثمارهم في كسب المال .

وبعد فلا يزال هذا العلم في أول خطواته ، ولستنا ندري ما سوف يتمخض عنه في المستقبل .

ثورة في المنطق

مضى على كشف المنطق أكثر من عشرين قرناً من الزمان ، إذ ينسب إلى أرسطو ، ولهذا سمي بالمعلم الأول . قال ابن قيم الجوزية في كتابه «إغاثة الهفان من مصادب الشيطان» يطعن على أرسطو ما ياتي : «ويسمونه المعلم الأول، لأنّه أول من وضع لهم تعاليم المنطقية ، كما أنّ الخليل بن أحمد أول من وضع عروض الشعر . وزعم أرسطو وأتباعه أن المنطق ميزان المعانى ، كما أن العروض ميزان الشعر . وقد بين نظار الإسلام فساد هذا الميزان وعوجه ، وتعويجه للعقل وتخفيته للأذهان ، وصنفوها في رده وتهافتة كثيراً ...»

غير أن منطق أرسطو ظل راسخاً كالطود لم تزعزع قوائمه هجمات رجال الدين في العصر الوسيط ، إسلاميين كانوا أم مسيحيين . وعلى العكس من ذلك تناول الشراح كتبه بالترتيب والتبويب والتأديب ، حتى أصبح أشد رسوحاً وأقوى دعامة .

والفضل الأول للرواقين ، إذ جعلوا المنطق آلة لا تفهم الفلسفة بغيرها . ومن تشبيهاتهم المأثورة : إن الفلسفة كالبستان ، المنطق سوره ، والطبيعة شجره والأخلاق ثمره .

وأغلب فلاسفة المسلمين يجعلون المنطق آلة العلوم ، ولا يعدونه جزءاً منها . وفي ذلك يقول الشيخ ابن سينا في أرجوزته المنطقية :

ما لم يؤيد بحصول آلة واقية الفكر من الصلاة
وهذه الآلة علم المنطق منه إلى جل العلوم فرتقى

وظل العرب أمناء على هذا الاتجاه حتى العصور المتأخرة ، وتعريف صاحب الشمسية مشهور ، لا يزال طلبة الأزهر يتداولونه حتى اليوم ، وهو . «المنطق آلة قانونية تعصم مرعاها اللذهن من الزلل» .

غير أن فلاسفة العصر الوسيط نحوه بالمنطق نحواً صوريآً شكليآً ، فأصبح

لنظرياً بحثاً ، وصار جديباً لا يفيه نتائج جديدة ، ولا يزيد في ثروة الفكر ، ولا يقرب من الواقع .

وأول ثورة عنيفة ضربت منطق أرسطو في الصميم ، هي تلك الحملة التي حمل لواءها ديكارت ويبيكون في القرن السابع عشر . أما ديكارت فهو صاحب المنطق الرياضي الذي استبدل به منطق القياس الحاف الجدب . وأما يبيكون فهو صاحب « الأورجانون الجديد » *Novum organum* ، الذي يعارض فيه أورجانون أرسطو ، أى الآلة : فوضع أساس المنهج التجربى الذى يعد أساس كشف العلوم الحديثة .

ولكن ديكارت ويبيكون لم يتخلصا تخلصاً تاماً من سلطان أرسطو . وظهرت في القرن الماضي مباحث استيوارت مل ، ولاشليه ، ورابيه ، وهوسرل ، وشلر ، وغيرهم ، واتجهوا بالمنطق وجهات جديدة مختلفة فيها يبنها . ولكنهم جميعاً ظلوا عبيداً لخطأ جوهري وقع فيه أرسطو وبعه سائر الفلاسفة . ذلك هو التوحيد بين الفكر واللغة .

فالمنطق من النطق . وهم يعرفون الإنسان بأنه حيوان ناطق ، ويقصدون بذلك أنه مفكر . قال صاحب البصائر التصيرية : « إن فكر الإنسان في تركيب المعانى قلما ينفك عن تخيل ألفاظها معها ، حتى كان الإنسان ينابي نفسه بالفاظ متخيلة إذا أخذ في التزوى والتفكير » .

ولا تنكر مع القدماء أن اللغة ضرورية ، وأننا نستعين بها في تفكيرنا ، كما هو الواقع في الغالب . ولكن اللغة تقوم على الألفاظ ، والألفاظ « رموز » واصطلاحات نكسوا بها المعانى لتعلق بها . ولذلك نبه أرسطو إلى أن البحث في الألفاظ لا يهم المشغل بالمنطق إلا عرضاً ، وأن ما يهمنا هو اختيار الألفاظ المحاودة المعانى ، حتى لا يقع المترکر في اللبس والغموض .

غير أن لغة الكلام التي تتناولها فيها كثيرون من العيوب . فهي لا تفي بالأغراض الدقيقة التي يحتاج إليها في التعبير العلمي الحديث . وإن كنت في

رب من ذلك فانظر إلى لغة الرياضيين في الحساب والجبر والرسوم الهندسية ، تجد أن التعبيرات الرياضية أدق وأوسع . فإن قلت : ولكن اللغة غنية بآياتها والاصطلاحات ، قلنا : إن فائدتها لا تنكر في الأدب والبلاغة ، لكن جدواها في العلم قليلة . والأصل في اللغة أنها وسيلة التفاهم بين الناس في صلاتهم اليومية ، ولم يكن القصد منها التعبير عن العلوم .

وقد فطن أرسطو إلى بعد اللغة عن الصياغة المنطقية الدقيقة فأراد أن يردها إلى أشكال مضبوطة : فصاغ القضية التي ترتكب من موضوع محمول ورابطة ، وضرب لذلك المثل المشهور : « سocrates est mortel » Socrate est mortel . سocrates هو الموضوع : ومماثل : هو المحمول ، أو الصفة التي تصف بها سocrates . الرابطة يصرح بها في اللغات الأجنبية ، ونعني بها فعل الكينونة ، ولكنها تطوى أو تضم في اللغة العربية ، لأن طبيعة اللسان العربي كذلك ؛ يتدبر بها المناطقة نقلًا عن اليونانية بقوطم : « سocrates هو مماثل » . ويسمى شكل هذه القضية « المثيرة » Apophantique من الكلمة اليونانية فانس أي النار .

والمقصود أن الصفة التي تحملها على الموضوع ، توضحه وتلقى مذكرة الضوء ؛ لأننا إذا قلنا : سocrates : وسكتنا ، لم نفهم شيئاً .

ولكن القضية المثيرة ليست هي الشكل الوحيد الذي نعبر به عن أفكارنا ؟ بحيث يدخل الموضوع في المحمول دخولاً تاماً ؛ فهناك قضايا لا يتدخل حداها بل يضاف أحدهما إلى الآخر . وفي اللغة العادلة أمثلة كثيرة لذلك ؛ تقول : القاهرة أكبر من الإسكندرية ، ويقع السودان جنوب مصر ، ومحمد أذكي من على إلى غير ذلك . ومن هنا ظهرت الحاجة إلى وضع « جبر » خاص بالمنطق هو الذي يسمى بالمنطق الرمزي أو الحبرى أو العلمى .. Logique بالمنطق symbolique ou logistique ولهذا النوع من المنطق ، الذي يعده ثورة عنيفة في منطق أرسطو ؛ تاريخ طويل يرجع إلى العصر الوسيط ، ولم يبرز إلا على يد ليينتر في أوائل القرن الثامن عشر ، الذي أراد أن يكشف

أشكالاً عامة تتلاعُم مع جميع مناهج التفكير . غير أن ظهور المنطق الرمزي بحيث يحتل مكان المنطق القديم لم يتم إلا في العصر الحاضر ، ويرجع الفضل في ذلك إلى عدد كبير من العلماء ، منهم فيلسوف رياضي لا يزال على قيد الحياة هو برتراندرسل ، وهو يبلغ الثمانين من العمر في الوقت الحالي ، إذ هيأت شخصيته البارزة جهوراً يستمع إليه ، ويأخذ بأرائه ، ويستعمل الأسلوب الجديد العلمي في المنطق . وما يساعده على ذلك أن الاتجاه الحديث في العلوم اتجاه رياضي ، فلا غرو أن يصبح المنطق الحديث رياضياً ، ويشتغل اليوم بهذا المنطق كثير من العلماء المختصين في الرياضة والطبيعة ، وظل الفلاسفة بعيدين عن هذه المخزّكة الجديدة . ولم يكن العرب في العصر الوسيط بعيدين عن هذا الاتجاه ، فقد أحس مناطقهم بضرورة رد المنطق إلى الرموز الجبرية ، وهذا تجد في كتب آئمته شيئاً من ذلك ، إذ يقولون كل ب ، وكل ب ج ، إذن كل ب ج . كأنهم استبدلوا الرموز الجبرية بالألفاظ اللغوية ؛ ولكن شكل القضية ظل متيناً (أبو فاتيك) من جهة ، كما أن المنطق الرمزي الحديث ينظر إلى الموضوع نظرة تختلف النظرة التي جرى عليها العرف من قديم ، مما نحدثك عنه بعد قليل .

ولو استمرت نهضة الحضارة الإسلامية ، ولم تعم عوامل التوقف والتأخير عملها ، لكان خليقاً أن يصل فلاسفة العرب إلى ما وصل إليه علماء أوروبا اليوم في المنطق الحديث .

ولقد أصبح المنطق الرياضي في أيدي العلماء أدلة دقيقة ثمينة . يعزز استبدال غيرها بها . وفقط الفلاسفة كذلك إلى أهمية المنطق الرمزي ؛ ولكنهم أجلوه في المرتبة الثانية ، وعلوه فرعاً لا غنى عنه من المنطق العام . أما منطق أرسسطو الذي درجنا على درسه واستخدماه فهو ذو فائدة عملية في الحياة اليومية وهو إلى جانب ذلك رياضية عقلية ؛ أما المنطق الرمزي فإنه يوضع الفكر الغامض : أحياناً يلغى التعبيرات المتباينة ، ويبعد عن الذهن آثار التموضع ، وهو أكثر ضرراً من الخطأ .. وهو إلى جانب ذلك لا يقع المرء في مزارات الأخطاء

لناشرة عن الموى والعواطف ، والألفاظ الرنانة الخلابة التي تعبّر عن المثل العليا في المجتمعات الإنسانية .

أى أن المنطق الرمزي هو الذي يرد العقل حقاً إلى الصواب ، أو كما قال القدماء : إنه هو الذي يعصي الذهن من الزلل .

ولقد سمي المنطق الرمزي كذلك ، لأنّه ضرب صفحياً عن الألفاظ الحاربة في اللغة . ويقول الأستاذ موريس Morris وهو من أئمة هذا الفن في كتابه « مدخل إلى المنطق » : إن استعمال الرموز بدلاً من الألفاظ المألوفة يرجع إلى الحاجة العملية أكثر مما يرجع إلى ضرورة منطقية . ذلك أن جمع القضايا يمكن التعبير عنها في ثوابب من اللغة . غير أنها لا تستطيع أن تقدم تقدماً كافياً بالمعرفة الرياضية والمنطقية بدون الاستعانة بالرموز المناسبة ، مثلثاً في ذلك مثل صاحب التجارة الحديثة الذي لا يستغني في تجارة عن استعمال « الشيكات » بدلاً من العملة ، أو مثل من يبني الدور الحديثة ويستعين بآلات خاصة . فالتفكير الرمزي ضروري إذا اتسع نطاق التفكير ، كما نحتاج إلى أدوات خاصة في التجارة الواسعة .

فإذا أردنا أن نصيّد مقداراً من السمك ، فعلينا أن نستعمل شباكاً من نوع خاص . أما معارضته المنطق الرمزي فأنها تشبه المعارض التي ظهرت عند استعمال الآلات البخارية ، تنشأ من الميل إلى المحافظة والبعد عن التغيير .

والمنطق الرياضي يتضمن في الألفاظ ، ثم في العلاقة بين رمز وآخر ، ثم في العلاقة بين هذه المجموعات . ولذلك سمي المنطق الحديث منطق العلاقات والألفاظ ، أو الرموز التي تزيد أن نضعها ، هي بطاقات نضعها على الأشياء الخارجية ، تدل علينا دلالة ذهنية ، مثل الباب ، والشباك ، والماء ، والشمس ، وهذا البيت ألم .

فتحن نشاهد في الواقع أشياء محسوسة لها طول وعرض وعمق ، وتتصف بلون ، وطراً شكل ، وهذه الأشياء تتغير ويحصل بعضها ببعضها الآخر ، أو ينبعها علاقات يضاف أحدها إلى صاحبه ، تقول : الباب أمام الشباك ، والشمس فوقنا

في السماء وهكذا ... كل شيء من هذه الأشياء ... كل لا يتجزأ ، له شخصية مستقلة .

وكان المنطق القديم ينظر إلى الأشخاص أو إلى الأفراد ، ثم يجمعها في النوع ، ويرفع الجنس فوق النوع . النوع « إنسان » يشمل سقراط وزيد وعمرو ... وهكذا ، ثم تقول بعد ذلك : سقراط إنسان ، ثم تقول الإنسان حيوان ، باعتبار أن الجنس « حيوان » يشمل أنواعاً منها الإنسان والطيور والزواحف ، إلى آخر أنواع الحيوان .

هذه النظرة غير دقيقة ، وغير صحيحة ، لأن الإنسان ليس بمجموع سقراط وزيد وزيد وفلان وفلان ، إذ الواقع أن « الإنسان » لا يتركب من زيد وعمرو ، وليس هذا الشخص وذاك وذاك أجزاء من النوع .

إذا كان الأمر كذلك فماذا نصنع بدلاً من النوع والجنس ؟ يقول المنطق الرياضي : نضع المجموعة Ensemble ، وهي تدل على الأفراد بضروب ثلاثة من الدلالات . الدلالة الأولى بالتعيين Par désignation مثال ذلك : إذا دخلت مكتبة وطلبت من البائع « هذا الكتاب » أو « هذه الكتب الثلاثة » أو « هذه المجموعة من الكتب » .

الدلالة الثانية بالعدد Par énumération مثال ذلك : الجراح حين يجري عملية جراحية يعد المشارط والأسلحة ، ويضع بها بياناً حتى لا ينسى سلاحاً في بطنه الجريح .

الدلالة الثالثة بالإضافة أو العلاقة Par relation مثال ذلك : الدائرة هي مجموع النقاط المتتساوية الأبعاد من المركز .

هذه المجموعات تختلف عن « النوع » في المنطق القديم . وما يهمنا منها هو الدلالة الأخيرة ، أي المجموعة التي تضم الأفراد لما بينها من علاقات . كان المنطق القديم يقول إن النوع إنسان له صفات علستها ، وهي تعرف عندهم بالمفهوم ، ويشمل أفراد نبي الإنسان ويصدق عليهم ويسمى الماضد . وإن النوع يحتوى على جميع الصفات أي المفهوم ، ويدخل تحته جميع

المأصدق أي الأفراد . غير أن المفهوم بالمعنى القديم لا يصبح له مكان إلى جانب المجموعات والعلاقات في المنطق الرمزي الحديث . وفي ذلك يقول وليم جيمس العالم النفسي « الكلب كلفظ لا يعُض » . والمنطق الرياضي يضع بدلاً من الألفاظ رموزاً . فإن قلت : ولكن الألفاظ رموز ، فلنا : إن الاصطلاح الرياضي أدق وأحكم . وأول مظهر لهذه الدقة أن الرموز منها ثابتة Constant ، ومنها متغيرة Variable ، ولا يقال عن الألفاظ إنها ثابتة أو متغيرة .

والرموز الثابتة والمتغيرة مستمدّة من الرياضة . مثال ذلك : العدد واحد « ثابت » إذ له معنى لا يتغير مع الاستعمال في العمليات الحسابية . أما الرموز « س » ، وما إلى ذلك فهي متغيرة لأنها لا تحمل معنى مستقلاً بذاتها . فلو قلنا : هل الواحد عدد صحيح ؟ كان الجواب بالنفي أو الإثبات ، ولكنه على أي حال جواب يدل على معنى سواء أكان صادقاً أم كاذباً . أما إن قلنا : هل « س » عدد صحيح ؟ فلن يكون للجواب معنى مفهوم . المخلاصة أن « س » عدد متغير لا يمكن أن يكون له معنى حتى نحدده .

ونعود بعد ذلك إلى الألفاظ واللغة التي درجنا على استعمالها . الواقع أن دراسة تطور الإنسان من الطفولة إلى الشباب تبين لنا أن المنطق أسبق من التفكير ، لأن الطفل يتعلم لفظ الكلمات قبل أن يتمتع الحكم على مدنولاتها وكثيراً ما يحفظ الناس ألفاظاً لا يعرفون معناها . على أن وصول الذهن إلى مدلولات الألفاظ لا يتم إلا بإضافة الأشياء إلى غيرها ، وتحديد ما بينها من علاقات . وقد تكلم قدماء المناطقة في الدلالات فقالوا : إنها على ثلاثة أنواع : دلالة المطابقة ، والتضمن ، والالتزام ، وذلك بالنظر إلى الشيء الذي يدل عليه اللفظ . ولكن المنطق الحديث ينظر إلى دلالة الألفاظ على المعنى من جهات ثلاثة : (١) الشيء أو الموضوع (٢) ما يشير إليه الشيء أو ما يوّصف به . (٣) الشخص الذي يشعر بهذا الشيء ويدركه . وهناك علاقة وثيقة بين هذه الجهات الثلاث . مثال ذلك « الورد أحمر » يفهم منها العالم معنى ، والشاعر معنى ثانياً ، والرسام معنى ثالثاً . ولا نقصد من ذلك أن الخلط بين النسبية والذاتية ؛ فهذه المعاني المختلفة نشأت من

النسبة بين المدرك لها وبين لون الورد . ومهما يكن من شيء فإن اتجاه المنطق الحديث هو أن يجعل التعبير موضوعياً ، وبذلك يلدنو من العلم الصحيح .

نحن نقول « الذهب أصفر » ونعد هذه القضية صحيحة ذات دلالة تامة ، وأنها قضية صادقة لأنها تنطبق على الواقع . ومع ذلك تعال نتحقق هذه القضية البسيطة في ظاهرها ، وسوف نجد أن الذهب ولونه الأصفر جزءان من العالم الراهن بالأشياء والصفات ، وهو عالم شديد التعقيد ، وليس لنا أن نحكم بصدق هذه القضية أو كذبها إلا إذا نظرنا في حالة الظروف المحيطة بها ، فالذهب أصفر في ضوء خاص ، فإذا تغير الضوء تغير اللون . وأظن أنه أصبح من الواضح أن أصحاب المنطق الرياضي على صواب في نظرهم إلى الحدود ، واعتبار أن بعضها ثابت وبعضها متغير . فقد رأينا أن « أصفر » ليس حداً ثابتاً بل متغيراً ، وذلك حسب الظروف المحيطة به .

ليس غرضنا أن نكتب بالتفصيل في هذا المنطق الحديث : فقد ألفت فيه المطولات والمتون ، وإنما ضربنا المثل: بشيء مما يقال في باب الألفاظ ومدلولاتها ، واستبدال الرموز بها . وبحلة القول : إن المنطق الرمزي أصبح أداة علماء الرياضمة والطبيعة ، ولا يزال المنطق الأرسططاليسي أداة اللغة المستعملة بين الناس في معاملاتهم .

رسـفـه

صفحة

نلمة المؤلف	٣
في عالم الفلسفة اليونانية	
روفيس والنحل الأوروفية	٧
ristofan ، شاعر الملاها	١٩
بئيلية السحب	٢٨
لأكاديمية أو مدرسة أفلاطون	٣٣
طياوس وخلق العالم	٣٨
إله أسطو	٤٤
في عالم الفلسفة الإسلامية	
أمواج الفكر الإسلامي	٥٣
الكفر والامان	٦٤
التشبيه والتجسيم	٦٩
التشيع	٧٣
القدرة	٧٨
الإرجاء	٨٣
نظريـة المعرفـة عند بعض فـلـاسـفة الـمـسـلـمـين	٨٨
إخوان الصفا	٨٨
الغزالى	٩١
ابن سينا	٩٥
الفارابي	١٠١
السببية بين الغزالى وأبن رشد	١١٦
في عالم الفلسفة الحديثة	
سيرة داغيا، هيوم	١٢٧
مذهب السبية في فلسفة هيوم	١٣٥
تقدير الجمان	١٤٦
ما بعد النفس أو الميتابيسيشك	١٥٣
ثورة في المنطق	١٦١

كتب للمؤلف

- (١) خلاصة علم النفس
- (٢) الحرب الأسبانية (نقد)
- (٣) تاريخ المنطق والمنطق الحديث (نقد)
- (٤) التعليم في رأي القابسي (نقد)
- (٥) معانى الفلسفة
- (٦) كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى

Bibliotheca Academica



0324851

To: www.al-mostafa.com