

الفكر
والحياة الإسلامية
سيد حسين نصر

- ◆ Author : Seyyed Hossein Nasr
 - ◆ Title: Islamic Life and Thought
 - ◆ Translated: Omar Nour El Dien
 - ◆ First Edition: 2019
 - ◆ Cover Design by: Amr AlKafrawy
 - ◆ Publishing Consultant: Sawsan Bashier
 - ◆ General Manager: Mostafa Alsheikh
- ◆ المؤلف: سيد حسين نصر
 - ◆ العنوان: الفكر والحياة الإسلامية
 - ◆ المترجم: عمر نور الدين
 - ◆ الطبعة: الأولى 2019
 - ◆ تصميم الغلاف: عمرو الكفراوي
 - ◆ مستشار النشر: سوسن بشير
 - ◆ المدير العام: مصطفى الشيخ



رقم الإيداع:

٢٠١٨ / ١٦٧٥٣

الترقيم الدولي: ISBN

978 - 977 - 765 - 173 - 8

جميع الحقوق محفوظة. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه. أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات، أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن مسبق من الناشر.

All rights are reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form, or by any means without prior permission in writing from the publisher.

Afaq Bookshop & Publishing House

1 Kareem El Dawla st. - From Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb

CAIRO – EGYPT - Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-01111602787

E-mail: afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

١ شارع كريم الدولة - من شارع محمود بسيوني - ميدان طلعت حرب - القاهرة - جمهورية مصر العربية

ت: ٠١١١١٦٠٢٧٨٧٤٣ - ٠٠٢٠٢ ٢٥٧٧٩٨٠٣ - موبايل: ٠١١١١٦٠٢٧٨٧

سيد حسين نصر

الفكر والحياة الإسلامية

ترجمة

عمر نور الدين

(عمر الفاروق عمر)

آفاق للنشر والتوزيع

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون الفنية

نصر، سيد حسين.

الفكر والحياة الإسلامية - سيد حسين نصر

ترجمة: عمر نور الدين (عمر الفاروق عمر)

ط1 القاهرة - آفاق للنشر والتوزيع - 2019

352 ص، 21 سم.

رقم الإيداع 2018 / 16753

الترقيم الدولي 8 - 173 - 765 - 977 - 978

1 - فكر

أ - العنوان

المحتويات

٧	شكر وتقدير
٩	مقدمة
١٧	الجزء الأول: الشريعة والمجتمع
١٩	١. الدين والعلمنة: المعنى والتجلي في التاريخ الإسلامي
٣٣	٢. مفهوم الحرية وحقيقتها في الحضارة الإسلامية
٤٤	٣. تغيرات الشريعة في أحوال التاريخ
	٤. التعليم الغربي والمبادئ
٥٤	الخالدة في العالم الإسلامي
٦٣	الجزء الثاني: الحياة الثقافية والفكرية
٦٥	٥. نمطية الثقافة الإسلامية
٩٠	٦. بانوراما الحياة الفكرية الإسلامية الكلاسيكية
١٢٩	٧. علم الكون عند أرسطو وابن سينا
١٤٨	٨. معنى الطبيعة في الإسلام
١٥٦	٩. هرمس والأدبيات الهرمسية في العالم الإسلامي
١٥٨	هوية هرمس
١٦٢	أدبيات تُعزى إلى هرمس
١٦٤	هرمس في العالم الإسلامي
١٦٨	الأدبيات العربية والفارسية عن هرمس
١٨٠	مؤلفات مختارة عن الهرمسية بالعربية والفارسية
١٨٢	مؤلفات مختارة عن الهرمسية باللغات الأوروبية

- ١٨٦ . ١٠ من خيمياء جابر بن حيان إلى كيمياء الرازي
- ١٩٢ . ١١ دراسة التاريخ الطبيعي في العالم الإسلامي
- ٢١٩ **الفلسفة**
- ٢٢١ . ١٢ أهمية دراسة الفلسفة الإسلامية اليوم
- ١٣ . الفلسفة الإسلامية بين تغيير الاتجاه
- ٢٣٢ وإعادة التفهم
- ٢٣٨ . ١٤ حياة مُلا صدرا ومذاهبه
- ٢٥٤ . ١٥ ملاً صدرا مرجعاً لتاريخ الفلسفة الإسلامية
- ٢٦١ . ١٦ مُلا صدرا ومذهب وحدة الوجود
- ٢٧٢ . ١٧ استقطاب الوجود
- ٢٨١ **التصوف**
- ٢٨٣ . ١٨ حياة الإنسان الباطنة
- ٢٩٦ . ١٩ تأمل الطبيعة في منظور الصوفية
- ملاحق:**
- ٣٠٧ عن رد الإسلام على مسائل معاصرة
- ٣٠٩ المسيح في منظور الإسلام
- ٣١٣ دور المرأة في المنظور الإسلامي
- ٣١٥ لماذا يصوم المسلمون؟
- ٣١٨ لماذا يتعين علينا الحفاظ على التقويم الهجري؟
- ٣٢١ مسرد الأعلام والمصطلحات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر وتقدير

إنني مدين بجلّ شكري لشيخي الجليل سيد حسين نصر الذي فتح آفاقا ظلت مستغلقة طوال سيطرة التعليم الحديث بكل مراحلها، ويعجز القلم عن الوفاء بحققة حتى عن بعد، فكل عمل من أعماله التي لا تُحصى نافذة على نور الحق، وتكشف عن «تعليم الجهل الذي توشح بالحكمة».

وأشكر د. حمادة أحمد لتفضله بقراءة المسوّدة وتعاونه في الأمور الإجرائية، كما أشكر د. حسام فرج لمراجعة اللغة والإملاء، وكذلك للناشر أ. مصطفى الشيخ على همته في نشره.
ولله الشكر والحمد وإليه الكدح والقصد.

عمر نور الدين،

قنا، مايو ٢٠١٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

لقد قام الإسلام على مبادئ وحي رباني ليصبح دينًا وحضارةً ونظامًا اجتماعيًا، وهو حقيقة أولانية في البصيرة الربانية وتجلُّ لها في التاريخ وفي حياة أجيال لا تحصى وأجناس وجماعات في مناطق شتى تنتشر على وجه البسيطة. ولا يمكن اختزال الإسلام إلى ظاهرة تاريخية فحسب بموجب أن مبادئه صمدية مقدسة وليست زمنية، ولكن أبعاده تجلّت كظاهرة تاريخية باهرة، ولا يمكن قصره على معناه الثقافي فحسب رغم أن قلب التراث الإسلامي ينطوي في شعائره على رسالة حضارية.

كما أن التراث الإسلامي لا يقتصر على الرسالة التي تنزلت في القرآن الكريم على الرسول المبارك - عليه الصلاة والسلام - منذ أربعة عشر قرنًا، إلا أن هذه الرسالة كانت وسوف تظل أبدًا في وجدان كل ما كان إسلاميًا، ويشتمل الإسلام كذلك على تجلياته في الزمان والمكان

وعلى كل ما يُدرك بعبقريته^(١) وبقدرته على التحويل والتركيب لا في القرآن والحديث فحسب بل كذلك في فنّه الشعائري ومدارسه الفلسفية وعلومه وتعاليمه الشفاهية وبركته التي تنبثق من وحي القرآن الكريم ومن رسوله المبارك - عليه الصلاة والسلام -، وهي بمثابة جذور دوحه تراث الإسلام وساقها، أما فنونه وعلومه ومؤسساته الاجتماعية فهي بمثابة فروعها، وبعضها أقرب للساق من بعض، ولكنها جميعاً منظومة واحدة تستمد غذاءها من جذورها المشتركة، وتعكس بعض 'فروعها' مثل الفن الإسلامي على نحو مباشر جوانب الوحي الإسلامي الجوانية، ولا غنى عنه للتراث ككل. وبعضها مثل مدارس الفكر تعكس مبادئه على نحو أقل مباشرة، وهي بالتالي أكثر عَرَضِيَّة بالنسبة إلى التراث، ولكنها أنجزت ولا تزال تنجز وظيفتها لعقليات بعينها وإلا ما استطاعت الوجود ولا اكتسبت حق الدخول إلى 'مدينة' الإسلام.

ولكن الغالبية الساحقة من المستشرقين الغربيين وكثيراً من المسلمين الحدائين قد فقدوا البصيرة ليتمكنوا من رؤية الوحدة في المنظور الكلي للتراث أو الدين بفعل الحداثة التي عملت على ربط عناصر التراث الإسلامي المتنوعة بعضها ببعض، واقتصرت دراستهم على المناهج التاريخية والتحليلية التي انحرفت معالجاتها إلى تقطيع أواصر الدين بالحياة، ونسيان أن المرء يمكن أن يُشَرِّح جسداً حياً فقط بعد أن يحرمه من الحياة. وقد لاقى الناس عنتاً في بيان أن حجر الزاوية في باحة مسجد أو آخر قد جاء من خرائب معبد روماني أو بيزنطي

(١) ويقول الحديث الشريف: «الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها»، المترجم.

قريب منه، أو أن كلمة أو فكرة قد تسللت إلى اللغة العربية من السريانية أو اليونانية، ونسوا أو تجاهلوا وظيفة ذلك الحجر أو تلك الفكرة في الفضاء المقدس للمسجد ووظيفة تلك الكلمة أو الفكرة في قصيدة أو أطروحة فكرية قد تكاملت في مسجد أو قصيدة، وقد تسبب فقدان الرؤية للمبادئ أن تحولت حقائق الآيات الربانية في أيديهم إلى وقائع وتحول الجسد إلى جثمان.

ولا يعني ذلك أن العرض التاريخي أو التحليل أمورٌ غير مشروعة، بل كانت على العكس أطروحات مدرسية في التراث الإسلامي، ومن حقها الوجود في موضعها الصحيح من الدراسات الإسلامية، ولكن المنظور العلماني ذاته التي تنتمي إليه تلك المناهج التحليلية التي اقترن بالتاريخ بطريقة غير مشروعة من المنظور الإسلامي فهو نقیض الميتافيزيقي والمتعالي، ويغنى قصر الحقيقة على انعكاسها على سطح نهر الزمن الجاري، لكن المناهج التحليلية والتاريخية يمكن أن تصبح مشروعة في إطار دراسة تراثية وتتسق مع إملاء المنطق والمعقولة العامة فحسب، ويمكن أن يندمج المنهجان في منظور مرتبة أسمى حتى تنفع إيجابياتها ولا تضر سلبياتها بمجمل الفهم الكلي للأمور.

وقد تفاقمت الحاجة في الغرب والعالم الإسلامي ذاته لدراسة مبادئ الإسلام وتجلياته من المنظور الأصولي على نحو يفهمه الإنسان المعاصر أو قريحة ذكية ونية طيبة على أقل تقدير، زد على ذلك أن المنهاج التحليلي والتوصيف الذي يتميز بالمنطقية يمكن أن يُرضي هذا الاحتياج باتساقه مع المنظور الإسلامي، فهو يضع العقل والمنطق في

مرتبة أسمى حيث لا ينفصلان عنه رغم أن الحقائق المتعالية يستحيل اختزالها إلى مقولات منطقية، والأدب الذي يُترجم تعاليم الإسلام بالمصطلح المعاصر دون أن يخون رسالتها أمر في غاية الأهمية، وليس لفائدة غير المسلمين فحسب بل كذلك للشباب المسلم قبل غيره من منتوجات نظم التعليم الحديثة.

ومن حسن الطالع أن توافرت مثالات لهذه الأعمال في اللغات الأوروبية مع نشر كتب متنوعة ومقالات شتى لكُتَّاب من قامة الشيخ عيسى نور الدين *F. Schuon* والشيخ إبراهيم عز الدين *T. Burckhardt* والشيخ أبي بكر سراج الدين *M. Lings* وغيرهم، ونأمل أن تتزايد مثل هذه الأعمال وتلقى قبولاً أوسع وتصبح كذلك أوفر حظاً من المعرفة في العالم الإسلامي ذاته، حيث الحاجة ماسة إلى إعادة طرح التراث الإسلامي وخاصة ما تعلق منه بالفكر والروح، وسوف تكون نتائجه توفير وسائل لازمة لعلاج الحُمق والغفلة والعبث في العالم الحديث على منوال الأزياء وغيرها، وتكشف عن 'تعليم الجهل' الذي توشح بالحكمة.

وقد كانت المقالات التي تشكل هذا الكتاب إسهاماً متواضعاً في سبيل إحياء الجوانب المختلفة للتراث الإسلامي من المنظور الإسلامي في مناخ معاصر بوعي تام بطبيعة الدراسة الحديثة في الشرق والغرب، وقد كُتبت على مرّ السنين وظهرت في صورتها الأسبق في عروض ومجموعات في العالم أجمع، وتدور جميعاً في موضوع واحد هو التراث الإسلامي المتكامل، كما أنها روجعت وأعيد كتابتها رغم

اختلاف أصولها بحيث تتكامل في عمل واحد عن الدراسات الإسلامية. وقد أتاحت لنا فرصة للتعامل مع جوانب متنوعة لما هو إسلامي بما فيها الدين ذاته والتصوف والفلسفة والعلم، وعادة ما تناول كل مقال موضوعاً واحداً أو عدة مسائل مترابطة على خلفية لوحة واحدة من التراث الإسلامي. وقد تناولنا في هذا الكتاب دراسات مستقلة لعدة جوانب من الإسلام تتراوح بين العلوم الاجتماعية والفكر السياسي إلى الفلسفة والتصوف، ولذا أضفنا عليه عنوان 'الفكر والحياة الإسلامية'، ورغم أننا لم نتصدّ لدراسة جانب واحد منها بشكل مستفيض كامل إلا أن كثيراً من جوانب الحياة والفكر الإسلامي قد حظيت ببحث وتوصيف تناهز الرسوم الأولية للحياة والفكر التراثي، وقد اتخذ بعضها منحى ميتافيزيقياً وفلسفياً في الدراسة والتفسير، وعالج بعضها أطروحات دراسية للكاتب على نهج الحقل المذكور.

ويتناول الجزء الأول الشريعة الإسلامية والمجتمع، والمواجهة بين المذاهب الإسلامية على النفوذ الروحي والسلطة الزمنية والحرية وطبيعة الشريعة المقدسة والتعليم الإسلامي، ومقارنتها بما يناقض أساس المذاهب الإسلامية، وقد عرضنا في الجزء الثاني لدراستين مطولتين عن نسقية الثقافة الإسلامية ومناطقها ومساحاتها، وكذلك مسجاً تفصيلياً للحياة الفكرية في الإسلام، ويكمل هذان البابان أحدهما الآخر حيث يتعامل أحدهما مع امتدادات التراث الإسلامي وتنوعه 'الأقفي' بين جماعات إثنية متنوعة، ويعالج الثاني تجليات التراث الإسلامي في عالمي العقل والروح.

وقد عالجتنا العلوم الإسلامية في كتابين هما 'العلم والحضارة في الإسلام *Science and Civilization in Islam and Islamic Science*' وهو دراسة مصورة، كما عالجتنا علم الكون في كتاب 'مُدخَل إلى المذاهب الكونية في الإسلام *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*'، إلا أن حقل علم الكون الإسلامي شاسع ولم نجد مناصاً من كتابة عدة دراسات منفصلة على مدى سنوات، وقد اجتمعت هذه المقالات عن علم الكون والخيمياء والتاريخ الطبيعي في الجزء الثالث الذي يتناول العلوم.

ويصدق الأمر ذاته على باب الفلسفة الذي يتناول التحديات الحديثة للفلسفة الإسلامية من ناحية ومُلاً صدرها ومدرسته من ناحية أخرى، وتُكمل هذه الدراسات الجزء الذي يتناول الفلسفة عند صدر الدين الشيرازي المتأخر وحكمته المتعالية، وهما دراستان عن التصوف تمثلان جسد هذين المخططين حتى ختامهما.

وقد أَلحقتنا في الختام أربع دراسات قصيرة باعتبارها نتائج لمشاكل معاصرة حادة في جدليات العالم الإسلامي، وهي إجابات على حوارات فعلية كما أنها تخاطب المهتمين بكل ما هو إسلامي حيث إن هذه المسائل تعيش كموضوع للجدل بين التراثيين والحداثيين في عدة بلاد ومناخات إسلامية متنوعة. وقد لزم أن نكرر بعض المسائل والمطارات التي دفعنا بها في بعض كتبنا الأخرى، ولم يكن لذلك من مناص حيث إن بعض أوجه الحق تتطلب الرجوع إلى المبادئ والعناصر التي تتعلق بجوانب أخرى من الحق، وهو أمر كامن في طبيعة التراث

ذاته بكليته ووحده في تنوعه، وهو دائرة مركزها في كل أين وفي كل نقطة من محيطها. وختامًا نتوجه بالشكر إلى د. هـ. الشريف لمساعدته القيمة في إخراج هذا العمل، والسيدة أ. حاكمي والأنسة ك. جرانت والسيدة مونتاجو لمعونتهن في إعداد المخطوط للنشر.

وما توفيقي إلا بالله

سيد حسين نصر

طهران- راجا ١٣٩٨هـ يونيو ١٩٧٨م.



الجزء الأول
الشريعة والمجتمع

١. الدين والعلمنة

المعنى والتجلي في التاريخ الإسلامي

١

إن الذين تغذت عقولهم على الفكر الغربي يستديرون حتمًا عن الدين إلى مفاهيم العلمنة عندما يعكفون على دراسة العالم الإسلامي، ولكن الكلمات لا تعني المعنى ذاته في سياقات مختلفة، ويصح ذلك على الأخص في حالة منظور مختلف عن الحضارات، ولذا تعين النظر في معناها الديني والعلماني فيما تعلق بالإسلام قبل مناقشة مغزاها في التاريخ الإسلامي. ويعلم كل من كان الإسلام مألوفًا لديه أن معنى تلك الألفاظ في اللغات الغربية لا يطابق معناها في الحضارة الإسلامية، والحق أنه ليس هناك اصطلاح عربي ولا فارسي يرادف كلمة 'العلمانية'^(٢)، وليس في الإسلام تمايزٌ بين الديني والعلماني ولا بين المقدس والديني كما في المسيحية.

(٢) إلا أن هناك 'العرف' الذي يعني القانون الديني، أي هذا العالم كتنقيض للعالم الآخر، ويعنى «زمني» على عكس الخالد، ولكن ليس بينها ما يعني العلمانية.

فمنظور الإسلام التوحيدي يفترض أن كل جوانب الحياة وكافة مراتب التجلي الكوني محكومة بمبدأ واحد ومتوحدة حول مركز مشترك، وليس فيها ما يشذ عن قوة وجود الرب سبحانه، وبالمعنى الباطني ليس هناك ما 'يخرج' عن حقيقة وجوده تقديس وتعالى، وتعني عبارة 'لا إله إلا الله' أنه ليس من حقيقة إلا الموجود المطلق والحقيقة المطلقة، ومن ثم فكل شيء مقدس ولا شيء دنيوي بموجب أن الأشياء كافة تحمل عبق قداسة الربوبية في باطنها.

ويتبين من هذا المنظور معنى كلٍّ من الدين والعلمانية في ضوء جديد، ويصبح الدين وحيًا ربانيًا إلى الإنسان ليهديه إلى التوحيد ويعينه على الرجوع إلى ما نسيه عما 'كان' الإنسان القديم، أي أنه يذكره ليستعيد الرضوان الرباني الذي كان ينعم به قبل سقوطه في سجن الحواس، ويجوز اعتبار الدين مرشدًا ربانيًا يعين الإنسان على تجاوز العوائق الأنطولوجية التي تفصله عن أصله الرباني رغم أنه لم ينفصل عنها جوهريًا، ولا يصبح الدين مجرد حدث لمرة واحدة بل يكون كل الوحي الذي تنزل على ١٢٤٠٠٠ نبي ورسول كما تقول المراجع الإسلامية لكل البشر من كل الأعمار والأمم، وكان آخرهم في دورة الإنسانية الحالية محمدًا ﷺ^(٣)، وهكذا لم يدع الرسول - عليه الصلاة والسلام - دينًا جديدًا، بل أعاد تأكيد كل ما جاء به الرسل والأنبياء الأولون، وأسس 'الدين الحنيف' الأولاني الذي تكمن فيه الحقيقة في

(٣) والواقع أن الإسلام بالمعنى الكلي يعني تأكيد الحقيقة التي كانت من الأزل وسوف تكون إلى الأبد، والتي تستقي منها كل مراتب الوجود بما فيها الطبيعة.

طبيعة الأمور.

لقد كان سر الخلق في أن الله سبحانه وتعالى رغم كماله ورضوانه قد خلق في الوجود عالمًا لا يخرج عن ذاته العلية سبحانه ولا يُشارك في كماله ورضوانه تنزه وتعالى، والحق أن الظهور والتجلي يعني عدم الكمال بموجب انفصاله عن منبع الخير الأسمى، وهذا الانفصال رغم أنه وهم بالقياس إلى الحقيقة الربانية إلا أنه واقعي في الوجود الكوني، وهو منبع كل ما سُمِّي بالعلمانية أو كل ما وُجد من المنظور الإنساني، أي غير المقدس وغير الرباني.

ويجوز اعتبار العلمانية إذن هي كل ما جاء من أصل إنساني وما لا ربانية فيه، وتكمن حقيقتها الميتافيزيقية في الفجوة بين الإنسان والرب، وحتى هذه الفجوة لا تعدو رمزًا للرب كما كان الشيطان قردًا يقلد الرب سبحانه، ولكن الإنسان في حاله من عدم الكمال الأرضي أو مما تسميه المسيحية 'حال الإنسان الساقط' فإن هذه الفجوة حقيقة تشاكل النظام الرباني ذاته، ومن ثم تمكنت العلمانية في سياق وجود المجتمع التاريخي أن تتزيا بحقيقة في عظمة الدين، أو هي في عالم اليوم كأن الرب تنزه وتعالى لا وجود له في أي مكان، وضاع الرب من الإنسان في ظلال النسيان عندما اعتبر نفسه مركزًا للمشهد الإنساني وأدعى لنفسه كل الحقوق.

ويعني الدين من هذا المنظور الوحي الإسلامي أو لآ قبل أي شيء آخر كل الحقائق البرانية والجوانية كما تنزل بها الوحي القرآني وأحاديث الرسول -عليه الصلاة والسلام- وستته، ويتبعها في الشيعية أقوال

الأئمة، ويعنى الدين ثانيًا تعاليمَ ومؤسساتٍ ذات أصل رباني موحى بها إلى كل الرسل والأنبياء قبل الإسلام، وقد اندمجت في منظور واحد بكلية القدرة التركيبية التي تشكل غاية وجوده.

وتعني العَلمانية كذلك فكرة المؤسسات الإنسانية الصرف، التي ليس وراءها مصدر من وحي، ولذا تعين علينا صرف النظر عن كل ما يخرج عن تعاليم الإسلام على شاكلة العَلمانية وعن كل ما لا يدفع به الإسلام كدينٍ جوهري، وقد كانت الحكمة الأفلاطونية والفيثاغورية ميراثًا من الأسرار الأورفية التي ورثها المسلمون فيما بعد حيث لا يمكن تسميتها 'عَلمانية'، في حين أن بعض الأدبيات التي يدبجها المسلمون الحداثيون لا تُعدُّ دينية رغم أنها تتوشح بالمصطلح الإسلامي.

٢

ويزودنا التاريخ الإسلامي بأحداث شتى من تداخل أفكار أجنبية في المنظور إلى العالم في الحضارة الإسلامية التي كان بعض منها 'عَلمانيًا' بالمعنى السابق، وقد تناولنا سلفًا إطار أحداث التاريخ في حياة الإسلام في مناخ العالم العربي الذي تنزّل فيه الوحي، فقد اشتمل على 'وثنيين' من العرب وأعرافًا للثأر والخضوع التام للقبيلة، وقد كانت عبادة الأصنام محرّمة في دين التوحيد الكلي للإسلام، وشن الإسلام حربًا على كثير من هذه العناصر إيّان صدر الإسلام، ولم يقتصر في هذه الآونة على الحياة في الجزيرة العربية. وقد نجح الإسلام بشكل آخر

في الدفاع في أثناء أول صراع لتوكيد وجوده إبان الخلافة الأموية، ومن ثم تحرر من حال وجوده ديناً محلياً للعرب إلا أنه اتسم بصبغة عربية، فإن كل وحي يصطبغ بالعالم الذي تنزل عليه بلغة أهله، أضف إلى ذلك أنه رغم انتصار الإسلام على الأفكار 'الوثنية' فإن توابع معركة صفين وتأسيس معاوية للخلافة الأموية كانت بداية لتداخل أفكار علمانية في الحياة السياسية للإسلام بمعنى أن السياسة أو شطر منها على الأقل قد انفصل عن مبادئ الوحي وسقط في معترك سياسات القوة التي سادت فيها طموحات الإنسان⁽⁴⁾.

وعندما توسع الإسلام إلى الشمال والشرق فيما عُرف سلفاً بالإمبراطورية البيزنطية والكسروية الفارسية واجه تحدياً في نطاق السياسة والإدارة والمؤسسات المالية والقانونية أمام التركيب المتوحد لمجتمع المدينة، وقد عملت قوة الإسلام التكاملية على أسلمة كثير من النظم وتشربها في بنية مجتمع الإسلام حتى فقدت صبغتها الأجنبية، إلا أن تبني بعض العادات البيزنطية والفارسية وإجراءاتها خاصة في مجال الضرائب أدى إلى تدخل غريب في الشريعة الإسلامية الذي قام بدور جسيم حينما تعلمت كثير من القوانين الشرعية بين القرن الثالث عشر الهجري التاسع عشر الميلادي، ثم بين القرن الرابع عشر الهجري العشرين الميلادي، وقد أطلت حركات ذات صبغة قومية في المواجهة بين الإسلام والحضارتين البيزنطية والفارسية في القرنين الثاني والثالث من الهجرة خاصة بين الفرس، وكان الفرس قد صاروا في حوض الإسلام

(4) See Gibb, H.A.R., *An Interpretation of Islamic History in the Muslim World*.

تماماً، ولم تتمكن أي قوة علمانية من تخلل المنظور الإسلامي إلى الدنيا. وقد أصبحت النظم الدخيلة من المؤسسات السياسية القديمة حقيقة واقعةً عندما تهافتت الخلافة العباسية بين القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي حتى القرن الخامس الهجري الحادي عشر الميلادي، وفي الوقت الذي كان الماوردي يُعرّف وظيفة الخلافة كانت سلطة الخليفة تتهاوى عملياً إلى سلطة الأمراء المحليين، إلا أن الدولة السلجوقية أسست سلطةً ثالثة هي 'السلطان' بعد الشريعة والخليفة، وقد كان ذلك التعديل الذي انعكست آثاره على تراث الغزالي وكذلك في أدبيات المعلم نظام الملك. وقد كانت السلطنة قائمة على النظام الساساني الذي يناقض المنظومة السياسية للإسلام، وأصبحت مفروضة كعامل لازم للحفاظ على الدين في المجتمع^(٥)، وقد قُبِلَ هذا المنظور حتى إن كثيراً من الصوفية والفلاسفة والعلماء في الحقبة المغولية مثل نجم الدين الرازي والمعلم نصير الدين الطوسي كتبوا تأييداً له^(٦).

وننتقل من أمور السياسة إلى أمور الثقافة والفكر، فنلتقي مرة أخرى مع دخول عناصر غريبة في عالم الإسلام ذاته حيث عاش التراث الشاسع لحضارات البحر المتوسط وفارس والهند إلى حد ما، لكن الدراسة قد كشفت عن أن المسلمين قد قبلوا العناصر التراثية التي جاءت من

(5) See Lambton, A.K.S., *Quis custodiet custodes? Some Reflections on the Persian Theory of Government*, *Studia Islamica*, vol. V, 1965, pp. 130 if.; and Binder, L., *Al-Ghazali and Islamic Government*, *Muslim World*, XLV, No. 2, July 1955.

(٦) راجع نجم الدين الرازي 'مرصاد العباد' والطوسي 'الأخلاق النصيرية'.

أصل وحي رباني لا من أصول علمانية ولا طبيعة مثل الميراث اليوناني الروماني الذي أدى إلى انهيار الحضارة الكلاسيكية، حتى إن كثيرًا من حكماء الإسلام قد اتجهوا بلهفة إلى المدرسة الفيثاغورية الأفلاطونية، وراجعوا الأدبيات الأرسطية من تفاسير الأفلاطونية الجديدة، وقد اعتُبر كثير من هؤلاء الحكماء على منوال فيلون السكندري اليهودي ورثة لحكمة الأنبياء، وقد رأوا بحكمتهم انعكاس التوحيد الرباني كما جاء في المتون المقدسة.

وكذلك بنى المسلمون ميراث مدرسة الإسكندرية ميراثًا لهم، ذلك أن صور المعرفة كانت مثل العلوم الكونية القديمة والوسيط، وسعوا إلى بيان التوحيد في الطبيعة والعلاقات القائمة بين كل ما يوجد⁽⁷⁾، ولم تكن صيغًا علمانية من أي وجه كان بل كانت أقرب إلى الحكمة الإسلامية والتوحيد طوال التاريخ الإسلامي، وقد كانت العلوم والدين والمذاهب الميتافيزيقية مضمفورة معًا في المتون الجابرية وعند إخوان الصفا، وعلى سبيل المثال فقد توحدت الرياضة اليونانية والهندوسية في أدبيات الرياضيين المسلمين، مما أثمر تطورًا في كثير من العلوم بما فيها الجبر والمقابلة، ولكن الرياضة لم تكن تقنية علمانية، بل كانت أشبه بسلم يعقوب يمتد من العالم المحسوس إلى العالم الصوري، وكانت هي العلم الذي اعتبره الفيثاغوريون مفتاحًا لكنوز الأسرار الربانية.

(7) See Burckhardt, T., *Nature de la perspective cosmologique*, *Études traditionnelles*, vol. 49, 1948, pp. 216-19.

وقد وُجِدَتْ بالطبع بعض الجوانب من الثقافة الكلاسيكية التي نادراً ما لفتت نظر المسلمين على شاكلة الفلسفات الأبيقورية الدنيوية وبعض أدبيات الكلبيين والطبيين والذريين، وكان العنصر العلماني الوحيد الذي سرى في منظور الإسلام إلى العالم هو العقلانية التي كانت كامنة في الفلسفة المشائية، وقد قامت العقلانية على مبرر وحيد هو صلاحية حكم العقل الإنساني الذي لا يعدو انعكاساً للبصيرة، ويميل إلى العلماني بطبيعة العقل الإنساني، ورغم حقيقته على مستواه فقد كان تشتيتاً للبصيرة بمدى ما تجذّر في وهم الفجوة التي فصلت وجودنا عن الحقيقة المطلقة، ولم تُقَم تلك العقلانية على الوحي الإسلامي ولا على أي مذهب مُلهم على شاكلة الاستنارة والغنوص بل العقلانية فحسب، وقد بقيت عدة قرون مصدراً لعلمانية محتملة في حياة الإسلام الثقافية، وقد تجلت أساساً في صور حركات متنوعة من الفلسفة وعلم الكلام كان أشهرها المعتزلة، ولم تكن قد فقدت زخمها ما بين القرنين الخامس الهجري الحادي عشر الميلادي والقرن السادس الهجري الثاني عشر الميلادي، وقد عملت ضغوط علم الكلام والتصوف على تحديد خطرهما اجتناباً لخنق الحياة الروحية، وأعدّ المشهد لمذاهب عرفانية مثل شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي وابن عربي، وقد التقى المبدأ الروحي للإسلام بالعلمانية في شكلها الابتدائي، وقد تمكن العالم الإسلامي من تحجيم أثرها والاستمرار في حياته التراثية على أساس الوحي القرآني.

وما إن بدأت الجائحة الكبرى في هجوم العَلمانية على الإسلام حتى القرن الثالث عشر الهجري التاسع عشر الميلادي بقوة لم تكن على شاكلة اليونانيين الذين عفا عليهم الزمن، ولكنها كانت أشد قوة من العالم الإسلامي مادياً وسياسياً واقتصادياً وقد عقدت العزم على الانتصار عليه، وسهّل هذا الهجوم ضعف عالم الإسلام، وانتصر على شطر كبير من البلاد الإسلامية الذي بدأ في نهاية القرن الثاني عشر الهجري الثامن عشر الميلادي، وقد عمل على تدمير الجماعات الصوفية وإحلال العقلانية المتطهرة على شاكلة الحركة الوهابية في الجزيرة العربية وأهل الحديث في الهند، ومن ثم بدأ في التأثير على كل بلاد الإسلام من حيث القانون ونظام الحكم والإدارة والتعليم وحتى الدين ذاته^(٨).

وقد فَجَرَت في مجال القانون تغيرات على 'التنظيمات' التي اتبعتها الخلافة العثمانية بإحلال قوانين من بلاد مختلفة في أوروبا محل

(٨) ولا حاجة إلى القول إن الحدائثة التي تُرادف العلمنة قد أثرت على الحياة اليومية للمسلمين من حيث ملابسهم وعمارتهم وتخطيط مدنهم وزينة بيوتهم وطعامهم وغيرها مما كان له تأثير عميق على منظور الإنسان إلى العالم، ورغم أننا لن نستطيع الغوص في هذه المسألة حالياً فإننا نؤكد على أهمية هذه العوامل في تمهيد الطريق للعلمانية *For a detailed study of Western influence on these and other aspects of life in the Ottoman Empire, see H. A. R. Gibb., and Brown, H., Islamic Society and the West, Oxford University Press, 1957.*

الشريعة التي كانت منذ بدء الإسلام خارج نطاق الشريعة القرآنية، ولم تجيء هذه القوانين من بلاد يحكمها دين مثل بيزنطة أو فارس بل من الغرب الحديث الذي انطلق بسرعة متزايدة منذ عصر النهضة نحو العلمنة التامة للحياة والتباعد عن المبادئ الروحية، وكان قبول القوانين الأوروبية في التجارة والحياة المدنية في القرن الرابع عشر الهجري العشرين الميلادي بفعل الطلب على 'الحداثة' التي دائماً ما تعني 'العلمنة' حتى في قوانين الأحوال الشخصية التي بينها القرآن الكريم بوضوح تام، وكان أن ظهر حدثيون مشهورون على شاكلة الزهاوي وطاهر الحداد وغيرهما ليدفعوا بضرورة 'تساوي' الرجل والمرأة أمام القانون بالمعنى الغربي، وظهر كذلك اعتذاريون على شاكلة سيد أمير علي يشعرون بالخجل من مفهوم أوضاع النساء في الإسلام بحجة أنها لا تتفق مع المنظور الأوروبي الحديث⁽⁹⁾.

أما عن الحكومة فلم يكن هناك اتفاق في العمل، فكل بلد من بلاد الإسلام كان لها قانون يخصصها، ويجوز القول إن كثيراً من الأنظمة القانونية كانت مطروحة في العالم الإسلامي عن أنظمة ليست من الإسلام في شيء ولكنها كانت ثمار ثورات متنوعة في أوروبا إبان القرنين السابقين، وكان كل منها يتغيا تحقيق درجة أكبر من العلمانية في المجتمع، وكان من بين معظم هذه الأيديولوجيات فكرة 'القومية' على المنوال الغربي التي أصبحت في معظم العالم الإسلامي أقوى

(9) For a thorough study of modernism in Islam see Gibb, H. A. R., *Modern Trends in Islam*, Chicago, 1947.

عميل للتحول العلماني في المجتمع.

ولم يتفوق التدخل العلماني في عالم الإسلام في مجالٍ بالدرجة التي أصاب بها التعليم، وطفقت معظم السلطات المسلمة في بناء مدارس على النهج الأوروبي تُدرّس علومًا أوروبية منذ القرن الثالث عشر الهجري التاسع عشر الميلادي..، وقد كان المقصد الأول لهذا التحول أملًا في تمكين المسلمين من الانتصار على غزاتهم الأوروبيين بعلومهم ذاتها، إلا أن نتائج تلك المدارس اقتصرت على نمو شريحة من المسلمين تختلف جذريًا عن غالبيتهم مما خلق شقوفاً خطيرة في النظام الاجتماعي للإسلام^(١٠)، وحتى ترى بنفسك هذا الاختلاف يكفي أن تسأل طالبًا في جامعة حديثة في العالم الإسلامي وتقارن بين أفكاره وبين أفكار طالب في مدرسة دينية.

وقد كان التعليم الجديد عنصرًا مهمًا في الترويج للعلمنة، ويصدق ذلك بشكل أشد لا على المواد التي تُدرّس فقط بل على المنظور الذي تُدرّس به، وقد كانت المدارس الإسلامية في العصر الوسيط تُدرّس كذلك الرياضة وعلوم الطبيعة والأدب واللغات إلى جانب علم الكلام والشريعة والفلسفة، إلا أن المواد الحديثة التي تحمل الأسماء ذاتها

(١٠) «من المهم أن نقدر اتساع هذا الشرخ بين الدين والتعليم العلماني في مصر ونتائجه الوخيمة بعيدة المدى، وليس فقط نتيجة حفز التنافس وزرع الأحقاد بين مدرسة وأخرى وبين جامعة وأخرى، ولكن لإسهامها أكثر من أي عامل آخر في تفتيت وحدة المجتمع الإسلامي، وتُجند الأوثودكس لمعاداة المتغربين، في كل شطر من المجتمع والنشاط الفكري والملابس والعادات والترفيه والأدب وحتى طريقة الكلام» *Gibb, H. A. R., Modem Trends p. 42. The same could be said of Persia, Pakistan, and most other Muslim countries.*

ليست استمراراً لعلوم الإسلام كما يدّعي الاعتذاريون المسلمون.

والحقيقة إن العلوم الحديثة قد استعارت كثيراً من التقاني والعلوم من علوم العصر الوسيط وتقانيه، إلا أن المنظورين يختلفان تماماً، فقد تنفست العلوم الإسلامية في كون كان الله سبحانه وتعالى يُرى في كل أين، وقامت على يقينٍ وسعت إلى مبادئ التوحيد بالتكامل والتركيب، أما العلم الحديث الذي عاش في عالم لم يكن له ربٌّ في أي مكان وحتى إن وُجد فليس من شأن العلم في شيء، فقد قامت على الشك بلا مرء، وأدارت ظهرها لمبدأ التوحيد في الأشياء، وسعت بالتحليل إلى تقسيم محتويات الطبيعة إلى درجة متناهية الضيق، وهرولت نحو الكثرة والتعدد بعيداً عن الوحدة، ولذا كان غالبية المسلمين الذين يدرسونه يميلون إلى الخروج عن التراث الإسلامي. ومن سوء الطالع أن القادرين على رؤية الشمس في السماء كعتبة لعرش الرب لا مادة مشتعلة تجول في الفضاء^(١١)، ولذا كان تدريس العلوم الأوروبية المختلفة والآداب التي كان معظمها عدوانياً تجاه الإسلام فإن منهاج الدراسة في المدارس والجامعات في بلاد العالم الإسلامي قد حقن عنصراً من العلمانية في شطرٍ جسيمٍ من المجتمع الإسلامي.

ونأتي أخيراً إلى الدين ذاته، فقد احتلت العلمانية في صورة العقلانية والميول الاعتذارية^(١٢)، وقد بدأت هذه الحركة مع جمال الدين

(١١) راجع الشيخ عيسى نور الدين 'عين القلب، ترجمة عمر نور الدين، تراث واحد، F. Schuon,

L'il du cure Paris, 1974, pp. 95-7.

(12) See L. Gardet, *La Cité musulmane, Paris, 1954, pp. 350-62.*

الاسترابادي الذي اشتهر بالأفغاني، والشيخ محمد عبده لإعادة النظر في الشريعة وعلم الكلام التي تميزت بالحطّ من شأن كل ما لا يرتبط بالفكر الحديث، وقد أدى ذلك إلى ظهور حركات الوهابية الجديدة والسلفية في مصر وانتشرت في بلاد أخرى بما فيها إيران، حيث كان قلائل من القادة الدينيين مثل شريعاتي سانجيلاجي متحدثاً باسمها، وقد جرى أكثر من ذلك في الهند حيث انتشرت الحداثة في مجال الفلسفة والتعليم أكثر من بلاد الشرق الأوسط، وقد كان كل الحداثيين على وجه التقريب قادة على شاكلة سيد أحمد خان وسيد أمير علي والشخصيات المعاصرة التي تأثرت بالعلمانية. ورغم أن الكتاب المذكورين لا زالوا يفكرون في إطار منظور التوحيد الإسلامي فإن بعضهم مثل المصريين علي عبد الرازق والشيخ خالد وطه حسين في باكورة أيامه على الأقل قد تحركوا خطوة أخرى وأعلنوا وجوب الانفصال بين الدين والحياة الزمنية، وأقروا العلمانية كقطب مشروع للدين، وقد نزع البهائيون في إيران وبلاد أخرى إلى الدفع بمقولات غربية وعلمانية تتزيا بالدين، وقامت بدورٍ معتبرٍ في نشر العلمانية بين طبقات بعينها من البلاد الموبوءة بهم.

ونرى إذن تحديات الفكر العلماني في كل مجال من الحياة لمبادئ التوحيد الإسلامية، ويواجه العالم الإسلامي خطر الشُّرك الذي يجثم في اعتبار الأفكار الأوروبية الحديثة جنباً إلى جنب مع الله تنزهه وعلا وتقدس، أما ما يمكن أن يتمخض عنه الصراع بين مُدافع متهاافت القوى وبين مهاجمٍ شديد البأس فهو أمر لا يصعب التنبؤ بتتأجه، ولا شك أن

العالم الإسلامي لن يأمل في استعادة التجانس وتكامل الحياة في الوقت الذي صار فيه فريسة للفوضى المتفاقمة في العالم الغربي، زد على ذلك أن الإسلام ليس طريقاً للمحبة فحسب مثل المسيحية ولا يمكنه أن يظل ذاهلاً عن كل طرق المعرفة، فطريق الإسلام عرفان جوهرى، ولذا لا بد أن يرد على النظم الأخرى التي تدعى العلم بالأمر، ولا بد أن يستطيع إقرار النظام في الوجود في إطار المنظور الكلي.

وأياً كان المردود الراهن لهذا الصراع فلا مناص من أن تنداح سحائب الوهم، وأياً كان ما يبذله العلمانيون فليس جوهرياً ولا يربو عن تغير في الطبيعة الإنسانية التي ينهل منها وجوده، وحينما ينقشع وهم الانفصال بين بعضنا البعض فسنعلم أنه لا يبقى غير مبدأ واحد يسود على كل التجليات، وأن الحقيقة التي نراها في العلمانية كمبدأ نقيض للدين لا تربو على أحلام يقظة لنفوس لم تستيقظ بعد من حلم الإهمال والنسيان.



٢. مفهوم الحرية وحقيقتها في الحضارة الإسلامية

لقد تأثر مفهوم 'الحرية' في العالم الحديث بدرجة أشد من غيره بسيطرة العلمانية، وقد جرى طرح هذا المفهوم في الغرب اليوم وتأثره العميق بفكر عصر النهضة وما تلاها عن الإنسان ككائن تمرد على السماء، وساد الأرض حتى أصبح من العسير اكتشاف معنى الحرية في سياق الحضارات التراثية مثل الإسلام، ولزم أن نعيد نَفْس الحياة إلى الكلمة لكي نفهمها ونناقش أبعادها بجدية في السياق الإسلامي، ولا نفع من دراسة فكرة الحرية في الإسلام من المنظور الذي ارتبط بها في الغرب منذ قيام ما يسمى 'الأنسنة'.

ويجوز القول إن معظم الجدل الدائر في الغرب اليوم عن الحرية يتناول حرية القول والفعل، في حين أن الإنسان التراثي في سياق حضارته يرى أن أهم نوع من الحرية للإنسان هو أن 'يكون'، وأن يجرب الوجود المحض ذاته، وهذا أعمق شكل من الحرية إلا أنه اليوم قد انداح في زوايا النسيان من جرّاء شغف الإنسان الحديث بالتجارب حتى كَفَّ عن تذكر ماهية تجريب الوجود المحض، وهو انعكاس للموجود الأسمى سبحانه الذي هو بذاته الجمال والوعي والرضوان، فكيف يتأتى للحرية بصفتها مفهوماً ثميناً يجعل الحرية الحقّة أمراً ممكنًا ينبثق عن التجربة؟

إن المنظور الإسلامي يرى الإنسان مخلوقاً 'على صورة الرب' و'خليفته' سبحانه على الأرض، وهما معاً ما يمكنه من استقبال رسالة السماء وإدارة الأرض بفضل العبودية لله جل شأنه، وبفضل مركزيته في البنية الكونية التي يمكن البرهان عليها عكسياً إذا لزم البرهان للشكاكين بالتدمير الكامل الذي أصابوا به البيئة، وهكذا شاركوا الحرية الربانية باعتبارها مخلوقات أرضية تحيط بها كل أنواع القصور والمحددات التي تتعور مرتبة الوجود الأدنى، فالرب هو الحرية الصرف والضرورة المحض، والإنسان آية ربانية مجبولة بالأسماء الحسنی 'على صورة الرب' ويشارك في الحرية والجوهرية الربانية، أما الحرية الشخصية فليست إلا التسليم بالمشيئة الربانية وتطهير باطن النفس إلى أقصى حد ممكن حتى تتحرر من كل الأحوال البرانية بما فيها نفس الجسد التي تضغط عليه وتحدُّ حرّيته.

إن الحرية الصرف من شأن الله تبارك وتعالى فحسب، وكلما 'كناً' تحررنا، ولا يمكن الوصول إلى هذه الصيغة من الوجود إلا بالتسليم بمشيئة الرب، فهو وحده المطلق، وتستحيل الحرية بالهرب والتمرد على المبدأ الذي هو المنبع الأنطولوجي للوجود الإنساني الذي تتحدّد به نفوسنا من أعلى، ويعني التمرد على المبدأ الأنطولوجي باسم الحرية الوقوع في عبودية أنكى في وعاء عالم الكثرة وعوائقه، وهي تضحية بعالم الروح الشاسع للدخول في متاهة لا نهاية لها في عالم نفسي جسدي، حيث تصبح الحرية الوحيدة هي السعي الدائب المتسارع في حياة من الكدح بلا معنى ولا غاية.

إن اللانهائية كامنة في مركز كياننا الذي يخفى على الغالبية العظمى من الذين يعيشون على حافة دائرة الوجود، ولكننا نتحرر في المركز فحسب بالمعنى المطلق واللانهائي، وإلا تحددت قوى كل منا وضمرت حقوقنا حيال وجه الرب والطبيعة وغيرنا من البشر، والسعي إلى اللانهائي في المتناهيات هو الوهم الأعظم خطرًا، وخيالٌ لا يتمخض إلا عن دمار المتناهي ذاته، فلا تتحقق 'الحرية اللانهائية' إلا في القرب من اللانهائي، فتحدد الحرية في كل المراتب الدنيا للوجود بمحددات الوجود الكوني ذاته، وليس لها معنى إلا في إطار الالتزام الذي تفرضه علينا بنية الواقع.

ولا تمثل المبادئ التي طرحناها بإيجاز إلا غيضًا من فيض خلفية الفكر الإسلامي عن الحرية، لكن الدرجة التي يمكن أن تُصاغ بها تعتمد على المنظور في داخل الثقافة الإسلامية ذاتها، فعالم الفكر الإسلامي بنية محكمة تنعكس عليها الصور المتنوعة للحقائق على مقامات مختلفة ومراتب متنوعة من الفهم، وتراوح بين الشريعة البرانية وبين الجَوَانِيَةِ المحض، وبكفي هنا مناقشة مفهوم الحرية كما يفهمه الفقهاء والمتكلمون والفلاسفة والصوفيون حتى نفهم المعنى الأساسي من منظور الإسلام إلى العالم، فالفقهاء يهتمون بنص الشريعة، وعادة ما تتسم حواراتهم عن الحرية بالقصر على الجانب الفقهي منها وليس الميتافيزيقي، إلا أن الخلفية الميتافيزيقية حاضرة حتى في الفقه، فهم يعالجون نمط المسلم الذي تنزّل الوحي ليخاطبه.

ويرى الفقه الحرية الإنسانية نتيجة للتسليم للمشيئة الربانية لا إلى

حق باطني، ويرى أنه بما أننا مخلوقات الخالق سبحانه ولا قدرة لنا على خلق شيء من عدم فإننا نعتمد على الرب أنطولوجيا، وليس لنا إلا استقبال ما نعطى من مصدر كيانا.

وترى الشريعة أن حقوق الإنسان نتيجة لواجباته وليست سابقة عليها، ونحن نلتزم للرب وللطبيعة ولبني الإنسان بفروض مقدرة كلها مقررّة في الشريعة، ونكتسب لقاء الوفاء بالتزامنا حقوقاً بعينها وحرية مقررّة في الذكر الحكيم، والذين لا يوفون بالتزاماتهم ليس لهم الحق في أي حرية يطالبون بها المجتمع أو البيئة بلا مشروعية، ويغتصبون ما ليس لهم برفض الاعتراف بطبيعتهم الربانية والعمل على هديها. وقل مثل ذلك عمن كان إنساناً 'بالصدفة' ويغتصب الحال الإنساني الذي يعني المركزية والخلافة، ويتمسك الإسلام بهذا المفهوم ليس تجاه أتباعه فحسب بل لأتباع كل الأديان، الذين يعيشون كأقليات ويكتسبون حقوقهم بحسب قوانينهم الدينية.

والطرح الفني للحرية في الفقه عادة ما ينطوي على مسألة العبودية والطرق التي يُعتَق بها العبد وواجبات الأحرار حيالهم،... إلى آخره، ولكننا سنلجأ إلى طرح 'الحرية' في الشريعة بشكل عام لا يرتبط بفنّيّات النص الفقهي بالضرورة، ويُعرّف الفقه الحرية في سياق الشريعة التي لا تحدد العلاقة بين الإنسان والرب فحسب بل كذلك بينه وبين الطبيعة وغيره من بني الإنسان وحتى بيننا وبين أنفسنا، فلسنا أحراراً في أن نصنع بحياتنا التي لم نخلقها ما نشاء، فالانتحار على سبيل المثال ذنب أكبر بموجب أنه اغتصاب لحق الرب، وليس الإنسان حرّاً في قتل نفسه حيث

إنه لم يأت بها ولم يضعها حيث تعيش. ويقف الإسلام في هذا الشأن على نقيض الوجودية اللاأدرية التي تتوهم حرية كاملة لوجود الإنسان وهي غافلة عن مصدره لاهية عن مصيره. كما أن الشريعة تفرض حدوداً لحرية الإنسان ولكنها تُنعم عليه في المقابل بسمت قدسي يسمح بدوره بدرجة أكبر من الحرية الباطنة، فالحدود التي تفرضها الشريعة تتجه إلى محو احتمالات سلبية بعينها مثل الحرية في ارتكاب الشرور، وتستهدف تحقيق أكبر قدر من التوازن في الجماعة الإنسانية يكون أساساً برائياً لحياة باطنة متحررة بالمعنى الكلي.

أما عن علم الكلام أو هو علم الإلهيات بالمصطلح القديم فإن أشهر مدرسة من مدارسه هي الأشعرية التي نفت تماماً حرية الإنسان في 'الاختيار' وأكدت على خضوعه 'للجبر'، أما مدارس المعتزلة ومعظم مدارس الشيعة فلا يسلّمون بالمعنى الأشعري للحرية، ويعترضون على مجمل جبريتها. وقد صار الجدل في الحرية والحتمية مسألة مركزية في علم الكلام ومعظم مدارس علم الكلام، إلا أن الجدل نقيض لما يجري اليوم بين الفلاسفة، والذين يسعى بعضهم إلى الدفاع عن حرية الفرد في أمر أو آخر سواءً أكان حيواناً أم سلوكياً أم غيرها حيال جبرية المادة، أما الكلاميون المسلمون فلم يتطرقوا إطلاقاً إلى مسألة العامل 'المادي' الذي يحدُّ الحرية الإنسانية برائياً، بل كانت دائماً مسألة العلاقة بين المشيئة الربانية والإرادة الإنسانية، والمدى الذي تحدد به المشيئة الإرادة.

ويميل معظم علماء الكلام المسلمين من المدرسة الأشعرية السائدة

إلى الدفع 'بطوعية شمولية' لا نجدها في علم الكلام المسيحي، لكن المسلمين عندهم وجهات نظر أخرى، ومن المهم أن نتذكر أنه رغم كل الجدل بين علماء الكلام فقد عاش الإنسان ولا زال واعياً بحرية إرادته وبالتالي مسؤوليته أمام الله سبحانه كما يبرهن التاريخ الإسلامي، فليسوا جبريين كما يحلو القول للمصادر الغربية، لكن اعتمادهم كان على المشيئة الربانية والوعي بمجرياتهما كما يبرهن الاستخدام الغامر لعبارة 'إن شاء الله' في الحوار اليومي التي تلاحظ في ثقافة المسلمين أكثر من أي ثقافة أخرى، وتعكس حوارات علماء الكلام هذا المعنى الديني العام بالتسليم للمشيئة الربانية واتباع تعاليم الشريعة، إلا أنه لا وجود للاهوت عقلائي قادر على حلّ بعض التناقضات والاستقطابات التي نتجت عن حوار علم الكلام حتى دفعت إلى ميول متشددة متطرفة، فقد ذهب بعضهم إلى إنكار حرية الإنسان بكاملها سواءً أكانت في التجربة المباشرة أم في تعاليم الدين عن مسؤولية الإنسان عن عمله أمام الرب.

وقد حاجَجَ الفلاسفة علماء الكلام بعنف في هذه المسألة وأكدوا حرية الإنسان التامة، وقد كان المشاءون الأوائل في الإسلام مثل الفارابي وأبي الحسن العامري وابن سينا وكذلك الأندلسيون مثل ابن باجة وابن رشد يهتمون بالفلسفة السياسية ويعرفون أفلاطون وأرسطو وحتى بعض الرواقيين، ولكنهم جميعاً كانوا ينظرون إلى الحرية من منظور الفارابي عن الفلسفة السياسية عند الإسماعيلية لا بالمصطلح اليوناني، وقد كانت الشريعة عندهم جميعاً حقيقة تعني ما ساواه

الفارابي بمصطلح العقل *nomos* الفيثاغوري الأفلاطوني، وكان مفهوم 'الأمّة' في المجتمع الإسلامي يعنى مشروعية الحكم السياسي بقدر التزامه بالشريعة المشتقة عن الوحي، وسواءً أكان ذلك في التفسير السني أم الشيعي، وكانت حقيقة حرية الإنسان مؤكدة في كل المشارب شرط قيامها في مجتمع روحاني مسلم، وليست كما يزعم منظور الأنسنة العلماني، وقد أنفَ الفلاسفة الإسلاميون المتأخرون مثل مُلّا صدرا عن الجدل في فلسفة السياسة وأقبلوا على الحوار في مسائل علم الكلام والدين والإرادة الحرة والجبرية كما ظهرت عند الفارابي وابن رشد، ولكنهم كانوا متشددين في توكيد حقيقة الحرية الإنسانية وضرورة التسليم بالمشيئة الربانية التي تحكم الكون ومجتمع الإنسان، فهي فحسب التي تستطيع تحرير الإنسان من سجن شهواته.

وأخيراً لا بد من ذكر طرف عن الصوفيين الذين تحدثوا عن الحرية أكثر من أي جماعة أخرى، وتحفل أشعار الصوفيين مثل الرومي وحافظ ومن شاكلهم بكلمة الحرية آزاديحي، فيقول حافظ: «إنني عبد مشيئة الروح الحرة في العجلة اللازوردية المنزهة عن صبغة الاستقلال».

فغاية المتصوف هي التوحد مع الواحد المطلق اللانهائي الحر فيما وراء كل محددات الدنيا، ويرى الحرية آزاديحي مرادفاً لغايته، ولكنه لا يرى الحرية مسألة فردية، فجُلُّ غايته أن يدمج الفردي بالكلّي، وتعني الحرية عنده الزهد الباطني بمعونة صور الوحي سواءً أكانت ثقافية أم فنية، وهي أشكالٌ محددةٌ ظاهرياً ولكنها تنفتح باطنياً على اللانهائي، وقد كان الصوفيون على الدوام من أشد الجماعات مراعاة للصور

في الشريعة ومجاهداتها الدقيقة، إلا أنهم 'كسروا' ظاهرها من باطنها وحققوا الحرية الباطنة بكاملها، كما أنهم فعلوا ذلك لا برغمها بل من أجلها، فلا يستطيع المرء أن يتعالى على ما لا يملك، ولم يتعال الصوفيون على الصور بالتمرد الفردي عليها بل بتخلل أبعادها الباطنة المقدسة لينفتحوا على اللانهائي، كما أنهم جاهدوا بالزهد بلا مبالاة بالسلطة الدنيوية، ولكن من كان منهم ثرياً في ظاهره وحتى من احتكم على سلطة سياسية، ولكنهم في باطنهم على زهد وفقر روحي يوفر لهم حرية باطنية، فالناس لا يفقدون حريتهم إلا بمدى تعلقهم بأهوائهم واحتياجاتهم سواءً أكانت حقيقية أم مصنعة لا بواقع عوامل خارجية، وتعني الحرية عند الصوفيين 'النجاة' من كل روابط الدنيا والالتزام بعالم الروح فحسب بالمعنى الصحيح.

ولا بد من دراسة تحقق الحرية في العالم الإسلامي على مستويات عدة، وخاصة في الأعمال والأفكار كما في إمكانية تحقق التحرر الباطن والنجاة، ففي مستوى العمل الظاهر نجد سؤالاً مباشراً عن الحرية السياسية حيال الحكومة ومضاهاتها بحكم 'الخلفاء الراشدين' الأربعة، وقد تواتر الحديث عن 'الطغيان الشرقي' وافتقاد الحرية في كثير من الدول الإسلامية حيال قهر السلطة السياسية والعسكرية، ولكن لا بد من تذكُّر أن الشريعة قد بقيت قانوناً حامياً لا يملك أعتى الحكام أن يتجاوزه، وقد استمر التوتر بين السلطة السياسية للخلفاء والسلاطين والأمراء من ناحية وبين العلماء الذين قاموا بدور رئيس في حماية الشريعة حتى تضمن حرية الفرد من ناحية أخرى.

وكذلك من المهم ذكر أن العلماء المسلمين لا يقومون بالدور ذاته الذي يقوم به كهنة الكنيسة في المسيحية، وقد أشرنا سلفاً إلى عدم وجود كهنوت في الإسلام، ولكن الشريعة 'حكم مقدس للشعب' في هذا التراث، ويتدخل مباشرة في الحياة اليومية وله شأن عظيم في ضمان حياة الفرد والمجتمع، فحكم الشريعة ومؤسساتها حماية للمجتمع من تعسف الساسة والعسكر، وهو أمر لا بد من توكيده في زمان حديث لا ترى فيه الدراسات سوى المؤسسات الظاهرية وليس العلاقات الشخصية ولا بنية الأسرة ولا الحقوق الشخصية... إلى آخره، والمفروض أنها جميعاً تعمل في إطار الشريعة.

وقد أضيف نقص البنية الدينية في الإسلام إلى نقص 'الإقرار بالإيمان' بالمعنى المسيحي مما نتج عنه فكرة غير محددة التعريف عما كان شرعياً وما لم يكن. فإشهار الرشد الإسلامي *orthodoxy* يعتمد على نطق شهادة لا إله إلا الله، وهي أعظم تعبير ميتافيزيقي ممكن عن التوحيد، ولكنها ليست صيغة لاهوتية ملزمة واضحة التعريف، كما لم يكن في الإسلام مؤسسة تُعنى بتعريف الشهادة وتفسيرها شرعياً، ولكن كان في الإسلام بالطبع 'رشد تراثي' لا يمكن بدونه قيام دين ولا حقيقة تراثية، إلا أن هذا الرشد لم يجر تعريفه مؤسسياً للتمييز بين الرشيد وغير الرشيد، وكانت 'الأمة' هي الحكم على المدى الطويل للذين اضطهدوا في الإسلام مثل ابن حنبل الفقيه والحلاج الصوفي والسهروردي الصوفي الفيلسوف كانوا جميعاً ضحية موقفهم السياسي بالمعنى الديني، وقد كانت حالة الحلاج ذات طبيعة خاصة، لكن

حالات الاضطهاد التي ذكرناها ليست إلا مقارنات قليلة بما جرى في أماكن أخرى، وقد طرح الإسلام مظلة شاسعة تُناقش وتُدرس في ظلها قضايا وآراء مختلفة مثل الرازي وابن عربي، ولو كانت التوترات بين الأبعاد البرانية والجوانية تشد أحياناً فذلك أمر ذو طبيعة إبداعية يكمن في التراث الإسلامي ذاته.

وقد كان المَحَكُّ الأعظم لتحقيق الحرية في الإسلام هي درجة استطاعته استمرار الحياة في حوضه وتحقيق الروحانية التي تُفضي إلى الحرية، وقد نجح الإسلام بامتياز في هذا الأمر المركزي بمدى ما يتعلق بالبصيرة الإنسانية، فقد استطاع الإسلام على مر العصور رغم العوائق وعتامة طبيعة الإنسان البرانية المطردة أن يحافظ على الطرق الروحية الأصلية بالمعنى الحقيقي، أي الزهد التام في كل ما هو غير الله سبحانه، وهو الكيفية التي يعرّف بها المتصوفة واقع الحرية ومجاهداتها الروحية التي تعتبر أبواباً تفتح على الباطن على حرية حقة وحيدة باقية ولكنها لا تبدى لعين الظاهر، وكل حوار حول هذا المفهوم لحقيقة الحرية في الإسلام لا بد أن يعتبر في خطة العمل لتحقيق الحرية الباطنة جنباً إلى جنب مع مظاهرها البرانية في الوجود التي تحولنا بطريقة نكتسب بها معنى مختلفاً للحرية، وقد مارس الإنسان أنواعاً شتى من الحريات الظاهرية في العصر الحديث، ولكنه فقد معظم الحريات الأصلية في أن يكون ذاته بما هو، وليس مجرد سحابة من الأنوية التي عادة ما نصف بها أنفسنا، ولكنها النفس الخالدة التي تعيش أبداً في جوار الذات العلية التي تستمتع بحرية خالدة بموجب طبيعتها الحقة.

٣. تغيرات الشريعة في أحوال التاريخ

١

لقد كان التوتر بين التراث والحدائثة من أوعر المشاكل التي واجهت المسلم المعاصر في علاقته بالشريعة وخصوصًا من حيث الأحوال الشخصية والنظريات الحديثة والقوانين السارية^(١٣) حيث إنها مسألة لا تتعلق بالفقه بالمعنى التراثي ولا هي مسألة دفاع عن الحدائثة ولكنها تخص المسلم الدارس للحضارة الإسلامية من حيث جوانبها الفكرية والروحية، فإننا نشعر بواجبنا في تحديد حديثنا في نطاق تحليل وبيان المبادئ العامة التي قامت عليها المسألة التي تناولها عنوان هذا الباب، ونترك طرح تفاصيلها وتطبيقاتها لمن هم أكثر منا كفاءة في أمور الفقه. ولا بد من توضيح أننا نطرح قوانين الأحوال الشخصية من منظور الشريعة الإسلامية لا من منظور القوانين التي فرضها الإنسان، ولذا دار التركيز حول الدين وليس القانون بالمعنى المقصود به في اللغات الأوروبية حاليًا، وتتعلق كل أطروحات الشريعة الإسلامية بالعقيدة

(١٣) وهذا الباب تحديث لمحاضرة عن قانون الأحوال الشخصية في الهند منذ بضع سنوات بمناسبة حوار مائدة مستديرة عن الأحوال الشخصية في الإسلام، ولذا كانت تخاطب 'مناخًا' بعينه في موقف مخصص إلى جانب المبادئ العامة، وقد تكررت بعض الدفوع من واقع الظروف التي أحاطت بإلقائها وفرضت منطقتها عن الموضوع الذي يخص ملايين من مسلمي الهند الذين تعتمد حياتهم الشخصية على توصيات هذا الحوار.

الأساسية والسلوك الإسلامي، ذلك أن الإسلام مشيئة ربانية تجلت في قانون ملموس لا بشكل تجريدي على منوال الوصايا الأخلاقية، فالمسيحية على سبيل المثال توصي بالإحسان والتواضع كما وعظ المسيح - عليه السلام -، إلا أنه لا يُقال لنا كيف نطبق هذه الفضائل عملياً، ولذا ظلت التعاليم الدينية العامة تجريدات لا تتأثر بتغيرات القانون الملموسة التي تحكم المجتمع، ولا يفهم الأوروبيون ولا المسلمون الذين يشعرون بالألفة في الثقافة الغربية كما لو كانت ثقافتهم إصرار المسلمين على المحافظة على نص الشريعة الربانية.

وقد قيل إن الغرب الحديث ليس وليدًا للمسيحية، لكن حتى الذين يعترضون على المسيحية في العالم الحديث لا يملكون محو ألفي عام من ميراثهم الذي صاغ نفوسهم رغما عنهم، ويعتمد كل شيء على الشعور حيال القانون في الحضارة الغربية على طبيعة المسيحية باعتبارها 'طريقًا للمحبة' بلا شريعة ربانية.

ويجب أن يظل الاختلاف العميق بين المفهومين الإسلامي والحديث نصب النظر، فالمفهوم الإسلامي واليهودي للأديان السامية تقوم فيه الشريعة كتجسيد للمشيئة الربانية وحقيقة متعالية باقية صمدية مثلاً للكمال لتحكم القصور الإنساني وتهدى الإنسان إلى النجاة، ويعني رفضها حكم القضاء باللعنة والدمار، فهي على شاكلة قوانين مانو ودهارما في الهندوسية التي لا مناص على الفرد من اتباعها حتى يحقق السعادة. والحوار حول الشريعة الإسلامية جوهرى مثل الحوار حول علم الكلام المسيحي، ومحاولة الحكم على الشريعة الإسلامية

بانتقادها ناهيك عن تغييرها أمر لا ينبغي أن يقربه إلا من كان على كفاءة في الفقه، مثلما لا يناقش علم الكلام المسيحي إلا من كان له سلطة في المذاهب الكنسية في هذا الأمر. وسيكون من قبيل العبث من المنظور الإسلامي أن نحاول تغيير شريعة الأحوال الشخصية على يد بعض المنتخبين من الكيان السياسي التشريعي، كما لو كان تغيير علم الكلام في الكنيسة يجري على يد العوام، ويرفض كثير من الناس اليوم هذا التشاكل بين علم الكلام المسيحي والشريعة الإسلامية ولا يفقهون صلاحيته.

ولنعكف الآن على الطريقة التي ترتبط بها الشريعة بالعالم الذي نعيش فيه، فيرى كثير من الناس أن العالم العضوي النفسي الذي يحيط بنا ينطوي على واقعية الواقع، وأن ما لا يتسق مع هذا العالم يُعد وهمًا، ويقوم مذهب الإسلام كأى مذهب تراثي ميتافيزيقي على اعتقاد بأن حقيقة الوجود لها مراتب متعددة، وما العالم العضوي إلا أسفل مرتبة منها، وحيث إن الشريعة حقيقة خالدة تنتمي إلى مقام أسمى من الوجود فلن يمكن تعديلها حتى تلائم ظروفًا مخصوصة في لحظة بعينها ومكانًا بعينه، لكن على العالم أن يتبعها حتى يتسق مع الشريعة الربانية، فالقانون لا يخسر شيئًا لو لم يطعه الناس، والإنسان على العكس يخسر كل شيء لو لم يطع المشيئة الربانية والشريعة التي تجسدها.

ويقال لنا هذه الأيام بضرورة اللحاق بالزمن، ونادرًا ما يسأل أحد ما هو الزمن الذي علينا أن نلحق به، ويصعب على الذين فقدوا رؤية الحقيقة التي تتعالى على الزمن والذين وقعوا تمامًا في شباك الزمان

والمكان، وعلى الذين أصيبوا بعدوى التأريخ الذي ساد اليوم في الفلسفة الأوروبية أن يتخيلوا جدوى الحقيقة التي لا تتسق مع المناخ الظاهري، إلا أن الإسلام قد بُني على مبادئ الحقيقة التي تتعالى على التاريخ والزمن، فالشريعة حقيقة موضوعية متعالية تحكم على الإنسان وتحاكمه وليس العكس، وما يسمى 'الزمان' اليوم ليس إلا حزمة من المشاكل والمصاعب التي أنجبها جهل الإنسان بطبيعته الحقنة وعناده في 'العيش على الخبز وحده'، وتصبح محاولة تعديل الشريعة بحسب 'الزمان' بمثابة انتحار روحي، إذ إنها تنفي المعيار الوحيد الذي يحكم موضوعياً على القيمة الحقنة لحياة الإنسان وعمله، وهكذا يدفع بالإنسان إلى أحط النوازع الجهنمية في طبيعته، وأقل ما يمكن قوله هو أن الطريقة التي يتم بها تناول مسألة الشريعة الإسلامية عموماً بمحاولة توفيقها مع الزمان ما هي إلا سوء فهم فاضح للمنظور الروحي الإسلامي.

لقد اعتبر الإسلام دوماً أن الجانب الإيجابي في عقل الإنسان هو قدرته على فهم مذهبه الأصلي، أي مذهب التوحيد بالعقل، والواقع أن القرآن يصف الضالين عن الدين بأنهم 'لا يعقلون'، ولكن ذلك ليس رخصة للعقلانية، ولا المعالجة العشوائية للشريعة كحكم على العقل، ذلك أن الإنسان لا يملك الوصول إلى التوحيد بعقله إلا بشرط سلامته، ذلك أن اتباع الشريعة هو ما يمنع عوائق النفس التي تعوق توظيف العقل على السوية وتغييم على رؤيته، وتضمن الشريعة سلامة البصيرة حتى لا تتبدل الشريعة بحجة أن القرآن دعا إلى استعمال ملكة العقل، ولا يعدو ذلك سفسطة فارغة ووهم يضلل نفوس البسطاء.

ونتساءل عن السبب الذي أدى إلى الدعوة لتغيير قانون الأحوال الشخصية في كثير من دول العالم الإسلامي بعد أن أوجزنا طبيعة الشريعة الإسلامية، ومنتقل الآن إلى عنصرين يستحقان التحليل، أحدهما مسألة تغييرها والآخر قانون الأحوال الشخصية، وتدفع المصادر التراثية بأن الشريعة ليس فيها ما يسمى بالأحوال الشخصية، ذلك أنها تغطي كل الحياة الإنسانية نظرياً سواءً أكانت شخصية أم اجتماعية، ولو كان هذا المصطلح قد تواتر مؤخراً ليجد طريقه إلى الشريعة فذلك لأن الشريعة التي سادت في الخلافة الأموية لم تكن سارية بتمامها في عدة مجالات مثل الضرائب، وكذلك في التعاملات السياسية للحكام المسلمين التي خرجت عن تعاليمها، ولذا كان ما يسمى 'الإصلاح' الذي تجرته كثير من الدول الإسلامية محاولة لتسليق قوانين أوروبية بعينها في جسد الشريعة على منوال 'التنظيمات' العثمانية التي كان أثرها ضعيفاً على بنية المجتمع الإسلامي، إلا أن ما بقي من الشريعة بلا مساس طوال العصور كان الشطر الذي يعالج الأمور الشخصية على شاكلة الزواج والطلاق والمواريث التي أُطلق عليها مصطلح 'الأحوال الشخصية'، وقد كان هذا الحقل ملاذاً وقلعة مكنّت المجتمع الإسلامي من الحفاظ على إسلامه رغم أشكال المؤسسات السياسية المتنوعة التي حكمت طوال القرون الماضية، وهكذا كان ما تعرض للمناقشة هو الملاذ الأخير

للجانب القانوني من الشريعة في المجتمع الإسلامي ككل.

أما عن عنوان هذا الباب عن التغير في مادة الشريعة ذاتها فهو كامن في عدة عوامل مركبة في خصائص الحداثة عموماً في الغرب والشرق، ويأتي في مقدمتها صنم 'التطور' الزائف في القرن الثامن عشر الميلادي للفلسفة الأوروبية، ويرادف كثير من الشرقيين بين التطور والتغير حيث إنهم سلموا ذكاهم لإملاء التأريخية فإنهم يقدرون التغير والصيرورة بحسب ما يملئ عليهم التاريخ لا من حيث مراعاة مصدرها الصمدي، وهكذا يخلطون بين صمدية الحقيقة وبين الجمود والتحجر، وثانياً أن بنية الحضارة الغربية حتى قبل العصر الحديث كانت قائمة على اعتبار القانون من جوانبه الدائمة فحسب، وقد تبعها بنية الحداثة التي نبعت أصلاً من الحضارة الغربية، وكانت المسيحية بطبيعتها طريقة جَوَانِيَة في حال ظهور، ولم يكن لها شريعة حتى إنها أدمجت القانون الروماني في بنيتها كي تصبح دين حضارة بأكملها، وحتى لو كان للدين الروماني جانب رباني من منظور الدين الروماني فلم يكن شرطاً من الوحي المسيحي، حتى إن المسيحيين لم يراعوا قوانينهم كما ينظر اليهود والمسلمون والهندوس إلى شريعتهم، وهذا هو السبب الأساسي الذي أدى إلى استغلاق فهم الغربيين عن معنى الشريعة، وقل مثل ذلك عن المسلمين المتغربين الذين يتناولون الإسلام من المنظور السائد اليوم في الغرب الحديث.

أضف إلى ذلك العوامل النفسية التي نتجت عن قرون من الضغوط التي فرضها الغرب على الحضارات الشرقية كافة، وتعاني عقول كثير

من المسلمين من الإحساس بالدونية حيال الغرب، وهو ما يجبرهم على الاتباع الأعمى والنظر إلى تراثهم باحتقار أو على أفضل الأحوال يعتذرون عنه، وعادة ما يحاولون في خضم هذه الحالة العقلية تغيير بعض جوانب دينهم وقوانينهم التي لا تتسق مع الموضة الراهنة التي يسمونها في حوارهم الروحي 'للحاق بالزمان'.

ولنأخذ مثلاً من مسألة تعدد الزوجات التي لا تقتصر على الإسلام، فنحن نذكر أن شارلمان كان له عدة زوجات، ويشعر كثير من المسلمين الحدائين بالحرَج من هذا الجانب من الشريعة بلا علة إلا لأن المسيحية حرّمتها وأن الغرب يحرمها اليوم، ويدفعون بدحضها لأسباب عاطفية لا منطقية، ويتحدثون عن ثقل الغرب الحديث وأبعثه، وقد قامت كل الدفوع على واقع أن تعدد الزوجات *polygamy* هو الحل الوحيد لمنع أمراض اجتماعية عدة، وليس له أثر على الذين يرون إحلال موضة هذه الأيام بدلا من سنة الرسول المبارك- عليه الصلاة والسلام- ويجوز للمرء أن يتأمل في أن الحدائنة لو قامت في الهيمالايا لا في أوروبا فإن الاعتذاريين المسلمين لن يحاولوا تفسير الشريعة كي تسمح بتعدد أزواج المرأة في وقت واحد *polyandry*، كما يفسرون اليوم تعاليم الشريعة من منظور الزوجة الواحدة في الغرب.

ونحن لا نقترح بالطبع أن يظل المسلمون لاهين عن العالم الذي يحيط بهم، فليس ذلك أمراً مطلوباً ولا ممكناً، وربما لا يمكن لدولة إسلامية أن تستغني عن شراء القطارات والطائرات، ولكن المسلمين يمكنهم الاستغناء عن الصور السريالية على حوائطهم، والعبرة من ذلك

أن هناك أمورًا في القرن العشرين لا بد للمسلم من العيش معها ولا يملك تغييرها كما أن هناك أمورًا يمكن اجتنابها، وهنا يكمن الاختلاف في السلوك حيال العالم الحديث، ويجوز النظر إلى موقف يصعب فيه تطبيق الشريعة بكاملها ليس لأن الشريعة ذاتها ناقصة، ولأن الأحوال التي نعيش فيها قد سقطت عن المبادئ الخالدة التي تحكم كل شيء، إلا أن المرء يستطيع اتباع الشريعة حتى في تلك الأحوال، فقد سنَّ الرسول - عليه الصلاة والسلام - أن الصلاة يمكن أن تؤدي على ظهر حصان في وقت الحرب.

فمن شاء أن يتخذ من العالم حقيقة فريدة كما يشيع هذه الأيام ويحكم على الشريعة بمدى مضاهاتها لهذا العالم فإن هذا السلوك لا إسلامي بالمرة، ويشاكل وضع العرب أمام الحصان، ويجعل هذا السلوك العالم وأحكام الإنسان الناقصة تتخذ موضع الرب، ويرتكب بذلك كبيرة الكبائر أي ذنب 'الشرك'.

إن الإسلام طريق سلام يقوم على تحقيق التوازن بين كل الاحتياجات والميول الإنسانية، ولا بد بالضرورة أن يكون أساسًا لكل مجاهدات الإنسان الروحية، والشريعة هي الصانع والحافظ لهذا التوازن، وتقوم الأحوال الشخصية بدور حاسم في مراعاة هذا التوازن الإنساني، ولو قُدِّر لهذا التوازن أن يختلَّ فإن السلام الباطن والظاهر سوف يتلاشى، وكافة 'الإصلاحات' في شأن الأحوال الشخصية اليوم لا بد أن تتجه إلى الحفاظ على التوازن لا إلى تدميره، فرمزه في الإسلام هو أركان الكعبة الأربعة، ولا بد من تناول مسألة الأحوال الشخصية بروح الإيمان

بالشريعة والحفاظ عليها بالمدى الممكن في العالم الحديث وبناء حياة مجتمع إسلامي على مناهجها، وعدم تناولها بإيمان حاسم 'بقيم' الغرب ومعاييرها كما تسود اليوم، ويُطالَبُ المسلم بالسعي إلى تغيير شريعته، و'القيم' التي تبدو اليوم كما لو كانت دائمة مصيرها إلى زوال شأنها شأن الطبيعة الإنسانية التي قامت عليها.

ولو تناول صفوة أذكىاء المسلمين مسألة تغيير الشريعة بالروح التي اقترحتها فسوف تتجلى في ضوء يختلف تمامًا، وسوف يندمل الشرخ القائم بين المتعلمين المتغربين وبين باقي المسلمين، وسوف يدرك الجميع المغزى الحق للشريعة كأساس لاستقرار حياة الإنسان، وسيعلمون كذلك أن الانشغال بالأمر التي تتعلق بالشريعة واجب على كل مسلم، وأن مهمة الفقه تطبيق الشريعة في الأحوال المستحدثة، ولو أدرك المرء طبيعة الشريعة فلن يقدم على حمل مريض ليعالجه من ليس طبيًا، ولا يجب أن يعرض الأمور التي تتعلق بقوانين الأحوال الشخصية على من ليس فقيهاً أو عالمًا في الفقه، وفي كلتا الحالتين سواءً أكان المريض فردًا أم مجتمعًا فسيواجه ما هو أوعر من الموت.



وختامًا نضيف إلى ذلك أن الاتِّباع الأعمى للأفكار الغربية وتقليدها في أمور تتعلق بالشريعة وغيرها من المجالات لن يحل أي مشاكل أساسية للمجتمع الإسلامي، وهو أخطر بمراحل من التقليد التراثي الذي انتقده حكماء المسلمين على مر العصور، ولن يستطيع المجتمع الإسلامي مواجهة مشاكل العالم الحديث إلا بقبول الشريعة والأحوال الشخصية على وجه الخصوص، ولن يتيسر إجراء تغيير مثمر إلا بالشريعة، والواقع أن قيمة أي تغيير تقاس على الحقائق الدائمة، ولو قُدر علينا فقدان الشريعة لفقدنا ما نحاول 'إصلاحه' في المجتمع الراهن، وتستحيل الإصلاحات إلى تشوهات، ونطلق قوى تمزق أساس المجتمع ذاته، ونفتح أبوابًا للنزعات الفردية والأوهام التي تقتحم المعايير الربانية، وهي الأمر الوحيد الذي يضمن المعنى على حياة الإنسان.



٤. التعليم الغربي والمبادئ الخالدة في العالم الإسلامي

لقد كان إدخال التعليم الغربي في العالم الإسلامي أحد العناصر الكبرى في التوتر والتفصل في مصفوفة العالم الإسلامي، وقد أدت الاتصالات المنتظمة بين كثير من المتعلمين المسلمين في مؤسسات التعليم في العالم الغربي ذاته إلى أن يحتل المركز سؤال حَرْجٍ عن العلاقة بين المبادئ الصمدية للإسلام وبين الفلسفة والمناهج ومحتوى التعليم الغربي، وقد كان التباين وعدم التقابس الذي يؤدي عادة إلى الصراع بين أهداف التعليم الإسلامي والغربي يستلزم دراستهما لكل من اهتم بأمور المجتمع الإسلامي ومستقبله.

وقد صنعت النظم المتنافسة اليوم شرخاً في العالم الإسلامي بين أقلية متعلمة في الغرب وأغلبية فكرية متجذرة في الإسلام، وقد تدرّب جيل من المسلمين في بلاد إسلامية كثيرة على صيغة فكرية تقوم على العلم الحديث والفلسفة الحديثة، وهو ما أدى إلى صعوبة فهم لغة أعمال التراث التي تنطوي على الحكمة. ويرى المرء في كثير من بلاد العالم الإسلامي رجلين يتحدثان باللغة ذاتها ظاهرياً دون أن يفهم أحدهما الآخر نتيجة اختلاف أطر المرجعية وعوالم الفكر بينهما، وفي الآن ذاته انتشر عدد كبير من أعمال المستشرقين الذين كان معظمهم

معادياً للإسلام، وقد كتبوا عن الإسلام لا من واقع إعجابهم به بل لكي يدحضوا مبادئه، إلا أن هذه الكتب مهما كان غلوّ أحقادها وتشوهاتهما هي المصادر الوحيدة عن الإسلام للذين تعلموا على المناهج الغربية التي راقّت لكثير منهم من حيث 'علميتها' ولغتها.

أضف إلى هذا الموقف حاجة المجتمعات الإسلامية المتنوعة مثل السنة والشيعة إلى التعرف على بعضهم البعض على نحو أفضل، واكتساب معرفة وثيقة عن الإطار الأوسع للأديان والحضارات الكبرى في العالم. وقد كانت لمشكلة المواجهة مع الأديان الأخرى جانب عكسي لمواجهة الحداثة، فالمسلم التراثي الذي لم يواجه العالم الحديث لن يشعر بالحاجة إلى التفكير في علم الكلام المسيحي ولا الميتافيزيقا الهندوسية ولا البوذية، ولكنه سيشعر بمجرد تماسه مع صور الحداثة المتنوعة بحاجة باطنية لمعرفة الأديان الأخرى، والحق أن هذه المعرفة غالباً ما تكون على طرف نقيض من الإسلام بعد فلسفة الشك التي نبتت من الحداثة، في حين أنها لن تكون في المناخ المتجانس للإسلام إلا أمرًا لا لزوم له ويمكن عدم اعتباره.

ونعتقد أن وظيفة الدارسين المسلمين الذين يعكفون على دراسة الإسلام في الغرب أو في سياق المؤسسة التعليمية الحديثة في العالم الإسلامي هي الوعي بما يلي من هذه العوامل والغايات التي ترتبط بمستقبل العالم الإسلامي:

أولاً، إن الإسلام تراثٌ روحي حي وليس ديناً ميتاً، كما أن له دوراً في التاريخ، وينبغي على دارسي الإسلام الذين يعملون في مناخ حديث أن

يقدموا كنوز الحكمة الإسلامية التي تكاد أن تروح في النسيان في جيل من مصنوعات التعليم الحديث، ويعني ذلك ترجمة الحقائق التراثية بلغة معاصرة دون خيانتها، وهو واجب صعب لن يستطيع القيام به إلا من قَوِيَ إيمانه بالإسلام ولا يفتنه ضجيج الحداثة وعجيجها، ويستلزم من يحكم على العالم بالمبادئ الخالدة للإسلام، ومن لا يسعى إلى 'إصلاح' حقائقه المنزلة في ضوء أحوال زائلة عابرة تسمى 'الزمان'، ولا بد أن يكون خاليًا من عقدة الدونية الفكرية في مواجهة الغرب، بل يجب عليه أن يكون واعيًا بدينه فخورًا بتراثه الإسلامي بكل ما فيه من ثراء روحي، وألا يرى الإسلام كإيمان عقلاني خالٍ من البعد الروحي كما يحاول البعض أن يصفه.

وفي الآن ذاته عليه أن يعرف العالم الغربي كذلك، وأن يعرفه جيدًا ولكن ليس بصورة مستهلكة تؤدي به إلى اعتماد الملابس الحديثة التي ترفضها الصفوة الفكرية في الغرب حاليًا، ولا بد أن يسعى لمعرفة القوى الباطنة التي تحرك العقل الغربي وقبضتها على الفلسفة والعلم والدين والفن والحياة الاجتماعية للغرب منذ جذورها التاريخية حتى تجلياتها المعاصرة، ولن يقدر على ذلك إلا من عرف من مصدر موثوق في الفكر والحياة الإسلامية، كما يجب أن يجيد وسائط التعبير المعاصرة، ويأمل في طرح أفكاره بصورة جديدة ولغة حكمة خالدة تعيش في تراث الإسلام،. ومثل هذا الشخص فحسب قادر على تغذية جيل جديد منفصم عن الحكمة والمعرفة الجوهرية بالإسلام بموجب تعليمه في إطار مغاير للفكر والتعبير، وهو بحاجة ماسة إلى الحقيقة

المُنْجِيَّة في رسالة الإسلام.

وثانياً، إن دراسة المستشرقين للإسلام قد أنتجت عددًا جسيمًا من الأعمال التي ذاکرها كل من اهتم بدراسة الإسلام، ليس فقط في الغرب وغير المسلمين في بلاد آسيا بل حتى في البلاد الإسلامية التي تتحدث الإنجليزية أو الفرنسية، ولسوء الطالع لم تكن معظم تلك الأعمال تعالج الإسلام على نحو مقبول بما فيه مقارنته بالأديان العظمى في آسيا مثل الهندوسية والبوذية، وقد تدخلت عوامل تاريخية عدة مثل الصلات بين المسيحية والإسلام التي لم تكن في بعض الأحيان على سبيل الصداقة، وكانت المخاوف بعد العصر الوسيط من المسلمين في أوروبا وواقع أن الإسلام جاء بعد المسيحية تاريخيًا عند الشطر الأكبر من الشعوب الهندوأوروبية الذين كانوا ميالين بطبيعتهم إلى اعتناق الهندوسية أو الأديان الآرية الأخرى قد عملت جميعًا على عدم التعاطف مع الإسلام الذي استمر حتى الآن في دوائر عدة من الغرب، وقد كان هناك بالطبع استثناءات مشرّفة، والواقع أن كثيرًا من المستشرقين الذين كتبوا عن الإسلام لم يفعلوا ذلك محبة فيه بل لأنهم دُفِعوا إليه دفعًا مثل المبشرين وعلماء اللغة.

وقد احتوى هذا الكم من دراسات المستشرقين عن الإسلام على كثير من المسائل العلمية والتاريخية المهمة، وحتى لو كان هناك كثير من العناصر التي لا يقبلها الإسلام فإننا نجد حالات شتى من التشوهات وسوء الفهم في تفاسيرهم. وأيًا كانت قيمة هذه الدراسات فإنها لا تُدحض ولا يمكن محو أثرها برفض دراسات المستشرقين أو

اللجوء إلى سبهم كالغوغاء، ولم يكن ما فعله المستشرقون إلا دراسة الإسلام لأغراضهم واحتياجاتهم، أما المتعلمون المسلمون في التعليم العام والأكاديمي الحديث فمهمتهم الإجابة على تحدى المستشرقين باللغة المناسبة والمناهج السليمة، والذي سيكون له فائدة جمّة عند المستشرقين أنفسهم. وما نحتاجه من الدارسين المسلمين الذين يؤمنون بدينهم دراسة كل المجالات في التراث والحضارة الإسلامية وإعادة تقديمها بشكل مدرسي للرد على تحديات الإسلام في معظم الاستشراق الغربي، كما أنهم لا بد أن يعبروا بلغة مقبولة للذين تربوا في مناخ العقلانية والشك في المدارس الحديثة. والأعمال من هذا النوع فحسب هي التي يمكن أن تحدد من نفوذ تلك الدراسات على المسلمين الذين تأثروا بها، وسيكون إنجاز هذه المهمة عوناً على تقديم الإسلام وحضارته وتاريخه للعالم الخارجي بلونها الحقيقي.

وثالثاً، الوعي بارتباط مسألة تحدي الإسلام في أعمال المستشرقين التي لا تعدو انعكاساً للعلم الحديث ومناهجه التاريخية والفلسفية في سياق الفكرانيات والنظريات على شاكلة التطور والتحليل النفسي والتاريخية، وتأتي المادية الجدلية على مستوى آخر. وبالطبع لا يمكن لدارس واحد أن يحيط بكل هذه المجالات العلمية والمدارس الفلسفية حتى يُقدم إجابات كاملة لكل الأسئلة التي تطرحها هذه المذاهب، فالإجابة الكاملة تتطلب جُماع أعمال كثير من المفكرين الإسلاميين الذين يعملون في منظومة تنسّق العمل بينهم في قلب التراث الإسلامي، ويحتوي هذا التراث على الحكمة الإسلامية والمذهب الميتافيزيقي،

وهو الطريق الأوحيد الذي يمكن أن يجيب على كل التساؤلات المطروحة شرط صياغتها وبلورتها على نحو مناسب، فقد نبعت هذه الصيغ في الفكر الحديث نتيجة نسيان مبادئ الميتافيزيقا.

وسوف يسهم طرح المذاهب الإسلامية الراهنة بلغة معاصرة في مواجهة تحديات الحداثة، ويضع هذا الموقف دارسي الإسلام في الجامعات الغربية في الغرب والشرق على خط الدفاع الأول لتلك المواجهة حتى يزودوا القدرة على مواجهة الأفكار الحديثة، وبعض منها علوم زائفة ترفل في أودية علمية، وبعضها الآخر لا يعدو ثماراً للعلمانية على مدى أربعة قرون من حياة الغرب، كما أن طرح الإسلام كدين حي والتوكيد على طبيعة الحقائق الدائمة في التراث الإسلامي سوف يكون علاجاً للتأريخية التي تفشت اليوم التي ينقض الإسلام جذورها الفلسفية ويرفض تحويل الحقائق إلى وقائع تاريخية.

رابعاً، إن كل دين من واقع وجوده في العالم يشارك في التنوع الذي يتسم به هذا العالم، ومن ثم يتفرع إلى عدة مدارس وعدة جهات نظر، والواقع أنه قادر على جمع طبائع نفسية وروحية متنوعة في بنيته في حضور تلك الأبعاد التي وضعتها المشيئة الربانية في الوحي، وليس الإسلام استثناءً من هذه القاعدة، فقد عبر عن تجانس أكثر وتنوع أقل من معظم أديان العالم، وأحد الواجبات التي لا بد أن يقوم بها دارسو الإسلام المعاصرون هو دراسة هذا التنوع في منظور مبادئ التوحيد، ورسم بنية الفرعين الأعظم من الرشد الإسلامي أي السنة والشيعة والحركات التي انشقت عنهما والطوائف التي انحرفت عن الجادة،

وسوف تؤدي هذه الدراسة إلى تعرّف بعضهم على بعض على نحو أفضل.

ومن الطبيعي أن تنشأ عداوات عائلية في كل أسرة، ولكنها تُطرح جانباً عندما يحوق خطر بالعائلة كلها، فمن الجوهرى في الوقت الراهن أن يفهم كل من السنة والشيعية الأبعاد الفكرية والروحية للآخر، والتوصل إلى فهم الرشد الإسلامى الذى شكّل الفرعين الرئيسيين، وكذلك من المهم نقد الجماعات الدينية المحدودة التى انفصلت عن التيار العام للحياة الإسلامية، واكتشاف علاقتها بالرشد الإسلامى. ورغم أن هذه الدراسات قد بدأت بالفعل إلى حد ما فى التعليم التراثى مثل جامعة الأزهر ولكن أهميتها لن تتضح إلا فى سياق العالم الحديث، ولذلك كان أشد مؤيدى تجديد الحوار بين مدارس الفكر والشرع الإسلامى المختلفة هم المسلمون الذين يتعلمون فى الغرب.

خامساً، إن التواصل مع العالم الغربى الحديث الذى يعمل على تآكل تجانس منظور الدنيا فى الدين يسهّل فى الآن ذاته التعرف على الأديان التراثية الأخرى، فإن إقامة حوار بين الإسلام والأديان الأخرى قد أصبح ضرورة ملحة، ولم يُظهر المسلمون حتى الآن اهتماماً جاداً بدراسة الأديان الأخرى مثل المسيحية أو الهندوسية أو البوذية، وربما كان السبب هو حضور الأديان الأخرى كحقيقة مقبولة فى الإسلام قبل العصر الحديث، وقد كان الإسلام هو الدين الوحيد من الأديان العظمى الذى تواصل مع الغرب قبل العصر الحديث وما يكاد يقرب من كل الأديان الأخرى وخاصة اليهودية والمسيحية فى الغرب والمناطق

المركزية للإسلام مثل الزرادشتية والأديان القديمة في إيران والعراق ومع الهندوسية في الهند ومع البوذية في شمال غرب إيران وأفغانستان والتراث الصيني في سينكيانج، كما أن مبدأ الكلية واضح في القرآن الكريم، وقد تناوله حكماء مسلمون في الزمن القديم مثل الرومي وابن عربي، ولذا كان أسهل للإسلام أن يقوم بدراسات متعاطفة مع الأديان الأخرى من حيث المبدأ بأكثر مما كان الحال في الأديان التي تجد صعوبة في قبول الأديان الأخرى من منظورها للعقائد المقبولة وبنيتها الكلامية، إلا أن بعض الدراسات الجادة لأديان أخرى من منظور الإسلام في الزمن الراهن قد بدأت في الظهور، كما تناول بعضها الرسالة الباطنية في الأديان الأخرى، وقد كان الجدل بين المسلمين والمسيحيين في الشرق الأدنى قائمًا منذ القرن التاسع عشر الميلادي، وقد رافقه مشكلة تقسيم فلسطين عام ١٩٤٨ مما جعل الدراسات الحميدة أشد عوصًا في الشرق العربي الأدنى على الأقل، حيث انبثقت المجتمعات الدينية من صلب الدين الإبراهيمي وعاشت مع أطوال عصور، وقد ذاق المسلمون المرارة ذاتها مع الهندوسية في الهند ومناطق أخرى من شبه الجزيرة الهندية، إلا أن دراسة المسلمين للأديان الأخرى للأغراض السياسية تجيب على المسائل التي دفعت بها العلمانية التي لا يمكن الإجابة عليها إلا بطرح الدين بما هو، وأفضل الطرائق للدفاع عن الإسلام وطبيعته المتكاملة هي الدفاع عن الدين الأولاني الحنيف الذي يكمن في قلب الإسلام وفي مركز كل الأديان المنزلة.

وما من شك في أن أداء كل هذه الواجبات ل طرح الحكمة التراثية

في الإسلام المعاصر والرد على ترهات المستشرقين وتحدي الحداثة وتقارب الفروع الإسلامية تمثل عملاً مهولاً يستدعي تعبئة كل الموارد الفكرية في العالم الإسلامي وتشارُكها، كما يتطلب توكيد المبادئ الخالدة في الإسلام في إطار النسق التعليمي الغربي، وإحياء نظام تعليم إسلامي أصلي متجذر في مدارس التراث والفروع التي امتدت منه في النطاق الذي تحتله الحداثة بفكرانياتها ومناهجها. ولا بد أن يكون أصيلاً وفي الآن ذاته معاصراً ليواكب النظام التعليمي الراهن دون إهمال مجالاته، وألا يستسلم للنظريات الحديثة التي تدّعي السيطرة عليه بل الحري أن يهزمها في مواطنها، وسوف تمتد فروع دوحه التعليم الإسلامي حتى تحتضن هذه النظم. وبغض النظر عن الحفاظ على الدين ذاته فليس هناك واجبٌ أشدَّ إلحاحاً في السياق الحالي للمجتمع الإسلامي من توكيد المبادئ المعصومة في الإسلام وتطبيقها على كافة مجالات المعرفة الحديثة والتعليم الحديث التي تدّعيها الحداثة، وسوف تتحقق بمدى نجاح هذه المهمة الدرجة التي تستمر بها الحضارة في واقعها كما في اسمها.



الجزء الثاني
الحياة الثقافية والفكرية

٥. نمطية الثقافة الإسلامية

لكي نفهم الحياة والفكر في الإسلام وحضارته لا بد من فهم عوالم التنوع الإثني والثقافي التي تنزل فيها الوحي التي حولها الإسلام وجعل منها حوضه، فيمكن الحديث عن ثقافة إسلامية بعينها ذات صبغات مختلفة ومناطق متنوعة في إطار الحضارة الإسلامية بحسب ما نعني بمصطلح 'ثقافة'. وعلى كل فهي كلمة حديثة الأصل في العالم الإسلامي واستخدمت تحت نفوذ مباشر بمعناها في اللغات الغربية، ولو اعتبرنا في العناصر الفكرية والروحية التي تشكل حياة المجتمع التراثي فسوف نعرّف الثقافة على منوال يجمع بين العناصر الأساسية فيها، وعليه فإن للإسلام ثقافة واحدة وعدة 'مناطق' أو عوالم متميزة بتنوعها الإثني واللغوي والجغرافي وغيرها، ولكنها تتوحد بالروح والمعايير الربانية والصورة المقدسة للتراث بفكرة مهيمنة تترك بصماتها على الأوعية الأرضية القابلة، إلا أن الوعاء الإنساني حر في تنمية قدراته الكامنة في حوض التراث، ومن ثم تتوحد به وتنجب 'عوالم' أو 'مناطق' في إطار نسقه العام. وتعني دراسة نمطية الإسلام فحص الحدود والسمات لهذه العوالم على شاکلة العالم العربي والعالم الإيراني والتركي وعوالم الملايو وأفريقيا السوداء كعناصر مركبة من

الثقافة الإسلامية، وكذلك تحليل الأنساق الفرعية المركبة في كل من 'العوالم'، وستكون أول مسألة في مناقشة نمطية الثقافة الإسلامية هي 'معايير' أو معيار تمايز تلك 'العوالم' أو الأنماط ومقارنة بعضها ببعض لاكتشاف علّة تنوعها، وهو ما يمكن أن يكون 'المعيار' الذي يصفها ويقوّم حدودها. ويمكن تقسيم العالم الإسلامي من حيث المدارس الدينية التي تتبعها المجتمعات المختلفة، وليس مدارس الفقه الأربعة في السنة وفي مذهب الشيعة الاثني عشرية فحسب بل كذلك في الفروع الإسماعيلية وحتى الطوائف الصغيرة مثل النظرية وأهل الحق والعلوية... إلى آخرها، واعتبار طبيعة الشريعة التي تحيط بها وألويتها على كل جوانب الحياة ومعنى المجتمع الذي ينشأ بانتمائه إلى مدرسة منها، ولا شك أن أتباع مجتمع بعينه للفقه الشافعي أو المالكي أو الاثني عشري أو غيرها يضفي عليه تجانساً ثقافياً، ويصبح هذا العامل قوياً حينما يتعلق بجماعة إثنية أو أحوال عزلة جغرافية مما يرى في أنحاء كثيرة من العالم الإسلامي.

وكذلك عندما تنتشر طريقة صوفية وتكتسب بعداً شعبياً وتقوم بدور في انتشار الإسلام فيمكن اعتبارها عاملاً رئيساً في التنوع الثقافي إضافة إلى أنها تمس 'السمت الروحي' لعالم بعينه مباشرة، كما تمس بشكل غير مباشر جوانب أخرى من الحياة، وعلى سبيل المثال كان انتشار طريقة المولوية والبكتاشية في تركيا العثمانية والقادرية والتهيجانية في عدة مناطق من غرب أفريقيا له بدور مركزي في اكتساب هذه المناطق مذاقاً إسلامياً روحياً متميزاً.

وفيما تعلق بالوعاء الإنساني للتراث فإن من الواضح أن الخصائص الإثنية للشعوب التي أسلمت تمثل عاملاً حاسماً في اختلاف الثقافات المحلية، وقد أثرت هذه الخصائص على اللغة والأدب والفنون وأشكال الحرف من كل الأنواع بما فيها الملابس والحلي وخطوط الكتابة والمعمار والموسيقى.. إلى آخرها. والواقع أن كثيراً من دارسي تاريخ الإسلام يقسمون الثقافة الإسلامية إلى عدة أنماط بمعايير إثنية أو لغوية كما يتحدث الناس عن إسلام العرب وإسلام الفُرس وإسلام الملايو، ويبدو العامل الحاكم في بعضها اللغة وفي البعض الآخر السمات الإثنية، ورغم أهمية هذه العناصر فإنها لا تكفي بذاتها، ولا بد من اعتبار العناصر الأخرى من الطبائع الروحية والحياة التاريخية والجغرافية.

ومن الواضح أن التاريخ عامل حاسم في تشكيل الهوية الثقافية وصبغها بلون محلي وتمايز في نسق ثقافي أوسع، وقد يكون للتجارب التاريخية المشتركة ونمط الوعي بالماضي في مجتمع بعينه عامل قوي في تشكيل الأنساق الثقافية كما أشرنا سلفاً، فعند المصريين روابط تاريخية بالفراعنة يختلف عما عند السوريين، إلا أن كليهما ينتمي إلى المنطقة العربية من الثقافة الإسلامية، ورغم هذه الوحدة فإن مصر 'منطقة' خاصة في النطاق الأعرض لثقافة العالم العربي، والجماعات التي تتحدث بالتركية في إيران لهم روابط تاريخية ووعي يشاكل وعي باقي الفُرس بشخصيات مثل كيروس وداريوس، في حين أن البنغاليين والسنديين الذي تحدثوا بالفارسية طوال قرون ليس لديهم وعي بالماضي الخميني، وهذا العنصر بالتأكيد هو الذي شكل ثقافة الفُرس

الإسلامية وتلاحم المجتمع الذي ميَّزها عن سمات المناطق الأخرى في العالم الإسلامي، والذي يشترك في كثيرٍ من الأوجه مع 'العالم' الإسلامي.

ونأتي أخيراً للخصائص الديموجرافية والجغرافية التي لا بد من اعتبارها، فالمناطق التي شهدت شداً وجذباً بين البدو والحضر طوال قرون قد اكتسبت بعض السمات العميقة، كما اكتسب المجتمع الحضري والزراعي بدوره سمات مميزة، زد على ذلك أن الهيئة الجغرافية التي وفرت عزلة طوال أحقاب أو عرَّضت السكان لمناخ طبيعي معين قد قامت بدور ملحوظ في التنوع الثقافي، فالمجتمعات التي تعيش في مناطق جبلية أو واحات صحراوية أو التي ابتعدت عن الطرق الرئيسة وطرق الغزو أو الذين يقطنون جزراً نائية قد اكتسبت سمات ثقافية خاصة، وعلى عكسهم المجتمعات التي تقوم على تقاطعات طرق رئيسة للتجارة أو الغزو فإنها تنتمي إلى نمط مخصوص من الثقافة الإسلامية. وتبرهن المجتمعات الدينية الصغيرة في غرب إيران وشمال سوريا والمدن التي على حافة الخليج العربي والصومال على أهمية هذه العوامل، ولا بد من استخدام هذه العوامل وكثير غيرها فرادى ومجتمعة لدراسة نسق الثقافة المعقد في الحضارة الإسلامية، وتصوير 'العوامل' المتشابكة المتميزة في إطار الإسلام.

ولا بد من ذكر العملية التاريخية التي أنتجت تلك الثقافات باختصار قبل وصف كل منها، ذلك أن تأثيرها لا ينفصم عن العناصر التي تميز بين هذه 'المناطق'. ومن المعلوم أن العرب وحدوا الجزيرة العربية في

أول الأمر، ثم احتلت المناطق الجنوبية التي كانت مستعمرة بيزنطية، ثم كل بلاد الإمبراطورية الفارسية، وقد كان العالم العربي تاريخياً أقدم 'منطقة' من الحضارة الإسلامية، ولا بد من مراعاة أن أسلمة بعض المناطق في شمال أفريقيا قد واكب أسلمة فارس، وكذلك عددًا من بلاد الأفارقة السود في غرب أفريقيا.

وبمجرد أن دخلت بلاد الفُرس الإسلام بطرق سلمية وليس بالاغتصاب كما يُشاع حاليًا، أصبح الفُرس الأداة الرئيسة في نشر الإسلام على معظم مناطق آسيا حتى ماليزيا، رغم أن السُّند وبعض مناطق آسيا قد احتُلت بالجيوش العربية مباشرة، وقد حمل راية الإسلام عظام المتصوفين من أصل فارسي مثل السهروردية والشيشتية بلغة فارسية تامة الأسلمة إلى أقصى أطراف الهند من ناحية وإلى تركيا ووسط آسيا وما وراءها من ناحية أخرى. وقد كان بعض الأتراك مجندين في جيوش الخليفة في بغداد واعتنقوا الإسلام فيها، لكن واقع أن بلاد فارس قد أسلمت عن طريق العرب والثقافة واللغة العربية وامتد بها الفُرس إلى آسيا الإسلامية أمر في منتهى الأهمية لدراسة نمطية الثقافة الإسلامية في القرون التالية.

وقد شق الإسلام طريقًا في الصين فيما كان يسمى تركستان الشرقية وأصبح اسمه الآن سينكيانج، وقام العنصر الفارسي واللغة الفارسية خصوصًا بدور رائد في كثير من هذه 'المناطق' التي تشترك مع بعض العناصر من العوالم التركية والهندية، ولكنها بالطبع تحتوي على عناصر تخصصها، أما العالم الأفريقي فقد أسلم تمامًا على يد العرب

والبربر، وكان الاستثناء الوحيد هو غرب أفريقيا حيث اندمج العرب والفُرس معاً، وكان انتشار الإسلام سلمياً بالكامل دون قهر، ولكن هذه المنطقة شهدت في ذلك الحين حروباً قبلية كما هي العادة في غيرها، وقد كان انتشار الإسلام على يد شيوخ الصوفية من التجار العرب والبربر الوريين من أصول أفريقية، أما هجرة المسلمين من الهند إلى أفريقيا فهي ظاهرة جغرافية متأخرة.

ويحتوى جنوب شرق آسيا اليوم على أكبر غالبية إسلامية في أي مكان بمساحتها، وقد كان تواصلها مع الإسلام عن طريق الملاحة البحرية من حضرموت والخليج العربي، ولذا اختلفت سماتها بعض الشيء عن التي اتجهت إلى البنغال برياً وحتى إلى بورما، وقد تركت ثقافة حضرموت الإسلامية أثراً لا يُمحى في إندونيسيا الملايو من حيث تطورات الإسلام المتأخرة، ولذا اختلفت سماتها بعض الشيء عن 'نكهة' الإسلام الذي انتشر من الخليج العربي باندماج فريد بين الفُرس والعرب وبين المكونات المحلية، وقد استمر دور التجار العرب والدارسين على مر القرون.

وأخيراً نأتي إلى الأتراك العثمانيين الذين سيطروا على كل الأناضول، وكذلك حملوا الإسلام إلى البلقان، وكل ما بقي من الإسلام هناك مرتبط بالعالم التركي بلا انفصام، ولا ينبغي دراسة ظاهرة الإسلام في شرق أوروبا كشطر منفصل عن الثقافة التركية.

وحينما يطرح الدارسون مسألة 'مناطق' الثقافة الإسلامية فإن بعض المؤرخين مثل توينبي يتحدث عن قطبين للثقافة هما العربي

والإيراني، ويتحدث بعض آخر عن خمس مناطق مثل ف. مونتيل هي العربية والإيرانية والتركية والملاوية وبلاد الأفارقة السود. ورغم قصور هاتين الأطروحتين فإنهما تصلحان نقطتي انطلاق لدراسة أنماط الثقافة الإسلامية، ويمكن أن يظل القطبان السني والشيعي قيد النظر حتى يحين الاعتبار في المنظور الأوسع للحضارة الإسلامية، وقد قامت فكرة 'المناطق الخمس' على اعتبار العملية التاريخية الطويلة التي قامت في العالم الإسلامي.

و'المنطقة' العربية من الإسلام التي تُعرّف لغويًا فقط هي شطر العالم الإسلامي الذي يتحدث فيه الناس بالعربية، ويحتوى بالمعنى السياسي على السودان والصومال وموريتانيا التي لا يعتبر الجميع فيها عربًا بأي تعريف، أما 'المنطقة' الشاسعة للإسلام فتمتد من العراق شرقًا إلى موريتانيا غربًا، ويجوز تقسيمها إلى عدة أقسام متميزة، أولها خط في الصحراء يفصل بين شرق ليبيا وغربها، ويضم القسم الشرقي الحجاز التي كانت مهدًا للإسلام، ونجد التي لا زالت حتى اليوم بدوية في معظمها تمتد إلى جنوب الأردن وحدود سوريا والعراق، ثم الدولة الفينيقية التي تشكل قسمًا متميزًا يتوحد بتشابهات تاريخية وجغرافية، وخصوصًا في ظل الخلافة العثمانية، وتكاد لهجاتها العربية أن تتطابق.

أما مصر فقد كانت مركزًا عربيًا في ثقافة الإسلام من جوانب عدة، وكذلك اختلفت من عدة نواح عن المناطق الأخرى حتى ملامح أهلها وتشريعاتهم وعاداتهم وأخلاقهم تختلف عن غيرها، وهي انعكاس لماضٍ قديم أصبح قوامه إسلاميًا وعربيًا صرفًا، كما أنها ظلت تحت

نفوذ الأتراك فترة معتبرة، وهو لا زال ينعكس على بعض فنونها وعاداتها اليومية.

وكذلك تميزت اليمن في جنوب شبه الجزيرة العربية من حيث إنها المنطقة الوحيدة التي دخلت الإسلام بلا حرب، وقد استمرت حياتها الحضرية إلا أنها عربية صرف، وهو ما ينعكس في عمارتها وتخطيط مدنها، وهي 'منطقة' ثقافية تتميز بسهولة عن باقي شبه الجزيرة العربية بفنونها وفكرها وتعبيرها الأدبية في لغة الحديث، وقل مثل ذلك عن حضرموت وعدن ومسقط وعمان التي شكلت 'منطقة' ثقافية متميزة، وترتبط بخلفيتها العربية من ناحية ومن ناحية أخرى بموانئ المحيط الهندي منذ زمان طويل.

وأما عن العراق فتمثل كذلك 'منطقة' فريدة في العالم العربي، فنصفها سنيّ ونصفها شيعيّ، وتضم أقليات من الأكراد والفُرس والأشوريين وغيرهم، وهي وريثة حضارة عظيمة في بلاد ما بين النهرين *Mesopotamia*، وقد عانت طوال قرون من وقوعها بين إمبراطوريتين قويتين هما العثمانية والصفوية، تحكمها إحداها لفترة ثم تحكمها الأخرى لفترة أخرى، ولهذه الأسباب وغيرها كانت العراق 'منطقة' متميزة في الثقافة الإسلامية.

وقد كان الشطر الغربي من العالم الإسلامي الذي يُعرف بالمغرب العربي ويمتد من منتصف ليبيا إلى المحيط الأطلنطي 'منطقة' متميزة على الدوام، وذلك من واقع لهجتها العربية وأسلوبها في العمارة وتخطيط المدن، وحضور البربر الذين اختلطوا بالعرب في تركيب

اجتماعي فريد، وحتى في استعمالهم الأرقام 'العربية' على النحو الغربي وليس الأرقام الهندية التي شاعت في شرق البلاد الإسلامية، وهو ما لم يتكرر في عالم الإسلام، كما أن كثيراً من سكانه من أصول عربية نقية قلَّ تأثرها بالصبغات غير العربية على منوال المشرق العربي، فمدينة فاس عربية الصبغة عن كل ما يعدو 'منطقة' الحجاز، وتعكس مبانيها البيضاء في مدنها وقرائها نقاءً وقوراً يعكس طهارة النفس النبوية.

ونجد في الإطار المغربي تمايزاً يمتد من غرب ليبيا وشرق الجزائر من تلمسان حتى شواطئ المحيط الأطلسي بما فيها مراكش بكاملها، وهي التي يقتصر عليها تسمية 'المغرب' حالياً، كما أن جنوب إسبانيا أو الأندلس كان ينتمي إلى هذه 'المنطقة' قبل خروجها من يد العرب، والواقع أن الأندلس لا زالت حتى اليوم على صلة ثقافية عميقة بمراكش، وقد تمتع المغرب الأقصى كما يسمى في التراث بتجانس عميق فرضته أحوال تاريخية طويلة المدى من حكم الأسر التي تنتمي إلى آل بيت الرسول -عليه الصلاة والسلام-، إضافة إلى الصلات المستمرة مع العناصر البدوية والتركيب الفريد مع السكان البربر، كما أن كثيراً من سمات الفن الإسلامي مثل العمارة وتخطيط المدن وتنسيق الحدائق والخط العربي قد بلغت فيه ذروة الإحسان، وكذلك الحفاظ على بعض سمات الثقافة القديمة مثل ملابس الرجال تعكس طرفاً من تراث المدينة المنورة أسهم في توكيد الوحدة الثقافية، وكذلك في فن الطهو المتميز الذي يعكس تراثاً طويلاً من الأندلس والمغرب ذاته.

كما اشتملت على تراث ثقافي تميز بروابط وثيقة باللغة والدين،

وقد تميز البربر في مناطقهم من الشمال الإفريقي بأهمية ثقافية خاصة، فلديهم لغتهم المخصوصة ومواهبهم الفنية وسمات ملامحهم التي شكلت منهم 'منطقة' ثقافية مستقلة. وهناك جماعات على حواف الصحراء مثل الطوارق الذين يسكنون جنوب الجزائر، لكنهم يتجولون في مناطق شاسعة على شاكلة البربر.

وقد اشتمل الشرق العربي على مجتمعات دينية خاصة مثل النظرية والعلوية في سوريا وانفصلت طوال القرون جغرافياً عن الحياة السورية، وكذلك الدروز الذين يشكلون مجتمعاً متميزاً لا في الدين فحسب بل كذلك من الناحية الإثنية. وتكثر هذه المجتمعات الصغيرة في أنحاء الشرق الأدنى بأساقها الثقافية المتنوعة في إطار ثقافة الإسلام العامة، ونضيف إليها المسيحيين العرب في مصر وسوريا ولبنان والأردن... إلى آخرها، ورغم أنهم لم يكونوا مسلمين إلا أنهم تعايشوا في تكامل في نسيج الثقافة الإسلامية، وقل مثل ذلك عن اليهود الشرقيين الذين عاشوا في أحضان العالم الإسلامي طوال قرون.

ونجد في العالم العربي الذي يشكل أحد 'المناطق' الرئيسة من الثقافة الإسلامية تقسيمات رئيسية بين الشرق والغرب، ثم تنقسم كل 'منطقة' منها بسمات خاصة، ولكنها تتوحد بلغتها العربية والالتزام بالوحي الإسلامي الذي يبدو كما لو كان 'عرقياً' بمعنى يتعلق بتاريخ الشعوب العربية ككل، ومن الغريب أن يتعلق هذا المعنى بالجنس العربي بالمشاركة في اللغة العربية أكثر مما يرتبط بالسلالات حتى إن الاعترافات اللغوية قد سادت تماماً في هذا الشطر من العالم الإسلامي

على الاختلافات الإثنية والعرقية، ويرجع ذلك إلى القوة الروحية في هذه اللغة التي اختارتها العناية الربانية وسيلة للوحي الإسلامي.

وقد كانت إيران هي المنطقة التالية في الأهمية من الثقافة الإسلامية التي اشتملت على تقسيمات أكثر من التي احتوت عليها الثقافة العربية، فقد اتسمت بخصائص لغوية هندو إيرانية وإثنية تختلف عن الثقافة واللغة الفارسية الإسلامية ذاتها. وقد كانت الهضبة الإيرانية مركزاً لهذا الشطر الثقافي من العالم الفارسي الكلاسيكي الذي امتد من العراق حتى وسط آسيا، وقد تغذت الثقافة الفارسية الكلاسيكية من هذه 'المناطق' القريبة والبعيدة، وتشتمل هذه 'المنطقة' أولاً على إيران الحالية بكاملها أو بلاد الفُرس ثم أفغانستان وطاجيكستان وبعض مناطق باكستان والقوقاز، وتمثل هذه 'المناطق' وطن بلاد الفُرس التراثي بموجب تاريخ موحدٍ يجمعها، وتتحدث اللغة الفارسية الدارية وتنتشر فيها الفنون التراثية ذاتها، ويعكس شعرها وموسيقاها وطهوها المناخ الثقافي الفارسي المُحكّم المتجانس طوال قرون عدة، وشكّلت أجزاءً من كل واحد، ويجوز تمييزها عن باقي 'المناطق' الثقافية من واقع أنها تنتمي إلى الشيعة الاثني عشرية، لكن باقي 'المناطق' تابعة للسنة، ويمكن العثور على تأثير الشيعة فيما وراء ما يُعرف حالياً بالمجال الديني كما يُرى في كل جوانب الحياة الثقافية الراهنة في إيران. وما يميز بين إيران وأفغانستان أن غالبية إيران شيعية بأقلية سنّية وغالبية أفغانستان سنّية بأقلية شيعية.

ويمكن ملاحظة حضور الثقافة الفارسية في 'مناطق' أخرى على

حواف 'منطقة' الثقافة الفارسية التي تختلط باللغة أو الخصائص المحلية أو كليهما على شاكلة العالم الكردي الذي يقوم كأحد 'المناطق' الثقافية المستقلة فيما بين عوالم إيران والعراق وتركيا، والأكراد من أنقى الجماعات الإثنية الإيرانية، ذلك أنهم ظلوا في عزلة لا تتأثر نسبياً بالقوى الخارجية وحافظوا على هويتهم الأصلية، ومن الجماعات الأخرى التي تتميز بالطبيعة ذاتها يمكن ذكر البلخيين الذين يعيشون في إيران وباكستان، والشعوب المتحدثة بلغة البوشتو التي تعيش في أفغانستان وباكستان.

وتعيش في العالم الثقافي الإيراني والعربي عدة جماعات ثقافية إما كانت منعزلة جغرافياً أو كانت تنتمي إلى أديان أخرى أو مذاهب دينية بعينها، مثل جماعة أهل الحق وجماعة الإلهيين التي انتشرت في 'المناطق' الجبلية في فارس وكذلك المسلمين حديثاً في كافرستان الأفغانية التي سميت حالياً نورستان.

كما أن من المهم أن نرى ثقافة متميزة على كل سواحل الخليج العربي الإيرانية والعربية نظراً لطول خضوعها لنفوذ مختلف من حين لآخر، والذي اشتمل تأثيره الثقافي على اندماج بعض أشكال الثقافة من الهند وأفريقيا، وقد اتسم سكان سواحل الخليج العربي بسمات ثقافية يختصون بها، فنونهم وعمارتهم لها طابع مخصوص بهم، وقد أدمجوا بعض الشعائر الإفريقية والهندية في عباداتهم التي ليس لها نظير في أي موقع آخر في العالم العربي ولا الفارسي، وملامحهم توحى بأصول فارسية متعرّبة.

وقد عمل اختلاط الدماء الإفريقية والهندية على نحو فريد، فأينما نظر المرء إليها لا يجد شكاً في أن مساحة الخليج بكاملها تمثل نطاقاً ثقافياً فريداً لكنه ينتمي إما إلى العالم العربي أو الفارسي.

أما باقي العالم، الهندو إيراني، الذي يشتمل على باكستان وطرف من الهند وبنجلاديش وبعض أجزاء من سريلانكا فيتميز على الغالب عن 'المناطق' التي امتد إليها الإسلام عن طريق العناصر الثقافية الفارسية وكيف حوّلت عناصر الخلفية الثقافية الهندية، كما أن هذه 'المنطقة' يمكن أن تتميز عموماً باللغة والجغرافيا، وعلى سبيل المثال فإن الثقافة الإسلامية السندية والبُنجابية هي ذاتها، أو أن الجوجاراتية والبنغالية هي هي، فإن تنميط هذا العالم الإسلامي الشاسع يمكن أن يُدرَس على الأرجح في ضوء المعايير اللغوية والجغرافية، ومدى تخلل الإسلام كل 'منطقة' على حدة، فنفوذ الإسلام على سبيل المثال في الشمال كان أكثر من الجنوب، ويمكن حتى أن نرى في شمال البنغال ازدهار ثقافة إسلامية في حين كان انتشارها محدوداً لم يؤد إلى ازدهار فرع آخر من هذه الثقافة في 'المناطق' الأخرى مثل راجاستان.

وقد كان تأثير الدين الإسلامي في معظم 'المناطق' التي تبنت الثقافة الإسلامية والأدبيات الفارسية في الهند أمراً مركزياً، فقد ازدهرت كثير من الأدبيات الإسلامية التي نبعت في شبه القارة الهندية مثل السندية والبُنجابية والكشميرية والبنغالية والجوجاراتية . . إلى آخرها التي صيغت بشكل واعٍ على النمط الفارسي، وكانت اللغة الإسلامية الجديدة التي تسمى أوردو ثمرة اندماج اللغتين الفارسية وبعض عناصر التركية باللغة

الهندية، ومن غرائب الأمور أن هذه اللغة التي ولدت في ضواحي دلهي لم تعد باقية في مسقط رأسها كما هو حال اللغات الإسلامية الرسمية في شبه القارة، فعندما قامت دولة باكستان أصبحت هي اللغة الرسمية للدولة الإسلامية الجديدة، ومن ثم انتقلت بؤرة حياتها إلى الغرب، ورغم إنجازاتها حيال تفاهم ثقافة المسلمين في شبه القارة إلا أنها لا يمكن أن تستخدم بأكثر من اللغات الموضوعية في إطار محلي في النسيج الشاسع للثقافة الإسلامية في شبه القارة الهندية.

ويلزم كذلك لفت الانتباه إلى التجمعات الدينية في شبه القارة الهندية كما ننظر إلى الثقافات العربية والفارسية، ومن أهمها في هذا السياق الشيعة الاثنا عشرية في مجتمعات الهند والباكستان التي صبغت 'مناطق' بعينها مثل لوكانا، وكذلك في المجتمعات الإسماعيلية الأغاخانية والداودية وكلها مجتمعات ثقافية ذات سمات خاصة، وشكلت هوية مميزة في النسيج الأعرض للمجتمعات الإسلامية، ويمكن قول ذلك بدرجة أقل عن المجتمعات ذات الثقافة الخاصة في عالم الإسلام، وبعضها أوسع شعبية على شاكلة الطرق الصوفية في الهند مثل الششتية التي شكلت مجتمعات مغلقة عليها، لكن لها سمات ثقافية تُعرف بها كهوية متميزة في إطار ثقافة المجتمع الإسلامي.

ولو كان مفهوم قطبي الحضارة الإسلامية مقبولاً فإن الثقافة التركية ستقع في القطب 'الإيراني' من الثقافة الإسلامية، ولكنها بذاتها حقل بالغ التنوع من الثقافة ويرتبط بكثير من 'المناطق' والشعوب. وقد كان أول لقاء بين الأتراك والعالم الإسلامي في القرن الأول الهجري السابع

الميلادي بغلبة المسلمين في وسط آسيا، وحتى قبل تواصل الأتراك مع الدولة الساسانية وكثير من الشعوب الإيرانية المجاورة، وقد أخذت الأبجدية التركية من الصفويين وعملت على انتشار تيارات ثقافية متنوعة بين قبائل الأتراك، وفي القرن الثاني الهجري الثامن الميلادي أصبح الإسلام متجذراً في تراكسومانيا، وتقدم الغزو العربي حتى جبل بامير وتبين شان.

كما تقدمت الجيوش العربية في القوقاز وتواصلت مع الأتراك الخزر في وادي نهر الفولجا، وانضم بعضهم إلى حوض الإسلام من خلال خوارزم، وأصبحت هذه 'المنطقة' ذاتها مصدراً للعبيد للعالم الإسلامي. وأدى حضور العبید الأتراك ذاته إلى تأسيس دول متنوعة في أراضي الإسلام كان منها الغزنويون والمماليك، واستمر الحكم المملوكي في مصر يقيني عبداً من التركمان والقيشاق وشر كاسيا، أما عن تراكسومانيا ذاتها وما حولها من الأراضي فقد سار الأتراك قُدماً في أسلمتها، وحينما حل القرن العاشر الهجري السادس عشر الميلادي كان كل الأتراك في أوروبا الأسيوية مسلمين، وقد احتل الإسلام الذي انتشر عن الطرق الصوفية وأولياء المسلمين محل الشامانية والبوذية والمناوية والمسيحية بين الأتراك، وجعل من الشعب المتحدث بالتركية من أهم المكونات في العالم الإسلامي.

ولا تشكل الشعوب التي تتحدث بعدة أنواع من اللغة التركية 'منطقة' ثقافية واحدة، فالذين عاشوا في وسط آسيا وتراكسومانيا قد اختلطت عندهم عناصر الثقافتين التركية والفارسية، وتشكل 'منطقة' قوية من

العناصر البدوية، وكانت الشخصية التي وحدت الأتراك في روحانية فارسية هي جلال الدين الرومي من خراسان حيث تلتقي الثقافتان الفارسية والتركية، كما أن الذين عاشوا في وسط آسيا يضمنون مغولاً لا يوجد أيُّ منهم في 'مناطق' الثقافة التركية الإسلامية الأخرى.

وقد كانت تركيا ذاتها من أهم 'مناطق' الثقافة المرتبطة باللغة التركية، كما كانت بمثابة قلب الإمبراطورية العثمانية والمعبر الأساسي بين آسيا وأوروبا، وتضم هذه 'المنطقة' غير تركيا ذاتها أجزاء من جزيرة قبرص المجاورة وأجزاء من حدود سوريا وبعض 'المناطق' المجاورة لتركيا من اليونان التي اتسمت باندماج الإسلام التركي بكل ما تخلف عن ماضي الإمبراطورية البيزنطية، وقد اتبعت في آدابها وموسيقاها وكثير من فنونها التشكيلية العالم الفارسي في حين احتفظت بسمات عمارتها وتخطيط مدنها، وقد تميزت كذلك بحضور عدد كبير من العلويين في نصفها الشرقي الذي تميز 'كمنطقة' ثقافية رغم تكامله في الجوانب الأخرى للأنساق الثقافية التركية.

وقد كانت القوقاز 'منطقة' ذات صبغة تركية إلا أنها اختلفت عن تركيا ووسط آسيا، وقد اشتملت هذه 'المنطقة' كذلك على عناصر تركية وفارسية وأرمنية وجورجانية، وتنم في تكوينها ونكهة حياتها الفنية عن ثقافة 'المناطق' الفارسية التركية التي تشكل روابطها بباقي العالم الإسلامي.

أما المناطق الإسلامية في البلقان ويوغوسلافيا وألبانيا فقد تأثرت بعمق بالثقافة التركية الإسلامية، وكان انتشار الصوفيين الأتراك بينهم

والالتزام بالمذهب الحنفي في الشريعة ومضاهاة كثير من أدبياتها الدينية راجعاً إلى الأتراك، وقلدوا المساجد التركية والعمارة وكثير من العناصر التي ربطتهم بالعالم التركي على مر عصور.

أما عن الطرف الآخر للعالم الإسلامي فيمكن مشاهدة ظاهرة مثيلة في الإسلام الصيني الذي كان دومًا على اتصال مباشر مع العالم التركي، وكان المسلمون يرونه امتدادًا مباشرًا لهذا العالم، وقد سميت تركستان الشرقية، وكان التجار المسلمون من العرب والفرس معروفين في ضاحية إسلامية في كانتون في القرن الثاني الهجري الثامن الميلادي، وقد وصلوا إلى غرب الصين عن طريق الحرير البري الذي ربط بين كثير من الدول الإسلامية. وقد ظلت ثقافة هذه 'المنطقة' مختلفة تمامًا على مر العصور، وقد أنتجت أدبياتها وأبقت على صلاتها بكثير من التيارات الأدبية الإسلامية، وقد كان الصينيون يقرأون القرآن بالتفسير الفارسي، وعرفوا الشاعر سعدي وأقاموا الدراسات التركية في الآن ذاته، وقد حافظوا على عمارة الصين ضمن ثقافتهم.

أما عالم الثقافة الملاوي فيمتد من ماليزيا وإندونيسيا حتى جزر الفلبين الشرقية، وهي 'منطقة' شاسعة من العالم الإسلامي وأكثر تجانسًا إثنياً من غيرها، إلا أن لها سماتها الخاصة التي تشتمل على تنوع واسع. وقد كان للإسلام تاريخ طويل في كثير من 'المناطق' التي تأسلمت، ولا زال له حضور في بعض المناطق الداخلية، وقد جاء الإسلام إلى هذه البلاد أول مرة في القرن السابع الهجري الثالث عشر الميلادي حينما كانت الدعوة إلى الإسلام في الهند قد وصلت إلى سومطرة، كما بدأ

الإسلام ينشر في القرن التاسع الهجري الخامس عشر الميلادي في جاوة ليحتل تدريجيًا مكانة الإمبراطورية الهندية الصينية التي كانت تهافت في ذلك الوقت، ولكنها تركت أثرًا على الحياة الثقافية في إندونيسيا حتى اليوم، وقد انتشر الإسلام فيها بجهود شيوخ المتصوفة والتجار، وكان أول مراكز القوة فيها هم الملاكا، وبدأ كثير من التجار المسلمين في الوصول إلى الشرق حتى بورنيو وجزر صولو وملوكاس والفلبين، ومن ثم توثقت العلاقة مع العالم العربي، وخاصة مع 'منطقة' حضرموت التي تركت أثرًا خاصًا على هذه 'المنطقة'، زد على ذلك التيارات القوية من الصوفية الفارسية التي تخللت سومطرة وجنوب شبه جزيرة الملايو، وكانا قاعدة لانتشارهم إلى جزر أخرى.

وقد كان ما حدث في هذه 'المنطقة' نتيجة تداخل تلك القوى المركبة أمرًا فريدًا في العالم الإسلامي، فقد تبنت إندونيسيا الملايو الفقه الشافعي، ولكنه اقتصر على قانون الأحوال الشخصية فحسب، ولكن المؤسسات الشرعية لم تكتمل في معظم أنحاء بلاد الإسلام، وفي أماكن بعضها بدأ البعد الجواني يتحرك نحو الشريعة البرانية دون أن يحيط بكل جوانب المجتمع، وتحولت مدارس الشريعة الرسمية إلى خانقاوات للصوفية، وكذلك ظلت كثير من الأمور الفنية في هذه البلاد على غرابتها، وظلت الموسيقى والفنون التشكيلية والرقص على حالها في المجتمعات الهندية والبوذية وحتى في أشكال الفن المحلية القديمة، ورغم أنها كانت تراثية إلا أنها لم تتأسلم تمامًا، ويتبدى ذلك حتى في عمارة المساجد التي نزعت إلى الإبقاء على كثير من السمات

المحلية وليس على المبادئ الكلية في العمارة الإسلامية كما قامت في معظم بلاد الإسلام، وقد بدأت في القرن الثالث عشر الهجري التاسع عشر الميلادي موجة جديدة من تواصل الملايو مع مكة بفضل شعيرة الحج، ولكن بعض العادات المحلية مثل الدعوة إلى الصلاة بدق الطبول قد استمرت، وقد تميزت هذا 'المنطقة' بكثرة لغاتها، وأصبحت الملايو أهم 'منطقة' بفضل اللغة القومية للملايو وإندونيسيا رغم أنها تُكتب بالحروف اللاتينية في إندونيسيا والعربية واللاتينية في ماليزيا، وقد أصبحت اللغة فيها مشحونة باللغة العربية حتى أثرت على الأدب الإسلامي ذاته في العربية والفارسية، وظلت عاملاً مركزياً في هذا العالم لتكتمل السمات الإثنية والفنية التي تربط شعوب هذه 'المنطقة' من الملايو بعضها ببعض.

ومما يستحق الذكر أن ماليزيا تختلف عن إندونيسيا بعض الشيء باشتغالها على جاليتين كبيرتين هندية وصينية غير مسلمة في حين أن المسلمين في إندونيسيا يبلغون ما يقرب من ٩٠ بالمئة، ولكن هذه الواقعة حديثة التاريخ، وقد كان البريطانيون هم الذين نقلوا إليها معظم غير المسلمين الذين يقطنون هذه 'المنطقة' في القرن التاسع عشر الميلادي، ورغم أنهم يشكلون أقلية فإن ماليزيا وإندونيسيا قد حافظتا على وحدة ثقافية عميقة بين سكانهما وبين المسلمين في أقصى الشرق، وقد بُنيت هذه الوحدة على خلفية مشتركة رغم الاختلافات السياسية الإثنية التي حاولت بريطانيا وهولندا غرسها في 'المنطقة' في القرون الأخيرة.

وتحتكم سنغافورة في الملايو على مناخ ثقافي متميز له تاريخ عميق الجذور، فقد كانت مركزاً طوال قرنين للحج إلى مكة، ويلتقي فيها الناس من كل 'المناطق' القريبة والبعيدة لتبادل الأفكار مع كثير من علماء حضرموت والهند، والذين أقاموا فيها مراكز تعليمية إسلامية على مستوى مُشرّف، وقد أثر المناخ المتروبوليتاني على 'المنطقة' بكاملها، وكانت المركز الرئيس الذي قامت منه الحركات الإسلامية التي أثرت على ماليزيا وإندونيسيا في القرن الرابع عشر الهجري العشرين الميلادي، وقد بقيت سنغافورة حتى اليوم مركزاً ثقافياً عالمياً تلتقي فيه أديان عدة كما استمرت فيها الصلة مع المراكز الإسلامية الرئيسة في العالم.

أما عالم أفريقيا السوداء فقد كان على صلة بالإسلام منذ عهد الرسول- عليه الصلاة والسلام-، ويقطنها أقدم مجتمعات إسلامية، وقد انتشر الإسلام فيها بسرعة فائقة في القرن التاسع عشر حين أقيمت مجتمعات إسلامية جديدة.

ويحتوى عالم أفريقيا السوداء على تنوع ثقافي عريض نظراً للبنية القبلية لشعوب القارة، إلا أن الأفارقة المسلمين قد اكتسبوا سمّةً تأمليةً وسلاماً يوحدهم مع كل المسلمين رغم التنوعات التي تشغل القارة الأفريقية.

وقد هاجر مسلمون قلائل إلى أثيوبيا في باكورة الإسلام، إلا أن السودان كان أول مجتمع إسلامي من أفريقيا السوداء، حيث هزم العرب النوبيين ثم الفونج الذين هاجروا إلى الشمال حيث أسلموا على يد

الطرق الصوفية تدريجيًا في القرن الثامن الهجري الرابع عشر الميلادي، وقد كان شعب السودان هو الوحيد من أفريقيا السوداء الذي سارت فيه الأسلمة والتعريب جنبًا إلى جنب، وصارت العربية لغته الرسمية، ولذلك يمثل تركيبًا فريدًا في أفريقيا له سمات ثقافية متميزة.

وقد كانت 'المنطقة' المتميزة بتاريخها الإسلامي العريق على الساحل الشرقي تضم الصومال وزنجبار، ويقال إن مهاجرين من الأحساء هم الذين أسسوا مقديشيو، كما استقبلت زنجبار موجة من مهاجري شيراز وموانئ الخليج العربي في القرون الأولى من تاريخ الإسلام، قد حافظت على استمرار علاقتها بثقافة العوالم العربية والفارسية، كما اتسمت ببعض جوانب الثقافة الهندية من مناخ المحيط الهندي، وقد كان انتشار الإسلام في الصومال وشرق أفريقيا مهمًا بشكل خاص حيث اعتنقت قبائلها الإسلام ثم نشرته في 'المناطق' المجاورة.

وقد اقتصر الإسلام على 'المناطق' الساحلية في شرق أفريقيا حتى شق الأوروبيون طرقًا في القرن الثالث عشر الهجري التاسع عشر الميلادي، ونشأت حينها اللغة السواحيلية التي تكونت من لغات البانتو والعربية والفارسية، وقد أصبحت اليوم من أهم اللغات في الشرق الأفريقي وتقوم بدور رئيس في حياة هذه 'المنطقة'، ثم انتشر الإسلام منذ القرن الثالث عشر الهجري والتاسع عشر الميلادي بريةً، كما ساندته الهجرات الهندوباكستانية الشتى إلى أفريقيا التي اصطحبت معها سمات مواطنها الثقافية مثل الشيعة الاثنى عشرية والإسماعيلية، وقد أصبحت الصومال وزنجبار وإريتريا غالبيات مسلمة، كما وجد

في أوغندا وتنجانيقا أقليات مسلمة مهمة تشتمل على الأفارقة السود المسلمين والمهاجرين من العالم الهندوباكستاني التي خلقت مناخاً ثقافياً فريداً في 'المنطقة'.

وقد كانت الكثافة السكانية للمسلمين الأفارقة مركزة في الشرق الأفريقي إلا أن الغرب الذي دخله الإسلام منذ ألف عام وانتشر منذ القرن الثالث الهجري التاسع الميلادي بجهود التجار وشيوخ الصوفية المسافرين على الطريق الجنوبي للصحراء الكبرى، وتأسست مراكز إسلامية جنوب الصحراء وفي بعض المدن مثل تمبوكتو، وأصبحت مراكز تعليمية دينية مهمة للدراسات العربية، وبحلول القرن الخامس الهجري الحادي عشر الميلادي قامت دول عديدة في غرب أفريقيا، وعُرفت شعوب هذه 'المنطقة' باسم التكارير جمع تكرر. وقد قامت مملكة مالي العظمى التي كان حاكمها مانسا موسى قد اشتهر بعلاقاته الوثيقة مع العالم العربي، وخَلَفَ هذه الحقبة قيام قبيلة سونجهاي التي احتلت موقع القوة في مالي، ومن ثم دخلت قبيلة كانيم بورنو مسرح التاريخ الإسلامي، وادعت أنها من سلالة الخلفاء الأمويين، ودفعت بأن هذه السلالة تعيش بينهم، وكان لها علاقات وثيقة بالمغرب وتونس ومصر.

وقد دخلت قبائل مهمة من غرب أفريقيا في الإسلام تدريجياً، وكان الفولاني من أكبر الدعاة إلى الإسلام، وجاء بعلماء حملوا الإسلام إلى كانو، ومن ثم أسلمت قبيلة الهاوسا في القرن الثامن الهجري الرابع عشر الميلادي وما تلاه، في حين دخلت قبيلة يوروبا في النيجر العليا الإسلام

في القرن الحادي عشر الهجري السادس عشر الميلادي، وقد كان نسق الغرب الأفريقي بكامله يتجه إلى خلق ثقافات محلية تقوم على بنية القبيلة التي اعتنقت الإسلام التي غالبًا ما حققت امتيازًا سياسيًا إقليميًا، وكان من بينها الفولانية والهاوسا. وقد توفرت على الدوام فرص تجديد الإسلام على مراحل، وقد ظهرت شخصيات من أصول مسيحية كان لها تأثير عميق على أتباعها في الدين والثقافة، وكان من بينهم عثمان دان فوديو في القرن الثاني عشر الهجري الثامن عشر الميلادي، ويعتبر نموذجًا للإسلام الأفريقي الذي نراه في السودان والصومال ومناطق أخرى.

وقد جرى في بعض 'المناطق' مثل السنغال في غرب أفريقيا تجديلات وتداخلات بفضل جهود الصوفية في القرن الثالث عشر الهجري التاسع عشر الميلادي، فقامت في السنغال الطريقة التيجانية المغربية وانتشرت بسرعة في القرن الماضي، وكذلك الطريقة القادرية التي كانت تسمى 'حركة المريد'، وارتبط اسمها باسم مؤسسها أحمد بامبا، وقد انتشرت تلك الطرق على نطاق واسع في السنغال حتى يمكن القول إنها أضفت ملمسًا خاصًا على ثقافة 'المنطقة'.

وقد وجدت مجتمعات إسلامية في معظم البلاد الأفريقية مثل الكونغو التي سارت على منوال إسلام شرق وغرب أفريقيا فيما عدا بعض الأقليات التي تعيش على المسيحية والتراث الأفريقي القديم، أما في جنوب أفريقيا فقد نشأ فيها موقف خاص من حيث فتوة المجتمع الإسلامي ونشاطه، ولم يكن مكوّنًا ناتجًا من القبائل الأفريقية وسكان

المدن بل من خليط من المهاجرين من الملايو في القرن الحادي عشر الهجري السابع عشر الميلادي، والمهاجرين من الهند في القرن الثالث عشر الهجري التاسع عشر الميلادي الذين كان لهم علاقات وثيقة بثقافة المحيط الهندي، كما كان هناك عدة فروع لطرق صوفية من شبه الجزيرة الهندية في المجتمع، ولذلك كان المجتمع الإسلامي في جنوب أفريقيا مزيجًا ثقافيًا فريدًا ظل على صلة حميمة مع باقي الإسلام الأفريقي وكذلك مع المراكز الرئيسة للعالم الإسلامي.

وهكذا كانت الثقافة الإسلامية في أفريقيا متميزة بوعي حاد بالخصائص القبلية والإقليمية للشعوب التي دخلت الإسلام التي يمكن تقسيمها إلى الجماعات الإثنية الكبرى التي تعتنق الإسلام وتخللت روح أفريقيا السوداء على نحو عميق، إلا أنها لم تكن سببًا لعملية التسوية، فلم تكن كثير من شعائرها تناقض الشريعة الإسلامية ومن ثم سُمح باستمرارها، أما الشريعة ذاتها فقد اقتصر على قوانين الأحوال الشخصية بين الأفراد، ورغم التنوع الثقافي كانت بحاجة إلى توكيد وحدة الإسلام في أفريقيا السوداء. ويمكن أن نرى أن ذلك ليس السمات الوحيدة للمسلمين السود في سلوكهم وشخصياتهم، بل كذلك في العمارة الإسلامية وزخارفها التي توحدت في كل أفريقيا السوداء رغم التنوعات العرقية والاختلافات التاريخية للشعوب التي دخلت الإسلام.

ولا بد أن تحتوي الدراسة المدققة عن 'أنماط' الثقافة الإسلامية على ذكر الأقليات المسلمة في بلاد مثل الاتحاد السوفيتي وفينلاندا

وجزر الهند الغربية والأقليات الحديثة في أوروبا الغربية وأستراليا
وعدة بلاد من القارة الأمريكية وكوريا واليابان، وكذلك تشتمل على
التحولات التي تجري على الثقافة الإسلامية تحت ضغوط التحديث
والتغريب في داخلها وخارجها، ولكن هذه مسائل خارجة عن حدود
هذا العرض الموجز، ويكفي القول إنه رغم كثرة 'الأنماط' والتقسيمات
إلى 'مناطق' ثقافية تعبر بشكل لا يُنكر عن الوحدة التي نتجت عن روح
الإسلام وصورته في الوحي القرآني والتوحيد الرباني ذاته، وبالطريقة
ذاتها التي خُلِقَ بها العالم كآية ربانية تعكس الواحد سبحانه في مرآة
الكثرة والتعدد، وهكذا كانت 'أوجه' الإسلام أصداء لرسالة سماوية
فيما وراء الإنسان الذي يضيف على عمل الجماعة قيمة وغاية، تجعله
جديرًا بما يسمى ثقافة تتسق مع نبل مصير الإنسان.



٦. بانوراما الحياة الفكرية الإسلامية الكلاسيكية

لقد انتشر الإسلام بأسرع من كل الأديان الأخرى التي حفظها التاريخ، فبعد قرن واحد من تنزيل الرسالة في مكة امتد ما بين جبال البرانس غربًا إلى سهوب آسيا الوسطى شرقًا، كما زامن ذلك التوسع الجغرافي توحيد هذا المدى الشاسع في حضارة عالم جديد بعمقها وثباتها، وتطورت خصائص فنون الإسلام ومناهج تعليمه وعلومه خلال قرن آخر من ميلاده، وبلغت الحياة الفكرية أوج نشاطها بنهاية القرن الثالث الهجري التاسع الميلادي، وأصبحت الحضارة الإسلامية بؤرة جديدة للحياة الفكرية في العالم بعد أن هضمت ميراث كل الحضارات السابقة.

وقد كانت الأراضي التي توحدت في عالم إسلامي بسرعة مدهشة تشتمل على مراكز فلسفية وحياة علمية من العصور السابقة، فالنشاط الفكري لليونان قد انتقل إلى الإسكندرية والمدارس الأخرى مثل برجامون، ثم من فروع تراث المسيحية الشرقية مثل المونوفيزية والنسطورية التي زُرعت في تربة ما يسمى العالم الإسلامي في أنطاكية وإديسا ونيسبيس، وقد استقر الجانب الجَوَّاني لتراث مدرسة الإسكندرية اليونانية المرتبط بالفيتاغورية الجديدة والهرمسية في تراث

صابئة حرّان الذين أدمجوها في حياتهم الفكرية بما فيها الأفكار الدينية والفلكية وطوابع النجوم التي خلّفت المراجع البابلية والكلدانية.

وكان أن عاش تراث الفُرس والهنود إلى جانب الميراث الفكري للبحر المتوسط في متناول المسلمين، وقد أسس الملك سابور الأول الفارسي من الحقبة الساسانية مدرسة جونديسابور لتنافس مدرسة أنطاكية، وقد عكفت هذه المدرسة على التعليم الفارسي والهندي باللغتين البهلوية والسنسكريتية التي ناهزت مدرسة الإسكندرية اليونانية في التعليم باللغتين اليونانية والسريانية، وقد تفوقت على وجه الخصوص في الطب والفلك حتى صارت في القرن السابع الميلادي أهم مدارس الطب في العالم بإدماجها التراث العلمي اليوناني والفارسي والهندي.

وقد أصبحت هذه المراكز جزءاً لا يتجزأ من تراث العالم الإسلامي، واستمر نشاطها في بعض الحالات لعدة قرون تالية بعد الفتح الإسلامي في يد المسيحيين واليهود والزرادشتيين الذين كانوا أقليات رسمية لها حقوقها في الحضارة الإسلامية الجديدة.

وواقع أن هذه الأقليات قد اكتسبت صفة 'أهل الكتاب' قد سمح لهم بالاستمرار تحت رعاية النظام الجديد وتسهيل نقل معارفهم القديمة إلى المسلمين، وحين حل زمن اعتراف الإسلام بهذا الميراث وإدماجه في منظوره كان هناك مترجمون ومتعلمون في داخل حدوده. وقد كان الدارسون الذين ينتمون إلى هذه الأقليات الدينية ودخلوا الإسلام حديثاً يعرفون اليونانية والسريانية لو كانوا مسيحيين أو صابئة ويعرفون

البهلوية لو كانوا زرادشتيين، وقد كانوا كذلك معلمين للعلوم إضافة إلى ضلوعهم في اللغة العربية التي كانت اللغة الدينية الوحيدة، وكذلك لغة الحوار والتعليم في نطاق الحضارة الإسلامية، وعندما احتاج المسلمون إلى معرفة العلوم القديمة كانت الوسيلة متوفرة بين أيديهم.

ولكن لا يكفي وجود المدارس ولا وفرة المتعلمين والمترجمين لتفسير الحماسة والمثابرة التي عكف العالم الإسلامي بها على معرفة تراث القدماء ليصبح شرطاً من تراثه، ويمكن مشاهدة ذلك حين نعلم أن الحضارة البيزنطية التي كانت اليونانية لسانها لم تبين اهتماماً بهذه الدرجة بعلوم العوالم القديمة، فقد طفقت الحضارة الإسلامية عمداً على تعلم العلوم اليونانية والفارسية والهندية بتركيز هائل في الوقت الذي كانت فيه أقوى أمة في العالم، ولم يكن لديها دوافع عسكرية ولا سياسية تلفت نظرها إلى هذه العلوم.

ولا مناص من استنتاج أن خصائص الوحي الإسلامي ذاتها وراء هذا الحماس، فقد قام الإسلام على المعرفة لا على المحبة فحسب كما هو الحال في المسيحية على سبيل المثال، وقد اتخذ الإسلام المعرفة العقلية على نحو إيجابي يهدي الإنسان إلى الرباني، كما أنه يعرف أنه آخر الأديان، وأنه يدعو إلى العودة إلى الدين الحنيف الأولاني جُماعاً لكل الأديان السابقة. وهاتان الخاصيتان معاً قد أتاحتا للمسلمين السعي إلى المعارف القديمة للحضارات السابقة، وأن يهضموا عناصرها بالاتساق مع منظور الإسلام إلى الدنيا في الإطار الإسلامي الخالص للأمر.

لقد استطاع الإسلام أن يظل محايداً حيال كل صور المعرفة حيث إنه كان 'طريقاً للمعرفة' بالضرورة، فالمذهب أو الفكرة التي قد تكون صواباً أو خطأ لا يصح أن تُهمل بمجرد معرفتها، فأفلاطون وأرسطو كان لديهما فكرة الرب والإنسان وطبيعة الأشياء، ولا يجوز إهمالها بمجرد الوعي بها، فقد كانت إما صحيحة يتحتم قبولها وإما زائفة لا بد من دحضها، ولكنها لا بد أن تبقى موضوعاً للدراسة والمعرفة على نحو أفضل.

وقد آمن الإسلام دوماً بامتلاك كل ما يبرهن على حقائقه ويمكن تلخيصه في المذهب المحوري الرئيس للتوحيد بصفته آخر الأديان المنزلة للإنسان، فقد كان موسى وعيسى -عليهما السلام- كواكب في سماء الإسلام بغض النظر عن دور اليهودية والمسيحية في ضوء الميتافيزيقا وعلم الكون بالمعنى السابق للعلوم والفلسفات التي صارت في حوزة المسلمين شرعاً^(١٤)، ويصدق ذلك على الأخص على غير المسلمين، مثل فيلون السكندري وكذلك بعض الكلاميين المسيحيين في الغرب في العصر الوسيط وعصر النهضة الذين تحدثوا عن 'ذرية موسى *atomism of Moses*' واعتبروا الفلسفة والعلوم اشتقاقاً من 'النبوة والحكمة' بتعبير القرآن الحكيم، وقد كان لشخصية هرمس مقام عظيم في هذه المسألة، وسوف نتناولها بتفصيل أكثر في الباب التاسع، وقد كان هرمس الذي ارتبط بمدرسة الخيمياء السكندرية والمتون الهرسية *Corpus Hermeticum* يرمز إلى التركيب الذي أدمج التراث

(١٤) وقد جاء في الحديث الشريف «الحكمة ضالة المؤمن أتى وجدها فهو أحق بها».

اليوناني والمصري في علم الكون، وقد ربط القرآن هرمس بالنبى إدريس - عليه السلام - في الإسلام، ويذكره العهد القديم باسم أخنوخ، وقد كانت شخصيته قد صيغت بحيث تنطوي على ثلاثة جوانب مختلفة ترتبط كل منها بحقل من العلوم أو الفنون، ولم تجئ تسميته *Hermes Trismegistos* كما يُعرف في الغرب من مدرسة الإسكندرية بل من المصادر الإسلامية^(١٥)، وقد كان يُعدُّ في الأديان الثلاثة مؤسسًا للعلم والفلسفة والفنون وأول من ارتبط باسم النبى إدريس - عليه السلام -، وهكذا استطاع الإسلام تسويغ ضمّه إلى التراث الفكرى للقدمات في منظوره إلى العالم بالمدى الذى يتسق به مع الوحي الإسلامى.

وقد كان السبب المباشر للشرارة التى أشعلت وهج الحياة الفكرية والترجمة إلى العربية عن اليونانية والسريانية والبهلوية والسنسكريتية بلا دوافع نفعية هو الانتفاع بالطب والفلك، والمطارات التى عُقدت في دمشق والكوفة والبصرة وبغداد وغيرها من المدن الإسلامية بين المسلمين وبين علماء الكلام في الأديان الأخرى التى كانت تُعقد غالبًا في حضور الخليفة وعلماء الدين وخاصة في مذهب الشيعة الاثنى عشرية، وقد كانت هذه المطارات تسمح بالمداخلة حتى شعر المسلمون بأنهم في موقف دفاع حيال أدوات المنطق والفلسفة التى تسلح بها معارضوهم، وأدركوا أن الدفاع عن عقيدة الإسلام يستلزم معرفة الأسلحة ذاتها، فقد كان حجاج متكلمين من قامه يوحنا

(١٥) وقد جاء ذكره في آيتين من سورة مريم ﴿وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِدْرِسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا﴾ الآية ٥٦ ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ الآية: ٥٧، كما جاء اسمه في كثير من الأدبيات الصوفية باسم هُرْمُس

مثلث الرحامات؟ المترجم.

الدمشقي يتطلب دفاعاً لاهوتياً وفكرياً مكافئاً، وهكذا سعوا إلى التعمق في منطق الأديان الأخرى وفلسفاتها وعلى الأخص المسيحيين الذين ألفوا الفلسفة والمنطق اليوناني، ولم تؤدّ هذه الحركة إلى جهود متضافرة للترجمة فحسب بل كانت وراء إنشاء الخليفة المأمون بيت الحكمة في بغداد، وكانت مهمته ترجمة الأدبيات الأجنبية إلى العربية، وكان له دور وظيفي باهر عمل على ظهور علم الكلام الإسلامي باسم 'علم الإلهيات' كما تبلور في مذهب 'الاتحاد الأتقومي' في المسيحية ومذهب الأسماء الحسنی في الإسلام.

وقد دام العصر الذهبي للترجمة حوالي ١٥٠ عاماً بين ١٥٠/٧٦٧ حتى ٩١٢/٣٠٠ تُرجمت فيها معظم المتون اليونانية الأساسية في الفلسفة والعلوم إلى العربية، وأحياناً ما تُرجمت عن اليونانية مباشرة أو عن ترجمات سريانية. وقد جرى اهتمام بالغ بأعمال أرسطو وشرّاحها التي تُرجمَ منها إلى العربية ما يربو على ترجماتها في اللغات الأوروبية بكاملها، وكذلك في رسائل الرياضة الكلاسيكية مثل الإقليدية والأرشميدية والبطلمية، كما تُرجمت رسائل الطب الفلسفية وخصوصاً عن جالينوس إضافة إلى أعمال شتى عن العلوم الغيبية سواءً أكانت يونانية أم سريانية في حالة فقدان أصولها اليونانية. والحق أن اللغة العربية اليوم من أوثق المصادر لمعرفة الفلسفة والعلوم اليونانية في مراحلها الأخيرة على الأقل، ذلك أن العدد الأكبر من المتون المترجمة المحفوظة كان أسلوبها أرقى من كثير من الترجمات إلى اللغات الأخرى، وعموماً فإن منظوري الجودة والكمّ سواءً في

التعليم في العالم القديم، لكنهما ظاهرة مذهشة للمسلمين في اللغة العربية والعالم الإسلامي وثقافته التاريخية، فلم تكن أداة أنتجت العلوم والفلسفة فحسب بل قامت بشكل غير مباشر بإنتاج علوم وفلسفات في العصر الوسيط وعصر النهضة في الغرب فضلاً عن تأثيرها على الصين والهند.

وقد كان حنين بن إسحاق أعظم المترجمين في الخلافة العباسية، وهو الذي أسس مدرسة للترجمة اشتهرت بدقة ترجماتها وبلاغتها، وساعدت ترجمات ابن المقفع الفارسي الذي صبأ عن الزرادشتية إلى الإسلام في الحقبة البهلوية، وعكف على تأسيس أسلوب للنشر العلمي والفلسفي في اللغة العربية. ولكن الاتصال بين الدوائر الإسلامية وصور التعليم القديمة قد بدأ قبل العصر العباسي، فالإمام السادس للشيعة السادسة جعفر الصادق كان عميق الاهتمام بالعلوم التي ظهرت قبل الإسلام التي اعتبرها الدارسون المحدثون تحريفًا لا يمكن قبوله بجدية. وقد برهنت بعض الدراسات الأخيرة على عدم وجود علة للشك في الدعاوى التراثية وإنكار العلاقة الوطيدة بينه وبين جابر بن حيان أبي الخيمياء الإسلامية، ومن الأرجح أن ازدهار الاهتمام بالعلوم قبل الإسلامية إيّان الخلافة العباسية يعود إلى أواخر الخلافة الأموية عندما زاد الاهتمام في الإسلام ذاته بإمكان التواصل مع العلوم السابقة عليه وشرعيّتها وتكاملها مع التراث الإسلامي. والحق أن التاريخ الفكري للإسلام قد بدأ منذ القرن الهجري الأول في التجلي باطراد على الأسس الإسلامية التي أضيف إليها ميراث قدماء العوالم القديمة بالترجمة.

وقد كان أول الأنشطة الفكرية يتعلق بالعلوم الإسلامية التي كانت تسمى العلوم النقلية مثل تفسير القرآن الكريم والحديث الشريف والمسائل التي تتعلق بالشريعة وعلم الكلام، وكذلك ما تعلق منها باللغة والعروض... إلى آخرها، وقد كانت هذه الكوكبة من العلوم تتميز عادة في التصنيف الإسلامي عن العلوم العقلية على شاكلة الفلسفة والرياضة التي تختلف عن المجموعة الأولى، ولا حاجة إلى تعلمها عن طريق الوحي بل بالذكاء الكامن في الإنسان.

وفى أثناء القرن الهجري الأول حينما كان اهتمام المفكرين يدور حول العلوم الدينية وخصوصًا القرآن والحديث ظهرت في الكوفة والبصرة مدارس متصارعة للنحو التي تحولت إلى فلسفات مختلفة للغة، واتجهت الكوفة إلى الأرسطية وتوجهت البصرة إلى المنطق الرواقي، وقد كان أول ظهور للأفكار الفلسفية والميتافيزيقية في الإسلام في هذه المدارس المبكرة للنحو وهذه الأنواع من الفلسفة وتحليل اللغة والخطابة التي استمرت طوال التاريخ الإسلامي، وقد تنامت على يد بعض مفكري الأندلس مثل ابن حزم القرطبي، وقد كان المغزى الميتافيزيقي لأصوات اللغة العربية المقدسة وحروفها في غاية الأهمية للجوانب الصوفية الجوانية والعلوم الغيبية وكذلك الشيعية، وقد ترك هذا الجانب في التراث الإسلامي أثرًا عميقًا على رجال مثل ريموند لول *Raymond Lull* وغيره في الغرب من الذين اهتموا بمعاني اللغة الجوانية.

وقد كان من أول العلوم النقلية وأقربها إلى التيار الفكري العام

للإسلام علم خاص في الفلسفة هو علم الكلام، وعادة ما يسمى علم الكلام، وأن لاهوت المسيحية وعلم الكلام في الإسلام ليسا الأمر ذاته، وقد كانت أولى القضايا التي ثارت في علم الكلام قضية الإرادة الحرة والمصير المقدر وطبيعة القرآن المخلوقة وغير المخلوقة والعلاقة بين الإيمان والعمل وتعريف المؤمن وغيره. وقد قامت في القرن الهجري الأول جماعات مثل المُرَجَّة والقَدَرِيَّة والخوارج كانت تسعى إلى الإجابة عن هذه الأسئلة بطريقتها الخاصة حتى صارت جماعة تختلف في الرأي بما يناقض غالبية المسلمين.

وظهر في زخم هذه الحركات أولى المدارس الكلامية المنتظمة وهي المعتزلة التي أسسها واصل بن عطاء، وقد ارتفع مقامها في خلافة المأمون واستمر نفوذها حتى القرن الخامس الهجري الحادي عشر الميلادي في بغداد، واستمرت عدة قرون بعد ذلك في اليمن بين الشيعة الزيدية، وسعت إلى حفظ التعالي الرباني عن كل ما يشوب وحدانيته، ولكنها اختارت لذلك تفسيرًا عقلانيًا للربوبية جعلت من عملها تجريدًا فلسفيًا لا حقيقة ربانية هي منبع كل دين منزل وأساسه. وقد طرح المعتزلة خمسة مبادئ اشتهروا بها واتفق عليها أتباعها على اختلافهم، وهي وحدانية الله سبحانه أولاً، وعدالته المطلقة ثانياً، وثوابه للخير وعقابه للشر ثالثاً، والاعتقاد بوجود منزلة بين منزلي الكفر والإيمان رابعاً، وأخيراً الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد كان النظام والعلاف من المناطقة والجدليين الأفاذ في تاريخ علم الكلام الإسلامي، وهما اللذان طَوَّرَا مفهوم الذرية اللصيق بعلم الكلام الذي

عكف الأشاعرة على تطويره إلى حد كبير.

وربما كان أهمّ نفوذ للمعتزلة توفير مناخ للإسلام السني كي يحفز لتفهم الميراث الفلسفي والعلمي السابق للإسلام، ولم يكن من قبيل الصدفة أن يتزامن صعود نجم بغداد مع ترجمة أعمال التراث الفكري الأسبق إلى العربية، كما أن هناك تماثلات بعينها لا تبلغ حد التماهي بين لاهوت المعتزلة والأشاعرة، فقد كان الأشاعرة أشدّ تعاطفًا مع التراث الهرمسي الفيثاغوري والفلسفة اليونانية السكندرية عمومًا من المذهب السني، ولم يكن ذلك لسبب عقلائي بل كان بدافع ميل الشيعة إلى الجوانية، والذي سمح بتكامل صور العلوم اليونانية السكندرية مع منظورها من حيث تأييدها لمعرفة الميراث السابق عن الإسلام، إلا أن الشيعة كانت أكثر تعاطفًا مع المناخ الذي أشاعته المعتزلة في بغداد، أما من حيث الأمور الأساسية مثل مغزى دور الأئمة في الإسلام فيختلف جذريًا.

وقد واجه المعتزلة تحديًا جديدًا لعلم الكلام بقيام المدرسة الأشعرية التي أسسها أبو الحسن الأشعري في نهاية القرن الثالث الهجري التاسع الميلادي التي دفع بها تلميذه أبو بكر الباقلاني، وقد كانت هذه المدرسة تُعارض الميول العقلانية عند المعتزلة، وسعت إلى تأسيس حضور ملموس لله جل جلاله في طريق وسط بين التشبيه والتنزيه أو «المنزلة بين المنزلتين»، واعتباره جل شأنه بدلالة صفات إنسانية من ناحية، ومن الناحية الأخرى بدلالة تجريدية لكل الأسماء الحسنی، وهكذا صورت مفهوم الألوهية بشكل أقرب إلى روح الإسلام، ولذا بدأت المدرسة

الأشعرية في احتلال موقع علم الكلام المعتزلي. وقد كان السواد الأعظم من عناصر المجتمع الإسلامي ينفر من كل صور علم الكلام بوصفه تدخلاً إنسانياً في شؤون المشيئة الربانية، ولكن واقع استمرار اتّباع علم الكلام في العالم السني أحلّ الأشاعرة محل المعتزلة ولا زال حتى اليوم، وقد دفعت المدرسة الماتريدية بوجود طريق وسط بين متطلبات العقل وبين إملاء الوحي، ولكنها لم تستطع الشيعون رغم أنها لا زالت تقوم بذاتها، أما علم الكلام الشيعي فقد عارض اتجاه الأشعرية وأصبح أكثر تعاطفاً مع الغنوص أو المعرفة أو العرفان والحكمة، وأصبحت الأشعرية عنده على طرف نقيض من الفلسفة في كل مدارس الحكمة التي قامت على عقلنة منظومية للمعرفة المنطقية التي لم تكن عقلانية بالمعنى المعاصر.

وقد كانت أهمية علم الكلام الأشعري للفكر الإسلامي إعادة طرح النظرية الذرية التي بدأها المعتزلة إلى جانب دورها في دحض الفلسفة، وبالتالي اقتصار الفلاسفة على اتخاذ مواقف بعينها والرد على أسئلة بعينها فحسب، وقد كان في العقلية السامية البدوية عنصراً 'ذرياً' ينعكس على اللغة العربية، كما كان هناك ميلٌ إلى الانتقال من حقيقة لأخرى بقفزة بصيرية أكثر من تمديد العملية المنطقية، ويعكس بناء الجملة المفيدة في العربية واقع أن المبتدأ والخبر موصولان بلا انفصام وليس بفعل أدوات الوصل كما في اللغات الهندوأوروبية، ولكنها علاقة غير منظورة لا بد أن تُدرَك بسليقة فطرية، وقد كانت 'الذرية' مُجبرة على الظهور في حقل الفكر كذلك رغم أن الأشعرية لم تكن عربية فحسب،

وكان من بين أعظم المتكلمين الفُرس الأشاعرة الجويني إمام الحرمين وأبو حامد الغزالي وفخر الدين الرازي، ويرجع الأمر في ذلك إلى 'أسلوب عقلي' شاع في الإسلام خارج حدود الأعراق العربية.

وقد قام مذهب الذرية في علم الكلام على تقسيم الوقائع الملموسة إلى ذرات أو وحدات 'لا تتجزأ'، ولم تكن مثل ذرية ديموقريطوس التي قُصرت عن الامتداد في أي اتجاه كان، وقد كانت الذرية في علم الكلام وحدات لا طول لها ولا عرض ولكنها تشتمل على أجسام ذات أبعاد، فهي ذرية على صورة خاصة شابتها أصول بوذية ويونانية متأخرة وقد التأمت معاً بلا يقين ثابت، ولكنها اختلفت عن الذرية الكلاسيكية عند ديموقريطوس ولوكريتيوس.

كما قسّم الأشاعرة الزمن والمكان والحركة إلى وحدات ذرية نظراً لإنكارهم للصلة بين السبب والنتيجة، فكيف يتأتى وجود العلية لو لم يكن هناك استمرارٌ مادي بين لحظات الزمن ونقاط المكان؟ وهكذا انكبوا على تقسيم النسق الكوني لتحويله إلى ذرات لكي يسدوا ثغرات الأشعرية في المشيئة الربانية، ويرون أن المشيئة الربانية تربط كل لحظتين في الوجود معاً لتضفي تجانساً على العالم من حولنا، وتبدو النار في هذا المنظور كما لو كانت 'علة' للحرارة، إلا أن ذلك لا يعدو مشاهدة العقل لظاهرة ارتباط الحرارة والنار وأن أحدهما علة للآخر، أما الحقيقة فإن الله سبحانه قد شاء للنار أن تكون ساخنة، ويقدر على أن يجعلها باردة غداً لو شاء دون أي تناقض، والحق أن المعجزات الخارقة للعادة هي التي تكسر ميل العقل إلى ربط ظاهرتين إحدهما

بالأخرى كعلّة ونتيجة. ونرى هنا قضايا على شاكلة ما دفع به هيوم بعد قرون حتى يدحض العلّية دون وضع المشيئة الربانية بين الظاهرتين التي يدركها العقل كعلّة ونتيجة في آن، والواقع أن بعض أمثلة هيوم تضاهي الأشعرية لدرجة احتمال أن يكون قد عثر عليها في الأدبيات اللاتينية.

ولم يكن الأشاعرة ملتزمين بالطبيعة عند أرسطو، وتحرروا منها فيما بدا 'فلسفة طبيعة' تقوم على مفهوم اللااستمرارية بين الأشياء، ومن ثم توصلوا إلى أفكار أضافت إلى تاريخ منهجية العلوم كما تبدو اليوم في الطبيعة تحت الجزئية حيث يقوم موقف مشاكل أنكرت فيه العلّية بمفهومها الكلاسيكي. ومن الغريب أن علماء الكلام الأشاعرة لم يهتموا بعلوم الطبيعة مطلقاً باستثناء نادر على شاكلة الرازي، وكانت غايتهم من العمل على الذرية لا تعدو فك قبضة العقل لإدراك معاني الوحي ولم يأبهوا للعلوم، ولكنهم توصلوا لنظرية عن الزمن والمكان والحركة والعلّية أثمرت في تطور علم الطبيعة المتأخر وتبدو مهمة بشكل ارتجاعي.

وقد كانت النظم واضحة التعريف في الحضارة الإسلامية، ورغم أننا نتحدث عن علم الكلام في الإنجليزية يتحدث المسلمون عن الفلسفة والحكمة عندما يطر حون خصائص مدرسة بعينها باصطلاحات واضحة من حيث مناهجها وغاياتها على منوال لا يشاكل علم الكلام. وقد بدأت الفلسفة الإسلامية بما هي في القرن الثالث الهجري التاسع الميلادي بعد ترجمة أعمال الفلسفة إلى العربية واستيعابها التدريجي عند المفكرين. وتذكر المراجع الإسلامية أبا العباس الإيرانشاهري كأول من كرّس

نفسه للفلسفة، وكان تابعوه مثل الفارابي يعتقدون بأن الشرق هو موطن الفلسفة الأصلي، وأن إحياءها قد أعادها إلى ملاذها الطبيعي، ولم يتبق من أعمال أبي العباس سوى شذرات متناثرة عن شخصية غامضة في الأدبيات التالية، ولذا تعين علينا الرجوع إلى الكندي *Alkindus* كأول المسلمين الذين تركوا متوناً لا بأس بها التي تُعزى إليها نشأة المدرسة المشائية في الفلسفة الإسلامية، وتكاد هذه المدرسة أن تكون الوحيدة التي عرفها الغرب.

وقد كان الكندي على عكس معظم الفلاسفة الفُرس أرسطائياً عربي المولد، وولد في البصرة عام ١٨٥/٨٠١ ودرس في بغداد، واشتهر فيها في بلاط الخلفاء، وتوفي فيها بعد أن فقد الحظوة عام ٢٥٢/٨٦٦، وقد تلقى أفضل ما في التعليم في أيامه بين التيارات الفكرية للعاصمة العباسية في الوقت الذي وصلت فيه الموجة العظمى للترجمة إلى قمته، وساعد أكثر من أي فيلسوف آخر على بلورة مدرسة الفلسفة المشائية الإسلامية، وهي مدرسة قامت على أعمال أرسطو كما وصلت إلى الإسكندرية، وفسر الأفلاطونية الجديدة في ضوء مبادئ التوحيد الإسلامي.

وقد أُدمجت مناهج هذه المدرسة الأفلاطونية الجديدة مع التعاليم الأرسطية، ويرجع ذلك جزئياً إلى واقع أن المسلمين يرون أن المفكرين قد عكفوا على مبدأ التوحيد عند الفلاسفة، كما يرجع جزئياً إلى واقع أن المسلمين قد اعتبروا الجزء الأخير من تاسوعية أفلوطين بمثابة لاهوت أرسطو، وقد أضافوا إليها عناصر علم الكلام عند برقلس التي

تُعزى إلى مدرسة أرسطو كذلك، ومن هنا تطورت التفاسير الأفلوطينية الجديدة للميتافيزيقا الأرسطية التي تركزت حول مذهب التوحيد وبطون البصيرة ومراتب الوجود التي نتجت عنها، وهو تركيب جديد لا وجود له في أي مدرسة للفلسفة اليونانية على النحو ذاته، ويصدق ذلك بموجب أن المسلمين قد ركّزوا على الوجود والتميز بين واجب الوجود أو الرب وممكن الوجود أي الإنسان، وهو المبدأ الذي يشتمل على كل شيء في الكون، كما أشاروا إلى الطبيعة العَرَضِيَّة للأشياء.

ومن الغرابة بمكان أن قيام هذه المنظومة الميتافيزيقية الفلسفية راجع إلى أن الكندي كان يدفع بآراء بعينها تنتمي إليه فحسب واتباعها المشاءون المتأخرون، وقد كان مؤمناً بالخلق من عدم اتفاقاً مع علم الكلام الإسلامي أكثر من الفلاسفة، وقد كان لديه مفهوم لتصنيف العلوم أقرب إلى المدرسين اللاتينيين منه إلى المشائين، كما أنه انغمس في الفيثاغورية الأفلاطونية الجديدة بأكثر مما فعل المشائين المتأخرين رغم أن الإسلام نقيض للغرب اللاتيني، ولم تعد الأرسطية ولا الفيثاغورية الأفلاطونية الجديدة متميزة تماماً، إذ كان معظم مشاهير المشائين المسلمين أساتذة في الموسيقى أو رياضيين أفاضل.

وقد كان الكندي يفتح طرقاً في كثير من المجالات ليسلك فيها المفكرون المسلمون فيما بعد، وكان اهتمامه بالعلم لا يقل عنه في الفلسفة، لذا كان مثل المشائين الفلاسفة العلماء المسلمين لا مجرد فيلسوف فحسب، وكان مثل المتأخرين كذلك في اهتمامه بالاتساق بين الفلسفة والدين رغم أن المتأخرين لم يسلكوا طريقه، وكذلك

وضع النسق الفلسفي والعلمي في المسعى الفكري، ويُعزى إليه مقولة تشخص المنهاج الروحي لكافة أعضاء مدرسته، فقال: «إننا لا يصحُّ أن نخجل من الاعتراف بالحق حينما نجدُه ونستوعبه من أي مصدر تيسر لنا حتى لو جاءنا من أجيال أسبق أو شعوب أغرب، فمن سعى إلى الحقيقة لن يجد قيمة أسمى منها، ولن تخذله ولن تحط به بل ستشرفه وتبجله»^(١٦).

وقد ترك الكندي مكنزاً هائلاً من ٢٧٠ عملاً في كل نواحي المعرفة الإنسانية من المنطق إلى الفلسفة إلى علم المعادن إلى الصيدلة إلى العلوم الغيبية، وقد فُقدت هذه المراجع إلا قليلاً مثل 'الفلسفة الأولى' و'رسالة في العقل' بالعربية وقليلًا من الأعمال اللاتينية والعبرية، إلا أنه اشتهر بين المسلمين واللاتينيين على السواء، وقد قام تقسيمه الرباعي للعقل على تفسير كتبه الإسكندر الأفروديسي عن أرسطو بعنوان 'الحيوان *De Anima*'، وقد احتوى على أطروحة عن العقل لم يقتصر نفوذها على الفلسفة الإسلامية بل تُرجمت إلى اللاتينية بعنوان 'العقل *De Intellectus*' واشتهرت في الغرب. وقد كان الكندي في العصور الوسطى الغربية أحد علماء طوابع النجم، كما اعتبره كاردانوس في عصر النهضة واحداً من اثني عشر شخصية مهمة في تاريخ الإنسان.

وقد كان المنظور الفكري للمشائين المسلمين الذي بدأه الكندي قد

(16) See R. Walzer, 'Islamic Philosophy', in *The History of Philosophy East and West*, London, 1953, vol. II, p. 131; also in Walzer's *Greek into Arabic*, Oxford, 1962.

استقر كأساس متين على يد أبي نصر الفارابي أو *Alpharabius* اللاتيني الذي اعتبره البعض أهم من الكندي في تأسيس الفلسفة الإسلامية، وقد أصبح الآن مركزاً للحضارة الإسلامية وخاصة في نطاق الفكر، والذي استقر ذلك الوقت في خراسان حيث ازدهرت اللغة والثقافة الفارسية الجديدة مسقط رأس الفارابي عام ٢٥٧ / ٨٧٠، وحيث تلقى تعليمه الأولي، ثم انتقل إلى بغداد ليدرّس ويدرّس، ثم ارتحل إلى سوريا حيث توفي عام ٣٣٩ / ٩٥٠، وقد سُمّي الفارابي 'المعلم الثاني' بعد أرسطو في الغرب، لكن المسلمين أطلقوا عليه لقب 'المعلم الأول'، ويليه في هذا الترتيب القديس توما الأكويني ودانتي، ويعني سياق حياته باعتباره معلماً لوظيفة بيان الحدود التي تفصل حقول المعرفة وتصنف العلوم وترتبتها، وهي وظيفة قام بها أرسطو في الحضارة اليونانية، وهو كاتب أول تصنيف موثوق للعلوم، والذي تُرجم مرتين إلى اللاتينية بعنوان *De Scientiis*، وقام بدور باهر في وضع منهاج 'الآداب الحرة *liberal arts*' في التعليم في الغرب والشرق في العصر الوسيط.

وقد كان الفارابي كذلك 'أرسطو الثاني' بمعنى أنه فسر تعاليمه وخاصة في الميتافيزيقا والمنطق وأتاحهما للدوائر الإسلامية، وكتب كذلك كثيراً من الأعمال في المنطق حتى إنه أصبح أباً هذا العلم بين المسلمين، كما كتب كثيراً عن الفلسفة المنضبطة ومصطلحات المنطق بالعربية، فقد كان عبقرياً في لغات كثيرة.

كما يجب أن نعتبر الفارابي مؤسس فلسفة السياسة الإسلامية، وقد اعتمد فيها على قوانين أفلاطون والجمهورية لا على سياسة أرسطو،

إلا أن جدلياته في الفضائل كانت أقرب إلى 'السياسة' و'الأخلاق' عند أرسطو، وسعى إلى اتساق فكرة أفلاطون عن 'الملك الحكيم' والروح الربانية مع الفكرة الإسلامية عن 'الملك النبي' والشريعة الإسلامية. وقد كانت محاولته ذات مغزى عميق بدلالة الأثر الحميد الذي تركته على الفكر الذي تلاه في المضممار ذاته، ولذلك سار ابن رشد على منواله في تفسيره لجمهورية أفلاطون، وقد كان كتابه 'المدينة الفاضلة' أروع عمل من نوعه في تاريخ الفلسفة الإسلامية.

أما ابن سينا أو *Avicenna* كما يعرفه الغرب فقد احتل عرش الفكر والفلسفة طوال قرنين بطرح الفلسفة المشائية التي اكتملت على يديه وتعمقت واستمر أثرها على العالم الإسلامي حتى اليوم، وأينما كانت وحيثما وجدت آداب وعلوم في الإسلام كانت روحه 'ملاكها الحارس'، أضف إلى ذلك أنه مؤسس الفلسفة المدرسية ونظامها المحكم.

وقد ولد ابن سينا في بخارى عام ٣٧٠ / ٩٨٠ لأسرة من المعلمين، وأكمل علوم الدين في سن العاشرة، وكان في عامه السادس عشر طبيباً مشهوراً، وفي سن الثمانية عشرة تخطى كل عوائق فهم ميتافيزيقا أرسطو بفضل تفسير الفارابي، كما كان تمحيصه مضرب المثل في الشرق حتى الآن، وانتقل من بلاط إلى بلاط في إيران طبيباً ووزيراً، وقد أمضى فترة حياته الأخيرة في أصفهان ثم همدان حيث توفي ودُفن عام ٤٢٨ / ١٠٣٧، ولم تخدم طاقته الفكرية طوال حياته العاصفة حتى إنه كان يكتب وهو على صهوة حصانه، وأنتج ٢٢٠ عملاً اشتملت على كتاب الشفاء، وهو أكبر موسوعة للمعارف كتبها إنسان، وأصبح

‘قانونه’ أعظم مرجع معروف في الشرق والغرب في الطب، وأضفى عليه لقب ‘أمير الأطباء’.

وقد كانت العبقرية الكلية لابن سينا أعظم ما وُجد بين العلماء الفلاسفة في الإسلام، ولم يكديترك مجالاً يخلو من لمساته، فقد أسس في الميتافيزيقا مبدأ الأنطولوجيا الذي صبغ فلسفة العصر الوسيط وترك أثرًا عميقًا على القديس توما الأكويني ودينس سكوت، وكان تمييزه بين ‘واجب الوجود’ و‘ممکن الوجود’ وبين الوجود والجوهر أو الكينونة والهوية وتعريفه للاستبصار في الوجود توليداً لذكاء سماوي، والتوكيد على دور العقل العاشر في استنارة الإنسان وفعل المعرفة، وكلها أوجه متكاملة لتشكيل المشائية الإسلامية عند ابن سينا.

وقل مثل ذلك عن فلسفته في الطبيعة التي كانت استمراراً للتراث الأرسطي ومذهب أن الهيلولانية هي العلة الأولى للوجود *hylomorphism*، وأكمل دحض جون فليبيِنوس لنظرية أرسطو في حركة المقذوف وطرح نظرية العزوم التي عُرفت في الغرب باسم *inclinatio*، وهي لب مفهوم كمية الحركة في الطبيعة الحديثة، واشتملت دراساته الجيولوجية بعنوان *De Mineralibus* على كثير من السمات الأصلية التي كانت باباً في كتاب الشفاء عن طبقات الأرض والتعدين التي اعتبرها الغرب من أعمال أرسطو طوال قرون، والواقع أن هذا باب في فلسفة الطبيعة درس فيه الممالك الثلاث في كتاب الشفاء، وكان عبقرياً في حالة علم الحيوان بإدماج أرسطو وثيوفراستس معاً لأول مرة، كما اشتمل كتاب الشفاء على نظريات طيبة باللغة الأهمية

ومشاهدات من حالات علاجية إضافة إلى خصائص الشفاء في النبات. أضيف إلى ذلك إسهاماته الشتى في الفلسفة والعلم، وكتاب 'الفلسفة الشرقية' الذي وضعه في أواخر حياته 'للفسفة' التي توقع أن تنشرها، ورغم فقدان بعض من أعماله فقد عاش منها ما يكفي لإعادة بناء نسق هذه الفلسفة أو بالحرى 'الحكمة' التي اختلفت عن الفلسفة المشائية كما تعني عند الغالبية، ودور البصيرة في الاستنارة أو الإشراف الذي تسنم القمة، وتحولت فيه الفلسفة من وصف النظام العقلي إلى تفسير بنية الحقيقة بغاية وضع مخطط لتفسير الكون الذي يمكن الإنسان من الهرب من صخب العالم باعتبارة مدفن نفاية. وبداية من ابن سينا وما تلاه أصبح الدور الأول للفلسفة في الشرق هو التمكين من رؤية عالم الروح، وأصبحت الفلسفة وثيقة القرابة بالعرفان في حكمة الإشراف عند السهروردي بعد قرن من وفاة ابن سينا.

ومن العجب أن هذا الجانب من أعمال ابن سينا لم يُعرف في الغرب، وهذه الحقيقة سبب رئيس لاختلاف السينوية اللاتينية عن الإسلامية، فقد خطا ابن سينا أول خطوة في رحلة الاستنارة، وكانت أعماله المشائية قد اندمجت بالفلسفة والحكمة في كلٍّ أوسع، وصارت تنمية الملكات العقلية ذاتها إعداداً للاستنارة، وقد أصبحت فلسفته واسعة النفوذ في أكسفورد وباريس إبّان القرن الثاني عشر الميلادي وأثرت على شخصيات مثل روجر بيكون الذي كان يفضل على ابن رشد، وكذلك القديس توما الأكويني الذي كانت مقولته الثالثة عن برهان وجود الرب قائمة على أعمال ابن سينا، وكذلك دنس سكوت الذي استخدم أعمال

ابن سينا كنقطة انطلاق لمنظومة علم الكلامية التي تحدث التوماوية في القرن الرابع عشر الميلادي، إلا أن تأثير ابن سينا على الغرب لم يكن في جسامته تأثير ابن رشد، ولا يجوز توكيد وجود مدرسة 'سينوية' لاتينية' كما نتحدث عن 'الرشدية اللاتينية'، ولكن هناك بالتأكيد 'سينوية' أوغسطينية' لو استخدمنا تعبير جيلسون^(١٧)، وقد كان ويليم أوفراين ألد أعداء ابن سينا، فقد حاول تفرغ كونه من ملائكته التي قامت بدور مهم في الأنطولوجيا وعلم الروحانية وعلم الكون السينوي لكي يصبح هذا الكون علمانياً بعد أن أسهم في ثورة كويبرنيكوسالتي لا يمكن أن تحدث إلا في كون علماني، وقد كان الاختلاف في تفسير السينوية بين الشرق والغرب أول علامات الفُرقَة بين الحضارتين المسيحية والإسلامية بعد العصر الوسيط عقب قرون من التوازي بينهما.

ذلك إلى جانب شيوع المشائية الإسلامية التي وصلت إلى قمّتها مع ابن سينا، وكان هناك مدارس أخرى في الفلسفة والدين التي لا بد من وضعها في الحساب، فقد ظهرت الفيثاغورية الجديدة والهرمسية في دوائر بعينها حيث اجتمعتا في مذهب واحد في بعض الدوائر، وقد كان أتباع هذه الدوائر يختلفون في لاهوتهم التبخيصي السلبي عن المشائين، واهتمامهم بالحاليّ والمباشر أكثر من الأسباب البعيدة المدى في فلسفة الطبيعة، والانحياز إلى الرواقية عن المنطق الأرسطي بسبب ميله إلى القياس القطعي *disjunctive syllogism*، واهتمامه بطب أبوقراط

(17) See E. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennant*, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, vol. IV, 1929, pp. 5-149.

أكثر من طب جالينوس، وكذلك بالطبع بسبب ميلهم العامر إلى رمزية الرياضة والعلوم الغيبية، وفي حالة الرياضة الفيثاغورية الجديدة فإن أفضل شروحها المعروفة هي رسائل إخوان الصفا، وهي مجموعة من اثنتين وخمسين رسالة كان لها نفوذ واسع في العالم الإسلامي، وقد كان لتلك الرسائل خلفية شيعية عامة، ولكن الإسماعيلية اتخذوها مرجعاً رسمياً، ثم عكفوا على تدبيح فلسفة مختلفة عن المشائية، وتقوم على أفكار أبي يعقوب السجستاني وأبي حاتم الرازي وبعض الفلاسفة الآخرين، وبلغت قمتها عند نظير خوسرو على عكس المشائية المبكرة وكتبوا معظم أعمالهم بالعربية وكتبوا الفلسفة بالفارسية.

أما عن الهرمسية فقد ارتبطت بصورة طبيعية بالخيمياء، وقد كان جابر بن حيان من أول الخيميائيين المسلمين، وقد كتب رسالة عن الفلسفة الهرمسية التي تنقض فلسفة الطبيعة الأرسطية. ومن اللافت للنظر أن الإسماعيلية تبنت كتبه وأضافتها إلى مراجعها وزادت عليها تفاسير من عندها عزّتها إلى جابر، وكان من أشهر أعمال الخيمياء التي شاعت 'الجدول اللازوردي *Emerald Table*' و'دفع فلسفية *Turba Philosophorum*' تنتمي كذلك إلى التراث الهرمسي الإسلامي الذي قام على أعمال مدرسة الإسكندرية المبكرة والمراجع البيزنطية والسريانية. وقد كان كتاب 'غاية الحكيم' الذي كتبه المجريطي^(١٨)

(١٨) هو أبو القاسم مسلمة بن أحمد بن قاسم بن عبد الله المجريطي ٣٣٨/٩٥٠، ولقب بالمجريطي لمولده في مجريط، وهي مدريد حالياً، ولكنه انتقل إلى قرطبة وتوفي فيها، ومن مؤلفاته 'كتاب الأحجار' و'كتاب شرح المجسطي' لبطليموس، و'كتاب مفخرة الأحجار الكريمة'، و'كتاب روضة الحدائق ورياض الخلائق' و'كتاب اختصار تعديل الكواكب'. د. حمادة أحمد علي.

العالم الخيميائي الأندلسي معروفاً في الغرب بترجمته بعنوان *Picatrix* إبان القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي، وربما كان من إنتاج مدرسته، وتشتمل كل هذه المراجع على شروح للفلسفة الهرمسية التي كانت تنافس المدرسة المشائية، كما ظهرت في الغرب ترجمات لاتينية لها ولغيرها في الهرمسية والخيمياء طوال القرون الوسطى وعصر النهضة، من لول *Lull* إلى باراسيلسوس *Paracelsus* كمنافس للأرسطية، وبالطبع كان لتوازيهما نصيباً أكبر من تعارضهما إذ اندمجت المشائية والعلوم الهرمسية والغيبية معاً. والواقع أن أول طرح لفلسفة الطبيعة الأرسطية كما عرفها الغرب قد جاء من كتاب أبي معشر *Albumasar* في علم الطوالع، والذي ترجمه يوحنا الأشبيلي المعروف في اللاتينية بعنوان *Liber introductorius maior*، وقد كان باكورة اهتمام اللاتين بالعلوم الإسلامية التي دفعت أديلار البائي *Adelard of Bath* إلى ترجمة عمل صغير لأبي معشر إلى اللاتينية التي مهدت الأرض لاستقبال عمله الضخم في علم النجم والطوالع، وتمخض عنها بعد عشرين عاماً وصول الطبيعة الأرسطية إلى العالم اللاتيني.

وقد ظهرت موجة 'معاداة الأرسطية' في الطبيعة خصوصاً بين الفلاسفة والعلماء المسلمين في تلك الحقبة، وكان في مقدمتهم أبو بكر الرازي الذي اشتهر باسم *Rhazes* في اللاتينية، وقد ولد الرازي عام ٨٦٥/٢٥١ وتوفي عام ٩٢٥/٣١٣، وكان خيميائياً وطبيباً وموسيقياً وفيلسوفاً، وقد بجله المسلمون واليهود لمعرفة الطبيعة التي كان لها السلطة الأولى في طب العصور الوسطى بأكثر مما بجلوه لفلسفته التي

لم يكن لها أهمية كبيرة في الفلسفة الإسلامية المتأخرة والتي انتقدتها كثير من مفكري الإسماعيلية مثل أبي حاتم الرازي، ولكنها اجتذبت اهتمامًا غامرًا فيما بعد نظرًا لرؤية الرازي الفريدة لكثير من المسائل.

ولم يكن الرازي تابعًا لأحد، وكان يرى نفسه معلمًا يضاهي أفلاطون وأرسطو، ولذا كان حرًا في انتقادهما في مجالات بعينها مثل الأخلاق وعلم الكون، لكنه كان ينطوي على عناصر نقية من الأفلاطونية التي أفلتت من آثار الأفلاطونية الجديدة، وقد صاغ في علم الكون خمسة مبادئ تالدة تتشابه مع كتاب طيماوس وتكاد تتماهى مع المزدكية من حيث هيئة الكون *cosmogony* وعلم الكون *cosmology*، ولكنه على كلِّ كان مناوئًا للطبيعة الأرسطية وانتقد تناولها لفلسفة الطبيعة، وقد كان ميالًا إلى طب جالينوس وعارفًا بكل أعماله، وكتب على وجه الخصوص عن أسباب تفضيله جالينوس على أرسطو، وكذلك اعترض على رأي الفلاسفة المسلمين عمومًا حول جوهر النبوة الذي لم ينكر وجوده ولكنه لم يقبل ضرورته، وقد كان ذلك علة عدم تقدير فلاسفة الإسلام المتأخرين لها نظرًا لأنها كانت بالضرورة 'فلسفة نبوية'.

وقد كان أبو الريحان البيروني ٣٦٢/٣٩٧ - ٤٤٢/٤٧٨ أحد عظماء العلم، وكان مُعجبًا بالرازي ولكنه اعترض على فلسفته المناهضة للنبوة، وقد كتب بدوره دحضًا للفلسفة الأرسطية في الطبيعة. وكان البعض يعتقدون أن البيروني أعظم علماء الإسلام قاطبة، ولكنه كان رياضيًا ومؤرخًا وجغرافيًا بالمعنى المعتاد، وقد ظهرت أعماله الفلسفية في سياق أعماله العلمية، وقد كان هذا المفكر الفريد يجمع

بين عقل الرياضي وعقل المؤرخ، وقد كتب أول عمل لا مثيل له في مجال الدراسة المقارنة للأديان الهندية، كما كان أول من كتب في علم الجغرافيا عن الإسقاط الجيوديسي للخرائط، وكتب أعظم رسالة في تاريخ علم الكون. وقد تجلّت حدة حواس البيروني ودقة ملاحظته وتحليله في هذه الأعمال وخاصة في أسئلة وأجوبة بينه وبين ابن سينا التي جعلته يعترض على بعض مبادئ علم الطبيعة الأرسطي على شاكلة مبدأ 'المكان الطبيعي'. والحق أنه كتب بصراحة عن كثير من المسائل التي كانت نقيضة لفلسفة الطبيعة الأرسطية السائدة على منوال الحركة البيضاوية للكواكب وحركة كوكب الأرض حول الشمس، وقد أشار إلى الجدل الدائر بين منظور مركزية الأرض ومركزية الشمس وكيفية حلّه بعلم الطبيعة وعلم الكلام وليس بالفلك وحده، حيث يمكن قياس تحولات الأبعاد *parametrics* بالطريقة ذاتها سواءً أكانت الشمس أم الأرض مركزاً للحركة.

وقد كان ابن الهيثم ٣٥٤/٩٦٥-٤٣٠/١٠٣٩ الذي كان معاصراً للبيروني ناقداً للفلسفة المشائية من عدة أوجه، وكان كاتب أعظم عمل في البصريات في العصر الوسيط الذي أثر تأثيراً عميقاً على ويتلو وكيلبر، كما امتاز في الطبيعة التجريبية والفلك، ولا بد أن نعزو إليه اكتشاف مبدأ القصور الذاتي *inertia* في الطبيعة ووضع علم البصريات على أساس جديد، وقد كانت دراسته للغرفة السوداء وتفسيره الصحيح لمسار الضوء يختلف تماماً عن المفهوم الأرسطي، وكان تفسيره للانعكاس من مرآة محدبة وبيضاوية ودراسته للانحراف الكروي وإيمانه بمبدأ

نيوتن 'الزمن الأقصر' في الانعكاس وتطبيقه لمربع السرعة قبل نيوتن كلها من إنجازاته العلمية الباهرة.

ولكن ما كان أكثر أهمية على المدى الطويل للفلسفة والعلم إصراره على الطبيعة البلورية للأجسام الكروية، ففي حين كان الأرسطيون في العالم اليوناني يصرون على أن غاية العلم معرفة طبائع الأشياء فإن الرياضيين والفلكيين عموماً كانوا يعتقدون أن غايتهم هي 'إنقاذ الظاهرة' من الغموض، وقد كانت الكرات البطلمية ابتكاراً مفيداً للحساب ولكنها كانت بلا وجود عضوي على الحقيقة، وربما كان أهم ميراث إسلامي للغرب هو الإصرار على أن دور العلم بما فيه الرياضة هو السعي إلى معرفة حقيقة الأشياء وكينونتها، وقد كانت فكرة الطبيعة البلورية للأجسام الكروية مقولة تنتمي إلى هذا المبدأ، وقد كانت الفيزياء عند المسلمين لا تنفصم عن الأنطولوجيا، وكان السعي إلى الحقيقي في الرياضة والفلك مبدأً مهيمناً في الغرب حتى في الثورة العلمية، ولم يشك أحد في أن دور علم الطبيعة هو اكتشاف طبيعة الأشياء. والحق أن نيوتن كان يتبع فلاسفة الطبيعة في الاعتقاد بأن ابن الهيثم وغيره من المفكرين الإسلاميين قد أضفوا على كل علوم الطبيعة جماع العلوم الأرسطية والرياضة والهندسة الإقليدية والبطلمية وما تبعها، وتكشف المطارحات الحديثة بين مايرسون وكاسيرر ونورثروب والوضعيين والتحليليين ارتجاعاً إلى مغزى الواقعة الذي اكتسبته رياضة الطبيعة من ابن الهيثم وغيره من المفكرين المسلمين.

وقد أدت التغيرات السياسية والاجتماعية التي جرت في القرن

الخامس الهجري الحادي عشر الميلادي إلى توحيد كثير من بلاد العالم الإسلامي تحت راية السلاجقة، وفضّلت علم الكلام الأشعري على الفلسفة و'العلوم الفكرية'، وبدأ النظام الجامعي الجديد الذي كان على الحقيقة منهجاً للجامعات الغربية في العصر الوسيط في توكيد تعاليم علم الكلام الذي ساد بكامله في بعض المدارس، وكذلك ملاحظة علماء الكلام المرموقين والفلاسفة للمدرسة المشائية، والحق أن كثيراً من المناظرات بين المتكلمين والفلاسفة قد بيّنت أن منهج علم الكلام قد دخل بالفعل في نطاق الفلسفة ذاتها، وحتى المتون اللاتينية المترجمة أصبحت مراجع للأديان الإبراهيمية الثلاثة، وقد اشتقت البلاغة من جذورها بالطريقة التي كان يتبعها المتكلمون وبالمعنى ذاته.

وقد كان من بين علماء الكلام الذين أثروا على تشكّل مستقبل الحياة الفكرية في الإسلام أبو حامد الغزالي وفخر الدين الرازي. ويعتبر معظم الدارسين المحدثين أن الغزالي كان له أعظم أثر في تاريخ الفكر الإسلامي، ولا شك أنه أحد عظمائه، وقد حدد اتجاهًا لا زال ساريًا في العالم العربي على الخصوص، وكان الغزالي صوفيًا ومتكلمًا في الآن ذاته، وانتقد الفلسفة العقلانية في المجالين، فسعى إلى الحد من سلطة العقل ليجعله خادمًا للوحي من جانب وسعى من الجانب الآخر إلى إحياء أخلاق الإسلام بنفث روح الصوفية في المجتمع، وجعل التصوف دراسة رسمية في المدارس الدينية والجامعات، وقد نجح بامتياز في الأمرين.

ولم يكن الغزالي معارضًا للمنطق ولا استخدام العقل حتى إنه كتب

عدة رسائل في المنطق، ولكنه عارض ادعاء أن العقل قادر على الإحاطة بكل الحقيقة، وعارض فرض الآراء المتشظية للعقل على المقامات التي لا تصلح لها، ولذا سعى إلى استعمال العقل في انتقاد الميول العقلانية في الفلسفة المشائية، فقام بتلخيص آرائهم وعلى الخصوص عند ابن سينا الذي كانت مقدمته عملاً سماه 'مقاصد الفلسفة'، وعندما تُرجم إلى اللاتينية اعتبر المدرسيون كاتبه الذي سموه *Algazel* مشائياً، ثم عكف على كتابة 'تهافت الفلاسفة'، وهو عمل قصم ظهر الفلسفة العقلانية، وقضى على مهنة التفلسف بكاملها في العالم الإسلامي العربي، وقد كان رد ابن رشد على هذا الكتاب في 'تهافت التهافت' بمثابة صيف قاتظ فحسب للمدرسة المشائية الوليدة، ولم يكن له نفوذ يُذكر على المسار الفكري والفلسفي للإسلام، وقد نظم الغزالي عدة كتب في التصوف كان أهمها 'إحياء علوم الدين' الذي كان ولا زال حتى اليوم مرجعاً فذاً لأخلاقيات التصوف.

وقد دأب عالم الكلام الثاني فخر الدين الرازي الذي ولد في فارس مثل الغزالي على مهاجمته باختيار شذرات من كتاب واحد لابن سينا هو 'الإشارات والتنبيهات' وانتقدها بشدة، واعتمد على معرفته الشاسعة بعلم الكلام لكي يقصف التركيب الفلسفي عند ابن سينا، ولم يكن كتاب 'الإشارات والتنبيهات' إلا معالجة وجيزة للغاية، لكن علم الكلام في ذلك الحين كان يُستخدم في انتقاد الفلاسفة بعيداً عن التوكيد البسيط للأشاعرة. والواقع أن الرازي وغيره من فلاسفة علم الكلام المتأخرين على منواله قد بدّلوا الفلسفة في العالم العربي السني بعلم الكلام شأن

الصوفية، كما كان له تأثير كبير في الهند.

وقد جرت في الغرب الإسلامي أي الأندلس في القرن الخامس الهجري الحادي عشر الميلادي نهضة فكرية سرت في الغرب، فقد كان لمراكش وما حولها أثر غامر على التاريخ الأوروبي في الفلسفة والتصوف فضلاً عن أثرها على الفكر في العالم الإسلامي طوال التاريخ الذي تلى هذا القرن، وقد وصل علم الكلام الأشعري والفلسفة المشائية إلى الغرب الإسلامي بعد وقت طويل من ميلادهما في المشرق، والواقع أنه لم يثمر ممثلين في أيهما حتى ظهر ابن حزم الأندلسي ٣٨٣/٩٩٣ - ٤٥٦/١٠٦٤ في القرن السادس الهجري الثاني عشر الميلادي، وكان أول المتكلمين الفلاسفة العباقرة، وقد أقام مدرسة مستقلة للاهوت وأدمجها بالشريعة وفلسفة اللغة، وقد عكس هذا التركيب الجوانب الظاهرة للوحي في وحدة واحدة، كما كتب أول عمل منظومي عن الطوائف الدينية والإلحاد، مما أضفى عليه لقب 'أول مؤرخ للأفكار الدينية'، وقد كتب أيضاً 'طوق الحمامة' الذي كان تعبيراً جميلاً عن الفلسفة الأفلاطونية في المحبة في صورتها الإسلامية.

كما ظهر في القرن ذاته مصلحٌ ديني هو ابن تومرت الذي كان شديد التأثير بالغرّالي، وبدأ بحركة تمخضت عن تأسيس الموحدّين وازدهار الفلسفة في المغرب الإسلامي، وقد سبق هذه الفترة صوفيون حاضروا في علم الكون والمذاهب الميتافيزيقية، وكان من بينهم ابن مسرّة الذي طرح صورة خاصة لعلم كون قامت على قصاصات زائفة عن إمبادوقليس، وهو علم كون تحتكم فيه الأجسام على درجات مختلفة

من الوجود، وقد قُدِّرَ لهذه الفلسفة أن تؤثر على الفلاسفة اليهود مثل ابن جايبرول الذي استخدم نسقاً مماثلاً في كتابه *Forts vitae*، كما كان لها تأثير على شيخ الجَوَانِيَةِ محيي الدين بن عربي.

ولكن تعليم الفلسفة بدأ مع ابن باجة بعد غزو الموحّدين، وقد كان معروفاً في اللاتينية باسم *Avempace*، وعُرف بكتابه 'تدبير الموحّد'، وهو احتجاج فلسفي على الدنيوية يقضي على إمكان وصول الفلاسفة إلى الاستنارة الفردية، وكان على العكس من الفارابي وكذلك ابن رشد، فلم يعمل على فلسفة السياسة بل ركز جهوده على خلق دولة مثالية، ولكنه رأى أن دور الفلسفة إعانة الفرد حتى يبلغ الاستنارة الباطنة، وكذلك كتب تفسيراً للطبيعة الأرسطية الذي استمر فيه في انتقاد يوحنا فيليبينوس وابن سينا، ودحض نظرية أرسطو في حركة المقذوف في سياق آخر، ودفع بما يمكن أن يُفسَّر كأحد العلاقات الكمية في العصر الوسيط لهذا النمط من الحركة، ومن ثم أصبح ممثلاً مهماً لتطور الدينامية في العصر الوسيط كما قال مودي⁽¹⁹⁾، وكان له نفوذ غامر على تطورات علم الطبيعة التي عمل عليها برودو آردين وأوريسمي ونيكولاس أوتركورت، وقد اشتملت محاوره بيزا التي كتبها جاليليو على 'نظرية الدفع' *impetus theory* التي نشأت عند ابن سينا عن طريق نقاد أرسطو اللاتينيين والدينامية التي أصبحت ميراثاً عن ابن باجة.

(19) See E. A. Moody, 'Galileo and Avempace', *Journal of the History of Ideas*, vol. XII, no. 2, 1951, pp. 163-93; no. 3, 375-422.

وقد كان ابن طفيل وريث ابن باجة في المشهد، فقد كان كلاهما فيلسوفاً وطبيباً على منوال كثير من الفلاسفة المسلمين من قبلهما وبعدهما، وبعض الفلاسفة اليهود مثل موسى بن ميمون الذي كان قريباً من المسلمين في هذه الفترة، وكانت روايته حي بن يقطان مثلاً أوَّلِيًّا لرواية روبنسون كروزو، وكانت إلهاماً لبعض أتباع مذهب الكويكرز القدامى، كما كانت مصدرًا لرواية فلسفة الذات التي صاغها لايبنتز *philosophus autodidactus*، وهي قصة رومانسية انتهت بالاستنارة والنشوة الصوفية، ورغم أن هذا العمل يماثل قصة لابن سينا، وأن ابن طفيل قد اتبع التقليد الذي وضعه ابن سينا في كتابة رواية فلسفية تصور المواقف بلغة رمزية، فإن الروايتين تختلفان، أو كما قال كوربان⁽²⁰⁾ إنها كانت تمهيداً لكتابه 'الفلسفة الشرقية' حيث يعينه ملاك على تحقيق الاستنارة، لكن ابن طفيل كان يسعى إلى البرهان على أن الأديان والفلسفة يعتمدان على الحقيقة ذاتها لو اعتزل الفيلسوف المجتمع وتأمل بنفسه. وقد ذكر ابن طفيل 'النور الباطن' الذي شارك فيه ابن سينا في دورة الروايات من حيث إن غاية الفلسفة الحقيقية القصوى هي المعرفة التي تؤدي إلى الاستنارة، ولكن يشوبها بعدً طوباويًّا وميل إلى السعي إلى الرباني خارج حوض دين منزل.

وقد كان ابن رشد *Averroës* آخر فلاسفة الأندلس المشاهير، وكان تأثيره على الغرب أعمق من أثره على عالم الإسلام، وقد ولد في قرطبة

(20) See H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, trans. W. Trask, New York, 1960.

١١٢٦/٥٢٠ في أسرة فقهاء، وتلقى أفضل تعليم في الشريعة الإسلامية وعلم الكلام والفلسفة والطب، وكان قاضيًا شرعيًا في أشبيلية وقرطبة، وكان طبيب الأسرة المالكة في مراكش، ونحو نهاية حياته فقد الحظوة نتيجة تغير المناخ السياسي في قرطبة، ومات وحيدًا في مراكش عام ١١٩٨/٥٩٥.

وفي حين كان الفلاسفة المسلمون الأوائل من المشائين يعملون في تطوير نظم فلسفية عُرفوا بها فإن ابن رشد نذر نفسه لشرح أعمال أرسطو، وقد بلغ عددها ثمانية وثلاثين تفسيرًا دون ذكر الرسائل القصيرة للمسائل الأرسطية، وقد كتب خمسًا منها بثلاثة أساليب طويلة ومتوسطة وقصيرة، وقد عُرف ابن رشد في الغرب بأنه 'مفسر أرسطو بامتياز' كما أسماه القديس توما الأكويني، وقال عنه دانتى إنه المفسر الأعظم، وقد رأى الغرب أرسطو بعينه، ولم ينقص تردد اسمه عن اسم أرسطو قط طوال العصر الوسيط، وقد كتب ابن رشد رسالة فلسفية منفصلة يرد بها على كتاب الغزالي 'تهافت الفلاسفة' أطلق عليها عنوان 'تهافت التهافت'، ورسالة أخرى بعنوان 'فصل المقال' التي سعى فيها بطريقته إلى التوفيق بين الفلسفة والدين على غرار فلاسفة المسلمين، وأسند إلى كل منهما ما يستحق، ولكن ذلك ليس ما دفعت به نظرية 'الحق المزدوج' كما أسماها الرشديون اللاتينيون التي حادت عن تعاليمه، كما كتب في فلسفة السياسة على نهج الفارابي، وكتب تفسيرًا لجمهورية أفلاطون.

وقد اشتهر ابن رشد في الغرب مرتين في زمنين مختلفين، أو هو

ثنائي التجلي' كما قال وولفسون⁽²¹⁾، فقد تُرجمت أعماله مرة في القرن الثاني عشر الميلادي ثم مرة أخرى في عصر النهضة، وقد بدأت ترجمة أعماله في طليطلة في القرن الثاني عشر بتوصية من أسقف طليطلة، ووفق المترجمون على أثرها يترجمون كتبه العربية إلى اللاتينية، وفي أقل من عشرين عامًا بعد وفاة ابن رشد ترجمت كل أعماله إلى اللاتينية على يد هيرمان الألماني وميخائيل سكوت، وكان أن انتشرت على نطاق واسع. ونظرًا لعدم فهم خلفية فلسفته الإسلامية اعتبره اللاتين مفكرًا حرًا مناهضًا للدين، وقد احتوى كتاب 'أغاليط فلسفية *Errores Philosophorum*' الذي كتبه جيليس الروماني على عدة أبواب لدحض أفكاره، والحق أن صورة ابن رشد التي رآها الرشديون اللاتين مثل سيجر البرابانتي ورجال التعليم عمومًا مغايرًا تمامًا للحقيقة، فقد كان ابن رشد رغم حماسه لأرسطو مسلمًا ورعًا، ومؤمنًا بضرورة الدين الموحى وقداسته، أما *Averroës* اللاتيني فقد ارتبط بالتعليم العلماني ودارت حول اسمه كثير من الزوابع التي كانت مناهضة لللاهوت المسيحي الرسمي، ولكنها أدت إلى ازدهار الآداب والعلوم إبان القرن الثالث عشر، ومن الغريب أن يصبح 'ثنائي التجلي' ثنائي عدم الفهم كذلك، فأثناء النهضة تعرضت أعماله للهجوم على يد الهلنستيين والإنسانيين الذين لم يفهموا أرسطو على وجه صحيح، ولكن قليلًا من استمر على اعتباره أوثق مصدر عن أرسطو.

(21) See H. Wolfson, *The Twice-revealed Averroës*, *Speculum*, vol. 36, 1961, pp. 373-92.

وقد ماتت الفلسفة الإسلامية في غرب أفريقيا والعالم العربي بعد ابن رشد فيما عدا مرة أو مرتين، فقد جاء ابن سبعين بفلسفة تقارب العرفان والاستنارة التي تسيطر حاليًا على الحياة الفكرية في الإسلام المشرقي، ثم جاء ابن خلدون في القرن الثامن الرابع عشر في مقدمته *Prolegomena* بأول فلسفة كاملة للتاريخ التي كان لها أثر غامر على الغرب في القرن التاسع عشر التي اعتبرت سابقة لمنهج دراسة التاريخ والحضارة الذي عمل عليه فيكو وشبنجلر وتوينبي رغم منظورها التراثي للعالم.

وقد تحدد المنحى الجديد للحياة الفكرية في الإسلام بمدرسة الإشراق عند السهروردي ومذهب العرفان عند ابن عربي، كما تأسست هذه التيارات على الشروح الجديدة للسينوية وليس المشائية المناوئة لها في الغرب الإسلامي. وقد كان السهروردي حكيماً فارسياً من أصفهان، وقد وُلِدَ عام ١١٥٣/٥٤٩ حيث تلقى تعليمه الأولي، وبعد أن تجول في شرق العالم الإسلامي استقر في حلب حيث قُتِلَ عام ١١٩١/٥٨٧، ولكنه استطاع في هذا العمر القصير أن يطرح منظوراً لا زال يعيش حتى اليوم باسم 'مدرسة الإشراق'، ويقوم على أساس العقل في التربية الفكرية في التعليم الرسمي وعلى مجاهدات التطهر الروحي التي تؤدي إلى حياة روحية، وقد كانت أبداع أعماله 'حكمة الإشراق' الذي ترجمه كوربان^(٢٢)، والذي يبدأ بانتقاد المنطق الأرسطي وينتهي بمسألة التوهج الروحي.

(22) See the two *prolegomena* of Corbin to Suhrawardl's *Opera Metaphysica et Mystica*, vol. I, Tehran, 1976; and vol. II, Tehran, 1977. See also his *En Islam iranien*, vol. II, Paris, 1971.

وقد سعى السهروردي إلى توحيد الحكمة والفلسفة في الإسلام لاعتقاده أنهما توأما التراث الإسلامي كما كانا في تراث فيثاغورس اليوناني وفي التراث القديم لحكماء الفُرس، وكان واعياً بحضور تراث كلي، وربما كان أول مسلم يفكر في مفهوم 'الفلسفة الخالدة'، وقد كان يرى أن تركيب تلك الفلسفة المتكاملة ينطوي في طرق العقلنة والبصيرة معا. ومن الغريب أن يرى أن أرسطو كان آخر فلاسفة اليونان أو بالحري حكماؤها بالمعنى الأصلي *theosophia* التي اختُرِلت حالياً إلى معرفة جدلية فحسب، وربما كانت أهم العلامات التي تشير إلى الفُرقة بين الإسلام والغرب تبدأ بالضرورة عند أرسطو، لكنها انتهت بها عند السهروردي.

وقد دُرِس السهروردي بحمّيّة في الشرق وتُرجمت أعماله إلى لغات شتى منها العبرية والسنسكريتية، وانتشرت تعاليم الإسلام أول مرة في الهند من خلال أدبياته، ولكن حينما تُرجمت إلى اللاتينية لم تكن معروفة للغرب مباشرة، ويبدو أن كتاباً لاتينيين بعينهم مثل روجر بيكون لم يعرفوا عن أفكاره شيئاً بشكل مباشر ولا يعلمون عنها سوى شذرات يسهل تتبعها إلى أصلها.

وقد جاء ابن عربي من الأندلس إلى الشام بعد جيل واحد من السهروردي ليستقر في دمشق، وقد كان عملاق العرفان الإسلامي بلا مرأى، وقد وُلِد في مُرسيا عام ١١٦٥/٥٦٠، وأمضى شبابه في الأندلس ثم انطلق إلى الشرق بعد أن رأى رسول الإسلام - عليه الصلاة والسلام - في حُلْم، وبعد قضاء فترة في مصر سافر إلى مكة ليكتب 'الفتوحات

المكية؛ وهي جُماع المعرفة الجَوَانِيَّة في الإسلام، ثم استقر في دمشق ليكتب أشهر أعماله 'فصوص الحكم'، وتوفى عام ١٢٤٠/٦٣٨، وقد ضُفِّرت حياته بالرؤى والعجائب التي تعبر عنها تركته في مئات الصفحات التي حولت حياة الإسلام الفكرية من مراکش إلى الأندلس.

ولم تستطع الصوفية كجانب متجذر في الوحي الإسلامي أن تعبر عن مذهبها وتعاليمها قبل ابن عربي، وكان الصوفيون الأوائل قد طرحوا لآلئ العرفان بسكينة حضورهم الروحي أو الإلهام، ونداراً ما تحدثوا عن جوانب التصوف حتى عندما كتب الغزاليان أبو حامد وأحمد 'عين القضاة الهمداني' فقد تحدثا عن بعض جوانب مذهب التصوف فحسب. وقد كان السهروردي صوفيًا ولكن واجبه كان تأسيس 'برزخ' بين الفلسفة الجدلية وبين الغنوص الصرف، وهكذا ألقى العبد على ابن عربي وتلميذه الذي لا يُبارى صدر الدين القونوي لكي يصوغا تعاليم صريحة للتصوف برسائل مذهبية تتناول الميثافيزيقا وعلم الكون وعلم النفس وعلم الإنسان والمغزى الروحي والرمزية في العلوم التراثية، وقد دُرِّست هذه الأعمال في دوائر رسمية متنوعة فضلاً عن المراكز الصوفية.

ولم يُترجم ابن عربي إلى اللاتينية مباشرة ولكنه شأن الصوفيين في زمنه كان له اتصال بطائفة فرسان المعبد وجماعة 'صرعي المحبة الربانية'، وتتبدى في أعمال دانتي بعض من شذرات كتاباته وكذلك عند ريموند لول وبعض الغنوصيين المسيحيين مثل مايستر إيكهارت وأنجيلوس سيلسيوس ودانتي ذاته، مما يكشف عن تشابهات وأنماط

روحية أكثر مما تعكس من التاريخ، وفي هذا المقام اقتصر نفوذ ابن عربي على وسائل التعبير أو اللغة الرمزية والتعبير عن الحقائق وليس الرؤية التي تنبثق عنها تلك الوسائل والحقائق، وقد سار التصوف عموماً على المنوال ذاته عندما درس الأفلاطونية الجديدة والهرمسية لكي يجد فيهما وسائلاً للتعبير عن حقائق التصوف بناءً على الوحي الإسلامي و'الفقر المحمدي' التي تُمكنه من الحياة والرؤية.

وقد انتهت الصلة تماماً بعد القرن السابع الهجري الثالث عشر الميلادي بين الإسلام والمسيحية ولم تعد إلى ما كانت عليه حتى اليوم، فأسبانيا التي كانت نقطة الوصل بينهما لم تعد تقوم بالدور نفسه بعد هزيمتها، وبعد أن تشتت اليهود الذين كانوا وسطاء بينهما إلى مناخات ثقافية مختلفة، كما أن المسيحيين العرب *mozarabs* الذين تأقلموا على الحياة العربية قد تشتتوا أيضاً، ومن المفيد أن نلاحظ أن اليهود الذين كتبوا في علم الكلام والفلسفة بالعربية حتى القرن السادس الهجري السابع عشر الميلادي قد تحولوا إلى الكتابة بالعبرية فحسب بعد تحطيم قوة المسلمين في أسبانيا، وكان يمكن التواصل معهم عن طريق جزيرة صقلية وفي الأراضي المقدسة ولكنهم انتهوا في الغزو الصليبي، وتفرقت الشقيقتان اللتان تعايشتا معاً طوال قرون بالتوازي، وذهبت كل منهما في طريق.

وعلى عكس معظم ما كتبه الغربيون فإن الحياة الفكرية للإسلام لم تنته لمجرد انتهاء ذلك الاتصال، فقد تجددت فلسفة ابن سينا على يد المعلم نصير الدين الطوسي في القرن السابع الهجري الثالث عشر

الميلادي، وهو مفكر نابغ من الطراز الأول، وقد جدد كذلك دراسة الرياضة والفلك، كما طرح مع تلميذه قطب الدين الشيرازي أول نموذج للحركة الفلكية في العصر الوسيط، وهو الذي استخدمه كوبرنيكوس، والذي أخذه عن مصادر بيزنطية يونانية، وكان الطوسي أول من أقام مرصدًا فلكيًا في التاريخ، والذي أصبح مع مرصدي سمرقند واستانبول نموذجًا للمرصد الغربية الحديثة على شاكلة ما بناه تايكو براهي وكيلر.

وقد رد الطوسي على انتقادات الرازي وعلماء الكلام الآخرين لابن سينا وأحيا تعاليمه، كما قام بتعليم كثير من الفلاسفة النبهاء بنفسه، وهكذا كانت بلاد فارس معقلًا للفلسفة الإسلامية حتى الآن، وأصبحت تعاليم ابن سينا والسهروردي وابن عربي وغيرهم من علماء الكلام مكنزًا ميتافيزيقيًا شاسعًا بلغ أوج عظمته في القرن الحادي عشر الهجري السابع عشر الميلادي مع مير داماد وصدر الدين الشيرازي، وقد كان هؤلاء الميتافيزيقيون معاصرين لديكارت ولايبنتز، والذين طوروا الميتافيزيقا التي لم تكن أقل منطقيًا ولا وضوحًا من معاصريهم الأوروبيين، كما أنها احتوت على بعد عرفاني بصيري يفتقده الأوروبيون تمامًا، وقد قال كوربان مصيبيًا إن صدر الدين الشيرازي الذي يعده الفُرس أعظم فلاسفة الإسلام قد جمع فضائل القديس توما ويعقوب بوهيم، وهو أمر لا يمكن أن يتحقق إلا في تجليات الإسلام في فارس⁽²³⁾، كما أن هذه الشخصيات الفكرية قد شاعت إبان الحكم

(23) See Sadr al-Din Shirazi, *Le livre des pénétrations métaphysiques*, ed. by H. Corbin, Tehran, 1964, French introduction.

الصفوي وأسست مدارس فلسفية عاشت حتى اليوم في إيران وباكستان الهندية والمناطق المجاورة التي سادت فيها الثقافة الفارسية، أما عن معناها في الغرب فإن ذلك التراث الفلسفي يطرح توازياً مثيراً، والحق أنه الوحيد الذي يمكن مضاهاته بالفلسفة الغربية، فقد قام كلاهما على الجوانب الجدلية اليونانية ذاتها، وألهمهما دينان قريبان من بعضهما من جوانب عدة، ثم افرقت الفلسفة الإسلامية عن الغربية كل في طريق، فعندما ندرس فلسفة الوجود الألمانية الوجودية والعدمية وفلسفة فرنسا الوجودية فلا بد أن ندرس فلسفة صدر الدين الشيرازي التي تحمل المرء إلى آفاق لا مطال لها في فلسفة أوروبا منذ أن غضت بصرها إلى الأرض في العصور الوسطى من فلسفة الوجود إلى إمكانات العقل الإنساني ومن ثم إلى نهاية العقلانية.

لقد ظلت الحياة الفكرية للإسلام ذات تأثير غامر على الغرب حتى إن تاريخ الفكر في كلا العالمين لا يكاد ينفصل، وها نحن الآن في خضم تطور الفلسفة الإسلامية والتراث الحي للفلسفة والعرفان التي عاشت في العالم الإسلامي حتى اليوم، وتستطيع مرة أخرى أن تُقدم للغرب تربةً جديدةً لتخصيب حياته الفكرية، وتستطيع على الأقل أن تهدي الذين غامت أبصارهم بالظواهرية والوجودية والبنوية وغيرها ويبحثون عن رؤية نافذة للحقيقة وليس الجدل المرتبط بالأرض والعقلية اللصيقة بفلسفة الغرب منذ القرن السابع عشر، وقل مثل ذلك عن العالم الإسلامي ذاته، فهذا الميراث الفكري هو الأساس الوحيد الذي يجدر بالوجود الإسلامي ولا مناص من إنجازه.

٧ . علم الكون عند أرسطو وابن سينا

دراسة مقارنة في ضوء المذاهب الإسلامية

﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنَ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظِلْمَتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَأْسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾ [الأنعام: ٥٩].

١

إن المنظور الكوني يعالج الغايات النهائية لوجود الكون وأصوله ومحتواه الكيفي، وتهتم المذاهب التراثية دائماً بعلم الكون وتطبيق مبادئه الميتافيزيقية الكلية سواءً أكانت يونانية أم مسيحية أم إسلامية. ورغم اختلاف التطبيق بين الثقافات التراثية للحقائق الكونية الكلية فإن الغاية من علم الكون التراثي ظلت هي هي، ومن نافلة القول إن «الغاية المركزية للعلوم التراثية هي توحيد كل ما وُجد في الوجود»^(٢٤)،

(24) T.Burckhardt, «Nature de la perspective cosmologique», *Études Traditionnelles*, vol. 49, 1948, p. 216.

فليست الغاية من هذا العلم على منوال العلم الحديث، ففي حين كان العلم التراثي كميًّا ويسعى إلى فهم دلالة الرموز التي تنطوي عليها آيات الطبيعة لتحصيل معرفة عن الحقيقة التي تتعالى على الطبيعة فالعلم الحديث كميًّا يعالج ظواهر الطبيعة كوقائع ثابتة دون رغبة في ربطها بأي مرتبة من الحقيقة.

ولا بد أن نخطو أول خطوة في الدراسة المقارنة لعلم الكون بأن نحاول فهم علوم الكون القديمة والوسيط من منظورها فحسب، فهي تصف الكون كأيقونة للتأمل لا كمحاولات طفولية لكي تجد أسبابًا خرافية لوقائع الطبيعة، ولا بد لكي نفهم العلوم التراثية كرموز أن نسلم أولاً بمشروعيتها نظرًا لاختلاف منطلقاتها عن نظائرها الحديثة، والحق أن هناك عددًا لا يُحصى من العلوم تعالج الموضوع ذاته إلا أن لها وجهات نظر مختلفة، ويصدق كل منها بمدى ما يكشف من جوانب الحقائق التي يسعى إليها منظورها، ويجوز القول إن علوم الكون القديمة والوسيط ليست 'طبيعية' بل تحاول فهم ما وراء الطبيعة كشأن معظم الآداب في حينها، فمحاولة انتقاد رسم مشهد طبيعي صيني بمعيار الفن 'الطبيعي' يعني خطأ فهم رسالته، وقل مثل ذلك بالتوازي مع المتون التراثية، التي يروغ معناها من السعي الكمي لوصف العالم.

وتتناول الآن مسألة علم الكون الإسلامي، فلا بد من قول إن كثيرًا من الغربيين الذين عكفوا على دراسته يبدأون بنسبة كل فكرة إسلامية تشابه أمرًا يونانيًا إلى أصل يوناني، ويصدق هذا النحو على انتقاد فيلسوف مسلم مثل ابن سينا، والذي اعتُبر أحيانًا تابعًا للفلسفة لليونانية في رداء

إسلامي^(٢٥). ولو كان التعريف السابق لعلم الكون كوصف كيني للكون مقبولاً فيمكن الاطمئنان إلى ملاحظة التشابهات في وجهات النظر المتنوعة في هذه المسألة للكتاب التراثيين مثل ابن سينا، ذلك أن الحق مثل الشمس ينتمي إلى كل الثقافات رغم آثار التاريخ.

أما في حالة أرسطو وابن سينا فنجد بينهما استعارة وتشاكلاً، فقد كان تأثير أرسطو على عالم حوض المتوسط واضحاً في صكه لغة مشتركة للحوار بين تراث الأديان الإبراهيمية الثلاثة من اليهود والمسيحيين والمسلمين تستحق دراسة مقارنة لعلم الكون بين هذا الفيلسوف 'الوثني' وبين ابن سينا المسلم كي تكشف عن التشابه والبنية اللغوية والآثار التاريخية على أحدهما الآخر.

لقد أسست الشعوب القديمة والوسيطه علومها على رموز وثيقة الصلة بوقائع الطبيعة، وقد كان 'المكان' أحد هذه الحقائق التي ترمز إلى إمكانات المطلق واللانهايي، ومن ثم إلى 'كلية القدرة'، وينطوي المكان على ستة اتجاهات منها أربع جهات أصلية وسمت أعلى ونظير أسفل، وقد كان السميت الأعلى على الدوام رمزاً 'أنطولوجياً' للعلو المكاني ومن ثم إلى التعالي الروحي والرقي الاجتماعي، وكان الاتجاه إلى أسفل على الدوام يحمل معنى هبوط المكانة والانحطاط. وقد ظلت هذه الماهيات قائمة في تعابير كثير من اللغات الحديثة مثل مسامرة الدنيا *moving up in the world*، وثقل المواد الذي يهبط بها وخفتها التي ترفعها عن التسافل.

(25) T.J.De Boer, *History of Philosophy of Islam*, London, 1933, pp. 131-53.

وتتعامل مجموعة أخرى من الأشكال الهندسية مع المفاهيم ذاتها، فالكرة أكمل الأشكال وتمتاز بخفة الحركة والحرية وترتبط بالروح، والمكعب أكثر الأشكال ثباتاً وصلابةً ويرتبط بقطب المادة الكوني واستقراره. وقد تجلّت كلية هذه الرموز في ثقافات متنوعة تتراوح بين المسيحية والإسلامية والصينية وهنود السيوكس^(٢٦)، ولم يتوان أرسطو ولا ابن سينا عن استخدام هذه الرموز وغيرها بكاملها في طرح علم الكون الذي احتفظ بسماته بين الشعوب القديمة والوسيلة التي عاشت فيها 'روح رمزية'.

٢

وقد كان علم الكون عند أرسطو فرعاً من علم الطبيعة وكانت الطبيعة تالية لما وراء الطبيعة التي تُستقرأ^{٢٧} من الطبيعة، فإن فهم مجمل هذا المخطط الكوني يعتمد على دراسة 'علم الوجود'، وهو موضوع الميتافيزيقا *Metaphysica*، وقد كانت الميتافيزيقا الأرسطية أنطولوجية تعالج الوجود بما هو سابق لكافة العلوم بموجب أنه أعظمها كلية^(٢٧)، فيقول أرسطو: «إن العلم الرباني ينتمي إلى الرب»^(٢٨)، ويقول: «إن الطبيعة كذلك نوع من الحكمة، ولكنها ليست أولها»^(٢٩).

(26) René Guénon, *La Grande triade*, Paris, 1946.

(27) *Metaphysica*, in the series *The Works of Aristotle*, ed. by W. D. Ross, Oxford, 1924, bk. IV, I.

(28) *ibid.*, bk. I, 2.

(29) *ibid.*, bk. IV, 3.

وَيُسْتَقْتَبُ الوجود الصَّرفُ بين 'الصورة' أو الجوهر الفاعل وبين 'المادة' أو الجوهر القابل، ويتشكل منهما كل ما في هذا العالم على مراتب متنوعة، فكما يعلو الجوهر الفاعل على التجلي بخِفَّتِه فإن الجوهر القابل يدنو عنه بثاقله، وترجع فكرة المادة الحديثة إلى ديكارت الذي كان معاديًا لليونانيين وعموم غير الغربيين في الواقع، ولم يكن له في الغرب قدمٌ ثابتة قبل القرن الثامن عشر، فقد كانت المادة عند أرسطو كما كانت عند القديس توما، فإما كانت مادة أولى *materia prima* وهي قطب الجوهر القابل للكون وإما كانت مادة ثانية *materia secunda* هي قطب الجوهر القابل في تجلٍ بعينه، فيقول أرسطو: «إن للمادة معنيين أولهما السديم الأقصى الذي لا يسبقه مبتدأ، والثاني هو 'هذا' الشيء المنفصل في الطبيعة تبعًا لصورته»⁽³⁰⁾، ويقول عن الجوهر الفاعل: «إن جوهر كل شيء هو الشيء بما هو *propter se*»⁽³¹⁾، وقد قيل الكثير عن التناقض بين أرسطو وأفلاطون حول معنى 'الفكرة'، والواقع أن مفهوم أرسطو للجوهر الفاعل جاء من منظور البطون أو الفيض في حين رآه أفلاطون من منظور التعالي.

«فكل ما في الوجود يتحول مما كان محتملاً بالقدرة إلى ما كان واقعياً بالفعل»⁽³²⁾، وهكذا تصبح كل التغيرات صيرورة من القدرة إلى الفعل، لكن التحول يستلزم الحركة التي تكتسب أهمية مطردة في فكر أرسطو وخاصة في الميتافيزيقا، ويقول فيها: «لا وجود لحركة لا

(30) *Metaphysica*, bk. V, 8.

(31) *ibid.*, bk. IV, 5.

(32) *ibid.*, bk. IX, 2.

متناهية، فلكل حركة نهاية»^(٣٣)، ويضيف إلى هذه الفكرة خلود الزمن والحركة، ويصل منها إلى فكرته الشهيرة عن «المحرك الذي لا يتحرك لكنه يحرك كل شيء ويبقى صامداً»^(٣٤)، ويمكن أن تُفهم هذه الفكرة برمزية العجلة التي تدور كل نقطة فيها إلا المحور الذي يبقى ثابتاً يحمل العجلة بأكملها، ولو لجأنا إلى عكس التشاكل أو ما يُعرّف في الرياضة بدلالة ١ ÷ س فإننا نحرك المحور من موضعه إلى الفراغ الذي يحيط بالعجلة، فنرى صورة علم الكون عند أرسطو وموضع مركز الكون الأول.

وقد ارتسم علم الكون عند أرسطو في صورة السماء *De Caelo*، وكانت رسالته 'العالم' تعالج هذا الموضوع إلا أن أصلتها موضع شك، ويبدو من محتواها أنها تنتمي إلى الأفلاطونية الجديدة التي تُعزى إلى بوزايدونيوس الذي عاش إبان القرن الأول قبل الميلاد، وقد عالج أرسطو في كتاب الطبيعة موضوع النشأة والفساد وعلم الأجرام السماوية في الأبواب التي عالجت العناصر وخصائصها.

وقد كان عند اليونانيين على شاكلة الهندوس والصينيين خمسة عناصر كونية، تشكل أربعة منها هذا العالم هي النار والهواء والماء والتراب، ويشكل الخامس وهو الأثير عالم السماء، وقد جُبلت كل الخلائق من العناصر الأربعة التي تسفل فلك القمر، في حين تشكل تركيبية العناصر فيها خصائص كل مخلوق، ثم تشكل العناصر الخمسة

(33) *ibid.*, bk. III, 5.

(34) *ibid.*, bk. XII, 6, 7.

المرتبة على هيئة كرات متراكزة يحتوي الأكبر منها على الأصغر، أي أن الماء يحتوي على التراب والهواء يحتوي على الماء والنار تحتوي على الهواء والأثير يحتوي على النار فيتشكّل منها كون كامل، ولو تصورناها مرتبة خطياً على بعدين في مراتب رأسية فسوف يمثل الشطر الأعلى منها موئل الأرباب، ويمثل الأسفل موطن المخلوقات الفانية^(٣٥)، ومن ثم ينشأ تركيب كامل للسماء والأرض والكون بأكمله في إدماج هذه العناصر المتباينة^(٣٦)، ويتضح من هذه الصورة الرمزية التي تحتل فيها العناصر المادية الكثيفة أسفل التركيب وتطفو فيه العناصر الجوهرية اللطيفة نحو القمة لو تذكرنا 'قيمة' الاتجاه الصاعد.

ويمثل أرسطو في رسالة 'السماء' *De Caelo* بصورة كرات متراكزة تحتل فيها الأرض الكرة الأصغر وتدور جميعها حول قطب واحد للكون بأجمعه، وتتميز الحركة الدورانية في هذا المخطط عن عوالم السماء وجُرم الأرض، ويدفع أرسطو بأن هذه العناصر بسيطة بمعنى أنها تحتوي على مبدأ الحركة في ذاتها، كما أن حركة السماء ذات طبيعة دائرية بسيطة تتساوى فيها من أسفلها إلى أعلاها وأخرى خطية مركبة تنتمي إلى العناصر الأربعة، فحيث إن كل حركة بسيطة هي حركة جسم بسيط لا بد أن يكون هناك جسم من طبيعته أن يدور في دائرة^(٣٧)،

(35) *De Mundo*, in *The Works of Aristotle*, ed. W. D. Ross, vol. III, ch. 3. Although probably not by Aristotle, the *De Mundo* summarises his teaching on this point and deserves to be quoted.

(36) *ibid.*, ch. 3.

(37) *De Caelo*, in *The Works of Aristotle*, ed. by W. D. Ross, vol. II, bk. I, 2.

ثم يستطرد في طرح أولوية الحركة الدائرية على الحركة الخطية وتسامي الأجسام ذات الحركة الدائرية، واستنتج ضرورة وجود جرم بسيط خالد بطبيعته، ومن ثم توصل إلى عنصر الأثير^(٣٨).

ويقول فيما تعلق بفرادة العالم: «حيث إن كل عنصر يتحرك بطبيعته في اتجاه بعينه نحو هدف ثابت ولو أعيقت حركته ولم يتحرك في اتجاه آخر فلا بد من استنتاج أن حركته الطبيعية تتجه إلى عكس ما ظهر منها، ولو كان هناك عوالم عدة فلا بد من أنها جميعاً تتكون من العناصر ذاتها، ولذا كان على العناصر المتماثلة أن تتحرك على المنوال ذاته، ويعني ذلك أن كل الأراضي تتحرك نحو المركز ذاته وأن كل النيران تتصاعد إلى المحيط ذاته، ولكن ذلك يستحيل لو كان هناك عدة عوالم لكل منها مركز ومحيط، أي أن هناك كوناً واحداً فحسب»^(٣٩)، ثم يضيف صوراً متنوعة مشتقة من مذهب الصورة والمادة ومفهوم طبيعة ووضع الأشياء إلى القضية الأولى ليبرهن على فرادة العالم ودوامه، ويقول: «إن منظور نشأة العالم ودماره لا يعني غير إعادة ترتيب عناصره في صورة أو أخرى، ولكنه على الحقيقة لا ينشأ ولا يزول، بل يتغير في ترتيب جديد فحسب»^(٤٠)، وهو إذن يتصور عالماً يتغير إلى الأبد بلا بداية، ولا يطول التغير إلا ما يتعرض للفساد في الكون.

أما الحركة في السماء العلوية فهي منتظمة باقية كاملة، حيث إن

(38) *ibid.*, bk. I, 3.

(39) *ibid.*, bk. I, 8.

(40) *ibid.*, bk. II, 7.

الأرض مُحاطة بالسماة الخالدة فليست بحاجة إلى أمر آخر، وهكذا أطاح أرسطو بأسطورة أطلس الذي كان يحمل الكرة الأرضية، وكذلك بنظرية الأرواح التي تحرك السماة كما تحرك نفوسنا أجسادنا، فالسماة كروية تتحرك من اليمين إلى اليسار، وهي مسألة تعلق بها الفيثاغوريون، ولها اتجاهات إلى أعلى وإلى أسفل من أجل الذين يعيشون تحت السماة الدنيا، وكروية السماة هي التي تفرض كروية كل ما تحتها حتى سطح الأرض.

أما عن النجوم فإنها مجبولة من الأثير وتبعث الضوء والحرارة باشتعال الهواء بحرارة الاحتكاك الناتجة عن حركتها^(٤١)، وليست حركة النجوم ذاتية بل ناتجة عن ثباتها في نقاط بعينها في السماة الدائمة الدوران، وتناسب السرعة التي تدور بها الكواكب حول نفسها مع المسافة التي تفصلها عن أوسع محيط يليها، ويرفض أرسطو النظرية الفيثاغورية تماماً كما يرفض أي علاقة للنجوم بالموسيقى.

وبعد أن دحض عدة نظريات أسبق منه عن الأرض عكف على وصفها ككرة ساكنة في مركز الكون^(٤٢)، فلا بد أن يكون هناك أرض ساكنة في مركز الكون، وتعني هذه الضرورة وجود عكسها، وهو النار والعنصران الوسيطان من الهواء والماء، وهو ما يعنى صيرورة التغير اللصيقة بالأرض.

وإيجازاً فإن علم الكون عند أرسطو يرى العنصر الكثيف أي الأرض

(41) *ibid.*, bk. II, 7.

(42) *ibid.*, bk. II, 1419 *ibid.*, bk. II, 14.

في مركز تحيط به كرات الكون المتراكزة، وتتكون كل منها من عناصر
الطف من التي تسبقها حتى تصل إلى مملكة السماء، حيث لا يبقى إلا
الأثير في حضور سرمدى لا يتغير، وأن كل المنظومة تدور حول محور
العالم *axis mundi*، وأن الحركة تتكرر بأسباب وسيطة لتعود إلى
العلة الأولى *Causa Prima* والمحرك الذي لا يتحرك، وتتجلى القيمة
الرمزية في هذا المخطط حينما ننظر إليه في كليته، ولا عجب أن يعمل
كمنظومة كونية في الكوميديا الإلهية حيث تناظر كل كرة منه مقاماً من
الوجود وحالاً باطناً للسالك على طريق الروح.

٣

وباستثناء ابن رشد لم يكن بين المفكرين في الحضارة الإسلامية من
يمكن أن يُقارَن بأرسطو غير ابن سينا، وليس بموجب التشابه بين أفكاره
وبين أفكار اليونانيين فحسب بل كذلك لكُلِّية اهتماماته، وقد عالجتنا
سيرته بإيجاز وأشرنا إلى عبقريته منذ طفولته وكذلك إلى أستاذه في
الدين والفكر والعلم منذ مراهقته، ولتقتبس من كلماته عن هذه المرحلة
من حياته: «... وحينما بلغت الثامنة عشرة كنت قد فرغت من مذاكرة كل
هذه العلوم، وقد كانت ذاكرته في تلك الحقبة أفضل منها حالياً لكنني
اليوم أكثر نضجاً، كما أن معرفتي لا تزال كما هي تماماً، ولم يُضَفْ إلى
علمي جديدٌ»^(٤٣)، وما يثير الدهشة على نحو أشد هو أنه ذاكر الطب من

(43) A. J. Arberry, *Avicenna on Theology*, London, 1951, p. 13.

قراءة مراجع في متناوله فحسب، وصار في السابعة عشرة نطاسياً بارعاً في أيامه بهذا التعلُّم الذاتي.

كما كان لقاء ابن سينا مع أرسطو في كتاب ما وراء الطبيعة *Metaphysica* لافتاً للنظر، وقد عرفنا من سيرته الذاتية التي سجلها تلميذه المفضل عُبيد الجزجاني أنه قرأ الكتاب أربعين مرة وحفظه بكامله، ولكنه لم يفهم موضوعه على نحو يرضيه إلا بعد قراءة كتاب أبي نصر الفارابي 'غاية ما بعد الطبيعة'، ومنذ ذلك الحين أقرَّ بدينه لكلا المعلمين.

وقد تناولت كثير من أعمال ابن سينا علم الكون بشكل مباشر وغير مباشر، وكان من بينها 'كتاب الشفاء' و'كتاب النجاة' وكتاب 'الإشارات والتنبيهات'، وكذلك أدبياته الطبية وخاصة 'القانون' في الطب، كما احتوت 'رسالة العرشية' على علم كون أسراري بالغ العمق والمغزى.

وقد استخدم ابن سينا في علم الطبيعة كثيراً من مصطلحات أرسطو مثل مفاهيم الصورة والمادة والصفات الأولية والثانوية والعرضيات وطبيعة القوى المتنوعة، كما يُعرِّفها على نحو يناهز تعريفات أرسطو، فيُعرِّف التغير بأنه تحول القوة إلى الفعل، والزمن بأنه عامل كامن موصول بالحركة، وإن لم يشعر المرء بالحركة فلن يشعر بالزمن^(٤٤)،

(٤٤) وقد كان علم الكون عند ابن سينا يشتمل على مسألة الزمن، وقد طُرِحَ بإسهاب في كتابنا *S.H.Nasr's An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, London, 1978, part III. In the last chapter of this work we have dealt with the esoteric cosmology of Ibn Sina's visionary recitals.*

ويكتب: «إن خالق الزمن لم يسبقه بالزمن بل بالمبدأ»^(٤٥)، كما يرى ابن سينا أن الوضع الطبيعي للشيء يتحدد بحسب خصائصه، «إن الجسم لو تُرك في حاله فسوف يتخذ وضعًا وشكلًا بعينه، ففي طبيعته أمر يجبره على ذلك»^(٤٦).

أما عن مقولات الأسباب أو العلل فيذكر ابن سينا سِتًّا منها هي المادة المُركَّبة وصورة المُركَّب ومعطيات العَرَض وصورة المادة والعامل الفاعل والغاية، وحيث إن مادة المُركَّب تشاكل مُعطى العَرَض وأن صورة المُركَّب تتكون من المادة فإن الأسباب الستة عنده تُختَرَل إلى الأربعة التي ذكرها أرسطو، أي الصورية والمادية والفاعلة والغائية. كما يتبع ابن سينا أرسطو في التمييز بين الحركة الخطية والدائرية باعتبار أن العالم بلا أصل زمني.

ولو كان ابن سينا يشبه أرسطو في علم الطبيعة ويتبعه فهناك اختلاف بينهما في الصياغة الميتافيزيقية وعلم الكون، وقد وضع ابن سينا اختلافين مهمين عن أرسطو في هاتين المسألتين، أولهما التمييز بين الماهية والوجود الذي كان منطقيًا فحسب عند أرسطو^(٤٧)، فجعله ابن سينا أنطولوجيًا وجوديًا، وعنده أن التمايز بين الوجود والجوهر قائم في كل كائن فيما عدا الوجود الرباني، وواقع أن كل موجود تمايز فيه

(45) Najat, p. 1

(46) *al-Isharat wa'l-tanbihat (Book of Directives and Remarks)*, Beirut, 1951, p. 109.

(47) A. M. Goichon, *La Distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*, Paris, 1937.

الصفتان قد وُجد عن عامل توحدت فيه الصفتان مما يؤدي إلى تقسيم الموجودات إلى جوهرية وعَرَضِيَّة.

وبيرهن ابن سينا في كتاب 'الشفاء' وكتاب 'المبدأ والمعاد' ورسالة العرشية' أولاً على وجود واجب الوجود، ثم على اتساق المثال الإسلامي القائم على التوحيد وإثبات الفريدة والواحدية، «وحيث أثبتنا أن واجب الوجود لا يمكن أن يكون اثنين ولكنه الحقيقة الواحدة الخالصة، فإنه متوحدٌ صمديٌّ واحدٌ ولا يشاركه شيء في وحدانيته بفضل حقيقته الجوهرية، ولو كان موجوداً فذلك بفضل هو ويرجع إلى ذاته فحسب».

وقد كان التقسيم الثلاثي للكائنات على جسد *soma* ونفس *psyche* وروح أو عقل *nous* معروفاً لقدماء فلاسفة اليونان، وقد ظهر عند ابن سينا ومعظم فلاسفة المسلمين وعلماء الكون، وقد أضاف ابن سينا تمايزاً إلى هذا التقسيم الثلاثي هو بنية مقامات الوجود المتعددة والعلاقة بين كل مقام والذي يليه، وتناظر هذه البنية الحركة التصاعدية واتجاهها في الكون، وكان مجمل علم الكون عنده التناظر بين 'الكون الأصغر' أي الإنسان و'الكون الأكبر' أي العالم وتناظر تكوين أحدهما مع تكوين الآخر^(٤٨)، وترتبط الحركة الخطية بالأجسام التي تتكون من العناصر الأربعة، وترتبط الحركة الدائرية بالجواهر الفكري الذي جُبِلت منه السماء.

(48) «Nous avons nommi intelligence ce qui en reçoit rien que ce qui est en elle, mais qui donne; âme ce qui reçoit de l'intelligence et qui donne; corps ce qui reçoit (des deux précédents) et qui ne donne pas. Ces trois ordres englobent toutes les formes de l'existence». Ibn Sina, *Le Livre de science*, Paris, 1955, I. p. 177.

وقد لجأ ابن سينا إلى مفهوم 'بطون' الوجود الصرف كي يحل مشكلة مقامات الوجود المتعددة حيال التوحيد الذي يكمن في قلب سر الخلق^(٤٩)، وقد كان البطون يحتل مكانة حتى إن الكائن الذي يعيش على هامش الكون يمكن أن يقترب من الموجود الأول الذي يحيط بالعالم، ويرى ابن سينا كل التغيرات في كمال واجب الوجود التي تنتاب كل المخلوقات.

ونجد في كتاب النجاة موجزاً لعلم الكون عند ابن سينا في الصورة المشائية على الأقل^(٥٠)، حيث يصف تركيب تعدد أحوال الوجود الذي على قمته الله تعالى، الذي خلق الروح التي تسمى العلة الأولى، ومنها تأتي النفس وأجساد الأجرام والذكاء، ثم يلد الذكاء جوبيتر .. إلى آخره، ودائرة فلّك القمر هي أسفل المدارات وآخر الكواكب، ويتصل بالمستوى العاشر والأخير من العقل، كما أنه العقل الفعال الذي ينبثق منه عالم ما تحت فلّك القمر، ويعطي ابن سينا رقماً لكل مدار يتعلق بالفكرة التي نشأ منها ومبدئها الخالد، وتعمل نفوس المدارات وسيطاً بين الذكاء والأجرام السماوية.

ويمكن أن نرى مما سبق انحرافين أساسيين بين أرسطو وابن سينا، أولهما يتعلق بالوجوب الجوهرى عند ابن سينا حتى يتسق مع منظور التوحيد، وقد أدت هذه الضرورة إلى مفهوم 'واجب الوجود'

(49) «Il ne peut que la multiplicité et la diversité procèdent d'une seule Vérité.»
ibid., p. 177.

(50) Najat, p. 75.

والانفصال الوجودي بين الواجب والممكن، ويجيء الثاني في محاولته تنزيه الوجدانية في تفسير عالم الكثرة، وقد عانى أرسطو من المشكلة ذاتها كما عانى منها الأفلاطونيون الجدد، ومن ثم انعطف ابن سينا إلى نظرية الفيض التي تقارب فكرة الأفلاطونيين الجدد أكثر مما تعتمد على أرسطو، وتكمن أهمية هذه المرحلة في ميل ابن سينا عن أرسطو إلى أفلاطون وأفلوطين لو عكفنا على آخر دراساته وخاصة في 'رسالة العرشية' التي جاء فيها ذكر رحلة النفس في الكون بلغة غير أرسطوية، ويحسن القول إن الأحوال التي فرضها التراث الإسلامي والأفلاطونية الجديدة قد أثرت على عمل ابن سينا حتى تمايز عن علم الكون عند أرسطو الذي كان يحمل له ديناً عظيماً.

٤

وقد لزم دراسة علم الكون عند ابن سينا من منظور طبيعة تراث التوحيد الإسلامي ومذهبه الذي تنبثق عنه الأديان الإبراهيمية الثلاثة ولو اختلف كل منها عن سابقه في بعض التفاصيل في سياق إصراره على التوحيد، وقد كانت الصياغة الأصولية للشهادة الإسلامية 'لا إله إلا الله' التي جرت ترجمتها إلى (*There is no god but God*)، وتعني هذه الصيغة على الحقيقة أنه «لا قدرة ولا قصد ولا حقيقة إلا قدرته وقصده وحقيقته سبحانه وتعالى»، وهكذا تأسس منظور الوجدانية المطلقة، وتعكس كافة مراحل الثقافة والعلم والفن الإسلامية هيمنة فكرة التوحيد.

والفلسفة إما كانت حُبًّا للحكمة وإما كانت كما يعرفها المحدثون بمعنى فعلٍ أو رد فعلٍ فردي ناتجٍ عن تطبيق حاسة العقل الإنساني على الطبيعة التي تحيط به، ومن أصول الإسلام التمييز بين هذين النوعين من الفلسفة، فالحكمة في الإسلام تعني الوحي أو البصيرة الصرف التي لا ينالها إلا قلائل، في حين أن الفلسفة التي لا تعلق مقامًا عن العقل الإنساني المعتاد تسمى فلسفة تدعى حب الحكمة، ورغم هذا الاختلاف الفني لمصطلحاتها فإنها ترادف الحكمة في العرف السائد، وهو جوهرى في حضارة الإسلام التي تجسدت في أعمال الصوفية وبعض علماء الكلام والإشراقين على شاكلة الغزالي والشهروردي شيخ الإشراق، في حين كانت الفلسفة العقلانية لا تخرج عن حدود الجوانب الظاهرية، وأصبحت عرَضية بالتالي عند الإجماع الفكري في الإسلام الذي اختفى من العالم السني منذ القرن الثامن الهجري الرابع عشر الميلادي، والحق أنه يمكن القول إن التعريف الثاني للفلسفة قد ساد الحضارة الغربية إذ لم يكن معروفًا في حضارات أخرى مثل الصينية والهندية.

ويمكن فهم موقف الإسلام من المعرفة مما جاء في الآية الكريمة في مفتتح هذا الباب، فالله تعالى في الإسلام يعرف كل ما كان وسيكون وكل ما حدث وسيحدث، فالقدرة والوحدانية تُظَلَّان كل سبب وكل نتيجة^(٥١)، ولا يعني ذلك أن دراسة الطبيعة والأسباب الطبيعية لا لزوم

(٥١) ويبدو اختلاف الاحتياج إلى السببية بين المسلمين والغربيين المحدثين، فالخطاب الذي يتوجه به اللاهوت الإسلامي إلى جمهور مؤمن يختلف عما يخاطب الإنسان الأوروبي فيما تلا عصر النهضة.

له، بل على العكس، فإن القرآن الكريم والحديث الشريف يحفلان بتعاليم ربانية تحضُّ الإنسان على أن يدرس خليقته سبحانه، إلا أن هذه الدراسة لا بد أن تتغيا فهم حكمته جل جلاله في خلقه لا أن تصنع له شريكاً تنزه وتعالى⁽⁵²⁾.

وقد نتساءل عن مكانة علم الكون عموماً وعند ابن سينا خاصة من منظور التراث الإسلامي، فمن المعلوم أن الغزالي قد قاصم ظهر الفلسفة الإسلامية في رسالته 'تهافت الفلاسفة' التي هاجم فيها ابن سينا واتهمه بالإلحاد في بعض جوانب فكره⁽⁵³⁾، وقد كان معظم الانتقاد الذي وجهه إلى الفلاسفة يدور حول تمديد وظيفة العقل إلى أمور تخرج به عن مشروعيته، ولكن ابن سينا في أواخر حياته قد اهتم بقدر أكبر بالبصيرة، لكن واقع أنه حاول أن يعبر عن كل مجالات المعرفة الإنسانية بلغة العقل قد جعلته أشد تعرضاً لهجوم الغزالي وكل الذين تكلموا باسم علم الكلام إضافة إلى بعض المتصوفة. لكن من الواضح أن ابن سينا قد أسهم في كثير من علوم المعرفة العقلية، وسوف يبقى دائماً فيلسوفاً مسلماً رغم الأفكار الأرسطية والأفلاطونية والأفلوطينية التي شابته فلسفته. فقد كان تأثير التراث الإسلامي الذي هيمن على فكره واضحاً في كثير من المسائل اليونانية التي اختلف فيها عن أسلافه اليونانيين كما عرضنا لها في الميثافيزيقا بينه وبين أرسطو.

(52) W.M.Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali*, «Deliverance from Error», III, London, 1953.

(53) L. Gardet, «Quelques aspects de la pensée avicennienne», *La Revue Thomiste*, 1939.

وفى القرآن ما يشير إلى نطفة علم الكون في لغةٍ محجبة، ولكن شأنه شأن الفن الإسلامي الذي ظلَّ إسلامياً رغم استعماله لعناصر فارسية وبيزنطية، وهكذا كان علم الكون الإسلامي يستخدم عناصر يونانية لكنه ظلَّ إسلامياً ملتزماً بالمثال القرآني. وقد لجأ ابن سينا إلى استخدام منظومة أرسطو المتراكزة والمنظور البطلمي وأحياناً نظرية 'مركزية الشمس' على نحو شبيه بالفيثاغوريين، فكل منها يقوم بوظيفة الخلفية لرحلة الإنسان إلى الرب كلُّ بطريقته^(٥٤)، وعندما قُدِّر لعلم الكون أن يكون أداة لفكر الإسلام فقد كان يستغني عن المسائل الجدلية ويعبر برمزية كانت أيقونة لحفز الفكر.

وقد كانت الكوميديا الإلهية لدانتي تُسخر علم الكون على هذا المنوال لغايات مسيحية تماماً، وقد ناقش ميغيل آسين بلاسيوس وإنريكو تشيرولي وغيرهما علاقة دانتي بالمصادر الإسلامية^(٥٥)، ولكن أياً كانت الصلات التاريخية فإن الكوميديا الإلهية مثال كامل للغرب عن مكانة علم الكون في التراث الديني، وقُل مثل ذلك عن علم الكون عند ابن سينا وما شاب طبيعتها عند غيره من المفكرين الإسلاميين الذين نهلوا من أفكار أرسطو وأفلوطين التي تأسلمت لتعمل كأداة للحكماء والصفويين الذين أفرغوها من عوائق لغة الجدل فاكتست بغاية تأملية

(٥٤) وعن منظور مركزية الشمس ومغزاها راجع عبد الكريم الجيلي 'الإنسان الكامل'، والذي تُرجم

إلى الانجليزية في R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921; also Cambridge, 1967.

1921; also Cambridge, 1967.

(55) See Miguel Ásin Palacios. *Islam and the Divine Comedy*, trans. by H.

Sunderland, London, 1926.

وانخذت صورة رمزية. وقد تبين هذا التوجه عند ابن سينا في أعماله الأخيرة مثل 'رسالة العرشية'، وقد جرت فيها الرحلة الروحية في مراتب الوجود نحو موئل الموجود الصرف لتحلّ محلّ الطرح النظري في أعماله المبكرة، وأصبح الكون رمزاً الخلفية رحلة الإنسان الروحية. وقد بينت المقارنة بين أرسطو وابن سينا في علم الكون كيف تأثر الأخير بالأول على نحو عميق، فقد كان ابن سينا يسعى إلى إدماج بعض مسائل علم الكون عند أرسطو بالمعتقد الإسلامي فصنع علم كون كان له أثر عميق على الفكر الإسلامي. ورغم الجوانب العقلانية والاستدلالية في فكره التي انتقدها الغزالي وغيره فقد تبناها كثير من الحكماء والمتصوفة المتأخرين مما يقطع بفائدتها في الحياة التأملية، ولذا أسهم ابن سينا في تبنيه لعلم الكون الأرسطي والأفلوطيني بإضافة أداة فكرية دائمة إلى ثقافة الإسلام حتى لو كانت استدلالية وعقلانية على منوال الأرسطية، ورغم رفضها في النهاية باعتبارها منظومة مغلقة مستقلة في الفكر الإسلامي.



٨. معنى الطبيعة في الإسلام

عندما يدور الجدل حول 'الفكر الإسلامي' عادة ما يقتصر على تناول المدارس التي سادت في القرون الأولى للإسلام والمتكلمين والفلاسفة المشائين، وتُهْمَلُ في دراسات المفكرين الغربيين في هذا الحقل وكثير غيره، ونادراً ما يمتد اهتمامهم ليشمل الحياة الفكرية الإسلامية في كليتها، وتُهْمَلُ الهرمسية والإشراقية والصوفية العرفانية وأتباع مدرسة مُلَّا صدرًا في المسائل التي تتعلق بالميتافيزيقا والفلسفة، وغابتنا الآن مقارنة مفهوم الطبيعة في بعض المدارس في ضوء المنظور الكلي للإسلام، وسوف نقتصر على طرح آراء علماء الكلام والفلاسفة المشائين والغنوصيين ومدرسة مُلَّا صدرًا^(٥٦).

وقد كان المتكلمون الأشاعرة موضع تقدير لإرسائهم معيار الرشد الإسلامي ويتخذون منهاج المفهوم 'الذري' حيال الطبيعة، وقد ارتبط هذا المفهوم عن قرب بالسمت النفسي للعرب كما انعكس على لغتهم^(٥٧)، ويرى هؤلاء المتكلمون شأن كثيرٍ من المعتزلة الذين

(٥٦) وقد عالجتنا مفهوم الطبيعة في الإسلام باستفاضة في كتابنا *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*.

(٥٧) وقد كُتِبَ في الغرب الكثير عن علم الكلام الأشعري ولا حاجة بنا إلى الإسهاب عنه، ونضيف فحسب أن 'الذرية' الأشعرية ليست عامة في مذاهب الكلام الإسلامي، والشيعية أقلها صلة بها.

يخالفونهم في كثيرٍ من القضايا أن المفارقة بين الأشياء أقرب إلى الحقيقة من اتصالها، فيفهمون الطبيعة كمضمار لكيانات مادية متفصلة شتى لا يربطها حتى رباط 'أفقي'، وقد فتتوا المادة والمكان والزمن إلى ذرات تكسر رباط السببية التي تبدو ظاهراً وجودياً، وهكذا تستحيل كل أحداث الطبيعة إلى أمور مستقلة تنتفي فيها العلاقة بين لحظتين من زمن الطبيعة.

وتجد هذه الوقائع المتفصلة معناها وترابطها في مذهب المشيئة الربانية القادرة على خلق كل شيء وأنها سبب وجوده المباشر، ولذا أُطلق على هذا المنظور مصطلح 'الاختيارية أو الطوعية voluntarism' (٥٨)، فينكر الأشاعرة السببية عموماً حتى يمتصوا كل الأسباب الثانوية في سبب أول، ويشرّحون الطبيعة إلى شظايا لا تلتئم 'شروخها' إلا بالمشيئة الربانية و'قوانين الطبيعة' التي تنتظم كل شيء، ويمكن القول من هذا المنظور إن الطبيعة تذوب في المشيئة الربانية وتستحيل قوانين الطبيعة إلى 'عادات ذهنية' في الإنسان، إلا أن هناك توحيداً في الطبيعة يجمعهما في مشيئة واحدة تحكمها مباشرة كسبب أول.

وحينما نتحدث عن 'المتكلمين' لا بد أن نتذكر أن بعضاً منهم وخصوصاً من المعتزلة كانوا يهتمون بدراسة الطبيعة وحكمة الله سبحانه في خلقه، ويتحدث الجاحظ عن الفارق بين الكلام في الدين

(٥٨) وعن المعضلات التي أثارها الطوعية الأشعرية في الميتافيزيقا وعلم الكون راجع الشيخ عيسى نور الدين 'الإسلام والحكمة الخالدة'، *F.Schuon, Islam and the Perennial Philosophy*, trans. J. P. Hobson, London, 1976, chapter 7, «Dilemmas within Ash'arite Theology».

والكلام في الفلسفة التي تشتمل على الفلسفة الطبيعية، وقد كان أستاذه النَّظَّام يميل دومًا إلى التجريب على الطبيعة ومشاهدة ظواهرها^(٥٩)، لكن هذا الميل في الكلام يتبدى في القرون السابقة، في حين سيطر ذوبان الطبيعة في المشيئة عند الأشاعرة، وقد كان فخر الدين الرازي وبعض منهم يميل كذلك إلى دراسة علوم الطبيعة.

أما الفلاسفة المشاءون مثل الفارابي وابن سينا والمعلم نصير الدين الطوسي في المشرق ونظراؤهم في المغرب مثل ابن باجة وابن رشد يؤكدون التواصل بين الأشياء وأهمية سلسلة الأسباب والنتائج في الطبيعة على طرف نقيض من الأشاعرة، وقد اعتبروا الطبيعة مبدأ التغيير وأن علم الطبيعة هو دراسة التغيير على منوال علماء الكون السكندرانيين والفلاسفة اليونانيين الذين اعتقدوا بتواصل الطبيعة، وأن الأجسام لا تتكون من ذرات حيث إنها صورة ومادة^(٦٠)، وكذلك كان المكان والزمن عندهم بمثابة استمرارية واحدة، فالنقطة في المكان واللحظة في الزمن ليستا إلا جانبيين من استمرارية يُجردها العقل وليس لها وجود

(59) See R. Paret, «An-Nazzam als Experimentator», *Der Islam*, vol. 25, 1939, pp. 228-33. In his study of *kalam*, van Vloten considered the term *mutakallim* to stand practically for natural scientist at least in the third/ninth century. See G. van Vloten, *Ein arabischer Naturphilosoph im 9. Jahrhundert*, Stuttgart, 1918. On the whole question of the relation of *kalam* to the natural sciences and mathematics, see S. Heinen, «Mutakallimun and Mathematicians», in *Der Islam*, vol. 55, no. 1, 1978, pp. 57-73.

(٦٠) ونظرًا لصلوات المتكلمين على نظرية أن المادة هي العلة الأولى في الوجود *hylomorphism* فإن كثيرا من الدراسات الفلسفية الإسلامية مثل 'الإشارات والتنبيهات' لابن سينا تبدأ بدحض فكرة الذرية.

موضوعي منفصل.

وقد دفع الفلاسفة كذلك بنظرية منضبطة للسببية يرون فيها أن كل ظاهرة في الطبيعة ناتجة عن عدة أسباب لو اجتمعت فلا بد بالضرورة أن تتمخض عن هذه الظاهرة، ولا تناقض هذه المسألة المشيئة الربانية في الطبيعة من أي جهة كانت، ويقىمون نظريتهم على سلسلة الأسباب التي تصل كل حدث بالسبب الأول وإن لم يكن بشكل مباشر.

ويرى المشاءون الطبيعة مضمارة عَرَضِيًّا بمعنى أن الكائن 'ممکن الوجود' يعتمد وجوده تمامًا على الرب 'واجب الوجود'، ولذا ليس له وجودٌ أنطولوجي مستقل، ولكن له حقيقة نسبية مخصوصة تجعل أمرَ الحديث عن الطبيعة المنفصلة عن المشيئة الربانية مشروعًا، وعليه فإن الطبيعة تصبح أنطولوجيًا مضمارةً مفهومًا للتغير تستمد منه حقيقتها، كما أنها عالم الصور المتعددة التي تُعرض فيها، وحيث إن كل شيء مفطور على المادة والصورة فإنه يوجد في النسق المتصل للزمن والمكان ويخضع للسببية ونتائجها، ورغم أنه على عكس تامٍّ لمنظور علماء الكلام لهذه المسألة فإن الفلاسفة يتجهون إلى الاعتمادية الأنطولوجية للطبيعة في مجملها على 'واجب الوجود' وواحدية الطبيعة التي تتأكد بفضل سلسلة السببية لتربط كل نتيجة بسبب كليٍّ واحد.

ويرى المنظور الصوفي أن الكون الكلي ليس مجرد خلفية لعمل الإنسان كما يرى المتكلمون، ولا هو جانب من الحقيقة عند الفلاسفة الذين يكييفونها لكي تتسق في إطار منظومة فلسفية، بل بالحري حقيقة تنطوي على رموز في سياق الرحلة العرفانية نحو الرب، والطبيعة عند

الصوفي مشهد شاسع من الرموز التي لها مغزى باطني يؤدي إلى التعالي عليها، ثم إن المجاهدة الروحية ذاتها تتيح للصوفي رؤية لمعنى الطبيعة الباطني، وهكذا تتحول ظواهر الطبيعة من وقائع إلى رموز لكي تصبح ميتافيزيقا شفافة^(٦١).

وقد صيغ المنظور العرفاني للصوفية في مذهب متكامل حيال الطبيعة، كما أن أدبيات الصوفيين مثل ابن عربي وعبد الكريم الجيلي والفكر الهرمسي الأسبق الذي ظهر عند جابر بن حيان وما سُمِّي علم الكون الإمبيدوقليسي الزائف عند ابن مسرّة وغيره من علوم الكون التراثية تجعلها جميعاً تنطوي في المنظور الصوفي، فابن عربي يرى الطبيعة قوة أنثوية هائلة لفعل الخلق يعزوها إلى مقام يتعالى عن مقام الوجود الصوري^(٦٢)، كما أنه يميز بين مفهومين للطبيعة عرفهما الغرب فيما بعد باسم 'الطبيعة الطابعة' *Natura naturans* و'الطبيعة المطبوعة' *Natura naturata*.

ويرى المتصوفون عموماً وخاصة في مدرسة ابن عربي أن الكون

See our *Contemplation and Nature in the Perspective of Sufism*, chapter (٦١) of this volume; and 19 of this volume; and نور الدين، تراث واحد، قيد الطبع، F. Schuon, *Stations of Wisdom*, trans. G. E. H. Palmer, London, 1961, chapter 3, in which this question is discussed within a more universal context.

(62) See T. Burckhardt, *Nature sait surmonter nature*, *Études Traditionelles*, vol. 51, 1950, pp. 10 ff. For a general discussion of traditional cosmology see T. Burckhardt, *Cosmology and Modern Science*, *Tomorrow, Summer and Fall*, 1964, vol. 12, no. 3 and 4. Also in J. Needleman (ed.), *The Sword of Gnosis*, Baltimore, 1974, pp. 122-78.

تجلُّ 'للحق' الرباني المتجدد في كل لحظة بخلق ونشور جديد، وهو منظور يشترك فيه المتكلمون كذلك، وهكذا يعيش الكون بأجمعه بين رتق وفتق أو قبض وبسط، والبسط هو 'النفس الرحماني' وجوهر الكون القابل الذي يصوغ الأشياء الظاهرة على صورة الأعيان الثابتة ليسبغ عليها وجوداً، والقبض هو عودة كل شيء إلى الأصل الرباني الحاضر أبداً، وهكذا يعتمد الكون مطلقاً على المصدر الرباني وإلا أصبح لا شيء.

وترى مدرسة ابن عربي أن الحقيقة لا تتعدد على الإطلاق، بل تتوحد باطنياً وجوهرياً وليس بأي معنى 'مادي' ظاهري، وهو مذهب 'وحدة الوجود' أو في قول آخر 'وحدة الشهود' الذي غالباً ما يفهمه البعض كنوع من الشرك^(٦٣)، ولكنه يعني التوحد الجوهرى لكل شيء في الوجود بالغاية الربانية.

وهذا المذهب الأصولي يُدمج التعدد في توحيد واحد، ويكشف عن علاقة الموجودات ببعضها بعضاً في حقيقة واحدة، ويرى الصوفي الطبيعة في هذا المذهب تعيناً لمقامات أسمى في الوجود، وحجاباً لا يحجب الجوهر الرباني فقط بل يكشف عنه كذلك، ويجد فيها ملاذاً من عجيج الدنيا المصطنع بأعمال الإنسان، وكذلك عصاة يتكئ عليها في طريق التحقق، ويرى في الطبيعة مجاهداته الروحية ومنهاجه

(٦٣) ولدحض اتهام الصوفية بالشرك راجع الشيخ ابراهيم عز الدين في كتابه *T. Burckhardt, Introduction to Sufi Doctrine, trans. by D. M. Matheson, Lahore, 1959, chapter 3; and S. H. Nasr, Three Muslim Sages, Cambridge, Harvard University Press, 1964, pp. 104-5.*

الميتافيزيقي، فتكشف له عن علاقاتها بمبدأ التوحيد، وعن خضوع كل شيء للمبدأ الرباني.

وقد تكاملت آراء العرفانيين والإشراقيين والمتكلمين والفلاسفة في مُلأ صدرها ومدرسته في منظور فكري له أصالة خاصة^(٦٤)، فيدمج أتباع مدرسته مذهبي المثالات الربانية والصور الكامنة فيما تعلق بمعنى الطبيعة، ويعزونها إلى 'الحركة الجوهرية' لكل شيء في العالم، ومن المعلوم أن المشائين المسلمين من أتباع أرسطو ومدرسة الإسكندرية يعتقدون أن الحركة لا تجري إلا في نطاق العَرَضيات لا في الجواهر القابلة للأشياء. ورغم أنهم يعتقدون أن الطبيعة المتغيرة التي لم تكن صورها هي هي مطلقاً، فإنهم لم يقبلوا منظور أن الكائن يمكنه أن يتغير جوهرياً، فالعرضي منه فحسب هو ما يتغير أو أن تتلاشى صورته ويكتسي بصورة أخرى في حدود قدرة العقل العاشر 'واهب الصور'.

وعندما أكد مُلأ صدرها على أسبقية الوجود مبدئياً على الماهية جعل من الممكن فهم الكون المتغير جوهرياً، أي أن الأشياء تتغير لا في عَرَضيتها فحسب ولكن كذلك في جوهرها القابل، فكل ما وُجد عَرَضية للتغير حتى يصل إلى ذروة حقيقته المثالية، والحق أن هناك أيضاً تحوُّلاً رأسياً في الكون لا يصحُّ فهمه بمنهاج تيلار دي شاردان أو أي مفسر

(٦٤) ولا يعرف الغرب مُلأ صدرها رغم أنه من أعظم فلاسفة الإسلام في القرون الأخيرة، ويُعدُّ في إيران من أعظم الحكماء، ولا زالت مدرسته تعيش حتى اليوم، راجع *The introduction of H. Corbin to Mulla Sadra's Le Livre des pénétra-tions métaphysiques, and «The Life, Doctrines and Significance of Sadr al-Din Shirazi», chapter 14 in this volume.*

آخر بمنهاج مذهب 'التطور'،^(٦٥) فالتطور الجوهري عند مُلَّا صدرا 'مكاني' وليس 'زمنيًا' بمعنى أن الكائن الذي وصل إلى حاله 'هنا والآن'، وليس شيئًا سوف يكون في مستقبل ما، إلا أن منظور مُلَّا صدرا للطبيعة حركي ويراعي الجوانب المثالية للأشياء وترابطها في وحدانية واحدة.

ولم نحاول هنا الغوص في طرح آراء كل مدارس الإسلام ولا التعمق في آراء أي منها، وقد رسمنا تخطيطًا بدائيًا فحسب عن المدارس الأربع التي تشكلت لتناسب عقليات مخصوصة وتفي باحتياجات نفسية بعينها لا مناص من اختلافها، إلا أنها تتوحد في غايتها النهائية، ولذا تمكن الإسلام من البعد عن التسوية بل اتجه إلى استيعابها وتكاملها في منظوره. وتبرهن وحدة الغاية على وحدانية المبدأ الرباني، وبالتالي وحدة الطبيعة وتواصل كل شيء فيها، وأخيرًا اعتماد الطبيعة المطلق على المشيئة الربانية، وقد حققت المدارس المختلفة هذه الغاية بدرجات مختلفة مما أوجزناه هنا، وهو مما جعل اختلاف منظور المدارس سواء أكانت علومها من الوحي الإسلامي أم من غيره متسقة مع المنظور الإسلامي.

(٦٥) وقد نتجت نظرية التطور عند تيلار دي شاردان عن عجزه في مبادئ الميتافيزيقا، وقد أدى تجاهلها إلى افتراض أن الأكبر يوجد من الأصغر، ويعتبر الذكاء نتيجة للتطور العشوائي والمادة الغفل»، وهو مثل صارخ على تكهناته في اللاهوت الذي خضع للميكروسكوبات والمنظير، و'سقطه' لا يمكن تصورها في وجود أقل درجة من المعرفة بالحقائق اللامادية»، الشيخ عيسى نور الدين 'فهم الإسلام'، ترجمة عمر نور الدين، تراث واحد، *F. Schuon, Understanding Islam, trans. by D. M. Matheson, London, 1963, p. 32, n. 2. 9 Hermes and Hermetic Writings in the Islamic World.*

٩. هرمس والأدبيات الهرمسية في العالم الإسلامي

لقد كان من أهم نتائج الصلة بين المصريين واليونانيين في مدرسة الإسكندرية ظهور مدرسة للحكمة باسم الهرمسية، وقد تركت هذه المدرسة أثرًا عميقًا على العلوم والفلسفة العربية إبان العصور الوسطى، وقد اعتبر اليهود والمسيحيون والمسلمون هرمس مؤسس علوم الحكمة. والحق أن الرسائل التي تُعزى إليه كانت تُدرّس في كافة فروع العلم، وكان المسلمون مثل جابر بن حيان^(٦٦) وإخوان الصفا والمجريطي وابن سينا والسهروردي وكذلك من المرموقين من مفكري الغرب مثل ريموند لول وألبرت الكبير وروجر بيكون وروبرت جروسيتست قد تأثروا بعمق بالهرمسية، وكان مفكرو الغرب ينهلون من المصادر الإسلامية، وقد استمر أثر التراث الهرمسي إبان عصر النهضة في الغرب في أدبيات علماء وفلاسفة مثل فيتشينو وأجريبا وباراسليوس حتى برونو، أضف إلى ذلك مفكري النهضة الذين استخدموا الهرمسية لتحل محل منظور

(٦٦) ورغم أن كثيرًا من المستشرقين يشككون في وجود جابر بن حيان فليس هناك مبرر لهذا الشك حتى لو كانت المتون الجابرية بقلم الإسماعيلية المتأخرين، وقد وجد سيزجين F.Sezgin براهين جديدة مطوّلة عن جابر، راجع كتابه *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Band IV, Leiden, 1971, pp. 132-269.

العالم الأرسطي وحتى المسيحية ذاتها من بعض جوانبها^(٦٧).

وقد اهتم القرن السابع عشر بالهرمسية رغم اختلافه معهم في علوم الطبيعة، إلا أنها أثرت على شخصيات مركزية في العلم الحديث مثل نيوتن وبويل، اللذين استخدما الاصطلاحات الهرمسية في القرن الثامن عشر، كما اكتسبت أرضاً في إنجلترا وألمانيا، وقد كان أثرها جلياً في كل المدارس حتى إنها تجلت في شعر جوته وأعمال فلاسفة الطبيعة^(٦٨).

وقد كان للهرمسية أثر راجح في فلسفة الطبيعة وعلم الكون في حضارتي الإسلام والغرب على السواء، ولذا كان البحث في مذهب هذه المدرسة طريقاً لاكتشاف طبيعة أحد المناهل الكبرى من نسيج الحياة الفكرية في الإسلام والمسيحية، ومثل هذا البحث ضرورة لفهم صور مخصوصة من العلم والفلسفة التي ظهرت في العصر الوسيط، واستمرت حتى فيما عُرِفَ بالنظم الفكرية الأرسطية.

(٦٧) وقد كان برونو يعتبر 'مفكراً حراً' رغم نفاذه العميق في المذاهب الهرمسية، راجع F. Yates،

Giordano Bruno and the Hermetic Tradition, Chicago, 1964.

(٦٨) راجع M. Eliade، *The Quest for the «Origins of Religion»*, History of

Religions, vol. 4, No. 1, Summer 1964, pp. 154-69 ففي القرون الوسطى ندر أن

يُنشر شيء عن الهرمسية نظراً لجوانبها، إلا أنها ظهرت في العمارة وتخطيط المدن والأدب،

فقد كان لها 'أسرار صغرى' عبرت عن وجودها وانتشارها برائياً، فالتشابه بين الهرمسية وكل من

الصليب الوردية والماسونية أمر معروف، راجع O. Wirth، *Le Symbolisme hermétique*

dans ses rapports avec l'alchimie et la Franc-Maçonnerie, Paris 1910، ٤ .

وتبيّن هذه المدرسة التي ظهرت في ألمانيا كرد فعل على الآلية والذرية في الطبيعة الكلاسيكية

أثر فلسفة الطبيعة الهرمسية، وقد ضمت هذه المدرسة عديداً من العلماء المرموقين كان منهم

أوستوالد . Ostwald

هُويَّة هَرَمَس

وقبل أن نعالج أدبيات مدرسة هرمس لا بد من الحديث عن ماهيته، فقد كان يُعتَبَر في القرون الوسطى تحوت المصري وأخنوخ العبري وهوشانج الفارسي القديم وإدريس النبي - عليه السلام - عند المسلمين، وكان أتباعه من كل حدب وصوب يُعَدُّونه نبيًّا مرسلًا برسالة من الرب للإنسان وأنه مؤسس العلوم جميعًا، إلا أن مدرسة باسم الهرمسية لم تظهر قبل اندماج التراثين المصري واليوناني⁽⁶⁹⁾، فقد اختلفت تمامًا شخصيتا هرمس وتحوت، فقد كان هرمس ربًّا يونانيًّا وكان تحوت من أقدم ملائكة المصريين الذين قاموا بدور رئيس في التأسوع الرباني مجمع الربوبية.

(69) «Il faut noter tout d'abord que ce mot «hermétisme» indique qu'il s'agit d'une tradition d'origine égyptienne, revêtue par la suite d'une forme hellénisée, sans doute à l'époque alexandrine, et transmise sous cette forme, au moyen âge, à la fois au monde islamique et au monde chrétien, et ajoutons-nous, au second en grande partie par l'intermédiaire du premier.» R. Guénon, *Aperçus sur l'initiation*, Paris, 1953, p. 259.

وكان هرمس في الميثولوجيا اليونانية ابناً للرب زيوس ومايا^(٧٠)، وتماهى بعد ذلك مع الرب ميركوري الروماني الذي كان شعاره صولجان كاديسيوس^(٧١)، وكان أول مرجع عن هرمس أنه مؤسس المدرسة الهرمسية في أدبيات مانيتو وبطليموس الثاني عام ٢٥٠ ق.م ويُشار فيها إلى هرمس باعتباره ابن أجاثيدمون^(٧٢)، ولكن هرمس كان قبل هذه الحقبة شخصاً أسطورياً مقبولاً بالإجماع من حيث تماهيه مع ميركوري. ويجوز القول إن اعتقاد مفكرين مسلمين أن إدريس هو هرمس وهو بودها يقوم على أساس العلاقة بين هرمس وميركوري، ويعتقد بعض علماء الصرف في اللغة بصحة العلاقة بين هرمس وميركوري بناءً على تشابه العلاقة بين هذين العَلَمَين الروحيين^(٧٣).

(70) Regarding the mythological personality of Hermes, see the article on Hermes in Hastings' *Encyclopaedia of Religion and Ethics*; <Hermes Trismegistos>, by W. Kroll in *Paulys Real-Encyclopädie*; and R. Guénon, <Hermès>, *Le Voile d'Isis*, 1932, pp. 193-202, English translation in *Studies in Comparative Religion*, Spring 1967, pp. 79-83.

(٧١) وقد بينت أقدم تماثيل هرمس هذا الصولجان دلالة على الربانية.

(72) See the introduction of G. R. S. Mead to *Thrice-Greatest Hermes*, vol. I, London, 1949, p. 105.

(٧٣) وقد جرى اعتبار إدريس وبوذا الشخص نفسه نظراً للتشابه العميق بينهما، كما أن ميركوري كان يسمى بودها بمعنى 'الحكمة' في الهند، وقد كان لقب بودها شاكياموني مشتقاً من المصدر ذاته، وتقول المراجع البوذية إنه بلغ الاستنارة بنور ميركوري، كما أن هناك تشابهاً بين اسمي والدي إدريس وبودها، أي بين مايا ومايا ديفى، كما أن بودها يناظر أودين عند الاسكندنافيين، والذين اعتبرهم الرومان ميركوري ذاته، ويسمى 'يوم ميركوري' أو *Mercredi* بالفرنسية و'*the day of Wotan or Odin*' اشتقاقاً من التراث الألماني، وقد ظهر آوتزيكواتل *Quetzalcoatl* عند الأزتيك الذي يشبه هرمس تماماً في رمزية الأجنحة والصولجان والتعابين، ونجد في التراث القديم عموماً شخصيات شبيهة بهرمس إلى حد بعيد، ولا يعني ذلك التماهي الكامل بينهم =

وقد كان تحوت أو جيحوتي المصري ربًّا شمسيًّا باعتبار رمزية قناعه على شكل طائر أبي منجل، وكان معبده الرئيس يقوم في أون أو خنومو في مصر الوسطى بعين شمس جنوب دلتا النيل^(٧٤)، وسماه اليونانيون هيرموبوليس، وقد أصبح فيما بعد ربًّا للحكمة والطب والكتابة والعمارة، وكان يظهر دائماً برفقة نظيرته الأنثى الربة نيهيماعت التي ترمز إلى الطبيعة الكلية والحكمة والعدالة، كما كان تحوت قلب الرب رع ولسانه بمعنى أنه الكلمة الجوهرية وصاحب الوِرْدِ الأعظم الذي يهدي إلى الرب، وقد كان تحوت كذلك رب القياس والحساب وحركة الأفلاك، ويتبدى كساحر في أسطورة أوزيريس وإيزيس.

وقد تمخض عن توحيد تحوت المصري مع هرمس اليوناني ورواج فكرة أنه مؤسس مدرسة الهرمسية عن خسارة تحوت خصيسته الربانية الصرف، فقد كان في الأصل قوة كونية فصار مندمجًا مع

= بالطبع، فعلى سبيل المثال نجد اختلافًا رئيسًا بين بودها وهرمس في أن الأول مات وصعد الثاني حيًّا إلى السماء، ويقول الشيخ عبد الواحد يحيى «إن إدريس المذكور في التوراة باسم أخنوخ»، بينما يعتقد البيروني أنه يتماهى مع بودهيساف^١ أو بودهيساتفا. *Chronology of Ancient Nations*, translated by C. E. Sachau, London, 1879, p. 188.

«يعني بودهيساتفا حرفياً 'المُستنير'، وفي مذهب ماهايانا البوذي هو من يسعى إلى مقام بودها بالممارسة المنهجية للفضائل باراميتا، إلا أنه يرفض دخول نيرفانا بشكل كامل حتى يتحقق الخلاص للمخلوقات كافة، ودافعه إلى ذلك هو الرحمة بالمخلوقات كارونا ونفاذ البصيرة وسعة الحكمة براجنا». موسوعة الفلسفات والأديان الشرقية، تحرير عمرنور الدين، تراث واحد، تحت الطبع. المترجم.

(٧٤) وعن تحوت وأهميته عند قدماء المصريين راجع G. Nagel, «Le Dieu Thoth d'après les textes égyptiens», *Eranos-Jahrbuch*, 1942, pp. 104-9; A. Rusch, «Thoth», in *Paulys Real-Encyclopädie*; E. A. Wallis Budge, *Gods of the Egyptians*, London, 1904; and Mead, *Thrice-Greatest Hermes*.

رب يوناني. كما تهتم الهرمسية بعلم الكون وعلوم الطبيعة أكثر من اهتمامها بالميتافيزيقا، ولذلك كان صولجان كاديسيوس شعار هرمس السكندري يرمز إلى الخيمياء الإنسانية والقوى النفسية ما بين المقامين الكثيف واللطيف^(٧٥)، وكان هرمس هو الصلة بين العالم الجسداني والعالم الروحاني، ومفسر الحقائق الأسمى للوجود للذين يعيشون في عالم الخلق والفساد^(٧٦).

وقد ظهر اسم هرمس منذ عام ٢٥٠ ق.م وما تلاه كمؤسس مدرسة وصاحب رسائل شتى وكتب ظهرت باسمه، وسرعان ما عُرف كمعلم لكل من أسكليبيوس وإيزيس وأوزيريس، وقد توسعت المدرسة الهرمسية بسرعة في القرن الميلادي الأول، وكانت من أهم المدارس العلمية والفلسفية في الإسكندرية، وقد دونت كتب مهمة باسم هرمس الأعظم^(٧٧) التي احتوت على تعاليمه الأساسية في هذه المدرسة، وظلت طوال قرون مراجعَ تضاهى المتون المسيحية حتى إنها اكتسبت سلطة دينية.



(٧٥) وهكذا تمثل العلوم الهرمسية قرابة حميمة بمذهب هاثا يوجا الهندوسي، راجع الشيخ عبد الواحد يحيى *Guénon, «Hermès», pp. 193 ff.*

(٧٦) وقد احتفظت كثير من اللغات بمعنى الهرمسية كتأويل لمعنى المتن الباطني.

(٧٧) وقد ظهر هذا العنوان أولاً بين المسلمين ثم تبناه اليهود واللاتينيون من الترجمات من العربية.

أدبيات تُعزى إلى هرمس

والأعمال التي عاشت عن هرمس كما يلي:

- ١) المكنز الهرمسي الذي يتكون من بوماندريس وأربع عشرة موعظة من أسكليبيوس.
- ٢) الموعظة الأكمل أو أسكليبيوس التي فقد متنها اليوناني وعاشت ترجمته اللاتينية.
- ٣) سبعة وعشرون ملخصًا عن الفيلسوف ستوبايوس الذي عاش في نهاية القرن الخامس وبداية السادس الميلادي.
- ٤) خمس وعشرون مقطوعة في الأعمال المسيحية لا وجود لها في أي عمل آخر.
- ٥) شذرات في أدبيات زوسيموس وفولجينتيوس وإيمباليوخوس والإمبراطور جوليان^(٧٨).

ذلك إضافة إلى كثير من الرسائل في علم النجم والخيماء والطب والرياضة التي تُعزى إلى هرمس، وتذكر الموسوعة اليونانية *Bibliotheca Graeca* عناوين هذه الرسائل^(٧٩)، كما سجل بيرتلو

(78) See the introduction of Mead to *Thrice-Greatest Hermes*.

(79) *Bibliotheca Graeca*, Leipzig, 1971, vol. I, lib. i, cap. vii.

عناوين الأبحاث الخيمائية لهرمس^(٨٠)، وسجل شتاينشايدر ستة عشر عملاً باسم هرمس مترجمة إلى العربية^(٨١).

وقد صدرت أول مجموعة كاملة عن الأدبيات الهرمسية بعد العصور الوسطى بجهود الفيلسوف الإيطالي الشهير مارتشيللو فينتشيتتو، وهو الذي نشرها باللاتينية عام ١٤٧١م وقد جذب هذا العمل انتباهاً غامراً حتى إنه طُبِعَ اثنتين وعشرين مرة في حقبة النهضة، وتُرجم إلى اللاتينية عام ١٥٥٤م، وتبعتها الترجمة الفرنسية بثلاث سنوات، وتُرجمت المتون العربية إلى الإنجليزية عام ١٦٥٠م، كما تُرجمت إلى الألمانية ونشرت عام ١٧٠٢م، وقد حُررت المجموعة وطُبعت ثلاث مرات في العصر الحديث، وكان محررها الأول ميد *Mead* في الإنجليزية وكان الثاني سكوت بالإنجليزية كذلك^(٨٢)، وكانت الثالثة من تحرير نوك وفوستاجيري بالفرنسية^(٨٣)، والأخيرة هي أشدها انضباطاً وكمالاً، وقد قامت على بحوث في المتون اليونانية، وتحتوي كل هذه الطبقات على الأدبيات الأساسية للهرمسية.



(80) M.P.E. Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, Paris, 1888; *La Chimie au moyen-âge*, Paris, 1893.

(81) M. Steinschneider, *Die arabischen Übersetzungen aus den Griechischen*, Leipzig, 1897, Zweiter Abschnitt, *Mathematik*, p. 187-94.

(82) W. Scott, *Hermetica*, 4 vols., Oxford, 1924-36.

(83) A.J. Festugière et A. D Nock, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols, Paris, 1949-54.

هرمس في العالم الإسلامي

وقد اتسع نطاق العلوم اليونانية السكندرية لكي يشمل على علوم الحرانيين وفنونهم بين المسلمين، وأصبح اسم هرمس أوسع شهرة، ويعتقد الدارسون المسلمون أنه أُخنوخ^(٨٤) الذي تماهى مع النبي إدريس - عليه السلام - الذي ذكره القرآن^(٨٥)، وقد ادعى صابئة حرّان في القرن الثالث الهجري أنهم من أهل الكتاب ونبههم هو إدريس - عليه السلام - وكتابه المقدس حتى يعترف بهم المجتمع الإسلامي، والأرجح أنهم قاموا بدور في اعتقاد المسلمين بالهرامسة الثلاثة^(٨٦).

(84) NöIdeke derives this name from Andreas (*Zeitschrift für Assyriologie*, xvii,

84) but this seems most unlikely and has been rejected by the majority of later authorities.

(٨٥) ﴿وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيْسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا﴾ [مريم: ٥٦]، ﴿وَأَسْمِعِ لَّهِ وَإِدْرِيْسَ وَذَا الْكِفْلِ كُلُّ مِّنَ الصَّادِقِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٥].

(٨٦) ولا يصح الخلط بين صابئة حرّان والصابئة المندائية الحقّة الذين كانوا على الأرجح من مريدي يوحنا المعمدان الذين هاجروا من شواطئ نهر الأردن إلى العراق ما بين النهرين، ولا زالوا هناك حتى الآن، وقد كان الحرّانيون لهم آراء دينية وفلسفية من خليط من اليونانية والكلدانية والعرقان وعناصر أخرى تختلف إلى حد بعيد مع آراء الصابئة المندائيين، راجع سيد حسين تقي زادة S.H.Taqizadeh, «Sabi'in», *Yaghma*, year page_113 12, 1338, pp. 97-105; E. Drower, *The Mandaean of Iran and Iraq*, Oxford, 1937; D. Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, St. Petersburg, 1856; J. Pedersen, «The Sabians», *Volume of Oriental Studies presented to E.G. Browne*, Cambridge, 1922, pp. 383-91.

وقد جاء في الحوليات الإسلامية ثلاثة هرامسة، ولكل منهم خصائص متميزة يمكن تلخيصها فيما يلي:

أولهم هو هرمس الهرامس الذي يعتقد البعض أنه من نسل آدم أي جايومرث مثل أخنوخ وإدريس^(٨٧)، وكان يُعتبر أول من عرف السماء وعلم الناس الطب، ويقال أنه هو الذي اخترع الأبجدية والكتابة، وعلم الناس مخيط الثياب وارتداءها، كما علمهم بناء بيوت العبادة وتنبأ بطوفان نوح.

وثانيهم هو هرمس البابلي الذي عاش في بابل بعد فيضان نوح، وكان أستاذًا في الطب والفلسفة وعلم خصائص الأرقام، وهو الذي أحيا العلوم والفلسفة بعد الفيضان، وهو الذي أعاد بناء برج بابل، كما كان أستاذًا لقيثاغورس.

وثالثهم هو هرمس المصري الذي ولد في منف قرب هرم سقارة التي كانت مهذاً للعلوم قبل الإسكندرية، وكان تلميذ أجاثيديمون، وبنى عدة مدن بما فيها مدينة إديسا، وقام برحلات كثيرة أقام فيها التراث بين شعوب حسب المناخ والأحوال الخاصة لكل منها، وكتب كتاب 'الحيوان' وكان طبيباً ماهراً وفيلسوفاً وخيميائياً وعالمًا في السموم وخصائصها، وقد كان يولم الولايم مع ظهور أول هلال وعند كل تحول في بروج الشمس، وكان خبيراً بعلم النجم يتنبأ بالحوادث السعيدة، وترك أمثالا سائرة عديدة عن أهمية العلم والفلسفة والعدالة،

(٨٧) «وهو الذي يسميه الحرانيون نبياً كما يعتبره الفُرس من سلالة جايوميرث أي آدم- عليه السلام-، ويذكر اليهود أنه عاش قبل الطوفان باسم أخنوخ، وهو إدريس في العربية»، راجع ابن أبي أصيبعة 'عيون الأنباء'، القاهرة ١٢٩٩، ص ١٦، ويقول البيروني بشكل غير مباشر إن هرمس

قد عاش عام ٣٣٠٠ ق.م. راجع *Chronology of Ancient Nations*, p. 342.

وكان معلمًا لأسكليبيوس^(٨٨).

وقد اعتبر الفلاسفة المسلمون هرمس أو إدريس مصدرًا للحكمة وأول الحكماء والفلاسفة، ولذا أطلق عليه 'أبو الحكماء'، كما أن شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي وتلميذه محمود الشهرزوري يعتبرانه من المتألهين^(٨٩)، وقد كان الشهرزوري على الحقيقة أول من سماه 'أبو الحكماء'^(٩٠)، فقد كتب السهروردي في 'المطارحات' أن هرمس هو أصل الحكمة التي انتقلت إلى أسكليبيوس وفيتاغورث وأفلاطون في اليونان وغيرهم في فارس من خلال جايومرث وفاريدون وكاي خوسروفي فارس الذين توحدوا في تعاليم مدرسة الإشراق إبان الحقبة الإسلامية^(٩١).

(٨٨) وعن الهرامسة الثلاثة عند المسلمين راجع 'عيون الأنباء' و'كنز الحكمة' والترجمة الفارسية 'نزهة الأرواح وروضة الأفراح' للشهرزوري، طهران ١٣٧٩، ص ٦١، و'الفهرست' لابن النديم، لايزيح ص ١٨٧١-٧٢، و'تاريخ اليعقوبي'، بيروت ١٣٧١، مجلد ١، ص ١١، و'تاريخ الكامل' لابن الأثير، القاهرة ١٣٠١ ص ٤٨، و'مروج الذهب' للمسعودي، القاهرة ١٣٠١، و'قصص الأنبياء' للثعالبي، ليدن ١٩٢٢ ص ٨١، و'الملل والنحل' للشهرستاني، القاهرة ١٣٦٧، مجلد ٢، ص ٢٠٢-٦، و'تاريخ الخميس' للدياربركري، القاهرة ١٣٢٦ ص ٣-٦، وكتاب 'البدء والتاريخ' الذي يُعزى إلى أبي زيد البلخي، باريس ١٩٠٦، مجلد ٣، ص ١١٥، و'بحار الأنوار' المجلسي، طهران، ١٣١٥، المجلد ١٩ ص ٣١٧٠-٢٣، و'طبقات الأطباء' القاهرة ١٩٥٥، ص ٥-١٠، وقد وردت سيرة الهرامسة الثلاثة في هذه المراجع وغيرها، والتي تتكرر في غالب الأحوال، ويدفع معظمها بأهمية دورهم في تكوين العلوم والفنون.

(89) See Suhrawardi, *Opera Metaphysica et mystica*, ed. by H. Corbin, vol. II, Tehran, 1977, p. 5 f.

(90) *ibid.*, p. 10.

(91) See *Opera Metaphysica et mystica*, vol. I, Tehran, 1976, pp. 502-3 and p. xlii of Corbin's introduction; also S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*, p. 62 and S. H. Nasr, 'Suhrawardi', in *A History of Muslim Philosophy*, ed. by M. M. Sharif, vol. I, Wiesbaden, 1963, p. 376.

وقل مثل ذلك عن صدر الدين الشيرازي أعظم حكماء الإسلام المتأخرين، وقد كتب يقول: «اعلموا أن الحكمة قد بدأت بآدم ونسله شيث وهرمس أي نوح وإدريس، ذلك أن الدنيا لم تُحرّم أبداً من إنسان يعتمد عليه علم التوحيد والأخريات، وقد كان هرمس الأعظم هو الذي نشر الحكمة في أصقاع العالم وبين كثير من الشعوب المتباينة وأشهدهم عليها وجعلها تنير 'العابد الحق'، وهو أبو الحكماء والفلاسفة ومعلم الأساتذة في كل العلوم»^(٩٢).

وقد تعددت المراجع إلى هرمس في الإسلام، ولن تتمكن من ذكرها جميعاً في هذه الدراسة، ولكن مما ذُكر حتى الآن عن هرمس يتضح للمسلمين أنه كان مؤسس الفلسفة والعلوم وخاصة في الفلك وفي علم النجم والخيمياء والطب وكثير من الاختراعات المهمة التي تعزى إليه، وكذلك في تحديد عمره في ٣٦٥ عاماً وتشير إلى أنه كان بطلاً شمسياً، وقد جاءت سيرته في كثير من القصص والأساطير التي تعلقت باسمه، ومما يشير الاهتمام أن المراجع التراثية تقول إنه لم يمت بل رُفِع إلى السماء حيّاً ويعيش في السماء مثل المسيح - عليه السلام - الذي كانت طبيعته شمسية بما اتضح من حياته في العالم الأرضي.



(٩٢) 'رسالة في الحدوث' لصدر الدين الشيرازي، طهران ١٣٠٢ ص ٦٧.

الأدبيات العربية والفارسية عن هرمس

لقد كان فهرست النديم من أهم المراجع عن هرمس بالعربية، وقد أورد عناوين ثلاث وعشرين رسالة هرمسية منها ثلاث عشرة في الخيمياء وأربع في الطلّسمات وخمس في علم النجم^(٩٣)، ولم يبق منها إلا القليل بحالة جيدة، ويقول ماسينيون^(٩٤) إن ما بقي بالعربية عن هرمس هي الأعمال التالية:

كتاب 'قراطيس الحكيم' وكتاب 'الحبيب' وكتاب 'التانكالوش' الذي يُعزى إلى ابن وحشية الذي يعتقد نالينو أنه قائم على متن

(٩٣) وتوجد عناوين هذه الأعمال في 'الفهرست' لابن النديم، وقد استغينا عن ذكرها هنا لأن تدوينها بالحروف اللاتينية تستلزم قراءة مجهدّة ونفعها قليل، وقد وردت في 'الفهرست' ص. ٢٦٧ و٣١٢ و٣٥٣، إضافة إلى رسالة ماسينيون المذكورة، راجع أيضا *J. Ruska, Tabula Smaragdina, Heidelberg, 1926, pp. 4 ff.* وكذلك في مراجع أخرى 'طبقات الأمم' للقاضي سعيد الأندلسي، و'تاريخ الحكماء' لابن الففطي و'المقدمة' ابن خلدون و'كشف الظنون' لحاجي خليفة وغيرهم، والتي لم توجد في الفهرست.

(94) *Massignon, op. cit., p. 393.*

بهلوي^(٩٥)، وكتاب شاناق 'المسامرات'^(٩٦).

أضف إلى ذلك عدة متون عربية تُعزى إلى هرمس، وتحتوى على الأغلب على نصوص يونانية، وأهمها 'مُعَادِلَات النفس' و'زجر النفس' التي ترجمها أفضل الدين القاشاني إلى الفارسية بعنوان 'ينبوع الحياة'^(٩٧)، والكتاب الشهير 'سر الخليقة' الذي يُعزى إلى بالينوس، و'قدّاس القديس في تدبير هرمس الهراميس'^(٩٨)، وكذلك في عدة أقوال عُزيت إلى هرمس ووجدت في كتب ابن القفطي والشهرستاني وعدة كتب منها كتاب 'الفلكيات الكبرى' وتفسير هرمس لكتاب 'العلم

(٩٥) ويعتقد روسكا Ruska في البحوث المقدمة إلى براون E. G. Browne ص ٣٦١ أن الهرمسية قد دخلت بلاد فارس قبل الإسلام في الحقبة الساسانية، وهو ما يُلاحظ في متون علم النجم والصيدلة، واللوح اللازوردي ص. ١٦٨، ويذهب ماسينيون خطوة أبعد بتوكيد أن الهرمسية قد دخلت فارس بعد أن انتصر الخُمينيون على مصر، وما من شك في أن الفُرس قد عرفوا الهرمسية قبل الإسلام، والواقع أن بعض المدارس مثل المانوية قد اتسمت باهتمام بالغ بعلم الكون الهرمسي وفلسفة الطبيعة.

(٩٦) وعمّا وُجد من الأدبيات الهرمسية راجع Berthelot, *La Chimie au moyen-âge, III*; Ruska, *Tabula Smaragdina*; B. Strauss, *Das Giftbuch des Shanaq, Berlin, 1934*, ومراجع أخرى عن ماسينيون في مقالته المُشار إليها عاليه، ويعتبر قائمة ماسينيون ناقصة M. Plessner in *«Hermes Trismegistus and Arab Science»*, *Studia Islamica*, vol. 2, 1954, p. 48, ويضيف إليها أقوال هيرميس من حنين بن اسحاق 'أدب الفلاسفة' وهو أبولونيوس التبانى عن عطارد البابلي التي بقيت في 'غاية الحكيم' الذي يُعزى إلى المجريطي. (٩٧) وقد نُشر أول متن عربي لرسالة فليمون P. Philémon في بيروت عام ١٩٠٣، وأعيد طبعها في كتاب بدوي عن 'الأفلاطونية المحدثة عند العرب'، القاهرة ١٩٥٥، ص ٥١-١١٦، ونُشرت بالفارسية في 'مصنفات' أفضل الدين القاشاني، تحقيق المنوفي والمهدوي، المجلد الأول، طهران ١٩٥٢، ص. ٨٥-٣٣١.

(٩٨) وقد حلل سيجل هذه الرسالة وترجمها إلى الألمانية *Das Sendschreiben* by A. Siggel, *das Licht über das Verfahren des Hermes der Hermesse dem, der es begehrt*,

Der Islam, vol. 24, 1937, pp. 287-306

المخزون في أسرار العلم المكنون.

وقد وجد كذلك بالعربية قائمة لأعمال هرمس، ولا بد أن نذكر 'صحائف إدريس' التي جاء ذكرها في 'بحار الأنوار' (٩٩)، ويقول ابن النديم إن ثلاثين صحيفة هرمنية قد اكتشفت وهي الرسالة الثالثة لجنس الإنسان، وقد بقي منها حتى الآن كتابان هما 'كتاب أخنوخ السري' و'كتاب أخنوخ' الذي جاء من أصل يوناني عنوانه 'كتاب أخنوخ الصقلي'، والذي كان في الأصل باللغة الآرامية أو العبرية، وكان معروفاً بعنوان 'كتاب أخنوخ الإثيوبي'، والصحائف التي ذكرت في 'بحار الأنوار' لا تقابس أيًا من الكتابين، وهو عمل مستقل (١٠٠).

ولا يملك المرء أن يتجنب في سياق طرح المتون الهرسية ذكر بعض الكتاب المسلمين التي قامت كلياً أو جزئياً على المصادر الهرسية، وقد كان من أعظمها 'سر الخليفة' الذي كُتب في خلافة المأمون (١٠١)، ويُعزى إلى أبولونيوس التياني، ويقال إنه قام على كتاب هرمس 'علل الأشياء'، ويقول الكاتب إن مخطوط هذا الكتاب قد وجد في كهف تحت تمثال هرمس التياني وفي موضع وجد فيه لوح لازوردي محفور عليه نص خيميائي شهير هو لوح سماراجدينا (١٠٢).

(٩٩) 'بحار الأنوار' مجلد ١٩ الجزء الثاني ص ٣١٧-٢٣.

(١٠٠) ويجدر ذكر أن التنقيبات الأثرية الحديثة في مصر بنج حَمَّادي قد كشفت عن خمس رسائل بالقبطية، وكان أربع منها جديدة وكانت الخامسة هي الرسالة الشهيرة لأسكليبيوس التي وجدت باللاتينية فقط، راجع Plessner, op. cit, p. 50.

(١٠١) ويعتقد كراوس P. Kraus أن محمد بن زكريا الرازي يعرف الكاتب.

(١٠٢) وقد كانت أهم رسائل الخيمياء هي التي ظهرت في خاتمة كتاب 'سر الخليفة'، راجع P. Kraus, Jabir ibn Hayyan, vol. II, Cairo, 1942, p. 272, والمرجع السابق عن=

ولا بد كذلك من ذكر أعمال جابر بن حيان الهرمسية، وقد أشارت كثير من رسائله مثل 'كتاب الحجر' و'كتاب التدوير' إلى هرمس، في حين تصطبغ باقي كتبه بلون هرمني (١٠٣)، وقد ذُكر هرمس في كتاب 'دفع فلسفية' *Turba Philosophorum* باعتباره مؤسس الخيمياء، وقد ظهر هذا المرجع الخيميائي الشهير في دراسة بلسنر *Plessner* الحديثة أن كاتبه ابن أميل أحد تلامذة مدرسة جابر بن حيان، وكذلك أعمال ابن وحشية مثل 'الفلاحة النبطية' و'التنكالوش' و'مطالع الأنوار' التي تدرس الخيمياء البابلية والصابئية والهندية وتأثير الأفلاطونية الجديدة وارتباطها بالأديبات الهرمسية والمشابهات بينها، ويجوز القول إن هؤلاء الأدباء المسلمين الذين مالوا إلى دراسة الخيمياء وعلم النجم وغيرها من العلوم الغيبية قد تأثروا في المقام الأول بأديبات المدرسة الهرمسية، وتبرز بينها 'غاية الحكيم' (١٠٤) من هذا المنظور، ونجد بين علماء النجم أبو معشر والبلخي وعبد الجليل السجزي ونلاحظ ميولهم

=كراوس، وعن مراجع أخرى عن اللوح اللازوردي مثل 'انكشاف السر المكنون في علم الكاف والنون'، و'سر الخليفة' التي تمثل المدرسة الهرمسية في الإسلام، إضافة إلى ما تركه جابر بن حيان وتلاميذه، وقد اكتشف أهميتها سيلفستر دي ساكي *Sylwestre de Sacy* منذ ما يقرب من قرن، وقد ترجمها في كتابه الفرنسي *Notes et extraits des manuscrits, tome iv, Paris, 1798*، وهو عمل مستقل لم يُترجم من اليونانية، رغم أنه استعان برسلة بومندريس

..Poimandres

(103) See Kraus, *op. cit.*, p. 44. See also the extensive study devoted to Jabir in *F. Sezgin, op. cit.*

(104) This work, which is known in the West as *Picatrix* (from Hippocrates), is one of the essential texts of Western alchemy. See H. Ritter, *Das Ziel des Weisen*, Berlin, 1933. For the names of other Muslim alchemists influenced by Hermeticism, see Kraus, *op. cit.*, vol. I, pp. 188-202.

الهرمسية القوية، وقد كان تأثير الهرمسية جلياً في هذه الأعمال حتى
ليمكن ضمها إلى الأعمال التي تنتمي إلى الهرمسية.

وقد انتشرت العلوم والفلسفات الهرمسية بين المفكرين المسلمين
التي روج لها الصابئة التي نشروها في العالم الإسلامي باسم هرمس، وقد
كان كثير من الجماعات الشيعية مثل النظرية والدروز تبجل الهرمسية،
كما كانت الشيعة عمومًا تميل إلى تعاليمها على عكس تيار المدرسة
الأرسطية السائد حتى إنهم قبلوا عقيدتها^(١٠٥)، ولكنهم اعتنقوا الإسلام
تدريجياً بعد فتوى الاسطخري في بطلان الصابئة عام ٣٢١هـ-٩٣٣م،
وبعد وفاة الحاكم بن عيسى بن مروان ظلوا بلا سلطة دينية.

ورغم أن النفوذ الهرمسي قد تضاءل رسمياً بعد هذه الفترة فلم ينقطع
وجوده من خلال علم النجم والطوالع والخبيمياء والطب الأبقراطي،
فقد احتفظت جميعاً بالمنظور الهرمسي إلى العالم، وقد كان بين
تلامذتها ومروجيها أتباع للهرمسية، وعلى سبيل المثال فإن الاعتقاد
بعدم تمايز الأسماء الحسنى عن جوهر الذات سمة في تعاليم الهرمسية،
وهو ما يرى في المتون الإمبيدوقلية الزائفة كما يقول ابن الفطحي، كما
ظهر أثرها عند أبي الهذيل بن العلاف المتكلم المعتزلي الشهير وابن
مسرة الحكيم الأندلسي الزاهد^(١٠٦) وذي النون المصري الخيميائي
الصوفي، حيث عكفت الأفكار الهرمسية على طرح مسائل على شاكلة
عجز الاستنباط الأرسطي عن إدراك الحقائق الميتافيزيقية التي دخلت

(105) See Massignon, *op. cit.*, p. 385.

(106) See M. Ásin Palacios, *Abenmasarra y su escuela, Madrid, 1914*

التصوف عن طريق أساتذة مثل أبي سعيد الخِرَاز والحلاج.

وقد ظهر كذلك مذهب الكون الهرمسي في أساسيات التناظر بين الكون الأكبر والكون الأصغر في أعمال الصوفية على منوال كتاب ابن عربي 'فصوص الحكم' وفي بعض أبواب 'الفتوحات المكية'، وأسس هذا المذهب كلية ولها حضور في القرآن الكريم والسنة الشريفة مثل حديث علي (١٠٧).

وعموماً فإن مذاهب علم الكون الهرمسي قد امتزجت في العرفان الصوفي عند ابن عربي، وقد تجلت هذه الواقعة عند معظم الكتاب المرموقين مثل صدر الدين القونوي وعبد الكريم الجيلي وابن توركاه الأصفهاني وابن أبي جُمهور، وقد استخدم كثير من أساتذة العرفان كثيراً من الرموز المشتقة من العلوم الهرمسية^(١٠٨)، وقد بدأت الفلسفة كذلك فقد تكاملت مع أدبيات أحمد حميد الدين الكرمانى الهرمسية رغم بداية تهافتها بما هي في بداية القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي، وظهرت مدرسة الإشراق للسهروردي في بداية القرن السادس الهجري، وقد امتد نفوذها في أدبيات الإشراقيين والمتعاطفين من مدرسة قطب الدين

(١٠٧) وقد عبرت قصائد كثير من الشعراء العرب والفُرس عن هذه الفكرة بجمال بالغ مثل ديوان السعدي والمثنوي لجلال الدين الرومي في باب الحضرة، ويقول فيه ما معناه: «رغم أن صورتك صورة كون أصغر إلا أن معنك هو معنى الكون الأكبر»، كما أن الانساق بين بعض تعاليم الهرمسية وأقوال أئمة الشيعة له مغزى عميق في إدماجهم المعرفة الجوانية في تعاليم الإسلام، وقد كتب كثير من مفكرى الشيعة القدامى مثل الشميغني الكوفي دفاعاً رسمياً عن الهرمسية.

(108) See T. Burckhardt, *La Cleé de l'astrologie musulmane d'après Mohyiddin ibn Arabi*, Paris, 1950; new edition, Paris, 1976.

الشيرازي وجلال الدين الدواني وصدر الدين الشيرازي^(١٠٩).

وقد بلغت الهرمسية مقامًا رفيعًا في علم الكلام والتوحيد، ودفعت باستحالة وصول العقل إلى المعرفة بقواه الذاتية، فإن تطهير النفس هو الطريق الوحيد للمعرفة الذي يؤدي إلى إشراق النفس والرؤى الروحية للحق جل جلاله، ويشابه هذا المذهب المنظور الصوفي، ولذا انجذب التصوف إلى جوانب بعينها من الهرمسية في العرفان الإسلامي، وتكاملت مع منظورها للعالم.

والاعتقاد بوجود مرشد سماوي يُعين الإنسان في كدحه إلى الحق كان أحد الجوانب في الهرمسية وكان له نفوذ في الفلسفة الإسلامية وعلى الأخص مدرسة الإشراقيين كما يُرى في الأعمال الكلامية للقرن السادس الهجري، وهو الحقيقة التي يتوحد بها الإنسان في ختام مسعاه الروحي، وهذا المرشد هو ذاته حيُّ بن يقظان عند ابن سينا^(١١٠)، وهو

(١٠٩) وقد كتب ابن وحشية في كتابه 'الفلاحة النبطية' أن الإشراق من بنات الأفكار الهرمسية، راجع: *Ancient Alphabet and Hierographic Characters, London, 1806, p. 100 of the Arabic text; and H. Corbin, Les Motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardi, Tehran, 1946, p. 18.*

(١١٠) وما من شك في أن رسائل ابن سينا الثلاث 'حي بن يقظان' و'سلامان وأبسال' و'رسالة الطير' رسائل خيميائية ترجمها حنين إلى العربية، حتى لو اقترح بينيس *S. Pines* مؤخرًا أن لها أصلًا بوديًا، وتشبه 'حي بن يقظان' الباب الأول من كتاب 'بوماندريس'، ويشاكل المرشد في هذه الأعمال مرشد هرمس، كما أن الروح التي تحررت من سجن الجسد تشاكل تحوت، وأن 'الملك الخالد' يشاكل 'الخير الأسمى' في الأدبيات الهرمسية. راجع *A. E. Affifi, <The Influence of Hermetic Literature...>. Concerning the three treatises of Ibn Sina, see H. Corbin, Avicenna and the Visionary Recital, translated by W. Trask; and S. H. Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, chapter 14.*

‘الشاهد السماوي’ عند بعض الصوفية في القرن السابع الهجري، وهو ذو ‘الطبيعة الكاملة’ كما كتب السهروردي في ‘المطارحات’ «قال هرمس: التقيت بكائن روحي أسرَّ إليَّ بعلم كل شيء، وسألته: مَنْ أنت؟ فقال: أنا طبيعتك الحقّة»^(١١١)، وكذلك كتب السهروردي في ‘الواردات والتقدّيسات’ وردًّا جميلًا على ‘الطبيعة الكاملة في هرمس’ التي تسمى كذلك الأب السماوي والابن الروحي.

كما كتب كثير من المفكرين المسلمين عن ‘طبيعة هرمس الحقّة’ مثل ابن سبعين الأندلسي^(١١٢) الذي كان شديد التأثر بالهرمسية، وصدر الدين الشيرازي الذي ذكر هرمس كثيرًا في أعماله وتحدث عن ‘الطبيعة الحقّة’ بما يقارب اصطلاح السهروردي^(١١٣).

وقد استلزم تكرار هذه المسألة بين حكماء المسلمين ضبط معناها،

(111) Suhrawardi, *Opera...*, vol. I, p. 466; also Corbin, *Lea motifs zoroastriens*, pp. 56-7. Corbin has devoted an extensive study to the Hermetic ‘Perfect Nature’ and its relation to Islamic philosophy. See his ‘Le récit d’initiation et l’hermétisme en Iran’, *Eranos-Jahrbuch*, 1959, pp. 155 if.; also his ‘L’Hornroe de lumière dans le soufisme iranien’, in *Ombre et Lumière*, Volume de l’Académie Septentrionale, Paris, 1960; also Paris, 1971

(112) وقد كان ابن سبعين من أهم الكتاب الهرمسية في الإسلام، وقراءة أدبياته ضرورة لفهم A. E. Affifi, *op. cit.*, also A. Badawi, ‘Kitab راجع العالم الإسلامي، *al-ihatah li Abi Muhammad Abd al-Ishaq ibn Sab’in...*’, *Sahifah ma’had al-dirasat al-islamiyyah*, vol. 6, No. 1-2, pp. 11-34; L. Massignon, ‘Ibn Sab’in et la critique psychologique dans l’histoire de la philosophic musulmane’, *Memorial Henri Basset*, Paris, 1928, II, pp. 124 ff.; and E. Lator, S. I., ‘Ibn Sab’in de Murcia y su ‘Budd al-’arif, *Al-Andalus*, vol. IX, 1944, pp. 371, 417.

(113) *Al-Shawahid al-rububiyyah*, Tehran, p. 109.

وقد كانت أعظم المطارحات تفصيلاً للطبيعة الحقة في المراجع الإسلامية كتاب 'غاية الحكيم' الذي كان أفضل ما كُتب بالعربية عن الخيمياء، ويبدو من فحص هذه الأعمال والشذرات إمكان أن تعني 'الطبيعة الحقة' ذلك الشطر السماوي في الأنا الأعلى في نفس كل إنسان يبقى في السماء عندما تتلبس الروح بجسد إنساني، ولذا ظلت النفس تسعى إلى نصفها الآخر حتى تتوحد في كينونتها، وقد كان الاعتقاد بوجود نفس إنسانية في عالم الروح قبل أن تدخل جسداً ثم انفصالها عن نصفها السماوي ساعة ميلادها في هذا العالم معلوماً في الزرادشتية، وقل مثل ذلك عن النصف السماوي أنه الملاك الحارس للنفس على الأرض، وكان الشطر السماوي من النفس يُدعى داينا *Daena* التي ظهرت في المانوية المزدكية بصورة صبية مليحة^(١١٤)، وقد كان التشابه الباهر بين صورة داينا والطبيعة الحقة أمراً مدهشاً، وهو برهان آخر على الصلة بين الهرمسية وبين الحكمة الفارسية القديمة.

ويُعدُّ كتاب 'غاية الحكيم' سرّاً مكنوناً في صدر الفلسفة لا يتجلى إلا للذين وصلوا إلى ذروة الحكمة^(١١٥)، وقد رأى هرمس حقيقة روحية حاول معرفة هويتها وكانت الإجابة هي 'الطبيعة الحقة'، ويزيد عليها كاتب 'غاية الحكيم' أنها المرشد للإنسان في حياته لتجاوز

(١١٤) وقد أشارت المتون المانوية الصينية والقطبية إلى حضور هذه الصورة في المانوية باسم مانو محمد أو مانو أحمد، راجع *Corbin, «Le récit visionnaire ...», p. 171; G. Widengren, The Great Vohu Manah and the Apostle of God, Uppsala, 1945, p. 18.*

(115) *Ghayat al-hakim, p. 187.*

مصاعبها^(١١٦)، تمامًا مثلما تنبأ أرسطو بانتصار الإسكندر في فارس بناءً على سيطرة 'طبيعته الحقة' على شخصيته^(١١٧).

ويدعو هرمس 'الطبيعة الكاملة' في صلاة رائعة الجمال كمنبع الضياء في الطبيعة، ويعتبر الطبايع الأربع للطبيعة العضوية وهي الحار والبارد والجاف والرطب أقانيم للطبيعة الكاملة، وهي إذن كياناتٌ روحية ومصدرٌ للمعرفة، فالطبيعة الكاملة هي حقيقة المرء الروحية التي تهديه، ولهذا السبب أيضًا فإن أبوقراط سماها 'شمس الحكيم'، وهي مفتاح العلوم والفلسفة^(١١٨)، و'الطبيعة الكاملة' هي المعلم الحق للنفس ومرشده من الطفولة إلى سن النضج والتحقق بالمعرفة والعلوم.

ويرد في الباب السابع من 'غاية الحكيم' دعاء للصابئة إلى هرمس ينطوي على كل سمات 'الطبيعة الكاملة' فيه بكل اللغات، «إننا ندعوك بكل أسمائك يا عطارد بالعربية ويا تير بالفارسية ويا هاروس بالرومية ويا بودهي^(١١٩) بالهندية»، والحق أنه الطبيعة الكاملة مثل أبيه السماوي وابنه الروحي، وهكذا أصبح من كان يسعى إلى نصفه السماوي موضوعًا للسعى الروحي للإنسان ويتجلى معلمًا ومرشدًا للذين يسعون إلى بلوغ المعرفة.

ولم يقتصر تأثير هرمس على الفلسفة فحسب بل تجلّى كذلك في شتى علوم الطبيعة، وتعتقد المدرسة الهرمسية بوحدة العالم وتناقض

(116) *ibid.*, p. 191.

(117) *ibid.*, pp. 189-90.

(118) *ibid.*, p. 184.

(119) *ibid.*, p. 232. page_116

التقسيم الأرسطي إلى عالم ما تحت القمر وعالم السماء، وعندها مفهوم للطبيعة يقوم على التشاكل بين كل مقامات الوجود، فتتناظر العناصر والألوان والصور والصفات والأصوات وحواس الظاهر والباطن جميعاً على نسق واحد، وقد تناولت رسائل إخوان الصفا هذا الاتساق والاتفاق بين الخصائص الطبيعية والسماوية، كما حفظها علم النجم مثل كتاب 'التفهيم لأوائل صناعة التنجيم' للبيروني، ومن سمات هذه المدرسة الاعتقاد بالاتساق بين أحداث الدنيا وحرارة النجوم، واعتقدوا بالأسباب الفردية الطبيعية الملموسة وعارضوا السعي الأرسطي لتعميمها، وسعوا إلى اكتشاف سبب بعينه لكل نتيجة بعينها، حتى إنهم لجأوا إلى 'التجريب' والوسائل الملموسة التي تقارب منهاج الرواقية وتناهى عن الأرسطية، كما يتبدى في اختلاف تناول أيضاً بين مدرستي الكوفة والبصرة، فقد اتبع الكوفيون المنهاج المنطقي لمدرسة برجامون الرواقية، في حين اتبع البصريون القياس المنطقي عند المشائين السكندريين.

وكذلك كانت الخيمياء الهرمسية وثيقة الصلة بالمدرسة الأبوقراطية في الطب التي كانت تسعى إلى معرفة أسباب المرض المباشرة، وقد استمرت هذه الرابطة في الفكر الإسلامي وأدت إلى طرق تجريبية فقدت أصولها الميتافيزيقية النسقية وأسرارها الرمزية مع الزمن، وأصبحت السمة السائدة لمناهج العلم. وقد كان الميل إلى التجريب في علوم الطبيعة في سياق تاريخ الإسلام مشهوداً في أعمال محمد بن زكريا الرازي الذي لجأ إلى التجريب في الطب والخيمياء بعد أن نزع

عنها محتواها الرمزي (١٢٠).

وقد غرست الهرمية مدرسة الإشراق في الفلسفة، واعتبرت التطهر الباطن وسيلة فريدة لإدراك الحقيقة على عكس عقلانية المشائية، فقد لجأت في مضممار علوم الطبيعة إلى عدم الثقة في القياس المنطقي واعتمدت على معرفة الأسباب الملموسة فيما يُلاحظ ويُجرَّب، وقد كان ذلك ميلاً قوياً إلى الهرمية على نحو أكثر أسرارية وأقل عقلانية من الأرسطية. وقد أينعت في الغرب مناهج تجريبية إبان النهضة والقرن السابع عشر بمجرد أن تخلصت من القيم الميتافيزيقية والرمزية، والواقع أن ذلك جرى باسم مناهضة المسيحية الوسيطة في صراعها لتحطيم الأرسطية (١٢١).

وقد اعتبر العالم الإسلامي الهرمية أهم عوامل تشكيل المنظور الإسلامي للكون الكلي، وكان أثرها باهراً على الفلسفة والعلوم الإسلامية حتى إنها تداخلت مع الفكر الديني والميتافيزيقي وكذلك مع الشعر والأدب العربي والفارسي، وقد أصبح هرمس أول معلم للعلوم والفلسفة، وأصبح باباً للتكامل مع العلوم والفلسفة اليونانية في المنظور إلى العالم، وبدون شعور بالخروج على التراث النبوي الإبراهيمي، ولهذه الأسباب إضافة إلى قيمتها الكامنة تستحق الأدبيات الهرمية في الإسلام دراسة جادة، وسوف تكون هذه الدراسة سبيلاً

(١٢٠) وقد عالج الباب التالي عن جابر والرازي هذه المسألة بالتفصيل.

(١٢١) وقد استخدم كثير من دارسي عصر النهضة مثل فيتشينو وأجريا الهرمية لدحض الفلسفة المشائية، راجع P. O Kristeller, Renaissance Thought, New York, 1961, chapter 3.

إلى التعبير عن بعض الجوانب الجوهرية في العلوم والفلسفة الإسلامية ومذهبها الكوني، ونشر وسائلها التي استطاع المسلمون إدماجها في مبدأ التوحيد والعلوم الموروثة من قديم الأزل.

* * *

مؤلفات مختارة عن الهرمسية بالعربية والفارسية

- اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، بيروت ١٣٧٩.
- المسعودي، مروج الذهب، القاهرة ١٣٠١.
- الطبري، تاريخ الرسل والملوك، لندن ١٨٧٩-١٩٠١.
- الشهرستاني، الملل والنحل، القاهرة ١٣٦٧.
- السهروردي، حكمة الإشراق، طهران ١٩٧٧.
- سعيد الأندلسي، طبقات الأمم، بيروت ١٩١٢.
- الدياربكري، تاريخ الخميس، القاهرة ١٢٨٣هـ.
- جابر بن حيان، مختار الرسائل، القاهرة ١٣٥٤هـ.
- الثعالبي، قصص الأنبياء، لندن ١٩٢٢.
- البيروني، الآثار الباقية، ليبزيج ١٨٧٨.
- بدوي، الأفلاطونية المحدثة عند العرب، القاهرة ١٩٥٥.
- إخوان الصفا، رسائل، القاهرة ١٩٢٨.
- أبو زيد البلخي، كتاب البعد والتاريخ، باريس ١٩٠٦.

- ابن عربي، فصوص الحكم، القاهرة ١٩٤٦.
- ابن عربي، الفتوحات المكية، القاهرة ١٢٩٣ هـ.
- ابن جلجل، طبقات الأطباء والحكماء، القاهرة ١٩٥٥.
- ابن النديم، الفهرست، لبيزج ١٨٧١.
- ابن القفطي، تاريخ الحكومة، القاهرة ١٩٤٦.
- ابن الأثير، تاريخ الكامل، القاهرة ١٣٠١ هـ.
- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، القاهرة ١٢٩٩ هـ.

Shahrazuri' M.' Kanz al-hikmah' translated by D. Durri' Tehran' 1937.

Nizami Ganjawi' Iqbal-namah' Tehran' 1936. Sadr al-Din Shirazi' Rasa'il' Tehran' 1302.

Mo'in' M.' <Balinas-i hakim> 'Danish' vol. I' 1328' pp. 445-9' 532-40.

Lughat-nama-yi Dehkhoda' articles <Idris> 'Ukhnukh' <Hermes>' Tehran 1951 on. al-Majriti'

Kashani' Afdal al-Din' Musannafat' vol. I' Tehran' 1952. Lahiji' M.' Sharh-i gulshan-i raz' Tehran' 1958.

Hajji Khalifah' Kashf al-zunun' Istanbul' 1360 on.

Davoud' I.' Adabiyat-i mazdyasna' vol. II' Bombay' 1931. al-Dimashqi' Sh.' Nukhbat al-dahr' St Petersburg' 1866. Ghayat al-hakim' Berlin' 1933.

Danehpazhuh' M. T.' Fihrist-i kitabkhana-yi Mishkat' Tehran' 1956 on. Pour-

مؤلفات مختارة عن الهرمسية باللغات الأوروبية

Affifi 'A. E. ' <The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought> ' Bull. School of Oriental and African Studies ' London ' 1951 ' vol. XIII ' part 4 ' pp. 840-55

Ásin Palacios ' M. ' Abenmasarra y su escuela ' Madrid ' 1914.
Bardenhewer ' O. ' Hermetis Trismegisti qui apud Arabes fertur de Castigatione Animae Liber ' Bonn ' 1893.

Beausobre ' Histoire critique de Manichée et du manichéisme ' Amsterdam ' 1734.

Berthelot ' M. P. E. ' Collection des anciens alchimistes grecs ' Paris ' 1888.

Berthelot ' M. P. E. ' La Chimie au moyen âge ' Paris ' 1893.

Blochet ' E. ' < Études sur le gnosticisme musulman > ' Rivista degli studi orientali ' 4 ' 1911-12 ' pp. 47-79.

Burckhardt ' T. ' Die Alchemie ' Freiburg 1960; English trans. by W. Stoddart as Alchemy ' Science of the Cosmos ' Science of the Soul ' Baltimore ' 1971.

Burckhardt ' T. ' <Commentaire succinct de la Table d'Émeraude> ' Études Traditionelles ' Nov.-Dec. 1960 ' pp. 332-4.

Corbin ' H. ' Avicenna and the Visionary Recital ' translated by W. Trask ' New York ' 1960.

Corbin' H.' *«L'Homme de lumière dans le soufisme iranien»*
(in *Ombre et Lumière*) Volume de l'Académie Septentrionale'
Paris' 1960; also Paris' 1971.

Corbin' H.' *Les Motifs zoroastriens dans la philosophie de
Sohrawardi*' Tehran' 1946.

Corbin' H.' *«Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran»*
Eranos Jahrbuch' 1949' pp. 87-121.

Darmstaedter' E.' *Die Alchemie des Geber*' Berlin' 1922.

Eliade' M.' *Le Yoga' immortalité et liberté* Paris' 1960.

Eranos-Jahrbuch' 1942. Evola' J.' *«Les opérations
hermétiques»* *Études Traditionnelles*' Nos 366-7' 1961' pp. 201-
10.

Evola' J.' *La Tradizione Ermetica*' Bari' 1948.

Festugière' A. J.' and Nock' A.' *La Révélation d'Hermès
Trismégiste*' 4 vols' Paris' 1949-54. Fleischer' H. L.' *Hermes
Trismegistos an die menschliche Seele*' Arabisch und Deutsch'
Leipzig' 1870.

Guénon' R.' *Aperçus sur l'initiation*' Paris' 1953. Guénon' R.'
«Hermès» *Le Voile d'Isis*' 1932' pp. 193-202; English trans. in
Studies in Comparative Religion' Spring 1967' pp. 79-83.

Kraus' P.' *Jabir ibn Hayyan*' 2 vols' Cairo' 1942-3. Kroll' W.'
«Hermes Trismegistos» *Paulys Real-Encyclopädie*. von

Lippmann' E. O.' *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*'
Berlin' 1919-31.

Massignon 'L.' 'Inventaire de la littérature hermétique arabe' Appendix III in Festugière 'A. J. and Nock 'A. D.' *La Révélation d'Hermès Trismégiste*.

Massignon 'L.' *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam* Paris' 1929.

Mead 'G. R. S.' *Thrice-Greatest Hermes* London' 1949. Mieli 'A.' *La Science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale* Leiden' 1939; also Paris' 1966.

Nallino 'C. A.' *Raccolta di scritti editi e inediti* 6 vols' Rome' 1939-48.

Nock 'A. D.' see Festugière. Nyberg 'H. S.' *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi* Leiden' 1919.

Pedersen 'J.' 'The Sabians' *Volume of Oriental Studies presented to E.G. Browne* Cambridge' 1922' pp. 383-91.

Pietschmann 'R.' *Hermes Trismegistus ägyptischen und orientalischen Überlieferungen* Leipzig' 1875.

Plessner 'M.' 'Hermes Trismegistus and Arab Science' *Studia Islamica* 2' 1954' pp. 45-59.

Plessner 'M.' 'Neue Materialien zur Geschichte der Tabula Smaragdina' *Der Islam* XVI' 1927' pp. 77-113.

Reitzenstein 'R.' *Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur* Leipzig' 1904.

Rusch 'A.' 'Thoth' *Paulys Real-Encyclopädie*. Ruska 'J.' *Arabischen Alchemisten. I-II* Heidelberg' 1924.

Ruska 'J.' Griechische Planetendarstellungen in arabischen Steinbüchern' Heidelberg' 1919.

Ruska 'J.' <Studien zur Geschichte der Chemie> (Festschrift Edmund O. von Lippmann)' Berlin' 1927.

Ruska 'J.' Tabula Smaragdina: ein Beitrag zur Geschichte der Hermetischen Literatur' Heidelberg' 1926.

Ruska 'J.' Turba Philosophorum: ein Beitrag zur Geschichte der Alchimie' Berlin' 1931.

Sarton 'G.' Introduction to the History of Science' I. 'Baltimore' 1927. Scott 'W.' Hermetica' Oxford' 1924-36.

Steinschneider 'M.' Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen' Leipzig' 1897.

Stapleton 'H. E.' and Sherwood Taylor 'F.' <The Sayings of Hermes quoted in the ma' al-waraqī of Ibn Umail>' Ambix' vol. 3' Nos 3 and 4' 1949' pp. 69-90.

Strauss 'B.' Das Giftbuch des Shanaq' Berlin' 1934.

Suhrawardi' Opera Metaphysica et Mystica' vol. I' Tehran' 1976' vol. II' Tehran' 1977' Prolegomena by H. Corbin.

Wallis Budge 'E. A.' Gods of the Egyptians' London' 1904.



١٠. من خيمياء جابر بن حيان إلى كيمياء الرازي

لم يرد في حوليات الخيمياء الإسلامية شخصان أكثر ذكراً من جابر بن حيان ومحمد بن زكريا الرازي، وكلاهما أستاذ شهير، وتعتقد الأجيال المتأخرة من مدارس الخيمياء في الشرق والغرب أنهما تلامذة لمدرسة واحدة^(١٢٢)، إلا أن دراسة أدبياتهما تكشف عن أن الرازي استخدم لغة جابر الخيميائية لأغراض كيميائية، ويمكن القول إن الرازي قد حوّل الخيمياء إلى كيمياء، وحتى لو عاشت الخيمياء من بعده طويلاً فإن الكيمياء قد استمرت في النمو في أحضان الخيمياء، وهكذا لم تكن كيمياء الرازي قائمة بذاتها نظراً لاعتمادها على خيمياء جابر^(١٢٣).

وقبل أن نعرض للفلسفات والأديان واختلافها بين الرجلين التي أدت إلى فصل الكيمياء عن الخيمياء فمن الأفضل أن نبدأ بالتشابهات والاختلافات بين منظوري الكيمياء والخيمياء، أو بالحري مقارنة بين الأدبيات الجابرية التي كتب معظمها بنفسه وأضيف إليها ما كتبه الإسماعيليون وبين الأدبيات الرازية، ويختلف الدارسون حول مدى

(١٢٢) ويعتبر كتاب 'رتبة الحكيم' الرازي من تلاميذ مدرسة جابر، في حين يراها معظم الأدب اللاتيني من أساتذة الخيمياء..

(123) See G. Heym, *Al-Razi and alchemy*, *Ambix*, vol. 1, no. 3, 1938, pp. 184-91; and J. R. Partington, *The Chemistry of Razi*, *Ambix*, vol. 1; no. 3, 1938, pp. 192-6.

اقترب الرازي من خيمياء جابر^(١٢٤)، والحق أن بينهما اختلافات وتشابهات في المقارنة بين أفكارهما في الخيمياء والكيمياء.

وقد اعتقد جابر أن الأكسير يحتوي على مواد حيوانية ونباتية ومعدينية، بينما اقتصر الرازي على المكونات المعدنية، ونادرًا ما ذكر عنصرًا حيوانيًا أو نباتيًا^(١٢٥)، وقد قسّم الرازي المعادن إلى سبعة أنواع بما فيها الخارصين مثلما قسمها جابر في كتاب 'الخمسين'، ولكن الرازي لم يُبدِ اهتمامًا بالرمزية العددية المرتبطة بكل منها، كما أن جابرًا قد سعى إلى اكتشاف السبب النهائي للأشياء، لكن الرازي اتبع المشائين من الأطباء في إنكاره العلني لمثل هذه الغاية^(١٢٦)، ولم يتبع جابر في كتابيه 'المدخل' و'الأسرار' في أن المعادن مكونة من الزئبق والكبريت، لكنه اعتقد أنها مكونة من جسد ونفس وروح^(١٢٧)، أما جابر فقد اعتقد بأن الأشياء تقوم على خمسة مبادئ هي الجوهر القابل والمادة والصورة والزمن والمكان التي تشاكل المبادئ الخالدة عند الرازي^(١٢٨).

(124) For example, P. Kraus in his *Jabir ibn Hayyan*, vol. II, pp. 3 ff., does not believe that there is any direct and close relation between them, while N. E. Stapleton in *Chemistry in Iraq and Persia in the Tenth Century AD*, written with R. F. Azo and M. Hidayat Husain, in *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, 1927, pp. 317-415, considers Razi as a direct disciple of Jabir.

(125) Kraus, *op. cit.*, p. 3.

(126) Kraus, *op. cit.*, p. 95, cites from Razi's *Kitab al-khawass* to this effect.

(127) Stapleton, *op. cit.*, pp. 320 ff.

(128) Stapleton, *op. cit.*, pp. 336-7, where he cites fifteen works of Razi which have either identical or modified titles of works of Jabir and seem to deal with the same subject.

كما كان الرازي يتبع اصطلاحات جابر قدمًا بقدم، وكذلك انتهج اقتباس عناوين كتب جابر لكتبه، وتحمل معظم كتبه الكيميائية عناوين ومصطلحات من كتب جابر الخيمائية، ويبدو أن هذه شيمة معظم الكتاب 'المستقلين' على شاكلة الرازي الذي أتبع مثال جابر من كتاب 'الاستقصات والأيس الأول' حتى في تصنيفه للعقاقير البسيطة التي تُعدُّ من أهم منجزاته الكيميائية.

وقد يذهب المرء إلى التساؤل عن علة إطلاق صفة 'الكتاب الأول' في تاريخ علوم الكيمياء على كتاب الرازي^(١٢٩)، وقد بادت كثير من أعماله الخيمائية على غرار 'مدخل التعاليم' الذي كان أساس باب الخيمياء في كتابه 'مفاتيح العلوم'^(١٣٠)، وكان أهمها جميعًا كتاب 'سر الأسرار' المعروف في الغرب بعنوان^(١٣١) *Liber Secretorum Bubacaris*، وقد جاء في هذه الأعمال المفقودة توصيفٌ وتصنيفٌ للمواد المعدنية والعمليات الكيميائية والأجهزة المعملية.. إلى آخره، حتى إنها يمكن أن تترجم بسهولة إلى لغة الكيمياء الحديثة، ولم يكن فيها شيء من الجوانب

(129) Stapleton, *op. cit.*, p. 320.

(130) The text of this works has been translated with commentary by Stapleton in the above-mentioned articles.

(١٣١) وقد يكون عنوان هذا الكتاب 'كتاب السر' كما دونه ابن النديم، وهو أكثر كتب الرازي أصالة عن الكيمياء، ويتبين منه كيف حول الخيمياء إلى كيمياء، وقد كان معروفًا في القرون الأخيرة للعالم الإسلامي في نسخته العربية الأصلية وكذلك بالفارسية، وكان له نفوذ واسع في الغرب، وقد عُدَّ في كل المراجع عملاً خيميائيًا إلا أنه كان كيميائيًا، ذلك أن العالم الوسيط لم يكن قد تعلم تمامًا في نطاق علم الطبيعة اللارمزي، ولم يكن تطبيقه الرمزي ممكنًا، ورغم أن كثيرًا من أعمال الكيمياء التي احتوى عليها التراث الخيميائي في العصر الوسيط وخاصة في حالة الرازي لم يكن قد انفصل تمامًا عن الخيمياء، وقد تُرجم 'سر الأسرار' وُدِّرسَ بتمحيص عند روسكا

J. Ruska في كتاب *Al-Razi's Buch Geheimnis der Geheimnisse, Berlin, 1937*.

الرمزية للخيمياء، ولا عن التحولات الكيميائية التي ترمز إلى تحولات النفس، ولا عن التشاكل الذي يقوم بين العالمين الطبيعي والروحي التي تسري في أساس منظور الخيمياء إلى العالم^(١٣٢)، ولا نطول منه سوى علم يعالج مواد الطبيعة من حيث وقائعها الظاهرية رغم ظلال باقية من لغة الخيمياء وشذرات من أفكارها.

ولا مناص من العثور على سبب تحول الرازي عن المنظور الخيميائي إلا بمعرفة موقفه الفلسفي، ومن المعلوم في كثير من المراجع مثل البيروني الذي كان متعاطفاً معه علمياً أن الرازي كتب عدة أعمال تدحض الدين النبوي والوحي بما هما^(١٣٣)، وهكذا كفر بموضوعة الإسلام الفلسفية، ألا وهي 'الفلسفة النبوية'، كما كان معارضاً للإسماعيلية وأجرى مناظرات عديدة مع قادتهم مثل أبي حاتم الرازي^(١٣٤)، وعند

(132) Concerning the real meaning of alchemy, about which so much mis-leading material has been written, see T. Burckhardt, *Alchemie, Sinn und Weltbild*; also S. H. Nasr, *Science and Civilization in Islam*, New York, 1970. *«The Alchemical Tradition»*.

(133) One of Razi's famous works on this subject is *The Refutation of Prophecy* (*al-Radd ala'l-nubuwwah*). See Biruni, *Épître de Beruni contenant le répertoire des ouvrages de Muhammad b. Zakariya al-Razi*, trans. and ed. P. Kraus, Paris, 1936.

(134) See P. Kraus, *«Raziana»*, *Orientalia*, vol. 4, 1935, pp. 300-4, vol. 5, 1936, pp. 35-56, 358-78. The complete debate between the two Razis which centres mostly upon the question of prophecy runs throughout the many chapters of *A'lam al-nubuwwah* (*Peaks of Prophecy*), ed. by S. al-Sawy and Gh. Aavani, Tehran, 1977. Later Isma'ili authors such as Hamid al-Din Kirmani in his *al-Aqwal al-dhahabiyah* and Nasir-i Khusraw in his *Jami al-hikmatayn* were to continue this debate.

تحليل ميول الرازي وموقفه يتضح لنا السبب في تحويله خيمياء جابر إلى كيمياء.

وترى الشيعة عمومًا والإسماعيلية خاصة بأن علوم الطبيعة متعلقة بعلوم الوحي، فالوحي ينطوي على البراني الظاهر والجَوَّاني الباطن، وأن التحقق لا بد أن يبدأ من البراني ليصل إلى الجَوَّاني، وتسمى هذه العملية 'تأويلاً' أو تفسيرًا هرمسيًا يطبقه الشيعة والمتصوفة في تفسير المعنى الباطن في القرآن، ولا سبيل إلى هذه الرحلة من الظاهر إلى الباطن إلا النبوة والوحي والتأويل الذي يعني تحول ظاهر المرء إلى باطنه (١٣٥).

ويعني تأويل الطبيعة تخلل ظواهرها لاكتشاف البعد الروحي الذي تحجبه، ويعني تحول الوقائع إلى رموز ورؤيتها كشفًا للحقيقة لا حجابًا عليها.

فالكيمياء هي العلم الذي يعتمد على ظواهر الطبيعة وخاصة عالم المعادن لا في واقع طبيعته بل كحقائق في ذاتها تلهم بمقامات أعلى من الوجود، ولم يكن من قبيل الصدفة أن يكون جابر صوفيًا وشيعيًا، فقد أصبحت أعماله وثيقة الارتباط بالإسماعيلية الذين ألحقوا بها رسائل بعينها من أعمالهم.

(135) This theme has been thoroughly studied in the many writings of H. Corbin. As far as it concerns Razi and his rejection of the alchemical view, see Corbin (with the collaboration of S. H. Nasr and O. Yahya), *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964, pp. 194-201

ولم يكن جابر في اهتمامه الروحي بأحداث الطبيعة يفصل حقائق الوجود عن وقائع العالم مطلقاً، ولم يكن 'الميزان' إلا محاولة «لقياس الميل إلى عالم الروح»، وليس بالمعنى الكمي الحديث، وقد كان اهتمامه بالرموز العددية والأبجدية ودراسة ظواهر الطبيعة كما لو كان قياساً لِنَفْسِ الدنيا برموز خيميائية باستخدام تأويل الطبيعة لاستشفاف معناها الباطن.

وقد رفض الرازي فكرة النبوة وعملية تأويل الطبيعة التي اعتمدت عليها، فحول خيمياء جابر إلى مجرد كيمياء، ولا يعني ذلك أنه توقف عن استخدام مصطلحات الخيمياء وأنه قد كَفَّ عن وزن نَفْسِ العالم وقياسه بالرموز العددية وبناء جسر بين عالمي الظواهر والروح، بل بين وقائع الطبيعة فحسب التي كانت تُدرَس كرموز. والحق أن الخيمياء جنين الكيمياء، وأن المنحى الذي اتخذه الرازي يتعلق مباشرة بآرائه الدينية والعلمية وهي سبب لهذا التحول. والحق أن حالته من أوضح الحالات التي تبين كيف تقوم الفلسفة والدين بدور باهر في تطور العلوم وتاريخها، وتبين الصلة الحميمة بين آراء الإنسان عن علوم الطبيعة وبين رؤيته للوقائع بما هي.



١١. دراسة التاريخ الطبيعي في العالم الإسلامي

وبمدى ما تعتمد دراسة العلوم في الحضارات التراثية على الأسس الدينية والميتافيزيقية لهذه الحضارات بمعنى قيامها على الوحي الرباني فإن العلوم الإسلامية كانت أصداءً تنعكس عن مذهب التوحيد المركزي، وتماماً مثلما قامت العلوم الدينية والأخلاقية على الوحدانية وغاية الإنسان في الرجوع إليها، فقد قامت علوم الطبيعة على محاولة اكتشاف العلاقة بين الكائنات المخلوقة وبين الوحدة التي يقوم عليها عالم الوقائع في الكثرة والتعدد. وقد تناولنا سلفاً كيف كان لعلم الكون في العصر الوسيط ذات السمة العامة لكل علوم الكون^(١٣٦) من حيث سعيها إلى التعبير عن 'وحدة' كل ما في الوجود، ويصدق ذلك تماماً

(١٣٦) وقد واتت الفرصة لكي نطرح معنى علوم الكون التراثية بما فيها علوم الطبيعة، ويجب تقسيم العلوم التراثية إلى العلوم الميتافيزيقية التي تتناول الرب والحقائق الماورائية، والعلوم الكونية التي تتناول الكائنات والكون، راجع مقالة الشيخ ابراهيم عز الدين المُشار إليها عاليه، T. Burckhardt, *Nature de la perspective cosmologique*, Études Traditionnelles,

vol. XLIX, 1948, pp. 216- 19.

على علوم الطبيعة الإسلامية مثل التاريخ الطبيعي على سبيل المثال، حيث كانت هذه غاية مركزية في مذهب توحيد الطبيعة، وفي العلاقة بين كل دقائق الكون الكلي التي ظلت متناظرة كسياق لازم لوحداية الخالق سبحانه.

وأكثر الطرائق مشروعية لدراسة علم هي مضاهاته بغايته النهائية عند الذين اعتنقوه، وسنعكف على فهم التاريخ الطبيعي كما تناوله المسلمون لو وضعنا نصب أعيننا غايتهم منه وليس كما تراه علوم الطبيعة الحديثة، فهي عندهم الوصول إلى الوحدة وراء حجاب الكثرة والتنوع بدراسة تركيبية للطبيعة^(١٣٧).

ويغطي التاريخ الطبيعي عند المسلمين حقولاً عديدة لا تقتصر على الجيولوجيا وعلم النبات وعلم الحيوان وعلم الإنسان فحسب بل كذلك لهيئة الكون *cosmogony* والتاريخ المقدس^(١٣٨)، ويعني تاريخ الطبيعة جوهرياً أوسع نطاق بمعنى الكلمة، ذلك أن المسلمين لم يفصلوا مطلقاً بين الروحي والديني، ودائماً ما كتبوا تاريخ الطبيعة من خلال سياق العلم المقدس، فقد صور الطبري والمسعودي هذه العملية في تاريخهما الكلي، وقد اقتبسا كثيراً من القرآن الكريم عن

(١٣٧) راجع مقدمة كتابنا *S. H. Nasr, Science and Civilization in Islam* وكذلك *o the introduction and chapter 1 of S. H. Nasr, Islamic Science An Illustrated Study, London, 1976*، وقد ذكر أبو يحيى بن زكريا القزويني في كتابه 'أعاجيب الخلائق' أن الحكمة الربانية حاضرة في كل ذرة من الكون، وأن كل أنواع الكثرة برهان على الوحداية، وكما جاء في قصيدة شهيرة «وفي كل شيء له آيات تدل على أنه واحد».

(١٣٨) ولكننا نهتم في هذه الدراسة بعلمي النبات والحيوان، كما أننا عالجتنا فروعاً متنوعة من التاريخ الطبيعي في مراجع مذكورة في حاشية سابقة.

ظواهر الطبيعة واستدلَّ بآيات الكتاب المقدس على آيات الطبيعة نظراً للتماهي الأصولي بين مراتب الطبيعة ومقامات الربوبية، وتؤكد هذه الرؤية التوحيدية على مشروعية المسعى إلى ربطهما معاً في تاريخ الطبيعة.

وتقودنا مسألة 'الآيات' في الآفاق والطبيعة إلى سمة أخرى من سمات تاريخ الطبيعة الإسلامي، فقد سعى معظم علماء المسلمين إلى دراسة الطبيعة كي يفهموا 'آيات' الخالق سبحانه وصنع يده جل جلاله^(١٣٩)، وهذه سمة تصيب بعض الحداثيين بالقلق، فهم يسعون إلى إثبات مادية الأسباب المباشرة الحالية فحسب والتي لا شأن لها باعتبار الأشياء في ضوء سبب يتعالى عن الوجود المحدود الذي يعيشونه. وقد كانت عجائب الطبيعة وغرائبها دروساً روحية نافعة لعلماء تاريخ الطبيعة المسلمين في مشاهدتهم لعوالم النبات والحيوان، وهو ما سخر منه المؤرخون المحدثون، أما من منظور الإسلام فإنها أكثر الأمور نفعاً كعناصر أساسية لإدراك العوامل الربانية في الطبيعة.

والمنظور الإسلامي 'عملي' من جانب بعينه، فالعلوم التي انبثقت عنه 'مفيدة' بمعنى ما، أي أنها تناظر احتياجات الإنسان الأساسية، وسواءً أكانت زراعةً أم طباً أم علوم تاريخ أم علوم اجتماع فإن كل منها يُوفي بغايته في نطاقه عضوياً واجتماعياً، أم كانت على شاكلة المنطق وعلم الكلام التي سوف تفيد في توعية الناس بالحق والباطل أم كانت

(١٣٩) وقد كان رأى العلماء المسيحيين في العصر الوسيط مشاكلاً لهذا المنظور عندما تحدثوا عن

آثار الرب في الطبيعة. *The vestigia Dei in nature.*

مثل المذاهب الجَوَّانية التي تشتمل على علم رمزي للنطاق الطبيعي، كما ستنتفع عوناً على بلوغ قلائل التحقق بالإشراق أو الاستنارة في كدحهم هنا والآن إلى الله سبحانه وتعالى، لكن الإسلام لم يأبه مطلقاً للاستطلاع البسيط ولا العلوم التي انبتت عليه، ولكنه لم يعتبرها فضيلة ولا احتياجاً جوهرياً للإنسان، ولذلك لم يُجزِ علماً يقوم على الاستطلاع فحسب^(١٤٠). وقد كانت رغبة كتّاب التاريخ الطبيعي في استنباط مبادئ أخلاقية من ظواهر الطبيعة أمراً مشروعاً في الإسلام بموجب وفائها باحتياج روعي، وليس وزن ورقة شجر بالجرامات أمراً يسترعي اهتمامهم كأمر ثانوي ما لم يكن وسيلة لحكمة أسمى، وليس انتقاد المحدثين لهذه المسألة أمراً وارداً يأبه له منظور المسلمين لدراسة الطبيعة.

كما أن هناك جانباً آخر من تاريخ الطبيعة الإسلامي يراه المحدثون غريباً، وهو وصف النباتات والحيوانات الغريبة من حيث خصائصها السحرية التي كان الكتاب في العصر الوسيط يعتقدون بها، ونجد روايات مشابهة في كتاب بليني 'التاريخ الطبيعي' *Pliny Historia Naturalia* القديم، وقد كانت المخلوقات الموصوفة في هذه المتون التي تبدو غريبة عن أيامنا من أنواع عدة، وكان أحد أنماطها حيوانات

(١٤٠) ولا نسعى للدفع بتسخير المعرفة للعمل، ذلك أن المعرفة دائماً ما تسمو عن العمل في منظور الإسلام، كما يشير الحديث النبوي إلى أن تفكر ساعة خير من قيام ليلة، أو إلى أن لو وزن مداد العلماء مع دم الشهداء يرحح مداد العلماء على دم الشهداء. وما نبغي بيانه هو أن النشاط الفكري ليس مطلوباً لذاته في الإسلام، فلم يحدث أن ساند الإسلام الانفصال بين الاحتياجات الروحية والدينية عن احتياجاته الاجتماعية.

بحرية أصابها الضمور أو الفناء منذ ذلك العهد، وحيث إنها لا تُرى حالياً فإن أوصافها تبدو خيالياً، وتبدو أحد أنماطها الأخرى كالتنانين والخيول وحيدة القرن ونبات تفاح الجن، وكان لها جميعاً معنى رمزي فحسب، ولكن جرى تفسيرها على أنها مخلوقات حية رغم أنها معانٍ تفوق الطبيعة^(١٤١).

أما عن التكرار الظاهر عن 'غرابية' ظواهر الطبيعة نظراً للبراءة التي سجل بها كتاب العصر الوسيط تلك الظواهر فلا بد أن نتحسب لأن عقولهم لم تكن قد 'تخشبت' على منوال الحداثيين، وأن الطبيعة بدورها لم تُفهم بواقع 'كثافتها' و'تخثرها' التي تناءت عن أفهام الحداثيين اليوم^(١٤٢)، وعند قراءة متن من العصر الوسيط لا بد أن نتذكر أن الناس في ذلك الزمان وكذلك اليوم في بعض شعوب وسط آسيا وأفريقيا وأمريكا كانوا ولا زالوا ينظرون إلى الطبيعة بكيفية مختلفة عن

(١٤١) وقد كان معظم الكتاب في العصر الوسيط والخيمايون منهم على وجه الخصوص واعين تماماً برمزية النبات والحيوان..

(١٤٢) ويستعصي على معظم الناس إدراك أن الطبيعة وقوانينها لم تكن هي طوال الزمن، ولكن ليس هناك سبب منطقي ولا علمي للبرهان على ثباتها وتناظراتها، والواقع أن ثباتها أحد الفرضيات التي قام عليها الجانب التاريخي في العلم الحديث، ومن ناحية أخرى تشير المتون المقدسة والمذاهب الميتافيزيقية إلى التغير 'الدوري' في الطبيعة والبنى النفسية والذهنية. راجع كتاب الشيخ عبد الواحد يحيى 'هيمنة الكم وعلامات الزمان' ترجمة الشيخ عبد الباقي مفتاح، تحرير عمر نور الدين، تراث واحد، قيد الطبع R. Guénon, *The Reign of Quantity and the Signs of the Times*, trans. Lord Northbourne, Baltimore, 1978, F. Schuon, *Les Stations de la sagesse*, Paris, 1958, pp. 119 ff. (English translation as *Stations of Wisdom*), trans. G. E. H. Palmer, London, 1961, pp. 76 ff).

منظور العلم الحديث، فقد كانت تكشف لهم عما لا تكشف للمحدثين الذين كَفَّتْ عقولهم عن إدراك عناصر الطبيعة اللطيفة، وبالطبع كذلك الروايات التي تغص بمبالغات البديع والبيان والشعر عند كثير من المسلمين، لكن محتوى المسائل إجمالاً في التاريخ الطبيعي يمكن فهمه بالإدراك المباشر للوقائع أو بالرمزية، أي وصف العناصر اللطيفة في أوجه الطبيعة التي لم تتأثر بالتكميم العلمي الحديث الذي رفض التفكير فيها.

وتتنوع أنماط الأدبيات الإسلامية في التاريخ الطبيعي وخاصة عن النبات والحيوان التي هي محور حديثنا في هذا الباب، فالكُتَّاب المسلمون نادرًا ما تكون ذائقتهم تخصصية، حتى إننا نجد في طرحهم لممالك النبات والحيوان أدبًا لا علمًا فحسب في التاريخ والفلسفة وعلم الكلام، وخاصة في مراجع التاريخ الطبيعي التي تشتمل على التاريخ والجغرافيا والرحلات والطب والخيمياء والفلسفة والموسوعات وعلم الكلام وهيئة الكون والأخلاق والصوفية.

وكلُّ من كتاب الطبري 'تاريخ الرسل والملوك' وكتاب اليعقوبي 'البلدان' وكتاب المقدسي 'البدع والتاريخ' وكتاب المسعودي 'مروج الذهب' وكتاب الجويني 'تاريخ جاهان شاه' وكتاب أبي عبد الله الإدريسي 'الجغرافيا' يحتوى على أبواب قيمة للتاريخ الطبيعي والجغرافيا، كما تمدنا بمنظور الزمن في ضوء حياة كل الكائنات الذي يمتد ما بين الخلق وبين الفناء ويوم الساعة، كما تصف هيئة السماوات

السبع والأحوال الأرضية على نسق التاريخ الطبيعي^(١٤٣)، وتبرهن على تقارب النباتات والحيوانات مع جهات الكون السماوية والأرضية^(١٤٤)، وكيف أن التاريخ الطبيعي مضمور بتاريخ الإنسان وبالتاريخ المقدس. كما يأتي منظور التاريخ الطبيعي في كثير من كتب الرحلات طوال التاريخ الذي كان العالم الإسلامي فيه لا يزال متوحداً بلا عوائق للسفر بين أرجائه الشاسعة، كما وجدت كنوز من المعلومات عن النباتات والحيوانات التي رآها الرحالة بأنفسهم مثل 'رحلات' أبي حسن المغربي وابن جبير والبيروني ونظير خوسرو وابن بطوطة وغيرهم، وقد تباينت تفاسيرهم لمشاهداتهم نظراً لاختلاف خبرتهم بالسفر، وفيما تراوح بين الوصف البسيط للمغربي وبين المشاهدة المفصلة والاستقراء الذي قام عليها البيروني، أو التأملات الفكرية والفلسفية في صور الطبيعة عند نظير خوسرو.

(143) For general information regarding these and other authors whose names are to follow, see G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, vols I-III; A. Mieli, *La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*; and B. Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, Paris, 1921-7, vols. II and IV. Among the texts mentioned above, the *Muruj al-dhahab* (Prairies of Gold), translated into English by Sprenger, London, 1841, offers especially useful material on the historical and geographical framework of natural history.

(١٤٤) ولم يقتصر عمل مؤرخي التاريخ المسلمين على تقسيم الأرض إلى عدة مناطق مناخية يتميز كل منها بنباتاته وحيواناته بالاتساق مع أحوال الأرض بل امتد عملهم إلى ربط كل منها بكوكب يقوم رمزاً ومثلاً وملاكاً حارساً على نحو علم النجم والطوالع، راجع رسائل إخوان الصفا، القاهرة ١٩٢٨ الباب الأول ص. ١١٦، و P. Duhem, *Le système du monde*, vol. II, Paris, 1914, pp. 267 ff.

وأضف إلى الرحالة كثيراً من ركاب السفن مثل سليمان التاجر الذي أبحر إلى سواحل الصين ووصف كثيراً من عجائبها وغرائب المحيط الهندي، وشهاب الدين ماجد وسليمان بن ماهر الذين سافرا كثيراً في البحر المتوسط والمحيط الهندي، ووصفا هذه المناطق بالتفصيل، وقد تواتر في ألف ليلة وليلة وقصص السندباد وغيرهما من الحكايات العربية والفارسية عن حيوانات البحار وتاريخها الطبيعي التي رجعت إلى الأدبيات المذكورة للرحالة البحريين والمغامرين والعسكر الذين كانوا يطوفون على حدود العالم.

وقد كان علم الطب مصدرًا من نوع آخر لموضوعنا عن التاريخ الطبيعي، فقد كان الطب الإسلامي وريثًا لعلوم الطب في الهند واليونان، ودائمًا ما كان يطرح نظرية عامة عن الكائنات الحية، وغالبًا ما تناولت مقدمات الرسائل الطبية 'مزاج' الحيوانات وهو مصدر رئيس للمعلومات عن تركيب الحيوان ووظائف أعضائه^(١٤٥)، كما أن كثيراً من علاج الأمراض في الطب الإسلامي يقوم على الأعشاب، وعادة ما اشتملت كتب الطب على جزء للصيدلة أو الأقرباذين وخواص الأعشاب العلاجية. والواقع أنه يمكن القول إن كثيراً من كتب المسلمين قد كانت إلى جانب الدراسة الميتافيزيقية والفلسفية للنبات والحيوان مرجعًا للصيدلة والزراعة والطب وتربية الحيوان، وقد كانت الرسائل

(١٤٥) وربما لم يبلغ كتاب من الكمال ما بلغه كتاب ابن سينا 'القانون' عن التكوين الباطن للحيوان، راجع *The introduction to Ibn Sina, A Treatise on the Canon of Medicine, Incorporating a Translation of the First Book, by O. C. Gruner, London, 1930* أرجوزة في الطب، *Poème de la Médecine, Paris, 1956*.

الطبية المهمة مثل رسالة علي الطبري 'فردوس الحكمة' ورسالة محمد ابن زكريا الرازي 'الحاوي' ورسالة ابن سينا في 'القانون' تحتوي على أبواب مهمة في علمي النبات والحيوان.

كما أسهمت الخيمياء في تشكيل التاريخ الطبيعي بصلتها الوثيقة بالطب وعلم النبات في الزمن القديم ثم أصبحت أكثر ارتباطاً بدراسة مملكة المعادن. ونجد في الخيمياء الصينية رابطة وثيقة بين الأكسير وحياة النبات، وقد اقترح بعض الدارسين المعاصرين أن كلمة 'كيمياء' العربية هي أصل الكلمة الإنجليزية *alchemy* التي اشتقت بدورها من الكلمة الصينية 'شينلا' بمعنى عصير النبات الذي ينتج الذهب^(١٤٦)، وأياً كانت جدوى هذه النظرية فلا شك أن الرمزية النباتية والحيوانية قامت بالدور الأكبر في الخيمياء، وقد عالجت أدبيات جابر بن حيان أو *Flamel* كما يُسمى باللاتينية وبازيل فالتاين برهان على أهمية هذه الرمزية، وقد عكف بعض الكتاب المسلمين مثل جابر وشمس الدين البوني والجلداكي على رسائل متخصصة في النبات والحيوان وخصائصها 'الغريبة' والخفية^(١٤٧) وأثرها على نفس الإنسان وجسده وروحه وجوانبها الرمزية.

(146) See S. Mahdi Hassan, 'Chemistry, a Product of Chinese Culture', *Pakistan Journal of Science*, 1957, vol. IX, no. 1; also his 'Alchemy, in Its Proper Setting, with Jinn, Sufi and Sufia, as Loan-words from the Chinese', *Iqbal*, 1959, vol. VII, no. 3.

(147) See P. Kraus, *Jabir ibn Hayyan*.

وقد عالج الفلاسفة كذلك النبات والحيوان عمومًا في عالم 'الكون والفساد' باصطلاح أرسطو، ولا مناص من الوعي بأن فلسفة العصر الوسيط قد قامت على فكرة النشأة الكونية وسلسلة الوجود من الخالق عز وجل إلى العالم الملائكي ثم مراتب العقول حتى تهبط إلى التجليات المادية، ومن ثم تصعد مرة أخرى بوسائط النبات والحيوان والمعادن إلى منبع كل شيء كان. وقد انخرط الفلاسفة المشاءون في مناظرات حول النبات والحيوان من منظور أوضاعها في سلسلة النشأة الكونية العظمى، ولا تقتصر هذه المناظرات على المشائين مثل ابن سينا والفارابي وابن رشد بل شاعت أيضًا بين فلاسفة الإشراق مثل السهروردي ومُلاً صدرا، وكذلك بين المتكلمين في السنة والشيعة مثل الغزالي والمعلم نصير الدين الطوسي. وأعظم الدراسات تفصيلاً وعمقاً عن النبات والحيوان هي كتاب 'الشفاء' لابن سينا، حيث يعالج أوضاع النبات والحيوان في بنية الكون وتحولاتها وأجناسها وطرائق نموها، ويُعدُّ البابان السابع والثامن من كتاب 'الشفاء' عن فلسفة الطبيعيات من بين أهم الصفحات التي كُتبت عن التاريخ الطبيعي في العصر الوسيط.

ومن المفيد كذلك مراعاة أن مُلاً صدرا كان أكثر إسهاباً من ابن سينا في المعنى الكوني لمملكة النبات، وتحدث عن بعث النبات في الحياة الأخرى 'يوم الساعة'.

وقد وُجِدَت في القرن الثاني الهجري موسوعات شاعت منذ صدر

الإسلام مثل موسوعة أيوب الإديسي 'كتاب الكنوز' (١٤٨)، وقد كانت شبيهة بكتاب الشفاء من حيث كلياتها ومادتها إلا أنها أقل منهجية، كما نجد عملاً أكثر أهمية بين رسائل إخوان الصفا، ويشتمل على ثروة من معلومات النبات والحيوان المستقاة من مصادر هندية وفارسية ويونانية التي تكاملت في بانوراما ميتافيزيقية وفلسفية (١٤٩)، وكذلك نجد في موسوعة القزويني 'نزهة القلوب' التي دونت بالفارسية في القرن الثامن الهجري الرابع عشر الميلادي، وتشتمل على أقسام للنبات والحيوان (١٥٠)، وكذلك أعمال أخرى مثل 'كتاب الأوائل' عن المعرفة القديمة ومختارات عن الأسس المهمة للعلوم لعبد الرحمن السيوطي مؤرخ القرن التاسع الهجري الخامس عشر الميلادي، و'كشف الظنون' لحاجي خليفة الذي يتناول أنماط الدارسين من كل نوع بما فيهم العلميون في العصر الوسيط، وتحتوي هذه الموسوعات على بعض الأبواب عن النبات والحيوان لكن 'نزهة القلوب' ورسائل إخوان الصفا تشتمل على أبواب مطولة للتاريخ الطبيعي.

أما الأعمال التي تناولت هيئة الكون فهي شبيهة بالموسوعات ولكنها عادة تقتصر على موضوعات أعمق اهتماماً بخلق العالم وتطوراته

(148) A. Mingana, *Encyclopaedia of Philosophical Sciences as Taught in Baghdad in c. 817 AD or Book of Treasures of Job of Edessa*, Cambridge, 1935.

(١٤٩) وقد تناولت إحدى رسائل إخوان الصفا حواراً بين الإنسان والحيوانات، وقد تُرجم إلى الإنجليزية كما لو كان نزاعاً بينهما، J. Platts, London, 1869.

(150) See J. Stephenson, *The Zoological Section of the Nuzhat al-Qulub*, Isis, 1928, vol. XI, pp. 285-316.

اللاحقة وعجائب الطبيعة، وأشهر أمثلتها 'عجائب المخلوقات' لأبي يحيى زكريا القزويني، و'نخبة الدهر' لشمس الدين الدمشقي، وكتب كلاهما في القرن السابع الهجري الثالث عشر الميلادي، وتمثل هذه الأعمال مزيجاً من التاريخ الطبيعي والأساطير، وهي نماذج باهرة لكيفية عمل عقل المسلمين من حيث اعتقادهم بأن الطبيعة تتجلى شواهداً على قدرة الخالق وحكمته سبحانه.

وحتى نذكر كل مصادر التاريخ الطبيعي لا بد أن نأتي إلى المتون الأخلاقية والكلامية والصوفية التي تحدثت عن خصائص النبات والحيوان التي تُدرّس استخلاصاً لعلّة أخلاقية وروحية، واستخدام تاريخ الطبيعة وخاصة حياة الحيوان أمر شائع في أدبيات الشرق، مثل 'كلىة ودمنة' لبيدبا الحكيم^(١٥١) وكتاب الملوك 'شاهنامه' للفردوسي و'ألف ليلة وليلة' و'جولستان' أي روض الزهر للسعدي، وكذلك في بعض المتون من علم الكلام التي طرحت الحيوان من حيث فضائله الأخلاقية، وكان 'كتاب الحيوان' طرّاً كلامياً وأخلاقياً عن الحيوان^(١٥٢).

كما نجد في أدبيات التصوف أطروحات عن النبات والحيوان في ضوء خصائصهما الكونية للسالكين في الكون، وخصائصهما الرمزية

(١٥١) وقد كان كتاب ابن المقفع الشهير عن الحيوانات المتن الهندي بانتشانترا قد تُرجم في العصر الهلوي إلى الفارسية ثم ترجمه ابن المقفع إلى العربية، وقد صدرت له عدة طبعات بالعربية والفارسية، وظلت نسخة أنور السهيلي وحسين واعظ الكاشف منتشرة عبر القرون.

(١٥٢) وقد استمر هذا الصنف الأدبي حتى اليوم، وقد كان كتاب حاجي مُلاً إسماعيل السبزواري 'الإنسان والحيوان' الذي كتبه إبان القرن التاسع عشر يعالج الخصائص النفسية والروحية للحيوان، ولا زال كثير من الوعاظ يقتبسونه في خطبهم في إيران حتى اليوم.

التي تمثل حقائق مقامات الكون، ويبرز في هذا المجال مولانا جلال الدين الرومي في كتابه 'المثنوي' بثرائه الباهر، كما أن هناك عن فريد الدين العطار كتابه 'منطق الطير'، والذي يتجلى فيه المسعى الصوفي بكامله في الحوار بين ثلاثين طائرًا ترمز إلى مشرب روحي بعينه.

وأخيرًا نجد في أدبيات التاريخ الطبيعي أعمالاً متخصصة في النبات أو الحيوان^(١٥٣) التي ربما كانت من أهم مصادر معرفة التاريخ الطبيعي، وتتعلق بالزراعة والصيدلة وعلم النبات، وتتناول النبات والحيوان وتربية الحيوان.

وقد كتب ابن وحشية مرجع 'الفلاحة النبطية' الذي كان له نفوذ واسع في أعمال الزراعة، وقد كُتِبَ في القرن الثالث الهجري التاسع الميلادي من مراجع كلدانية وبابلية، ويتناول الزراعة والعلوم الجَوَانِيَّة والسحر، وكان يُعدُّ أهم كتاب بالعربية في العلوم الغيبية^(١٥٤)، وقد نَقَّح ابن العوام في القرن السادس الهجري التاسع الميلادي الجزء الخاص بالزراعة عند ابن وحشية في كتاب 'الفلاحة النبطية' الذي أورد فيه ما يربو على خمسمائة شجرة فاكهة بما فيها الخصائص التي تتعلق

(١٥٣) ولا نقصد قصر الموضوع على ما ورد في الكتب المدرسية الحديثة عن النبات والحيوان، فقد كانت كل الكتب في العلوم الإسلامية التي عالجتها ترجع إلى علوم وفلسفات وعلم كلام أخرى.

(١٥٤) وقد أشار ابن خلدون إلى هذا الكتاب في 'المقدمة' قائلاً: «لقد تعلم الناس منه فنون السحر وتوصلوا إلى فروعه المختلفة». *Muqaddimah, tr. F. Rosenthal, New York, 1958, vol. III, p. 156*، وقد رفض كثير من الباحثين الغربيين فكرة أن يكون ابن وحشية على علم بالحضارة البابلية، واعتبروا كتابه تزويرًا، ويمكن الرجوع إلى علاقة هذا الكتاب بفنون النجم والطلع بين العرب المسلمين الأوائل في كتاب فهد. *T. Fahd, La divination arabe, Leiden, 1966.*

بالزراعة، ويشتمل الكتابان على خبرة شعوب البحر المتوسط في حياة النبات والحيوان طوال قرون.

أما في علم النبات ذاته فقد تناولته أشعار عربية وصفية، وضاع شطر كبير منها، وكان من أهمها 'كتاب النبات' لأبي حنيفة الديواري الذي اشتهر في القرن الثالث الهجري التاسع الميلادي مؤرخاً وعالمًا، ولم يبق من هذا الكتاب سوى شذرات^(١٥٥).

ومن بين الكتابات المتأخرة في الصيدلة والزراعة معًا كتاب 'الأدوية المفردة' لأبي جعفر الغافقي^(١٥٦)، وأدبيات القرن السابع الهجري الثالث عشر الميلادي عند ابن البيطار الأندلسي الذي كان من أعظم علماء النبات^(١٥٧)، وكتاب 'حديقة الأزهار' في شرح مزيات العشب والعقار' للكاتب المغربي أوسيم الغساني في القرن العاشر الهجري السادس عشر الميلادي.

وظهر في علم الحيوان كتاب 'منافع الحيوان' الذي كتبه أبو سعيد بختيشوع، ورسالة عن الحيوانات البرية والمستأنسة للأسمري وكتاب

(155) M. Hamidullah, <Dinawari's Encyclopaedia Botanica (Kitab al-Nabat) in the Light of Fragments in Turkish Libraries>, Mélanges F. Koprülü, pp. 195-206. See also B. Lewin, The Book of Plants of Abu Hanifah alDinawari, Uppsala, 1953, introduction, in which is discussed the influence of this early work on the later Muslim botanists.

(١٥٦) وقد ذكر ابن البيطار عالم النبات المغربي في القرن السادس الهجري الثاني عشر الميلادي أدق تفاصيل النباتات التي وجدت في أنحاء العالم الإسلامي عن علم النبات.
(١٥٧) وقد كان أهم كتابين له 'الجامع في الأدوية المفردة' الذي وضع فيه تصنيفاً للنبات و'المُعني في الأدوية المفردة' الذي عالج فيه الخواص العلاجية للنبات.

الجاحظ 'الحيوان' وهو العالم في علم الكلام المعتزلي الشهير وعالم اللغة، وقد كُتِبَ هذا الكتاب في القرن الثالث الهجري التاسع الميلادي، ويدمج حياة الحيوان بقبصص ونكات وآراء لاهوتية ويقتبس كثيراً من الشعر العربي، وقد كانت مراجع هذا الكتاب من القرآن والحديث والشعر الجاهلي العربي الذي يشتمل على صفات الحيوان، وغالبًا ما يلجأ الجاحظ إليه في دحض الكتب اليونانية، وكذلك على مشاهدات أرسطو وما جمع الرحالة في أسفارهم.

وقد صار كتاب كمال الدين الدميري 'الحيوان' الذي كُتِبَ بعد كتاب الجاحظ بخمسة قرون من أهم الأعمال الإسلامية وخاصة في نفسية الحيوان، وقد قام على كتاب الجاحظ إلى حد كبير، إضافة إلى لقاءات بالموسوعيين وعلماء هيئة الكون الذين سبق ذكرهم، وكتاب الدميري من أشمل الكتب العربية من نوعه، وقد استمرت دراسته منذ تأليفه.

وقد أجمع معظم كتاب الأعمال المذكورة على دراسة النبات والحيوان من منظور فلسفي متقارب، ويستقي أساسًا من كتابي أرسطو 'الطبيعة Physica' و'السماء De Caelo'. وكما نوهنا سلفًا فإن منظورها للكون انقسامه إلى العالم السماوي وعالم الخلق والفساد الذي يحتل فلّك ما تحت القمر، وقد تكون هذا العالم من العناصر الأربعة، وهي النار والهواء والماء والتراب^(١٥٨)، ومرتبة على شكل كرات متراكزة أكبرها النار وأصغرها الأرض، وتندمج هذه العناصر

(١٥٨) وليست هذه العناصر في العلوم الحديثة ولكنها بالحري مبادئ العناصر، وتشاكل المادة المحسوسة في الطبيعة عنده ما تشكله النقاط والخطوط في علم الهندسة..

بنسب متنوعة، وحينما تصل إلى تناسب صحيح فإن نفس العالم أو الطبيعة كما يسميها البعض تُنشئ صلة مع هذا التناسب^(١٥٩)، ومن ثم تتواجد المعادن والنباتات والحيوانات في أنفس جديدة^(١٦٠)، ولذا كانت كل ممالك الطبيعة متوحدة بفضل تكونها من العناصر الأربعة، وتُضفي عليها الطبيعة نفوساً وملكات تنتمي إلى قوة واحدة، أي نفس العالم أو الطبيعة التي تسري في كل شرايين الكون وأوردته.

وكما تقع المعادن والنباتات والحيوانات في موضعها من بنية الوجود بناءً على أسباب تعتمد بدورها على مقامات أخرى في الخلق رغم أنها تبدو خفية^(١٦١)، فقد ذكر أرسطو هذه الأسباب بأنها مادية وصورية وفاعلة وغائية، والسبب المادي للنبات يتكون من العناصر الأربعة، والسبب الصوري يتكون بتأثير الكواكب الذي يرمز إلى مراتب الذكاء الكوني والقوى اللازمة للتغيرات المتنوعة في عالم ما تحت فلك

(١٥٩) وقد اشتق علماء الكون المسلمون فكرة وحدة النفس في الطبقات الكونية الأعلى بترتيب خاص للعناصر فيما تحت فلك القمر، ويُعتبر معالجة من الخارج وليست تركيبية، فتركيب العناصر هو ما يجعلها تكتسب اتساقاً وتوازناً ونقاءً، وهو ما يجذب النفس إليها على نحو طبيعي، وليست العناصر في المعادن متوازنة بالكيفية التي تتوازن بها في الحيوان حتى إنها تجتذب النفوس الأدنى.

(١٦٠) وقد كانت المعادن تعتبر عندهم قابلة للتحويل من صورة إلى أخرى إلا أن صور النبات والحيوانات لا تتغير، ويقول إخوان الصفا إن حبوب اللقاح في النبات والحيوانات المنوية في الحيوان مركبة بحيث تنتج النبات ذاته وتلد الحيوانات الجنس نفسه..

(١٦١) ورغم أن النباتات مخلوقات ظاهرة مرئية إلا أن أسباب وجودها محجبة خفية عن وعي الإنسان، وهي ما يسميه الفلاسفة 'قوى الطبيعة' وما تسميه الشريعة 'ملائكة الله وجنوده الموكلة بتغذية النبات وتوالد الحيوان وتركيب المعادن'، وهي ما نسميه عمومًا بالأرواح الجزئية، رسائل إخوان الصفا *Ikhwan al-Safa', Rasa'il, II, p. 130; also R. Levy, The Social Structure of Islam, Cambridge, 1957, p. 490.*

القمر، أي الطبيعة أو نفس الكون والسبب المادي الكفاء، أما السبب الصوري للنبات فهو أنه يؤول إلى علف للحيوان^(١٦٢)، وغاية الحيوان النهائية هي الأمر نفسه لأنه يؤول إلى طعام للإنسان^(١٦٣).

وللنبات قوتان هما القوة الفلزّية أو الروح العقديّة والقوة النباتية أو النفس النباتية التي تحدد الملكات الغذائية والنمو والتناسل^(١٦٤)، كما يحتكم الحيوان على ملكات المعدن والنبات إضافة إلى النفس المحركة المدركة، ويجوز تليخيص ملكات الحيوان أو قواه كما يلي^(١٦٥):

(١٦٢) ونحن هنا نتبع تعاليم إخوان الصفا، فهذه الآراء شائعة بين معظم الكُتّاب المسلمين في هذا الشأن.

(١٦٣) وقد كان لإخوان الصفا بابٌ مثيرٌ عن حوار الحيوانات مع الإنسان حول حقه في تسخيرها لأغراضه، وقد دحضت الحيوانات كافة دعاوى الإنسان بطرح مواهبها الجسدية والروحية مقابل مواهبه، ولم تقتنع بامتيازها إلا عندما عرفوا أن هناك قلائل من جنس الإنسان من الحكماء والأولياء، راجع مناظرة الإنسان والحيوان، وكذلك كتابنا *Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, chapter 2.*

(١٦٤) وقد كانت أدق المحاورات عن النفوس النباتية والحيوانية هي ما ورد في باب الطبيعيات من كتاب 'الشفاء' عند ابن سينا، حيث يعالج ملكات النبات والحيوان ووظائفها، وكثيراً من الأفكار المشتقة عن كتاب أرسطو 'الحيوان'، *See J. Bakos, La psychologie d'Avicenne, Prague, 1956. See also F. Rahman, Avicenna's Psychology, London* ويعدد حواسها على نحو يختلف عن الجاذبية والثبات والهضم والإخراج والتغذية والنمو..

(165) For a summary of Ibn Sina's views on the souls and their faculties, see E. Gilson, «Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennant», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age, vol. IV, 1929, pp. 5-149.*

القوة الشهوية

} القوة الشوقية

القوة الغضبية

} القوة المحركة

القوة الفاعلية

} نفس الحيوان

القوة المدركة

وإسهامًا في منظور أن كل الأشياء حية وأن النبات والحيوان لها نفوس تخصصها فإن مؤرخي الطبيعة المسلمين حاولوا فهم سلوك هذه المخلوقات من حيث ملكاتها التي نوهنا عنها، وهكذا صدُّوا كثيرًا من مصاعب ما بعد الديكارتية التي تعتبر النبات والحيوان مجرد 'آليات'، ويتوقف تصنيف النبات والحيوان على دراسة ملكاتها في بنية القوى أو النفس الكونية التي ذكرناها تَوًّا، فقد اتبع الكتاب المسلمون عدة مبادئ للتصنيف، بعضها موروث من أرسطو وخاصة في الحيوان وبعضها الآخر من ابتكارهم^(١٦٦).

(١٦٦) ويعتمد المسلمون عمومًا على اليونانيين بدرجة أكبر في دراسة الحيوان عن النبات، ففي حين استغرقوا في أعمال أرسطو عن الحيوان لم يلق منهم علم النبات عند ثيوفراستوس اهتمامًا يُذكر، فقد أسس الكتاب المسلمون علم نبات يعتمد على مصطلحات القرآن والشعر العربي قبل أن يظهر أول عمل يوناني عن النبات، وقد تُرجم تصنيف ديوسكوريدوس الشهير إلى العربية.

فقد قَسَموا النبات إلى أشجار وشجيرات وحشائش، وكذلك ما توسط منها بين الأشجار والشجيرات وبين الشجيرات والحشائش، وقد ورد في الباب السابع من الطبيعيات في كتاب الشفاء لابن سينا وصف مسهب لهذا التقسيم، حيث جرى تعريف كل منها بوضوح، وعلى سبيل المثال فقد عرّف الشجر كنبات على ساق، والشجيرات تتفرع من أصل الساق وتنتشر على الأرض، والحشائش أو الأعشاب لا ساق لها، كما يقسم النبات بحسب المناخ الذي ينمو فيه صحراوياً كان أم مدارياً.. إلى آخرها.

وفي مستوفى القزويني 'نزهة القلوب' تمييز بين الأشجار التي لا يتغير منها سوى الأوراق والثمار سنوياً والأشجار التي تحمل بذوراً ويتغير فيها كل شيء إلا الجذور، وتنقسم الأشجار كذلك بين مثمرة وغير مثمرة^(١٦٧)، كما أن الأعشاب التي تحمل بذوراً مقسمة إلى أربعة أغذية: ١- التي تكون غذاءً يوميًا، وتعمل على تكوين الأخلاط الأربعة، وهي الدم والمرارة الصفراء والبلغم والمرارة السوداء، وتحول إلى أجزاء تنمي الجسد.

٢- الأدوية والبهارات التي يصلح منها قدر قليل للعلاج وعادة ما

(١٦٧) وقد كان القزويني شأن كثير من مؤرخي الطبيعة المسلمين يصف الشجرة ونوع ثمارها وخصبها وموطنها وطبيعتها من الحرارة والبرودة والجفاف والرطوبة وظهورها في الأدب والمثون المقدسة، أما عن نباتات المحاصيل فقد وصف القزويني ٢٨٠ نوعاً منها على ترتيب أبجدي، *See the botanical section of the Nuzhat al-qulub, Bombay, 1311, pp. 87 ff., where sixty-nine fruit-bearing trees and sixty-six fruitless ones are described in alphabetical order.*

تكون باردة رطبة.

٣- العطور أو المشمومات ذات الرائحة الحسنة وعادة ما تستخلص من الزهور.

٤- نباتات متنوعة لها صفات غذائية ودوائية بدرجة أقل.

وقد كان معظم الذين عملوا في تصنيف النبات يعملون كذلك في تحولاته المورفولوجية، ونجد في كتاب الشفاء معالجة مسهبة لهذا الموضوع، حيث يقسم ابن سينا النبات من حيث أعضائه الأولية والثانوية، فالأعضاء الأولية هي الجذر والساق، والثانوية هي الثمار والأزهار والأوراق. وقد قسمها إخوان الصفا بطريقة أخرى إلى تسعة أجزاء هي الجذر والفرع والغصن والورق واللون والثمر والقشر والبذر، ويدفعون بأن النبات الكامل فحسب هو الذي يتميز بها جميعاً. ودائماً ما كان ابن سينا وإخوان الصفا يعقدون مقارنة بين عالمي النبات والحيوان، في حين كان الإخوان يلفتون النظر دائماً إلى التناظر الرمزي بين مقامات الكون المختلفة^(١٦٨)، وقد كان الكتاب المسلمون

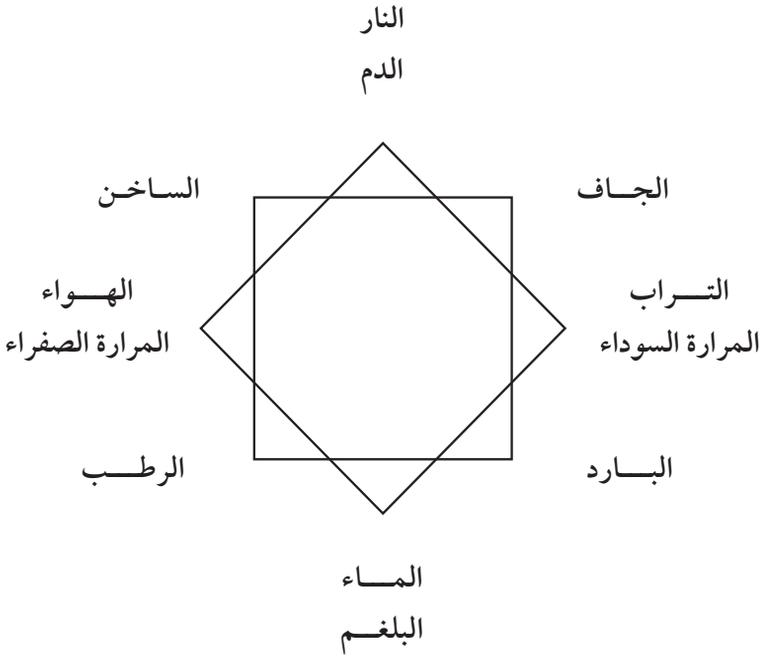
(١٦٨) والبيروني هو أشهر جامع للعلوم، وقال: «إن الأعضاء المختلفة للنبات موزعة على كل النباتات، فالساق يناظر الشمس والجذور تناظر المشتري والقلف يناظر المريخ والزهر يناظر فينوس والثمر يناظر جوبيتر والأوراق تناظر القمر والبذور تناظر عطارد». (*Elements of Astrology*, tr. R. Ramsay Wright, London, 1934, p. 236.) والتناظر بين النبات والحيوان لا يبين الصلة الكوكبية كما يفعل علم الطوائع المعاصر، والذي ليس إلا رواسب من الموضوع الحقيقي كما كان معروفاً في العصر الوسيط، ولكنه يبين أن العالم الطبيعي ليس إلا رمزاً للعالم المُدرك، وأن هناك تشاكلاً بين المثالات يعبر عنها النبات بظلاله الأرضية التي تضفي عليه شكلاً طبيعياً.

على وعي كامل بوجود أعضاء ذكورية وأنثوية في النبات، واللذتين غالبًا ما يتوحدان في النبات ذاته، ولكنهما منفصلان في النباتات العليا مثل النخيل. ويعقد ابن سينا تشاكلاً بين بيضة الطائر وبذرة النبات، فكل له مركز هو مصدر الحياة وله محيط يمد الأجيال الجديدة بالغذاء، كما يضاهاى بين نمو النبات من الساق إلى الفرع بمولد جيل جديد للحيوان.

وفى إطار تصنيف النبات وتوصيفه لا نملك التغاضي عن ذكر ابن البيطار، وهو أعظم عالم نبات إسلامي، وقد تعلم على الغافقي وغيره من السابقين مثل ديوسكوروس وجالينوس وأضاف إليها مشاهداته الغزيرة، فقد صنّف ووصّف ما يربو على ١٤٠٠ نبات في وطنه الأندلس وفي كثير من بلاد الإسلام، وقد اتّبِع ابن سينا في كتاب القانون، وذكر المنافع العلاجية للنباتات، وقد امتد نفوذ ابن البيطار في أصقاع العالم الإسلامي من المغرب إلى الهند، وبعد زمنه بثلاثة قرون ظهر الغساني المغربي الذي جمع أفضل تصنيف للنبات في العالم الإسلامي، وكان معظم اعتماده في عمله على ابن البيطار.

وقد اتجه اهتمام الدارسين المسلمين إلى دراسة الحيوان وتصنيفه من حيث 'مزاجه' بما فيه الإنسان على غرار دراسة النبات في ضوء صفات الطبيعة التي اتصفت بها الأشياء، وقد تناولوا الجسد وأخلاقه وأمزجته بما يمكن تمثيله بالمخطط التالي^(١٦٩):

(١٦٩) وهذا تخطيط هيكلية لفكرة ابن سينا للقسيمة الطبية وكذلك في القرآن كما سبق القول، أما أمراض النبات فتقوم على مذهب الأخلاط، وهو ميراث من طب أبوقراط كما نظمه جالينوس، راجع أيضاً *S. H. Nasr, Islamic Science An Illustrated Study, p. 160 and also chapter IV.*



وقد فهموا الحيوان من منظور التوازن بين الأخلاط الأربعة التي يتصل كل منها بعضو باطني، ومن ثم تُدرّس الأعضاء الباطنية من واقع وظيفتها في حفظ التوازن الباطني، وقل مثل ذلك عن تأثير النبات كغذاء ودواء للحيوان بحسب طبيعته، أي البرد والرطوبة .. إلى آخرها التي تشترك فيها مملكتا النبات والحيوان، وهذا مثال واحد من التنوع على الخلفية العامة للتوحيد.

وقد أتبعَت مناهج تصنيف النبات والحيوان عدة مبادئ كان منها أعمال أرسطو عن الحيوان، وكذلك عن كتاب 'الحيوان' للجاحظ الذي صنّفها بدلالة حركتها، فمنها ما يمشي مثل ذوات الأربع والوحوش والطيور والهوام، ومنها ما يسبح وما يزحف. ويذكر إخوان الصفا أنماطاً متنوعة من التصنيف، ويقارب أحدها تصنيف الجاحظ في تقسيم الحيوانات إلى ما يعيش في الهواء مثل الطير والحشر، وما يعيش في الماء مثل السمك والسرطان والقواقع، وما يعيش على الأرض مثل ذوات الأربع وما يعيش في الطين مثل الديدان^(١٧٠). كما كان لديهم تصنيف آخر بحسب كمال الحواس، أي أن أحطها ما يعتمد على حاسة اللمس فقط، وما يعتمد على اللمس والذوق مثل الخفقة وما شاكلها، أما الحيوانات البحرية التي تعيش في الظلام العميق فتعتمد على حواس اللمس والذوق والشم، وتعتمد الحشرات على جميع الحواس عدا البصر، ولا يحتكم على الحواس الخمس إلا الحيوانات الكاملة.

وقد أتبع كثير من الكتاب المسلمين أرسطو في تصنيف الحيوان من حيث طريقة تولده، ونجد نسخة مبسطة منها عند إخوان الصفا صنّفت فيه على ثلاثة أنواع، وأكمله هو ما يلد ويُرضع صغاره ويغذيها، ثم التي ترقد أثنائها على البيض حتى يفقس والتي لا تقوم بأي وظيفة مما تقدم وتتكاثر بالانقسام، ونجد تصانيف أكثر أناقة عند ابن سينا وابن رشد وكثير من المفسرين المتأخرين لكتاب الشفاء التي احتوت تفاسيرهم

(١٧٠) ومستوفى القزويني في 'نزهة القلوب' يتبع إجراءً مشاكلاً بتقسيم الحيوان إلى ما يعيش على الأرض وما يعيش في الماء وما يعيش في البحر، ثم تقسم كل منها إلى تقسيمات ثانوية بحسب أظهر صفاتها.

على أطروحات عن الحيوان.

وقد طرح القزويني في كتابه 'عجائب المخلوقات' بمن فيها الإنس والجن^(١٧١) وذكر تعريفات عامة لها، فقسمها إلى سبعة أصناف، أولها الإنسان الذي له نفس ناطقة، ويشاكل جسده الكون الكلي، أو هو كون أصغر، وكل شيء فيه له مغزى وغاية روحية، وعلى سبيل المثال فهو يقف عندما يريد أن يتعالى على الوجود العضوي، وأن رأسه كروية تضاهي كمال شكل الكرة، والنوع الثاني هو الجن الذين جُبلوا من النار ويظهرون بصور مختلفة. ويقول القزويني إن الله سبحانه خلق الملائكة من النور وخلق الشياطين من لهب النور ودخانها، وأن الجن كانوا يسكنون الأرض قبل خلق الإنسان، أي منذ سقوط آدم، وأن لهم أديانهم وأنبياءهم، ولكن الله تعالى أرسل ملائكة لتطهير الأرض من فسادهم فاعتزلوا إلى جزر نائية، وأن الشيطان ذاته من جنس الحيوان^(١٧٢).

وخلقت بعد الجن حيوانات الركوب مثل الخيل وقطعان الأنعام مثل البقر ثم الوحوش، وأخيرًا الطيور والحشرات والزواحف.

كما أن القزويني خصص بابًا للحيوانات 'الغريبة' التي كانت أساطيرَ ورموزًا، وبابًا آخر عن الملائكة وصورها وألوانها ووظائفها^(١٧٣).

(١٧١) ويمكن أن يُقال عنها إنها رموز للقوى النفسية.

(١٧٢) ونجد في رسائل إخوان الصفا تقريرًا مشابهًا، ولا بد من القول إن كثيرًا من الأعمال اللاهوتية في الإسلام والمصادر الدينية ترى أن إبليس كان ملاكًا مارقًا وليس جنيًا، رغم أن الزمخشري قد اعتبره جنيًا في كشّافه.

(١٧٣) ونجد في أدبيات القزويني مثلًا طيبًا لدمج الطبيعي وما يفوق الطبيعة كما أشرنا سلفًا، وكان وصفه لألوان وأشكال الحيوانات والملائكة إلهامًا لرسامي الأيقونات الفارسية.

ولم يرد في كتابات المسلمين عن الحيوان أكمل من كتاب الدميري 'حياة الحيوان' الذي اهتمَّ بخصائصها وغرائزها ونفسيتها إضافة إلى منافعها الغذائية والروحية والعلاجية للإنسان، كما اتبع ابن البيطار الذي تأثر به فصنف الحيوانات أبجدياً ووصفها تبعاً لأرسطو ومؤرخي الطبيعة وعلماء الكلام والجَوَانِين على شاكلة شمس الدين البوني والشعر العربي القديم والقرآن والحديث، وغالبًا ما أشار إلى الصبغة الرمزية للحيوان مثل المَلَكِيَّة في الأسد، ويضفرُّ أوصافه للتاريخ الطبيعي بدراسة الخصائص الروحية مع الدراسة الطبيعية^(١٧٤).

وأجرى مقارنة بين مورفولوجيا النبات بين المنظور التراثي للتدرج وبين المنظور الحديث للتطور، ولا شك أن كثيرًا من الكتاب المسلمين مثل البيروني وإخوان الصفا كانوا واعين بالحفريات وبواقع وجود النباتات والطيور في تلك الحقب التاريخية على الأرض، كما أن فكرة التدرج وسريان الروح في كل ممالك الخليقة قد قال بها الصوفيون وكثيرٌ من الفلاسفة.

وقد قامت كل مدارس الفكر الإسلامي على المفهوم المركزي لبنية الوجود، إلا أنها كانت تُعالج بطرق متنوعة، فيتحدث المشاءون عن الكون البطلمي كرمز لمراتب الوجود، ويقول الإشراقيون ببيضاوية العالم الملائكي، ويتحدث الصوفيون من مدرسة ابن عربي في تعاليمهم باللغة الروحية عن الحضور الرباني، وقيم أتباع مُلَّا صدرا تعاليمهم

(١٧٤) كما أن الدميري يقطع سياق أطروحته عن الحيوان ليكتب عن التاريخ الإسلامي والدعاء بالأسماء الحسنی وعلم الجفر وموضوعات أخرى.

على 'الحركة الجوهرية'، وتتجه المدارس العرفانية في الفكر الإسلامي إلى توكيد اتجاه الحركة إلى أعلى نحو كمال الكون الكلي الذي يتشكل من كل الاحتمالات لتحقيق حالات من الوجود الحاضر هنا والآن لا في مستقبل وهمي، وهم بذلك على نقيض من نظرية التطور بالمعنى الحديث أيًا كانت المظاهر، ويرفضون تمامًا آراء المسلمين المحدثين الذين أصيبوا بعقدة التطور والتقدم^(١٧٥).

ويعود تراث التاريخ الطبيعي في الإسلام الذي طرحناه بإيجاز إلى القرن الهجري الأول، وقد استوعب في هذه الفترة الطويلة كثيرًا من اليونانيات وبعض العلوم الهندية والفارسية، ومن ثم أبدع علمًا يكاد يختلف كلية عما سبقه فيما عدا علوم الأحياء الأرسطية، وقد أنتجت علمًا إسلاميًا صحيحًا، بمعنى قيامه على المنظور الإسلامي للتوحيد، وقد تجلّى هذا المبدأ في التاريخ الطبيعي بأكثر من طريقة على شاكلة وحدة الطبيعة وتواصل كل ما فيها من شيء، وقد أكد علماء الطبيعة هذا المنظور كما أكدوا الحضور الرباني في آياتها في الآفاق، وعكفوا على دراسة النبات والحيوان حتى يكشفوا عن طرائق الحكمة الربانية فيها.

وقد كان لهذا التراث تأثير غامر على الخصوص فيما سبق القرن

(١٧٥) وقد شجّب كثير من علماء الغرب نظرية التطور الداروينية لأسباب علمية، إلا أن النظرية أصبحت مسلمة عقديّة للذين ينهار منظورهم للعالم بدونها، راجع ديوار، *D. Dewar, Difficulties of the Evolutionary Theory, London, 1931* وكتابه المستفيض *J. Servier, The Transformist Illusion, Mulfreesboro, 1957*، وكذلك سيرفييه، *A. E. Wilber Smith, Man's Origin, L'homme et l'invisible, Paris, 1964* وويلبر، *Man's Destiny, Wheaton, Ill., 1968*

السابع الهجري الثالث عشر الميلادي على المسيحية اللاتينية وبنية العلوم في العصر الوسيط، ومن المعلوم أن كثيرًا من العلماء مثل ألبرتوس الكبير وروجر بيكون مدينون له، وكيف كان يُحظَر على رجال مثل باراسليوس وأجريبا أن يستقوا من مصادر العلوم الإسلامية، أما في الشرق فقد استمر هذا التراث حتى اليوم رغم تهافته بعد القرن التاسع الهجري الخامس عشر الميلادي، ولا زال العلماء الهنود والفُرس والمغاربة يدرسون الطبيعة باعتبارها من صنع الرب حتى يُدركوا حكمته سبحانه، ولكي يروا آياته في الآفاق وفي أنفسهم كما يقول القرآن الحكيم كي يتعلموا منها دروسًا روحية، وقد كان أتباع هذه الروح سببًا لتظل علوم الطبيعة جانبًا متكاملًا من التعليم الإسلامي بدأه على الاتساق مع المنظور الروحي والفكري للإسلام.



الفلسفة

١٢. أهمية دراسة الفلسفة الإسلامية اليوم

لقد أصبحت الأفكار الفلسفية التي تأصلت في الغرب مناطاً للدراسة فيما يقرب من كافة أنحاء العالم الإسلامي اليوم وخاصة في الدوائر الجامعية، وقد أدى تدريسها على هذا المنوال إلى أن يكون المسلمون الذين يتأهلون بها أكثر وعياً بفلاسفة غربيين من الدرجة الثانية بأكثر مما يعرفون عن أشهر حكيم إسلامي، إلا أن الانتشار الواسع للفلسفة الغربية في أكاديميات العالم الإسلامي لم يجر على منوال واحد، فقد انعكست في العالم الإسلامي الشرقي الخلافات والتباينات التي تسم الثقافة الأوروبية خاصة في الفلسفة، حيث تبدو أحداث التاريخ معياراً لهذا النمط من الأفكار كما لو كانت تسود البلاد الإسلامية كذلك.

ومن المعلوم أن النوازع العقلانية المناهضة للتراث في أوروبا تتفجر في كل أين في فرنسا وإنجلترا وألمانيا وقوميات أخرى، وقد اكتست كل منها بألوان تخصصها، وقد كان الفلاسفة الفرنسيون بعد ديكارت معروفين بتفكيرهم المستقيم الذي انعكس على لغتهم، والبريطانيون لا زالوا يميلون إلى التجريب ويكرهون المناهج المنضبطة التي شاعت

بين فلاسفة القارة، أما الألمان رغم أنهم الأشد منهجية بين الأوروبيين فقد حافظوا على المثالية في منظورهم إلى الدنيا، والذي يتبدى في لغتهم وموسيقاهم وأدبهم وفلسفتهم.

وهكذا كانت تلك العناصر المعاكسة فعالة في فرض تدريس الفلسفة الغربية في العالم الإسلامي، فالفلسفة الفرنسية تسيطر في البلاد التي تهيمن عليها فرنسا، ولكن الثقافة الفرنسية كانت موضحة القرن الماضي في إيران، وكان منهاج ديكارت ومحاوراته من أول الأعمال الفلسفية التي تُرجمت إلى الفارسية، وأصبحت الدوائر الجامعية رهينة الفلسفة الفرنسية ومناهجها، ومن ثم أصبحت هذه الفلسفة من أهم المؤثرات الغربية في التعليم الحديث، وكذلك صارت وضعية كونت التي نسيها العالم مسيطرة على أوروبا حتى اعتبرها البعض وحيًا موحى، وتعلم طلبة الفلسفة على نهج المدارس الأحدث مثل دوركايم وليفي شتراوس.

وكانت بريطانيا مهيمنة في الهند ولها اليد الطولى في توجهات التعليم، وبالطبع كان للفلسفة الانجلوسكسونية النفوذ الأعظم على دوائر الجامعة، وخاصة فلسفات نهاية القرن التاسع عشر. ونجد حينما ننظر في دراسة الفلسفات في شبه الجزيرة الهندية الباكستانية أمرًا له العجب، حيث اكتسبت شخصية مثل هيربرت سبنسر قوة فاعلة في الدوائر الأكاديمية، حتى إن البلاد المجاورة لا تعلم عنها شيئًا، والعكس صحيح، وحينما يجرى اهتمام بالفلسفة المعاصرة يقعون في الوضعية المنطقية التي اقتصر أثرها على البلاد المتحدثة بالإنجليزية وكانت بؤرة

اهتمام بعض الفلاسفة، وفي الآن ذاته لم تكن هذه المدرسة معروفة ولا كانت اللغة الإنجليزية شائعة في البلاد الإسلامية.

وقد تكرر الموقف ذاته في التعديلات التي جرت في البلاد العربية والإسلامية الأخرى، إذ بُعث بعض المبعوثين إلى ألمانيا وصاروا بوقاً للفلسفة الألمانية، وظاهر بعضهم المدارس الإنجليزية أو الفرنسية، كما ظهرت المدارس الفلسفية الروسية مؤخرًا، إلا أن تأثير الغرب الفلسفي كان محدودًا زمنيًا ومكانيًا، وكما ذكرت سلفًا سيادة فلسفة كونت وسبنسر كسلطات فلسفية عظمى بعد أن ماتت في مناخها التي نشأت منه وازدهرت حقبة ثم خبت، ومع انتشار الفلسفة أي 'حب الحكمة' أو بالبحري 'كراهة الحكمة' على منوال انتشار الأزياء بسرعة وبلا توازن في البلاد الإسلامية، زد على ذلك أن الزمن قد عفا عليها حتمًا، وما ينتشر كتقليعة في البلاد التي تنسخ الفلسفة الغربية التي أصبحت في بلادها نسيًا منسيًا^(١٧٦)، والواقع أن أشد المتحمسين لفلاسفة غربيين بعينهم خرجوا من التداول في الغرب هم الشرقيون المتغربون^(١٧٧).

(١٧٦) وقد عكف بعض الفلاسفة المسلمين على استخدام مصطلح 'فلسفة المسلمين' وليس 'الفلسفة الإسلامية'، وهذه التفرقة مقبولة في الإنجليزية على مستوى يعينه من حيث تمييزها بين ما ازدهر بين المسلمين وبين ما اشتق من الوحي القرآني مباشرة، ولكن من منظور أكثر كلية للتراث الإسلامي الذي أدمج في الحضارة الإسلامية ما اتسق مع روح الإسلام، وخاصة في نطاق الفلسفة بمعنى الحكمة، وكان ما عاش منها بعد صدر الإسلام مسلمًا وإسلاميًا معًا بفضل العلاقة العميقة بين الإسلام والعبقرية الفكرية على وجه خاص، راجع: *Introduction to S.*

H. Nasr, Three Muslim Sages.

(177) See *Three Muslim Sages*, pp. 65-6; also *S. H. Nasr, 'Suhrawardi' in A History of Muslim Philosophy*, vol. I., pp. 381 ff.

وهكذا جرى تدريس الفلسفة في تلك الخلفية المختلطة من الفلسفات الأوروبية في جامعات البلاد الإسلامية، أضف إلى ذلك تجاهل التعليم الحديث في أنظمة التعليم لكل ما تعلق بالتراث الفكري الإسلامي الذي شكل العقل الإسلامي طوال أربعة عشر قرناً، ولا عجب إذن في انفصال المجتمع الإسلامي عن طبقة الحدائين الجدد وخاصة فيما تعلق بالفلسفة، فما من رابطة عضوية بين الطرفين في مناهج الفكر والفلسفة، وبدلاً من أن تصبح زهرة تمتد جذورها في التربة أصبحت زهرة صناعية لا جذور لها أصلاً ولا مصدر لها يجعلها تقوم بذاتها، فتصوّحها أول ريح تهب عليها.

ولا يتوقف الأمر على انعدام صلة عضوية بين الفلسفات الجديدة ومثالات المجتمع الإسلامي بل يمتد إلى عنف المعارضة، وهو عامل جسيم في ترسانة النفوذ القسري الذي يصيب الحياة الفكرية للمجتمع الإسلامي ويذيقها، فهذه الأفكار مستوردة من الخارج لكي تشتت وتحطم التلقائية والإبداع، ويبدلون بها حياة مصطنعة شجبتها حتى المتحمسون للتعليم الحديث الذين عكفوا الآن على نعيها من جراء النتائج التي أنجبتها في الحال الراهن، ولكن ندر من تكلف عناء البحث العميق وراء تخاذل الأمور وكآبتها التي تكمن في واقع انعدام الصلة بين ما يُدرّس في الدوائر الأكاديمية في العالم الإسلامي وبين المصادر الباطنة لحياة الإسلام، وقليل من عرف أن كل العمل ليس بالضرورة علامة على الحياة الحقة، وأن الموت الحق أفضل من حياة باطلة، وأن المسلمين نائمون على كنوز من الحكمة التي لا يضير وجودها إهمال ولا تقصير.

والطبقات التي تعلمت على النمط الغربي في العالم الإسلامي لها اليد السفلى في التبادل الغربي الذين ينتهون إلى دراسة ميراثهم الفكري عن طريق المستشرقين والمراجع الغربية، وحتى في وجود قلائل من غير المنحازين والمتعاطفين فإن هناك ميلاً عاماً إلى استبدال التاريخ الفكري للإسلام الذي أثرى الغرب طوال التاريخ الإسلامي حتى تأفل كل فروع الفلسفة والعلم. وقد كان القرن السابع الهجري الثالث عشر الميلادي هو الفترة التي توقف فيها التواصل الفكري بين الغرب والشرق، ونتج عن ذلك اعتماد الشرقيين المتعلمين على النحو الأوروبي على المراجع الأجنبية لدراسة الفلسفة والفكر الإسلامي^(١٧٨)، ومن ثم اعتقدوا أنه لا حياة للفكر والفلسفة الإسلامية طوال سبعة قرون، ويعتبرون تراثهم من بقايا تاريخ غابر من الحضارات الغربية.

وقد شهد الغرب إحياء الاهتمام بالحضارات الوسيطة إبان القرن الحالي، وأصبح من المستهجن أتباع أحقاد النهضة والقرن السابع عشر والثامن عشر في الدوائر المحترمة في تسمية الحقبة الوسيطة بالعصر المظلم^(١٧٩).

وقد عرف الفلاسفة والمؤرخون أن 'الظلام' كامن في الجهل

(١٧٨) وقد عالجتنا هذا الأمر في الباب السابق.

(١٧٩) «إن الحضارات جميعاً قد فسدت إلا أنها اختلفت في طريقة فسادها، ففساد الشرق سلبى وفساد الغرب إيجابى، وخطأ الشرق أنه توقف عن التفكير وخطأ الغرب أنه يعيش على الأخطاء»، الشيخ عيسى نورالدين 'منظور روجي وواقع إنساني'، ترجمة عمر نور الدين، تراث واحد، قيد الطبع، *F. Schuon, Spiritual Perspectives and Human Facts, translated by D. M. Matheson, London, 1954, p. 22.*

الذي طغى على القرون التالية وليس في العصر الوسيط ذاته، ولزم إحياء الاهتمام بالفلسفة التوماوية، وكذلك في بحوث عملاقة لرجال مثل جيلسون *Gilson* وبرهيه *Bréhier* ودوهيم *Duhem* وولفسون *Wolfson* وولف *Wulf* وغيرهم من الدارسين المرموقين، والذين أخرجوا إلى النور ثراء الحياة الفكرية في العصر الوسيط في الغرب، حينما كان لنفوذ الفلاسفة من الكندي إلى ابن رشد دور باهر في إنشاء المدرسية الغربية ووجهات النظر الفكرية الأخرى في العالم اللاتيني.

وقد أصاب الدارسون الجادون الذين قصرُوا دراستهم على القرون الأولى للفلسفة الإسلامية نظراً لاهتمامهم بالتراث الفكري الغربي الذي قامت فيه العناصر الإسلامية بدور مرحلي، ولكنهم أخطأوا مرتين في النظر إلى الحياة الفكرية للإسلام من منظورهم، أولهما أن غايتهم دراسة الحضارة الإسلامية ذاتها وليس حضارة تأثرت به على نحو ما، وثانيهما أن المرء لا يملك أن ينظر لنفسه بعيون الآخرين ويأمل أن يعرفها بشكل باطني مباشر، وهكذا قد يكون لثمار بحوث المستشرقين بعض القيمة للغربيين في بعض النواحي ولكنها في الأحوال المعتادة لا يمكن أن يكون لها القيمة ذاتها عند المسلمين. ومن نافلة القول أن نؤكد الضرر الحاصل من الآراء الراهنة عن الحياة الفكرية في تاريخ الإسلام على المسلمين الذين تأثروا بها، فالطالب المسلم الذي يلجأ إلى المصادر الغربية ليعرف دينه^(١٨٠) سيشعر بالاغتراب عن تراثه، وسوف يعتقد أن إخوانه في الدين لم يفكروا طوال سبعة قرون، وأنه قد وصل فجأة إلى

(١٨٠) ولذلك اتخذت كثير من الرسائل عنوان 'المبدأ والمعاد' في العربية.

مرحلة فكرية لم يبلغها إلا هو وأمثاله، فأى غرور ووقاحة واغتراب عن مجتمعه قد أصابته من جراء 'جهله المتعالم'!

ولا بد من إضافة أن هذا الاغتراب الذي تمخض عن دراسة الغربيين للإسلام قد تمخض عن تصنيفات تعسفية على شاكلة استخدام مصطلحات مثل الرشد *orthodox* والهرطقة *heterodox* بطريقة تشوه البنية الفكرية للإسلام بكاملها، وقد عكف قدامى الدارسين للإسلام الذين كان معظمهم مبشرين تعلموا علم الكلام المسيحي وأرادوا تطبيق ما تعلموا عنه على الإسلام ومن ثم قسّموا الإسلام بناءً على تصنيف مسيحي، وهكذا أطلقوا على الأشعرية صفة 'الرشد' وعلى العرفان والصوفية صفة 'الفسق'، وتمخض ذلك عن سوء فهم مدارس الفلسفة وعلم الكلام المتنوعة بتطبيق تقسيمات معادية لبنية الإسلام.

وقد أدت هذه العوامل وغيرها مما نشأ من خلط الرأي عن التراث الإسلامي إلى صعوبة فهمه رغم وجود الأصول الحقيقية لدراسته كتابة وشفاهة لكل من حاول دراسته.

ويتوقف علاج كل هذه الأمراض التي نشأت من الدراسة الجزئية الناقصة للفلسفة الإسلامية على استعراض بانوراما الحياة الفكرية للإسلام من المنظور المتعاطف للمسلمين أنفسهم^(١٨١)، وسوف يكشف استبطان الدراسة المتعاطفة كثيرًا من الثروات التي تخفى على ما يسمى 'منهجًا موضوعيًا' بمعنى اقتصاره على الجوانب المادية والأفق

(١٨١) وقد طرحنا هذا السؤال وأهميته عند المسلمين المعاصرين في كتابنا S. H. Nasr, *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, especially the Prologue.*

المحدود للفكر الحديث، وقد ذكرنا سلفاً أنه سيشتت الوهم عن أن الفلسفة الإسلامية توقفت عند ابن رشد، وسوف توضح أن الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي بدأت ولم تنته في القرن السادس الهجري الثاني عشر الميلادي، عندما تعرّض الفلاسفة المشاءون على منوال الكندي والفارابي وابن سينا لهجوم قاسٍ من المتكلمين الأندلسيين مثل ابن طفيل وابن باجة وابن رشد، وقد كان ذلك بمثابة صيف قاتل فحسب، فقد ازدهرت في المشرق مدرسة الإشراق على شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي.

وسوف تكشف الدراسة التي تناولها الباب السادس في هذا الكتاب عن تاريخ الفلسفة الإسلامية عن إحياء الفلسفة المشائية على المعلم نصير الدين الطوسي، وكان النفوذ التدريجي لمذهب ابن عربي العرفاني في الشرق واندماجه بمبادئ الفلسفة المشائية ولاهوت الإشراق الذي أدى إلى اتضاح بنية كبرى في منظور الإسلام على يد مير داماد ومُلاً صدرًا^(١٨٢) حكيم القرن الحادي عشر الهجري السابع عشر الميلادي، والذي فصلت أدبياته ودفوعه حدة منطقته الموصول بالرؤية الروحية والنفوذ الميتافيزيقي للعارف والرائي، وفتح فصلاً جديداً في الفلسفة الإسلامية ليستمر تراثها رغم نوائب الزمان حتى اليوم، إلا أنه ارتكز في إيران ومناطق الهند ذات الثقافة الفارسية السائدة، وقد كانت مدرسة مُلاً صدرًا وأتباعه في القرن الثالث عشر الهجري التاسع عشر الميلادي مثل

(١٨٢) راجع الباب عن مُلاً صدرًا فيما يلي من هذا الكتاب، وكذلك في كتابنا *S. H. Nasr, Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy, London, 1978.*

حاجي مُلاً هادي السبزواري قد توجهت برسالة إلى العالم الإسلامي بله العالم أجمع، ولا بد أن يتوفر فيها خلفية فكرية تجد فيها أي فلسفة جديدة صلة عضوية بمنظور الإسلام.

كما أن الدراسة الكاملة للتاريخ الفكري للإسلام ستكشف عن التراث العرفاني الإسلامي الذي يشتمل على أعمق الرؤى الميتافيزيقية التي عاشت تراثاً حياً حتى اليوم في العالم الإسلامي من أقصاه إلى أقصاه، فكيف يتأتى لمفكر مسلم حديث أن يتحدث في الفلسفة الدينية دون أن يسبر الكنوز الخفية في أدبيات العرفان عند ابن عربي والرومي والجيلي وصدر الدين القونوي وغيرهم؟

كما أن هذه الدراسة ستكشف عن أهمية المتكلمين في الحقبة الأخيرة^(١٨٣)، والطريقة التي واجهوا بها مشاكل مستحدثة بعينها في دفاعهم عن مبادئ الإيمان حيال دعاوى الشكاكين من كل نوع، وفي ذلك أيضاً نجد شخصيات مهمة في القرون الأخيرة مثل شاه ولي الله في نيودلهي وعبد الرزاق اللاهجي اللذين اشتهرا في موطنهما فحسب ولم يعرفهما العالم الإسلامي عموماً بما يكفي.

ورغم أننا لا نقصد هنا المبادئ المختلفة للفلسفة الإسلامية لكننا لا نملك إلا ذكر بعض سماتها الأصلية التي لا بد للمفكرين الإسلاميين من اعتبارها، وأولها أن الدين الإسلامي يقوم بكامله على وحي مخصوص، ولذا كان التعالي والوحي قوة كامنة في المجتمع الإسلامي، وما من

(١٨٣) وقد أنجزت دراسات عدة في الكلام الإسلامي مثل الشبلي النعماني، إلا أن هناك كثيراً مما يجب أن يجرى لاستكمال هذا الحقل، وقد بدأت بالفعل بين قلائل من الباحثين المسلمين.

فلسفة تستطيع تجاهل الوحي والبصيرة الفطرية والمعرفة المتعالية ثم تأمل في تحقيق شيء إلا الشقاق والخلاف في المجتمع الإسلامي. والحق أن الفلسفة الإسلامية هي 'الفلسفة النبوية'، أي منظور العالم في نور الوحي إلى الكون الأكبر والكون الأصغر الذي يملأ الآفاق، وتجد 'الفلسفة النبوية' في الإسلام أفضل تعبير عنها.

وثانيا مسألة العلاقة بين الوحي والعقل التي شغلت الفلاسفة المسلمين منذ صدر الإسلام حتى اليوم ووجدت حلولها في مدرسة مُلّا صدرا الذي سار على منوال الحكماء السابقين الذين فسروا الحكمة الربانية أو العرفان كأرض مشتركة، فمجرد اختزال البصيرة إلى العقل وتحديد الوحي بجوانبه الظاهرة ومعانيه البرانية تستحيل كل محاولة لتحقيق تناسق بينهما إلى نشاز وفشل، وهو ما يحاول تأريخ العصر الحديث أن يدبره.

كما أن الفلسفة الإسلامية لها رؤية متوحدة في العلاقة بين كل مراتب الوجود، إلا أن الميل الخطير للفكر الغربي إلى 'التفاصيل' أو ما يسميه البعض 'التخشُّب' في العلم الحديث. وأياً كان ما يصيب العلم الحديث منه فإن الإسلام يصاب منه الصاع بصاعين، فغاية وجوده الوحيدة هي 'التوحيد' وتحقيقه في الوجود، وصون العلاقات بين مجالات المعرفة المتنوعة لها الأولوية على الذين يتصدون للحفاظ على سلام المجتمع الإسلامي، وها هنا يتوافر التراث الفكري في الإسلام على الإرشاد الكفاء.

كما توجد في الفلسفة الإسلامية عدة أوجه أخرى من مدارس

ميتافيزيقية تستحق المطارحة، ويكفي التصريح بوجود تواصل مستمر بين البداية ويومنا الحاضر، وأن التراث في غياهب النسيان لا لأنه كَفَّ عن الوجود بل لأننا ننام على كنوزه، ولو كانت الفلسفات الحديثة التي يجري ترويجها في العالم الإسلامي بالمسلمين أنفسهم فليس ذلك إلا بفعل عوامل الفساد، ولذا وجب إعادة اكتشاف مبادئ الحكمة الإسلامية^(١٨٤) لكي تُحلَّ المشاكل الجديدة في ضوءها، ولو كانت الهوة التي تفصل غالبية مجتمع المسلمين عن أقلية المتعلمين الحدائين حول المنظور إلى العالم قد وصلت إلى بيت منقسم على ذاته فلا بد من إعادة اكتشاف الجذور التي تضرب في أعماق الطبيعة والواقع.

كل من تناءى عن مصدره يتمنى العودة إلى زمان وصله^(١٨٥) وتكمن أهمية دراسة تراث فلسفة الفكر الإسلامي في أنها عون على استعادة المبادئ المذكورة التي تنطوي وحدها على اكتشاف معنى وجودنا وغاية عملنا، كما تعين على تحويل اللعبة الذهنية التي تسمى بالفلسفة إلى حب حقيقي للحكمة والرؤية التأملية للحقيقة.

(١٨٤) ومن نافلة القول أن المدارس الفكرية المتنوعة في الإسلام قد اشتملت على عناصر من حضارات أخرى، ولكنها تأسلمت واتسقت مع مبادئ الوحي الإسلامي بفضل قوة التوحيد والتركيبة في الإسلام.

(١٨٥) من 'مثنوي' جلال الدين الرومي، المجلد الثاني. *translated by R. A. Nicholson, vol. II, London, 1926, p. 5.*

١٣. الفلسفة الإسلامية بين تغيير الاتجاه

وإعادة التفهم

إن إحدى السمات التي تشخص الإنسان الحديث هو سعيه الدائب لإصلاح كل شيء من الحياة الاجتماعية إلى المؤسسات الاقتصادية والفلسفات والأديان، ونادرًا ما يأبه لإصلاح ذاته، ودون محاولة ترتيب بيته أولاً قبل أن يشكل العالم من حوله، وينعكس هذا الإصرار في كافة مناحي الحياة اليوم، ويقوم على افتراض واع أو غير واع أن الانسان الغربي بما هو اليوم ليس ناقصًا بمعنى أساسي، ولكن المؤسسات التراثية التي ظلت تهدي الإنسان منذ الأزل ناقصة لأنها لا تتسق مع طبيعة الإنسان الحديث، وكذلك أصبح الزمن والمكان والعالم المادي الذي صنعه معيارًا للواقع، حتى إن كل ما لا يتسق مع ما يسمونه 'الزمن' أمر مرفوض عفا عليه الزمن، وكما أسلفنا في دراسات سابقة عن الشريعة.

وقد كان هذا المسلك الذي يفرض على الإنسان الحديث إصلاح كل شيء إلا نفسه سببًا في أن تصبح الأحوال الزمنية معيارًا للحكم على الحقيقة ذاتها، وهو ميراث النهضة الأوروبية التي جعلت 'الطبيعة الأرضية' أو 'البشرية' كما يسميها الإسلام 'معيارًا لكل شيء كان' وليس طبيعته الكلية، وأصبحت هذه خلفية ثابتة في 'الإنسانية' التي ابتكرها الفكر الأوروبي الحديث التي تدفع بأن الإنسان الدنيوي هو الذي يحدد قيمة كل شيء وجدواه، وهكذا انتفى التعالي وأمّحت المثالات الخالدة

التي نحكم بها على مجتمع بشري.

ويطراً في هذا المناخ مسائل منها تغيير الاتجاهات في الفلسفة الإسلامية، إلا أن هناك تقاضاً اصطلاحياً في التعبير حين تناولنا على هذا المنوال، فإن تغيير الاتجاه يعني أنك تعرف هدفاً تسعى إليه ثم تروح في اتجاه آخر، لكن الغايات التي تُقصد لذاتها هي ثمرة الفلسفة ومنظور العالم، فما هي إعادة توجيه الفلسفة الإسلامية التي تشكل في مجملها البيئة التي سنسعى فيها إلى إصلاح كل شيء؟ وهذا المسلك لا يعدو تطبيق فلسفة 'الإنسانية' والنسبية الى تصوغ جُلّ الفكر الحديث، فنحن نريد تحديد غاية بفهمنا الإنساني ثم نقوم بتحويل اتجاهات الدين تجاهها، وفي هذه الحالة نكون قد وقعنا بوعي أو بلا وعي في أولوية البشري على الرباني، واعتبارها على هذا المنوال يجعل إعادة توجيه الفلسفة الإسلامية مؤامرة على مبادئ الفلسفة ذاتها، ويطراً سؤال عما إذا وجب علينا تغيير اتجاهها أم إعادة فهمها؟

ويخطر لى فلسفة الإشراق بكاملها ورمزية الفضاء^(١٨٦)، ونعلم أن كلمة *orient* تعني 'الشرق' كما تعني فعل تصحيح الاتجاه، والواقع أن كلمة الشرق لا تعني في الإشراق اتجاهاً جغرافياً بقدر ما تعني 'اتجاه النور' في عالم الروح الذي يتعالى على عالم الصور، وتعني كذلك الموائم الروحي للنور الذي ينير لنا لكي نستقبل المعرفة الحقة، ويعني 'توجيه' المرء لنفسه على وجه الحقيقة التوجه إلى المركز والأصل الذي ينبثق منه كل شيء، وهو المشرق الذي يشكل البعد الروحي في

(١٨٦) راجع باب السهروردي في كتابنا *The History of Muslim Philosophy*.

الأشياء، ويعني كذلك تخلل البعد الروحي في نفوسنا، وتعني هذه الطريقة في التفكير في الفلسفة الإسلامية إذن إعادة تخلل المحتوى النفسي والروحي الباطن واستيعاب حقائقه الجوهرية، أي إعادة تفهمه بأعمق معنى للكلمة.

وحينما نرجع إلى الفلسفة الإسلامية نجد مخزوناً شاسعاً للحكمة التي ظلت حتى الآن مجهولة نسبياً لمعظم المسلمين المعاصرين، وندرك أن المعرفة التي نكدح إليها كامنة فينا بنقائها الذي نسعى إليه في موضع آخر، إلا أننا عملياً لا نعلم عنها شيئاً^(١٨٧).

ورغم ثراء الفلسفة الإسلامية إلا أنها تقوم على الميتافيزيقا، ولا تخلو منها رسالة من الفلسفة التراثية عن بدايات الأشياء ونهاياتها^(١٨٨)، وقد كان الفلاسفة المسلمون أول من طرح الوجود المحض عماداً للفلسفة، وسعوا إلى ربط كل موجود بالوجود المحض الذي ينبع منه كل ما وُجد، كما أنهم صاغوا بالميتافيزيقا فلسفة للطبيعة في منظورٍ عامٍ للعالم حتى يربطوا بين الصور المتنوعة والفروع التي نشأت عنها لوصل عالم الكثرة والتعدد بعالم التوحيد^(١٨٩).

وقد أنشأ الفلاسفة المسلمون منظومة أخلاقية لا تعتمد على

(١٨٧) ونحن لا نعني بالحكمة ما كان فلسفة ولا كلاماً بل المعرفة التي قامت على وعي البصيرة المباشر والاستنارة بمفهومها اليوناني القديم، وليس كما يجري استخدامه حالياً في الحركات الروحية الزائفة.

(١٨٨) ولذا حمل كثير من الأطروحات عنوان 'المبدأ والمعاد' بالعربية و*Aghaz wa anjam* بالفارسية.

(١٨٩) راجع كتابنا *The School of Isfahan*, in the *History of Muslim Philosophy*.
Philosophy.

’الأخلاقيات العقلانية‘ فحسب بل أساسًا على آيات القرآن الكريم، فالأخلاق في الإسلام مشيئة ربانية وليست تجريديًا بل تعليمات ملموسة في الشريعة، وهي قانون مقدس يُعين الإنسان على تجاوز محدوديته التي تفرضها شهواته وانفعالاته بحيث يرى الطبيعة الخيرة والشريرة بما هي، كما أن الميتافيزيقا لا تفصل إطلاقًا بين الأخلاق والجوانب العملية في الشريعة أي الحقيقة، فهي البعد الباطن للشريعة الذي يحدد حياة الإنسان على الأرض.

وكذلك أنشأ الفلاسفة المسلمون علم جمال بديعًا يتصل بالميتافيزيقا مباشرة، ذلك أن روح الإسلام قائمة على الذكاء والتميز، ويحتكم كل تجلٍ حقيقي لها على جمال وتناسق، والفلاسفة المسلمون هم الذين نشير إليهم في سياق هذا الباب بمصطلح ’الحكماء‘ لو كنا نفهم منها الجمال بفكرة التناسق والوعي وليس كرفاهية كما يجري فهمه اليوم، بل كشرط لازم للوجود الإنساني الحق، وعندهم أن طبيعة الحقبة هي الجميل، ولذا عبّرَوا عنها في الميتافيزيقا بإدماج جمال اللغة بالتعبير الفني الراقى. وقد كانت هذه الأمور وغيرها جوانب للفلسفة الإسلامية التي يتعين علينا تأملها واكتشافها قبل أن نبدأ خطواتنا التالية، وبالطبع هناك الذين سيقولون إن هذا الشراء لن يُجدي فتيلًا في حل مشاكل الحياة اليوم، ونجيب على هذا الاعتراض بأن مشاكل اليوم قد تكون حقيقية بمعنى أنها تتعلق بطبيعة الأمور وموقع الإنسان في نسق الوجود العام، وفي هذه الحالة لن تكون مشاكل واقعية بل هي حقائق خالدة عالجتها المراجع الإسلامية باستفاضة، أو كانت مشاكل يواجهها

الإنسان الحديث وحتى يخلقها خلقاً للإجابة على أسئلة مغلوبة، أو محاولة عنيدة 'للحياة بالخبز وحده'، وفي هذه الحالة حتى لو لم نجد جوابها في المراجع التراثية فإن دراستها ستكشف عن عدم وجود مشاكل أصلاً، وأخيراً حتى لو اختار المرء رفض الفلسفة الإسلامية فلا بد من فهمها أولاً بما هي، فلا يملك الإنسان رفض ما لا يعرف، ولذا كان فهم الفلسفة الإسلامية واجباً علينا، وبغض النظر عن الاتجاه الذي نبتغي اتخاذه في المستقبل، وأيما كان ذلك فلا بد أن نبدأ من حيث نحن، وعند انتهاء كل القول والعمل يبقى القول إن التعاليم التراثية تتوشح بلغة يستعصي على معظم الحداثيين فهمها، وخاصة من تعلم منهم تعليماً حديثاً. وقد كانت الرسائل القديمة تتحدث بلغة القياس المنطقي السائد حالياً، وعلينا أن نحلّ الاشتباك بين محتوى الفلسفة الإسلامية وبين اللغة التي جرى التعبير عنه بها التي لا تجد قبولاً حسناً، وتقديمها بأسلوب أقرب إلى معهود اللغة المعاصرة، والذين يكدحون لحل إشكاليات متنوعة بهذا النوع من الحكمة لن يجدوا عائقاً في اللغة المهجورة ولا في بنية الفكر، ولا بد من نشر مبادئ الفلسفة الإسلامية لحل المشاكل الخالدة كأساس لتناول المسائل التي تحوق بالإنسان الغربي نتيجة أحوال العالم الحديث المتناقضة^(١٩٠)، وسيكون من شأن استعادة معنى الفلسفة الإسلامية وطرحها إعادة 'توجيه' أفكارنا وتوضيح غاياتنا النهائية في الوجود ورحلتنا على الأرض، فالإنسان

(١٩٠) «ولا شك في وجود مشاكل فلسفية معاصرة، ولكن لم يطرأ احتياج فكري في زمننا لترجمة هذه الأعمال العويضة التي تركها آباؤنا، وعلى أفضل النوايا وأسوأها فإن أسس الروحانية الإسلامية لم تتغير بهذه السرعة»، الشيخ عيسى نور الدين، المرجع السابق، ص ١٤-١٥.

من آيات الله سبحانه ولا يملك الإفلات من إلحاح طبيعته الباطنة، ولن تعيش إلا الحضارات وصور الفكر التي تتسق مع بصيرة الإنسان وطبيعة الأمور، وسيكشف لنا الفهم الصحيح للفلسفة الإسلامية عن الغاية النهائية التي يتوجه إليها الكون والإنسان شاء أم أبى، ويُعيننا على فهم غاية الحياة والفكر ذاته، وهو ما يمكننا من 'توجيه' أنفسنا وأفكارنا على الطريق المتعالي للحقيقية، وهكذا يُختزل توجه السعي إلى التغيير إلى الكدح للفهم فحسب، واكتشاف الغاية التي يجب أن تنحو إليها أفكارنا وجهودنا، وسيعرف الإنسان الحقيقة لا بإعادة توجيهها بل بإعادة توجيه ذاته حتى يستحق استقبالها.



١٤ حياة مُلا صدرا ومذاهبه

١

لم يكن المنظور المسيحي للإسلام في العصر الوسيط متأثرًا بسلوك أوروبا حيال الإسلام والحضارة الإسلامية فحسب بل كذلك بانتشار الثقافة الأوروبية بعد النهضة التي صاغت آراء حضارتهم ذاتها والحضارات الأخرى عن الإسلام، وقل مثل ذلك عن الجوانب المختلفة للحضارة الإسلامية والدين الإسلامي ذاته، وما جرى تدريسه من الإسلام في العالم الغربي حتى الآن لا يعدو ظاهرة العلوم والفنون الإسلامية التي أثمرت في ذروة العصر الوسيط والعالم اللاتيني حتى وقت قريب، وأهملت باقي أوجه الحضارة الإسلامية حتى الآن.

ولا تتضح هذه النقطة في أي أمر أكثر مما تبين في دراسة مذهبي الفلسفة الإسلامية والميتافيزيقا. وقد أسلفنا القول في الأبواب السابقة عن أن كثيرًا خارج العالم الإسلامي قد سمعوا عن الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد، ونجد عنهم دراسات شتى باللغات اللاتينية، ذلك أنهم أثروا تأثيرًا باهرًا في تأسيس المدرسية اللاتينية، ولكن قليلًا منهم من تناول ماهية السهروردي شيخ الإشراق، ولا يُعرف عنه سوى انتسابه إلى أسرة صوفية شهيرة بهذا الاسم، وكذلك قليل من عرف صدر الدين

الشيرازي الذي اشتهر باسم مُلّا صدرًا، إلا بصفته فيلسوفًا فارسيًّا في العصر الصفوي، ويرجع نقص المعرفة عنهما إلى عدم ترجمة أعمالهما إلى اللاتينية، وقل مثل ذلك عن غيرهم من مشربهم، وهكذا يتجاهل معظم الدارسين الغربيين للإسلام بمدى تأثيرهم على العالم الغربي^(١٩١).

إلا أن الحياة الفكرية للإسلام لم تنته بنهاية فلاسفتها الأندلسيين ولا حتى بعد مجزرة الغزو المغولي. وعلى عكس ما يعتقد كتاب اللغات الأوروبية الذين اقتصرت دراستهم على المراجع المترجمة فإن الفلسفة الأرسطية قد وُجِدَتْ أنقى تلاميذها في ابن رشد الذي اتجهت أعماله إلى الغرب وأصبحت عنصرًا ثابتًا في العالم الغربي منذ القرن السابع الهجري الثالث عشر الميلادي حتى نهاية العصر الوسيط، وفي الوقت

(١٩١) وقد ذكرنا سلفًا أن قليلًا من الدارسين قد تناولوا الفكر الإسلامي في الحقبة الأخيرة من التاريخ، مثل: *G. Browne in his A Year among the Persians, London, 1950*; *A Literary History of Persia, vols II-IV, Cambridge, 1906-24*; *Comte de Gobineau in his Les Religions et les philosophies dans l'Asie centrale, Paris, 1923*; *M. Horten in Die Philosophie des Islam, Munich, 1924*; and *Das philosophische System von Schirazi (1640), Strasbourg, 1913*; and *H. Corbin, whose importance in this field has been already mentioned. See الأخص مقدمة كوربان المستفيضة على كتاب مُلّا صدرًا 'كتاب المشاعر'*، طهران ١٩٦٣، والتي تناولت حياته وأعماله ومناظراته ومذاهبه، وكذلك في كتاب كوربان *La place de Sadr al-Din Shirazi dans la philosophie iranienne*, *Studia Islamica, 1963*, محمد إقبال أشار إليه في كتابه المختصر *Corbin's En Islam iranien, vol. IV*, وكذلك كتابه *vol. XVIII, pp. 81-113*; *The Development of Metaphysics in Persia*, محمد إقبال أشار إليه في كتابه المختصر *London, 1908*, وإلى الحكماء الفُرس المتأخرين، وأيضًا *T. Izutsu in his recent studies* *London, 1908*, *on Sabziwari, Mirza Mahdi Ashtiyani and others.*

ذاته كانت العقلانية الكامنة في المشائين تفقد أرضها تحت هجمات الكلاميين والصوفيين على منوال الغزالي وفخر الدين الرازي (١٩٢).

وقد حلَّ محلها مذهب محيي الدين بن عربي في العرفان، وقد التقى بابن رشد في قرطبة (١٩٣)، وكذلك ازدهر مذهب السهروردي (١٩٤) في حكمة الإشراق (١٩٥) واحتلت مركز المشهد، وهكذا تحولت الحياة الفكرية للإسلام من العقلانية إلى صورة من المعرفة تقوم على البصيرة والإشراق، وقد أنتجت كثيرًا من الحكماء الذين حافظوا على تراث الحكمة، وقد ظلت مجهولة حتى الآن في العالم الخارجي، كما انتشرت

(١٩٢) راجع باب السهروردي في كتابنا *The History of Muslim Philosophy*.

(١٩٣) راجع كوربان، *Arabl*، Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn* trans. R. Manheim, Princeton, 1969, *«Between Andalusia and Iran»*. Also S.

H. Nasr, Three Muslim Sages, ch. III.

«وربما كان ابن عربي أعظم المفكرين نفوذًا في الحياة الفكرية للإسلام، وقد بلغ تأثيره كل مدارس الحكمة والتصوف التي ظهرت من بعده»، وقد ترجم الشيخ إبراهيم عز الدين أشهر كتبه 'الفتوحات المكية' و'فصوص الحكم' بفصاحة فرنسية لا تضاهى في كتابه *T. Burckhardt as La Sagesse des prophètes, Paris, 1953. English trans. from the French as Wisdom of the Prophets, trans. A. Culme-Seymour, London, 1975* ويمكن مراجعة مختصراتها في كتابه *An Introduction to Sufi Doctrine, trans. by D. M. Matheson, London, 1976.*

(194) For an account of the life, works and doctrines of Suhrawardi, see the two prolegomena of H. Corbin to Suhrawardi, *Opera Metaphysics et Mystics*, vol. I, and vol. II, and our above-mentioned articles; also S. H. Nasr, *Three Muslim Sages, ch. II.*

(١٩٥) ونحن لا نعني بالحكمة ما كان فلسفة ولا كلاما بل المعرفة التي قامت على وعي البصيرة المباشر والاستنارة بمفهومها اليوناني القديم، وليس كما يجرى استخدامه حاليًا في الحركات الروحية الزائفة.

متون ابن عربي العرفانية في العالم اللإسلامي قاطبة، أما لاهوت الإشراق والمدارس المتأخرة التي أدمجته مع ابن عربي والمشائين فقد انتشرت في كل أنحاء العالم الشيعة، وقد بقيت هذه الحكمة التراثية التي كان مُلاً صدرا أعظم ممثليها في حدود إيران والعالم الفارسي حتى الآن، وكانت إيران موطنها رغم أنها سافرت إلى الغرب في العالم العربي وإلى الشرق في الهند^(١٩٦).

وقد كان صدر الدين الشيرازي أو مُلاً صدرا^(١٩٧) من أعظم المفكرين الإسلاميين، وهذا صحيح رغم بقاء مؤلفاته مقصورة على عدد محدود من تلامذته الذين حافظوا عليها حتى الآن في إيران والهند، وقد ولد في شيراز لأسرة قوية، وكان وزيراً للملك^(١٩٨)، وكان الابن الوحيد لأسرته فعمل أبوه جهد طاقته على أن يتلقى أفضل تعليم ممكن، وقد أظهر منذ باكورة شبابه قدرة على التعلم وإخلاصاً ومحبة عميقة للإسلام.

وقد أنهى دراسته المبدئية في شيراز ثم ارتحل إلى أصفهان التي

(196) See S. H. Nasr, *The School of Isfahan*, in the *History of Muslim Philosophy*.

(١٩٧) واسمه الكامل محمد بن إبراهيم الملقب بصدر الدين أو مُلاً صدرا أو صدر المتألهين، وكانوا يدعونه في دائرة تلامذة آخوند ببساطة.

(198) For a full account of the life of Mulls Sadra, the list of traditional sources concerning him and how the date of his birth was recently discovered see our introduction to his *Sih asl*, Tehran, 1380; and our article *Sadr al-Din Shirazi*, in the *History of Muslim Philosophy*. See also our *Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy*, Tehran-London, 1978, chapter 2.

كانت عاصمة إيران ومركزها الفكري في ذلك الحين، وهناك قابل أعظم أساتذة عصره، وهو الشيخ بهاء الدين العاملي في العلوم النقلية، وتلقى العلوم العقلية على مير داماد، ويقال أيضًا أنه درس على الصوفي الشهير مير فينديريسكي^(١٩٩)، وقد استوعب كل هذه التعاليم في فترة وجيزة، وعلى الأخص في الحكمة أو علم الكلام التراثي التي فاق بها كل أساتذته.

وقد أدى دفاعه الصريح عن المذاهب العرفانية إلى مصاعب مع بعض السلطات الشرعية البرانية، وكان لأبيه نفوذ في الديوان الملكي حماه من مصير السهروردي الذي لقي حتفه نتيجة تصريحه وترويجه علناً للمذاهب الجَوَانِيَّة، وقد انسحب مُلاً صدرًا من الحياة العامة ولجأ إلى مستقرٍّ في قرية كاهاك بالقرب من قم، حيث مارس مجاهداته وزهده طوال سبع سنوات ويقال أحد عشر عامًا^(٢٠٠).

وفي نهاية تلك الفترة بنى اللاهوردي خان حاكم فارس مدرسة كبيرة في شيراز ودعا إليها مُلاً صدرًا أستاذًا، وقبل آخوند كما كان يسميه تلامذته الدعوة وعاد إلى شيراز مسقط رأسه على الفور، وبقي فيها حتى

(199) For an account of these men and the spiritual and intellectual life of Isfahan at that time see H. Corbin, *Confessions extatiques de Mîr Dâmâd*, in *Mélanges Louis Massignon, Damascus, 1956, pp. 331-49. We have dealt with these figures and the background of Mulls Sadra's thought in our Sadr al-Din Shirazi, chapter 1. See also our chapter <The School of Isfahan> in the History of Muslim Philosophy; and Corbin, En Islam iranien, vol. IV.*

(٢٠٠) ولا زال يوجد كهف كبير بالقرب من القرية الذي يقول البعض عنه إنه كان خلوة ملاً صدرًا.

نهاية حياته محاضرًا وكاتبًا^(٢٠١)، وقد احتلت المدرسة تحت إدارته المركز في بلاد فارس كما اجتذبت طلابًا من بلاد إسلامية عديدة، وقد ظلت في رواجها حتى عام ١٠٥٠ هـ بعد أن سافر للحج على الأقدام لسابع مرة، وتوفي في البصرة ودُفن هناك.

ويبدو تاريخ مُلا صدرا في هذه العجالة عن سيرته مُقسَّمًا إلى ثلاث مراحل، مرحلة الدراسة والتعليم الرسمي ومرحلة الزهد والاستيحاء والتأمل ومرحلة عودته إلى التعليم والكتابة، وهذه المرحلة مهمة فيما تعلق بمذهبه الذي دفع فيه بأنه لا التعليم العقلاني ولا الزهد يكفي وحده لشهود الحقيقة، لكنهما معًا ضرورة جوهرية للتحقق بالمعرفة الأسمى. والحق أن كلَّ أدبياته نتاجًا للمرحلة الثالثة من حياته التي أكمل فيها تعليمه الرسمي ونجح في تنقية نفسه بالزهد والمجاهدة الروحية.

وتنقسم أدبيات مُلا صدرا إلى رسائل في العلوم الفكرية ورسائل في المسائل الدينية رغم أن كليهما يتوجه إلى الحقيقة ذاتها ولم ينفصل أحدهما عن الآخر. وقد اشتمل الصنف الأول الذي كان صرحًا شامخًا في الميتافيزيقا الإسلامية على الحكمة المتعالية في الأسرار الأربعة لرحلة النفس، وقد كتبه في أربعة مجلدات للأسفار الأربعة، وتعالج الأصول وتنتهي بكل تجليات النفس البشرية^(٢٠٢)، ومن كتاباته الشهيرة

(٢٠١) ولا زالت مدرسة الخان قائمة في شيراز، وقد أعيد بناء القاعة التي كان يُحاضر فيها منذ حوالي عشرين عامًا وسُميت باسمه.

(٢٠٢) وهذا العمل الضخم لا زال مجهولًا خارج إيران حتى إن جوبيناو في كتابه *Gobineau Les Religions et les philosophies*, p. 80 تصور أن الأسفار كانت وصفًا لبعض رحلاته، وكتب براون *E. G. Browne (Literary History of Persia, vol. IV, p. 430)* إن الأسفار =

‘المبدأ والمعاد’ و‘الشواهد الربانية’ و‘الحكمة العرشية’ وتفسيرات معجمية عن كتاب ‘الشفاء’ لابن سينا وكتاب أثير الدين الأبحري بعنوان ‘الهداية’ وكتاب السهروردي ‘حكمة الإشراق’ وكثيراً من الرسائل القصيرة التي تعالج مسائل ميتافيزيقية وفلسفية واشتملت الأعمال الدينية على تفسير ‘مفتاح الغيب’ في القرآن الكريم وتفسيره الشهير لكتاب القُليني ‘أصول الكافي’^(٢٠٣)، وقد عاش عنه ما يقرب من أربعين عملاً أصولياً إضافة إلى اثنتي عشرة رسالة مشكوكة الأصل.

٢

وقد كانت عبقرية مُلاً صدرا كامنة في قدرته على التنسيق بين الفلسفة التي تقوم على العقلانية وبين العرفان من ناحية وبين الوحي من ناحية أخرى، وأنجز كل ما بدأه الكندي والفارابي وابن سينا حتى الغزالي والسهروردي ونصير الدين الطوسي في كلِّ باهر، وصالح بين

= تعني ‘الكتب الأربعة’ المشتقة من أسفار العبرية، ورغم واقع أن مُلاً صدرا قد ذكر في مقدمته أنه يعنى بها مراحل سفر النفس إلى أصلها، و‘الأسفار’ أعظم شهادة لكتابها كما أنها موسوعة في المذاهب الفلسفية والغنوصية عند حكماء المسلمين القدامى على شاكلة ابن سينا وابن عربي، وقد كان مُلاً صدرا أستاذاً في الحكمة كما أنه كان متبحراً في سيرة الفلاسفة والدارسين والعلماء فيما أسماه ‘علم الرجال’، وقد طرح آراء كتاب قدامى ندر أن تتوفر لحكيم، راجع الباب الخامس من هذا الكتاب عن مُلاً صدرا.

(٢٠٣) وكل هذه المراجع بالعربية في أسلوب رشيق واضح، وأعمال مُلاً صدرا الوحيدة بالفارسية التي عاشت حتى الآن هي ‘سيه أصل’ و‘بيلوجرافيا شخصية تعالج أخلاق التصوف، وبها بعض القصائد هي كل ما وُجد له والتي نشرناها في نسختنا من ‘سيه أصل’، كما وجد بينها خطابات قليلة ومقتطفات بالفارسية.

العقل والإيمان والعلم، وكانت آخر انتصارات مُلّا صدرًا هذا التنسيق والتناغم بين سلسلة من العرفانيين والفلاسفة فيما بين القرن السادس الهجري الثاني عشر الميلادي على شاكلة قطب الدين الشيرازي ومير سيد شريف الجرجاني وسيد حيدر آمولي ورجب البورسي وعائلة داشتاقي وابن توركاه الأصفهاني وابن جمهور وأستاذه مير داماد على الخصوص، والذي قام بتنسيق العلاقة بين الفلاسفة المشائين وبين العرفانيين من حكماء الإشراق، وسعى إلى اندماجها وتكاملها مع المنظور الشيعي^(٢٠٤)، وقد مهدت أعماله الطريق إلى التركيب النهائي لمُلّا صدرًا.

ويمكن تمييز أصول الخيوط التي انتسجت معًا لتشكل ملمس هذا النسيج الشاسع، ومن نافذة القول أن مُلّا صدرًا قد نهل من كل المدارس التي قامت في العالم الإسلامي من كلاميين وفلاسفة وعرفانيين وحتى الهرامسة والأفلاطونيون الجدد، ويمكن تعدادها على النحو التالي:

(١) الفلسفة المشائية الإسلامية وخاصة عند ابن سينا، ومنها إلى الأرسطية والأفلاطونية الجديدة، وكثير من المذاهب التي صارت شطرًا من المذهب المشائي.

(٢) الحكمة الإشراقية للسهروردي وكافة التفاسير التي صدرت لها مثل تفسير قطب الدين الشيرازي وجلال الدين الدواني.

(٣) المذاهب العرفانية مثل ابن عربي والمفسرون لها مثل صدر

(204) See our introduction to the *Sih asl*, pp. 14-18.

الدين القنوني وغيره من أساتذة التصوف مثل عين القضاة
همداني ومحمود الشبستري.

(٤) الوحي القرآني وبعض أحاديث الرسول -عليه الصلاة
والسلام- وأئمة الشيعة، وخصوصاً 'نهج البلاغة' للإمام علي
كرم الله وجهه التي عملت معاً على الإلهام الموحى كأساس
للحكمة الإسلامية^(٢٠٥).

وعندما جمع مُلاً صدرا بين حمية المشائية وتولهُ الإشراق وتوجَّههما
بالبراهين القرآنية والحديث النبوي، فقد جمع عناصر لم تجتمع من قبل
على هذا المنوال.

ولا يسمح المجال هنا لذكر التفاصيل عن مذهب مُلاً صدرا،
وبكفي القول إن مبادئه الباهرة التي شكلت أداة للبناء الفكري هي السمة
المميزة لمنظوره ومدرسته^(٢٠٦).

وقد بُني مذهب مُلاً صدرا على أساس التوحيد والأصالة

(٢٠٥) ولا بد من إجراء دراسة دقيقة لأدبيات مُلاً صدرا لاكتشاف المدى الذي استلهم به القرآن
والحديث، فقد قام الوحي الإسلامي بدور باهر في تكوين علوم الإنسان وفكره، وعلى الأخص
في الحكمة الإلهية أي المتأفزيقا بأكثر مما يُعتقد عادة، كما أنه يتجلى عند الحكماء الذين لا
تعني الحكمة لهم سوى استجلاء المعنى الباطن في القرآن.

(206) See our introduction to the *Sih asl*, pp. 20-8, and also Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani, «Sadr al-Din Shirazi, Indo-Iranica, Nov. 1962; «Sadr al-Din Shirazi» by Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, Mulla Sadra Commemoration Volume, pp. 16-25, and the article of Jawad Muslih in the same volume. A list of other works dealing with this subject is given in our works already mentioned.

والتشكيك في الوجود معاً، أي أن الوجود واقع واحد كما أنه حقيقة كلية حدودها الماهيات والكينونة، إلا أنها تنهل من مقامات تتراوح بين القوة والضعف، ومثل الضوء الذي يُظهر الحقيقة سواءً أكان صادراً من شمس أم من شمعة، فهو قوي في حالةٍ وخافت في أخرى، ويدفع مُلاً صدرًا في معارضة علماء الكلام الذين يعتقدون أن الماهيات فحسب لها المركزية، أي أنها حقيقية وليس الوجود منها إلا تجريدًا، فحتى وجود الله سبحانه ليس إلا ماهية، ويعترض كذلك على المشائين والإشراقين، فالمشائون يعتقدون أن الوجود مبدئي ولكن كل ماهية تختلف عن غيرها، والإشراقيون يعتقدون بماهية واحدة فحسب، ويذهب مُلاً صدرًا إلى ما ورائهما في اعتباره كل الموجودات مراحل متنوعة تنبثق عن وجود محض يتجلى في الهيولى أو المادة الأولى للكون، ودورها الوحيد في الوجود هو قدرتها على التشكل وقبول الصور (٢٠٧).

وقد كان أحد المذاهب المهمة لمُلاً صدرًا هو الحركة في صنف المادة و'الحركة الجوهرية'، ويعتقد أن الأخيرة مذكورة بخفاء عند فلاسفة ما قبل سقراط، والمعلوم أن المشائين المسلمين يرون أن الحركة لا تخرج عن التصنيفات الأربعة للكم والنوع والمكان والوضع، وكلها عرضية، وأنكروا إمكانية تغير ما يفوق المادة، ودفعوا باستحالة تغير

(٢٠٧) ويجوز القول بأن منظور العرفان قد خطا خطوة أبعد في معرفة واحدية الوجود وليس مراتبه فحسب، فعندهم أن الوجود واحد، وأن كل شيء لا يربو على تجلياتها الظاهرة وليس لها من حقيقته شيء، وربما كان ذلك تمييزاً فحسب في مذهب وحدة الوجود والحكمة، وقد لخصت 'رسالة الأحذية' لابن عربي مبدأ وحدة الوجود بليجاز بديع.

الجوهر القابل التي سوف تدمر هويّة كل شيء^(٢٠٨)، أما مُلاً صدرا فقد اعتقد أن كل المخلوقات في الكون الكلي فيما عدا المجردات المنفصلة عن الوجود المادي حرة الحركة وتشارك في الحركة المادية، وأن كافة التغيرات حادثة بفعل الحركة الجوهرية لا مجرد عوامل الخلق والفساد في الفلسفة الأرسطية، وعلى سبيل المثال فإن النظفة الإنسانية تصير طفلاً، وليس من جراء خلعها لصورة المني وتلبسها بصورة الطفل، بل على نحو يحفظ صورة المني ويقبل صورة الطفل، والواقع أن الصورة الجديدة قد أُضفيت على 'مادة' تتكون من صورة المني ومادته، أو كما قال الحكماء إن كل مخلوق يتخذ صورة في كل حركة جوهرية في صيرورته مثلما يرتدي ثياباً جديدة على الثياب القديمة دون أن يخلع السابقة.

ويقول مُلاً صدرا: إن بداية نفس المخلوق هي نفسها بداية جسده، ولا تنفصلان إلا تدريجياً بحركة جوهرية حتى تحقق التجريد الكامل، ويجوز القول إذن إن كل شيء في العالم في نطاق التجليات العضوية والنفسية هي مراحل من التغير الجوهرية والدفق الكوني *flux*.

ويطبق مُلاً صدرا هذا المبدأ، ويستخدمه مثلاً في بيان العلاقة بين المخلوق الفاني والخالق الدائم، ويبرهن على أن الطبيعة المخلوقة للعالم ليس لها وجود، كما أن العالم كله لم يوجد قبل هذه اللحظة، ويستخدمه كذلك في طرح رحلة النفس نحو الكمال، وكذلك في مسألة البعث أو 'المعاد'، وقد دفع في سياق هذه المسألة بطرح تفصيلي عن

(٢٠٨) راجع على سبيل المثال ابن سينا في كتاب 'الشفاء' باب الطبيعيات، طهران ١٣٠٣ ص ٤٣-٤٤.

كيف 'تَخْلُق' النفس جسداً كما تخلق له بيئة تتسق مع حاله الباطن في العالم الآخر، ويضرب أمثالاً مفصلة تتفق ومنظور بعث الجسد بصفته 'انعكاساً ظاهراً' للنفس.

وكان أحد المذاهب المهمة لمُلاً صدرا يتعلق باسم 'مُلاً صدرا' ذاته، فيدفع لأول مرة في الإسلام باتحاد العقل والعقل والعقل (٢٠٩)، ويرى أن المعرفة تعني اتحاد العارف والمعروف، والواقع أن معرفتنا بشيء لا تعني حضور صورة فكرة هذا الشيء في عقولنا حيث تنفصل كل منهما عن الأخرى على شاكلة الإناء وما حوى، أو هي بالحري أن اللحظة التي نعرف فيها شيئاً فإن عقولنا يصبح فكرة ذلك الشيء، ويتوحدان كحقيقة واحدة، وقد أثر هذا المبدأ بشكل ملموس على معنى المعرفة، ذلك أنه يعني في النهاية أن الإنسان هو ما يعرف، أي أن كيانه يتحدد بمعرفته، أو على العكس فإن وجوده يعتمد على معرفته وعلى 'من هو' و'ماذا هو'.

وكثير من مذاهب مُلاً صدرا جديرة بالذكر، ومنها اعتقاده بأن التجريد أو التطهر وخلود الملكة 'المتخيلة' مستقل عن الجسد، وإضافة إلى ذلك يعتقد أن الملكة العقلية عالم وسيط من 'الصور المعلقة' بين

(٢٠٩) ويُعزى هذا المبدأ من منظور التراث إلى بورفيري، لكن أرسطو قد أشار إليه في 'الميتافيزيقا' XII 9, 1075-a, 3-4 كما دفع به الأفلاطونيون الجدد، أما في العالم الإسلامي فيرى الالتزام بهذا المبدأ قبل مُلاً صدرا في أدبيات أبي الحسن الأميري في القرن الرابع الهجري وأفضل الدين القاشاني في القرن الثامن الهجري، ورغم أن المشائين مثل ابن سينا في الباب السادس من مقالته الخامسة في كتاب الشفاء عن علم النفس عارض هذا المبدأ، ولمزيد من التفصيل لهذه المسألة راجع مقالة Sayyid Abu'l-Hasan Qazwini, *Indo-Iranica*, Nov. 1961.

المثالات الأفلاطونية وعالم الجسد، ويؤمن بالقدرة الخالقة للخيال وسريان كل أنواع المحبة حتى في المادة وصورها، فهي ظلال لمحبة الرب، وليس ما نقول إلا عيّنات سوف يستغرق تفسيرها بالتفصيل زمناً. وإجمالاً فإن كثيراً مما يُنسب إلى مُلّا صدرًا موجود بشكل جنيني أو ناقص التكوين عند فلاسفة أقدم منه، إلا أن الأسلوب الذي يصوغها به يجعلها ناضجة متناسقة بما فيها البراهين التي تكشف حقائق تنتسب إليه، ويجوز القول إن مُلّا صدرًا قد أحيا دراسة الميتافيزيقا في دولة الصفيويين كما أقام منظوراً فكرياً وأنشأ آخر مدرسة أصيلة في الإسلام.

٣

وقبل أن نختم هذا الباب لا بد من كلمة عن نفوذ مُلّا صدرًا وأيضاً ماذا يعني مُلّا صدرًا للعالم الحديث رغم خفوت شهرته (٢١٠) وكذلك خارج إيران والعالم الشيعي فقد انتشرت كتبه في الهند ودُرست حتى اليوم في المدارس وخاصة كتابه 'شرح الهداية' وقد أُعدت مسردات لاصطلاحاته على يد فلاسفة مرموقين من الهنود حتى إنها اتخذت اسم 'صدرًا' عنواناً جامعاً، كما أن تلامذته تركوا أثراً عميقاً في الهند على كثير من المفكرين المسلمين في القرون القلائل الماضية، وقد كان

(٢١٠) وقد عالجتنا المدى الذي انتشرت به سمعته في الغرب في كتابنا *Acquaintance with Mulla Sadra in the Occident*, in the *Mulla Sadra Commemoration*

أحدهم مؤثراً على حياة دارا شو كوه.

وقد كان معظم الحكماء الفُرس في القرون القلائل الماضية مثل حاجي مُلاً هادي سبزيواري ومُلاً علي نوري ومُلاً علي مودراس الزونوزي من أتباع مدرسة مُلاً صدرا^(٢١١)، وقد كُتبت شروح كثيرة لأعماله ومسرّدات لمصطلحاته^(٢١٢)، وكتابه 'الأسفار' لا زال من أعظم كتب الحكمة، وموضوعاً للدراسات العليا المتقدمة عن الحكمة في الجامعات الفارسية، وتكاد أن تكون كل سلطات الحكمة التراثية الحالية في إيران من أتباع مدرسته مثل السيد أبي الحسن القزويني والسيد محمد كاظم عصّار والسيد محمد حسين الطباطبائي يتبعون مدرسته وتحيا أديباته بينهم كتابة وشفاهة، وتُعزى إليه وإلى مذهب حياته الحكمة في إيران اليوم.

أما عن العالم ككل والبلاد الإسلامية خصوصاً فإن أعمال مُلاً صدرا

(٢١١) ولا بد أن نضيف أسماء تلاميذ مُلاً صدرا مثل مُلاً محسن فايد القاشاني وعبد الرزاق اللهجي والقاضي سعيد القمي بعد جيل منه كمثالات للحياة الروحية في الإسلام، راجع . S. J. Ashtiyani and H. Corbin, *Anthologie des philosophes iraniens*, Tehran-Paris, vol. I, 1975, vol. II, 1976. وكذلك تلميذه ميرزا محمد صادق القاشاني الذي مزق ثيابه فجأة في نشوة روحية وسافر إلى الهند، حيث صار معلماً روحياً واجتذب عدداً غفيراً من المريدين، ومن بين تلامذة مُلاً صدرا الروحيين لا بد أن نضيف كذلك نظام الدين السهالوي وحسن ابن القاضي اللوكهواني ومحمد أمجد الصديقي وغيرهم من الذين كتبوا مسرّد شرح الهداية، ووُجد كثير منه في مكتبات الهند مثل مكتبة رازا في رامبور ومكتبة خُداباكشي في باننا من أعمال بانكيبور، والتي تستحق الدراسة كوسائل لتحديد مدى أثر تعاليم مُلاً صدرا في الهند، كما أن تأثيره واضح على الشيخ أحمد السرهندي، راجع كتابنا: S. H. Nasr; «Sabziwari» in the History of Muslim Philosophy

(٢١٢) وحتى الشيخ أحمد الأحسائي مؤسس الحركة الشيخية الذي كتب تفسيراً على 'الحكمة العرشية' يناقض مُلاً صدرا في معظم القضايا إلا أنه كان متأثراً به في معالجة بعض المسائل.

دواء لكثير من مشاكلها اليوم، فقد سئم العالم من العقلانية وانكبَّ على تجريب متاهات اللاعقلانية واللاوعي والتخريب، ويقدم مُلاً صدرا منظوراً للعالم تتخذ فيه العقلانية دورها الصحيح كتابع للبصيرة التي هي أصلها وإلهامها، وعلاج المخاطر التي تتمخض عن الدوران في عقلانية عقيمة جافة، ويقدم الإشراف والبصيرة التي تجتنب فوضى الإنسان وسُفليته إلى عالم رباني تضيء جواهره كل شيء كان، ويتجلى كل شيء بذاته بما هو حقاً في عالم بشم بخلل التوازن والاتساق بين العلم والدين، وجرى تحطيم العقل والعرفان على قدم وساق، وتشتيت الجَوَانِيَةِ التي هي الأرض المشتركة لكليهما^(٢١٣)، ويكاد مُلاً صدرا أن يكون المرشد الفريد إلى كون من الاتساق يعيش فيه الأسد والحمل معاً.

وأخيراً يمكن القول إنه قد بقي على الذين ذاقوا طرفاً من العرفان ورجاحة العقل وسلامة البصيرة ألا يصابوا بالشلل الناتج عن اتباع الشهوات، ويمكن أن يكون مُلاً صدرا نوراً هادياً إلى اليقين سواء أكان عن طريق الطرح أم البصيرة ومن واقع غائم إلى حقيقة باهرة، أما عن المسلمين خاصة فهو أعظم مُذَكِّرٍ لهم بأن الإسلام له تراث فكري عقلي حي وليس عقلياً ولكنه إسلامي بالضرورة، ويُذَكِّر كذلك بأن الحياة الفكرية للإسلام لم تتوقف منذ سبعة قرون، ولهذه الأسباب وغيرها يجدر بمحبي الحكمة أن يدرسوا أدبيات الحكيم العظيم مُلاً صدرا

(٢١٣) وعن العلاقة بين العرفان والإيمان والعقل أو بين العلم والدين راجع الشيخ عيسى نور الدين 'العرفان حكمة ربانية'، ترجمة عمر نور الدين، تراث واحد، قيد الطبع..

ومذاهبه الفلسفية وأطروحاته عن الحكمة الخالدة التي لا تزال حتى
اليوم في شبابها صالحة لكل العصور التي نهلت من ينبوع التوحيد
والحكمة الكلية، وحملت رسالة لكل الذين لهم آذان تسمع وعيون
ترى أيًا كانت الأردية التي تتوشح بها.



١٥. ملاً صدرا مرجعاً لتاريخ الفلسفة الإسلامية

لقد أُهمل صدر الدين الشيرازي لا فيلسوفاً ومتكلماً فحسب بل كذلك مؤرخاً للفكر الإسلامي، وبعد أن أوجزنا طرفاً عن حياته ومذاهبه^(٢١٤) نلقت النظر إلى جانب منه ندرت دراسته بجدية، أي أهميته مرجعاً للمعرفة في المدارس الأسبق للفلسفة الإسلامية المبكرة وتاريخ الفلسفة عموماً.

ومجرد وجود إنسان بقامة ملاً صدرا في القرن الحادي عشر الهجري السابع عشر الميلادي شهادة على النشاط الفكري المتصل طوال عدة قرون جرى اعتبارها نهاية للفلسفة الإسلامية منذ القرن السابع الهجري الثالث عشر الميلادي، ودراسة أعمال ملاً صدرا هي الطريق إلى معرفة العملية التي لا زالت قيد البحث واندمجت فيها الفلسفة المشائية بمدرسة الإشراق للسهروردي ومدرسة العرفان لابن عربي وعناصر من علم الكلام جميعاً، وتوحدت في خلفية الشيعة في التركيب الصرحي لملاً صدرا.

لقد كانت كتاباته شاهداً على حياة فكرية من قبل زمنه، ويدرك المرء حين يطالعها أنه لم ينبت من فراغ بل كان تنويجاً لقرون من النضج

(٢١٤) راجع الباب السابق عن الأعمال المذكورة.

على مهل، وعلى سبيل المثال فإن حلّه لمسألة الاتساق بين الفلسفة والدين كان المرحلة الأخيرة لعملية دامت منذ أيام الكندي ذاته، ولذا كانت كتابات مُلأ صدرها من حيث الأفكار التي تعبر عنها والمراجع التي تعتمد عليها قبل زمنه مباشرة مصدرًا هائلًا لمعرفة كل ما خفي في الفلسفة الإسلامية التي امتدت بين المعلم نصير الطوسي حتى مير داماد، أي بين القرن السابع الهجري الثالث عشر الميلادي حتى الحادي عشر الهجري السابع عشر الميلادي.

ولم يكن مُلأ صدرها ميتافيزيقيًا بارعًا ولا حكيمًا فحسب بل كان كذلك دارسًا فحلًا يحتكم على معرفة هائلة بكل الأعمال الفكرية التي صدرت قبل زمنه في الدين والفلسفة والعلوم. وقد يبدو ذلك نظرًا لأنه كان مطلعًا على مكتبة شاسعة، فقد كان كثير من مراجعه إما مفقودًا أو دفين النسيان فيما وراء مطال الدارسين حاليًا، وكان يرجع إلى تواريخ قديمة في الفلسفة مثل 'الأماد والأبعاد' لأبي الحسن الأميري و'نزهة الأرواح وروضة الأفراح' للشهرزوري التي لا زالت مفقودة ولم تعد معروفة حاليًا. وكان كثيرًا ما يرجع إلى مراجع شيعية قديمة في الحديث وعلم الكلام تشهد على ضلوعه في العلوم الدينية والفكرية. وأخيرًا هناك مراجع مدققة للفلاسفة اليونانيين والسكندريين، وربما كان مُلأ صدرها قد عرف أعمالاً فلسفية بالعربية منذ قبل الإسلام ولا زالت مفقودة حتى اليوم، ولا بد أن تُضاف أعماله إلى قائمة المراجع الإسلامية عن الفلسفة اليونانية والهيلينية.

ولا بد من البحث في أعمال مُلأ صدرها عن فلاسفة آخرين مثل

تفسيره 'أصول الكافي' للقليني والمسردات التي انتقاها من 'حكمة الإشراف' للسهروردي، وخاصة في كتابه العملاق 'الأسفار' عن المذاهب والأفكار لفلاسفة وحكماء قدامى^(٢١٥). والواقع أن كتاب 'الأسفار' من أعظم الأعمال عن الحكمة الإسلامية تدقيقاً كما أنه خلاصة جامعة لتاريخ الفلسفة الإسلامية، حيث يكاد كل سؤال أن يُعالج بالتحليل من منظور السلطات المدرسية المتنوعة وخاصة من الفارابي وابن سينا والسهروردي وابن عربي وكذلك فلاسفة اليونان.

وقد كان نفاذ فكر مُلاً صدرًا بوضوحه المبهر يصل به إلى المعنى المقصود لأفكار بعينها لفلاسفة مسلمين ويونان، وفي حالة فلاسفة اليونان كانت الأفكار أحياناً تستعصي على الفهم بالتحليل التاريخي وحده، وعلى سبيل المثال فإنه يطرح في الرحلة الأولى من 'الأسفار' آراء الفلاسفة السابقين عن سقراط في مسألة الجوهر الأساسي الذي يشكل الأشياء، وقد اعتقد طاليس أن كل الأشياء مجبولة من الماء، فيقول مُلاً صدرًا إن ماء طاليس رمزي ولا يصح خلطه بمعنى الماء الطبيعي، ولكنه الجوهر الرباني الذي يسمى في الإسلام 'نفس الرحمن'، وهو استنتاج يصيب بدهشة غامرة رغم معارضته للتفسير العقلاني لمؤرخي الفلسفة في القرن التاسع عشر، كما يؤكد صحة آراء أعمق الباحثين المعاصرين

(٢١٥) ومن سوء الطالع أن هذا العمل مجهول خارج إيران حتى إن دارسين مثل براون وكومت دي جابينو قد أخطأوا في ترجمة عنوانه، رغم كونه مصدرًا للمذهب مُلاً صدرًا وتاريخ الفلسفة الإسلامية والعلوم الفكرية، وقد نُشر في طهران نسخة ليثوجرافية عام ١٢٨٢/١٨٦٥ في أربعة مجلدات، وقد ندرت حالياً، ثم أعيد نشرها في تسعة مجلدات بعد تحرير العلامة سيد محمد حسن الطباطبائي في طهران ١٣٨٧/١٩٦٦، ولا تشمل هذه الطبعة على كتاب 'الجوهر والحداد' في فلسفة الطبيعة، ولا زال هناك احتمال لنشر طبعة محققة ذات طبيعة عالمية.

في الفلسفة اليونانية مثل فرانسيس كومفورد. والواقع أن كورنفورد لم يعرف شيئاً عن 'نفس الرحمن' ولا بد أنه قد رأى التماهي بين الماء الرمزي و'نفس الرحمن' في مذهب طاليس^(٢١٦)، .. وكان ذلك وجهاً آخر لعبقرية مُلأ صدرها التي مكنته من النفاذ إلى معنى بعض المذاهب لقدماء الحكماء اليونان وفلاسفته.

وسوف ننظر في كتاب 'الأسفار' إلى مراجع التاريخ الفلسفي والإسلامي خاصة لكي نصور كيف عالجها، فقد كانت إحدى المسائل عن حقيقة الوجود^(٢١٧)، ويبدأ بطرح تفاصيل المنظور الصوفي عند ابن عربي ومدرسته موضعاً ماذا تعني الوحدة المتعالية للوجود، ولماذا اعتقدوا أن الواحدية المطلقة لله تعالى فحسب، ثم يعكف على رأي الفلسفة الإسلامية الذي يسمى 'ذوق التأله' الذي ارتبط باسم جلال الدين الدواني، ثم يطرح أفكار الإشراقيين والمشائين ويبين في أعمال ابن سينا والسهروردي دقة معنى 'الوجود' الذي كان عميق الألفة بها.

وعن مسألة اتحاد الوجود بالجواهر يقتبس أولاً من داود القيصري 'تفسير فصوص الحكم' لابن عربي، ويقول إن المرجعية قد اختلفت حول هذه المسألة^(٢١٨)، ثم يطرح خمسة آراء مختلفة قبل أن يتحدث عن رأيه، ومنهم 'أشراف معروفون' إشارة إلى من سبقه من الفلاسفة، ثم أبو الحسن الأشعري وغالبية علماء الكلام في فترة لاحقة له، ثم إلى

(216) See especially Cornford's *Principium Sapientiae*, New York, 1957; and his *From Religion to Philosophy*, New York, 1958.

(217) *Asfar*, vol. I, *Qum*, 1378 AH, pp. 70 ff.

(٢١٨) «اختلفت كلمة أرباب الأنظار وأصحاب الأفكار في موجودية الأشياء» *ibid.*, pp. 247 ff.

آراء المشائين والإشراقين، ويصعب في كثير من تفاصيل هذه المسألة أن تجتمع هذه المراجع من مدارس مختلفة على النحو الواضح الذي عالجهها به مُلاً صدرا في كتاب 'الأسفار'.

وقد كان 'الوجود الذهني' إحدى المسائل التي عالجهها مُلاً صدرا لأول مرة بتفصيل، أي مسألة موجودة الأشياء على مستوى العقل فحسب التي تتصل بعلم المعرفة، ويبدأ باقتباس غزير من 'فصوص الحكم' لابن عربي حتى يبرهن على وجود حالة كهذه^(٢١٩)، ثم يجيب على مشكلات المتكلمين على منوال القوشي وبعض الصوفيين من منظورهم الأصولي وخاصة ابن عربي، وأخيراً يطرح حله العبقري الذي كان غائباً عن الفلسفة الإسلامية الأسبق.

وسنقدم مثلاً أخيراً من طرح مُلاً صدرا للأفكار الأفلاطونية^(٢٢٠) التي لها تاريخ طويل في الغرب والشرق، فيبدأ بمنظور أفلاطون ذاته ثم ينتقل إلى منظور ابن سينا الذي رأى 'الأفكار الأفلاطونية' باعتبارها تجريداً للصفات التي يعتمد عليها الوجود، وينتقد هذا المنظور قبل أن ينتقل إلى رأي الفارابي، كما عبر عنه في الجمع بين آراء أفلاطون الإلهية وأرسطو في معرفة الرب التي لا تتغير^(٢٢١)، وقد انتقد رأي أستاذه مير داماد كذلك الذي كان يعتقد أن 'الأفكار' هي جوهر الأشياء من منظور 'الزمن اللامحدود' أو 'الدهر'، والذي يتوسط بين زمن العالم والأبدية،

(٢١٩) «بالوهم يخلق كل إنسان في قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها، وهذا الأمر العام لكل إنسان، والعارف يخلق الهمة مما يكون له وجود من خارج محل الهمة» - *ibid.* pp. 266

(٢٢٠) «في تحقيق الصور والمثل الأفلاطونية» *ibid.*

(٢٢١) «صورٌ في علم الله باقية لا تُبدل ولا تُغيَّر» *ibid.*

ويتبع هذه المحاوره بتحليل لآراء السهروردي والإشراقين واعتقادهم 'برب النوع'، ويذكر أمثلة من المانوية وملائكتها التي كانت أصناماً من هذا المنظور^(٢٢٢)، ثم يلخص من كتاب أفلوطين 'التاسوعات' ويحاول تأويل كلمات أرسطو في 'الميتافيزيقا' بطريقة أنيقة تتسق مع آراء أفلوطين، وكان الكلاميون المسلمون يرون في تلخيصه لإنياذة أفلوطين لاهوتاً لأرسطو.

وبعد هذه المناظرة التاريخية الطويلة التي استعرض مُلاً صدرها في كل جزء منها موجزاً لآراء مدرسة أو فيلسوفٍ بشكل رائق ثم يعكف على انتقادها، وآلى على نفسه تركيب هذه الآراء المتنوعة في بناء رؤية واحدة تجمعها، فيقدم مذهباً يحفظ حقيقة مثلث الأشياء دون أن يرتكب خطأ المشائين في تقديمهم لأفكار أفلاطون. والواقع أن الباب الذي تناول 'الأفكار' الأفلاطونية يبرهن على أصالة منهاج مُلاً صدرها في 'الأسفار' التي كانت أول ما تصدى لطح عديد من الأفكار الفلسفية وتركيبتها في وحدة محكمة.

وإجمالاً فإن مُلاً صدرها قد كان أوسع الفلاسفة المسلمين تعليماً إلى جانب كونه أهم شخصية فكرية في الإسلام، ولا علم لنا بميتافيزيقي آخر في الإسلام بلغ شأوه في معرفة متون الفلسفة والدين والتصوف، وكانت معرفته بأدبيات ابن سينا والسهروردي والغزالي باعثاً على الدهشة حقاً، ولذا استحق أن يكون مرشداً فائقاً لفهمها إضافة إلى فهم فلاسفة أقل منهم شهرة، كما يستحق كتابه 'الأسفار' أن يكون مرجعاً

(222) See S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*, pp. 70-4.

فذاً على قمة الحياة الفكرية للإسلام، وكذلك مرجعاً لتاريخ الفلسفة الإسلامية يضيء عتامة بعض صفحات تاريخ الإسلام الفكري، وقد كان مُلاً صدراً أكثر كثيراً مما عُرف عنه، وسيفيد تدارسه في اكتساب رؤية لذلك النشاط الفكري المستمر على مدار القرون الذي كان هو ذاته أحد منتجاته.



١٦. مُلا صدرا ومذهب وحدة الوجود

إن من طبيعة الفكر العقلاني وكافة عمليات العقلنة أن تعتمد على مبدأ أو مصدر آخر غير ذاتها، وترى الفلسفة الأوروبية هذا المصدر في الخبرة الحسية في الحياة اليومية والانفعالات والعواطف التي تقوم على الحس، وقد سعى الفلاسفة إلى فهم هذه العناصر بالتحليل والمنظومية بقيادة الحواس العقلية، أما الموقف في الفلسفة التراثية عموماً والإسلامية خصوصاً فينأى تماماً عن ذلك بموجب أن مصدرها خارج العقل، ويعتمد عليه العقل في التحليل إما للوحي وإما لنطاق الروح، وهو ما يقع خارج الخبرات الحسية اليومية ويتعالى على العقل ويُحيط بكل شيء ولا يُحاط بشيء، فالوحي والتحقق الروحي والفكر هي مبادئ العقل، وفي الآن ذاته تمد العقل بالمادة التي يحللها وينظمها حتى تُعرَف جدلياً.

وقد وصلت الفلسفة الإسلامية إلى ذروتها مع صدر الدين الشيرازي، وكان هذا النوع من الفلسفة قد قرّن التحليل المنطقي المنضبط والفكر العقلاني من ناحية، وأعمق التجارب الأسرارية من ناحية أخرى، ولم يتجلَّ هذا القران في شيء أكثر من تجليه في طرح مذهب وحدة الوجود التي تكمن في قلب مدرسة الحكمة المتعالية عند مُلا صدرا، أو بين

الحكمة المتعالية والعرفان الإسلامي عمومًا^(٢٢٣)، وقد كانت محاولة مُلّا صدرًا لتغليف المذهب الجوهري لوحدة الوجود بأسلوب عقلي لا تُخفي مصدر هذا المذهب من تحقق وحدة الوجود ذاتها، وهي تجربة ممكنة التحقق بالمجاهدات التي توفرها الجَوَانِيَّةُ الإسلامية التي تعين السالك على التعالي على عالم الكثرة والتعدد كي يصل إلى الفناء وعالم البقاء حيث يرى الوحدة النهائية في أصلها المتعالي^(٢٢٤)، وإن لم يوجد هذا الطريق إلى التحقق في الإسلام لاستحالت تجربته، ولن يكفي في إثباتها أي قدر من التنظير والجدل، وهو موقف يمكن أن ينتج نتائج مماثلة في الفلسفة الغربية الحديثة التي تجاهلت كل أنواع التجارب الروحية الأصيلة التي تؤدي إلى العرفان والاستنارة.، وقد رفض التيار العام للفلسفة الأوروبية إمكان تحقق وحدة الوجود، والذي تنأى عن أذهان الذين يعيشون في الحضارة الغربية وامتداداتها في القارات الأخرى منذ النهضة حتى زمن متأخر، أما العالم الإسلامي الذي ولد فيه مُلّا صدرًا وعاش حياته بأكملها فإن وحدة الوجود تبدو إمكانية حية لا بد أن ينتبه لها علم الكلام والفلسفة، فقد كان فيها أسمى ما في الوجود الإنساني، وأما عن مُلّا صدرًا فكما سبق القول إن تجربته كانت شخصية، فقد كان هذا الحكيم الصَفَوِيُّ المرموق الذي عاصر ليينتز منطقيًا لا يبارى وعرفانيًا من المقام الأول.

ولكي نفهم معالجة مُلّا صدرًا لمذهب الوحدة المتعالية للوجود لا

(٢٢٣) راجع كتابنا عن صدر الدين الشيرازي، ونأمل في معالجة كل تعاليمه على نحو مستفيض في دراسة تالية، بما فيها الميتافيزيقا التي تشكل قلب مذهبها.

(٢٢٤) وعن مقامات وأحوال الصوفية وذوق التوحيد راجع *S. H. Nasr, Sufi Essays, London, 1972, chapter 5.*

بد من عرض الخلفية العامة في طرحه للمسألة^(٢٢٥)، فقد فسّر فلاسفة وصوفيون متنوعون في مذهب وحدة الوجود على طول زمانها بدرجات متنوعة العمق، وقد حاول بعضهم تناول رأس الينبوع *Godhead* في بهائه وجلاله وحاول بعضهم حجب هذه الواحدية بتوكيد بطون الذات في آية الإنسان الربانية لكي يعكس الواحد في الكثرة، وقد كان الكلاميون والصوفيون منذ أول الإسلام مهتمين بمعنى 'التوحيد' حيث إنه قائم في قلب الوحي الإسلامي^(٢٢٦)، وقد ميزوا بين 'وحدة الذات' و'وحدة الأسماء والصفات' و'وحدة الأفعال' التي تتصل بواحدية عالم الخلق، كما عكف الفلاسفة المشاءون والإسماعيلية والإشراقيون الذين تعاملوا مع المسألة بتدقيق واتساع وخاصة في علم الأنطولوجيا الإسلامية منذ بداياته، ودار حول التمييز الأصولي بين 'الوجود' و'الماهية'، وبدأت الفلسفة في تأمل العلاقة بين الحدين، وفيما يلي طرحٌ لتعدد الآراء حول وحدة الوجود المتعالية على النحو التالي كما عبر عنها مُلّا صدرًا^(٢٢٧):

١. منظور بعض الميتافيزيقيين الإسماعيليين الذي تبناه تابع مرموق

(٢٢٥) وعن المعالجة العامة لهذه المسألة راجع - *T. Izutsu, «An Analysis of Wahdat al-wujud - Toward a Metaphilosophy of Oriental Philosophies», chapter 3 of his The Concept and Reality of Existence, pp. 35-55.*

(٢٢٦) راجع الشيخ عيسى نور الدين 'فهم الإسلام'، ترجمة عمر نور الدين، تراث واحد، قيد الطبع، *See F. Schuon Understanding Islam, trans. by D. M. Matheson, London, 1963, and Penguin Books, Baltimore, 1972, pp. 16 ff.*

(٢٢٧) وعن آراء المدارس الإسلامية المتنوعة في إيران عن هذا المذهب فقد أوجزها سيد محمد كاظم العصار بمقدرة فائقة في كتابه *Wahdat-i Sayyid Muhammad Kazim «Assar, Wahdat-i wujud wa bada», Tehran, 1350 (AH solar), part I.*

لمدرسة مُلاً صدرا هو القاضي سعيد القُمِّي، والذي يرى أن مصدر الحقيقة ليس الوجود المحض بل خالق هذا الوجود وموحدّه ويتعالى عن كل المفاهيم، والذي نطق كلمة 'كُن' ومن ثم تجلّى الوجود بكل شيء كان، ويرى معتنقوا هذا الرأي أن التوحيد كامن في مصدر الخلق الكلي ذاته^(٢٢٨).

٢. رأى الإشراقيين وأتباعهم الذين قبلوا مذهب التدرج كما طبقه السهروردي، ولكنهم يطبقونه على الوجود بالكيفية التي طبقها مُلاً صدرا، ويعتقدون بوحدة الوجود ومقاماته، وقد كان الدفاع الأساسي لهذا المنظور هو أن الوجود حقيقة شاسعة كاملة نقية تنتمي إلى الرب واجب الوجود وحده، كما أن له مقامات وأحوالاً تحيط بالوجود كله، وتتمايز فيما بينها بمراتب القوة والضعف، وقد وضعها مُلاً صدرا في منظومة نهائية كاملة، ويحتفظ هذا المنظور بوحدة الوجود فيما تعلق بالكثرة التي تنبثق عن الوجود المحض مثلما ينبثق النور عن الشمس، وتتوحد مع مصدرها إلا أنها تنفصل عنه.

٣. والمنظور الشائع بين العرفانيين وخاصة في مدرسة ابن عربي الذين عبّروا عن أعمق الصيغ الميتافيزيقية لوحدة الوجود التي تقوم على المشاهدة الباطنة^(٢٢٩)، وينص هذا المنظور على

(228) See H. Corbin, *De l'acte créateur comme absolution de l'être, ou de l'être absolu comme absout du néant*, in his *De l'épopée héroïque à l'épopée mystique*, *Eranos Jahrbuch*, XXXV, 1966, pp. 195 ff.

(229) For Ibn *Arabi's view of the* Unity of Being see S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*, pp. 104 ff.; T. Izutsu, *A Comprehensive Study of the Key Philosophical =*

موجود واحد هو الرب ولا موجود غيره سبحانه، وقد قال ابن عربي «لا موجود إلا الله»، أما الأشياء التي تبدو كما لو كانت موجودة فليست إلا تجليات ربانية للواحد الأحد، وهذا المنظور لوحداية الوجود وحدة أقتومية شخصية تعبر عن أسمى مفهوم للوحداية دون أن تنكر التعدد الذي شاءه سبحانه.

وبينما كان مُلاً صدرا واعياً بالمعاني التي يمكن أن تقوم على المنظور الأول، والذي يضع المبدأ فوق الوجود يعبر عن المنظورين الثاني والثالث في أجزاء مختلفة من سياق عمله الباهر في أطروحاته عن العلة والمعلول في 'الأسفار'، وحتى يوازن بين الرأيين الأخيرين لإدماجهما في المنظور الأول دفع بأن ما يسمى 'الوجود' هو الحال الأسمى مطلقاً حتى إنه تحرر من حال مطلقيته، وهو على سبيل التعظيم حتى إن مصطلح 'محض' أو 'مطلق' يُستخدم رمزياً للتقريب إلى الذهن (٢٣٠).

ويلجأ مُلاً صدرا في سعيه إلى نظم الآراء المتنوعة عن التوحيد المتعالي للوجود إلى المصطلحات الشائعة التي ترجع إلى نصير الدين الطوسي الذي استخدم فيه 'التجريد' لوصف الطرائق المتنوعة للماهية (٢٣١)، ويميز الطوسي بين الماهية التي 'لا تتكيف' وبين التي

= *Concepts in Sufism and Taoism - Ibn Arabi and Lao-Tzu, ChuangTzu, vol.*

I, Tokyo, 1966; and T. Burckhardt, An Introduction to Sufi Doctrine, pp. 57 ff.

(٢٣٠) ولا يعدو استخدام مصطلح 'الوجود' وسيلة لحفز الفهم، وأياً كان تأويل معناه إلى 'الغيب المحض' و'ما لا يُعرف' فهي تعيينات للحقيقة التي لا تقبل تعيّنًا، S. J. Ashtiyani, in S. M.

K. *Assrar, Wahda-il wujud, .*

(231) See T. Izutsu, *Basic Problems of «Abstract Quiddity»*, in *Collected Texts and Logic and Language*, ed. M. Mohaghegh and T. Izutsu, Tehran, 1353=

تتكيف سلبياً بشيء ما، وقد شاع استخدام المصطلح فيما بعد عندما أصبحت الماهية موضوعاً للمحاورات عن الوجود، ولا بد من حفظ هذه الاصطلاحات في مناقشة مذهب مُلاً صدرا عن الوحدة المتعالية للوجود إضافة إلى المعاني الثلاثة للمدارس الأسبق التي أشرنا إليها سلفاً لكي نتفهم آراء مُلاً صدرا في هذا الموضوع المركزي.

ويطرح مُلاً صدرا في الباب ١٣ من كتاب 'الأسفار' الأول المبادئ الجوهرية التي يجب أن يقوم عليها مذهب وحدة الوجود التي يمكن إيجازها في صنفين:

١. إن الوحدة تعني استحالة الانقسام حينما يُقال لشيء أنه متوحد، كما أنه يُقال لكل ما كان متوحداً من جهة توحده.

٢. إن وجود التعدد لا يُنكر ويستحيل نفيه كما لو كان لا وجود له، ولكنه يجب أن يُفسّر في علاقته بالوحدة.

ويعتقد مُلاً صدرا باعتبار هذه المبادئ أن الحديث المنطقي عن أربعة تفسيرات لوحدة الوجود وتعددده أمر ممكن في واحد من هذه الاحتمالات:

١. وحدة الوجود والموجودات.
٢. تعدد الوجود والموجودات.
٣. وحدة الوجود وتعدد الموجودات.
٤. تعدد الوجود ووحدة الموجودات.

= (AH solar), pp. 1-25.

ومن الطبيعي أن يختار مُلاً صدرًا التفسير الثالث فقط كأمر مقبول، ويفسره إما في ضوء تركيب المنظورين المذكورين وإما كوحدة واحدة في بعض مواضع الوجود التي تتجلى فيها الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة^(٢٣٢)، ثم يعكف على طرحها على هذا الأساس للعلة والمعلول في 'الأسفار'، ومن ثم إلى تركيب لعدة مذاهب، ويعبر عنها بعد مركز مذهبه وقلبه في الصفحات التي تُرجمت فيما يلي عن الوحدة المتعالية للوجود:

«اعلم أن الأشياء بوجوديتها تنقسم على ثلاث مراتب، أولها الوجود المحض الذي لا حدود له، ويسميه العرفانيون 'الهوية الغيبية' و'الغيب المطلق' و'جوهر التوحيد' و'الذات الإلهية'، وليس لهذا الوجود اسم ولا صفة ولا مطال له بالمنطق ولا المعرفة الجدلية ولا الأفهام، فكل ما له اسم أو صفة لا يعدو مفهومًا بين مفاهيم أخرى في العقل أو في الشعور بالمخافة، وكل ما يمكن أن يُدرك بالمعرفة والفهم له علاقة بأمر غيره، في حين أن الوجود المحض ليس كذلك، فهو كائن قبل كل شيء ولا يتحول ولا يتبدل، فهو الخفاء المحض والسر الذي لا يُعرف إلا بآثاره، أما عن جوهره الرباني فلا حدود له ولا يتعين بأي تعين

(٢٣٢) ويعتبر حكماء المسلمين أن فهم الوحدة معياراً لمرتبة المعرفة، ومن ثم أقاموا بنية من أول الخبرة بالتعدد البراني إلى حد مقولة المشائين بأن عناصر الوجود تتوحد في الوجود على نحو ما وبين مذهب التوحيد ومراتب الوجود عند اللاهوتيين المتأخرين التي صاغها الصوفية في عبارة «إن الحقيقة واحدة والوجود واحد إلا أنه يتجلى في صور شتى من الكثرة»، ويكاد ملاً صدرًا أن يساوي مذهب وحدة الوجود والمراحل التي يمر فيها الإنسان حتى يستوعب معنى الوحدة كي يقترب من الوجود والعكس، الباب الأول من الجزء السابع من كتاب 'الأسفار'.

كان بما فيها المطلقية، فمن شأن ذلك أن يتعرض وجوده لأحوال ومحددات وتخصيصات على منوال التنوع والتفرد في الإنسان، ويلازم جوهره أحوال تجليه وليس سبب وجوده، وإن لم يكن الحال كذلك فسوف يكون فيه نقص جوهري، والمطلقية سلبية إذن، وتستلزم نفي كل الصفات من جذور جوهره، ونفي النسبية والتغير في صفاته وأسمائه وتعيناته أو غيرها بما فيها حتى نفي هذا النفي، فكل هذه مفاهيم يستنتجها العقل.

«والرتبة الثانية هي الوجود الذي يتعلق بغير ما هو ذاته، وهو الوجود النسبي الذي تشكّل بمواصفات مشروطة مضافة إليه مثل الذكاء والنفس والسماء والعناصر والمركبات التي يتكون منها الإنسان والحيوان.

«والمرتبة الثالثة هي 'الوجود المنبسط المطلق' الذي لا ينبغي أن يختلط بالكلية نظراً لعموميته، بل بالحري له معنى آخر، فالوجود واقع صرف في حين أن مفهوم الكلية سواءً أكانت احتمالات طبيعة أم ميتافيزيقية تحتاج إلى شيء آخر يُضاف إليها لتكتسب وجوداً ملموساً، كما أن هذا 'الوجود المطلق' في انتشاره ليس وحدة بالمعنى الحسابي ولكنه وحدة مبدأ الأعداد الممكنة و'قوائم' الماهيات، ولا يمكن ربطها بأي وصف ولا تعيينها بأي تعيين ولا تحديدها بأي حدودٍ مثل المؤقت والدائم والألوية والتبعية والكمال والنقص والعلة والمعلول والجوهرية والعرضية ولا هو انفصالها عن المادية والجسدانية، ولكن فقط

بحسب طبيعة جوهرها الفاعل ولا يُضاف إليها شيء غيره، وتحتكم على كافة التعينات الأنطولوجية والصيغ الموضوعية للوجود. والحق أن الصور الموضوعية للوجود تنبثق عن مراتبه الجوهرية والصيغ المتنوعة لتعيناتها وأحوال وجودها، وهي في مفهوم الصوفية 'مبدأ الكون الكلي' و'نطاق الحياة' و'عرش الرحمن'، وهي حقيقة كل ما وُجِد، وتتكاثر ولكنها تظل واحدة من حيث تعدد الموجودات التي تتوحد مع ماهياتها، وهي خالدة مع الباقي ومخلوقة مع الخلق، وهي ذكية مع الذكاء ومعقولة مع العقل، ولهذه الأسباب اختلطت بالكلي منطقيًا ولكنها ليست كذلك، ولا تستطيع الكلمات أن تعبر عن الماهيات ولا أن تحيط بالموجودات إلا رمزًا، وتتميز عن الكلي على هذا النحو، والذي لا يعالجه أي نوع من الرمزية ولا الاستعارة ولا الإشارة إلا بما تَرَكَ من آثار وما لَرَمَهُ من لزوميات.

«ويقال في ذلك إن علاقة الوجود المطلق بالوجود المتعين تشكل علاقة الهيولى أو المادة الأولى بالموجودات. واعلم أن الوجود كما ذكرنا مرارًا ليس تجريديًا، لكنه إثبات عام واضح يُدرَك بالعقل بمفهوم عرضي، وهذه الحقيقة إحدى الحقائق التي تخفى على معظم المفكرين الجدليين، وخاصة في العصور الحديثة» (٢٣٣).

(233) Asfar, lithographed edition, pp. 191-3. This section also appears in S. J. Ashtiyani (ed.), *Anthologie des philosophes iraniens*, vol. I, pp. 173-6. An analysis of this passage with partial translation is given by H. Corbin in =

وتبين الدراسة المدققة لهذه المقطوعة الطريق الذي اتبعه مُلاً صدرا لتركيب بنية تجمع بين آراء كثير من الفلاسفة والصوفية حول الوحدة المتعالية للوجود، وكان أول ما بدأ به أن الوجود لا بشرط، وينظر الهوية الربانية من حيث مطلقيته اللامشروطة التي تتعالى على كافة التعينات بما فيها التعالي على الموجودات^(٢٣٤)، حيث يُستخدَم اصطلاح 'الوجود' وسيلة للفهم الإنساني فحسب وليس على سبيل تعريفه، وتقوم الميتافيزيقا على مفهوم الحقيقة المطلقة فوق الأنطولوجية بلغة الأنطولوجيا، كما يطرح 'وصفا' للوجود بمعناه الأسمى، وهو بالضبط ما ذهب إليه صوفيون مثل ابن عربي، وتكاد تكرر الكلمات التي شاعت في هذه المدرسة^(٢٣٥).

ويعتبر الوجود في المرحلة الثانية مشروطاً بأمر ما، وربما كانت هذه أسهل مهام مذهب مُلاً صدرا فهماً، فهي تناظر حالات الوجود الكوني المرتبة في بنية تقوم بين المراتب الملائكية والأرضية، ويصبح الوجود في كل تلك الحالات مشروطاً بتعينات مخصوصة تجعله يهبط من قمة

= his French introduction to this work, pp. 69 ff.

(٢٣٤) ولا بد من التمييز هنا بين الوجود 'لا بشرط' والوجود 'اللامشروط'، وينظر الأول في أدبيات مُلاً صدرا 'سر الأسرار'، وهو الحقيقة الأسمى، ويعنى الثاني الحقيقة ذاتها من منظور التجليات والتعينات، ونضيف إلى ذلك أن تلامذة مُلاً صدرا المتأخرين مثل ميرزا هاشم راشتي وسيد راضي مازاندراني وأغا محمد رضا قد وصفوا اصطلاح 'لا بشرط' بمعنى الحقيقة المطلقة الأسمى.

(٢٣٥) وقد كتب شاه نعمة الله والي الذي اتبع ابن عربي في أطروحة الميتافيزيقية 'رسالة في تحقيق الوجود' قال فيها: «اعلم أن الوجود ذاته أمر غير الوجود الذهني أو أمر موضوعي، فكل الأشياء موجودة على نحو ما لكن الوجود هو ما هو بذاته، أي لا مشروط، ولا تعين له حتى بالمطلقية ولا النسبية، فلا هو كلي ولا مخصوص، ولا هو متوحد لو كان التوحد يعني إضافة شيء إلى الجوهر ولا متفرق في الكثرة».

Shah Ni'matallah Wall, Rasa'il, vol. 8, edited by J. Nourbakhsh, Tehran 1351 (AH solar), p. 236.

النشأة الكونية إلى 'سلسلة الوجود'، ومن ثم يتحقق كل شيء واقعياً في الوجود الكوني. وقد كان وصف البنية التي تولدت وظهرت من هذه العلاقة بالمبدأ طريقة أخرى لقول 'الوجود المحض' وتصوير مذهب وحدة الكون وتدرجاتها التي طرحها مُلاً صدرا في كثير من أعماله التي تتماهى مع فلسفة الإسلام الفارسية وحكمة الحكماء البهلويين.

ونأتي أخيراً إلى المرحلة الثالثة التي يتصف فيها الوجود بقابلية الشرطية السلبية، ويصفه مُلاً صدرا بما يناظر مصطلحات الصوفية (٢٣٦) عن حال 'الأحدية' من ناحية ومن ناحية أخرى عن 'نفس الرحمن' أو 'الفيض الأقدس' الذي يفيض بالأسماء الحسنى في نطاق 'الواحدية'، وهذا الحال الأخير هو 'الوجود المشروط' الذي يقوم على قمة التحليلات الكونية.

وهكذا حاول مُلاً صدرا تركيب آراء متنوعة وعميقة وخفية في هذه المسألة الميتافيزيقية لي طرح فكرة وحدة الوجود وتعدد تعيناته والطرائق التي تُتبع لإدراكها، وتفسّر للإنسان عالم الكثرة والتعدد الذي يحجب وحدته، لكن الواقع أن الإنسان الذي يحتكم على رؤية روحية سيرى وحدة الوجود أشد الحقائق جلاءً، وأنه على الحقيقة كثرة منفصلة عن مصدرها الخفي، كما أن المناظرة الفكرية والحوار الميتافيزيقي يقومان على الرؤية العرفانية لوحدة الوجود المتعالية، أو كمشاركة فكرية في الرؤى الرضوانية للحقيقة كما ذكرها القرآن الحكيم في آية ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣].

(٢٣٦) ويخطر لنا بالتحديد كتاب عبد الكريم الجيلي 'الإنسان الكامل'.

١٧. استقطاب الوجود

دائمًا ما تجري مناظرات وحدة الوجود المتعالية في مدرسة مُلًّا صدرا في ضوء المعاني التي أُسبِغت على الوجود من المنظور الميتافيزيقي، ولذا كان من الأوفق أن ننظر إلى معنى 'استقطاب الوجود' في مدرسة مُلًّا صدرا حتى نلقي ضوءًا على مسألة الوجود الكامنة في قلب 'الحكمة المتعالية'.

وقد يصبح تعريف الوجود من أسهل الأمور أو أصعبها بمدى حضور البصيرة أو غيابها^(٢٣٧)، فالبصيرة هي الملكة الوحيدة التي تستطيع معرفة الوجود بما هو وجود، وما من مفهوم يفوقها حيث إن حاسة الوجود كامنة في البصيرة الفطرية، ولكن حينما تُستبدل البصيرة بالعقل الجدلي فإن معنى الوجود يصبح من أشد الأمور غموضًا، وقد طُرِحَ هذا المبدأ بوضوح في الفلسفة التراثية والحديثة، ففي حين كانت الفلسفة التراثية سواءً أكان في الشرق أم الغرب لا تجد صعوبة في فهم الوجود

(٢٣٧) وقد عالجنا مصطلح 'بصيرة' في هذا الكتاب بمعناه الأصلي كأداة للمعرفة الفورية المباشرة وليس بالمعنى الجدلي، أو كما عرّفها أرسطو «إنها غاية ذاتها» حيث إن العقل يعرف بشكل سلمي غير مباشر.

لاعتمادها على البصيرة فإن الفلسفة الغريبة التي كانت ترادف الفلسفة التراثية قد أصبحت منذ ديكارت وحتى بداية القرن العشرين نوعاً أو آخر من العقلانية، ولذا استعصى عليها فهم الوجود، وقد استفحل سوء الفهم حتى إن المدارس المعاصرة للفلسفة قد وضعت مفهوم الوجود الفردي في موضع الوجود الكلي أساساً لفلسفتها، وربما ضاعت منهم كلمة وجود في اللاتينية *ex-SISTERE* التي اشتقت من جذر *STARE* بمعنى شيء يخرج من وجود ثابت هو الوجود ذاته.

وقد كانت الفلسفة التراثية التي سمّاها لينتز 'الحكمة الخالدة' التي فسّرت من منظور الحقيقة المشروطة التي كان الكون الكلي مصدر تعيّناتها، وكذلك من منظور صفات الكون الكلي التي صدرت عنه^(٢٣٨). وسوف نقتصر في هذا المقال على الصنف الثاني لوفائه على نحو أفضل بمجال الفلسفة، ونضع نُصب أعيننا أن الميثافيزيقا الصرف والعرفان يريان أن الحقيقة لا تتجلى ولا تتعين، وتعالى على الوجود والكينونة كليهما.

والعقل الإنساني الذي يمكن اعتباره انعكاساً سلبياً للعقل الكلي يتصف بميل إلى تحليل محتويات خبراته قبل أن يُركبها في بنية، فحين يشعر المرء بشيء دافئ فإن العقل لو تُرك على سجيته سيهرع إلى السخونة والبرودة اللتين اندمجتا في هذا الدفء كعالم وسيط بينهما،

(٢٣٨) «واللاوجود أو ما وراء الوجود حقيقة لا مشروطة، في حين أن الوجود هو الواقع الذي يتجسد في اتجاه غاية تجليه حتى إنه يصبح ربّاً شخصياً»، الشيخ عيسى نور الدين، 'مقامات الحكمة'، ترجمة

عمر نور الدين، تراث واحد، قيد الطبع، *F. Schuon, Stations of Wisdom, p. 24, n. 1.*

ويصدق الأمر ذاته على العناصر الأربعة من منظور عالم التغير المفهوم في علوم الطبيعة التراثية، وكلاهما من المعارف القديمة والوسيط، وكذلك رأى الحكماء أن كل موضوع يتكون من شيء يضافي عليه واقعية يمنعه من العدم، وأن له محددات تميزه عن غيره من الموضوعات، وهذا 'الشيء' هو الوجود والحدود والجوهر والماهية والهوية كما تقول الفلسفة الإسلامية عموماً ومدرسة مُلاً صدرًا خصوصاً، وهي التي نعتد عليها في هذا الباب التي تضع الوجود فوق كل المراتب، وتعتبر الوجود الكوني ذاته مجرد تشاكل مع الوجود المحض، فهم على علم تام بأن كل شيء مغمور في الوجود، وهكذا نجد في الفلسفة الإسلامية تعريفات للوجود مثل «ما يمكن الحصول منه على معرفة عن شيء» أو «ذلك الذي يؤثر على كل شيء» أو «الإمكانية التي تؤدي إلى معرفة شيء» (٢٣٩).

ولا بد من تذكُّر أن الحصول والتأثير والإمكان لا تعني إلا التشاكل مع الوجود، والرد على اعتراض باسكال بأن تعريف الوجود لا بد أن يبدأ بكلمتي 'it is'، اللتين تنطويان على ما نريد أن نُعرِّفه، فلا بد من الإشارة إلى التشاكل الأساسي بين التواجد والوجود، وفي بعض اللغات مثل العربية فإن الحقيقة الميتافيزيقية عن أن كل ما وجد مغمور

(٢٣٩) وقد تناول المجلد الأول من 'الأسفار' لصدر الدين الشيرازي هذه التعريفات وغيرها باستفاضة، كما وردت في 'شرح المنظومة' من أعمال حاجي ملاهادي السبزواري، «الوجود ما به يمكن أن يخبر عن شيء»، و«الوجود ما يؤثر علي الكل»، و«الخبر عن الشيء وجوده».

راجع Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*.

في الوجود كامنة في أجرومية اللغة وتصريف الفعل^(٢٤٠)، فكل شيء في العربية مغمور في أحضان الوجود مبدئيًا واستقرائيًا حتى لا يلزمها فعل كينونة مثل *IS* في الإنجليزية لكي تُعرَّف شيئًا، كما أن كلمة *IS* لا ترد حينما تصل الجملة مبتدأ بخبر في جملة اسمية.

وكما أن الوجود هو مصدر كل الصفات في العالم، وكل صفة تبدأ بكلمة *IS*، فقول «إن الجبل أبيض *The mountain IS white*» يعني واقعياً أن موجوداً قد اصطبغ بالبياض، وقول «إن شيئاً يكون *IS*» قد يعني أنه ليس عدماً أو أن له صفة أو أخرى، ويعني فعل *TO BE* إما الوجود وإما صفة الموجود، كما يعكس النور أو المعرفة.. إلى آخره، ولا نفع من تعريف وجود الأشياء للبرهنة على الوجود، وكما قال القديس توما: «إن البرهان على الوجود مستحيل ليس للعجز عن التعبير بل نتيجة فيض نوره الباهر»^(٢٤١).

ويمثل التشاكل بين التواجد والوجود مرة أخرى في اللغة العربية حينما تعني كلمة 'وجود' نوعاً خاصاً من الوجود وكذلك تعني الوجود المحض وهو ما يشارك فيه كل شيء كان، وتتمايز ماهيات الأشياء أو جواهرها القابلة عن غيرها، أو إسقاطه على منظومة مبدئية مثل فكرة

(٢٤٠) فالصورة الصرفية للفعل في العربية أيقونة تشتمل على معظم عناصر الجملة المفيدة أو كلها، فقول 'استكتب' على سبيل المثال يعني أن متكلمًا كلف مُحاطبًا بكتابة مكتوب إلى غائب، أي أنها تقرير أنطولوجي كامل في كلمة واحدة، كما أن فكرة الوجود كامنة في كل الأفعال بكل صورها الصرفية، فالفعل يتشقق إلى فاعل ومفعول به وصفة واسم وحال وغيرها. المترجم.

(٢٤١) ومن أقوال الصوفية «أشد خفاء الله في ظهوره». المترجم.

وهذا الحديث تأصيل للمذهب الأسمى المعاصر. د. حمادة أحمد علي.

'المثالات الأفلاطونية'، وترتبط رمزية التحولات الهيولانية بالحقيقة ذاتها، فإن للمادة حدود وصورة تربط موجودًا بعينه بالوجود ذاته، والوجود والماهية بابان للوجود الكلي، وكل إمكانات الوجود العرضية كامنة وراء هذين البابين، ويربض خلف أحدهما العدم أو اللاوجود، ويتجلى وراء الآخر واجب الوجود ذاته.

وقد استخدمت مدارس تراثية متنوعة مصطلحات مختلفة لطرفي الاستقطاب المذكور، ففي الطاوية نجد 'بين ويانج'، وفي الهندوسية 'بوروشا وبراكريتي'، وفي الزرادشتية 'الخير والشر'، وفي الإشراق ومدرسة شهاب الدين السهروردي 'النور والظلام'، وفي التصوف 'الحق والأعيان الثابتة'، ولكنها جميعًا تعني الازدواجية ذاتها، فكل المخلوقات عرضية ممكنة الوجود في تركيب يمتد ما بين المادة الأولى والوجود ذاته، وتتوحد في الوجود على شكل كرات متراكزة حول مركز واحد كأصداء لمركزها المشترك.

ويتوحد كل كائن مع مركزه كما ترتبط كل الأعداد بواحد دون أن تكون اشتقاقًا من بعضها بعضًا، فعدد ١٠٠ يتكون من ٩٠+١٠، ولكن له خصائص لا تنطبق على عدد ٩٠ ولا عدد ١٠، وهذه الخصائص هي الماهيات، كما أن عددًا ٩٠ و ١٠ قد تكونا بتكرار عدد واحد يرمز إلى كينونتهما، وتتوحد جميع الأعداد بموجب اعتمادها على الواحد، ولكنها تتنوع تبعًا لخصائصها، وقل مثل ذلك عن كل الأشياء التي تتوحد في الوجود وتتنوع في الماهية.

وتنقسم مبادئ الفلسفة التراثية حيال مسألة الوجود إلى أحكام

إيجابية وأحكام سلبية، والأحكام الإيجابية تختص بالوحدة والتعدد والعلة والمعلول والاحتمالية والواقعية والجوهر القابل والحدث العارض، إضافة إلى العلل الأرسطية الأربع والمقولات العشر، وكل هذه أوجهٌ للوجود لا بد لكل منظومة ظاهرة من دراستها، أما الأحكام السلبية فتتعلق بما لا يوجد مثلما نقول إن الوجود لا تعريف له، وإنه بسيط لا يتكون من أجزاء، وإنه ليس جزءاً من شيء، وحينما يندمج النوعان فإن المرء يمكن أن يُحصّل معرفة متكاملة للوجود والتواجد حتى إنه قد يصل إلى معرفة نظرية عن الوجود، فالوجود من ناحية يتعالى على مرتبة التجليات ولا يخرج عنه شيء منها^(٢٤٢)، ومن ناحية أخرى تعود إليه كل الأحكام الإيجابية التي اشتقت منه^(٢٤٣).

ويُعتبر الخلق في القرآن الكريم فعل إسباغ الوجود وصبغهِ بالأفكار المبدئية 'على لوح اللاوجود' كما يقول محمود الشبستري في كتابه الشهير 'روض الحكمة':

لقد صك القادر سبحانه من الكاف والنون عالمين في غمضة عين،
وتنفس على القلم بكاف قدرته ليكتب آلاًفاً من الصور على لوح
اللاوجود.

(٢٤٢) ويعني المبدأ المذهبي الرئيس في الإسلام لا إله إلا الله أنه لا ربوبية إلا للرب، وقد أولها الصوفية بمعنى «إنه لا وجود إلا الوجود ذاته»، راجع على سبيل المثال عزيز النسفي 'تنزيل الأرواح'.

(٢٤٣) «ونحن لا نعالج هنا تقديراً ذاتياً لصفات الكون فيما تعلق بالوجود تبعاً لبنية لا تتجاوز الفرد، فهي مستقلة عن مذاقنا أو بالحري تحدده بمدى اطمئناننا إلى الوجود، فنحن نخضع للصفات بمدى 'أهليتنا' لاستيعابها»، راجع الشيخ عيسى نور الدين 'العرفان حكمة ربانية'، ترجمة عمر نور الدين، تراث واحد، قيد الطبع.

والتأويل الميتافيزيقي للآية الكريمة ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [طه: ٨] هو أن الله تعالى يتجلى في الكون بأسمائه حتى يتجلى بها الوجود بأشياءه، وفي حالة 'الخلق من عدم' *ex nihilo*، فالعدم هو مبدأ الحال التي كانت عليها الأعيان الثابتة قبل أن تظهر في الوجود كوقائع متميزة، ويعنى فعل (خ ل ق) إدراك إمكانات التجليات وتعيّباتها في العقل الرباني ثم إضفاء الوجود عليها، وقد أطلق الصوفيون على المرحلتين 'الفيض الأقدس' الذي يناظر تعينات المبدأ وإسباغ الحياة عليها، ويعني الكون الكلي في لغة الصوفية مرايا شتى تنعكس عليها مراتب التجلي، ويقول ابن عربي في 'فصوص الحكم': «والحق إن كل الممكنات تُختزل إلى العدم، وليس هناك وجود بلا نهاية إلا وجود الله تعالى، فهو الأسمى الذي يتجلى في 'الصور' وأحوال الوجود في تعيّناتها الجوهرية^(٢٤٤)، وكل شيء يشارك في الموجود الباقي، وليست جميعاً بشيء وهي فرادى، فالجوهر القابل لكل جزيء من الخليقة منطوق في مكان وزمان وله صيغتان في الصورة والعدد»، ويعبر الصوفية عن الرحمة السابعة للمولى جل وعلا بأنها تحتضن كل شيء بما فيها العدم، ويقول مولانا جلال الدين الرومي:

إننا نحن ووجودنا في العدم،

فأنت المطلق الذي يتجلى في إهاب الفناء،

وعطاياك هي التي تحركنا بين خلقك،

(٢٤٤) راجع 'فصوص الحكم'، باب 'حكمة يعقوبية'.

ولم تكشف عن جمال الوجود في اللاوجود بعد أن جعلت الغيب
واقعاً في محبتك،

ونحن لسنا مطالبون بشيء،

فبلفظك نسمع الصلاة الصامتة التي أنجبنا في الوجود^(٢٤٥)

وقد ارتحلنا سعيًا إلى تعريف الوجود، ولكن لم نكشف إلا عن
اعتماد كل شيء على الوجود وصفاته، ولا يمكن تعريف الوجود من
خارجه فليس له 'خارج'، فالوجود من ناحية هو المبدأ الأسمى في
أصل الوجود الكوني، ومن ناحية أخرى هو التعيين الأول للذات الربانية
التي تتعالى بلانهايتها عن الوجود ذاته، ويشتمل في ذاته على كل
احتمالات الوجود، ولا سبيل لنا لمعرفة الوجود بملكة العقل، ولكن
يمكن أن نصل إلى أعتاب باب حضوره بسعادة الفناء، والسبيل الوحيد
إلى معرفته لا تربو على معرفتنا بلاشئيتنا، ونعيش بوحي اللاشئية أمام
وجه الحق المطلق، وهو وحده الذي كان منذ الأزل وباقٍ إلى الأبد في
وجوده المتعالي عن وجود الكون.



(245) *Math. I, 602. Trans. by R. A. Nicholson. Also Nicholson, Rural, Poet and Mystic, London, 1950, p. 107.*

التصوف

١٨. حياة الإنسان الباطنة

﴿يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَّرْضِيَةً ﴿٢٨﴾ فَأَدْخُلِي فِي عِبَادِي ﴿٢٩﴾ وَأَدْخُلِي جَنَّتِي﴾ [الفجر: ٢٧-٣٠].

إن مهمة الدين أن يسبغ النظام على حياة الإنسان، ويقوم اتساقاً 'برائياً' يبني عليه طريقاً يعود به إلى أصله 'جَوَانِيًّا' في رحلة الكدح إلى مركزه 'الباطن'، وتصدق هذه الوظيفة الكلية على الإسلام خصوصاً، فهو آخر أديان الإنسان، وتوصي تعاليمه بتنظيم الحياة الاجتماعية ونفس الإنسان، ويمكن في الآن ذاته لحياة الباطن إعداداً لعودته إلى خالقه والفرديوس الذي بدأ منه في الرضوان الرباني، فهو الأول والآخر والظاهر والباطن^(٢٤٦)، ويخلق بظاهره عالم التفاصيل والأغيار ويخلق بباطنه طريقاً يعود بالإنسان إلى أصله، والدين هو الوسيلة التي تجعل الرحلة أمراً ممكناً يستعيد الإنسان فيها خلقه الأول الذي نبع من الرب. ويتكون الدين من بعدين: أحدهما البعد البراني للدين، والآخر هو

(246) See F. Schuon, *Dimensions of Islam*, trans. P. Townsend, London, 1969, chapter 2.

العرفان الذي يقوم على الأول ويتجه إلى الباطن، ويسمى الأول في الإسلام الشريعة ويسمى الثاني الطريقة أو الحقيقة^(٢٤٧)، وبتعبير آخر تناظر الإسلام والإيمان والإحسان^(٢٤٨).

ورغم أن الوحي القرآني بكامله يسمّى الإسلام من المنظور الذي نتخذه هنا فيمكن القول إنه ليس كل المسلمين مؤمنين وليس كل المؤمنين محسنين، والإحسان فضيلة وجمال يُتيح للمرء تخلل المعنى الباطن في الدين، وقد جاء الإسلام هُدى لكل المقدر لهم اعتناق تراثه، ولكن طريق الباطن ليس لكل الناس، وقد عالجتنا هذه المسألة في عديد من كتبنا، فالحياة بهدي الشريعة وحدها تكفي لأن يموت الإنسان في بركة ويدخل الجنة ويشهد وجه الله سبحانه، لكن هناك من يشنق إلى الرباني هنا والآن، وتدفعهم محبتهم للحقيقة إلى سلوك طريق الاستبطان، والوحي الإسلامي كذلك يوفر لهم طريقاً بإيمانهم وإحسانهم لكي يعودوا إلى ربهم راضين مرضيين وهم لا زالوا يعيشون على الأرض.

والشريعة هي التجسيد الملموس للمشيئة الربانية وتسمى البعد البراني بمعنى أنها تحكم ظاهر حياة الإنسان وجسده ونفسه، أما الطريق الروحي الذي يتعلق بما وراء فهم النفس المعتاد الذي تسميه المسيحية 'حال الإنسان الساقط' فيسمى البعد الجَوَّاني، وقد ارتبط هذا

(٢٤٧) راجع كتابنا 'مثالات الإسلام وحقائقه' أبواب ١ و٣ و٤، ترجمة عمر نور الدين.

(248) See F. Schuon, *Iman, Islam, Ihsan*, in his *L'il du cur*, Paris, 1974, pp. 91-4, where the relation of this division to the tripartite division of the Islamic tradition into *Shari'ah*, *Tariqah* and *Haqiqah* is also explained.

البعد في الإسلام السني بالتصوف، في حين أن الإسلام الشيعي يدمج البعدين معاً في المذهب الديني وشعائره^(٢٤٩)، ولكن السنة تجعل مساحة وسيطة بين البرانية والجَوَّانية، ليست جَوَّانية تماماً ولكنها أشبه بالعبادات الصوفية كما لو كانت انعكاساً للتعاليم الصوفية الجَوَّانية في المجتمع بأسره وتضفي عليه مذاقاً جَوَّاناً. والواقع أن كثيراً من المراجع الدينية مثل 'دلائل الخيرات' وغيره من وضع شيوخ صوفيين، أما العالم الشيعي فإن الصلاة تكاد أن تكون من وضع الإمام الرابع علي زين العابدين في 'الصحيفة السجّادية' التي تدمج البرانية بالجَوَّانية^(٢٥٠) ومثل أعمال الأئمة التي ظهرت في مراجع صوفية وتخللت أدعية شيعية بعينها^(٢٥١).

وقد كانت أدعية المعلم عبد الله الأنصاري الولي العظيم في الحيرة تشتمل على مناجاة قلبية عميقة في شوقها إلى الرباني، وينشدها كثير من أتباعه في المجتمع، وتنتمي إلى المساحة الوسيطة بين البرانية والجَوَّانية كما نوهنا سلفاً:

(249) Concerning Shi'ism see <Allamah Tabataba'i, Shi'ite Islam, trans. by S. H. Nasr, New York and London, 1975.

(٢٥٠) وعن الأدعية الإسلامية عند السنة والشيعة التي تتعامل مع النطاق الوسيط للحياة الدينية بين البرانية وبين 'صلاة القلب' راجع C. E. Padwick, *Muslim Devotions, A Study of Prayer-Manuals in Common Use*, London, 1961.

(٢٥١) وقد ورد من قبيل الصنف الثاني دعاء كتبه ابن عطاء الله السكندري عن دعاء شهير من أدعية الشيعة يُعزى إلى الإمام الحسين ثالث الأئمة، راجع W. Chittick, <A Shadhili Presence in Shi'ite Islam?>, *Sophia Perennis (Journal of the Imperial Iranian Academy of Philosophy)*, vol. 1, no. 1, spring 1975, pp. 97-100.

إنني أعيش لأنفذ مشيئتك فحسب، ولا أنطق إلا بحمدك،
يا إلهي، إن من يعرفك يترك كل ما سواك، فهبني القلب الذي
أسكبه في شكرانك، وهبني الحياة التي أمضيها في العمل
بمشيئتك لخلاص العالم، يا إلهي، هبني الفهم الذي يحميني
من الضلال عن الطريق، وهبني النور الذي يقيني من الكبوات،
يا إلهي، هبني البصر الذي لا يرى إلا جلالك، وهبني العقل الذي
يسعد بخدمتك، وهبني النفس التي تنتشي بخمر حكمتك (٢٥٢).

وكما يبطن البطون في البرانية فإن البرانية ضرورة للبطون، وهي نقطة
المنطلق في الارتحال نحو الباطن، كما أن الوعي ببطون الرباني يعتمد
على التسليم بتعالى الربوبية، ولا يملك أحد سبر جَوَانِيهِ بلا تسليم
بالتعالى، ولا سبيل له إلا الإيمان طريقاً للبطون، أو بتعبير آخر إن قبول
الشريعة لازم للسير على طريق الحقيقة التي تكمن في قلب كل شيء،
كما أنه فيما وراء كل التعينات والحدود.

ولكي يستبطن الإنسان الحياة ذاتها ويدرك بعدها الجَوَانِي فَإِن
عليه أن يقيم الشعائر التي تُلقَى بطبيعتها وشاحاً على محيط الكثرة
والتعدد حتى ينجو ويعود إلى شاطئ التوحيد، وأركان الإسلام هي
الصلاة والصيام والحج والزكاة والجهد، وكلها طرق لصبغ حياة
الإنسان الأرضية بالقداسة، وتجعله يحيا ويموت ككائن مركزي جدير

M. Smith, *The Sufi Path of Love, An Anthology of Sufism* في كتاب (٢٥٢)
، London, 1954, 82.

ويكاد هذا الدعاء أن يطابق أنشودة تسبيح لرب العرش في 'المتون الإدريسية' باب ٢٠، ترجمة
عمر نور الدين، قيد الطبع. المترجم.

بالرضوان، ولكن هذه الشعائر ليست محدودة بصورها الظاهرية بل إن لها أبعادًا باطنية ومراتبَ للمعاني بمدى إيمان المرء وحميَّته وفضيلته في الإحسان وجمال النفس.

والصلاة هي أعمق الشعائر أصولية في الإسلام، كما أن الوضوء يسبقها بعد الأذان، وكلاهما يصطبغ بمعنى رمزي عميق، وقد اشتُقَّت صورة الصلاة مباشرة من الوحي الإلهي والسُّنَّة النبوية، فكما قال الرسول - عليه الصلاة والسلام - ما معناه إن الصلاة هي أول ما يُحاسبُ عليه المرء يوم القيامة، ولو صَلَّحَتْ لصلَّحَتْ سائر أعماله ولو فسدت لفسدت سائر أعماله، ولو نقصت الصلاة المفروضة شيئًا فسوف يرى الله بعدله ورحمته سبحانه أن يعوض ما نقص عبده بصلواته التطوعية، وسيحكم على باقي أعماله بعد ذلك على المنوال نفسه^(٢٥٣)، والصلاة تضبط وجود الإنسان اليومي، وتجعل له إيقاعًا وتوفر له ملاذًا من زواج الحياة وتحميه من الذنوب، وأداؤها فرض عين على الجميع، وأثرها على المجتمع الإسلامي وعلى نفس الإنسان أعمق من القدرة على الوصف.

إلا أن معنى الصلاة لا يُدرَك بصورتها الظاهرة ولا بأثرها على المجتمع فحسب بل بمدى إحسان المرء وبركة الصور المقدسة للصلاة، فالكلمات والأوضاع ذاتها أصداء لأحوال باطنة في الرسول - عليه الصلاة والسلام -، لكي تُعيده إلى العبودية التامة والقرب من الله

(253) *Mishkat al-masabih, trans. with explanatory notes by J. Robson, Lahore, 1972, p. 278.*

جل وعلا، وهي سمات السعي الباطن إلى كمال الإنسان، وهي الحضرة والمعراج الرباني الذي يتعلق بالحقيقة الباطنة ومثالها الأول في الآن ذاته (٢٥٤) لتحقيق الكمال الروحي في الإسلام (٢٥٥).

ولا تقتصر الصلاة الشرعية على بعد باطني فحسب بل تعمل كذلك أساسًا لكل صور الصلاة الأخرى التي تنحو على الدوام إلى التقدم على الطريق الروحي، ويفضي إلى 'صلاة القلب' والتسبيح الصامت في الذكر حيث يتوحد الذاكر والمذكور، والذي يعود المرء به إلى مركزه وأصله في حال استبطان محض (٢٥٦). وتقوم الحياة الباطنية في الإسلام على حمية الصلاة واللفظ الذي يشع عن اللغة العربية القدسية التي تجري بها الصلاة، والصلاة هي السفينة التي تحمل المرء من برانية العالم وتفأصله إلى التوحيد الباطن، حيث يتوحد بمركز القلب وإيقاع الحياة ذاتها.

وتجري عملية الاستبطان ذاتها في الأركان الأخرى للإسلام، فصيام شهر رمضان فرض عينٍ على المسلمين كافة، وهو الشهر الذي تنفتح

(٢٥٤) ويقول بعض ثقة الإسلام إن أوضاع الصلاة وحركتها رمز لإسراء الرسول- عليه الصلاة والسلام.

(٢٥٥) راجع الشيخ أبو بكر سراج الدين 'ولي مسلم في القرن العشرين' عن تفاصيل مغزى أوضاع الصلاة وحركتها وكلماتها *see M. Lings, A Sufi Saint of the Twentieth Century, London, 1971, pp. 176 ff.* وعن معنى الدعوات عند الشبهة راجع حاجي مُلا هادي السابزوري، *Asrar al-hikam, Tehran, 1380/1960, pp. 456 ff.*

(٢٥٦) وقد قال جامي: «يا أيها السعيد الذي استنار قلبه بالذكر الذي انداحت في ظله أهواؤه الجسدية وأفكار الكثرة حتى أصبحت ذكرًا واستحال الذاكر مذكورًا»، مقتبس من كتاب الشيخ عيسى نور الدين 'فهم الإسلام' ترجمة عمر نور الدين، تراث واحد، قيد الطبع.

فيه أبواب السماء كما قال الرسول - عليه الصلاة والسلام^(٢٥٧). ومراعاة الصيام حسب قواعده أمر لازم لكن إدراك مقاصده أمر آخر، فيعني الصيام ظاهرياً الامتناع عن الطعام والشراب والمجانسة من الفجر إلى المغرب، لكنه إدراك استقلال كيان الإنسان عن الدنيا واعتماده على الحقيقة الروحية الكامنة في باطنه، والصيام إذن وسيلة مكتملة للصلاة بالتطهر والاستبطان، والحق إنه صلاة بذاته.

وتصدق الحقيقة ذاتها على الشعائر الأخرى في الإسلام، فالحج ظاهرياً هو الارتحال إلى بيت الله الحرام في مكة، وهو باطنياً طواف القلب حول المركز الذي لا موضع له ولكنه في كل أين، وهو غاية كل ارتحال وسفر، والزكاة ظاهرياً ليست 'تطهير المال' بإنفاق بعضه على الفقراء فحسب، بل هو باطنياً عطاء من النفس لإحقاق الحق بالفضائل الربانية حيال كل شيء، وليس بأي صورة من صور الإنسانية العاطفية^(٢٥٨)، والزكاة إذن وسيلة لحفظ التوازن الاجتماعي وطريقاً إلى التطهر الذاتي واستبطان طبيعة الإنسان الحقة التي تخلو من الارتباطات المصطنعة بكل ما يشتت ويفرق.

ونأني أخيراً إلى الجهاد الذي لا يتغيا الحفاظ على الحدود الإسلامية

(257) *Mishkat al-masabih*, vol. II, p. 417, where many hadiths of this kind are recounted.

(٢٥٨) وقد بقيت فضائل قليلة في العصر الحديث إلا أنها فارغة من مغزاها الروحي، وأصبحت في الغرب قابلة لأن تكون قناة للقوى الشيطانية لا السماوية على شاكلة التصدق، وقد أصبح المفهوم العلماني الغربي كاريكاتيراً ومحاكاة للمفهوم المسيحي الأصلي لهذه الفضيلة المركزية، راجع الشيخ عيسى نور الدين 'منظور روحي وواقع إنساني'، ترجمة عمر نور الدين، تراث واحد، قيد الطبع.

فحسب كما حدث في بعض أحوال التاريخ الإسلامي بل بجهد النفس الدائم لتجاوز الحُجُب التي تفصل الإنسان عن الحقيقة وتدمر اتزانه الباطني، وهو 'الجهد الأكبر' كما سماه الرسول عليه الصلاة والسلام، وهو طريق الروحانية الرشيدة إلى مركز القلب، وهو الحرب التي تفتح أبواب البطون، وبدونه لا يمكن التغلب على الميول المنحرفة ولا رؤية الجواهر الخبيثة في كنز القلب، والجهد مثل الصلاة والصيام والحج والزكاة من حيث قيامه ركنًا للإسلام في المجتمع وكذلك في إدراك الباطن والحياة الروحية في صورته الإسلامية.

وسيكون فهم الحياة الباطنة للإسلام ناقصًا بدون مرجعية صبغة الجمال الرباني في الفن الشعائري والطبيعة البكر، ورغم أن مادة الفن الإسلامي هي عالم الصور ولكنه باب يفتح على حياة الباطن، فالإسلام يقوم أصلًا على الذكاء والتمييز، ويرى الجمال ضرورة لاستكمال تجليات الحقيقة، والواقع أن بُعد الجمال الباطن هو الخير الذي يهدي إلى الحقيقة وهي أصل الجمال ومنبعه، ولم يكن من قبيل الصدف أن يشتمل معنى 'الحُسن' في اللغة العربية على الفضيلة والجمال كليهما. والفن الإسلامي ليس من قبيل الصدفة هو الآخر فهو جانب أصيل في التعبير عن الحياة الروحية وباب إلى حياة الباطن، فالاستبطان من طبيعة الجمال في الفن الشعائري، وهو ما يتجلى في تجويد القرآن الكريم الذي يمثل التعبير المركزي عن الوحي، وقل مثل ذلك عن فن الخط والعمارة الإسلامية التي تجسد العوالم في صور الكلمة الربانية، وقد قام

الفن الشعائري في الإسلام دائماً باستبطان حياة الإنسان^(٢٥٩)، ويصدق الأمر ذاته على 'السماع' التراثي للموسيقى وعلى الشعر الذي تفجر في التصوف وكان بمثابة شبكة تُلقى على عالم الكثرة حتى يُعيد الإنسان إلى حوض الرب جل جلاله^(٢٦٠).

وكذلك فإن تأمل بانوراما الطبيعة الهائل يتلأماً مثل الشمس والقمر والفصول المتعاقبة والجبال والأنهار جميعاً آيات ربانية ورموز لتأمل الحقائق الروحية، والطبيعة لا تنفصل عن اللطف الرباني بل تصير قرآناً تكوينياً موازياً للقرآن التدويني. والواقع أن التراث الإسلامي يسمى الطبيعة 'وحي الكون الأكبر'، فالطبيعة العذراء شاهد على عطايا الرب يُكذّب كل ادعاءات الطبيعية والعقلانية والشك واللاأدرية، وهي الأدواء الخبيثة التي يعاني منها العالم الحديث، ولا ينسى الإنسان الحديث الرب سبحانه إلا في هذه البيئة الحضرية القميئة حيث لا يرى الحقيقة إلا في وقائع الأمراض التي تفتشت فيها^(٢٦١)، كما أن فلسفات الشك

(٢٥٩) راجع الشيخ إبراهيم عز الدين عن مبادئ الفن الروحية في كتابه 'فن الإسلام'، ترجمة عمر نور الدين، تراث واحد، تحت الطبع، وكذلك كتابه *Sacred Art, East and West, trans. Lord Northbourne, London, 1967, chapter IV; also S. H. Nasr, Sacred An in Persian Culture, London, 1976.*

(260) Concerning the spiritual and interiorising effect of music in Sufism see J. Nourbakhsh, «Sama», *Sophia Perennis*, vol. III, no. 1, spring 1977; and S. H. Nasr, «Islam and Music», *Studies in Comparative Religion*, winter 1976, pp. 37-45.

(٢٦١) وقد كان للمترجم نص قديم بعنوان 'أنشودة التوهج'، ١٩٧٥ تقول بعض عباراته: «وقد يتوهج الإنسان غباءً يسميه ذكاءً، فيتوهج الغباء بلاءً يسميه دواءً، ويتوهج البلاء وباءً يسميه عناءً». المترجم.

من ثمار انحطاط المراكز الحضرية وليست من قرائح الذين نشأوا في أحضان الطبيعة وفي قلب وحي الكون الأكبر^(٢٦٢)، وتقوم الطبيعة في الروحانية الإسلامية بدور مهم في التذكرة ووسيلة للاستبطان، وقد كان كثير من أولياء المسلمين يرددون أصداها طوال العصور، فيقول الشيخ الصوفي المصري ذو النون:

«يا إلهي، إنني لم أهرع لسماع أصوات الحيوان ولا حفيف الشجر ولا خريير الماء ولا غناء الطير ولا صفير الريح ولا قعقة الرعد، ولكنني أقرأ فيها جميعاً شهادة على وحدانيتك وفرادتك، فأنت الواسع العليم الحكيم المقسط الحق، ولا يشوبك جهل ولا كذب ولا ظلم ولا حمق. يا إلهي، إنني أشهد لك ببرهان صنع يدك وبيان عملك. يا إلهي، إن غاية رضاي في السعي إلى

(٢٦٢) وفيما يتعلق بالمنظور الإسلامي التراثي للطبيعة فهو نقيض للمنظور الحديث، راجع Nasr, *Science and Civilization in Islam*; Nasr, *Man and Nature*, London, 1976; Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*; Nasr, *Islamic Science An Illustrated Study*; also Th. Roszak, *Where the Wasteland Ends*, New York, 1973; and Roszak, *Unfinished Animal*, New York, 1975. «Les vertus, qui par leur nature même témoignent de la Vérité., possèdent elles aussi une qualité intériorisante dans la mesure où elles sont fondamentales; il en va de même des êtres et des choses qui transmettent des messages de l'éternelle Beauté; d'où la puissance d'intériorisation propre à la nature vierge, à l'harmonie des créatures, à l'art sacré, à la musique. La sensation esthétique nous l'avons fait remarquer bien des fois possède en soi une qualité ascendante: elle provoque dans l'âme contemplative, directement ou indirectement, un ressouvenir des divines essences.» (F. Schuon, «La religion du cur», *Sophia Perennis*, vol. III, no. 1, spring, 1977).

رضاك كما يسعد أب بطفله، وأذكرك في محبتي لك في سكينه
وسلام وتصميم^(٢٦٣).

وقد يسعد القديس فرانسيس الأسيزي في الانضمام لهذه الجوقة
لحمد الرب بشهود انعكاسات جماله وحكمته في خلقه.

إن غاية الحياة الباطنة في الإسلام هي الوعي بالرب في تعالیه وفي
بطونه، واكتساب رؤية عن حقيقة الرب فيما وراء كل التعينات، وفي
الآن ذاته الوعي بالعالم المغمور في وجوده، وهو أن يرى الرب في
كل أين^(٢٦٤)، والبعد الباطن هو مفتاح الفهم للميتافيزيقا وعلم الكون
التراثي، كما أنه نفاذ في المعنى الجوهری للدين وحتى في كل الأديان،
ففي قلب كل دين تراثي أصيل حقيقة واحدة تكمن كذلك في قلب
كل شيء وخاصة قلب الإنسان، وتظهر بعض الاختلافات بالطبع في
منظورها عند التعبير عنها، ففي المسيحية يمثل المسيح - عليه السلام -
ليخلص الناس ويغسل أدران الانفصال والظهور الدنيوي عن الحق،
وفي الإسلام يجري الأمر ذاته بالتعبير عن شهادة لا إله إلا الله، ويعني
الاحتماء بها النجاة من تأثير الظهور الدنيوي و'الموضوعية' كما

(263) A. J. Arberry, *Sufism*, London, 1950, pp. 52-3.

(٢٦٤) راجع الشيخ عيسى نور الدين 'العرفان حكمة ربانية' باب 'رؤية الله في كل أين'، ترجمة عمر
نور الدين، تراث واحد، تحت الطبع، وكذلك كتابنا 'الإسلام ووعناء الإنسان الحديث'
باب 'الإنسان الغربي المعاصر بين العجلة والمركز'، ترجمة عمر نور الدين، وأيضاً كتابنا:
S.H.Nasr, 'Contemporary Western man, between the rim and the axis', in his
Islam and the Plight of Modern Man, pp. 3 ff. 20 From Attar, quoted in M.
Smith, *Readings from the Mystics of Islam*, London, 1950, pp. 267.

يسمونها ليرجع إلى المركز بالاستيطان (٢٦٥).

وليس على كل الناس العيش في حياة الباطن كما نوهنا سلفاً، فيكفي المسلم أن يعيش بالشريعة ليدخل الجنة بعد مماته، ومن ثم يحيا في الطريق الجَوَّاني بعد رحلة حياته الأرضية، أما الذين يكدحون إلى المركز الرباني في حياتهم الدنيوية والذين ماتوا عن الدنيا وبعثوا فيها فإن الطريق يفتح أمامهم هنا والآن.

«ويقال عن الشيخ أبي يزيد البسطامي أنه خرج من المدينة ليلاً فوجد صمماً عميقاً يلف كل شيء بعيداً عن ضجيج الناس وعجيجهم، وكان القمر ساطعاً يلقي بنوره على العالم حتى جعل من الليل نهاراً، وتلألأت النجوم التي لا تُحصى كالجواهر في أديم السماء يسبح كل منها في مداره المرسوم نحو غايته المُقدَّرة، وظل الشيخ يسير طويلاً في الخلاء دون أن يجد حركة ولا أن يسمع صوتاً، فصاح قائلاً: «يا إلهي، لقد أفعمت قلبي بجلال عرشك وبهائه، ولكن ليس هنا أحد لكي يتعبَّد لعظمتك، فلماذا كان ذلك؟»، فسمع صوتاً خافتاً يقول: «لقد أصابتك الحيرة في الطريق، فاعلم أن الملك لا يسمح بدخول كل من هب ودب من الشحاذين إلى بلاطه، وحينما يلقي بهائي النور على الدنيا يطرد الغافلين والكسالى من خلوتي، أما الذين يستحقون الدخول

(٢٦٥) راجع كتابنا 'الإسلام ووعاء الإنسان الحديث' باب 'الإنسان الغربي المعاصر بين العجلة والمركز'، ترجمة عمر نور الدين.

فـيـتـنـظـرون سنـوات حـتى يـدخـل مـنهم وـاحـد مـن كل ألف» (٢٦٦).
ولا يكتمل دين قبل أن يوفر طريقاً لواحدٍ من كل ألف، والإسلام
آخر تراث موحى من السماء إلى العالم قد وفر طريق الجوانية للإنسانية
حتى يومنا هذا، ورغم أنه طريق القلائل فإنه يتضوع بعقب التجليات في
تراثه.



(266) From *Attar*, quoted in *M. Smith, Readings from the Mystics of Islam*,
London, 1950, pp. 267.

١٩. تأمل الطبيعة في منظور الصوفية

«لقد درست كتاب الخلق منذ شبابي، ولم أجد فيه إلا
الحق، والصفات التي تنتمي إلى الحق، فماذا تعني الأبعاد
والأجساد والأجناس والمعادن والنبات والحيوان؟ إن
الحق واحد ولكنه يخلق كل هذه الأمور الوهمية» (٢٦٧)،
عبد الرحمن جامي.

١

لقد كان المتأملون في كل العصور من أنبياء هم مثالات الروحانية
وحكماء الأوبانيشادات^(٢٦٨) في الغابات والآباء الأولين في الصحارى

(267) *Abd al-Rahman Jami, Lawa'ih, translated by E. H. Whinfield and M. M. Kazvini, London, 1928, p. 21.*

(٢٦٨) وتمثل الأوبانيشادات *Upanishad* الشطر النهائي من متون الوحي شروتي من الفيذا، وهي أساس مذهب اللاثنينية أديتا فيدانتا، فهي الاستنباطات الفلسفية المشتقة عن فيدا، وهي متون قيمة للغاية يطلبها الساعون إلى الحكمة لتعاليمها الرحب وحرمتها الفكرية الفائقة، ... تعتمد على الأقسام السابقة من الفيذا، فهي تنتمي إليها قلبًا وقالبًا، إلا أنها تحتفظ باستقلالها عن العقائد الكهنوتية، وبفهم آتمان وبراهمان والتماهي معهما، وفهم معنى المقطع المقدس آوم من أهم موضوعات الأوبانيشادات. موسوعة الفلسفات والأديان الشرقية، تحرير عمر نور الدين، تراث واحد، قيد الطبع. المترجم.

وقديسو العصر الوسيط حتى المعاصرين مثل رامانا مهاريشي يتوجهون إلى الطبيعة كمنبع للغذاء الروحي والعزلة في حياة التأمل، ولو اقتصر هذا الباب في العلاقة بين التأمل والطبيعة على ذكر حكماء المسلمين فليس ذلك قصرًا لكليته، بل بالحري نقص في المعرفة، ويرى الصوفية «أن الحق يتجلى كالشمس إن لم تحجبه العوائق».

وليس التأمل من المنظور الإسلامي رد فعلٍ سلبي ولا هو انفعال عابر ولا حتى نشاط ذهني، بل يتعلق بملكة البصيرة التي يُرمز إليها 'بعين القلب' التي 'ترى' العالم الروحاني مباشرة مثلما ترى العين العضوية مشاهد العالم المنظورة، وهو على عكس وظيفة العقل التي 'تعرف' بشكل غير مباشر، وتحتل الحواس أسفل مرتبة في بنية ملكات الإنسان، وتحتل ملكات النفس نطاقها الوسيط، أما 'عين القلب' أو أداة البصيرة فهي على ذروته.

ويعتمد التأمل إذن على سلامة ملكة الاستبصار مثلما يعتمد البصر على سلامة العين، فالمتأمل يرى الحق حقًا ويعرفه بالتماهي، وعندما يبلغ حال 'الاتحاد' بالتحقق الفعال والعرفان فإن معرفته تصبح كاملة مباشرة، وحيث إن المعرفة هي التواجد أو معايرة الوجود بالضرورة فإن كيانه ذاته يشارك في أريج المعرفة الربانية، وتتلاشى محدوديته ويختفي كقطرة ماء في محيط الوجود.

* * *

«إن اللاوجود مرآة الوجود أي الوجود المطلق،
وينعكس عليه جلال الحق الخلاق، وحينما يوضع في
مواجهة الوجود ينعكس عليه في لحظة، واللاوجود مرآة
والعالم صورة منعكسة عليها، والإنسان لا يعدو خيالاً
كلمحة بصر عابرة في نظر الواحد الخفي، ورغم أن فراغ
القلب لا يربو عن قبضة إلا أنه يسع خالق العالمين» (٢٦٩).

محمود الشبستري.

ومن بين كل عوالم الحقيقة فإن أعلاها 'عالم الذات' هو الحقيقي
مطلقاً، أما العوالم الأخرى فلا تعدو انعكاسات على مرآة العدم، وهذه
هي الصورة الوحيدة التي تعبر بشكل ما عما لا تعبر عنه من الحقيقة،
فالتحول من الوحدة إلى الكثرة أعظم سر لا تملك أي لغة أن تعبر عنه
تماماً مهما حاولت، ويمكن أن نرى من منظور سلبي أن كل عالم ظلٌّ
للعالم الذي يعلوه، وكل ظل يشحب تدريجياً لو كنا نتبع التنازل من
الأعلى وهو عالم الجوهر الفاعل مروراً بالعالم الوسيط إلى عالم
الوجود الأرضي الأدنى كما لو كانت الأرض ظلّاً نائياً للرب عز وجل.
ولو كان العالم سلبياً بوصفه ظلّاً فهو إيجابي بصفته انعكاساً ورمزاً

(269) M. Smith, *Reading from the Mystics of Islam*, London, 1950, p. 112.

للعالم الذي يعلوه، وليس هناك جوهرى على الحقيقة خارج حقيقة الرب، فإنه يستحيل وجود منظومتين مستقلتين للحقيقة، إلا أن هذا التماهي الجوهرى لا يعنى أى صورة من الشُّرك كما قد تُؤوَّل النظرة العابرة لبعض الناس، ولكن يمكن القول «إن الصوفي لا يتصور للحظة واحدة حلول الرب في الحياة الدنيا، ولكنه يعلم أن العالم مغمور بشكل غامض في الحقيقة الربانية»^(٢٧٠)، فالكون الكلي واحد متوحد بمبدئه الرباني لا مادي بل جوهرى، ولذا كان كل جزىء منه يعكس الجمال الرباني.

«ويختفي تحت حجاب كل جُزىء جمال يُحيى النفس أمام وجه المحبوب، فالكون بأجمعه كتاب الله تعالى عند الذي تحيا روحه في التأمل وشهود آيات الرب»^(٢٧١).

الشبستري.

«إن الوجود جوهر قابل لرب الجميع، ويحيا به كل شىء وهو في كل شىء، وهذا هو معنى القول الصوفي 'إن كل شىء لا يُدرَك إلا بكل شىء'». عبد الرحمن جامي.

ويجوز من منظور بعينه اعتبار العالم ظلًّا ورمزًا لمقام يعلوه من الحقيقة، كما يجوز أيضاً القول إن الكون الكلي ذاته رمزٌ للكون الأصغر أي الإنسان، فكلا الكونين مخلوقان معاً في الوجود الرباني قبل الكوني

(٢٧٠) وقد لاحظ الشيخ عيسى نور الدين أن هنود الشمال الأمريكي يعتقدون بذلك على منوال F. Schuon, «Aperçus sur la tradition des Indiens de l'Amérique du Nord»,..

(271) M. Smith, op. cit., p. 112.

بطريقة يُشاكل بها أحدهما الآخر، ولذا قال بعض الصوفية: 'إن الكون إنسان عظيم والإنسان كون صغير' (٢٧٢)، والحقيقة التي تكمن في مركز قلب الإنسان تقوم كذلك وراء حجاب ظواهر الطبيعة، وهكذا كان كل حدث وكل صفة في الطبيعة يناظر عنصرًا في الإنسان، لكن نفس الإنسان الساقط مثل غابة مظلمة ترى العين فيها ما يناظرها فحسب.

«إن الوجود بكل ما فيه من صفات كامنة يسري في كل
الماهيات الدنيوية التي تُدرك لمن استطاع استقبالها بقدر
طاقته» (٢٧٣).

أضف إلى ذلك أن الإنسان بصفته كونًا أصغر فإنه يشكل صلة مركزية في سلسلة النشأة الكونية العظمى التي تمتد من أدنى مراتب الوجود الطيني إلى أسمى مقام للملائكة، والإنسان فحسب يستطيع التسامي حتى يفوق الملائكة قربًا من حضرة الله جل جلاله أو أن يتدنى حتى يسفل مقام الحيوان:

«لقد مِتُّ كترابٍ وصرت نباتًا، ومِتُّ كنباتٍ وأصبحت
حيوانًا، ومِتُّ كحيوانٍ فأصبحت إنسانًا، فلماذا أخاف من
الموت الذي لم يُنقص مني شيئًا؟ لكنني سوف أموت
كإنسان يحلق في السموات مع الملائكة المباركين، ولكن
لا مناص من فناء كل شيء حتى الملائكة ويبقى وجه الله

(٢٧٢) ويخطر لى بيت من الشعر لا أذكر مصدره يقول: «وتزعم أنك جُرْمٌ صغيرٌ * وفيك انطوى العالم الأكبر». المترجم.

(273) *ibid.*, p. 40.

ذو الجلال والإكرام، وحينما أموت عن الملائكية فسوف
أصبح ما لم يتخيل عقل إنسان، دعني أموت عن الوجود،
فاللاوجود ينادي بأنغام الأرغن 'إليه الرجعى' (٢٧٤).

ويحتل الإنسان موقعاً مركزياً في المقام تحت الملائكي وعالم
الصور اللطيفة، أي عالم الخلق والفساد، وهو أدنى مراتب الوجود
الكوني حيث يكتسب الإنسان مركزيته بالنسبة إلى باقي المخلوقات
في كل مراتب المناخ الأرضي، فهو منها بمثابة مركز الدائرة التي
ينتسب إليها المحيط، ومن يحتل هذا الموقع قادر على تحقيق العرفان
والولاية، ولذا كانت سلطته تهيمن على باقي الخلائق، وهو قناة للطف
الرباني ومصدر للنور في الظلام، ولكن الإنسان فحسب يمكن أن يقهر
الطبيعة ويدمرها، ولو تقلصت قناة اللطف الرباني وأظلمت فإن التقلص
والظلام يصيب الطبيعة، وحينما يدير الإنسان ظهره للحقائق الأسمى
وينكبُّ على وقائع دنيا الظلال فإن النور الذي كان من نصيب الطبيعة
سوف ينقطع عنها وسوف تنعكس عليها ظلمات باطن الإنسان فحسب،
والنمو الحضري السرطاني الحديث ودمار بيئة الطبيعة ليست إلا أمثلة
تاريخية لهذا المبدأ.

«ورغم أن كل من الأجناس المتنوعة للمخلوقات مرآة تعكس
نفسها فإن مرآة الإنسان تعكس الكون بأجمعه، ورغم أن كل فرد
في عالم الوجود كأس يشفُّ عما فيه فإن الإنسان العارف يشف

(274) R.A. Nicholson, *Rural, Poet and Mystic*, p. 103.

عن مقامات الوجود، ويكشف عن الدواء الأعظم للعالم»^(٢٧٥)،
عزيز بن محمد النَّسْفِي.

«إن الإنسان درّب يصل الرب بالطبيعة، وكل امرئ
نسخة حائلة من كمال الرب سبحانه، وليس هناك من
يعجز عن بلوغ الكمال الإنساني، فالروح القدس شاهدة
على الكمال الكامن في الإنسان، والروح هي طبيعة
الإنسان الحقّة كما يكمن فيه سر عرش الروح، وكما تنزل
الرب في الإنسان فعلى الإنسان أن يصّاعد إلى الرب،
والإنسان الكامل هو الولي الحق والموجود المطلق
حتى بعد أن هبط من مقام المطلقية كي يعود إلى ذاته مرة
أخرى»^(٢٧٦)، عبد الكريم الجيلي.

إن الرموز في ظواهر الكون على شاكلة المطر والبرق والرعد
والوردة والزنبقة والشمس والقمر تناظر مظاهر الأشياء، وهي مظاهر
يدركها الإنسان بحواسه وليس في منظومة ذهنية محتبكة تعتمد على
العقلنة، والرموز مرتبطة بعالم الحس إلا أنها ترمز إلى عالم الروح،
ويقول الهرامسة: «إن الأسفل رمز للأسمى»، وهو قانون أساسي في
علم تأويل رمزية الطبيعة، وينتقل المتأمل لظواهر الطبيعة فيما وراء
العقل إلى المثالات الأفلاطونية أو هي عالم الجبروت، ويدرس الطبيعة
لا لكي يحللها جرياً على منظومة عقلانية بل لكي يعرف نفسه بالتشاكل

(275) *Spirit and Nature, Eranos Yearbooks, New York, 1954, vol. I, p. 189.*

(276) *Smith, op. cit., p. 119.*

بين الكون الأكبر والكون الأصغر، ومن عرف نفسه فقد عرف ربه، كما قال الرسول عليه الصلاة والسلام، وقد قامت كثير من علوم الكون القديمة لهذه الغاية، ولذا تأسست على التشاكل بين مقامات الوجود، وهكذا قامت الجماعات التأملية مثل إخوان الصفا والطاويين الصينيين في العصور الوسطى على إنشاء علوم الطبيعة وليس العقلانيون.

ومن الطبيعي إذن أن نرى اطراد محاولات الحكماء والعارفين لتجريب عالم الطبيعة حتى يعبروا عن أسمى حقائق التجليات الربانية فيها، وقد كان قانون التشاكل العكسي كذلك سبباً لأن يكون الشعر لغة الرائيين والأنبياء، فيعبر بالرمز والصورة عما لا تطوله معاني لغة النثر، وقد كان النثر دوماً لغة مناسبة للتعبير عن أفكار العالم الوسيط، لكن الشعر كان أنسب للمتأمل في الرمزية على منوال الموسيقى والهندسة.

«والمملوك يقبلون التراب الذي صنَّع منه الجمال، فقد
مزج الرب تراب الأرض بقطرات من كأسه، «فيا أيها
العاشق هذه قبلك وليست شفاه الطين التي وجدت فيها
مائة لذة، وتفكر لماذا وجب أن تظل طاهرة»^(٢٧٧).

ولتتخذ مثلاً من علم الخيمياء ضمن علوم الكون التراثية، والذي يقوم هو الآخر على التناظر بين الكون الأكبر والكون الأصغر، فأشكال الطبيعة تتغير بلا هوادة في دوراتها في خضم عالم الكون والفساد، وهي المادة الأولى التي هي مادة كل الصور وأرضها، وقد عكف الفن الرباني على صوغ صور جديدة تتجدد أبداً، ومن بينها ما كان نبيلاً وجميلاً

(277) Nicholson, op. cit., p. 45.

يعكس جمال الصانع بشكل بديع، فالماس من بين الصخور المعتمة شفيف له صبغة ربانية، والذهب من بين المعادن التي تصدأ يتوهج بنبل الشمس حتى إنه لا يصاب بصدأ ولا يحوق به فساد.

ومعظم الناس لهم نفوس تشاكل المعادن الخسيصة تسوقها نزوات الشهوة في عالم الفساد وتنقاد إلى الشر، لكن المعلم الروحي خليفة الصانع الأعظم في الأرض يُذيب تلميذه في مادته الأولى فيحوله من معدن خسيس إلى معدن نبيل، وإلى نفس تتوهج مثل الشمس بالفضائل الروحية التي تنبو عن عالم الفساد، ويجد السالك في كل خطوة على طريق الروح نحو الكمال ومن ثم إلى العرفان صورًا من الطبيعة ترمز إلى حاله الباطن وتعكسه في صور نبيلة.

كما أن المتأمل يجد في الطبيعة ملاذًا من صنع الرب يشاكل 'الخلود' في هيجاء أعمال الإنسان الفانية، ويصبح قناة للطف الرباني في الطبيعة التي تصوغ بدورها كتاب الوجود التكويني الشاسع للحكمة الربانية، وصورة الكلمة الخالدة في المسيح -عليه السلام- في المسيحية والقرآن في الإسلام، وكذلك يشارك باقي المجتمع الإنساني في هذا التحول، حيث إن المتأمل الذي يتحقق بالعرفان يصبح موردًا للبركة التي تحل في حياة المجتمع، وقد قال الغزالي: «إن الأولياء ملح الحياة في المجتمع الذي يُبقي على توحده».

والإنسان الذي يدمر الطبيعة ويغتصبها بوحشية لإرضاء شهواته التي لا تشبع يدمر نفسه في النهاية، وما يتوهم أنه انتصار على الطبيعة لن يكون إلا هزيمة لطبيعته العلوية بفعل عناصر شهوته الوحشية، أما

من تعطشت نفسه إلى الحقيقة وأنعم الله سبحانه عليه بقوة التأمل فلن يسعى إلى هزيمة الطبيعة بل إلى مصادقتها لاستشفاف فائدة روحية منها، فهو يعلم أن الطبيعة تسهم في كمال الإنسان الروحي وأن لها ميثافيزيقاها ووسائلها الروحية التي تنشط بفعل التعاطف الباطن بين الإنسان والطبيعة، وتتوحد صلاة الإنسان الروحي بصلاة الطبيعة البكر، ويرى فيها ذات العمليات الروحية والمبادئ الروحية التي تحكمه.

«يصلى الإنسان فتشكله صلاته، فالولي يصير صلاة بذاته، فهو ملتقى السماء والأرض، وينطوي في ذاته على الكون الكلي، ويصلي الكون معه، ويصبح في كل أين تتعبد فيه الطبيعة فيصلبي معها وبها في القمم التي تقارب الأبدية، وفي الزهور التي تتغنى بها أنشودة الطير المهجورة» (٢٧٨).



(٢٧٨) راجع الشيخ عيسى نور الدين، 'منظور روحي وواقع إنساني'، ترجمة عمر نور الدين، تراث واحد، قيد الطبع، 213 p. *F. Schuon, Spiritual Perspectives and Human Facts*,
وكتابتنا 'الإنسان والطبيعة' ترجمة عمر نور الدين، *Nasr, Man and Nature, the Spiritual, Crisis of Modern Man, and Roszak, Unfinished Animal..*

ملاحق
عن رد الإسلام على مسائل معاصرة

المسيح في منظور الإسلام

لقد أدت سنوات من المواجهة مع الغرب المسيحي وتبعها فترة مكثفة من التبشير الذي استمر حتى الآن في بعض البلاد الإسلامية واتخذ صورًا جديدة من المواجهة، وليس بغاية تحويل المسلمين عن دينهم إلى المسيحية فحسب بل كذلك لتغيير مفهومهم عن السيد المسيح وأمه مريم - عليهما السلام - بين طبقات حدائية بعينها، وقد استجاب بعض المسلمين الحداثيين للرد على الهجوم العنيف لكثير من المراكز المسيحية في الماضي على الإسلام بمحاولة نسيان الخلفية الإسلامية الواضحة عن المسيحية، كما ظهر كذلك رد فعل متطرف بين المسلمين الهنود، أدى إلى ابتكار 'علم مسيحي *Cristic science*' في بعض الدوائر على طرف نقيض من تعاليم الإسلام التراثية في هذه المسائل.

ولا نعالج في هذه العجالة تلك الانفعالات الحديثة ولكننا نعالج المسألة بالتعاليم الإسلامية التي تتعلق بالمسيح - عليه السلام -، وقد لا يقتنع بعض المسيحيين بأن الإسلام يهتم بدور عيسى - عليه السلام -، لكننا نأمل أن يفهموا منظور الإسلام عن معناه وغايته، ولكي نُظْمِنَ المسيحيين على أن ملايين المسلمين في العالم الإسلامي يشهدون

بأصل المسيحية الرباني ورسالة مؤسسها رغم اختلاف المنظور في مهبّ رياح العلمانية الذي يبتغي ابتلاع لحم كل الأديان وعظامها، فالإسلام لا يقبل فكرة تجسد الرب ولا علاقة البنوة، ويرى من منظوره أن المسيح عيسى ابن مريم رسول من أولي العزم وعماد روعي في التراث الإبراهيمي، ولكنه ليس ربّاً ولا ابناً للرب، لكن القرآن الكريم يذكر ميلاده المعجز من عذراء طَهَّرَهَا اللهُ وَاصْطَفَاهَا عَلَيَّ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ، وكذلك ذكر أنه 'روح الله'، وقد كانت مهمته في تعاليم الإسلام طرح طريق روعي في اليهودية وليس شريعة دين جديد، كما يُنكر الإسلام صلب المسيح ولكنه رُفِعَ إلى السماء مباشرة، وهذه 'حقيقة' لا تُختزل، وقد فصلت المسيحية عن الإسلام، وهي حقيقة ربانية كان الغرض منها منع اختلاط الدينين، أما المذهبان الآخران وهما طبيعة المسيح - عليه السلام - والثالوث فيمكن فهمهما ميتافيزيقياً على نحو يصلح بين المنظورين، وأما 'حقيقة' موت المسيح فهي تُقاوم أي تفسير يتفق عليه الإسلام والمسيحية، ويمكن القول إن هذا الحدث كان أعظم من أي تفسير واحد، وعلى كلِّ فإن مغزى الصلب وفكرة الفداء من أصعب جوانب المسيحية التي يمكن أن يستوعبها المسلم.

وقد كان رسول الإسلام يجعل المسيحية على نحو خاص، ويؤكد على دور المسيح في الإسلام في القيامة الثانية قبل نهاية عالم الإنسان، ورغم اختلاف المنظورين فإن علم الأخريات في الإسلام يتحدث عن الشخصية المركزية ذاتها لعيسى - عليه السلام - والذي يقوم بدور أخروي في الوعي اليومي للمسلمين يناظر دور إبراهيم - عليه السلام -

ويَتَّبِعُه بالطبع، إضافة إلى ذكره وذكر مريم العذراء مرارًا في القرآن، كما يقوم بدور باهر في الحياة الجَوَانِيَّة للإسلام كما تشهد أعمال المتصوفين مثل ابن عربي والرومي وحافظ.

ولو حللنا وصف القرآن للمسيح بتدقيق فسوف نكشف عن جوانبه الثلاثة التي تتعلق بالماضي والحاضر والمستقبل، وتناظر على الترتيب وظائفه في الحفاظ على شريعة التوراة والاحتفال بالتناول وإعلان مجيء محمد- عليه الصلاة والسلام- رسولًا من بعده، ويفسر المسلمون 'الوجهة perikletos' بالفارقليط *parakletos* أي المحمود الذي يناظر أحمد رسول الإسلام، ويقول القرآن الكريم: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَبْنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدٌ﴾ [الصف: ٦]، ولا يتصور المسلمون أن حدثًا دينيًا باهرًا كالإسلام يُقابل بصمت المسيح عنه، ويرون أن إعلان حكم الفارقليط يشير إلى مقدم الإسلام في المستقبل كما ذكرت الآية الكريمة، إضافة بالطبع إلى ختام دورة النبوة قبل نهاية الزمان.

ويكمن في الوعي الإسلامي أن عيسى يرتبط بموسى وإبراهيم- عليهم السلام- في ثلوثية التراث الإبراهيمي التي اجتمعت بطبيعة الأمور في نبي الإسلام- عليه الصلاة والسلام- خاتم النبوة وآخر الأنبياء، ومن هذا المنظور يمثل إبراهيم الإيمان ويمثل موسى- عليهما السلام- الشريعة ويقوم المسيح بتجسيد الطريق الروحي. ويرى معظم الصوفية المسيح 'خاتمًا للولاية' في التراث الإبراهيمي حتى إن 'الحكمة العيسوية' مشربٌ شائع في الإسلام الجَوَانِيَّ تقوم على عناصر

من البطون والظهور والرحيق الرباني في بعض الطرق الصوفية، كما أن هذه الحكمة وشخص المسيح- عليه السلام- ترتبط عن قرب بمريم العذراء عليها السلام، ويشير القرآن إليهما كحقيقة واحدة في الآية الكريمة: ﴿ وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَهُمَا إِلَىٰ رِبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ ﴾ [المؤمنون: ٥٠].

ورغم الاختلافات القائمة التي لا بد أن تنشأ بضرورة حفاظ كل دين على أصالة عبقريته الروحية فإن المفهوم الإسلامي منطلق لفهم المسيحية عند المسلمين لو أنهم كفوا عن الرهبة من تهديد الهجمات الحداثية وانكبوا على دراسة تراثهم، كما أن هذا المفهوم يمكن أن يساعد المسيحيين على إدراك ماذا يعني الإسلام لمن تنفسوا في الكون الذي أقامه، وربما كان المفهوم الإسلامي عن المسيح- عليه السلام- عاملاً لفهم المسيحيين للإسلام، وقد يتمكنون من فهم أن الشمس التي تشرق على عالمهم الروحي تتجلى أيضا في سماء عوالم أخرى لتقوم بدورها في مجتمع إنساني آخر.



دور المرأة في المنظور الإسلامي

إن أحد الأخطاء الكبرى للعالم الحديث محاولة تدمير الاختلافات الكيفية حتى تنداح كل الأمور في قاسم مشترك أدنى باسم المساواة والديموقراطية، وهو ميل يشكل أوضح ملامح الهيمنة التامة للكمّ التي يعاني منها العالم الحديث، ويتعلق هذا الخطأ على الخصوص بالعلاقة بين الجنسين ودور المرأة في المجتمع، فيقال إن المرأة أصبحت تساوي الرجل، ولا يصدر مثل هذا القول إلا عن امرأة لم تعد فخورة بأنوثتها ولا تفهم تمامًا إمكانات حال الأنوثة الكامنة، وتشعر بالدونية في سعيها إلى أن تكون رجلاً آخر فلا تملك له مطالاً، والمرأة التي تسعى إلى تقليد الرجل لن تتجاوز في أفضل الحالات رجلاً من الدرجة الثانية، وقل مثل ذلك عن الرجل الذي يسعى إلى تقليد حال المرأة.

ويرى الإسلام الرجل والمرأة في حال تكامل لا تنافس، ولكنهما يقفان أمام الرب بالتساوي، فعليهما القيام بالشعائر ذاتها ويتحمل كل منهما مسؤولية أعماله. ويجوز القول إذن إن علاقتهما متساوية في الحقيقة فوق الكونية، ولكنهما يتكاملان على مستوى وقائع الوجود الكوني الذي ينطوي على عوامل بيولوجية ونفسية واجتماعية، فالتناسل يعني توحدًا بيولوجيًا متناسقًا بين الجنسين لا منافسة فيه، كما أن البنية الاجتماعية لا بد أن تقوم على تعاون الجنسين، ويرى الإسلام أن الواجبات

الاجتماعية لا بد أن تُقسَّم بين الجنسين على نحو يستطيع الرجل فيه أن يقوم بواجباته كرجل، وكذلك الأنثى لا بد أن تقوم بدورها بالاتساق مع طبيعة جنسها وعبقريته، والمجتمع الذي سحقت فيه الماكينات إمكان النضج الإنساني للذكر والأنثى الذي جعل الرجل أقل رجولة والمرأة أقل أنوثة يمثل نقيضاً لمثل الإسلام، وحينما يختلط جنسا الرجل والمرأة يختل النظام الاجتماعي ويستحيل على الرجل أن يكون رجلاً وعلى المرأة أن تكون امرأة، وتُعمِّم إمكانات الحياة الروحية، فلن يقترب الرجال ولا النساء من الرباني إذا لم يُخلصوا للصورة التي خلقوا عليها قَدَرًا، ولا بد من تذكُّر أن الرجال والنساء لم يختاروا جنسهم، فالجنس شأنه شأن اللون والمكان وزمن الميلاد كلها بمشيئة الرب، ولا يملك الإنسان التمرد عليها لو كان يأمل في نضج طبيعته، والمجتمع الصحي الطبيعي الذي كان الإسلام مثالا له هو الذي يوفر للرجل والمرأة تحقيق طبيعتهما الكاملة بحيث يسهمان في ثرائه وتنوعه، فيكونا انعكاسًا للمبدأ الرباني. وواجب من اهتم بالإنسان في صورة رجل أو امرأة على نحو جدي أن يهب للدفاع الواعي عن قيم مجتمعه التراثي التي تتعرض الآن لهجوم الأغاليط والتُّرَّهات التي تتبخر في العالم الحديث في أودية 'الأفكار الجديدة' و'روح العصر' التي تفشت بين الرجال والنساء حتى انحطوا إلى مرتبة أسفل من الحيوان.



لماذا يصوم المسلمون؟

إن بعض الحقائق تثبت دون برهان ولا جدل في الأحوال الطبيعية، وسواء اكتنفها الغموض وأحاطها الشك في يوم واحد أم في عصر كامل فلا بد للمرء من نقاش أبسطها، وإحدى هذه الحقائق عامل الزهد الإنساني في الحياة الاجتماعية، فبدون إنكار الذات والزهد لن يمكن ظهور دين ولا ثقافة، ولا بد للمرء من العزلة بين حين وآخر من حياة الحواس حتى لو كان الغرض منها الاستمتاع بثمار الحس كما تقول الطاوية، فالفراغ الذي يدور فيه المحور هو ما يصنع العجلة، وليس الزهد إلا استنكافاً لحياة الحس المادية حتى تتوازن ناهيك عن الإمكانيات الروحية التي تفتح في النفس، وإحدى هذه المسائل هو الصيام المفروض في شهر رمضان والمندوب في فترات أخرى من العام، ويقول القرآن الكريم إن الصوم كان مفروضاً في أديان أخرى ﴿عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٣]، وقد أوصى الإسلام بصوم شهر رمضان، وهو ما له منافع اجتماعية عدّة جرى طرحها كثيراً في المواعظ الدينية. كما أن البعض يبالغ في أهميته حتى إن غايته الأسمى تُختزل إلى التصدق على الفقراء، وهو عنصر شأنه شأن كل إحسان حقيقي لا يكتسب قيمة روحية إلا بقدر توجهه إلى الرب. والصوم طاعة للمشيئة الربانية التي تثمر التصدق على الفقراء والمحتاجين ومشاركتهم الجوع والعطش، لكن أصعب جوانب الصيام هو سيف الزهد على النفس الأمارة كما يقول القرآن، إذ

يُسكِّن الصيام ميول تمرد النفس الجسدانية ويخضعها للمشيئة الربانية، فكل لحظة جوع تُذكر المسلم بأن الطاعة تستوجب الامتناع عن كافة الشهوات وليس الطعام والشراب فحسب.

وتصبح نفس الإنسان نتيجة هذا الكبح المنهجي على وعي بأنها منبئة عن بيئتها المباشرة رغم أنها تعيش هذه الحياة ولكنها ليست منها، ومن يَصُم بإيمان كامل سيصبح عارفاً بأنه في ارتحال دنيوي نحو غاية فيما وراء الوجود المادي، ويفقد ما حول المسلم المتأمل من العالم شيئاً من ماديته ويكتسب 'فراعاً' وشفافية تؤدي به إلى التفكير في الله سبحانه وخالقه.

ويعوض مظهر الأشياء كعطايا ربانية طبيعتها 'الفارغة'، فالطعام والشراب أمور تؤخذ على عواهنها طوال العام فيما عدا في فترة الصيام، فتصبح 'نعمة' تكتسي بمعنى روحي.

والصيام درع يقي من شهوات الدنيا حتى إنه يندمج في الجسد الطبيعي ذاته، ويذكرُ بنقاء الموت عن الدنيا والميلاد في الروح، كما يُذكرُ المرء أنه قد ترك دنيا الشهوة واختار جانب الرب سبحانه، ولذا كان الرسول - عليه الصلاة والسلام - يحب الصوم، والذي كان عنصراً أساسياً في 'الفقر المحمدي'، ويقول في ذلك: «الفقر فخري».

ويطهّر الموت عن الشهوات النفس ويُفْرِغ رواسبها وأحوالها، ويجدد الفرد ومن ثم المجتمع بالشعائر التي تحيا فيها فروض الأخلاق ومجاهدات الروح وغاياتها، ولذلك كان مَقْدَم الشهر الكريم مناسبة للحبور، ففيه تُفتح أبواب السماء للمؤمنين وتنزل الرحمة الربانية على

من يكدحون إليها، ويعني إكمال صيام شهر رمضان تجددًا وميلادًا جديدًا وإعدادًا للمسلم كي يعيش عامًا آخر في حياة الشريعة والمشية الربانية، كما أنه يضيف عبقًا على النفس الإنسانية يُدرِّك أريجها حتى بعد انتهاء الصوم، وتوفر للنفس مصدرًا للطاقة طوال العام، وتفيض في الشهر المبارك نعمة الله ولطفه لتجدد أعمق موارد الحياة والعمل.



لماذا يتعين علينا الحفاظ على التقويم الهجري؟

إن كل دين يحمل في ذاته كل ما يحتاج إليه في نموه وتطوره لحكمة ربانية، وقد كان الإسلام مُقدراً لأن ينتشر في العالم، وتقوم أركانه على مراعاة إيقاع الزمن بين النهار والليل فإنه يعمل على المساواة والعدالة بين أتباعه بتحريم تداخل التقويم الزمني، ومحاولة إضافة شهر قمري أو أحد عشر يوماً إلى العام الهجري التي اقترحها كثير من الحداثيين المسلمين مؤخراً سيؤدي إلى تدمير العدالة التي توخاها الإسلام بتداخل التقويمين القمري والشمسي، ويكفي أن نشير إلى الصوم والحج في الإسلام لكي نبين سبب الظلم الذي سيصيب المؤمنين من جراء تثبيت دوران السنة القمرية على الفصول الشمسية.

وحيث إن المسلمين يعيشون في مدارات جغرافية مختلفة وفي الشطرين الشمالي والجنوبي من الكرة الأرضية التي تنتظم فيها المواسم فسوف يجربون في صومهم وحجهم كل الاختلافات المترتبة على تغير توقيت الليل والنهار، واللذين لا يتساويان إلا في يومين من العام هما الانقلاب الخريفي والاعتدال الربيعي، ويعيش المسلم في وسط آسيا يوماً أقصر أو أطول من مسلم يعيش في نيجيريا، ولو ثبت على السنة الشمسية شهر الصوم على سبيل المثال فسوف يصوم المسلم في موسم واحد طوال حياته، وكذلك لو ثبت موسم الحج في شتاء نصف الكرة الشمالي فسوف يوافق فصل الصيف في النصف الجنوبي

والعكس بالعكس، وفي كلتا الحالتين لن تتساوى أحوال للمسلمين، وليس هناك إلا طريقٌ واحدٌ ليتساوى تكليف المسلمين بمقاصد الشرع، وهو أن يدور التقويم القمري على التقويم الشمسي كما شرَّع الإسلام، والذي يُعوَّضُ فيها قِصْرَ الليل بطوله في مناطق الأرض على اختلافها، والمسلم الذي يعيش في لندن على سبيل المثال ويصوم تسع عشرة ساعة في الصيف سيكون قادرًا على الإفطار في الشتاء بعد حوالى عشر ساعات من الإمساك، وسوف تُعوَّضُ سهولة الصيام في الشتاء مصاعبه في الصيف، وسيصبح مثله مثل المسلم الذي يعيش في إيران أو أفغانستان أو باكستان.

أما القلائل الذين يعيشون في أقصى الشمال مثل السويد التي لا تغرب فيها الشمس بكاملها في فصول بعينها، فلن تُحلَّ مشاكلهم بتثبيت شهر الصوم على مواقيت بعينها على كل حال، كما أنه لو جرى تثبيت شهر الصيام فسوف يجحف بأحوال مسلمين يعيشون في مناخات أخرى في نصف العالم الشمالي وعكسها في نصفه الجنوبي، ولا بد من فتوى شرعية لحل مشاكل المسلمين في المناطق المتطرفة في شمال العالم وجنوبه لتوقيت الصيام والصلاة، فليس من المعقول التضحية بنظام بلايين من المسلمين وتوازنهم من أجل آلاف قليلة تعيش في المناطق المتطرفة.

أما عن ضرورة الحفاظ على التقويم الهجري في الحياة الإسلامية فلا ضرورة لتحويله إلى سنة شمسية لمجرد إضفاء الأهمية عليه، وقد كان لدى المسلمين تقويم شمسي إلا أنه كان خاضعًا للتقويم القمري،

وما حظَّ بأهمية التقويم الهجري ليس طبيعته القمرية، بل تهافت المسلمين وخوارهم أمام الأشياء الغربية في مجالات شتى، فلماذا أصبحت الكتب التي تصدر في العالم الإسلامي تحمل تواريخ ميلادية في حين كانت تُؤرَّخ بالهجرية طوال التاريخ الإسلامي؟ ولو كان كثيرٌ من المسلمين يتبعون التقويم الميلادي وإجازة يوم الأحد ويحتفلون بالأعياد الغربية فذلك لأنهم مفتونون بالأفكار والعادات الغربية تمامًا، وقد كان عمر الخيام الذي أسهم في توقيع التقويم الجلالي وهو أضبط تقويم شمسي في العالم يستخدم التاريخ الهجري في أدبياته.

وسوف يكون تحدي المسلمين للتقويم الهجري لتحويله إلى التقويم الشمسي مأساة جسيمة، وسوف يتسبب في إشاعة الفوضى في الميقات الديني لشعائر المسلمين وفي تقسيم الأمة لا بغاية تجانسها ووحدتها، ناهيك عن مخالفة السنة النبوية، وقد حان الوقت لكي يعكف المسلمون على فهم الإسلام وليس الانكباب على محاولة تغيير سنن ربانية لكي يلصقوا عليها لافتات تناسب معهود الزمان. ولو تأملنا معنى الشعائر الإسلامية لأدركنا غاياتها ومعانيها الأعمق، ووجب علينا الدفاع عن التُّسك الشرعية لا تغييرها بحجة اكتشاف 'الإسلام القحح' التي لا تربو على نزوات فردية وخيالات حدائث منحرفة، ولا مناص من أن تكون دراسة تاريخ المسيحية الحديث درساً لنا عن أثر التجديدات والموقف الدفاعي في مواجهة أشكال الفكر الغربي الحديث، فلن يعيش إلا الدين الذي يُخلص لروحه وللصور التي قدرها الله جل جلاله.



مسرد الأعلام والمصطلحات

119 ʽGalileo	88 ʽAlbumasar
23 ʽGibb, H.A R	92 ʽAlgazel
104 ʽ127 ʽ120 ʽH. Corbin	109 ʽ108 ʽ106 ʽAristotle
239 ʽ190 ʽ180 ʽ174 ʽ166	73 ʽatomism of Moses
269 ʽ264 ʽ201 ʽ242 ʽ240	94 ʽAvempace
122 ʽH. Wolfson	94 ʽAvempace
94 ʽHermes Trismegistos	138 ʽ120 ʽ107 ʽAvicenna
100 ʽ108 ʽhylomorphism	208 ʽ182 ʽ174
108 ʽinclinatio	138 ʽaxis mundi
114 ʽinertia	162 ʽBibliotheca Graeca
100 ʽkalam	20 ʽBurckhardt, T
140 ʽ30 ʽL. Gardet	138 ʽCausa Prima
24 ʽLambton, A.K.S	93 ʽCorpus Hermeticum
ʽLiber introductorius maior	193 ʽ113 ʽcosmogony
112	130 ʽ134 ʽDe Caelo
133 ʽmateria prima	108 ʽDe Mineralibus
133 ʽmateria secunda	110 ʽdisjunctive syllogism
72 ʽMesopotamia	119 ʽE. A. Moody
132 ʽ123 ʽMetaphysica	149 ʽF.Schuon
180 ʽ166 ʽ139 ʽ133	106 ʽF.Sezgin

١٢٤ ،theosophia	١٤٦ ،Miguel Ásin Palacios
١٨٤ ،١٦٠ ،Thoth	١٢٦ ،mozarabs
١١١،Turba Philosophorum	١٥٧ O. Wirth
١٨٥ ،١٧١	١٦٩ ،P. Philémon
١٥٠ ،van Vloten	١١٢ ،Paracelsus
١٤٥ ،W.M.Watt	١١٤ ،parametrics
ابن أبي أصيبعة، ١٦٥ ،١٨١	،philosophus autodidactus
ابن أبي جُمهور، ١٧٣	١٢٠
ابن الأثير، ١٦٦ ،١٨١	،Pliny Historia Naturalia
ابن البيطار الأندلسي، ٢٠٥	١٩٥
ابن العوام، ٢٠٤	٥٠ ،polyandry
ابن القفطي، ١٦٨ ،١٦٩ ،١٧٢،	٥٠ ،polygamy
١٨١	١٠٥ ،R. Walzer
ابن المقفع، ٩٦ ،٢٠٣	٩٧ ،Raymond Lull
ابن النديم، ١٦٦ ،١٦٨ ،١٧٠،	١٣٢ ،René Guénon
١٨٨ ،١٨١	١٧١ ،Sylwestre de Sacy
ابن الهيثم، ١١٤ ،١١٥	،١٥٣ ،١٢،T. Burckhardt
ابن أميل، ١٧١	،٢٤٠ ،١٩٢ ،١٨٩ ،١٨٢ ،١٧٣
ابن باجة، ٣٨ ،١١٩ ،١٥٠ ،٢٢٨	٢٦٤
ابن توركاه الأصفهاني، ١٧٣ ،٢٤٥	١٣١ ،T.J.De Boer

٢١٣، ٢١٥، ٢٢٨، ٢٣٨، ٢٤٤،
٢٤٥، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٦، ٢٥٧،
٢٥٨، ٢٥٩
ابن عربي، ٢٦، ٤٢، ٦١، ١٢٣،
١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٥٢،
١٥٣، ١٧٣، ١٨١، ٢١٧، ٢٢٨،
٢٢٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٤، ٢٤٥،
٢٤٧، ٢٥٤، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨،
٢٦٤، ٢٦٥، ٢٧٠، ٢٧٨، ٣١١
ابن عطاء الله السكندري، ٢٨٥
ابن مسرّة، ١١٨، ١٥٢
ابن وحشية، ١٦٨، ١٧١، ١٧٤،
٢٠٤
أبو الحسن الأشعري، ٢٥٨
أبو الحسن الأميري، ٢٥٥
أبو العباس الإيرانشاهري، ١٠٢
أبو جعفر الغافقي، ٢٠٥
أبو حاتم الرازي، ١١١، ١١٣، ١٨٩
أبو زيد البلخي، ١٦٦، ١٨٠
أبو سعيد الخراز، ١٧٣
أبو سعيد بختيشوع، ٢٠٥، ٢٠٦

ابن تومرت، ١١٨
ابن جابيرول، ١١٩
ابن جبير، ١٩٨
ابن جلجل، ١٨١
ابن حزم الأندلسي، ١١٨
ابن حزم القرطبي، ٩٧
ابن حنبل الفقيه، ٤٢
ابن خلدون، ١٢٣، ١٦٨، ٢٠٤
ابن رشد، ٣٨، ٣٩، ١٠٧، ١٠٩،
١١٠، ١١٧، ١١٩، ١٢٠، ١٢١،
١٢٢، ١٢٣، ١٣٨، ١٥٠، ٢٠١،
٢١٥، ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٣٨، ٢٣٩،
٢٤٠
ابن سبعين، ١٢٣، ١٧٥
ابن سينا، ٣٨، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩،
١١٠، ١١٤، ١١٧، ١١٩، ١٢٠،
١٢٦، ١٢٧، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١،
١٣٢، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١،
١٤٢، ١٤٣، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧،
١٥٠، ١٥٦، ١٧٤، ١٩٩، ٢٠٠،
٢٠١، ٢٠٨، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢

أخوخ العبري، ١٥٨
إخوان الصفا، ٢٥، ١١١، ١٦٥،
١٧٨، ١٨٠، ١٩٨، ٢٠٢، ٢٠٧،
٢٠٨، ٢١١، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦،
٣٠٣
إدريس، ٩٤، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠،
١٦٤، ١٦٦، ١٦٧، ١٧٠
آدم عليه السلام، ١٦٥
إديسا، ٩٠، ١٦٥
أديلار، ١١٢
أرسطو، ٣٨، ٩٣، ٩٥، ١٠٢،
١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧،
١٠٨، ١١٣، ١١٩، ١٢١، ١٢٢،
١٢٤، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣،
١٣٤، ١٣٥، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩،
١٤٠، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٥، ١٤٦،
١٤٧، ١٥٤، ١٧٧، ٢٠١، ٢٠٦،
٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٠، ٢١٤، ٢١٥،
٢١٦، ٢٤٩، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٧٢
إريتريا، ٨٥
آزاديجي، ٣٩
إسبانيا، ١٢٦

أبو معشر، ١١٢، ١٧١
أبو يحيى بن زكريا القزويني، ١٩٣
أبو يعقوب السجستاني، ١١١
أبو الحسن العامري، ٣٨
أبو الريحان البيروني، ١١٣
أبو حامد الغزالي، ٢٤، ١٠١، ١١٦،
١١٧، ١١٨، ١٢١، ١٢٥، ١٤٤،
١٤٥، ١٤٧، ٢٠١، ٢٣٨، ٢٤٠،
٢٤٤، ٣٠٤
أبوقراط، ١١٠، ١٧٧، ٢١٣
أبولونيوس التياني، ١٦٩، ١٧٠
أبي يحيى زكريا القزويني، ١٩٣
أثيوبيا، ٨٤
أجاثيدمون، ١٥٩
أجريبا، ١٥٦، ١٧٩، ٢١٨
أحمد بامبا، ٨٧
أحمد حميد الدين الكرمانلي، ١٧٣
إحياء علوم الدين، ١١٧
أخوخ، ٩٤، ١٦٠، ١٦٤، ١٦٥،
١٧٠

أكسفورد، ١٠٩	استراليا، ٨٩
الأبيقورية، ٢٦	أسرار صغرى، ١٥٧
الأثرالك، ٦٩، ٧٠، ٧٢، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨١	أسكليبيوس، ١٦١، ١٦٢، ١٦٦، ١٧٠
الاثنى عشرية، ٦٦، ٧٥، ٨٥، ٩٤	إسلام العرب، ٦٧
الأحساء، ٨٥	إسلام الفُرس، ٦٧
الاختيارية، ١٤٩	إسلام الملايو، ٦٧
الأدب، ٢٩، ٦٧، ٨٣، ١٥٧، ١٧٩، ٢١٠	آسيا، ٥٧، ٦٩، ٧٠، ٧٥، ٧٩، ٨٠، ٣١٨، ١٩٦، ٩٠
الأدبيات الهرمسية، ١٥٦، ١٦٣، ١٦٩، ١٧١، ١٧٤، ١٧٩	أطلس، ١١٠
الأرسطية، ٢٥، ٩٧، ١٠٣، ١٠٤، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٩، ١٢١، ١١٩، ١٣٢، ١٤٥، ١٤٧، ١٥٧، ١٧٢، ١٧٨، ١٧٩، ٢١٧، ٢٣٩، ٢٤٥، ٢٤٨، ٢٧٧	اعتداريون، ٢٨
الأرشميدية، ٩٥	أفريقيا، ٦٥، ٦٦، ٦٩، ٧٠، ٧٦، ٨٤، ٨٥، ٨٧، ٨٨، ١٢٣، ١٩٦
الآزتيك، ١٥٩	أفضل الدين القاشاني، ١٦٩، ٢٤٩
الاستنارة، ١٩، ٨٥، ٨٦، ٩٤، ٩٥، ١٦١	أفغانستان، ٦١، ٧٥، ٣١٩
الاسطخري، ١٧٢	أفلاطون، ٣٨، ٩٣، ١٠٦، ١٠٧، ١١٣، ١١٨، ١٢١، ١٣٣، ١٤٣، ١٦٦، ٢٥٨، ٢٥٩
	أفلوطين، ١٠٣، ١٤٣، ١٤٦، ٢٥٩
	أقوال الأئمة، ٢١، ٢٢

الأفلاطونية الجديدة، ٢٥، ١٠٣،	الأسفار، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٥١، ٢٥٦،
١١٣، ١٢٦، ١٣٤، ١٤٣، ١٧١،	٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦٥،
٢٤٥	٢٦٦، ٢٦٧، ٢٧٤
الإقليدية، ٩٥، ١١٥	الإسقاط الجيوديسي، ١١٤
الأكراد، ٧٢، ٧٦	الإسكندر الأفروديسي، ١٠٥
الإمام الحسين، ٢٨٥	الإسكندرية، ٩٤، ١٠٣، ١١١،
الإمبراطورية الفارسية، ٦٩	١٥٤، ١٥٦، ١٦١
الإمبراطور جوليان، ١٦٢	الأسلمة، ٦٩، ٨٥
الإمبراطورية البيزنطية، ٢٣، ٨٠	الإسماعيلية، ٣٨، ٦٦، ٧٨، ٨٥،
الأمّة، ٤١	١١١
الأناضول، ٧٠	الأسمرى، ٢٠٦
الأندلس، ٧٣، ٩٧، ١١٨، ١٢٠،	الأشاعرة، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢،
١٢٤، ١٢٥، ١٢٢	١٤٨، ١٤٩
الأنساق الثقافية، ٦٧	الإشراقية، ١٤٨، ٢٤٥
الإنسانيين، ١٢٢	الأشوريين، ٧٢
الأورفية، ٢٢	الاعتذاريون المسلمون، ٣٠
الباتو، ٨٥	الأغاخانية، ٧٨
ألبانيا، ٨٠	الأفغاني، ٣١
البدو، ٦٨	الأفلاطونية، ٢٢، ٢٥، ١١٣، ١١٨،
البرانية، ٢١، ٣٤، ٣٥، ٤٢، ٨٢،	١٤٥، ١٦٩، ٢٥٠، ٢٥٨، ٢٥٩،
	٢٧٦، ٣٠٢

البوذية، ٥٥، ٥٧، ٦٠، ٦١، ٧٩	٢٣٠، ٢٤٢، ٢٨٥، ٢٨٦
البيروني، ١١٣، ١١٤، ١٦٠، ١٦٥،	البربر، ٧٠، ٧٢، ٧٣، ٧٤
١٨٠، ١٨٩، ١٩٨، ٢١٢، ٢١٦،	ألبرت الكبير، ١٥٦
التاريخ الطبيعي، ١٤، ١٩٢، ١٩٣،	البصرة، ٩٤، ٩٧، ١٠٣، ١٧٨،
١٩٥، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠،	٢٤٣
٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢١٧،	البصريات، ١١٤
التانكالوش، ١٦٨	البصيرة، ٩، ١٠، ٤٢، ٤٧، ١٠٤،
التراث الإسلامي، ٩، ١٠، ١١، ١٢،	١٠٩، ١٢٤، ١٤٤، ١٤٥، ١٦٠،
١٣، ٣٠، ٤٢، ٥٩، ٩٦، ٩٧، ١٢٤،	٢٣٠، ٢٣٤، ٢٤٠، ٢٥٢، ٢٧٢،
١٤٣، ١٤٥، ٢٢٧، ٢٩١،	٢٧٣، ٢٩٧،
التراث الهرمسي، ٩٩، ١١١، ١٥٦،	البطلمية، ٩٥
التراثيين، ١٤، ١٣١،	البكتاشية، ٦٦
الترفيه، ٢٩،	البلخي، ١٧١،
الترجمان، ٧٩،	البلخيين، ٧٦،
التطوعية، ٢٨٧،	البلقان، ٧٠، ٨٠،
التعريب، ٨٥،	البنغال، ٧٠، ٧٧،
التكاير، ٨٦،	البنغالية، ٧٧،
التوراة، ١٦٠، ٣١١،	البنوية، ١٢٨،
التيجانية، ٨٧،	البهائيون، ٣١،
الثعالبي، ١٦٦، ١٨٠،	البهلوية، ٩١، ٩٢، ٩٤، ٩٦،

الجيولوجيا، ١٩٣	الثقافة، ١٣، ٢٤، ٢٦، ٣٥، ٤٥
الحج، ٨٣، ٢٨٦	٦٥، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١
الحجاز، ٧١، ٧٣	٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٧٨
الحدائث، ١٠، ٢٧، ٢٨، ٣١، ٤٤	٨٧، ٨٨، ٨٩، ١٠٦، ١٢٨، ١٤٣
٤٩، ٥٠، ٥٥، ٥٦	٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٨، ٢٣٨
الحدائثيين، ١٠، ١٤، ٣١، ٥٠	الثقافة التركية، ٨٠
١٩٤، ١٩٦، ٢٢٤، ٢٣١، ٢٣٦	الجاحظ، ١٤٩، ٢٠٦، ٢١٤
٣١٨، ٣٠٩	الجبر والمقابلة، ٢٥
الحديث الشريف، ٩٧، ١٤٥	الجزائر، ٧٣، ٧٤
الحديث النبوي، ١٩٥	الجزيرة العربية، ٢٢، ٢٧، ٦٨، ٧٢
الحرّانيون، ١٦٤، ١٦٥	الجغرافية، ٧٧
الحركة الشيخية، ٢٥١	الجلداكي، ٢٠٠
الحرية، ١٣، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦	الجمال، ٣٣، ٢٣٥، ٢٩٠، ٢٩٩
٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤٢، ١٣٢	٣٠٣
الحضارات، ١٩، ٣٣، ٥٠، ٥٥	الجَوَانِيَّة، ١٠، ٢١، ٣٥، ٤٢، ٩٧
٩٠، ١٩٢، ٢٢٥، ٢٣٧	٩٩، ١١٩، ١٢٥، ١٧٣، ١٩٤
الحضارة البابلية، ٢٠٤	٢٠٤، ٢٤٢، ٢٥٢، ٢٦٢، ٢٨٥
الحضارة البيزنطية، ٩٢	٢٩٥، ٣١١
الحضارة الغربية، ٤٥، ٤٩، ١٤٤	الجوجاراتية، ٧٧
٢٦٢	الجويني إمام الحرمين، ١٠١، ١٩٧
الحضر، ٦٨	الجيلي، ٢٢٩

الخيمياء البابلية، ١٧١	الحقبة الساسانية، ٩١، ١٦٩
الداودية، ٧٨	الحكم الصفوي، ١٢٧، ١٢٨
الدروز، ٧٤، ١٧٢	الحلاج، ٤٢، ١٧٣
الدولة الساسانية، ٧٩	الحياة الزمنية، ٣١
الدولة السلجوقية، ٢٤	الخرز، ٧٩
الدولة الفينيقية، ٧١	الخلافة الأموية، ٢٣، ٤٨، ٩٦
الدياربكري، ١٨٠	الخلافة العباسية، ٢٤، ٩٦
الذرية، ٩٨، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢	الخلافة العثمانية، ٢٧، ٧١
١٥٠، ١٤٨	الخلفاء الأمويين، ٨٦
الذرين، ٢٦	الخلفاء الراشدين، ٤٠
الرازي، ٤٢، ١٠١، ١٠٢، ١١١	الخليج العربي، ٦٨، ٧٠، ٧٦، ٨٥
١١٣، ١١٧، ١٢٧، ١٧٩، ١٨٦	الخليفة المأمون، ٩٥
١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١	الخمينيين، ١٦٩
٢٤٠	الخوارج، ٩٨
الرب ميركوري، ١٥٩	الخيمياء، ١٤، ٩٣، ١١١، ١١٢
الرسول، ٩، ٢٠، ٢١، ٥٠، ٥١	١٦١، ١٦٢، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٠
٧٣، ٨٤، ٢٤٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩	١٧١، ١٧٢، ١٧٦، ١٦٨، ١٨٦
٢٩٠، ٣٠٣	١٨٧، ١٨٨، ١٩٠، ١٩٧، ٢٠٠
الرواقيين، ٣٨	٣٠٣
الرومي، ٣٩، ٦١، ٨٠، ١٧٣، ١٧٧	الخيمياء الإسلامية، ٩٦، ١٨٦
٢٠٤، ٢٢٩، ٢٣١، ٢٧٨، ٣١١	

السوريين، ٦٧
الشامانية، ٧٩
الشبلي النعماني، ٢٢٩
الشرك، ٣١، ٥١، ١٥٣، ٢٩٩
الشريعة، ١٣، ١٧، ٢٣، ٢٤، ٢٨
، ٢٩، ٣١، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩
، ٤٠، ٤١، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨
، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٦٦، ٨١
، ٨٢، ٨٨، ٩٧، ١٠٧، ١١٨، ١٢٠
، ٢٠٧، ٢٣٢، ٢٣٥، ٢٨٤، ٢٨٦
٢٩٤، ٣١١، ٣١٧
الششتية، ٧٨
الشفاء، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ١٣٩
، ١٤١، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٨، ٢١٠
٢١١، ٢١٥، ٢٤٤، ٢٤٨، ٢٤٩
الشميغني الكوفي، ١٧٣
الشهرزوري، ١٦٦
الشهرستاني، ١٦٩، ١٨٠
الشيخ إبراهيم عز الدين، ١٢
الشيخ أبوبكر سراج الدين، ١٢
٢٨٨

الرياضة، ٢٥، ٢٩، ٩٥، ٩٧، ١١١،
١١٥، ١٢٧، ١٣٤، ١٦٢
الزراذشتية، ٦١، ٩٦، ١٧٦، ٢٧٦
الزراذشتيين، ٩١
الزهاوي، ٢٨
السريالية، ٥١
السريانية، ١١، ٩١
السعدي، ١٧٣
السكندريين، ١٥٠، ١٧٨
السالجقة، ١١٦
السلطان، ٢٤
السند، ٦٩
السنسكريتية، ٩١
السنغال، ٨٧
السهورودي، ٢٦، ٤٢، ٦٩، ١٠٩
، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٧، ١٤٤
، ١٥٦، ١٦٦، ١٧٥، ١٨٠، ٢٠٢
، ٢٢٨، ٢٣٣، ٢٣٨، ٢٤٠، ٢٤٢
، ٢٤٤، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٩، ٢٦٤
٢٧٦
السودان، ٧١، ٨٤، ٨٥، ٨٧

٨٢، ٨٧، ١١٨، ١٢٥، ١٤٤، ١٤٨،
١٥٣، ١٧٣، ١٩٧، ٢٠٣، ٢٢٧،
٢٦٢، ٢٦٧، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧٧،
٢٧٨، ٢٨٥، ٢٩٧، ٣١١
الصوفيين، ٣٩، ١٢٥، ١٥٢، ٢٤٠
الصولجان، ١٥٩
الصومال، ٦٨، ٧١، ٨٥، ٨٧
الصيدلة، ١٠٥، ١٦٩، ٢٠٤
الصينية، ١٣٢، ١٤٤، ١٧٦، ٢٠٠
الصينيين، ١٣٤
الضرائب، ٢٣، ٤٨
الطاوية، ٢٧٦، ٣١٥
الطبري، ١٨٠، ١٩٣، ١٩٧، ٢٠٠
الطبيعة الطابعة Natura naturans،
١٥٢
الطبيعة المطبوعة Natura naturata،
١٥٢
الطبيعيين، ٢٦
الطرق الصوفية، ٧٨، ٧٩، ٨٥،
٣١٢
الطريقة التيجانية، ٨٧

الشيخ أحمد الأحسائي، ٢٥١
الشيخ أحمد السرهندي، ٢٥١
الشيخ خالد، ٣١
الشيخ عبد الباقي مفتاح، ١٩٦
الشيخ عبد الواحد يحيى، ١٦٠،
١٩٦
الشيخ عيسى نور الدين، ٣٠، ١٤٩،
١٥٢، ١٥٥، ١٩٦، ٢٢٥، ٢٦٣،
٢٥٢، ٢٦٣، ٢٧٣، ٢٧٧، ٢٨٨،
٢٨٩، ٢٩٣
الشيخ عيسى نور الدين F. Schuon،
١٢
الشيخ محمد عبده، ٣١
الشیطان، ٢١، ٢١٥
الشيعة، ٣٧، ٥٥، ٦٠، ٧٥، ٧٨،
٨٥، ٩٤، ٩٨، ٩٩، ١٧٢، ١٩٠،
٢٠١، ٢٨٨، ٢٨٥
الشيعة الاثني عشرية، ٦٦
الصفوية، ٧٢
الصلیب الوردی، ١٥٧
الصوفية، ٢٤، ٢٧، ٧٠، ٧٨، ٧٩،

٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٤٠، ٢٤٤

٢٤٧، ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٦٢، ٢٧٣

٢٧٤، ٢٨٤، ٢٩٣، ٢٩٧، ٣٠١

٣٠٤

العصر البهلوي، ٢٠٣

العصر الوسيط، ٢٩، ٥٧، ٩٣، ٩٦

١٠٦، ١٠٨، ١١٠، ١١٤، ١١٦

١١٩، ١٢١، ١٢٧، ١٥٧، ١٨٨

١٩٢، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ٢٠١

٢٠٢، ٢١٢، ٢١٨، ٢٢٦، ٢٣٨

٢٣٩، ٢٩٧

العقلانية، ٢٦، ٢٧، ٣٠، ٥٨، ٩٩

١١٦، ١١٧، ١٢٨، ١٤٤، ١٤٨

٢٢١، ٢٣٥، ٢٤٠، ٢٤٤، ٢٥٢

٢٧٣، ٢٩١

العَلَّاف، ٩٨

العلة الأولى، ١٠٨، ١٣٨

العَلَمَانِيَّة، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٦

٢٧، ٢٨، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٦١

٣١٠

العلمنة، ١٩، ٢٧، ٢٨

العلوم الإسلامية، ١٤، ٣٠، ٩٧

الطواع، ١١٢، ١٧٢، ١٩٨، ٢١٢

الطوسي، ٢٤، ١٢٦، ١٢٧، ١٥٠

٢٠١، ٢٢٨، ٢٤٤، ٢٥٥، ٢٦٥

الطوعية، ١٤٩

الطوفان، ١٦٥

الظواهرية، ١٢٨

العالم الإيراني، ٦٥

العالم العربي، ٢٢، ٦٥، ٦٧، ٦٩

٧٢، ٧٤، ٧٦، ٧٧، ٨٢، ٨٦، ١١٦

١١٧، ١٢٣، ٢٤١

العالم الكردي، ٧٦

العبودية، ٣٤، ٣٦، ٢٨٦

العثمانية، ٢٧، ٤٨، ٦٦، ٧٢

العثمانيين، ٧٠

العدمية، ١٢٨

العراق، ٦١، ٧١، ٧٢، ٧٥، ٧٦

١٦٤

العرب، ٢٢، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠

٧٢، ٧٣، ٨١، ٨٤، ١٦٩، ٢٠٤

العرفان، ١٠٠، ١٠٩، ١٢٣، ١٢٤

١٢٥، ١٢٨، ١٦٤، ١٧٣، ١٧٤

٧٥، ٨١، ٩١، ١٠١، ١٠٣، ١٢٤،
١٢٧، ١٦٥، ١٦٩، ١٧٣، ٢١٨،
٣٥، ٣٦، ٤٤، ٤٦، ٦٦،
الفقه الشافعي، ٨٢
الفكر الإسلامي، ١٣، ٣٥، ١٤٧،
١٤٨، ١٧٨، ٢١٧، ٢٢٥، ٢٣١،
٢٣٩
الفكر الغربي، ١٩، ٣٢٠
الفلاحة النبطية، ١٧١، ١٧٤، ٢٠٤
الفلبين، ٨٢
الفلسفة الإسلامية، ١٠٢، ١٠٣،
١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١١٣، ١٢٣،
١٢٨، ١٤٥، ١٧٤، ١٨٠، ٢٢١،
٢٢٣، ٢٢٥، ٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣٢،
٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٦، ٢٣٨، ٢٥٤،
٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٦١
الفلسفة السياسية، ٣٨
الفلسفة المشائية، ٢٦، ١٠٧، ١٠٩،
١١٧، ١١٨، ١٧٩، ٢٢٨، ٢٥٤،
الفلسفة المشائية الإسلامية، ١٠٣،
٢٤٥

١١٢، ١٧٩، ١٩٢، ٢٠٤، ٢١٨،
العلوم الحديثة، ٣٠
العلوم الدينية، ٩٧، ١٩٢، ٢٥٥
العلوم الكونية، ٢٥، ١٩٢
العلوم الثقيلة، ٩٧، ٢٤٢
العلوية، ٦٦، ٧٤
العمارة، ٧٢، ٧٣، ٨١، ٨٣، ٨٨،
١٥٧، ١٦٠، ٢٩٠
العهد القديم، ٩٤
الغرب الحديث، ٢٨، ٤٥، ٤٩، ٥٠
الغزالي، ١٠١، ١١٦، ١١٧، ١١٨،
١٢١، ١٢٥، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٧،
٢٠١، ٢٣٨، ٢٤٠، ٢٤٤، ٣٠٤
الغزنويون، ٧٩
الغنوص، ٢٦، ١٠٠، ١٢٥، ١٤٨
الفارابي، ٣٨، ٣٩، ١٠٣، ١٠٦،
١٠٧، ١١٩، ١٢١، ١٣٩، ١٥٠،
٢٠١، ٢٢٨، ٢٣٨، ٢٤٤، ٢٦٥،
٢٥٨
الفراعنة، ٦٧
الفرس، ٢٣، ٦٧، ٦٩، ٧٠، ٧٢،

٨١، ٩٣، ٩٤، ٩٧، ٩٨، ١٤٥،
١٤٦، ١٦٤، ١٧٣، ١٩٠، ١٩٣،
٢٠٣، ٢١٠، ٢١٣، ٢١٦، ٢١٨،
٢٣٥، ٢٤٤، ٢٤٦، ٢٧١، ٢٧٧،
٢٩٠، ٣٠٤، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢،
٣١٥

القزويني، ١٩٣، ٢٠٢، ٢٠٣،
٢١٠، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢٥١

القصور الذاتي، ١١٤

القُلَيْني، ٢٤٤

القَمَر، ١٣٤، ١٤٢، ١٧٨

القوقاز، ٧٥، ٧٩، ٨٠

القومية، ٢٨، ٨٣

القياس القطعي، ١١٠

القيشاق، ٧٩

الكرات البطلمية، ١١٥

الكسروية الفارسية، ٢٣

الكليسين، ٢٦

الكلدانية، ٩١، ١٦٤

الكندي، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦

٢٢٦، ٢٢٨، ٢٤٤، ٢٥٥

الفلسفة النبوية، ١٨٩، ٢٣٠

الفلسفة اليونانية، ١٧٩

الفلسفة اليونانية السكندرية، ٩٩

الفرن، ١٠، ٥٦، ٧٣، ٨٢، ١٣٠،

١٤٣، ١٤٦، ٢٩٠، ٢٩١، ٣٠٣

الفهرست، ١٣٥، ١٣٧، ١٤٩

القولاني، ٨٦

القولانية، ٨٧

الفيثاغورية، ٢٢، ٢٥، ١٠٤، ١٣٧

الفيثاغورية الجديدة، ٩٠، ١١٠،

١١١

الفيثاغوريون، ٢٥، ١٣٧، ١٤٦

القادرية، ٦٦، ٨٧

القارة الأمريكية، ٨٩

القاضي سعيد الأندلسي، ١٦٨

القاضي سعيد القُمِّي، ٢٥١، ٢٦٣

القانون في الطب، ١٣٩

القبطية، ١٧٠

القدرية، ٩٨

القرآن، ٩، ١٠، ٢٨، ٤٧، ٤٨، ٦١،

المانوية، ٧٩، ١٦٩، ١٧٦، ٢٥٩	الكوفة، ٩٤، ٩٧، ١٧٨
ألمانيا، ١٥٧، ٢٢١، ٢٢٣	الكوميديا الإلهية، ١٣٨، ١٤٦
الماوردي، ٢٤	الكون الأصغر، ١٤١، ٢٣٠
المبدأ والمعاد، ١٤١، ٢٢٦	الكون الأكبر، ١٤١، ١٧٣، ٢٣٠
المتغربين، ٢٩، ٤٩، ٥٢	٢٩١، ٢٩٢، ٣٠٣
المتون الإبيدوقلية الزائفة، ١٧٢	الكونغو، ٨٧
المتون الجابرية، ٢٥، ١٥٦	الكيمياء، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٩١
المتون المقدسة، ٢٥، ١٩٦	الكيمياء الحديثة، ١٨٨
المثنوي، ١٧٣، ٢٠٤	اللغات، ١٢، ٢٩، ٤٥، ٧٨، ٨٥
المجريطي، ١١١، ١٥٦، ١٦٩	٩٥، ١٠٠، ١٣١، ١٦١، ١٧٧
المجلسي، ١٦٦	١٩٢، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٧٤
المحيط الأطلنطي، ٧٣	اللغات الغربية، ١٩، ٦٥
المحيط الهندي، ٧٢، ٨٥، ٨٨	اللغة السواحيلية، ٨٥
١٩٩	اللغة العربية، ١١، ٦٩، ٧٤، ٨٣
المدارس الفلسفية الروسية، ٢٢٣	٩٢، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ١٠٠، ٢٧٥
المدرسة الأبوقراطية، ١٧٨	٢٨٨
المدرسة الأشعرية، ٣٧، ٩٩	اللغة الفارسية الدارية، ٧٥
المدرسة الماتريدية، ١٠٠	اللوح اللازوردي، ١٦٩، ١٧١
المدرسة الهرمسية، ١٦١، ١٧١	الماسونية، ١٥٧
١٧٧	المالكي، ٦٦

المعتزلة، ٢٦، ٣٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠،	المذاهب الميتافيزيقية، ٢٥، ١١٨،
١٤٨، ١٤٩	١٩٦
المعرفة الجوانية، ١٢٥، ١٧٣،	المذهب السني، ٩٩
المعلم نظام الملك، ٢٤	المُرَجِّة، ٩٨
المعمار، ٦٧	المزدكية، ١١٣، ١٧٦،
المغرب الأقصى، ٧٣	المستشرقين، ١٠، ٥٥، ٥٧، ٥٨،
المغرب العربي، ٧٢	٢٢٦، ٢٢٥، ١٥٦، ٦٢
المقدسي، ١٩٧	المسعودي، ١٨٠، ١٩٣، ١٩٧،
الملاكا، ٨٢	٢٢٦
الملايو، ٦٥، ٦٧، ٧٠، ٨٢، ٨٣،	المسلمون الحداثيون، ٢٢
٨٨، ٨٤	المسيحية، ١٩، ٢١، ٣٢، ٤١، ٤٥،
الملك سابور الأول، ٩١	٤٩، ٥٠، ٥٧، ٦٠، ٦١، ٧٩، ٨٧،
المماليك، ٧٩	٩٠، ٩٢، ٩٣، ٩٥، ٩٨، ١١٠،
المنطق الرواقي، ٩٧	١٢٦، ١٣٢، ١٥٧، ١٦١، ١٦٢،
المنظور الإسلامي، ١١، ١٢، ٢٤،	١٧٩، ٢١٨، ٢٨٤، ٢٩٣، ٣٠٤،
٣٤، ٤٦، ١٥٥، ١٧٩، ١٩٤، ٢١٧،	٣٢٠، ٣١٢، ٣١٠، ٣٠٩
٢٩٢، ٢٩٧، ٣١٣	المسيحيين العرب، ٧٤، ١٢٦،
المنظور الصوفي، ١٥١، ١٥٢،	المشائية، ٢٦، ١٠٣، ١٠٧، ١٠٨،
١٧٤، ٢٥٧	١١٠، ١١١، ١١٢، ١٢٣،
المهدوي، ١٦٩	١٤٢، ١٧٩، ٢٢٨، ٢٤٥، ٢٤٦،
	المصريين، ٣١، ٦٧، ١٥٦، ١٥٨،

١٨٢، ١٨٠، ١٧٩، ١٧٦	الموسوعة اليونانية، ١٦٢
الهليستيين، ١٢٢	الموسيقى، ٦٧، ٨٢، ١٠٤، ١٣٧، ٣٠٣
الهند، ٢٤، ٢٤، ٣١، ٤٤، ٦١، ٦٩،	المولوية، ٦٦
٧٠، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٨١، ٨٤، ٨٨،	المونوفيزية، ٩٠
٩٦، ١١٨، ١٢٤، ١٥٩، ١٩٩،	الميتافيزيقا، ٥٥، ٥٩، ٩٣، ١٠٦،
٢١٢، ٢٢٢، ٢٢٨، ٢٤١، ٢٥٠،	١٠٨، ١٢٥، ١٢٧، ١٣٢، ١٣٣،
٢٥١	١٤٥، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٥، ١٦١،
الهندو إيراني، ٧٧	٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٨، ٢٤٣، ٢٤٦،
الهندوس، ٤٩، ١٣٤	٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥٩، ٢٦٢، ٢٧٠،
الهندوسية، ٢٥، ٤٥، ٥٥، ٥٧،	الميراث اليوناني، ٢٥
٢٧٦	النجاة، ٤٠، ١٣٩، ٢٩٣،
الهندية، ٦١، ٧٨، ٩٢، ١٤٤،	النسطورية، ٩٠
الوجودية، ٣٧، ١٢٨،	النظيرية، ٦٦، ٧٤، ١٧٢،
الوحي، ١٠، ٢٠، ٢٢، ٢٦، ٣٥،	النظام الساساني، ٢٤
٣٩، ٤٠، ٤٩، ٥٩، ٦٥، ٧٤، ٨٩،	النيجر العليا، ٨٦
٩٢، ٩٤، ٩٧، ١٠٠، ١٠٢، ١٢٥،	الهاوسا، ٨٦
١٢٦، ١٤٤، ١٥٥، ١٨٩، ١٩٠،	الهرامسة الثلاثة، ١٦٤
١٩٢، ٢٢٣، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١،	الهرمسية، ٩٠، ١١٠، ١١١، ١٢٦،
٢٤٤، ٢٤٦، ٢٦١، ٢٦٣، ٢٨٤،	١٤٨، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٦١،
٢٩٠	١٦٩، ١٧١، ١٧٢، ١٧٤، ١٧٥،
الوهابية، ٢٧، ٣١	

أوردو، ٧٧	اليابان، ٨٩
أوروبا، ٢٧، ٢٨، ٥٠، ٥٧، ٧٠، ٧٩، ٨٠، ٨٩، ١٢٨، ٢٢١، ٢٢٢،	اليعقوبي، ١٦٦، ١٨٠، ١٩٧، اليمن، ٧٢، ٩٨
٢٣٨	اليهود، ٤٩، ٧٤، ٩١، ١١٢، ١١٩، ١٢٠، ١٢٦، ١٣١، ١٥٦، ١٦١،
أوريسمي، ١١٩	١٦٥
أوستوالد، ١٥٧	اليهودية، ٦١، ٩٣، ٣١٠
أوسيم الغساني، ٢٠٥	اليونان، ٨٠، ١٢٤، ١٤١، ١٦٦،
أوغندا، ٨٦	٢٥٦
أولياء المسلمين، ٧٩، ٢٩٢	إمبادوقليس، ١١٨
إيران، ٣١، ٦١، ٦٧، ٦٨، ٧٥، ٧٦، ١٠٧، ١٢٨، ١٥٤، ٢٠٣، ٢٢٢،	إنجلترا، ١٥٧، ٢٢١
٢٢٨، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٦، ٢٦٣، ٣١٩	آنجيلوس سيلسيوس، ١٢٥
إيمباليخوس، ١٦٢	إنريكو تشيرولي، ١٤٦
أئمة الشيعة، ١٧٣	أنطاكية، ٩١
أيوب الإديسي، ٢٠٢	أنور السهيلي، ٢٠٣
باراسليوس، ١٥٦، ٢١٨	إنياذة أفلوطين، ٢٥٩
باراسيلسوس، ١١٢	أهل الحديث، ٢٧
باريس، ١٠٩، ١٦٦	أهل الحق، ٦٦، ٧٦
بازيل فالتاين، ٢٠٠	أهل الكتاب، ٩١، ١٦٤
	أودين، ١٥٩

بورفيري، ٢٤٩	باسكال، ٢٧٤
بورما، ٧٠	باكستان، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ١٢٨،
بورنيو، ٨٢	٣١٩
بوزايدونيوس، ١٣٤	باليوس، ١٦٩
بومانديريس، ١٦٢، ١٧٤	بدوي، ١٦٩، ١٨٠
بويل، ١٥٧	براون، ١٦٩، ٢٤٣، ٢٥٦
بيت الحكمة، ٩٥	برجامون، ٩٠، ١٧٨
بيرتلو، ١٦٢	برهيه، ٢٢٦
بيزنطة، ٢٨	برودو آردين، ١١٩
بيزنطي، ١٠	برونو، ١٥٦
تايكو براهي، ١٢٧	بطليموس الثاني، ١٦٩
تحوت المصري، ١٥٨، ١٦٠،	بغداد، ٦٩، ٩٤، ٩٥، ٩٨، ٩٩،
١٧٤	١٠١
تخطيط المدن، ٧٣، ١٥٧	بلاد فارس، ٦٩، ١٢٧، ١٦٩، ٢٤٣
تراث القدماء، ٩٢	بلسنر Plessner، ١٧١
تراكسومانيا، ٧٩	بليني، ١٩٥
تركستان الشرقية، ٦٩، ٨١	بنجلاديش، ٧٧
تركيا العثمانية، ٦٦	بودها، ١٥٩
تعدد الزوجات، ٥٠	بودهيساتفا، ١٦٠
تعليم الجهل، ٧، ١٢	بوذا، ١٥٩

جبال البرانس، ٩٠	تكرور، ٨٦
جبل بامير، ٧٩	تلمسان، ٧٣
جزر الفلبين الشرقية، ٨١	تمبوكتو، ٨٦
جزر صولو، ٨٢	تنجانيقا، ٨٦
جزيرة صقلية، ١٢٦	تهافت الفلاسفة، ١١٧، ١٢١، ١٤٥
جزيرة قبرص، ٨٠	توما الأكويني، ١٠٦، ١٠٨، ١٠٩
جعفر الصادق، ٩٦	١٢١
جلال الدين الدواني، ١٧٤، ٢٤٥	تونس، ٨٦
جلال الدين الرومي، ٢٠٤، ٢٣١	توينبي، ٧٠، ١٢٣
جماعة الإلهيين، ٧٦	تيلار دي شاردان، ١٥٧
جمال الدين الاسترأبادي، ٣٠، ٣١	تسين شان، ٧٩
جوييتر، ١٤٢	ثيوفراستوس، ٢١٠
جوبيناو، ٢٤٣	ثيوفراستوس، ١٠٨
جيلسون، ١١٠، ٢٢٦	جابر بن حيان، ٩٦، ١١١، ١٥٢
جيليس الروماني، ١٢٢	١٥٦، ١٧١، ١٨٠، ١٨٦، ٢٠٠
حاجي خليفة، ١٢٢، ١٦٨، ٢٠٢	جاليليو، ١١٩
حاجي مُلاً إسماعيل السبزواري، ٢٠٣	جالينوس، ٩٥، ١١١، ١١٣، ٢١٢
حاجي ملا هادي السبزواري، ٢٧٤	جامي، ٢٨٨، ٢٩٦
	جاوة، ٨٢
	جايومرث، ١٦٥، ١٦٦

دفعوع فلسفية، ١١١، ١٧١	حافظ، ٣٩، ٣١١
دمشق، ٩٤، ١٢٤	حركة المريد، ٨٧
دنس سكوت، ١٠٨، ١٠٩	حسن ابن القاضي اللوكهواني، ٢٥١
دهارما، ٤٥	حسين واعظ الكاشف، ٢٠٣
دوهيم، ٢٢٦	حضارات البحر المتوسط، ٢٤
ديكارت، ١٢٧، ١٣٣، ٢٢١، ٢٢٢،	حضر موت، ٧٠، ٧٢، ٨٢، ٨٤
٢٧٣	حقوق الإنسان، ٣٦
ديموجرافية، ٦٨	حكمة الإشراق، ١٠٩، ١٢٣، ١٨٠،
ديموقريطوس، ١٠١	٢٤٠، ٢٤٤، ٢٥٦
ديوسكور دوس، ٢١٠	حلب، ١٢٣
ذرية موسى، ٩٣	حُنين بن إسحاق، ٩٦
ذو النون المصري، ١٧٢، ٢٩٢	حي بن يقظان، ١٢٠، ١٧٤
راجاستان، ٧٧	خانقاوات، ٨٢
رامانا مهاريشي، ٢٩٧	خراسان، ٨٠، ١٠٦
رسالة العرشية، ١٣٩، ١٤١، ١٤٣،	خطوط الكتابة، ٦٧
١٤٧	خلافة المأمون، ٩٨، ١٧٠
رشد تراثي، ٤١	خوارزم، ٧٩
روبرت جروسيست، ١٥٦	دانتي، ١٠٦، ١٢١، ١٢٥، ١٤٦
روبنسون كروزو، ١٢٠	داود القيصري، ٢٥٧
روجر بيكون، ١٠٩، ١٢٤، ١٥٦	داينا، ١٧٦

سید أحمد خان، ۳۱	روسکا، ۱۶۹، ۱۸۸
سید أمير علي، ۲۸، ۳۱	روماني، ۱۰
سید راضي مازاندراني، ۲۷۰	ريموند لول، ۹۷، ۱۲۵، ۱۵۶
سید محمد كاظم العصار، ۲۶۳	زنجبار، ۸۵
سيلفستر دي ساكي، ۱۷۱	زوسيموس، ۱۶۲
سينكيانج، ۶۱، ۶۹	زيوس، ۱۵۹
سينوية أوغسطينية، ۱۱۰	ستوبايس، ۱۶۲
شارلمان، ۵۰	سريلانكا، ۷۷
شاه نعمة الله والي، ۲۷۰	سعدى، ۸۱
شبنجلر، ۱۲۳	سعيد الأندلسى، ۱۴۸
شتاينشنايدر، ۱۶۳	سكوت، ۱۶۳
شركاسيا، ۷۹	سلم يعقوب، ۲۵
شريعاتي سانجياجى، ۳۱	سليمان التاجر، ۱۹۹
شمس الدين البونى، ۲۰۰، ۲۱۶	سليمان بن ماهر، ۱۹۹
شمس الدين الدمشقى، ۲۰۳	سنغافورة، ۸۴
شهاب الدين السهروردى، ۲۶	سهوب آسيا الوسطى، ۹۰
۱۶۶، ۲۲۸، ۲۷۶	سوريا، ۶۸، ۷۱، ۷۴، ۸۰، ۱۰۵
شهاب الدين ماجد، ۱۹۹	سومطرة، ۸۲
شيخ الإشراف، ۲۶، ۱۴۴، ۱۶۶	سيجر البرابانتى، ۱۲۲
۲۳۸، ۲۲۸	سيجل، ۱۶۹

عبد الجليل السجزي، ١٧١	شيراز، ٨٥، ٢٤١، ٢٤٢
عبد الرزاق اللهجي، ٢٥١	صابئة حرّان، ٩١، ١٦٤
عبدالله الإدريسي، ١٩٧	صدر الدين الشيرازي، ١٤، ١٢٧،
عبد الله الأنصاري، ٢٨٥	١٢٨، ١٦٧، ١٧٤، ١٧٥، ٢٤١،
عُبيد الجزجاني، ١٣٩	٢٥٤، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٧٤،
عثمان دان فوديو، ٨٧	صدر الدين القونوي، ١٢٥، ١٧٣،
عدن، ٧٢	٢٢٩
عصر النهضة، ٢٨، ٣٣، ٩٣، ٩٦،	صولجان كاديسيوس، ١٥٩، ١٦١
١٠٥، ١١٢، ١٢٢، ١٤٤، ١٥٦،	طاجيكستان، ٧٥
١٧٩	طاهر الحداد، ٢٨
عُطارد البابلي، ١٦٩	طريق الحرير، ٨١
علم الإنسان، ١٩٦	طليطلة، ١٢٢
علم الحيوان، ١٠٨، ١٩٣، ٢٠٥،	طه حسين، ٢١
علم الرجال، ٢٤٤	طوفان نوح، ١٦٥
علم الكلام، ٢٦، ٢٩، ٣١، ٣٧،	طيمائوس، ١١٣
٣٨، ٣٩، ٤٦، ٥٥، ٩٥، ٩٧، ٩٨،	عالم حوض المتوسط، ١٣١
٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣،	عبادة الأصنام، ٢٢
١٠٤، ١١٤، ١١٦، ١١٧، ١١٨،	عبد الرحمن السيوطي، ٢٠٢
١٢١، ١٢٦، ١٤٥، ١٧٤، ١٩٤،	عبد الكريم الجيلي، ١٤٦، ١٥٢،
١٩٧، ٢٠٣، ٢٠٦، ٢٢٧، ٢٢٨،	١٧٣، ٢٧١، ٣٠٢
٢٤٢، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٦٢	

فاريدون، ١٦٦	علم الكلام الأشعري، ١١٦، ١١٨،
فاس، ٧٣	١٤٨
فخر الدين الرازي، ١٠١، ١١٦	علم الكون، ١٤، ٩٣، ٩٤، ١١٠،
فرانسيس الأسيزي، ٢٩٣	١١٣، ١٣١، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٧،
فرانسيس كومفوردي، ٢٥٧	١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣،
فرسان المعبد، ١٢٥	١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٩، ١٥٢،
فريد الدين العطار، ٢٠٤	١٥٧، ١٦١، ١٩٢، ٢٩٣
فلسفة الوجود، ١٢٨	علم الكون الإسلامي، ١٣٠، ١٤٦،
فليمون، ١٦٩	علم النبات، ١٩٣، ٢٠٠
فن الطهو، ٧٣	علم النجم، ١١٢، ١٦٢، ١٦٥،
فوستاجيري، ١٦٣	١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧١، ١٧٢،
فولجيتيوس، ١٦٢	١٧٨، ١٩٨
فيتشينو، ١٥٦، ١٧٩	علوم الحرّانيين، ١٦٤
فيثاغورث، ١٦٦	علوم الطبيعة، ٢٩، ١٠٢، ١١٥،
فيثاغورس، ١٢٤، ١٦٥	١٥٠، ١٥٧، ١٦١، ١٧٧، ١٧٨،
فيكو، ١٢٣	١٧٩، ١٩٠، ٢١٨، ٢٧٤، ٣٠٣،
فيلون السكندري، ٢٥، ٩٣	علي عبد الرازق، ٣١
قانون الأحوال الشخصية، ٤٤، ٤٨،	عُمان، ٧٢
٨٢	عيسى، ٩٣، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١،
قبيلة سونجهاي، ٨٦	فارس، ٢٤، ٢٨، ٦٩، ٧٦، ١١٧،
	١٢٧، ١٦٦، ١٦٩، ١٧٧، ٢٤٢،

كوريا، ٨٩	قراطيس الحكيم، ١٦٨
كومت دي جابينو، ٢٥٦	قرطبة، ١١١
كونت، ٢٢٢	قطب الدين الشيرازي، ١٢٧، ٢٤٥
كيبلر، ١١٤، ١٢٧	قوانين الأحوال الشخصية، ٢٨،
كيمياء، ١٨٦، ١٨٨، ١٩٠، ٢٠٠،	٤٤، ٥٢، ٨٨
لاينيتز، ١٢٠، ١٢٧	قوانين مانو، ٤٥
لغة البوشتو، ٧٦	كاردانوس، ١٠٥
لوكريتوس، ١٠١	كاسيرر، ١١٥
لوكوناو، ٧٨	كافرستان، ٧٦
لول، ١١٢	كانو، ٨٦
ليبيا، ٧٢، ٧٣	كانيم بورنو، ٨٦
ما بين النهرين، ٧٢، ١٦٤	كاي خوسرو، ١٦٦
مادة أولى، ١٣٣	كتاب الإشارات والتنبيهات، ١٣٩
مادة ثانية، ١٣٣	كتاب الشفاء، ١٠٧، ١٠٨، ١٣٩،
مارتيللو فينتشيتو، ١٦٣	٢٠٢، ٢١٠، ٢١١، ٢١٥، ٢٤٩
ماسينيون، ١٦٨، ١٦٩	كتاب النجاة، ١٤٢
ماليزيا، ٦٩، ٨١، ٨٣، ٨٤	كتاب شاناق، ١٦٩
مانسا موسى، ٨٦	كمال الدين الدميري، ٢٠٦
مانيتو، ١٥٩	كوبيرنيكوس، ١١٠، ١٢٧
مايا، ١٥٩	كوربان، ١٢٠، ١٢٣، ١٢٧، ٢٣٩

مذهب الكويكرز، ١٢٠	مايا ديفي، ١٥٩
مذهب وحدة الوجود، ٢٤٧، ٢٦١،	مايرسون، ١١٥
٢٦٣، ٢٦٦، ٢٦٧	مايستر إيكهارت، ١٢٥
مراكش، ٧٣، ١١٨، ١٢١	مبادئ التوحيد، ٣٠، ٣١، ٥٩، ١٠٣
مُرسيا، ١٢٤	محمد أمجد الصديقي، ٢٥١
مركزية الشمس، ١٤٦	محمد بن زكريا الرازي، ١٧٠، ١٧٨
مسقط، ٧٢، ٧٨	محمود الشبستري، ٢٤٦، ٢٧٧،
مصر، ٢٩، ٣١، ٦٧، ٧١، ٧٤، ٧٩،	٢٩٨
٨٦، ١٢٤، ١٦٠، ١٦٩	محمود الشهرزوري، ١٦٦
معاوية، ٢٣	محيي الدين بن عربي، ١١٩، ٢٤٠
معركة صِفين، ٢٣	مدرسة الإسكندرية، ٢٥، ٩٤،
مقديشيو، ٨٥	١١١، ١٥٤، ١٥٦
مكة، ٨٣، ٨٤، ٩٠، ١٢٤، ٢٨٩	مدرسة الإسكندرية اليونانية، ٩٠،
مُلاً صدرا، ١٤، ٣٩، ١٤٨، ١٥٤،	٩١
١٥٥، ٢٠١، ٢١٧، ٢٢٨، ٢٣٠،	مدرسة الإشراف، ١٢٣، ١٦٦،
٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣،	١٧٣، ١٧٩، ٢٢٨
٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨،	مدرسة الخان، ٢٤٣
٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣،	مذاهب عرفانية، ٢٦
٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨،	مذهب 'التطور'، ١٥٥
٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣،	مذهب الأخلاط، ٢١٣
٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٧٠،	

٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٤	نصير الدين الطوسي، ٢٤، ١٢٦،
ملاً محسن فايد القاشاني، ٢٥١	١٥٠، ٢٠١، ٢٤٤
ملوكاس، ٨٢	نظير خوسرو، ١١١، ١٩٨
مملكة مالي، ٨٦	نظام، ٩٨، ١٥٠
مودي، ١١٩	نظام الدين السهالوي، ٢٥١
موريتانيا، ٧١	نظرية التطور، ١٥٥، ٢١٧
موسى، ٩٣، ٣١١	نظرية الذرية، ٧٨
موسى بن ميمون، ١٢٠	نظم التعليم الحديثة، ٧
مونتييل، ٧١	نهر الأردن، ١٦٤
ميجيل آسين بلاسيوس، ١٤٦	نهر الفولجا، ٧٩
ميخائيل سكوت، ١٢٢	نورثروب، ١١٥
ميد Mead، ١٦٣	نورستان، ٧٦
مير داماد، ١٢٧، ٢٢٨، ٢٤٢، ٢٤٥،	نوك، ١٦٣
٢٥٥، ٢٥٨	نيجيريا، ٣١٨
ميرزا محمد صادق القاشاني، ٢٥١	نيسبيس، ٩٠
ميرزا هاشم راشتي، ٢٧٠	نيكولاس أوتركورت، ١١٩
ميركوري، ١٥٩	نيوتن، ١١٥، ١٥٧
نالينو، ١٦٨	هاثا يوجا، ١٦١
نجد، ٧١	هرمس، ٩٣، ٩٤، ١٥٦، ١٥٨،
نجم الدين الرازي، ٢٤	١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣،

٣١٨، ١٩٦	١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨،
وظيفة الخلافة، ٢٤	١٦٩، ١٧٠، ١٧٢، ١٧٤، ١٧٥،
ولفسون، ١٢٢، ٢٢٦	١٧٦، ١٧٧، ١٧٩
وولف، ٢٢٦	هندو إيرانية، ٧٥
ويتلو، ١١٤	هنود السيوكس، ١٣٢
ويليم أوفراين، ١١٠	هنود الشمال الأمريكي، ٢٩٩
يعقوب بوهيم، ١٢٧	هوشانج الفارسي، ١٥٨
يوحنا الأشبيلي، ١١٢	هيرمان، ١٢٢
يوحنا الدمشقي، ٩٤، ٩٥	هيمالايا، ٥٠
يوحنا المعمدان، ١٦٤	هيئة الكون، ١١٣، ١٩٣، ١٩٧،
يوحنا فيليبينوس، ١١٩	٢٠٢
يوروبا، ٨٦	واصل بن عطاء، ٩٨
يوغوسلافيا، ٨٠	الصابئة المندائية، ١٦٤
	وسط آسيا، ٦٩، ٧٥، ٧٩، ٨٠،

