

الجمعية الفلسفية المصرية

العدد الخامس

السنة الخامسة

ديسمبر ١٩٩٦م

★ القسم الأول : ملف الأستاذ الدكتور أبو ريان

السيرة العلمية

للدكتور أبو ريان

(١) نصوص أبو ريان :

- ١ - مدرسة الاسكندرية واغتراب الفكر الفلسفى فى الإسلام .
- ٢ - الموقف الإشراقى فى التصوف الإسلامى .
- ٣ - ترجمة كتاب برجسون المدخل إلى الميتافيزيقا .

(ب) دراسات عن أبو ريان :

- د . أحمد عبد الحلیم عطية
- د . عبد الرحمن عيسوى

- جهود أبو ريان الفلسفية
- الدكتور أبو ريان الأب

★ القسم الثانى :

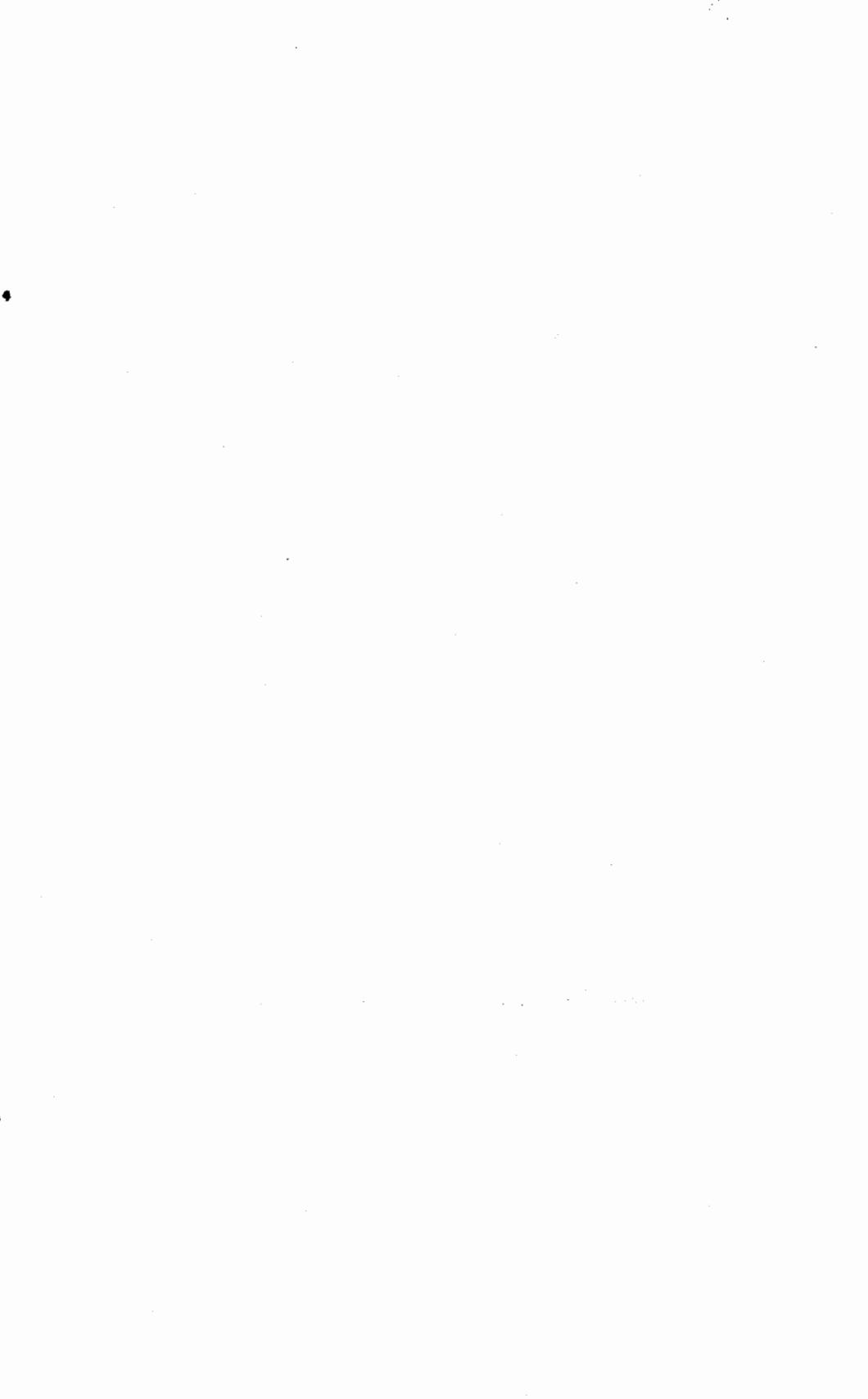
أ . د . حسن حنفى

من نقد السند إلى نقد المتن

★ القسم الثالث : دراسات فلسفية .

- د . بركات محمد مراد
- أ . د . عبد الفتاح القادى
- د . فريال حسن خليفة
- د . الأب فاضل سيد رواس

- ١ - فلسفة الجمال فى الفن الإسلامى
- ٢ - قضية التنزيه بين المحكم والمتشابه
- ٣ - فلسفة الفعل عند أفلوطين
- ٤ - مدرسة الاسكندرية فى العصر الوسيط



لِقَاءُ

هذا هو العدد الخامس من مجلة الجمعية الفلسفية المصرية ونحن فى تفاؤل مستمر لاستمرارها فى الصدور ، ونأمل بجهود أعضاء الجمعية وكذلك أعضاء تحرير المجلة أن تواصل استمرارها .

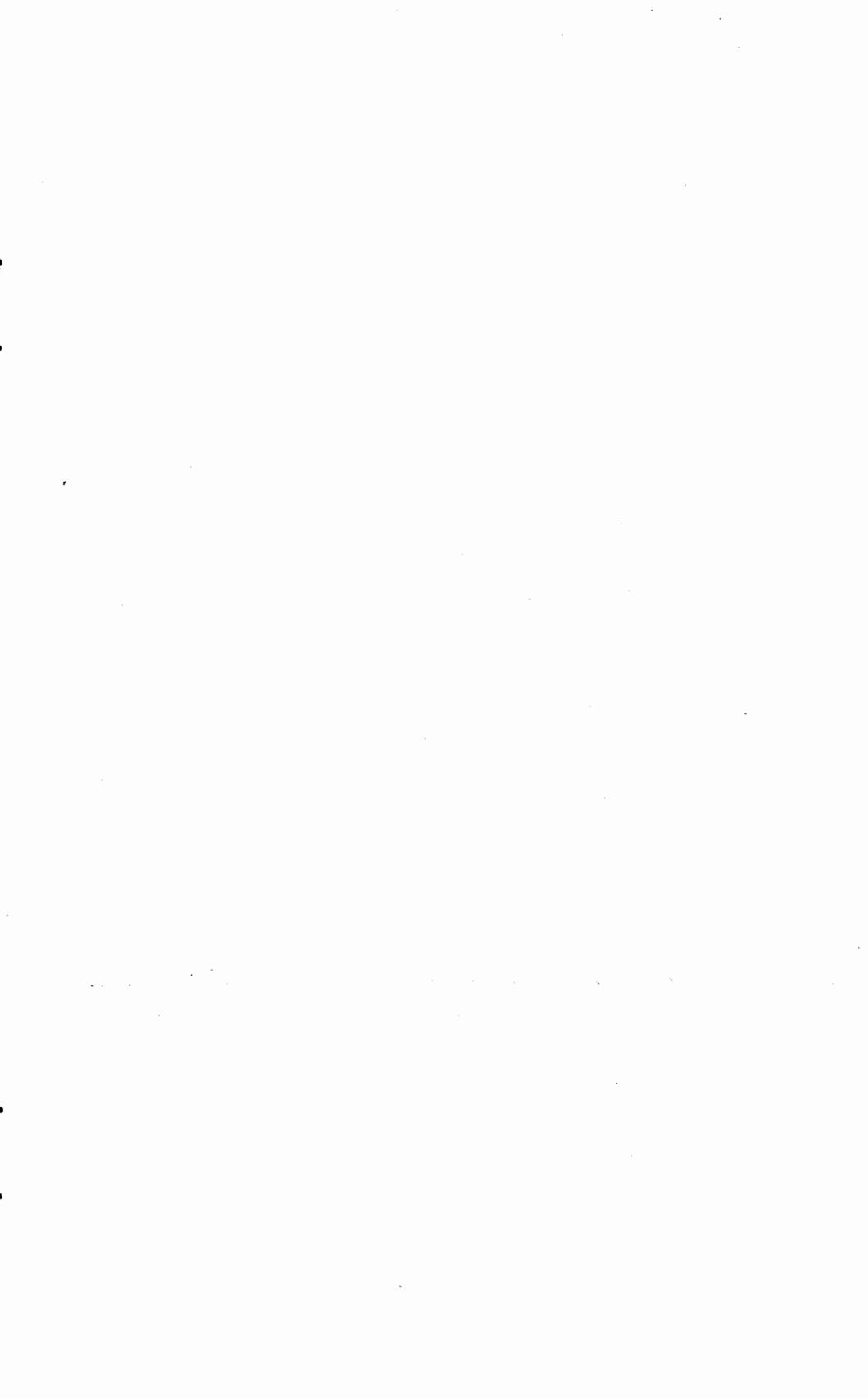
ويأتى هذا العدد منقسمًا إلى مجموعة من المقالات حيث يشمل الأول ملفًا عن المرحوم الأستاذ الدكتور محمد على أبو ريان (١٩٢٠ / ٥ / ٦ - ١٩٩٦ / ٧ / ١١) أستاذ الفلسفة ورئيس مركز تحقيق التراث بالإسكندرية يضم بيانًا كاملاً بسيرته العلمية وعدد من دراساته وترجماته النادرة ، وفى الجزء الثانى من هذا الملف دراسات عنه ، الأولى حول جهود أبو ريان الفلسفية للدكتور أحمد عبد الحليم عطية والثانية حول دوره كأب ومعلم بالنسبة لزملائه وتلاميذه للدكتور عبد الرحمن عيسوى .

وفى القسم الثانى من هذا العدد دراسة طويلة يسعى فيها أ. د. حسن حنفى لدراسة علم الحديث كدراسة نصية بعنوان « من نقد السند إلى نقد المتن » مبيّنًا كيفية تعامل العلوم الإنسانية المعاصرة مع علم الحديث .

وفى القسم الثالث أربع دراسات متنوعة ؛ الأولى عن فلسفة الجمال فى الفن الإسلامى للدكتور بركات محمد مراد بكلية التربية عين شمس والثانية قضية التنزيه بين المحكم والمتشابه للأستاذ الدكتور عبد الفتاح الفادى بكلية دار العلوم والثالثة فلسفة الفعل عند أفلوطين للدكتورة فريال خليفة ، والرابعة والأخيرة أيضًا حول مدرسة الإسكندرية فى العصر الوسيط للدكتور فاضل سيدراوس .

ونأمل مزيدًا من التطوير للمجلة شكلاً ومضمونًا فى الأعداد القادمة .

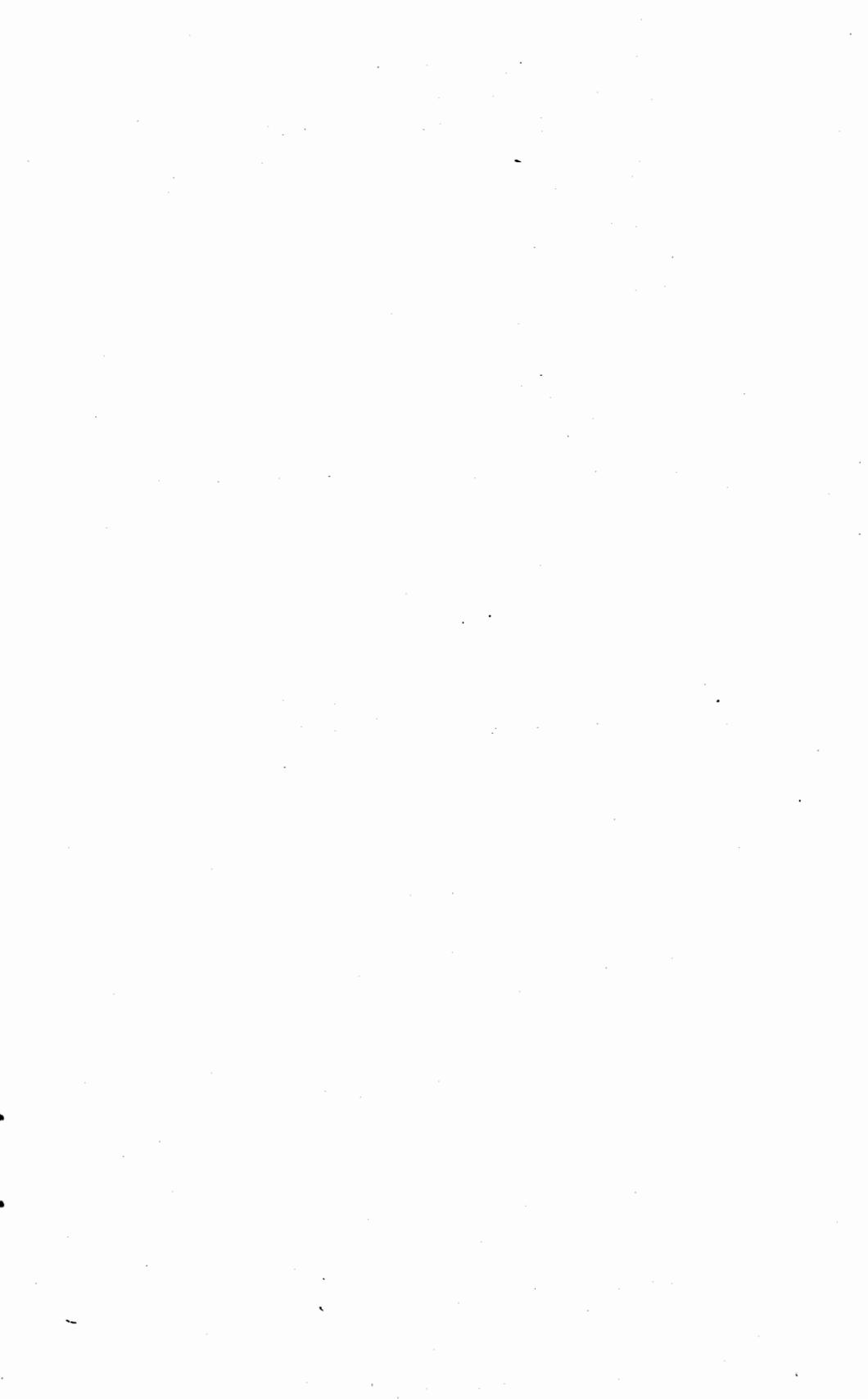
هيئة التحرير



القسم الأول

ملف

الاستاذ الدكتور محمد على أبو ريان



السيرة الذاتية والأعمال العلمية

للاستاذ الدكتور / محمد علي أبو ريان

(١٩٢٠/٥/٦ - ١٩٩٦/٧/١١)

أستاذ الفلسفة ومدير مركز التراث القومي والمخطوطات

- تخرج في كلية الآداب جامعة الاسكندرية من قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية ليسانس بدرجة جيد جدا عام ١٩٤٤ .
- حصل على الماجستير في الفلسفة من كلية الآداب - جامعة الاسكندرية عام ١٩٥٠ مع مرتبة الشرف .
- حصل على دبلوم معهد العلوم الاجتماعية المعادلة للماجستير من جامعة الاسكندرية عام ١٩٥٠ بدرجة جيد جدا ودراسات عليا في التربية وعلم النفس عام ١٩٤٦ .
- عين مدرسا مساعداً بقسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية عام ١٩٥٠ .
- حصل على دكتوراة الدولة في الفلسفة من السربون (جامعة باريس) عام ١٩٥٦ مع مرتبة الشرف الممتازة .
- سافر بالإعارة إلى ليبيا (جامعة بنغازي) من ١٩٥٨ - ١٩٦٢ .
- رقى إلى درجة أستاذ مساعد في الفلسفة عام ١٩٦٣ .
- سافر بالإعارة إلى جامعة بيروت العربية من ١٩٦٨ - ١٩٧١ .
- رقى أستاذاً للفلسفة وتاريخها عام ١٩٦٩ .
- عين رئيساً لقسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية عام ١٩٧٢ .
- سافر بالإعارة إلى بيروت من ١٩٧٥ - ١٩٧٩ .
- عين رئيساً لقسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية بجامعة بيروت من ١٩٧٥ - ١٩٧٧ .
- عين عميداً لكلية الآداب - جامعة بيروت العربية من ١٩٧٧ - ١٩٧٩ .

- عين رئيسا لقسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة الاسكندرية من أكتوبر ١٩٧٩ إلى أكتوبر ١٩٨١ .
- سافر بالإعارة إلى المغرب العربي كأستاذ للدراسات العليا بجامعة الرباط عام ١٩٨١ - ١٩٨٢ .
- سافر بالإعارة إلى جامعة أم درمان بالسودان عام ١٩٨٣ - ١٩٨٤ .
- عين مديرا لمركز التراث القومي والمخطوطات عام ١٩٨٤ - ١٩٨٥ إلى ١٩٩٦/٧/١١ .

المؤلفات والتحقيق والأبحاث : المؤلفات :

- (١) أصول الفلسفة الاشرافية عند شهاب الدين السهروردي .
- (٢) تاريخ الفكر الفلسفي عند اليونان : من طاليس إلى أفلاطون .
- (٣) تاريخ الفكر الفلسفي عند اليونان : أرسطو والمدارس المتأخرة .
- (٤) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام : المقدمات علم الكلام والتصوف الإسلامي .
- (٥) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام : الفلسفة الإسلامية .
- (٦) تاريخ الفكر الفلسفي : الفلسفة الحديثة .
- (٧) الفلسفة ومباحثها .
- (٨) انظم الاشتراكية ، مع دراسة مقارنة للاشتراكية العربية .
- (٩) ترجمة المدخل إلى الميتافيزيقا « الفيلسوف هنري برجسون » .
- (١٠) فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة .
- (١١) قراءات في الفلسفة الإسلامية (بالاشتراك) .
- (١٢) هرقليطس وأثره في الفكر الفلسفي المعاصر (بالاشتراك) .
- (١٣) أسس المنطق الصوري ومشكلاته (بالاشتراك) .
- (١٤) المدخل الإسلامي للايدلوجية العربية (بحث ألقى مضمونه في اللقاء الاسلامي - المسيحي في طرابلس - ليبيا) .
- (١٥) الإسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي المعاصر (الإسلام والماركسية) .

(١٦) الإسلام السياسي في الميزان .

(١٧) المنهج الإسلامي في العلوم الإنسانية .

التحقيق :

(١٨) هياكل النور للسهروردي الاشراقي - تحقيق ودراسة .

(١٩) اللمحات في الحقائق للسهروردي الاشراقي - تحقيق ودراسة .

(٢٠) كتاب المسائل في الطب لحنين بن اسحاق - تحقيق ودراسة ، موسعة

(مع آخرين) بتكليف من معهد سمسونيان لتاريخ الطب بواشنطن .

البحاث :

(٢١) بين الغزالي وديكارت بحث بمجلة الشرق الجديد .

(٢٢) صور الجهاد في الإسلام بحث القى بجامعة بنغازى - ليبيا .

(٢٣) نقد أبى البركات البغدادي لفلسفة ابن سينا مجلة كلية الآداب جامعة

الاسكندرية .

(٢٤) أبو العلا عفيفي ومدرسة الاسكندرية الفلسفية مجلة كلية الآداب جامعة

الاسكندرية .

(٢٥) تصنيف العلوم بين الفارابي وابن الفارابي وابن خلدون بحث نشر بمجلة

عالم الفكر - الكويت .

(٢٦) الماركسية بين العلم والدين المجلة العربية .

(٢٧) بين النحو والمنطق بحث أرسل إلى مؤتمر سيبويه .

(٢٨) الاشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية (مناقشة قضية المصدر الإيراني)

بحث نشر بالكتاب التذكارى للسهروردي الاشراقي .

(٢٩) بين اللغة والمنطق عند الفارابي بحث نشر بمؤتمر الفارابي ببغداد .

(٣٠) أصول الفكر الاخلاقي عند الماوردي بحث القى بمؤتمر الماوردي بجامعة

عين شمس .

(٣١) مصطفى عبد الرازق ومنهجه في الفلسفة الاسلامية بحث القى في ذكرى

وفاة مصطفى عبد الرازق .

مجلة الجمعية الفلسفية المصرية

(٣٢) تدريس المواد القومية فى الجامعات بحث القى فى مؤتمر الخرطوم لاتحاد الجامعات العربية .

(٣٣) أسباب القصور فى تطبيق حقوق الانسان فى بعض الدول النامية بحث القى فى مؤتمر حقوق الإنسان بجامعة الزقازيق .

(٣٤) الدكتور عبد الحليم محمود (شيخ الجامع الأزهر) الصوفى المعاصر بحث القى فى ندوة بمناسبة ذكراه فى الإسكندرية .

(٣٥) جماليات الفن الإسلامى بين الدين والمد الحضارى بحث القى فى مؤتمر أحمد فكرى بالاسكندرية .

(٣٦) منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية بحث القى فى مؤتمر الفلسفة بطرابلس (ليبيا) .

مقالات فى موسوعات :

(٣٧) مقالات فلسفية متعددة فى كتاب القيم الثقافية العربية بإشراف اليونسكو .

(٣٨) مقالات عن بعض الأعلام فى المعجم الفلسفى بإشراف لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للفنون والآداب .

النشاط العلمى والثقافى :

لقد عمل الاستاذ الدكتور محمد على أبو ريان منذ مطلع حياته فى عدة مجالات ثقافية وفنية واجتماعية وسياسية ، فقد أسهم فى الحركة العربية برياسته لمكتب إغاثة اللاجئين بالاتحاد العربى قبل الثورة ، وهو عضو فى لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب ، ونائب رئيس هيئة الفنون والآداب بالاسكندرية ، ورئيس تحرير مجلة الشاطيء الثقافية ومستشار مجلة الحكمة الفلسفية بليبيا ، وعضو الشعبة القومية لليونسكو إلى عام ١٩٧٢ وعضو اللجنة الدائمة لترقية الأساتذة (الفلسفة وعلم النفس والاجتماع) وعضو اتحاد الكتاب منذ عام ١٩٧٦ وعضو المجلس الأعلى للثقافة ويضاف إلى هذا اشرافه ومناقشته لما يربو على ٧٠ رسالة للماجستير والدكتوراة فى الفلسفة بالجامعات المصرية .

وقد شارك الاستاذ الدكتور محمد علي أبو ريان في حقل الثقافة والفن وذلك بكتابه الرائدة في فلسفة الجمال وفي فلسفة الفن ومشكلاته وبمساندته النقدية للنحت اللبسى على صفحات الجرائد الفنية ، بحيث أمكن بفضل تشجيعه واسهامه أن تنشأ في مصر أول مدرسة للنحت اللبسى المعاصر .

عرف الاستاذ الدكتور محمد علي أبو ريان أستاذ الفلسفة وتاريخها ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة الاسكندرية بحياة حافلة بالنشاط العلمى والثقافى والاجتماعى ، تخرجت خلالها على يديه أجيال عدة من صفوة الباحثين فى جميع فروع الفلسفة ومجالاتها .

وقد جاء إنتاجه الشمولى الغزير دلالة على أصالته الفكرية وكلفه بالتجويد والتجديد والابتكار سواء فى مؤلفاته الكبرى أو فى تحقيقاته أو أبحاثه المنشورة ويتميز أسلوبه فى مسار ما آتج بالدقة واتساق العبارة للألفاظ واشراقه الاسلوب .

وهو صاحب منهج جديد فى دراسة الفلسفة الاسلامية يتعين معه أن تعاد صياغة هذا التاريخ من جديد ، والحق أن لسيادته آراء جديدة ومبتكرة فى كل الموضوعات التى تناولتها بالدراسة والبحث .

ولا غرو أنه كان لهذا كله أثره الكبير على منهجه التعليمى وعلى تلامذته ، إذ أنه تمتع بثقة طلابه فيه واستمرار الارتباط بينهم وبينه فى سائر البلاد العربية والاسلامية ، بحيث أصبحت له مدرسة علمية تدين له بالفضل والقدوة والاتجاه .

أما عن نشاطه الثقافى والاجتماعى فقد أسهم فى عديد من المؤتمرات وأشترك فى كثير من الندوات الثقافية والمحاضرات العلمية خارج قاعات الجامعة وداخلها ، كما تولى الاشراف على مجلات ثقافية وفلسفية ، وخصص جزءا كبيرا من وقته متعاوناً لازدهار الحركة الثقافية بالاسكندرية وتكوين جيل من شباب المثقفين لمتابعة المسيرة العلمية .

وأخيراً فإن الانتاج الغزير والشمولى والمبتكر الذى أخرجه الاستاذ طوال حياته أثرى به بلا جدال الحياة الفكرية فى مصر والعالمين العربى والاسلامى ، وكذلك تخرج على يده العديد من أعضاء هيئات التدريس فى الفلسفة فى مصر والعالمين العربى والاسلامى .

ثالثاً. مشاركات علمية (مؤتمرات - ندوات - معلومات أخرى) :

أسهم فى المؤتمرات العلمية التالية :

— مؤتمر الفارابى ببغداد - مؤتمر الماوردى بجامعة عين شمس - مؤتمر أحمد فكرى بالاسكندرية - مؤتمر حقوق الانسان بجامعة الزقازيق ، ومن الأبحاث التى ألقىت بالمؤتمرات ما يلى :

- ١ - بين اللغة والمنطق عند الفارابى بحث ألقى بمؤتمر الفارابى ببغداد .
- ٢ - أصول الفكر الأخلاقى عند الماوردى بحث ألقى بمؤتمر الماوردى بجامعة عين شمس ونشر بمجلة الحكمة بليبيا .
- ٣ - مصطفى عبد الرزاق ومنهجه فى الفلسفة الإسلامية ، بحث ألقى فى ذكرى وفاته بالمنيا .
- ٤ - تدريس المواد القومية فى الجامعات بحث ألقى بمؤتمر الخرطوم لاتحاد الجامعات العربية .
- ٥ - أسباب القصور فى تطبيق حقوق الإنسان فى بعض الدول بحث ألقى بمؤتمر حقوق الانسان بجامعة الزقازيق .
- ٦ - الدكتور عبد الحليم محمود (شيخ الجامع الأزهر) الصوفى المعاصر ، بحث ألقى فى ندوة بمناسبة ذكره بالاسكندرية .
- ٧ - جماليات الفن الاسلامى بين الدين والمد الحضارى ، بحث ألقى بمؤتمر أحمد فكرى بالاسكندرية .
- ٨ - منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية ، بحث ألقى بمؤتمر الفلسفة بطرابلس بليبيا .
- ٩ - بحث حول تصنيف التراث الشعبى مع استخدام المنهج البنىوى فى دراسة الأمثال الشعبية ، بحث ألقى فى مؤتمر الدوحة عام ١٩٨٥ .
- ١٠ - أزمة المنهج فى العلوم الانسانية ، بحث ألقى فى الجزائر ١٩٨٦ فى مؤتمر الاسلام والعلوم الانسانية .
- ١١ - تطور الفكر الفلسفى فى مدرسة الاسكندرية القديمة (بحث ألقى فى جامعة الاسكندرية عام ١٩٨٦ فى مؤتمر إحياء تراث الاسكندرية القديم).

12 - Contribution of Ancient Alexandria culture to Ancient civilization with particular reference to Islamic Philosophy.

- ١٢ - بحث حول الحياة الروحية فى الإسلام (إصلاح الطرق الصوفية) ،
بحث ألقى فى مؤتمر الاسلام والحياة الروحية بالجزائر عام ١٩٨٧ .

أبحاث ومقالات :

- مدرسة الإسكندرية واغتراب الفكر الفلسفى فى الاسلام « ألقى فى مؤتمر
مدرسة الإسكندرية عبر العصور (يوليو ١٩٩٤) ونشر فى مجلة الجامعة
الإسلامية فى لندن ، العدد رقم ٢ .
— اتجاهات الفلسفة فى منظور جديد ، أبو العلا عفيفى ، علم من أعلام
مدرسة الاسكندرية المعاصرة ، نشر فى مجلة كلية الآداب ، العدد رقم ١٢ .

مقالات :

- * ظاهرة التطرف الإسلامى بين الثورات والمتغيرات ، نشر فى جريدة
الأهرام .
* ظاهرة الارهاب على ضوء الثوابت والمتغيرات وعدم الخلط بين التيارات
الإسلامية المختلفة ، نشر فى جريدة الأهرام فى ٢٦ ابريل ١٩٩٤ م .
* الإنسان المعاصر ومشكلة التوازن القيمي ، نشر فى جريدة الأهرام ٧ ابريل
١٩٩٦ م .
* الثقافة والضبط الاجتماعى ، نشر فى جريدة الأهرام ١٠ نوفمبر ١٩٩١ م .
* معالم الحرية فى حدود العقل والدين ، نشر فى جريدة الأهرام ٢١ يوليو
١٩٩٦ م .
* حول التصحر الفكرى ، نشر فى جريدة الأهرام ٣١ يناير ١٩٩٣ م .
* بعد هدوء غبار مؤتمر الاسكندرية « نرفض تدنى الحوار بين المثقفين » ، نشر
فى جريدة الأهرام ١٦ ابريل ١٩٩٤ م .
* « الولاية الروحية كعامل فى التنمية » ألقى فى مؤتمر « ملتقى الفكر الإسلامى
الواحد والعشرون » ، الجزائر ١/٧/١٩٨٧ م .

مجلة الجمعية الفلسفية المصرية

- * « تصنيف العلوم بين الفارابى وابن خلدون » ، نشر فى مجلة عالم الفكر - المجلد التاسع - العدد الأول .
- * مقال الموقف الاشراقى فى التصوف الإسلامى ، نشر فى عدد أول يوليو ١٩٩٢ بمجلة الهلال .
- * مقال « نحو كومنولث إسلامى فى آسيا » ، نشر فى جريدة الأهرام ١٩٩٢ / ٣ / ٢ .
- * بحث « فكرة الألوهية بين الدين والفلسفة فى مدرسة الاسكندرية » .
- * مقال « الثقافة والضبط الاجتماعى » ، نشر فى جريدة الأهرام .
- * مقال « محنة الثقافة وأزمة المثقفين » ، نشر فى جريدة الأهرام .
- * بحث « العلوم الإنسانية وأزمة مناهجها المعاصرة مع دراسة نقدية لأسسها وبنيتها اللاهوتية » ، مؤتمر الإسلام والعلوم الانسانية ، الجزائر ٤ ، ١٩٨٦ / ٩ / ٩ م .
- * مقال مجلس الشعب وفلسفة العيب .
- * هذا الفيلسوف السكندرى . باب للنقد فقط ، الأخبار ١٩٩١ / ٥ / ٢ .
- * نبذة عن تحقيق كتاب نزهة الأرواح وروضة الأفراح للسهروردى . للنقد فقط . جريدة الأخبار ١٩٩٣ / ١٢ / ١ م .

مقالات عامة نشرت فى مجلة الشاطيء :

- أزمة الثقافة فى الفكر المصرى ، العدد الثالث والرابع من مجلة الشاطيء .
- الإنسان الثالث « قصة » ، العدد الثالث والرابع من مجلة الشاطيء .
- سيف وانلى فنان عبر الحدود ، العدد الأول من مجلة الشاطيء .
- توفيق الحكيم نتاج القومية العربية ، العدد الثانى من مجلة الشاطيء .
- محنة الثقافة فى الوطن العربى ، العدد الخامس والسادس من مجلة الشاطيء .
- حقوق الانسان فى الدول النامية ، العدد الخامس والسادس من مجلة الشاطيء .

- ملف العدد : الدكتور أبو ريان حول بحث علم « تصنيف التراث الشعبي ومدى ارتباطه بالعلوم الإنسانية » مجلة الشاطيء .
- عن فلسفة الجمال ، مجلة الكواكب عدد ١٣٤٦ عام ١٩٧٧ .
- رحل حكيم العصر ، مجلة الاسكندرية العدد ١٩ عام ١٩٨٨ .
- لمحات من الحياة الروحية فى الاسكندرية ، مجلة الشاطيء العدد ٩ .
- اللغة العربية وهل تغترب فى وطنها ، مجلة الشاطيء العدد ٣٧ ، جريدة الأهرام .
- تاريخ حياة الدكتور أبو ريان عن الحياة العلمية والثقافية ، مجلة الشاطيء العدد ١١ .
- ثقافة الاسكندرية وآثرها فى حضارات العصر القديم وخاصة فى الفكر الفلسفى الإسلامى ، مجلة الشاطيء العدد ١٠ عام ١٩٨٧ م .
- كليات التكنولوجيا فى مواجهة سافرة مع كليات الهندسة ، مجلة الشاطيء العدد ١٣ عام ١٩٨٩ م .
- الإنسان والمشكلة الأخلاقية « أزمة الضمير » ، مجلة الشاطيء العدد ١٣ .
- المشكلة العربية الاسرائيلية ، مجلة الشاطيء العدد ٨ عام ١٩٨٦ م .
- ثقافة الاسكندرية ، مجلة الشاطيء العدد ٩ عام ١٩٨٧ م .
- تأملات فى أحداث العصر « مرحلة القلق » ، مجلة الشاطيء العدد ١٥ .
- عندما يصبح فن القصة خطرا ، مجلة الشاطيء العدد ١٤ عام ١٩٨٩ م .
- البعد الحضارى والفلسفى فى قصص نجيب محفوظ الدينامية الواقعية وحركة النماذج البشرية ، مجلة الشاطيء العدد ١٢ عام ١٩٨٨ م .
- فى مناهج الفلسفة الإسلامية وضرورة إعادة النظر فيها ، مجلة الشاطيء العدد ١٢ عام ١٩٨٨ م .
- إصلاح الطرق الصوفية فى الإسلام ، مجلة الشاطيء العدد ١١ .

مدرسة الاسكندرية واغتراب الفكر الفلسفى فى الإسلام

يبدأ البحث ببيان كيف أن اختيار موقع الاسكندرية كملتقى استراتيجى لمختلف حضارات العالم القديم جاء اختياراً موفقاً ، ومن ثم شهدت الاسكندرية حركة علمية ورياضية عظيمة حيث ازدهرت معاملها ، وعمرت مكبتها وشملت حركتها كافة العلوم من فلك وطبيعة وكيمياء إلى جانب التيارات التطهيرية التى ظهرت بتأثير من مدرسة أفلوطين ومن بينها الغنوصية والأورفية والفيثاغورية الجديدة والهرمسية والمناوية وغيرها .

هذا بالإضافة إلى تيارات وافدة من الفكر الدينى القديم ، ومن حضارات بابل وآشور والفينيقيين ومصر القديمة ، وكذلك الدين اليهودى ولا سيما الموقف الذى يمثله فيلون السكندرى ، وأخيراً حركة انتشار وظهور الفرق المسيحية المختلفة ، واشتعال الصراع بينها وبين الفلسفة الوثنية والأديان غير السماوية وغيرها من الأفكار والفلسفات فى مدرسة الإسكندرية .

ولبيان أسباب اغتراب الفكر الفلسفى لابد أولاً من معرفة أن قيام المذاهب الفلسفية ونشأتها إنما يتحقق استجابة لدواعى حياتية وثقافية وتاريخية ، فمثلا لم يكن مذهب أفلاطون سوى تعبير عن حاجات المجتمع الأثينى ، وعن اتجاهه إلى الإصلاح الجذرى ، وهو ما وجدته فى نظام أسبرطة العسكرى ، ولما كانت أثينا مركز ازدهار فكرى كبير ، لهذا فقد ارتبط تنظيم الجمهورية بفكر التنوير بتياراته المختلفة ، ثم جاء مذهب أرسطو كممثل أيضاً للجانب العقلى اليونانى ، وأنصب هذا كله فى مذهب أفلوطين الفلسفى العقلى الذى تفاعلت فيه الوجودية الأرسطية المعتدلة مع الحركات الروحية والعلوم الخفية ، ومع الأديان القديمة وتيارات الفلسفة الأخرى التى شاعت فى الاسكندرية ، مما كان له أثره الكبير فى قيام مذاهب تلفيقية على رأسها الأفلاطونية المحدثة المتقدمة والمتأخرة على السواء .

وإذا انتقلنا إلى الفكر الفلسفى الحديث نجد أن المدرسة الديكارتية كانت تعبر فى اتجاهها العقلى عن حياة المجتمع الفرنسى ، وكذلك كان كانط يمثل فلسفة نقدية تقف بين المذهب العقلى الذى ذاع وأنتشر فى فرنسا ، والمذهب الحسى فى إنجلترا والذى يعبر عن رغبة الشعب الانجليزى فى أن يحيا حياة واقعية ، كما جاءت البرجماتية فى أمريكا لتربط معيار الحقيقة بالمنفعة العملية وتمثل بذلك الحياة الأمريكية فى عمومها .

ومن ناحية أخرى فإن الفكر الأوروبى الحديث قد ارتبط باللاهوت المسيحى سواء عند ديكارت أو مالبرانش أو باركلى ، ولهذا يمكن القول بأن المذهب الفلسفى لا ينشأ بمعزل عن الحضارة ووجهها الروحى أو العقلى والمادى .

وإذا انتقلنا إلى العالم الإسلامى نجد أن الحكم السابق ينطبق على مجال الفقه وأصوله ، والذى ظهر ليعبر عن حاجات المجتمع من الناحية الدينية والعقلية ، وكذلك جاء المنهج العلمى وتقدمت العلوم التجريبية والرياضية من نفس هذا المنطلق ، وينطبق نفس الأمر على مجال التصوف الإسلامى ، بغض النظر عن التيارات المغرقة فى التفلسف .

أما بالنسبة لمجال الفلسفة فإننا لا نجد فيها ذلك الالتقاء المطلوب مع الأصول التى ينبثق فيها الفكر الإسلامى ، والمتمثلة فى القرآن الكريم والسنة النبوية ، بل إنها جاءت لتمثل فى حقيقتها تياراً وارداً من الحضارة الهلنستية ، ولهذا جاءت مغتربة عن الفكر الإسلامى الأصيل ، ولم تمثل العقيدة الإسلامية الواضحة والبيئة المعالم فى شىء ، وهذه العقلية نعتقد أنها كان من الممكن أن تتطور بصورة أفضل لو لم يفجأها ذلك التراث الذى أسرع السريان بنقله عبر رحلته من الاسكندرية إلى بغداد .

ومما زاد من اغتراب الفكر الفلسفى الإسلامى أن التراث اليونانى بدوره قد وصل إلى المسلمين فى صورة مفككة مليئة بالأساطير والخرافات والعرافة والتنجيم والرموز التى يصعب حلها ، وهى الصورة التى ظهرت فى كتابى ديوجين الأرسى وفلوطرخس ، وكانت سبباً لحيرة الفارابى فى كتاب « الجمع بين رأى الحكيمين » وبالجملة كانت سبباً لاغتراب ذلك الفكر بصورة يمكن أن نلمسها من خلال العديد من النماذج ، وقد اكتفينا فى بحثنا بخمسة منها وهى :

النموذج الأول :

وفيه نستعرض الأصول الهلنستية لنظرية العقول الكونية عند الإسلاميين حيث تبين أن المواقف فى الألوهية ابتداء من أفلاطون وأرسطو ، وانتهاءً بالأفلاطونية المحدثة - سواء عند أفلوطين نفسه او عند أتباعه المتأخرين - قد جاءت مخالفة تماماً للتصور الإسلامى الذى يؤكد على الفعل الإلهى المباشر ، وعلى الخلق من عدم ، وعلى حقيقة العالم المحسوس ، ولهذا فقد ظهرت النزعات النقدية لدى كثير من المفكرين المسلمين لا سيما عند أبى البركات البغدادى والغزالى لتعبر عن تهافت تلك التصورات التى تشكلت منها نظرية العقول كما جاءت عند الفارابى وابن سينا ومن حذا حذوهما من الفلاسفة الإسلاميين .

النموذج الثانى :

وهو عن التنظيم الملائكى للعالم ، وفيه يظهر كيف أن فلاسفة مدرسة الاسكندرية ولا سيما فى الفرع الأثينى الذى يتزعمه أبرقلس صاحب كتاب مبادئ اللاهوت قد أمعنوا فى تنظيم الكون ملائكياً وجعلوا من الملائكة وظائف للعقول الفائضة ، وأطلقوا عليها اسم القوات الروحية أى « دايمونات » وهنا جاء الفلاسفة المسلمين ليقوموا بالنقل عن مدرسة أبرقلس ثم ديونيسيوس فيما بعد كل ما ورد عن الترتيب الملائكى للوجود دون أية محاولة لتغليب وجهات النظر الإسلامية ، فيما عدا الاكتفاء باستخدام الوظائف الملائكية التى وردت فى القرآن الكريم كحملة الوحي وحملة العرش وحملة القلم . . إلخ .

النموذج الثالث :

وهو يدور حول النظرية السياسية اليونانية ، والتى تعصب لها الفلاسفة المسلمون ، ومثال ذلك كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى ، حيث استفاد من كتاب الجمهورية لأفلاطون متجنباً ما قد يسىء إلى الإسلام أو المجتمع بصفة عامة كالقول بشيوعية النساء والأولاد مثلاً ، ومحاولاً إضفاء مسحة إسلامية على بعض الآراء ، ومنها توصيفه للإمام ، وما ينبغى أن يكون عليه من أخلاق إسلامية . . إلخ ، أن الهيكل العام لكتاب الفارابى ظل هيكلاً أفلاطونياً كما تبين خلال متن البحث .

النموذج الرابع :

وقد اختص بتناول الجانب الأخلاقي ، وفيه نجد أنه على الرغم مما ورد بالقرآن الكريم من قواعد للأخلاق والسلوك والحياة تمثل متكافؤاً لنظرية إسلامية في الأخلاق ، إلا أن بعض المفكرين الإسلاميين ، وبينهم الماوردي وابن حزم ، قد لجأوا إلى الفكر اليوناني ليتبنوا موقف أرسطو بالذات ، وقد أوضح الشيخ دراز هذا الأمر في كتابه عن الأخلاق في القرآن ، والتي تقوم على العقل وحرية الإرادة كأساس لتحمل المسؤولية والتكليف الشرعي ، ومقارناً ، وذلك بالمراقف الأخلاقية الغربية عند أفلاطون إلى كائناً .

النموذج الخامس :

وهو يتعلق بأسنى عاطفة إنسانية ، وهي « الحب » في كل صورته سواء الإلهية أو الإنسانية أو الكونية أو المادية ، أو الحيوانية ، وفي هذه النظرية كان من الممكن أيضاً أن يستند الإسلاميون لما ورد في النصوص الإسلامية لا سيما في التراث الصوفي الإسلامي من مضامين عن الحب الإلهي ، إلا أننا نجد موقف أفلاطون من الحب قد نقله السريان إلى المسلمين ، ووجدنا صورة ملفقة منه في رسالة صغرى عند ابن سينا وهي « رسالة في العشق الإلهي » ورسالة أخرى عند ابن حزم هي « طوق الحمامة في الإلف والإلاف » .

ولقد اتضح من خلال البحث أنه إذا كانت التيارات الموضوعية من العلم والثقافة يمكن أن تخضع تاريخياً لعوامل الانتشار الثقافي والتأثير والتأثر بين الحضارات المختلفة دون أن يحدث ما نسميه بالغزو الثقافي أو بالاغتراب الفكري إلا أننا في نطاق التيارات الثقافية الذاتية التي تنبع من صميم الهوية الحضارية لأي شعب لا يمكن أن ينطبق عليها هذا الحكم ، بمعنى أنه يمكننا التسليم بتلقى العلوم مثل علوم الطب والفلك والرياضيات والطبيعة والكيمياء . . إلخ ، فهذه يمكن أن نتلقاها عن السابقين ونضيف إليه الكثير عن طريق الإبداع والتطوير ووضع نظريات وتفسيرات جديدة بحيث تشكل حلقة من حلقات التطور العلمي غير المغترب ، والذي يعتبر إضافة إلى التاريخ العلمي للبشرية ، بينما نجد أن اللون الآخر من الثقافة الذاتية ، وأعني به الأدب والفلسفة والفن ، والذي ينبغي له أن يعبر عن ذاتية

أو هوية الشعب المبدع لا يمكن أن ينطبق عليه صفة الموضوعية ، إذ أنه يتسم بالخصوصية وذاتية الأخذ ، فإذا انتقل الأدب أو الفلسفة من شعب ما إلى شعب آخر محتفظاً بصورته الإبداعية الأصيلة فإن هذا يعد من قبيل الغزو الثقافى التاريخى للشعب المتلقى ، مما يهدر القيم الحضارية للملتقى ولسماته الإبداعية مفسحاً الطريق لعملية إسقاط فكرى على الأخير دافعاً به إلى مظان الاغتراب والتبعية .

ولقد فوجئ الفكر الإسلامى الخالص بنقل التراث الهللىنىسى إليه حينما ارتفع المستوى الفكرى الإسلامى إلى المستوى العقلى الذى يمكن معه أن يتعامل مع مشكلات الفلسفة الواردة إليه من خارج المحيط العقلى الإسلامى ، وقد تحقق هذا النضج العقلى عن طريق ممارسة أصول الفقه ، واستخدام الاستنباط الفقهى فى الأحكام الشرعية ، وكان العرب قد أثارتهم قضية الدفاع عن الدين ، ووجدوا أن رجال الدين المسيحى وقد تسلحوا بالفكر والمنطق اليونانى كانوا يهاجمون الفكر الإسلامى ويضعون ردوداً على أسئلة المسلمين ، ولم يستطع المسلمون مجاراتهم فى هذا المجال ، لذلك فقد اتجهوا إلى طلب ترجمة الكتب المنطقية التى كان السريان الفارين من الاسكندرية فى عصر جوستينيان ينقلوها إليهم ، وأشدت حركة الترجمة من الاسكندرية إلى بغداد بداية بعلم الصنعة واستمراراً بالمنطق ، ولكن نهم المسلمين إلى العلم وإلى الأمور العقلية دفع بهم إلى طلب ترجمة الكتب العلمية والرياضيات بل وعلم الطب والمناظر والفلك والطبيعة . . إلخ . ولكنهم رفضوا أو استنكفوا من نقل الأدب اليونانى ، لأنه كان يعج بأفكار وأساطير تمجد دور الآلهة فى الخلق وترسم طريق الخلاص سواء عن طريق الأديان الأخرى السماوية أو من خلال أفكار وثنية ، وذلك بصورة لا تتفق مع النسق الإسلامى ، ولهذا يمكن ملاحظة ما يلى :

١ - إن المسلمين قد برعوا فى كثير من الأمور التى تتسم بالطابعين العقلى والروحي ، ومنها محاولة التوفيق بين العقل والنقل استن الفلاسفة الإسلاميون أمثال ابن سينا وابن رشد سنة التوفيق بين الفلسفة والدين ، بل والتقريب بين الأفكار الفلسفية والأفكار الدينية .

٢ - إن الاحتكاك الشديد بين الآراء والأفكار الإسلامية وغير الإسلامية فى هذه المنطقة القديمة قد تولد عنه أفكار وآراء بعيدة عن الدين كانت سبباً فى نشأة

مجلة الجمعية الفلسفية المصرية

وانحراف بعض الفرق والمذاهب الضالة التى حاول أصحابها القضاء على الدين الإسلامى ومسلماته ، بل لقد أسهمت فى إشاعة عدو الاستقرار ، والتطرف الدينى والاجتماعى .

٣ - يلاحظ - من ناحية أخرى - أن علم الكلام قد ازدهر وتطورت مشكلاته وتداخلت مع مشكلات الفلسفة بحيث أصبحنا نواجه علم كلام فلسفى عند الإيجى والبيضاوى والنسفى . . . إلخ ، وهذا يدل على أن العقل الإسلامى كان يمكن أن يتفلسف بطريقته لو لم تكن قد اقتحمت عرينه هجمة الفلسفة الهلينيستية المدمرة التى ظهرت آثارها فى كتاب الجمع بين رأى الحكيمين للفارابى .

ولعل البعض يستدرك فيقول إن علم الكلام يعتبر خادماً للاهوت الدينى ، لأننا نحاول فيه البرهنة على صحة قضايا الدين ، فبينما تبدأ الفلسفة من الصفر ، وهذا النقد لا يعتبر سليماً لأن الكثيرين من رجال علم الكلام مثل المعتزلة ينطلقون فى التدليل على صحة قضاياهم على أساس من حرية العقل الكاملة ، بينما نجد أن معظم الفلاسفة المحدثين يستندون إلى قضايا من صميم اللاهوت .

والخلاصة أنه تبين من هذا البحث أن أهم إنجاز إسلامى خالص إنما يتمثل فى إضافات المسلمين فى علم المنطق ووضعهم لأسس المنهج العلمى الحديث ، وكذلك فيما أنجزوه من إضافات وابتكارات فى مختلف مجالات العلوم ، ومن ثم فالحضارة المعاصرة تدين بالفضل الأكبر للعلم والمنهج الإسلامى ، وعلى الرغم من اغتراب الفكر الفلسفى عند المسلمين كما دللنا عليه من خلال النماذج الخمس التى أشرنا إليها .

والأمر الذى يجب أن نستخلصه من خلال هذا النموذج الحضارى والتاريخى العظيم ، والذى يتمثل فى تأثير مدرسة الاسكندرية فى حضارات العالم القديم والوسيط هو أننا ينبغى أن نحرص على الاستفادة من هذا الموقع الجغرافى الفريد لإعادة بلورة ونشر العلم والثقافة الإنسانية كما يلى :

أولاً : ألا يكون الإحياء مقتصرأ على إعادة إنشاء مكتبة الاسكندرية وحدها ، بل ينبغى أن ينصب أيضاً على إحياء جامعة الاسكندرية القديمة بكل أنشطتها

المعملية والفلكية ، وذلك بأن تتاح الفرصة لكل ألوان العلم والتكنولوجيا العالمية لكي تجد لها موضع قدم فى نطاق هذه المؤسسة العلمية الضخمة ، فتكون هناك مدارس علمية ومعامل أمريكية وإنجليزية وفرنسية وألمانية وروسية ويابانية . . . الخ تتبنى دولها عملية تطويرها باستمرار فى مجالات العلم والتكنولوجيا بحيث تكون ذات طابع حضارى عالم ليستفيد منها طلاب العلم فى المنطقة وفى العالم كله ، ويا حبذا لو ارتبطت هذه المراكز أو توحدت مع مدينة مبارك العلمية - ما دام الهدف واحداً - تحت إشراف جامعة الإسكندرية فى صورتها الجديدة المتكاملة .

ثانياً : لما كانت هذه المكتبة الجارى إنشاؤها تنطوى على مؤلفات بمختلف لغات العالم ، لهذا كان لابد من أن تنشأ فى محيطها مدارس للترجمة ومؤسسات لطبع هذه الكتب ونشرها بحيث تكون بمثابة سوق دائمة للكتاب العلمى فى نطاق جامعة الاسكندرية .

ثالثاً : يجب أن تبدأ المبادرة بالربط بين العلم والتكنولوجيا فى نطاق جامعة الاسكندرية ، بحيث لا تعمل كل دولة على تقديم إنجازاتها التكنولوجية وخدماتها من هذه الناحية لكل المؤسسات الصناعية والزراعية الموجودة فى المنطقة ، بل وتدريب القائمين عليها لهذا الغرض .

* * *

الموقف الاشراقى فى التصوف الإسلامى

لقد اصطلح كثير من مؤرخى الفلانة الإسلامية على تحديد الموقف الاشراقى بصفة عامة ، بأنه ذلك الذى يعطينا تفسيراً نورانياً للأبعاد الوجودية ، مع بيان مدى ارتباط الحركة الوجودية ومضامينها الروحية بالاتجاه المعرفى ، بحيث يتحد فعل الإيجاد مع عملية المعرفة من حيث أن الوجود كله بحسب الاشراقيين يعتبر تجمعاً نورانياً ضخماً . .

وأن هذا النور الذى يتمثل فى الوجود الكلى العام بما فيه علته الأولى . . أى الألوهية . . إنما تظهر فيه الوحدات الوجودية عن طريق ديناميكية معرفية وجودية . . على ما سنرى فى أثناء عرض موقف هذه المدرسة .

وقد رأى هؤلاء المؤرخون للفكر الفلسفى الإسلامى أن للمدرسة الاشراقية فرعين^(١) : فرع ينتمى إلى المغرب الجغرافى ، ويبدأ بآبى مسرة الاشراقى . . لينتهى إلى ابن عربى الذى هاجر من الأندلس إلى حلب فى وقت ليس يبعد عن الفترة التى عاش فيها السهروردى فى حلب ، بحيث كان من الممكن أن يلتقى كل منهما بالآخر إذا كنا قد توصلنا إلى معرفة دقيقة بتاريخ وفاة السهروردى ، وكذلك بتاريخ تواجده فى حلب . . وترجع أهمية هذا التساؤل إلى أن السهروردى المقتول أو الاشراقى هو زعيم المدرسة الاشراقية فى المشرق .

ومع هذا فإننا لا نسلم كثيراً بصحة هذا التقسيم المبدئى للمدرسة الاشراقية . . وذلك لأن كلتا المدرستين لهما مميزات خاصة يختلف بعضها عن بعضها الآخر من حيث أن المدرسة الاشراقية تلتزم فى تعاليمها بأصول شرقية أو فارسية . . ويتمسك أتباعها بأنهم ينتمون إلى الفكر الزرادشتى القديم . بل هم يغلفون مصطلحاتهم النورية بغلاف فارسى ، مثل قولهم عن النفس الناطقة أنها الاسفهيية أى النور المهيمن على الانسان وبهيمن النور الأول وازديبهشتى أى النار أو العقل وخرداد

(١) راجع قوانين حكمة الاشراق إلى الصوفية بجميع الآفاق للدوانى .

مجلة الجمعية الفلسفية المصرية

صاحب النبات ومرداد صاحب الماء^(١) . . الخ واسفندراند أى رب نوع الأرض . .
أى هو النور القاهرة الذى طلسمه الأرض^(٢) .

أما مدرسة المغرب الاشراقية فإنها لا تلتزم بهذه الأصول الفارسية . . بل تستمد موقفها من أصول باطنية صريحة . . وذلك على الرغم من أن هذا الطابع الباطنى لهذه المدرسة يوجد أيضا فى المدرسة الاشراقية فى المشرق . . ولا سيما فى نظرية الامامة الباطنية عند السهروردي ومدرسته التى تتمسك بفكرة الامامة العالمية . . وفيها يجمع الحكيم الاشراقى بين الحكمتين الذوقية والباحثية وتكون له الرياسة والتبريز فى كل منهما . . ويكون هو القطب الأعظم وخليفة الله فى الأرض . . وذلك تفسيرا للآية الكريمة التى وردت فى الذكر الحكيم ، حيث يقول الله عز وجل ! « إني جاعل فى الأرض خليفة »^(٣) . . وكانت مشكلة الخلافة أو الامامة الكلية . . ومشكلة النبوة . . هما المشكلتان اللتان كانتا سببا فى الحكم بإلحاد السهروردي وصدور أوامر صلاح الدين الأيوبي بقتله ، لأنه رد على تساؤل الفقهاء عن إمكان وجود نبي بعد محمد عليه الصلاة والسلام بقوله أنه لا حد لقدرة تعالى فى هذا الأمر أو غيره . . ففهم هؤلاء الفقهاء فى قوله هذا بأنه يسلم بإمكان وجود نبي بعد محمد ، ولذلك حكموا بكفره وسيروا محضرا بذلك إلى صلاح الدين . . وهكذا انتهت حياة صاحب الاشراق إلى هذه الصورة المخزنة التى جعلت منه فى نظر اتباعه شهيدا روحيا وصل إلى مقام الخاصة على ما يقولون^(٤) .

والحقيقة التى ينبغى لنا أن نشير إليها فى مقدمة بحثنا عن الموقف الاشراقى عند المسلمين ، هى أن الفلسفة الإسلامية قدر لها أن تلتا منذ نشأتها بتيار روح إشراقى التزمت به . . لا سيما بعد أن أقامت من العقل الفعال عقلاً وجوديا تصدر منه المعرفة الإشراقية على العقول الإنسانية . . بوصفه عقل فلك القمر على رأى البعض . . . أو بصفته عقل النوع الإنسانى على رأى البعض الآخر ، وهو يعد

(١) راجع أصول الفلسفة الاشراقية للأستاذ الدكتور محمد على أبو ريان ، ص ٢٠٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٦٠ .

(٣) سورة البقرة ، آية ٣٠ .

(٤) راجع كتاب البستان الجامع لتواريخ الزمان . . . لعماد الدين الأصفهاني المتوفى ٥٩٢ هـ ، تحقيق كلود شاهين Cloude Cahen ، وراجع أصول الفلسفة الاشراقية للمؤلف ، ص ٢٥ .

بذلك آخر السلسلة الوجودية للعقول العشرة أو لمذهب الفيض ، الذى هو المكون الأساسى للنظرية الوجودية والمعرفية عند المسلمين ، بل أننا لنجد أن نظرية الفيض ذاتها إبتداء من الواحد أو الأول عند ابن سينا والفارابى مثلاً . . إنما ترسم خطى النور فى فيض من الواحد أو نور الأنوار متجهة إلى الترتيب النزولى حيث يصل هذا النور إلى العقل الفعال ثم يتوزع عن طريق الإلهام أو البث النورانى إلى عقول البشر .

وليس معنى هذا أن هناك توحداً بين الموقف المشائى المزعوم عند المسلمين وموقف المدرسة الإشراقية ، فيما يختص بالبيئة الأساسية للموجودات عندهما فى كلا الموقفين ، إذ أن المدرسة الإشراقية لا تعترف بأى مكون لوحداث الوجود إلا أن يكون راجعاً ومنبثقاً من النور نفسه ، وكذلك فإن عملية المعرفة عند الاشراقيين تلتزم بقواعد الحضور الاشراقى كما يقول السهروردى . . أى أن المعرفة لا تحتاج إلى موضوع كما هو الحال عند المشائين ، بل أن فعل المعرفة وموضوع المعرفة أمر واحد . . . وأن الموضوع يتكون من خلال عملية الحضور الاشراقى المعرفية(١) .

وقبل أن نعرض للموقف الاشراقى الملتزم بالقواعد والأصول الاشراقية عند هذه المدرسة ينبغى لنا أن نشير إلى أن الفكر الاشراقى الفلسفى الباطنى الذى استمد أصوله من الحركة المضادة للاتجاهات السنية فى التصوف ، نجد أن أصحابه يتمسكون فى دعواهم بالاستناد إلى آيات قرآنية تتحدث عن النور وصلته بالوجود . . والمقصود طبعاً بهذا النور الشحنات الروحية التى ينطوى عليها النور ، وليست الأنوار المحسوسة التى ندركها عن طريق الباصرة(٢) .

(١) مرجع أصول المدرسة الاشراقية للمؤلف .

(٢) وقد إشتمل القرآن الكريم على آيات كثيرة تشير إلى النور بكل معانيه الحسية والروحية .

راجع الآيات : البقرة ١٧ ، ٢٥ - المائدة ١٥ ، ١٦ ، ٤٤ ، ٤٦ - الأنعام ١ ، ٩١ ، ١٢٢ - الأعراف ١٥٧ - التوبة ٣٢ - الرعد ١٦ - ابراهيم ١ ، ٥ - النور ٣٥ ، ٤٠ - الأحزاب ٤٣ - فاطر ٢٠ - الزمر ٢٢ ، ٦٩ - الحديد ٩ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٩ ، ٢٨ - الصف ٨ - التغابن ٨ - الطلاق ١١ - النساء ١٧٤ - يونس ٥ - الشورى ٥٢ - نوح ١٦ - التحريم ٨ - التوبة ٣٢ .

وقد كان هذا الخلط الشديد بين المعنى الروحي للنور والمعنى الحسى له سبباً فى أن يقع الإسلاميون فى أخطاء جسيمة ، نتيجة لعدم إدراكهم للحقائق الأساسية فى فقه الأنوار كما توقعها أصحاب التصوف الباطنى . . الأمر الذى تأدى بمفكر إسلامى كبير كأبى حامد الغزالى إلى أن يربط بين تفسير آية النور : « مثل نوره كمشكاة فيها مصباح . المصباح فى زجاجة . الزجاج كإنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية . يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسه نار . نور على نور . يهدى الله لنوره من يشاء . . . » (١) ، ثم يربط هذه المعانى الدينية بالمعانى الباطنية الواردة عند الإشراقين للأنوار . . كما وردت فى كتاب : أثولوجيا ارسطوطاليس . . وهو كتاب منحول نسب خطأ لأرسطو . . وهو فى الحقيقة مقتطفات من تاسوعات أفلوطين .

وجاء كتاب مشكاة الأنوار (٢) للغزالى ، لكى يعبر عن هذا الخلط الذى أشرنا إليه عند الإسلاميين . . . وقد اتضح لنا عدم صحة نسبة هذا الكتاب إلى الامام الغزالى لأنه إنما يستند فى حقيقة أمره إلى عقيدة باطنية بعيدة كل البعد عن مذهب أهل السنة والجماعة .

حقيقة المذهب الإشراقى :

قبل أن نعرض للتخطيط النورانى للمذهب الإشراقى ينبغى لنا أن نشير إلى أن التفسير النورانى للوجود قد ظهر عند بعض فلاسفة اليونان ولا سيما عند أفلاطون وكذلك عند أفلوطين ومدرسته فى الاسكندرية ، وكذلك أيضاً وجدناه عند اليهود فى الاسكندرية ، كان لهم - كما يذكر المؤرخون للمدرسة - كتاباً عن فقه الأنوار وهو كتاب عن الأنوار . . ظهرت فيه المصطلحات الإشراقية . . التى استخدمها السهروردي ومدرسته الاشراقية .

ومما يثبت صلة المدرسة الاشراقية بفكر أفلاطون ، أن الاشراقيين أنفسهم يرجعون حكمتهم النورية إلى « رئيس الكل أفلاطون » كما يقولون . . وأنهم

(١) سورة النور : آية ٣٥ .

(٢) راجع : النشرة النقدية لمشكاة الأنوار للأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى . . والنشرة النقدية الأخرى لهذا الكتاب للمستشرق جاردنر . . حيث يتضح لنا تعارض موقف كل منهما مع الآخر فى التعرض لصحة نسبة هذا الكتاب إلى الغزالى أو عدم صحة هذه النسبة إليه .

يسمون أنفسهم بأصحاب المثل النورية الأفلاطونية . . ومع هذا فإنهم يتمسكون بأن أفلاطون قد تلقى حكمته النورية عن أساطين الفلسفة الفارسية القديمة من أمثال زرادشت وغيره من حكماء الفرس والهند . . ويجعلونهم جميعاً حكماً متألهين ، أى أنعمة وأقطاباً أو أولياء لهم الطابع الوجودى المطلق فى دائرة نظرية الامامة العالمية التى أشرنا إليها فيما قبل ، أى أن السهروردى وأتباعه انسياقاً مع موقفهم الشعبوى ، إنما يردون الحكمة المتعالية والامامة الروحية إلى ينبوع فريد هو المصدر الفارسى القديم . نورانى مشرقى هو الحكمة الخسروانية أى الدين الفارسى القديم .

وحينما يتوجه إليهم النقد بأن هذه الحكمة الذوقية التى يزعمون أنها من أصل فارسى هى نفسها التى اعتنقها أفلاطون وبتبها فى محاوراته التى نعرفها . . يذهبون إلى أن أفلاطون نفسه قد استمد تعاليمه من الفرس القدماء . . ولم يثبت لنا تاريخياً صحة هذا الرأى .

ويقوم التخطيط النورانى أصلاً على أساس أن الوجود كله تعمره أشعة نورانية هابطة وصاعدة تتمثل فى وحدات نورية ذات بعد طولى وآخر عرضى ، ابتداء من نور الأنوار وهو الله عند الفلاسفة والمفكرين الدينيين . . . وعن نور الأنوار تستمر الحركات الوجودية الثنائية ، وأهمها حركتا الإشراق والمشاهدة ، فيصدر عنه أولاً النور الإبداعى الأول عن طريق الاشراق من نور الأنوار ، وهذا النور الإبداعى الأول يقابل الصادر الأول أو العقل الكلى الصادر عن الواحد عن المشائين الإسلاميين ، وحينما يتجه هذا النور الإبداعى الأول لمشاهدة نور الأنوار فإنه تصدر عن هذه المشاهدة النور الإبداعى الثانى . . وتستمر حركتا الاشراق والمشاهدة . . وهما حركتان إحداهما صاعدة والأخرى هابطة . . وينتج عن هاتين الحركتين وحدات نورية أخرى تستمر إلى ما لا نهاية طولاً وعرضاً .

ولا يكتفى أصحاب المذهب بالكلام عن الاشراق والمشاهدة ، بل يدخلون أيضاً علاقات جمّة مثل القهر والمحبة والفقر والغنى . . أو غيرهم من العلاقات التى هى مجلى للحركة الوجودية حتى تعمّر الوجود ديناميكياً نورانية ، ينتج عنها مشهد نورانى واحد ليس له حدود .

وهكذا نصل فى النهاية إلى شبه وحدة وجود نورانية تظل فى تحليلها الدائم وفى دعم الوجود بالرباط الروحى اللازمانى إلى ما لا نهاية حتى تذبل هذه الأشعة النورانية فتنتهى إلى الظلام أى إلى الوجود المادى الذى هو عالم الظلمة العدمى .

وهكذا فإن أصحاب المدرسة الاشراقية لا يعترفون بأى نوع من الوجود العدمى أى الظلامى . . إذ أن الوجود المادى ليس هو الوجود الحق فى نظرهم ما دام هو عدم النور ونقيضه على السواء .

ويلاحظ من ناحية أخرى أنه بينما ينتهى فىض العقول عند الإسلاميين إلى عشرة عقول عند غالبيتهم . . فإننا نجد أن الفيض النورانى عند الاشراقيين لا يقف عند حد . . ويستمر عن طريق الخلق والايجاد المستمر ولا يتوقف عند حد معين . . ويمثل السهروردى فعل الايجاد النورانى المستمر بالآية الكريمة ﴿ وما يعلم جنود ربك إلا هو ﴾ (١) .

ويعتبر هذا المذهب الاشراقى الذى يقوم على أساس التخطيط النورانى للوجود وسيلة منهجية لعروج الروح وهى فى صميمها نور على نور . . عروجها إلى العالم النورانى الأعلى حيث تسكن إلى جوار الأنوار المجردة العليا وذلك بعد استبعاد العوائق المادية التى تعوق حركة انطلاق النفس إلى موطنها الأسمى فى عالم الروح

وهكذا نرى أن مذهب الاشراق يعتبر بمثابة سلم للصعود الروحى إلى العالم النورانى المعقول . . ولكننا نتساءل هنا عن حقيقة موقف الاشراقيين فى المواعيد الدينية التى نجدها فى العقائد الدينية العامة فى الأديان السماوية الثلاث . . وأعنى بها مواعيد الجنة والنار والحشر والبعث والجزاء الأخرى .

والواقع أن المدرسة الاشراقية تستند فى مجمل تعاليمها إلى الاتجاه الفكرى للاسماعيلية الباطنية^(٢) . . ولهذا فهم مثلهم مثل السهروردى يتكلمون عن الحشر النورانى وليس عن الحشر الدينى . . ويرجعون مسألة الحشر والآخرة إلى عالم

(١) سورة المدثر ، آية ٣١ .

(٢) راجع للزلف تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام .

يسمونه العالم الأوسط وهو عالم مؤقت يقع بين العالم المحسوس وعالم المثل . . وبه جابلقا وجايرصا . . وتعمر هذه المدن المثل المعلقة . . أى تلك التى تقع فى موقع الوسط بين الأجسام المادية والمثل النورية ، وهم يقولون أن هذه المثل المعلقة إنما تخضع لعملية التناسخ ، فإذا تطهرت صعدت إلى جوار عالم الأنوار ، وبقيت فيه . . وإذا لم تتطهر تظل مستمرة فى تطهرها دون أن تصعد إلى عالم المثل النورية .

وهكذا فإن مواعيد الثواب والعقاب والحشر الآخروى تقف عند حد عالم البرزخ أو عالم المثل المعلقة . . حيث يوجد ما يسمى بالطباع التامة التى أشار إليها السهروردى فى حكمة الاشراق^(١) ، أما الأنوار المصطفاة التى تعمّر عالم البرزخ إلى العالم النورى الأعلى فإنها تبقى دائما فى رعاية الأنوار العليا ، حيث ينفصل عنها كل ما عدا طبيعتها من الكدورة والظلام لكى تصبح من الوحدات النورية المجردة والمعقولة فى عالم الأنوار .

هذا هو مجمل التخطيط النورانى عند المدرسة الاشراقية ، والسهروردى يقيم صرح هذا المذهب ويتمسك بتعاليم الاشراقية ، التى يرى أن أحداً من المشائين ، مثل ابن سينا مثلاً ، لا يمكن أن يعد إشراقياً ، لأنه لم يتذوق الأصل المشرقى الحسروانى أى الفارسى لأنه لو حصل على هذا الأصل ، أى على ينبوع الحكمة ومصدر الفلسفة الاشراقية لتضوع ريحها عليه كما يقول ، وأنه - أى ابن سينا - فى نظر السهروردى يدعى أن له كتاباً فى الحكمة المشرقية قرأه السهروردى فى كرارىس وأثبت أن ها الكتاب لا ينطوى أصلاً على أى إشارة إلى حكمة المشاركة أى الفرس . . . ولهذا فقد استبعد أن يكون ابن سينا من جملة الاشراقيين .

وكذلك فإن السهروردى يهاجم مفكراً إسلامياً كبيراً هو أبو البركات البغدادى الذى كان أول من انتقد مذهب الفيض الإسلامى بصورة مباشرة وأتصر لموقف أفلاطون ، معلناً لأول مرة قيام المدرسة الافلاطونية فى الاسلام . . تلك المدرسة التى اتسبب إليها السهروردى فيما بعد . . ومع هذا فإن صاحب الاشراق يهاجم

(١) راجع للمؤلف أصول الفلسفة الاشراقية .

أبو البركات مهاجمة لا تليق بمفكر في مثل مكانته العلمية . . . حيث كان من الضروري أن يستخدم في الكلام عنه أسلوباً أكثر احتراماً وتأدباً . . . فهو يسميه « بذلك اليهودي القذر الذي لم يصح انتسابه إلى الأشعرية ولا هو رجع إلى اليهودية دينه الأصلي » .

وحقيقة الأمر أنني في بحثي عن أبي البركات البغدادي^(١) . . . وجدت أنه يعتبر الرائد الأول لقيام المدرسة الأفلاطونية في الاسلام ، والتي تعد ارهاصاً للفكر الاشراقي عند المدرسة الاشراقية .

وقد استمر الفكر الأفلاطوني الاشراقي في معارضته للفكر المشائي المزعوم عند المسلمين وانحصرت دائرته في ايران إلى القرن التاسع عشر الميلاد ونجد من تلامذة السهروردي الاشراقي شخصيات مثل : السهروردي ، وابن كمونة الاسرائيلي ، وقصاب باشي زادة . . . إلخ . ونجد أيضاً ثبناً كاملاً للمدرسة الاشراقية عند الحكيم المتأله صدر الدين الشيرازي في كتابه الأسفار الأربعة ، الذي حرره في القرن السادس عشر الميلادي .

وهكذا كان قدر المدرسة الاشراقية أن تستمر إلى القرن التاسع عشر الميلادي في إيران^(٢) ، متخذة صورة أفلاطونية إشراقية ، بعد أن عانى المسلمون كثيراً من سيطرة المشائين الإسلاميين ، منذ عصر تناول الفلسفة في عهد المأمون .

(١) راجع كتاب المعتبر في الحكمة لأبي البركات البغدادي - طبعة - حيدر آباد الدكن - وكان أبو البركات يعتبر متكافئاً لنا - رياً - منتدحه - غير انماني انبويني ، ولكننا بعد دراسة مستوعبة لكتاب المعتبر انتهينا : ولأول مرة في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي « إلى أن أبو البركات يعتبر الرائد الأول للأفلاطونية الاسلامية ، وأنه لم يكن أشعرياً بالمعنى الذي وصفه به المتكلمون ونأسف حينما نذكر أن الكثيرين الذين كتبوا عن أبي البركات فيما بعد لم يسجلوا أى إشارة إلى هذا السبق في الكشف عن فيلسوف إسلامي حقيقي يمتاز بعقلية نقدية يعلو بها على جملة مفكرى الاسلام على الرغم من ضآلة إنتاجه ، ولم يجد هذا الرجل من يدافع عنه من الإسلاميين سوى الغزالي . . . وقد أنكر اليهود صلته بالاسلام وأعتبروه مفكراً يهودياً أصيلاً . . . الأمر الذي كان موضوع رد عنيف لنا على هذا الادعاء الذي أثارته مجلة الدراسات اليهودية بالجامعة العبرية بالقدس . (راجع ما كتبناه عن تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام) .

(2) Gobinau (A) : La Philosophie et les Religions l'Asie Centrale Val.I.

المراجع

- ابن أبي اصيبعة : عيون الأنبياء في طبقات الأطباء
 ابن خلكان : وفيت الأعيان - جزآن وذيل - القاهرة ١٢٧٥ هـ .
 ابن سينا : الاشارات والتنبهات - طبعة فورجيه - جامع
 البدائع - القاهرة ١٩١٧
 رسائل ابن سينا الفلسفية - تحقيق الدكتور محمد
 على أبو ريان في « قراءات في الفلسفة » - القاهرة
 ١٩٦٦ .
- ابن عطاء السكندري : الحكم العطائية
 - لطائف المنن .
 ابن عربي : فصوص الحكم - شرح أبو العلا عفيفي - القاهرة .
 الفتوحات المكية - طبعة القاهرة .
 ابن العماد : شذرات الذهب في أخبار من ذهب - ثمانية أجزاء -
 القاهرة ١٣٥٠ هـ .
 ابن الملتن : العقد المذهب في حملة المذهب .
 ابن النديم : الفهرست
 أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام
 هياكل النور - تحقيق مع مقدمة - القاهرة
 ١٩٥٧ .
 الحركة الصوفية في الاسلام ١٩٩٢ .
 نقد أبي البركات البغدادي لفلسفة ابن سينا
 (مجلة كلية الآداب - العدد ١٢ - ١٩٥٨)
 الفلسفة الاسلامية - شخصياتها ومذاهبها ١٩٦٦ .
 اللمحات في الحقائق - تحقيق مع مقدمة ١٩٦٩ .
 أبو البركات البغدادي : المعبر في الحكمة - طبعة حيدر آباد الدكن .

مجلة الجمعية الفلسفية المصرية

- أبو العلا عفيفي : التصوف - الثورة الروحية فى الإسلام - القاهرة .
- أبو نعيم (الاصفهانى) : حلية الأولياء .
- أوليرى : الفكر العربى ومكانه فى التاريخ - مسالك الثقافة
الأغريقية إلى العالم الإسلامى (ترجمة تمام حسين)
- الترمذى (الحكيم) : كتاب الرياضة وأدب النفس - تحقيق اربرى - القاهرة
١٩٤٧ .
- الجرجاني : التعريفات - استانبول ١٣٢٧ هـ .
- امكيبلى (عبد الكريم) : الانسان الكامل - جزآن - القاهرة ١٣١٦ هـ .
- الخرز (أبو سعيد) : الطريق إلى الله - تحقيق الدكتور محمد عبد الحليم
محمود - القاهرة .

المدخل إلى الميتافيزيقا

إذا قارن المرء بين التعريفات المحسنة للميتافيزيقا وتصورات المطلق ، لاحظ أن الفلاسفة يتفقون - على الرغم مما بينهم من خلافات ظاهرية - على التمييز بين طريقتين تختلفان اختلافا عميقا في معرفة شيء ما . ومضمون الأولى أن الإنسان يحوم حول هذا الشيء ، بينما مضمون الثانية أنه ينفذ إلى داخله . وتخضع الأولى للموقف الذي يقفه المرء وللرموز التي يستخدمها في التعبير ، أما الثانية فهي لا ترجع إلى أى موقف ولا تعتمد على أى رمز . وسيقال عن المعرفة الأولى أنها تقف عند « النسبي » وعن الثانية إنها تبلغ « المطلق » حيثما تكون ممكنة .

ليكن مثلنا عن حركة شيء في المكان : أننى أدركه إدراكاً حسياً مختلفاً بحسب الموقف الثابت أو المتحرك الذى أتطلع إليه منه ، وأنا أعبر عنه تعبيراً مختلفاً وفقاً لنظام المحاور والعلامات الذى أرجعه إليه ، أى حسب الرموز التى أعبر بها عنه وأنا أسميه « نسبياً » لهذا السبب المزدوج ؛ وهو أنى اتخذ مكانى فى كلتى الحالتين خارج الشيء ذاته . فعندما أتحدث عن حركة مطلقة أنسب للمتحرك باطناً وما يشبه الحالات النفسية . وبالاضافة إلى ذلك ، فأنا أتعاطف مع هذه الحالات وأنفذ إليها بجهد الخيال . ولن أشعر بنفس الشعور إزاء الشيء إذا كان متحركاً أو غير متحرك ، أو إذا اتخذ حركة أو أخرى . ولن يستند حينئذ ما أشعر به نحو الشيء ، لا إلى الموقف الذى قد أقفه تجاهه ما دمت داخل الشيء نفسه ، ولا إلى الرموز التى قد أعبر بها عنه ، ما دمت قد أقلعت نى استخدام أى تعبير للاستحواذ على الأصل . وبالاختصار فلن يتم إدراك الحركة من الخارج أبداً وبصفة ما من مكانى ، ولكن من داخلها وفيها وفى ذاتها ، وبهذا أستحوذ على شيء مطلق .

وليكن مثلنا الثانى شخصية من قصة تروى لى مغامراتها ؛ سيكون فى مقدور القصصى أن يعدد سمات الشخصية ويجعل بطله يتكلم ويعمل بقدر ما يحلو له ؛ ومع هذا فإن كل ذلك لن يساوى الشعور البسيط غير المنقسم الذى أشعر به إذا تواجدت لحظة مع الشخصية ذاتها . وحينئذ تبدو لى الأفعال والحركات والألفاظ

كأنها تندفق تدفقا طبيعيا من المنبع . فلن تكون هذه أعراضا تنضاف إلى الفكرة التي كونتها لنفسى عن الشخصية ، بحيث تزيد باستمرار من ثرائها ، وهى لن تبلغ بها على هذا النحو حد الكمال ؛ فالشخصية حينما أتواجد معها تقدم لىّ حينئذ دفعة واحدة فى صورة متكاملة . وأما آلاف الأعراض التي تظهر بها الشخصية فبدلا من أن تنضاف إلى فكرتى عنها وتزيدها ثراء ستبدو لىّ حينئذ على العكس من ذلك ، منفصلة عنها دون أن تقضى مع هذا على جوهرها أو تضعفه . أن كل ما يروى لىّ عن الشخصية يمدنى بوجهات نظر متعددة عنها . وكذلك جميع السمات التي تصفها لىّ وتقصر عن أن تمدنى بمعرفة عنها إلا باللجوء إلى عدد كبير من المقارنات مع شخصيات أو أشياء سبقت لىّ معرفتها ، إنما تعتبر كلها علامات نعبر بها عن الشخصية تعبيرا يتفاوت فى رمزيته . ومن ثم فإن الرموز ووجهات النظر إنما تجعلنى أفس خارج الشخصية بحيث لا تمدنى عنها إلا بما هو مشترك بينها وبين غيرها من الشخصيات ، دون أن نتعلق بها تعلقا ذاتيا ، وذلك لأن حقيقتها الخاصة التي تنطوى على ماهيتها لا يمكن أن أدركها من خارج إذ هى أمر داخلى حسب تعريفه نفسه ، كما لا يمكن التعبير عنه برموز إذ أنه لا يخضع للقياس بشىء آخر ، وعلى هذا فإن عمليات الرصف والتأريخ والتحليل إنما تتركنى هنا فى مجال النسبى . ويظل التواجد مع الشخصية وحده هو الذى يمنحنى المطلق .

ولا يرادف « المطلق » « الكمال » إلا بهذا المعنى ، وبهذا المعنى وحده فلن تعادل جميع صور مدينة تلتقط من جميع المواقع التي يمكن النظر إليها منها ، مهما أكمل بعضها البعض الآخر هذه النسخة المرسومة رسما بارزا ، وهى المدينة كما يراها المرء حينما يقوم بنزهته . وكذلك فإن جميع ترجمات قصيدة ما إلى ما يمكن أن تترجم إليه من لغات ، مهما أضافت من فروق طفيفة إلى فروق أخرى ، وصحح بعضها البعض الآخر بضرب من التنقيح المتبادل ، فى محاولة لأن تقدم لىّ صورة تكون أكثر اقترابا من مضمون القصيدة نفسها - فإن هذه الترجمات رغم هذا لن تفلح قط فى إعطائنا المعنى الباطن للقصيدة الأصلية ، وتبقى دائما الصورة التي نحصل عليها معبرة عن وجهة نظر خاصة ، وترجمة تتم بواسطة رموز معينة تعتبر

ناقصة بالنسبة إلى الشيء الذي انصب عليه إدراكنا أو الذي تحاول هذه الرموز التعبير عنه . ولكن المطلق كامل من حيث أنه ما هو بصورة كاملة .

ولا ريب أن الناس لهذا السبب نفسه كثيرا ما مائلوا ، بين « المطلق » و « اللانهائي » فإذا أردت أن أنقل إلى من يجهل اللغة اليونانية الشعور البسيط الذي يتركه في نفسى بيت شعر لهوميروس ، فسأتلو ترجمة البيت ، ثم أعلق على ترجمتى ثم أبسط تعليقى ، وكلما انتقلت من تفسير إلى تفسير آخر أكثر إيضاحا فإننى أقرب أكثر فأكثر مما أريد التعبير عنه ، ولكننى لن أبلغه قط ، وأنت عندما ترفع ذراعك تقوم بحركة تدركها من الداخل إدراكاً بسيطاً ، ولكن ذراعك من الخارج - بالنسبة لى أنا أنظر إليه - يمر بنقطة ثم بنقطة أخرى ، ويتخلل هاتين النقطتين نقط أخرى أيضا ، بحيث إذا أخذت فى العد استمرت العملية بدون نهاية . فالمطلق إذن ، إذا نفذنا بإدراكنا إلى داخله بدا لنا شيئا بسيطا ، ولكن إذا أدركناه من الخارج أى بالنسبة إلى شيء آخر ، أصبح بالنسبة للعلامات التى تعبر عنه كقطعة النقد الذهبية التى سوف لا ينتهى المرء أبدا من تقدير قيمتها بالنقود الصغيرة . ولكن كل ما يقبل فى آن واحد ادراكا لا ينقسم وعدا لا ينتهى يكون من حيث التعريف أمرا لا متناهياً .

ويستج عن ذلك أنه لا يمكن أن نستحوذ على المطلق إلا من خلال « حدس » بينما يرجع كل شيء آخر إلى (التحليل) . وتطلق هنا لفظ الحدس على التعاطف الذى يتقل بالمرء إلى داخل شيء ما ، للتطابق مع ما ينطوى عليه من صفة فريدة تستعصى - لذلك - على التعبير . أما التحليل ، فهو على العكس من ذلك - العملية التى ترد الشيء إلى عناصر معروفة من قبل - أى مشتركة بين هذا الشيء وغيره من الأشياء . فقوام التحليل إذن التعبير عن شيء بدلالة شيء آخر غيره ، ومن ثم فإن كل تحليل إنما يعد ترجمة وعرضا مبسوطا بواسطة الرموز ، وتصويرا يؤخذ من مواقف متتابعة ، يسجل المرء منها نفس القدر من نقط التماس بين الشيء الجديد الذى يدرسه وغيره من الأشياء التى يظن المرء أنه على معرفة سابقة بها . والتحليل - بدافع من اتجاهه الأزلى الجامح لكى يحيط بالموضوع الذى فرض عليه أن يدور حوله - يضاعف المواقف بلا نهاية ليكمل الصورة التى تستمر دائما ناقصة ،

وينوع الرموز بلا انقطاع ليكمل الترجمة التي تظل مع هذا ناقصة . فالتحليل يستمر إذن إلى ما لا نهاية ، بينما الحدس - إذا ما كان ممكنا - عمل بسيط .

إذا سلمنا بهذا فسرى بدون مشقة أن الوظيفة الجارية للعلم الوضعى هى التحليل - فهو يمارس عمله قبل كل شىء بواسطة رموز . وحتى علوم الحياة ، وهى أكثر علوم الطبيعة حسية ، تقتصر على الصورة المرئية للكائنات الحية وأعضائها وعناصرها التشريحية . فهى تقارن الأشياء بعضها ببعض وترد أكثرها تركيا إلى ما هو أكثر بساطة ، وأخيرا فهى تدرس سير الحياة فيما نظوى عليه من رمز مرئى - إن صح هذا التعبير . فإذا ما كانت هناك وسيلة للحصول على حقيقة بصورة مطلقة بدلا من معرفتها معرفة جزئية ، وللتواجد داخلها بدلا من إتخاذ مراقف بالنسبة لها وللحصول على حدس بها بدلا من تحليلها ، وبالاختصار إذا وجدت وسيلة لإدراكها بعيدا عن كل تعبير أو ترجمة أو تصوير رمزى فالميتافيزيقا هى هذا بعينه .

« فالميتافيزيقا إذن هى العلم الذى يزعم أنه يستغنى عن الرموز » .

* * *

هناك إذن على الأقل حقيقة واحدة ندركها تماما من الداخل بالحدس ، وليس بالتحليل البسيط ، وهذه الحقيقة هى شخصنا نفسه فى إنسيابه عبر الزمن : إنها ذاتنا التى تدوم . فقد لا نستطيع أن نتعاطف عقليا أو بالأحرى روحيا مع أى شىء آخر ، ولكننا بلا ريب نتعاطف مع ذاتنا .

عندما أجل نظرة شعورى الباطنى حول ذاتى وقد افترضت أنها عديمة النشاط ، فإننى ألمح جميع الإدراكات الحسية التى تصل إليها من العالم المادى كما لو كانت كتلة صماء على سطح ذاتى . وهذه الادراكات الحسية واضحة متميزة بعضها عن البعض الآخر متراسة - أو قابلة لأن تكون متراسة - بعضها إلى جوار الآخر ، وهى تتجه إلى التجميع فى (أشياء) . وألمح بعد ذلك ذكريات تلتحم بهذه الإدراكات الحسية التحاما متفاوتا وتساعد على تفسيرها . وهذه الذكريات تبدو كما لو كانت منفصلة عن أعماق ذاتى منجذبة إلى السطح بفعل الإدراكات الحسية التى تشبهها . وتضاف هذه الذكريات إلى ذاتى دون أن تكون هى هذه الذات تماما . وأخيرا - فإننى

أحس بميول تظهر ، وبعادات حركية وبمجموعة من الأعمال المضمرة التي ترتبط ارتباطاً متفاوت في قوته بهذه الإدراكات الحسية وهذه الذكريات . وجميع هذه العناصر ذات الصور المحددة المعالم تحديداً تاماً تبدو متميزة عنى تمايزاً أشد بقدر ما يتباين بعضها عن البعض الآخر . وهى فى اتجاهها من الداخل إلى الخارج يتكون منها عندما تجمعها سطح كرة يأخذ فى الاتساع إلى أن يتلاشى فى العالم الخارجى . ولكنى إذا ما استجمعت أطراف نفسى متجها نحو مركز شعورى ، وإذا ما بحثت فى أعماق ذاتى عما هو أكثر تماثلاً وأشد استمراراً وما هو فى ذاتى أشد دواماً فإنى أجد شيئاً يخالف ذلك تمام الاختلاف .

فتحت هذه البلورات المحكمة القطع ، وتحت هذا التجمد السطحي ، ينساب تدفق مستمر لا يمكن مضاهاته بشيء مما وقع عليه بصرى . أنه تعاقب حالات ينبىء كل منها عن الحالة التى تتلوها كما تحتوى على سابقتها . وحقيقة الأمر أن هذه الحالات لا تؤلف حالات متكررة إلا بعد أن أكون قد تجاوزتها وعدت إلى الوراء لكى ألاحظ خط سيرها ، بينما كانت - وأنا أشعر بها - على درجة بالغة القوة من التنظيم العضوى تغزوها من أبعد الأعماق حياة مشتركة لدرجة أنه لم يكن فى استطاعتى أن أقول أين تنتهى أية حالة منها وأين تبدأ الأخرى ؛ وفى الواقع لا تبدأ أية واحدة منها ولا تنتهى ، ولكن يمتد بعضها متداخلاً فى البعض الآخر .

إنها إذا شئنا كدوران اسطوانة ، إذ أنه ليس هناك كائن حى لا يشعر بأنه يصل رويدا رويدا فى دوره إلى منتهى المطاف . وليست الحياة فى حقيقة أمرها سوى مسيرة نحو الشيخوخة ؛ ولكنها مع هذا - فى نفس الوقت - دوران مستمر يشبه التفاف خيط على ماكينة غزل ، ذلك لأن ماضينا يتبعنا ويتضخم بلا انقطاع مما يجمعه من الحاضر أثناء مسيرته « وليس الشعور فى حقيقة أمره سوى ذاكرة » .

وحقيقة القول أن ذلك ليس لفاً أو دوراناً ، إذ أن هاتين الصورتين تثيران فى الذهن صور خطوط أو أسطح تكون أجزاءها متجانسة وقابلة لأن ينضاف بعضها فوق البعض الآخر . ولكن لا توجد لحظتان متماثلتان لدى أى كائن شاعر . فخذ

مثلا العاطفة الأكثر بساطة وافرض أنها مستمرة وأجانبها تستغرق الشخصية كلها ، فإن الشعور الذي سيصاحب هذه العاطفة لن يظل مشابهها لنفسه خلال لحظتين متعاقبتين ، لأن اللحظة التالية تتضمن دائما علاوة على اللحظة السابقة الذكرى التي تركتها هذه اللحظة الأولى ، فالشعور الذي ينطوى على لحظتين متماثلتين يكون شعورا بدون ذاكرة ، وإذن فهو يتلاشى ويتولد من جديد بلا إنقطاع .

وهل هناك من صورة أخرى يمكن أن تصور بها عدم الشعور غير هذه ؟

يتعين إذن أن نستحضر صورة طيف يشتمل على ألف من الألوان المختلفة التي تدرج فيما بينها تدرجا غير محسوس يجعلنا نتقل من أحدها إلى الآخر . إن تيار الشعور الذي يجتاز هذا الطيف وهو يصطبغ طورا بعد آخر بكل من هذه الألوان المتدرجة ، سيحمل تغيرات متدرجة يشير كل منها إلى ما يليه وينطوى في داخله على صورة مختصرة لكل ما سبقه . وستظل أيضا الدرجات المتتالية للطيف دائما بعضها خارجية بالنسبة إلى البعض الآخر . إنها تكون متراصة تشغل مكانا ، وعلى العكس من ذلك فإن ما هو ديمومة خالصة يستبعد أية فكرة عن التراص والتخارج المتبادل والامتداد .

لنتخيل إذن من باب أولى قطعة من المطاط غاية في الصغر مضغوطة في نقطة رياضية - إذا كان هذا ممكنا - ، ولنمطها تدريجيا بحيث نخرج منها خطأ يطول باستمرار ، ولنثبت اثنيانها لا على الخط من حث هو خط ، ولكن على الفعل الذي يرسمه ، ولنعتبر أن هذا الفعل على الرغم من ديمومته غير منقسم - إذا افترضنا أنه يتم دون توقف ؛ وأنا إذا أفحمنا عليه توقفا ، فإننا سنقوم بصده بفعالين بدلا من فعل واحد ، وأن كلا من هذين الفعولين سيكون حيث غير المنقسم الذي نتحدث عنه ، والواقع أن الفعل المحرك نفسه ليس هو الذي يكون منقسما أبدا ولكن الخط الثابت الذي يتخلف عنه كآثر في المكان هو الذي يكون منقسما . وللتخلص في النهاية من المكان الذي يحمل الحركة ، فلا نهتم إلا بالحركة نفسها أي فعل التوتر والامتداد أي الحركة الخالصة ، وسنحصل هذه المرة على صورة أكثر صدقا لنمونا خلال الديمومة .

ومع ذلك ستكون هذه الصورة أيضا ناقصة ، كما ستكون من وجهة أخرى كل مقارنة غير كافية ، لأن مسار ديمومتنا يشبه من بعض نواحيه وحدة حركة تتقدم ويشبه من ناحية أخرى تعدد حالات تنبسط ، ولأنه لا يمكن لأى استعارة أن تعبر عن أحد الوجهين دون التوضيحية بالآخر . فإذا ما أنا استحضرت صورة طيف له ألف لون ولون فإنه سيكون أمامى شىء تام التكوين ، بينما الديمومة فى حالة تكون مستمر . ولما كنت أفكر فى قطعة مطاط تمتد وزمبرك ينبسط وينقبض فقد غاب عن ذهنى ثراء الألوان ، وهو السمة المميزة للديمومة التى أحيائها ، فلم أعد أرى سوى الحركة البسيطة التى ينتقل بها الشعور من لون إلى آخر . إن الحياة الداخلية كل ذلك فى آن واحد ، إنها تنوع فى الكيفيات واستمرار فى التقدم ووحدة الاتجاه . والصورة عاجزة عن تمثيلها .

ولكن يمكن أيضا تمثيلها بدرجة أقل وضوحا وذلك بواسطة التصورات أى بواسطة أفكار مجردة أو عامة أو بسيطة . والأمر الذى لا شك فيه ، أنه ما من صورة يمكن أن تعبر تمام التعبير عن الشعور الأصيل الذى لدى عن تدفق ذاتى . ولكنه لا ضرورة أيضا لأن أحاول التعبير عنه . فذلك يعجز عن أن يستوعب بنفسه الحدس بالديمومة المكونة لوجوده ، فإن شىئا ما لن يمنحه ذلك الحدس أبدا ، ولست التصورات والصور أقدر على ذلك .

ويتعين أن يكون الموضوع الوحيد للفيلسوف بهذا الصدد ، هو أن يبدأ عملا معينا (وهو الحدس) ذلك العمل الذى تحاول عادات العقل الأكثر نفعا فى الحياة أن تعوقه عند معظم الناس . ولكن الصورة لها على الأقل هذه الميزة ، وهى أنها تبقىنا فى مجال المحسوس ، ولا يمكن أن نخل أية صورة محل حدس الديمومة ، ولكن كثيرا من الصور المختلفة المستمدة من أنواع شديدة الاختلاف من الأشياء يمكنها بتقابل فعلها ، أن توجه الشعور نحو النقطة المضبوطة حيث يوجد حدث معين يمكن إدراكه .

وباختيارنا للصور الأكثر تباينا بقدر الإمكان سنحول بين أى منها وبين أن نحل محل الحدس الذى من وظيفتها أن تستدعيه ، إذ أن ما ينافسها من الصور سيطردها فوراً . وحينما نجعل هذه الصور تتطلب جميعا من ذهننا - على الرغم من الاختلاف

فى مظهرها - نفس النوع من الانتباه ونفس الدرجة من التوتر - على نحو ما - سيعتد الشعور رويداً رويداً على وضع خاص تماماً ومحدد كل التحديد ، هو على وجه الدقة الوضع الذى يتعين على الشعور اتخاذه لكى يتجلى لذاته بدون حجاب ولكن يجب أيضا أن يدعن الشعور لهذا المجهود إذ أنه لولا ذلك لما اطلع على أى شىء بل لوضع بكل بساطة فى الموقف الذى يجب أن يقفه لكى يبذل المجهود المطلوب ويصل بذاته إلى الحدس . وعلى العكس من ذلك فإن عيب التصورات الأكثر بساطة فى مثل هذا الأمر ، هو أنها تؤلف فى الحقيقة رموزاً تحل محل الشىء الذى ترمز إليه ، ولا تتطلب منا أى مجهود . وإذا نظرنا فيها عن كثب فنرى أن كل منها لا يحتفظ من الشىء إلا بما هو مشترك؛ بين هذا الشىء والأشياء الأخرى . وسنرى أن كلا منها يعبر أكثر مما تفعله الصورة عن « مقارنة » بين الشىء وما يشبهه من أشياء . ولكن لما كانت المقارنة تظهر المشابهة وكانت المشابهة خاصة من خصائص الشىء ، هذه الخاصة تبدو تماماً « جزءاً » من الشىء الذى يحتوى عليها - فإننا نقتنع أنفسنا بدون مشقة أننا إذا ما وضعنا تصورات إلى جوار تصورات سنعيد تركيب الشىء بجميع أجزائه ، وسنحصل بذلك كما يقال على معادل عقلى له . ونحن نظن هكذا أننا نؤلف صورة أمينة للديمومة إذا أضفنا تصورات الوحدة والكثرة والاستمرار والقابلية للقسمة النهائية أو غير النهائية ... إلخ بعضها إلى البعض الآخر . وهنا يوجد الوهم على وجه التحديد ، وهنا أيضا يكمن الخطر . فبقدر ما يمكن للأفكار المجردة أن تسدى خدمة للتحليل أى لدراسة علمية للشىء فى صلته مع الأشياء الأخرى جميعا بقدر ما تكون عاجزة عن أن تحل محل الحدس أى التحقق الميتافيزيقى للشىء فيما ينطوى عليه من عنصر جوهرى خاص به .

فمن ناحية لن تقدم لنا هذه التصورات فى الواقع إذا صفت بعضها إلى جانب بعض إلا تأليفاً جديداً صناعياً للشىء ، الذى لا يمكنها أن ترمز إلا لبعض مظاهره العامة غير الشخصية على نحو ما . إنه إذن من العبث أن نظن أننا نستطيع بواسطتها أن نستحوذ على واقع ، بينما هى لا تقدم لنا سوى ظل له . ولكن هناك من جهة أخرى إلى جانب الوهم خطراً كبيراً جداً ، إذ أن التصور يعمم فى نفس الوقت الذى

يجرد فيه . فالتصور لا يمكنه أن يرمز إلى خاصية معينة إلا إذا جعلها مشتركة بين أشياء لا حصر لها ، فهو إذن يعدل من شكلها تعديلا بدرجات متفاوتة ، وذلك بما يمنحها من أبعاد . والخاصية إذا ما أعيدت إلى الموضوع الميتافيزيقي المستحوذ عليها تتطابق معه وتشكل على الأقل وفقا له ، وتتخذ نفس معاملة . ولكن هذه الخاصية إذا ما انتزعت من الموضوع الميتافيزيقي وعبر عنها بتصورات ، فإنها تتسع اتساعا ، ولا ينطبق أى منها على أى من الخصائص تماما . ومع هذا فإنه فى الشيء نفسه تتطابق الخواص مع هذا الشيء ، وتتطابق تبعا لذلك فيما بينها . وسنجد أنفسنا إذن مضطرين للبحث عن حيلة لإعادة التطابق سنأخذ واحدا أيا كان من هذه التصورات ونحاول بواسطة أن نلحق بالتصورات الأخرى ولكن وفقا لابتدائنا من هذا التصور أو ذاك لن يتم الالتقاء بنفس الطريقة . فوفقا لابتدائنا مثلا من الوحدة أو من الكثرة سندرك الوحدة المتكثرة للديمومة بطريقة مختلفة ، وسيرجع كل شيء إلى الثقل الذى نلحقه بهذا أو ذاك من التصورات ، وسيكون هذا الثقل عشوائيا دائما ، إذ أن التصور عندما ينفصل عن الشيء ، يخلو من الثقل لأنه ليس إلا ظلا للجسم . وهكذا ينشأ عدد من المذاهب المختلفة بقدر ما يكون هناك من وجهات نظر خارجية عن الواقع الذى نختبره [وكذلك تنشأ أعداد] من دوائر أكثر اتساعا يندرج تحتها . فليس عيب التصورات البسيطة إذن أنها توزع الوحدة المحسوسة للشيء على قدر كبير من التعبيرات الرمزية فحسب ، بل هى أيضا تقسم الفلسفة إلى مدارس مختلفة يحتفظ كل منها بموقفه ويختار لنفسه أحجار اللعب ويبدأ مع المدارس الأخرى دورا لا نهاية له . فإما أن تكون الميتافيزيقا ليست شيئا آخر سوى لعبة الأفكار هذه ، وإما أن تتسامى على التصورات لتبلغ الحدس - إذا أريد لها أن تكون عملا جادا . والحقيقة أنه لا غنى لها عن التصورات إذ أن جميع العلوم الأخرى تمارس عملها عادة بواسطة التصورات ، ولا يمكن للميتافيزيقا أن تستغنى عن العلوم الأخرى . ولكنها لا تكون فعلا على حقيقتها إلا عندما تتجاوز التصور أو على الأقل عندما تتحرر من التصورات الجامدة أو الجاهزة لثنىء تصورات تختلف اختلافا تاما عن تلك التى نتداولها عادة ، وأعنى بذلك صورا مرنة ، متحركة تكاد تبلغ حد السيولة ، وتكون مستعدة دائما لأن تشكل بحسب قوالب الحدس المرنة . وسنعود فيما بعد إلى هذه النقطة الهامة . ولنكتف الآن بما بيناه من أن ديمومتنا يمكن أن تعرض علينا مباشرة فى حدس ، وأنه يمكن أن يوحى لنا بها بطريق غير مباشر

بوساطة صور ، ولكنه لا يمكن لهذه الديمومة - إذا أبقينا لكلمة « تصور » معناها الخاص - أن تستوعب فى تمثيل تصورى .

ولنحاول لحظة أن نجعل من ديمومتنا كثرة ، ويجب حينئذ أن نضيف إلى هذا ، أن حدود هذه الكثرة بدلا من أن تتمايز - كما هو الحال فى حدود أية كثرة أخرى - فإنه يطغى بعضها على البعض الآخر ، وكذلك يمكننا بلا شك بمجهود الخيال أن نجمد الديمومة بعد تمام تدفقها وأن نقسمها إلى أجزاء تتراص وأن نعد جميع الأجزاء ، ولكن هذه العملية إنما تتم من خلال الذكرى الثابتة للديمومة ، وعلى مجرى الأثر الساكن الذى تخلفه حركة الديمومة وراءها ، وليس على الديمومة نفسها . فلنعترف أنه إذا ما كانت هاهنا كثرة فإن هذه الكثرة لن تشبه أى كثرة أخرى . فهل تقول حينئذ أن للديمومة وحدة ؟ لا شك أن استمراراً ما للعناصر التى يتداخل بعضها فى البعض الآخر إنما يشارك على قدر متساوى فى الوحدة والكثرة ولكن هذه الوحدة ، المتحركة المتغيرة ، المتلونة الحية ، لا تشبه فى شىء ما الوحدة المجردة الثابتة الخاوية التى تحدد معالمها تصور الوحدة الخالصة . فهل نستنتج من ذلك أنه يجب أن نعرف الديمومة بالوحدة والكثرة فى آن واحد ؟ إلا أنه من الغريب أننى مهما قلبت التصورين وجمعت بينهما بطرق مختلفة وأجريت عليهما أدق عمليات الكيمياء العقلية فلن أحصل قط على شىء يشبه الحدث البسيط الذى يكون لدى عن الديمومة ، فى حين أننى إذا ما عدت فاستقررت داخل الديمومة بمجهود من الحدس ؛ أدركت على الفور كيف تكون وحدة وكثرة وأموراً أخرى كثيرة أيضاً . وإذا كانت هذه التصورات المختلفة وجهات نظر مختلفة وخارجية وكثيرة عن الديمومة ، وسواء كانت هذه التصورات منفصلة أو مجتمعة فإنها لن تسمح لنا بأن ننفذ إلى صميم الديمومة .

ولكننا مع ذلك ننفذ إلى باطنها ، ولا يمكن أن يتم ذلك إلا عن طريق الحدس ، وبهذا المعنى تصبح المعرفة الداخلية المطلقة للديمومة « الأنا » بوساطة « الأنا » ذاتها ، ممكنة . ولكن إذا ما طالبت الميتافيزيقا هنا بحدس وأمكنها الحصول عليه فهذا لا يقلل من حاجة العلم إلى التحليل ، وسينشأ هنا الجذب بين المدارس والتعارض بين المذاهب كنتيجة للخلط بين دور التحليل ودور الحدس .

وفى الواقع يستخدم علم النفس التحليل ، مثله فى ذلك مثل العلوم الأخرى ، فهو يحلل الأنا - التى أعطيت له أول الأمر فى حدس بسيط إلى احساسات ومشاعر وتصورات الخ . . . يدرس كلا منها على حدة . ومن ثمة فهو يضع محل الذات مجموعة من العناصر هى الوقائع النفسية . ولكن هل هذه العناصر أجزاء ؟ هنا تبرز أمامنا المشكلة كاملة . وتجنب البحث فى هذه المشكلة كثيراً ما أدى إلى عرض الشخصية الإنسانية بصورة لا تقبل الحل .

ولا مرء فى أن كل حالة نفسية لمجرد أنها تنسب إلى شخص معين ، تعكس شخصيته فى جملتها . فليس هناك شعور ، مهما كان بسيطاً لا يتضمن بالقوة ماضى الموجود الذى يشعر به وحاضره ويمكن له أن يفصل عن هذا الموجود ويكون « حالة قائمة بذاتها » إلا بواسطة جهد من التجريد أو التحليل . ولكن بدون فعل التجريد أو التحليل هذا سيتعذر تطور علم النفس ، وتقدمه ، وهذا أمر لا يقل عن سابقة فى أنه ليس مثار أى نزاع . ولكن مم تتكون العملية التى يفصل بواسطتها عالم النفس حالة سيكولوجية لكى يضعها فى صورة تتفاوت فى درجة استقلالها ؟ إنه يبدأ بالتغاضى عن اللون الخاص للشخص ، وهو أمر لا يمكن التعبير عنه بالفاظ معروفة مشتركة . ثم هو يجتهد ليعزل فى الشخص - الذى عرضه على هذا النحو - هذا المظهر أو ذاك مما يصلح لدراسة تثير الاهتمام . فإذا ما تعلق الأمر مثلاً بالميل ، نترك جانباً اللون الذى لا يمكن التعبير عنه والذى يصطبغ ويجعل من ميلى شيئاً آخر غير ميلك ، ثم يعكف على دراسة الحركة التى تتجه شخصيتنا عن طريقها نحو موضوع معين منفصل ؛ سيعزل هذا الموقف وسينشئ واقعة مستقلة من هذا المظهر الخاص للشخص ، وهو وجهة نظر حول حركية الحياة الداخلة ، وهو أيضاً نخطيط إجمالى للعليل المحسوس . وفى هذا عمل مشابه لعمل فنان - أثناء مروره بباريس - فهو يأخذ مثلاً صورة أولية لبرج من كنيسة نوتردام ، وهذا البرج مرتبط بالأرض ارتباطاً وثيقاً ، وكذلك يرتبط بما يحيط به وباريس كلها الخ . . فيتعين البدء بفصله عما يحيط به ، فلن يسجل الرسام من المجموع إلا مظهراً معيناً وهو هذا البرج من نوتردام . والآن ، فإن البرج يتكون فى الواقع من حجارة يخلع تجمعها الخاص على البرج شكله ، ولكن الرسام لا يهتم بالحجارة ، وهو لا يسجل غير خطوط ظل البرج . فهو يضع إذن محل النظام الواقعى والداخلى للشيء تركيباً جديداً خارجياً

وتخطيطا فحسب ، بحيث يستجيب رسمه فى مجمله لوجهة نظر معينة حول الشئ
ولاختيار لأسلوب معين من التعبير . والأمر مشابه لذلك تماما فيما يختص بالعملية
التي يستخرج بها عالم النفس حالة نفسية من الشخص جملة . فهذه الحالة النفسية
المعزولة ما هى إلا رسم أولى وبداية لتأليف جديد مصطنع " إنها الكل منظورا إليه
من خلال معين أولى كان مثار اهتمام خاص وعنى بتسجيله ليست هذه الحالة جزءا
ولكنها عنصر لم يتم الحصول عليه بالتجزئة ولكن بواسطة التحليل .

والآن ، سيسجل الزائر الغريب بلا شك تحت كل الرسوم الأولية التي أخذت
لباريس كلمة ؛ « باريس » بصفة تذكارية لها . ولما كان قد شاهد باريس بالفعل
فسيمكنه - نزولا من الحدس الأسمى للصورة الكافية لها - أن يحدد فيها مواقع
رسومه الأولية ، وأن ربط هذا بين بعضها والبعض الآخر ، ولكن لن نتاح له أية
وسيلة للقيام بالعملية العكسية ؛ فمن المستحيل حتى باستخدام عدد لا حصر له من
الصور الأولية ، مهما بلغت الدقة وحتى باستخدام كلمة « باريس » التي تشير إلى
ضرورة الربط بن هذه الصور - من المستحيل أن يصعد المرء من هذه الصور الأولية
إلى حد لم يسبق له اكتسابه ، وأن يتمثل الشعور بباريس ، إذا لم يكن قد
شاهدها ، ذلك أن المرء لا يواجه هنا أجزاءا للكل ولكنه يواجه تسجيلات اقتضت
من جملة الشئ ولتتناول مثلا يكون أشد وقعا ، فنختار حالة يكون فيها التسجيل
أكثر اكتمالا فى رمزيته ؛ ولنفرض أنه تعرض على الحروف التي تدخل فى تكوين
قصيدة أجهلها وقد مزجت كيفما اتفق ، فإذا كانت الحروف أجزاء من القصيدة فإننى
أستطيع محاولة إعادة تركيب القصيدة بواسطتها بعد إجراء ترتيبات مختلفة ، كما
يفعل الطفل بالمكعبات التي عليها رسوم ويكون منها صورة . ولكننى لن أفكر فى
ذلك لحظة واحدة ، ذلك لأن الحروف ليست أجزاء مركبة ولكنها تعبيرات جزئية ،
وهو أمر مختلف كل الاختلاف . ولهذا السبب ، فإننى إذا كنت أعرف القصيدة ،
أضع على الفور كل حرف من الحروف فى المكان الذى يناسبه وأربط بينها - دون
صعوبة - فى خط مستمر ، فى حين أن العملية العكسية عملية مستحيلة ، وحتى
حين أزعم أننى أحاول القيام بهذه العملية العكسية ، وحتى عندما أضع الحروف
طرفا إلى طرف فإننى أبداً بتصوير معنى محتمل . إننى أمنح نفسى إذن حلما وأنا

أحاول أن أهبط من هذا الحدس إلى الرموز الأولية التي تعيد تأليف التعبير عنه . إن فكرة إعادة تركيب الشيء - بواسطة عمليات تستخدم عناصر رمزية وحدها - تنطوي على بطلان لا يتطرق إلى عقل أى شخص ، إذا ما وضعنا فى حسابنا أننا بصدد أجزاء للشيء ، ولكننا - على نحو ما - بصدد أجزاء للرمز .

على أن المحاولة التى يحاول بعض الفلاسفة أن يعيدوا بها تركيب الشخص بواسطة حالات نفسية ، تعتبر عملية من هذا القبيل ، سواء اقتصروا على هذه الحالات نفسها أو أضافوا خيطاً ، الغرض منه أن يربط بين هذه الحالات . إن التجريبيين والعقليين ضحية هنا لنفس الوهم ، فكل منهم يعتبر التسجيلات الجزئية أجزاء حقيقية ومن ثم فهم جميعاً يخلطون بين وجهة نظر التحليل ووجهة نظر الحدس أى بين العلم والميتافيزيقا .

يقول الأولون بحق : أن التحليل النفسى لن يكشف فى الشخص عن شيء أكثر من الحالات النفسية .

وهذه هى فى الواقع وظيفة التحليل ، بل وهذا هو نفس تعريفه . وليس لعالم النفس من عمل إلا أن يحلل الشخص أى أن يسجل حالاته ، وهو سيضع على أكثر تقدير العنوان « أنا » على هذه الحالات قائلاً : إنها « حالات للأنا » كما يكتب المصور كلمة « باريس » على كل صورة الأولية . فليست « الأنا » فى مجال عمل علم النفس - والذى يتحتم عليه أن يمارس عمله فيه - إلا علامة تذكر بالحدس الأول (الذى يبدو مبهما للغاية على أية حال) ذلك الحدس الذى أمد عالم النفس بموضوعه . إن « الأنا » هنا ليست إلا كلمة ، والخطأ الكبير يكمن فى الاعتقاد بأنه يمكن العثور على شيء ما خلف هذه الكلمة مع البقاء فى نفس المجال . ومن هذا القبيل كان خطأ هؤلاء الفلاسفة الذين عجزوا عن الإكتفاء بأن يكونوا علماء نفس فى ميدان علم النفس مثل تين وستوارت مل ، فهما ، مع أنهما من علماء النفس من حيث المنهج الذى يستخدمانه إلا أنهما قد ظلا ميتافيزيقيين من حيث الموضوع الذى يستهدفانه . فهما يريدان حدسا ويتبعان أسلوباً غريباً متناقضاً حينما يطلبان هذا الحدس عن طريق التحليل الذى هو فى حقيقة أمره نفى للحدس ، إنهما يبحثان عن « الأنا » ويزعمان أنها سيجدانها فى الحالات النفسية ، فى حين أنه لا يمكن

الاستحواذ على هذه الحالات النفسية المتنوعة إلا بالخروج من « الأنا » للحصول - عن الشخص - على سلسلة من الصور الأولية والتسجيلات والصور التي تتفاوت في بساطة خطوطها ورمزيتها ، وبناء على هذا فإنهما مهما رصا الحالات النفسية بعضها إلى جوار البعض الآخر ، وأكثرنا من نقط التماس فيما بينها وكشفا عما بينها من فجوات ، فإن « الأنا » تظل بعيدة عن متناولهما وسوف ينتهي بهما الأمر إلى ألا يجد فيها سوى شبح لا قيمة له . ومثل هذا أن ينكر المرء أن للإلياذة معنى لأنه بحث بدون جدوى عن هذا المعنى بين الحروف التي تكونها .

واذن فقد نشأت التجريبية الحسية في الفلسفة هذ نتيجة للخلط بين وجهة نظر الحدس ووجهة نظر التحليل . وقوامها أن يبحث المرء عن الأصل في ترجمته حيث لا يمكن حتما أن يوجد ، وأن ينكر الأصل بحجة أننا لا نجد في الترجمة ، وهي [أى التجربة الحسية] تنتهى بالضرورة إلى ضرب من النفي ، ولكننا إذا نظرنا فيها عن كثب لاحظنا أن ضروب النفي هذه تعنى بكل بساطة أن التحليل ليس هو الحدس ، وهذا الأمر هو الجلاء بعينه .

فالعلم ينتقل مباشرة من الحدس الأصلي - والمبهم على نحو ما ، والذي يمد العلم بموضوعه - إلى التحليل الذي يضاعف إلى ما لا نهاية وجهات النظر حول هذا الموضوع . وسرعان ما ينتهى به الأمر إلى الاعتقاد بأنه فى الإمكان إعادة تركيب الشئ عن طريق الجمع بين مختلف وجهات النظر المتعلقة به . فهل من الغريب أن يرى هذا الموضوع وقد استعصى عليه دائما الإمساك به ، كالطفل الذى يرد أن يصنع لنفسه لعبة ثابتة بالظلال التى ترسم أشباحها على الحائط ؟ .

ولكن المذهب العقلى ضحية نفس الوهم ، وهو يبدأ من نفس الخط الذى وقع فيه المذهب التجريبي الحسى ، ويظل مثله عاجزاً نفس العجز عن الإحاطة بالشخصية . فمثلثه مثل التجربة الحسية يعتبر الحالات النفسية كما لو كانت أجزاء مقطعة من « الأنا » التى تجمع بينها ، هو أيضا كالمذهب التجريبي الحسى من حيث أنه يرى وحدة الشخص وهى تفلت منه بلا تعيين خلال المجهود الذى لا يفتأ يحدده للاحاطة بها . ولكن بينما ينتهى الأمر بالتجريبية الحسية - وقد أدركها الإعياء - إلى أن تعلن أنه ليس هناك شئ غير كثرة الحالات النفسية ، يستمر المذهب العقلى فى

الإصرار على تأكيد وحدة الشخص . ومن الصحيح أنه لما كان يبحث عن هذه الوحدة في مجال الحالات النفسية ذاتها ، وكما كان مضطراً من جهة أخرى إلى أن يدرج في حساب الحالات النفسية كل الكيفيات والتعيينات التي يجدها خلال التحليل (ما دام التحليل حسب تربيته ذاته يتمي دائماً إلى حالات) فإن لم يعد لديه من أجل وحدة الشخص إلا شيء سلبي بحت ، أى انتفاء كل تعيين . فلما كانت الحالات النفسية قد استحوذت بالضرورة من خلال هذا التحليل على كل ما عرض أدنى مظهر من المادية واحتفظت به لنفسها ، فلن يمكن أن تكون « وحدة الأنا » سوى صورة بدون مادة ، ويكون هذا لا تعييناً وفراغاً مطلقاً . والمذهب العقلي ، وهو يعيد بناء الشخصية ، يضيف شيئاً ما أكثر إبتعاداً عن الواقع أيضاً ، وهو ذلك الخلاء الذي تتحرك فيه الظلال ، أى مكان الظلال ، إن صح هذا القول ، وهو يضيف هذا الخلاء إلى الحالات النفسية المنفصلة أى ظلال الأنا ، هذه التي يعد مجموعها في نظر الحسيين التجريبيين معادلاً للشخص . فكيف يمكن لهذه « الصورة » - وهي في حقيقة الأمر لا شكل لها - أن تعبر عن السمة المميزة الشخصية الحية ، الفاعلة ، المحسوسة ، وأن تميز بين ، بيير وبول ؟ فهل يستغرب إذن أن يواجه هؤلاء الفلاسفة الذين فصلوا هذه « الصورة » عن الشخصية ، بأن الصورة بعد هذا عاجزة عن تعيين الشخص ، وأن يؤدي بهم الأمر بالتدرج إلى أن يجعلوا ذاتهم الفارغة مكاناً قابلاً لا قاع له لا يخص بول أكثر مما يخص بيير ، ويوجد فيه مجال حسبما يحلو لنا ؛ للإنسانية جمعاء أو الله أو للوجود بأسره ؟ وأنا لا أجد هنا بين التجريبية الحسية والمذهب العقلي إلا هذا الفارق الوحيد ؛ وهو أنه لما كان الحسيون التجريبيون يبحثون عن وحدة الذات فيما يشبه نوعاً ما الفجوات الواقعة بين الحالات النفسية ، فإن الأمر ينتهي بهم إلى سد هذه الفجوات بحالات أخرى ، وهكذا إلى ما لا نهاية ، بحيث أن الأنا وقد ضغطت في حيز يتجه باستمرار إلى الانكماش فإنه يميل نحو الصفر كلما أوغل المرء في التحليل ، في حين أن المذهب العقلي لما كان قد جعل من « الأنا » المكان الذي تستقر فيه الحالات النفسية يجد نفسه أمام مكان فارغ ليس ثمة من سبب للوقوف فيه هنا أو هناك ، ويتجاوز كل حد من الحدود المتعاقبة التي يراد وضعها لتعيينه ويستمر في الاتساع ويميل إلى أن يتلاشى لا في الصفر ولكن في اللامتناهي .

فالمدى إذن ليس واسعا إلى الحد الذى يفترضه البعض ، بين مذهب حسى تجريسي مزعوم ، مثل مذهب تين ، وأكثر التأملات تعاليا مما نجد لدى بعض أصحاب مذهب وحدة الوجود من الألمان . فالمذهب متشابه فى كلتى الحاليتين وقوامه الاستدلال الذى تستخدم فيه عناصر الترجمة كما لو كانت أجزاء من الأصل . ولكن التجريبية الحسية الحقة هى التى تهدف إلى الإقتراب عن كذب بقدر الإمكان من الأصل نفسه فتسير أغوار حياته ، وتجس نبضات النفس بضرب من الكشف الروحى . وهذه التجريبية الحسية الحقة هى الميتافيزيقا الحقيقية . ويعتبر هذا العمل على أقصى ما يكون من الصعوبة ، لأنه ليس فى مقدور أى من التصورات الجاهزة التى يستخدمها الفكر فى عملياته اليومية أن يقدم له أى مساعدة بهذا الصدد . وليس هناك أسهل من القول بأن « الأنا » كثرة أو أنها وحدة أو بأنها تركيب من هذه وتلك . فالوحدة والكثرة هنا صورتان لا حاجة لانطباقهما على الموضوع ونجدهما جاهزتى التكوين ، كما يحدث حينما تختار من بين كومة من الملابس الجاهزة ما يصلح منها لبيسر ولبول فى نفس الوقت ، لأن هذه الملابس لا تحمل صورة أى منها بدقة . ولكن التجريبية الحسية الجديرة بهذا الاسم ، أى تلك التى لا تعمل إلا حسب قياس ، نجد نفسها مضطرة بصدد كل موضوع جديد تدرسه أن تبذل مجهودا جديدا كل الجدة ، فهى تفصل للموضوع تصورا مناسباً له وحده ، وهو تصور يكاد ألا يمكن أن نقول عنه إنه تصور ، ذلك لأنه لا ينطبق إلا على هذا الشيء وحده . فهذه التجريبية لا تباشر عملها بالربط بين أفكار معروضة كما لو كانت فى سوق كالوحدة والكثرة مثلا ، ولكن الصورة التى تقودنا إليها تكون - على عكس من ذلك - وحيدة بسيطة ، مما يجعلنا نفهم تمام الفهم - حالما تتكون - لماذا نضعها فى إطارات الوحدة والكثرة ، وكليهما أوسع منها بكثير . وأخيرا ، فإن الفلسفة التى عرفناها على هذا النحو لا تقوم على الاختيار بين التصورات والتحيز لمدرسة معينة ، ولكنها تمضى للبحث عن حدس وحيد ، تعود فتتهبط منه هبوطاً مماثلاً إلى مختلف التصورات ، ذلك لأننا اتخذنا منها موقفاً فوق الانقسامات المدرسية .

أما أن الشخصية وحدة ، فهذا أمر أكيد . ولكن قولنا من هذا القبيل لا يعلمنى شيئا عن الطبيعة الخارقة لهذه الوحدة التي هي الشخص وأما القول بأن « أنانيتنا » نبقى أن تكون متكثرة ، فإننى أسلم أيضا به ، ولكن لا توجد ها هنا كثرة يجب أن نعترف أنه ليس بينها وبين أى كثرة أخرى عنصر مشترك . إن الذى هم الفلسفة حقا هو معرفة نوع الوحدة والكثرة أو الحقيقة التى تعلق على الواحد وعلى الكثرة المجردين - تلك التى تكون عليها الوحدة المتكثرة للشخص . ولن تصل الفلسفة إلى معرفة هذه الوحدة إلا إذا استحوذت على حدس « الأنا » البسيط بواسطة « الأنا » وبحسب المنحدر الذى تختاره حينئذ لكى تعود إلى الهبوط من هذه القمة ، ستنتهى إلى الوحدة أو إلى الكثرة أو إلى أى واحد كان من التصورات التى تستخدم فى محاولة تعريف الحياة المتحركة للشخص . ولكننا نكرر قولنا بأن أى خلط بين التصورات لن يمدنا بشيء يشبه الشخص الذى يستمر عبر الزمان .

فإذا أنت قدمت لى مخروطا جامداً فإننى أتبين بدون مشقة كيف ينقبض فى إنكماش متجها إلى القمة ، ويميل إلى التلاشى فى نقطة رياضية ، وكيف يفسح أيضا عند قاعدته على شكل دائرة تتسع إلى ما لا نهاية ، إلا أنه لا النقطة ولا الدائرة ولا وضع الاثنين على سطح يمدنى بأية فكرة عن المخروط ، والأمر كذلك فيما يتعلق بالوحدة والكثرة فى الحياة النفسية ، وهكذا الأمر أيضا فيما يختص بالصف واللامتناهى الذين يستهدف التجريبيون الحسيون والعقليون الإنتهاء إليهما فى تحليلهم للشخصية .

والتصورات ، كما سنبين ، تتواجد فى العادة مزدوجة ، أى رد كل زوجين منهما معاً ، وتعبر عن الضدين ، ولا توجد حقيقة محسوسة لا يمكن أن تحصل بصدها على وجهتى النظر المتضادتين فى نفس الوقت ، ولا تتدرج بالتالى تحت التصورين المتضادين وينتج عن ذلك قولى ونقيضه يستحيل الجمع بينهما منطقيا ، وذلك لسبب بسيط جدا ، مؤداه أنه لا يمكن أبدا أن نقيم شيئا بواسطة تصورات أو وجهات نظر ، ولكن المرء يتسقل بدون مشقة فى حالات كثيرة من الموضوع المدرك بالحدس إلى التصورين المتضادين ، ولما كان المرء يرى كيف يخرج القول ونقيضه من الواقع الحقيقى فهو يدرك فى نفس الوقت كيف يتعارض هذا القول ونقيضه وكيف يأتلفان .

من الصحيح أنه يجب أن نقوم من أجل ذلك بقلب للعمل المعتاد للعقل . إن التفكير هو في العادة الانتقال من التصورات إلى الأشياء ، وليس من الأشياء إلى التصورات . إن معرفة حقيقة واقعية هي بالمعنى المألوف لكلمة « المعرفة » أخذ تصورات جاهزة وإجراء الموازنة بينها ثم ربطها فيما بينها حتى يمكن الحصول على ما يعادل الواقع عمليا . ولكن يجب ألا يغيب عنا أن العمل العادي للعقل بعيد عن أن يكون عملا مجردا من المصلحة ، فنحن لا نهدف عادة إلى المعرفة من أجل المعرفة ، ولكننا نستخدم المعرفة من أجل قرار نتخذه أو مصلحة نقضيها ، وبالاختصار لإشباع حاجة ما . إننا نبحث إلى أى مدى يكون الشيء الذى نبقى معرفته ، هذا أو ذاك ، ويقع تحت أى جنس معروف وما يثيره لدينا من نوع الفعل أو المسلك أو الموقف . إن هذه الأفعال والمواقف المختلفة والممكنة هي اتجاهات تصويرية لفكرنا تتحدد بطريقة نهائية بحيث لا يبقى أمامنا إلا أن نتبعها . وهذا هو على وجه التحديد تطبيق التصورات على الأشياء .

إن محاولة تطبيق التصور على الموضوع هي بمثابة سؤالنا عما يمكن أن نفعله به وما يمكن للشيء أن يفعله من أجلنا . إن لصق بطاقة « تصور » على شيء ما هو تعيين - بألفاظ دقيقة - لجنس الفعل أو الموقف الذى يجب أن يثيره الشيء بالنسبة لنا . وكل نعرفة بمعنى الكلمة تكون إذن موجهة نحو اتجاه أو مستمدة من وجهة نظر معينة . ومن الصحيح أن مصلحتنا كثيرا ما تكون معقدة ، ولهذا السبب فقد يحدث أننا نوجه معرفتنا لنفس الموضوع فى عدة اتجاهات متعاقبة وأن نوع وجهات النظر حوله . ومن هذا تتألف بالمعنى المعتاد لهذين اللفظين معرفة « واسعة » و « محيطة » للموضوع ، وعندئذ نجد الموضوع قد انتهى لا إلى تصور وحيد ، ولكن إلى عدد كبير من التصورات ، من المفروض أنه « يشارك فيها » فكيف يشارك فى كل هذه التصورات ، فى آن واحد ؟ ليس هذا بالسؤال الذى يهم الحياة العملية ، وليس علينا أن نطرحه على أنفسنا ، فمن الطبيعى ، بل ومن المشروع أيضا أن نسلك مسلك الترتيب وإجراء الموازنة بين التصورات فى الحياة الجارية . ولن تنشأ عن ذلك أية صعوبة فلسفية ما دما نمتنع - بحسب اتفاق ضمنى - عن أن نتفلسف . ولكن إذا نقلنا أسلوب العمل هذا إلى الفلسفة ، وإذا ما سرنا هنا أيضا من التصورات إلى الأشياء ، واستخدمنا - من أجل المعرفة المجردة عن الغرض لموضوع

نهدف هذه المرة لأن نستحوذ عليه في ذاته - طريقة للمعرفة تستلهم مصلحة معينة وتكون من حيث تعريفها نظرة أخذت للشئ من خارج ، فإن كل ذلك إنما يعني أننا نولي ظهرنا للهدف الذي كنا نتوخاه ، ومعناه أيضا الحكم على الفلسفة بأن تكون صراعا أبديا بين المدارس ، وفي هذا أيضا إحلل للتناقض في صميم المشروع وفي المنهج . فإما أن يمتنع وجود أى فلسفة وتكون كل معرفة للأشياء معرفة عملية موجه نحو منفعة يمكن الحصول عليها منها ، وأما أن يكون التفلسف هو التواجد في الشئ ذاته بمجهود حدسى .

ولكن من أجل فهم طبيعة هذا الحدس ومن أجل أن نحدد أين ينتهى الحدس وأين يبدأ التحليل ، يجب أن نعود إلى ما قيل سابقا عن تدفق الديمومة .

وسيالاحظ أن التصورات أو الصور التخطيطية التى ينتهى إليها التحليل تتسم جوهريا - أثناء فحوصنا لها - بطابع السكون وعدم الحركة . فقد فصلت من الصور الكلية للحياة الداخلية ، هذا العنصر النفسى الذى أسميه إحساسا خالصا ، وأنا أفترض طيلة دراستى له أنه يظل على ما هو عليه ، وإذا ما وجدت فيه أى تغير قلت : إنه ليس ثمة إحساس وحيد ولكن إحساسات عديدة متعاقبة ، وسأنقل حينئذ إلى كل من هذه الإحساسات المتعاقبة ، الثبات الذى نسبته من قبل إلى الإحساس فى جملته . وعلى أية حال سيمكثنى إذا ما أرغلت فى التحليل بدرجة كافية أن أصل إلى عناصر أعتبرها غير متغيرة . وهنا فقط - وليس فى أى موضع آخر - أستطيع أن أجد قاعدة العمليات الراسخة التى يحتاج العلم إليها لكفالة تلك الخاص .

ومع ذلك فليست هناك حالة نفسية ، مهما بلغت من البساطة ، لا تتغير فى كل لحظة ، ما دام ليس هناك شعور بلا ذاكرة ، ولا استمرار لحالة بدون إضافة ذكري لحظات سابقة إلى الشعور الحالى ، ومن هذا تتكون الديمومة ، ذلك لأن الديمومة الداخلية هى الحياة المستمرة للذاكرة تبسط الماضى فى غمار الحاضر ، سواء انطوى الحاضر بوضوح على صورة الماضى - التى لا تفتأ تتضخم بلا انقطاع أو بالأحرى قام شاهدا - بما هو عليه من تغير كفى مستمر - على العباء الذى يزداد ثقلا باستمرار ، والذى يجره المرء وراءه ، كلما تقدمت به السن . ولولا هذا البقاء للماضى فى الحاضر لما كانت هناك ديمومة ولكن هناك تأن فحسب .

من الصحيح أنه إذا ما عيب على أنني أنتزع الحالة النفسية من الديمومة بواسطة تحليلي لها فحسب ، فإنني سأدفع ذلك عن نفسي قائلا : إن كل حالة من هذه الحالات النفسية الأولية التي ينتهي تحليلي إليها ، هي حالة لا تزال تشغل زمانا . سأقول : « أن تحليلي يحل فعلا الحياة الداخلية ، ويحيلها إلى حالات كل منها متجانس مع نفسه » وذلك فقط لأنه ما دام التجانس ينسحب على عدد معين من الدقائق أو الثواني فإن الحالة النفسية الأولية لا تنقطع عن البقاء في الزمان ، على الرغم من أنها لا تتغير . ومن ذا الذي لا يلاحظ أن عدد الدقائق والثواني المعين الذي أنسبه للحالات النفسية الأولية ليس له على وجه التحديد إلا قيمة علامة ، وظيفتها أن تذكرني بأن الحالة النفسية التي يفرض أنها متجانسة هي في الواقع حالة تتغير وتدوم في الزمان ؟ فالحالة إذا ما نظر إليها في ذاتها هي صيرورة مستمرة . لقد انتزعت من هذه الصيرورة متوسطا ما من الكيف، افترضته غير متغير ، فكونت هكذا حالة ثابتة ، ولهذا السبب نفسه كانت حالة تخطيطية ، وقد انتزعت منها - من ناحية أخرى - الصيرورة على وجه العموم ، تلك الصيرورة التي لم تعد صيرورة لهذا الشيء أو ذاك ، وهذا ما أطلقت عليه اسم الزمان الذي تشغله هذه الحالة . وإذا أنا أمعنت النظر عن كذب فسأرى أن هذا الزمان المجرد ثابت بالنسبة لي ثبوت الحالة التي أضعها فيه ، وأنه لا مكن أن يتدفق إلا بتغيير مستمر في الكيف ، وأنه إذا ما تجرد من الكيفية - التي تعتبر كمسرح للتغيير - أصبح هكذا وسطا ثابتا . وسيتبين أن الفرض القائل بزمان متجانس إنما يهدف بكل بساطة إلى تسهيل المقارنة بين الديمومات المحسوسة المختلفة ، وأن يتيح لنا أن نحصى حالات تقارن الزمان ، وأن نقيس تدفق ديمومة بالنسبة إلى ديمومة أخرى . وسأدرك في النهاية أنني حينما أضم إلى صورة حالة نفسية أولية ، علامة عدد معين من الدقائق والثواني ، فإنني اقتصر على أن أذكر أن الحالة اقتطعت من « أنا » يدوم في الزمان ، وكذلك فإنني أحدد المكان الذي ينبغى أن أضعها فيه وهي حاصلة على الحركة لأردها من الصورة التخطيطية البسيطة التي آلت إليها ، إلى الصورة المحسوسة التي كانت لها من قبل . ولكنني أنسى كل ذلك ما دمت لا أحتاج إليه في التحليل .

وذلك يعنى أن التحليل إنما ينصب على الثابت ، بينما يتواجد الحدس فى الحركة أو فى الديمومة ، وذلك أمر واحد ، وهنا نجسد خط التحديد الأكثر وضوحاً بين الحدس والتحليل ، فالمرء يتعرف على الواقعى والحى والمحسوس من حيث أنه التغير نفسه ويتعرف على العنصر [الناتج من التحليل] من حيث أنه لا يتغير ، وهو ثابت من حيث تعريفه ، إذ أنه صورة تخطيطية وتركيب جديد مبسط يكون فى الغالب رمزاً بسيطاً ، وعلى أية حال يكون منظرأً للنقط من الواقع الذى يتدفق .

ويرجع الخطأ إلى الاعتقاد بأنه يمكن إعادة تأليف الواقع بواسطة هذه الصورة التخطيطية . ومهما أظننا فى القول فلن نستطيع أن نزيد على قولنا بأنه من الحدس يمكن الانتقال إلى التحليل ولكن لا يمكن الانتقال من التحليل إلى الحدس .

وسيكون فى وسعى بواسطة ما هو متغير أن أضع قدراً كبيراً من المتغيرات وقدراً كبيراً من الكيفيات أو التعديلات حسبما يحلولى ، ذلك لأن ها هنا عدداً كبيراً من المناظر الثابتة التى أخذت بواسطة التحليل من التحرك المعطى بالحدس . ولكن هذه التعديلات إذا ما وضعت طرفاً إلى طرف لن تنتج شيئاً يشبه ما هو متغير ، لأنها لم تكن أجزاء منه بل هى عناصر له ، وهو شىء يختلف تمام الاختلاف .

لتأخذ مثلاً أشد أنواع التغير اقتراباً من التجانس وهو الحركة فى المكان ؛ فى استطاعتى أن أتصور على مدى الحركة وقفات ممكنة ، وهذا ما أسميه مواضع الشىء المتحرك ، أو النقط التى يمر بها الشىء المتحرك ، ولكننى لن أستطيع أن أصنع الحركة بهذه المواضع ولو كانت لا نهائية فى العدد ، فهى ليست أجزاء من الحركة بل هى مناظر التقطت بقدر عدد الوقفات للحركة ، ويمكن القول بأنها ليست سوى افتراضات توقف . والشىء المتحرك لا يكون قط فى الواقع فى أى من « النقط » وأكثر ما يمكن أن يقال هو إنه يمر بها ، ولكن المرور - وهو حركة - لا يشترك فى شىء مع التوقف - هو ثابت - . ولا يمكن وضع الحركة على الثبات إذ أنه - يتطابق حينئذ معها وهو أمر متناقض . فالتقطت ليست فى الحركة كأجراء ولا تحت الحركة كماماكن الشىء المتحرك ، بل هى بكل بساطة نقط نلقىها نحن تحت الحركة بقدر عدد الأماكن التى يمكن أن يحل فيها الشىء المتحرك إذا ما توقف ، بينما هو فرضاً لا يتوقف . وإذن فليست هى « مواقف » بالمعنى المحدد للكلمة بل هى افتراضات أو مواقف أو وجهات نظر للذهن ، فكيف نقيم شيئاً من وجهات نظر ؟

ومع ذلك فإن هذا ما نحاول عمله كلما انصب تفكيرنا على الحركة ، وأيضاً على الزمان الذى ستستخدم المكان لتمثله . فنحن - نسبب وهم متأصل فى أعماق نفوسنا ، ولأننا نعجز عن الامتناع عن اعتبار التحليل معادلاً للحدس - نبدأ بأن نميز على مدى الحركة عدداً معيناً من الوقفات الممكنة أو من النقط التى تجعل منها - شئنا أم أبنينا- أجزاء للحركة ، وحينما نواجه بعجزنا عن إعادة تأليف الحركة بواسطة هذه النقط ، فإننا ندرج نقطا أخرى معتقدين بهذا أننا نمسك بشدة وعن كثب بما تنطوى عليه الحركة من حركية ، ثم لما كان التحرك لا يزال يفلت منا ، فإننا نحل عدداً من النقط يزداد بلا حدود ، محل عدد متناه محدود منها محاولين بذلك عبثاً ، محاكاة الحركة الواقعية الغير منقسمة للشئ المتحرك ، بواسطة حركة فكرنا الذى يستمر فى اضافة نقط إلى نقط آخر بدون تحديد ، ثم نقول فى النهاية : إن الحركة تتكون من نقط إلا أنها تشمل علاوة - على ذلك - على الانتقال المبهم الغامض من موضع إلى موضع آخر يليه ، كما لو لم يكن الغموض يرجع بأكمله إلى ما افترضناه من أن الثبات أكثر وضوحاً من التحرك ، وأن التوقف سابق على الحركة ، وأيضاً كما لو لم يكن سبب الغموض هو الزعم بأننا ننتقل من الوقفات إلى الحركة عن طريق التأليف - وهو أمر مستحيل - فى حين يتم الانتقال بسهولة من الحركة إلى الإبطاء ثم إلى الثبات ! لقد بحثت عن معنى القصيدة فى صورة الحروف التى تتألف منها ، وظننت أنك بتأمل عدد متزايد من الحروف ستحيط أخيراً بالمعنى الذى لا يزال يفلت منك ، وعند إنعدام جميع الوسائل ، حين رأيت أنه لا جدوى من البحث عن جزء من المعنى فى كل من الحروف على حدة افترضت أن الجزء الذى تبحث عنه المعنى الخفى يمكن بين تن حرف والحرف الذى يليه ! ولكننا نعيد القول مرة أخرى . إن الحروف ليست أجزاء للشئ ، ولكنها عناصر للرمز . ونكرر القول أيضاً مرة أخرى إن مواضع الشئ المتحرك ليست أجزاء من الحركة ، بل هى نقط من المكان يفترض أن الحركة تحدث بين طرفيها . وهذا المكان الثابت الفارغ موضوع التصور المجرد والذى لا يدرك أبداً عن طريق الحس ، يتصف عن جدارة بأن له قيمة الرمز .

فكيف يتسنى لنا أن نصنع الحقيقة الواقعية باستخدام الرموز ؟

ولكن الرمز يستجيب هنا لأشد عادات فكرنا تأصلاً . فنحن نستقر عادة في الثبات ، حث نجد نقطة ارتكاز من أجل الحياة العملية ، ونزعم أننا نعيد تأليف التحرك بواسطة الثبات . ونحن لا نحصل هكذا إلا على محاكاة غير مستقيمة وتقليد مزيف للحركة الواقعية ، ولكن هذا التقليد يفيدنا في الحياة أكثر بكثير مما قد يفيدنا الحدس بالشئ نفسه . والواقع أن عقلنا لديه ميل جارف إلى أن يعتبر الفكرة التي تفيده في أغلب الأحوال ، على أنها أشد وضوحاً من غيرها . ولهذا السبب فإن الثبات يبدو لعقلنا أشد وضوحاً من التحرك كما يبدو له السكون سابقاً على الحركة .

وهذا هو مصدر الصعوبات التي أثارتها مشكلة الحركة منذ أقدم العصور . فسببها دائماً هو زعم الانتقال من المكان إلى المكان إلى الحركة ، أى من المسافة المكانية إلى قطع هذه المسافة ، ومن المواضع الثابتة إلى التحرك ، والانتقال من الأولى إلى الثانية عن طريق التأليف . ولكن الحركة هي التي تسبق الثبات ، وليس بين المواضع والانتقال علاقة الأجزاء بالكل ، بل إن النسبة بينهما هي نفس النسبة بين ما يمكن أن ينشأ حول الشئ من وجهات نظر كثيرة متباينة ، وبين ما هو عليه في الواقع من عدم قابلية للإنقسام .

وقد نشأت عن نفس هذا الوهم مشاكل أخرى كثيرة . فنسبة النقط الثابتة إلى حركة شئ متحرك هي نفس نسبة تصورات الكيفيات المختلفة إلى التغيير الكيفي للشئ . فالتصورات المختلفة التي ينحل إليها شئ متنوع ليست سوى عدد مساو من الرؤى الثابتة المأخوذة عن عدم ثبات [أى حركة] الشئ الواقعي . وليس التفكير في شئ ما بالمعنى المألوف عادة لكلمة « تفكير » سوى أن نأخذ من حركة الشئ منظرأ أو أكثر من هذه المناظر الثابتة ، وهذا على وجه الإجمال تساؤل عن حالة هذا الشئ ، يحدث بين حين وآخر ليعرف ما يمكن أن نفعله به . وعلى أية حال ليس هناك من أمر أكثر مشروعية من هذه الطريقة في التصرف ، ما دام الأمر لا يتعلق إلا بمعرفة عملية للواقع . فالمعرفة من حيث أنها موجهة نحو ما هو عملي ليس عليها إلا أن تحصى المواقف الرئيسية الممكنة للشئ تجاهنا ، وكذلك ترصد أيضاً أفضل المواقف الممكنة تجاهه . وهذا هو الدور المألوف الذي تؤديه التصورات

الجاهزة ، وهى هذه المواقف التى نضعها كعلامات لمسيرة الصيرورة . ولكن الرغبة فى النفاذ بها إلى صميم طبيعة الأشياء ، معناه أن نطبق على التحرك الواقع منهجا أعد ليقدّم لنا وجهات نظر ثابتة عنه . وبهذا نحن ننسى أنه إذا كانت الميتافيزيقا ممكنة ، فإنها لا يمكن إلا أن تكون مجهوداً لصعود منحدر فى الميل الطبيعى لعمل الفكر ، للاستقرار فوراً بضرب من الانبساط والتمدد العقلى فى الشيء الذى ندرسه ، وأخيراً للسير من الواقع إلى التصورات ، وليس من التصورات إلى الواقع فهل من الغريب إذن أن يرى الفلاسفة - فى غالب الأحيان - الشيء الذى يزعمون الإحاطة به وقد أفلتت من بين أيديهم ، مثلهم فى ذلك مثل الأطفال الذين يريدون الإمساك بالدخان يقبض أيديهم عليه ؟

وهكذا تستمر المنازعات الكثيرة بين المدارس التى تلوم كل منها الأخرى على أنها تركت الواقع يقلت منها . ولكن إذا كان على الميتافيزيقا أن تسلك مسلك الحدس ، وإذا كان موضوع الحدس هو تحرك الديمومة ، وكانت الديمومة ذات طبيعة سيكولوجية ، أفىكون معنى هذا أن نحبس الفيلسوف فى نطاق التأمل المستغرق لذاته ؟ أفلمن يكون قوام الفلسفة أن يتأمل المرء فى حياة نفسه فحسب وهو يعيش « كما ينظر راع ناعس إلى الماء وهو ينساب » ؟ إن الكلام على هذا الوجه هو عود إلى الخطأ الذى لم نكف عن الإشارة إليه منذ بداية هذه الدراسة . إن فى هذا إنكار لما فى الديمومة من طبيعة فريدة ، وإنكار فى نفس الوقت للخاصية ذات الفاعلية الجوهرية للحدس الميتافيزيقي . وهذا يعنى أننا لا نرى أن المنهج الذى نتحدث عنه ، يتيح لنا بأن نتجاوز الواقعية ، وأن نؤكد وجود أشياء دوننا وأخرى أسمى منا ، وإن كانت بمعنى ما داخل أنفسنا وأن نجعلها توجد معاً بدون صعوبة ، وأن نبدد بالتدرج مواطن الغموض التى يجمعها التحليل حول المشكلات الكبرى . ولنتقصر هنا - دون أن نعرض لدراسة وجهات النظر المختلفة هذه - على أن نشير إلى كيف لا يكون الحدس الذى نتكلم عنه فعلاً وحيداً ، بل يكون سلسلة لا محدودة من الأفعال التى تكون من جنس واحد بلا شك ، بينما يكون كل منها من نوع خاص جداً . وكيف هذا الاختلاف فى الأفعال جميع درجات الوجود .

إذا حاولت تحليل الديمومة أى أن أحللها إلى تصورات جاهزة ، فإنى أكون مضطرا بحسب طبيعة التصور ذاته والتحليل ، إلى أن أحصل عن الديمومة عموما على نظريتين متعارضتين أزعم فيما بعد تأليفها بواسطتهما . وهذا الربط لا يمكن أن يقدم لى ، لا اختلافا فى الدرجات ولا تنوعا فى الصور ، سواء وجد أم لم يوجد سأقول مثلا أن هناك - من ناحية - كثرة من حالات الشعور المتعاقبة ، وتوجد من ناحية أخرى وحدة تجمع بينها . وستكون الديمومة هى « تركيب » هذه الوحدة وهذه الكثرة ، وهى عملية خفية ، أكرر القول بأننا لا ندرى كيف تنطوى على اختلافات بين الألوان أو على درجات ، وليس هناك وفقا لهذا الفرض - وإن أيمكن أن يوجد - سوى ديمومة وحيدة ، تلك التى يعمل شعورنا فى العادة داخل اطارها . فإذا ما أخذنا الديمومة ، بداعى تثبيت الأفكار تحت المظهر البسيط لحركة تتم فى المكان ، وحاولنا أن نرد الحركة - التى تعتبر ممثلة للزمان إلى تصورات - فإنه سيكون لدينا من ناحية ، عدد كبير من نقط المسافة بالقدر الذى يحلو لنا ، وسيكون لدينا من جهة أخرى وحدة مجردة تجمع بينها ، تماما كما يضم الخيط لآلىء العقد . والربط بين هذه الكثرة المجردة وهذه الوحدة المجردة - عندما تسلم بإمكانه - يكون أمرا غريبا لا نجد فيه فروقا طفيفة أكثر من تلك التى نجدها فى الحساب حينما نجمع أعدادا معينة . ولكن إذا ما نحن استقررنا داخل الديمومة بمجهود من الحدس ، بدلا من أن نزعم تحليل الديمومة (أى فى الواقع أن نقوم بتركيبها بواسطة التصورات) أحسنا بتوتر معين تماما ، يبدو تعيينه نفسه كاختيار بين عدد لا يحصى من الديمومات الممكنة ، ومن ثمة فإننا ندرك الديمومات كثيرة العدد كما يحلو لنا ، بحيث يكون بعضها مختلفا تماما عن البعض الآخر ، على الرغم من أن كلا منها إذا ما رد إلى تصورات ، أى إذا ما نظر إليها من الخارج ، ومن جهتى النظر المتقابلتين ، فإنها ترجع دائما إلى نفس الربط غير المعين للكثير والواحد .

ولنعبر عن نفس الفكرة بدقة أتم ؛ فإذا ما اعتبرت الديمومة كثرة من اللحظات أو الآتات يرتبط بعضها البعض الآخر ، بواسطة وحدة تخترقها كخيوط ، فإن هذه اللحظات أو الآتات - مهما كان قصر الديمومة التى يقع الاختيار عليها - ستكون غير محدودة العدد . ويمكننى اعتبارها متجاوزة كما يحلو لى ، وسيكون هناك دائما بين هذه النقط الرياضية ، نقط رياضية أخرى ، وهكذا إلى ما لا نهاية فإذا

ما عرضنا للديمومة من ناحية الكثرة فإننا نجدها قد أخذت في التلاشى في حفنة من الآنات ليس لأى منها صفة الدوام ، من حيث أن كلا منها آن فوري . وإذا ما تناولت من جهة أخرى الوحدة التي تربط الآنات بعضها ببعض ، فإنى أجد أن هذه الوحدة لا يمكن أن تكون أكثر دواما من كل الآنات على حدة ، لأنه بحسب الفرض ، نجد أن كل ما هو متغير وما له صفة الدوام فى الديمومة قد أدرج فى حساب كثرة الآنات وستبدو لى هذه الوحدة إذن ، كلما تعمقت فى ماهيتها مثل مقوم ثابت للمتحرك أى كماهية غير زمنية للزمن لا أعرف كنهها ؛ وهذا ما سأطلق عليه اسم الأزلية - وهى أزلية موت ، ما دامت ليست بشىء سوى الحركة وقد جردت من التحرك الذى كان يشكل أساس حياتها . وسيرى المرء عند الإمعان فى فحص آراء المدارس المتعارضة بصدد الديمومة ، أنها تختلف فقط فى أنها تنسب لهذا أو لذلك من هذين التصورين أهمية جوهرية . فبعضها يتشبث بوجهة النظر القائمة على التكثر ، فيجعل من آنات متمايزة لزمان سبق أن سحقته - إن صح هذا التعبير - واقعا محسوسا ، وهى ترى الوحدة - التى تجعل من الذرات مسحوقا - وحدة أكثر صناعية . وأما المدارس الأخرى ، فهى على العكس من السابقة ، تقيم وحدة الديمومة فى الواقع المحسوس ، فهى تستقر إذن فى الأزلية . ولكن لما كانت هذه الأزلية مع هذا مجردة من حيث أنها مفرغة ، ونظرا لأنها أزلية تصور ، وهى تستبعد من هذه الناحية - فرضا - التصور المضاد ، فإنه لا يمكن أن تتبين كيف أمكن لهذه الآلية أن تتيح لكثرة غير معينة من الآنات أن تتعاصر معها . ولدى المرء فى الفرض الأول عالم معلق فى الهواء يجب أن ينتهى ويعيد بناء نفسه بنفسه من جديد فى كل لحظة . وأما فى الفرض الثانى فلدينا لا ممتناه من الأزلية المجردة ، تعجز أيضا عن أن ندرك سبب عدم بقائها منطقوية على نفسها ، وكيف تتيح للأشياء أن تتعاصر معها . ولكن فى كلتى الحالتين - ومهما يكن أى من فرعى الميتافيزيقا الذى اتجه المرء فى مساره - فإن الزمان يبدو من وجهة النظر السكولوجية « كما لو كان خليطا من تجريدين لا يحتملان أى درجات أو فروق طفيفة . وفى هذا المذهب ، كما فى المذهب الآخر لا توجد سوى ديمومة وحيدة تحمل كل شىء معها ، وهى نهر بلا قاع ولا شواطىء » ينساب بقوة غير معينة فى اتجاه لا يمكن تعيينه . بالاضافة إلى هذا أليس هذا نهراً ؟ . ومن ثم فهو لا ينساب إلا لأن الواقع يحصل

من كل من المذهبين على هذه التضحية منتهزاً فرصة تراخ في منطقتها . وهما لا يكادان يتبثتان من موقفهما من جديد حتى يجمدان هذا الانسياب ، إما على صورة سطح واسع جامد وإما على صورة عدد لا حصر له من الرؤوس المدببة المتبلورة ، أى دائعا على صورة شئ يشارك بانضرورة فى ثبات وجهة نظر معينة .

والأمر على خلاف ذلك تماماً إذا ما استقر المرء دفعة واحدة بمجهود من الحدس ، فى الانسياب المحسوس للديمومة . ولن نجد بالتأكيد أى سبب منطقى يسمح لنا بأن نفرض وجود ديمومات متكررة ومتنوعة ، وعلى أسوأ الفروض من الممكن ألا توجد ديمومة أخرى سوى ديمومتنا ، كما يمكن ألا يوجد فى العالم لون آخر غير اللون البرتقالى مثلاً ، ولكن كما أن شعورنا يقوم على أساس من اللون يتعاطف داخلياً مع اللون البرتقالى - بدلاً من أن يدركها حسياً من الخارج - سيلمس أنه قد استقر بين الأحمر والأصفر ، وحتى ربما أدرك فى غموض تحت هذا اللون الأخير طيفاً كاملاً يمتد فيه الاستمرار الذى يبدأ بالأحمر وينتهى بالأصفر ، فهكذا يكون حدس ديمومتنا ، مع أنه أبعد من أن يتركنا معلقين فى الفراغ كما يفعل التحليل الخالص - ذلك أنه يجعلنا نتماس مع استمرار كامل من الديمومات التى يتعين علينا محاولة متابعتها إما إلى أسفل وإما إلى أعلا ، ويمكننا فى كلتى الحالتين ، أن نجعل أنفسنا تتمدد إلى غير حدود بمجهود يزداد شدة ، وفى كلتى الحالتين نحن نتجاوز ذواتنا . وفى الحالة الأولى تسير نحو ديمومة تزداد تشتتاً بسبب ذبذباتها الأشد سرعة من ذبذبات نفوسنا التى تقسم شعورنا البسيط بتحويل الكيفية إلى كمية تدريجية ، وسيوجد عند الحد الأقصى ، ما هو متجانس بحت أى ذلك التكرار الخالص الذى بواسطته نعين كل ما هو مادى . وإذا ما سرنا فى الاتجاه الآخر فإننا نتجه نحو ديمومة تنبسط أو تنقبض أو تشتت أكثر فأكثر ، وعلى طول المدى توجد الآلية ، لا الأزلية التصورية - وهى أزلية موت - ولكننا آلية حياة « إنها حية ، وبالتالي متحركة أيضاً ، حيث تتواجد ديمومتنا كما توجد الومضات فى الضوء ، وحيث تجمع هذه الديمومة الأزلية كل الديمومات الأخرى ، كما يكون كل ما هو مادى تشتتاً لها . ويتحرك الحدس بين هذين الحدين الأقصىين ، وهذه الحركة هى الميتافيزيقا بعينها .

* * *

وليس هنا موضع استعراض المراحل المختلفة لهذه الحركة « ولكن بعد أن عرضنا نظرة عامة عن المنهج « وطبقناه تطبيقاً أولياً ، لعله يكون من المجدى أن نصوغ المبادئ التي يعتمد عليها بعبارات دقيقة بقدر المستطاع . وقد نالت أغلب القضايا التي سنذكرها بداية برهان في العمل الحالي ، ونأمل أن نبرهن عليها برهنة أكمل عندما نتصدى لمشاكل أخرى .

أولاً - توجد حقيقة واقعية خارجية وهي مع ذلك معطاة مباشرة لعقلنا - والفهم الشائع على حق في هذه النقطة حينما يعترض على شالية الفلاسفة وواقعيتهن على السواء .

ثانياً - إن هذه الحقيقة الواقعية هي « تحرك » فلا توجد أشياء جاهزة مكتملة ، بل توجد فقط أشياء في طور التكوين ، كما لا توجد حالات مستقرة بل توجد فقط حالات تتغير فحسب ، فالكون لا يكون قط إلا ظاهرياً أو بالأحرى نسبياً . والشعور الذي لدينا عن ذاتنا الخاصة خلال تدفقها المستمر إنما يدخلنا في باطن حقيقة واقعية ، يجب علينا أن نحتذينا في تصورنا للحقائق الواقعية الأخرى ، وإذن فكل حقيقة واقعية ليست سوى « ميل » إذا تم الاتفاق على أن نطلق كلمة « ميل » على تغير في الاتجاه في طور نشوئه .

ثالثاً - إن الوظيفة الرئيسية لعقلنا الذي يبحث عن نقط ارتكاز صلبة خلال مجرى الحياة العادي هي أن يتصور حالات وأشياء ، إنه يلتقط في فترات متباعدة وجهات نظر شبه آتية عن تحرك الواقع ، ومن ثم حصل على إحساسات وأفكار وبهذا ، يجعل المنفصل في موضع المستمر ، ويضع الثبات في موضع التحرك ، ويضع النقط الثابتة التي تحدد اتجاهها للتغير وللميل ، محل الميل الذي في طور التغير ، وهذا الإحلال ضروري للفهم الشائع واللغة وللحياة العملية ، بل وللعلم الوضعي إلى درجة ما ، سنحاول تحديدها ، إن عقلنا عندما يتبع ميله الطبيعي إنما يعمل بواسطة الإدراكات الحسية الجامدة ، من ناحية ، والتصورات الثابتة من ناحية أخرى . فهو يبدأ من الثابت ، ولا يتصور الحركة ولا يعبر عنها إلا بدالة الثبات . فهو يستقر في تصورات جاهزة تماماً ويحاول أن يقتص بها كما يحدث الشبكة - شيئاً من الحقيقة الواقعية التي تشرى ، ولا يحدث ذلك - بلا ريب - من أجل الحصول

على معرفة داخلية وميتافيزيقية للواقع . إن ذلك يحدث فقط بقصد الاستخدام العملي لهذا الواقع ، ذلك لأن كل تصور (كما هو شأن كل إحساس من جهة أخرى) إنما يعد سؤالا عمليا بوجهه نشاطنا إلى الواقع ، وسيجيب عليه هذا الواقع بما يقتضيه الأمر في مجال العمل بنعم أو بلا . ولكن نشاطنا يترك بذلك جوهر الواقع يفلت من الواقع نفسه .

رابعا - إن الصعوبات التي تتطوى عليها الميتافيزيقا والمناقضات التي تثيرها ، والتناقضات التي تقع فيها ، وإنقسامها إلى مدارس متنازعة ، والمعارضات التي لا يمكن حلها بين المذاهب ، إنما ترجع في الجزء الأكبر منها إلى أنني استخدم في مجال معرفة الواقع المنزهة عن الغرض ، الأساليب التي نستخدمها عادة في إجتلاب المنفعة العملية . وتنجم هذه الصعوبات بصفة رئيسية عن استقرارنا داخل الثابت لنراقب المتحرك عند مروره ، بدلا من أن نتواجد داخل المتحرك نفسه لنجتاز معه المواضيع الثابتة ، وترجع أيضا إلى أننا نزعم أننا نعيد تأليف الواقع - وهو « ميل » وبالتالي « تحرك » - بالأدراكات الحسية والتصورات التي من وظيفتها جعله ثابتا . ولن يكون في وسعنا أن ننشئ حركة بواسطة التوقفات مهما كثر عددها ، بينما إذا ما تواجد المرء مع المتحرك أمكنه أن يستخلص - بالفكر - القدر الذي يحلوه من التوقفات . وبتعبير آخر نفهم أنه من الممكن لفكرنا أن يستخلص تصورات ثابتة من الواقع المتحرك ، ولكن لا توجد أى وسيلة لإعادة تكوين تحرك الواقع عن طريق ثبات التصورات . ومع ذلك ، فقد حاول دائما أصحاب مذهب اليقين - وهم المنشئون للمذاهب - أن يقوموا بهذا التأليف .

خامسا - وكان ولا بد لهم أن يفشلوا ، وأن هذا العجز - وهذا العجز وحده - هو ما تقرره المذاهب الشكية والمثالية والنقدية ، وبالإجمال كل المذاهب التي تقدر في قدرة عقولنا على الإحاطة بالمطلق . ولكن فشلنا في إعادة بناء الواقع الحى بتصورات جامدة وجاهزة لا ينتج عنه أننا نعجز عن الاستحواذ عليه بطريقة ما من الطرق الأخرى . واذن فالبراهين التي برهن بها على نسبية معرفتنا مشوبة جميعها بعيب أصلى ، فهي تفترض تماما - كما يفعل أصحاب مذهب اليقين الذي تهاجمه - أن أى معرفة يتعين أن تبدأ من التصورات ذات المعالم المحددة لتطوى معها الحقيقة الواقعة المتدفقة .

سادسا - ولكن الحقيقة هي أنه في إمكان عقلمنا أن يسلك المسلك العكسى يمكنه أن يستقر فى الواقع المتحرك ويتخذ مساره الذى لا يكف قط عنه التغير ويمكنه أخيرا أن يستحوذ عليه الحدس . ويجب عليه من أجل ذلك أن يكبح جماح نفسه وأن يعكس اتجاه العملية التى يفكر عادة بواسطتها ، وأن يقلب - أو بالأحرى - أن يصوغ من جديد مقولاته بدون انقطاع ، وهو بهذا سيتهى هكذا إلى تصورات مرنة فى إمكانها أن تلاحق الواقع فى جميع تعرجاته وأن تتخذ نفس حركة الحياة الداخلية للأشياء . وهكذا فقط تتكون فلسفة تقدمية متحررة من المنازعات التى تقع بين المدرس ، وفى مقدورها أن تحل المشاكل حلا طبيعيا لأنها تكون قد تخلصت فى أسلوب عرضها من الألفاظ المصطنعة التى سبق اختيارها . أن قوام التفلسف إذن هو عكس المسار العادى لعمل الفكر .

سابعا - لم يسبق لأحد أن مارس هذا العكس بطريقة منهجية ، ولكن التاريخ العميق للفكر البشرى سيبين لنا أننا مدينون له بأعظم ما تم إنجازه فى العلوم ، وكذلك بما هو أكثر قابلية للخلود فى الميتافيزيقا . وأن أقوى مناهج البحث والاستقصاء التى يمتلكها العقل الإنسانى ، ألا وهو منهج تحليل الكميات اللامتناهية الصغر^(١) قد نشأ عن هذا العكس نفسه . والرياضية الحديثة هى على وجه التحديد مجهود غاية إحلال ما هو فى طور التكوين محل ما هو مكتمل الوجود ، ولتابعة تكوين المقادير وللاستحواذ على الحركة من الداخل وفى حلها إلى التغير وليس من الخارج ومن نتيجتها السطحية الظاهرية ، وأخيرا لمسيرة الاستمرار المتحرك لرسم الأشياء . . . ومن الذى حبيح أيضا أنها لم تتمكن من الوصول إلى تطبيقاتها الرائعة إلا بابتكار بعض الرموز ، وأنه إذا ما كان الحدس - الذى تحدثنا عنه منذ حين هو أصل هذا الإبتكار - فإن الرمز وحده هو الذى يتدخل عند التطبيق . ولكن الميتافيزيقا التى لا تستهدف أى تطبيق عملى سيكون فى مقدورها - وفى الغالب ستضطر - إلى الامتناع عن تحويل الحدس إلى رمز . وهى حينما تتخلص من الالتزام بالانتهاء إلى نتائج يمكن استخدامها عمليا ، ستمكن من أن توسع مجال

(١) هو التحليل القائم على حساب التفاضل والتكامل . Analyse Infinitésimale .

بحثها بلا حدود . وما تكون قد فقدته بالنسبة إلى العلم من حيث الفائدة والدقة ستعود وتكسبه من حيث المضمون والمجال . فإذا كانت الرياضة هي علم المقادير ، وكانت الأساليب الرياضية لا تنطبق إلا على الكميات فيجب ألا ننسى أن الكمية هي دائما الكيفية في طور النشأة ، ويمكن القول بأنها جد هذه النشأة . فمن الطبيعي إذن أن تبني الميتافيزيقا الفكرة التي نشأت عنها الرياضة في عصرنا لكي تجعلها تشمل جميع الكيفيات أى الحقيقة على وجه العموم . ولن نتجه قط عن هذا الطريق إلى الرياضة الكلية أى خرافة الفلسفة الحديثة ، بل على العكس ، أنها كلما تقدمت في طريقها صادفت أشياء أشد في عدم قابليتها لأن تترجم إلى رموز ، ولكنها تكون على الأقل ند شرعت في أن تتصل باستمرار بالحقيقة الواقعية وحركتها في المجال الذى يمكن فيه استعمال هذا الاتصال أروع استعمال ، وتكون بذلك قد تأملت في مرآة تعكس إليها صورة من ذاتها منكشمة جدا ، بلا شك ، ولكنها أيضا مضيئة جدا وستكون قد شاهدت بوضوح تام ما تستمده الوسائل الرياضية من الواقع المحسوس ، وستواصل سيرها في طريق الحقيقة الواقعية الملموسة ، لا فى طريق الأساليب الرياضية . ولنقل إذن بعد أن خففنا مقدما ما لهذه العبارة من شدة تواضع ومن طموح جامع فى آن واحد ؛ إن أحد أهداف الميتافيزيقا هو القيام بعمليات التفاضل والتكامل الفلسفية .

ثامنا - والأمر الذى استبعد من أجله هذا الهدف من مجال النظر ، والذى أمكنه أن يضلل العلم نفسه . وهو أن الحدس بعد أن يتم الاستحواذ عليه يجب أن يجد وسيلة للتعبير والتطبيق تتمشى مع عادات تفكيرنا ، وتمدنا - بواسطة تصورات محددة الأطراف تحديدا تاما - بنقط الارتكاز المتينة التى تحتاج إليها بصورة ملحة . وهنا يتوفر شرط ما نسميه إحكاما ودقة ، وأيضا التطبيق اللا محدود لمنهج عام على حالات خاصة . ولكن هذا المد وهذا العمل المحكم منطقيا من الممكن أن يستمر قرونا بينما لا يبقى الفعل المحدث للمنهج سوى لحظة واحدة . وهذا هو السبب فى أننا غالبا ما نأخذ الأداة المنطقية للعلم على أنها العلم نفسه ، غافلين عن الحدس الذى أمكن للباقي أن يصدر عنه .

إن كل ما قاله الفلاسفة والعلماء أنفسهم عن « نسبية » المعرفة العلمية قد نجم عن إغفال هذا الحدس . إن النسبي إنما هو المعرفة الرمزية بوساطة التصورات السابقة في الوجود ، والتي تدرج من الثابت إلى المتحرك ، لكن لا المعرفة الحدسية التي تستقر داخل المتحرك وتشارك في حياة الأشياء نفسها . إن هذا الحدس يبلغ المطلق .

فالعلم والميتافيزيقا يلتقيان اذن في الحدس ، وتستحق الفلسفة الحدسية حقا الاتحاد الذي طالما رغبتنا فيه بين الميتافيزيقا والعلم ؛ ففي نفس الوقت الذي تجعل فيه من الميتافيزيقا علماً وضعياً - وأعنى بذلك علماً تقدماً وقابلاً للسير نحو الكمال بلا حدود - سنؤدى بالعلوم الوضعية بمعنى الكلمة ، لأن نشعر بمدى مرماها الحقيقي ، وهو في الغالب أكثر بكثير مما قد تتخيله من سمو ، وستزيد من المسحة العلمية للعلم ، وسيكون من نتيجتها أن تعيد اقامة الاستمرار بين الحدوس التي حصلت عليها العلوم الوضعية المختلفة خلال تاريخها والتي لم تحصل عليها إلا بومضات من العبقرية .

تاسعا - أما أنه ليس ثمت طريقتان مختلفتان لمعرفة الأشياء معرفة كاملة وأن جذور العلوم المختلفة توجد في الميتافيزيقا . فهذا ما رآه على وجه العموم الفلاسفة القدماء . ولم يكن هنا خطؤهم . لقد كان قوامه استلهام هذا الاعتقاد الطبيعي جداً بالنسبة للعقل الإنساني ، وهو أن أى تغير لا يمكن أن يظهر أو ينمى لا متغيرات . وينشأ عن ذلك أن الفعل « الإلهي » لم يكن سوى تأمل شابه الضعف ، وأن الديمومة صورة خادعة ومتحركة للأزل الثابت ، والروح سقوط للمثال . أن كل هذه الفلسفة التي تبدأ بأفلاطون وتنتهى إلى أفلوطين هى تطور لمبدأ نصوغه على الوجه الآتى : « يوجد فى غير المتحرك قدر من الحقيقة أكبر مما يوجد فى المتحرك وإننا ننقل من الثابت إلى غير الثابت بواسطة عملية إنقاص بسيطة ، ولكن الصحيح هو العكس » .

ويبدأ تاريخ العلم الحديث من اليوم الذى جعلنا فيه من المتحرك حقيقة واقعية مستقلة ، أنه يبدأ فى اليوم الذى كان غاليليو يدرج فيه كرة صغيرة على سطح مائل ، فصمم تصميمها حاسماً على أن يدرس هذه الحركة من أعلى إلى أسفل من أجلها هى نفسها بدلا من البحث عن مبدئها فى تصورى الأعلى والأسفل ، وهما صيغتان ثابتتان ظن أرسطو أنه يستطع أن يفسر بهما التحرك تفسيرا كافيا . وليس

هذا بالحادث الوحيد فى تاريخ العلم ، فنحن نعتبر أن الكثير من الاكتشافات العظيمة ، ومن بينها على الأقل تلك التى غيرت وجه العلوم الوضعية أو تلك التى أنشأت علوم جديدة منها ، كانت كلها جولات مسيار لأغوار الحقيقة المعطاة لنا خلال الديمومة الخالصة . وكذا نانت الحقيقة الواقعية الملموسة أكثر حيوية كانت جولة المسيار أكثر عمقا .

ولكن المسيار الذى يلقى به فى أعماق البحر يجلب معه كتلة سائلة تخففها الشمس ، وسرعان ما تقلبها إلى حبات رمل صلبة ومنفصلة . والحدس بالديمومة إذا ما عرض تحت أشعة العقل اتخذ هو أيضا حالا صورة تصورات جامدة متميزة ثابتة . فالعقل يجتهد لكى يسجل فى الحركة ، الحية للأشياء مواقف واقعية أو احتمالية ، أنه يسجل نقط بداية ونقط وصول ، وهذا هو كل ما يهتم فكر الإنسان وهو يمارس عمله ممارسة طبيعية ولكن الفلسفة يجب أن تبذل مجهوداً لتجاوز الوضع الإنسانى . وقد ركز العلماء أنظارهم عن رضى تام على التصورات التى نصبوها كعلامات على طريق الحدس . وكلما ازداد تناولهم لهذه البواقى التى استحالت إلى شكل رموز كلما أمعنوا فى إلحاق صفة رمزية بكل علم . وكلما ازداد إيمانهم بالصفة الرمزية للعلم ازداد تحقيقهم لها وقوى تعبيرهم عنها . وسرعان ما أغفلوا وضع فروق بصدد العلم الوضعى بين ما هو طبيعى وما هو صناعى ، أى بين معطيات الحدس المباشر وعمل التحليل العريض الذى واصله العقل حول الحدس ، فمهدوا بذلك الطرق لمذهب يؤكد نسبية معارفنا جميعا . ولكن الميتافيزيقا أسهمت أيضا فى ذلك .

فكيف إذن لم يكن لدى أساطين الفلسفة الحديثة - الذين كانوا فى نفس الوقت ميتافيزيقيين ومجددين للعلم - الشعور بالاستمرار المتحرك للواقع ؟ كيف حدث أنهم لم يستقروا فيما نسميه « بالديمومة الملموسة » ؟ لقد فعلوا ذلك أكثر مما ظنوا ، وعلى الأخص أكثر بكثير مما صرحوا به . فإذا ما نحن اجتهدنا لأن نربط بخطوط متصلة الحدوس التى انتظمت حولها هذه المذاهب وجدنا اتجاهها واضحا جدا من الفكر والشعور إلى جوار تيارات كثيرة أخرى متلاقية أو متفرقة . فما هو هذا الفكر الكامن ؟ وكيف يمكن التعبير عن هذا الشعور ؟ إذا استعرننا مرة أخرى من

الأفلاطونيين لغتهم ، وذلك مع تجريد الكلمات من معناها النفسى وبإطلاقنا لفظ « مثال » على نوع من التأكد من وجود معقولة سهلة المنال ، ولفظ « نفس » على ضرب من القلق فى الحياة - سنقول أن تياراً خفياً يدفع الفلسفة الحديثة إلى أن ترفع النفس فوق « المثال » وهى تميل بذلك - كالعلم الحديث - بل أكثر بكثير - إلى أن تسير فى اتجاه عكسى لاتجاه الفكر القديم .

ولكن هذه الميتافيزيقا ، مثل هذا العلم بسطت حول حياتها العميقة نسيجاً ثرياً من الرموز ، ناسية أحياناً أنه إذا كان العلم فى حاجة إلى الرموز فى نموه التحليلى فإن السبب الرئيسى فى وجود الميتافيزيقا هو الإبتعاد عن الرموز . هنا أيضاً واصل العقل عمله فى التثبيت - وإن كان ذلك فى الواقع على شكل يختلف اختلافاً محسوساً . ولتقتصر - دون إلحاح على نقطة نوى معالجتها مفصلة فى موضع آخر - على القول بأن العقل الذى تنحصر مهمته فى معالجة أشياء ثابتة يمكنه البحث عن الثبات إما فى العلاقات وإما فى الأشياء وما دام يمارس عمله على تصورات للعلاقات فإنه ينتهى إلى الرمزية العلمية . ومن حيث يمارس عمله على تصورات الأشياء فإنه ينتهى إلى الرمزية الميتافيزيقية . ولكن الترتيب فى هذه الحالة أو تلك إنما يصدر عنه . وهو سيظن نفسه مستقلاً عن طيب خاطر . فهو بدلاً من الاعتراف فوراً بما يدين به للحدس العميق للواقع يعرض نفسه إلى ألا يرى فى عمله كله سوى تنظيم صناعى للرموز ، بحيث أن المرء إذا ما توقف عند حرفية ما يقوله الميتافيزيقيون والعلماء ، كما إذا ما توقف عند مادية ما يصنعون ، أمكنه الاعتقاد بأن الأولين حفروا تحت الواقع نفقاً عميقاً ، وأن الآخرين مدوا فوقه جسراً أنيقاً ، ولكن نهر الأشياء المتحرك يمر بين هذين العلمين الفئيين دون أن يمسهما .

إن إحدى الوسائل المصطنعة الرئيسية فى النقد الكانتى ترجع إلى أنه قبل مباشرة قول الميتافيزيقي والعالم ، وأنه دفع بالميتافيزيقا والعلم إلى أقصى حد يمكن أن يصل إليه من الرمزية ، وهو الحد الذى يمكن لها أن يذهباً إلى مداه ، وهو من ناحية أخرى المدى الذى يتجهان إليه من تلقاء نفسيهما منذ اللحظة التى يطالب فيها العقل باستقلال مفعم بالمخاطر . فحالماً يتجاهل كانت صلات العلم والميتافيزيقا « بالحدس العقلى » فإنه لا يجد مشقة فى أن يبين كيف أن علمنا نسبى تماماً وأن ميتافيزيقانا

اصطناعية تماما ولما كان قد بالغ في الكلام عن استقلال العقل في كل من الحالتين ، وكما قد تخففت الميتافيزيقا والعلم من « الحدس العقلي » الذي كان يثقلهما من الداخل لم يعد العلم يقدم له عن طريق علاقاته إلا قشرة من الشكل ولم تعد تقدم له الميتافيزيقا بأشياءها سوى قشرة من المادة ؛ فهل من الغريب ألا بين له الأول حينئذ سوى إطارات متدخلة في إطارات ، وألا تبين له الثانية سوى أشباح تسعى خلف أشباح ؟

لقد أنزلنا بعلمنا وبميتافيزيقانا ضربات بالغة الشدة ، حتى أنهما لم يفيقا إلى الآن من ذهولهما . فعقلنا مستعد لأن يسلم عن طيب خاطر بأن يرى في العلم معرفة نسبية تماما ، وفي الميتافيزيقا تأملا فارغاً . وحتى اليوم يبدو لنا أن نقد كانت ينطبق على كل الميتافيزيقا وعلى كل العلم ، والواقع أنه إنما ينطبق بوجه خاص على فلسفة القدماء ، كما ينطبق أيضا على الصورة التي صاغ بها المحدثون تفكيرهم - في أغلب الأحيان - وهي صورة لا تزال تحمل طابع القدماء . إن هذا النقد يصلح لأن يوجه ضد ميتافيزيقا تزعم أنها تقدم لنا نظاما واحدا وجاهزا للأشياء ، وضد علم يجعل من نفسه نظاما واحدا للعلاقات ، وأخيرا ضد علم وميتافيزيقا يتجليان بمظهر البساطة الهندسية المعمارية التي تتصف بها نظرية المثل الأفلاطونية أو التي يتصف بها معبد يوناني . فإذا ما زعمت الميتافيزيقا أنها تقوم على تركيب من التصورات التي سبق لنا الاستحواذ عليها ، وإذا ما كانت عبارة عن تنظيم بارع الأفكار سابقة في الوجود نستعملها استعمال مهمات البناء من أجل تشييد مبنى ، وأخيرا إذا كانت شيئا آخر غير التعدد المستمر لعقلنا والمجهود الذي لا يزال يتجدد ليتجاوز نطاق أفكارنا الحالية وربما أيضا ليتجاوز منطقنا البسيط ، فمن الجلي أتم الجلاء أنها ستصبح مصطنعة كجميع أعمال العقل الخالص . وإذا كان العلم في كليته عملا من أعمال التحليل والتصوير العقلي ، وإذا لم يكن دور التجربة فيه إلا التحقق من « أفكار واضحة » ، بدلا من أي يبدأ من حدوس عدة مختلفة تنفذ خلال الحركة الخاصة لكل حقيقة واقعية ، ولكن دون أن تتدخل بعضها في البعض الآخر دائما - فإنه إذن يزعم لنفسه أنه رياضة بالغة السعة وأنه نظام وحيد من العلاقات يضم جملة الواقع في نسيج (نظام) معد من قبل ، وسيصبح على هذا النحو معرفة متعلقة

تماما بالعقل الإنسانى . لنقرأ مرة أخرى بإمعان « نند العقل الخاص » . فسرى أن هذا النوه من الرياضة الكلية هو الذى يعتبره كانت العلم الحقيقى ، وهذه الميتافيزيقا الأفلاطونية التى لم يكدها تغيير ، هى فى نظره « الميتافيزيقيا » ، وحقيقة القول إن علم الرياضة العامة ليس هو نفسه سوى بقية من بقايا الأفلاطونية . فالرياضة العامة هى ما يصير إليه عالم المثل عندما يفترض أن المثل يتكون من علاقة أو قانون لا من شىء من الأشياء . لقد اعتبر كانت هذا - لم لبعض الفلاسفة المحدثين حقيقة ، بل أكثر من هذا ، لقد اعتبر أن كل معرفة علمية ليست سوى جزء انفصل عن الرياضية الكلية - أو بالأحرى - نقطة انتظر على الطريق المؤدى إلى هذه الرياضة ، وأصبحت حينئذ المهمة الرئيسية للنقد هى إقامة أساس هذه الرياضة أى تحديد ما يجب أن يكون عليه العقل وما يجب أن يكون عليه الموضوع ليتمكن لرياضة متصلة أن تربط أحدهما بالآخر . وإذا اتيج بالضرورة لكل تجربة ممكنة أن تدخل على هذا النحو فى الإطارات الصلبة التى سبق لعقلنا تكوينها فسبب ذلك الافتراض (إلا إذا افترضنا وجود انسجام أزلى) أن عقلنا ينظم هو نفسه الطبيعة ، ويجد نفسه فيها كما لو كان ينظر إليها فى مرآة . ومن هنا تنشأ إمكانية العلم الذى سترجع فاعليته إلى نسبيته ، وتنشأ أيضا استحالة الميتافيزيقا ، إذ أنها لن تجد من عمل سوى أن تقلد - باستخدام أشباح الأشياء - عمل التنظيم التصورى الذى يتابعه العلم جريا حول علاقات . وبالاختصار فإن كتاب « نقد العقل الخاص » بأكمله ينتهى إلى إثبات أن الأفلاطونية ، وهى غير مشروعة - إذا كانت المثل أشياء - ستصبح مشروعة إذا كانت المثل علاقات ، وأن المثل المعد من قبل إذا ما أنزل على هذا النحو من السماء إلى الأرض ، يكون بالفعل كما أراد أفلاطون الأساس المشترك للفكر والطبيعة . ولكن كتاب نقد العقل الخاص بأسره يستند أيضا إلى هذه المسلمة القائلة بأن تفكيرنا عاجز عن أى شىء غير التفكير تفكيراً أفلاطونيا ، أى أن يصب كل تجربة ممكنة فى قوالب سابقة الوجود .

وهنا تكمن المشكلة بأكملها . فإذا ما كانت المعرفة العلمية على ما أراد لها كانت أن تكونه حقا ، فإن هناك علما بسيطا سبق تشكيله بل سبقت صياغته فى الطبيعة كما كان يعتقد أرسطو ؛ وإن الاكتشافات العظيمة وهى تكشف عن هذا المنطق الحال فى الأشياء لا دور لها سوى أن تضىء نقطة تلو الأخرى على الخط المرسوم من قبل ، كما يشعل الناس بالتدرج أمسية عيد صف مصابيح الغاز التى

سبق وضعها على أثر من الآثار لكى ترسم حدوده . ومن ناحية أخرى إذا كانت المعرفة الميتافيزيقية هى فعلا ما أراد لها كانت وأن تكون ، فإنها تنتهى إلى الإمكان المتساوى لموقفين متعارضين للذهن فى مواجهة جميع المشكلات الكبرى ، وتكون مظاهر هذه المعرفة كثرة ضروب الإختيار المتعسفة - والتي لا تلبث أن تتبدل باستمرار بين حلين تمت صياغتهما بطريقة ضمنية منذ الأزل ، وهى تحيا وتنقضى بسبب المناقضات ، ولكن الحقيقة هى أن علم المحدثين لا يقدم لنا هذه البساطة السائرة فى خط واحد ، وكذلك لا تقدم لنا ميتافيزيقا المحدثين هذه المعارضات التى لا يمكن حلها .

فانعلم الحديث ليس واحدا ولا بسيطا . اننى أوافق على أنه يقوم على أساس من الأفكار التى يتفق الناس على وضوحها ، ولكن هذه الأفكار عندما تكون عميقة إنما يأتيها هذا الوضوح تدريجا عن طريق استعمال الناس لها ، وهى تدين حيثئذ بأوفر نصيب من إشراقها ، إلى الضوء الذى ردتها إليها - بطريق الانعكاس - الوقائع والتطبيقات التى أدت إليها ، إذ أن وضوح التصور ليس فى حقيقته شيئا آخر سوى الاطمئنان الناجم عن استعماله استعمالا مجديا . وفى الأصل لا بد أن أكثر من فكرة من هذه الأفكار بدت غامضة يصعب التوفيق بينها وبين التصورات التى سبق أن قبلها العلم ، فلا تكاد تفلت من صفة البطلان ومعنى هذا أن العلم لا يسلك فى عمله مسلك التداخل المنتظم للتصورات التى تكون أعدت مقدما لأن يتداخل بعضها فى البعض الآخر بدقة . إن الأفكار العميقة واصبة تمثل عددا كبيرا من نقط التماس بتيارات من الواقع لا تلاقى بالضرورة فى نقطة واحدة بالذات . والحق أن التيارات التى تستقر فيها هذه الأفكار تستطيع دائما بالتخفيف من حدة زواياها عن طريق الاحتكاك المتبادل أن تنتظم فيما بينها بطريقة متفاوتة .

ومن ناحية أخرى ، فإن ميتافيزيقا المحدثين لا تنطوى على حلول تبلغ درجة من الحسم إلى الحد الذى يمكنها معه أن تنتهى إلى معارضات لا يمكن التوفيق بينها . والأمر يكون هكذا بدون شك إذ لم تكن ثمة أى وسيلة لقبول الموقف ونقيضه فى المناقضات فى نفس الوقت وفى نفس المجال ، ولكن التفلسف هو على وجه التحديد الاستقرار بمجهود من الحدس داخل هذه الحقيقة الملموسة التى يأتى

النقد الكانتى ويلتقط لها من الخارج وجهتى النظر المتعارضتين أى الموقف ونقيضه .
إننى لن أتخيل مطلقا كيف يتداخل اللون الأبيض مع اللون الأسود ، إذا لم أكن قد
رأيت اللون الرمادى من قبل . ولكننى حالما أشاهد اللون الرمادى سأفهم بدون
مشقة ، كيف يمكن تصور تكوينه من إلتقاء اللونين الأبيض والأسود معا . إن
المذاهب التى تقوم على أساس من الحدس تفلت من النقد الكانتى ، تماما بقدر ما
تنطوى عليه من حدسية ، وهذه المذاهب هى الميتافيزيقا بأكملها ، بشرط ألا تتناول
الميتافيزيقا التى جمدت وأصابها الموت فى غمار الدعوى والحجج ، بل تتناولها
كمواقف حية لدى الفلاسفة .

ومن المؤكد أن الخلافات بين المدارس تبدو فى صورة مثيرة للانتباه ، وأعنى بها
على وجه الإجمال ، ما كان يقع من خلافات بين جماعات التلامذة الذين كانوا
يلتفون حول كبار الأساتذة . ولكننا نتساءل عما إذا كانت هذه الخلافات تحدث بين
الأساتذة أنفسهم ، على هذا النحو من التعارض الحاسم ؟ إن أمرا ما يتحكم هنا
فيما بين المدارس من خلافات . ونحن نكرر القول لأنه شئ بسيط وواضح ، مثله
كمثل دفعة مسبار إلى الأعماق نشعر بأنها هبطت به فلمس قاع نفس المحيط فى
أعماق متفاوتة ، وإن كان يجلب إلى السطح - فى كل مرة - موادا مختلفة تمام
الاختلاف ، وهذه المواد هى التى يمارس التلاميذ عملهم عليهم عادة . وهنا نجد
دور التحليل . والأستاذ ما دام يصوغ ما يأتى به ، ويبسطه ، ويترجمه إلى أفكار
مجردة ، يعتبر على نحو ما متتلمذا على نفسه . ولكن الفعل البسيط الذى دفع
التحليل إلى الحركة والذى يختفى وراء التحليل ، إنما يصدر عن قوة تختلف تمام
الإختلاف عن قوة التحليل ، ستكون من حيث تعريفها نفسه هى الحدس .

فلنختتم هذا البحث بقولنا : إن هذه القوة لا تنطوى على أى شئ خفى .
فكل من مارس التأليف الأدبى بنجاح يعرف تمام المعرفة ، أنه بعد أن يدرس الموضوع
دراسة شريئة وتجمع الوثائق الخاصة به وتسجل جميع الملاحظات ، يلزم بعد ذلك
للبدء فى عمل التأليف نفسه توفر شئ أكثر من هذا وهو مجهود كثيرا ما يكون
شاقا من أجل الاستقرار دفعة واحدة فى صميم الموضوع . ولكى نبحت بأكثر ما
يمكن من العمق عن قوة دفع ، نجد أنه ليس ثمة مفر من الاستجابة لها والانسحاق
معها . أن قوة الدفع هذه بعد أن يلقاها العقل تقذف به فى طريق يعود فيعثر فيه
مرة أخرى على المعلومات التى سبق له أن جمعها وعلى تفصيلات جديدة أخرى .

أنها تنمو وتحلل نفسها بنفسها إلى ألفاظ قد يستمر تعدادها إلى ما لا نهاية . فكلما سار المرء قدما كلما زاد ما يكتشفه منها ، ولن يتوصل المرء قط لأن يقول كل شيء بصدق الموضوع ، ولكنه إذا ما تحول فجأة إلى قوة الدفع التي يشعر بها وراءه لكي يمسك بها يرى أنها تفلت منه ، ذاك لأنها ليست شيئا ملموسا بل مجرد حدث على الحركة ، وهي على الرغم من قبولها للتمدد بلا تعيين إلا أنها البساطة بعينها . وليس الحدس الميتافيزيقي سوى شيء من نفس النوع والذي يقابل هنا الملاحظات والوثائق في التأليف الأدبي هو مجموع الملاحظات والتجارب التي يجمعها العقل عن العقل ؛ ذلك أن المرء لا يحصل من الواقع على حدس أى على تعاطف وروحي مع أعمق أغوار نفسه إذا لم يكتسب ثقته بصحبة طويلة لمظاهرها السطحية . ولا يقتصر الأمر على أن يتمثل المرء الوقائع البارزة فحسب ، بل يجب أيضا تجميع كتلة كبيرة منها بحيث يضمن في هذا الصهر استبعاد تأثير الأفكار السابقة والأفكار غير الناضجة بعضها بواسطة البعض الآخر ، تلك الأفكار التي استطاع الملاحظون أن يودعوها على غير شعور منهم داخل ملاحظاتهم . وهكذا فقط تتجلبب المادية الساذجة المتعاطفة بتوفائغ المعروفة وحتى في الحالة البسيطة الممتازة التي استخدمناها مثلا ، وحتى في التماس المباشر للأنا « بالأنا » سيكون المجهود النهائي الحدس الواضح مستحيلا على من لم يجمع عددا كبيرا من التحليلات النقدية ويقابل بينها . لقد كان أساطين الفلسفة الحديثة رجالا استوعبوا مادة العلم في عصرهم بأسرها ويرجع سبب النكسة الجزئية للميتافيزيقا منذ نصف قرن بصفة خاصة إلى ما يشعر به الفيلسوف اليوم إزاء ما يترضه من صعاب بالغة حينما يحاول أن يوثق صلته بالعلم الذي ازداد زيادة شديدة في تشعبه ولكن الحدث الميتافيزيقي ، على الرغم من أنه لا يمكن الوصول إليه إلا بالكثير من المعارف المادية وهو شيء يختلف اختلافا تاما عن تلخيص معارفنا أو تركيبها . فهو يتميز عنها ، كما تتميز الدفعة المحركة عن الطريق الذي قطعه الشيء المتحرك ، وكما يختلف توتر الزمبرك عن الحركات الظاهرة في رقاص الساعة . وبهذا المعنى ليس ثمة ما هو مشترك بين الميتافيزيقا وتعميم التجربة . ومع ذلك فإنها يمكن أن تعرف بالتجربة المتكاملة .

* * *

جهود أوريان الفلسفية

الدكتور / أحمد عبد الحليم عطية

جهود أبو ريان الفلسفية (١)

الدكتور أحمد عبد الحليم عطية

مقدمة :

علينا منذ البداية عند تناول أعمال الرواد الذين مهدوا الطريق للدراسات الفلسفية العربية المعاصرة ، والذين أسهموا اسهاماً حقيقياً في ميدان التراث الفلسفي العربي وتحقيقه أن نتجنب مسلكين أولهما : التمجيد الذي يصل إلى حد التقديس ، والذي يتمثل في اصباغ صفات الكمال على عمل هؤلاء الرواد حيث يسعى الباحث إلى تكريم هذا الرائد أو ذاك حباً له أو خشية منه ، والخطورة هنا أن التعامل يكون مع الشخص وليس مع تحليل عمله وإنتاجه . ويتحول الاستاذ إلى رمز لا ينبغي المساس به عل حساب العلم . والمسلك الثاني وهو النقيض المباشر لما سبق ، حيث يهدف الباحث عامداً متعمداً إلى الهجوم والتجريح والغمز واللمز للحط من قدر الرائد موضوع البحث الذي يكون عمله في معظم الأحيان أجدى وأكثر أهمية من جهد الباحث نفسه (٢) . ومن هنا علينا أن نبحث عن طريق ثالث ، منهج واضح المعالم ، يتجنب التمجيد والتجريح ، الدفاع والهجوم ، وإعادة النظر في جهود الرعيل الأول في الدراسات والتحقيقات الفلسفية وفي تعاملهم مع تاريخ وقضايا الفلسفة .

(١) درس أبو ريان في جامعة الاسكندرية الفلسفة والاجتماع ، وتخرج فيها عام ١٩٤٤ وفيها حصل على الماجستير عام ١٩٥٠ ، ودبلوم العلوم الاجتماعية . وعين مدرساً مساعداً في نفس العام ، وحصل على الدكتوراة من جامعة باريس السوربون ١٩٥٦ وعين مدرساً بعد عودته من البعثة ، وبالإضافة إلى عمله قام بالتدريس في عدد من الجامعات العربية هي : جامعة بنغازي ٥٨ - ١٩٦٢ ، بيروت العربية ٦٨ - ١٩٧٩ ، وجامعة الرباط بالمغرب ٨١ - ١٩٨٢ ، وأستمر في التدريس بجامعة الاسكندرية ، وأنشأ مركز التراث القومي والمخطوطات ١٩٨٤ وعين مديراً له حتى وفاته .

(٢) قارن على سبيل المثال طريقة التناول الذي يعرض بها أحدهم كتابات أ. د. محمود قاسم ثم قارن جهد هذا الرائد مع ذلك الذي يعرض له وسيظهر لك التوجه السلبي الذي يدرس به بعض الباحثين في الفلسفة جهود الاساتذة .

ونحن فى أشد الحاجة إلى إعادة كتابة تاريخ الفلسفة المعاصرة فى الثقافة العربية ، وطرح بدائل متعددة لكيفية دراستها ، والبحث عن أنجح المناهج لتحقيق ذلك . واضعين فى الاعتبار ليس فقط الفترة التاريخية التى ظهرت فيها أعمال الرائد ، والمرحلة التى وصلت إليها الدراسات الفلسفية العربية فى عصره بل أيضاً تكوينه العلمى ومصادر ثقافته ، وما أضافه إلى سابقه ، منهجه ، وموضوعه ، ونتائجه ، واتساق هذه النتائج مع المقدمات التى انطلق منها ، والمنهج الذى اتبعه فى التحقيق ومدى جدته ، ودقته ومنطقيته وتحليله لموضوعه فى إطار تاريخ الفلسفة من جهة والتاريخ الذى يعيشه ، بحيث يكون المعيار هو إلى أى مدى استطاعت أعمال هؤلاء الرواد أن تسهم فى الاضافة - مهما كانت بسيطة - فى الفلسفة دون الوقوع فى الخطائية أو الشعارات أو العقائد أو الايديولوجيات .

وعلى هذا الأساس الذى اقترحه لبحث جهود الرواد سوف نعرض لجهود وتحقيقات الدكتور محمد على أبو ريان أستاذ تاريخ الفلسفة بجامعة الاسكندرية ، ومدير مركز تحقيق التراث القومى بها . فنتناول فى القسم الأول من الدراسة علاقته بمدرسة الاسكندرية الفلسفية المعاصرة ، ومصادر تكوينه العلمى ، وإنتاجه فى مجال تاريخ الفلسفة ، وتحقيق التراث الفلسفى العربى الإسلامى ، وتتناول فى القسم الثانى نظراته الفلسفية ، ونتوقف فى القسم الثالث والأخير أمام تحقيقاته الفلسفية فى الفلسفة الاشراقية وتاريخ العلم العربى بالمناقشة والتحليل .

القسم الأول : التكوين العلمى والمؤلفات

ترتبط إسهامات مدرسة الإسكندرية الفلسفية المعاصرة بتاريخ جامعة الإسكندرية الحديثة ، الذى لا ينفصل بدوره عن تاريخ الجامعة المصرية^(١) بل لا ينفصل عن

(١) فى إطار الاهتمام بتاريخ الفلسفة فى مصر قدمنا عدة دراسات عن كل من : أحمد لطفى السيد رائد المدرسة الفلسفية الحديثة فى مصر ، مجلة القاهرة ، العدد ١٠٥ يونية ١٩٩٠ والأهوانى ، مجلة القاهرة العدد ١١٤ مارس - يونية ١٩٩١ ، والخطاب الفلسفى عند طه حسين ، مجلة فكر ، القاهرة ، العدد ١٤ ، وقراءة ف كتابات مى زيادة الفلسفية ، مجلة أدب ونقد ، العدد ١٧ ، ١٨ والصوت والصدى دراسة فى الأصول الفلسفية لدى عبد الرحمن بدوى ، دار الثقافة =

تاريخ مصر الثقافى والاجتماعى والسياسى ، تماما كما ترتبط مدرسة الإسكندرية القديمة فى العصر الهلنسى بتاريخ مصر فى عهد الأباطورية الرومانية وريثة الحضارة اليونانية ، فهى دائماً نقطة اتصال بين عالمين : الغرب اليونانى قديماً والأوربى حديثاً والشرق العربى الإسلامى وهى البداية لعصر الترجمة ونقل التراث اليونانى إلى الحضارة الإسلامية ، الذى أنتقل بتعبير ماكس مايرهوف من الإسكندرية إلى بغداد .

وكما ارتبطت نشأة الجامعة المصرية بالنهضة الوطنية وتاريخ مصر الحديث إبان الحرب العالمية الأولى فى العشرينات ، نشأت جامعة الإسكندرية مع الحرب العالمية الثانية فى الأربعينات ، وكما نستطيع أن نتيقن حلقات اتصال التاريخ المصرى الحديث ، نستطيع بالمثل أن نرى الاتصال بين الجامعتين ، فكلاهما نشأ فى عصر نهضة ، ومد وطنى ، وكلاهما استعان بالأساتذة المصريين والأساتذة الأوربيين ، وكما تلمع أسماء : طه حسين ، وأحمد أمين ، ومصطفى عبد الرازق فى جامعة القاهرة تتلأأ فى جامعة الإسكندرية أسماء العبادى ، وأبو العلا عفيفى ، ويوسف كرم ، بل أننا نجد أن كثيراً من الأساتذة العاملين بجامعة القاهرة ، هم أنفسهم القائمين بالتدريس فى جامعة الإسكندرية أمثال : عفيفى ، وعلى سامى النشار ، وتوفيق الطويل وغيرهم .

= للنشر والتوزيع ، وكتابات بدوى السياسية ، أدب ونقد العدد ١٠٠ ، والديكارية العربية دراسة فى جهود عثمان أمين الفلسفية وغيره من رواد الفكر الفلسفى العربى ، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٩٠ ، والاتجاهات الجمالية العربية لدى كل من : فؤاد زكريا ، وزكريا إبراهيم ، ومجاهد عبد المنعم مجاهد ، وإميرة مطر فى كتابنا دراسات جمالية ، وتحقيقات أبو ريدة الفلسفية ، مجلة معهد المخطوطات العربية القاهرة العدد ٣٥ ، وتوفيق الطويل ودراسات القيم فى العربية ، المجلد التذكارى ، الذى أصدرته كلية الآداب عن د. توفيق الطويل ، ١٩٩٥ . كما نشير إلى كتابنا الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر الذى شمل تحليل للكتابات الأخلاقية للأساتذة العرب والمصريين ، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٩٠ وغيرها وهى كلها محاولات تمهيدية لدراسة تاريخ الفلسفة فى مصر .

ولا ينفي تشابه ظروف النشأة والتكوين خصوصية كل منهما ، فإذا كانت جامعة القاهرة هي القلب الذي يرتبط أكثر بالتراث العربي الإسلامي ، فإن جامعة الإسكندرية هي الجناح الذي يرفرف شرقاً وغرباً والعينين اللتين ترنوان بعيداً عبر ساحلها المتوسطى الذى يجسد فكرة طه حسين فى ثقافة المتوسط ، بل وفكرة مؤسسها الأسكندر الأكبر فى ثقافة عالمية^(١) وهو ما ينادى به حالياً تحت مسمى منتدى المتوسط^(٢) .

١ - التكوين العلمى :

ويمكن رصد الاتجاهات الـاثنى التى تميز رواد المدرسة الأوائل فى العصر الحديث - بصرف النظر عن الترتيب الزمنى - حتى نتضح لنا المنابع التى نهل منها الأستاذ الـكبرى ومصادر تكوينه العلمى .

١ - هناك أولاً اتجاه الباحث والمفكر الأشعري الذى اهتم « بنشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام » على سامى النشار ، تلميذ مدرسة مصطفى عبد الرزاق ، وامتدادها فى الإسكندرية^(٣) الذى تجل جهده فى إبراز أصالة الفلسفة الإسلامية ، وعلم الكلام ومناهج البحث عند المسلمين^(٤) ، والذى نستطيع تتبع نفس المسار الذى

(١) طه حسين : مستقبل الثقافة فى مصر ، الأعمال الكاملة ، دار الكتاب اللبنانى بيروت ، ١٩٨٢ .
(٢) وهو بديل حضارى ، علينا التفكير فيه مقابل ما يطرح حالياً تحت مسمى الثقافة الشرق أوسطية التى تهدف إلى تكييل دور مصر الحضارى الريادى .

(٣) راجع الكتاب التذكارى عن الدكتور على سامى النشار الذى أصدره أساتذة جامعة الإسكندرية . إشراف د. أحمد صبحى بعنوان « المشكاة » دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية . وأنظر دراسة الدكتور محمد عبد القادر : الاصاله العلميه فى الفكر الإسلامى ، منشور النشار ، مؤتمر الإسكندرية

يوليو ١٩٩٤

(٤) على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار الكتاب اللبنانى بيروت ، القاهرة فى ١٩٦٨ ، ومناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، دار الكتاب اللبنانى بيروت ، القاهرة ، وله من التحقيقات الأعمال التالية : صون المنطق ، المنطق فى المنطق والكلام للسيوطى ، مجمع البحوث الإسلاميه ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، واعتقادات فرق المسلمين والمشرىكين لفخر الدين الرازى ، منشأة النشرىة لابن تيمية ، الشامل فى أصول الدين للجوينى ، منشأة المعارف ١٩٦٨ بالاشتراك) سلوة الأحزان لابن الجوزى منشأة المعارف ١٩٦٨ ، عقائد السلف ، منشأة المعارف ١٩٧١ ، بالإضافة إلى عدد كبير من المؤلفات الأخرى .

سلكه - مع الاختلاف فى موضوعات الاهتمام ومناهج البحث - لدى كل من أحمد محمود صبحى^(١) ، وجمال شرف ، ومحمد عبد القادر ، من أساتذة الاسكندرية المعاصرين .

٢ - وفى مقابل هذا الاتجاه نجد أبو العلا عفيفى الرائد الأول لدراسات التصوف الإسلامى ، وصاحب أول جهد منظم فى الكتابة المنطقية فى العربية ، وممثل المدرسة الانجليزية الحسية ، وتلميذ نيكلسون وزميله ، والذي قدم دراسات عديدة فى الفلسفة العامة ، وهو بالإضافة لأبحاثه فى التصوف يحمل بين ثنايا نفسه روحاً صوفية أصيلة كما يخبرنا تلميذه موضوع الدراسة الحالية ، والذي يساعدنا بدوره فى بيان ملامح التمايز بين الرائدین السابقين النشار وعفيفى^(٢) .

٣ - ويمثل يوسف كرم أستاذ الأساتذة ، والرائد الأول لمدرسة الاسكندرية الحديثة بحق نجاحها ميتافيزيقياً يميل أكثر إلى ربط الفلسفة بالعتيدة ويدعو إلى التوماوية الجديدة ، ويقدم لنا أعماله من خلالها ، وهو يحتاج رغم كل الجهود المخلصة التى بحثت دوره وجهده إلى مزيد من البحث^(٣) خاصة وأنه ترك بصمات

(١) تستحق جهود الدكتور أحمد محمود صبحى فى مجال علم الكلام الإسلامى دراسة خاصة ، وقد أشرنا إلى جهوده الأخلاقية فى كتاب الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر ، دار الثقافة للنشر ، القاهرة ١٩٩٠ ص ١٣٤ - ١٣٨ .

(٢) يتناول أبو ريان جهود أستاذه فى دراسته « أبو العلا عفيفى : علم من أعلام مدرسة الاسكندرية الفلسفية المعاصرة » مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية ، العدد العشرون ١٩٦٦ ، باعتباره الرائد الثانى بعد يوسف كرم ، وبشبهه من حيث المنهج بأفلوطين الذى لم تكن فلسفته سوى أسلوب وطريقة للتطهر ولتحقيق الكشف والمعابنة الروحية . ويميز بين مدرستين فى الفلسفة الإسلامية : الأولى مدرسة مصطفى عبد الرازق وتلاميذه ، والثانية أبو العلا عفيفى ومدرسته ، تتبنى الأولى موقف خصوصية الفلسفة الإسلامية ضد ادعاءات المستشرقين ، والثانية تتبنى مقولة امتزاج الثقافات وتفاعلها ، وأن الفلسفة الإسلامية تراثاً عالمياً يخضع لعوامل التأثير والتأثر وتعتبر حلقة من حلقات الفكر الإنسانى ولا ترفض آراء المستشرقين الذين لهم فضل العناية بها والكشف عنها ، المصدر المذكور ص ٨ .

(٣) هناك جهود متعددة فى بحث دور يوسف كرم نشير منها إلى ما كتبه ناصيف نصار فى « طريق استقلالنا الفلسفى » دار الطليعة ، بيروت . ومحمد وقيدى فى كتابه « حوار فلسفى » يوسف كرم ميتافيزيقياً أرسطية معاصرة . ص ٣٩ - ٨٨ ، دار طويقال ، الدار البيضاء ١٩٨٥ ، =

واضحة لدى أساتذة يبدو ظاهرياً اختلافهم عن توجهه أمثال : مراد وهبة وحبیب الشارونى .

٤ - ويقدم نجيب بلدى اتجاهاً يغلب عليه الاهتمام بالميتافيزيقا فى الفلسفة المعاصرة كما ظهرت فى تيارات الفلسفة الفرنسية ، والذى يقابل عثمان أمين فى جامعة القاهرة^(١) وان كنا نجد لدى صاحب الجوانية امتداداً واقعياً فى أستاذنا يحيى هويدى حيث أن كل منهما يهتم بدور الوعى وأثره ، ورواد الوعى ، ودورهم فى نهضة الشعوب فإننا نجد امتداداً لبلدى فى كل من زكريا ابراهيم ، وحبیب الشارونى من جهة اهتمامهم بتيارات الفكر الفرنسى الحديث والمعاصر .

٥ - ويزداد التنوع ثراءً وخصوصية برواد المنطق وفلسفة العلم بدءاً من الأستاذ الأول خريج أول دفعة من الجامعة المصرية محمد ثابت الفندى ومروراً بعفيفى أيضاً ، وعبد الحميد صبرة الذى يشغل حالياً منصب أستاذ كرسى تاريخ العلم بهارفارد خلفاً لسارتون^(٢) ، ويتصل نفس الاتجاه أيضاً مع الاختلاف فى المناهج

= وأنور مغيث «يوسف كرم والأصول الإسلامية للتوماوية الجديدة» دراسات شرقية ، باريس ، العدد الرابع ، ١٩٨٩ ، ومراد وهبة : يوسف كرم الفيلسوف العقلى المعتدل : مقالات فلسفية وسياسية ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ، والكتاب التذكارى الذى أصدره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ، تحت عنوان «يوسف كرم مفكراً عربياً ومؤرخاً للفلسفة» ١٩٨٦ .

(١) راجع ما كتبه حبیب الشارونى ، مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية ، ومقدمة العمل الذى أصدره تلاميذه فى المغرب والذى يجمع محاضراته فى تاريخ الفلسفة ، وكذلك الفصل الذى خصصناه له فى الديكارية فى الفكر العربى المعاصر ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٩٠ . ويحث د. فتح الله خليف «نجيب بلدى» و د. حبیب الشارونى «أفلوطين عندى نجيب بلدى» فى أعمال مؤتمر الاسكندرية الفلسفى ، يوليو ١٩٩٤ .

(٢) بالإضافة لمؤلفاته وترجماته فى فلسفة العلم حقق الدكتور عبد الحميد صبرة عدد من الدراسات العلمية العربية تدور معظمها حول الحسن بن الهيثم وهى : شكوك ابن الهيثم على بطليموس ، مطبعة دار الكتب القاهرة ١٩٧١ وطبعة ثانية ١٩٩٦ ، ومقالة ابن الهيثم فى الأثر الظاهر على وجه القمر ، مجلة تاريخ العلوم العربية ، المجلد الأول ، ومقالة ابن الهيثم فى كيفية الارصاد بنفس المجلة ، المجلد الثانى ، العدد الأول آيار ١٩٧٨ ص ٣ - ٣٧ ومقالته فى ظل شكوك حركة الالتفاف ، المجلد الثالث ص ١٨٣ - ٢١٦ بالإضافة لجهد الضخم والجدير بالدراسة والذى يتمثل فى تحقيقه لكتاب ابن الهيثم المناظر (المقالات الثلاثة الأولى ، فى الابصار على الاستقامة حققها وراجعها على الترجمة اللاتينية وصدرت بالكويت عام ١٩٨٣ بالإضافة لتحقيقه أصول الهندسة من كتاب ابن سينا الشفاء القاهرة ١٩٩٧ .

والتوجهات لدى الأستاذ محمود فهمى زيدان ، وماهر عبد القادر^(١) ومحمد قاسم بدراساتهم المتعددة فى المنطق وفلسفة العلوم .

٦ - ويأتى أبو ريان ليكون نتاجاً لهذه الاتجاهات المتعددة المترعة ، ويمثل نسيجاً خاصاً فهو أولاً يختلف عن هؤلاء الأساتذة الرواد فى أنه من أوائل خريجي جامعة الاسكندرية الحديثة^(٢) أخذ عن عفيفى تخصصه فى التصوف ، وإن لم يأخذ نزعته الحسية ، وأخذ عن النشار اهتماماته الإسلامية الأشعرية ، وإن كان لم يهتم مثله بعلم الكلام ، ومناهج البحث رغم إنتاجه فيهما^(٣) وكان مثل بلدى أكثر ميلاً لتيارات الفلسفة الفرنسية والاهتمام بتاريخ الفلسفة ، وإن اختلفا فى تبنى أولهما العقلانية الواقعية والأخر ما أطلق عليه « الوجدانية الواقعية » أخذ عن كرم الاهتمام بالتأريخ للفلسفة ، وأخذ عن الفندى الاهتمام بابن سينا والفلسفة الإسلامية ، وإن نادى « بمدرسة أفلاطونية » مقابل المشائية الأرسطية فى الإسلام ، وظل هذا حدسه الأول والأساسى والمستمر ، كما شغل أيضاً بتاريخ العلم والمناهج وكتب فيهما .

لقد كان أبو ريان بعبارة محددة نتاجاً أصيلاً لمدرسة الإسكندرية ، جامعاً لمكوناتها العلمية ، مكوناً خلال الخمسين سنة الماضية اتجاهها يصح أن نطلق عليه الاتجاه الوجدانى - والتسمية التى حددها أبو ريان لنفسه هى الواقعية الوجدانية التى

(١) اهتم ماهر عبد القادر بالاضافة لتخصصه فى فلسفة العلوم ومناهج البحث بتاريخ العلم العربى دراسة ، وتحقيقاً ، وقدم عدة أعمال فى هذا المجال مثل : التراث الإسلامى : العلوم الأساسية ١٩٨٥ ، وحنين بن العربى بن اسحق والعصر الذهبى لترجمة ، بيروت ١٩٨٧ ، « دراسات وشخصيات فى تاريخ الطب العربى » ١٩٩١ ، وترجم كتاب حيدر بامات : إسهام المسلمين فى الحضارة الإنسانية ، الاسكندرية ١٩٨٣ ، وحقق بالاشتراك مع د. يوسف زيدان كتاب شرح فصول ابقراط لابن النفيس ، دار العلوم العربية ، بيروت ١٩٨٨ .

(٢) انظر بحث د. على حنفى : أبو ريان الرائد المعاصر لمدرسة الاسكندرية الفلسفية ، المؤتمر الثالث للجمعية الفلسفية المصرية ، جامعة الأزهر ، القاهرة ١٩٩١ .

(٣) كتب أبو ريان عن علم الكلام فى كتابه « تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام » الجزء الأول ، كما كتب فى مناهج البحث فى كتابه العلوم الإنسانية ومناهجها من وجهة نظر إسلامية ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ١٩٧٧ ، ودراسات فى المنهج العلمى لدى الأطباء العرب ، بالاشتراك فى The Alexandria Medical journal vol XIII No 1, 1972 .

قدمها لنا عام ١٩٦٦^(١) - وهي تسمية سوف نعود إليها لاحقاً - والتي أراد بها تمييز توجهه الفلسفي . إلا أننا نميل إلى بحث هذا التوجه ليس من خلال الصفحات القليلة التي رسم فيها الخطوط العريضة لهذا الاتجاه - والتي ربما لا توضحه في تفاصيله بشكل واف ، وإن كانت تشير إليه وترمز له - ولكن من خلال مجمل إنتاجه العلمي . الذي يغلب عليه الاتجاه الميتافيزيقي المثالي الروحاني الصوفي الوجداني .

٢ - المؤلفات :

ومبدئياً يمكن أن نقسم أعمال أبو ريان إلى عدة أقسام هي :

(أ) في تاريخ الفلسفة^(٢) : تشمل مؤلفاته في تاريخ الفلسفي عند اليونان (جزءين) ، وكتب بالاشتراك عن هراقليطس وأثره في الفكر الفلسفي المعاصر وتاريخ

(١) راجع أبو ريان : الفلسفة ومباحثها ، دار الجامعات المصرية ، الاسكندرية ١٩٦٦ ، ص ٢٣٤ - ٢٣٧ .

(٢) كتب أبو ريان في تاريخ الفلسفة عدة كتب هي :

تاريخ الفكر الفلسفي ، الفلسفة اليونانية ، الجزء الأول من طاليس إلى أفلاطون ، ونشر أول مرة بتقديم للدكتور ثابت الفندي عام ١٩٦١ ، والطبعة الثانية ١٩٦٥ ، والثالثة ١٩٦٨ ، والرابعة ١٩٧١ ، والخامسة ١٩٧٢ ، والأخيرة ١٩٩٣ ، وهو يوجه النظر إلى كتاب أستاذه يوسف كرم موضحاً أن كتابه هذا هو ثمرة من غرس الأستاذ الكبير ، وإليه يقدم هذا الإنتاج المتواضع لعله يكون تعبيراً صادقاً مخلصاً عن ولاء التلميذ لأستاذه وتمجيدياً لمفكر تمتاز (ص ٣) ويضيف في الطبعة الثانية ما يتعلق بالأصول الشرقية للفلسفة ، وفي مقدمة الطبعة الثالثة إضافات شتى فيما يتعلق بأفلاطون : وإشارة إلى صدور الطبعة الثانية من الجزء الثاني عن أرسطو : وينوه بأنه عد الطبعة الأولى للجزء الثالث عن الفلسفة الهلينية (أفلوطين ومدرسة الإسكندرية الفلسفية) ، وحتى الآن لم يظهر هذا العمل ، وإن كان الأستاذ وجه تلميذه الدكتور حرابي عباس لدراسة هذا الموضوع كما كتب دراستين عن تطور الفكر الفلسفي في مدرسة الاسكندرية القديمة ، بحث ألقى في مؤتمر إحياء الاسكندرية القديم ، جامعة الاسكندرية ١٩٨٦ و Contribution of Ancient Alexandria Culture to Ancient Civilization with particuler refereuce to Islamic philosophy. وهذا ما يتضح في مقدمة الطبعة الرابعة التي يشير فيها إلى صدور الجزء الثاني عن أرسطو ، والرابع عن علم الكلام والتصوف الإسلامي ، والخامس عن الفلسفة الحديثة ، ويشير في الهامش إلى عدم صدور الجزء الثالث ويحدد لنا موضوعه عن الفلسفة المسيحية .

والكتاب الثاني عن الفلسفة اليونانية أيضاً ويدور حول أرسطو والمدارس المتأخرة كما يخبرنا ، وإن كان العمل الذي بين أيدينا يتناول أرسطو فقط وقد صدرت الطبعة الأولى منه والثانية عن دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ١٩٦٧ وهو يهديه إلى العالم الجليل الباحث الممتاز صاحب « ابن رشد الأستاذ الدكتور محمود قاسم ، وقد تناول فيه أرسطو ومدرسته ثم المؤلفات الأرسطية ، وأصول المشكلة الفلسفية عند أرسطو في الطبعة الأولى ، ثم أضاف في الطبعة الثانية : المنطق الأرسطي ، =

الفكر الفلسفى فى الإسلام جزءين ، الأول : فى المقدمات ، وعلم الكلام ،

والفلسفة الطبيعية عند أرسطو ، والنفس التى أفاض فى الحديث عنها كما يخبرنا فى المقدمة ، ثم ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى ، ثم الأخلاق ، والسياسة ثم تناول فى الفصل العاشر والأخير ، المدرسة الأرسطية مع ملحقاتها بقسم من المقالة الخامسة (مقالة الدال) من الميتافيزيقيا وبه كثير من المصطلحات الفلسفية تشكل ما يشبه القاموس ، ولكنه يعود فى الطبقات اللاحقة عن أرسطو والمدارس المتأخرة ، فيعرض لمدرسة الإسكندرية الفلسفية ، كما يعرض لها فى عدة أبحاث نذكر منها بحثه عن مدرسة الإسكندرية واغتراب الفكر الفلسفى فى الإسلام ، ندوة الجمعية الفلسفية المصرية ، بالإسكندرية ، يونيو ١٩٩٤ . ويصدر فى إطار هذه السلسلة تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، فى طبعته الأولى عام ١٩٧٠ فى قسمين : الأول ويتضمن المقدمات العامة ، الفرق الإسلامية وعلم الكلام والتصوف الإسلامى ، والثانى يتضمن الفلسفة ، ويحاول فى هذا الكتاب إعطاء فكرة عامة تكون منه حلقة من سلسلة تاريخ الفكر الفلسفى ، ويشير إلى أنه سوف يصدر مؤلفاً عن الفلسفة المسيحية فى القرون الوسطى يشرح الآن فى إعداد لإخراجه ، والطبعة الثانية ١٩٧٣ أجرى فيها تعديلات على الكتاب فى جملة مادة وشكلاً ، بحيث شمل الجزء الأول : المقدمات وعلم الكلام والفلسفة الإسلامية ، والثانى يدور حول الحياة الروحية فى الإسلام وشخصيات الصوفية وإخراج الطبعة الرابعة من الجزء الأول عام ١٩٨٣ ، وفى هذه الطبعة دراسة موسعة لحركة التشيع ، والفرق الشيعية المعتدلة والعالية مثل : الزيدية ، والأثنا عشرية ، ثم الاسماعيلية ، والقرامطة متناولاً مواقفهم بالنقد والمقارنة من منطلق مذهب أهل السنة والجماعة باعتباره يمثل الإسلام الحق .

ويدور الجزء الثانى على التصوف الإسلامى الذى ظهر فى طبعته الثانية باسم « الحركة الصوفية فى الإسلام » وقد تم تغيير العنوان حتى تتفق التسمية الجديدة مع مبنى الكتاب من حيث أنه يعرض لتطور الحركة الصوفية زمانياً بالإضافة إلى أنه يتضمن دراسات لمعظم مفاهيم التصوف ومصطلحاته منذ نشأته الأولى إلى تمام احتواء الطرق الصوفية لمعامله كلها ، قد أضاف أبو ريان عدة ملاحق بثلاثة موضوعات تدخل فى مجال التصوف وهى : « الولاية الروحية كمعامل للتنمية الشاملة » و « مناقشة التفسير المسيحى للتصوف عند لويس ماسينون ، بالنسبة للحلاج خاصة » و « الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية ، مناقشة قضية المصدر الإيراني » .

وهذا العمل رغم أنه يمثل الجزء الثانى من كتابه عن تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام أى ضمن تاريخه للفلسفة إلا أنه يتمنى أكثر إلى ميدان بحثه الأساسى وهو الفلسفة الإشراقية أو التيار الصوفى الروحانى الوجدانى .

ويدور الكتاب الخامس والأخير من تاريخ الفكر الفلسفى حول الفلسفة الحديثة الذى ظهرت طبعته الأولى عام ١٩٦٩ عن دار الكتب الجامعية ، وهو يقدمه لنا فى تصديره باعتباره الجزء السادس فقد صدر الجزءان الأول والثانى عن الفلسفة اليونانية ، أما الجزء الثالث الذى يكتمل به تاريخ الفلسفة اليونانية فهو فى سبيله إلى الظهور ، وسيليه الجزء الرابع عن الفلسفة المسيحية ، وهذا وقد صدر الجزء الخامس عن الفلسفة الإسلامية شخصياتها ومذاهبها ، ومعنى هذا أن كتابه عن الفلسفة اليونانية فى العصر الهلنستى عن أفلوطين ومدرسة الإسكندرية ، وكتاب الفلسفة المسيحية لم يصدر حتى الآن ، ويتكون الكتاب من أربعة أبواب ، أو مراحل : المرحلة الأولى (التيارات الفلسفية فى عصر النهضة =

والتصوف ، الذى أفرد له فيما بعد دراسة مستقلة ، والثانى فى الفلسفة الإسلامية . ويقدم فى هذا العمل عدة أفكار هامة ينبغى أن نشير إليها ، وهى أن المسلمين أنتجوا فلسفة خاصة بهم جديرة بأن تسمى فلسفة إسلامية أسهم فيها مفكروا الإسلام من الشعوب الإسلامية المختلفة من عرب وفرنس وروم وسريان ، ويفيض فى الحديث عن أثر الفلسفة اليونانية فى إعاقة انطلاق الفكر الفلسفى عند المسلمين ، وهى نقطة يؤكد عليها فى عديد من دراساته ، ونستطيع أن نرد هذا الموقف إلى مصطفى عبد الرزاق ، ثم يتناول التيار الأفلاطونى فى الفلسفة الإسلامية موضعاً أهمية إعادة البحث فى هذا التراث على أساس منهج جديد^(١) مؤكداً على ضرورة بحث مذهب ابن سينا الحقيقى مشيراً إلى انتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المدرسة الاشراقية ، موضعاً رأى كوربان ناقداً له . ثم عارضا الحياة العقلية عند العرب قبل وبعد ظهور الإسلام ، ثم فى العصر العباسى ، وأخيراً يتعرض لحركة الترجمة والنقل . ثم يخصص القسم الثانى من الكتاب للفرق الإسلامية وعلم الكلام ، ويدور هذا القسم الثانى من الكتاب حول الفلسفة الإسلامية من الفصل الحادى عشر إلى الثامن عشر . متاولاً الكندى ، والفارابى ، وابن سينا ، ثم الغزالى ، وأبو البركات البغدادى والسهروردى الإشراقى ، وبعد ذلك يتناول الحركة الفلسفية فى المغرب الإسلامى : ابن مسرة ، ابن حزم ، ابن باجة ، ابن طفيل ، وفى الفصل الأخير ابن رشد ، ويلاحظ على العمل خاصة فى القسم الخاص بالفلسفة الاهتمام بالفلسفة المشرقية أكثر من المغربية ، والتيار الأفلاطونى الإسلامى الإشراقى أكثر من الاتجاه المشائى . ثم يكتب تاريخ الفلسفة الحديثة وهو يتفق فى اهتمامه بتاريخ الفلسفة مع يوسف كرم

= فى خمس فصول : فى النشأة ، بيبكون ، هويز ، ديكارت ، مالبرانش ، والثانى أو المرحلة الثانية المواقف الفلسفية فى عصر الانارة : جون لوك ودافيد هيوم ، والثالث المرحلة الثالثة المثالية كانط يعرض فيه لنقد العقل النظرى الخالص والعملى الخالص ، والباب الرابع الفلسفة المعاصرة عند هنرى برجسون وينهى به بحثه وكأنه هو الفلسفة المعاصرة وبه يتوج أبو ريان كتابه ويتوقف عنده .

(١) ويقدم لنا دراسة مستفيضة عن هذا المنهج فى الكتاب التذكارى عن النشار « المشكاة » دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٥ ، ص ٩ - ٢٧ .

الرائد الأول ، ويختلف عنه فى تأريخ كرم للفلسفة فى العصور الوسطى الغربية وإغفاله لتاريخ الفلسفة فى الإسلام ، واهتمام أبو ريان بالفلسفة الإسلامية وإغفاله لتاريخ الفلسفة الغربية فى العصور الوسطى ، وهو يشير إليه فى مقدمة كتابه عن الفلسفة اليونانية ويهدى عمله إليه ليكون تعبيراً صادقاً مخلصاً عن ولاء التلميذ لاستاذه وتمجيدها لمفكر ممتاز .

(ب) مؤلفات فى الفلسفة العامة وعلومها المختلفة ، وتشمل : « الفلسفة ومباحثها » « فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة »^(١) و « أسس المنطق الصورى ومشكلاته » ويلاحظ قلة اهتمامه بالأخلاق ، ورغم بحثه عن « أصول الفكر الأخلاقى عند الماوردى »^(٢) .

(ج) الاهتمام بقضايا الإسلام المعاصر ، أو ما يسمى علم الكلام الجديد ، حيث كتب فى : المدخل الإسلامى للأيدولوجية العربية ، والإسلام فى مواجهة الفكر العربى ، ضد الفكر الاشتراكى فقط (الإسلام والماركسية) . النظم

(١) وفى الفلسفة العامة وعلومها يقدم لنا ثلاثة كتب هى «الفلسفة ومباحثها» والثانى «فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة» الذى صدر منه حتى الآن عشر طبعات فى سبع عشرة فصلاً أهمها تلك الإضافة التى يقدمها لنا فى الفصل الأخير عن جماليات الفن الإسلامى ، ويلاحظ أن الفصل الأخير قد أضافه أبو ريان كملحق فى كتابه الإسلام فى مواجهة تيارات الفكر العربى المعاصر ص ٢٤٣ - ٢٧٢ وهو فى الأصل بحث ألقى فى ندوة أحمد فكرى فى ٦ بأداب الإسكندرية ١٦ - ٢١ أكتوبر ١٩٧٦ ثم أضافه فى فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة .

(٢) ورغم اهتمام أبو ريان بإحدى علوم القيم وهو الجمال إلا أن علم الأخلاق لم يحظ بنفس الاهتمام حيث لا نجد له كتابات أخلاقية سوى بحثين أحدهما نشره بالعدد الأول من مجلة الحكمة الليبية أكتوبر ١٩٧٦ ص ١٥ - ٣١ عن « أصول الفكر الأخلاقى عند الماوردى ، وكان فى الأصل بحث مقدم إلى مؤتمر الماوردى بجامعة عين شمس ، والبحث الثانى عن « الإنسان والمشكلة الخلقية » أزمة الضمير » نشر بالعدد ١٣ مجلة الشاطئ إبريل ١٩٨٩ ، ص ٤١ - ٦٥ ، ولم يعرض فى كتابه الفلسفة ومباحثها ١٩٦٦ القسم الثالث مبحث الأكسيولوجيا للقيم أو الأخلاق ، يقول : أما المبحث الثالث من مباحث الفلسفة وهو مبحث الأكسيولوجيا أو القيم فإننا نترك التعرض له لبحت آخر مستقبل ولا سيما فيما يتعلق بدراسة الفلسفة الأخلاقية » الفلسفة ومباحثها ص ٢٣٤ حاشية رقم (١) ولم يصدر هذا الجزء حتى الآن ..

الاشتراكية مع دراسة مقارنة للاشتراكية العربية . العلوم الإنسانية ومناهجها من وجهة نظر إسلامية المعرفة ، والإسلام السياسي فى الميزان (١) .

(د) التصوف الذى قدم فيه أعمق أبحاثه : « أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى » (٢) و « الحركة الصوفية فى الإسلام » ، « الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية : مناقشة المصدر الإيراني ، « الحياة الروحية فى الإسلام » (٣) ، « دراسة موقف ماسينيون من التصوف

(١) يقدم لنا تلميذ أبو ريان على حثى تصوراً لعلم الكلام الجديد - هو فى الحقيقة رأى أبو ريان - وذلك فى بحثه عن أستاذه يقول فيه : إذا أردنا أن تستمر مدرسة محمد عبده فى دعم مشكلات علم الكلام بصورة معاصرة فأنا سلاحظ ازدهاراً فى التنظير العقلى عند المسلمين الأبحاث الكلامية التى نرى قسماً كبيراً منها يتجه إلى الدفاع عن الإسلام فى مواجهة المذهب المعاصرة (ص ٣) ويكرر ذلك فى الصفحة التالية مؤكداً أن مواجهة المسلمين للتيارات الالحادية المعاصرة التى تسلب بشقافة الغرب وحضارته إنما تقتضى منا الدعوة العامة إلى إحياء أسلوب علم الكلام العقلى للرد على هؤلاء المخالفين (ص ٤) وقد قدم لنا أبو ريان كما يتبين من ثبت مؤلفاته كثيراً من الأعمال فى هذه الاتجاه وهى : « المدخل الإسلامى للايديولوجية العربية » منشورات جامعة بيروت ١٩٧٩ والإسلام فى مواجهة تيارات الفكر الغربى المعاصر (١) موقف الإسلام من الماركسية ، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٧ النظم الاشتراكية مع دراسة مقارنة للاشتراكية العربية وهى أقرب إلى الفكر السياسى منها إلى الدفاع عن الإسلام ، بالإضافة إلى كتاب « العلوم الإنسانية ومناهجها من وجهة نظر إسلامية » وهى دراسة كما تتضح من عنوانها تساير ذلك الاتجاه الداعى إلى إسلامية المعرفة وأخيراً « الإسلام السياسى فى الميزان » .

(٢) يعد هذا العمل الكتاب الأساسى لأبو ريان بمثابة بيان للتوجاه الأساسى أو الحدس الأول والمستمر الذى يشكل معظم اهتماماته والذى انطلق منه فى معظم كتبه لأخرى ، والذى يتمثل فى الاهتمام بالفلسفة الإشراقية أولاً ، وهو موضوع دراسته للماجستير ، والمدرسة الفلسفية الأفلاطونية فى الإسلام . وتتناول فى بحثنا الحالى هذين الاهتمامين اللذين لا ينفصلان كما يتضح من محتوياته وقد صدرت الطبعة الأولى له عام ١٩٥٨ ثم عدة طبعات تالية أخرى . ويقدم لنا فى الطبعة الثانية نظريته فيما أطلق عليه « الخريطة الروحية لانتشار الإسلام » التى سوف نتناولها أيضاً بالعرض والتحليل . والعمل يتكون من قسمين الأول عن شهاب الدين السهروردى : عصره ، ومدرسته ، ومصادر مذهبه ، فى فصلين ، الأول حياته وآثاره الفلسفية ومصادره ، والثانى الإشراقية دراسة نقدية للمصادر والأصول . ويدور القسم الثانى على (ميتافيزيقا الإشراق فى خمس فصول وخاتمة ، يتناول على التوالى : الله نور الأنوار ، البناء التوراتى ، فى النفس وخلصها ، النبوة والأحلام ، والتناسخ والتناجى العامة (الأفلاطونية الإسلامية : دراسة نقدية) فى الخاتمة .

(٣) د. أبو ريان : الحياة الروحية فى الإسلام دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، الطبعة الثانية ١٩٩٤

الإسلامي «(١)» عبد الحليم محمود الصوفي المعاصر «(٢)» «إصلاح الطرق الصوفية» «(٣)» «لمحات من الحياة الروحية في الإسكندرية» «(٤)» .

(هـ) تحقيقات في التصوف وتاريخ العلم : وهي موضوع بحثنا بالتفصيل في القسم الثالث من هذه الدراسة ، ومن هذه التحقيقات، تحقيق كتاب السهروردي «هياكل النور» «(٥)» و «اللمحات في الحقائق» «(٦)» وتحقيق بعض رسائل ابن سينا «(٧)» وتحقيق كتاب حنين بن اسحق «المسائل في الطب» «(٨)» وكتاب السهروردي «تواريخ الحكماء» «(٩)» .

(و) مجموعة أبحاث ودراسات متفرقة ، ودراسات مشتركة مثل :

« تصنيف العلوم بين الفارابي وابن خلدون » «(١٠)» ، « بين اللغة والمنطق

(١) أبو ريان : إصلاح الطرق الصوفية . مجلة الشاطئي ، العدد الحادي عشر ، ١٩٨٨ ، ص ٨ - ١٤ ، و ٦٤ - ٩٥ .

(٢) د . أبو ريان : لمحات من الحياة الروحية في الإسكندرية . مجلة الشاطئي ، العدد التاسع ، مايو ١٩٨٧ ص ٨٣ - ٨٥ ، ويتناول فيه حركة التصوف في الإسكندرية ، والشاذلي مدرسته الى اتخذت طابع ابن سينا في التصوف .

(١) أبو ريان : مناقشة التفسير المسيحي للتصوف الإسلامي عند لويس ماسينيون وبالنسبة للحلاج خاصة ، بحث ألقى في ندوة الملتقى الإسلامي بالجزائر ، أغسطس ١٩٨٧ ، ونشر في كتابه الحركة الصوفية في الإسلام ، ص ٣٣٥ - ٣١٦ .

(٤) د . أبو ريان : الدكتور عبد الحليم محمود الصوفي المعاصر ، بحث ألقى في ندوة خاصة بذكرى عبد الحليم محمود بالإسكندرية .

(٥) أنظر تحقيق د . أبو ريان في مقدمة كتاب السهروردي : هياكل النور ، المطبعة التجارية الكبرى ١٩٥٧ .

(٦) مقدمة تحقيق د . أبو ريان كتاب السهروردي : اللمحات في الحقائق ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ١٩٨٨ .

(٧) أبو ريان والنشر : قراءات في الفلسفة الإسلامية ، تحقيق رسائل ابن سينا ، دار المعارف بمصر .

(٨) د . أبو ريان وآخرون : مقدمة تحقيق كتاب حنين بن اسحق ، المسائل في الطب ، دار الجامعات المصرية ، الإسكندرية د . ت .

(٩) د . أبو ريان : تحقيق ، ودراسة كتاب الشهرزودي «نزهة الأرواح وروضة الأفراح» (تواريخ الحكماء) ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٩٣ .

(١٠) د . أبو ريان : تصنيف العلوم بين الفارابي وابن خلدون مجلة عالم الفكر الكويتية ، العدد الأول ، المجلد التاسع ، ١٩٧٨ .

عند الفارابي «^(١) مصطفى عبد الرازق ومنهجه فى الفلسفة الإسلامية » ، « بين الغزالي وديكارت »^(٢) كما شارك فى كتاب « القيم الثقافية العربية » الذى أصدرته اليونيسكو ، وفى مواد « المعجم الفلسفى »^(٣) ، وموسوعة الإسلام والعلماء المسلمين «^(٤) ، بالإضافة إلى عدد من الدراسات فى مجلة الشاطيء التى يرأس مجلس إدارتها وهى : « المشكلة العربية الإسرائيلية »^(٥) البعد الحضارى والفلسفى فى قصص نجيب محفوظ «^(٦) كليات التكنولوجيا فى مواجهة سافرة مع كليات الهندسة »^(٧) ، الإنسان والمشكلة الخلقية «^(٨) .

القسم الثانى

الموقف الفلسفى والإسهامات النظرية

والحقيقة أننا لا نستطيع أن نشير فى هذه العجالة إلى مجمل أعمال أبو ريان وإلى جهوده المختلفة فى تاريخ الفلسفة ، وشتى مجالاتها وعلومها ، لكننا نكتفى بإيراد بعض اللمحات المميزة التى تبرز فى ثنايا أعماله والتى توضح لنا نظرتة الخاصة فى قضايا الفلسفة العامة وتاريخها ، والفلسفة الإسلامية ، وتفسيراته التى ينفرد بها عن غيره من مؤرخين . ونعرض فى هذا القسم لموضوعات ثلاثة هى : موقفه الفلسفى الذى أطلق عليه « الواقعية الوجدانية » ثم تصوره لخريطة الإسلام الروحية وأخيراً دفاعه عن نظرتة للفلسفة الإسلامية .

(١) بحث ألقى بمؤتمر الفارابي ببغداد ١٩٧٥ .

(٢) مجلة الشرق الجديد .

(٣) لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للفنون والآداب ، القاهرة .

(٤) دار المستقبل للنشر .

(٥) مجلة الشاطيء ، العدد الثامن ، مايو - يونية ١٩٨٦ ، ص ٨ - ١٢ .

(٦) مجلة الشاطيء ، العدد الثانى عشر ، ديسمبر ١٩٨٨ ، ص ٧٢ - ٩٢ .

(٧) مجلة الشاطيء ، العدد الثالث عشر ، ابريل ١٩٨٩ ، ص ٦ - ٣ .

(٨) المرجع السابق ، ص ٦٥ - ٤١ .

١ - الواقعية الوجدانية :

يعرض لنا أبو ريان في نهاية القسم الثاني من كتابه الفلسفة ومباحثها - عوضاً عن تناول مبحث القيم أو الاكسيولوجيا ، وقبل الملحق الذي يقدمه لنا في القسم الثالث ، وهو ترجمته للمدخل إلى الميتافيزيقا لبرجسون - يعرض لنا بأيجاز الخطوط العريضة « للواقعية الوجدانية » مرجحاً بسطها لكتاب آخر يقول : « اعرض هنا هذا الموقف الفلسفي تحت أنظار المشتغلين بالفلسفة ليكون موضع مناقشة فلسفية جادة ، ونحن في الطريق إلى صياغة مذهبية جديدة »^(١) هذا الموقف الفلسفي الذي طرحه أبو ريان منذ أكثر من ربع قرن واعداد بسط تفاصيله ، وتقديم صياغة مذهبية جديدة وإن لم يتحقق حتى الآن ، إلا أن خطوطه الرئيسية يمكن توضيحها من خلال العرض الموجز الذي قدمه أبو ريان على الوجه التالي :

أنه بينما يتعامل العلم مع مدركات ذات بعد زمني مطلق مستقل عن زماننا الإنساني ، فإن المعرفة الفلسفية منساقة إلى أن تمنح موضوعات الإدراك بعداً إنسانياً ، أي قيمة إنسانية . ومصدر هذه القيمة هو الوجدان ، الذي يحيل التجارب العلمية المنطقية بالتدرج من وضعها المطلق إلى وضعها الإنساني وهو الذي يخلع عليها بعداً شعوريا واجتماعيا . « والانا » هي المظهر الواضح للوجدان الذي يربط بين النسق المنطقي للمعرفة والنسق الإنساني لها وهو الذي يحملنا إلى باطن الأشياء فننفذ خلال زمانها المطلق ونحيله إلى زمان معاصر يحمل لونا شعورياً وبعداً اجتماعياً^(٢) .

وبينما العلم يبحث في حقيقة الشيئية ويخضعها لمقاييسه ، فإن صاحب الواقعية الوجدانية يكتفي بأن تتجاوب شيئية الموجودات مع حدسه ، وتدخل في نطاق العقل الوجداني لا المنطقي ، وكلما كشف العلم عن واقعة في التجربة فإنها لا تلبث أن

(١) د. أبو ريان : الفلسفة ومباحثها ، ص ٢٣٤ ، ٢٣٧ ، لم يقدم لنا أبو ريان ما وعد به ، وإن كنا نستطيع أن نتبع نظرتة هذه في تبنى الاتجاه الاشرافي الروحاني في الفلسفة الإسلامية والدفاع عنه مقابل الاتجاهات المشائية .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٣٥ .

تضاف إلى تجربتي وتحمل قيمتي الإنسانية إذا أمكن أن تخضع لهذه القيمة من خلال تأنيس الوقائع to humanize The facts ويرى أنه بدون وجود هذا التقييم الإنساني للوقائع والظواهر الخارجية فأنا لا أستطيع أن ابرر حررتي في نطاق الحتمية التي يفرضها العلم . فأنا حر لأنني أمارس فعلاً إنسانياً أى أضع قيمة إنسانية للوقائع التي تحيط بي .

وإذا كانت النزعة المنطقية والنزعة الآلية تكفيان لتفسير الوقائع فإنهما تقصران عن تفسير العقل الإنساني والحياة الإنسانية وهي المستوى الذي يجب أن ترتفع إليه كل فلسفة جادة فلا تكون ذليلاً للعلم ، إذ أنها ستصبح مرسداً للإنسان وهادياً له نبي حياته الفردية والاجتماعية ، وذلك عن طريق تدخل الوجدان لتبرير الواقع وتقويمه^(١) ثم يضيف موضحاً : « إن كل حصيلة للإدراك العلمى المنطقى تضاف بالتدرج إلى المعرفة الإنسانية إنما تتحول إلى مقولات وجدانية ذات قيمة إنسانية من حيث أن الهدف الأخير للعلم هو تحقيق رفاهية البشر ، ولن يتيسر ذلك إلا إذا منح الإنسان تبريراً إنسانياً وقيمة إنسانية للوقائع التي يكشف عنها العلم وأعتبرها مجرد أدوات ووسائل لتحقيق سعادة البشر^(٢) .

قدم أبو ريان هذا البيان الموجز عام ١٩٦٦ فى كتابه « الفلسفة ومباحثها » وهو يشير من خلال أفكاره ومصطلحاته ومكانته فى الكتاب قبل المدخل إلى الميتافيزيقا إلى مصدره البرجسونى ، رغم عدم ذكر اسم الفيلسوف صراحة ، ولا ذكر مصطلح الحدس لب فلسفة برجسون . ان ما سبق وهو بيان مجمل لا يكفى للإعلان عن موقف فلسفى متكامل ، إلا إذا كانت هناك صياغة مذهبية كاملة متوفرة بين أيدينا عنه ، والسؤال الآن هل يمثل هذا الموقف « الواقعية الوجدانية » موقف أبو ريان الفلسفى الحالى ؟ ولماذا لم يقدم لنا تفصيل له ، وتوضيح متكامل لموقفه تجاه قضايا الفلسفة المختلفة منذ ١٩٦٦ ؟ . فى اعتقادى أن هذا الموقف لم يتغير وأن إتخاذ

(١) المرجع السابق ، ص ٢٣٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٣٦ .

أشكال متعددة . لقد كانت الإشارة السابقة هي الصورة الأولى له قدمها لنا بعد عودته من فرنسا بعشر سنوات ويمثل بلورة أولى لأبحاثه في السنوات التالية .

وفى رأى أن هذا الموقف لا ينفصل عن التوجه العام لبحث أبو ريان فى الماجستير عن : « ميتافيزيقا الاشراق عند شهاب الدين السهروردى » وفى الدكتوراة ، عن : « المدرسة الأفلاطونية فى الإسلام » ، وأن اتخذ أشكال أخرى ذات صبغة إسلامية كما يظهر فى الاهتمام بالفلسفة الإشرافية دراسة وبحثاً وتحقيقاً ، بحيث نستطيع أن نرى فى منهج الكشف الذوقى الذى يميز الاشرافية مقابل الاستدلال المنطقى المشائى بديلاً للتعارض بين المعرفة العلمية والوجدانية التى حدثنا عنها ، بل أن الأقرب إلى الصواب أن نقول أنه أساس لها . ويتبلور هذا الموقف ثانية فيما أطلق عليه « الخريطة الروحية لانتشار الإسلام » والتي قدمها لنا فى مقدمته للطبعة الثانية لأصول الفلسفة الاشرافية^(١) .

٢ - خريطة الإسلام الروحية :

نحن هنا بإزاء مبدأ جديد يفسر انتشار الإسلام فى المشرق والمغرب على أساس الدراسة المكانية لسير الدعوة . ففى رأى أبو ريان لا يمكن تجاهل تأثير البيئة على العقائد والأفكار ، وفى هذا ما يذكرنا بموقف هيبوليت تين ، ومن قبله ابن خلدون ، وإن كان المصدر المباشر لهذا المبدأ هو ماسينيون فى محاولته رسم خريطة روحية للمسيحية . والجديد الذى قدمه الشيخ السكندرى هو تطبيق هذا المبدأ - وإن كان ذلك بشكل سريع - على الإسلام ، يقول : « أنه بينما نجد الأفكار تأخذ طريقها كلما اتجهنا غرباً إلى البساطة والسلاسة فى إطار من الظاهرية والتلقائية الفطرية ، نجد الطريق إلى المشرق الإسلامى وقد تعقدت فيه الأفكار وتشعبت وتدخلت معها آراء غريبة وأستخدمت فى تناولها أساليب التأويل والاستبطان بكل ما تحمله فى طياتها من أهداف ظاهرة ومستترة »^(٢) .

(١) د. أبو ريان : أصول الفلسفة الاشرافية ص ٥ وما بعدها .

(٢) المصدر السابق ص ٦ .

وعلى هذا يلاحظ مفكرنا اختفاء الجانب الفلسفى العميق من مذاهب الاشراقيين المغاربة أمثال : عبد السلام بن مشيش ، وأبى الحسن الشاذلى وتلامذته ، وأنهم قد ربطوا موقفهم نهائياً بتصوف أهل السنة والجماعة ، بينما نجد الموقف الاشراقى فى المشرق يتعقد فيلتاث بدعاوى الباطنية ويقبل نظرية الامامة العالمية المرووحدة الوجود ، وكذلك وحدة الأديان^(١) .

أنا هنا بإزاء نظرة تقابل ما يطلق عليه بعض الباحثين المحدثين من المغاربة « القطيعة الاستمولوجية » بين مشرق عرفانى غنوصى ومغرب عقلانى^(٢) ، فأبو ريان بناء على مبدأه السابق يقدم لنا خريطة ايستمولوجية مغايرة قائمة على البساطة والتعقيد ؛ فالفكر يتسم بالبساطة كلما اتجهنا غربا ويتكون من عناصر أكثر تركيباً وعمقاً كلما اتجهنا شرقاً ، وإن كانت هذه الخريطة فى النهاية تؤكد على سيادة التصوف الاشراقى فى المشرق .

يقول : « إذا رسمنا خطاً وهمياً يتجه من الشمال إلى الجنوب ليفصل بين المشرق الإسلامى والمغرب الإسلامى فإن هذا الخط - الذى يمثل منطقة الحياد - سيقع فى مصر والشام مع ميل إلى المغرب فى مصر وميل المشرق فى الشام ، وتطبيقاً لهذا الوصف نجد العقيدة الإسلامية تكتسى بطابع البساطة فى شمال أفريقية ، ويتمثل هذا فى اعتناق أهل هذه البلاد لمذهب مالك فى الفقه ، وتمسكهم بموقف أهل السنة والجماعة ، وعزوفهم عن التيارات الباطنية ، ومذاهب التشيع^(٣) .

وما يقدمه أبو ريان يحتاج إلى كثير من النقاش فهو يثير من التساؤلات أكثر مما يفسر ، أو أكثر مما يقدم لنا من حلول ، ذلك لأن هناك عديد من المذاهب الفلسفية غير قاصرة فقط على الفقه والتصوف ، والكلام بل أن التصوف أو ما يسميه الفلسفة الاشراقية ميدان تطبيقه هذا المبدأ نجد له لدى ابن مسرة ، وابن عربى مذاهب

(١) الموضع نفسه .

(٢) هذا هو موقف محمد عابد الجابرى فى مؤلفاته المختلفة خاصة « تكوين العقل العربى » ، و« بنية العقل العربى » ويتابعه فيه آخرون .

(٣) نفس الموضع السابق .

بها من العمق ، والتعقيد ، والاختلاف عن البساطة والظاهرية أكثر مما لدى المشاركة ، ويمكن القول أن كثير من مذاهب الفلاسفة والمحدثين والفقهاء والصوفية المشاركة وجدت ترحيباً من المغاربة كما وجدت تفسيراً لها قد لا يختلف كثيراً عن الصورة التي قدمها به أصحابها . ونشير هنا على وجه الخصوص إلى الجهود المنطقية لدى المغاربة ، فالمدرسة المنطقية في المغرب والأندلس كما يؤكد د. محمد مهران مدرسة مشرقية تماماً (١) .

إلا أن ما نريد التأكيد عليه هنا هو أن آراء أبو ريان في سيادة الاشراقية بالشرق ، وإن كان لا يختلف في هذا عن دعاوى القطيعة الاستمولوجية - ان صدقت - كثيراً - فإنه يخضع لتفسير الفكر الإسلامي عامة والصوفي خاصة بما يعارضه وهو النزعة التاريخية القائلة بالتأثير والتأثر بين مذاهب سابقة وأخرى لاحقة من جهة وتأثير البيئة على المفكر من جهة ثانية ، ويمكننا أن نشير إلى أن هذا التفسير الجغرافي الذي ربط بين الاشراق والشرق يغفل عن حقيقة التشابهات التي قد توجد بين بيئات ثقافية متقاربة أو مختلفة يمكن أن تفسرها الفلسفة المقارنة ، كما لا يهتم بإيجاد سبل ومناهج أخرى كالفيينومينولوجيا مثلا والتي تستطيع رؤية الفكر بعيداً عن النزعة التاريخية الجغرافية التي تربط تاريخ الأفكار في النهاية بمصدر واحد هو الغرب الأوربي (٢) .

إلا أن أبو ريان فيما يقدمه لنا بعنوان « الخريطة الروحية للإسلام » (٣) يعمق لنا نظرتة للفلسفة الإسلامية ، ويقدم لنا تفسيراً جديداً يحاول به تقديم رؤية شاملة تستكمل حلقات هذه الفلسفة ، أو تضيء جوانب « التراث العقلي الإسلامي » بالتركيز على الفلسفة الاشراقية ، فإن كان اهتمام معظم الباحثين السابقين اتجه إلى دراسة الفرع المشائي للفلسفة الإسلامية فإن جهد الرجل أنصب على تناول « جانب

(١) راجع : د. محمد مهران رشوان : دور المغرب والأندلس في تطور المنطق العربي ، من أعمال مؤتمر

« الأندلس ملتقى عوالم ثلاثة » إشبيلية نوفمبر ١٩٩١ .

(٢) هنري كوربان والفلسفة المقارنة ترجمة ودراسة د. أحمد عبد الحليم عطية ، مجلة الجمعية الفلسفية

المصرية ، العدد الثالث ، يوليو ١٩٩٤ ، ص ٢٦١ - ٣٠٩ .

(٣) لقد ساد استخدام مصطلح الخريطة الروحية للإسلام ، حيث نجد يوسف زيدان يستخدمه في كتابه

« الطريق الصوفي » دار الجليل ، بيروت ، ١٩٩١ ، ص ١٧٣ ، وما بعدها .

مشرق عميق الجذور في الفكر الإسلامي هو الفرع الأفلاطوني الذي يمثله الفيلسوف الأشراقي شهاب الدين السهروردي ومدرسته^(١) أن هذا الاتجاه الذي اختطه لنفسه وتابعه فيه بعض تلاميذه^(٢) يؤكد أن ظهور مدرسة الأشراق قد دحض الزعم بتوقف الابداع الفلسفي في المشرق عند ابن سينا بعد «جيوم الغزالي العنيف على الفلاسفة»^(٣).

وتأتى دراسات أبو ريان المختلفة : « أصول الفلسفة الأشراقية » وتحقيقاته لكتب السهروردي : « هياكل النور » ، و « اللمحات في الحقائق » وأبحاثه : « الاتجاهات الأفلاطونية عند ابن سينا » ، « ونقد أبي البركات السغدادي لفلسفة ابن سينا » ، و « الاتجاهات الأفلاطونية عند ابن سينا »^(٤) لتوضح خصوصية وثراء الموقف الأشراقي ، وأكد على وجود تيار كبير هو المدرسة الأفلاطونية الإسلامية يفوق تأثيره التيار المشائي .

٣ - إعادة النظر في تاريخ الفلسفة الإسلامية :

وعل أساس هذا الحدس الأول والفكرة الأساسية التي أظنها شغلت أبو ريان منذ دراساته الأولى بتأثير أستاذه أبو العلا عفيفي ولويس ماسينيون^(٥) يقدم لنا تصوراً لتاريخ الفلسفة الإسلامية يحمل في داخله إعادة نظر إلى كثير من الأحكام

(١) د. أبو ريان : أصول الفلسفة الأشراقية ، ص ١١ .

(٢) نشير بالتحديد إلى دراسة كل من : عادل بدر عن السهروردي ، وترجمته عن الفارسية لرسائل مؤنس العشاق ، ولغة موران ، وصغير سيمورخ ، ود. ناجي التكريتي ودراسته : الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٨٢ .

(٣) أبو ريان : أصول الفلسفة الأشراقية ص ١١ - ١٢ .

(٤) يعيد أبو ريان النظر إلى فلسفة ابن سينا في عدة دراسات أولها أصول الفلسفة الأشراقية صفحات ٧١ - ٧٤ ، ١١٤ - ١١٩ ، ٣٢٢ - ٢٣٤ وكذلك « الأشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية » ، الكتاب التذكاري للسهروردي « ابن سينا ومثل أفلاطون » ص ٤٧ - ٤٩ ، وفي « مناهج الفلسفة الإسلامية وضرورة إعادة النظر فيها » ، مجلة الشاطيء العدد ١٢ ص ٧٧ - ٨٢ ويشير لنا إلى دراسته بالفرنسية عن « الاتجاهات الأفلاطونية عند ابن سينا » .

(٥) بحث أبو ريان تحت إشراف ويتوجيه من الدكتور أبو العلا عفيفي رسالته للماجستير « ميثاقيزيقا الأشراق عند شهاب الدين السهروردي ١٩٤٥ ، ويشيد بفضل في توجيهه إلى هذه الناحية في الفكر الإسلامي ، أصول الفلسفة الأشراقية ، ص ١١ ، ويؤكد على ذلك في مقدمة تحقيق « اللمحات في الحقائق » ، ص ١ ، راجع أيضاً ما كتبه أبو ريان عن أستاذه في مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية العدد العشرون ، ص ١ - ٢٠ . ويمكن أن نشير أيضاً إلى تأثير ماسينيون عليه منذ =

المعروفة الشائعة عنها ، وعن صلتها بفلسفة مدرسة الاسكندرية يمكن أن نستمد من دراسته في « مناهج الفلسفة الإسلامية وضرورة إعادة النظر فيها » وبحثه عن « مدرسة الاسكندرية واغتراب الفكر الفلسفي في الإسلام » وهذه الأحكام يمكن تحديدها على الوجه التالي :

(أ) أن الفلاسفة المسلمين وصلوا إلى درجة من التطور العقلي تتضح في تطور علم الكلام ، وعلم أصول الفقه مكتبهم من التعامل مع مشكلات الفلسفة اليونانية السابقة عليهم ، وأن هذه الأخيرة عطلت هذا التطور « وكانت سببا في تعويق مسيرة العقل الإسلامي ، وقصوره عن ابتداع مذاهب جديدة في مجال الفلسفة »^(١) .

(ب) ضرورة مراجعة الصورة التي انتقل بها التراث اليوناني إلى المسلمين عبر مدرسة الاسكندرية التي شكف شراحها على تدوين الفكر اليوناني بأسلوب قصصي ملئ بالأساطير مع نسبة الآراء إلى غير أصحابها^(٢) بالإضافة إلى نزعة التلفيق التي ظهرت في تاسوعات أفلوطين ، لم يكتف المترجمون السريان بنقل هذا التراث الملقق ، بل أضافوا آراءهم الشخصية ، وبعض التعليق فأتسعت دائرة الغموض الأمر الذي كان له أثره في الجامع الفكر الإسلامي إلى حين .

= ألقى به عام ١٩٤٥ وطول فترة بحثه للماجستير ، ثم بحثه للدكتوراه تحت اشرافه بباريس بعد ذلك ، فقد أرشده إلى نواح جديدة بالبحث ، ويسر له الاطلاع على بعض المؤلفات النادرة حول الموضوع ، كما يؤكد لنا في أول صفحات مقدمته لتحقيق للمحات في الحقائق ، وحاول أن يقدم لنا خريطة روحية للفكر الإسلامي كما فعل ماسينيون بالنسبة للمسيحية ، ثم يعود ليحاوره في « مناقشة التفسير المسيحي للتصوف الإسلامي عند لويس ماسينيون بالنسبة للحلاج خاصة في كتابه « الحركة الصوفية في الإسلام » ص ٣٣٥ - ٣٥٠ ويكتب على لسان تلميذه د. على عبد المعطي في الدفاع عن ماسينيون رداً على مقالة لصاحب هذه الدراسة بمجلة الدوحة القطرية ، العدد ١١٠ .

(١) وهذا هو موقف الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه التمهيد انظر ، أبو ريان في مناهج الفلسفة الإسلامية ص ٧٣ ، ومدرسة « الاسكندرية واغتراب الفكر الفلسفي في الإسلام » ، ص ٤٣ .
(٢) يقدر لنا أبو ريان رأيا سلبيا في دور مدرسة الاسكندرية وتأثيرها السيء على نشأة الفلسفة الإسلامية في عدد من دراساته : مناهج الفلسفة الإسلامية ص ٧٣ - ٧٤ مدرسة الاسكندرية ص ٤٣ وما بعدها .

(ج) لقد عرف المسلمون بأنهم أصحاب المشائية الإسلامية ولكن الإطار العام لمذهبيهم في الميتافيزيقا مستمداً من الأفلاطونية المحدثة ، وينطبق هذا على الكندي ، والفارابي ، وابن سينا (في مذهبه الرسمي) ، وأن مذهب الإسلاميين كان يحمل عناصر أفلاطونية كامنة ولا سيما في نظريتهم عن العقول العشرة ، وهي عناصر الاعداد المثالية عند أفلاطون ، وعلى هذا فإن التيار الأول للفلسفة الإسلامية هو الذي يشكل مرحلة الأفلاطونية الكامنة أو المستترة (١) .

(د) إيراد آراء ابن سينا التي تدل دلالة صريحة على أنه لم يكن مشائياً وإنما كان مؤرخاً للفلسفة المشائية في كتبه الكبرى مثل الشفاء والنجاة ، والكشف عن مذهبه الحقيقي في الأنماط الأخيرة من الاشارات والتنبيهات ، وفي رسائله وتعليقاته على أتولوجيا وهي ذات اتجاه أفلاطوني واضح المعالم اعتمادا على شرح « ملا أوليائي » (٢) للمثل الرياضية في الشفاء وأنها هي مثل أفلاطون واعداده المثالية وعلى إشارة ابن سبعين على أن أكثر تصانيف ابن سينا مأخوذة من أفلاطون (٣) .

(هـ) الكشف عن دور أبي البركات البغدادي في إظهار الأفلاطونية المستترة في مذهب ابن سينا « الرسمي » ونقده لنظرية الصدور المشائية ، وبيان كونه ارهاصاً للمذهب الأفلاطوني الإسلامي المكتمل ، فقد مهد الطريق أمام الأفلاطونية الاشرافية كما ظهرت لدى السهروردي .

(و) تأكيد الصلة القوية بين الاشراف ومذهب أفلاطون على أساس أن « عالم المثل المعلقة ، أو عالم البرزخ عند الصوفية وهو عالم أوسط يقع بين عالم المعقولات والمحسوسات وهو يقابل المتوسطات الرياضية عند أفلاطون » (٤)

(١) يرى أبو ريان أن نظرية العقول الكونية عند الإسلاميين جاءت مخالفة تماماً للتصور الإسلامي ، ولهذا جاءت النزعات النقدية لدى كثير من الفكرين المسلمين لتعبر عن تهافت تلك التصورات التي

تشكلت منها نظرية العقول « مدرسة الاسكندرية وتهافت الفكر الفلسفي في الإسلام ، ص ٤٤ .

(٢) د. أبو ريان : في مناهج الفلسفة الإسلامية ص ٨٠ .

(٣) المصدر السابق ص ٨٢ .

(٤) المصدر السابق ص ٨٩ .

وأن المذهب عند كل من أفلاطون والاشراقيين قد أصبح دستوراً للممارسة الروحية وسلوك التطهر تحقيقاً للوصول إلى قمة العالم المعقول»^(١) وعلى هذا فإننا نرى أن مذهب الاشراقيين لا يختلف فى بنيته الأساسية عن مذهب أفلاطون بشقيه المدون والشفوى .

٤ - الموقف من المستشرقين :

وقد ذل أبو ريان على هذه النظرة من خلال نقده لبعض الآراء التى حاولت تفسير الفلسفة الإسلامية الإشرافية بردها إلى مصدر إيراني كما لدى هنرى كوربان أو تفسير بعض مظاهر التصوف الإسلامى بردها إلى مصدر مسيحي كما لدى ماسينيون . وسوف نعرض أولاً ، لموقفه من هنرى كوربان ، وذلك فى محاولته (مناقشة المصدر الإيراني) فى دراسته « الإشرافية مدرسة أفلاطونية إسلامية »^(٢) .

(أ) هنرى كوربان والتفسير الفارسي لفلسفة الاشراق :^(٣)

يواجه أبو ريان تفسير هنرى كوربان الذى اهتم بدوره بدراسة السهروردى وتحقيق أعماله معظم سنين حياته العلمية ، وربما ظن أنه من حقه فقط بحث كل ما يتعلق بحكيم الاشراق ، ومن هنا كان حرص أبو ريان على بيان اختلاف واستقلالية بحثه للسهروردى عن جهود المستشرق الفرنسى « الذى نشر الجزء الأول من نصوص السهروردى - كما يقول - بعد بدئنا هذا البحث بفترة طويلة »^(٤) .

(١) الموضع نفسه .

(٢) د. أبو ريان : الإشرافية مدرسة أفلاطونية إسلامية ، مناقشة قضية المصدر الإيراني ، الكتاب التذكارى عن شيخ الاشراق ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٤ ، ص ٣٧ - ٦١ .

(٣) نشير إلى عدد من الدراسات التى تناولت جهود كوربان منها دراسة د. سيد حسين نصر : « البروفيسور هنرى كوربان ، حياته ، وآثاره ، وأفكاره » مجلة المنتدى ، المركز الثقافى الأيراني ، القاهرة ، العدد الثانى ١٩٧٨ ص ٢٢ - ٦١ ، د. بدوى موسوعة المستشرقين بيروت ١٩٨٤ ، ص ٣٣٥ - ٣٣٩ ، كاسبر : الغنوصى الباطنى فى الشرق الإسلامى هنرى كوربان ، فى د. محمد عبد الشراقوى : الاتجاهات الحديثة فى التصوف الإسلامى ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٩٣ ص ١٩٤ - ٢١٦ .

(٤) د. محمد على أبو ريان : أصول الفلسفة الإشرافية ، المقدمة .

ويشير أبو ريان - دون تصريح ، وإن كانت الإشارة واضحة الدلالة على كوربان - إلى أهمية التعاون في البحث العلمي مقابل ما أسماه « ادعاء ملكية موضوعات البحث بين بعض المؤلفين العرب وفريق المستشرقين »^(١) ، ولا يتسع المجال هنا لمنافسة أسبقية أى من الباحثين ؛ الاستاذ العربى الذى بدأ بحثه عام ١٩٤٥ أو المستشرق الفرنسى الذى نشر العديد من نصوص السهروردى وكتب عنه منذ الثلاثينات ؛ والذى قام بتحقيق أعمال الفيلسوف عن الفارسية على العكس من أبو ريان الذى حقق « هياكل النور » و« اللمحات فى الحقائق » عن مخطوطاتهما العربية ، مما جعل المستشرق الفرنسى يهتم بما أسماه الإسلام الإيراني ، ويصدر سلسلة الدراسات الإيرانية يحاول فيها « ارجاع أعمال الحكيم الاشراقى إلى أصلها الفارسى السابق على الإسلام ، بينما يسعى أبو ريان إلى ربط جهود السهروردى بالتراث العقلى الإسلامى خاصة ما أسماه المدرسة الأفلاطونية فى الإسلام ، وإن كان هناك اختلاف آخر علينا أن نشير إليه ، وهو اختلاف أسلوب بحث كوربان الذى يستند إلى الفينومينولوجيا عن أبو ريان الذى يعتمد المنهج التاريخى ، وهذا يستدعى منا بيان موقف الاستاذ العربى من مزاعم المستشرق الفرنسى الذى نحا فى نشرته النقدية للنصوص منحى خاصاً تفرد به ، وهو رد المذهب الاشراقى فى جملته إلى المصدر الإيراني محاولاً التدليل على صحة رأيه بالتزامه الحدود الضيقة للمنتج الفيلولوجى ، الذى يبدو واضحاً فى تعليقاته على النصوص وفى مقدمة نشرته النقدية^(٢) .

والحقيقة أن أبو ريان لا يرد فقط على كوربان بل وأيضاً على السهروردى نفسه ، ويعيد بناء مذهبه ليؤكد على أفلاطونيته مما يدعم رأيه الأساسى السالف الإشارة إليه بوجود مدرسة أفلاطونية إسلامية تشكل التراث العقلى الإسلامى ،

(١) د. أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية ص ١٣ .

(٢) د. أبو ريان : الاشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية ص ٣٩ ، ودراستنا عن « كوربان بين الفلسفة والاشتراق » فى مقدمتنا ترجمتنا لدراسة الفلسفة المقارنة ، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية العدد الثالث يوليو ١٩٩٤ ص ٢٦١ وما بعدها ود. عبد الرحمن بدوى : موسوعة المستشرقين ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٨٤ ، ص ٣٣٥ - ٣٣٩ .

لذلك يحدد لنا منهجه بأنه لن يكتفى بالدراسة الفيلولوجية التي لا تفي بالغرض في سبيل الوصول إلى نتائج إيجابية ، وكذلك فإن الدراسة التاريخية التطورية للأصول قد لا تكفي وحدها لتحقيق هذه الغاية ومن هنا لابد من استخدام المنهجين معاً^(١) .

فيحدد أولاً الأصول الأفلاطونية حيث أننا نجد اعترافاً صريحاً عند صاحب المدرسة وتلامذتها على السواء بأن أفلاطون هو أمامهم بل هو أمام الكل^(٢) إذ أنهم يقولون في عبارة صريحة نحن الأفلاطونيين أتباع أفلاطون . ومن هنا فهو يتنبع المسار التاريخي التطوري للأصول ، وذلك لفهم كثير من المواقف في الفكر الإسلامي^(٣) فيوضح أفلاطونية نظرية الصدور ، ويعرض لابن سينا ومثل أفلاطون ، حيث تداخلت الأفلاطونية مع المشائية الإسلامية . وجاء موقف أبي البركات البغدادي النقدي لكي يخلص الأفلاطونية المستترة في الفكر الإسلامي من الشوائب المشائية مؤذنا بعودة أفلاطون خلال المدرسة الأشراقية . ويرى أن التفاعل المتصل بين المشائية والأشراقية قدم في دعوى الأصل الإيراني الذي يشجب في هذه الحالة صفة الاستمرار والتطور المنطقي لتيار الفكر الإسلامي^(٤) . ويبين أن البناء النوراني الأشراقي استمراراً للتيار الأفلاطوني ، ويخرج من ذلك بإننا إذا قلبنا وجوه النظر في قضية الأصل الإيراني لمذاهب الأشراق ، واجهتنا أدلة متعددة على عدم صحة هذا المآخذ الذي انساق إليها السهروردي مدفوعاً بحركة الشعوبية ، بل صدق بها بعض الدارسين لمذهب الأشراق وهو يقصد كما هو واضح من السياق كوربان الفرنسي الباحث المتعمق في السهروردي^(٥) .

(١) المصدر السابق ص ٤٣ .

(٢) الموضع نفسه .

(٣) المصدر نفسه ص ٤٤ .

(٤) المصدر السابق ص ٥١ .

(٥) المصدر السابق ص ٦١ .

(ب) ماسينيون والتفسير المسيحي لتصوف الحلاج :

وكما انتصر للفلسفة الإسلامية ومصدرها الأفلاطوني ضد كوربان القائل بالأصل الإيراني في تفسيره لاشراقية السهروردي ، فقد اتخذ نفس الموقف من تفسير ماسينيون للتصوف الإسلامي تفسيراً مسيحياً في كتابه عن الحلاج^(١) .

يتمسك أبو ريان بالرأى القائل أن التصوف منله مثل علم الكلام ، وأصول الفقه ، وعلم التفسير كلها نشأت نشأة إسلامية خالصة . . وأن التأثير المسيحي مثله كأي تأثير آخر : فارسي ، أو هندي ، أو يوناني قد أخذ طريقه إلى العلوم الإسلامية بعد فترة الاصاله الأولى للعقل الإسلامي أبان القرن الأول الهجري^(٢) ويبدو أن ماسينيون قد التزم في موقفه من التصوف الإسلامي بأنه قام على أنففس مسيحية اعتماداً على التشابه بين الزهد الإسلامي والرهبانية مدعياً أن الحديث المشهور « لا رهبانية في الإسلام » ابتدع -حوالي آخر القرن الثاني الهجري ، وينفى أبو ريان ذلك التشابه المزعوم بين الرهبانية والزهد موضحاً أن الزهاد الأوائل عاشوا حياتهم مثل بقية المسلمين .

ويفسر موقف الحلاج : الذي نشأ في بيئة تعبق بالتيارات المجوسية وكان ميلاده في مدينة البيضة احدى مدن مقاطعة فارس بإيران ، وأن جده كان مجوسياً ومن ثم كان الحلاج قريب عهد بالإسلام ، وأنه كان على اتصال بالحركة الإسماعيلية ، وأنه في السنة الذي ظهر فيها أمر الحلاج وأنتشر ٢٩٩ هـ قامت الدولة الفاطمية ، وكان يتوقع قيامها^(٣) ويربط بين الحلاج وآراء اخوان الصفا والاسماعيلية التي على الرغم من أنها ظهرت بعد وفاته إلا أنها كانت منتشرة في حياته^(٤) .

(1) Massignon, louis : La passian de Hallaj nouvelle edition, Gollimand, paris 1975.

(٢) د. أبو ريان : « مناقشة التفسير المسيحي للتصوف الإسلامي عند لويس ماسينيون بالنسبة للحلاج خاصة » في كتاب : الحركة الصوفية في الإسلام ، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٩٤ ص ٣٣٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٤١ وكان يقول لمريديه : « لقد آن أوان اذنك للدولة الغراء الفاطمية الزهراء المحضوفة بأهل الأرض والسماء ليكشف الحق قناعه ويسط العدل باعه » .

(٤) المصدر نفسه ص ٢٤١ .

ومما يؤكد انتماء الحلاج للزرعة الشعبية الفارسية أن التفسير المسيحي عند ماسينيون كان مؤقتاً للحلاج نفسه فقد كان متصوفاً متعصباً لفارس مثل السهروردي الذي يرى أن فارس مصدر الحكمة وذكر في كتابه المطارحات أن منهم - من الحكماء - فتى البيضة (الحلاج فتى البيضاء) ويعرض أبو ريان لأدلة ماسينيون من موت الحلاج على الصليب ، وأنه المهدي ، وأن نظام الابدال في التصوف الإسلامي يتفق مع ما تقول به المسيحية عن النفوس الملوكوتية التي تقوم مقام المسيح في عذابه الفادي^(١) .

ان الحلاج كغيره من الصوفية - كما يرى أبو ريان - لا يتم التطهر لديه ثمرة واحدة كما يحدث بالنسبة للخلاص المسيحي بل لا بد أن يترقى المريد في تطوره خلال أربعين مقاماً صاعدة ، ويقدم لنا ناقداً حقيقة موقف الحلاج الصوفي كما يتضح في الديوان والطواسين ، ففي الفقرة ١٧ من الديوان نجد موقفاً كأنه ينفي فيه الحلول كي يتحقق لديه البقاء بعد فناء الفناء يقول فيه :

ففى فنائى فنا فنائى وفى فنائى وجدت أنت
فى محو اسمى ورسم جسمى سألت عنى فقلت أنت

والبيتان يشيران إلى « أنت » ، وليس هناك حلول ، أو اتحاد ، بل الله هو الموجود على الحقيقة ، وهذا موقف إسلامي أصيل فى التصوف ، ويستنتج أبو ريان أن القول بالحلول أو الاتحاد الحلاجي ليس موقفاً نهائياً بل هو مؤقت فى حركة الحياة الروحية المستمرة للحلاج ، يرتبط بترقيه التدريجي فى طريق المجاهدة الروحي^(٢) وأن نظرية الهو هو الغاية الأخيرة فى مذهبه^(٣) ويأول بعض أشعاره مثل قوله :

على دين الصليب يكون موتى ولا البطحا اريد ولا المدينة

(١) المصدر نفسه ص ٢٤٣ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٨ .

(٣) المصدر السابق ص ٤٨ .

مثل تأويل شيخ التصوف السكندري أبو العباس المرسى ، بأن الحلاج تنبأ بموته مصلوباً على طريقتة المسيح ، وأن إيمان الحلاج بوحدة الأديان ينفي القول بمسيحيته ، ويقدم فى الفقرة الثالثة من بحثه الاتجاه الفارسى الشنوبى عند الحلاج كما يظهر فى الطوسين متمسك وراء نظرية النور المحمدى لكى يعرض للثنائية الفارسية المانوية بين الخير والشر^(١) وهكذا نرى أن البحث يؤدى بنا إلى رفض موقف ماسينيون القائل بالتفسير المسيحى لموقف الحلاج ، ويبين لنا أن المواقف المتعاقبة فى سيرة الحلاج الصوفية إنما تعبر عن حركة المذهب الصوفى فى ترقيه التدريجى نحو غايته .

وما يهتنا من عرض موقف أبو ريان سواء فى الرد على كوربان الذى يعارض تفسيراته للسهروردى ، أو ماسينيون أستاذه الذى ينارض تفسيره لمسيحية الحلاج ليس فقط تأكيد أفكاره عن خريطة انتشار الإسلام الروحية فقط بل أيضاً بيان استخدامه الجدل الفلسفى كمنهج من أجل الوصول إلى أدق النتائج العلمية ؛ بمعنى آخر استخدام المنطق تأكيداً لصدق الحدس الفلسفى ، وهذه السمة التى إن شئت أن تسميها الجدل العلمى العنيف - فى كثير من الأحيان - هى مما يميز فكر شيخنا السكندري .

القسم الثالث

المراجعات النقدية والتحقيقات العلمية

١ - المراجعات النقدية :

يخبرنا أبو ريان، فى مقدمة تحقيقه لكتاب السهروردى « اللمحات فى الحقائق » ١٩٨٨ بانتهائه من تحقيقه عام ١٩٦٥ ، وإنجاز بروفات ٨٨ صفحة وأنه فوجئ بنشر الدكتور أميل معلوف للعمل وكان أطروحته للدكتوراه بجامعة لندن ، ويرى أن

(١) يقول : « ان الحلاج فى الطواسين يعبر عن موقفه الصوفى الأخير الذى تخطى فيه وتجاوز مرحلة الحلول المسيحى والتوحيد الذى وقف عنده الصوفية الأرائل . . بل أنه هنا فى نهاية المطاف يتوارى فى صورة الرافع لرؤية النور المحمدى ، التى تقابل عند المانوية فكرة اله الخير ، ثم هو يرفع راية إبليس الذى يمثل اله الشر ، ص ٣٥٥ .

معلوف بذل فيه جهداً كبيراً في التحقيق والاخراج ، إلا أن الكثير من المادة العلمية التي جاء بها مأخوذة من كتابين له هما : « أصول الفلسفة الاشراقية » وتحقيق « هياكل النور » . وإذا كان معلوف من حق أن يستفيد من مادة علمية متاحة إلا أنه - وهذا ما يشهد به أبو ريان نفسه فقد التزم الأمانة العلمية وأتصف بالموضوعية بإشارته إلى المصادر التي استسقى منها معلوماته .

ومع هذا يقدم صاحب السهروردي إلى نشر تحقيقه الذي أنجزه من قبل ، ليس فقط لاسبقيته في العمل كما يخبرنا ، ولكن لاعتماده أيضاً على مخطوط مكتبة بلدية الاسكندرية الذي لم يطلع عليه معلوف ، وهو أى المخطوط كما يخبرنا أتم المخطوطات وأوضحها ، وبالتالي فهو يعد نشرته إضافة علمية جديدة منوها بعزمه على تقديم دراسة مقارنة توضح الفرق بين التحقيقين ، وتبرز الجهد العلمي لكل منهما^(١) .

ونجد نفس الموقف في تحقيقه لكتاب الشهرزورى شارح السهروردي « نزهة الأرواح وروضة الأفراح » المعروف بـ « تواريخ الحكماء » حيث ينتقد ما نشره الاستاذ محمد بهجة الأثرى والذي يتميز بتعليقات وافية دقيقة تنم عن سعة اطلاع القائم بها ، وعلى الرغم مما بذله الاستاذ الأثرى إلا أن هناك بعض الأمور التي تؤخذ عليه منها ما هو أساسى للتحقيق مثل أنه لم يعرض للنسخ التي اعتمد عليها ، وعدم وضع عناوين جانبية ، وعدم تخريج الآيات والأحاديث ، ومنها بعض التعليقات الغامضة على النص^(٢) .

(١) د. أبو ريان مقدمة تحقيق كتاب السهروردي « اللمحات في الحقائق » ص ١ ، ٢ .

(٢) د. أبو ريان مقدمة تحقيق كتاب الشهرزورى : نزهة الأرواح وروضة الأفراح (تواريخ الحكماء) ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ١٩٩٣ ص ٤٣ - ٤٤ لقد اقتصر نشر الاستاذ الأثرى مقدمة الكتاب والفصل الأول كدراسة مهداة إلى الدكتور مذكور في ٣٤ صفحة ، ومن هنا فهى جزء من عمل غير كامل ، وربما كان من الأفضل انتظار صدور العمل ككل لعله يرد على هذه الانتقادات ، أو نجد فيه كل بيانات التحقيق التي يرناقدنا أنها فاتت المحقق المدقق الأثرى ، فمن الصعب أن نطالب الأثرى في تناوله لفصل من الكتاب أن يعرض لكل ما يتعلق بتحقيقه .

وفى الوقت الذى نجا فيه « السيد خورشيد أحمد - ايم - أى » بكلية الآداب العربية ، بحيدر آباد ، والذى حقق « نزهة الأرواح » عام ١٩٧٦ من سهام نقد أبو ريان^(١) فقد أصابت هذه السهام الدكتور عبد الكريم أبو شويرب محقق تواريخ الحكماء الذى نشر تحقيقه وأصدرته جمعية الدعوة الإسلامية ، بليبيا عام ١٩٨٨ وذلك أثناء قيام أبو ريان بتحقيقه كما يخبرنا بذلك ، إلا أن التحقيق لم يكن على المستوى المطلوب من الناحية الأكاديمية أو الفنية لذا واصل الاستاذ تحقيقه لأن نشرة أبو شويرب جاءت غير وافية بالغرض ، وبها قدر من الأخطاء يكاد يفوق الأخطاء الواردة بأية نسخة خطية ، ولكى يبرهن على صدق دعواه يعرض طائفة من الأخطاء الواردة بتلك النشرة ، بعضها خاص بالألفاظ الواردة بالنص يبلغ عددها أكثر من عدد صفحات الكتاب ، وبعضها خاص بتحقيق الأحاديث النبوية ، وبيان المكذوب منها ، كما فات المحقق - كما يذكر أبو ريان - استيفاء تحقيق بعض الآيات القرآنية ، بالإضافة إلى كثير من الفقرات الساقطة من النص المنشور ، مع وجود كلمات زائدة لا تستقيم مع الصياغة المفهومة ، مع شيوع أخطاء هائلة فى رسم أسماء الأشخاص والبلدان ، وقيام المحقق دون مبرر بنقل ثبت المؤلفات الواردة فى ترجمتى ابن سينا والسهروردي إلى آخر الكتاب ضمن الفهارس ، وعدم استناده إلى النسخ المتوفرة من هذا المخطوط ، وهذا عدا الأخطاء النحوية التى كان من الواجب تلافيها^(٢) أن هذه الانتقادات التى يوجهها أبو ريان إلى غيره من المحققين تستدعى منا الوقوف أمام تحقيقاته ومناقشته فيما قدم من مناهج للتحقيق وتطبيقها على الأعمال التى أنجزها وهذا هو موضوع القسم الحالى من الدراسة الحالية .

(١) السيد خورشيد أحمد - ايم أى ، محقق نزهة الأرواح وروضة الأفراح ، مطبوعات دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن ١٩٧٦ فى جزئين لا أدرى لماذا لم يعرض صاحب التحقيق لجهد السيد خورشيد بالتحليل والنقد والكتاب موجود ومعروف .

(٢) د. عبد الكريم أبو شويرب تحقيق : نزهة الأرواح وروضة الأفراح ، جمعية الدعوة الإسلامية ، ليبيا ١٩٨٨ ، يخصص د. أبو ريان سبع صفحات لنقد المحقق موجهة له تسع انتقادات منتبهة إلى أن تلك النشرة غير صالحة لتقديم الكتاب للباحث أو القارئ بصفة عامة . انظر مقدمته للتحقيق ص ٤٤ - ٥٠ .

٢ - التحقيقات العلمية :

وتشمل تحقيقات أبو ريان الفلسفية مجالات متعددة هي : تاريخ الطب ، مصادر تاريخ العلم العربى ، والفلسفة الاشراقية . وتتوزع بين تحقيق رسائل قصيرة كما فى كتابه المشترك مع د. على سامى النشار « قراءات فى الفلسفة » القاهرة ١٩٦٧ أو مجلدات مطولة مثل « نزهة الأرواح وروضة الأفراح » المعروف « بتواريخ الحكماء » للشهرزورى ، الاسكندرية ١٩٩٣ . ويهمنى هنا تحليل جهوده المختلفة فى التحقيق ، وأعماله ونسخها المختلفة وطريقته فى التحقيق ، وسوف نتناول ذلك فى فقرتين تتعلق الأولى بتحقيقاته فى مصادر العلم العربى والثانية بتحقيقاته فى الفلسفة الاشراقية .

(أ) مصادر تاريخ العلم العربى :

تشمل هذه الفقرة عدلين ، أولهما لأكبر مترجمى الحضارة العربية الإسلامية حنين بن اسحق وهو « المسائل فى الطب » والثانى أهم مصادر تاريخ العلماء والحكماء اليونان والعرب وهو كتاب الشهرزورى « تواريخ الحكماء » وسوف نعرض لهما على التوالى حسب تاريخ نشرهما .

١ - تحقيق كتاب حنين « المسائل فى الطب » :

اهتم أبو ريان بتاريخ العلم والمنهج العلمى ، وقدم لنا فى اطار هذا الاهتمام عدة أبحاث بالاضافة إلى تحقيقه هذا الذى قدمه بالاشتراك . فقد تعاون مع د. مرسى محمد عرب أستاذ الطب ود. جلال موسى أستاذ تاريخ العلم ومناهج البحث فى تحقيق هذا العمل . مما وفر للتحقيق عدة عوامل ساهمت فى تقديمه بصورة دقيقة ، فهو من جهة جهد جماعى لأساتذة متخصصين فى الفلسفة والطب وتاريخ العلم العربى ومناهج البحث وهو من جهة ثانية يتعلق بعمل أهم المترجمين والأطباء فى الحضارة العربية الإسلامية ، الذى ساهم بأكبر نصيب فى ترجمة وتقديم الفلسفة والعلوم اليونانية إلى السريانية والعربية .

وقد جاء التحقيق فى قسمين الأول يتكون من : حنين بن اسحق ترجمة حياته (ص ٥ - ٢٧) ، ومنهج التحقيق (٢٩ - ٣١) . ويتكون القسم الثانى من ست

فقرات : نص الكتاب (١ - ٣٣٤) ثم مجموعة من الفقرات كان أولى بالمحققين ادراج معظمها بالقسم الأول كما هو متبع حيث لا توجد أية مبررات منهجية لارجائها للقسم الثانى ، مثل : الفقرة الثالثة (وصف النسخ الخطية) وتحليل النص ، وهى أهم الفقرات ، ثم فقرتين تاليتين لا توجد فروق جوهرية بينهما هما : قاموس المفردات ، وفهرس المصطلحات مع ثبت بالمصادر العربية والأجنبية وكشافات^(١) .

ونجد فى بداية القسم الأول ترجمة لحنين انطلاقاً مما اناره ماكس مايرهوف التى يقول فيها : « أنه لم تكتب ترجمة وافية لحياة حنين بلغة أوربية إذ لا نجد سوى مقالات قصيرة لا تتناسب ومكانة حنين . . وأن التراجم العربية التى بين أيدينا بعيدة تماماً عن أن تفى بالمرام »^(٢) وبدلاً من مناقشة زعم مايرهوف أو تقديم ثبت بهذه المقالات القصيرة وبيان نواحي القصور فيها . نجد محاولة لتقديم ترجمة جديدة لحنين رغم أن المتوقع بدلاً من ذلك تقديم دراسة لصورة الطب العربى فى هذه الفترة ومكانة حنين فيه ، وموقع كتاب « المسائل » بينها أو العلاقة بين الطب والفلسفة عند حنين ، ودوره فى شأه وتكوين وتطور المصطلح الطبى عند العرب ، وهو عمل يملك أدواته المحقق وزملاؤه ويستطيعون تقديمه بصورة دقيقة أكثر من غيرهم وذلك عوضاً عن ترجمة حنين التى أفاض المحقق وزملاؤه فى بيانها .

وما يهمنا هنا هو أن نقف وقفة تحليلية أمام تقنيات التحقيق التى أوردها أبو ريان وزملائه تحت عنوان منهجنا فى التحقيق ، وهى تستحق عناية كبيرة ومناقشة وافية انطلاقاً من الملاحظات التالية :

(١) د. علي سامي النشار ود. محمد علي أبو ريان : قراءات فى الفلسفة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ .

(٢) د. أبو ريان وآخرين (تحقيق) كتاب حنين بن اسحق : المسائل فى الطب ، دار الجامعات المصرية الاسكندرية د. ت ، ص ٥ .

- يقدم لنا المحقق فى الفقرة (ب) من القسم الأول منهج التحقيق بعد ترجمة حنين ، وقبل تناول النسخ الخطية المختلفة ووصفها مما لا يسمح لنا بمتابعة ما جاء فى هذه الفقرة فكيف نتعرف على طريقة تعاملهم مع المخطوطات قبل معرفة نسخ هذه الأخيرة .

يرتبط بذلك عدم الاشارة منذ البداية إلى خصائص النسخ المختلفة وأسلوب النسخ وطريقتهم فى الكتابة والصعوبات التى تواجه الباحث فى التعامل مع هذه النسخ - أكتفى المحقق بالاشارة إلى (كيفية اعداد النص « المخطوط » للطباعة . وكان المطلوب فقط هو طبع ونشر العمل ، وبالتالى فإن عبارة منهجنا فى التحقيق « لا تفيد إلا فى بيان كيفية كتابة العناوين وطريقة تقسيم العبارات ووضع الزيادات بين (معقوتين) واستخدام نقط الوصل والفصل ، والقول بالاستعارة من النسخ الخطية الأخرى أى كل ما يساعد على تحقيق هذا الهدف^(١) دون أن نعرف ما هو الهدف ، وما هى النسخ الخطية الأخرى ، كما فى قولهم استكملنا نقص النسخة الأم من النسخ الخطية الأخرى ؟

كل تلك الاشارات تهدف - كما قلنا - إلى كيفية اعداد النص للنشر ، ولا تقدم لنا كيفية التعامل مع تراث حنين الطبى المخطوط وتطوره ومكانة « المسائل » بين هذا التراث ، وخصائص أسلوبه ، وصحة نسبة العمل له ، وكيفية التحقق من نسبة العمل إليه خاصة أن نسخة المكتبة البريطانية تحت رقم ٦٦٩٠ جاء فيها « كتاب الياغوجى لجالبينوس انتحله حنين بن اسحق ، ومات من غير تنمة وأنتحل حبيش تتمته وأدعاه لهما ، ولذلك هو معنون بمسائل حنين بزيادات حبيش ولم يشعر الأطباء المتأخرون بذلك فسمى لهما^(٢) .

ويتضح جهد المحقق وزملائه فى استقصاء النسخ التى اعتمدها فى التحقيق والتى تبلغ عشر نسخ وحددوا لنا كل منها ورقمها ومكانها ، أولها مخطوطة كلية طب قصر العينى (ط) وهى النسخة الأم ، أقدم النسخ رقم (٢٠٩٣٦) وتاريخها

(١) المصدر السابق ص ٣ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٥ .

٥٢٦ هـ ، ونسخ بوداليانا اكسفورد لندن (ل) ونسخة جوتسا بألمانيا (ج) تحت رقم ٢٠٢٣ بتاريخ ٧٤٥ هـ وعددها ٥٥ ورقة وهكذا . . . بالإضافة إلى الاستعانة بعدد من الشروح والمختصرات المختلفة مثل : شرح أبي القاسم عبد الرحمن النيسابورى (ت ٤٦٠ هـ) ومنته ثلاث مخطوطات . وشرح ابن النفيس (ت ٦٨٧ هـ) برلين رقم ١٠٤٠ وغيرها .

ويقدم لنا المحققون وصفاً دقيقاً لهذا النسخ مع نسخ النص نفسه موضحين الاختلافات بينهما « فقد ظهر بالبحث أن هناك فروقاً بين النسخ المخطوطة تشتمل جملاً بأسرها فى بعض المواضع بحيث يختلف الأسلوب فى فقرة بأكملها عنها فى الفقرة المقابلة^(١) لها ويلاحظ فى النسخة (ط) وجود نقص بعض المواضع واضطراب فى مواضع أخرى وكذلك تقديم وتأخير مما يسبب اضطراب الفهم^(٢) » يعطونا أمثلة على ذلك بأن ما جاء فى بداية ص ٣٧ كان ينبغى وروده ص ١١١ من نفس المخطوط^(٣) ويلاحظ وجود حواشى كثيرة على النسخة (ل) يعدها لنا^(٤) وهناك مقارنة طولية لبعض المخطوطات لتحديد الاتفاق والتطابق وكذلك الاختلاف خاصة بين كل من المخطوط (ف) مع المخطوط (ط)^(٥) .

هذا التناول يبين لنا أن تحقيق « المسائل فى الطب » يمثل جهد هام للدكتور أبو ريان وزملائه فى إحياء تراث أهم مترجمى الحضارة العربية الإسلامية ويمثل اهتماماً بتاريخ العلم (الطب) وجهود العلماء ويكتمل ذلك بتحقيق أبو ريان لكتاب الشهرزورى « تواريخ الحكماء » الذى يعد أول إنتاج علمى للمركز القومى لتحقيق التراث بالاسكندرية والذى يشرف عليه منذ انشائه محققنا الكبير .

(١) المصدر نفسه ص ٣٤٤ .

(٢) المصدر نفسه ص ٣٤٥ .

(٣) المصدر نفسه ص ٣٤٥ .

(٤) المصدر نفسه صفحات : ٣٤٧ - ٣٤٨ - ٣٤٩ - ٣٥٠ - ٣٥١ - ٣٥٢ - ٣٥٣ .

(٥) المصدر نفسه ص ٣٥٣ .

٤ - تحقيق « تواريخ الحكماء » للشهرزورى :

يتناول أبو ريان فى مقدمة هذا التحقيق الضخم عدد من الموضوعات فى ثلاثة فقرات طويلة :

أولاً : المؤلف وسيرته حيث يعرض لاسمه وحياته موضحاً عدم عناية المؤرخين بالمؤلف وأسباب ذلك مع الاشارة إلى أشهر الأعلام الملقبين بالشهرزورى ثم يعرض لعصره موضحاً ومحللاً الأحوال السياسية والاجتماعية من جانب والثقافية من جانب آخر ، ثم يحلل مؤلفات الشهرزورى وسمات تراثه الفكرى .

ويخصص الفقرة ثانياً لوصف الكتاب حيث يتناول على التالى : القيمة العلمية والتاريخية لنزهة الأرواح . . ويقدم عرض تحليلى لمضمونه ثم يحدد أسلوب المؤلف وسمات تفكيره كما تبدو فى الكتاب ويشير فى نهاية هذه الفقرة للطبعات السابقة للنص^(١) .

وما يهمنا فى الحقيقة هو الفقرة ثالثاً التى يعرض فيها « منهج التحقيق » التى تتناول : قواعد التحقيق ، ونسخ المخطوط ، والقائمون بتحقيق النص .

ويذكر لنا أبو ريان أهم قواعد التحقيق التى التزم بها فريق العمل كالاتى :

- ١ - ضبط المعانى والأسماء الخاصة بالأعلام والأماكن والمذاهب وكذلك إصلاح بعض الكلمات والمصطلحات التى اعتورها التغيير والتحريف .
- ٢ - تقسيم النص إلى فقرات لإبراز الأفكار التى يشتمل عليها .
- ٣ - وضع ما يلزم من علامات وأشارات لتحديد الجمل والعبارات وإيضاح معناها وإضافة بعض الكلمات بين قوسين لضبط سياق النص .
- ٤ - وضع عناوين جانبية للموضوعات .
- ٥ - التعريف بالأعلام والبلدان الواردة بالنص .
- ٦ - التعليق على المواقف التاريخية والعلمية والفلسفية والمذاهب والعقائد وهى فى أغلبها تعليقات نقدية .

(١) راجع نقده للتحقيقات السابقة لهذا العمل فى الفقرة السابقة .

٧ - وضع فهراس متعددة للآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، والأعلام ، والأماكن والبلدان والكتب والمراجع الخاصة بالتحقيق ، مع مقدمه نقدية للكتاب .

ويقدم لنا وصفاً شاملاً لنسخ الكتاب المخطوطة وأهمها نسخة مكتبة راغب رقم ٩٩٠ وترجع للقرن الحادى عشر ، ونسخة مكتبة محمد الفاتح رقم ٤٥١٦ ، ونسخة مكتبة ليدن رقم ١٤٨٨ ، ونسخة مكتبة سالرجنج بحيدر آباد الدكن تحت رقم ٤٠٨٩ وكلها مصورات عن معهد المخطوطات العربية بالقاهرة كما يشير إلى عدد كبير من النسخ الأخرى للكتاب موضعاً أرقامها وأماكنها مع وصف موجز لبعضها .

إذا أردنا أن نبين القيمة العلمية والتاريخية لكتاب « نزهة الأرواح » فإننا نورد ما جاء تحت عنوان وصف الكتاب حيث يخبرنا المحقق أنه [أى الكتاب] يعتبر سجلاً متكاملًا لتاريخ العلم والفلسفة كما انتهى إليه المسلمون فى هذا القرن المتأخر - أى القرن السابع الهجرى والذى بلغت فيه الثقافة الإسلامية ذروتها القصوى قبل أن تميل إلى المغيب والانحدار^(١) فهو من الوثائق الهامة فى التأريخ لحركة الطب منذ العصور اليونانية السحيقة مروراً بمدسة الاسكندرية ووصولاً إلى نشأة المدرسة الطبية فى الإسلام وتطورها إلى القرن السابع الهجرى . يشير المحقق إلى هذه الأهمية متقدماً المؤلف الذى لم يهتم كثيراً بالتدقيق فى تسجيل وقائع الحركة الطبية ومصادرها المختلفة إلى عصره كما يبين لنا المحقق - أهمية العمل بالاضافة إلى ما سبق - فى كونه يتضمن بعض أفكار ومعتقدات مؤلفه وأصول مذهبه أثناء تأريخه لبعض الإعلام مثل : أصول نظريته فى الامامة العالمية ، والعلاقة بين الحكيم المتأله والنبي من خلال مفهومها الاسماعيلى^(٢) كما يظهر لنا المحقق أيضاً تلك النزعة التوفيقية الظاهرة فى الكتاب والتى تمثل سمة للفلسفة الإسلامية ويوضح لنا الأسباب الكامنة وراء حركة التلفيق فى الفكر الإسلامى بالإشارة إلى النصوص التى ترجمت للمسلمين عن الفلسفة الأفلاطونية المحدثة فقد احتوت هذه النصوص على محاورات تليفقية كبرى جمعت فى ثناياها كل شتات الفلسفة اليونانية القديمة مع آراء النحل

(١) د. أبو ريان (محقق) نزهة الأرواح وروضة الأفراح ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ١٩٩٣ ، ص ١٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٥ .

الدينية الشرقية مثل الأورفية والغنوصية والمانوية وغيرها . مما يبين الآثار القارة للفلسفة اليونانية على الفكر الإسلامى ، وهو هنا يؤكد مقولة الشيخ مصطفى عبد الرازق أن هذه الفلسفة (اليونانية) قد أعادت إنطلاق الفكر الإسلامى .

وإذا سألنا عن الأسباب التى دفعت المحقق إلى تحقيق هذا السفر الضخم لوجدنا الاجابة فى :

أولاً : إنه قد أورد ترجمات مفصلة ودقيقة لبعض الشخصيات التى كان لها أثرها فى تاريخ الحضارة الإنسانية .

ثانياً : أن الشهرزورى أثبت فى كتابه بعض الترجمات لأشخاص لم تترجم لهم مصادر أخرى بين المراجع المشهورة .

ثالثاً : وجود بعض النصوص الهامة به مثل : وصية أرسطو للإسكندر ورسالته إليه . وكذلك النص الذى ترجمه اسحق بن حنين عن تاريخ الأطباء ليحيى النحوى .

رابعاً : يتضمن الكتاب أصول وأسس لبعض النظريات التى كان لها أهميتها فى تاريخ الفكر الإنسانى وتداخلت مع أفكار وعقائد بعض الطوائف .

خامساً : وضوح المنهجية فى العمل كبيان الغرض من تأليفه ، معنى الفلسفة والحث على دراستها والمصادر الأولى للفلسفة اليونانية .

سادساً : اهتمام المؤلف بالتمييز بين الفلاسفة والعلماء أو بين أهل الحكمة وأهل الصنعة .

سابعاً : اهتمام المؤلف فى تاريخه للاعلام ببيان عصرهم من الناحية السياسية والاجتماعية بحيث يعد العمل « وثيقة تاريخية » .

ويقف المحقق وقفة نقدية فى حديثه عن أسلوب المؤلف وسمات تفكيره كما تبدو فى الكتاب ويذكر من ذلك : الغموض الذى يشوب أسلوب المؤلف أحياناً ، ونزعة التوفيقية التلقائية ، وتوسعه فى بعض المواضع لخدمة مذهبه الباطنى إلى غير ذلك .

(ب) تحقيقات فى الفلسفة والاشراق :

نتناول فى هذه الفقرة الثانية أهم تحقيقات أبو ريان ، والتي تمثل توجهه نحو حكمة الاشراق حيث حقق عملين أساسيين للسهروردى هما : « هياكل النور » ١٩٥٧ واللمحات فى الحقائق ١٩٨٨ ، ويسبق ذلك مجموعة من نصوص الفلاسفة المسلمين قدمها فى كتابه المشترك مع د. النشار « قراءات فى الفلسفة » ١٩٦٧ ، وسوف نشير بإيجاز إلى ما قدمه فى هذا العمل قبل تحليلنا لتحقيقه لكتابا السهروردى .

١ - تحقيقات فى قراءات :

يؤكد أبو ريان والنشار فى مقدمة كتابهما « قراءات فى الفلسفة » على أهمية تحقيق النصوص بقولهما : « إن معاناة البحث والدراسة والاستقصاء فى الحقل الإسلامى قد تكشف عن ضرورة منهجية لا غنى عنها لجميع فئات الباحثين مهما تنوعت مطالبهم ، ونعنى بذلك الحاجة الملحة إلى تحقيقها ونشرها بطريقة علمية دقيقة مع مقدمات وتعليقات تحليلية مقارنة ، وذلك قبل أن يشرع الباحث فى أى عمل تركيبى ولا سيما فى الجديد البكر من الموضوعات »^(١) ، وقد اختارا بعض النصوص الأساسية فى الفلسفة الإسلامية فى قسمين تولى أبو ريان القسم الثانى تحت عنوان « مشكلة الفلسفة الإسلامية » قدم فيه نظراته للفلسفة الإسلامية - التى أشرنا إليها من قبل - والمنهج الجديد فى دراستها .

ويقدم فى هذا القسم مجموعة من النصوص لفلاسفة الإسلام من أجل إلقاء الضوء على بعض النصوص تأكيداً على أن منهج الدراسة النصية هو أكثر المناهج فاعلية من حيث أثره فى تحقيق الالتماس الفكرى الوجدانى بين القارئ والفيلسوف^(٢) حيث نجد نصوصاً مختارة من : الكندى والفارابى وابن سينا وهو يقدم لنا تحقيقاً لرسالة العشق عن عدة مخطوطات ونشرات سابقة مثل : مصورة عن المتحف البريطانى بدار الكتب تحت رقم ١٩٩ فلسفة ، طبعة طهران الأولى ١٨٩٤ ، والثانية ١٨٩٩ ، طبعة مصر ١٩١٧ ضمن مجموعة جامع البدائع ، نسخة مصورة

(١) د. النشار د. أبو ريان : قراءات فى الفلسفة ص ١ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٠٥ .

عن مكتبة أحمد الثالث معهد المخطوطات (٦٣٧ - ٦٣٨) ، ويقدم نصوصاً للغزالي وأبو البركات البغدادي والسهوردي فيلسوفه المفضل وابن رشد .

٢ - تحقيق « هياكل النور » للسهوردي الاشراقي :

ظهرت بدايات توجه أبو ريان نحو الفلسفة الاشراقية في دراسته الأولى للماجستير والدكتوراة وأنضحت منذ ١٩٥٧ فيما أطلق عليه السلسلة الاشراقية ، وتحقيقه لكتاب « هياكل النور » هو الذى يبدأ به هذه السلسلة ؛ والتي تشمل « أصول الفلسفة الاشراقية » و« اللمحات فى الحقائق » و« انتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المدرسة الاشراقية » (بالفرنسية) والألواح العمادية للسهوردي ، وقد ظهرت الأعمال الثلاثة الأولى من هذه السلسلة وهى موضوع دراستنا الحالية .

يبدأ أبو ريان تحقيقه لكتاب « هياكل النور » باعطائنا بعض الاشارات التى توضح منهجيته وموضوعيته فى البحث ، فهو يشر أولاً للدراسات السابقة عليه ، وينحى منحى وسطاً بين فريقين يطلق أولهما وهم أهل السلف على شهاب الدين السهوردي لقب المقتول ، وثانيهما تلاميذه الذى اعتبروه شهيداً بينما يلقبه هو بالاشراقي ويعرض له ولعصره فى الفصل الأول .

ويبين فى الفصل الثانى من مقدمة تحقيقه منزلة « هياكل النور » بين مؤلفات السهوردي مناقشاً تصنيف كل من ماسينيون وتصنيف هنرى كوربان ويستنتج أن مؤلفات السهوردي لا تخضع لأى تصنيف منهجى نظراً لتداخلها وعالينا متابعة السهوردي الذى يوضح لنا كيفية قراءة كتبه فيما أطلق عليه أبو ريان « التصنيف التعليمى » . ويستنتج محققنا من ذلك ضرورة قراءة « هياكل النور » قبل « حكمة الاشراق » . ويخصص الفصل الثالث للتفسير الرمزي للهيكل ، مؤكداً على التأثير الصابى فى مذهب السهوردي ، ويعرض فى الفصل الرابع لمحتويات كتاب « هياكل النور » .

(١) د. أبو ريان (محقق) هياكل النور للسهوردي ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ١٩٥٧ ،

وإذا تابعنا ما جاء في الفصلين الخامس والسادس لتبيننا منهج أبو ريان في تحقيق النص وهو ما يهمنا حيث يصف لنا حالة نصوص كتاب « هياكل النور » في الفصل الخامس عشر إلى وجود عدة نسخ مخطوطة من الكتاب في أنحاء متعددة من العالم .

ويذكر لنا أولاً أهم شراح هذا الكتاب وهو غياث الدين بن أسعد الدواني (ت ٩٠٧ هـ - ١٥٠١ م) الذي يشرح الهياكل معتمداً على كتب الشيخ الأخرى ويمتاز بأنه يناقش موقف الشيخ ، وأحياناً يهاجمه ، ويتتقده في المواضع التي يتعد فيها عن فلسفة أفلاطون^(١) ثم شرح منصور بن محمد الحسيني ، وشرح محمد بن محمد العلوي الهروي وهذا شرحان أقل ضخامة من شرح الدواني ويعتمدان عليه ، ثم شرح تركي لاسماعيل بن الانقراوى .

ويشير بعد هذه الشروح إلى نشرة القاهرة للكتاب ١٣٣٣ هـ وهى نشرة غير علمية وملئة بالأخطاء وبها تعليقات للناسر بعيدة عما يقصده المؤلف ، وعن المذهب الاشرافي فى جملته ، بل أنه يفسر آراء الشيخ - فيما يرى أبو ريان - بآراء ابن سينا ، ومقابل ذلك نجد المحقق يعرض فى هوامش تحقيقه نتائجته على الناسر . ويعتمد أبو ريان فى تحقيقه على :

- شرح الدواني على هياكل النور مخطوط رقم ٤٦٧٣ ؛ بالمكتبة الأهلية بباريس IM .
- مخطوط هياكل النور رقم ٤٩٤٥ المكتبة الأهلية بباريس ، (مقدمة الكتاب والهيكل الأول فقط 2M .
- مخطوط رقم ٤٥٧٧ المكتبة الأهلية بباريس ويشمل المقدمة والهيكلين الأول والثانى 3M .
- مخطوط المتحف البريطانى رقم ٦٥٧٢ Orient وهو نسخ كاملة للنص (B) .
- طبعة القاهرة IMP .
- مخطوط مكتبة بلدية الاسكندرية وهو نسخ كاملة تحتوى على شرح الدواني .

(١) المصدر السابق ص ٣٤ .

ويخبرنا أن مخطوطة باريس رقم ٤٦٧٣ (IM) هي أكمل المخطوطات وأوضحها ، ومن هنا جعلها المخطوطة الأساسية ولم يجعلها أو غيرها المخطوطة الأم ، لأنه لم يجد واحدة بخط المؤلف أو بخط ناسخ عاش في عصره^(١) .
 وفي الفصل السادس وقبل أن يعرض للمنهج الذى اتبعه فى تحقيق النصوص يقدم بعض الملاحظات الأولية التى اتضحت له أثناء العمل أولها هو الاختلاف بين مخطوط (B) والمخطوطات الأخرى ، وقد سجل بعض هذه الاختلافات فى هوامش التحقيق إلا أن ثلاثة منها استرعت انتباهه لما تشير إليه من دلالة مذهبية فتوقف لبيانها فى هذا الفصل وهى :

- أن ناستخ (B) يضع كلمة « المصطفين » (ص ٤٦) بدلاً من المصطفى الموجودة فى المخطوطات الأخرى والتى تشير إلى النبى « محمد » وحده بينما تشير جميعها إلى كل الأئمة عند الباطنية^(٢) .
- ويذكر النفوس المتألهة بدلاً من « النفوس الناطقة » فى غيره من المخطوطات . وهى أقرب إلى نصوص الشيخ وتعنى « الحكيم المتأله » فى حكمة الاشراف . وهى تشير إلى صعود النفس إلى العالَم الأعلى الألهى ويستنتج المحقق أن ثمة تيار باطنى واضح متفاعل مع التيار الاشرافى .
- وبالمخطوط عبارة فتطيعها العنصریات ، التى تشير إلى نظرية « المطاع » الباطنية الصوفية ولا نجد هذه العبارة فى المخطوطات الأخرى^(٣) .

ويرجع المحقق - بعد ايراد هذه الملاحظات - أن تكون هذه المخطوطة (B) أقدم المخطوطات وأكثرها اقترباً من عصر المؤلف ، وربما نسخت بيد أحد تلاميذه من غير أهل السنة ، وربما كان اشرافياً أو باطنياً على عكس ناسخى المخطوطات الأخرى .

وقد اعتمد المحقق على المخطوطة IM وجعلها أساساً للتحقيق مصححاً ضابطاً

(١) المصدر السابق ص ٣٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٩ .

(٣) المصدر السابق ص ٤٠ .

لها بنصوص المخطوطات الأخرى وبطبعة القاهرة ، وما يراه غامضاً فى جميع المخطوطات يعيد بنائه اعتماداً على السياق ، وقد ميز المحقق بين ملاحظاته على النص - التى رقمها بالأرقام العربية - عن تعليقات الدوانى على بعض الألفاظ بأرقام أفرنجية ووضعها فى نهاية النص ، وقد ألحق التحقيق بجدول ثلاثى لصفحات المخطوط الأساسى وطبعة القاهرة وتحقيقه الحالى ، وفهرست للألفاظ والمصطلحات الفلسفية الواردة فى النص ثم فهرس تفصيلى لمحتويات الكتاب .

ويمكننا ايراد الملاحظات الآتية على التحقيق .

إن موضوع النص المحقق ليس بعيد عن اهتمامات ودراسات المحقق فقد سبق وأعتمد عليه فى أبحاثه السابقة .

رغم أن المحقق أشار إلى النشرات والترجمات السابقة للنص سواء التركية التى صدرت فى القسطنطينية ١٣٣٣ هـ والترجمة الهولندية التى نشرها فان دنبرج ١٩١٦ والاشارتين ذكرهما اعتماداً على اشارة اتوسبير فى نشرته لمؤنس العشاق فإنه لم يرجع إليهما ولم يستخدمها أو يستفيد منهما فى التحقيق ، ونفس الشئ ينطبق على مخطوطة مكتبة البلدية بالاسكندرية .

يظهر الهاجس الأساسى الذى ظل يراوده أثناء التحقيق وهو باطنية واسماعيلية السهروردى صفحات ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ومن تلك الملاحظات التى استوففته فى بعض مصطلحات مخطوط المتحف البريطانى ، لذا نجد بعد أن ميز بين لقبى « المقتول » الذى أطلقه نقاد السهروردى عليه ، و « الشهيد » الذى فضله تلاميذه واختار أن يطلق عليه السهروردى الإشرافى يعود (ص ٤٣) ليطلق عليه السهروردى المقتول وقد يكون له العذر فهو ينقل هنا ما جاء فى المخطوط ، لكنه لا يشير إلى ذلك .

وما يهمنا الاشارة إليه هنا هو الكشافات التى أوردها فى نهاية النص ، والتى قدم لنا فيها جدولاً مقارناً بصفحات النص فى المخطوط وفى نشرة القاهرة وفى تحقيقه الذى لاحظ عليه استعانتة به - كما ذكرنا - فى دراسته عن أصول

الفلسفة الاشراقية وأفاد منه فيما بعد في دراسته التمهيدية لتحقيق نص « اللمحات في الحقائق » خاصة في الفصل الذى عقده لمنزلة الكتاب بين مؤلفات السهروردى ، وهذا ينقلنا إلى « اللمحات في الحقائق » .

٣ - تحقيق اللمحات في الحقائق للسهروردى :

يقدم لنا أبو ريان تحقيقه لكتاب « اللمحات في الحقائق » بدراسة عن السهروردى نشأته وحياته لا تضيف جديداً إلى ما سبق أن كتبه هو نفسه من قبل عن شيخ الاشراق كما يتضح ذلك من المقارنة بين ما كتبه في أصول الفلسفة الاشراقية وتحقيق « هياكل النور » مع مقدمة هذا العمل ، ثم يتحدث فى الفقرة التالية عن تصنيف كتب السهروردى ومكانة « اللمحات » بينها كما فعل فى تحقيقه لهياكل النور وفى أصول الفلسفة الاشراقية ، ثم يعرض لمحتويات الكتاب .

وقد اعتمد أبو ريان كما يخبرنا على نسختين هما :

١ - نسخة مكتبة البلدية بالاسكندرية رقم (ت ٣٧٢٧ - ج) وتقع فى ١٤١ صفحة ذات قطع متوسطة لناسخ مجهول ورمز له بالحرف (أ) .

٢ - مخطوط ٣٥٨ حكمة طلعت بدار الكتب المصرية فى ٧٧ صفحة ورقم (ب) ٦٧٢ هـ ، وليس بين المخطوطين خلاف كبير على ما يذكر لنا ، ورغم وجود نسخ أخرى يشير إليها ، إلا أنه أكتفى بالمخطوطتين السابقتين لأنه لا حاجة إلى تضخم هامش الكتاب بتعليقات لا داعى لها ما دام النص مفهوم وواضح^(١) ونحن نتساءل ألا يستلزم ذلك تقديم مبررات علمية للاكتفاء بهاتين النسختين وتفضيلهما على غيرهما ، وهذا يستدعى منا تقديم بعض الملحظات على التحقيق نلخصها فى الآتى :

أنه رغم اعتماد المحقق على مخطوطين فقط مما يسهل عملية اكمال المخطوط الأم (أ) بالمخطوط المساعد (ب) إلا أنه فى أحيان كثيرة جداً تكون عبارة المخطوط (ب) التى يثبتها فى الهامش أكثر دقة من (أ) التى يعتمد عليها فى المتن

(١) د. أبو ريان (محقق) اللمحات فى الحقائق للسهروردى ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ١٩٨٨ ، ص ٣٠ .

كما يتضح من مقدمة النص حيث يثبت فى النص « وصل على ملائكتك المقربين خصوصا على محمد وآله » والأدق ما جاء فى الهامش « وصل على ملائكتك وأنبياك خصوصا .. » (١).

أحيانا يضيف إلى ما جاء فى المخطوطين أو يحذف دون وضع علامة فى المتن توضح ذلك . الاضافة مثل « كتصورك لمفهوم الشيء » فقد جاء فى المخطوط (أ) كتصور لمفهوم الشيء ، وفى (ب) كتصور مفهوم الشيء (٢) . والحذف - ويتضمن عبارة أو جملة - دون اشارة إلى ذلك كما فعل فى نهاية اللمحة الثانية حين أسقط عبارة « ... على المستعد للكتابة وفارقها » ... وهى العبارة التى جاءت كاملة فى (ب) على الشكل التالى (على المستعد للكتابة وفارقها الالتزام بإنه على الخارجى من المسمى وفارق الأجزاء المطابقة فى أن الاسم ليس لها) (٣) .

ومع كل هذه الملاحظات فإن لغة المحقق ، واستيعابه لموضوعه ، وتبسيطه للنص ، وتعليقاته تجعلنا نؤكد أن د. أبو ريان من أهم من تخصصوا فى تحقيق النصوص الفلسفية خاصة المتعلقة بالفلسفة الاشراقية التى كرس لها حياته بحثا ودراسة تدقيقا وتحقيقا ، مما يجعلنا نزعم أن التحقيقات التى يقدمها لنا تتفق مع توجهه الفلسفى العام الذى عرضنا له نحو المدرسة الأفلاطونية والاشراقية فى الإسلام ، بل أن جهد أبو ريان الكبير فى التحقيق يشار إليه فى اعداده لمجموعة من الباحثين الشباب بدأت تحقيقاتهم الجادة تظهر مصحوبة بتقديم الاستاذ الكبير مما يؤكد أن الاستاذ سيظل دائم الحضور فى أعماله العلمية وفى تلاميذه .

(١) المصدر السابق ص ٣٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٧ .

(٣) المصدر نفسه ص ٣٩ .

أوريان الأب

للأستاذ الدكتور / عبد الرحمن العيسوي

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

أبو ريان الآب

للأستاذ الدكتور / عبد الرحمن العيسوي

أستاذ علم النفس

بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية

سعدت سعادة غامرة حين لمست من أخوة أفاضل وزملاء فى قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة الاسكندرية ، وعلى رأسهم الزميل القديم الأستاذ الدكتور ماهر عبد القادر ، رئيس القسم ، حين لمست منهم شعوراً فياضاً بالوفاء لأستاذهم ورائداهم ، ومعلمنا جميعاً المغفور له الأستاذ الدكتور محمد على أبو ريان أستاذ الفلسفة وتاريخها بكلية. وكم سعدت عندما طلب منى الدكتور ماهر عبد القادر أن أعبر عن مشاعرى وإحساساتى وخبراتى وذكرياتى مع الراحل العظيم ، فشكرته وما زلت أشكره على إتاحة هذه الفرصة الطيبة كى أساهم ، ولو بقدر متواضع فى التعبير عن ولائى ووفائى وعرفانى وتقديرى وحبى وإعجابى بأستاذى الجليل الدكتور محمد على أبو ريان . فتحية وألف تحية لصناع الوفاء فى يوم الوفاء ، تحية شكر لهذه الصفوة الممتازة من التلامذة الذين أصبحوا الآن علماء كباراً . تحية لهذا الوفاء فى عصر عز فيه وشح الوفاء ، وتوارى مع غيره من القيم الإنسانية النبيلة .

وكم أتمنى مخلصاً أن تتعدد أيام الوفاء هذه ، وأن تشمل أساتذة ورواداً وزملاء آخرين ، وأن تتكرر سنوياً الاحتفالات بذكراهم ، سنوياً وعلى مر الأيام . وحين يشرع أهل الوفاء فى التعبير عن الوفاء ، إنما يرسخون قيمة أخلاقية وإنسانية نبيلة طالما جاهد المغفور له أستاذنا الجليل ورائدنا العظيم الدكتور محمد على أبو ريان فى سبيل غرسها فى حس تلاميذه ووجدانهم ، وطالما سعى لترسيخ معنى الوفاء والعرفان ، وتقدير القيم الإنسانية والروحية النبيلة ، ونبذ النزعات المادية والإلحادية البغيضة .

التلميذ « كتاب » حى يخلد ذكرى أستاذه على مر الأيام والسنوات ، وأبو ريان له جيش كثيف من التلاميذ الأوفياء والنبلاء . ولقد أسعدنى الحظ أن أكون واحداً

من هؤلاء ، وأن أكون من بين تلامذته الأوائل ولقد آتيت إلى معرفته منذ أكثر من أربعين عاماً ، وامتدت هذه العلاقة عبر كل هذه السنوات ، وتنوعت من التلميذ إلى الزميل والصديق ورفيق الكفاح والنضال ، من أجل القيم ومن أجل العلم ومن أجل الوطن ومن أجل إحياء التراث الإسلامى الخالد وتقليب طياته والبحث عن نفائسه ودرره ومكنوناته . لقد كان رحمه الله يبعث فى الشعور بالفخر والاعتزاز بالأجداد والأمجاد التى صنعوها ، فلقد عاش وفيًا لتراثنا الإسلامى وللفكر الإسلامى ، مجاهدًا فى سبيل نشره وإحيائه ، وإزالة الغبار عنه ، والرد على افتراءات المستشرقين عليه . عاش مدافعًا ومحاميًا عن التراث الإسلامى ، وعن الوطن وقضاياه .

ولقد أسعدنى الحظ بأن تتلمذت عليه فى أواخر الخمسينات ، وكان عائدًا لتوه من بعثته فى فرنسا . كان شابًا تملؤه الحيوية والنشاط ويتدفق منه الحماس العلمى والوطنى والعربى والإسلامى ، وفوق كل ذلك كان يغرنى حبًا وعطفًا وأبوة ونصحًا وإرشادًا وتوجيهًا . كان مناصرًا للحق والعدل والإنصاف ، فوقف معى فى صد هجمات الظلم التى تعرضت لها واستطعت بعون اللهعالى ومؤازرة زملائى والمخلصين من رجال السلطة التغلب على موجات الظلم التى تعرضت لها ، فتحيّة هذه الأرواح الطاهرة وروح أستاذنا الدكتور محمد على أبو ريان .

كان أبو ريان بالنسبة لى ، أستاذًا ومعلمًا وموجهًا ومرشدًا ومستشارًا وناصحًا وصديقًا وزميلًا ، وفوق كل ذلك و أهم منه جميعًا كان أبًا عطوفًا حنونًا معطاءً كريما سخيا . كنت حين أجالسه وأحادثه يشعرنى بالزمالة والندية ، ويزيل الكلفة التى توجد بين التلميذ والأستاذ . كان بالمعنى البلدى « ابن بلد » فى كرمه وعطائه ورجولته وشهامته وصدقه ، وكان يفتح لنا قلبه ، وعقله ، وفكره ، وعلمه ، وبيته فى كل لحظة وحين . كان بيته مفتوحا لطلابه وزملائه وأصدقائه ، وعندما كنت أجلس فى صفوف طلابه استمع إلى حديثه كنت أشعر أنه يحاضر « بقلبه » وحسه ووجدانه ، يحاضر بصدق ، فكان ما يخرج من القلب يحل فى القلب .

كان ، رحمه الله ، متحدثاً لبقاً ومحاوراً فذاً وباحثاً متعمقاً وأستاذاً واسع الأفق ، كثير المعرفة ، ولقد ساعده في ذلك تنوع المؤهلات التي حصل عليها من مصر ومن فرنسا ، والتي كان من بينها إلى جانب المؤهلات العلمية في الفلسفة درجة الدبلوم العالي في العلوم الاجتماعية ، فكان عندما يتحدث في علم النفس تشعر أنك أمام أحد رواده ، كان واسع الاطلاع ، قوى الذاكرة ، حاضر الذهن ، ولذلك أقولها بكل صراحة ، لقد استفاد منه كل من عاشره ، وأنا من بين هؤلاء .
وكم أرجو أن يتواصل عطاء الأجيال المتعاقبة .

كان الأستاذ الوحيد الذي تستطيع أن تزوره في بيته ودون موعد سابق ، وهو الذي تطلب منه العون العلمي فتجده حاضراً في الحال ، تتعدد ذكرياتي الطيبة مع الراحل والأب الحنون الدكتور محمد على أبو ريان ، فحين تولى التدريس لنا في الخمسينات ، وكان عائداً لتوه من فرنسا ، كان نشطاً ، عالماً متمكناً من فنه وعلمه ، وكان أيضاً شاباً ثائراً ، فأذكر أنه كان ينظم اللقاءات والندوات والمحاضرات العامة لطلاب الكلية وغيرها ، وكانت كلية الآداب في ذلك الوقت كائنة في مقر الجامعة الحالي على شاطئ البحر ، وكانت خطبته الحماسية تلهب مشاعر الحماس في جمهور الشباب ، فكانوا يلتفون حوله ويعجبون به ، وكان داعياً وطنياً مخلصاً ، فلم يكن يمالئ الثورة ، وكانت الأفواه في ذلك الوقت مكفمة ولم يكن لأحد أن ينطق بكلمة واحدة بعد أن أحرس عبد الناصر الأفواه جميعاً إلا صوته هو - أي جمال عبد الناصر - ، ومع ذلك كان أبو ريان يقيم الندوات السياسية في ظل جو من الإرهاب الحكومي ، الذي فرضه عبد الناصر على المجتمع ، فلم يكن هناك أحزاب ولا معارضة ولا صحف حرة ولم يكن لأحد أن يجرؤ على توجيه كلمة نقد مهما كانت صائبة . كان المجتمع صامتاً مغترلاً

ومرت الأيام وتعلمت عليه في الفلسفة الإسلامية واليونانية والتصوف والسياسة ، وكان أبو ريان - رحمه الله - موسوعياً في فكره ومعارفه ، فكانت المحاضرة تتضمن حقائق من كل العلوم ومختلف الفنون والآداب ، كان يحب

طلابه ، فأحبوه ، ولذلك كنت أحرص كل الحرص على أن أصاحبه فى الرحلات التى كان ينظمها للطلاب ، و التى كان فيها يخاطب الطلاب مخالطة الأب لأبنائه ويعايشنا معايشة الأسرة الواحدة ، فياكل معنا ويتبادل معنا الأحاديث الودية ، مما كان يضيفى أجوا رائعا على الرحلة .

وعاشرته فى أوقات كان يتعرض فيها للشدة ، فكنت أخفف عنه ، ردا قليلا لأفضاله علىّ التى لا تحصى ، وعشنا سوياً أياما سعيدة ، بفضل تواضعه الجم ، فحين تولى الرئيس الراحل أنور السادات مقاليد الأمور فى مصر وأراد أن يبدأ حياة ديمقراطية وأن تتعدد المنابر والآراء ، وكان هناك ما يعرف باسم لجنة الاستماع بمجلس الشعب ، ولم يكن هناك أحد يجرؤ على النطق بكلمة ولم تكن الناس تصدق أن الحرية سوف تظل بأنوارها وأريجها على البلاد ، عندما فعل ذلك السادات ، كان أبو ريان أول من اصطحبنا إلى القاهرة معه . وذهب وتحدث فى مجلس الشعب أمام لجنة الاستماع هذه ، معبراً عن طموحات الشعب فى الحرية والرخاء والازدهار والتقدم ، وعشنا سوياً فى القاهرة لعدة أيام ، كان يجمعنا حوله فى المساء لنتناقش معاً القضايا التى آثارها فى مجلس الشعب .

وأذكر له بكل الفضل والعرفان ذكرياتى معه حين ذهبنا سويا فى إعارة للعمل بجامعة بيروت العربية ، فكان على عادته الطيبة من الكرم والسخاء وحب الألفة ، لدرجة أنه كان يدعونا إلى بيته ويقوم هو بنفسه ، وكان وحيداً هناك ، بإعداد الطعام لنا ، وفى المساء كانت تشهد « الروشة » فى بيروت جلسات تجمعنا وإياه اجتماع الأب والصديق والزميل والرفيق ، كان حلو المعشر كريما ، سخيا ، يعطف على الفقراء ، ويساعد الطلاب المحتاجين ، وكانت أيام بيروت هذه ذكريات لا تنسى ، وأذكر له أننى عندما انتهت إعارتى إلى بيروت وعدت للعمل بجامعة الاسكندرية ، وكان ، رحمه الله ، قد تولى عمادة كلية الآداب بجامعة بيروت إلى جانب رئاسته قسم الفلسفة هناك ، أذكر أنه دعانى للعمل أستاذاً زائراً هناك ، وأحسن وفادتى ، وكان طوال بقائه فى بيروت سفيرا مشرفا لمصر ولجامعة الاسكندرية وبيروت العربية ، فكان يحضر المؤتمرات العالمية والندوات ، ويشارك بفاعلية وحماسة ، وكان يصحبنى

معه لتمثيل جامعة بيروت العربية ، وأذكر أن رئيس الوزراء الدكتور سليم الحص كان يلقي محاضرة في أحد المؤتمرات عن الاقتصاد اللبناني ، وكنت مدعوا لحضورها مع أستاذي الدكتور أبو ريان ، ونهض أبو ريان مناقشاً ومعلقاً ومعقياً بحديث عميق ما زلت أذكره له .

كان رحمه الله يقدر العلم والعلماء ، ويأخذ بيد تلاميذه ويفتح بيوتهم ، وكان دائم التشجيع لى ، وكلما صدر لى كتابا ، كان يشجع ويشئ ويقراه ويعجب به ، فكان ذلك دافعا للمزيد من العمل والتأليف . وعندما كنت أتناول جوانب إسلامية أو تراثية فى بحوثى أو مؤلفاتى ، كنت أبادر على الفور إليه ، أسأله النصيحة والتوجيه ، فكان يغمرنى بعبثائه ، واذكر ذلك على وجه التحديد عندما أجريت بحثا عن ابن سينا والطب النفسى عنده ، وكذلك الرازى والزهرأوى ، وعندما وضعت مؤلفاتى ذات الطابع الإسلامى ، مثل « الإسلام والعلاج النفسى » و « الإسلام والتنمية البشرية » و « الإسلام والصحة العقلية » كان له الفضل الأكبر فى توجيه .

ومن المواقف الإنسانية التى ما زلت أذكرها عندما ذهبت أطلب منه الرأى والنصيحة وذكرياته بالمغفور له الأستاذ الدكتور أحمد عزت راجح ، حين كنت مكلفاً من قبل المجلس الأعلى للثقافة بإعداد بحث عن حياته ونشأته وأعماله ، ففوجئت بقوله على الفور أمعك ورقة وقلم ؟ قلت : نعم . قال اكتب . . . وأملى وأفاض على الفور بصورة تلقائية بليغة ، وأثرى حديثه البحث الذى قدمته فى مؤتمر تكريم الرواد فى القاهرة . وهكذا تعددت الذكريات وتنوعت العلاقات ، رغم كونى متخصصا فى علم النفس ، وإن كان أظهرها وأبرزها وأكثرها قيمة علاقة الأب ، وله علاقة راسخة سوف تبقى إلى أبد الدهر . رحم الله أبا ريان وبارك فى ذريته وشكر التلامذة الأوفياء وعلى رأسهم الدكتور ماهر عبد القادر ، حامل راية الوفاء والعرفان ، ومشعل التكريم لمن سبقوه إلى الدار الآخرة .

وكم أود أن يمتد هذا الوفاء والتكريم لأستاذى الدكتور محمد ثابت الغندى ، والدكتور محمد عبد المعز نصر ، والدكتور محمود فهمى زيدان رحمهم الله جميعا .



القسم الثاني

من نقد السند إلى نقد المتن

كيف تستخدم العلوم الإنسانية والاجتماعية في نقد متن الحديث النبوي؟

البخاري زهوداً

د. حسن حنفي

أستاذ الفلسفة - كلية الآداب

جامعة القاهرة



من نقد السند إلى نقد المتن
كيف تستخدم العلوم الانسانية والاجتماعية فى
نقد متن الحديث النبوى ؟
البخارى نموذجاً

الدكتور حسن حنفى

أولاً : نقد الحديث

يتسبب علم الحديث إلى مجموعة العلوم الثقيلة الخالصة التى تركها القدماء مع علوم القرآن والتفسير والسيرة والفقه دون اعمال للعقل نظراً لاعتمادها على الرواية، فى حين استطاعوا صياغة مجموعة أخرى من العلوم العقلية الثقيلة يزاوجون فيها بين النقل والعقل مثل : علم أصول الدين، علم أصول الفقه، علوم الحكمة، علوم التصوف، كما صاغوا مجموعة ثالثة من العلوم العقلية الخالصة مثل العلوم الرياضية: الحساب والهندسة والموسيقى والفلك ، والعلوم الطبيعية مثل الطبيعة والكيمياء والنبات والحيوان والمعادن وعلوم البحار، والعلوم الانسانية مثل علوم اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ، فهل يستطيع المحدثون تحويل العلوم الثقيلة الخالصة إلى علوم عقلية ثقيلة وأعمال العقل فيها حتى يستطيع جيل آخر فى فترة تاريخية لاحقة تحويلها إلى علوم عقلية خالصة بعد أن حاولوا، ولو على استحياء، تحويل العلوم العقلية الثقيلة القديمة إلى علوم عقلية خالصة؟ (١).

وستتم المحاولة فقط على «صحيح البخارى» كنموذج، وكان يمكن أخذ صحيح آخر من الاصحاحات الخمسة أو على الأقل صحيح مسلم» وبالتالي تقوم

(١) نموذج ذلك علم الكلام فى كتابنا «من العقيدة إلى الثورة» خمسة مجلدات - مدبولى، القاهرة

الدراسة على صحيحين، ولكن نظرا لتكرار نفس الاشكال يكفى اصحاح واحد نموذجيا للباقي (١).

وما ينطبق على «صحيح البخارى» ينطبق على باقى الاصحاحات الخمسة، وهو اصح الاصحاحات كلها حتى أنه ليضرب به المثل بالصحيح فى الثقافة الشعبية وفى الامثال العامية مثل «غلطنا فى البخارى» لدرجة التقديس والتبرك به وقراءته فى الأزمان فى المساجد كما حدث أثناء غزو نابليون لمصر كما يقص الجبرتى.

والتحول من نقد السند إلى نقد المتن مساهمة فى تحويل علم الحديث من علم نقلى إلى علم عقلى نقلى اعتمادا على العلوم الانسانية والاجتماعية الحديثة مثل علوم اللغة والأدب، والفلسفة والجمال، والنفس والأخلاق، والاجتماع والقانون، والسياسة والاقتصاد، والجغرافيا والتاريخ.

وقد ازدهر تطبيق هذه العلوم فى دراسة النص فى الغرب وفى مقدمتها علم النقد الأدبى ودراسة الاشكال الأدبية، وقد نشأت مدرسة أكملها فى ألمانيا فى

(١) وهو استباق لدراسة العلوم النقلية الخمسة : القرآن ، والحديث ، والتفسير ، والسيرة ، والفقه فى « من النقل إلى العقل » فى الجبهة الأولى من مشروع « التراث والتجديد » ، فإن لم يطل بنا العمر فإننا نكون قد أنجزنا خمس دراسات مبدئية فى العلوم النقلة الخمسة وهى :

١ - « الوحي والواقع ، دراسة فى أسباب النزول » فى « الإسلام والحداثة » دار الساقى ، لندن ، ١٩٩٠ ص ١٣٣ - ١٧٥ (علوم القرآن) .

٢ - « مناهج التفسير ومصالح الأمة » وأيضاً « اختلاف فى التفسير أم اختلاف فى المصالح ؟ » فى « الدين والثورة فى مصر » ج.٧ اليمين واليسار فى الفكر الدينى ، مدبولي ، القاهرة ١٩٨٩ ص ٧٧ - ١٢٠ . وأيضاً « هل لدينا نظرية فى التفسير ؟ » و « أيهما أسبق : نظرية فى التفسير أم منهج فى تحليل الخبرات ؟ قضايا معاصرة ج ١ فى فكرنا المعاصر ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٧٦ ص ١٦٥ - ١٧٢ (علم التفسير).

٣ - « من نقد السند إلى نقد المتن » كيف تستخدم العلوم الإنسانية والاجتماعية فى نقد الحديث النبوي ؟ البخارى نموذجاً . قيصري ، تركيا ١٩٩٦ (علم الحديث) .

٤ - « من السيرة الموضوعية إلى السيرة الذاتية » دراسة فى « حياة محمد » و « فى منزل الوحي » لمحمد حسين هيكل ، القاهرة ١٩٩٦ (علم السيرة) .

٥ - « ابن رشد فقيها » دراسة فى « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » لابن رشد ، مجلة ألف الجامعة الأمريكية ، القاهرة ، العدد (١٦) ١٩٩٦ ص ١١٦ - ١٤٤ (علم الفقه) .

عشرينات هذا القرن، مدرسة الاشكال الأدبية لهذا الغرض، وتم تطبيقها على الأنجيل عامة، والأنجيل المتقابلة (الثلاثة الأولى، مرقس، ولوقا، ويوحنا) خاصة^(١)، كما أزهى علم الاجتماع الأدبى لمعرفة كيفية صياغة علم الحديث القديم وارتباطه بالرواية عند المسلمين من حيث السند وبأمثال العرب من حيث المتن ويقوانين النقل الشفاهى، بل لقد أصبح علم الرواية علماً مستقلاً فى الدراسات الأدبية المعاصرة^(٢).

وبالرغم من ازدهار هذه العلوم الانسانية والاجتماعية فى الغرب إلا أنها قد شاعت خارجه، وأصبحت من المكتسبات الانسانية العامة كما حدث فى الثقافات القديمة وتمثل الثقافة الاسلامية لها، مثل علوم الحكمة، حتى أصبحت جزءاً منها ورافداً لها لا فرق بين وافد وموروث. ومن ثم يتم استعمال هذه العلوم على نحو اجتهادى خالص دون تطبيق مباشر لبعض نظريات العلوم الانسانية والاجتماعية الغربية أو بعض نتائجها، خشية التحرر من علوم القدماء الى الوقوع فى تقليد المحدثين وحتى يظل الاجتهاد مستقلاً، اجتهاداً ذاتياً خالصاً ودون قراءة العلوم القديمة من منظور العلوم الحديثة. ولا يعتمد هذا التحول من نقد السند إلى نقد المتن على أى مذهب وضعى يتمى إلى الحضاره : ربة بل هو تحكيم لشروط التواتر مباشرة، التطابق مع شهادة الحس والعقل والوجدان ومجرى العادات. هى دراسة وصفية محضة لا تصدر أحكاماً بالصحة أو الخطأ على هذا الموقف أو ذاك أو بالصحيح والموضوع على هذا الحديث أو ذاك. مهمتها فقط الفهم والتعليل، الفهم العقلى والتعليل العلمى كنموذج للدراسات الحديثة فى علم الحديث والتي بدأت منذ عدة عقود من الزمان فى الداخل والخارج على حد سواء.

(١) وهى مدرسة Formgeschichte Schule التي أسسها بولتمان وديليوس، انظر دراستنا « مدرسة الاشكال الأدبية » فى كتابنا « دراسات فلسفية »، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص .
 (٢) حاول R Otto وضع قوانين للنقل الشفاهى فى كتابه الشهير « المقدس » Le Sacré، وعلم الرواية المعاصر هو Narratology .

كانت الرواية علم القديماء . لذلك أنشأوا علوم الرواية في مقابل علوم الدراسة . كما أنشأوا علم الجرح والتعديل لمعرفة تاريخ الرواة وأشخاصهم خاصة لو كان الخبر خبر آحاد ولا يمكن ضبطه إلا عن طريق تحليل شعور الراوي ومدى ضبطه ، وتطابق السمع والحفظ والأداء ، ومدى عدالة الراوي وخلوه من الأهواء^(١) . كما وضع القديماء علما بأكمله للسند هو «علم مصطلح الحديث» لتصنيف أنواع السند، متواتر وآحاد، مرسل ومقطوع ومشهور . كما فصل إلى حد أقل أنواع المتن، باللفظ والمعنى، بالمعنى دون اللفظ، الزيادة والنقصان، التقديم والتأخير، الوضع بالمعنى ، فما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وكما هو الحال عند مالك . كما تناول الأصوليون القديماء المتن قدر تناولهم للسند، الحديث اليقيني بلفظه ومعناه، والحديث الظني بمعناه دون لفظه، الأول النقل باللفظ، والثاني النقل بالمعنى . كما تحدث بعض المالكية عن الوضع بالمعنى، فالمعنى يخلق لفظه، وهي الأحاديث الصحيحة من حيث السند . كما فصلوا ألفاظ الرواية وصنفوها إلى درجات خمسة من اليقين ابتداء من «سمعت» حتى «كانوا يفعلون» ، من اليقين المطلق إلى الظن المطلق . كما فصلوا أنواع السنة إلى قول وفعل وإقرار . وقد غالى الصوفية عندما رفضوا تناول الحديث من حيث السند، واقتصروا على نقد المتن والكشف عن التجربة المعاشة وراءه، إذ يقول ابن عربي محدثا «عن قلبي عن ربي أنه قال» . ويعيب عليهم قائلا «تأخذون علومكم من ميت عن ميت، وتأخذ علومنا من الحي الذي لا يموت» . وكان الغزالي من قبل قد فضل المتن الصوفي حتى ولو كان السند ضعيفا وكما هو الحال في «أحياء علوم الدين» . واعتمد علماء أصول الدين على علماء أصول الفقه في نظرية العلم في حديثهم عن التواتر كمصدر للعلم في الحجة النقلية . وهي وحدها ظنية نظرا لاعتمادها على أسباب النزول والناسخ والمنسوخ واللغة العربية والتقديم والتأخير . ولا تتحول إلى يقين إلا بحجة عقلية ولو واحدة كما يقول الأيجي في «المواقف» . أما الفلاسفة فانهم قد استغنوا عن الحجة النقلية نظرا لاعتمادهم على العقل الصريح^(٢) .

(١) انظر رسالتنا الأولى : Les Méthodes d' Exégèse, essai sur la science des Fondements de la Compréhension, Ilm Usul al Fiqh, Le. Caire, Imprimerie Naionale pp. 127 - 161 .

(٢) حسن حنفي : من العقيدة إلى الثورة ، المجلد الأول ص ٣٩٠ - ٤٠٩ .

والرواة بشر يجوز عليهم الخطأ والنسيان، يتأثرون بثقافتهم وظروف عصرهم وأهوائهم البشرية من غيرة وتنافس بل وصراع سياسى، ويمدى القرب أو البعد عن الرسول. فقد أكثرت عائشة الرواية لكونها زوجة الرسول مما أتاح لها معرفة دقائق حياته الخاصة. كما أن القرب بينهما يؤثر فى حيوية الذاكرة سلبا أم إيجابا. كما أكثر أبو هريرة من الحديث عن الرسول لملازمته له^(١)، الحديث اذن نص رواه بشر، ودونه بشر، وصاغه بشر، وانتقاء بشر. لم يكن مدونا إلا القرآن منذ ساعة الاعلان عنه دون أن يمر بفترة شفاهية ويخضع لقوانين النقل الكتابى مثل المناولة والاجازة. إذ نقلت الصحف من الرسول إلى أبى بكر إلى عمر إلى عثمان حتى جمعها ونسق بينها وراجع بعضها على بعض فيما يعرف بمصحف عثمان. وقد رفض عمر أن يكتب الرسول كتابا آخر فى وجعه الأخير حتى لا يضل الناس بعده. أما الحديث فقد مر بفترة شفاهية تتجاوز قرنين من الزمان. فقد توفى البخارى عام ٢٥٦ هـ أى فى منتصف القرن الثالث، ومن ثم فإنه يخضع لقوانين الرواية الشفاهية من زيادة كمية وتغير كىفى وابداع تاريخى. رفض الخلفاء الأربعة تدوينه حتى لا يختلط بالقرآن. وكل خليفه لاحق اتبع سنة الخليفة السابق. ثم تكاثرت الأحاديث، واختلط الصحيح منها بالموضوع خاصة فى الأقاليم البعيدة مثل أواسط آسيا. وانبرى علماء الحديث، ومنهم الخمسة، لجمع الحديث والتحقق من صحته. وقد استشهد بينهم من أوائل الصحابة مثل قثيم عباس. وقد ارتبط منطق التدوين بالبيئة الثقافية والسياسية والفرق الكلامية التى كانت منتشرة فى أواسط آسيا فى ذلك الوقت، خراسان وسجستان. وهى بيئة غير عربية مما يجعل صياغات الحديث قلقه التراكيب صعبة الألفاظ، وهى بيئة متمسكة بحرفية السنة وليس بجوهرها نظرا لبعدها عن مركز الثقافة العربية وبؤرة الاسلام الأول فى الحجاز. كما ارتبط التدوين بثقافة البخارى وأثرها على تصوره لعلم الحديث فى تبويبه وموضوعاته. كما ارتبط بمستوى العلم فى عصره وطريقة التعامل مع النصوص. فقد اجتهد فى الجمع

(١) صحيح البخارى (تسعة أجزاء فى ثلاثة مجلدات) مصطفى الحلبى، القاهرة ١٣٤٥ هـ ج ٩ ص ١٣٣ (وسيشار فقط إلى رقم الجزء ورقم الصفحة).

والتدوين ، وكل اجتهاد بصيب ويخطيء . والسؤال الآن : هل كان البخارى يعرف الكتابة أم أنه جمع ذلك كله شفاها ثم املاه للتدوين؟ (١) .

ويتكون «صحيح البخارى» من ثلاثة وأربعين كتابا فى تسعة أجزاء فى ثلاثة مجلدات (٢) ، ولكنها غير متساوية فى الحجم إذ قد يستغرق كتاب واحد أكثر من جزء مثل كتاب بدأ الخلق فى حين يقع أصغر كتاب فى صفحتين وهو كتاب العقيدة (٣) . ويلاحظ أنه بالرغم من أن كل كتاب له موضوع محدد إلا أن الموضوعات تتداخل عبر الكتب وتكرر مما يدل على أن حدود الكتب مفتوحة تنقل فيها الموضوعات وتمزج كما تشاء ، وما يدل على أن أسماء الكتب على وجه التقريب جامعة لمعظم الأحاديث الداخلة فيه ولكنها ليست جامعة مانعة كما هو الحال فى

(١) تدون القرآن ج ٩ ص ١٢٣ / ١٢٠ رفض عمر ج ٣ / ١٣٧ ج ٧ / ١٥٦ ج ٦ / ١٢ ج ١ / ٣٩ .
 (٢) ١ - العلم ٢ - الإيمان ٣ - الوضوء ٤ - الفسل ٥ - الحيض ٦ - الصلاة (ج ١) ٧ - الجمعة ٨ - الحج (ج ٢) ٩ - الصوم ١٠ - البيوع ١١ - السلم ١٢ - الوكالة ١٣ - اللقطة ١٤ - الهبة وفضلها ١٥ - الشهادات (ج ٣) ١٦ - الوصايا (ج ٤) ١٧ - بدء الخلق (نصف ج ٤ ، ج ٥) ١٨ - التفسير (ج ٦) ١٩ - النكاح ٢٠ - الطلاق ٢١ - النفقات ٢٢ - الأطعمة ٢٣ - العقيدة ٢٤ - الذبائح والصيد والتسمة على الصيد ٢٥ - الأضاحى ٢٦ - الأشربة ٢٧ - الطب وما جاء فى كفارة المرض ٢٨ - الطب ٢٩ - اللباس (ج ٧) ٣٠ - الأدب ٣١ - الاستئذان ٣٢ الدعوات ٣٣ - الإيمان والنذور ٣٤ - الفرائض ٣٥ - الحدود ٣٦ - المحاربين من أهل الكفر والردة ٣٧ - الديات ٣٨ - استتابة المرتدين والمعاندين ٣٩ - الاكراه ٤٠ - الفتن ٤١ - الأحكام ٤٢ - الاعتصام بالكتاب والسنة ٤٣ - التوحيد .

(٣) وباعادة الترتيب من حيث الحجم يتضح الآتى :

١ - بدأ الخلق (٣٥٢) ٢ - التفسير (٢٢٢) ٣ - الجمعة (١٦١) ٤ - الحج (١٢٨) ٥ - الوصايا (١٢٦) ٦ - الصلاة (١٢٤) ٧ - الدعوات (٧٦) ٨ - التوحيد (٦١) ٩ - الأدب (٦٠) ١٠ - النكاح (٥٠) ١١ - البيوع (٤٤) ١٢ - الشهادات (٤٢) ١٣ - اللقطة (٣٩) ١٤ - الصوم (٣٧) ١٥ - اللباس (٣٧) ١٦ - الأحكام (٣٥) ١٧ - الاكراه (٣٤) ١٨ - الوكالة (٣٢) ١٩ - الطلاق (٢٧) ٢٠ - الاعتصام بالكتاب والسنة (٢٧) ٢١ - الإيمان والنذور (٢٦) ٢٢ - الوضوء (٢٥) ٢٣ - العلم (٢٤) ٢٤ - الطب (٢٤) ٢٥ - الحدود (٢٤) ٢٦ - الأطعمة (٢١) ٢٧ - الاستئذان (٢٠) ٢٨ - الفتن (١٩) ٢٩ - الذبائح والصيد والتسمية على الصيد (١٨) ٣٠ - المحاربين من أجل الكفر والردة (١٨) ٣١ - السلم (١٧) ٣٢ - الهبة وفضلها (١٧) ٣٣ - الحيض (١٦) ٣٤ - الديات (١٥) ٣٥ - الإيمان (١٤) ٣٦ - الأشربة (١٣) ٣٧ - الفرائض (١١) ٣٨ - الغسل (١٠) ٣٩ - الطب وما جاء فى كفارة المرض (١٠) ٤٠ - النفقات (٧) ٤١ - الأضاحى (٧) ٤٢ - استتابة المرتدين والمعاندين (٧) ٤٣ - العقيدة (٢) .

التبويب الحديث . والأمثلة على ذلك كثيرة^(١) . لذلك يكون من الواجب جعل التبويب أكثر احكاما ورفع التداخل بين الكتب واعادة تصنيف الموضوعات الداخلة تحت كل منها . وأحياناً تبدو موضوعات الكتاب خارجة عن موضوعه مثل موضوعات كتاب الأدب ، ومسائل الصلاة والزكاة في كتاب الجمعة . فهناك عدم التزام بموضوع الكتاب والذي قد يظهر في كتاب آخر ، والربط بين موضوعين مختلفين والفصل بين موضوعين متشابهين . تتداخل الكتب والأبواب ، وتظهر نفس الأحاديث بالرغم من اختلاف الموضوعات ، وتظهر الموضوعات متفرقة لا رابط بينها ولا صلة لها بعنوان الباب وهو إلى الكتاب أقرب . وهناك أبواب هي في الحقيقة كتب لا تدخل في الكتب السابقة مثل باب فضل الجهاد والسير الذي يأتي بعد كتاب الشهادات ، ويوجد كتابان في الطب^(٢) . وينقسم كل كتاب إلى عدة أبواب بعناوين إما من القرآن أو الحديث أو صياغة موضوعهما دون نصيهما . من الواضح اذن نقص الاحصاء المحكم للموضوعات وهو ما حاول الحكماء تلافيه في احصاء العلوم . وتكرر كثير من الأحاديث عدة مرات في أكثر من باب وكتاب وربما بنفس الصياغات السابقة دون تجميعها في مكان واحد أو موضوع واحد أو مقارنة صياغاتها واختيار أحسنها ، وتفسير زيادتها أو نقصانها . ويدل التكرار مرة أخرى على أن قسمة الكتاب إلى كتب وأبواب ليست جامعة مانعة ، ويدل على نقص في التصور النظري للموضوعات وعلى غياب بنية متسقة محكمة لها^(٣) . تبدأ البسمة في وسط الباب أو الكتاب وليس في أوله . ويتكرر نفس الموضوع في كتابين مستقلين متباعدين^(٤) . كما تتكرر نفس الحادثة ونفس الحديث في كتب متفرقة^(٥) . وقد يتوالى التكرار إلى

- (١) دخول الفرائض في المواريث ج ٨ / ١٨٤ - ١٩٥ تحريم اطراء النبي في موضوع الحدود ج ١ / ٢١٠
فتن آخر الزمان في الاكراه ج ٩ / ٢٤ - ٥٨ فضائل السور في التوحيد ج ٩ / ١٤٠ وقسم موسى في
الطب ج ٧ / ١٦٣ البيوع في اللباس ج ٧ / ١٩١ النذر في القدر ج ٨ / ١٥٦ الزكاة مع الصلاة ج
٢ / ١٣٠ الصوم في فضائل الجهاد والسير ج ٤ / ٣٢ الحج في فضل الجهاد والسير ج ٤ / ٦٧ الصلاة
في فضل الجهاد والسير ج ٤ / ٩٤ فضائل القرآن في الايمان والنذر ج ٨ / ٦٤ .
(٢) كتاب الطب ، ما جاء في كفارة المرض ج ٧ / ٤٨ - ٥٨ كتاب الطب ج ٧ / ١٥٨ - ١٨٢ .
(٣) مثل حرمة اليوم والشهر والبلد في كتاب الحدود ج ٨ / ١٩٨ .
(٤) ج ٨ / ١٧٩ / ١٠٩ - ١٣٦ / ١٠٧ / ١٠٢ / ٣١٩ .
(٥) مثل كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة ج ٨ / ٢٠١ - ٢٠٩ وكتاب استتابة المرتدين والمعاندين
وقتلهم واثم من أشرك بالله وعقوبته في الدنيا والآخرة ج ٩ / ١٧ - ٢٤ .

حد الملل . وقد يكون الباعث عليه النقل الحرفي ، وعدم التحقق من صحة إحدى الروايات وقوانين الزيادة والنقصان مع الروايات الأخرى . ويفيد التكرار الباحث المعاصر في معرفة منطوق الزيادة والنقصان وعلاقة المعنى باللفظ ، وقوانين القياس الابداعى ، وقوانين التذكر والنسيان . والعجيب أنه فى نفس الوقت الذى يصل التكرار إلى أقص حد يتم استبعاد أحاديث أخرى . فقد جمع البخارى حوالى ٦٠٠,٠٠٠ حديثا ذكر منها ٧٢٧٥ حديثا أى بنسبة ١,٢ ٪ . فإذا تم استبعاد المكرر منها يبقى ٤٠٠٠ حديثا أى بنسبة ٥٥ ٪ . فما مقياس الاستبعاد والانتقاء؟ تحليل صحيح البخارى اذن هو قمة ما وصل إليه علم الحديث من يقين من حيث السند وبقي معرفة اليقين من حيث المتن .

وتتداخل الكتب مع العلوم النقلية الأربعة الأخرى: القرآن، والتفسير، والسيره، والفقہ دون ترتيب أو نسق . فالأجزاء من الأول حتى الرابع فى الفقہ، والخامس فى التوحيد ، والسادس فى التفسير والسيره، والأجزاء من السابع حتى التاسع فى الفقہ فى جديد . وينتهى التاسع بكتاب التوحيد . فتدخل المسائل النظرية العقائدية مثل التوحيد مع المسائل الفقهيّة، والمسائل الغيبية مع الموضوعات العملية، وعلم التفسير فى علم الحديث، وعلم السيره، مغازى الرسول، داخل بدأ الخلق، والبداية بالايمان والعلم والنهاية بالتوحيد^(١) . فهل لو اختلفت التصورات النظرية تختلف الكتب والأبواب كما يتغير عمل الذاكرة فتتذكر أحاديث طبقا للموضوعات الجديدة؟ أن الغالب على التبويب فى النهاية هو قسمة الفقہ إلى عبادات ومعاملات، علاقة الانسان بالله وعلاقته بالآخر، فهل يمكن تصور آخر لتبويب علم الحديث يقوم على تحديد هذه العلاقة بين الانسان وغيره فى دوائر متداخلة، مركزها الانسان ومحيطه الآخر والله؟ ففى الانسان توضع أبواب الايمان والعلم، وفى علاقته بالآخر توضع المعاملات، وفى علاقته بالله توضع العبادات، وفى الفرد يتجلى علم النفس والأخلاق، وفى الآخر يظهر علم الاجتماع والسياسة، وفى العالم كمحيط

(١) مثل أول ما نزل من الوحي وحوار الرسول مع جبريل والأمر بالقراءة ج ٣٧/٩ .

حول الجماعة تتجلى علوم الحياة. فالإنسان مجموعة من العلاقات مع نفسه ومع الآخر المرأة زوجة، والأقرباء أسرته، ومع العبادة فى المسجد، ومع المال فى الزكاة والصدقات، ومع السلطان فى الطاعة أو العصيان، ومع الله فى الأمر أو النهى^(١).

قد يساعد هذا التوبيع الجديد على تفادى التكرار، وبناء على البنية الحديثة التى تساعد على تلبية احتياجات العصر وضرورات العلوم الانسانية والاجتماعية. وكان يمكن ترتيب الأحاديث زمانيا لمعرفة تطورها وأحكام الناسخ والمنسوخ فيها أسوة بترتيب القرآن الزمنى. كما يمكن ترتيب الأحاديث موضوعيا بناء على معطيات الفقه الجديد، الإنسان فى علاقاته الاجتماعية وكموجود فى العالم. لم يستطع البخارى قديما أن يقوم بما يتطلبه المحدثون نظرا للخلاف فى الزمان وتبدل العصور حوالى اثنتا عشر قرنا. ولم تشفع محاولات الاختصار المتأخرة للحديث، مثل «الاربعين النووية» فى ابراز الموضوعات دون تكرار. إنما يتطلب ذلك تصورا جديدا يقوم على بنية عصرية بناء على نقد المتن بعد تجاوز نقد السند. فنقد السند هو فى النهاية نقد خارجى، يعتمد فيه يقين المتن على يقين السند. فى حين أن نقد المتن نقد داخلى مستقل بذاته بصرف النظر عن نقد السند، وكما برع القدماء فى نقد السند فقد كانوا قريبي عهد بالرجال قد يبرع المحدثون فى نقد المتن لأنهم قريبو عهد بالعلوم الانسانية والاجتماعية.

وهذه الدراسة ليست دراسة كاملة حتى عن صحيح البخارى بل مجرد نماذج واقتراحات ونتائج أولية، ولا تقدم إحصاء شاملا للأمثلة والشواهد بل عينة منها حتى لا يطغى الكم على الكيف، والفروع على الأصول. وقد تحتاج إلى مزيد من التفصيل لدراسة كتاب كتاب فى العمق بمزيد من الدقة والتحليل ووصف الخطاب. يكفى أنها تقدم نموذجا لتطوير علم الحديث واعادة بنائه من حيث الاشكال الأدبية والمضمون التاريخي والخيال الابداعى. هى مجرد نموذج دراسة وليست الدراسة

(١) وتتجلى هذه العلاقات فى الحديث المشهور «سبعة يظلهم الله يوم لا ظل إلا ظله...» ج ٢/ ١٣٨ - ١٣٩.

ذاتها، مجرد وضع لتساؤلات واقتراحات واثارة الازهان على امكانية البحوث الجديدة. تجمع بين الشواهد والتنظير، بين التجريب والتصرر حتى يكون لكل وصف قرائنه، ولكل تحليل شواهد. تتوجه إلى العلماء والمتخصصين في علم الحديث وليس إلى العامة والجمهور. فقد استقر في اذهان العامة أن العلوم النقلية علوم مقدسة وهى من صنع البشر وإفراز التاريخ. يمكن نقدها واعادة بنائها طبقا لظروف كل عصر.

ثانياً : القرآن والحديث

يكشف علم الحديث في «صحيح البخارى» وفي غيره من الاصحاحات عن العلاقة بين القرآن والحديث، فكلاهما وحى من عند الله على درجتين مختلفتين: القرآن وحى مباشر بواسطة جبريل. والحديث وحى غير مباشر عن طريق توسط الرسول نفسه وقدرته على تحويل ألوحى من مبادئ عامة إلى تطبيقات عملية فى سلوك الأفراد والجماعات، فالقرآن حاضر فى الحديث حضورا مباشرا مما يدل على ارتباط العلمين معا. فاذا كان القرآن هو الوحى الأول، الحديث هو الوحى الثانى. القرآن تحقق أول للوحى من العلم الالهى الى اللوح المحفوظ إلى دهن جبريل إلى اللغة العربية إلى أذن الرسول ووعيه مبلغا اياه للناس. والحديث تحقق ثان لهذا الوحى الأول فى وقائع متعددة ومع تفصيلات عديدة فى الزمان والمكان ورعاية الفروق الفردية بين الأفراد والجماعات.

ويبدأ صحيح البخارى برواية نزول القرآن الشهيرة، «سورة اقرأ». وهى نفس بداية علوم القرآن. فالقرآن يثبت بالقرآن كما يثبت الحديث، وقد يبدأ المحدثون على نحو آخر، بعلوم النص، فالحديث نص، وعلوم الرواية والتدوين، النقل الشفاهى لمعظم الحديث قبل مرحلة الجمع والتدوين والنقل الكتابى له، الرسائل المكتوبة الى هرقل عظيم الروم أو إلى كسرى فارس^(١). وأحيانا يكون الحديث مجرد رواية وآيات

(١) ج ١/٢ - ٨ .

قرآنية دون أقوال للرسول كما هو الحال في أسباب النزول في علوم القرآن، ويكون الحديث هنا قرآنا بلا حديث^(١)، وأحيانا يكون الحديث بلا قرآن ومستقلا عنه وهو الغالب، وعادة ما يكون قرن القرآن بالحديث من الراوى نفسه للتأكيد على صحة الحديث، وربط الفرع بالأصل، وأحيانا أخرى، وهو الأقل، يكون من الرسول نفسه. وقد يذكر القرآن في البداية كأصل قبل أن يستند عليه الحديث كفرع. وقد يأتي في النهاية كتصديق للحديث وبزهان عليه. فقد يكون الأصل سندا من أعلى كالسقف وقد يكون سندا من أسفل كالأساس. وقد يكون القرآن في منتصف الحديث، بين السقف والأساس كرابط بين قسمي الحديث ودعامة له من الوسط حتى لا يهتز كنوع من التقوية للبيان. وقد تقصر الآية وقد تطول، وفي الغالب القصر^(٢). وأحيانا يصبح ذكر الآية داخل الحديث بلا دلالة، مجرد قرن وعدم ترك الفرع بلا أصل^(٣).

إذا ذكر القرآن في أول الحديث فانه يكون الأصل الذى يقوم عليه، والأساس الذى يستند اليه. فالآية القرآنية هي المبدأ العام الذى يندرج تحته الحديث استنباطا للفرع من الأصل، وذلك مثل حديث «آية المنافق خيانة الأمانة». وهو أصل قرآنى برد الأمانات إلى أهلها. فالحديث ما هو إلا تفصيل وشرح للقرآن على المستويين النظرى والعملى^(٤). وإذا ذكر القرآن بعد الحديث فانه يكون تصديقا له وتأكيدا على صحته ومعناه^(٥). وقد حدد الأصوليون القدماء صلة النص القرآنى بالحديث. فالحديث بيان لمجمل، وتفصيل لأوجه العمل وطرق التطبيق فى الزمان والمكان، فى العادات والأعراف. فلا يوجد حكم فى الحديث إلا وله أصل فى الكتاب. الكتاب وحى بمعناه ولفظه، والحديث بمعناه دون لفظه مما يفسر وحدة الخطاب القرآنى وتعدد صيغ الخطاب النبوى^(٦).

(١) القرآن بلا حديث ج ٤/١٥٩/١٦٦ - ١٦٧ ج ١/٩٦/١١٠.

(٢) نموذج الآء الطويلة فى أول كتاب الشهادات ج ٣/٢١٨ - ٢١٩.

(٣) ج ٦/١٤٢.

(٤) ج ٥/٢٢١ - ٢٢٢ ج ٨/١ - ٨/٩/١١/١٣/٨٩/٩١.

(٥) ج ٨/٩ ج ١/١٥٥ ج ٦/٤٢.

(٦) ج ١/٢ - ٨ ج ٣/٢٣٠ ج ١/٤٠.

وبالإضافة إلى علاقة القرآن بالحديث، علاقة الأصل بالفرع، هناك أيضا علاقة السبب والعلّة. فالحديث يذكر أسباب نزول بعض آيات القرآن. الحديث هنا مصدر أخبار لعلوم القرآن في باب «أسباب النزول» بل وجزء منه. وهي إحدى بدايات صحيح البخارى في بيان سبب نزول الوحي وكيفيته وأسباب نزول المدثر والمزمل واقراً، والتنبيه على عدم استعجال اللسان بنطق القرآن، وحديث الافك حتى بعد تأخر نزول الوحي في تبرئة عائشة. وينزل الوحي إذا استعصت الاجابة على الرسول كما هو الحال في آية الملاعنة أو في آية تحريم السؤال من الاساس في موضوعات لا ينتج عنها أثر عملى، هنا يكون القرآن بديلا عن الحديث ثم يصبح الحديث شارحا له. وأحيانا يتوسط القرآن الحديث إذا ما سأل أحد الصحابة الرسول شيئا صعبت الاجابة عليه فيأتى القرآن رفعا للحرَج في جدل متبادل بين القرآن والحديث، الحديث ثم القرآن مكملا له ثم الحديث شارحا للقرآن^(١). وقد يكون الحديث مناسبة لنزول آية ثم استدراك المسلمين بالسؤال ثم نزول آية أخرى توضيحية. فالحديث هنا بين المسلمين والقرآن عبر الرسول كوسيط. وان ربط الآيه أو الحديث بسبب نزولها هو ما عناه الأصوليون بخصوص السبب وعموم الحكم. فالاحكام فى بدايتها وقائع حدثت تستدعى احكاما مثل الحجاب وتصديق القرآن للحديث فى حكم الشرك وقتل الولد والزنا بخليلة الجار^(٢).

وإذا كان القرآن بعد الحديث فان الحديث يكون سببا لنزوله. وإذا كان قبل الحديث فان الحديث يكون تفسيرا وشرحا له، وهو الغالب على علاقة القرآن بالحديث. ومما يدل على ذلك وضع كتاب بأكمله، هو ثانى الكتب طولا على الاطلاق بعد كتاب «بدا الخلق» ويشمل جزءاً بأكمله بعنوان «كتاب التفسير»^(٣)، وهنا يبدو علم الحديث وعلم التفسير علما واحدا، يبدأ صحيح البخارى بكيفية

(١) آية الملاعنة ج ٦/١٢٥/٩/١٢١ مثلا عندما تنبأ الرسول بفتح الدنيا وسؤال رجل عما إذا كان الخير يأتي بالشر ج ٢/١٥٠ ونزول الوحي اجابة على سؤال عن الحج ٢/١٦٧ وملاحظة عمر ذلك ج ٣/٧/٢٣ واستدراك المسلمين وسؤالهم عن الشرك ج ١/١٥ .
 (٢) حادثة الحجاب ج ٧/٣٠ وأمثلة آخر ج ٩/١٤٣ .
 (٣) ج ٦ ص ٢٠ - ٢٤٥ .

رحى . وهنا تدخل أسباب النزول
 نزول الوحي والاعتماد على القرآن لا ويذكر أمر الرسول بالتبليغ . فان
 أيضا سورة سورة حسب ترتيبها فحالية الشيعة فى أن الرسول قد كتم
 لم يفعل فما بلغ الرسالة . وشايد والآيات كان موجهها بالخلافات
 نبوة على مما يدل على أن اخت
 العقائدية بين الفرق (١) .

احرف بمعنى الأصوات أو اللهجات والقراءات
 وقد أنزل القرآن الصوفية فى الصراع مع الباطنية أنصار التأويل
 وليس بأعماق المعانى حمد على حرف واحد . وظل يستزيد حتى سبعة
 الباطنى . قرأها ججى على الرسول ورأسه على فخذ عائشة كانت تشعر
 أحرف (٢) . وعنده وتصويرا لعظم الحدث وجلاله (٣) . وقد سمى القرآن قرآنا
 بثقلها . وقد يكضه ببعض . وسميت السورة سورة لأنها منفصلة عن
 لجماعه السها عن بعض (٤) . وتغيير أسماء السور فى أحاديث البخارى
 الأخرى، فيه مما يدل على عدم استقرارها حتى منتصف القرن الثالث (٥) .

عما است

جـ ٤ / ١٣٧ ،

(١)

٢٢

١٢١

هى التوبة جـ / ٨٠ بنى إسرائيل وهى الاسراء جـ / ١٠٣ كهيعص وهى مريم جـ /
 الم غلبت الروم وهى الروم جـ / ١٤٢ تنزيل السجدة وهى السجدة جـ / ١٤٤ الملائكة
 فى خاطر جـ / ١٥٣ المؤمن وهى غافر جـ / ١٥٨ السجدة وهى فصلت جـ / ١٥٩ حم
 سق وهى الشورى جـ / ١٦٢ الذين كفروا وهى محمد جـ / ١٦٧ اقتربت الساعة وهى القمر
 جـ / ١٧٧ إذا جاءك المنافقون وهى المنافقون جـ / ١٨٩ المتحرم وهى التحريم جـ / ١٩٤ تبارك
 الذى بيده الملك وهى الملك جـ / ١٩٧ ن والقلم وهى القلم جـ / ١٩٧ سأل سائل وهى
 المعارج جـ / ١٩٨ قل أوحى إلى وهى الجن جـ / ١٩٩ أنا أرسلنا وهى نوح جـ / ١٩٩ هل
 أتى على الانسان وهى الانسان جـ / ٢٠٣ عم يتساءلون وهى النبأ جـ / ٢٠٥ إذا الشمس كورت
 وهى التكوير جـ / ٢٠٧ إذا السماء انفطرت وهى الانفطار جـ / ٢٠٧ ويل للمطففين وهى
 المطففين جـ / ٢٠٧ إذا السماء انشقت وهى الانشقاق جـ / ٢٠٧ سبح اسم ربك الأعلى وهى
 الأعلى جـ / ٢٠٨ هل أتاك حديث الغاشية وهى الغاشية جـ / ٢٠٩ لا أقسم وهى البلد
 جـ / ٢٠٩ والشمس وضحاها وهى الضحى جـ / ٢١٠ الليل إذا يغشى وهى الليل =

وأحيانا تكون اسم السورة بمفردها ^(١) وتذكر بعض السورة وكان الآية الأولى منها في الغالب هو اسم السورة ^(٢). وتذكر بعض السورة وكان الآية الأولى منها في يغشى، والذكر والائتي» وقد سمعها بعد المشكوك فيها مثل «والليل إذا وكانت بعض الآيات من سورة التوبة ضائعة لمن الرسول على هذا النحو. أن الرسول نفسه نساها وذكره بها صحابي ^(٣). عند خزيمة الأنصاري، بل

والحديث عن جمع القرآن وكيفيته ليس نيلا

خالص. وقد طلب من زيد جمع القرآن، ثم ناوله؛ فالجمع عمل بشري إلى عمر. ومن ثم تؤول آية «إن علينا جمعه وقرآنه» في الذي ناوله بدوره ويذكر البخاري نماذج من القرآن الذي نسخت تلاوته التاريخية ^(٤).

نسخت تلاوتها فقط ^(٤). ويعرض لمشكلة النسخ في القرآن وفي الآيات التي

عن نسخ

ج ٦ / ٢١٠ ألم نشرح وهي الشرح ج ٦ / ٢١٣ اقرأ باسم ربك الذي خلق

ج ٦ / ٢١٤ إنا أنزلناه وهي القدر ج ٦ / ٢١٦ لم يكن وهي البينة ج ٦ / ١٦

ج ٦ / ٢١٨ وهي الزلزلة ج ٦ / ٢١٧ الهاكم وهي التكاثر ج ٦ / ٢١٨ ويل لكل همزة

ج ٦ / ٢١٨ ألم تر وهي الفيل ج ٦ / ٢١٨ لا يلاف قريش وهي قريش ج ٦ / ٢١٩ أرايت

ج ٦ / ٢١٩ إنا أعطيناك الكوثر وهي الكوثر ج ٦ / ٢١٩ إذا جاء نصر الله وهي النصر

ج ٦ / ٢٢١ يدا أبي لهب وهي المسد ج ٦ / ٢٢١ قل هو الله أحد وهي الإخلاص ج ٦ /

أعوذ برب الفلق وهي الفلق ج ٦ / ٢٢٣ قل أعوذ برب الناس وهي الناس ج ٦ / ٢٢٣

(١) اسم السورة والآية مثل سورة البقرة وعلم آدم الاسماء كلها ج ٦ / ٢١ واسم الآية وحدها

للسورة مثل إذا جاءك المتأفقون ج ٦ / ١٨٩ تبارك الذي بيده الملك ج ٦ / ١٩٧ نون والقلم ج ٦ /

١٩٧ سال سائل ج ٦ / ٢٠٣ عم يتساءلون ج ٦ / ٢٠٥ إذا الشمس كورت ج ٦ / ٢٠٧ يا

السماء انفطرت ج ٦ / ٢٠٧ سبح اسم ربك ج ٦ / ٢٠٨ هل أتاك حديث الغاشية ج ٦ / ٢٠٩

لا أقسم ج ٦ / ٢٠٩ والشمس وضحاها ج ٦ / ٢١٠ والليل إذا يغشى ج ٦ / ٢١٠ ألم نشرح

ج ٦ / ٢١٣، اقرأ باسم ربك الذي خلق ج ٦ / ٢١٤ إنا أنزلنا ج ٦ / ٢١٣ ،

(٢) ج ٨ / ٧٧ ج ٦ / ١١، آية التوبة ج ٦ / ٢٢٦ ج ٦ / ٩٠ ج ٨ / ٩٨، لم يكن ج ٦ / ٢١٦،

إذا زلزلت الأرض زلزالها ج ٦ / ٢١٧ الهاكم ج ٦ / ٢١٨ ويل لكل همزة ج ٦ / ٢١٨ ألم تر

ج ٦ / ٢١٨ لا يلاف قريش ج ٦ / ٢١٩ أرايت ج ٦ / ٢١٩ إنا أعطيناك الكوثر ج ٦ / ٢١٩ إذا

جاء نصر الله ج ٦ / ٢٢٠ - تبت يد أبي لهب وتب ج ٦ / ٢٢١ قل هو الله أحد ج ٦ / ٢٢٢ قل

أعوذ برب الفلق ج ٦ / ٢٢٣ قل أعوذ برب الناس ج ٦ / ٢٢٣ ،

(٣) ج ٦ / ٨٩ ج ٩ / ٩٣ ،

(٤) ج ٥ / ١٣٧ ج ٦ / ٢٤٠ ج ٤ / ١٠ ج ٦ / ٣٧ / ٣٩ / ٥٥ / ٥٩ نسخ القرآن ج ٦ / ١٣٩

نسخ السنة بالسنة ج ٤ / ٢٤ / ٢٦ ،

القرآن بالقرآن ، والحديث بالحديث، والقرآن بالحديث، أما نسخ القرآن بالحديث فكما يقول الأصوليون هو تخصيص وليس نسخا. ويدل النسخ على وجود النص فى الزمان ، نص القرآن أو نص الحديث وعلى تغير الأحكام فيه بتغير الزمان .

كما يدل أسباب النزول على ارتباطه بالمكان، فالزمان والمكان حاضران فى النص، وتتغير الأحكام بتغيرهما^(١). والسؤال فى التشريع هو: هل يجوز الرجوع إلى المنسوخ وحكمه إذا ما تغيرت الظروف وعادت إلى ما كانت عليه وقت صدوره ولم تعد قابلة لحكم الناسخ؟ كما تذكر فضائل القرآن، وهى السبب فى عمل الأحمية فى السلوك الشعبى والتعويضات والحماية من العين والحسد واثقاء الشر^(٢). ويكثر الحديث شرحا للقرآن، مجرد شرح على مستوى القصص، خاصة الظاهر والباطن، لإفساح المجال للإبداع الخيالى، وإطلاق العنان للغوص فى الباطن مثل الشجرة الملعونة فى القرآن وهى شجرة الزقوم^(٣). ويغلب الشرح اللغوى^(٤). وهو شرح لفظ بلفظ اعتمادا على قواميس اللغة، شرح لفظ مجهول بلفظ معلوم عن طريق الترادف كما هو الحال فى العصور المتأخرة فى عصر الشروح والمختصات. فالحسيب الكافى، ويقال للمرأة نعجة طبقا لاستعمال القدماء . وقد يكون فى البداية أو فى الوسط والسياق. ويبدأ الشرح بالبسملة لفظا بلفظ، وكذلك فى عديد من السور^(٥). يوضح كتاب التفسير هذه الصلة بين القرآن والحديث، وعلوم القرآن

- (١) حالات أسباب النزول مثل ج١ / ١٩٦ ج٢ / ١٢٩ ج٢ / ١٦٥ ج٧ / ١١ ،
 (٢) ج٦ / ٢٢٣ - ٢٣١ فضل البقرة ج٦ / ٢٣١ - ٢٣٢ فضل الكهف ج٦ / ٢٣٢ ، فضل الفتح ج٦ / ٢٣٢ فضل الاخلاص (الصمدية) ج٦ / ٢٣٣ فضل المعوذتين ج٦ / ٢٣٣ ،
 (٣) ج٦ / ١١٤ ج٨ / ١٥٧ ،
 (٤) ج٩ / ١٣٧ / ٤٢ / ج٤ / ١١ / ١٢ / ٢٨ / ١٢٨ / ١٩٦ / ١٨٥ ج٦ / ٤١ ،
 (٥) البسملة ج٦ / ٢٠ - ٢١ آل عمران ج٦ / ٤١ النساء ج٦ ٥٣ المائة ج٦ / ٦٣ الانعام ج٦ / ٧٠ الأعراف ج٦ / ٧٣ براءة ج٦ / ٨٠ هود ج٦ / ٩١ الرعد ج٦ / ٩٨ ابراهيم ج٦ / ٩٩ النحل ج٦ / ١٠٢ كهيعص ج٦ / ١١٧ المؤمنون ج٦ / ١٢٤ الفرقان ج٦ / ١٣٧ الشعراء ج٦ / ١٣٩ ، الجنابيه ج٦ / ١٦٦ ، محمد ج٦ / ١٦٧ ق ج٦ / ١٧٢ ، الذاريات ج٦ / ١٧٤ الطور ج٦ / ١٧٤ النجم ج٦ / ١٧٥ الرحمن ج٦ / ١٨٠ الواقعة ج٦ / ١٨٢ الحديد ج٦ / ١٨٣ المجادلة ج٦ / ١٨٣ الحشر ج٦ / ١٨٣ المتحنة ج٦ / ١٨٥ الطلاق ج٦ / ١٩٣ الحاقة ج٦ / ١٩٨ ،

بعلوم الحديث. كما يبين كتاب المغازى (النصف الثانى من كتاب «بدأ الخلق» الصلة بين علم الحديث وعلم السيرة وكما تبين باقى كتب الحديث الصلة بين علم الحديث وعلم الفقه، وكما يبين كتاب «بدأ الخلق» وكتاب «التوحيد» الصلة بين علم الحديث وعلم أصول الدين. وأهم المفسرين الذى يعتمد عليهم البخارى هو مجاهد أولاً ثم ابن عباس ثانياً سواء راوياً أو مروياً عنه^(١). ويتدخل الراوى فى الآية القرآنية ويشرحها بعباراته حتى تتفق مع الحديث مما قد ينتج عنه خطورة مزج كلام الراوى بأيات القرآن. ويتم خلط القرآن بشرحه فى الخيال الابداعى حيث لا فرق بين المثل والمثول، بين الأصل والفرع، بين النموذج والتقليد. بل أنه يتم الاختفاء وراء القرآن وشرحه من أجل ابداع الحديث، خاصة فيما يتعلق بتفصيل القصص القرآنى والنسج على منواله مما يجعل علم الحديث بداية علم التفسير. يساهم الخيال الابداعى فى الحديث على التنوع على القصص القرآنى خاصة تلك التى لها ظهر وبطن كما هو الحال عند الصوفية^(٢).

ويصحح القرآن الحديث أحيانا على نحو أشد وأحيانا على نحو أخف. فعندما لعن الرسول فلانا وفلانا نزلت آية «ليس لك من الأمر شيء». كما يصحح القرآن السلوك البشرى بعد ما قرر أبو بكر عدم الانفاق على مسطح الذى شارك فى حديث الافك ورد القرآن بضرورة الانفاق على الفقراء. كما يصحح القرآن أخطاء النسبة ويطلب نسبة الاشخاص إلى آبائهم مثل زيد بن محمد. والمثال الشهير على ذلك رفض القرآن الاستعانة للمنافقين بعد حرص الرسول على ذلك ولو بأكثر من سبعين مرة، وتأييد القرآن رأى عمر. القرآن معيارى والحديث تاريخى. فالقرآن يصحح الحديث ويأخذ فى الاعتبار الاعتراض على صلح الحديبية من عمر بعدما رد

(١) مادة التفسير من ابن عباس ج٦ / ٧٦ / ٥٣ / ٧٠ / ٧٣ / ٩٠ / ٩٨ - ٩٩ / ١١٧ / ١٣٧ / ١٥٥ / ١٥٨ / ١٦٢ / ١٩٩ - ٢٠٠ / ٢٠٩ - ٢١٠ / ٢١٩ مجاهد ج٦ / ١٠٠ / ١٠٩ / ١٣٩ / ١٤٢ / ١٤٤ - ١٤٥ / ١٥٣ / ١٥٦ / ١٥٨ / ١٦٢ / ١٦٣ / ١٦٦ / ١٦٨ / ١٧١ / ١٧٥ / ١٧٧ / ١٨٢ / ١٨٣ / ١٨٥ / ١٨٨ / ١٩٣ / ٢٠٠ / ٢٠٤ - ٢١٠ / ٢١٣ / ٢١٨ - ٢١٩ / ١٢٣ ج٧ / ١١٠ / ١١٣ ،

(٢) وذلك مثل شرح مجاهد مهطعين بمعنى عديمى النظر ويقال مسرعين، وأفسدتهم هواء أى جوفاء لا عقول لهم ج٣ / ١٦٧ ،

الكفار النساء المؤمنات بعد رد الرجال فى آية «إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتنحنهن». ويرفع القرآن الحرج عن الحديث فى اقراره السعى بين الصفا والمروة وتقنين القرآن له^(١). وقد يستدعى الراوى آية قرآنية إذا ما شعر بتعارض حديث معها مثل حديث تعذيب المؤمن ببياء أهله عليه بما يتعارض مع آية «ولا تزر وازرة وزر أخرى»^(٢).

وقد يقع خلط بين القرآن والحديث أما من استعمال الرسول، فالرسول هو مبلغ القرآن وقائل الحديث أو من الراوى فى اخراجه للحديث كقول فى رواية^(٣). كما يعقد حوار بين القرآن والحديث مثل «قل هو القادر على أن يعث عليكم عذابا من فوقكم» قال «أعوذ بوجهك»، «أو من تحت أرجلكم» قال «أعوذ بوجهك»^(٤). وقد وصف الرسول الله بأنه السلام المؤمن وهى نفسها آية^(٥). ويدخل القرآن كجزء من الحديث. فعندما سأل جبريل متى الساعة؟ تلا «إن الله عنده علم الساعة». وقد أرسل النبى إلى هرقل عظيم الروم «يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء» هى نفسها آية. كما استعمل الرسول القرآن مثل آية «وكان الانسان أكثر شئ جدلاً».. لتقوية موقفه ضد رفض على وفاطمة الاستيقاظ للصلاة فى منتصف الليل بدعوى أن الله لو شاء لفعل. لقد استعمل الرسول نفسه القرآن كحديث مثل «تبايعوننى أن لا تشركوا بالله شيئاً ولا تسرقون ولا تزنون ولا تقتلون أولادكم» بصرف النظر عن أولوية الاستعمال للقرآن أم للحديث^(٦). وقد يكون ذلك من فعل الراوى تأكيداً على روايته وإيجاد أصل لها فى الكتاب. وقد تستعمل الرواية ما كان يقرؤه الرسول من القرآن فى الصلوات مثل صلاة الجمعة والسجدة مثل «هل أتى على الانسان حين من

(١) ج٦ / ٤٨ ج٦ / ١٣٢ ج٦ / ١٤٦ ج٦ / ١٤١ ج٢ / ١٩٤ ج٣ / ٣٤٧ ج٢ / ١٩٤ ج٦ / ٢٥ /

(٢) ج٢ / ١٠١ ،

(٣) كان الناس يظنون أن قول الرسول «لو أن لابن آدم واديا من ذهب أحب أن يكون له واديا، ولن يملأ فاه إلا التراب، ويتوب الله على من تاب» من القرآن حتى نزلت «الهاكم التكاثر» ج٨ / ١١٥ ،

(٤) ج٩ / ١٢٥ ،

(٥) ج٩ / ١٤٢ ،

(٦) ج١ / ٢٠ ج١ / ٨٣ ج٢ / ٦٢ ج٩ / ٩٩ ج٥ / ٧٠ ،

الدهر لم يكن شيئا مذكورا»^(١). وقد يظهر القرآن في الرواية والسياق على لسان الصحابة مثل بلال، ربما لتذكير الرسول واعطائه المناسبة «يأبها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك»^(٢). وقد يستعمل القرآن على لسان المعارضين، سلاحا بسلاح، وآية بآية، وحجة بحجة^(٣). لذلك يصعب الفصل بين الآيات والحديث لاستعمال الرسول والرواي والمحاور القرآن كجزء من الحديث^(٤). المسافة اذن ليست كبيرة بين القرآن والحديث. فالقرآن حديث نازل، والحديث قرآن صاعد. القرآن له أسباب نزول يشرحها الحديث بالمعنى العام. والحديث جزء من القرآن بالمعنى الخاص. ويتحد القرآن والحديث عندما يقرأ الرسول القرآن، فالقرآن حديث بهذا المعنى العام بلغ الرسول من الوحي. والحديث حديث الرسول بالمعنى الخاص دون نزول وحي مباشر^(٥).

لذلك يصبح السؤال مشروعاً: هل الحديث وحي من عند الله مثل القرآن أم هو وحي في بعض الحالات التي لا يستطيع الرسول الاجابة عنها خارج أسباب النزول لأنها تتعلق بالقرآن مثل تدخل جبريل؟ وربما هو وحي بمعنى فهم الرسول واستنباطه أحكام الوقائع جديدة بناء على أصل من أصول الشرع. فالحديث هنا اجتهاد الرسول، وميزته أنه معصوم من الخطأ لامكانية تصحيحه من القرآن. وربما هو ذوق رفيع طبيعي عقلي اسلامي تربي عند الرسول يحكم به وهو أساس الوحي نظرا الوحدة العقل والوحي والطبيعة. وربما هو أعراف قبلية وعادات اجتماعية خضع لها الرسول باعتباره عربيا وغير بعضها باعتبار مصلحا. وقد يخطئ الرسول في أحكامه بناء على اقرار الرسول نفسه وأصحابه. وقد يغير أحكامه طبقا لتغير الزمان أو على الاقل اعلان النية عن ذلك لو استقبل من أمره ما استدبر وكما فعل

(١) ج١ / ٢١٧ ج٢ / ٥ ،

(٢) ج٢ / ٢٧ ،

(٣) ج٢ / ٣٣ ،

(٤) ج٤ / ١٢٩ ،

(٥) ج٦ / ٥٨ ،

عمر بن الخطاب^(١). ويمكن تأويل آيات القرآن التى تشير إلى الوحي بهذا المعنى مثل «وما ينطق عن الهوى أن هو إلا وحى يوحى» هو القرآن، «وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا» الأوامر المباشرة. الألفاظ من الرسول والحكم من الله. الاعتراض من المسلمين ونزول الرسول على رغبتهم فى صلح الحديبية. وقد لاحظت عائشة نزول الوحي على هوى الرسول^(٢).

وهناك علاقة نصية بين القرآن والحديث وهو الحديث القدسى، وسط بين القرآن والحديث، أقل من القرآن وأعلى من الحديث. وهو وحى لفظا ومعنى مثل القرآن ولكن به الكثير من الابداع الخيالى كالحديث. المحاور والدائل فيه جبريل ليعلم الرسول بمنهج سقراطى، يولد الاجابة من المسؤول كما هو الحال فى الحديث القدسى المشهور عن الفرق بين الاسلام والايمان والاحسان مع بعض الاخراج المسرحى لأن الرسول لم يعرفه وطلب رجوعه بعد اختفائه وتمثل جبريل فى شخص دحية الكلبي ثم اعلان الرسول عن شخصية المحاور والكشف عنها للصحابة. ربما القصد منه احداث مزيد من التأثير على السامعين مثل اللجوء إلى سلطة الكبار، الآباء أو المعلمين أو القادة والزعماء، وكما هو الحال فى العادات الشعبية بالدعوة للتأييد بعون الله كما دعا الرسول لحسان بن ثابت بالرد على المعارضين شعرا بتأييد الروح القدس «أهجهم أوهاجهم وجبريل معك»^(٣). فالحديث القدسى هو جزء من الحديث وليس من القرآن مثل الأمر بالاعتكاف فى العشر الأواسط من رمضان. فأتى جبريل مرة ثانية فأصبح الاعتكاف فى العشر الأواخر^(٤).

وهناك درجة أقل من الحديث القدسى عندما يستعمل الرسول عبارة «قال الله تعالى» أو «قال ربكم» للدلالة على مدى القرب بين الله والمتكلم والسامع. ويتخيل حواراً بين الله وبينه أو بين الله وأهل الجنة أو أهل النار فى الآخرة من أجل التأكيد

(١) وقد كان نفس السؤال مطروحا على الصحابة ومثل «أصبح من عبادى مؤمن بى وكافر بى» جـه /

١٥٥ / جـد / ٣٢ ،

(٢) جـا / ١٩ ،

(٣) جـا / ١٧ / ٤٥ جـه / ٤٤ ،

(٤) جـا / ٢٠٧ ،

أيضاً على أهمية الحديث وزيادة تأثيره على السامعين. وذلك مثل «قال الله : يسب بنو آدم الدهر وأنا الدهر ، بيدى الليل والنهار». ولا تعنى «قال الله» قولاً حرفياً لله فذلك هو القرآن أو الحديث القدسى بل تعنى زيادة فى التأكيد خاصة ولو كان مضمون القول خلافاً عقائدياً بين الفرق. ومن ثم يصبح القول من المصدر الأول للسلطة وهو الله. وذلك مثل الأقوال التى تجعل الحكم النهائى على البشر صادراً عن الرحمة وليس عن الاستحقاق. وقد يصف الحديث أفعال الله مثل «ضحك الله الليلة أو عجب من فعالكما». صحيح أن الأشعرية لم تكن قد ظهرت بعد ولكن الاعتزال كان منتشرًا فيما وراء النهر بفضل المذهب الحنفى. يروى الرسول عن الله ما يشير به الناس من أجل فعل الخير. اللهم بالحسنة بمثلها إذا تمت بعشرة أضعافها حتى سبعمائة ضعف. والهمم بالسيئة بمثلها وإذا تمت بعشرة أضعافها حتى سبعمائة ضعف. والهمم بالسيئة دون عملها حسنة وان تمت فواحدة. ومثل هذا العرض السخى لا يكون إلا من أكرم الكرماء وهو الله. والحوار بين الإنسان والله يوم القيامة تصوير فنى من الرسول وليس واقعة مستقبلية. والعرب أهل بلاغة وفصاحة وأدب. ويتم الحوار مباشرة دون ترجمان وفى السماء لتأييد معانى الأرض عن كبر الأمة وكثرتها. وكذلك الحوار الخيالى بين الله وأهل الجنة عن رضاه عنهم ومع أهل النار وغضبه عليهم تصوير فنى من أجل تأكيد معانى الاستحقاق^(١).

وأحياناً يقول الرسول «قال لى جبريل» دون أو يكون حديثاً قدسياً. وهو قول ابداعى من أجل مزيد من التأثير والاقناع خاصة وأنه قد يعارض أحاديث صحيحة مثل دخول الأمة الجنة ما دامت لا تشرك بالله حتى وان زنت وسرقت^(٢). ويبدو جبريل قاسياً عندما يطلب من الرسول أن يطلق على الكفار الأخشيين فيرفض الرسول راجياً أن يخرج من أصلابهم موحدين بالله. فالرسول مع الصبر والانتظار وليس مع العقاب كما يريد جبريل وكما فعل نوح. وقد منع الرسول الصور على

(١) جـ ٨ / ٥١ / ١١٢ / ١٣٩ - ١٤٠ / ١٤٣ / ١٦٨ جـ ٦ / ١٦٦ جـ ٥ / ٤٣ ،

(٢) جـ ٤ / ١٣٨ / ١٤٠ ويدخل جبريل محاوراً فى «من مات ولم يشرك دخل الجنة» جـ ٣ / ١٥٢ ،

لسان جبريل زيادة فى التأكيد وبعد أن شاع عند اليهود والنصارى العرب^(١). وقد يصف الرسول فعل جبريل دون ذكر قوله. فقد نزل وغسل صدر الرسول بماء زمزم، وجاء بطست مملوءة حكمة فافرغها فيه، وعرج إلى السماء، وطلب للخازن أن يفتح كما فعل ذلك بالمسيح وبكل نبي، ويصلى مع الرسول خمس مرات ويعدها على أصبعه كالطفل حتى لا ينسى. ويخبر النبي أن بعض المقاتلين لتوا ربهم ثم ينسخ قوله. والخبر لا نسخ فيه بل النسخ فى الأحكام^(٢).

وأتى النبي بعد الخندق وأشار إليه بالخروج إلى بنى قريظة دون وضع السلاح وكأن غزوات النبي وحروبه ضد اليهود ليست بناء على قرار سياسى عسكري للنبي بل من وحى إلهى بقيادة جبريل. بل ويدخل فى المناقشات الكلامية، ويأخذ صف المرجئة ضد الخوارج فى موضوع الايمان والعمل. فقد سمعه النبي يقول ان عدم الشرك بالله وحده يدخل الجنة وان زنى وان سرق، ويتحول الأمر من ابداع خيالى سمعى إلى ابداع خيالى بصرى، من القول إلى الشخص. ويراى الرسول جالسا على كرسى بين السماء والأرض سامعا صوتا كما هو الحال عند الفرق الباطنية^(٣).

بل أن القرآن نفسه يعيد بناء أقوال البشر ويعيد صياغتها فى الآيات. فالقرآن حوار بين كلام الله وكلام البشر خاصة المعارضين الذين فى حاجة إلى رد وحوار مثل أبى جهل وأبى لهب وعبد الله بن أبى. فمثلا آية «فامطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم» عبارة لأبى جهل تمت اعادة صياغتها فى القرآن للرد عليها. وسورة المسد «تبت يدا أبى لهب وتب» رد على أبى لهب عندما سب رسول الله «تبا لك يا محمد». ويتكرر ذكر أبى لهب فى القرآن كما يتكرر اسم محمد وكما يشار إلى أبى بكر وعمر وغيرهما من الصحابة. وآية «ليخرجن الأعز منها الأذل» عبارة عبد الله بن أبى. وقد لا يشار إلى أشخاص بأعيانها بل إلى أقوالها مثل «أفرأيت الذى كفر بآياتنا وقال لأؤتينا مالا وولدا» قول بشرى. وتشير آية «لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر» إلى غير القادرين على الجهاد. وآية

(١) ج٧ / ٢١٧ ،

(٢) ج٤ / ٢ / ١٩١ ج٤ / ١٣٧ ج٤ / ٢٢ ،

(٣) ج٥ / ١٤٢ ج٨ / ٧٥ ج٨ / ٥٩ ،

«وضاقت عليهم الأرض بما رحبت» إلى عبارة أحد المتخلفين عن القتال «وضاقت على الأرض بما رحبت». كما يستعمل القرآن عبارات عبد الله بن سلام وكان من اليهود الصادقين مثل «فأتوا بالتوراة إن كنتم صادقين» وهي عبارته التي خاطب بها قومه عندما أخفوا آية الرجم. والأولى استعمال القرآن عبارات الصحابة مثل عبارة أبى بكر «أنقتلون رجلا أن يقول ربي الله وقد جاءكم بالبينات من ربكم» دفاعا عن الرسول ضد أذى قومه وهو يصلى بالكعبة. بل يؤخذ أيضا كلام الجن «أنا سمعنا قرآنا عجبا»^(١). بل أن القصص القرآني نفسه إعادة بناء اللحظة الماضية بناء على متطلبات اللحظة الحاضرة. فالحوار القرآني في قصص الأنبياء ليس حوارا تاريخيا حرفيا بل إعادة صياغة للحوار التاريخي بلغة عربية طبقا للمنظور الاسلامي مثل دعاء ابراهيم في مكة، وحوار ابراهيم مع أبيه، ووصايا لقمان لابنه، وحوار موسى وفرعون، ونوح وابنه. فالأنبياء لم يتكلموا اللغة العبرية. ليس من الغريب اذن ان يتداخل كلام الله وكلام البشر في الرواية إذ أن القرآن أحد مصادرها عن طريق استعماله الحر مثل قول رجل من الأنصار «سبحانك، ما يكون لنا أن نتكلم بهذا سبحانك، هذا افك عظيم». وقد يصعب التمييز أحيانا بين كلام الله وكلام البشر في «ولا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض» أو «فدية من طعام أو صدقة أو نسك» هل هو قرآن أم حديث^(١).

وتلك عظمة الاسلام في واقع الوحي ووحى الواقع، جمع محمد النبوة عن ربه والرسالة إلى الناس. وفي صحيح البخارى يذكر محمد النبي والرسول على التبادل، أحيانا يقر الرسول بأن وحيا آتاه ومن عند الله «الليلة أتاني آت من ربي وهو بالعقيق أن صلّ في هذا الوادى المبارك وقل غنمة في حجة»، وأحيانا يكون القول منه مثل التشهيد التي تحتوى على جزئين، جزء من الرسول وجزء حر من عاء المصلى نفسه، فالسار واحد، من الله إلى الرسول إلى المصلى، من النقل إلى الابداع، ومن اللفظ إلى المعنى، ومن الضرورة إلى الحرية^(٢). ومن ثم يظهر سؤال: هل أدعية الرسول ووحى أم بلاغة، من الله أم من جوامع الكلم، نبوة أم

(١) ج٤ / ١٧٣ / ٩ / ١٣٦ ج٨ / ٤٨ / ج٨ / ١٧٩ انظر أيضا إستناد الوحي والواقع «الوحي والواقع، دراسة في أسباب النزول في «الاسلام والحداثة»، دار الساقى، لندن، ١٩٩٠، وأيضا «مهوم الفكر والوطن» ج١ ص ٣ - ٥٨.

(٢) ج٣ / ١٤٠ / ج٨ / ٦٤ / ٨٦ / ١٧٠ / ج٦ / ٥٧ / ٢٤١.

رسد اتصال أم تعبير؟ هل صلاة السهو من الصلوات المفروضة أم أنها من فعل الرسول بعد أن سهما وهو أولى بالاتباع؟ لقد كان الرسول يحب سماع القرآن كصوت من غيره وأن يكون هو أيضا متلقيا سامعا وليس فقط ملقيا متكلمًا، يأخذ ويعطى منفعا وفاعلا. كان الرسول يبحث عن قبلة فتنزل « ونرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها » الآية على أنه لا فرق بين الصاعد والنازل ، بين الواقع والوحي، وهنا يمسى الفرق بين الوحي والواقع في الطبيعة أو العادة عندما يتحول الوحي إلى طبيعة والى ذوق انساني عام ولا يكون نازلا أو صاعدا أفقيا بل متقدما رأسيا منيرا لسلوك كما هو الحال فى الاجتهاد . قد يكون الحديث فى بعض جوانبه اجتهاد من النبى الذى لا يخطئ نظرا لامكانية تصحيح الوحي له، وهو الذى يشعر بروح الاسلام . الحديث ذوق طبيعى مثل طلبه عدم نداء أحد بكنيته أبا القاسم حتى لا يتشتت الانتباه بين شخصين، وعدم بيع حاضر بعادى حتى يحدث التكافؤ فى المعرفة بالسوق بين المقيم والمسافر أو الأخ على أخيه حتى لا يقع تضارب بين عاطفتى الاخوة والريح أو الخطبة على أخيه حتى لا يحدث صراع بين عاطفتى الحب والأخوة. كما لا نسأل المرأة طلاق أختها من زوجها كى تتزوج. هو نوع من الآداب العامة مثل السير يمينا توحيدا للاتجاه وإيجاد نمط للسلوك، وخفض الصوت، واحترام الصغير للكبير^(١).

وكانت عند عمر بن الخطاب هذه الملكة الطبيعية التى يلتقى فيها الوحي النازل مع الواقع الصاعد. فعادة ما يطابق الوحي رأى عمر. وقد لاحظ النبى هذا التطابق فى حديثه «لقد كان فيما قبلكم من الأمم محدثون فان بك فى أمتى أحد فإنه عمر» وفى صياغات أخرى عديدة لنفس المعنى. فقد تطابق الوحي مع رأى عمر فى قتل مرتد شهد بدرا «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة» بعد أن عفا عنه الرسول. وتطابق معه فى القبلة والحجاب وطلاق نساء الرسول. وأيده فى عدم الاستغفار للمنافقين وقتل النفس التى حرم الله إلا بالحق، وعدم الصلاة على المنافقين «ولا تصل على أحد مات منه أبدا». ومن ثم يغيب الفرق بين الوحي والعقل والطبيعة سواء فى القرآن أو الحديث أو احساس عمر كنموذج للعقل البسيط وللذوق الطبيعى^(٢).

(١) ج٣ / ٨٦ / ٩١ / ١٥٢ ،

(٢) ج٩ / ٤٥ / ٥ / ١٥ / ١٨٥ / ج٦ / ٢٤ / ٨٥ / ٧ / ١٨٥ / ج٩ / ١٣٨ / ٢ / ١٢١ ،

ثالثاً : السؤال والجواب . القول المباشر والرواية

السؤال والجواب يكونان من أحد الأشكال الأدبية للحديث وهو الحوار ، وتتعدد الأشكال الأدبية للنصوص الدينية باعتبارها جزءاً من تاريخ آداب الشعوب . وليس المقصود تحليل هذه الأشكال الأدبية في حد ذاتها بل دلالتها على المضمون سواء فيما يتعلق بالصحة التاريخية للحديث أو فيما يتعلق بالموضوع ذاته وهو إصدار الأحكام والتأثير على الناس من أجل توجيه السلوك أى دلالتها فيما يتعلق بالابداع فى الرواية.

وتتعدد أشكال الحوار ووضع السؤال والجواب . فأولها الرسول يسأل والرسول يجيب مثل سؤاله ما الايمان؟ واجابته عليه بعد أن يجيب الصحابة «الله ورسوله أعلم» ومثل سؤال «أى يوم هذا، أليس يوم النحر؟ ... أى شهر هذا؟ أليس بذى الحجة ... فان دما ءكم ...» والناس تجيب بعد كل سؤال بحرف بلى . وقد لا تتكلم الناس على الاطلاق حياء من الرسول . فليس من المعقول أن يكونوا أعلم منه . وقد يكون الغرض بيان أهمية السؤال وأهمية الجواب بدلا من التقرير المباشر فى الجواب العرضة للنسيان^(١).

وقد يكون السؤال من سائل يحيط بالرسول لصحبته وقادما اليه خصيصا للسؤال ، والرسول يجيب مثل «أى الاسلام خير؟ أن تطعم الطعام...» . وهو الحوار المباشر . وقد يكون السائل معلوما باسمه . وقد يكون معلوما بوصفه مثل «سأل اعرابى» أو «سأل رجل» . وقد يكون مجهولا لا يعرف من السائل فى صيغة المبنى للمجهول مثل «سئل الرسول: أى العمل أفضل؟» . وتختلف الاجابة طولاً وقصرأ بين القصة الطويلة صفحات وصفحات وبين مجرد حرف النفى أو حرف الاثبات^(٢).

وقد يزدوج السؤال كما تزودج الإجابة أكثر من مرة فيصبح السؤال مركبا من إجابات متعددة وكان كل سؤال يكشف عن أحد جوانب الموضوع حتى يتم كشفه

(١) جـ ٩ / ١١١ / ١ / ٢٦ / ٢٨ / ١٢٨ / ١٨ جـ ١٨ ،

(٢) جـ ١٠ / ١١ / ١٤ / ٨٠ / ١٣ / ٣٣ ،

كله ى مراحل. هنا يبدو السؤال الكلى المجمل متقطعا متجزئا. مثال ذلك سؤال الرسول عن الاسلام واجابته بالصلاة ثم اعاده سؤاله عن غيرها واجابة الرسول بصوم رمضان ثم السؤال عن غيرها واجابة الرسول عن الزكاة. وفى كل اجابة الضرورى والاختيارى، الحد الأدنى والحد الأعلى. والسائل هو الذى يطلب المزيد^(١). ينقطع السؤال الكلى إلى عدة أسئلة جزئية فى الاخراج الأدبى زيادة فى التأكيد والبلاغة من أجل الاقتناع شيئا فشيئا ففعل السائل أن أفلح صدق. فالحوار أكثر تصويرا من القضية أو الحكم. وقد يسأل الرسول فيجيب. فالمبادرة من الرسول وهو السائل حتى ينكشف الموضوع له تدريجيا. وفى كل مرة يجيب فيها الرسول بوجه أو يتتقد بعد الاستفهام. هذا التدرج فى السؤال والجواب من أجل الاستيضاح عن طريق الاستدراك واعادة الاستفهام أما عن لفظ أو حكم أو خبر^(٢).

وقد يكون الهدف من السؤال من الرسول ليس المعرفة بل توليد المعرفة من المسؤول على طريقة الحوار السقراطى، واستنباط الحقيقة من الآخر. فالاجابة عند الآخر كما هى عند الرسول ولكن الآخر لا يدرى ومهمة الرسول استخراجها منه. مثال ذلك سؤال رجل الرسول أنه رسول الله وأن الله أمره أن يأمر الناس بالصلوات الخمسة وبالصوم وبالصدقة. والرسول يصدق على مايقول. فيعلن الرجل ايمانه وكأنه بحاجة إلى تصديق ما يشعر به من نفسه من الرسول زيادة فى التأكيد وتطابق المعرفة الطبيعية بالمعرفة عن طريق الوحى. ومثل سؤال الرسول عن شجرة مثل السلم تؤتى أكلها بأذن ربها والاجابة النخلة. وأحيانا يستعمل الحوار طريق «التعليق» Suspense من أجل استرعاء الانتباه وجذب المستمعين مثل قول الرسول «والله لا يؤمن» ثلاث مرات فسل من؟ قال «من لا يأمن جاره بواقفه». ومثل قوله «كل أمتى يدخلون الجنة إلا من أبى! ... من أطاعنى فقد دخل الجنة ومن عصانى فقد أبى».

(١) ج١ / ١٤ / ١٨ ج١ / ١١٦ - ١١٧ ج١ / ٨٣ / ٣١ / ٥٦ / ٧٩ / ٨١ / ٨٣ / ٨٨ / ٩٤ / ١٠٠ / ١٣٠ / ١٦٣ / ١٧١ / ١٧٦ ج١ / ٧ / ٢١٨ ،

(٢) ج١ / ١٤٤ ج١ / ٣ - ٢٤ - ٢٥ ج١ / ٨ / ١٢ / ٤٢ / ١٣٠ - ١٣١ ج١ / ٩ / ١١٤ ج١ / ٢٣ - ٢٤

ويأخذ الرسول اعتراض الصحابة والناس حوله بعين الاعتبار . ويعيد صياغة الحديث بناء على هذه الاعتراضات . فالواقع مكمل للمثال . والطبيعة سند الوحي ومحل صدقه . وقد حدث ذلك في صلح الحديبية عندما أتت النساء المسلمات إلى الرسول ولم يردهن إلى الكفار بناء على أمر القرآن «إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن» . كما اعترضت النساء في الاعتماد في الحج وترتيب النحر والحلق . فالحديث في تفاعل مستمر مع الواقع ، ومع القرآن ، يتغير بتغير الواقع ويصدق الوحي هذا التغير باعتباره تفاعل الواقع والمثال^(١).

وتنطبق على القول المباشر كل صيغ الكلام مثل: الخبر أو التقرير . هنا يتكلم الرسول دون سؤال من أحد مثل «بني الاسلام على خمس» ، «الايمان بضع وستون شعبة» ، «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده» ، «لا يؤمن أحدكم حتى يجب لأخيه ما يحب لنفسه» أو «آية المنافق ... من كن فيه كان منافقاً» . وتمثل قوة الخبر في نفسه ، في تركيزه وقدرته على قرع السمع . وقد يبدأ التقرير بالعد ، عد الأشخاص ، اثنان أو ثلاثة أو أربعة أو سبعة مثل «سبعة يظلمهم الله» . وقد يكون الكلام في صيغة الأمر والنهي وهو المقصود من الحديث ، بيان أوجه التطبيقات العملية مثل «بايعوني ، يسروا ... الخ» . وقد يتكرر الأمر في زيادة في التأكيد بالرغم مما قرره الأصوليون أن الأمر على التكرار في التنفيذ حتى ولو لم يتكرر في الصياغة . وقد يشرح الأمر زيادة في الاحتياط . وقد يكون في صيغة فعلية ، وقد لا ينفذ الأمر من أول مرة لعدم الفهم مثل أمر الرسول الاعرابي بركوب الراحلة واعتراضه بأنها بدينة فيتكرر الأمر حتى يتم الامثال كما قال الشاطبي فما بعد في «الموافقات» في مقاصد الشارع . منها وضع التشريع للامثال . وقد يكون الحديث مثلاً ، فالله يضرب الامثال في القرآن وكذلك الرسول . وعادة ما تكون الأمثلة مستمدة من البيئة الصحراوية والمجتمع التجارى . وقد يبدأ الأمر بالحوار تمهيداً له واعداداً للنفس لقبوله مثل قول الرسول «يا كعب» ، فيقول : لبيك يا رسول الله» .

(١) ج٣ / ٢٤٧ ج٢ / ٢٠٥ ج٣ / ١٥٧ ،

فيقول الرسول «ضع من دينك هنا» فيرد : فعلت يا رسول الله ثم يستمر الأمر «قم فاقضه» . وقد يقرن الأمر بالشرط أيضا من أجل الاستعداد وتحقيق الشرط قبل المشروط . وقد يكون الحديث من جوامع الكلم التي أوتها الرسول. فقد كان من أفصح العرب وأوسعهم معرفة بجمهرة أمثالها . وذلك مثل «مثل ما بعثنى الله» . وقد يغلب عليه السجع مثل «أول طعام يأكله أهل الجنة زيادة كبد حوت، عدن خلد أعدنت بأرض أقمت، ومنه المعدن فى معدن، صدق منبت صدق» وكأنه سجع الكهان أو أدعية الصوفية وشطاحاتها كما هو الحال فى «الطواسين» للحلاج . وقد يأخذ الحديث شكل القصص أسوة بالقصص القرآنى وعلى منواله مع مزيد من التفصيلات المستقاة من التراث اليهودى المعروف فى الجزيرة العربية من الأحبار العرب الذين قاموا بترجمة هذا التراث إلى العربية، ويكثر القصص حول آدم وموسى وإبراهيم . وقد يكون الحديث نبؤة فى المستقبل كما هو الحال فى كتاب الفتن وأحاديث نهاية الزمان وأشراط الساعة وانهايار التاريخ وضياح الأمة بضياح النبوة وتحولها إلى ملك عضود ، وضياح الايمان والجهاد إلى الثروة والبطنة والرفاهية مثل «ويح عمار تقتله الفئة الباغية» . وقد يكون الكلام استفهاما فى صيغة سؤال من أجل الاستفسار عن فعل مثل «أو مخرجى هم؟» أو معرفة الدوافع مثل دافع أبى بكر فى عدم الاستمرار فى امامة الصلاة بعد ظهور الرسول . وقد تكون الصيغة شرطية مثل «إذا التقى المسلمان بسيفهما...»، «من قام رمضان...» أو توكيدية مثل «انما الأعمال بالنيات» أو نافية مثل «ما أنا بقارىء» أو «لا حسد فى اثنين» أو نفى واستثناء مثل «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه» أو قسم مثل «والذى نفسى بيده» أو نداء مثل «يا سعد، اللهم علمه الكتاب»، «يا معاذ» أو استنكار واستفهام استنكارى مثل «مه عليكم»، «أفلا كنتم أذيتمونى به»، «ما بال أقوام يشترطون شروطا ليست فى كتاب الله» ، «أفلا أكون عبدا شكورا». وقد تكون الصياغة تهديدا مثل «ويل للأعقاب من النار» أو استئذانا مثل «طلب الأذن بالصلاة على الميت» أو تذكيرا من أحد الصحابة للرسول فى صيغة استفهامية دون أداة استفهام . وقد تكون شكوى من موضوع مثل «أن يخيل إلى أحد فى الصلاة شىء» أى مشكلة

مجلة الجمعية الفلسفية المصرية

عملية ثم اجابة الرسول، أو تمنى مثل «لعلنا أعجلناك» أو دعاء مثل «اللهم فقه في الدين» أو «اللهم ارحم المحلقين» أو استغفاراً ... الخ . المطلوب اعادة تصنيف الاشكال الأدبية للحديث بطريقة أدق في صيغ الكلام المعروفة في اللغة العربية وفي علوم البلاغة^(١).

والسؤال والجواب كلاهما يكونان القول المباشر للسائل والمسؤول. ثم يوضع هذا القول المباشر في اطار أو سياق أو اخراج روائي هو الرواية. لذلك انقسم الحديث ثلاثة أقسام كما حدد الأصوليون. الأول ألفاظ الرواية التي تشمل «سمعت»، «سمعنا»، «حدثنا» ... الخ. وهي خمس درجات، أعلاها يقينا الأولى لأنها سماع مباشر دون توسط، وأضعفها يقينا الخامسة «كانوا يفعلون» نظراً لوجود متوسطات كثيرة من أجيال عديدة من الرواة شاهدوا فعلاً ولم يسمعوا قولاً. والثاني السند الذي هو جزء من الرواية التي تشمل السند والوصف والاطار والخراج الروائي. والثالث القول المباشر نفسه للرسول وليس لمحاورة، وهو المتن. والحديث جزء من السنة وهو السنة القولية، إذ تشمل السنة القول والفعل والاقرار. وتصف الرواية الفعل والاقرار، وتضع إطار القول، وتصف منظر الحدث. القول هو الحكم، والفعل هو التأسى والاقرار. هو الموافقة على فعل تم خارج النص والتأسى، فعل الطبيعة ذاتها. وكان الرسول يفعل مثل أصحابه كما كان يفعل أصحابه مثله بالرغم من تفرقة الأصوليين بين السنة الخاصة والسنة العامة. الأولى عادة الرسول كشخص يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، والثانية للتأسى كنموذج للسلوك^(٢).

(١) الخبر جا / ٩ / ٢٠ / ١٥ / ١٦ / ١٧ ، الخ الأمر ط / ١ / ١٢٥ / ١٦٢ الامتثال جا / ٤٦ الأمر والحوار ط / ١٢٤ / ١٢٧ الأمر والشرط جا / ٢٠١ جوامع الكلم جا / ١٤٦ الاستفهام جا / ٥٦ جا / ٢ / ٨٩ القسم جا / ٤٤ النبؤ جا / ١٢٢ ، الاستفهام الاستنكارى جا / ١١٤ / ١٢٣ - ٢٤ / ١٩١ جا / ٢ / ٦٣ التذكير جا / ٤٧ الشكوى جا / ٤٦ / ٩٤ الدعاء جا / ٤٨ / ٢ / ٢١٣ الاستئذان جا / ٩٧ ،
(٢) جا / ٧٦ ،

وبالرغم من أن الرواية بشقيها الوصف والقول إلا أن هناك بعض الأدلة تثبت وجود تدوين سابق على السنة المدونة مثل كتاب الرسول إلى هرقل عظيم الروم. هناك عدة شواهد تبين أن الرسول كان يكتب بنفسه. فعندما رفض على أن يمحو رسول الله في صلح الحديبية أخذ الرسول الكتاب وكتب بنفسه الشرط بينهم. وأحيانا يأخذ الكتاب وهو لا يحسن الكتابة ويكتب. وأحيانا يأمر بالكتابة كما أمر بالكتابة إلى أبي شاه، وكتابة خطبة سمعها بعض الصحابة. وكان يقول: «اكتبوا لي: «من تلفظ بالاسلام من الناس...». كما كتب له أبو بكر هذا الكتاب إلا القرآن وما في أحد الصحف. وكان الرسول يملأ أحيانا على بعض الصحابة. وكان يدعو الكتاب ليكتبوا له كما دعا زيد فجاء بكتف وكتب عليها. كما دعا الكاتب في صلح الحديبية. وكانت تأتيه رسائل من القبائل والملوك ويرد عليها. أتاه كتاب عبد الله بن أبي. وكانت تأتيه رسائل مختومة طبقا لعادة العصر، وصنع خاتما من فضة نقش عليه «محمد رسول الله» كعادة الملوك في ذلك العصر^(١). وكان بعض الصحابة يكتبون فكتب عمر إلى عماله كما كتب عمر بن عبد العزيز. وكان على يكتب للرسول، وربما كتب «نهج البلاغة» بيده دون أن يمليه. ووصل الرسول كتاب من ملك غسان. وكانت الأخبار تنقل كتابة. فقد كتب نافع أن النبي أغار على بني المصطلق. فرمما كان بعض الحديث مدونا باعتراف أبي عبد الله أن حديثا لم يكن بخراسان في كتاب ابن المبارك الذي أملاه عليهم بالبصرة. ولم يكن بخراسان في كتاب ابن المبارك الذي أملاه عليهم بالبصرة. ولم يكن التدوين مقصورا على المسلمين بل كان شائعا عند اليهود والنصارى، أهل الكتاب^(٢).

وتتحدث الرواية عن حياة الرسول وأفعاله كما تتضمن أقواله. فهناك صورة ترسمها الرواية للرسول من اجابة أبي سفيان على سؤال هرقل عظيم الروم عن ايمان قومه به وزيادة اتباعه وصدقهم دون ردتهم. وهي رواية دون قول مباشر، وصف

(١) ج١ / ٨٤ ج٣ / ٢٤٢ هـ / ١٨٠ ج٣ / ١٦٥ هـ / ١٢٦ ج٤ / ٨٧ / ١٠١ / ١٢٤
ج٤ / ٣٠ ج٦ / ٢٢٧ ج٣ / ٢٥٥ هـ / ٧٧ ج٩ / ٨٤ ،
(٢) ج٩ / ٨٣ ج٣ / ٢٤١ ج٦ / ٦ - ٧ ج٣ / ١٩٤ ج٣ / ١٧١ ،

دون قول. مثال آخر وصف المغيرة بن شعبه ورواية ما قال للرسول ومبايعته له على الاسلام وتنفيذ شرط الرسول له بالنصح لكل مسلم. وتدور كثير من الروايات حول فعل الرسول خاصة كيفية الوضوء والصلاة، ومناقب الرسول. وتكثر الروايات في وصف الأفعال كبديل عن الأقوال مثل كتاب الأطعمة لأنها عادات شخصية وكتاب الصيد^(١). ويجلس الرسول في رواية في المكان الأعلى رمزا للسمو. فالرواية اخراج مسرحي واطار فني. ويكون السؤال: هل يجوز استنباط حكم شرعي من الرواية أى من الوصف وليس القول؟ فتحریم البول رواية، وتطبيق حد السارق في أغلب الأحيان رواية، وفي الأشربة أمر الرسول بأربع ونهاهم عن أربع. وقد تناقض الرواية القول. وفي هذه الحالة تكون الأولوية للقول على الوصف^(٢).

وقد تكون الرواية هي الأساس والقول هو الفرع. الأولى طويلة للغاية والثانية قصيرة. وقد يكون القول هو الأساس والوصف هو الفرع عندما يستخدم الوصف للربط بين الأقوال ربطا سريعا دون تدخل في الأقوال إلا لاعلان عن هوية قائلها^(٣). وقد يتدخل الوصف وسط القول كما يتدخل القول وسط الوصف كما هو الحال في حديث حداد المرأة وكحلها. ويتجلى هذا التداخل في الحوار مثل الحديث عن رؤية الرسول أكثر أهل النساء في النار لكفرهن بالعشير وبالاحسان حتى لو أن أحدا أحسن اليهن الدهر كله ثم رأت منه شيئا لانكرت كل خير منه. وكذلك مثل الحديث الذي تسأل المرأة فيه النبي عن غسلها من المحيض وأمر النبي لها أن تغتسل وشرح النبي لها بأن تتطهر والمرأة لا تفهم حتى أخذتها عائشة وشرحت لها بوضوح أكثر نظرا وعملا. وقد تتضمن الرواية سؤالا غير مباشر كبداية لابتلاع الوصف القول. كما تستعمل الرواية في الحجاج في الاختلاف في الرأي كخلفية للقول^(٤). وقد يظهر التفاوت في مستوى الرواية والقول من حيث البلاغة. قد تكون الرواية

(١) ج١ / ٢٠ / ٢٢ ج٤ / ٢٣١ ج٧ / ١٢١ - ١٢٢ / ١٢٤ ج٥ / ١٨٩ ،

(٢) ج٧ / ١٤٣ ج٤ / ١٠٤ - ١٠٥ ،

(٣) ج١ / ٤٧ ج٦ / ٥ ،

(٤) ج٤ / ١٦٨ ج٧ / ٨٧ ج١ / ١٤٠ / ٨٦ / ٨٧ ج١ / ١٤ / ٨٥ - ٨٧ / ٩٥ - ٩٦ ،

ركيكة ستهجنة في بعض ألفاظها مثل «عثرت الناقة فصرع النبي والمرأة». وقد تكون شرحا لفظيا للحديث. فالعاني يعني الاسير، والزرايبي الطنافس وأمثلة أخرى كثيرة يتجاوز فيها الشرح اللفظي إلى التعليق^(١). ويبدو أن الوظيفة الرئيسية للرواية هي أن تكون الاطار الخارجي للقول والمنظر الخارجي للحوار. فالحديث له سياق تصفه الرواية مثل سب أبي ذر رجلا وتغييره بأمه كمناسبة لحديث النبي أنه ما زال به جاهلية وأن العروبة هي اللسان. فإذا ما أراد صحابي نصرته صحابي آخر كان ذلك مناسبة تقدمه الرواية لقول الرسول «إذا التقى المسلمان بسيفيهما ...». وسؤال أبي وائل عن المرجئة كان هو الاطار الخارجي لحديث «سب المسلم فسوق وقتاله كفر». وقد يكون السياق فعلا كتبول عربي في المسجد وترك الرسول له ثم صب الماء على بوله. فإذا ما خرج الرسول ليخبر بليلة القدر فان ذلك يكون هو المنظر الخارجي لحديث. فالرواية أشبه بأسباب النزول في القرآن مثل سياق آية الحجاب. فإذا كان المسلمون مرهقين من الصلاة وهم يتوضؤون مسحاً على الأرجل نادى الرسول بأعلى صوته «ويل للأعقاب من النار». وقد يشرح الرسول الرواية بالقول كما يشرح الرواي القول بالرواية مثل الثلاثة نفر الذي رأى أولهم فرجة مجلس فقد أوى إلى الله فأواه الله، والثاني الذي جلس في الآخرة فانه استحيا فاستحيا الله منه، والثالث الذي خرج فانه قد أعرض فأعرض الله عنه. بل تصف الرواية سياق الحديث القدسي عن جبريل الذي أتى إلى الرسول ليعلمه الاسلام أو الأحاديث التي بها قدر كبير من الخيال الابداعي مثل سماح الرسول صوت رجلين يعذبان في القبر^(٢). وأحياناً يكون الخلط كاملاً بين الرواية والقول المباشر على التبادل. الرواية تتحول إلى قول مباشر والقول المباشر يصبح رواية مما يدل على وجود نص واحد ينقسم إلى قسمين على التبادل مثل لعن الله الواحلة والمستوحلة، وسلام الصغير على الكبير، والمرار على القاعد، والقليل على الكثير، والنهي عن أربعة: الدباء والنقير والظروف المزفتة والختنمة، والوليمة بشاة، وحديث سليمان الذي طاف على

(١) ج٤ / ٩٤ / ج٨ / ١٦١ / ج٤ / ٤٢ / ٨٣ / ج٥ / ١٣ / ج٧ / ١٣٠ / ٢٠٥ / ج٨ / ٨٦ / ١٤٨

(٢) ج١ / ١٤ / ١٥ / ١٩ / ٢٥ / ٦٥ / ج٨ / ٦٥ - ٦٦ / ١٦٥ / ج١ / ٢٣ / ج٣ / ٢٦ / ج١

مائة امرأة لاجراخ مائة فارس للجهاد فى سبيل الله ولم يقل ان شاء الله، فلم تلد الا امرأة واحدة نصف انسان، ورمى الفأرة وما حولها من سمن وأكل الباقي، وسعة الحوض جغرافيا بين حائلة وصنعاء^(١).

وبالاضافة إلى قسمة القدماء السنة إلى قول وفعل واقرار فان المحدثين يضيفون اليها لغة الجسد Body Language . وهى لغة الاشارة بالاصابع أو اليدين أو الرأس أو الجسد للتعبير عن المعانى وشرح الأقوال كنوع من التوضيح العملى والاجراخ المسرحى. وفن التمثيل الصامت الذى يعتمد على حركات الايماء هذه يستغنى عن القول كلية ويكتفى بالاشارة وحركات الجسد. ويستعمل ذلك الرسول والصحابة بل والعمامة وأهل الكتاب. ويبدو أنها كانت عادة عربية أو انسانية عامة نظرا لوجودها عند كل الشعوب مع اختلاف دلالتها مثل هز الرأس يمينا ويسار الذى يعنى النفى فى مصر وأعلى وأدنى الذى يعنى النفى فى لبنان. وتوجد لغة الاشارة فى الرواية خاصة التى تصف القول وليس فى القول المباشر الذى يعتمد على الكلام. فالرواية ليست فقط سماعا بل أنها أيضا مشاهدة، بالأذن وبالعين. بل أن البخارى يعقد لذلك بابا خاصا يسمى «الاشارة فى الطلاق والأمور». وهى لغة يستعملها القرآن والرسول والصحابى على حد سواء. فقد أشارت مريم إلى طفلها للرد على اتهام أمه وتبرأتها. ولم تكلم الناس إلا رمزا أى بلغة الاشارة. وطاف الرسول على البعير وكلما أتى على الركن أشار اليه وكبر. وقال الرسول «الفتنة من هنا» وأشار إلى المشرق. ويستعمل الصحابى أيضا لغة الاشارة إذ يبدو أنها حركة طبيعية للجسد خاصة اليدين لمساعدة اللسان على القول. فقد أظهر يزيد يديه ثم مد احدهما من الأخرى ليشرح حديث الرسول عن آذان بلال لقيام الفجر دون أن يمنعه ذلك عن السحور. واستعملت عائشة نفس اللغة عندما أومأت برأسها إلى الشمس لتشير إلى الآية. وقد شبك أحد الصحابة بين أصابعه لبيان العلاقة بين الايمان والعمل، قبل الفعل وبعد التوبة. والمرأة اليهودية التى رضخت رأسها أجابت باشارة

(١) ج٧ / ٥٤ / ٢١٢ ج١ / ٦٤ / ٨٢ / ج٢ / ٢٩ / ١٩٧ ج٤ / ٢٠٢ / ٢١٣ / ٢٣١ ج٧ / ٣١ / ٥٠ / ١٢٦ ج٨ / ١٢١ وأيضا ج١ / ٢٥ / ٢٧ / ٤٧ - ٥٣ / ٧٣ - ٧٧ ،

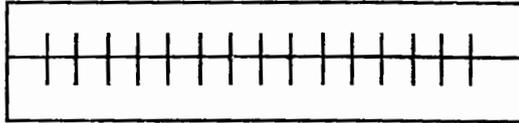
من رسبها بالنفى إلى من لم يقتلها. وقد عرض الفقهاء للقضية في جوازهم لغة الأخرس وقبولها لعجزه عن الكلام. فقد أجاز الرسول الإشارة في الفرائض ولكن لا يجوز الطلاق بإشارة أو إيماء. لا بد من الكلام والكلام الصريح لأن الإشارة هنا عامل مساعد على القول وليست قولاً. ولا تستقى الأحكام إلا من الأقوال، وكذلك لا يثبت القذف بالإشارة^(١).

والعضو الغالب في الإشارة هو اليد أو اليدان بمجموعهما أو بالتخصيص بالأنامل والأصابع والسبابة والوسطى والخنصر والكف. فقد أومأ النبي إلى أبي بكر بيده أن يتقدم للصلاة بالناس وهو مريض. ويعنى بذلك أنه لا حرج. وأومأ إلى المشرق بيده وقال «إذا رأيتم الليل قد أقبل من ها هنا فقد أفطر الصائم» مع أن الليل يأتي من المغرب. وأشار بيده نحو اليمين وقال «الإيمان ها هنا» أي في القلب، والقلب في اليسار، لأن الرسول يحب التيامن. وقد أرى بيده قضاء الدين على الآخرين هكذا وهكذا وهكذا. وأخذ الرسول يده اليمنى وقال «هذه يد عنمان» وضربها على يده. وقد يستعمل الرسول اليد مع الأصابع كلها أو بعضها. فقد قبض أصابعه ثم بسطهن كالرامي بيده وقال «وفي كل دور الانصار خير» بعد أن عدد خير بعضها داراً داراً. وقد تتحرك اليد إلى باقى أعضاء الجسد مثل العين والأنف، فقد أشار الرسول بيده إلى عينه للدلالة على أن المسيح الدجال أعور. ووضع يده فوق أنفه وقال «الفاجر يرى ذنوبه كذباب على أنفه»^(٢). وقد تستعمل لغة الأصابع كجزء من اليد، فقد شبك الرسول بين أصابعه قائلاً «المؤمن للمؤمن كالبيضان يشد بعضه بعضاً». وأشار بأصبعه إلى جيبه للدلالة على تضيق جيب البخيل. وقد تخصصص الأصابع في الوسطى والسبابة والخنصر خاصة السبابة والوسطى. فقد فرج بين أصبعيه السبابة والوسطى وقال «أنا وكافل اليتيم في الجنة وهكذا». وفرق بين السبابة والوسطى وقال «بعثت أنا والساعة كهذه من هذه أو كهاتين». كما فرق بينهما في الملاعنة. ووضع أظفاله على بطن الوسطى والخنصر بعد أن قال أن في الجمعة ساعة

(١) ج٧ / ٦٥ - ٦٧ ج٤ / ٢٠٣ - ٢٠٤ ،

(٢) ج٧ / ٦٥ - ٦٨ ج٩ / ٩٢ ج٨ / ٧٤ ج٥ / ١٩ / ١٤٨ ج٨ / ٨٤ ،

لا يوافقها مسلم قائم يصلى وسأل الله خيراً إلا أعطاه . وفسر ذلك الصحابة بأنه يزهدا مما يدل على احتمال تعدد تفسيرات لغة الاشارة . وقد يستعمل الرسول الكف أو الكفين معاً مبسوطى الأصابع لعد أيام الشهر الثلاثين . ويقول «الشهر هكذا وهكذا وهكذا» أو أيام الشهر التسعة وعشرين هكذا وهكذا وهكذا . وفى الثالث يطوى أصبعاً كالأطفال فى العد الحسى ، وتحويل المجرى إلى محسوس . وعندما أمر ألا يمنع أحداً أذان بلال من سحوره لأنه يؤذن ليرجع القائم وينبه النائم وليس لأن الفجر قد حان مد كفيه حتى يقول هكذا ومد أصبعيه السبابتين^(١) . وقد تستعمل اليد والأصابع مع أعضاء أخرى مثل العين واللسان والحلق والأنف . فعندما قال «لا يعذب الله بدمع العين ولكن يعذب بهذا وأشار إلى لسانه ، وأشار بأصبعه إلى حلقة لوصف البخيل الذى يريد توسيع حلقة فى حلقة فلا تتسع ، وقد تكبر الحركة باليد كى تعقد عقدة ، فعندما قال «فتح من ردم يأجوج ومأجوج مثل هذه» عقد تسعين عقدة^(٢) . وقد يستعمل الجسم كله عندما تصف الرواية الرسول متكثاً فى المسجد طلباً للراحة ومضطجعاً رافعاً إحدى رجليه على الأخرى وهى عادة غير متبعة فى



عصرنا الحاضر . وقد يستعمل الرسول الرمل للخط عليه . فقد

خط مربعا وقسمه ووضع خطوطاً صاعدة وهابطة ليرسم الأجل المحيط والاعراض فى الأفعال . فالتعبير بالرسم أحد وسائل إيضاح الأفكار كما هو الحال عند ديكرات .

وتصف الرواية جسد الرسول . فقد كان ضخم اليدين وشعره لاجعد ولا سبط . وكان يضفر شعره . وإذا نام النبى أخذت أم سليم من عترته وشعره فجمعتة فى قارة ثم فى سك وضعه أنس بن مالك فى حنوطه . وهنا يبدأ التحول من الكلام إلى الشخص ، ومن الشخص إلى الجسد ، وهو ما زال سائداً حتى

(١) ج ٨ / ١٤ ج ٧ / ١٨٥ ج ٨ / ١٠ ج ٧ / ٦٨ ج ٨ / ١٣١ ج ٧ / ٧١ ج ٧ / ٦٦ ج ٩ /

١٠٧

(٢) ج ٧ / ٩٥ ج ٧ / ٦٧ ج ٣ / ٢٢٥ ج ٧ / ٢١٩ ،

الآن فى العقائد الشعبية وشعرة الرسول فى قنينة فى جامع دلهى حيث المسلمون أقلية وسط الأغلبية الهندوس . ويتجلى هذا التحول من الكلام إلى الشخص فى كتاب «بدأ الخلق» كما حدث فى حياة المسيح والتحول من كلامه إلى شخصه خاصة فى الإنجيل الرابع . وتذكر الروايات أسماءه وآثاره وألقابه فى قول مباشر مثل «أن لى أسماء أنا محمد وأحمد، وأنا الماحى الذى يمحو الله بى الكفر ، وأنا الحاشر الذى يحشر الناس على قدمى ، وأنا العاقب» . وأصبح شخصه نموذجاً حتى فى طول العمر «أعذر الله كل من آخر أجلة إلى الستين» . بل بدأ الدعوات إلى شخصه دون رسالته مثل «اللهم ارزق آل محمد قوتاً» . ويصبح حب الرسول لشخصه أفضل من حب الرسالة «أنت مع من أحببت» . وتغيب بشرية الرسول . ويتوارى الرسول الذى يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق والذى يتوعك ويمرض وابن امرأة كانت تأكل القديد^(١) .

أن نقد الحديث هو نقد للنصوص وليس نقداً لشخص الرسول أو الشرع أو الوحي بالرغم من ارتباط علم الحديث بعلم القرآن وعلم السيرة وعلم التفسير وعلم الفقه . أن الحاجة ما زالت قائمة لاحصائيات دقيقة على متن الحديث من حيث الشكل ومن حيث المضمون لمعرفة صياغاته المختلفة وتداخل الرواية مع القول الباشر، ولمعرفة الموضوعات التى يتطرق إليها ، العبادات والمعاملات والتاريخ والأسرار الغيبية . يكفى النموذج والقصد والمنهج وفتح الباب لتطوير الدراسات فى الحديث النبوى.

رابعاً : تاريخية الشكل والمضمون

الحديث نص تاريخى من حيث الشكل أى الصياغة والخطاب، ومن حيث المضمون أى الموضوع والحدث . لا تعنى التاريخية الأخطاء التاريخية فى أسماء الاعلام والتواريخ ومدى تصوير النص لوقوع الحوادث فى الزمان والمكان . فهذه هى

(١) ج٧ / ٢٠٨ - ٢٠٩ ج٨ / ٧٨ ج٤ / ٢٢٨ ج٦ / ١٨٨ ج٨ / ١١١ / ١٢٢ / ١٦١ ج٩ /

الوضعية التاريخية أو نظرية الصدق والكذب فى الأخبار عند القدماء^(١). بل تعنى التاريخية فى الخطاب خضوع الصياغة إلى قوانين النقل الشفاهى وما يعتربها من زيادة أو نقصان. كما تعنى التاريخية فى المضمون ارتباط موضوع الحديث بعصره وعادات العرب القديمة بالرغم من تغير العصور والعادات.

وقد ذكر الرواة الأحاديث فى عبارات توحى بالشك والظن والاحتمال للخطأ والنسيان وتعبيرهم عن عدم معرفتهم بالحديث الصحيح على وجه اليقين. فمثلا يقول أحد الرواة «وأكثر الظن أنه قال شهادة الزور». وقال آخر «أشك فيها». ويعترف ثالث بالنسيان «وأما إن قالها فنسيتها» أو «حفظ ذلك من حفظ ونسبه من نسيه». هناك أحاديث يصعب حفظها كلها أو بعضها كما يعترف بذلك محمد بن عبيد وحذيفة. ويعترف آخر بأنه لا يحفظ من الزهرى الأشعار والتقليد. ويقوم الخيال الابداعى بتغطية هذا النقص البشرى وضعف الذاكرة الطبيعى بأن الرسول بسط رداءه. وطلب من أحد الرواة الغرف منه. ومن ثم يتوقف كثير من الرواة عن الحكم على صحة الحديث ويقول «لا أدرى». فلا يدري أبو حازم أيها قال. ويقول معظم الرواة والفقهاء والمحدثون حتى الآن «أو كما قال» احترازا من الكذب على الرسول. فالنقل معنوى وليس لفظيا، «خذ الاسلام أفضل أو قال خير». تدل كثرة تردد «أو كما قال» على الشك فى الصياغة. وإذا كان أحد جماع القرآن قد نسى آخر سورة التوبة ووجدها مع أنصارى فالأولى أن يحدث ذلك فى الحديث^(٢).

لذلك أصر بعض الرواة على ذكر الشهادة والسماع وربما التدوين السابق الذى اعتمدوا عليه زيادة فى التأكيد على صدق الحديث. فيقول أحدهم «وأشهد أنى كنت

(١) مثلا ماتت خديجة قبل أن يتزوج الرسول بثلاث سنين ج٨ / ١٠، ومثل ما يحاوله أحد علماء جنوب أفريقيا الكبار فى طلب تدعيم مالى له من المسلمين من أجل معرفة هل مارية القبطية خنت قبل زواجها من الرسول أم لا؟

(٢) ج٨ / ٥ / ٨ ج٤ / ١٢١ ج٢ / ١٢٩ ج٤ / ١٦٤ / ٢٣٨ ج٥ / ١٥٧ ج١ / ٤١ ج٦ / ١٤٣ ج٨ / ١٨٩ / ١٩٣ ج٩ / ١٥٣ والأمثلة على ذلك كثيرة: وربما قال أبو سفيان ج٨ ص ١١٦، قال يحيى: فهذا الذى لا أدى فى حديث رسول الله هو أم شىء من عنده ج٣ / ١٦٣ لم يقل شعبة والذى نفسى بيده ج٨ / ١٦٣ ولا أدرى ذكر اثنتين أو ثلاثة بعد قرنه ج٨ / ١٧٦ ولا أدرى هل تضامون أو هل تضارون ج٩ / ١٥٨،

مع على». ويتساءل آخر «أمكنم أحد سمعه من النبي؟». ويتهم ثالث «لا أراك تحدثه». وكان يمكن توثيق بعض الأحاديث بالرجوع إلى المدون منها. فقد كتب الرسول إلى هرقل . وكانت للنبي صحف . وكتب صلح الحديبية . وكتب أبو بكر كتابا إلى البحرين . وكتب على^(١) . ولم يغفل إقدام نقد المتن على الأقل من حيث شكل الصياغة عندما كانوا يروون الحديث بكل صياغاته دون اختيار أحدهما حتى تكررت الأحاديث بنفس المعنى وصياغات متعددة لدرجة الملل وعدم رؤية الدلالة الكافية لتعدد الصياغات . وكثيرا ما اختلف الرواة فيما بينهم واحتكموا لثالث أو للقرآن . فاذا استعصى عليهم الأمر قاموا بشرح الفاظ الحديث من أجل التقريب بين هذه الاختلافات . ويسأل أحدهم : «هل هذا من رسول الله؟» فيجيب الآخر «لا .. هذا من كيس أبي هريرة» فكان الرواة يشعرون بالزيادة في الحديث قبل أن يشعر المحدثون بالوضع . لذلك وضع القدماء علم مصطلح الحديث ومعه علم الجرح والتعديل لضبط صحة الحديث . كما استأنف الأصوليون الأمر في حديثهم عن الدليل الثاني وهو السنة اعتمادا على علم مصطلح الحديث .

ويمكن للمحدثين استئناف ما بدأه القدماء من أجل وضع قوانين لاختلاف الصياغات في الروايات الشفاهية خاصة الزيادة والنقصان . فالرواية بطبيعتها قابلة للتمدد نظرا لتدخل الرواة في نقلها . فالذاكرة ليست مجردة آلة تسجيل ، سمع وحفظ وأداء بل هي ذاكرة مؤولة مبدعة تضع من خبرتها وبواعثها في النقل . فكل حديث له نواة أولى ، وتكرر في كل الصياغات . وهو الحد الأدنى في الحديث ، الاقرب إلى اليقين ، ثم تتكاثر الزيادات جيلا وراء جيل شرحا أو إضافة طبقا للبواعث المتجددة والصراعات الناشئة . ومن ثم لزم طبع نقدية جديدة لكتب الحديث من أجل مقابلة الصياغات المختلفة لكل حديث في عواميد متقابلة ومتوازية ، وكتابة النواة المتكررة في كل الصياغات ، وترك فراغات الزيادة والنقصان لمعرفة بنية الحديث في نظرة كلية شاملة واحدة على كل الصياغات ومن أجل تفادي تكرار

(١) ج٨ / ٤٧ / ٦٧ ج٧١ / ٧١ ج٢ / ١٤٦ ج٣ / ١٢٦ ج٧ / ٨١ ،

الأحاديث في نفس الكتاب أو في كتب أخرى من كتب الإصحاحات الخمسة. وقد يسمح ذلك بإيجاد نسق جديد للموضوعات بلا تكرار وبنية محكمة. وقد تختلط عبارات الرواي وألفاظه وهي مصدر الزيادة والنقصان بنواة الحديث. ويعترف بعضهم «غير أنه زاد فيه». ويتدخل الراوي وسط القول المباشر بقوله «لا أدري» ويعطى حقيقة ثابتة. ويقول آخر «لا أدري أشيء قال نافع أو في الحديث» احساسا بالزيادة والفرق بين السنوة والاضافات التالية. وعادة ما تكون الزيادات للتأكيد والمبالغة والزيادة في التأثير والاقناع^(١). يكفي فقط اعطاء مثل واحد لاختلاف صياغتين لحديث واحد لبيان التحول عن طريق القلب من الاثبات إلى النفي.

الصياغة الأولى: من مات وهو يدعو من دون الله ندا دخل النار

الصياغة الثانية: من مات وهو لا يدعو لله ندا دخل الجنة.

الصياغة الأولى: من مات يشرك بالله شيئا دخل النار

الصياغة الثانية: من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة^(٢).

وقد تتحول النواة إلى بنية. وهو المعنى الرئيسي للحديث. وتختلف الصياغات بل وأيضا والاشخاص ولكن تظل البنية واحدة وتظل الدلالة واحدة. فحديث «وجبت مرتان» لجنازتين خير وشرير مرة من الرسول ومرة من عمر، وقصة انقاذ كلب من العطش مرة قام بها رجل ومرة بطلها امرأة. وقصة من وقع على أهله في رمضان ولا يجد رقبة ليحررها ولا يستطيع صيام شهرين متتابعين ولا اطعام ستين مسكينا ثم اعطاء رجل من الانصار صدقة فتصدق بها على نفسه هي نفس البنية لقصة من اراد الزواج وليس لديه شيء فأعطاه الرسول تمرا فتصدق به على نفسه. وحديث فجع آدم موسى عن القضاء والقدر له صياغات عدة ونفس البنية^(٣).

(١) ج٢ / ١٦٠ / ٩ ج١٧٩ / ٥ / ٥٧ ج٣ / ١٨٢ / ١٨٩ ج٨ / ١٦٤ ،

(٢) ج٢ / ٩٠ / ٦ ج٢٨ / ٤ ج١٥٨ ،

(٣) ج٣ / ٢٢١ ج٨ / ١١ ج١٧٣ ج٣ / ٢١٠ / ٦ ج١٢٠ ،

وقد اختلف الصحابة حول عديد من هذه الصياغات . فقد زاد عمر على حديث «وهم من آبائهم» . وفى خلاف آخر يقصر البعض الايمان على «المعروف» . ويضيف البعض الآخر «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» . وللصيغة الأولى دلالة أخلاقية بينما للثانية دلالة سياسية . ويحذف ابن عيينة ومحمد بن مسلم من حديث «بارك الله عليك» . والخلافات كثيرة بين كثير أو كبير ، وملك أو ويحك ، رابح أو رايح ، غدوة أو روحة ، لم تبكى أو لا تبكى وكل راوى حسب أن الرسول قال كما يروى كلمة أو نحوها بينما يشك آخر «أو قال»^(١) .

وبالإضافة إلى اختلاف الصياغات هناك أيضا الاختلافات فى التأويل . فقد كان الرسول نفسه من المتأولين المتحدثين مجازا المستعملين أحيانا لغة عربية عتيقة . لذلك أصبحت لغة الحديث الصعبة بألفاظه أكثر تاريخية وأقرب إلى الشعر العربى القديم من القرآن . كان الرسول يتأول العفو عن المنافقين على غير رأى عمر . وكان يصحح تأويل الصحابة عندما يصيبون البعض ويخطئون البعض الآخر . ويظل التأويل بعيدا عن الحروف السبعة التى نزل بها القرآن . وهى أقرب إلى اللهجات منها إلى اعماق النص الباطنية . كما تتغير دلالات الالفاظ فى كل عصر . فاذا قال الرسول «فى دبر كل صلاة» بمعنى فى خلف كل صلاة فان معنى الدبر الآن يعنى خلف الجسد . فقد تغيرت دلالات الألفاظ من عصر الرسول إلى عصر تدوين الحديث ، ومن عصر تدوين الحديث إلى هذا العصر^(٢) . وأقرب شىء إلى ذلك الحقيقة والمجاز وإلا فهم الحديث على نحو حرفى فالحق الضرر أو تشبيهى فنال من التوحيد . فقد فهم اعرابى قول الرسول له «لو قد جاء مال البحرين لاعطيتك» وطالب الرجل بحقه بعد وفاة الرسول . وفهم البعض ما قاله الرسول من أن الجنازة المسرعة صاحبها خيرّ والجنازة البطيئة صاحبها شرير حرفيا وأنه يسمع صوت من الميت حرفيا . كما فهم آخرون حرفيا أن من شهد الجنازة له قيراط . ومن صاحبها إلى الدفن له قيرطان ، جيلان عظيمان! وفهمت بعض النساء قول الرسول «أطول

(١) ٤ج / ٧٤ج ٢ / ١٤١ج / ١٠٢ج ١ / ٢٤ج ٤ / ٦ - ٧ / ١٣ / ١٩ / ٢٦ ،

(٢) ٨ج / ٥٧ج ٩ / ٥٥ج ٣ / ١٦٠ج ٩ / ١١٨ج ٦ / ٢٢٧ - ٢٢٨ ،

نساء الرسول يدا أسرع لحوقاً» حرفياً لا مجازياً على الكرم فأطلقن الاكمام! ولا يعنى حديث الرسول «اعلم أنك تنظر لطعنت عينك» الطعن جسدياً بل مجازياً مثل زنا العين النظر ، وزنا اللسان المنطق والفرج يصدق^(١) . كما ينشأ الخلاف فى تأويل الاحكام تخصيص العموم أو تعميم الخصوص من الراوى . وإذا قال الرسول «لا يصلين أحد العصر إلا فى بنى قريظة» فهم البعض ذلك حرفياً حتى لو صلوا قضاء . وأول البعض الآخر ذلك بمعنى الهمة والاستعجال وصلاة العصر حاضراً^(٢) . ويصبح التأويل أكثره ضرورة حفاظاً على التنزيه فى القرآن أو الحديث مثل حديث تبريد الحر بالصلاة لأن الحر من فيح جهنم ، وشكوى النار إلى ربها بأنها تأكل بعضها فاذن الله لها بنفسين فى الشتاء ونفس فى الصيف ، واهتزاز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ ، والنور بين أيدي الصحابة فى ليلة مظلمة ، والسواران من ذهب وتأويلهما كذابين فى حروب الردة . وقد تعجز امرأة عن فهم الطهارة عندما قال لها الرسول «توضئى» بقطعة قماش مبللة بالمسك حتى أفهمتها عائشة الشرح على نحو عملى^(٣) .

ويدل على تاريخية الحديث من حيث المضمون تبدل مواقف الرسول نحو الأفضل سواء بالفعل أو بالنية التى يعبر عنها بعبارة «لو استقبلت من امرى ما استديرت» . فقد غير الرسول مواقفه من وقت إلى آخر ، ومن مرحلة من العمر إلى مرحلة أخرى . كان يرد السلام أثناء الصلاة وبعد النجاشى لم يرد وقال «أن فى الصلاة شغلاً» . بل لقد تغيرت بعض مناسك الحج فى حياة الخلفاء لقول الرسول «لو استقبلت من أمرى ما استديرت ما أهديت ولولا أن معى الهدى لأحللت» . فمناسك الحج ما زالت فى حركة وتغير وجدل مع مناسك ابراهيم ، كثيرة منه فى أول الدعوة وأقل فى آخرها كنوع من جدل التواصل والانقطاع مع دين ابراهيم ومناسك الجاهلية . وقد أثار بعض المحدثين جاهلية القرن العشرين ومتطلباتها

(١) ج٣ / ١٢٦ / ١٠٨ ج٢ / ١١٠ / ١٣٧ ج٨ / ٦٦ - ٦٧ ج٩ / ١١٣ ،

(٢) ج٣ / ٨٩ ج٥ / ١٤٣ ،

(٣) ج٤ / ٤٦ / ج٥ / ٤٤ ج٥ / ٢١٧ ج٩ / ١٣٥ ،

وما رَضِه على رؤية الشرع من جديد وكان الاسلام ما زال حديث عهد بالجاهلية الأولى . كما رخص الرسول في بيع الحرية بالرطب أو بالتمر . ورخص لأعرابي الخلق قبل الهدى لأن هوامه كانت تؤذيه دفعاً للضرر . ولبس الرسول خاتماً من فضة عليه نقشه ثم خلعه بعد ذلك تحريماً للبس الذهب والفضة . ولا يعتبر هذا التغيير بالضرورة نسخاً بل تأقلاً مع الظروف . ففي البداية كان لا يبقى من الضحية في الحج بعد ثلاثة أيام شيء . وبعد عام رخص الأذخر نظراً لحاجة الناس . وهي نفس مشكلة الأضحى في الحج وتجفيف اللحوم في هذا العصر . وكان قد أمر بقتل الحيات ثم تركها بعد ذلك لأنها من ذوات البيوت^(١) .

وهناك نسخ في السنة مما يدل أيضاً على أنها كانت موضع التغيير والتبديل . ففي الميراث كان المال للولد والوصية للوالدين ثم نسخ بعد ذلك وجعل للذكر مثل حظ الانثيين ، ولكل من الأبوين السدس ، وللمرأة الثمن والرابع ، وللزوج النصف والرابع . وجاء الميراث فنسخ السكنى فتعدت المرأة حيث شاءت ولا سكنى لها . وكان الرسول قد رخص بنكاح المتعة ثم نهى عنه سواء في رواية أو في قول مباشر^(٢) أيما رجل وامرأة توافقا فعشرة ما بينهما ثلاث ليال فان أحبا أن يتزايدا أو يتاركا تاركا . عند على أنه منسوخ ، وآخر لا يدري هل هو حكم خاص أم حكم عام^(٢) . ومن ثم وجب ترتيب الأحاديث ترتيباً زمنياً لمعرفة تطورها وعلاقتها بالآيات القرآنية وموازاتها وتفاعلها في أسباب النزول أو في النسخ والمنسوخ . ويكون السؤال حينئذ هل يمكن العودة إلى المنسوخ إذا ما تشابهت الظروف مع ظروف المنسوخ الأولى؟

ومما يثبت تاريخية الحديث من حيث الأحكام تعارضه مع السنة نفسها أو مع القرآن ، فهل يمكن أن يكون «أحسن الجهاد الحج المبرور» والجهاد هو أحد أصول الدين ، ومن أهم معارك المهاجرين ضد الأحاديث التي تجعل الجهاد الأكبر جهاد

(١) ج٢ / ٧٨ / ٨٣ ج٥ / ٦٤ ج٣ / ٨٩ ج٩ / ١٠٢ / ١٣٨ ج٢ / ١٩٦ ج٣ / ٥ / ١٨٥ / ج٣ / ٩٨ ج٥ / ١٥٨ / ١٦٤ ج٨ / ١٦٥ - ١٦٦ ج٧ / ١٣٤ ج٤ / ١٥٤ ،

(٢) ج٤ / ٥ / ٧٨ / ١٦ ،

مجلة الجمعية الفلسفية المصرية

النفس وجهاد الاستعمار الجهاد الأصغر؟ وقد رفض الرسول زواج على بنته فاطمة من بنت أبي جهل لأنه لا يقبل أن تكون لابنته ضرة أو لأنها بنت أبي جهل لذاتها وهو رأس الكفر في مكة. فالتشريع للآخرين، وقد يكون ثقيلًا على النفس. كما أيد الوحي عمر بن الخطاب في عدم الصلاة على المنافقين أو الاستغفار لهم على عكس ما أراد الرسول بتأويل للقرآن.

وكان الرسول يكفن الرجلين في ثوب واحد دون غسل ورفنهما بدمائهما ودون صلاة في قتلى أحد على عكس السنة ربما حزنًا وحالة نفسية سيئة، حالة المهزوم. وقد رفض الرسول أكل بلحة مخافة أن تكون من الصدقة والرسول نفسه يعتبر الشيء للناس صدقة وله هدية. وعند عمر مزادة وورع كاذب. وقد برأ الرسول الكاهن الاسرائيلي من تهمة الزنا بحديث الولد واعتراف أن أباه راعى الغنم بالرغم من ادانة القرآن للرهبانية^(١).

وتبدو تاريخية الحديث في أشكال العبادات التي استقرت والتي ما زالت قديما في مرحلة التقنين حتى في أشد الصغائر : حجم الوضوء في اليد والساعد والكعبين وطريقه من اليدين والركوع والسجود. تطيل كتب الحديث في موضوعات معروفة للعصر مثل الصلاة والصيام والزكاة والحج. وانتهت التفصيلات حول أنواع الزكاة القديمة على الفرس والابل والغنم. وفرض القياس نفسه على العصر. فإذا كانت لا زكاة على السلاح والفرس فهل العربية الآن هو الفرس القديم؟ وماذا عن السلاح؟ وهل الحرب الآن صفوف، صف يحارب وصف يحرس في نظام قديم للوردية؟ وماذا عن أحاديث الغنائم والعييد وأشكال البيوع والصيد؟^(٢).

وتبدو تاريخية الحديث أكثر وأكثر في موضوع النساء أو على الأقل في بعض جوانبه البيئية وان كانت المرأة أيضا كمثل. إذ يجيز الحديث النظر الى الجوارى في السوق للبيع والشراء وفي نفس الوقت غض الطرف عن الاحرار وتحريم النظر والا

(١) ج٣ / ٨ / ٥ ج٥ / ٢٨ / ٢ ج٥ / ١٢١ / ٥ ج٥ / ١٣١ / ٣ ج٥ / ١٦٤ / ٣ ج٥ / ٧٩ ،
(٢) ج١ / ٢١٠ - ٢١١ / ٢ ج٥ / ١٤٥ / ١٤٩ / ٢ ج٥ / ١٧ / ٥ ج٥ / ١٤٥ / ١٧٨ ،

خزقت العين. فقد انتهى العصر القديم. وفي أحاديث أخرى خارج صحيح البخارى يفضل قضاء الحوائج عند حسان الوجوه. فالله جميل يحب الجمال. وتأتى المرأة وتعرض نفسها للرسول وتسير أمامه فيمتنع فيطلبها آخر حوله ويعطيها له ولو بمهر من قراءة بعض سور القرآن دون أخذ رأيها أولا. وقد قسم الانصار على المهاجرين دورهم وأموالهم ونساءهم فمن كانت لديه اثنتان تنازل لأخيه المهاجر عن واحدة دون أخذ رأيها ورأيه. وكانت عادة العرب التصفيح تعبيراً عن الفرح. فتغيرت إلى التسيح للرجال وبقي التصفيح للنساء. والنساء ضعاف البنية يوصى الرسول بالتعامل معهن برفق «يا أنسجة لا تكسر القوارير». والمرأة كالضلع الأعوج إن حاول أحد اقامته كسره. ويجوز الاستمتاع بها وفيها عوج. وهل الاعوجاج حرفى أم معنوى فالحرفى خلقة، والمعنوى هل ينصلح بالكسر بالضرورة؟ فى حين أن تحريم لبس الذهب والحريير والفضة والديباج والاستبرق على الرجال والنساء على حد سواء. ولا تسافر المرأة إلا مع ذى محرم مما يجعل المرأة حتى الآن تحت وصية الرجل يسىء استخدام هذا الوضع القديم للانتقام منها ساعة الشقاق. كما أن السفر الآن لم يعد بذى مشقة تستلزم الحماية. ولم تعد مدة السفر طويلة تستلزم صحبة المرأة كما كان الأمر فى الماضى فى رحلتى الشتاء والصيف على الابل بين اليمن والشام ذهاباً واياباً. والاقتراع بين النساء فى الخروج إلى الجهاد مرتبط بتعدد الزوجات، وبطول المدة والتعامل مع المرأة بالصدفة والقرعة دون أخذ رأى من يصاحب ومن يبقى. وهل لا بد من أخذ النساء فى الحروب والاقتراع بينها والحروب الآن قصيرة المدى، صواريخ موجهة وكأنه لا بد من الترفيه عن الجنود كما هو الحال فى الجيوش الغربية الحديثة؟ ولا يجوز للمرأة أن تكون رئيسة للدولة «لن يفلح قوم ولوا أمرهم أمراً». وبالرغم من أن هذا الحديث قد قيل فى سياق فارس وليس على الاطلاق إلا أنه أصبح مصدراً للتشريع بالنسبة لحق المرأة السياسى نظراً لخصوص السبب وعموم الحكم. عليها الطاعة وعدم العصيان فى معروف. وتظل صورة المرأة الغالبة هى المرأة ككيان عضوى فيما يتعلق بالحيض والنفاس والعدة والظهر والطمث والرفث والعسيلة والظهار والحيض. وقد يصعب فى ظروف هذا العصر الزواج

المبكر نظرا للتعليم والمهنة والاختيار والنضج اللازم للطرفين لتأسيس حياة زوجية جديدة. وقد مكثت عائشة في منزل الرسول وهي بنت ست سنوات. ودخل عليها بنت تسع، وبقت معه تسع سنوات. وكان أبو بكر قد اعترض على خطبة النبي لابنته لأنه أخوه. ورد الرسول بأنه أخوه في الدين وأن عائشة له حلال. وبالرغم من أن تعدد الزوجات أتى في سياق اليتامى، فالرعاية أفضل من المتعة، إلا أنه أصبح تشريعا عاما باسم عموم السبب وخصوص الحكم. ويظل الطلاق حق الرجل دون استئذان المرأة بالرغم من أنه لا يجوز الطلاق من المجنون والسكران والمستكره^(١). وقد لا يقبل العصر الآن جعلها نصف شاهدة نظرا لنقصان عقلها، وقد كان ذلك تقديما كبيرا في وضع المرأة بالنسبة للعصر القديم. قد يتطلب العصر الحاضر دفعة جديدة نحو التقدم باعتباره روح الاسلام. وقد حاول بعض المحدثين تأويل نصف الشهادة بحيث تبدو معقولة. فالشهادة لرجلين وليس لرجل واحد، وشهادة المرأة الاستثناء وليس القاعدة. كما ارتبط نصف الميراث بوضع المرأة قديما. وقد يتطلب وضع المرأة الجديد حاليا غير ذلك طبقا لتغير نظام القرابة. وبعد هذا كله النساء أكثر أهل النار: الاكثار من اللعن والكفر بالعشير وبالاحسان. ولو أحسن أحد لأحدهن الدهر كله ورأت منه شيئا لانكرت. ويؤول بعض المحدثين ذلك بسبب الغواية وكان المرأة وحدها هي الغاوية دون الرجل، ناقصة العقل والدين وأذهب للرجل الحازم. وقد حاول بعض المهاجرين تنقية هذه الأحاديث ووضعها في سياقها التاريخي^(٢).

وقد تبدو بعض مظاهر القسوة في البيئة التشريعية القديمة، بيئة القتل والصلب والرجم والجلد وقطع أعضاء البدن والسبى كما تعودت عليه القبائل. وكان

(١) ٨٤ / ٨٠ / ٢٤ / ١٩ / ١٧ / ٧٣ / ٤ / ٢٤ - ٣٣ / ٧ / ٥٨ / ٣٤ ج٢ / ٩٠ / ٣ / ٢٤ ج٤ / ٤٠ / ٩ / ٧٠ ج٦ / ١٠ / ٦٤ / ١٩٣ ج٧ / ٢٢ / ٢٨ ج٤ / ٨١ ج٤ / ٥٨ ج٣ / ١٣٢ ج٣ / ٢٥٦ ج٣ / ٢٣٣ ج٧ / ٣٩ - ٤٠ ج٨ / ١٤١ ج٢ / ٤٦ ج٢ / ١٤٩ ج٧ / ٧٧ ج٦ / ١٨٧ ج٢

(٢) عبد الحليم أبو شقة: المرأة في الكتاب والسنة، دار القلم للنشر والتوزيع، القاهرة الطبعة الرابعة

عمر يسرع في المطالبة بالقتل . وهى عادات شرقية وغربية قديمة فى الحضارات القديمة الرومانية والمصرية واليهودية . كانت العادة فى الحروب قتل الرجال وسبى النساء كما حدث يوم خيبر . وقتل رجل متعلق باستار الكعبة يوم الفتح بلا دفاع عن النفس قولاً كما هو الحال فى المحاكمة أو عملاً كما هو الحال فى الحرب . وقد طلب الرسول الحرق بالنار لنفر من قريش ثم غير ذلك إلى القتل لأن النار من اختصاص يوم القيامة . وقتل ذى الخلصة . ومعروف أن حكم الرسول بأن يقتل المقاتلون وسبى الذرارى هو حكم الملوك . وقد يصبح القتل صلباً أو تقتيلاً ، تقطيع اليدين والرجلين والتمثيل بالجسد . فقد أعطى الرسول ضيوفا اللبن والطعام لهم ولإبلهم حتى صحوا وشبعوا فقتلوا الراعى فأمر بمسامير فأحميت وكحلهم بها ، وقطع أيديهم وأرجلهم وما حسمهم ثم ألقوا فى الحرة يستسقون فما سقوا حتى ماتوا . وهناك فرق بين القصاص والتمثيل والتعذيب حتى أصبح هذا الخلط أحد الاتهامات الرئيسية الموجهة لثقافتنا وحياتنا المعاصرة . وما أسهل من الاتهام بالكفر والردة والخروج كما يحدث الآن^(١) . وعقاب ذلك القتل عند القدماء . والأحاديث كثيرة عن سهولة الأمر بالقتل وطلب القتل بسبب الايمان^(٢) . بل لقد تحول قتل الناس إلى عناوين أبواب بل وقتل الآباء وسط الأبناء . ويضع البخارى عنواناً لباب «قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجّة عليهم . ويروى حديث « من بدل دينه فاقتلوه » . وفى نفس الوقت لا يحل دم المسلم الا قتل النفس بالنفس ، الثيب الزانى ، والمارق من الدين ، والتارك للجماعة . وقد يكون الأول فى مجتمع حر جنسياً ، والثانى فى أول نشأة الدين قبل استقراره ، والثالث معارض سياسى نائر على الحاكم الظالم بالرغم من وجود أحد الملحدين فى الحرم ، ورجل أسلم ثم تهود قتل . وأن مر أحد بين يدي مصلى وأصر على ذلك فانه يقتل . والحاكم يحكم بالقتل على من وجب عليه دون الامام الذى فوّه أى دون مراجعة من السلطة الدينية على السلطة السياسية . ويجوز قتل المشرك وهو نائم . وقد يتعدى الأمر الى

(١) ج٣ / ١٨٧ ج٤ / ١١٢ ج٥ / ١٦٨ ج٣ / ١٩٤ ج٣ / ٢١ ج٤ / ٨٢ ج٥ / ١٨٨ ج٤ / ٦٠ ج٥ / ٧٥ ج٥ / ٢٠٨ ج٨ / ٧٢ - ٧٣ ج٨ / ٢٠٢ ج٩ / ١٢ ج٥ / ١١٦ - ١١٨ ج٥ / ١٣١ ج٩ / ١٩ - ٢٠ ج٩ / ٧ ج٨ / ٥٤ ج٩ / ٨١ ج٤ / ٧٦ - ٧٧ ج٥ / ٨٦ ج٣ / ٢٦ ج٥ ،
(٢) ج١ / ٢١٠ - ٢١١ ج٢ / ١٤٥ / ١٤٩ ج٢ / ١٧ ج٥ / ١٤٥ ج٥ / ١٧٨ ج٥ ،

التخريب الشامل وسياسة الأرض المحروقة ، الأرض الخراب . فقد سوى الرسول أرض بنى النجار وبها قبور المشركين ، وقطع النخيل لبناء المسجد ، والآن للموتى حرمان بصرف النظر عن الدين . ولا يجوز نبش قبور المشركين أو غيرهم . وقد تبدو عقوبة الرجم للمعاصرين أشد قسوة عما كانت عند القدماء خاصة وأنها للمرأة الزانية والجلد والتغريب للرجل والقتل أن كان ثيبا . وقد قبل الأب فدية ابنه عندما زنى بامرأة قوم وقضوا عليه بمائة شاة وخادم فنانين أن هذا هو الحكم . ولكن الرسول رد الغنم والجارية وجلد ابنه مائة وغربه عاما ورجم المرأة بعد إقرارها بالرجم من عاطفة الأبوة واعتراف المرأة الذي قد يتطلب تخفيف الحكم . وقد كان الرجم عند اليهود وأستأنفه الاسلام بعد أن أخفاه اليهود . ولما طبقه الرسول عليهم ظل الرجل يحمى المرأة وهو يقيها الحجارة . فرما كانت حبيته يفدى نفسه بها . وقد اعترف رجل بأنه زنى فأعرض الرسول عنه فلما شهد على نفسه ظن الرسول أن به جنونا . فلما نفى وأصر رجمه . فالرجم طلب العقوبة وليس توقيعها . والشهادة من أربعة رأوا رأى العين المورد فى المكحلة تعنى أن مناط العقوبة هو الفعل الفاضح أو الاعتراف وطلب توقيع العقوبة أحساسا بالذنب . وأعترف أحد المسلمين وطالب بالرجم وهو محصن . ومن حب الحياة هرب وهو يرجم وقتلوه . أما قطع اليد فكان أيضا عادة فى الثقافات القديمة المحيطة بشبه الجزيرة العربية . وهناك أيضا فى السنة ما يمكن بواسطته إيقاف الحد نظرا لتغير الظروف كما فعل عمر فى عام المجاعة وكما هو الآن فى جوع ملايين المسلمين فى بنجلادش والهند وتشاد ومالى وجنوب السودان^(١) . كما أن هناك ظاهر وباطن فى فهم الحكم مثل الحمد على سارق وزان وغنى حتى يكف كل منهم عما فيه . وقد سرقت امرأة وقطعت يدها وتزوجت وحسنت توبتها ومع ذلك عاشت بعاة مستديمة . كما استهجن الرسول قطع يدي نسازق بيضه وسارق جبل مما جعل الفقهاء يضعون حدا أدنى للسرقة . ومع ارتفاع مستوى المعيشة اليوم قد يرتفع هذا الحد الى مستوى اشباع الحاجات

(١) ج ٨ / ٦١ / ج ٩ / ١١٠ / ج ٣ / ٢٥ / ج ٨ / ٢١٨ / ج ٨ / ٢٠٥ - ٢٠٧ / ج ٨ / ٢١٤ / ج ٩ / ٨٦ / ج ٨ / ١٩٩ / ج ١٣٧٨ - ١٣٧٩ / ج ٣ / ٢٢٣ / ج ٨ / ٢٠٠ - ٢٠١ / ج ٨ / ٢٠٧

الاساسية . وقد طالب أحد المسلمين إقامة الحد عليه بعد أن صلى فأخبره الرسول بأن الله قد غفر له بعد صلاته . والبدن الآن له حرمة . لا يجوز قطع أطرافه عقابا بل علاجاً حفاظاً على الحياة . وكان على يجلد ثمانين جلدة . وقد أعطى الرسول امكانية التخفيف بأنه لا يجلد أحد فوق عشر جلدات الا فى حد من حدود الله . وقد منع الرسول ضرب شارب الخمر قاتلاً « لا تكونوا عون الشيطان على أخيكم » . ولا يوجد فى صحيح البخارى تحديد كمي للخمر كسبب للتحريم الا علة السكر . وكيف يحكم على المنافق أما بالتطليق او الاعتزال والله وحده هو الذى يطلع على ما فى الصدور ؟ هل تاريخية الحديث تثبت صحة القول « وأمرنا أمر العرب الأول فى البرية »؟ (١) .

وكثير من موضوعات الحديث أصبحت قديمة مثل الجزية والغنائم والصيد والذبح وعادات الطعام وتعدد الزوجات والعبيد والاماء والحوارى . فموضوع الصيد وما أخذ الكلب موضوع قديم ، والطعام ممن سال منه الدم والتسمية عليه كل ذلك عادات قديمة عند باقى الشعوب السامية . وموضوعات الجزية والموادعة انتهت . فلم نعد فى عصر الفتوح بل فى عصر الاستعمار . ولم نعد فى عصر الهوية الدينية بل الهوية الوطنية ، ولا فى عصر الغنائم والسبايا والعبيد بل فى عصر الدول والعلاقات الدولية والحرية كحق طبيعى للانسان . وإذا كانت الهدايا قد قبلت فى الماضى فإنها قد أصبحت الآن رشوة مقنعة كما لاحظ عمر بن عبد العزيز . لقد أنتهت بعض الموضوعات بفعل الزمن مثل البيوع واللقطة والعقيقة والذبايح وطريقة وضع القدم على بطن الذبيحة وطريقة اللباس والطب النبوى واستتابة المرتدين والمعاندين . بل أن الموضوعات قد أنقضت بانقضاء لغتها مثل النهى عن المزفت والدباء والنقر والختم وبعض ممارسات البيوع مثل المزبنة والمنابذة والنجش والمحاقلة والملازمة والنسيئة والغرر والعرية والمخاضرة والجمار بالرغم من بقاء البعض الآخر مثل المؤاجرة والمزارعة والسمسرة وضرورة البيع العلنى أمام الناس . وكلها أعرف

(١) ج ٨ / ٢١٥ ج ٨ / ١٩٦ - ١٩٧ ج ٥ / ٧ ج ٣ / ٢٢٨ ج ٩ / ٨٨ ج ٧ / ١٣٣

عربية قديمة فى الاسواق غير ما جد فى الحياة المعاصرة من بورصة وبنوك وتحويلات وادخار واوراق مالية . . الخ^(١). ولم تعد كل الأحاديث عن الفرس والحيل والرمح بذى دلالة لانها لم تعد وسائل للأستعمال لا فى السلم ولا فى الحرب . بل أن البعض يتخذ من سنة الرسول حجة ضد الحداثة عندما منع استعمال آلة زرع مجاوزة للحد الذى أمر به وهو يشبه المحراث . ولماذا تحريم السفر والخروج الى الحرب يوم الخميس الا أن ذلك كان من عادة القدماء ، ليلة الجمعة تطورا لسبت اليهود ؟ وقد تغير الموقف الآن . فالسفر لا يكون إلا فى نهاية الاسبوع طبقا لايقاع العمل . وتوقيت المعركة سر غير معلن . ولماذا النهى عن السفر بالقرآن الى أرض العدو ؟ هل خشية انتحريف والمطابع الآن عامرة بالمصاحف أم خشية سوء المعاملة نظرا لندرة النسخ والآن المتاحف والمكتبات عامرة بأصول المخطوطات ؟ ربما رد فعل على حمل اليهود التوراة فى تابوت العهد فى الحروب تشجيعا للجند ، وربما احترام للقرآن مع أن القرآن كلام الله فى العلم الالهى ومحفوظ فى الصدور وليس حروفا على أوراق من حبر . وكل ما قيل عن عذاب السفر وندرة الطعام والشراب والجماع مرتبط بطريقة سفر القدماء وليس السفر المريح فى العصر الحديث الذى يتوافر فيه كل شئ . وما العمل فى العادات الشعبية الآن التى تمتد جذورها الى الحديث مثل وضع الحضرة على المقابر لتخفيف عذاب ميتين كانا يمشيان بالنيمة ويعذبان ؟

وهناك بعض أحكام خاصة بالرسول وليست عامة لكل الناس جعلها البعض عامة لهم أو على الأقل لفريق منهم ، وذلك مثل مد صومه ووصاله « لست مثلكم . أن الله يطعمنى ويسقيني » . فالرسول يناجيه من لا يناجيه أحد . وربه يطعمه ويسقيه إذا واصل . ومثال ذلك بعض الأحكام القاسية بالنسبة للقراة للأنبياء والرسول مثل وضع آزر أبى ابراهيم وأبى طالب عم الرسول فى النار . ويرى ابراهيم جثة ابيه وهو يحترق تحت اقدامه مع التضحية بكل عواطف الأبوة والقراة . وربما

(١) ج ٧ / ١١٠ - ١١٢ ج ٧ / ١١٩ ج ٤ / ١١٧ ج ٣ / ٢٠٨ ج ٣ / ١٠٢ - ١٠٣ - ٩٤ - ٩٦ ج ٤ / ٣٧ ج ٣ / ١٣٥ ج ٤ / ٩٦ / ٢١٦ ج ٤ / ٥٩ - ٦٨ ج ٨ / ٢٠ ج ٣ / ١٨١ ج ٢١ / ٦٤٣

كان ذلك يهدف لاعطاء الأولوية للقضية على الرحم. ومع ذلك فقد صمد أبو طالب على دين الآباء والأجداد ، تقليدياً وإن لم يكن مجدداً. وقد تتجاوز الأحكام الخاصة بالرسول وأزواجه إلى باقى الصحابة . فبالرغم من خصوص السبب وعموم الحكم عند الأصوليين إلا أن الرسول سمح بذبح ماعز لبعض الصحابة دون غيره يوم النحر رغبة فى التوسيع عليه وعدم التضييق وهو فى هذا اليوم الآجل^(١) .

خامساً: البيئة الاجتماعية والثقافية والسياسية والدينية

بالرغم من إشارة القرآن إلى البيئة الاجتماعية والثقافية والسياسية والدينية إلا أن الحديث هو الذى كشف عن حضور هذه البيئة فى الرواية . فالحديث أكثر تاريخية من القرآن ، والتفسير أكثر تاريخية من القرآن والحديث ، والسيرة أكثر تاريخية من القرآن والحديث والتفسير . أما الفقه فهو أكثر العلوم الثقيلة تاريخية . فهناك تحول تدريجى من النص إلى التاريخ عبر العلوم الثقيلة الخالصة على التوالى ، من القرآن إلى الحديث إلى التفسير إلى السيرة إلى الفقه .

وتتجلى البيئة التى يكشف عنها الحديث فى البيئة الجغرافية أولاً ، وهى البيئة الصحراوية بما فيها من زرع ونبات وكأ و زراعة أو ماء وغيث أو حيوان أو مدن . إذ تكثر التشبيهات فى الحديث بالنخل والزرع والكأ والأفضل اجتماع الماء والكأ وليس الماء دون الكأ أو الكأ دون الماء. وهى صورة قرآنية عن نزول الماء فى الأرض فتبت وتهتز وتربو وتنتج من كل زوج بهيج . يضرب المثل فى قراءة القرآن وفهمه كلاترجة طعمها طيب وريحها طيب، وعدم قراءة القرآن أو فهمه كالثمرة طعمها طيب ولاريح لها وقراءة الفاجر ريحانة ريحها طيب وطعمها مر، وعدم قراءة الفاجر حنظلة طعمها مر ولا ريح لها . فهناك احتمالات أربعة لكل منها تشبيه زراعى . والمسلم كشجرة أو نخلة . والمؤمن كخامة من الزرع أمام الريح مرة يمينا ومرة يساراً . والمنافق كالارزة تنجعف مرة . وتأتى تشبيهات الغيث والماء بعد النبات مثل صلاة الاستسقاء . ويشبه الرسول الصحابى بالدلو الذى يغرف الماء من البئر . وسعة الحوض يوم القيامة ما بين جرباء وأدرج قياساً للغائب على الشاهد أو ما بين أيلة

(١) ج ٩ / ١٠٦ - ١٣٥ ج ٤ / ٢٣٧ ج ٥ / ٦٦ ج ٧ / ١٣١ ج ٨ / ١٧١ .

وصنعاء فى اليمن . والأباريق كعدد نجوم السماء . وهناك إشارات الى البحر والتشبيه به . وقد حرم عمر ركوبه خوفاً على العرب منه وعدم تعودهم عليه . وتكثر التشبيهات بالحيوان ، بالكلب والخيل والابل والذئب والبقر والثور . وتكشف بعض الأحاديث عن ثقافة ضد الكلب وتحريم لمسه أو استعماله فى الزرع بعكس الصيد لأنه من الجوارح الذى يتعامل مع الصيد بدمائه . فى حين رفع الأدب العربى قدر الكلب وخصاله عند الجاحظ والدميرى . وتبرز أيضاً أهمية الخيل فى حياة العربى ، ومناجاة الإبل . وتتناول بعض الأحاديث خصال ألبان الإبل . فالفأر إذا وضع له ألبان الإبل لم يشرب ، وألبان الشاة شرب^(١) . ويعقد حوار بين الحيوان مع الذئب الذى أخذ شاة من الراعى . فلا راعى للغنم إلا الذئب . وتتكلم بقرة أنها لم تخلق إلا للحرث وليس للعمل . فكل ميسر لما خلق له . وتتجاوز البقرة والذئب عن الايمان . والمسلم فى الجنة يتميز عن الكافر كالشعرة البيضاء فى جلد ثور أسود أو كالشعرة السوداء فى جلد ثور أحمر . ويحدث الرسول جبل أحد « هذا جبل يحبنا ونحبه » ربما لنسيان الهزيمة وتقوية الروح المعنوية وتحويل آلام المكان الى محبة وخير . وعندما أهتز أحد تحت قدميه والصحابة أبو بكر وعثمان خاطبه الرسول « اثبت فما عليك إلا نبى أو صديق أو شهيدان » . كما يتحدث مع أعضاء الجسد « ما أنت إلا أصبع وميت وفى سبيل الله ما لقيت » . وقد يشار الى المدن أيضاً مثل طابا بعد تبوك ومكة والمدينة واصدار الحكم عليها بالإيمان أو الكفر مما يتنافى مع المسؤولية الفردية . ويثبت فضائل أهل المدينة التى استعملها مالك لاثبات عمل أهل المدينة كأحد مصادر الشرع . ويدعو لحب المدينة مثل حب مكة .

وتبدو البيئة الاجتماعية فى كثير من الأحاديث مثل « الشؤم فى ثلاثة : فى المرأة والدار والفرس » . فهذه هى مقومات الحياة الجاهلية ودعامة حياة العربى . وهو ما يعادل الزوجة والمنزل والعربة فى الحياة المعاصرة . وكذلك تحريم سفر المرأة أكثر من ثلاث ليال إلا مع ذى محرم ، ربما لحاجة المرأة إلى الجنس وتعرضها

(١) ج ١ / ٢٣ - ٢٤ / ٤٥ ص ٩ / ١٩٨ ح ٢ / ٣٨ / ج ٩ / ٤٩ / ج ٨ / ١٤٩ / ١٥١ ج ٣ / ٥ / ٢١٨ - ٢ / ٤ / ٣٦ / ٢١٢ / ٥٦ / ج ٥ / ٦ / ج ٨ / ١٣٨ ج ٥ / ١٣٢ ج ٢ / ١٥٥ ج ١ / ٤٣ ج ٥ / ٤ / ١٩ ج ٣ / ٢٦ - ٢٩ ج ٧ / ١٥١ ج ٩ / ١٥٧ .

للعناية وربما من أجل الوصايا على المرأة ، وربما من أجل حمايتها من التعب ، وهو ما لا يحدث الآن فى الحياة المعاصرة . وتظهر بعض التشبهات الصناعية فى المدينة مثل المداد وصاحب السك وبعض مظاهر الحياة المترفة مثل القمح والشراب . ويدعو الرسول للأشخاص لاستئناسهم وتأليفهم تحقيقا للتضامن الاجتماعى فى حياة المدينة (١) .

كما تظهر بعض جوانب المجتمع التجارى . اذا تتكرر صور التبادل التجارى مثل البيع والشراء والمكسب والخسارة والأجر والثمن والربح . فمن أنفق زوجين من أى شىء دخل من باب الجنة . ومن صلى دخل من باب الصلاة . ومن جاهد دخل من باب الجهاد . ومن تصدق دخل من باب الصدقة . ومن صام دخل من باب الصيام وهو باب الريان . وتذكر الروايات أنواع مختلفة من الأنبذة : الطلاء ، والسكر ، والعصير . وهى ليست محرمة . وقد اتفقت خادمة الرسول للعروس تمرا فى نور من الليل حتى الصباح واسقته ليلة عرسه . وقد شعر بعض الاعراب بارتباط الدين بالبيئة الزراعية فقال أعرابى : يا رسول الله ، لا نجد هنا إلا قرشياً أو أنصاريًا فانهم أصحاب زرع فأما نحن فلنا بأصحاب زرع . فضحك الرسول وربط آخر بين الدين وطرق التجارة الى الشام . ومنع العباس قتل واحد منهم ممن يسيطرون على طرق القوافل « ويلكم أتقتلون رجلا من غفار ومتجركم على غفار » . كما ربط البخارى بين الصلاة والزكاة فى كتاب واحد ، بين العبادة والمال (٢) .

وتكشف الأحاديث عن البيئة الثقافية فى الجزيرة العربية خاصة ديانات الصابئة والاعراف الجاهلية . وكان الهدف منها تحرير الوجدان العربى من عبادة الكواكب الى عبادة الله ، وجعل الكواكب مطيعة له ، والشمس والقمر آيتان على وجود لا ينكسفان لموت أحد فى ولو كان ابنه ابراهيم . والشمس تذهب وتستأذن فى السجود حتى تغرب فيؤذن لها . لذلك حرمت الصلاة وحرم النحر وقت طلوع الشمس أو غروبها كما كان الحال عند الصابئة . ونهى عن الصلاة بعد الفجر حتى ترتفع

(١) ص ٧ / ١٠ ص ٢ / ٥٤ ص ٣ / ٨٢ ص ١ / ٣١ ص ٥ / ٧ .

(٢) ج ٥ / ٧ / ٨ ج ٦٠ / ١٧٤ ج ٩ / ١٨٥ ج ٥ / ٦٠ ج ٤ / ٢٢٢ ج ٢ / ١٣٠ .

الشمس وبعد العصر حتى تغيب حماية للشعور من عبادة الكواكب . « الشمس والقمر آيتان من آيات الله فإذا رأيتم منها شيئاً فصلوا وادعوا الله حتى يكشفها » . وتغرب الشمس تحت العرش وتتضوى تحته . وتحولت الأهلة الى مواقيت للناس وأشهر حرم . فقد استدار الزمان يوم خلق الله السموات والأرض . السنة اثنتا عشر شهراً . وأربعة حرم ، ثلاث متواليات . ولقد أصبح الكسوف والخسوف الآن موضوعاً لعلم الفلك وليس لنقد الصابئة أو تأملاً في الطبيعة للتحرر من صورة الشرع ومظهرية العبادة . واصبح التحرر الآن من التقليد للماضى والتقليد للمستقبل ، تقليد الموروث من الأنا وتقليد الواحد من الآخر . وتظل الصابئة في الوجدان العربى وفي الشريعة ضمن أهل الكتاب لأنهم يعرفون الخير ويعملون الصالح^(١) .

ويبرز جدل التواصل والانقطاع مع الجاهلية في الروايات حيث تسود الرواية وتقل الأقوال المباشرة . ويدل على ذلك هذا الحديث «من أحسن في الاسلام لم يؤاخذ بالجاهلية ومن أساء في الاسلام يؤاخذ بالاثنتين» . ويبدو التواصل مع الجاهلية في فعل الخير «خياركم في الجاهلية خياركم في الاسلام» ، واستيفاء الصدقة والنذر من الجاهلية إلى الاسلام . فالخير في الجاهلية خير في الاسلام مما يدل على تواصل الدين الطبيعى «أسلمت على ما سلف من خير» . ويبدو هذا التواصل أيضاً في مناسك الحج مع إعادة توظيفها . فقد كانت قائمة منذ دين إبراهيم . يعظم العرب الكعبة ، ويقومون بالطواف ، ويسعون بين الصفا والمروة ، ويرمون الجمرات ، فمعظم مناسك الحج من الجاهلية بما فى ذلك تقبيل عمر للحجر الأسود . ولولا حدثان القوم بالكفر لهدمت الكعبة ولسار الدين من الخارج الى الداخل ، ومن المظاهر والطقوس إلى التقوى والعمل الصالح ، ومن الشكل إلى المضمون . كان للحرم المكى حرمة قبل الاسلام « أن الحرم لا يعيد عاصياً ولا فاراً بدم ولا فاراً بخربة » . وكان الرسول يريد أن يتألف قريش لأنهم حديث عهد بالجاهلية . وكان يعطى رجالاً حديثى عهد بكفر . يذهبون بالأموال ويرجع الاتقياء إلى رسول الله

(١) ج ٢١٤ ج ٢ / ٤١ / ٧٦ - ٧٧ ج ١٤١ / ٥ ج ١٥٤ / ٦ ج ٧ / ١٢٩ / ١٩٠ / ١٨٢ ج ١٠٥ / ٨ ج ٩ / ١٣٨ / ٩١ / ١٥٦ / ١٥٣

جمعًا بين التواصل والانقطاع . وكان الاستسقاء موجودًا في الجاهلية وتحول إلى صلاة في الاسلام مع استمرار الحياة الصحراوية في الحالتين . وبنى الرسول مسجده والباب لصيق بالأرض لأن القوم مازالوا حديثي عهد بالجاهلية حتى التواصل في طراز البناء . ويستمر التواصل مع الجاهلية في صلة الرحم والعताقة والصدقة والوفاء بالنذر المقطوع في الجاهلية (١) . والاسواق في الجاهلية هي التي تباع الناس بها في الاسلام .

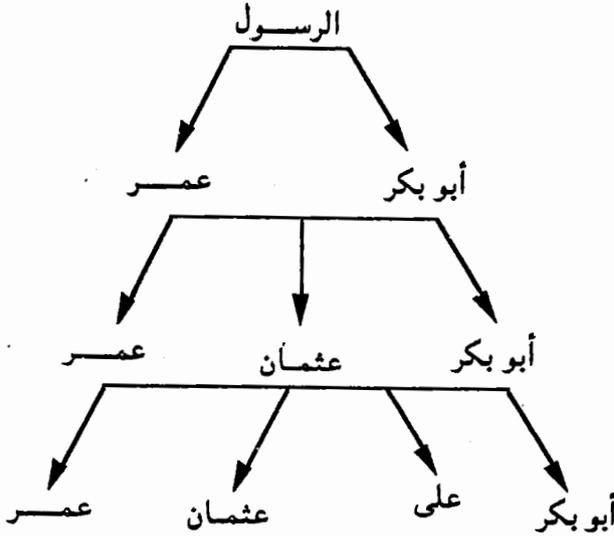
أما الانقطاع فيدل عليه لفظ الجاهلية نفسه الذي يتضمن حكم قيمة في تعارضه مع الاسلام وكما هو الحال لدى الجماعات الاسلامية المعاصرة مثل : العهد البائد، جاهلية القرن العشرين . كان في الجاهلية تعدد الآلهة والشرك . ويفسر الراوى « الوزر » في سورة الانشراح بأنه الجاهلية . والكهانة والقسامة من الجاهلية . والفرع والعقيرة ، الفرع التاج الذى يذبح للطواغيت والعقيرة فى رجب ، تحول ذلك كله إلى النحر فى الحج . والتفاخر بالأنساب والنعرات القبلية . وعنجهية الأنصار للأنصار والمهاجرين للمهاجرين من الجاهلية . وقد تغير وضع النساء وطرق النكاح من الجاهلية إلى الاسلام . وقد عبرت عن ذلك عائشة بقولها « كنا فى الجاهلية ما نعد للنساء أمرًا حتى قسم الله لهن » . وكان النكاح فى الجاهلية على أربعة أنحاء . حرمت فى الإسلام خطبة الرجل وليته والاستبضاع والنكاح الجماعى والبغايا . وأبقى الاسلام على نكاح الأزواج . وكانت المرأة فى الجاهلية ترمى بالبعرة على رأس الحول وهى الآن أربعة أشهر وعشرا لما طلبت امرأة أن تكحل عين ابنتها دواء . وحرم الاسلام لطم الحدود وشق الجيوب فى الجاهلية . فلا يجوز لأحد فى الاسلام أن يبتغى سنة الجاهلية (٢) .

- (١) ج ٥٤/٥ - ٦١/٥٦ ج ١٨/٩ ج ١٧٠/١٨٠/١٨٢ ج ٨٥/٦ ج ١٤١/٢ ج ١٩٣/٣
 ج ١٧٢/٢ - ١٨٥/١٧٩ - ١٩٥/١٨٦ ج ١١٤/٤ ج ٥٦/٥ ج ١٠٦/٩ ج ٧/٨ ج ١٧٧/٨
 ج ٨١/٨ - ٨٢ ج ١٩٠/٥ .
- (٢) ج ٥١/٥ - ٥٢ ج ١٣٨/٩ ج ٢١٣/٦ ج ٥٤/٥ ج ١١٠/٧ ج ٢١٦/٤ ج ١٢٦/٣ ج ١٩٥/٦ ج ١٩٦/٧ ج ٧٧/٢٠/٧ ج ١٠٣/٢ ج ٢٢٣/٤ ج ١٠٦/٩ .

وتبدو البيئة السياسية في الصراع السياسى بين الصحابة . فالخلافة استمرار للنبوة ، والنبوة تواصل مع الخلق . ففي كتاب « بدأ الخلق » يتم الانتقال من بدء التاريخ إلى قصص الأنبياء لورثة محمد الأنبياء السابقين إلى سيرة محمد وغزواته إلى فضائل الصحابة أما مجموعات كالمهاجرين والأنصار أو قبائل كحضر وربيعة أو أفراد كأبى بكر وعمر وعلى وعثمان طبقاً للتسلسل التاريخى لا فرق بين تاريخ الكون وتاريخ الفكر ، بين الوجود والمعرفة ، بين الموضوع والذات . ويتحول الأمر من بدأ الخلق والأساطير والغمييات إلى تاريخ النبوة وتاريخ الصحابة . فيتحول الحديث إلى تاريخ ، والكلمة إلى شخص ، بداية التشخيص والاعجاب بالبطولة . ويستمر تاريخ البعثة ، إسلام أبى بكر وسعد وأبى ذر وعمر . ويتحول الأمر بعد ذلك من فضائل الصحابة إلى تاريخ الدعوة الأولى في أحاديث تغلب عليها الرواية . ويتداخل تاريخ الصحابة مع تاريخ النبى في الحدود وتطبيقها . وتبدو شخصية الرسول قاسية تقوم باللعان . وينادى « اللهم العن فلانا وفلانا وفلانا » . فيرد عليه القرآن « ليس لك من الأمر شيء » . ويصبح مثل نوح ولعن الكافرين « رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً » مما يدل على بداية الصراع السياسى واستعمال الحديث كأداة لنقد الفرق السياسية . تاريخ الصحابة والخلافة الراشدة استمرار للنبوة مما يدل على صلة علم الحديث بعلم التاريخ وكما هو الحال في « كتاب المغازى والسير » . وقد بدأت السياسة منذ وفاة الرسول إذ يعرف الموت في وجوه بنى عبد المطلب . وأراد الناس الوصية والتحول من النبوة إلى السياسة . وقد أشار الرسول إلى أبى بكر لسؤاله إذا ما غاب الرسول ^(١) . ويرز الشكل الشرعى للصراع السياسى في التفضيل بين الصحابة وبين مناقبهم في مواجهة تيار آخر لاسياسى لا يريد التفضيل بين الصحابة ويجد كل فريق ما يؤيد موقفه من أحاديث . ويؤثر البعض التفضيل في المناقب والخير دون حسد أو منافسة ثم الجمع بينهم على نفس المستوى مثل « خير الأنصار بنى النجار ثم بنو عبد الأشهل ثم بنو الحارث بن الخزرج ثم بنو ساعدة وفي كل دور الأنصار خير » . ويتضح التفضيل في مناقب

(١) ج ٥٩/٥٨ - ١٢٤/٥٩ ج ١٠٩/٥ ج ٢٠٨/٨ - ٢٠٩ ج ١٢٧/٥ ج ١٢٣/٩٨ ج ٧٤/٨ ج ١٣٥/٩ .

الصحابة وبداية الصراع السياسى وظلم على . فكان التخيير أيام النبى بين أبى بكر وعمر وعثمان دون ذكر على إما لتهميشه من طلاب السلطة السياسية مثل أبى سفيان أو لترفعه عنها لمدى قرينه وقرابته من الرسول^(١) . وقد تكون الأفضلية فى قراءة القرآن دون خلفية سياسية^(٢) . والاستفاضة فى مناقب الصحابة تدل على وجود مشكلة بينهم، التنافس والتحاسد وهو موضوع حى فى الجماعة الأولى . وهناك أحاديث كثيرة تكشف عن الحسد بين الصحابة . وأقواها أحاديث الصحابة أنفسهم . وهناك أحاديث أخرى توصى بعدم سب الأصحاب . بعضهما يتحزب إلى عثمان (طلحة) ، والبعض الآخر إلى على (الزبير) . ويبدو الحديث هناك كأنه جرم من التاريخ الخالص ، تاريخ الصحابة، وليس جزءاً من تاريخ الرسول . وتذكر فضائل



الصحابة، صحابياً صحابياً مثل فضائل أبى بكر خليل الرسول . ويأتى التفضيل على نحو شجرة قمتها الرسول ويتلوها أبو بكر وعمر ، ثم درجة ثانية عثمان ،

(١) ج ١٨/٥ ج ٤٥/٥ ج ٥/٥ .

(٢) وذلك مثل أفضلية عبد الله بن مسعود ، وسالم مولى أبى حذيفة ، وأبى بن كعب ، ومعاذ بن جبل

ج ٤٥/٣٤/٥ .

وثالثة على. ويظهر ابن عباس مفسراً . فضله الرسول بالحكمة يغرف منها ما يشاء^(١). والغالب لاتفضيل بين الصحابة. وهناك عمل فنى فى رسم الشخصيات كما هو الحال فى حوارى المسيح مثل أبو ذر الضعيف ، وعمر القوى ، مثل يوحنا وبولس. وهناك أيضا تفضيل بين أزواج الرسول وبناته ومريم بنت عمران ومن ضمنها أزواجه خاصة عائشة ، طفلة أم أئنى ، زوجة أم طالبة سلطة . كان الرسول يضع قدماه فى صدرها للتدفئة . وقد نزل الوحي على الرسول وهو معها تحت الغطاء . فالوحي لا يضاد الحب ، وجبريل ليس عزولا . والله مع الانسان . فكلاهما ود ومحبة. وخير نسائه مريم فى حديث ، وخديجة فى حديث آخر . كل ذلك فى سبيل المدح والملاطفة وإلا وقعت الأحاديث فى تعارض. وفاطمة سيدة نساء الجنة . فالتفضيل ليس فقط على الارض بل فى السماء أيضاً^(٢).

ولم يكن للرسول ذكور، أب أو أخ أو ابن حتى لا تتعقد المشكلة السياسية ويتحول الاموالى وراثه و وفاة الرسول تمثل الجزء الآخر فى السيرة . ويستمر الصراع السياسى فى الشعوبية التى تبدو فى بعض الأحاديث مما يدل على أنها متأخرة فى الوضع أو فى قراءة شعوبية لم تكن موجودة من قبل. فتكثر الأحاديث حول العرب والفرس والترک والحبش كاقوام وعادات وثقافات ولغات ، وحول السورية والخورانية والعبرانية والنبطية والقبطية و الرومية كلغات وبدرجة أقل .

يشار الى العرب فى الحديث بأنهم أهل لغة فى كلام العرب ، وضرورة شرح

(١) فضائل أصحاب النبى ، مناقب المهاجرين وفضلهم ، مناقب الأنصار ، اتباع الأنصار ، ذو الأنصار، مناقب أبى بكر ، عمر بن الخطاب ، عثمان بن عفان ، على بن أبى طالب ، جعفر بن أبى طالب ، العباس بن عبد المطلب ، الزبير بن العوام ، طلحة بن عبيد الله ، سعد بن أبى وقاص ، عبد الله بن عمر ، عمار وحذيفة ، أبو عبيدة بن الجراح ، الحسن والحسين ، بلال بن رباح ، أصحاب النبى ومنهم أبو العاصى بن ربيع ، زيد بن حارثة ، أسامة بن زيد ، ابن عباس ، عبد الله بن مسعود ، سالم مولى بن حذيفة ، خالد بن الوليد ، معاوية ، فاطمة ، عائشة ، سعيد بن معاذ ، أسيد بن حضير ، عباد بن بشر ، معاذ بن جبل ، أبى بن كعب ، زيد بن ثابت ، أبو طلحة ، عبد الله بن سلام ، خديجة ، جرير بن عبد الله ، حذيفة بن اليمان ، هند بنت عتبة ، زيد ابن عمر ج ٢/٥ - ٥٠ .

(٢) ج ٢٣/٥ ج ٧٣/١٦/١٠ ج ٣٤/٥ ج ٢٢٢/٤ ج ٣٦/٥ - ٣٧ .

القرآن باللغة العربية . وتعد العرب الرمان فاكهة . فاللغة عادة كلام . والعرب تقول رجل حُسنٌ وحُجال . ولا تجاوز العرب رباع طبقاً لعاداتهم اللغوية . ثم يستقل مستوى اللغة الى مستوى الإشراف . فقد قال سعد : أنى أول العرب من مجالسهم فى سبيل الله وأبو بكر أوسط العرب دارا . ثم تظهر أسماء العرب وقبائلهم ومالهم من دلالات مثل أسد . ويشار الى أعطر نساء العرب وأكمل العرب ومعشر العرب وأحياء العرب . فالرسول يلعن فلانا من أحياء العرب . كما يشار الى الأعرابي أو رجل من الأعراب أى العامى الذى يأتى لطلب الهداية من الرسول ويسأل سؤالاً ينم عن طبيعة صحراوية وغلظة بدوية مثل : جاء أعرابى أى أمى من العرب وبال فى المسجد وقال الرسول « لا تزرموه » . فالطبيعة لها الأولوية على الفكر . وتكرر عبارة « جاء أعرابى وسأل » أو رجل من الأعراب وأقلها تهكما عربى مثل « قل عربى مشى بها » ، فالعادات عربية . ومثل « قل عربى نشأ بها مثله » . وسأل الرسول « عن أى معادن العرب يسأل الناس؟ » . فالعرب قيمة وأن كانوا يجهلون قصصهم ، قصة زمزم . ومع ذلك فقد أراد الرسول تطهير الجزيرة العربية من كل الديانات السابقة وتوحيدها باسم العرب والدين الجديد « أخرجوا المشركين من جزيرة العرب » وكأنها الدولة القاعدة لتوحيد الأمة ونقطة ارتكازها مثل مصرفى العصر الحديث . ويحذر الرسول من المستقبل « ويل للعرب من شرقد اقترب » . ويزيد أحد الرواة « من الخبث » بالرغم من وجود الصالحين^(١) . لذلك لا بد من تطهير الاوثان من جزيرة العرب . فقد صارت الاوثان فى قوم نوح فى العرب . وأمر العرب هو أمرهم الأول فى البداية عند ما كانوا على الطبيعة ثم كان للعرب يوم الفتح . ولم يقل الراوى للمسلمين^(٢)

(١) ج ١٣/٦ - ٢٠ - ج ١٨٠/٦ - ١٨١ - ج ١٩٩/٦ - ج ٥٣/٦ - ج ٥٣/٦ - ج ١٢١/٨ - ج ٢٨/٥
 ج ٨/٥ - ج ١٦١/٨ - ج ١١٦/٥ - ج ١٣٠/٥ - ج ٤٨/٦ - ج ٤٨/٦ - ج ١١/٩ - ج ١٤/١١ - ج ٢١٥/١٣١ - ج
 ١٨٢/١٨٠ - ج ١٧٠/٤ - ج ١٢٧/١٢٥ - ج ٢١٢/٣٣٣ - ج ٩٨/٩ - ج ١٦٧/٥ - ج ٤٤/٨ - ج ٤٤/٨ - ج ١٧٠/٤ - ج ١٨٢/١٨٠
 ج ١٢٤/٤ - ج ١١/٦ - ج ٨٥/٤ - ج ٦٠/٧٦/٩ - ج ٢٤١/٦٤/٤ .
 (٢) ج ١٩٩/٦ - ج ١٩١/١٥٠/٥ .

مجلة الجمعية الفلسفية المصرية

ثم يتم تخصيص العرب فى قريش . فقد نزل القرآن بلسان قريش والعرب .
ويضع البخارى عنوانا لباب حديث « اذا اختلفتم فى عربية القرآن فاكتبوها بلسان
قريش فان القرآن نزل بها » . وتعنى عقري حلقى بلغة قريش . وتسمى لغة أو لسان
وليست مجرد لهجة . ويتحول الأمر من اللسان الى الحرفة أو المهنة والحضارة . فأن
قريشا أصحاب زرع كما قال الاعرابى للرسول « لا يجد هذا الاقرشيا أو أنصاريا
فانهم أصحاب زرع فأما نحن فلسنا بأصحاب زرع » . ثم يتلرج أكثر فتصبح
خصائص وميزة لقريش « قريش أوسط العرب نسبا وقدرأ » ولها أحيائها بين معشر
العرب . و« خير نساء ركبنا الا بل نساء قريش » . والسياسة فى قريش « لا يعادى أحد
قريشا الا كبه الله على وجهه ما أقاموا الدين » وأيضاً « لا يزال هذا الأمر فى قريش
ما بقى أثنان » . وفى رواية « يكون آتنا عشرأميراً » ، وزادت أخرى « كلهم من
قريش » . وقد انتصر الاسلام بالقرابة وتحدد الميراث بالقرابة . بل أن الرسول ذاته
لديه احساس عروبى قريشى فى جو شعوبى بل ويخصص قريشا بإفخاذها وأبطانها .
ويفخر ليس فقط بالنبوة ولكن بنسبته الى بنى عبد المطلب :

أنا النبى لا كذب .: أنا ابن عبد المطلب^(١)

ولكن قريشا بها اتجاهان : اتجاه محمود يمثله الأشعريون من نسب أبى موسى
الأشعري ويمدحهم الرسول . يسأل عنهم ويجزل لهم العطايا . وهو الانسان الطيب
الذى ضحك عليه عمرو بن العاص يوم التحكيم . ويقول الرسول فيهم « هم منى
وأنا منهم » . واتجاه مرذول شرير تمثله ربيعة ومضر . فهم غلاظ القلوب ومنهما
سيطلع قرنا الشيطان « قرنا الشيطان فى ربيعة ومضر » . وهم القدادون الحفاة . ومع
ذلك تهلك الأمة على يد غلطة من قرش « هلاك أمتى على يد غلطة من قريش »^(٢) .

تم تبدو الشعوية الجغرافية مع الشعوية القبلية والسياسية . وتأتى اليمن فى
المقدمة . فأهل الحكمة اليمان ، والحكمة يمانية « اليمان والحكمة يمانية » . والفخر

(١) ج ٢٢٤/٦ ج ١٨٥/٩ ج ٢١١/٨ ج ٧٢/٩ ج ٨٥/٧ ج ٢١٨/٤ ج ٢١٩ - ٢١٨/٩ ج ١٠١/٧٨/٩
ج ٣٩/٥٢/٤ ج ١٧٨/٨٦/٥ .

(٢) ج ١٢٣/٧ ج ٢١٨/٥ ج ٦٨/٧ ج ٢١٩/٢ ج ١٥٥/٤ ج ٢٤٢/٤ ج ١٩٧/٥ .

والخيلاء فى أصحاب الابل، والسكنية والوقار فى أهل الغنم. وقد سميت اليمن لأنها عن يمين الكعبة والشام عن يسار. الكعبة فالمشأمة الميسرة. والرسول ذو أصول يمنية. والنيل والفرات نهران من الجنة أى فضل مصر والعراق. ويهل كل قوم، الشام والعراق واليمن، من باب من أبواب الكعبة. وسؤال المحدثين: من أين تهل أندونيسيا والملايو والفلبين وأواسط آسيا وأفريقيا؟ ومن أى باب يهل مسلموا أوربا وأمريكا؟ وتظهر الشعبية فى الرواية قدر ظهورها فى القول المباشر حيث امكانيات الابداع اكبر مثل «قرنا لنجد والجحفة لأهل الشام، وذا الحليفة لأهل المدينة». وفى زيادة رزية أخرى ما دام الأمر توزيعاً على المناطق «لأهل اليم يللمم وذكر العراق ولم يكن عراق يومئذ» وهذه هى الحدود الجغرافية للأبداع. وتروى قصة الاسود العنسى، وقصة دوس والطفيل بن عمرو الدوسى، من عمان والبحرين. وهى قصص بيئية خالصة حتى يدخل الأدب فى معركة الشعبية (١).

ومع العرب يأتى الفرس ما لهم وما عليهم. فالنبي يعرف الفارسى. فقد قال مرة بالفارسية «كخ كخ أما تعرف أنا لا نأكل الصدقة». وربما كانت فارسية الأصل ثم تعربت. وربما هى صوت يدل على النقد والرفض. وقد تداخلت بعض الصور الفارسية فى الرواية. فقد كان معظم جماع الحديث الأوائل من فارس الحضارية الكبرى التى تشمل أواسط آسيا فيبعد إسلام الهرمزان قال: «أن الأمة طائر له رأس وجناحان فإن كسر أحد الجناحين نهضت الرجلان بجناح ورأس... فالرأس كسرى والجناح قيصر والجناح الآخر فارس فأمر المسلمين بالنفاذ الى كسرى». ففارس الاسلامية هى التى سترث كسرى وقيصر، فارس القديمة وروما القديمة. ويظهر فى الرواية تعبير ملك الأملاك أى شاهان شاه واسم اذربيجان. وكان سب الاعجمى أو تعبير بلسانه أحد مظاهر الجاهلية. وقد وضع الرسول يده على سلمان الفارسى وقال «لو كان الايمان عند الثريا لناله رجال أو رجل من هؤلاء» وفى رواية أخرى «العلم». فقد جمع الحديث هناك لوجود كثير من الصحابة. كما أنهم أهل علم وسياسة منذ القدم. ونظراً لاضطهادهم عندما تبنا المذهب الشيعى أصبحوا

(١) ج ٢١٩/٥ ج ٢١٧/٤ ج ١٨٣/٩ ج ١٦٥/٢ ج ١٣٠/٩ ج ٢٢٦-٢١٨/٥ ج ١٩٥-١٩٦/٧ ج ١٩٦.

ذاكرة الأمة . كانوا فى حاجة الى تشريع لبعدهم عن مهبط الوحى فى الجزيرة العربية والى نصوص مدونة باللغة العربية للاعتماد عليها فى التعليم وتعريب القبائل . وتظهر الشعوبية فى وصف المجوسى وفى جعل الكفر قادما من الشرق دون تحديد فارس والفخر والخيلاء فى أهل الخيل والابل وأصل الوبر والسكينة فى أهل الغنم^(١) .

والثناء الثالث على الأحباش أو الحبشى . فند كان الرسول يعرف اللسان الحبشى كما يعرف اللسان الفارسى . وربما كان الرسول يتحجب للأقوام ويطلق بعض الالفاظ بلسانها تقريبا اليهم وهو الودود الأليف . فقد قال الرسول « منه ، منه » . وتشرح الراوية أنها تعنى بالحبشية حسنة . ويتضح التشابه فى الأصل بين العربية والحبشية كلغتين ساميتين وربما تم تعريبها من قبل . وما يتعلق على الحديث ينطبق على القرآن ووجود الالفاظ المعربة فيه . ويتبرع الرواة بشرح ألفاظ الحديث وردھا إلى أصولها الحبشية . فقد شرح أبو ميسرة «الرحيم» بلسان الحبشية والترح بالحبشية متكئا ، وحصب حطب ، والمشكاة الكوة ، وحرم وحب . كما تظهر أسماء الأدوات فالظفر مدى الحبشة . ويتعدى حضور الأحباش الى وصف عاداتهم وطبائعهم . فهم أهل لعب ولهو . وكان الرسول يستر عائشة بردائه وهى تنظر الى الحبش أو الحبشة . ولهم قوة عضلية مشهودة فقد جمعت قريش لحرب الرسول ومعهم الاحابيش .^(٢)

وتظهر فى الحديث مجموعة أخرى من اللغات السامية كالعبرانية والسريانية والحوارنية ، فعن أبى هريرة أن أهل الكتاب كانوا يقرأون التوراة بالعبرانية ويفسرونها بالعربية لأهل الاسلام . فقال الرسول « لاتصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم » . كانت هناك اذن معرفة باليهودية والنصرانية دون جعلهما مصدرا للعقيدة والتشريع ولكنها تدخلت فى التفسير وجمع الحديث . وترد فى الروايات بعض الالفاظ

(١) ج ١١٨ / ٤ ج ٥٦ / ٨ ج ١٩ / ٨ ج ١٥١ / ٤ ج ١٨٩ / ٦ ج ١١٧ / ٩٩ / ٧ ج ١٥١ / ٤

(٢) ج ١٦٩ / ٩٠ / ٤ ج ١٢٤ / ١٢١ / ٩٤ / ٦ ج ٨ / ٨ ج ٦٤ / ٥ ج ١٥٦ / ٨ ج ٩١ / ٤ ج ٤٨-٤٩ / ٧ ج ١٦١ / ٥

السريانية مثل «سريا» وهو نهر صغير بالسريانية. والسؤال : هل كانت السريانية معروفة فى أواسط آسيا فى النصف الاول من القرن الثالث عصر البخارى عبر يهود فارس ؟ وكذلك لفظ «سطور» يعنى بالسريانية الجبل. وتعنى عبارة القرآن فى سورة يوسف «هيت لك» «هلم لك» بالحوارانية. (١)

ومع لغات الشرق فى فنارس والوسط فى فلسطين تظهر اللغة الرومية فى الغرب. فقد دعا هرقل ترجمانه. فقد كان هناك من يعرف العربية والرومية فى بلاط هرقل. وتظهر صورة محمد الكريمة فى قومه وحب استطلاع هرقل وعدله. وقال مجاهد : القسطاس تعنى العدل بالرومية. وربما كانت فى الأصل رومية قد عربت (٢).

وتظهر بعض اللغات الأخرى أقرب إلى اللهجات العربية مثل النبطية . فعند ابن جبير تعنى « طه » بالنبطية يارجل (٣). ويشار الى عبد قبطى مات . فرمما كان مصرىا نصرانيا. ومن مصر يأتى الفاخر من الثياب. والغريب تشابه لفظ أحمس العربى مع لفظ أحمس فى مصر القديمة الا اذا رجع التشابه الى نفس الأصل السامى. ويبدو أن بعض مظاهر ثقافة مصر القديمة كانت معروفة فى الجزيرة العربية لنهى الرسول عن التحنيط « لا تحنطوه » (٤).

وإذا كان الكفر يبرز من الشرق دون تخصيص فارس فان سيادة الترك من أشراط الساعة لدرجة جعل البخارى ذلك أحد عناوين أبوابه « الترك كشرط من أشراط الساعة». وهم قوم يتتعلون نعال الشعر ، عراض الوجوه كأن وجوههم المجان المطرقة. ويزداد الوصف فى رواية أخرى « صغار الأعين حمر الوجوه ذلق الأنوف». فمن هم الترك؟ ولماذا يوصفون بهذا الوصف العرقى وقد نصرروا الاسلام

(١) ج ٢٥ / ٦ ج ٢٠١ / ٤ ج ١٧٤ / ٦ ج ٩٦ / ٦

(٢) ج ٤٥-٤٤ / ٦ ج ١٩٨ / ٩

(٣) ج ١١٩ / ٦

(٤) ج ١١٨/٤ ج ٥٦/٨ ج ١٩/٨ ج ١٥١/٤ ج ١٨٩/٦ ج ٩٩/٧ ج ١١٧ - ١٥١/٤ ج

على مدى خمسين عام وحتى الآن ؟ هل معنى الترك النرس فى أواسط آسيا ^(١) ؟

وقد دخل الشعر العربى فى المعارك السياسية باعتباره ثقافة العرب قبل الوحى وبعده . ويمتلئ صحيح البخارى بالأشعار من الرسول أو الصحابة أو الشعراء أو الرواة . ومشكلة تدوين الحديث هى نفس مشكلة تدوين الشعر . فقد قرض الرسول الشعر وهو من بلغاء العرب وفصحائها فى صياغات عدة مثل :

- ١ - اللهم أن لا عيش إلا عيش الآخرة فاغفر للأنصار والمهاجرة
- ٢ - اللهم لا عيش إلا عيش الآخرة فاكرم الأنصار والمهاجرة
- ٣ - اللهم لا أجر إلا أجر الآخرة فاصلح للأنصار والمهاجرة
- ٤ - اللهم أن الأجر أجر الآخرة فارحم الأنصار والمهاجرة ^(٢)

وقد قال الرسول شعرا أثناء حفر الخندق على النحو التالى :

والله لولا الله ما هتدينا ولا تصدقنا ولا صلينا
فأنزلن سكينه علينا وثبت الاقدام أن لاقينا
أن الألى قد بغوا علينا إذا أرادوا فتنة أينا

وبالصباح عولوا علينا ^(٣)

ويرد الانصارى يوم الخندق شعراً أيضاً فى روايات مختلفة :

- ١- نحن الذين بايعوا محمداً على الجهاد ما حيننا أبداً
- ٢ - نحن الذين بايعوا محمداً على الجهاد ما بقينا أبداً
- ٣ - نحن الذين بايعوا محمداً على الاسلام ما بقينا أبداً ^(٤)

(١) ج ٤ / ٥١ - ٥٢ / ٢٣٨

(٢) ج ٤ / ٣١ - ٧٨ - ٧٩ / ٧٨ / ١٣٧ ج ١ / ١٣٠ ج ٨ / ١٠٩ / ٩٦ / ١٩٦

(٣) ج ٥ / ١٤٠ ج ٨ / ٤١ / ٩٠ / ١٥٨ ج ٥ / ٦٦

(٤) ج ٥ / ٤٢ ج ١٠ / ٩٦ ج ٥ / ١٣٨ ج ٩ / ١٠٤ - ١٠٥

ركان الرسول يعجب بقول لبيد «الا كل شئ ما خلا الله باطل». وهو يدل على وحدة الشهود كما يقول الصوفية^(١). وقال خبيب الانصارى حين قتل في صياغات متعددة .

١ - ولست أبالي حين أقتل - لما على أى شق كان لله مصرعى

٢ - ولست أبالي حين أقتل سلماً على أى جنب كان لله مصرعى^(٢)

وقد اصبح هذا البيت من شعارات الحركة الاسلامية المعاصرة . وكان الصحابة يقرضون الشعر تعبيراً عن إيمانهم وصراعهم على الحق^(٣). وبطبيعة الحال يذكر الرواة شعر حسان بن ثابت شاعر الرسول والترشق بينه وبين أبى سفيان بن الحارث^(٤). كما يذكر الرواة ثلاثة أبيات لامرؤ القيس . وهناك شعر القليب . وأطولها أربعة ابيات . وشاركت النساء فى إلقاء الشعر مثل قول امرأة :

ويوم النوشاح من تعاجيب ربنا .
الا أنه من بلدة الكفر نجاني^(٥) .

كما يكثر الشعر فى كتاب التفسير كشواهد لتفسير القرآن^(٦). وقد تبدو بعض ألفاظ الابيات قديمة إلا أن الشعر العربى الحديث مثل شعر المقاومة والشعر الوطنى قادر على القيام بنفس الدور .

وتظهر البيئة الدينية فى تعبير عديد من الروايات عن الخلافات العقائدية بين الفرق . فالعقائد موجه للذاكرة ، ماذا تستبقى وماذا تستبعد؟ ماذا تتذكر وماذا تنسى؟ فالعقائد جزء من الرؤية للعالم وعامل موجه لادراك الحواس واستدعاء الذاكرة .

(١) ج ٥ / ٤٢ ج ٨ / ٤٣ / ١٢٧

(٢) ج ٩ / ١٤٧ ج ٤ / ٦١ ج ٥ / ١٠٢ / ١٣٣ .

(٣) مثال ذلك شعر أبى طالب ج ٢ / ٣٣ عبد الله بن رواحة ج ٢ / ٦٩ ج ٨ / ٤٤ أبو بكر ج ٣ /

٣٠ ج ٧ / ١٥٨-١٥١ بلال بن رباح ج ٣ / ٣٠ ج ٩ / ١٠٤ ج ٧ / ١٥٨-١٥١ أبو هريرة ج ٣ /

٩١ /

(٤) ج ٣ / ١٣٧ ج ٥ / ١١٣ ج ٩ / ٦٨ .

(٥) ج ٨ / ٨٣ / ٥٢

(٦) ج ٥ / ١٥٠ / ١٥٥ ج ٦ / ٨٠ / ٩٢ / ١٣٣ / ١٥٨

تدوين الحديث اذن جزء من المعارك الكلامية عن طريق تدوين الحجج العقلية لتأييد فريق ضد فريق وغالبا تأييد أهل السنة والجماعة الذين أصبحوا الأشعرية فيما بعد ذلك بقرن من الزمان ولكن كانت عقائدهم سائدة فى الثقافة الشعبية ضد عقائد المعارضة خاصة المعتزلة والخوارج والشيعة. وتبلغ ذروة الموضوعات العقائدية فى كتاب «التوحيد» آخر كتب البخارى^(١). والعجيب أن يأتى موضوع التوحيد فى آخر صحيح البخارى مع «باب القدر»، بالرغم من أنه العقيدة الأولى مع كتابى العلم والايمان. وهو كتاب نظرى خالص مملوء بالقصص الغيبية والارتباط بالتراث الدينى السابق. ويخرج عن موضوعات الحديث وغايته وهى بيان أوجه العمل وتفصيلات السلوك للمبادئ العامة والقواعد التى وضعها القرآن. وهو أقرب الى شرح القرآن بالحديث ومن ثم فهو أدخل فى كتاب التفسير. وأحيانا يكون مجرد قرآن، مجرد شرح آيات. فالقرآن تأييد للحديث والحديث شرح للقرآن. وهو مملوء بالتشبهات والصور الفنية نظرا للقدر الكبير من الابداع فى القول المباشر فى الرواية ومملوء بالصيغ البلاغية والأدبية وكان الخطاب قد استقل بذاته مثل «اللهم انى ظلمت نفسى كثيرا ولا يغفر الذنوب الا انت» فى باب الادعية تكشف عن خيال الشعراء وعبقرية الابداء وكتاب الحوار ومناظر الأخراج. والقصص فيه طويل للغاية لأنه نتيجة للأبداع الجماعى. ونظرا لطول الرواية يتم تقطيعها افتعالا حتى تلتقط الانفاس وربما لقطع الملل أو ربما لابداعات متعددة على دفعات. ثم ارتبطت فيما بينها بطريقة افتعالية، مجرد تجاور لعديد من الابداعات واحد تلو الآخر برواية قصيرة تعلن عن نهاية منظر وبداية آخر وبالتالى يكون السؤال: كيف استطاعت الذاكرة حفظ هذا القصص الخيالى الطويل وكيف تمت روايته؟ ما مناسبه؟ الاحاديث العملية أسئلة عملية وهى مهمة الحديث الرئيسية. والقصص تكفل القرآن به. وقصص الحديث يتطلب معلومات لم يعرفها العرب الامن الديانات والبيئات الثقافية التى كانت موجودة قبل الوحي. هل راجع الراوى هذه الرواية الطويلة على نفسه أو على الآخرين؟ هل كتبها ثم قرأها من مدونات؟^(٢)

(١) كتاب التوحيد ج٩ / ١٣٩ - ١٩٩ باب القدر ج٨ / ١٥٢ - ١٥٨

(٢) ج٦ / ٢٠ - ٢٤٥ ج٩ / ١٤٨ ج٩ / ١٨٩ / ١٤٤ ج٩ / ١٨٢ - ١٨٣ ج٩ / ١٤٩ -

والعقيدة الأولى التى تكاد تكون شبه مسيطرة على «كتاب التوحيد» وعلى «صحيح البخارى» كله هى عقيدة القضاء والقدر التى افرزتها الدولة الأموية وروجت لها ضد خلق الأفعال وحرية الانسان ومسؤوليته عند المعتزلة. فالكتاب كله وكأنه مكتوب ضد المعتزلة، احدى فرق المعارضة. فكل شئ بمشيئة الله ولا يتم فعل الا بقول «أن شاء الله». فقا. طاف سليمان بن داود على نساته المائة كى ياتى بفارس يجاهد فى سبيل الله دون أن يقول «ان شاء الله» فلم تحمل الا أمراة واحدة جاءت بشق رجل! وقد دونت المصنفات الاشعرية ذلك فى باب «قول ان شاء الله». والسند القرآنى جاهز «أنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء». حتى على وفاطمة عندما اراد الرسول ايقاظهما تحججوا بمشيئة الله. فرد الرسول عليهما بالقرآن « وكان الانسان أكثر شئ جدلا ». والله هو الفاعل الحق ولا فاعل سواه. فلما اعتذر الرسول للاشعريين بأنه لا يجد ما يحملهم عليه للقتال ثم وجد بعد ذلك قال «لم أحملكم الله حملكم». والله هو الشافى. ومن أكل ناسيا فإن الله أطعمه وسقاه. بل أن عائشة المثالية هى الأخرى تفخر بأن الله هو الذى زوجها فى السماء فى حين أن باقى الأزواج من فعل أهاليهن. وكل شئ مكتوب على الانسان فى بطن أمه وهو ابن اربعين يوما ثم علقه ثم مضغته. ويبعث الله ملكا فيأمره برزقة وأجله وشقائه وسعادته قبل أن ينفخ فى روحه. وقد كتب على ابن آدم حظه من الزنا، زنا العين النظر، وزنا اللسان المنطق. والنفس تمنى والفرج يصدق ذلك ويكذبه. والعمل ما هو الا تحقيق لما كتب من قبل. «الله كتب على ابن آدم حظه من الزنا». بل أن الانسان يحمل جزءا من وزر خطيئة آدم الأولى كما هو الحال فى المسيحية. وتعذيب الميت فى القبر بكاء أهله عليه ضد المسئولية الفردية «لا تقتل نفس ظلما الا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها ذلك لأنه أول من سن القتل». ولا يظهر الاعترال إلا على استحياء كاستدراك على الاشعرية قبل أوانها بعد أن اعترض أحد الناس بأن هذا يورث الاتكال فرد الرسول « أن أهل السعادة وأهل الشقاوة كل ميسرون لما عملوا ». وفى صياغة أخرى «كل يعمل لما خلق له أو لما يسرله». كل يعلم مقعده من النار دون اتكال فكل ميسر لما خلق له . كما تؤكد بعض الأحاديث

الحرية والمسئولية الفردية طبقا لخلق الافعال عن المعتزلة « لا يقولن أحدكم الله يغفرلى ، اللهم ارحمنى أن شئت فليعزم المسألة فانه لا مكره له» (١) .

والعقيدة الثانية الفصل بين الايمان والعمل والقول بالارجاء ضد المعتزلة والخوارج . إذ يقول المعتزلة بالاستحقاق ، ثواب المحسن وعقاب المسيء . ويقول الخوارج بوحدة النظر والعمل . ففى معظم الاحاديث المروية ليس العمل جزءا من الايمان باستثناء «لا يزنى الزانى ولا يسرق السارق ولا يقتل القاتل وهو مؤمن» . بل تظهر أحيانا الاتجاهات الصوفية فى أواسط آسيا بداية بالكرم الالهى والفيض الربانى ، الحسنة بعشرة أمثالها الى سبعمائة ضعف ، والسيئة بواحدة من أجل استدعاء الذاكرة مجموعة أخرى من الاحاديث عن التقارب بين الانسان والله ، تقرب العبد الى الله شبرا وتقرب الله إلى العبد ذراعاً ، وتقرب الله إلى العبد ماشيا واتيان الله إلى العبد هرولة . وقد شاعت عقيدة الارجاء فى الدولة الأموية وعند أهل السنة من أجل اخراج العمل من الايمان وتأجيل ذلك الى يوم القيامة . يفعل الله ما يريد إن شاء اثناب وإن شاء عاقب حتى يفعل الحكام ما يشاؤون . فكل من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق . وقد تزوجت عقيدة الارجاء فى اذربيجان مع سيادة المذهب الحنفى فى الفقه . فقد كان أبو حنيفة من المرجئة . الإيمان والاسلام فى حد ذاتهما عمل ولا يحتاجان الى عمل خارجى . يكفى الايمان بالله وحده دون الشرك به . بل يكفى الوضوء والصلاة «من توضعاً وصلى ركعتين فى هذا المسجد غفر الله ما تقدم من ذنبه» . بل يكفى الدعاء والاستغفار ولو سبعون مرة . ويتكرر الحديث المشهور عن قتل أسامه لكافر قال لا اله الا الله وحزن الرسول وعتابه له بأنه لم يشق على قلبه كى يعرف أنه قالها متعوذاً من أجل تدعيم الارجاء . أن الإيمان باللسان . وقد دعا الرسول لعبيد بن عامر خاصة ، أن يكون فوق كثير من الخلق فى الجنة . وهى الدعوة التى سبق بها عكاشة دون غيره . بل أن دخول الجنة أصبح بمجرد الرحمة الالهية أو بحجة الله ورسوله أو بشهيدين . فلا يدخل أحد الجنة بعمله حتى

(١) ج٤ / ٢٧ / ١٠٦ / ٧٠ / ج٦ / ١٤١ / ج٩ / ١٣١ / ج٨ / ١٥٩ / ج٧ / ١٢٣ / ٥٧ / ج٨ / ١٧٠ / ج٩ / ١٥٣ / ج٨ / ١٥٢ / ج٩ / ١٦٥ - ١٦٨ / ج٤ / ١٦١ - ١٦٢ / ١٩٩ / ج٢٠ / ٢٠٠ / ج٢٠ / ١٢٠ / ج٨ / ١٥٣ / ج٨ / ٥٩ / ٩٢ / ج٨ / ٦٧ / ج٨ / ٤٨ / ج٥ / ٩٨ / ج٩ / ١٢٧

لو كان الرسول الا برحمة الله . ولا يدري الرسول في الجنة ما يفعل به وهو ما يتعارض مع العصمة والبشارة والقرآن بأن الله غفر للرسول ما تقدم من ذنبه وما تأخر، وحديث «ما منكم الا واردها» . ولا يدخل الجنة الا باربعة شهود كما هو الحال في حكم الزنا او ثلاثة او اثنان على التدرج دون عمل . ويمكن دخول الجنة بالبشارة او الشفاعة كما هو الحال عند الاشاعرة . فالبشارة بالجنة لسبعين ألف وطلبها عكاشة وطلبها آخر ولكن سبقه عكاشة وكأن البشارة لا تستطيع الاتساع لواحد آخر ، وكأن سبق في الطلب حجة . والبشارة بالجنة على ثلاث حلقات ، عمر فأبو بكر فعثمان مما يكشف عن ادبيات التفاضل بين الصحابة كغطاء شرعى للصراع السياسى . وتذكر أحاديث كثيرة للشفاعة شفاعه محمد لأمته وهو ما يناقض قانون الاستحقاق عند المعتزلة . فقد يكون الانسان من أهل النار فيصبح من أهل الجنة ، وقد يكون من أهل الجنة فيصبح من أهل النار . وبالرغم من ان الاطفال لا حكم لهم فى الجنة أو النار لانه لا عمل لهم فهم فى الجنة طبقا للفترة . وبهذا المعنى كان لابراهيم ابن الرسول مرضع فى الجنة . والله أعلم اين يضع ذرارى المشركين ^(١) . وتضم الأحاديث بعض تصورات المعاد عند المتكلمين مثل عجب الذنب الذى منه يركب الخلق حين البعث . كما أن النار تقول « هل من مزيد فيضع الله قدمه فيها فيطفئها حتى تظل الجنة » . وهى تشبهات وصور ابداعية تدل على العظمة والرحمة فى آن واحد . كما تسمع نداءات جبريل وشهاداته ^(٢) .

وواضح ان معظم العقائد الكلامية الموجهة للأحاديث النبوية من السمعيات وليست من العقليات لأنها تثير الخيال مثل النبوة والمعاد وتسمح باكبر قدر ممكن من الابداع الفردى والجماعى . وارتبط موضوع الايمان والعمل بالمعاد . واختفى موضوع الامامة لدخوله من قبل فى تفضيل الصحابة ومسار التاريخ من النبوة الى الخلافة ،

(١) ج٢ / ٨٩ - ٩٠ ج ٣ / ٧٨ ج ٩ / ١٧٧ / ١٩٢ ج ٧ / ١٩٢ - ١٩٣ ج ٩ / ١٧٤ ج ٨ /

٧٥ / ١١٨ ج ٨ / ١١٤ ج ٨٥ / ٦٥ / ١٤٠ ج ٧ / ١٥٧ ج ٢ / ٩١ - ٩٣ ج ٧ / ١٨٩ ج ٩ /

٦٩ ج ٥ / ٦٥ ج ٨ / ١٢٢ ج ٨ / ١٢٢ / ١٣٢ ج ٩ / ٤٥ / ٤٨ ج ٨ / ١٥٢ ج ٨ / ٨٢

ج ٨ / ٤٨ / ٥٩ / ١١٠ / ١٩٠ / ٩٦ ج ٨ / ١٥٣ ج ٩ / ٥٨ / ٤ .

(٢) ج ٦ / ٥٨ / ٢٠٥ ج ٩ / ١٤٣ - ١٤٤ .

ومن الوحي الى السياسة . وقد كانت السمعيات هي الأمور العملية التي وقع فيها الخلاف السياسي قبل ان تتحول الى سمعيات . ولا يشار الى النبوة الا بذكر صفة التبليغ وللتعرض لها في وراثه الانبياء . أما العقليات فهي أقل حضورا مثل الذات والصفات والعقل والنقل اذ دخلت قضية خلق الافعال مع الايمان والعمل من السمعيات . فالتوحيد بمعنى الذات والصفات صياغات عقلية متأخرة . ولا تظهر في الروايات الا بعض التشبيهات المشهورة في الاسرائيليات مثل «لما خلق الله الخلق كتب في كتابه وضع على العرش أن رحمته غلبت غضبه» تخيلا بدلا من الخبر المباشر ، وأن من أحصى أسماء الله دخل الجنة بمجرد احصاء دون حفظ أو دراسة أو تصنيف أو كشف لمجموع القيم المعرفية والاخلاقية والجمالية فيها ^(١) . وتثار بعض القضايا الكلامية مثل هل يجوز تسمية الله شيء؟ ويكثر الخيال الكوني في كون عرش الله على الماء وخلق السموات والأرض وكتابة الذكر في كل شيء . وضاعت ناقة الأعرابي قبل أن يستمع الى نهاية الصورة وقام على استحياء . وتظهر قضية العقل والنقل لصالح الحشوية والتأييد المطلق لاولوية النقل وهو أساس الرواية . فلم يكن النبي يسأل عما لم ينزل عليه الوحي فيه ويقول : «لا أدري» أو لم يجب حتى ينزل عليه الوحي . ولم يقل برأى ولا بقياس لقول القرآن «بما أراك الله» ، وكان الرسول لا أقيسة له ، وكأنه لم يقل أيضا «من شبه اصلا معلوما بأصل مبين قد بين الله حكمهما ليفهم السائل» إثباتا للقياس ^(٢) . وتستعمل كثير من الآيات القرآنية في القصص الابداع كمنوال ونموذج للابداع مادام لا يحكمه عقل ولا يعتمد على برهان . ويظهر الحديث على لسان الله زيادة في التأكيد والتأثير والابلاغ . فما يقوله الله أكثر اقناعا مما يقوله البشر أو حتى الرسول في رواية ضعيفة . والأخطر من ذلك كله ذكر أحاديث تتيح قتل الخوارج والمرتدين والمارقين كما هو الحال في علم الكلام منذ «الاقتصاد في الاعتقاد» منذ وضع الغزالي خاتمة «فيما يجب تكفيره من الفرق» . اعتمادا على الحديث الظني ، حديث الفرقة الناجية . وقد جعل البخاري ذلك عنوانا لباب «قتل الخوارج والملحددين بعد اقامة الحججة عليهم» . ويشار الى الخوارج مكررا

(١) انظر محاولتنا ذلك في «من العقيدة الى التوراة» المجلد الثاني : التوحيد

(٢) ج ٩ / ١٩٠ / ١٤٥ / ١٥١ - ١٥٢ ج ٩ / ١٢٤ - ١٢٥ ج ٩ / ١٦٩ / ١٧٧

ويسمون الحرورية لنزولهم بأرض حاروراء. ويطبق عليهم آية «هل انبؤكم بالأخسرين أعمالاً». ويجمع بين الحرورية واليهودية والنصارى الذين ينقضون عهد الله بعد ميثاقه وهم الفاسقون. وايضا «يأتى فى آخر الزمان قوم حدثان الاسنان سفهاء الاحلام يقولون من خير قول البرية يمرقون من الاسلام كما يمرق السهم من الرمية لا يجاوز ايمانهم حنا جرهم. فايما لقيتموهم فاقتلوهم فان قتلهم اجرا لمن قتلهم الى يوم القيامة»^(١). وعلى هذا النحو يبدو أن تدوين الحديث انما كان انعكاسا للبيئة الاجتماعية والثقافية والسياسية والدينية التى تم التدوين فيها فى أواسط آسيا. وهو جزء من تاريخ الحياة الثقافية والسياسية تحت ستار علم الحديث.

سادسا : الوعى التاريخى والخيال الابداعى

والحديث باعتباره مجموع الرويات عن آخر الانبياء يكشف عن وعى تاريخى بالماضى بتاريخ الانبياء السابقين ووعى بالمستقبل باعتباره الوريث للماضى والحاضر والامين على المستقبل. يبدأ من التاريخ ولا ينتهى اليه، يبدأ من الحاضر ويعيد توظيف التاريخ بناء على متطلباته، ويتنبأ بالمستقبل بناء على امكانياته. فالوعى التاريخى ووعى ابداعى وليس رصدًا لحوادث الماضى، يكمله الخيال بالنسبة لمستقبل العالم. فلا فرق فى الوعى التاريخى بين الواقع والأسطورة، بين الشهادة والغيب.

ولفظ الابداع لفظ حديث يعبر عما عناه القدماء والمحدثون باسم الوضع. فالوضع تصور تاريخى يقوم على معيار للصدق والكذب فى الاخبار. فالحديث الصحيح هو المنقول تاريخيا عن طريق التواتر. والحديث الموضوع هو عكس ذلك. فالصحة والوضع هنا يقومان على مقياسين : الاول تواتر السند والثانى مطابقة القول للقاتل فى السماع او التدوين. فهناك حديث صحيح صادق، وحديث موضوع كاذب، وحديث مشكوك فيه بين الصدق والكذب مثل خبر الآحاد. أما الابداع فانه يعنى نسج جديد على منوال قديم اعتمادا على الوعى الجمعى والخيال الفنى دون أن يكون بالضرورة مخالفا للمبدع منه. بل هو تطوير له وتأكيد على معناه وتعميق لابعاده وتكرار لنماذجه وتغيير لاساليبه ولكن الجوهر واحد والمعنى لم يتغير.

(١) ج٢٠ / ٦ / ١١٧ / ٣٤٤ / ج٩ / ١٥٥ - ٢١ - ٢٢.

فالوعى الجمعى وعى ابداعى كما هو الحال فى الآداب الشعبية والأمثال العامة . له نواة فى التاريخ وجذور فيه ولكن فروعها واوراقه فى الخيال . والخيال تاريخ أسمى ، والتاريخ خيال محدود .

وليس المقصود بالتحول من الوضع الى الابداع مجرد تغيير لفظ بلفظ بل الانتقال من مجرد النتيجة الى المقدمة ، ومن الحكم بالوضع الى بيان منطق الابداع ، من النقل الى الابداع ، ومن الاخبار الى الانشاء . ويساعد هذا التحول على اكتشاف البيئة الثقافية والسياسية والاجتماعية من جديد التى وراء الابداع المتوالى والمتراكم عبر الاجيال .

ويتجلى ذلك بوضوح فى كتاب «بدأ الخلق» . والعنوان يدل على مضمونه . ويتناول أمورا غيبية صرفة تاريخية كونية تتعلق بنظرية الخلق كما هو الحال عند المتكلمين والفلاسفة . ويبدأ بالآية القرآنية التى تعطى الكتاب شرعية الأصل الأول : « حر انشى يبدأ الخلق ثم يعيده» . وتتفاوت فيه المستويات بين الأمور الشرعية ، الاوامر والنواهي ، والأمور الغيبية مثل قصص الخلق .

واذا كانت الغاية من علم الحديث تفصيل القرآن من النواحي العملية فان دخول الغيبيات يخرج عن اطار هذا العلم كما هو الحال فى علم أصول النسخة . واثناء حديث النبى عن بدء الخلق والعرش انفلتت راحلة أعرابى فندم على أنه جاء لسمع هذا الحديث النظرى الذى لا قيمة له من الناحية العملية او انه قطع عليه جبل تفكيره وشوق خياله الى العالم العلوى الذى استغرق فيه . وهو أقرب الى موضوع النبوة والسيرة . فبدأ الخلق يعنى بدأ النبوة توحيدا بين الموضوع والذات كما هو الحال فى المسيحية وارتباط خلق العالم بخلق المسيح ، وعند الصوفية بارتباط النبوة بالخلق وانبى بالكون فى النبى الكونى . وبطبيعة الحال ونظرا لخروج الموضوع عن دائرة الحس تدخل الخرافة وينشط الخيال وتكثر الغيبيات مثل كون العرش على الماء وتقرير مصير البشر منذ الازل (١) .

والعنوان « بدأ الخلق » عنوان مثير تدخل تحته موضوعات كثيرة بما فى ذلك الموضوعات العملية الفقهية الخالصة المتكررة فى باقى كتب الحديث . ويدخل فيه موضوع الدين وغزوات الرسول حتى ليكاد يصبح هو الموضوع الغالب . فالنبوة استمرار للخلق وخاتم الانبياء ، تحقيق للغاية من الخلق والنبوة معا . يغلب على الموضوعات فى البداية موضوعات الطبيعة والكون ، والشمس والقمر والنجوم والكواكب . يصعب تقسيم الكتاب الى موضوعات محدودة لأنه لا موضوع محدود له بل مجموعة من القصص الخيالية والحكايات الغيبية لاشأن لها بالتشريعات العملية والتفصيلات الجزئية . وتضطرب عناوين أبوابه والأبواب التى ليست لها عناوين مثل المناقب وحياة الرسول مما يدل على أنه أدخل فى علم السيرة وفضائل الصحابة ومناقب المهاجرين والانصار وغزوات الرسول بالتفصيل وكتبه الى الملوك ومرضة ووفاته . وبيدات المناقب تنتهى الغيبات الكونية . ويظل « كتاب الخلق » هو المصدر الاول لقصص الانبياء والنوة كهداية للتاريخ الانسانى (١) .

والقصص طويل للغاية لانه يدل على الابداع الجماعى . ينسج على منوال التراث اليهودى خطايا الانبياء السابقين ثم عظمة محمد الذى لا يخطىء ، آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ثم محمد وكلها غيبات لوراة اليهوديات . والنموذجان المفضلان المثاليان ابراهيم وموسى ، النظر والعمل ، العقيدة والشريعة . وتكرر نفس البنية فى تاريخ الانبياء فى صيغ صغيرة أو مطولة . ويكون الابداع فى الرواية وفى القول المباشر على حد سواء . والقصة الطويلة لا تعيها الذاكرة وتخرج عن قصص الانبياء . رجل يحمل الحجر على رأسه عدة مرات مثل برومئوس ، ورجل آخر يشق راسه بحديد ، ونساء ورجال عراة يصعد اليهم لهب من أسفل ، ورجل يسبح يقذفه الناس بالحجارة . ثم تعطى الرواية تفسير القصة كما يعطى موسى الخضر ، ويشرح له غير المعقول فيها ، ويبين مغزاها الاخلاقى . فالاول من يرفض القرآن وينام عن الصلاة ، والثانى الكذاب ، والثالث الزانى ، والرابع أكل الربا . مالك خازن جهنم ، وابراهيم على الروضة ، والولدان حوله على الفطرة . وأولاد المشركين نوعان طبقا للحسن والقبح فى الافعال . وأحيانا

تكون الرتبة ركيكة ومكررة . ثم السؤال كل مرة عن الطارق والصاحب وفتح الباب ولكن من أجل التشويق والاطالة . ولاتنسج الحكاية الطويلة فقط بمناسبة أهل الكتاب بل كوعظ اخلاقي مثل الذي يسعى على اخوته ويتقى الله في ابنة عمه والذي يأخذ أجر الاجير ويستثمره ويعطيه حقه أضعافا مضاعفة . وهو جزء من أدبيات الشرق وحكاياته الوعظية . ويتخلل مجموع الحكايات القطع والفواصل وعلان النهاية لحكاية والبداية لأخرى للتخفيف عن طولها ولتنبيه السامعين . يتم تقطيع الحدث عدة مرات لان الذاكرة لا تعي الحديث الطويل . وربما هو ابداع متصل الحلقات على دقات متتالية ثم الربط بينها بافعال القول . ويصعب حفظ الأحاديث الطويلة شفاها لطولها وعدم تعلقها بمسائل عملية . احيانا يغلب عليها الرواية أكثر من القول المباشر نظرا لسهولة الابداع والوصف ونظرا لصعوبة وضع حوار في موضوعات غيبية خالصة . لا تعي الذاكرة كل هذه التشبيهات والايحاءات والتأويلات قدر استيعابها للأوامر والنواهي الواضحة المباشرة . وأحيانا يتم ابداع حوار بين مظاهر الطبيعة وتأنيسها، حوار بين الحيوان والنبات . ويسهل ذلك أقتفاء أثر القرآن وتحويل الاوامر الإلهية والقوانين الطبيعية الى حوار مع الطبيعة وتشخيص لقوانينها . فالشمس تحت العرش بعد استئذانها شروقا وغروبا . ولا يوجد « قال النبي » أى فعل القول من الدرجة الاولى وهو أكبر افعال القول يقينا لان المتن ابداع خالص ، صدقه فى التجربة الانسانية ، وليس رواية صدقها فى السند . ومعظمه فى صيغة « حدثنا » دون سند متصل اذ ان ابداع المتن يتعارض مع اتصال السند . ولا يوجد سؤال وجواب ، امر ونهى ، توجه عملى كما هو الحال فى كتب الحديث الاشبه بكتب الفقه (١) .

ونظرا لغموض الرواية الابداعية فانه يتم شرح الفاظها كما هو الحال فى القرآن . وشرح الرواية يعنى ان الابداع يشرح نفسه ويبحث لذاته عن شرعية فى الوضوح من أجل ايصال الرسالة . بل ان الرسول نفسه يشرح حديثه . وتغيير الالفاظ يدل على الوضع . ففى صياغة المدية وفى صياغة اخرى السكين . وقد

(١) ٩/ ١٤٩ - ١٥٠ - ١٧٩ ج ٩ / ٥٦ - ٥٨ ج ٣ / ١١٩ - ١٢٠ ج ٣ / ١٣٩ /

١١٩ - ١٢٠ ج ٤ / ١٧٤ - ١٧٥ / ٢٠٢ ج ٤ / ١٣١ ج ٨ / ١٠٣ - ١٠٤ .

تختلف الرواية بالشرح. فالراوى شارح ومفسر ومؤول وصاحب موقف ووجهة نظر كما هو الحال فى النقل عند اليهود والنصارى وليس مجرد راوى ناقل (١).

وتكشف الرواية عن بعض جوانب الاخراج المسرحى واعداد المناظر وتغييرها ودخول الابطال وخروجهم . فهناك تدرج فى مناظر ثلاثة متتالية فى حديث البشرى بالجنة لعمر ثم عثمان ثم على . فى حين يغيب هذا الترتيب الزمانى فى الاعداد المسرحى لقصص الانبياء ودخولهم وخروجهم ، آدم ثم يحيى وعيسى ثم يوسف ثم ادريس ثم هارون ثم موسى ثم ابراهيم . ويتفرد موسى بالبطولة لانه صاحب التجارب مع قومه فى الشريعة والالواح . وهو الذى يحاور محمداً فى عدد الصلاة الواجبة فى اليوم بناء على تجربته وحتى يستفيد محمد من تجاربه السابقة ، من خمسين صلاة الى خمس صلوات بعد استحياء محمد من طلب مزيد من التخفيف . وهناك بعض الاخراج المسرحى عندما نزلت آية تغيير القبلة إذ انحرف المسلمون من القبلة القديمة الى القبلة الجديدة اثناء الصلاة . ويغطفى محمد ركبته بعد دخول عثمان للدلالة على حيائه وعظمة عثمان . وبعد أن قرأ القارى القرآن « وزينا السماء الدنيا بمصابيح » رأى مصابيح متدلية من السماء وسمع أصوات الملائكة . ويكون ذلك بالصوت والصورة . فعذاب القبر رواية . وقد تكون البداية فى الرواية حسية تعتمد على المشاهدة مثل اليقين بوجود الشمس والقمر حتى يبدأ الخيال من بداية حسية تسمح له بالانطلاق الى ما بعد الحس وربط المطلق بالنسبى والخيال بالواقع كما هو الحال فى الانجيل الرابع ، انجيل يوحنا . وهو ما اتخذته « مدرسة القدس » فى النقد التاريخى دليلاً على الصحة التاريخية للنص ، وهو اقرب الى ان يكون دليلاً على الابداع . سبعون الفا او سبعمائة الف من الامة فى الجنة على نحو جماعى حكم مطلق ثم سعد بن معاذ كعينة نسبية فى الارض (٢) .

ومعظمها موضوعات غيبية تضاد القصد من الحديث وهو بيان التفصيلات العملية . فلا فائدة عملية ترجى من معظم هذه الاحاديث . هى مجرد حكايات لا تفصل مجملاً ولا تبين اوجه ممارسة ، ولا تخصص عموماً ، ولا تبين مجملاً ،

(١) ج٤ / ١٤٤ / ١٨٤ / ٢٠٩ / ١٩٨ / ١٨٠ / ١٨٨ .

(٢) ج٥ / ١٧١ / ٥ - ٦٧ - ٦٩ ج٩ / ١٠٨ / ج٦ / ٢٣٤ ج٤ / ١٤٤ .

وتحكم متشابها. الغرض من الحديث الابداعي القصص وهو ما يتضح من عناوين بعض الابواب مثل « قصة اسحق بن ابراهيم ». فلا توجد أسئلة عملية في قصة الاسراء والمعراج باستثناء فرض الصلوات الخمس. وكلها اثاره للخيال منذ البراق الى السماء السابعة. وكيف بروى هذا الجانب الغيبي كله وهو مالا يتفق مع شروط التواتر، الاتفاق مع العقل والحس ومجرى العادات؟ صحيح أنه تتكرر بعض الموضوعات العملية التي لها كتب أخرى باسمائها مثل الصلاة والصيام والزكاة والحج محشورة حشرا لاختفاء الطابع الغيبي والاقلال منه ولو بنسبة ضئيلة. ولم يعرف عن الرسول الايغال في هذه الامور الميتافيزيقية بل كان أقرب الى التوجه العملي المباشر. الحديث عن السماء والارض والجبال ونشأة الخلق يهتم به الفيلسوف بحثا عن الحكمة او المتكلم تأسيسا للعقائد. ويتم هذا الابداع كله في السماء وليس على الارض. والمحاوِر الرئيسي فيه جبريل او الملائكة او الشياطين حيث بيدع الخيال في حرية تامة دون حدود من الارض والشخصيات الانسانية والواقع الاجتماعي. فاذا أحب الله عبدا أعلن جبريل عن ذلك في السماء حتى يحبه أهل الارض. وكلها روايات يسهل فيها الابداع بلا حوار او سند. ويمكن بناء سلسلة وهمية وسند لا وجود له من أجل الايحاء بالصحة التاريخية للحديث ما دامت صحة المتن مشروطة بصحة السند (١).

وتضطرب الرواية أحيانا لدرجة صعوبة معرفة من قال ماذا؟ فالحبكة غير متقنة. ولا يهتم القائل بل القول كما هو الحال في الانتحال. كما تظهر بعض الاخطاء التاريخية في الحديث الابداعي مثل أن الفترة الزمنية بين بناء المسجد الحرام والمسجد الأقصى اربعون عاما وهي تزيد على سبعمائة عام. تدعو بعض هذه الاحاديث اذن الى الشك في صحتها نظر لطولها. فالابداع ليس في القضايا والجمل والاحكام والوامر والنواهي. وتغلب الرواية عليه لصعوبة الكذب على الرسول. ويتم في السماء وليس على الارض لزيادة في التأثير. ومملوء بالصور والتخييل

لانه لا ابداع فى الوقائع والاحكام . وهى موضوعات غيبية يسهل فيها الابداع الحر .
والمخزون الثقافى من الاسرائليات يمد الخيال بما يشاء (١) .

والحقيقة أن ذلك يضع سؤالاً : من أين أتى المحدثون بهذه المصادر التاريخية عن تاريخ الانبياء بالاضافة الى القرآن والحديث الصحيح ، وكلها أحاديث وقصص وروايات لا تحتوى على توجهات عملية يمكن مطابقتها مع سائر الاوامر والنواهي فى القرآن والحديث الصحيح ؟ ويجيب البخارى بنفسه على السؤال فى « كتاب التوحيد » فى باب مستقل « باب ما يجوز من تفسير التوراة وغيرها من كتب الله بالعربية لقول الله « فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين » . ويذكر حديث أبى هريرة : « كان أهل الكتاب يقرأون التوراة بالعبرانية ويفسرونها بالعربية لأهل الاسلام . فقال الرسول « لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم » . وتضيف رواية أخرى « بل الايمان بما أنزل الله » . وقد أمر الرسول زيد بن ثابت أن يتعلم كتب اليهود حتى كتب اليه كتبه واقرأه كتبهم . وكان ابن عباس هو الممثل لهذا الوعى الجمعى وأحد المصادر الرئيسية لروايات بدأ الخلق ولكتاب التفسير . ولا يرفع ابن عباس رواية الى النبى تمثلاً للتقوى ومنعا للكذب . وربما نسب الوعى الجمعى الى ابن عباس الذى رفعه الى النبى دون سند متصل . بل أحياناً يكون ابن عباس هو الاساس والرسول مكمل له وشارح . مما يبين ظهور شخصية ابن عباس تدريجياً ليحل محل الرسول فى الرواية . كان المفسرون هم الرواة حتى يسهل الابداع بما لديهم من تراث ينسجون على متواله (٢) .

وقد بدأ الخيال الابداعى بقصص الانبياء وبالنواة الاولى لهذا القصص ، تاريخ الانبياء فى القرآن . فليس كل الوعى التاريخى خيالا ابداعياً بل هناك وعى تاريخى ، مجرد الارتباط بتجارب الامم السابقة والاستفادة منها . فموسى نموذج النبى الصابر على الاذى . وابراهيم نموذج المتأمل الباحث عن الله بالعقل الطبيعى . الأول للشريعة والثانى للعقيدة . كانت الغاية ورائة اليهود والنصارى فى القصص

(١) ج ٤ / ١٨٣ / ١٧٧ / ١٩٧

(٢) ج ٩ / ١٩٢ - ١٩٣ / ١٩٣ ج ٤ / ١٧٢ - ١٧٣

واكماله لما كان محمد هو خاتم الانبياء بمنطق الاستيعاب ثم الاستبعاد والاستقصاء .
والثمرة لا تحتاج الى البذرة اذا اثمرت . والنتيجة لا تحتاج الى المقدمات اذا
ما اخرجت . ويحدث ذلك فى الرواية وفى القول المباشر على حد سواء ^(١) . بل
أن « كتاب الخلق » بهذا المعنى يعتبر نموذجاً لادب الخصوصية ، خصوصية المسلمين
عن اليهود والنصارى ، أدب التمايز بين المسلمين والامم السابقة . وهو فى نفس
الوقت أدب المقاومة بعد التمثل او أدب الاكتمال بعد الاستيعاب . فالغاية من
الابداع الخيالى فى قصص الانبياء هو وراثة أهل الكتاب ، اليهود والنصارى ،
وتجاوزهم من أجل إكمال التاريخ ، والاعلان عن المصعب بعد المنيع ، والنهاية بعد
البداية ، بل وتجاوزهم فى القصص والادب القصصى الخيالى . فليس من المعقول
ان يكون العرب أهل البلاغة والثقافة والشعر أقل ابداعاً فى القصص بل واحسن
القصص من اليهود والنصارى ومن الاحبار والرهبان . كما كان القرآن ابداع من
سجع الكهان . فالعرب تراث الامم السابقة والاسلام يرث الديانات السابقة . لذلك
تكثر الاشارة الى اليهود والنصارى افراداً وجماعات حتى لا يقل المسلمون قصصاً
وخيالاً وشعائر وطقوساً عنهم وحتى يرث محمد انبياء بن اسرائيل ، ويرث
المسلمون اليهود والنصارى فى تراث الانبياء وتاريخ النبوات . ويتضح ذلك فى
عناوين بعض ابواب كتب الحديث مثل « باب دعوة اليهودى والنصرانى وعلى
مايقاتلون عليه » . وقد قلده محمد عظم الروم فى ختم الكتاب بخاتم من فضة
منقوش عليه « محمد رسول الله » نقشاً بنقش ، وخاتماً بخاتم ، مادام هذه عادة
الملوك .

وبالرغم من النهى عن تفضيل الانبياء بعضهم على بعض الا أن الأحاديث
مملوءة بالتفضيل . وبالرغم من أن الرسول منع التفضيل بينه وبين موسى فالرسول
أول ما يفتق يوم القيامة ويجد موسى باطشاً بجانب العرش . فاما قد صعق قبله أم
استثناه الله . الا أن المقارنة بينه وبين موسى وابراهيم من أجل وراثة الشريعة
والعقيدة مستمرة . ويعطى القرآن النموذج لعدم التفضيل . فالكل أنبياء يبلغون
رسالاته حتى خاتم الانبياء . ويفسر اليهود آية « اليوم أكملت لكم دينكم » عليهم

(١) ج ٤ / ١١٧ ج ٦ / ٥٦ ج ٢٨ / ٣٠ / ٤١ / ٧٨ / ١٤٦ ج ٤ / ٥٤

انفسهم وينكرون خاتم الانبياء . ويكرر القرآن هذه الصورة « يأيها النبي أنا ارسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً » من أجل صب الماضي في الحاضر . وينسج الحديث على نفس المنوال، ان اليهود عملوا في اليوم حتى الظهر ، والمسيحيون حتى العصر ، والمسلمون حتى آخر النهار . ولكل أمة شهيد ، والرسول يشهد على الكل كما يقرر القرآن ويتبع الحديث . ويحدث الرسول آدم ونوح و ابراهيم وموسى وعيسى . وهو سيدهم يوم القيامة . وكل نبي غضب الله عليه الا محمد . ولكل نبي خطيئة الا محمد . الكل مرؤوس ، آدم ونوح و ابراهيم وموسى وعيسى ، وهو الرئيس . وهو مشابه للقصص القرآني ، قصص ادريس و هارون و ابراهيم وموسى . ويغلب التصوير الفني على القصص للتحرز من الوقوع في التشبيه كما وقع اليهود ^(١) . ويبرز الابداع الخيالي في قصص الانبياء حتى يبدو محمد رئيساً لآدم ونوح في حديث ولآدم وادريس وموسى وعيسى و ابراهيم في حديث آخر . لا يهم الترتيب الزمني او المنزلة او الربط التاريخي بين الاسلام ومراحل الوحي السابق دون تشخيصها في الانبياء . ويقطع القول المباشر للسماح للابداع على دفقات والا طال اللحن في حين أن الدافع الحيوي قد توقف أو هي ابداعات متعددة متراكمة كما هو الحال في القصص الشعبي أو لمزيد من الترويح عن النفس . ومثل الرسول مع باقي الانبياء كرجل بني دارا فأكملها وحسنها الا موضع لبنة . ويتعجب الناس ويقولون لولا موضع اللبنة . وقد عرضت الامم على الرسول يوم القيامة ، كل رسول مع قومه ثم موسى وقومه ثم سواد عظيم وهي أمة محمد تبدو في الافق . يدخل الجنة منهم بغير حساب سبعون الفا وهو رقم صغير بتعداد اليوم . وهو ما يعارض قانون الاستحقاق . ويستجاب للمسلمين في اليهود ولا يستجاب لليهود في المسلمين طبقاً لمنطق التمثيل والاستبعاد، والاحتواء والاقصاء . وكلاهما يتبع فلسفة السؤال . وأحياناً تبدو الاشارة الى اليهود والنصارى من منطق الهوية والاختلاف . وهو أفضل من منطق الاحتواء والاقصاء، الحاضر في مقابل الماضي او الهداية في مواجهة الضلال . والتفاضل بين الانبياء انما يكشف في الحقيقة تفضلاً بين الشعوب والثقافات ما زال قائماً حتى الآن بمنطق الصراع أو بمنطق الحوار .

(١) ج٦ / ٧٥ ج٨ / ١٣٤ - ١٣٥ ج٩ / ١٦ ج٦ / ٦٣ / ١٦٩ / ٢٣٥ ج٩ / ١٣٣ ج٦ / ١٠٥ - ١٠٧ ج٩ / ١٨٣ / ١٦٠ - ١٦١ / ١٧٠ ج٤ / ١٦٣ - ١٦٦ / ٢٢٦ ج٧ - ١٦٣ ج٨ / ١٠٦ ج٢ / ٢ / ٧ .

ويتم الربط بين محمد وموسى وإبراهيم خاصة داود وسليمان ويونس .
 فإبراهيم صاحب العقيدة والدين الطبيعي والباحث عن التوحيد ، وموسى صاحب
 الشريعة وقائد الأمة . ومحمد قد جمع بين العقيدة والشريعة ، التوحيد والأمة .
 وتسج القصص الخيالية حول موسى حتى يبدو محمد أعظم منه واعتمادا على
 الاسرائيليات مثل قصة موسى والحوت والبحر والشیطان . فالقرآن نموذج لخلق
 الحديث . والحديث الصحيح نموذج لابتداع حديث خيالي . وقد حج آدم موسى فى
 قصة تثبت القضاء القدر وانه أخطأ بقدر الله . ومحمد يرى أن كل شئ مقدر سلفا ،
 والانسان مازال مضغعة ثم علقه بل منذ آدم الذى سن القتل . واذا كان الرسول قد
 نسى فقد نسى موسى من قبل . فالإيجاب فى موسى يتجاوزة الرسول . والسلب فى
 الرسول يتجاوزة موسى . وفى قصة موسى والشدة والكلاب ، عرايا وشيوخ
 وشباب كنايات عن الكذب وعدم العمل بالعلم والزنا . وميكائيل وجبريل مع
 الرسول من أجل استعمال الخيال للإيحاء والتربية الخلقية . ويترحم الرسول على
 موسى لصبره على الأذى والرسول أكثر منه صبورا عليه . ومحمد يفوق إبراهيم فى
 التوحيد لانه هو الذى أكمله وصفاه واستنبط منه الشريعة جمعا بين النظر والعمل ،
 العقل والآرادة . إبراهيم ابو الانبياء ومحمد خاتم الانبياء . ولقد ختن إبراهيم وهو
 ابن ثمانين سنة ! ويذكر الرسول حكايته مع سارة وادعاء انها أخته حماية لها من
 فرعون . ويتدخل الخيال الابداعى فى وصف إبراهيم وإيجاد دلالاته . فإبراهيم هو
 الأمل ، وأضع البيت المعمور . يصلى فيه كل يوم سبعون الف ملك . وسدرة
 المنتهى ورقها كأذان الفيل . فى أصلها أربعة أنهار ، اثنان باطنان واثنان ظاهران ،
 النيل والفرات فى مصر والعراق . ويمتد نسب الرسول الى داود أسوة بالمسيح (1)
 . وما ينبغى لاحد تفضيل نفسه على يونس بن متى . ويذكر الرسول قصة سليمان
 قاضيا بين المرأتين اللتين تنازعتا أمومة طفل وقصة ابتلاء الله لثلاثة من بنى
 إسرائيل . والرسول مذكور فى التوراة ببعض صفاته فى القرآن . ووقعت غزوة بدر
 على نموذج طالوت وجنوده فى الرواية ، ثلاثمائة وعشرا من المؤمنين .

(1) هو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن
 كعب بن لؤى بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر
 بن نزار بن معد بن عدنان ج ٥ / ٥٦

والاسراء والمعراج هو الموضوع النموذجي الذي يبدع فيه الخيال. فهو منذ بدايته مشير للخيال ويخرج عن المألوف، ولا يسير طبقا لمجرى العادات، انتقال البدن والروح او الروح فقط من مكة الى القدس، ومن القدس الى السماء. وتتعدد هذه الابداعات في عدة صياغات. ففي البيت بين النوم اليقظة جاء رجلا ببطشت ملئ حكمة وإيمانا فشقا الرسول من النحر الى البطن وغسلا البطن بماء وزمزم ثم ملئ حكمة وإيمانا. ثم ركب دابة بيضاء، حمارا او يراقا، وصحب جبريل إلى السماء الدنيا. وقابل آدم ثم عيسى ثم يوسف ثم ادريس ثم هارون ثم موسى ثم ابراهيم دون مقياس للاختيار أو ترتيب زمانى. وتمتلىء القصة بالاخراج مثل السلام ثم فتح ابواب السماء والسؤال عن الطارق والصاحب ويبدأ النقاش مع موسى الذى تبدو عليه الغيرة فيبكي من هذا الغلام الذى أتى بعده كى يدخل الجنة قبله هو أمته. وفي رواية أخرى شهيرة تم الاقلال من عدد الصلوات من خمسين الى خمس بناء على نصيحة موسى مع قومه وتأكيدا لمنهج التجريب. ولم تكن هناك صلاة قبلها. فالقصة تمثل نوعا من الوعى التاريخى الرأسى وليس الوعى التاريخى الافقى صعودا الى السماء وليس تقدما فى الارض. تصعب معرفة مقياس الانتقاء فيه. هل أولو العزم من الرسل، آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد، فأين آدم ونوح؟ وفي هذه الليلة عرض على الرسول الخمر واللبن فاختر اللبن. فمدح جبريل الرسول الذى هدته الفطرة والا لو أخذ الخمر لغوى أمته. وهو ما تعرضه الرواية. وفي السدرة أربعة أنهار، باطنان وظاهران. الظاهران النيل والفرات، والباطنان فى الجنة، ثم ثلاثة اقداح: لبن وعسل وخمر. فأخذ اللبن طبقا للفطرة دون تدخل جبريل للتأثير من الرسول أو الراوى^(١). وتختلف رواية ثالثة تنقص الاقداح الثلاثة. ويتم تعظيم محمد تدريجيا. وتتحول الرواية من كلامه الى شخصه وهو الانسان. وبعد أن نهس ذراع الشاة تحدث انه سيد القوم يوم القيامة يجمع الاولين والآخرين فى صعيد واحد، تدنو منهم الشمس. ويفوق آدم

(١) ج ١١١/٦ ج ١٨٢/٥ ج ١٧٠/٨ ج ١٢٦/٢ - ١٢٧ - ج ١٢٢/٨ ج ٨٠/٢٢ ج ١٧٠/٤ ج ٦٢/٦ ج ١٠٦/٨٧/٣ ج ٩٤/٥ ج ٩٩/٦٦/٨.

ونوح . وله الشفاعة وحده وهى ليست لأدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى .
والبدائية هى صورة محمد لدى أصحابه أجابة على سؤال عظيم الروم فى مدينة
إيليا . أقربهم نسا ، ونبوته صدقه . يتبعه ضعفاء الناس ويزيد اتباعه ولا يرتد أحد
عنه . لا يغدر . قاتل لدينه فى حرب سجال . يأمر بعبادة الله وحده . وينهى عن
عبادة ما يعبد الآباء . يأمر بالصلاة والصدقة والعفاف والوفاء بالعهد وأداء الأمانة .
ولم يفعل بذلك أحد غيره . لم يتهم بالكذب من قبل وليس من آباءه ملك . فستان
مايين هذه الصورة الواقعية الانسانية الاخلاقية والصورة الاسطورية الكونية الخيالية
فى أحاديث الاسراء والمعراج . ثم يرتبط كتاب الرسول الى هرقل بين دعوته ودعوة
الاريسين وربما الأريوسيون الموحدون بالله اتباع آريوس فى القرن الرابع الميلادى فى
الاسكندرية (١) .

ولم تذكر الروايات النصرانية قدر ذكرها لليهودية . ومع ذلك هناك اشارات
لبعض عناصرها . فورقة بن نوفل كان إمراً تنصر فى الجاهلية . وكان يكتب
الكتاب العربى فيكتب بالعربية من الانجيل . مما يدل على أنه كان مترجماً قبل عصر
الترجمة أو كان يقرأ اليونانية ثم يترجمها الى اللغة العربية . وامر الرسول بالصلاة
على النجاشى وقال « مات اليوم رجل صالح فقوموا فصلوا على اخيكم » . وفى
رواية أخرى « استغفروا لأخيكم » بصرف النظر كيف عرف الرسول بوفاته فى نفس
اليوم دون وسائل الاتصال الحديثة . وربما هو ابداع روائى . وتذكر إحدى الروايات
قصة راهب فى صومعته واتهامه فى ولد امرأة وحديث الولد واعترافه بالاب الراعى
مثل قصة المسيح وتبرئة أمه مريم ، خيال بخيال مع الفاظ أجنبية وربما يونانية قالها
الرسول مثل « بابا بوس من أبوك » ؟ كما تحث بعض الاحاديث على حسن معاملة
أهل الكتاب والدعوة للأسلام بالحسنى . وقد سمى الحواريون كذلك لبياض ثيابهم
وليس حوارهم حول المسيح . وتظهر بعض التعبيرات المسيحية مثل الروح القدس .
وظلت زينب لا تكلم الناس وحجت مصمتة سواء كان ذلك من عمل الجاهلية أو

(١) ج ٩٧ / ١ - ٩٨ ج ١٨٤ / ٩ - ١٣٣ / ٤ - ١٣٤ ج ١٤١ / ١٣٥ / ٧ - ١٤٢ ج ١٦٣ / ٤ - ١٦٤

ج ٢١ / ٦ - ٢٢ ج ١٤٤ / ٨ - ١٤٥ ج ٥٦ / ٤ - ٥٧

نموذج ريم . وتؤخذ بعض أمثال المسيح مثل «اتم ملح الأرض» تنسج على منوالها أمثال الرسول (١) .

وتبدو صلة الحديث باليهودية فيما يتعلق بالشرعة والعقيدة . فهناك من الشرائع اليهودية ما تواصلت فى الحديث مثل الرجم ، وحد السرقة ، والعين بالعين ، وصوم عاشوراء ، ومناسك الحج الى البيت العتيق . كان الرجم فى الشرعة اليهودية ولكنهم أخفوه . ولولا عبد الله بن سلام اليهودى وكشفه آية الرجم لما اعترفوا به . اعتبروه من أفضل علمائهم فلما فضحهم اعتبروه من أشرارهم . وكان حد السرقة فى الشرعة اليهودية ، ولكنهم كان اذا سرق فيهم الشريف تركوه واذا سرق فيهم الضعيف طبقوا عليه الحد . وهذا هو السبب فى هلاكهم . وهذا مما دفع الرسول الى التشدد فى تطبيق الحد « والله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها » . والعين بالعين والسن بالسن والقصاص إلهى . وترك الرسول صوم عاشوراء فى اليهودية على التخير . من شاء صامه ومن شاء لم يصمه ، وذلك لأن المسلمين أحق بصومه . وهو أولى بموسى منهم . وكان الحج فى الشرعة اليهودية ومن شعائر العرب فى الجاهلية . وكان أهل الكتاب يسدلون أشعارهم ، والمشركون يفرقون رؤوسهم ، والرسول سدل ناصيته ثم فرق بعد (٢) . وتكشف بعض الأحاديث عن منافسة بين العرب واليهود على أول من بنى البيت العتيق وعلى نسبة ابراهيم للعرب أم لليهود . ولكن تغيرت الشرعة اليهودية ايضا وانقلبت الى ضدها فى الحديث مثل بناء القبور واطراء الانبياء والعقاب الجماعى ولبس الذهب والفضة واتيان النساء والتحية . فقد بنى اليهود والنصارى القبور على أنبياهم وصوروا عليها صوراً . هم شرار الخلق . كما حرم الاسلام الصور والتماثيل بناء على تجربة اليهود والنصارى . وأخرج الرسول صور ابراهيم واسماعيل من الكعبة وفى ايديهما الا زلام . وصحح الرسول التاريخ بانهما لم يستقسما .

(١) ج ٩ / ٣٨ / ج ٤ / ١٨٤ / ج ٥ / ٦٤ / ج ٢ / ٨٠ / ج ٣ / ٢٧٩ / ج ٢ / ٩٢ / ١٠٩ /

١١٢ / ١٤٧ / ١٥٨ / ج ٥ / ٢٦ / ج ٤ / ١٣٦ / ج ٥ / ٥٢ .

(٢) ج ٥ / ٩٢ / ٩٨ / ج ٦ / ٣٧ / ج ٨ / ١٩٩ / ج ٥ / ٢٩ / ج ٤ / ٤ / ج ٤ / ٢٩ / ١١١ / ج ٣ / ٣١ / ج

١٧٩ / ٤ / ج ٧ / ٢٠٩ / ج ٩ / ١٢١ / ٩١ / ٩ / ٥

وأصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيامة لانهم لا يستطيعون احياء ما خلقوا . والبيت الذى فيه صور لا تدخله الملائكة حرصا على التوحيد . التنزيه ضد التشبيه باستثناء الرقم فى فى الثوب أى ما أتى من فن حياكة الثياب فى الجزيزة العربية . والغريب أن الكلب من مستلزمات الصيد وثقافة العصر عند كثير من المعاصرين . وقد كانت المعركة ، معركة الأقبانيم قائمة قبل ذلك بقرون من الزمان . وكانت أحد أسباب انفصال الكنيسة الشرقية عن الكنيسة الغربية . فربما أتى الحديث هنا دفاعا عن الكنيسة الشرقية ومنها الكنيسة القبطية . كما تميز المسلمون عن اليهود فى تحريم الرسول أطراء الأنبياء «لا تطرونى كما أطرت النصارى عيسى بن مريم» . وكذلك حرم الحديث لبس الذهب والفضة مع أصل قرأتى «والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها» كرد فعل على حب اليهود للذهب والفضة . ويرفض الحديث تصور اليهود للخلاص الجماعى والعقاب الجماعى ، ويؤكد المسؤولية الفردية . ويستعمل الرسول لغتهم قائلاً «لو آمن بى عشرة من اليهود لآمن بى اليهود» . كما سخر الرسول من العقاب الجماعى عند اليهود عندما أحرق نبي قرية نمل بأكملها لأن ثمة قرصته . وإذا كثر الخبيث انتهى الصالحون . بل أن القرآن نفسه يرد عليهم عندما قالوا اذا جامع الرجل امرأته من ورائها جاء الولد أحول بقوله «فأتوا حرثكم أنى شئتم» . كما رد الرسول عليهم عندما كان يحيونه بقولهم «السام عليكم» بقوله «وعلیکم»^(١) . ولم يقتصر رد الفعل فى الأحاديث على الشريعة اليهودية وحدها بل امتد أيضا إلى العقيدة ووقوعهم فى التجسيم والتشبيه وعبادة العجل ولم يقدروا الله حق قدره . فقد قالت اليهود أن الله يجعل السموات على أصبع ، والأرض على أصبع ، والشجر على أصبع ، والماء والثرى على أصبع ، وسائر الخلائق على أصبع ، ويقول أنا الملك ، فنزلت آية «وما قدروا لله حق قدره» . وقد قال اليهود ان الله خلق آدم على صورته . طوله ستون ذراعا ثم تناقص الخلق وهو ما يشبهه نظرية التطور وتناقص حجم الانسان من الانسان البدائى حتى الآن وكما يقرر علماء الانتروبولوجيا الطبيعية . وأحيانا يتدخل الخيال الابداعى لإبراز هذا التعارض بين

(١) ج٢ / ١١١ ج٦ / ١٣ ج٥ / ٦٤ / ١٨٨ ج٧ / ٣٣ ج٤ / ١٣٨ / ١٥٨ ج٧ / ٢١٥ ج٨ / ٢٠٤ / ٢١٠ /

الشريعتين، فقد نهى قومه على ألا يتبعه من لم يبين بامرأته، ومن لم يرفع سقفا أو ينتظر ولادة غنم، وأمر الشمس بالاحتباس حتى فتح الله عليه. لم تأكل النار الغنائم ولكنها أكلت رؤوس الغنم الذهبية ثم أحل الله الغنائم لما رأى ضعف الناس، وهى حكايته ضد الشرك وعبادة العجل وآية يشوع فى إيقاف الشمس والاعتراف بالضعف الانسانى وبيان أسباب التحليل والتحرير. وبالرغم من استعمال المسلمين اليهود فى الزراعة ولهم النصف إلا أن الرسول أمر باجلائهم عن شبه الجزيرة العربية لأن الأرض لله ورسوله^(١).

وتظهر الاشارات الأخيرة إلى اليهودية والنصرانية فى علامات الساعة وشرائطها. علامات الساعة لها مايشابهها عند اليهود. أما شرائطها فتتعلق بأحوال العرب ومستقبل الأمة. وكما يبدأ الخلق فى بداية الزمان ينتهى فى نهاية الزمان فعلامت الساعة موجودة عند اليهود وكررها الحديث، نزول المسيح الدجال وأجوج ومأجوج. فقد رأى الرسول نفسه فى مكة مع رجل أملح هو المسيح، ورجل جعد قطط أعور هو المسيح الدجال. وهو تصوير فنى للحسن والقبيح، للخير والشر. المسيح الدجال أعور والله ليس كذلك تصوير فنى للرعب. وينزل ابن مريم حكما مقسطا يكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية ويفيض المال أى يطبق الشريعة الاسلامية. أما حرب يأجوج ومأجوج فأنها دلالة على الفتن والهرج والقتل. وعننا ذكر الرسول أن من كل الف تسعمائة وتسعون فى النار، جعل من يأجوج ومأجوج ألفا ومن المسلمين واحدا فقط بعد اعتراضهم على هذه القسوة. ثم يتناقص العدد إذ يشب الصغير وتضع الحامل والناس سكارى وما هم بسكارى. وفى رواية أخرى «يأجوج ومأجوج مثل هذه» وعقد سفيان تسعين أو مائة. والهلاك للأمة وفيها الصالحون طبقا لتصور العقاب الجماعى عند اليهود أو الانقاذ الجماعى من خلال البقية الصالحة^(٢).

(١) ج٦ / ١٥٧ ج٤ / ١٠٥ ج٩ / ١٣٢ - ١٣٣ ج٨ / ٦٢ ج٣ / ١٨٤ .

(٢) ج٩ / ٤٠٣ - ٥٠ ج٧ / ٢٠٨ ج٨ / ٥٠ ج٩ / ٧٥ - ٧٦ ج٤ / ٢٠٣ ج٥ / ٢٢٣ ج٣ /

١٠٤ ج٨ / ١٣٧ ج٤ / ١٦٨ ج٩ / ٦٠ ج٧ / ٦٦ .

أما شرائط الساعة فهي العلامات الداخلية فى العالم الإسلامى التى تنبؤ بانتهائه وضياعه وهو ما سماه فلاسفة التاريخ انهيار الأمم وسقوطها. وتدل معظم هذه الشرائط على التصور المنهار للتاريخ التى تعبر عنها أحداث الفتن ونهاية الزمان. وتضع احتمالا واحداً ، الانهيار وليس النهضة، السقوط وليس الصعود ، وسيادة الجهل وليس العلم، والفتن وليس السلام، والبكاء وليس الفرح مما أثر فى الوجدان العربى الإسلامى وزرع فيه روح التشاؤم لا التفاؤل ، وكان من أحد أسباب الفتن والامبالاة التى تعرض لها الكواكبى فى أم القرى وحاول إيقافها الأفغانى وهو فى نضاله ضد الاستعمار. وهو التصور الذى يعيبه العلمانيون على الإسلاميين ونقد العصر الذهبى الذى فى الوراة وهم دعاة التقدم الى الأمام، وقد تكون هذه الأحاديث التى خصص لها البخارى «كتاب الفتن» عن رفع العلم وكثرة الزلازل والهرج والمرج والقتل وكثرة المال وسيادة الرعاع تصويرا للاضطراب السياسى والاجتماعى وحال الأمة من أجل كشف الغمة^(١).

وتقوم هذه الأحاديث على القدرة على التنبؤ بالمستقبل أولاً من أجل اثبات صحة رؤيته لنهاية الزمان. فقد رأى أناسا من أمته غزاة فى سبيل الله يركبون البحر ويتنبأ لأم حرام أنها منهم . فغزت وماتت عندما ركبت البحر زمان معاوية . وقد رأى الرسول هذه الرؤية وهو ينام عند زوجة صحابى تطعمه . وضحك بعد الرؤيه فيها موت . والرؤية الصادقة من علامات النبوة . كما تنبأ الرسول للحسن بن على بأنه على يديه سيتم الصلح بين فئتين من المسلمين . وقد تنبأ بشهادة بعض الصحابة بأصابة زيد بعد أن أخذ الراية ثم جعفر بن رواحة فى غزوة مؤتة، وهو نوع من الرؤية عن بعد Telepathy وقع لعمر أيضا فى الحادثة المشهورة «يا سارية، الجبل الجبل» ، وتحدث عنها كثير من الصوفية وعلماء النفس . كما تنبأ الرسول بوقوع الردة وقتل مسيلمة الكذاب والعنسى تقوية على حربه وادانة للانحرافات بحديثه عن «امرأة سوداء تاتر الرأس تخرج من المدينة» . وهذه هى الأحاديث التى يتم فيها التنبؤ لصالح الأمة وليس لانذارها بوقوع الشر وخراب الديار^(٢).

(١) ج ٤ / ٢٤٢ .

(٢) ج ٨ / ٧٨ ج ٩ / ٤٤ / ٧١ ج ٥ / ١٨٢ ج ٩ / ٢١٦

ويأتى حديث «خير القرون قرنى» فى المقدمة ليعلن إنهار التاريخ وسقوط الأمة واندثار العصر الذهبى الأول وفساد الزمان، ويتصدر «كتاب الفتن». فالأمة تمشى القهقرى لما أحدثته بعلم الرسول، أثرة أنانيون «سحقا سحقا لمن بعدى». وأطول صياغة له «خيركم قرنى ثم يجيء قرن يندرون ولا يفون، يخونون ولا يأتون، ويشهدون ولا يستشهدون ويظهر فيهم السمن». وهو تصوير دقيق للحالة الراهنة عند المشائمين. هذا التصور هو الذى عبر عنه ابن خلدون فى وصفه لمسار التاريخ، النهضة من البداوة الى الحضارة ثم السقوط من الحضارة إلى البداوة من جديد. ويتكرر نفس المعنى فى أحاديث أخرى مثل «لا يأتى زمان إلا بعده أثر منه» أو «من ثراء الناس من تدرهم الساعة وهم أحياء»^(١).

وأكثر الأحاديث فى وقوع الخراب. اذ تقع الفتن خلال البيوت كوقوع القطر. فهى أقرب إلى الفتن الداخلية وخراب النفوس. يتقارب الزمان، وينقص العمل، ويلقى الشح، وتظهر الفتن، ويكثر الهرج. الفتنة فى قلة العمل والرزق والبخل وشيوع الاضطراب ووقوع الفتن. ولا تقوم الساعة قبل أن تقتتل فئتان عظيمتان مما يدل على الفساد فى الأرض على أيدي دجالين كذابين يزعم كل منهم أنه رسول، حالة الاقتتال بين المسلمين التى كانت سائدة فى كل عصر منذ الفتنة الأولى حتى الاقتتال فى أفغانستان والحرب بين العراق وايران. ولم تقم الساعة. يرفع العلم، وتكثر الزلازل، ويتناول الناس فى البنيان، وتهلك الأمة على أيدي أغلطة سفهاء، وتخصص رواية أخرى «من قريش» مما يتناقض مع حديث «الأئمة فى قريش» وكل أحاديث فضل قريش. يرفع العلم، ويسود الجهل، ويكثر الهرج والقتل، وينتشر الزنا وشرب الخمر، ويمشى الرجل الواحد يتبعه أربعون امرأة من قلة الرجال وكثرة النساء ومن انتشار الجنس. ويكثر المال، ويتناول الرعاع حتى أنه إذا أراد أحد أن يتصدق فلا يجد من يأخذها وكان الرسول يتنبأ بشروة النفط وشيوخه. فالخشية ليست من الفقر بل من الغنى ويسط الدنيا كما بسطت على السابقين، واللهو عن الدين. لا يخشى على الأمة من الشرب ولكن من المنافسة على الدنيا أى القوة والثروة التى

(١) ج٥٨/٩ - ٧٧ ج١٧٦/٨ - ١١٥/٢ ج٦١/٩

تجتمع في أيدي الرعاع، وتحول الخلافة إلى ملك عضود. ويتنبأ الرسول أن يأتي وقت يكون في ملء كف الرجل ذهب وفضة وفي يوم القيامة لا يرى إلا جهنم. ويتخذ الناس الانماط أى الفراش الوثير، ويستعجلون الدنيا بعد طلب الدعاء للناس بالتوسيع عليهم مثل الفرس والروم. تستعجل الناس وراثته الامبراطوريتين القديمتين وهما في طريق الزوال. فقد هلك قيصر ولا قيصر بعده، وهلك كسرى ولا كسرى بعده، وتؤخذ الكنوز في سبيل الله. وهو ما تحقق بالفعل قديما وما قد يتحقق حديثا بأنهيار معسكر الشرق وتأزم معسكر الغرب. وقد تنبأ القرآن من قبل بغلبة الروم بعد هزيمتهم أمام الفرس «الم غلبت الروم في أدنى الأرض. وهم من بعد غلبهم سيفلون، في بضع سنين، لله الأمر من قبل ومن بعد»^(١).

وتظهر الفتن من المشرق. ففيه تقع الزلازل والفتن ويطلع قرنا الشيطان. فماذا يعنى المشرق؟ فارس والشيعة؟ هل هو الشرق حاليا صاحب النهضة الصناعية؟ وماذا عن الغرب وفتنه من استعمار وسيطرة وهيمنة ورأسمالية وعنصرية وحرب وعدوان؟ وتخرج النار من أرض الحجاز ربما آبار النفط وشعلها الملتهبة، وربما الفساد والنفاق مجازا. ويكتفى الرسول بالتحذير والتنبيه «أنا النذير العريان لجيش أتى ليهلك القوم»، «ويل للعرب من شر قد اقترب». يكتفى الرسول بالحزن من ضحك الأمة والأولى لها أن تبكى «يا أمة محمد لو تعلمون لبيكنم كثيرا ولضحكنم قليلا». ويكتفى بمنعهم من الخوض^(٢). ومعظمها تدل على روح اليأس والتشاؤم والاندثار بالخراب، ربما من دوائر المعارضة السياسية كالشيعة مع استبعاد أحاديث المهدي المنتظر والنصر، وملء الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا والذي عقد له ابن خلدون أكبر فصوله^(٣).

(١) ج ٩ / ٦٠ / ٦١ / ٧٤ ج ٨ / ١٧ ج ٧ / ٤٧ - ٤٨ ج ٨ / ٨٢ / ١١١ - ١١٣ ج ٤٠ / ٢٤٠ / ٧٧

ج ٧ / ٢٨ / ٣٨ ج ٤ / ٢٤٧ ج ٦ / ٤٣

(٢) ج ٩ / ٦٠ / ٦١ / ٧٤ ج ٨ / ١٦١ / ١٤٨ - ٥١ ج ٤ / ١٠٠

(٣) قارن ذلك بكتاباتنا حول التحقيب الثلاثي لمسار التاريخ : سبعة قرون أولى ازدهار ، وسبعة قرون ثانية توقف ، وسبعة قرون ثالثة عود إلى الازدهار بدأت منذ قرنين من الزمان .

ويبدو الخيال الابداعى ليس فقط فى قصص الانبياء والوعى التاريخى بل أيضا فى أمور العباد وخلق عالم علوى، عالم الملائكة والشياطين والجنة والنار والمعجزات والطب النبوى والسحر وكأن الوعى بالماضى بترات الانبياء قد طغى على الوعى بالحاضر وأن الصورة الفنية أصبحت بديلا عن العالم الواقعى. إذ تكثر هذه الصور الفنية فى تخيل الموت والحياة بعد الموت قياسا للنائب على الشاهد. وقد يكون ذلك أحد معانى «بدأ الخلق» أى ما بعد الخلق. ويبدو الخيال الابداعى كالعادة فى الرواية أكثر منه فى القول المباشر لأن الرواية وصف سياق وجانب الابداع فيها أكبر من جانب النقل مثل الصوت الذى سمعه الرسول يؤذن له بالصلاة فصلى ولم يتوضأ، وأن الرسول تنام عينه ولا ينام قلبه (١).

ولا ترد الملائكة والشياطين فى حديث واحد ربما لصعوبة الجمع بينهما فى عمل واحد، فهما مفهومان متضادان، ولكن يرد كل منهما فى أحاديث منفصلة. ترد الملائكة على الأرض وفى السماء، فالملك هو الذى يجعل الوحى يأتى فى صورة صلصلة جرس أو رجل يتكلم. وفى الأحاديث يرد خاصة أثناء الصلاة «إذا أمن الامام فأمنوا فانه من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه». وتقول الملائكة فى السماء «آمين». وتؤمن الملائكة بعد قول المصلى بسم الله الرحمن الرحيم. وتصلى مع صلاته وكان الاتفاق عرض محض لا دور للانسان فيه ومن ثم لا يستحق المغفرة. وتدعو الملائكة بالرحمة لكل مصلى طالما أنه فى انتظار الصلاة. ويتدخل الملائكة فى موضع ثان أثناء الاعتدال من الركوع «بضعة وثلاثون ملكا يبتدرون أيهم يكتب «ربنا ولك الحمد» التى صدرت تلقائيا من أحد المصلين فسنها الرسول وأعجبت بها الملائكة وكررتها والناس قيام تصلى عليه الملائكة فى السماء. كما تحضر الملائكة لحضور الذكر من الامام يوم الجمعة. وتتدخل الملائكة فى الموت بالرغم من اعتراض المسلمين على عذاب القبر. فهى تظل الشهيد سواء كان عليه

(١) ج١/٢١٧ ج٢/٦٧ ج٤/٢٣٦ ج٤/١٣٦

بكاء أم لا، وتهبط إلى القبر لسؤال الميت، وتعمل في السماء والأرض، إذ تضرب بأجنحتها في السماء وتطوف بالطرقات تلمس أصل الذكر فيسألون ربهم. وهو حديث طويل^(١).

ويرد ذكر الشيطان أكثر من الملاك أثناء الصلاة والأذان وسماع القرآن. ويتعامل مع الجسد والذهن، ويسير في الطرقات أثناء الليل. لذلك يستحسن أطفاء الأنوار ليلا لدرأ الشياطين. فحضوره أكثر من حضور الملاك. وفعله أكثر تأثيرا. فالشر أقوى من الخير من أجل التحذير والتنبيه. وتدخل الشياطين كالعادة في الرواية أكثر منها في القول المباشر ولسهولة اللجوء إلى القوى الغيبية في التأثير في التخويف. فالملاك والشيطان صورتان مجازيتان للترغيب والترهيب واعداد النفس لفعل الأوامر وتجنب النواهي خاصة ولو كانا حاضرين في الثقافة الشعبية العربية قبل نزول الوحي. تتسرب الشياطين اختلاسا إلى صلاة العيد لتعكير صفو المسلمين في عيدهم. ويقطع الشيطان الصلاة على الرسول إذ أن قدراته تجعله فعلا حتى على الرسول الذي يحرسه جبريل. كما أوحى إليه في القرآن الآيات الشيطانية. والصلاة خير وسيلة لطرد الشيطان «يعقد الشيطان على قافية رأس أحدكم ثلاث عقد إذا نام يستيقظ ويتوضأ ويصلى فتتحل العقد». وتفصل رواية أخرى هذه العقد الثلاث. إذ يعقد الشيطان على قفا الانسان إذا نام ثلاث عقد. إذا ذكر الله انحلت عقدة، وإذا توضأ انحلت الثانية، وإذا صلى انحلت الثالثة ونشط الانسان تصويرا للأثر النفسى الجسمى للوضوء والصلاة على الانسان وكان الشيطان لا يظهر إلا إذا غاب الانسان عن الوعى. فالشيطان صورة مجازية للغفلة. وقد حيل بين الشياطين وسماع القرآن. فالضدان لا يجتمعان. وإذا ما أذن للصلاة غادر الشيطان وله ظراط حتى يشوش عليه. والرؤيا الصادقة من الله والحلم من الشيطان. ويتعامل الشيطان مع الجسد، يبول في أذن الانسان، ويطعنه في جنبه إلا عيسى بن مريم الذى وقاه الله شره. والثاؤب من الشيطان بصرف النظر عن التفسير النفسى والفزيولوجى للحلم والثاؤب «إذا حلم الانسان حلما سيئا فليصق على يساره اتقاء من الشيطان» بصرف

(١) ج١/١٩٨/٢٠١ ج٤/١٣٩ ج٨/٣١٦ ج١/٢٠١ ج٤/٢٤ ج٢/١١٣/٩١ ج٦/١٠٠ - ١٠١

ج٨/١٠٨ ج٢/١٢٣ ج٦/٢١ ج٨/١٠٦ ج١/٣١ - ٥٧/٣٢ - ١٢١/٥٨

النظر = قواعد الرعاية الصحية. فلا تفل القذارة إلا القذارة. واليسار مكانها واليمين مكان الطهارة. وهو الذى يدفع الانسان إلى الكفر والتساؤل عن الخلق حتى يمتد السؤال إلى خلق الخالق. فالفلسفة والكلام اذن شيطانان بالسؤال عن العلة الفاعلة والعلة الغائية والعلة الأولى. يحاور الشيطان أبى هريرة كما يحاور المسيح فى الانجيل. ولا يسير الشياطين ليلا. لذلك يستحسن امساك الصبيان لأن الشيطان لا يفتح بابا مغلقا وكأنه غير قادر على ذلك وهو الذى يقطع صلاة الرسول، وكما هو الحال فى الثقافة الشعبية من تخويف الاطفال بالشياطين لمنع خروجهم ليلا. ويكفى للاتقاء منه التعوذ بالله. «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم» بها دواء كل شىء وكأن الشيطان هزيل إلى هذا الحد يخاف من القول أو مؤمن يخاف من الله^(١).

ويقرن بالشياطين الجن وابليس. إذ يدخل الجن مع الانس، ويسجدون مع الرسول والمشركين لاثارة الخيال. ويفسر الرسول سجع الكهان بالجن الذى يضع فى اذان وليه قر الدجاجة فيخلطون فيها أكثر من مائة كذبة. وأراد عفريت من الجن تفلت على الرسول ليقطع صلواته فمكته الله منه، وأراد ربطه إلى سارية المسجد ينظر إليه المصلون فى الصباح. ويطعم الجن العظام والروث. لذلك لا يجوز الاستنجاء بهما مع تغير العصر واستعمال الماء أو الورق الصحى. وهو تناقض فى تصور الجن الذى يستمع إلى القرآن ويعجب به ويهتدى بفضله، ولكنه أقرب إلى التصورات الشعبية الذى يجعله أقرب إلى الشياطين. أما إبليس فقد ظهر يوم أحد، وهو الذى غوى المسلمين بالعصيان. فأين كان يوم بدر؟ قتله المسلمون من أجل انتصار الحق على الباطل. فهل يعنى ذلك أنه لم يعد موجوداً؟^(٢)

وإذا لم تقرن الملائكة والشياطين فى حديث واحد فقد قرنت الجنة والنار فى عديد منها. وتوصف الجنة والنار فى الرواية، نعيم الجنة وعذاب النار تفصيلا. وتعتمد الرواية على صور القرآن كنموذج للابداع لأخذ غطاء الشرعية فى الصورة والمصدقية فى التعبير. وقد أرى الرسول الجنة والنار وهو يصلى. وفى القبور يراها الموتى فى عرض الحائط وكأنها شاشة عرض. ولا يدخل أحد من أهل الجنة

(١) ج١/١٩١/١٩٥ - ج٢/٨١/٦٥ - ج٦٦/٤٨/١٤٨ - ج٦/١٩٩ - ج٢/٨٤/٨٧ - ج٤/٨/٤٨

ج٤/١٥٢ - ج٤/١٥٣ - ج٨/٦١ - ج٤/٩٢٩ - ج٤/١٤٩ - ج٥/١٢٥ - ج٤/١٥١

(٢) ج٢/٥١ - ج٨/٥٨ - ج٦/١٥٦ - ج٥/٥٩ - ج٤/١٥٢ - ج٨/١٧١

إلا أرى مقعده من النار. والعكس أيضا صحيح طبقا لجدل السلب والايجاب. ويدخل أهل النار مع أهل الجنة لغلبة الخير على الشر. ويسميهم أهل الجنة أهل الجنتين^(١). وتذكر الجنة بمفردها فى القول المباشر وفى الرواية على حد سواء. وهى تعويض نفسى للأم إذا ما فقدت طفلها أو للطفل اليتيم الأم. فابراهيم له مرضع فى الجنة. فهو فى الفردوس الأعلى تطيبيا للخاطر. ويشير بها الرسول عمر وعثمان، والرسول جالس ورجلاه مدليان فى بئر. وفعل عمر مثله ثم عثمان. وهو اخراج أدبى وفنى. ماء البئر صورة من أنهار الجنة. ويقوم الوصف على المبالغات لاثارة الخيال والتشويق. وهى جنان كثيرة أفضلها جنة الفردوس. وفيها شجرة يسير الراكب فى ظلها مائة عام لا يقطعها قياسا للمكان بالزمان. رآها الرسول وهو يصلى. وتناول منها عنقودا ولو أخذه لأكل منه ما بقيت الدنيا. ويمسك الله الأرض بيد والخبز بيده الأخرى نزلاً لأهل الجنة. كما يضع الانسان خبزته فى السفر. وتوجد زراعة فى الجنة رمزا للخضرة والحياة والنماء^(٢). أما النار فقد رأى الرسول جهنم يحطم بعضها بعضا فى صلاة الكسوف قرنا باللون الأحمر نى النار والشمس. وكل بنى آدم تأكله النار إلا مكان السجود. فالايمان أقوى من النار. والقرينة أيضا لون سواد بقعة الجبهة وسواد دخان النار، فى حين تحرق النار من يأمر بالمعروف ولا يأتيه وينهى عن المنكر ويفعله تعبيراً عن الأحكام الشرعية بالصورة الفنية^(٣).

وتذكر الأحاديث فتنة القبور أكثر من فتنة المسيح الدجال لامتحان المسلمين فى القبور. ويأكل المؤمنون من زائدة كبد الثور يوم القيامة سبعون ألفا مما يدل على حجم الحوت وربما للتقوية الجنسية كما هو الحال فى الثقافة الشعبية. وعندما أخبر الرسول أن الناس يمشون عرايا اعترضت عائشة بنظر الرجال والنساء بعضهم لبعض إحساسا منها كامرأة مع أن الأمر أهم من أن يشغل الناس ذلك كما أجاب الرسول. وتنتظر الحور العين المقصورات فى الخيام، عيون سوداء. وهى صورة المرأة القابضة فى الدار التى تنتظر إعطاء الرجل المتعة. والعيون السود مقياس للجمال العربى^(٤).

(١) ج ١٤١/٤ - ١٤٦/١٤٢ ج ٤٧/١٢/٢ - ١٩٠/١١٨/١ ج ١٤٣/١ - ١٤٣/١٤٦/٨

(٢) ج ٨٢/٦٩/٢ - ٢٥/٢ ج ١٤٣/٣ ج ٢٤/٤ ج ٣/٣ ج ١٤٧/١٤٤/٨ ج ١٤٢/١٤٤/٨

١٩٠/١ ج ١٣٥/٨

(٣) ج ١٩٠/١ - ٢٠٤ - ٢٠٥.

(٤) ج ١٣/٢ - ١٣٥/٣ ج ١٣٦/٨

ثم تأتى أحاديث المعجزات ، معجزات الطعام والشراب أسوة بالمسيح وحديثه مع النباتات ، ثم معجزات الطبيعة والحيوان والمعجزات للأصدقاء وضد الأعداء . وعادة ما تكثر المعجزات فى الرواية وليس فى القول المباشر . فهى مناط الإبداع وانطلاق الخيال مثل معجزة أم سليم ، مرة رواية ومرة قولاً مباشراً . كان عند أم سليم قصعة طعام لا تكاد تكفى لواحد فأصبحت وليمة دعا إليها الرسول الناس عشرا عشرا على ثلاث دفعات وتبقى منها الكثير . كما بارك الرسول حفنة من تمر وأكل منها الناس وما تبقى يكفى إلى يوم الدين . وبارك تمرأ آخر تكاثر حتى يدفع صاحبه دينه فأكل منه الجميع وشبعوا وفاضت البيادر . كما بارك النخل حتى أثمر ، وأكل الناس وباعوا وبقي الكثير . وبارك الخبز واللحم وتكاثر وشبع الجميع وفاض . وأكل الناس حوتاً صادوه من البحر ثمانية عشر ليلة ولم ينتهى . وكان مع رجل صاع من طعام عجنه واشترى شاة وشوى سواد البطن وأكل الناس بالمئات وفضل أكثر مما كان . وأكل الرسول عند جابر ونام وبارك الله فى نخله وفاض . ويبدو أن معجزة تكاثر الخبز من المعجزات النمطية فى الأدبيات السامية عرفها كل الأنبياء ، وليس الرسول بأقل منهم وهى معجزة ومصالحة شخصية فى آن واحد لصاحب الطعام والنخل . وقد سبج الطعام بين يديه . وهناك معجزة الماء وزيادته ووفرتة . فقد نزل المطر بعد الاستسقاء فى الخطبة يوم الجمعة بعد أن شكى أعرابى لجوع العيال فثار السحاب مثل الجبال والمطر يتساقط على لحية الرسول . كما مسح العزلاوين فامتلاً بالماء وشرب أربعون رجلاً وملاً كل منهم قربته وظننته امرأة سحرا . ففى ذهنها لا فرق بين السحر والمعجزة^(١) . ونبع الماء من بين يديه حتى توضأ الجميع ، ثمانون رجلاً . ولو كانوا مائة ألف لكفاهم . وهو إحساس نفسى بالشعب عند حضور الحبيب ومشاهدة الغالى . وإذا امتلأت النفس امتلاً البطن . وبصق الرسول فى البئر فامتلاً وشرب الناس لا فرق بين ماء وبصاق ولا مراعاة لقواعد الصحة والنظافة . ووضع يده فى الماء ففار من بين أصابعه كالعيون ، وتوضأ المصلون ، وشرب حوالى ألف وأربعمائة . وفى رواية أن الرسول شمر وصلى

(١) ج١٠٥/٧ ج٢٣٥/٤ ج١٠٥/٨٩ ج٢١٤/٣ ج١٧/٤ ج١٥٤/٣ ج١٣٩/٥ ج٢١١/٥ ج٩٠/٤ ج١٧٥/٨ ج١٠٣/٧ ج٢٣٥/٤ ج٢١٥-٢١٦/٣٧-٣٥ ج٢٣٣/٤ ج١٥٦-١٥٧ ج٩٢/٣٠/٨

ركعتين إلى العنزة فسار الدواب والناس من بين يديه وراء العنزة وشرب حوالى ألف وأربعمائة. وهناك معجزات أخرى طبيعية مثل انشقاق القمر . فقد انشق القمر على عهد رسول الله شقتين فقال النبي «أشهدوا». وقد اعتبرت عاثثة كسوف الشمس آية . وهو ما يعارض أحاديث أخرى تمنع انشقاق القمر بل والقرآن نفسه . وقد طلب من الرسول أن يرى آية فأراهم انشقاق القمر . وسأل أهل مكة الرسول آية فأراهم انشقاق القمر فأروا حراء بينهما . ودعا الرسول على الفارس الذى لحق به وبأبى بكر أثناء الهجرة فصرعه الفرس . وإذا كانت الملائكة قد نزلت وحاربت مع الرسول فى غزوة بدر فأين كانت فى أحد؟ ولماذا تركت المسلمين وإبليس يغوى رماة النبال حتى ينهزموا؟ وقد حن جذع النخلة إلى الرسول وأصدر صوتا ففسح عليه الرسول فسكت . وربما كان من اهتزاز الريح وأسكنه الرسول بيديه . وقد عاقب الرسول المرتد فأماته الله ولفظته الأرض . وغرف الرسول من رداء أبى هريرة وضمه إلى صدره فلم ينس أبو هريرة حديثا قط . وصورة الرسول فى القرآن أنه يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق . وصورته مع نفسه أنه ما هو إلا ابن امرأة كانت تأكل القديد . ولم يمنع القرآن المعجزات إلا لأن الأولين قد كذبوا بها . وقد طلب الناس من الرسول المعجزات فرد عليهم القرآن «وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار تفجيراً أر تسقط السماء علينا كما زعمت كسفاً أو تأتى بالله والملائكة قبيلاً أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى فى السماء ولن نرقى لرقيك حتى تنزل علينا كتاباً نقرؤه . قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً» . لذلك جعل الأصوليون من أحد شروط التواتر الاتفاق مع الحس والعقل ومجرى العادات لاستبعاد روايات المعجزات لأنها لا ضرورة لها فى التشريع^(١).

وهناك معجزات طبية للرسول ، انتقلا من المعجزة إلى الطب النبوى . فقد بصق الرسول فى عينى على فبرأتا حتى لا يتخلف عن غزوة خيبر . ثم أعطاه الراية ليفتح الله على يديه الأرض . وأخرج عبد الله بن أبى من قبره ونفت فيه من ريقه وألبسه قميصه . ففى الثقافة الشعبية الشفاء من ريق الرسول وربما بعث الموتى . ومسح الرسول رجلا به وجع فضاغت الشكوى . ومسح على رأس الأخ ودعا له

(١) ج٤/٢٥١/٥٥٠/٦٢/٧٩/١٠٣ ج٤/٢٣٧/١٤٦/٢٥٣/٩/١١٦ ج٧/٤٨

بالبركة ثم توضع وشرب الأَخ الصحابى من وضوئه^(١) . وهناك بين المعجزات والطب النبوى التبرك بالرسول . فقد وضعت الأم مولودا فى المدينة فأنتت به الرسول فدعا بتمرة ومضغها ثم تغل فيه فكان أول شىء دخل فى جوفه ريق الرسول . ثم حنكه بتمرة ودعا له وبرك عليه فكان أول مولود فى الإسلام . فهل يستطيع الرضيع أن يبلع تمرا حتى ولو كان ممضوغا بريق الرسول؟ بل أن الرسول كان يداوى نفسه ويبارك نفسه . فكان عندما ينام يضطجع وينفث فى يده ويقرأ بالمعوذات ويمسح بها جسده . وكان الناس يفعلون نفس الشىء بالنسبة لنخام الرسول . إذ تذكر الرواية « ما تنخم الرسول نخامة إلا وقعت فى كف رجل منهم يدلك بها وجهه وجلده^(٢) » .

والطب النبوى بين الطب العلمى والمعجزة مثل شرب أبوال الإبل للصحة والسمنة، وشرب اللبن بعد مسح الضرع وإزالة ما عليه من تراب وقش دون غليه، وشرب الرسول من ماء وضوئه ربما لندرة المياه وتجنب الفاقد دون أخذ فى الاعتبار المضمضة والاستنشاق . وقد رمى قتلى بدر ومن بينهم أبو جهل وعتبة وأمىة فى البئر دون رعاية لمياه الشرب . وطلب الرسول إخراج الفأرة من السمن وما حولها وأكل الباقى^(٣) . وهناك بعض وسائل العلاج أقرب إلى الوصفات الشعبية رمارسات الطب التقليدى مثل الدواء بأبوال الإبل وهو ما كان متوافرا من مواد عضوية فى البيئة الصحراوية . وكذلك الشفاء بحبة البركة والعود الهندى بها سبعة أشفية والتليينة نوع من الطبخة الشعبية شفاء للناس . وثلاثة فيها الشفاء . شربة عسل وشرطة محجم وكية نار . وقد أثبتت التجربة أن شربة العسل تزيد الإسهال ولكن الرسول يصدق والبطن تكذب . وأحيانا ينهى الرسول عن الكى . ومن لا يكتوى يدخل الجنة بغير حساب ، ربما لسبب طبى أو لدلالته الدينية . فالنار عقاب للأخرة وليست لعلاج الدنيا بالرغم من وسائل التعقيم بالغليان . والحمى من نار جهنم تشبيه أكثر منه تشخيصا أو علاجا . وأحيانا تتفق بعض المبادئ العامة مع الطب

(١) ج٤/٥٨ ج٥/٢٢-٢٣ / ٧١ ج٢/٩٦-٩٧ ج٥/١١٨ ج٥/٧٨ ج٨/٩٤ ج٣/٨٠

(٢) ج٧/١٠٨ ج٥/٧٩ ج٨/٨٧ ج٨/٥٤ ج٢/٢٥٤

(٣) ج٤/٧٥ ج٥/٤ ج٧/١٤٣ ج٥/٥٧ ج٧/١٢٦

العلمى مثل أن لكل داء دواء ، والطاعون وضروة «الكرنستينة» حتى لا تنتقل العدوى^(١) . وهناك بعض وسائل العلاج أقرب إلى الطب النفسى منها إلى الطب العلمى مثل أن الله يكفر عن آلام الشوكة ، وأن علاج الصرع إما بالصبر ثم الجنة أو الدعوة له بالشفاء . وقد أوصى الرسول عائشة بالتكبير والتسييح والحمد لكل منها ثلاثون مرة عندما طلبت خادما تقوية لروحها المعنوية على أعباء المنزل . المهم ألا يتمنى الإنسان الموت لضر أصابه ، فالحياة أولى من الموت^(٢) .

وأحيانا يتجاوز الطب النفسى إلى السحر والحسد ، فعن عائشة أن النبى قد سحر حتى ليخيل إليه أنه صنع شيئا ولم يصنعه . والنساء مولعات بالسحر والتفسير الغيبى لظواهر الطبيعة . وهو أقرب إلى السهو وليس سحرا . بل ظنت عائشة أن هناك من عمل عملا للرسول ، مشط ومشاقه وجذ طلعة مدفونة فى بئر نخلها كأنها رؤوس الشياطين . فلما استخرجت شفى الرسول وردم البئر . فالعمل مطوب كما طبه لبيد بن درهم . وقد يكون علاج السحر كل يوم سبع ثمرات عجو ، وهو نفس العلاج للسم ، وسحر الكلام هو السحر المقبول « أن من البيان لسحرا »^(٣) . ويرتبط بالسحر الحسد والعين . فالعين حق عند الرسول ولكن الحماية منها ليس بالوشم الذى نهى عنه . كما نهى عن الرقية والطيرة والغال والكهان والتعوذة . وكلها من عادات العرب وطرق التعرف على المستقبل . ويمكن إماطة الأذى عن المولود بالعقيقة وإهراق الدم . ومع ذلك يقال « الشؤم فى ثلاث : المرأة والدار والدابة » وهى مقومات الحياة فى الجاهلية^(٤) .

سابعاً : الواقع والمثال

بالرغم من أن التحول من نقد السند إلى نقد المتن قد يكشف بوضع تاريخية الحديث وارتباطه بالبيئة العربية مع قدر كبير من الخيال الإبداعى فإن سؤال الماهية يظل قائما : ماذا يبقى من الحديث بعد إثبات تاريخيته ؟ فالمعنى واضح بالرغم من

(١) جـ ١٥٩/٧ ، ١٧٤/١٦٣

(٢) جـ ١٤٥/٧ - ١٧١/١٥٠ / ٨٧/٨ جـ ١٥٦/٧

(٣) جـ ١٤٨/١٢٣ / ٨٣/١٠٣ جـ ٧٧/١٠٤ / ١٧١ ، ٧٧

(٤) جـ ١٧٩/١٠٩ / ١٧٤/١٧١ / ٢١٤/٧

اختلاف الصيغ . والمعنى هو القصد وليس اللفظ، الماهية وليس الواقعة الحاملة لها . والماهيات مستقلة عن الواقع فى الظاهريات المعاصرة . المعنى يقين واللفظ ظن . ما قد يضيع من استقلال المعنى عن اللفظ هى جوامع الكلم والحديث باعتباره جزءا من تاريخ الأدب والأمثال العربية^(١) . وفى هذه الحالة إبداع المعانى باعتبارها ماهيات مستقلة تعبر عن ماهية الحديث حتى ولو لم يكن واقعا تاريخيا . وهو السؤال المعروف عند المجددين المعاصرين عن روح الإسلام التى تبقى بالرغم من كل شئ لأنها ليست فى الزمن بل فى الروح والواقع والتاريخ ، فى الإنسان والطبيعة والمجتمع . وهى روح التنوير الذى يعتز به الغرب والذى أعجب به العلمانيون بعد نقله وترجمته منذ القرن الماضى واعتبار الغرب نموذجا للتحديث . وهو صاحب المعيار المزدوج . فهو يطبق مثل التنوير داخل الغرب ويخرقها خارج الغرب بناء على المركزية الأوروبية^(٢) .

وتتجلى هذه الماهية فى النظر وتوجيه الشعور نحو البداهة . « الصلاة أمامك » . وقبل النظر يأتى الشك . فالشك واجب على المسلم ، وهو أساس النظر كما قال المعتزلة « نحن أحق بالشك من إبراهيم » . كما قد يبدو النظر فى القياس كنظر منظم مثل قياس الحج بدلا عن الأم على قضاء الدين عنها . وقد يأخذ القياس شكلا تساؤليا تجريبيا حتى يستطيع السائل أن يقيس بنفسه بناء على تجربته الخاصة . فولادة ابن أسود من أب أقل سوادا مثل ولادة جمل أصفر من جمل أحمر فلعل عرقا نزع الحالتين . وقد يأخذ شكل استفهام بديهي مثل شرح « ناقصات عقل ودين » بأن نقص العقل مثل شهادة المرأة نصف شهادة الرجل ، ونقص دينها مثل عدم صلاتها وهى حائض . وقد يأخذ شكلا حواريا مع الصحابة مثل الذى قاتل وجاهد وجعله الرسول من أهل النار شدا للانتباه حتى ارتاب المسلمون فيما يسمعون ثم أبان لهم الرسول السبب أنه انتحر . وكان عمر بن الخطاب يحسن استعمال هذا الجانب العقلي البديهي ، يدرك بعقله ما ينزل به الوحي حتى لقد أدرك وفاة الرسول بعد نزول آية « إذا جاء نصر الله والفتح » . لذلك قال عنه الرسول « أنه قد كان

(١) ج ٥ / ١٣٧

(٢) انظر نقدنا لحدود التنوير فى لسنج : تربية الجنس البشرى ، المقدمة ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة

فيما مضى قبلكم محدثون وأنه إن كان في أمتي هذه منهم فإنه عمر بن الخطاب « .
 لذلك أيضاً كان العقل شرط التكليف ، وليس على المجنون أو الصبي حرج .
 لذلك حرمت الخمر بسبب السكر ، وهو ذهاب العقل . فالخمر ما خامر العقل .
 وأنواعها خمسة : العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير . ويجوز الشراب دون
 التخمير قبل أن تظهر فيه الفقاقيع . فكل شراب مسكر فهو حرام كيفاً أو كمأ . ولم
 تكن باقى الأنواع معروفة مثل الأرز وغيره ولكن تعرف قياساً . وكانت الخادم تنقع
 للرسول التمر . ورخص الرسول ذلك فى الأوعية والظروف بعد النهى . ثم نهى
 الأنصار عن الظروف ثم رضى فى الجر غير المزفت . وصرح بتخمير اللبن كى
 يصبح لبناً زبادياً^(١) .

وفى نفس الوقت الذى تقوم فيه الماهية على العقل والنظر تتجه نحو العمل
 والفاعلية والتأثير على العقل النظرى ثم العقلى العملى . لذلك ارتبط الإيمان
 بالعمل . فلا يزنئ الزانى ولا يشرب الخمر ولا يسرق وهو مؤمن . وهذا هو شرط
 الاستحقاق . فحق الله على العباد عبادته ، وحق العباد على الله ألا يعذبهم . ولم
 يحب الرسول أن يبشر الناس بذلك حتى لا يتكلموا . إن الرجل ليعمل عمل أهل
 الجنة أمام الناس وهو من أهل النار ، والعكس أيضاً لأن العمل الكامل الشامل
 الكلى هو المقياس ، وائس عمل الجهاد ثم الانتحار . والعمل يضم العمل اليدوى
 المنتج حتى ولو كان حمل حطب على الظهر حتى لا يسأل الناس أعطوه أو منعوه .
 وليس أفضل من الطعام من عمل اليد . والعمل كلمة طيبة . فالكلمة تؤدى إلى
 النور ويكون فيها أبعد من المشرق . ومن هنا أتت كراهية السؤال فى موضوعات
 لا ينتج عنها أثر عملى ، موضوعات نظرية خالصة أو خاصة لا قيمة لها للناس أو
 إخبارية لا دلالة لها . « كره الله قيل وقال ، وكثرة السؤال ، وإضاعة المال » . وكان
 الرسول يضيق من كثرة السؤال ويكرهها ويغضب لها مثل سؤاله عن أب أحد من
 الناس أو راحلته . وهى المناسبة التى نزلت فيها آية « لا تسألوا عن أشياء أن
 تبدلكم تسؤمكم » ، أو سؤال عن اللقطة وضالة الإبل أو الغنم ، السؤال المركب

(١) جـ ٢٠١/٢ جـ ٣٩/٦ جـ ٢٣/٣ جـ ١٧٧/٨ جـ ٦٨-٦٩ جـ ٨٣/١ جـ ٤/٨٨/٢٤٨ جـ ٤/٢١١

جـ ٢٠٤-٢٠٥ جـ ١٣٦/٧ جـ ١٤١/١٣٩

الذي لا يكتفى بمرة واحدة أى الإلحاح فى السؤال . كما كره الرسول سؤال رجل إذا وجد امرأته مع رجل أيقته أم يأتى بشهداء أربعة . حيث نزلت آية الملاعة للإجابة بدلا عن الرسول ورفع الحرج عنه . وأحيانا يكون من الأفضل التوقف عن الإجابة مثل السؤال عن الروح لأن الموضوع نظرى خالص لا ينتج عنه أثر عملى ، ومثل السؤال عن الساعة والإجابة ليس بتحديد الوقت بل بالاستعداد لها . والفعل يكون طبقا للقدرة ودون حرج . إذ يبايع الناس الرسول على السمع والطاعة فيما استطاعوا . والاستطاعة لفظ اعتزالي . وشرط الفعل النية ، « إنما الأعمال بالنيات » ، وليس المهم الشئ بل النية منه ، صدقة أم هدية . وليس المهم الشعائر بل التقوى ، ويمكن للعمل أن يكون أحد مظاهر الترابط الاجتماعى مثل الصلاة والصيام والحج نيابة عن الأقرباء (١) .

والعقل النظرى والعقل العملى كلاهما بعدان فى الطبيعة الإنسانية ، فالطبيعة معطى يجتمع فيه المثال والواقع . وتعنى الطبيعة أولا الكون وقوانينه واستقرارها وثباتها واطرادها . الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا يخسفان لموت أحد أو لحياته بالرغم من روايات أخرى ترى حدوث الكسوف والخسوف كآيات أو بناء على دعوات . وتعنى الطبيعة أيضا الأرض والماء والزرع والنماء . وكان الرسول إذا رأى مخيلة فى السماء تغير وجهه . فإذا سقط المطر سرى عنه وهو فى بيئة صحراوية حياتها المطر . لذلك نشأت صلاة الاستسقاء ، قبل الوحي واستمرت بعده . ولا يمنع فضل الماء ليمنع فضل الكلال . وتوضع جريدة خضراء على القبر للرحمة طالما هى خضراء . والطبيعة لا فاقد فيها . والمسلم يؤجر على كل شئ ينفعه إلا شئ يجعله فى التراب . ويمكن الانتفاع بجلود الجيفة وشحومها . وقد نهى الرسول عن كسر أفواه الأواني للشرب منها وليس كما يفعل الأعراب فى الصحراء لكسر الأنابيب للشرب منها حتى ولو تسرب الماء إلى الرمال . وكان الرسول يحب الطعام وينهس اللحم خاصة عضد الشاة وكتفها . وما عاب طعاما قط . إن اشتهاه أكله

(١) جـ ١٣٦/٧ جـ ٣٥/٤ جـ ١٦٩/٥ جـ ١٥٢/٢ جـ ٧٤-٧٥ جـ ١٢٤/١٢٥/٨ جـ ١٦٥/٣
 جـ ٣٤/١ جـ ٩٨/٦ جـ ١١٧/٩ جـ ١٢٧/١٢٥/٦ جـ ١٤/٥ جـ ٨١/٩ جـ ١٠٩/٦ جـ ٢٩/٩٦/٩
 جـ ٨٠٢/٢ جـ ١٥٨/٢ جـ ١٧٧/٨ جـ ٦١/٧

وإن عافه تركه . وقد احتز من كتف الشاة وأكل منها ولم يتوضأ . والجنس مثل الطعام حاجة طبيعية . لذلك نهى عن اللواط والسحاق لأنهما ضد الطبيعة البشرية . ولعن المخثين والمسترجلات المشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات بالرجال من النساء . وكان يحب اللهو كما يحبه الأنصار . وكان يسأل : « يا عائشة ما كان معكم لهو ؟ » . وكان الأطفال من أحب الناس إليه . فالطفولة براءة وفطرة . وكان يستأذن من الغلام كى يسقى الشيوخ أولاً . ويمكن معرفة الطبيعة بالتجربة . فعندما شك الزوجان فى ولدهما قال الرسول : إن جاء أحمرأ قصيرا فقد صدقت وإن جاء أسود العين فقد صدق طبقا لقانون الوراثة بالرغم من وجود رواية أخرى تجعل قانون الوراثة يتجاوز الأنساب المتصلة الحلقات . والتعلم من التجربة « لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين » . والطبيعة وسطية تنأى عن التطرف وتميل إلى الاعتدال . فإذا تصدق الإنسان بالكثير قيل منافق ، وبالقليل قيل بخيل . وبتكرار التجربة يتربى عند الإنسان ذوق طبيعى أو حسى بديهى بالحسن والقبح وهو حس شرعى نظرا لاتفاق الوحى والعقل والطبيعة ، الشرع والبداهة ومصالح الناس . كان الرسول لا يأكل الضب مع أنه غر محرم ولكن «لم يكن بأرض قومى فأجدنى أعافه» ، فالطعام عادات . ومن هنا جاء تحريم أكل الثوم فى المسجد ولحوم الحمر الأهلية يوم خيبر . ورخص فى الخيل . ربما لارتباط ذلك بالبيئة أو لأن الخيل لم تخمس أم لأنها تأكل العذرة . فالرواية تجتهد فى تقديم التعليل . وكذلك النهى عن الاستنجاء بالبول شئء تأباه الفطرة . وهذه هى الفطرة التى يولد كل مولود عليها . الطبيعة والفطرة شئء واحد . فالحياء طبيعى . ولا يأتى إلا بخير خير من السؤال . ومكتوب فى الحكمة « أن من الحياء وقاراً وسكينة » . فالنبوة تساوى الحكمة ، يلتقيان فى حياء الطبيعة^(١) .

ويتجلى إلتقاء العقل والعمل والطبيعة فيما عرف بواقعية الوحى التى أبرزها « أسباب النزول » . فالوحى ممكن الوقوع ، والوقوع وحى ممكن . الوحى واقع نازل

(١) جـ ١٣٢/٤ جـ ١٢٠/٢ جـ ٣١/٩ جـ ١٠٧/٣ جـ ١٥٧/١٥٧/١٢٥/١٤٥ جـ ٧/٩٦/٩٨/٤٨ -
 ٢٠٥/٤٩ جـ ٢٨/٧ جـ ١٤٤/٣٢/٧ جـ ٧٠/٧ جـ ٣٨/٨ جـ ١٣٦/٢ جـ ٧/٩٢/١٢٥ - ١٢٦
 جـ ١٧٢/٥ - ١٧٣ جـ ١١٩/٢ جـ ١٣٥/٩ جـ ٣/٨

والواقع وحى صاعد^(١). لقد فرضت الصلاة في حوار سماوى مع موسى من خمسين إلى نصفها حتى وصلت إلى خمس صلوات . واستحيا الرسول الرجوع إلى الله للتخفيف أكثر من ذلك . فالوحى يتكيف طبقاً لقدرات الواقع . والواقع هو الذى يقبل الحد الأدنى لقدراته . والصلاة قصيرة . وقد اعترض المسلمون على إطالة بعض الأئمة وحذرهم الرسول من ذلك . وأوصى الصلاة بالسور القصار « يا أيها الناس أن منكم منفرين ، فمن أمّ الناس فليتجاوز فإن خلفه الضعيف والكبير وذا الحاجة » . بل أن بكاء طفل مدعاة لتقصير الصلاة . « انى لأقوم فى الناس أريد أن أطول فيها فأسمع بكاء الصبى فأتجاوز فى صلاتى كراهية أن أشق على أمتى » . وتكون الصلاة فى الظل وليس فى الشمس . والعشاء مقدم عليها ، فالجوع لا ينتظر والصلاة تنتظر . ويجوز النحر قبل الصلاة لإطعام العيال حتى ولو كان ذلك حكماً خاصاً يتعارض مع الحكم العام ، النحر بعد الصلاة . وقد احتج على وفاطمة عندما أيقظهما الرسول ليلاً للصلاة . وكان الرسول يصلى بعد أن يغفو دون وضوء . والسؤال مندوب . ولولا أن يشق الرسول على أمته لأمرهم بالسواك عند كل صلاة . وقد ترك الرسول الأعرابى الذى يبول فى المسجد وصب على بوله الماء^(٢) . وقد حرم الرسول مواصلة الليل بالنهار فى الصلاة والصوم . فلا رهبانية فى الإسلام . بل ابتدعها النصارى دون أن يكتبها الله عليهم . والرسول نفسه يصوم ويفطر ، يقوم ويقعد ، ولا يقوم كل الليل أو يصوم كل الدهر ، فللعين والجسد حق النوم . وكذلك للزوجين حقوقهما . كما حرم الصوم يوم الأضحى لأنه يوم عيد . وقد أراد أحد الناس الصمت والجلوس فى الحر وأن يقوم الليل ويصوم الدهر فأمره الرسول بأن يتكلم ويستظل ويقعد ويفطر . وفى حالة السفر الإفطار رخصة . كما طلب أحد الناس الحج على راحلة . واستجاب الوحى بناء على طلب الواقع . والصدقة ببعض المال وليس بكفه . وقد رفض الرسول التصدق بالمال كله ، ولم يقبل النصف أو الثلث فهو كثير ، وأن ترك الأبناء أغنياء خير من تركهم فقراء . وما خير

(١) انظر دراستنا السابقة «الوحى والواقع - دراسة فى أسباب النزول» .

(٢) ج٤/١٩٥ ج٨/٣٨/١٧٨ ج٧/٤٠ - ٤١ ج٢/١٦٣ ج٤/٩ ج٥/٢٢٢ ج٧/١٥٣/١٥٥

ج٨/٩٩ ج٤/٢٣٠ ج٧/٢ ج١/٦٥ ج١/٢٧ ج٨/٣٦ ج٩/٨٧ ج٩/٤٧٩ ج٢/٢١٢/٢١٥

ج١/٣١ ج١/٣١/٤٣ ج٤/٩٣ ج٩/٦٨ ج٤/٣

الرسول بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما . فالدين ليس تكلفا ولا مزادة ولا مشقة مفروضة على النفس « إنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين » ، « يسروا ولا تعسروا ، وبشروا ولا تنفروا » . ولا حرج في الدين . وقد أتت الشريعة لرفع الحرج . وهو لفظ قرآني . وقد رفع الرسول الحرج في مناسك الحج ونظام الشعائر ، الخلق قبل الذبح ، والنحر قبل الرمي ، وكثير من أحاديثه في صيغة « افعل ولا حرج » مثل « اذبح ولا حرج » ، « ارم ولا حرج » . ويستند الرسول أيضا إلى أصل قرآني « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا » بعد تحريم الخمر دون أثر رجعي^(١) . كما لم يشأ الرسول أن يشق على الأمة « لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل صلاة » . فالأعمال تتم طبقا للقدرة والاستطاعة دون تعجيز . ومقياس القدرة ما يتم بالفعل . ولم يطلب الرسول شيئا أكثر مما في مقدور الإنسان « فإنه لم يخف على مكانكم ، لكني خشيت أن تفرض عليكم فتعجزوا عنها » . وقد طلب الرسول حل الحبل من الرأس الذي ربطه أحد المسلمين ليوقفه إذا مالت الرأس « ليصل أحدكم نشاطه فإذا أفر فليقعد » . فالأعمال طبقا للطاقة « عليكم ما تطيقون من الأعمال فإن الله لا يمل حتى تملوا » ، « خذوا من الأعمال ما تطيقون » . ورفض تعذيب النفس بالذمى كما هو الحال في اليوجا والبوذية . والقليل الدائم أفضل من الكثير المنقطع حتى لا يقع الإنسان في الملل . ويستند الرسول إلى أصل قرآني آخر « الآن خفف الله عنكم » . ولما نزلت آية « لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم » اعترض المسلمون فخفف « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم » . وقد سمى الأصوليون ذلك الرخص ، وهو لفظ قرآني ، التيمم في حالة غياب الماء . وقد رخص الرسول في الحديث للزبير وعبد الرحمن لبس الحرير لحكة بهما . ولم يمنع الرسول النواح على الميت من النساء اعترافا بالواقع الإنساني وبالطبيعة البشرية . ولما حرم الصيد في مكة اعترض البعض « إلا الأذخر » فهو في كل بيت فوافق الرسول رعاية للمصلحة العامة . ولما حزن الأشعريون من عدم وجود شيء يحملهم الرسول عليه للقتال

(١) ج٤/١٦٦ ج٥/٦٨ - ٦٩ ج١/٣٣ ج١/١٨٠ ج٩/٨٢ ج١/٢١٩ ج١/٢١٩ ج١/٢٢ - ٣٣ ج١/١٦٢ ج٧/١٠٧ ج٢/٢١ - ٢٢ ج٢/٦٢ ج٨/٨٦ ج٩/١٠٦ ج١/٦٥ ج٨/٣٧ .

استدعاهم لتوفر لهم ما طلبوا ما دامت القدرة الإنسانية متوافرة . فالرسول يأخذ اعتراضات الناس فى الاعتبار للتخفيف أو لطلب المزيد . فعندما صرح بأن أى امرأة لها ثلاثة أولاد هى فى الجنة تساءلت امرأة : واثان فوافق . ولما دعا « اللهم ارحم المحلقين » وطلب منه مرتين « والمقصرين » استجاب لطلب الواقع (١) .

ومن متطلبات الواقعية التدرج فى الفعل من أجل تحقيقه والتعود عليه . وقد يكون ذلك وسيلة للتربية نظرا للطبيعة العملية فى التشريع أو طريقة للاقناع من إبداع الراوى . وقد يكون الأمران معا . ويعنى التدرج أيضا درجات التفضيل إجابة على سؤال أيهما أفضل . والتدرج يعنى أيضا الخطوة خطوة من أجل التعود بداية من الأقل إلى الأكثر ، ومن الأخرى إلى الأثقل صعودا من الواقع إلى المثال وهو الغالب أو من الأكثر إلى الأقل ومن الأثقل إلى الأخرى نزولا من المثال إلى الواقع كما هو الحال فى النسخ . والمثال المشهور على النوع الأول هو علاقة الحج بباقي أركان الإسلام من حيث الأولوية مما أثار نقاشا واسعا فى الفكر الإسلامى المعاصر فى مواجهة الاستعمار الحديث . فالإيمان ثم الجهاد ثم الحج . وأفضل الجهاد الحج يجعل الجهاد متأخرا بعد الإيمان ، ويجعل أفضل الجهاد الحج وكأن مقاومة الاستعمار ليست بأفضل الجهاد . « أفضل الجهاد حج مبرور » . ويكرر نفس الحديث بصياغات مختلفة تجعل أفضل العمل الإيمان ثم الحج ، وتجعل الحج فى المرتبة الثانية بعد الإيمان . هناك مراتب للجهاد ، الصلاة فبر الوالدين . فالجهاد فى سبيل الله فى المرتبة الثالثة فى عصر مقاومة الاستعمار . وجهاد النساء الحج وكأن النساء لم يداوين الجرحى ولم يساعدن الجند . وجعل الجهاد الأصغر جهاد العدو ، والأكبر جهاد النفس ، فالجهاد أولا بالنفس والمال يقلل من شأن مقاومة الاحتلال . وربما يقع الخلط فى ترتيب الراوى عن غير قصد أو فى تأخير جهاد الظالمين والمعتدين فى الداخل والخارج عن عمد . والصدقة إلى الأقرب بابا . فإن لم توجد فكل معروف صدقة . الأمر بالمعروف والإمساك عن الشر والكلمة الطيبة كلها

(١) ج٢/٥٢/١٣ - ٦٧/١٤ - ٦٨ - ج٢/٢٥/٧ - ج٢٠٠/١٢٢/٨ - ج٢٧٧/١٢٢/٦ - ج٢٩/٧٩/٦ - ج٤٧/٥٧
ج٥/٩/٧ - ج٢٩/١٩٥/٤ - ج٥٠/٢/١٠٦/١١٦ - ج٣/٧٨/٤ - ج١٢٨/٨/١٨٣
ج٢/٩٢/٢١٣/٢/٦

صدقة ، تدرجا من الأعلى إلى الأدنى ، مما ينبغي أن يكون إلى ما هو كائن . وكذلك الكباثر تتدرج من أكبرها إلى أصغرها ، من الشرك إلى قتل الولد إلى الزنا بخليقة الجمار . وفى رواية أخرى من الشرك إلى عقوق الوالدين إلى اليمين المغموس ، وفى رواية ثالثة من الشرك إلى قتل النفس إلى عقوق الوالدين إلى قول الزور . وربما قال الرسول كل ذلك . الصياغات مختلفة والقصد واحد وقد يعبر عن التدرج بالتشبيه من الأكمل فالأقل كما لا . فالغسل يوم الجمعة كمن قدم قربانا بدنة ، وحتى الساعة الثانية بقرة ، وحتى الثالثة كبشا ، وحتى الرابعة دجاجة ، وحتى الخامسة بيضة . والقرآن مثل الأترجة ريح طيب وطعم طيب . والمؤمن الذى لا يقرأ القرآن كالثمرة لا ريح لها وطعم حلوا . والمنافق الذى يقرأ القرآن كالريحانة ريح طيب وطعم مر . والمنافق الذى لا يقرأ القرآن كالخنظل ليس لها ريح وطعمها مر . وقد يكون التدرج بالصورة وطبقا للطلب ، إذ تجى الأم من النار بثلاثة أولاد ثم باثنين حسب طلب امرأة لها ولدان^(١) . وقد يكون التدرج صعودا إلى أعلى أو تقدما إلى الأمام بعد التعود ، خطوة خطوة ، فالصوم ثلاثة أيام فإن استطاع أكثر فخمسة فسبعة فسعة فأحد عشر ثم صوم نصف الدهر وهو صوم داود . كما تتم دعوة أهل الكتاب تدريجيا إلى الصلاة فإن أطاعوا فإلى الصدقة . وفى رواية أخرى يبدأ التدرج بالشهادة . والمسلمون ريع الجنة . فلما اعترض المسلمون أصبحوا ثلثها . ولما اعترضوا ثانياة أصبحوا نصفها . وقد يكون التدرج على نفس المستوى إنما هى الأولية فقط . فأحق الناس بالصحة الأم ثم الأم ثم الأم ثم الأب^(٢) .

وتأتى رعاية الجسد ونظافته وحسن التعامل معه من جوانب الواقعية . فليس كل الطب النبوى خيالا بل البعض منه ما يسانده فى الواقع مثل عدم الأكل متكئا ، صحة أم أديا ، وعدم التنفس فى الإناء ساعة الشرب ، وعدم مسح الذكر باليمنى أو الاستنجاء . وهو ما يتفق مع الفطرة والطبيعة . ولا يحتاج إلى أمر ونهى . والفطرة فى خمس : الختان ، والاستحداد ، وتنف الإبط ، وتقليم الأظافر ، وقص

(١) ج٢/١٦٤ ج٣/١٨٨ ج٤/١٧/١٨/٣٩/٤١/٧١ ج٨/١٣/١٤ ج٩/١٧/٢ ج٣/٢ -

١١٤/٤ ج٧/١٠٠ ج٩/١٢٤

(٢) ج٨/١٦٣ ج٧/٤٦ ج٥/٢٠٦ ج٢/١٣٠ ج٨/١٣٧ - ١٦٣/١٣٨ ج٨/٢ .

الشارب، مخالفة للمشركين الذين كانوا يقصون اللحى ويطيلون الشوارب . وكان الرسول فى الدعاء يرفع يديه فينظر الناس إلى عفرة إبطيه . ويكون السؤال الآن : كيف يتم التمايز عنهم الآن ؟ وكان الرسول يصبغ لأن اليهود والنصارى لا يصبغون ، والآن الصباغة فى الثقافة الشعبية عيب . واللباس دون خيلاء ضد عادات المعاصرين فى الأناقة والمباراة فى « الشياكة » حتى يصبح أحد الرؤساء « أشيك رجل فى العالم » . وكان الرسول يحب الحلة الحمراء . وقد يكون ذوقا خاصا وليس سنة عامة . والغطاء إلى الكعيبين ، وما أسفل الكعيبين فى الإزار فى النار . ولباس الحلة لاستقبال الوفود ، والطامة للرسول . أما عمر فلم يلبسها بل ليكسى بها أحدا أو ليعيها . ورفض الرسول لبس الخاتم ذهباً أو فضة حتى بعد أن نقش عليه اسمه لمراسلة الملوك أسوة بعبادة القوم . ورفض الصحابة خواتم من ورق ثم نقضها إتباعا للشرع العام . والجسد له احترامه فى الموت دون تمثيل ، فقأ العين أو كسر السن ، حيوانا كان أم إنسانا مما يحرم إلقاء النابلم لحرق الأجساد . يتضح من هذه الأحاديث ثقافة البدن وعلاقاته بالطعام والشراب والصحة والدواء ، واللباس والنظافة والعلاقات مع الآخرين (١) .

وإذا كان البدن أحد مظاهر الواقعية فإن النفس أحد مواطن التقاء المثال والواقع . فالنفس إحساس داخلى بالزمان . والإنسان فى صلاة طالما انتظر الصلاة . يتم الفعل فى الزمان ، الصوم والصلاة والزكاة والحج فى أوقات معلومة . والشهادة فى كل وقت ، والطلاق والزواج والعدة والأشهر الحرم والبيوع والصدقات فى زمان . لذلك كثرت ألفاظ الزمان فى القرآن : الوقت ، الساعة ، اليوم ، الشهر ، السنة ، الدهر ، الحين . . . إلخ . وهو الزمان النفسى الاجتماعى . السفر والحرب يوم الخميس والخروج آخر الشهر وهو ما قد لا يتفق مع الاستعمال المعاصر للزمان . وقد يصبح الزمان كما فأحب الأعمال أدومها . والساعة لا تحدد بزمن موضوعى بل بزمن ذاتى ، أن يعيش الطفل ولا يدركه الهرم تقوم الساعة . والزمان الكونى استعمال للوقت للمنفعة العامة فى عدة الشهور . فقد استدار الزمان يوم خلق الله

(١) ج٧/٩٣/٢٠٦ - ٢٠٧ ج٧/١٩٨ ج٨/٨١ - ج٧/١٨٢ - ١٩٧/١٨٣ ج٨/٥ - ج٧/٢٠١ .

٢٠٢ ج٨/٦٠ - ج٣/١٩٨ ج١٦٢٢

السموات والأرض. السنة اثنتا عشر شهرا ، أربعة حرم . وتشير الروايات إلى حديث النفس وعالم النفس أو العالم الشعورى . فقد تجاوز الله لهذه الأمة عن وسوسة الصدر ما لم تعلم أو تتكلم . ومع ذلك فالقرآن والحديث مملوءان بتحليلات الشعور والأزمات النفسية لعائشة وأم موسى ومريم وإبراهيم ونوح وعيسى . فالقرآن فى الصدر والخرج أيضا فى الصدر . والرسول يحدث نفسه « قلت فيما بينى وبين نفسى » . وفى أزمة نفسية نذرت عائشة ألا تكلم الزبير ثم كلمته لأنه لا يجوز الخصام أكثر من ثلاث ليال . والنفس مملوءة باندوافع والرغبات والانفعالات التى يصفها القرآن والحديث . لم يشأ استمرار أبى بكر فى إقامة الصلاة بعد أن خرج النبى احتراماً للنبى . و « شر الناس ذو الوجهين » درءاً للنفاق . ولكل انفعال فعل : صلاة الاستسقاء خوفا من الجفاف ، وصلاة الشكر خوفا من الجحود . والغيرة فى النساء ، وينصرن بعضهن بعضا . هكذا فسرت أم عائشة لها الدافع على حديث الافك « لقلما كانت امرأة قط وضيئة عند رجل يحبها ولها ضرائر إلا كثرن عليها » . وصعوبة دفاع البرىء المتهم عن نفسه جعل عائشة تصبر « فصبر جميل والله المستعان » . وكانت عائشة تغار من المرأة التى تهب نفسها إلى الرسول حتى قالت : « ما أرى ربك ألا يسارع فى هواك » بعد نزول آية « ترجى من تشاء منهمن وتؤدى إليك من تشاء ومن ابتغيت من عزلت فلا جناح عليك » . والخنجل من النفس انفعال تكشف عنه قصة الثلاثة المخلفين . وطلب العفو ضد الانتقام انفعال بشرى ، فكثير من الأحاديث تصف انفعالات النفس : الغيرة ، والحسد ، والتنافس ، والعشق مثل غيرة سعد ، وغيرة الزبير وغيره النساء . ومن طالب بضرب عنق الآفك احتملته الحمية (١) .

وحياة الشعور حياة حرة . ويخصص البخارى كتاباً بأكمله فى صحيحه باسم «كتاب الإكراه» . واحترام حرية الإنسان تنهى عن جر إنسان إنساناً آخر من أنفه كصورة مجازية عن الحرية ، ويعنى حديث «الولاء لمن اعتق» أن الدين للحرية ولن

(١) جـ ٢٠١/٢١٧/١ جـ ٥٩/٤ جـ ١٣٣/١٢٢/٨ جـ ٨٣/٦ جـ ١٩٠/٢ جـ ١٤٦/٦ جـ ٢٥/٨
جـ ٢٣٩/٣ جـ ٢٣٩/٩ جـ ٨٩/٧ جـ ١٢٩/٦ جـ ٢/٦ جـ ١٣١/٩ جـ ١٤٧/١٣١ جـ ١٣٢ -
جـ ٤٥/٧ - ٤٦

أعطى ذلك التحرر . وللعبد المملوك الصالح أجران . ولولا الجهاد في سبيل الله والحج وبر الأم لأحب الرسول أن يموت مملوكا تضامنا مع العبيد . والحرية تجعل الفعل على التخيير . الغسل ثلاثا أو خمسا بل والدفن مواراة في التراب أو حرقا ثم نثر الرماد في اليم خشية من الله كصورة فنية على التقوى . والمندوب والمكروه فعلان شرعيان، على التخيير كما قال الرسول « إلا أن تطوع » . والتخيير بين أفعال كلها حسنة مثل الصوم والصلاة والجهاد والعتق ودعوة الناس (١) .

وصورة المرأة في الحديث صورة فريدة ومتميزة على المستوى العام أو على المستوى الخاص في حياة الرسول . فهي المرأة للرجل والمرأة لنفسها والأم والأخت وفي حياة الرسول والحبيبة . ولا حرج في الحديث كما هو في القرآن على تناول موضوع الجنس في صورة جنسية بلاغية أدبية . فهو موضوع شرعى مثل باقى الموضوعات الشرعية حتى ولو كانت الألفاظ قديمة مثل الهدبة والهنّة . وما زال الحديث فيها مفهوما مثل الحسيلة والترجيل والتفخيز . فقد تزوجت امرأة مرة ثانية وتريد العودة إلى الأول لأن الثانى « لم يكن معه إلا مثل الهدبة ، ولم يقرب منها إلا هنة واحدة لم يصل منها إلى شيء » (٢) .

والمرأة متعة جنسية للرجل . يحتاجها ولا يستغنى عنها . فبعد أن حلف الرسول أنه لن يقرب نساءه إلا بعد شهر نزل إليهن بعد تسعة وعشرين يوما وليس ثلاثين كما ذكرته عائشة لأن الشهر العربى كذلك . وكان الرجل يبنى بامرأته قبل المعركة . فالحب قبل الموت أحيانا . واقترح البعض الاختصار فى الحرب لغيبة النساء . ويصل حد الحاجة إلى المرأة إلى ترجيل الحائض كما كان يفعل الرسول حين يضع رأسه على عائشة وهى حائض دون أى اعتبار حسى آخر (٣) . وقد بنى رجل على أهله فى رمضان وليس لديه رقبة ليعتقها ولا يستطيع صوم شهرين ولا إطعام ستين مسكينا . فأعطاه الرسول ما يتصدق به فتصدق به على أهله لأنهم أكثر احتياجا . فضحك الرسول وكان متسامحا . وطلب أحدهم الزواج ممن عرضت

(١) ج٩/٢٤ - ٥٨ ج٨/١٧٨/١٩٣ ج١/١٩٦ ج٣/٣١/١٨٨ - ١٨٩ ج١/١٨

(٢) ج٧/٥٦

(٣) ج٧/٤١ ج٥/١٧٢ ج٦/٦٦ ج٧/٢١١/٢٧

نفسها على الرسول واتضح أنه غير راغب فيها ولم يكن لديه مهر أو خاتم من حديد، فآزاره صغير لا يكفى اثنين. وكان مهره ما معه من القرآن. ويتساوى فى الحاجة إلى النكاح كل الناس، الغنى والفقير، بصرف النظر عن طبقته. فقير المسلمين ينكح ويشفع ويستمتع فهو ملء الأرض^(١).

وبالرغم من أن المرأة متعة جنسية للرجل فإن الرجل أيضا متعة جنسية لها. فكما أن للرجل حق المتعة فإن للمرأة أيضا حق المتعة. كانت المرأة تعرض نفسها على الرسول وتخطو أمامه ليرى قوامها ويرى محاسنها حتى نزلت آية «ترجى من تشاء منهم» مما دفع عائشة إلى الغيرة وقولها معاتبة «ما أرى ربك ألا يسارع فى هواك». وتوقف الرسول عن قبول عروض النساء بعد أن عرضت أم سلمة ابتها عليه وكانت ابنة أخيه من الرضاعة ولا يتزوج إلا برضاها. وقد خير القرآن زوجات الرسول رغبة أو إحراجا. الأيم تستأمر والبكر تستأذن. وصمت البكر رضاها حياء. وقد سمح الرسول لامرأة بأن تتزوج وهى حبلى بعد أن أبت «انكحى» بعد الوضع أو السقط. فالزواج حق للمرأة. ومن حقها إذا ما طلقها زوجها ثلاث مرات وزهد فيها ألا تعود إليه إلا بعد أن تتزوج آخر، ليس شفاها كما هو الحال فى عادة المحلل بل فعلا «حتى يذوق عسيلتك وتذوقى عسيلته» مما قد يسبب غيرة الأول فيحفظ بها دون أن يهددها بالطلاق ثانية أو أن تستمتع بالثانى، فالجديد مرغوب فيه أكثر من القديم. وقد يتعلم الأول بعد ذلك ألا يرمى يمين الطلاق ويتسرع فيه أكثر من مرة. ومن حق المرأة حياتها الخاصة. فإذا تأخر الزوج فلا يطرق بيته ليلا لثلاث يزعجها. ولا يعاشرها إلا برضاها. فقد دخل الرسول على ابنة الجون فاستعادت بالله منه فألقها بأهلها لأنها اعتادت بعظيم. ربما خافت السيد وهى السبية. ولا يجوز طلاق المجنون والسكران والمستكره. وقد أراد الرسول التشفع لدى امرأة أن تعود إلى زوجها لأنه يحبها ولكنها لا تحبه دون أن يأمرها فرفضت لأن الرسول لا يستطيع أن يأمر فيما لا يملك. والمرأة ليست سلعة. لذلك نهى الرسول عن الشغار وهو تبادل الأولياء النساء واحدة بواحدة. ولا تجلد المرأة ولا تضرب ثم يجامعها الرجل آخر النهار. فالجب يقتضى حسن المعاملة.

وهى الأم يلحق الولد بها ، « حنان الأم رحمة وضعها الله فيها » . وهى الأخت ، فلا تطلق الأخت أختها لتتزوج زوجها^(١).

والمرأة لها مكانة مركزية فى حياة الرسول بين التسامح والتشدد . بل أن القرآن كان مع التسامح معهن . فعندما شرب الرسول عسلا وفاحت رائحته وكان قد أسر بذلك إلى عائشة وحفصة فأذاعا السر وغضب الرسول فنزلت آية « يا أيها النبى لم تحرم ما أحل الله لك » . واليقظة فى الصلاة أثناء الليل تساعد على اليقظة فى الجنس . وكان يحتبس عند حفصة أكثر مما كان يحتبس عند باقى نسائه باستثناء عائشة . وهما ابنتا صاحبيه أبى بكر وعمر . وقد جعل ذلك حفصة وعائشة فى حزب واحد ضد باقى نسائه بما فيهن زينب بنت جحش . وقد تزوج النبى ميمونة وهو محرم وبني بها . تزوجها فى عمرة القضاء . وما لمست يد الرسول امرأة قط إلا كان يملكها^(٢) . وكانت لعائشة الأولوية المطلقة على باقى نسائه ، فهى مركز المركز . وصورة عائشة فى الحديث هى صورة الأنثى والحبيبة والزوجة والطفلة والابنة والعائلة والسياسية . تحفظ القرآن وتحسن استعماله كما استعملت الآية على لسان يوسف انتظارا لتبرأتها « فصبر جميل والله المستعان » . وقد رآها الرسول قبل أن يتزوجها مرتين ، الأولى يحملها الملك فى سرقة من حرير فلما أمر الرسول بكشفها كانت عائشة قبلها إن كانت من الله . والثانية فى نفس الملابس . وكانت تفخر على ضررها بأن الله زوجها فى السماء فى حين أن أهليهن جوزوهن فى الأرض . وهو معروف فى تجارب الحب عندما يشعر الحب أنه رأى حبيبته منذ قديم الأزل . وكان يقسم ليلته على نسائه إلا عائشة . كان يدور عليهن فى ليلة واحدة وتحته تسع نساء . وقد تكون مبالغة لأنه عمليا يصعب ذلك . إذا كان يبدأ بعد العصر . فإذا استمر بعد المغرب ، وبعد العشاء وفى منتصف الليل ، وقبل الفجر فإن ذلك لا يكفى . وربما كان يجلس دون معاشرة للأنس . وفى رأى الطب أن ذلك مضر كيماويا . وعند العامة أن هذه صورة بلاغية مستقاة من البيئة الصحراوية .

(١) جـ ٢٠٢ / ٧ / ١٦ / ٨٧ / ٢٣ / ٩ / ٣٢ / ٧ / ٥٥ / ٧٣ / ١٨٤ / ٨ / ٢٨ / ٧ / ٥٠ / ٥٣ / ٧ / ٥٨

جـ ١٤٧ / ٩ / ١٥٣ / ١٦٧ / ٨ / ٧٣ / ٤٢ / ١٥ / ٤٢ / ٧

(٢) جـ ١٧٦ / ٨ / ٧ / ٤٤ / ٢١٠ / ١٦ / ٧ / ١٨١ / ٥ / ٩٩ / ٩

الديك مع الدجاج والجدى مع الماعز . وربما أيد الصور المبالغية هذه ما قيل من أن الرسول قد أوتى قوة أربعين رجلا . وفي مرضه الأخير كان يريد أن يقضى آخر ليلة له عند عائشة . وكان يسأل باستمرار « أين أنا غدا؟ » . وانتقل إلى الرفيق الأعلى وهو عند عائشة . وقد جمع الله بين ريقه وريق عائشة في موته . وكانت عائشة على علم بميزتها على سائر نساء الرسول . فقد كانت هي البكر الوحيدة ، وكانت باقى نساءه ثيبات . وكانت تشبه نفسها بالشجر الذى لم يرتع فيه البعير من قبل وهو أحلى من المستخدم ، ويوافقها الرسول . والرسول يفضل البكر على الثيب له ولأمته . يقيم الرجل عند البكر أسبوعا وعند الثيب ثلاثا ، ينصح بالجارية البكر «تلاعبها وتلاعبك» بعد أن تزوج رجل ثيبا كى ترعى اخوته الصغار . وقد أعجب الرسول حسنهما . وقد رخص الرسول بحمسة بعد أن اعترضت « أتطلقون بحجة وعمرة وانطلق بحجة ؟ » (١) . لم تلد عائشة . ولو كان لها ولد لكانت مشكلة سياسية فى الصراع على السلطة بعد وفاة الرسول . ويظل السؤال : هل عدم نكاح أزواجه من بعده قسوة عليهن خاصة عائشة أم احترام لذكرى الرسول أم رضا منهن ؟

وأخيرا يبدو أن جوهر الإسلام كما يبدو من الحديث هو الأخلاق ، وأن الأخلاق أساس الدين « أن من خياركم أحسنكم أخلاقا » . بعض الأحاديث تشير إلى عادات وأعراف وتقاليد ، والبعض الآخر يكشف عن فطرة ثابتة وحقائق عامة عند كل الشعوب . وهى أخلاق تقوم على احترام الحياة ، وأن الحياة قيمة فى ذاتها . ومن ثم تحريم القتل وإراقة الدماء . فأول ما يقضى بين الناس بالدماء . بل أن التدريب على القتال لا يكون بالسلاح الحى خطر الموت . ومن ثم حرم الانتحار لعدم الصبر على الآلام حتى ولو كان من المجاهدين فى سبيل الله . والقتال والمقتول كلاهما فى النار . والنفس بالنفس . كذلك حرم قتل النساء والأطفال والشيوخ وكل من لم يحمل السلاح . وقد حاول يهودى حماية المرأة من القتل رجما إحساسا منه بالحياة . ويحرم قتل كل من قال « لا إله إلا الله » حتى لو قالها تعوذا . فلم يشق أحد على قلوب الناس . وتبرأ الرسول مما فعل خالد . ولم يعاقب الرسول

(١) ج١٣٦/٦ ج٤٦/٩ - ٤٧ ج١٠٠/٩٨/٤٤/٤/٧ ج١١٥/١٦/٦ ج٦/٧ ج١٢٣/٥ ج٥٠/٧ - ٥١/٤٣ ج٦٣/٤٦ ج٨١/٣ ج١١٥/٦ ج٤٤/٧ ج٣/٩ - ١١ ج١٤٨/٦

المشرك الذى أخذ سيفه وهو نائم وهو يسأل : من يمنعك منى؟ والعزل لا يمنع الكائن الحى من أن يولد . والحياة قيمة فى حد ذاتها بصرف النظر عن الدين والإيمان . فقد صلى الرسول على المنافقين وأول الاستغفار سبعين مرة بأنه سيستغفر أكثر حتى بعد نزول الوحي « ولا تصل على أحد مات منهم أبداً » . وكان يصلى على جنازة اليهودى . والحياة والوجود شىء واحد . فقد قبل الرسول إبراهيم وشمه قبل أن يواريه التراب ويعلن حزنه على فراقه (١) .

وتظهر الأخلاق فى حياة الفرد والجماعة بداية بالسكينة الداخلية والاطمئنان فى الصلاة دون أن تتحول إلى شعائر أو مجرد حركات سريعة لأداء الواجب أو التظاهر . وكذلك عدم رفع الصوت أثناء الصلاة منعاً للمزايدة ، وأفضلية الصلاة فى البيت منعاً للمشاهدة والاعلان . وهى أخلاق البراءة ، أخلاق الطفولة . وكان الأطفال أحب الناس إلى الرسول . ويظهر الصبر باعتباره فضيلة أولى صبر الأم وابنها وجود بنفسه احتساباً للأجل عند الله . « اتقى الله واصبرى » قالها الرسول لمن كانت تبكى على القبر . ثم تأتى قيمة الصدق الذى يؤدى إلى البر فالجنة فى مقابل الكذب الذى يؤدى إلى الفجور فالنار . وبتكرار الكذب يتحول إلى عادة فيكتب عند الله كذابا . واحترام الطبيعة ورفض الفاقد اعتراف بالنعم . فالشىء للاستعمال الإنسانى . والإنسان يعيش فى عالم من المعانى . فقد منع الرسول الشرب من بئر تبوك ، وإراقة مائه وطرح العجين فيه (٢) .

ثم تتحول الأخلاق الفردية تدريجياً إلى أخلاق اجتماعية . بدأ بتحريم الشرك وعقوق الوالدين وشهادة الزور . وكلها تتعلق بالآخر كقيمة ، الآخر المطلق أو الآخر الفردى . فالبر بالوالدين يعادل التوحيد بالله . والجهد فيهما لا يقل عن الجهد فى سبيل الله . وتتعدد الحكايات للتعبير عن هذه القيمة فى صورة شيخين كبيرين . ويتم التركيز على عدم عقوق الأمهات ، ومنع وهات ، وواد البنات ، وهى صلة الرحم . والحنان طبيعى فى البشر خاصة فى الأم . وحنان الأم لولدها

(١) ج٨/٧٦ ج٤/٢٣٠ - ج٨/١٣٨ - ج٩/٣/٦٢ ج٨/١٥٤ ج٤/٧٤/٢٥١ ج٥/١٨٣/١٤٧

ج٧/٤٣ ج٥/٩٧/١٠٧ - ١١٣/١٠٨ - ج٩/٩٢/٨١ ج٨/٣٠/٣٤

(٢) ج٨/٦٩/١٦٩/١٦٤/١٥٣ ج٤/١٨١

مثل حنان الله لعباده . لا فرق فى ذلك بين الإنسان والحيوان والله . وتركز صياغة على قول الزور وتكررها ثلاث مرات وكان الموضوع تجربة حية عند الرسول . وقد أعطى عمر كسوة فأرسلها إلى أخيه المشرك بمكة . فجوهر العلاقات الاجتماعية القرابة وليس الدين (١) .

وقد تعنى الأخلاق الأدب بالمعنى الواسع ، الأدب مع النفس ومع الآخرين . وقد خصص البخارى فى صحيحه عدة كتب من هذا النوع مثل « كتاب الاستئذان » و « كتاب الأدب » بمعنى الآداب الاجتماعية . والاستئذان من أجل غض البصر . وهو سياق نزول آية الحجاب . هتك العرض هو معاشرة بلا استئذان كما هو الحال فى رواية من استحلقتة إلا يفض الخاتم إلا بحقه (٢) . ومن وسائل الترابط الاجتماعى والتعارف تسميت العاطس . فالتأؤب مرذول وتسميت العاطس مقبول . فالأول يدل على الكسل والثانى يدل على اليقظة ، وكلاهما فعالان للجسم . وكذلك الافساح فى المجالس وعدم تصدورها . ومن طلب الشرب يكون فى آخر الشاربين . وقد أخذ الرسول رأى الأطفال فى إعطاء الشيوخ الشرب قبلهم . ولقد وصى الرسول بالجار وكأنه سيورثه ، وشرار الناس يوم القيامة من تركه الناس إلقاء شره . وهو قول الرسول « بسن أخو العشيرة » أو « بسن ابن العشيرة » . وكان الرسول يدلل أصحابه وأزواجه تحبباً إليهم واستئناساً بهم مثل : يا أبا هر ، يا عائش . ويناديهم بالكنية مثل : يا أبا تراب ، يا أنجش ، يا أبا عمير (٣) .

ومن وسائل الترابط الاجتماعى الطعام المشترك وإقرار السلام على من يعرف ومن لا يعرف ، وعدم السماح بالهجرة للأخ أكثر من ثلاث ليال ، وخيرهم من يبدأ بالسلام . وطعام الاثنين كاف لثلاثة والثلاثة لأربعة . وكان الرسول يدعو أربعة فيأتون خمسة . وما يسرى على الطعام يسرى على اللباس . فقد طلب إعرابى رداء

(١) ج ٣ / ٤ - ٧ / ١١ / ٩ / ٧٦ ج ٣ / ٢١٢ ج ١١ / ٨٤ ج ٣ / ١٤٤

(٢) ج ٦٢ / ٨٢ - ٢ / ٨٤ ج ٦٦ / ٦٢ ج ٣ / ٨٤ ج ٤ / ٢١ / ٧٥ / ٦١

(٣) ج ١٠٤ / ٨٤ - ١٠٥ / ١٢ / ١١ / ١٠٥ - ١٦ / ٨٤ ج ٥٥

الرسول فأعطاه فاحتفظ بها لكننه حتى يعيش فيها إلى الأبد. والمكثرون هم المقلون كما قال المسيح الآخرون هم الأولون طبقا للتعبيرات السامية. وكان اليهود يقولون للرسول « السام عليكم » ويرد « وعليكم » حفاظا على السلام وردا للإهانة بالإهانة. والهدف إخراج الأنا إلى الآخر. فقد حذر الرسول من قول : « أنا ، أنا » ، ومن عدم النجوى بين اثنين وهم ثلاثة . وهذا لا يمنع من التوحد والفردية « كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل »^(١) . ويرتبط الناس فما بينهم بالعروة الوثقى . وهو لفظ قرآني . ثم استعمل ذلك سياسيا بضرورة لزوم الجماعة والصبر على ما يكرهه الإنسان من الأمير . « من خرج على السلطان مات ميتة جاهلية » مما جعل الشيعة يروون « من مات ولم يعرف أمام زمانه مات ميتة جاهلية » ، واحدة بواحدة . السلطة تحرم الخروج عليها بالسلاح « من حمل علينا السلاح فليس منا » ، « من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية » . والمعارضة تعصى السلطة . السلطة تطلب الطاعة المطلقة للأمير بصرف النظر عن الأمير بل الطاعة في حد ذاتها «السمع والطاعة وإن استعمل عبد حبشي كان رأسه زبيبة» ، وتجعل طاعة الأمير من طاعة الله « من أطاعني فقد أطاع الله ، ومن عصاني فقد عصى الله . ومن أطاع أميرى فقد أطاعنى ، ومن عصى أميرى فقد عصانى » . ويصل الأمر إلى إباحة قتل المارق من الدين تارك الجماعة أى الخارج على السلطان وكأن الخروج على السلطان خروج على الدين . وقليل من الأحاديث تجعل لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق مثل «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية ، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة » أو « لا طاعة فى معصية ، إنما الطاعة فى معروف »^(٢) .

والأمة وحدة سياسية واقتصادية وقانونية بالإضافة إلى كونها كيانا اجتماعيا أخلاقيا . والنبي قائد الأمة مثل راعى الأغنام وهو تشبيه الرسول . والإمام فى الأمة هو المسؤول عن الجماعة كالرجل فى الأسرة والمرأة فى البيت . والرسول أولى بالمؤمنين من أنفسهم . فمن توفى من المؤمنين وترك دينا فعلى الرسول قضاءه .

(١) ج ٦٥ / ٨ / ٧٩٢ / ١٠١ / ٨٩ / ٨ / ١١٦ / ٧١ / ٦٨ / ٧٩ / ١١٠

(٢) ج ٤٦ / ٩ - ٤٧ / ٥٩ / ٦٥ / ٦٢ / ٧٧ - ٧٨ / ٦ / ٩ / ١٠٩

ومن ترك مالا فلورثته . الأمة تقضى الدين والمال يرثه الأهل . فالإمارة مسؤولية . لذلك لا تطلب « لا نول من سأله ولا من حرص عليه » . وبطانتها مفسدة . فكل نبى له بطانتان . الأولى تأمره بالمعروف والثانية تأمره بالشر . لا يجوز مدح الأمير ولا يجوز للأمير تقبل الهدايا لأنها للمنصب وليست للشخص^(١) . مهمة الإمام تحقيق العدل . والقاضى لا يتأثر ببلاغة الخصم . وإذا حكم ظلما فكأنما مقتطع للظالم قطعة من نار . وتتصدر آية الميراث « كتاب الفرائض » . وهى آية مركزة للغاية كمية تشريعية دون تعليل إلا مقياس المصلحة والضرر ، كلها احتمالات قد توجد فى الواقع وقد لا توجد . لذلك كثر تكرار حرف الشرط منها « إن » . وتقوم على نظام القرابة العربى القديم ، وهو متشعب ومختلف عليه بين القبائل . وهى وصية وليست أمرا . وتعطى الأولوية للوصية والدين قبل الميراث أى على إرادة المورث الحرة وعلى حق الآخرين فى ماله . وقد اختلف المفسرون والفقهاء على نسب التوزيع : النصف فالثلث فالثلثان فالربع فالسدس فالثلثين أم النصف فالربع فالسدس فالثلثين فالثلثان ، صعودا أم هبوطا . وليس للأبناء ميراث لأنهم نموذج ميراث النبوة وليس الأشياء ، الحكمة وليس المال . الأثر بالفعال وليس بالثروة ، وبها ممارسات متعددة فى الروايات . وقد تأثرت فاطمة من أبى بكر وعمر والصحابية لحرمانها من إرث فذك لعدم الوضوح والاختلاف عليه . والوحى يتدخل ليجيب أحيانا على ما غمض « يستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة »^(٢) .

والأمة هى أمة الفقراء والمستضعفين وليست أمة الأغنياء والمستكبرين . فأهل الجنة المستضعفون وأهل النار المستكبرون ، وأكثر أهل الجنة من الفقراء . والأخسرون هم الأكثر أموالا . والمال للاستعمال ، فلو كان للرسول مثل جبل أحد ذهب لأنفقه فى ثلاث ليال . والنذر لا يرد منه شيئا ولكن يستخرج من البخيل لتعويده على الإنفاق ، وقد وقع رجل مغشيا عليه ليس من الجنون بل من الجوع . ولبس الحرير وشرب الخمر وسماع المعازف وفى نفس الوقت نهر الفقراء يؤدى إلى

(١) جـ ١٩١/٤ - ٨٦/٤١/٧ - ١٨٧/٨٧ - جـ ١٢٨/٣ - جـ ١٨٤/٨ - جـ ٩٥/٨٠/٩ - جـ ٢٣١/٣

جـ ١٦٢/٨ - جـ ٣٦/٩

(٢) جـ ٩٠/٨٦/٣٢/٩ - جـ ١٨٨/٨٤/٨ - ١٨٩ - ١٩٠

المسوخ قردة يوم القيامة . والنهى عن لبس الحرير والديباج والشرب فى آتية الذهب والفضة من أعمال الآخرة . ولا ينبغي لبس الفاخر للمتقين . وقد نزع الرسول خاتما من فضة فى أصبعه عليه نقش « محمد رسول الله » لتبادل الرسائل مع الملوك ثم نزعه . ولم يأكل على خوان حتى مات . والعامل يعطى حقه بل ويضاعف إذا ما راعاه صاحبه واستثمره ، فالكل لصاحبه الأول^(١) . ولا هجرة بعد الفتح بل المقاومة والصمود . وقد كان القدماء ينشرون نصفين لصمودهم . وبهذا تراث الأمة فارس والروم^(٢) .

(١) جـ ١٦٧/٨ جـ ٤٠/٧ جـ ١١٩/٨١٩/١٦٢/١١٨/١٥٥ جـ ١٣٨/١٤٦/١٤٧ جـ ١٠٣/٩

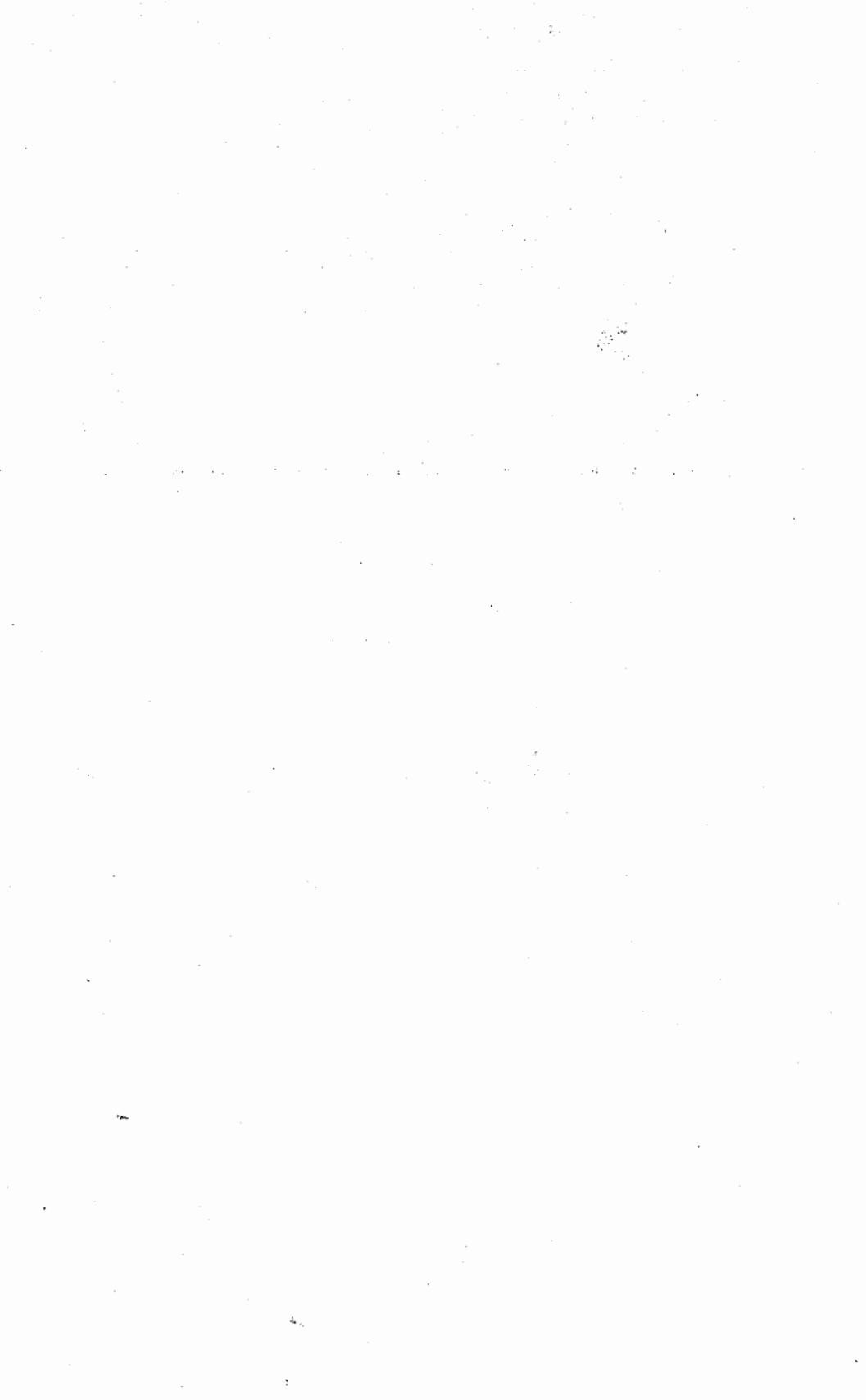
جـ ١١٨/٨ جـ ١٨٦/١٩٣/٨ جـ ٣ - ٤ جـ ١٢٨/٣

(٢) جـ ٧٢/٥ جـ ٢٦/٩ جـ ١٧٣/٨ جـ ١١١/٩

(هذا البحث نحية إلى أ. د. نصر حامد أبو زيد فى غربته المؤقتة) .

القسم الثامن

دراسات فلسفية



فلسفة الجمال في الفن الإسلامي

الدكتور / بركات محمد مراد سيد

تربية عين شمس

المقدمة:

هذا بحث جد متواضع ، من شخص غير محترف للفن دفعه إلى كتابته
باعثان :

الأول : تلك المفارقة في الشعور التي تنشأ لديه حين يتنقل مقلبا البصر بين
بنايات وقصور ومساجد وفنون خلفتها الحضارة الإسلامية ، تعبر عن روح تلك
الحضارة ، وتحمل آية صدق على أفكار وقيم ومعتقدات قد سادت عبر قرون طويلة
وتحاول جاهدة أن لا تبيد ، وعمارة وفنون حديثة لا تشمل أية دلالة عن أى قيم
سوى قيم تجارية عابرة توضع في إعتبارها الأساسى المنفعة والربح والفائدة دون اهتمام
يذكر بما يتجاوز هذا من أفكار ومعتقدات وقيم .

والسبب الثانى : فهو تلك الآراء التي تتردد أصدائها في كتابات بعض
المستشرقين تحاول أن تجرد الحضارة الإسلامية في جانب أصيل وهام منها وهو
الجانب الفنى ، من فلسفة توجهه أو قيم ومعتقدات تسوده وتحركه . ومن هنا كانت
محاولتنا لاستجلاء تلك الفلسفة التي تختفى وراء مختلف الفنون الإسلامية ، بدءاً
من الزخرفة والخط والأرابيسك وإنتهاء بالعمارة ذات المساجد والقصور والبنايات
السامقة ، التي تنطق بكل معانى الجمال والجلال ، وتعبر عن عمق الهدف ولا
نهائية المطلب ، وهى لا تتحدث عن ذلك بأسلوب المقال ، وإن كانت تعبر بلسان
الحال ، لكل صاحب وجد أن يحاول أن يتأملها متذوقاً أو يتذوقها متأملاً ، وإن
كان من غير محترفى الفن أو من المشتغلين بعلم الجمال .

وقد حاولنا أن نرد في هذا على بعض هؤلاء المستشرقين المتحيزين للحضارة
الغربية في الفن فضلاً عن العلم والفلسفة ، متوسلين في ردودنا بعض آراء
المستشرقين الذين لم تخطئهم عين الإنصاف ، ولم يتجاوزوا حدود الموضوعية ،
قاصدين إعتماً على « شاهد من أهلها » فالحقيقة أبدا لا تعدم من ينصفها في كل
عصر ويدافع عنها في كل آن .

(أ) مدخل وتعريف :

الجمال سمة بارزة من سمات هذا الوجود ، إن لم تكن أبرز سماته ، والحس البصير المتفتح يدرك الجمال من أول وهلة وعند أول لقاء ، وهو ليس أمراً ضرورياً في هذا الكون ، على الرغم من تجليه في كل مكان ، ومن هنا يعتبر من كمال هذا الكون ومن تمام هذا الوجود ، وهو نوع من النظام ، والتناغم والانسجام ذو عظاهر لا حصر لها فالدقة والركة والتوازن والترابط ومظاهر أخرى كثيرة يشعر بها الوجدان وإن لم يستطع التعبير عنها ببيان ، ولذلك لم يستطع كثير من الفلاسفة والمفكرين تعريفه فنجد « باير » يقول : « القانون الأوحده للجمال أنه ليس قانون (١) وسيد قطب حيث يقول : « إن نظريات الجمال لا تزال غامضة يصعب فيها التحديد والإيضاح (٢) ومع ذلك هناك منذ القدم تعريفات مختلفة له :

ف نجد أرسطو يعرفه بقوله : الجمال في الكائن الحى والشئ المكون من أجزاء يجيء من عدم التناهى في الكبر والتناهى في الصغر ، بحيث تستطيع العين ادراكه ، كذلك المأساة من حيث الحجم (٣) كما يراه كل من أفلوطين وأوغسطين وتوماس الأكويني في دقة المحاكاة (٤) أم شيلسر وكروتشه فيرونه في القدرة على ترجمة ما في النفس (٥) أما كانط فيقول : « الجمال حالة من الوجود تتمتع دون غاية ودون مفهومات (٦) كما ينتهى باحث معاصر (٧) إلى أن الجمال في نهاية التحليل هو « نماذج بين عدة وحدات يربطها رابط أساسى » وأوضح ما يكون ذلك في المراثيات كالأشكال الهندسية التى نجدها في الزخارف العربية الإسلامية بالمساجد والقصور كما نجد عبد القاهر الجرجاني في حديثه عن الجمال الأدبى

(١) د. زكريا إبراهيم : فلسفة الفن فى العصر المعاصر ، مصر عام ١٩٦٦ م ، ص ٣٧٦ .

(٢) سيد قطب : النقد الأدبى أصوله ومناهجه ، الطبعة الثانية ، مصر عام ١٩٥٤ م ، ص ١٠٠ .

(٣) أرسطو : فن الشعر ترجمة مصطفى بدوى ، القاهرة عام ١٩٥٣ م ، ص ٣٣ .

(٤) د. عز الدين إسماعيل : الأسس الجمالية فى النقد العربى ، القاهرة ١٩٦١ م ، ص ٥٠ - ٥٤ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٤٢ ، ٤٧ .

(٦) المرجع السابق ، ص ٥٠ ، ٥٣ .

(٧) عبد الله عروضة : ماهية الجمال والفن ، القاهرة عام ١٩٧٧ م ، ص ١٩ ، ٢٠ .

يقول : « الكلمة لا تحسن أبدا ولا تقبح أبداً ولكن النظم هو المقياس^(١) ونجد (باير) يقول عن جمال العمل الفني : (كل عمل فني تسع من خلاله كيفية الجمالية الخاصة)^(٢) .

وعلى كل حال نرى الجمال من القيم المطلقة التي تند دائماً عن التحديد والخصر ، ولذلك يأتي تعريف كل مفكر وفيلسوف بجانب وتغيب عنه كثير من الجوانب ، وبالتالي يعبر كل إنسان على قدر ما يتجلى له ذلك الجمال ، وعلى قدر ما تتسع له العبارة ، فمن الملاحظ أن الجمال يدرك أولاً ثم يعلل على النقيض من الأشياء المادية عامة . وقديماً قال أفلاطون : الروح التي تدرك الجمال أما الحواس فلا تدرك غير انعكاسات هي ظلال الجمال^(٣) .

ويقول عبد القاهر الجرجاني : (إقرأ الشعر وراقب نفسك فإذا رأيتك قد أرتحت واهتزرت واستحسنت فانظر إلى حركات الأريحة مما كانت وظهرت)^(٤) ويقول كانط حديثاً : (إن إدراك العلاقات بين الأشياء وهو مظهر جمالها لا يحدث تفصيلاً وإنما يتم جملة^(٥) هذا فيما يتصل بالجمال . أما الفن فيقول عنه (ميرلوبنتي) : (الفن لغة وأسلوب)^(٦) ويقول « البيير كامى » : الفن تقبل وتمرد^(٧) ويقول « مالرو » جوهره شبكة تقذف في محيط المجهول بأمل أن تنجح في صيد المنشود^(٨) ويقول « كاسيرر » :^(٩) ويقول « كروتشة » : (الفن هو الصلة التي

(١) الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ص ٤٤ وما بعدها ، الطبعة الثالثة - بيروت .

(٢) د. احسان عباس : فن الشعر ، بيروت الطبعة الثالثة ، ص ٢٠ .

(٣) د. عز الدين اسماعيل : الأسس الجمالية في النقد العربي ، ص ٢٩٠ .

(٤) د. عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ص ٦٧ ، ٦٨٠ .

(٥) د. عز الدين اسماعيل : الأسس الجمالية ، ص ١٢٣ .

(٦) د. زكريا ابراهيم : فلسفة الفن ، مصر عام ١٩٦٦ م ، ص ١٧٣ .

(٧) المرجع السابق ، ص ٢٠٣ .

(٨) المرجع السابق ، ص ١٩٦ .

(٩) المرجع السابق ، ص ٣٠٣ .

تحدث بين المؤلف والقارئ) (١) أما أفضل التعريفات فهي أسيد قطب (٢) والعقاد (٣) وآخرين حيث يرون أن (الفن تعبير) وفي الواقع الفن إنتاج إنساني ، من صنع الفكر البشري ، وثمره لمهارة الإنسان ، ويتميز عن العلم الذي يكتفى بكشف الواقع والذي هو نتيجة التجربة والاستقراء والقياس المنطقي ، إنه يعتمد على الشعور الوجداني الداخلي ، ومن هنا يأتي اعتماده على الفطنة والإلهام كما يقول كثير من محترفيه ، وإن كان لا يستغنى عن المهارة اليدوية ، والذكاء الاكتسابي والمعرفة العلمية .

وقد كان الفن دائما محاولة البشر أن يصوروا حقائق الوجود وانعكاسها في نفوسهم ، في صورة حية روحية جميلة ، وكان الفن لا يهدف إلى نقل صور الأشياء كما هي ، أو خلق نسخ جديدة عنها ، بل كان همه تقديم مظاهر من الكون على نحو أكثر شفافية وأعمق دلالة ، مما يمكن أن يكون لها في واقع عامة الناس .

ولو رجعنا إلى الأصل الاشتقاقي لكلمة (الفن) Techne باليونانية و Ars باللاتينية لوجدنا أن هذه الكلمة لم تكن تعنى سوى (النشاط الصناعي النافع بصفة عامة) فلم كن لفظ (الفن) عند اليونانيين مثلا قاصرا على الشعر والنحت والموسيقى والغناء وغيرها من الفنون الجميلة بل كان يشمل أيضا الكثير من الصناعات المهنية مالتجارة والحداة والبناء وغيرها من مظاهر الإنتاج الصناعي .

ونجد أرسطو يقسم المعارف البشرية إلى ثلاثة أنواع : معرف نظرية ، ومعارف علمية ، ومعارف فنية فلم يكن أرسطو يخلط بين الفن والمعرفة والعلمية ، بل كان يقول إن غاية الفن تتمثل بالضرورة في شيء يوجد خارج الفاعل ، وليس على الفاعل سوى أن يحقق رادته فيه ، في حين أن غاية العلم العملي هي في الإرادة نفسها ، وفي العمل الباطن الفاعل نفسه ، فالفن بهذا المعنى يتمثل في القدرة على

(١) عبد الله عويضه : ماهية الجمال والفن ، القاهرة عام ١٩٧٧ م ، ص ٨٥ .

(٢) د. محمد خلف الله : من الوجهة النفسية في دراسة الأدب والنقد ، مصر عام ١٩٤٧ ، ص ٢٥ .

(٣) سيد قطب : النقد الأدبي : أصوله ومناهجه ، الأنجلو المصرية ، القاهرة عام ١٩٦٠ م ، ص ٢٧ .

البشرية على خلق أشباه موجودات ، ولعل هذا هو السبب في أن الفلاسفة قد وضعوا منذ البداية (الفن) في مقابل (الطبيعة) على اعتبار أن الإنسان يحاول عن طريق الفن أن يستخدم الطبيعة ، ويضطرها إلى التلازم مع حاجته ، ويلزمها بالتكيف مع أغراضه .

ويبدو أن العرب أيضا قد فهموا الفن بهذا المعنى بدليل أنهم قد فرقوا بين الطبيعة والصناعة وذهبوا أيضا إلى أن (الصناعة تستملى من النفس والعقل ، وتملى على الطبيعة) وكان العرب يستعملون كلمة (الصناعة) للإشارة إلى (الفن) عموما ، كما يظهر من تسمية أبي هلال العسكري لكتابه في الكتابة والشعر باسم (كتاب الصناعتين) .

وقد روى لنا أبو الحيان التوحيدى أنه بصحبة قوم يستمعون إلى غناء صبي صغير بديع الفن فقال لهم : « حدثوني بما كنتم فيه عن الطبيعة ، لم احتاجت إلى الصناعة ، وقد علمنا الصناعة تحكى الطبيعة وتروم للحاق بها والقرب منها ، على سقوط وزنها ؟ » ولم يستطع أحد من رفاقه أن يفسر حاجة الطبيعة إلى الصناعة ، فعاد التوحيدى يقول : إن الطبيعة مرتبتها دون مرتبة النفس تقبل أثارها ، وتمثل بأمرها وتكمل بكمالها ، وتعمل على استعمالها ، وتكتب باملائها ، وترسم بالقائها . . . فالموسيقار إذا صادف طبيعة قابلة ، ومادة مستجيبة ، وقريحة موالية وآلة منقادة ، أفرغ عليها بتأييد العقل والنفس لبوسا مؤنقا وتأليفا معجبا ، وأعطاه صورة مشرقة ، وحلية مرموقة قوته في ذلك تكون بمواصلة النفس الناطقة .

فمن هنا احتاجت الطبيعة إلى الصناعة ، لأنها وصلت إلى كمالها من ناحية النفس الناطقة ، بواسطة الصناعة الحادة ، التي من شأنها إستملاء ما ليس لها ، واملاء ما يحصل فيها ، إستكمالا بما تأخذ وكامالا لما تعطى (١) .

وهذا النص إن دل على شيء فإنما دل على أن العرب قد فهموا أن الفن هو الإنسان مضافا إلى الطبيعة ، ما دام دور الصناعة هو تسجيل ما تمليه النفس الناطقة على الطبيعة ، وتكييف الطبيعة مع حاجات الإنسان النفسية والعقلية (٢) .

(١) أبو حيان التوحيدى : المقابسات ، القاهرة عام ١٩٢٩ م ، ص ١٦٣ - ١٦٤ .

(٢) د. زكريا ابراهيم : مشكلة الفن ، مكتبة مصر ، د. ت ، ص ٩ ، ١٠ .

وفى العصر الحديث نجد للفن معنيين كما يشير إلى ذلك معجم لالاند الفلسفى ، معنى عاما يشير إلى مجموع العمليات التى تستخدم عادة للوصول إلى نتيجة معينة ، ومعنى جماليا أو استظيقيا^(١) يجعل من الفن كل انتاج للجمال يتحقق فى أعمال يقوم بها موجود واع أو (متصف بالشعور)^(٢) فالفن بالمعنى الأول - هو كما قال (راموس) مجموعة من المبادئ العامة الحقيقية ، النافعة ، المتوافقة ، التى تؤدى فى جملتها إلى تحقيق غاية واحدة بعينها ، والفن بهذا المعنى هو ما يقوم فى مقابل (العلم) من جهة بوصفه معرفة خالصة ومستقلة عن سائر التطبيقات العملية ، وما يقوم فى مقابل (الطبيعة) من جهة أخرى بوصفها قدرة فاعلة تنتج بدون وعى أو تفكير .

وأما المعنى الثانى ، فهو عملية ابداعية تنحو نحو غايات إستظيقية فى حين يستند العلم إلى غائية منطقية ، على حد تعبير لالاند^(٣) .

وقد استخدم الفن دائما للتعبير عن الجمال فى كل مجاله ومظاهره ، خاصة فى الحس والشعور الإسلامى وخاصة حين يكون عنصر الجمال عميقا فى هذا الوجود ، ومقصودا لذاته يتبدى فى كل كائناته الجامدة وغير الجامدة ، والانسان - وهو خليفة الله فى الأرض فى التصور الإسلامى - مطالب بأن يفتح حسه لهذا الجمال ليلتقى أجمل ما فى نفسه - وهو حاسة الجمال - بأجمل ما فى الكون وينتج من هذا اللقاء تلك الألوان المتنوعة من الفنون والابداع فتصير تلك الفنون أنواع من التعبير عن ذلك الجمال ومن هنا كان التلازم بين الجمال والفن ، فلا تصور للفن بلا جمال ولا تصور للجمال بلا فن ، فالجمال هو الفن قبل أن يعبر عنه ، هو الفن

(١) يعتبر « باومجارتن » الفيلسوف الألمانى أول من أطلق إصطلاح « الاستظيقا » عام ١٧٥٠ م التى هى مشتقة من اللفظ اليونانى استيطس ومعناه الإحساس والتأثر ، حيث أنها المعول الوحيد فى الحكم على الشئ الجميل أنظر :

B - Dupincy. de vorepierre : Dctionnaire francais I illustre tncylopede universell; paris 1867. esthetique.

(٢) مادة : P. U. F., Paris. 5 ed. : "vocabulaire Technique de la philosophie" A. alande 1947 (Articl Art. pp. 77 - 78.

(٣) المرجع السابق ص ٧٨ .

بالقوة ، والفن هو الجمال بعد أن عبر عنه بالفعل كما يقول المناطقة في الفلسفة ، وهذا التلازم بين كلمة فن وكلمة جمال هو الذي يجعل كلمة (فن) تتداخل في الاستخدام مع كلمة (جمال) كثيرا عن طريق المجاز حيناً وعن طريق التجاوز عن الدقة حيناً آخر .

وقديماً أخضع سقراط مفهوم الجمال لمبدأ الغائية ، وبات الشيء الجميل عنده ما كان له فائدة للانسان والرائع في الفن ما كان نافعا ، وأن موقع حسن الشيء من الروعة ما تناسب غاياته مع النفع التي تصيب الانسان ، على حين أن القبيح والردىء هما لا جدوى منهما ولا نفع ففي حديثه مع تلميذه أرسطيب يرى سقراط أن كل شيء ذا فائدة هو رائع جميل فالسل الذي نحمل فيه الأشياء هو رائع ، والدرع والترس ، رغم ما فيهما من تناسب أجزاء في جمال الصنع ، هما قبيحان ، إذا كانت الغاية منهما ضرر الإنسان (١) .

وبينما ارتبط مفهوم المنفعة والغاية بالجمال عند اليونان قديماً ، نجد اليوم موقف علم الجمال من هذه الأمور موقف يختلف تماماً ، ويرفض الأخذ بمثل هذه المبادئ إذا الشيء الجميل ليس بالضرورة نافعا ، كما يريد سقراط ، بل قد تتعارض الظاهرة الجمالية مع الخير الذي تعارف عليه الناس ، على نحو ما نراه عند اتباع مدرسة الفن للفن ، فلا يجوز أن نصف الأثر بالقبيح إذا تعارض مع مفهوم الخير والنفع الماديين ، فالعنف في الموسيقى الحديثة إذا أثار توترا في الأعصاب ، واللون القاتم إذا خلق انطباعاً حالكا ، لا يمكن أن نعتها - في نظر هؤلاء الناس - بالقبح كما أن الخلط بين النافع والجميل لا يجوز في هذا المقام فليس النافع جميلاً دائماً كما أن الجميل ليس بالضرورة نافعا ، فكم من أعشاب وأزهار برية ، رغم ما بها من ضرر بل قد تكون سامة ، ومميتة للانسان والحيوان فهي على الرغم من ذلك جميلة رائعة . والحية الرقطاء ذات الجلد المبقع الجميل هي خطيرة ومميتة (٢) .

(١) أوفسيا نيكوف : تاريخ النظريات الجمالية ، ص ١٧ .

(٢) د. محمد على أبو ريان : فلسفة الجمال ، دار المعارف ، مصر عام ١٩٧٠ م ، ص ٧٩ .

وتبعاً لذلك فإن أصحاب هذه النزعة من المحدثين يرون أنه لا يمكن أن يتولد الفن إلا حين تدع هموم الحياة ومطالب المعيشة متسعاً من الوقت لظهور (الحلم) وللتفكير فى شىء آخر غير ضرورات الحياة المادية النفعية .

ومعنى هذا أن الفن نشاط حر يجعل للمتعة الفنية صبغة (النزعة الخالصة) التى لا تشوبها شائبة من أغراض أو نفعية أو مصالحة . وربما كان هذا أيضاً هو المعنى الذى قصد إليه المفكر الألمانى لانج Lange حينما عرف الفن بقوله : « إنه مقدرة الانسان على إمداد نفسه وغيره بلذة قائمة على الوهم Illusion دون أن يكون له أى غرض شعورى يرمى إليه سوى المتعة المباشرة .

أو كما يقول الفيلسوف الانجليزى سلى Sully أن الفن هو إنتاج موضوع له صفة البقاء أو لإحداث فعل عابر سريع الزوال ، يكون من شأنه توليد لذة إيجابية لدى صاحبه من جهة ، واثارة انطباعات ملائمة لدى عدد معين من النظارة والمستمعين من جهة أخرى ، بغض النظر عن أى اعتبار آخر قد يقوم على المنفعة العملية أو الفائدة الشخصية^(١) .

ولكننا أيضاً لا نعدم أن نجد بين المحدثين فى علم الجمال من يقولون بأن الوظائف النفعية للعمل الفنى لا تكاد تنفصل عن وظائفه الاستيطيقية وأنه قد يكون ثمة جمال فى المنفعة الخالصة ، أو التكيف المحض الذى بمقتضاه يحقق الشىء غاية تحقيقاً كاملاً ، دون أى اسراف أو مبالغة أو اغراق .

وهذا ما سيقدره - على وجه الخصوص - عالم الجمال الفرنسى المشهور إينين سوريو^(٢) حين يقول إنه ليس فى وسعنا أن نعد (الجمال) خاصية مميزة للعمل الفنى ، كما أنه ليس فى وسعنا أن نقصر وظيفة الفن على إنتاج الجمال^(٣) .

(١) د. زكريا ابراهيم : مشكلة الفن ، ص ١٤ - ١٥ .

(٢) أنن سوريو : مستقبل الاستيطيقا .

(3) E - Souriau : h' Arnir de l' Esthetiqu; paris, Alcan.

ولكن هذه الأحادية في النظر التي ينقسم فيها الفكر في رؤيته للفن وتجسيده للجمال نجدها غير موجودة في النشاط الفني الاسلامي ، بل هي ليست موضع تساؤل ، وليست مشار استفهام حتى نجد دائما توحدا كاملا بين الجميل والنافع في الفن الإسلامي ، وتمثل هذا واضحا وجليا في كل مجالات هذا الفن بدءا من العمارة كما تمثلت في المساجد والقصور والبنائيات الإسلامية ، وانتهاء بفن الأرابيسك الذي هو فن إسلامي عربي خالص ومرورا بالشعر والموسيقى والخط .

لم ينفصل تذوق الجمال فيه عن تحقيق كثير من الفوائد والمنافع والوظائف . فارتبط الجمال فيه بتحقيق نوع من الكمال والتمام مرتبط ارتباطا وظيفيا بتحقيق الوظائف والغايات العملية في آن واحد ، ولذلك نجد هذا الفن يقف في منتصف الطريق تماما بين الادراك الوجداني الحسي ، والفهم العقلي المجرد . فهو يمتاز على الادراك الحسي بأنه لا يرتبط بواقع الموضوع إلا مع ارتباطه بظاهره وشكله وهو لا يريد أن يجعل من هذا الموضوع شيئا وظيفيا له (منفعة) ما والذي يجب أن يراه فيه ليس واقعه المادي ، ولا الفكرة المجردة في تعميمها الواسع ، بل صورة محسوسة ونقية من حقيقة هذا الموضوع وجوهره ، شيئا مثاليا ينم عنه ويظهره فيه ، فنجد الفن الاسلامي يرتبط فيه الحسي والمثالي ربطا يحاول دائما أن يكون عادلا متسقا ، فجاءت أهدافه تأملية ذات صبغة نفعية ، فهو جميل يحقق منافع وخيرات للانسانية ، وقد تأثر الوجدان الاسلامي في كل الفنون العربية بهذه الخاصية من كتابه المقدس المتعالي في ابداعه الفني الذي لا يضارع وهو القرآن الكريم ، الذي حين يستمع إلى تلاوته الانسان المسلم تتابيه كل ألوان الوجدانات من البكاء ، والغبطة ، والدهشة ، والخوف ، والتضحية ، والسعادة ، والخشوع والاحسان ، وهو في كل ذلك متأثر بمعنى الآية وبفصاحتها على حد سواء ، بمعناها الواقع وبفصاحتها التي تتمثل في التصورات والاخيلة والبناء اللغوي المعجز .

وتكرار هذه التجربة عينها من آية إلى أخرى يفتح الوجدان ، ويملؤه بالقوة الدافعة التي تدفع به إلى الاستمرار أو التكرار إلى ما لا نهاية وهنا يبدو الشكل والمضمون أو الصياغة والمعنى في وحدة كاملة يقود في النهاية إلى الوعي بعظمة

الحقيقة الإلهية ، إلى الوعى بلا نهائيات الذات الإلهية وبعدم امكانية التعبير عنها ،
بتنزيها (١) .

إن الغاية من هذا الاندماج الجمالى يتم ادراكها من تساوق المعانى فى حين يقوم
النموذج المتكرر للآيات بتحريك هذه القوة اللانهائية الدافعة والتأثير المتبادل بين كلا
التساوق المعنوى والنموذج المتكرر ينشأ فى ذهن الانسان المسلم ما يمكن أن يطلق
عليه - على حد تعبير كانط الفكرة الذهنية أى توقع نموذج أعلى مطلق يسعى إليه
الخيال الذى أصبح بواسطة العقل مهيباً للتكفل به . ولكن الإله المنزه ، وهو يسمو
على الادراك .. سبحانه وتعالى - لا يمكن مطلقاً أن يكون موضوعاً للحدس الحسى
(لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) ومن ثم فإن الخيال فاشل فى جهده إن
عاجلاً أو آجلاً .

وبسبب هذا الفشل ذاته يتم فى الوعى الإحاطة بأن الالهى لا يمكن التعبير عنه
وأن اللانهائى لا يمكن تمثله ، وأن ما يسموا فوق الحواس لا يمكن تصويره . فهذه
الصفات كلها ، أى عدم القابلية للتعبير عنه وعدم القابلية للتمثل ، وعدم القابلية
للتصوير ، ليست إلا جوهرًا للتنزيه (٢) الذى سيدفع الفنان المسلم إلى اختراع أساليب
وأشكال للفن لم يعرفها القدماء (الخط العربى - الأرابيسك) تأخذ مسورة
(التأسلب) التى اقتضت إعادة إخراج الطبيعة فى صورة جديدة وكما تمثل هذا فى فن
الأرابيسك Arabesque الذى يعتبر مظهرًا للوحدة فى فنون الشعوب الاسلامية التى
تختلف فيما بينهما أشد الاختلاف .

فالأرابيسك يعتبر أرفع أنواع التعبير الاسلامى فى مجال الفن ، وأكثرها تجريدًا
فقد كان الفن الاسلامى فن مجرد بعيد عن الصورة التى كررها العرب خشية
مضاهاة الله فى مقدرته على الخلق أو خشية الانزلاق إلى الوثنية . ولم يحرم القرآن
الرسم أو النحت ولكن الحديث الشريف هو الذى تضمن تعذيب المصورين يوم
القيامة .

(١) د. اسماعيل الفاروقى : نظرية الفن الإسلامى ، ص ١٤٦ .

(٢) د. اسماعيل الفاروقى : نظرية الفن الإسلامى ، ص ١٤٧ ، ١٤٨ .

رُقد ازدهر في الفن الإسلامي الرقش أو الأرابيسك وهو صورة مرسومة وملونة أو منقوشة نافرة ذات أشكال هندسية جاذبة نابذة ، أو ذات أشكال توريقية مكررة ، وفي الحالين تحمل معنى صوفيا للتبتل والعبادة الاسلامية .

وازدهر إلى جانب الأرابيسك ، الخط الجميل الذي أخذ أشكالا وأنواعا كالكوفي والثلك والفارسي والرقعة والديواني ، وما زال الخط العربي يولد أساليب جديدة مبتكرة ، ويحمل دلالات فنية عميقة سنعرض لها في حينها .

ابتدأ العرب بعد الإسلام النهضة الفنية المعمارية مستعينين في بداية الأمر بالتقاليد القائمة في كل من العراق وسوريا وهي ساسنية في الأولى وبيزنطية في الثانية ، ولقد كانت هذه التقاليد في حقيقتها نتيجة لتطورات الفن الافرادي نفسه وللفنون التي ظهرت على الأرض العربية .

وكان عبد الملك بن مروان قد أنشأ في القدس بناء قبة الصخرة ثم المسجد الأقصى ، كما أقام ابنه الوليد المسجد الكبير في دمشق (وهو أول نجاح معماري في الاسلام على حد قول سوفاجيه) ثم أقام الخلفاء الأمويون في أرض الشام ما يقرب من ثلاثين قصرا ، ما زال أكثرها قائما حتى الآن ، وفي مصر أنشأ الطولونيون مسجدهم عام ٨٧٩ المستوحى من فن سامراء ، كما أنشأ الفاطميون في مصر عام ٩٧٢ م مدينة القاهرة والجامع الأزهر ثم مسجد الحاكم ومسجد الصالح طلائع والجيوشي والأقمر مع المدافن ذات القباب والمدارس كما أنشأوا سور القاهرة بأبوابه الثلاثة باب النصر والفتوح وزويلة .

ومنذ نزع عبد الرحمن الأول إلى قرطبة عام ٧٥٦ م ازدهر فيها الفن العربي في عهدى المرابطين والموحدين كما تجلّى في المسجد الكبير في قرطبة وكان النواة الأولى لنشأة المدينة ، ثم مسجد تلمسان وجامع القرويين في فارس وكثير من القلاع في المغرب والأندلس .

وفي عهد الأيوبيين والمماليك أقيمت في سوريا ومصر المنشآت التي مازالت قائمة حتى الآن مثل يمارستان نور الدين والمدارس الكاملية والظاهرية في دمشق ومسجد بيبرس في القاهرة ومسجد السلطان قلاوون ومسجد قايتباي وقصر صلاح الدين في قلعة القاهرة .

وهذا الانتشار الواسع لرقعة الفن الاسلامى فى كل بقاع العالم الاسلامى ، وكما تبدى فى العمارة الاسلامية الضخمة لأول وهلة لأكبر دليل على عبقرية الانسان المسلم وسمو روحه ، تلك العبقرية والسمو اللتان أستمدهما من روح الاسلام فسرت فى كل إنشائه وصبغت كل أعماله ، وكان فى أول نشأته يركز على العناصر المعمارية والزخرفية التى تتفق وروحانيته فخرجت منجزاته تكاد تشبه بعضها بعضا فى سائر البلاد الاسلامية مع شىء من التباين اليسير الذى تحمله كل بيئة وتختص به مواهب أهلها الموروثة إنشاء وعمارة وزخرفة وخبرة وتقاليد^(١) .

وعلى الرغم من تأثر هذا الفن بفنون البلاد التى فتحتها المسلمون وخاصة الساسانى منها والبيزنطى ، فإنه قد استبعدتها الجوانب الأسطورية وفنون المحاكاة الشكلية أو الخاصة ثم عالج فنونها التجريدية بما يتفق مع تعاليم الدين الاسلامى وروحه وفلسفته .

وبذا تميز الفن الاسلامى بقسماته عن الفنون التى تأثر بها وعن الفنون الدينية ، فإن المسلمين فى عصر انتشارهم استنبطوا نظاما معماريا متكاملا من التشكيلات والتراكيب المعمارية والزخرفية التى تكون فى مجموعها الطراز الاسلامى الموحد فى روحه وطابعه . فجاءت تلك العمارة الاسلامية تعبير جمالى لما لدى الانسان المسلم من رؤية فريدة و متميزة تجاه الواقع والمساحة والزمن والتاريخ بل والأمة نفسها وأيضا نحو ارتباطه العضوى بكل هذه العوامل على ما سنبينه فى حينه .

(ب) الرؤية الإسلامية للفن والنقد الغربى :

إذا كان بول فاليرى "Valry" أحد أكبر كبار نقاد الفن والجمال المعاصرين ، حين يتحدث عن الجمال فيجده أثرا يبهز الانسان ، ويروعه ويمكنه بصورة أكيدة من اكتشاف ما يجب أن يحب ، وما يجب أن يكره ، وما يجب أن يندش منه ، وما ينبغى أن يزيله ، حتى يتمكن من ايجاد آيات فنية ذات قيمة

(١) د. ثروت عكاشة : القيم الجمالية فى العمارة الإسلامية ، عالم الفكر ، المجلد ١٥ العدد ٢ ، الكويت عام ١٩٨٤ م ، ص ١٧٢ ، ١٧٣ . .

عظمى^(١) فإذا كانت هذه رؤية فاليري فإن الرؤية الجمالية الإسلامية مستقاة من مختلف الفنون الإسلامية في شتى صورها وتجلياتها لتتنطق بأن المعيار المبتدى فيها هو ما ينبغى أن يعرف وما ينبغى أن يحب ، وما ينبغى أن يعبد ﴿ وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون ﴾ ، ولقد استمدت الفنون الإسلامية التي نشأت في الشعوب التي انتشر فيها الاسلام من الماضي العربي ، مبلورا في الاسلام كل ما له أهمية فعالة .

إنها استمدت منه روحها ، ومبدأها وطريقها في التعبير - استمدت منه غايتها ووسيلتها الى تحقيق تلك الغاية .

لذلك يقول أحد الباحثين^(٢) إن الفن الإسلامي قد احتاج في مجالات الفنون المرئية إلى مواد وموضوعات يصرف فيها جهده ، وإن هذه وتلك حيث وجدها عند تلك الشعوب ، ولكنه من الزيف والدهاء أن نشير إلى هذه العملية كما لو كانت (استعارة) لفنون تلمسك الشعوب حين تتحدث عن معنى الفن ومغزاه أو تاريخه أو فلسفته ، إن الفن بمزية أسلوبه في التعبير ، وكذلك بمضمونه الجمالي ، وبطريقته في الايحاء بالأفكار لا بالخامات التي يستغلها واتي تعد في الغالب لونا من المصادفة الجغرافية . وإن الفن الإسلامي إنما يشكل وحدة فنية بسبب ذلك الأساس الوطيد وتلك الفلسفة التي يعبر عنها ، وهو التعبير عن الاسلام خلال الشعور العربي ، وإن معطيات هذا الشعور العربي هي التي طبعت التناجات الفنية عند المسلمين جميعها بطابعها . ومن هنا فبينما تقوم كل الفنون بممارسة نوع من التأثير الأخلاقي والانسانى على متلقى تلك الفنون يقف الفن الاغريقي وفن عصر النهضة بصفة خاصة بتوجيه الانسان إلى التعظيم من شأن نفسه وبتوجيه خياله وأداته إلى أروع امكانات التعرف على حقائق النفس البشرية ، وهما يفعلان ذلك بتلقيه أعمق وأنبل

(١) د. اسماعيل الفاروقى : نظرية الفن الإسلامي ، المسلم المعاصر ، العدد ٢٥ ، الكويت عام ١٩٨١ م ، ص ١٥٠ ، ١٥١ .

(2) Uvres d' art d' une incontes Tabl raleur. p. valery : variete' p. 238 .

وأنظر عبد الرؤوف براجوى : فصول في عالم الجمال ، بيروت عام ١٩٨١ ، ص ٢٥ .

الخصائص الانسانية ، وهى خصائص تبلغ عظمتها قدرا يجعلها فى الشعور ممثلة لخصائص الذات المقدسة الأمل والهدف الأسمى للانسان .

فإن الفن فى الاسلام قد حاول وأدرك نفس الغرض من نبل وانسانية ، تعرف على الذات ، ولكنه إنما أدرك ذلك كله فقط بجعل الانسان دائما يشعر أنه فى حضرة الذات الالهية ، وهذه الذات الالهية دائما مغايرة للانسان وليس كمثلهما شئ . وتلك هى المثالية الاسلامية التى ولدها الفن الاسلامى فى نفوس المسلمين .

ومن هنا اتخذت كل الفنون فى الاسلام صورة مغايرة للتعبير الراقى عن أشواق الانسان المسلم إلى التعرف إلى الله والتوجه إليه وحبه والفناء فى عبادته . تجلّى هذا تأمل فى الجمال الطبيعى ويتضح لنا هذا التمايز بين الفن الاسلامى والفن الغربى إذا علمنا أن الغربى هو وليد الفن الاغريقى وربيب قيمه ومعايره ، وقد كان الفن الاغريقى هو فن اكتشاف الانسان حيث كان الاغريقى لا يرفض الروعة فى مشاهد الطبيعة من حوله ، ولكنه يعمد إلى تحويلها إلى تصاوير وشخوص يترجمها إلى أساطير أول الأمر كانت موضع اعتقاد إلى حد كبير ، ثم تحولت إلى خرافات مخزونة فى اللاشعور ، وإذا صح أن الديانات الشرقية القديمة وليدة الخوف ، فإن الأساطير Mythologie الاغريقية وليدة زواج بعض مظاهر الذكاء بالشاعرية .

وقد سيطرت هذه التصورات على الفكر اليونانى فى كل مراحلها وكان التصور الرئيسى الذى سيطر على فكر اليونان هو اكتشاف الانسان ، ومعنى هذا إنزال الحيوان وإبعاده من مملكة التشكيل الفنى واحلال الإنسان فى المرتبة الأولى ، ولذلك ليس غريبا أن يقضى اليونان عدة قرون فى دراسة تشريح الجسم الانسانى ذكرا وأنثى ، ولما كان الفن اليونانى قد هدف بالذات إلى تصوير أشكال غير ذات قدسات إلهية على نحو ما كان يجرى فى ظل الكهانات الأخرى فقد تطلع إلى العمل فى حدود قواعد معينة ، وصار العمل الفنى تصويرا للاسطورة ثم صار مقصودا لذاته . أى أنه كان يخدم الاسطورة أول الأمر كمظهر دنى ثم تحول ليصبح فنا قائما بذاته (١) .

(١) د. عبد الفتاح الديدى : فلسفة الجمال ، مصر عام ١٩٨٥ م ، ص ٤٦ ، ٤٧ .

وكانت وسيلته وهدفه دائما الانسان ومن هنا جاء اهتمام الفن اليوناني بتصوير الجسم الانساني والاحتفاء به خاصة جسم المرأة ، وظل هذا تقليد ساريا في الفن الغربي الأوربي . وبلغ أوجه في فنون عصر النهضة ، وأختلط هذا التصوير بالاهتمام بالاثارة الجنسية وأعتبر الانفعال الجمالى متفرغا من الادراكات الجنسية كما يتبدء فى تفسير فرويد فى العصر الحديث ، ويصبح الفن إعلاء لهذه الشهوة الجنسية ، ليصل بها إلى درجة السمو ، كمار أن الاثارة الجنسية المفرطة التى تنبع من مختلف مصادر الحياة الجنسية تجد لنفسها تحولا فى مجالات أخرى لتصبح مصدرا من مصادر الانتاج الفنى ، فإننا نجد (فرويد) يقول : « يلوح لى أن فكرة الجميل تغرز جذورها فى الاثارة الجنسية ، وأن الانفعال الجمالى يتفرع من تلك الادراكات الجنسية » (١) . حيث يغدو الانتاج الفنى إلى حد ما نوعا من اخفاء الحياة الجنسية وإظهار فكرة الجميل لدى الانسان .

بل أننا نجد أفلاطون قبل فرويد يقول : « ما من إنسان يصبح شاعرا ، إلا ويكون الحب قد مسه بيده » ويتشبه الفيلسوف الألماني يذهب هذا المذهل ، ويجد « أنه لكى يكون فن فإنه لا غنى عن وجود أولى من الإثارة الجنسية » (٢) .

وإن كنا نجد أفلاطون أحيانا يرتفع فوق الشعور الجنى ، ويذكر فى « المأدبة » أن الحب الذى ينبع من الجمال فينتج أعمالا فنية ، لا يشبه أنواع الحب العادية التى تخضع للناحية الجنسية .

وتتكسر هذه الحقائق الفنية بمرور القرون خاصة وأن الفكر اليونانى قد مجد العقل الذى هو ميزة الانسان ، ودعا سقراط إلى معرفة الذات فى مقولته المشهورة « أعرف نفسك » مما حدا بالاتجاه الفنى إلى الانحسار حول الانسان جسما ونفسا وتمجيده إلى الحد الذى مزجه بالآلهة ووضعه فى مصافها . هذا التمجيد والتقديس

(١) ج. برتلى : بحث فى علم الجمال ، ص ١٠٩ ، ١١٠ .

(٢) د. عبد الرؤوف برجارى : فصول فى علم الجمال ، ص ١٢٩ .

للإنسان ظل كامنا في اللاشعور الأوربي الفنى ، وسيطرت تلك المعايير الفنية والجمالية اليونانية على هذا الفكر ، فجعلت بعض النقاد ينظرون إلى هذا الفن الإسلامى من خلال الروح الذى يصيغ فنهم هم ، أى الفن الغربى ، مسلمين بهذا الفن الغربى كمعيار مطلق لكل الفنون .

فوجد هارتز فيلد Herzfeld فى مناقشته لفن الزخرفة عند المسلمين خاصة استخدام أوراق النبات والأزهار ، مع أن هذا الفن فى نظره يعتبر « الشكل السائد ذا المكانة البارزة بين كل فنون الإسلام » وقد لاحظ ما أطلق عليه « مناقضة الطبيعة » ، ومن ثم يعقد مناقضة بين هذه المناقضة الطبيعية وبين طبيعته فى الفن السابق للإسلام ، أى الفن الهليني^(١) معتبرا عدم التواء مع الطبيعة فى حد ذاته كافيا لاتهام هذا الفن . ويذهب إلى أبعد ذلك ، فيقرر صراحة أن الإسلام لم يترك فى نفس المسلم للفن مكانا على الإطلاق فيقول : « إن نظرة المسلم للحياة حين تقارن بالنظرة التقليدية السابقة (يعنى الاغريقية الرومانية) وحتى بالنسحجية لم ترك مكانا للفن على الإطلاق ، وبكل صرامة ، كقيمة رفيعة .

ويعمل ذلك بأن « الصفة العامة لنظرة المسلمين للحياة الاختفاء التدريجى للعناصر الشخصية من أعمالهم الفنية ، وعلى حين تشكل هذه العناصر الجزء الرئيسى فى الفنون السابقة للإسلام ومن هنا يعتبر التزيين بالنباتات فيها مجرد إضافات عرضية كما يديه فى الزخرفة إنما جاء على حساب الأشكال الفنية الكبيرة ، وعلى حساب التفضيلات الدقيقة فى عمل الصانع الماهر^(٢) ومن هنا يأتى هجوم هاتزفيلد على فن « الزخرفة » لمعارضته للطبيعة فضلا عن أنه لا يحمل فى رأيه أى قيمة جمالية على الإطلاق .

(١) د. اسماعيل الفاروقى : التوحيد والفن ، ص ١٦١ يميل الفن الهليني إلى تصوير الطبيعة كما هى أو محاكاة الطبيعة إلى أقصى حد ، بينما يستخدم الفن الإسلامى - حتى فى تصويره للطبيعة - صور تجريدية مثل استخدامه للتصميم الهندسى لمناقضة الطبيعة .

(٢) د. اسماعيل الفاروقى : التوحيد والفن ترجمة د. محمد حمدون ، ص ١٦٢ ، ١٦٣ .

وهذا نفس الاتهام الذى يردده م. س ديمانند Dimand وت. ارنولد Arnold فى كتابه مذكرة فى الفنون الزخرفية المحمدية - Ahamd Book of Maham- madan Decorative Arts. لأنه يعتقد أن الفن المحمدى فن زخرفى^(١) أى فن بلا مضمون ، إذ أن الزخرفة فى الفن الغربى ليست شيئا جوهريا فى العمل الفنى ، ويقدم تفسيراً نفسياً بأن ما دفع الفنان المسلم إلى هذه الزخرفة هو إضراره إلى ملء الفراغ لأن رؤية السطح الفارغ أمراً لا يطاق فى العين المحمدية . وبذلك يصبح الفن الإسلامى فى نظره مجرد رد فعل لعقدة نفسية أصيب بها الفنان المسلم .

وهناك تحامل غربى آخر تتم عنه ديمانند هذه ، فتأكيده على أن تصوير الأشخاص والحيوانات إنما يأتى بصفة دائمة عرضاً أو ثانوياً بالنسبة للاتجاهات الزخرفية السائدة . يعتبر تفسيراً للفن الإسلامى على أنه « أساس فن الزخرفة » وهو بهذا يفترض أن الفن ، ليكون فناً رفيعاً لا مجرد زخرفة يجب أن لا يكون تصوير الأشخاص قيه ثانوياً^(٢) فهو يرى ضرورة تصوير الشخصيات فى الفن بنفس الطريقة التى يفهمها ويعرضها الفن الاغريقى والغربى بصفة عامة ، على الرغم من أن تصوير الشخصيات فى الفن ، وخاصة بالطريقة التى يعرضها الفن الاغريقى والغربى يعتبر نحرماً فى الاسلام .

إن هذا التقييم لخصائص الفن الإسلامى بما يتلائم مع طبيعته ، والاتهامات المترتبة عليه بسبب فشله فى تقديم النماذج الفنية التى لم يقدمها ، يعتبر النمط الشائع فى دراسات الغربيين لهذا الفن ، فمعظم الدارسين له يرون إن انعدام العناصر الشخصية فيه يعد مشكلة المشاكل .

ويحاول ريتشارد اتنجهامسن Etthnghamsen على نفس هذا المنوال الغربى ومن تحليله لخصائص الفن الإسلامى^(٣) بادعاء أن العروب قبل الاسلام كانوا شعباً

(١) المرجع السابق ، ص ١٦٤ ، ١٦٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٦٤ ، ١٦٥ .

(٣) يدحض هذا الكلام وجود مئات الأصنام التى عبدها العرب فى الجاهلية وقد جاء الاسلام لمحوها والقضاء عليها .

لا مكان عنده للفن كما أن ديانة العرب قبل الإسلام لم تطلب نحت تماثيل جميلة لغرض العبادة ، ومن ثم لم تقدم لهم احتمالات الابداع الفنى (١) .

ثم يفسر عدم وجود ذلك الفن التشخيصى فى الاسلام بعدة مبادئ مثل « الخوف من اليوم الآخر » الذى أوجد التضاد بين الإسلام والحياة المترفة ، ولالتالى بين الإسلام والفن (٢) ، ونسى أن الإسلام قد جاء على خلاف ﴿ قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق ؟ قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا ﴾ (٣) ، والمبدأ الثانى أى الحاح الإسلام على بشرية النبى فقد حطم كل احتمال لتطوير أيقونات (صور وتماثيل قدسية) تصور محمد بنفس الطريقة التى يصور بها المسيح فى العالم الغربى (٤) والمبدأ الثالث : أعنى الخضوع لإله قادر على كل شىء ، ويتضمن طبقاً لما يراه اتجاوسن التحريم المطلق لتمثيل الخوص ، ومن ثم الخط الكامل من شأن الفن التشخيصى .

وكان استسلام المسلمين لهذا الاعتقاد - فى نظره هو المثول عن عدم الانفعال ، بل قلة الحيوية واللاطبيعية ، التى تبدو فى تصويرهم لكل ما هو حى ، هو المسئول عن عدم الرغبة الواضحة فى خلق ولو نموذج واحد رئيسى تتضح فيه الشخصية الفردية المعبرة عن الذات هو المسئول عن التخلص من هذا الشكل (٥) المطلق بجعل النموذج غير نهائى ، وهو المسئول عن تتالى الرسومات التى لا تتضح فيها البداية أو النهاية ، وطالما أنه قد اعتبر محاكاة الشخصية ، والتطويرية والخصائص الواقعية والطبيعية فى الفن الغربى مثلاً مطلقاً لكل الفنون ، فإن كل ما أستطاع أن يراى فى الفن الإسلامى هو أنه فن تعوزه هذه الخصائص أو أنه يناقضها .

(١) بحث بعنوان خصائص الفن الإسلامى المنشور فى كتاب حرره نبيه أمين فى بعنوان التراث العربى

« برنستون » عام ١٩٤٤ ، ص ٢٥١ - ٢٦٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٥٥ .

(٣) سورة ٧ آية ٣٢ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٥٦ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٢٦١ ، ٢٦٦ .

وهكذا نجد أن كثيرا من المستشرقين الأوربيين ينظرون إلى الفن العربي دائما من خلال مقاييسهم الهلينية فلم يفلحوا في توضيح جماليته وفلسفته ، بل أتهموه بالتقصير والزخرفة البديلة عن التشبيه بفعل المنع وجعلوه في مرتبة أدنى من مرتبة فنهم الذي قام على المحاكاة الدقيقة والقياس الإنساني والقانون الرياضي .

وفي هذا يقول « بشر فارس »^(١) إن خروج التصوير الإسلامي على أصول الهيئة البشرية إنما تستدعيه نية مستقرة في الطبع مبعثها الاستهانة بعظمة الانسان المطلق ، والانسان الذي ركزه في قلب العالم فلاسفة يونان وأهل الأدب والفن في ايطاليا الناهضة ، أولئك الذين أقموا المنزلة البشرية كلها ومجدوا العرى الواضح في مصوراتهم ومنحوتاتهم ، فجاء الانسان معهم جميعا مقياس الأشياء كلها كما قال بروتاغوراس ، ولا يسع الإسلام أن ينكر هذا الشطط . ومن هنا ليس غريبا أن يسقط كثير من نقاد الغرب للفن الاسلامي صرعى مفاهيمهم الذاتية حيث لم يتخلصوا من معيار « المذهب الطبيعي » ، وهو المبدأ الأول لمفاهيم الجمال في الغرب ، ولقد أسهمت النهضة الأوربية عن طريق اكتشافها للتراث الكلاسيكي في إرساء مذهب الطبيعة الاغريقي كأحد المحددات الأساسية للجمال على الرغم من أن ارتباط هذه المدرسة بالوثنية الاغريقية جعل استيعابها أمرا عسيرا بالنسبة لرجال الكنيسة ممن حاولوا جاهدين ترويض عقولهم لقبول تلك الفلسفة التي تبنى في أساسها على عرى الرجل والمرأة^(٢) .

وحاول فنانون النهضة الأوربية محاكاة لأساتذتهم الأغريق في فن التصوير فيما اعتبر آنئذ مساسا بالقيم الأخلاقية للدين المسيحي ، غير أن رجال اللاهوت سرعان ما فطنوا لمسئوليتهم تجاه عقد مصالحة بين هذه الفلسفة والقيم الأخلاقية المسيحية .

والطبيعة ليست كما كان يعتقد بأنها كائن أرضي من صنع الله ، ولكنها عالم ينبض بالقداسة ؛ بفعل الروح التي نفثها الله فيها ، ونسب قول للسيد المسيح أن الله

(١) بشر فارس : سر الزخرفة ، المعهد الفرنسي ، القاهرة عام ١٩٥٢ م ، ص ٧ .

(٢) د. اسماعيل الفاروقى : الإسلام وفن العمارة ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد ٤٣ ، الكويت

نفخ في الطبيعة بروحه حتى لا يفارقها ، فعملية التجسيد هذه قد جعلت من الطبيعة ملكوتا تلازمه الذات الإلهية ومن هنا ومن خلال فكرة التجسيد في المسيحية أمكن للنزعة الطبيعية الاغريقية أن تتغلغل إلى وجدان المسيحية ، وشرعت منذ ذلك الحين في توسيع مجال سيطرتها داخله حتى تمكنت في كثير من الأحيان من احتواء المسيحية ذاتها . وأمکن بهذا تسرب المفاهيم الجمالية الاغريقية إلى أوروبا العصور الوسطى ، فقد كان الاغريق يرون في المسائل الإلهية والطبيعية حقيقة واحدة بعينها شريطة أن يحظى مفهوم « تطبيع الطبيعة » برؤية سامية متميزة ، وأستمرت الدعوة لاقحام الفلسفة الطبيعية في الفن تأسيسا على أن الطبيعة في حقيقتها البديهية هي المعيار الأقصى المتوخى في كل أنواع الفنون .

(ج) الأسس الفلسفية والروحية للفن الاسلامي :

١ - التجريد :

يتميز الفن الإسلام منذ نأته الأولى بالبعد عن التشبيه أو التجسيد أو تمقل الصور الطبيعية أو محاولة محاكاتها ، ومن هنا فإن تمثيل الكائنات الحسية في المساجد أو تصوير الرسول ﷺ نفسه وبقاى الأنبياء والخلفاء يعرف طريقه إلى هذا الفن خوفا من عبادة هذه الكائنات والانزلاق نحو الشرك ، وهو منع دينى صرف ، يتضح في بقاء المسجد عاريا من الصور التى تلهى عن العبادة والتى تدفع إلى تقديس هذه الصور .

وثمة منع يمكن تسميته أيديولوجى تجلى في رفض الصيغ المستوردة والتى ترتبط في دلالتها وفي شكلها إلى قيم وعقائد غربية عن المفهوم الاسلامى . فالتماثيل والأوثان التى كان العرب يتبركون بها قبل الاسلام ما هى إلا تماثيل رومانية قديمة كانت ترد مع التجار من الشام ، وقد حملت أهمية قدسية وقيم فنية غربية ولهذا كانت هذه الصور لصفقتها الوثنية وجماليتها الغربية مرفوضة من الاسلام .

ففى الحديث الذى ورد على لسان السيدة عائشة قالت : قدم رسول الله ﷺ من سفره وقد سترت على بابى درفوكا فيه خيل ذوات الأجنحة فأمرنى فنزعته .

وفى رواية أخرى وأنا متسترة بقوام فيه تماثيل فتلون وجهه ثم تناول الستر فهتكه ثم قال : « إن من أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون ، فقالت عائشة فقطعناه ، فكان رسول الله يرتفق عليهما » .

ومن الواضح أن الرسول لم ينهى عن التصوير ، وإنما رفض الرسوم التي تحمل مفاهيم وثنية مستوردة ورسمت بأساليب واقعية غريبة عن الذوق العربي . وأما قوله أن من أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون ، فإنما يقصد بذلك الذين يحللون خلق الكائنات أو مضاهاة الله في خلق هذه الكائنات التي رسمت بأسلوب واقعي وبمحاكاة رقيقة للواقع . فالمحاكاة والشبه محولة للخلق ولمضاهاة الله ، ولهذا كان الحديث « المصورون الذين يضاهاون بخلق الله » (١) .

وقد أدرك هذه الحقيقة بعض المستشرقين المنصفين مثل بابا دوبولو Papadopoulo (٢) الذي أدرك أن موقف الاسلام من التصوير التشبيهي لم يكن صادرا من تعاليم دينية فقط ، بل كان صادرا عن رفض شامل لكل ما هو غريب عن الفكر العربي والروح الاسلامية نجده يقول : إن ما جعل التحريم يحدد بهذا الشكل الذي ورد في الحديث ، هو مقاومة تأثير الثقافة الهلينية العقلانية على ميدان العقيدة الاسلامية ، وذلك بفعل الآراء الفلسفية والتفسير وعلم الكلام ، وتم التحريم عن طريق كبار العلماء المحدثين الذين كانوا يشعرون بالحاجة الماسة إلى الصفاء والتجريد مما دفعهم إلى تأويل أعمال وحرركات الرسول بهذا المعنى ، ونستطيع أن نضيف إلى ذلك أن المحدثين هؤلاء على الرغم مما نشعر به من الثقافة الهلينية ، فقد كانوا يشكلون طرفا من موجة الرفض للفلسفة الاغريقية ، وهكذا فإن الصور سواء كانت في الرسم أو النسيج أو التماثيل فقد كانت تبدو أغريقية أى مناقضة لصفاء الاصاله العربية في الاسلام .

(١) د. غيف بهنى : جمالية الفن العربي ، عالم المعرفة ، العدد ١٤ ، الكويت عام ١٨٧٩ م .

(٢) بابا دوبولو : الإسلام والفن الإسلامي ، ص ٥ .

- A. papadopulo : L' Islam et l' art musulman - Mazenod paris.

وقد أدرك ؛ هذه الخاصية الأساسية فى الفن الإسلامى المؤرخ «بوركهارت»^(١) الذى عاش كل حياته فى بلاد العرب ، وآمن بالإسلام ، ودرس تاريخ هذه الأمة من الداخل ، فإن التجريد فى كتابه يعبر عن السمة الرئيسية فى الفن الإسلامى . وإذا ظهر التجريد فى العمارة التى تكون لها قيمة نوعية من وجهة النظر الهندسية بفضل أبعادها الغيبية والتأملية ، فمن باب أولى أن يظهر بشكل واضح فى الزخرفة بل وكذلك فى صور « المناثور » الفارسية وإن اعتبرت خارجة نوعا ما عن إطار المفاهيم الإسلامية .

والتجريد هنا يختلف عن التجريد فى الفن الغربى الحديث الذى أراد تحرير الإنسان من قوالب الحياة الجامدة ، فأنتقل به إلى آفاق اللامعقول ، فالتجريد فى الفن الإسلامى يختلف عن أسفاف اللامعقول من حيث إنه رؤية روحية للأشياء ، بمعنى رؤيتها فى شكلها النوعى وليس فى شكلها الكلى .

ومع أن النصوص الإسلامية من القرآن والسنة لا تعتبر المورد الذى تستقى منه أشكال التجريد فى الفن الإسلامى ، فمن الواضح أن التجريد مرتبط بقاعدة تحريم الصور التى ارتبطت بتحطيم ما كان فى البيت الحرام من أوثان ، ومحو ما كان على جدران الكعبة من الصور .

ولكنه لما كان من غير الممكن قيام فن جديد من لا شئ كان من الطبيعى أن توجد جرثومة التجريد فيما ورثه الإسلام من تراث الشعوب المفتوحة . فالإسلام الوليد لم يعرف الفن ، لأن الفاتحين العرب ظلوا معظمهم بدوا لا يحتاجون إلى الفن مما يعنى أن حاجة الشعوب المفتوحة إلى الفن كانت السبب فى خلق فن جديد مناسب لتعاليم الإسلام . فلقد ولدت تلك الحاجة عند أصحابها نوعا من التوتر النفسى الذى يمكن أن يشبه بحالة التشبع فى المحلول المركز التى تسبق حالة التبلور ، التى تمثل بدورها مولد الفن الجديد فى أشكاله البلورية المنتظمة ، والتشبع هنا

(١) أنظر كتابه :

- T. Burkhardt : Art of Islam. London 1976.

ليس إلا رمزا للقوى الغريزية الخلاقة في التقاليد الموروثة (١) .

هكذا ظهرت الوحدات الزخرفية من ساسانية وبيزنطية موشحة بالجواهر والعقود في قبة الصخرة وهي ترمز إلى دولة الاسلام العالمية . كما اتضح تفاعل العنصر الأفلاطوني الكامن في الفن البيزنطي بما يمثله من الحكمة التأملية (والحكمة ضالة المؤمن) مع الفكرة الاسلامية التي تؤكد الوجدانية الالهية في مظهر الأبدية والتجلى

وقد كشفت قصور الأمويين الريفية عن بشائر الفن الاسلامي الجديد ممثلة في الوحدات الهندسية الايقاعية من : مضفرة وملتوية ومعقوفة بعد إن لم تعد أفاريز محددة المساحة على الطريقة القديمة بل أصبحت موضوعات لأعمال فنية رئيسية كما هو الحال في واجهة قصر المشتى الواسعة الذي يوصف بأنه له علاقة بالخيمة أكثر منه بالعمارة الحقيقية .

وبذلك بدأت الزخرفة الاسلامية الكبرى في قصور الأمويين الريفية ، وهي تؤلف بين الأشكال المتنوعة والعناصر المختلفة وتدخل عن هذا الطريق إلى مجال ما هو وعى وما هو لا وعى متخلصة من دلالاتها القديمة حاملة دلالات ورموز جديدة .

ويرجع أحد الباحثين (٢) سبب انكار تصوير الكائن الحي هنا في الاحترام الواجب للسر الالهى المكنون في كل خلق ، وهذا أيضا ما إنتهى إليه بعض المستشرقين - ولما كانت الصورة تدفع الانسان إلى التأمل فيما هو خارج عن ذاته ، فإن هذا ما يفسر إبتعاد الفن الاسلامى عن تصوير الشخصيات الانسانية واهتمامه بما يحيط بالانسان قبل كل شئ : من حيث أن صفتها الأولى هي التأمل ، وبناء على ذلك أصبحت وظيفة الفن الاسلامى أشبه بوظيفة الطبيعة العذراء كالصحراء مثلا ، وهو الأمر الذى يؤكد زخرف الوحدات النباتية المجردة خلال إيقاعه الذى لا

(١) د. ثروت عكاشة : الفن الإسلامى لغته ومعناه ، عالم الفكر المجلد ١ العدد ١ ع ١ م ، الكويت عام

١٨٧٩ ، ص ٢٥٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٥٥ .

ينقطع ، وعبر نسيجه الذى لا نهاية له ، تماما كما يمكن للنهر الجارى ولاوراق الشجر المهتزة فى مهب الريح أن تنتزع الوعى من وثنيته الباطنة . وهذا ما تؤكده أيضا بساتين الفسيفساء فى الاسلام هو تعبير عن تحريم المفاهيم الوثنية . ورغم ذلك فإن الآرين من محبى الصور كالفرس والمغول التزموا بمبدأ التحريم للصور وإدانة تقليد عمل الخالق ، يتضح ذلك فى عدم ظهور الأبعاد التى تمثل الطبيعة : كوضع الجسم الانسانى فى الضوء والظلال والاكتفاء بتصوير الحيوان فى مجرد خطوط كتلك التى على شعرات الفرسان المعروفة بالرونوك^(١) . ومن هنا فقد فرضت العقيدة الراسخة فى روحية المسلم مبدأين : الأول تصحيف أو تحوير الواقع أو تحوير معالمه الخاصة ، وتعديل نسبة وأبعاده وفق مشيئة الفنان . والثانى : هو تجريد الشكل والواقع أى الابتعاد عن تشبيه الشيء بذاته .

ولقد فرس سبب التحوير تفسيرات مختلفة ، فمن قائل أن الانسان ليس إلا مخلوقا عاجز عن مضاهاة الله فى قدرته الخالقة ، وإنه مكرس لعبادة الله وحده ﴿ وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون ﴾ وقد أوضح القرآن الكريم أيضا الفرق الواسع بين الله والانسان ، والفرق بين وظيفة الخلق بالله ووظيفة العبادة المنوطة بالانسان ﴿ هو الذى يصوركم فى الأرحام كيف يشاء لا إله إلا هو العزيز الحكيم ﴾^(٢) أى لا خالق ولا مصور إلا هو ، وبما أن الخلق فى القرآن مقصود به خلق الانسان ، لذلك كان تصوير الانسان ونحته من الأمور التى يضاهاى فيها الانسان القدرة الالهية ، وفى الحديث : « من صور صورة فى الدنيا كلف أن ينفخ فيها الروح يوم القيامة ، وليس بنافخ » .

وثمة تفسير آخر للتحوير فى الفن الاسلامى أن المؤمن كان يسعى لى تغيير معالم الوجه البشرى لكى يتحاشى عذاب الله كما ورد فى الحديث الشريف « أن أشد الناس عذابا يوم القيامة الذين يضاهاون بخلق الله »^(٣) .

(1) O Grabar : Formation of Islamic Art, p. 189.

(٢) سورة آل عمران ، آية ٦ .

(٣) د. عفيفى بهنسى : جمالية الفن العربى ، ص ٧٥ ، ٧٦ .

وفي رأينا فالباعث على التحوير ليس عجز الفنان عن محاكاة الواقع ، وليس وسيلة لاحفاء التشبيه يوم الحساب ، بل كان يرجع إلى الشعور بتفاهة الوجود الأرضي والانشغال المستمر بالوجود الأزلي ، فالفنان المسلم لا يعير الوجوه والأشكال اهتماما كبيرا في رسمه ، فهو يصورها بكثير من التبسيط والبدائية إن اضطر إلى تصويرها دون أن يسعى إلى إضافة الوسائل التي تقرب هذه الأشياء والوجوه ، من حقيقتها فتجعلها في الصورة الثابتة أو في التمثال ، ذات استمرار في ادراك الانسان لنفسه ، ما يدفعه إلى تقديسها ، ولذلك الفنان المسلم يرفض اتقان المحاكاة لكي لا يقع في البيجماليونية^(١) كما يقول « ماسنيون » تلك المحاكاة التي سيطرت على الفكر الفني اليوناني بدأ من أرسطو وتسربت إلى عصر النهضة ولم تتخلص منها أوروبا إلا في العصور الحديثة حينما بدأ الاتجاه إلى التجريد .

فقد قام الفن الغربي منذ نشأته الأولى في عهد جيوتو Giotto وألبرتي Alberti على الأصول الأولمبية التي كانت تحدد بشكل نهائي في العهد الكلاسيكي (القرن الرابع الميلادي) ، وكانت هذه الاصول تقوم على اعتبار الانسان رمزا للجمال ، وأن العلاقات الثابتة بين الأعضاء ، والتي حاول (بوكليت) وضعها في قانون ، هي القواعد الجمالية التي يجب احترامها في النحت والتصوير وفن العمارة أيضا . ولكن الأمر لم يبقى على هذا الحال دائما ، وخاصة في العصر الحديث عندما اقتضت الضرورة التقدم العلمي والصناعي وتمييز العمل الخيالي عن العمل العملي القاعى . فكان العمل الخيالي يجنح إلى اللاواقع ، والعمل العلمي يقوم على الواقع ، وكما يقول براك : « إن الاحساسات تسعى إلى التحرر ، أما العقل فيسعى إلى التقييد »^(٢) .

(١) نسبة إلى النحات القديم بيجمايون الذى عشق تمثاله جالانيه Galate وتفاقم عشقه حتى أشفقت عليه فينوس أعطت تمثاله الحياة ليتزوجه .

وأنظر : L. Massgnon : hes methodes des ralisation artistique ds peupled d' I: Islam.

(٢) د. غنفي بهنى : جمالية الفن العربى ، ص ١٠٢ .

ومن هنا كانت بداية تحرر الفنان من الأشكال الطبيعية والعمل على مناهضتها شيئا فشيئا ، حتى إذا كان الأمر لكاندينسكى عام ١٩١٠ أصبحت اللوحة مجموعة من الخطوط والحلزونات والأشكال التي لا مدلول لها ولا ترتبط بأى الأشكال المعروفة فى الواقع .

هنا نرى أن الانسان الغربى يعلن صراحة عن نهاية ارتباطه بالشكل الانسانى وعن إلتقائهم بالأشكال المجردة التي لا تعنى شيئا ، وتعنى كل شىء لقد اقتضى الفنان الغربى ، كى يتحرر من ريقه القانون والنسبة الذهبية عدد من القرون ، كان الفنان العربى خلالها يقيم فنه على الوحى أو الحدس ويقيم الأشكال بعيدا عن مقاييس الشكل الإنسانى وحدودها^(١) .

ومن هنا فإن الانفصال الذى يعتمر فى ضمير المؤمن كان يربطه دائما بالشكل الذى لا تسعه حدود الشكل المادى ، بل تضيق عن إطاره ، وفى هذا يقول « بربو »^(٢) إن الفن التجريدى كما يبدو أكثر قدرة من الفن التشبيهى على التعبير عن روحانية عميقة وعالية ، ذلك لأنه لا يرتبط بالشكل التمثيلى ، ولأنه أيضا يستطيع بدون وساطة هذا الشكل أن يثير مباشرة حالات عاطفية أكثر محضية من تلك التي يثيرها الشكل التمثيلى .

والله فى المفهوم الواحدانى ، وكما آمن به المسلمين ، وكما يقول ابن سينا^(٣) غير قابل لشبهه « إنه غير داخل فى جنس ، أو واقع تحت حد أو برهان ، برىء عن الكم والأين ، والمعنى والحركة لا ند له ، ولا شريك ولا ضد . وأنه واحد من وجوه لأنه غير منقسم لا فى الأجزاء فى الفعل ، ولا فى الأجزاء بالفرض والوهم كالتصل ، ولا فى العقل بأن يكون ذاته مركبة من معانى عقلية متغايرة يتخذ بها

(١) المرجع السابق ، ص ١٠٣ .

(٢) بربو : الفن التجريدى ، ص ٢٩ ، و M. Brion, L'art abstrait == Paris, Ed. Albin Michl, 1962.

(٣) ابن سينا : الاشارات والتبيينات ، ج ١ ، ص ٢٣٤ .

جملة ، وأنه واحد من حيث هو غير مشارك البتة في وجوده الذي له ، فهو بهذا الوجود فرد ، وهو واحد لأنه تام الوجود ، ما بقى له شيء حتى يتم . الخ .

ولذلك يتمثل التعبير الملازم للتفكير الروحاني والصوفي في الأشكال التجريدية ، أو فن الرموز غير التشبيهية وفي ذلك يقول بريون^(١) : « إن الفنان في كل مرة يسعى فيها إلى التعبير عما هو روحاني أو إلهي كان يسعى إلى التجريد ، وهذا ما تم بالفعل بالنسبة إلى الفن الإسلامي بصورة عامة حيث كان المتعالي يعبر عنه دائما بصورة غير تشبيهية » .

أما في التجريدية الحديثة فمن الواضح أن النزعة إلى عدم التشبيه لم يكن مصدرها الارتباط بالمتعالي الوجداني ، ولكن المتعالي المطلق ، هذا الارتباط الذي يتم نتيجة إنفعال داخلي عميق عانى فيه الفنان كثيراً من الأخيلة وأبصر كثيراً من الرؤى الغامضة التي تكشف له عن شكل مساحات ويقع لونه وخطوط مطلقة من أي قيد واقعي . ويعقب الدكتور عفيفي بهنسي^(٢) مقارنة بين التجريد في الفن الغربي الحديث والتجريد في الفن الإسلامي ، والذي وجد من مئات السنين يقول : « على أن الانفعال الذاتي عند الفنان العربي إذا انعكست في رموز تكاد تكون موضوعية » فإنه في الفن التجريدي انعكس في أشكال لم تخرج إلا قليلا عن القواعد الجمالية الأساسية كالانسجام والتوافق والتوازن . الخ ولكن في الوقت الذي ظهر فيه الانفعال الفني عند العربي نظاما صوفيا ، كان عند الفنان الغربي نظاما رياضيا .

ويلتقى الرقش العربي والفن التجريدي مرة ثانية في مجال الانطلاق للتعبير عن المطلق . لقد كان المطلق عند العربي هو المثل الأعلى ، هو الحق ، هو الجوهر ، هو الله . ولذلك سعى عن طريق الفن إلى ادراك الحق شأنه شأن الصوفي الذي كان يسعى عن طريق الاجتهاد إلى الاندماج بالله .

E. Souriau : La Correspondance des urts.

(١) أنظر :

(٢) د. عفيفي بهنسي : جمالية الفن العربي ، ص ١٠٤ ، ١٠٥ .

وكذلك شأن الفنان الحديث ، فقد لجأ إلى التجريد لكي يستطيع الالتقاء مباشرة مع الأفكار المطلقة التي لا يمكن تمثيلها بأى شبه . ومع أن بعض الاجتهادات الحديثة في التجريد إنما تسعى وراء الشكل فقط ، إلا أن كثيرا من الفنانين التجريديين يدعون أن وراء هذه الأشكال عالما آخر مغاير متمايز عن العالم الواقعي المؤلف . يقول « ميشيل سوفور »^(١) : « إن الفنان التجريدي يسعى وراء الكل في الخاص ، وإيجاد الجمال لا يختلف عن اكتشاف الكلي ، هذا الكلي هو الله - والتعرف على الإله في أى عمل فني هو الشعور بانفعال بديعي » .

وهكذا يسعى الارابيسك العربي ، والفن التجريدي على السواء إلى التعبير عن المجهول أو عن غير المحدود وغير المرئي والغيبى . على أن المطلق إذا كان مفهوما فلسفيا فهو في المفهوم الجمالي يعنى ايجاد الصيغة الأكثر محضية ، فالجمال القائم في الطبيعة ، جمال التفاحة ، أو جمال البحر ، أو جمال المرأة ، هو جمال شيء معين ، ويشترك في تركية هذا الجمال عوامل عديدة منها المتعة أو اللذة أو الذكري . أما الجمال المحض ، الجمال البعيد عن المغريات الاضافية ، فلا وجود له في الطبيعة . وليس شرطا أن يكون عملنا جميلا جمال الجوكندا ولكن الشرط أن يكون جماله فنيا أى أن يكون إبداعيا صرفا .

كان الفن العربي يعتبر إلى وقت قريب على أنه مجرد تزيين لا مضمون له ، إلا أن ظهور الفن التجريدي حرك الاهتمام بالرقش العربي كفن تجريدي ، بل رأى « مارسيل بريون » في هذا الفن أساسا للتجريدية الحديثة ، غير أن بريون لم يستطع التحرر نهائيا من الفكرة القبلية عن الفن العربي ، فهو وإن نفى عنه صفة التزيين تبعا لنفيه هذه الصفة عن التجريدية الحديثة فإنه وصم هذا الفن بالموضوعية التي تجعل العمل فن آليا لا ارتباط له بالمواقف والانفعالات الذاتية فهو يرى « الفن التجريدي الحديث يختلف آليا عن الفن العربي في أن الأول يمتاز بنزعة الشخصية المتطرفة ، حيث أن الفنان بعيدا عن كل فكرة سابقة الأشكال التي تعبر بها عن نفسه وانفعالاته ، مما هو بعيد عن الفنان المسلم .

(1) M. Seupor : L'art abstrait, Haeghot, 1943.

فالهندسة الاسلامية ذات موضوعية تامة وهى منفصلة (بمعنى أن شخصية الفنان غير ممثلة) . وهكذا أوجد الاستاذ بريون فرقا واسعا بين هندسية « موندريان » ، وهى هندسية شخصية وبين هندسية الرقش العربى والتي رأها جد موضوعية .

ونجد عفيفى بهنسى^(١) يتصدى لهذا الفهم المغلوط التجريدية الفن العربى حين يقول : « ونستطيع أن نجيب على بريون بما يلى : أن الذهن الصوفى القائم على العقيدة الوجدانية يدعو إلى انكار الذات ، وهو يدفع الفنان المؤمن إلى السعى المستمر للاتصال والتلاشى بالمطلق ، ولقد بدأ هذا السعى فى التكرار المستمر ، وهو مظهر من مظاهر الوجد الصوفى عند بيرابين^(٢) الذى يقول : « إن الصيغة المكررة المتخيلة أو المنفذة ، تثير أبدية الانطلاقات والعودات ، ممثلة بذلك علاقات الظاهر مع الجوهر ، وارتباط هذا بذلك ، وهى بذلك تجاوب مع الله ، بحسب مفهومه الذى ورد على لسان ابن سينا ، ويقترّب من مفهوم الذكر .

على أننا نستطيع الدفاع عن الذاتية فى الفن العربى بقولنا : إن المحرك الذى دفع الفنان العربى إلى تقبل الصورة الإلهية كان يختلف عن المحرك فى الفن التجريدى الغربى ، فمع أن الفنانين يتجهان نحو الكشف المستمر عن المجهول ، فإن المجهول عند العربى كان الغيبى السرمدى المتعالى ، وكان واحدا بالنسبة للفنانين جميعا ، فلم يكن من اختلاف وجهة النظر أو الرؤية الإلهية . بل ثمة فروق فى قوة الحدس أو درجة الرؤية ، وكانت هذه الفروق هى التى تحدد قوة الأصالة فى العمل الفنى . أما المجهول عند الفنان التجريدى المعاصر ، فقد تجلّى فى الفكرة الجديدة أو من معانى التى تخطر على ذهن المدرك لذلك فإن الجمال فى الفن العربى كان جمال التوحيد ، أما الجمال فى الفن التجريدى فلقد كان الجمال المحض .

وفى الحقيقة أعطت هذه الخاصية أو الأسلوب الذى تفرد به الفن الاسلامى له امكانيات لا محدودة من التعبير لأنها احتفظت للروح الاسلامية بأهم خاصية لا غناء

(١) د. عفيفى بهنسى : جمالية الفن العربى ، ص ١٠٦ ، ١٠٧ .

(2) P. Biraben : Essai de philosophie. p. 15.

عنها ، بل هي تمثل حقيقة الفن وجوهره وهي الحرية ، ولقد انتبه لهذا أحد الباحثين^(١) فقال : لا يوجد فى الرسم أو التصوير موضوع يحمل غايته وحدوده المنطقية ، وهكذا كانت للفن العربى فى بداية الاسلام إمكانية نمو لا نهاية لها ، وإمكانية تطوير كبيرة تشهد عليها واجهة قصر مشتا بوضوح ، مما يعطى فكرة خاصة مميزة للفن الاسلامى فى عهد تكوينه وهي الحرية ، وهذه الحرية المطلقة التى تجعل أى عنصر قابلا للتطور وفى أى اتجاه ، فليس هناك بداية ، وليس هناك نهاية ، وليست هناك حدود أخرى سوى إرادة الفنان .

ومن هنا يقول مارسيه^(٢) : فالزخرفة الاسلامية هي إنشاء ذهنى تام تقريبا ، والمزخرف الذى يحفل ذهنه بالذكريات وأصول بعض المشاغل ، يملك دون شك بعض أصول الأشكال المستعارة من الأعمال التى صادفها ، ولكنه أبدا لا يستعير رسوم الأشياء التى كانت تقدمها الطبيعة ، إنه لا نقل غرسه ما بل كان ينقل التأويلات التى كان يقدمها النحاتون والفسيفسائيون الذين سبقوه إنه يحور التحويرات ، فهو يستمددها منها ويحورها بدوره ، وبهذا المجال العفوى تقريبا تتأكد عبقريته الخاصة وإحساسه الشخصى بالمجال .

وهناك من يؤكد هذا الاتجاه من المستشرقين المحدثين ، إذ يخصص أوليغ غربار^(٣) قسما كبيرا من كتابه « تكون الفن الاسلامى » لايضاح تحول الكتابة إلى عنصر زخرفى متطور ، وهذه العناصر إلى رموز وإشارات ، يحدد المنهل الأساسى الذى نهل منه الفن الإسلامى ، وهو فى هذا يخالف الآراء الخاطئة الشائعة مثل تلك التى يرددها « هارتفيلد » و« وديماند » - التى تضع الفن الاسلامى فى مرتبة أدنى من مراتب الإبداع ، وتربطه بالفن التطبيقى وبالزخرفة .

وهنا يحاول غربار أن يطرح هذه المسألة بموضوعية العلم الجمالى فيقول :

(1) O. Grabar : Formation of Islamic Art, p. 189 - 190.

(٢) أنظر كتابه : الفن الاسلامى ترجمة د. عفيفى بهنسى ، دمشق عام ١٩٦٥ م ، ص ١٤٠ .

(٣-) الموضوع السابق .

« ليس الرقش العربي^(١) مجرد زخرفة ، بل كان له وظيفة رمزية ، في جميع أشكال الرقش التي نراها في قصر الحير الشرقي والغربي وفي قصر المشتى أو خربة المفجر يتبين أن هذا سواء أكان هندسيا أو نباتيا قد أحضع كليا لمبادئ تجريدية هي في قمة مراتب التعبير الجمالي الاسلامي ، وهذا يعني أننا نقف أمام بنية متحركة وليست ساكنة ، وأمام قالب يولد جملة تكوينات متآلفة ، فالعناصر الزخرفية لا يمكن وصفها كوحدات منفصلة ، أو كيانات طبيعية خافية على أبصارنا .

ويضيف غربار في مكان آخر : « إن الالتجاء إلى الرقش هو انتقال إلى مستوى القيمة الثقافية للعمل الفني ، إذ يلغى العلاقة بين الشيء المرئي وبين دلالاته العادية المتداولة ، وهكذا فإن الصورة تتغير كليا عن أصلها . ووراء الوظيفة الظاهرية للرقش يبدو نسق كامل من الاشارات والطابع الرمزي الكامل الذي يفرض نفسه علينا ، ولكنه يترك لنا حرية التفسير ، وعلى هذا فإن معان كثيرة تبقى قائمة في الرقش العربي بانتظار تفسيرها ، مما يعطى الرقش قيمة ذوقية لا حد لها^(٢) .

٢ - التأسلب واللانهائية :

على الرغم من الاختلاف الأساسي الذي حدث بين الفرق الاسلامية كالأشاعرة والمعتزلة في تصورها لصفات الالهية الايجابية أو الثبوتية مثل العلم والقدرة والحياة ، وغيرها من الصفات ، بحيث اعتبرها المعتزلة - خوفا من الوقوع في الأثنية - عين الذات ولم يعتبرها كذلك الأشاعرة - خوفا من الوقوع في التعطيل - إلا أن الفريقين وبقية الفرق الكلامية الأخرى لم تختلف في الصفات السلوب أي تلك الصفات التي ينبغي نفيها عن الله ، وذلك في ضوء فهمها للآية الكريمة « ليس كمثله شيء »^(٣) ومن هنا نجد عند مختلف الفرق الاسلامية كثير من الصفات التي تنفيها في تصورها نفيًا قاطعا عن الله مثل الجسمية والمادية والتغير . . . الخ . .

(١) الرقش العربي Arabesque هو الرسم التجريدي الهندسي واللين الذي أبدعه العربي .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٩٢ .

(٣) سورة ٤٢ ، آية ١١ .

فتقول ليس بجسم وليس مادي وليس متغير حيث يتصور كل المسلمين الله مصدر الحق والخير والجمال والكمال ، وهو منزه بكل ما يوحيه التنزيه من معاني ، وحيث لا يحده زمان أو مكان ، ومن هنا يتصوره « بلا كيف » أى يستبعد أى اعتقاد بالحلول أو الخلط أو السريان أو التجسد أو الانبعاث أو الاستغراق أو الاتصال الجوهري بين ما هو قدسى وما ليس بقدسى أو بين الخالق والمخلوق .

والاتصال الوحيد الممكن والقائم فى تصور المسلم هو اتصال العبادة من الانسان لله تعالى واتصال العناية والرعاية من الله لهذا الانسان ، ومن هنا رسخ فى وجدان المسلم أن الكلمات والتصورات والأفكار التى يعبر بها عن الذات الإلهية يجب أن تؤخذ دائما « بلا كيف » مباشرة وبدون اعتماد على - الركائز التخيلية حتى لا يساء فهم تلك الذات .

ولذلك أقصى الاسلام تماما أى تعبير فنى عن الله خاصة وأن جوهر الدين الاسلامى يدور حول هذا الأصل (التوحيد) . وقد تمكن الحس الفنى الاسلامى من التعبير عن هذه الحقيقة الراسخة فى الفهم الاسلامى للتوحيد وهى « عدم القدرة على التعبير عن هذه الذات بحيث صارت مقولة العجز عن الادراك ادراك » أمرا مسلما به ، وتمكن الفن الاسلامى بر كثير من فنونه (الأرابيسك - الخط - الزخرفة) من التعبير عن هذا العجز الانسانى .

إذا كانت الذات الإلهية منزهة مطلقة ، لا نهائية ، لا يمكن التعبير عنها ، إلا أن الحقيقة الجمالية المتضمنة لتلك الحقيقة الفكرية شىء آخر . فالتعبير الأول سلبى محض والثانى تعبير ايجابى عن مضمون هذه الحقيقة السلبية .

وهنا يكمن النصر - كما يقول أحد الباحثين^(١) - الذى أحرزته عبقرية الفنان المسلم فى هذا المجال لأننا سنجد « النمط الفنى » الذى يتناول موضوعات الطبيعة بصورة غير مألوفة فى الطبيعة ، قد وصل إلى مستوى رفيع فى منطقة الشرق الأوسط الاسلامى نتيجة قيامه كرد فعل على الطبيعة الهلينية التى فرضها الأسكندر

(١) د. اسماعيل الفاروقى : نظرية الفن الاسلامى ، ص ١٤٠ ، ١٤١ .

وخلفائه على هذه المنطقة ، وبظهور الاسلام وتحت لوائه مواجهها هذه الهلينية ذاتها وإن تخفت في زى مسيحي ، فإن رد الفعل كان قويا في مجال الجماليات بنفس قوته في المجال اللاهوتي . فانكار الاسلام ألوهية المسيح إنكارا قاطعا يتلائم تماما مع رفض التعبير الجمالي عن الطبيعة وتشجيع للفن الذي يبرز هذه الطبيعة بصورة غير مألوفة أى بالنمط الأتأسلي . فالجرة أو الزهرة التي ترسم بهذه الطريقة تبدو كما « كاريكاتير » لموضوعها الحقيقي في الطبيعة تبدو كما لو كانت لا طبيعة أو ليست من الطبيعة . فكأنما أراد الفنان حين يرسمها أن يقول للطبيعة (لا) ليست هذه الوسيلة المناسبة للتعبير عن « اللاطبيعة » .

وكان أسلوب التعبير الفني يشرح عدم امكانية التعبير عن الذات الإلهية بتناول هذه الشجرة أو الزهرة بطريقة مؤسلفة تخالف طبيعتها ، وبتكرارها بصورة لا نهائية ، رافضا بذلك كل تفرد - أو أى تفرد - لها وبالتالي فهو يقصى الطبيعة عن الوعي مرة وإلى الأبد .

فالموضوع اللاطبيعى الذى يكرر بنفس الصورة يعبر بالتأكيد عن اللاطبيعة . وإذا استطاع الفنان بالاضافة إلى ذلك أن يعبر بأسلوب جمالي وبواسطة تكرار الموضوع اللاطبيعى عن اللانهاية فإن النتيجة تكون مساوية لشهادة أن (لا إله إلا الله) كما تعبر الكلمات . لأن التعبير واللانهاية اللتين يكلان مضمون العمل الفني حينئذ تصبحان ذاتهما ، صفات اللاطبيعى .

وهكذا بدأ للروح الاسلامى أن هناك وسيلة ما تتطابق فيها الفنون المرئية مع القاعدة الأساسية للتنزيه في الوجدان الاسلامى .

ويضرب أحد الباحثين^(١) في الفن الاسلامى مثلا لطريقة « التأسلب » هذه التى اقتضت من الفنان المسلم إعادة اخراج الطبيعة في صورة جديدة ، فهذه الطريقة تعنى عدم توخى التباين بين أفراد النوع الواحد ، ولا تساير التطور المألوف في المملكة النباتية من الجذع إلى الأطراف الدقيقة للأوراق . فالجذع والفرع يرسمان بنفس

(١) د. اسماعيل الفاروقى : نظرية الفن الاسلامى ، ص ١٥١ ، ١٥٣ .

النسبة من حيث العرض والسّمك ونفس البناء ونفس الشكل خلال اللوحة كلها .
بالإضافة إلى أن عدم مراعاة التباين ساعد أيضا على إلغاء التطور ، لكل الأوراق أو
الأزهار في لوحة ما واحدة ومتماثلة تماما .

على أن الخطوة النهائية للقضاء على الطبيعة : أما كانت في التكرار ، فتكرار
الأعناق ولزوارق والأزهار مرات ومرات ، يجعلها جميعا يتلو بعضها بعضا بطريقة
متماثلة لا نهائية يستحيل وجودها في الطبيعة الحية . تنتفى أى فكرة عن الطبيعة في
ذلك العمل الفنى . وحينما يستخدم الفنان أشكال لانسان والحيوان في لوحاته كما
في التصوير الفارسى ، فإن أقصاه الطبيعة يتم باستخدام « التأسلب » وأحيانا طريقة
التأسطر في تمثيل الحيوان أو الانسان ، ويسلب كل الخصائص أو التعبيرات التى
توضح الفردية أو الشخصية أو الذاتية عن الأشكال والوجوه الانسانية . وما أطلق
عليه « أرنولد » (جهلا) هو فى الحقيقة فضيلة الفنان المسلم وتميزه إنه يحكى لنا
قصة التنزيه أو الوجود الأسمى مستخدما الانسان كمادة فنية ، ولكن من غير أدنى
إيحاء بالطبيعة .

فالانسان كالزهرة مثلا يمكن أن يمل اللاطبيعة ، خلال التأسلب . ولكن هذا
بالتأكيد يستلزم محو كل صفات الشخصية والذاتية ، ولهذا يلاحظ أن أعظم
الصور الفارسية تحوى دائما عددا من الأشخاص الذين لا يمكن تمييز واحد منهم من
الآخر . ويتجلى هذا المفهوم للتأسلب واللانهائية فى (الأرابيسك) الذى تتجه
أبعاده فى الفراغ إلى ما لا نهاية . إنه يدفع بكل قوانا الواعية إلى تأمل الوجود
الإلهى الأعظم . كما تجلى فى إبداع الخط العربى حيث جعل الكتابة ذاتها فنا من
فنون الأرابيسك فى أسلوبها الخاص .

ومن هنا كان اتجاه الفنان المسلم بنظرته الحدسية إلى الكشف عن الجوهر الكونى
المتصل الذى لا يقبل التجزأة ولا التباين ، ولا يمكن التعبير عنه . وهذا الكشف
يتم بإلغاء الجوانب الزائلة من شخص الانسان ، ومن الطبيعة على السواء
فلقد كانت الملامح الحسية تبعد الحدس الفنى المسلم عن إدراك غايته وهى

الجرس الحق ، بل تصرفه إلى التعلق بالمظاهر الواقعية والمكانية تجعل منه حسا مرتبطا بالغرائز والميول .

لقد فطن المصورون المعاصرون إلى سر التصحيف فقال « ماتيس » : إن الدقة لا تؤدي إلى الحقيقة « فالحقيقة ليست الصورة المطابقة للشك ولكنها في الشكل المطابق للمعنى الكلي » . لقد كان الفنان العربي يسعى إلى تجاوز عالم الشهادة للوصول إلى عالم الغيب . ولذلك فإنه عندما كان يرسم شكلا ما في المخطوطات ككتاب مقامات الحريري الذي رسمه « الواسطي » ، أو على جدار كما في قصور سامراء لم يكن يسعى من وراء الصورة إلى الدقة في المحاكاة ، بل إلى إسقاط حدسه العام عن عالم ذي حدود وفواصل ، ويقدر ما تبدو الصورة مصحفة بقدر ما يكون ارتباطه بعالم الغيب قويا حتى يصل به هذا الارتباط إلى حد أن يقلب الفكرة إلى إشارة ويغلب الواقع إلى رمز كلي .

وهكذا فإن المصور المسلم في عمله لا يرتبط بمفاهيم الفن السائدة في الغرب والقائمة أحيانا على مفهوم العبث كما يفسرها سبنسر وشيلر وكانظ^(١) ، بل هو عمل رصين لا يفترق عن العبادة وفي ذلك يقول « بشر فارس »^(٢) : « وبعد أن ينحدر الرقش من بدوات العبث ، وإن رغم قول النقاد هذا ، فالرقش ثمرة التوقان الاسلامي ، ثمرة منقاة وتوقان مذعان يختلج على هلع » . ويفسر الباحث عفيفي البهنسي^(٣) الأرابيسك والرقش ، ووظيفته والذي يعبر عن ابداع الخالق من خلال تكرار عناصره وتنافسها وقوتها وتفردتها وثباتها ولا نهائيتها ، والذي يلقي في نفس المشاهد إحساسا بديها باللانهاية وسمو الذات الإلهية ، بأنه « عمل هندسي محصن يقوم على تعريفات واشتقاقات للأشكال الهندسية الأولى المثل والمربع ، والواقع أن شكل الخيط إذا كان هندسيا فإنه ذو مضمون ثابت وليس الطابع التجريدي في إلا لكي يكون الشكل مطابق للمفهوم المطلق الذي يتضمنه فهو يعتمد

(1) F. Basch : hstetique de kant - Alcan paris 1925, p. 432 - 433.

(٢) بشر فارس : سر الزخرفة العربية ، ص ٣٥ .

(٣) د. عفيفي بهنسي : جمالية الفن العربي ، ص ٨٠ .

على الحدس المجرد من جميع المعطيات الحية والبعيدة عن العقل الرياضى المبني فى الظاهر على علاقات جد حسابية وهو فى الواقع يسعى وراء فكرة جوهرية هى فكرة الله الأحد . فالنقطة المركزية هى الجوهر الذى يصدر الأشياء كلها وإليه ترجع جميع الأشياء .

وفى ذلك يقول « بيرابن »^(١) (يعانى الرقش العربى دائما مشكلة البحث عن الواحد) ويفسر ذلك ما نراه فى التكوينات الهندسية الاشعاعية ، فالملاحظ أنها بوقت واحد نابذة وجاذبة وفى كلتا الحالتين فإنها تنطلق من الجوهر الواحد وتعود إلى الجوهر الواحد ، فمرجع الأمور هو الله « وإلى الله ترجع الأمور »^(٢) . فالله مصئر كل شىء ، الله يبدأ الخلق ثم يعيده ثم إليه ترجعون^(٣) . ولقد فسر بيرابن ظاهرة الرسم الهندسى هذه بقوله « إنها ملازمة لأدوار منطلقة ومرتدة إلى منشئها ، وهى تسعى بدون إنقطاع إلى ممارسة وجد ممتع .

ومن هنا يتبين لنا كيفية انتقال المعانى الروحية الاسلامية إلى عالم الاشارة والمحسوسات أى إلى صيغ جمالية ذنوية ، وكيف تمكن الفنان المسلم من التعبير عن الموجود اللامتناهى فى كماله ، والذى يعجز دائما فى التعبير عنه بالكلمات والعبارات والتصورات ، وسوف يتضح لنا هذا المفهوم من قدرة الفنان المسلم على التعبير عن اللانهائية من خلال أسلوب التأسلب كلما تقدمنا فى البحث .

٣ - الرمزية :

وهكذا نرى أن الفن العربى الاسلامى ينصرف شيئا فشيئا عن تصوير الأشياء بذاتها ، وهو تأثير كلاسيكى غريب ولا شك قد ساد كل الفنون فى الغرب إلى عهد قريب ، إلى تصوير الأشياء من منظور روحى مختلف عن المنظور الرياضى الغربى كما نرى ذلك فى المنمنمات إلى تصوير رمز الأشياء الذى تحول فيما بعد

(1) P. Birabn : Essai d' philosophic de l'arabsque (Acts duxiv Congr's inter des orientalistes). Algr 1905. 2; mepartie, derox paris 1907, p. 15.

(٢) سورة البقرة آية ٢١٠ .

(٣) سورة الروم آية ١١ .

لكى يصبح رمز القيم الكبرى ومنها القيم المطلقة هو الله تعالى . والرمزية في الفن هي اصطلاح استعمله المستشرقون لتفسير هذا الانتقال الذي تم في الفن العربي من التشبيه إلى التجريد^(١) على اختلاف ما بين هؤلاء المستشرقين في دوافع ونتائج هذه الرمزية . إلا أن هناك اتفاقا شبه أكيد على التعاليم التي إنطلقت عن تفسير متشدد للأحاديث وعن تأكيد للفارق الكبير بين الانسان والله ، وتصور الانسان وعجزه عن مضاهاة الله ، بل وفي تحاشي كل ما من شأنه الايماء بهذه المضاهاة ، قد تضافرت جميعا لتؤدي إلى هذا الاتجاه التزهيبي في الفن الاسلامي .

ولذلك فإن الفنان العربي المسلم انصرف انصرافا تاما عن الارتباط بالأفكار الوثنية التي تجعل الاله من صورة البشر إلى الصورة الوحادية التي تجعل الله موثلا للانسان وملاذه ، ومن هنا كان استقطاب هذا المفهوم للالوهية لحسد ذلك الفنان المسلم .

وقد كان الرقش أو الأرابيسك والخط والزخرفة هي وسائل هذا الفنان إلى تحقيق كل المفاهيم الجمالية اللانهائية التي يصبوا إلى تحقيقها .

ونجد الرقش العربي في نقطة التقاء الخط العربي بالتصوير . والخط العربي هو تجديد في رسم الحروف والكلمات التي تحمل معان معينة ، أما التصوير فهو رسم أشكال ووجوه تمثل حدثا أو مشهدا واقعيا أو خياليا . أما الرقش فهو رسم لا يحمل معنى بيانيا أو لفظيا وإنما ينقل الشكل الهولاني والجوهر لأشياء كانت واقعية .

وهنا يتضح أن الرقش كان وكما يتوصل إلى ذلك الباحث عفيفي بهنسي^(٢) مثل الخط من جهة والصورة من جهة أخرى ، لقد انتقل الخط العربي من شكله البدائي إلى شكل فني لم يعد له حد في التفنن والتعبير .

مع أنه لم يتخل عن وظيفته فإنه أصبح صيغة فنية مجردة لا ترتبط بالمعنى بذاته ، بل بصفته القدسية التي أصبحت جمالية تبعا لجمالية الخط ذاته . وتزداد

(١) انظر انتهاورن التصوير عند العرب ١٨٧ الترجمة العربية عيسى سلمان التكريتي ، بغداد عام ١٩٧٤

(٢) د. عفيفي بهنسي : التصوير عند العرب ، ص ٩٣ ، ٩٤ .

مكانة الخط الفنية كما يزداد بعده عن وظيفته البيانية ، وتصبح الصيغ المجردة التي هي من توابع الخط ، مستقلة تحيطه بالمزيد من التزيين أو تفصل عنه لكي تصبح رقشا بذاته ، وعندما إنتقل ذا الخط إلى اللوحات المنقولة تلاقى بقوة مع الرقش الهندسى حيث لم نعد نميز أيهما الأصل وأيهما الأثر .

والخط العربى إبتدأ من شكلين أساسيين الواحد « مزوى » (أى مؤلف من زوايا) أو هندسى ، والثانى لينا نسخيا ، كذلك الرقش فهو على شكلين هندسى ينطلق من مثلث أو مربع وتفرعات .

ولقد تطور الخط متجها نحو الرقش سبب الأهمية البالغة التى أعطيت للخط ، إذ اتفعت مكانته لارتفاع مضمونه القدسى فى كتابه القرآن وآياته ، وبسبب تراجع التصوير التشبيهى بعد حملة المحدثين عليه فى العصر العباسى . وهذا ما يتضح بجلاء فى أعمال الفنانين المسلمين على مخطوطات عربية قديمة مثل مخطوطة « كليله ودمنة » ، وفيها نرى النباتات تتجه نحو الرقش بوضوح ، وصور مخطوطات كتاب الحيوان للجاحظ ، وتصبح المواضيع أقرب إلى التجريد والرقش فى بعض صور مخطوط كتاب « كشف الأسرار » لابن غانم القدسى ومخطوط « عجائب المخلوقات » للقزوينى وغيرها من الأعمال الفنية^(١) وهكذا بدت الألفاظ بصورتها البصرية لناظر هذا الفنان ، عجينة طيبة يوشى بها ما يشاء معطيا المسطحات كما يحلو له بهذا التنسيق الخطى . وأصبح الخط العربى بهذا جزء لا يتجزأ من الزخرفة المعمارية به تنساب الآيات البيئات من القرآن الكريم حول المحاريب والقباب وعلى الأفاريز الداخلية والخارجية للمساجد والقصور والمدارس والبيمارستانات وغيرها . وتجرى حروفه منسقة منغممة كأنما هى تراتيل بالعين لمقطع الكتاب المبين .

وأوسع استعمال الخط فى الأداء التشكيلى خارج فن العمارة ، فمشت به ريشة المزخرفين على الخزف وحفره أزميل النجارين فى الخشب ، وطرزته الابر بأسلاك الذهب والفضة وخيوط الحرير على الرايات والعصائب والملابس والخيام ، وصممته

(١) المرجع السابق ، ص ٩٤ ، ٩٥ .

أصابع صناع السجاد إطار للبسط والسجاجيد ، وتوزيعاً هندسياً في داخل الزخرفة المركزية لها . وبالطبع لم يقتصر التفنن في ذلك على آى الذكر الحكيم بل تعداه إلى الحديث الشريف ، والأمثال السائرة والحكم البليغة والشعر والرقيق .

ويبلغ من سلطان الزخرفة الخطية العربية أنها فرضت نفسها على كثير من مزخرفى الخزف والسجاد الأوربيين ممن تتلمذ على هذا النشاط من الحضارة العربية ، فظهرت من تحت أيديهم زركشات فيها ملامح الخط الكوفى النسخى ، دون أن نقول شيئاً أو تمكن قراءتها^(١) .

* * *

(١) د. حسن ظاظا : العالم العربى ومشاكل الفن الحديث ، عالم الفكر ، المجلد ٣ العدد ٣ ، الكويت
علم ١٩٧٢ م ، ص ٢٣٤ .

قضية التنزيه بين المحكم والمتشابه

الدكتور / عبد الفتاح الغاوي

كلية دار العلوم - جامعة القاهرة

لورود المتشابه في القرآن الكريم حكم عديدة إن استطاع العقل أن يعرف وجهها أو وجوها منها فهو أعجز أن يأتي عليها كلها . وإذا كانت العلوم الإسلامية نشأت كلها حول القرآن ومن أجله فإن كثيرا من هذه العلوم تدور حول المتشابه منه تتعمق معانيه وتختلف حوله لتبين المقصود منه .

المحكم المتشابه :

ورد في القرآن الكريم ما يدل على أنه محكم كله ، وورد فيه ما دل على أن بعضه محكم وبعضه متشابه ، وما يدل على أنه متشابه كله .

أما ما يدل على أنه بكليته محكم فهو قوله تعالى : ﴿ أكر تلك آيات الكتاب الحكيم ﴾ (١) وقوله : ﴿ أكر كتاب أحكمت آياته ﴾ (٢) فذكر في هاتين الآيتين أن جميعه محكم . والمراد من المحكم بهذا المعنى كونه كلاما حقا فصحيح الألفاظ صحيح المعاني ، وكل قول وكلام يوجد كان القرآن أفضل منه في فصاحة اللفظ وقوة المعنى ، ولا يتمكن أحد من إتيان كلام يساوي القرآن في هذين الوصفين . والعرب تقول في البناء الوثيق الذي لا يمكن حله محكم . فهذا معنى وصفه جميعه بأنه محكم .

وأما ما يدل على أنه بكليته متشابه فهو قوله تعالى : ﴿ كتابا متشابها مشاني ﴾ (٣) والمعنى أنه يشبه بعضه بعضا في الحسن ، ويصدق بعضه بعضا ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : ﴿ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ﴾ (٤) أي لكان بعضه واردا على نقيض الآخر ، ولتفاوت نسق الكلام في الفصاحة والركاكة .

(١) أول سورة يونس .

(٢) أول سورة هود .

(٣) الزمر ٢٣ .

(٤) النساء ٨٢ .

وأما ما يدل على أن بعضه محكم وبعضه متشابه فهو قوله تعالى : ﴿ هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخرى متشابهات فأما الذين فى قلوبهم زيغ منه فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ، وما يذكر إلا أولو الألباب ﴾ (١) .

وقد اختلف العلماء فى المقصود من المحكم (٢) ومن المتشابه فى هذه الآية إلى أقوال كثيرة أصحها - فى نظرنا - أن المحكم ما كان واضحا المعنى محدد المدلول ، والمتشابه ما لم يكن واضح المعنى ولا محدد الدلالة .

أما الرازى فيرى أن المحكم : ما كان ظاهر الدلالة أو نصيها والتشابه ما كانت دلالته غير ظاهرة أو نصية ، وذلك حسب تقسيمه لدلالة اللفظ على المعنى . فيرى أن اللفظ الذى جعل موضوعا لمعنى . إما أن يكون محتملا لغير ذلك المعنى ، وإما ألا يكون .

(١) آل عمران ٧ .

(٢) المحكم فى اللغة من الأحكام بمعنى الرد المنع والتقوية . تقول العرب حاكمت وأحكمت وحكمت بمعنى زددت ومنعت . والحاكم يمنع الظالم عن الظلم ، وحكمة اللجام تمنع الفرس الاضطراب ، وفى حديث النخعي : أحكم اليتيم كما تحكم ولدك أى أمنعه عن الفساد . وقال جبير : احكموا سفهاءكم أى امنعوهم . بناء محكم أى وثيق ، وسميت الحكمة لأنها تمنع عما لا يتبعى .
وأما المتشابه فهو أن يكون أحد الشيئين مشابها للآخر بحيث يعجز ذهن عن التمييز قال الله تعالى : ﴿ إن البقر تشابه علينا ﴾ (البقرة ٧٠) وقال فى وصفه ثمار الجنة : ﴿ وأتوا به متشابها ﴾ (البقرة ٢٥) أى متفق المنظر مختلف الطعوم . وقال تعالى : ﴿ تشابهت قلوبهم ﴾ (البقرة ١١٨) ومنه يقال اشتبه عليه الأمر إذا لم يفرق بينهما ، ويقال لأصحاب المخازيق : أصحاب الشبه . وقال عليه السلام : الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور متشابهات ، وفى رواية مشتبهات .
ثم لما كان من شأن المتشابهين عجز الإنسان عن التمييز بينهما سعى كل ما لا يهتلى الانسان إلى بالمتشابه إطلاقا لاسم السبب على المسبب . ونظيره المشكل سعى بذلك لأنه أشكل أى دخل فى شكل غيره فأشبهه وشابهه .

فالمشبه هو : ما كان الحكم بثبوته مساويا للحكم بعدمه فى العقل والذهن ومشابها له وغير متميز أحدهما عن الآخر بمزيد رجحان .

إذا كان اللفظ موضوعا لمعنى وليس محتملا لغيره . فإما أن يكون احتمالاه لأحد المعنيين راجحا على الآخر ، أو يكون احتمالاه لهما على السواء .
فإن كان احتمالاه لأحدهما راجحا على الآخر سمي ذلك اللفظ بالنسبة إلى الراجح « ظاهرا » .

وبالنسبة إلى المرجوح « مؤولا » .

وأما إن كان احتمالاه لهما على السوية .

كان اللفظ بالنسبة إليهما معا « مشتركا » .

وبالنسبة إلى كل واحد منهما على التعيين « مجملا » .

ومحصلة هذا التقسيم أن اللفظ في دلالاته على المعنى إما أن يكون :

١ - « نصا » وهو ما كان قطعى الدلالة أو نصيها .

٢ - « ظاهرا » وهو ما كانت دلالاته على المعنى راجحة .

٣ - « مؤولا » وهو ما كانت دلالاته على المعنى مرجوحة .

٤ - « مشتركا » وهو ما دل على معنيين وكانت دلالاته عليهما بالتساوى .

٥ - « مجملا » في دلالاته على أحد المعنيين المتساويين .

أما النص والظاهر يشتركان في حصول الترجيح . إلا أن النص راجح مانع من الغير ، والظاهر راجح غير مانع من الغير .

وهذا القدر المشترك هو المسمى « بالمحكم » .

وأما المجمل والمؤول فهما مشتركان في أن دلالة اللفظ على المعنى راجحة غير أن المجمل وإن لم يكن راجحا فهو غير مرجوح والمؤول مع أنه غير راجح فهو مرجوح .

وهذا القدر المشترك هو المسمى بالمتشابه لأن عدم الفهم حاصل فى القسمين جميعاً^(١). وقد اختلف العلماء فى المحكم والمتشابه من عدة وجوه منها : تحديد المحكم والمتشابه فى القرآن الكريم .

ومنها : العلم بالمتشابه . هل لا يعلم تأويله إلا الله أم يعلم تأويله الله والراسخون فى العلم .

ومنها : تحديد المقصود من بعض الآيات المتشابهات عند من قالوا بأن الراسخين فى العلم يعلمون تأويلها .

تحديد المحكم والمتشابه :

أما من حيث تحديد المحكم والمتشابه فى القرآن الكريم . فقد نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : المحكمات هى الآيات الثلاث التى فى سورة الأنعام : ﴿ قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئاً ، وبالوالدين إحساناً ، ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم ، ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون * ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتى هى أحسن حتى يبلغ أشده وأوفوا الكيل والميزان بالقسط لا نكلف نفساً إلا وسعها وإذا قتلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وبعهد الله أوفوا ذلك وصاكم به لعلكم تذكرون ، وأن هذا صراطى مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلك وصاكم به لعلكم تتقون ﴾^(١) .

والمتشابهات هى التى تشابهت على اليهود وهى أسماء حروف الهجاء المذكورة فى أوائل السور . وذلك أنهم أولوها على حساب الجمل فطلبوا أن يستخرجوا منها مدة بقاء هذه الأمة فاختلف الأمر عليهم وأشتبه .

(١) الفخر الرازى : التفسير الكبير ٥٩٥/٢ .

(٢) الأنعام ١٥٠ - ١٥٣ وعن ابن مسعود أنه قال : من أراد أن ينظر إلى وصية رسول الله ﷺ التى عليها خاتمة فليقرأ هؤلاء الآيات ﴿ قل تعالوا ﴾ انظر ابن كثير تفسير القرآن العظيم ١٨٧/٢ .

رمعنى أن آيات الأنعام الثلاث هى المحكمة أن التكاليف الواردة من الله تعالى تنقسم إلى قسمين : منها ما لا يجوز أن يتغير بشرع وشرع ، وذلك كالأمر بطاعة الله تعالى ، والاحتراز عن الظلم والكذب والجهل وقتل النفس بغير الحق ، ومنا ما يختلف بشرع وشرع كأعداد الصلوات ومقادير الزكاة وشرائط البيع والنكاح وغير ذلك .

والقسم الأول هو المسمى بالحكم وهو الذى تشتمل عليه الآيات الثلاث فى سورة الأنعام عند ابن عباس^(١) .

وروى عن ابن عباس^(٢) أيضا الآيات المحكمات هى قوله تعالى : ﴿ وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما .. ﴾ الآيات^(٣) .

وهو لا يخرج فى معناه عما سبق من أن ما جاءت به الآيات مما لا تختلف عليه الشرائع ولا الديانات .

وفى قول ثالث لابن عباس أن الحكم هو الناسخ والمتشابه هو المنسوخ^(٤) .

وقيل : إن كل ما أمكن تحصيل العلم به سواء كان ذلك بدليل جلى أو خفى فهو المحكم ، وكل ما لا سبيل إلى معرفته فهو المتشابه وذلك كالعلم بوقت قيام الساعة ، والعلم بمقادير الثواب والعقاب فى حق المكلفين^(٥) ونظيره قوله تعالى : ﴿ يسألونك عن الساعة أيان مرساها ﴾^(٦) .

(١) التفسير الكبير ٥٩٧/٢ .

(٢) تفسير القرآن ٣٤٤/١ .

(٣) الإسراء ٢٣ .

(٤) التفسير الكبير ٥٩٧/٢ وأنظر تفسير القرآن العظيم ٣٤٥/١ .

(٥) التفسير الكبير ٥٩٨/٢ .

(٦) النازعات ٤٢ .

وقد اشتهد خلاف علماء الكلام حول تحديد المحكم والمتشابه من القرآن الكريم إلى درجة جعلت كل أصحاب مذهب يدعون أن الآيات الموافقة لمذهبهم محكمة ، والموافقة لمذهب خصومهم متشابهة فالمعتزلة مثلاً ترى أن قوله تعالى : ﴿ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾ (١) محكم ، وقوله تعالى : ﴿ وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين ﴾ (٢) متشابه . والأشاعرة يقبلون الأمر في ذلك .

ويحاول الإمام الرازي تحديد كل من المحكم والمتشابه فيقول : إذا كان معنيان وحملناه على المعنى الراجح منهما فهو محكم وإن حملناه على المعنى المرجوح فهو من المتشابه . والذي يدعوننا إلى حمله على المعنى المرجوح قيام الأدلة العقلية القاطعة على أن معناه الراجح محال عقلاً (٣) .

ومع دقة هذا التحديد إلا أنه لم يحسم الخلاف بين المتكلمين في المحكم والمتشابه لاختلافهم في بعض المعاني هل هي من قبيل المحال أم هي ليست من قبيله . ومن ثم ظل الخلاف باقياً حول تحديد المحكم والمتشابه وترتب على هذا الاختلاف اختلافات كثيرة بين المدارس الكلامية .

التنزيه والتشبيه :

كما اختلف العلماء حول المحكم والمتشابه اختلفوا حول صفات الله تعالى فيما يسمى بقضية التنزيه والتشبيه التي دارت حولها ذلك الخلاف الواسع بين المدارس الكلامية عامة وبين المعتزلة والأشاعرة بوجه خاص .

والسؤال المطروح هنا هو : إذا كان المعتزلة والأشاعرة يتفقون على رد المتشابه إلى المحكم فهل اتفقوا في تطبيق ذلك على آيات الصفات المتشابهة ؟

(١) الكهف ٢٩ .

(٢) التكوثر ٢٩ .

(٣) التفسير الكبير ٥٩٧/٢ .

لقد كان من أهم ما ينقم أبو الحسن الأشعري من المعتزلة أنهم أسرفوا في التأويل ، ومعلوم أن المعتزلة قد لجئوا إلى التأويل لدفع غائلة التشبيه والتجسيم ، إلا أن أبا الحسن كان يرى الاعتصام بما عليه السلف من التفويض ، ومن ثم رأى في تأويل المعتزلة آيات الصفات المتشابهة « أنه دفع لهذه الآيات ، وانكار لما ورد فيها »^(١) ، فهل يفهم من هذا أن أبا الحسن يريد يكون قائلاً بالتشبيه والتجسيم ؟ أن الأشعري قرر تنزيه الله تعالى عن المماثلة والجسمية^(٢) ، وأفرد لنفي التجسيم مبحثاً خاصاً في كتابه « المع »^(٣) وكذلك لنفي المشابهة^(٤) ، بل أنه أفرد مؤلفات خاصة للرد على المجسمة^(٥) .

ومنهج السلف الذي أراد الأشعري الاعتصام به إنما يقوم على التنزيه التام ، لأن التفويض صرف للآيات الكريمة - التي ظاهرها التشبيه - عن هذا الظاهر ، وترك تحديد المعنى المراد وتفويضه إلى الله تعالى ، وإلا فلو كان الظاهر هو المراد فأين التفويض إذن ؟

فالسلف والأشعري متفقون مع المعتزلة على نفي التشبيه والتجسيم نفيًا قاطعاً ، ولذا فهم متفقون كذلك على التأويل الاجمالي^(٦) الذي هو صرف هذه الآيات الكريمة عن ظاهرها ، وهذا التأويل الاجمالي هو معنى قول الأشعري « بلا كيف »^(٧) لأن الكيفية معناها « الهيئة » ، فإذا تساءلنا بعد ذلك : هل يمكن تحديد المعنى المراد بهذه الآيات الكريمة ما دامت مصورة عن ظاهرها اتفاقاً ؟ وجدنا هنا موطن الخلاف بين السلف والأشعري من جانب والمعتزلة من جانب آخر ، فالأولون يفوضون تحديد المعنى المراد إلى الله تعالى ، باعتبار ما ورد في هذه الآيات الكريمة

(١) ابن عساکر : تبیین کذب المفتی ١٥٧/٢ ويلاحظ أن وصف التأويل بأنه انكار مبالغه من الامام أبي الحسن .

(٢) المرجع السابق ١٥٢ .

(٣) أبو الحسن الأشعري : اللمع ٢٣ .

(٤) السابق : ١٩ .

(٥) انظر ابن عساکر : تبیین کذب المفتی ١٣٥ .

(٦) البياضی : ارشادات المرام ١٨٧ .

(٧) ابن عساکر : تبیین کذب المفتی : ١٥٨ - ١٥٩ .

صفات متشابهة ، إدراكها ليس فى طاقة العقل ، وهذا معنى اعتبارهم إياها من المتشابهات ، أى التى يعجز العقل عن إدراك حقيقتها ، أما المعتزلة فقد اجتهدوا فى تحديد المعنى المراد بالجمل على الصفات المتفق عليها ، ويرون أنهم بذلك يتبعون السمع أيضا ، لأنهم يردون التشابه إلى المحكم ، وبسببهى أن موقف السلف الذى تقلده الأشعرى من شأنه أن يغلط منافذ الجدل فباب التأويل واسع - كما يقولون - ، وكل يدعى أن تأويله أولى بالقول من تأويل الآخرين ، وأحزابا مشتتين^(١) فرأى أن منهج السلف هو التسمين بجمع كلمة المسلمين على نصوص الكتاب والسنة وترك الجدل^(٢) ، ويلاحظ أن الأشعرى بهذا قد سبق ابن رشد الذى رأى أن القضاء على مشكلة الخلاف يكون « بيان الظاهر من العقائد التى قصد الشرع حمل الجمهور عليها^(٣) » ، ولذا فإن الأشعرى يرى أن الصفات الإلهية نوعان : « عقلية وهى التى اقتضى العقل اثباتها وورد السمع مؤكدا لها ، وهى على نوعين : ما يعلم من طريق الأفعال ودلائلها عليها وهى : الحياة والعلم والقدرة والإرادة ، ومنها ما ثبت له لانتفاء صفات النقص عن ذاته ، وذلك كالسمع والبصر والكلام^(٤) » ، وصفات خبرية أو سمعية وهى التى يتشابه معناها ، وسبيل اثباتها القرآن الكريم أو الأخبار المتواترة ، وهى صفات تطلق ألفاظها سمعا مع نفى التشبيه والتجسيم ، وذلك مثل اليدين والوجه والجنب والعين « لأنها فىنا جوارح وأدوات ، وفى وصفه تعالى نعوت وصفات ، لما استحال عليه التركيب والتأليف ، وأن يوصف بالجوارح والأدوات^(٥) .

ومع نفى التشبيه والتجسيم كما سبق فإنه يفوض تحديد المعنى المراد إلى الله تعالى كما ومنهج السلف ، ومن ثم يحمل على المعتزلة لأنهم أولوا الاستواء وعلى

(١) أبو الحسن الأشعرى : مقالات الإسلاميين ج ١ / ٣٤ .

(٢) المرجع السابق ج ١ / ٣٤٧ وقال الأشعرى بعد بيان رأى أصحاب الحديث وأهل السنة : « وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب » ٣٥٠ .

(٣) ابن رشد : مناهج الأدلة ١٣٣ .

(٤) أحوال مذهب الأشعرى - مخطوطة مصورة بمكتبة جامعة القاهرة رقم ١٨ / ٢٢٩٦٢ .

(٥) المرجع السابق ١٨ .

العرش بالاستيلاء والملك^(١) ويحمل عليهم كذلك أبو منصور المتريدي للسبب نفسه^(٢) ويبدو أن الأشعري وأبا منصور المتريدي كانا يدافعان عن عقيدة العامة التي قد تضعفها هذه التأويلات ، ويرجح ذلك ما ذكره الأشعري من قصة الأمة التي سألها الرسول ﷺ : أين الله ؟ فقالت : في السماء : فقال لسيدها : اعتقها فإنها مؤمنة «(٣) .

وهكذا يرى الأشعري وأبو منصور الامساك عن التأويل مع التنزيه والتفويض ، وقد سبق أن الخلاف بينهما وبين المعتزلة هنا ليس خلافاً حول التأويل ، فإن صرف النص عن ظاهره تأويل اجمالى ، بل الخلاف حول تحديد للمعنى المراد ، وهو ما فعله المعتزلة ، وأباه السلف من قبل وتابعهم على ذلك الأشعري والمتريدي ، ولكن أنى لمن نصبوا أنفسهم للدفاع عن العقيدة أن يمسكوا عن التأويل ، وهم يصطدمون بالمشبهة والمجسمة ، ولهذا ما لبث الأشاعرة والمتريديون أن لجأوا إلى التأويل في مواجهتها ، كما لجأ المعتزلة من قبل ، وقد بين ذلك ابن عساكر في نص دقيق^(٤) « فالأشاعرة والمتريديون حملوا الصفات المتشابهة على الصفات السبع التي قام الاتفاق عليها »^(٥) ، بيد أنهم كانوا على بينة من آفات التأويل ، ومن ثم وضعوا القوانين

(١) أبو الحسن الأشعري : الأمانة ٣٢ - ٣٣ ط المنيرية .

(٢) أبو الحسن الأشعري : الأمانة ٣٥ ط المنيرية . وقد تتبع الأشاعرة والمتريديون بعد ذلك قصة هذه الأمة بالتأويل ، فقالوا : أنها كانت خرساء وأنها أشارت إلى السماء ، وأكتفى الرسول ﷺ منها بذلك لأن هذه الإشارة لا تدل إلا على علو المنزلة - الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد ٢٨ - البيضاى : اشارات المرام ١٩٨ - ١٩٩ .

(٣) يقول ابن عساكر عن الأشاعرة : أنهم « يثبتون له تعالى ما أثبتته لنفسه من الصفات ويصفونه بما اتصف به في محكم الآيات ، وبما وصفه به نبيه ﷺ في صحيح الروايات ، وينزهونه عن سمات النفس والآفات ، فإذا وجدوا من يقول بالتجسيم أو التكيف من المجسمة أو المشبهة ، ولقوا من يصفه بصفات المحدثات من القائلين بالحدود والجهة ، فحينئذ يسلكون طريق التأويل ويثبتون تنزيهه بأوضح الدليل ، ويسالغون في إثبات التقديس له والتنزيه خوفاً من وقوع من لا يعلم في ظلم التشبيه ، فإذا أمنوا من ذلك رأوا السكوت أسلم ، وترك الحوض في التأويل إلا عند الحاجة أحزم ، وما مثاله في ذلك إلا مثل الطبيب الحاذق الذى يداوى كل داء من الأدواء بالدواء الموافق » تبين كذلك الفتوى ٣٨٨ .

(٤) معلوم أن المتريدي زادوا صفة ثامنة هي « التكوين » .

التي رأوها كفيلة بدرء هذه الآفات ، كما فعل الغزالي في كتابيه : « قانون التأويل » و « فيصل التفرقة » ، والماتريديّة الذين قالوا بالتأويل قالوا به إذا كان المعنى المؤول به قريبا ، ودعت الحاجة إليه مع عدم الجزم بهذا التأويل^(١) ، ولهذا فإن ابن رشد وقد أراد أن يضع قانونا للتأويل لم يسعه إلا أن يعترف بسبق المتكلمين في هذا المضمار فقال : « والقانون في هذا النظر ما سلكه أبو حامد فيه كتاب التفرقة »^(٢) ولم يكن المعتزلة أقل حرصا على الدين ولا خوفا من خطر التأويل من الأشاعرة والماتريديّة ، ومن ثم فقد اشترطوا أن يكون التأويل موافقا لما « تقتضيه اللغة ومجازها » وقالوا : « لا يجوز العدول عن الحقيقة إلى المجاز ، إذا أمكن الحمل على الحقيقة »^(٣) ، وألا يكون التأويل شاذا مخالفًا لتأويل المفسرين ، ولذلك يقول القاضي عبد الجبار في رد بعض التأويلات : « هذا تأويل يخالف تأويل المفسرين وما هذا سبيله من التأويلات يكون فاسدا »^(٤) .

وقد كان لما شرطه الأشاعرة من عدم القطع بالتأويل أثره بينهم ، فرجع بعضهم إلى التفويض بعد أن أول المعتزلة تماما ، مثل إمام الحرمين في آخر مؤلفاته^(٥) ، وفخر الدين الرازي في أخريات حياته ، وذكر في تفسير قوله تعالى ﴿ وآخر متشابهات ﴾^(٦) ويذكر هذا بما حدث من قبل في مدرسة المعتزلة ، فجعفر ابن حرب (٢٣٦ هـ / ٨٥٠ م) وجعفر ابن مبشر (٢٣٤ هـ / ٨٤٨ م) المعتزليان قد أعرضا عن التأويل ، والتزاما ظاهر الكتاب والسنة^(٧) .

(١) البياضى : ارشادات المرام ١٨٩ .

(٢) ابن رشد : مناهج الأدلة ٢٤٩ .

(٣) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول ٧٣٥ .

(٤) المرجع السابق ٢٣٨ .

(٥) الجوينى : العقيدة النظامية : ٢٣ - ٢٤ - ٢٥ .

(٦) يقول فخر الدين الرازي : « مذهبنا أنه بعد إقامة الدلائل القطعية على أن حمل اللفظ على الظاهر محال ، لا يجوز الخوض في تعيين التأويل ، فهذا منتهى ما حصلناه ، التفسير الكبير ج ٢ / ٣ - ٤ . وبين سبب ذلك أن التأويل إنما يكون بأدلة ظنة ، والتحويل على مل هذه الدلائل في المسائل القطعية محال » .

(٧) إيثار الحق ١٦ .

لقد رد المعتزلة آيات الصفات المتشابهة إلى الآيات المحكمة كقوله تعالى « ليس كمثله شيء »^(١) ، ومن ثم حملوا هذه الآيات المتشابهة في الصفات على الصفات الأخرى المتفق عليها ، والتي جاءت بها آيات محكمة ، وكان الذي دفعهم إلى ذلك صراعهم مع المجسمة والمشبهة ، قد لجأ الأشاعرة والماتريدية إلى ذلك للسبب نفسه^(٢) ، فالمجسمة قد تمسكوا بظاهر قوله تعالى : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾^(٣) فأول المعتزلة الاستواء بالغلبة والاستيلاء مستدلين بما ورد في الشعر العربي القديم ، ولا ريب في أن سيطرته تعالى عامة بيد أن تخصيص العرش بذلك إنما هو لأنه « أعظم ما خلق الله فلهذا اختصه الله بالذكر » ويجوز أن يؤول العرش بالملك أيضا^(٤) .

والباقلائي يتناول هذه الآيات الكريمة بالتأويل مبينا أن الله تعالى منزه عن كل ما يدل على الحدوث أو النقص ، فهو منزه « عن الاختصاص بالجهات ، والاتصاف بصفات المحدثات ، وكذلك لا يوصف بالتحول والانتقال ، ولا القيام ، لقوله تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ وقوله ﴿ ولم يكن له كفوا أحد ﴾^(٥) ولأن هذه الصفات تدل على الحدوث والله تعالى يتقدس عن ذلك^(٦) ، ولذا فإنه ينفي عن الاستواء كل أمارات الحدوث ، وكل ما يتوهمه المجسمة ، « فالعرش محدث ، والعرش بالرحمن استوى »^(٧) ويستحيل أن يكون الاستواء على العرش معناه الظاهر ، لأن الله - سبحانه وتعالى - « لو كان على شيء لكان محمولا ، ولو كان

(١) سورة النور ١١ .

(٢) وأن كان من أهل السنة من يرى من آيات الصفات المتشابهة ليست من الآيات المتشابهات ، كأبي حامد الغزالي الذي يقول : « لسنا نرضى قول من يقول أن ذلك من المتشابهات كحروف أوائل السور » الاقتصاد في الاعتقاد ٣٠ بل كل ما فيه أنه « مخيل معنى خطأ عند الجاهل ، ومفهم معنى صحيحا عند العالم » ٣١ ومع ذلك فإن هذا التخيل الذي يتحدث عنه الغزالي كاف لاعتبارها من المتشابهات لانطباق تعريف التشابه الذي قدمه الغزالي في المستصفي عليها .

(٣) سورة طه ٥ .

(٤) شرح الاصول الخمسة ٢٢٦ - ٢٢٧ .

(٥) سورة الاخلاص .

(٦) ، (٧) أبو بكر الباقلائي : الانصاف ٤١ - ٤٢ .

فى شىء لكان محصورا»^(١) و «من زعم أن الله تعالى فى شىء أو من شىء ، أو على شىء فقد أشرك»^(٢) ، ولا ريب فى أن الباقلانى بهذا قد حقق كل أهداف المعتزلة من تأويل هذه الآية الكريمة ، وإن كان لم يعين المعنى المراد ، ويتفق الماتريدية مع الباقلانى على كل ذلك^(٣) .

وإذا كان عبد القادر البغدادي (٤٢٩ هـ / ١٠٣٧ م) قد نفى تأويل المعتزلة الاستواء فى الآية الكريمة « لأنه يوجب أنه لم يكن مستوليا عليه قبل استوائه عليه » فإنه مع ذلك ينتهى إلى تأويلهم قائلا : « والصحيح عندنا أن تأويل العرش فى هذه الآية على معنى الملك كأنه أراد أن الملك ما استوى لأحد غيره »^(٤) ، تقدم أن المعتزلة قد قالوا بذلك أيضا ، فهو برر قولهم وأن تحامل عليهم كما هو دأبه . والجوينى (٤٧٨ هـ / ١٠٨٥ م) يؤول الاستواء بما أوله به المعتزلة من قبل ، ويدافع عن هذا التأويل بأن الأخذ بظاهر الآية « التزام للتجسيم » ، ثم يقول : « الاعراض عن التأويل حذرا من موقعة محذور فى الاعتقاد يجبر إلى اللبس والإبهام ، واستدلال العوام ، وتطرق الشبهات إلى أصول الدين ، وتعرض بعض كتاب الله لرجم الظنون »^(٥) .

وأبو حامد الغزالي (٥٠٥ هـ / ١١١١ م) لا يخرج كذلك عن تأويل المعتزلة وإن اختلف التعبير ، فالمراد بالاستواء على العرش كون العرش « مقدورا عليه ، وواقعا فى قبضة القدرة ، ومسخر له ، مع أنه أعظم المقدورات ، ويصلح الاستيلاء عليه لأن يتمدح به » ويستشهد كذلك بالشعر الذى استشهد به المعتزلة من قبل^(٦) .

(١) ، (٢) أبو بكر الباقلانى : الانصاف ٤١ - ٤٢ .

(٣) البياضى : اشارات المرام ١٩٥ - ٢٠٠ .

(٤) عبد القادر البغدادي : أصول الدين ١١٢ - ١١٤ .

(٥) الجوينى : الارشاد ٣٩ - ٤٠ .

(٦) الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد ٣٢ ويلاحظ أن الغزالي فى التأويل ذكر هذا التعبير : « هو المراد قطعا » وهذا نخالف لما قال به فى قانون التاويل من أنه ينبغى عدم القطع ، وربما كان هذا لشدة ظهور هذا التأويل حتى أنه لا يجوز سواه ، لأن ظاهر اللفظ لا يفيد فى الحقيقة سوى ذلك عند الخبير بلسان العرب على حد قول الغزالي .

ويقول الغزالي : « أن أدلة العقول دلت على استحالة المكان والجهة والصورة ويد الجارحة وعين الجارحة ، فوجب التأويل بأدلة العقول^(١) ، وأبو بكر بن العربي (٥٤٣ هـ) يرى أن المجسمة تأثروا باليهود ، ويذكر أن العرش في اللغة « والذين يقولون بالجهة والاستواء الحسى » فد استولت عليهم الغفلة ، وغلبهم الجهل ، حتى قالوا : أن الباري حاذى المخلوقات ، والذي أوقعهم في ذلك أنهم رأوا أحداث ليست صحيحة أن النبي ﷺ عدد السموات فذكرها حتى إنتهى إلى السماء السابعة فقال : والعرش فوق ذلك والله فوق ذلك^(٢) .. ، ومع أن أبا بكر لم يذكر تأويل المعتزلة صراحة إلا أنه قد بالغ في نفى الاستواء الحسى محققا بذلك أهداف المعتزلة .

وأبو البركات أحمد بن عبد الله النسفى (٧١٠ هـ / ١٣١٠ م) وهو ماتريدى يقرر تأويل المعتزلة ويأخذ به في تفسير هذه الآية الكريمة^(٣) .

والماتريدية عموما بعد نفيمهم الجهة والجسمية والصورة والجوارح لأن « الأدلة القطعية قائمة على التنزيهات » ، يجيزون في آيات « الصفات المتشابهة التفويض » أو تأويل بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون ، دفعا لمطاعن الجاهلين ، وجذبا لطبع القاصرين ، سلوكا للسبيل الأحكم^(٤) . وقد أول المعتزلة الوجه في قوله تعالى : ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾^(٥) بالذات^(٦) وهذا هو التأويل الذى أخذ به الأشاعرة^(٧) .

(١) أبو حامد الغزالي : تهافت الفلاسفة ٢٩١ .

(٢) أبو بكر بن عربي : العواصم من القواصم ٢٨٨ ، ٢٩٠ .

(٣) النسفى : مدارك التنزيل ج ٣ / ٥٠ .

(٤) البيضاى : اشارات المرام ١٩٦ وما بعدها - التفاتانى : شرح العقائد النفسية ٦٧ .

(٥) سورة القصص ٨٨ .

(٦) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول ٢٢٧ .

(٧) البغدادى : أصول الدين ١١٠ ، الجوينى : الارشاد ١٥٥ - ١٥٧ ، الأمدى : غاية المرام ١٤٠ .

وأول المعتزلة اليد بالقدرة^(١) فى قوله تعالى : ﴿ لما خلقت بيدي ﴾^(٢) ،
وبالنعمة فى قوله تعالى : ﴿ بل يدها مبسوطتان ﴾^(٣) وكذلك فعل الأشاعرة
فالجوينى يؤول اليد فى الآية الكريمة الأولى بالقدرة ، ويرد على من يقولون : أن
هذا التأويل إبطال لفائدة تخصيص آدم بذلك ، لأن العباد مخلوقون بقدرته تعالى ،
ومنهم إبليس ، ومعلوم أن صاحب هذا القول هو شيخه أبو حسن الأشعرى^(٤)
فيقول الجوينى : « أن آدم ما استحق أن يسجد له لما خصص به من الخلق
باليدين . . وإنما لزم السجود إتباعا لأمر الله »^(٥) . وعبد القاهر البغدادي بعد أن
ينقد تأويل المعتزلة اليد بالقدرة ينتهى إلى اختيار هذا التأويل ويدافع عنه ، بأن
تخصيص آدم بذلك لأن الله تعالى خلقه على غير مثال سابق عليه^(٦) وأبو
حامد الغزالي يرى أن القدرة هى المعنى الذى يعبر عن حقيقة اليد ، « فإن لها
صورة محسوسة ومتخيلة ، ولها معنى هو حقيقتها وهو القدرة على البطش ،
والقدرة على البطش يد عقلية »^(٧) ولذلك أول الأصعب أيضا بالقدرة فى
الحديث : « قلب المؤمن بين أصبع الرحمن »^(٨) وذكر بن العربى أن المتأخرون من
أهل السنة أولوا اليد بالقدرة ، وأختار هذا التأويل^(٩) وأيده وكذلك
الأمدي^(١٠) .

والمعتزلة أولوا « جنب الله » فى قوله تعالى : ﴿ وأن تقول نفس يا حسرتا على

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول ٢٢٨ .

(٢) سورة ص ٧٥ .

(٣) سورة المائدة ٦٤ .

(٤) الأشعرى : الأبانة ٣٧ ط المنيرية .

(٥) الجوينى : الارشاد ١٥٦ .

(٦) البغدادي : أصول الدين ١١٠ - ١١١ .

(٧) الغزالي : فيصل التفرقة - من مجموعة القصور العوالي ١٥٢ ، ١٥٥ .

(٨) الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد ٣١ .

(٩) أبو بكر بن عربى : العواصم من القواصم ٢٩٦ - ٢٩٧ .

(١٠) الأمدي : غاية المرام ١٣٩ .

ما فرطت في جنب الله ﴿(١) بأنه طاعة الله﴾ (٢) ، وكذلك فعل الأشاعرة (٣) وأول المعتزلة قوله تعالى : ﴿ وجاء ربك والملك صفا صفا ﴾ (٤) فقالوا : « إنه تعالى ذكر نفسه وأراد غيره ، جريا على عاداتهم في حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه ، كما قال تعالى « وأسأل القرية » (٥) يعنى أهل القرية » (٦) وكذلك فعل الأشاعرة فقال الجويني :

« المعنى بقوله تعالى ﴿ وجاء ربك ﴾ أى ربك وقضاؤه وحكمه العدل » (٧) ويردد الغزالي قوله المعتزلة وهو يؤول الحديث « وينزل إلى السماء الدنيا » فيقول : « فلتأويل فيه مجال من وجهين : أحدهما فى إضافة النزول إلى وأنه مجاز ، وبالْحَقِيقَة هو مضاف إلى ملك من الملائكة ، كما قال تعالى : ﴿ وأسأل القرية ﴾ والمثول بالْحَقِيقَة أهل القرية ، وهذا أيضا من المتداولة فى الألسنة (٨) » وقال بتأويل المعتزلة نفسه أو بكر بن العريبي (٩) فى تأويل قوله تعالى : ﴿ هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة ﴾ (١٠) وكذلك الآمدى (١١) ، ويقول المتردية : أن التأويل على هذا النحو هو طريق المحققين من أصحابنا (١٢) .

(١) سورة الزمر : ٥٦ .

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول ٢٢٩ .

(٣) الآمدى : غاية المرام ١٤١ ، النسفى : مدارك التنزيل ج ٤ / ٦٠ ، الجوينى : الارشاد ١٥٨ .

(٤) سورة الفجر ٢٢ .

(٥) سورة يوسف ٨٢ .

(٦) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول : ٢٢٩ - ٢٣٠ .

(٧) الجوينى : الارشاد ١٦٠ .

(٨) الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد ٣٢ .

(٩) أبو بكر بن عريبي : العواصم من القواصم ٢٨٩ / ٢٩٢ / ٢٩٣ .

(١٠) سورة البقرة ٢١٠ .

(١١) الآمدى : غاية المرام ١٤٢ - ١٤٣ .

(١٢) البياضى : اشارات المرام ١٩٩ .

ومن ذلك يتبين اتفاق المعتزلة والأشاعرة على رد التشابه من آيات الصفات إلى الآيات المحكمات ، وإنهم قد أخذوا بتأويل المعتزلة ، وأنه لا يوجد كبير خلاف بين السلف والخلف في مسألة تأويل الصفات المتشابهات ، مادام الاتفاق قائما على نفى التشبيه والتجسيم ، وصرف هذه الآيات عن ظاهرها ، فهذا تأويل إجمالي كما يقول الجويني^(١) ، ولذلك تداول العلماء هذه العبارة طريقة السلف - وفي التفويض أسلم ، وطريقة الخلف - وهي التأويل - أحكم ونيس لأحد الفريقين أن يعترض على الآخر^(٢) .

* * *

(١) الجويني : الارشاد ٤١ - ٤٢ .

(٢) البياضي : اشارات المرام ١٩٣ .

فلسفة الفعل عند أفلوطين

بين

العصر الإسلامي والعصر الحديث اتصال أم انقطاع ؟

الدكتورة / فريال حسن خليفة

أولا : المقدمة :

يثير النظر في موضوع الندوة « تساؤلين أساسيين : الأول حول مصطلح مدرسة الاسكندرية ، ماذا تعنى كلمة مدرسة بالمعنى الفلسفى ؟ طبقا لتعريف المعجم « تقال كلمة مدرسة بالمعنى الفلسفى على لفلاسفة الذين ينادون بمذهب واحد »^(١)، وانطلاقا من هذا التعريف نلخص إلى أن مصطلح مدرسة بالمعنى الفلسفى يسمح بتجاوز التحديد المكاني إلى الأخذ بالتحديد المذهبي ، والأخذ بالتحديد المذهبي يرسى مشروعية تحديد الفكر الفلسفى لدى امونيوس ساكاس (١٧٥ - ٢٥٠ م) ، وأفلوطين (٢٠٥ - ٢٧٠ م) وفرفوريوس (٢٣٣ - ٣٠٥ م) وبرقلس (٤١٠ - ٤٨٥ م) باعتبارهم يمثلون مذهباً فلسفياً واحداً بدأت منابعه الأولى من أمونيوس ساكاس بالاسكندرية وأكتمل نضجه فى أفلوطين وتلاميذه ، ذلك المذهب هو الأفلاطونية المحدثة ، وأفلوطين قطبها البارز على نحو ما عبر عنها فى « التاسوعات » رغم أن مدرسته بالمعنى المكاني قد أسست فى روما . لكن نشأة المذهب تبدأ من أمونيوس معلم أفلوطين وكانت تعاليمه سرية والتزم أفلوطين وعده للأساتذة بعدم الاعلان عن مذهبه ، وبالتأكيد كانت الاسكندرية بما تضم من تعليم فلسفى هى مهد قيام هذا المذهب .

أما التساؤل الثانى فيدور حول البعد الزمنى فى موضوع الندوة ، كما هو وارد فى عبارة « عبر العصور » وإن كانت الغاية المباشرة من البعد الزمنى هو

(١) مراد ، وهبة ، المعجم الفلسفى ، دار الثقافة ، الطبعة الثالثة ، ص ٣٩٨ .

تحديد محور الندوة بين القديم والوسيط والحديث إلا أنها عبارة تبعث على التساؤل حول مدى الاتصال أو الانقطاع في مدرسة الاسكندرية بين القديم والحديث . وهذا ما آثرت أن يكون هو موضوع البحث المقدم لهذه الندوة تحت عنوان « فلسفة الفعل عند أفلوطين بين العصر الإسلامي ، والعصر الحديث اتصال أم انقطاع ؟ » .

والسؤال الآن ماذا نقصد بالاتصال والانقطاع ؟ ما أعنى بالاتصال ثلاثة أمور :

(أ) أن مضمون الفكر الفلسفي موضوع البحث يحتوي على جقور أو أسس ، استمرت وأثمرت في مسار الفكر الإنساني ومن ثم مضمون هذه الفلسفة يلتقى ومسار تطور الفكر الإنساني .

(ب) ويعنى الاتصال أيضا أن التطور في مسار الفكر يواكبه تطور آخر في الأوضاع الاجتماعية والسياسية ، والثقافية أى أن التطور شامل لكل أبعاد الواقع .

(ج) ومن ثم التواصل يعنى ثمة علاقة بين الفكر والواقع ، والواقع قادر على استيعاب الفكر وتطويره ، ومن هنا يكون التواكب فى التواصل بين تطور الفكر وتطور الواقع تواكبا جدليا .

أما ما أعنيه بالانقطاع فهو مؤشرات عديدة ، نفى الواقع للفكرة ورفضها وهذا النفى والرفض يعنى أمرين :

(أ) يعنى أن الفكرة قد تكون متجاوزة للواقع ، وأن الواقع فى حالة حضارية متخلفة لا تسمح له باستيعاب الفكرة .

(ب) وقد يكون العكس فيكون الواقع فى مرحلة من التطور تتجاوز بمراحل مستوى الفكرة ، ومن ثم تذوى الكرة ويلفظها الواقع إذا كانت على النقيض من مسار التطور .

ولكن ليس من الضروري أن يكون الانقطاع تاما أو الاتصال تاما ، خاصة وإن كنا بصدد الحديث عن فلسفة كالفلسفة أفلوطين ، متعددة الجوانب والابعاد وتحتل

العديد من التأويلات ، فقد يقبل الواقع بعض جوانب الفيلسوف ويرفض الآخر بنظرة انتقائية يكون معيار القبول والرفض فيها مستفاد من الواقع . فإن كان الواقع متطور يجبه من الفكرة ما يجده دعامة للتطور أما إذا كان الواقع ساكنا متخلفا لا يتفاعل إلا مع الفكرة التي تبقيه في ثباته وتخلفه وجموده . وهنا يكون السؤال بصدد واقعا العربي عامة والمصري خاصة فأى الجوانب من الأفلاطونية المحدثة تعرضت للانقطاع ، وأى الجوانب استمرت وتواصلت ؟ ويظل السؤال حول الفكرة التي يأتي عليها الاتصال هل هي من الأفكار المحورية التي تعبر عن روح المذهب ومنهجيته ؟ أم أنها من الأفكار الهامشية ؟ إن كانت من الأفكار المحورية يكون التواصل حقيقيا ، وإن كانت من الأفكار الهامشية يكون التواصل موضع نظر .

لذلك فإن محور الارتكاز في البحث يدور على تحديد المحور الأساسى فى فلسفة أفلوطين وتحديد الفكرة المحورية فى المذهب يجعل ثمة مشروعية للبحث عن الاتصال أو الانقطاع بين القديم والحديث فما هى تلك الفكرة ؟

ثانيا : فلسفة الفعل عند أفلوطين :

(أ) الفعل فى إبداع الوجود عند أفلوطين :

١ - لماذا فلسفة الفعل فى القرن ٣ م ؟

يرادف أفلوطين بين « الواحد » و « الفعل المحض »^(١) ، وبين الفعل الأول والعقل ، « فالعقل الأول هو العقل »^(٢) ، ولم يأتى هذا الترادف عفوا من أفلوطين ، بل كان عن هدف وغاية ، حددتها مطالب العصر ، وهو عصر إضمحلال الامبراطورية الرومانية فى القرن ٣ م حيث انهارت الدول القديمة التى

(١) إن الله سبحانه أوجد انبات الأشياء وصورها ، غير أنه أوجد بعض الصور بغير توسط ، وبعضها بتوسط لأنه هو وحده حق بالفعل المحض ، فإذا فعل فإنما ينظر إلى ذاته فيفعل فعلة دفعة واحدة . وأما العقل فإنه وإن كان بالفعل هو ما هو ، فإنه ينال قوته مما فوقه ، ويحرص أن يشبه بالفاعل الأول المحض الذى هو فعل محض . أفلوطين عند العرب تحقيق د. عبد الرحمن بدوى . دار النهضة العربية ص ٢١٠ ، وقد ذكرت نفس الفكرة فى نفس الكتاب ص ١٥ .

(٢) أفلوطين ، أفلوطين عند العرب ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، دار النهضة العربية ، ص ٣٩ .

انطوت تحت لوائها ومنها مصر ، التي احتلها الرومان عام ٣٠ ق. م . وقد أدت التحولات السياسية في مختلف الدول التي خضعت للإمبراطورية التي تزايدت التناقضات الاجتماعية ومعاناة الجماهير ، وبؤسها وفترة الأزمات يلازمها دائما في حياة الشعوب نزوع وتوجه نحو الدين . وقد اجتاحت ديانات الشرق مختلف أرجاء الامبراطورية ، وكان النزوع نحو الدين توجهها عاما بين الجماهير ، التماسا للعتواء والسلوى عن تردى الواقع وبؤس البشر . ومن ثم جاءت الأفلاطونية كروية فلسفية لتبرر ذلك النزوع والتوجه الدينى الذى يعم أرجاء الامبراطورية ، بل لتقدم رؤية فلسفية جديدة أبعادها : الواحد ، والعقل ، والنفس ، والطبيعة ، والعالم المحسوس . وجوهر تلك الرؤية هو « الفعل » أو « العقل » ذلك أن الواحد عند أفلوطين « فعل محض » وفعله العقل ، « والعقل هو الكلمة »^(١) « والكلمة هي الفعل »^(٢) . والنفس فعل العقل ، والطبيعة فعل النفس ، والعالم المحسوس فعل الطبيعة والطبيعة هي « الكلمات العالية الفواعل » التي يعود مصدرها الأول إلى الكلمة الأولى إلى العقل . والكلمات الفواعل هي مبدأ الوجود والفعل فى الأشياء . ولهذا كان هدف أفلوطين من رسالته « عن الطبيعة والتأمل والواحد » هو الرد على ديمقريطس وأبيقور لاتخاذهما الذرات مبدأ وجود الأشياء وحركاتها ، بينما يجعل أفلوطين العقل أساس الوجود ومبدأ الفعل فى الأشياء ، على أى نحو كان الفعل اضطرار أم إرادة .

ولما كان العقل هو أساس الوجود ومبدأ الفعل فى الأشياء هنا يزول وجه الغرابة عن أقوال أفلوطين « ان كل الأشياء على اختلافها : الأرض والأشجار والنبات . . . تتأمل ، التأمل هو قوة الفعل فى الأشياء ارادة كان الفعل أو اضطرار »^(٣) . والتأمل والفعل عند أفلوطين فى تلازم ، والتلازم مردود إلى طبيعة

(١) نفس المصدر السابق ، ص ٢١٦ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ١٤٤ .

(3) Plotinus, Enneads, In Six Volumes, With An English Translation By A. H. Armstrong, Ennead III. 8, On Nature and The One, London, Cambridge, Harvard University Press, S. I, P. 361.

المبدأ فاعل في تشكيل الموجودات وانتاجها ، وهو عند أفلوطين إن « الطبيعة » هي الكلمة العقلية النفسانية التي تجرى في بطن الأشياء « وبها يكون الشيء فاعلا لأنه في وجوده ذاته طبيعة تفعل ، تلك الطبيعة هي الكلمات الفواعل ، هي العقل وعلى ذلك يكون الفعل أو العقل والهوية بينهما واضحة ، أساس وجود العالم وأساس تكوينه ووحدته .

لذلك فإن ما يهدف إليه أفلوطين من فلسفة الفعل ، ، في عصر تدهور الامبراطورية الرومانية هو أن ينوه بشكل غير مباشر عن معنى تدهور العالم وانحداره ، كي ينظر لامكانية النهضة من جديد . امكانية فعل الصمود والعودة إلى العقل . فالتكوين أو ابداع الوجود فعل وهو طبيعة اضطرار . والنهضة أو الصعود فعل هو في طبيعته فعل « ارادى » يبقى أن التدهور يأتي من توجه الانسان وانغماسه فيما هو أدنى من العقل .

فغياب العقل هو تداعى العالم وهو ما تعاني منه الامبراطورية الرومانية ، ولا سبيل للخلاص إلا بالعودة إلى العقل ، والعودة فعل . فهل هو فعل الغوغاء ؟ أم الطبقة الوسطى ؟ أم هو فعل الصفوة الفضلاء ؟ أنه عند أفلوطين فعل الصفوة ، فعلها هو حكم العقل ، حكم الارستقراطية^(١) . ومن ينفك عنه العقل مصيره إلى زوال .

إن أهم ما في فلسفة العقل عند أفلوطين رغم الشكل المثالي الذي تطرح وتقدم فيه أن يقر موضوعية الفعل . ففعل أى شيء من الأشياء أو الموجودات منسوب إلى ذات أى طبيعته ووجوده لا إلى آخر غيره . مهما كان هذا الآخر له تأثير فيه ، أو كان له فاعليته عليه . فما أن وجد الشيء وتحقق صار الفعل الصادر عنه فعله لأن المبادئ العقلية أو الكلمات العالية الفواعل متى أصبحت في الجسم صارت هي طبيعته التي لا يمكن أن تنفصل عنه وهو بها فاعل ، ويتضح ذلك حتى في « أبسط العناصر الطبيعية أو الاسطقسات فلكل واحد منها حركة وطبيعة تخصه وبها قوامه

(١) أفلوطين ، التساعية الرابعة ، في النفس ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧٠ ، ص ٢٣٨ .

فحياة النار الحرارة واليبس ، وبذلك بقاء ذاتها ، وفعلها الاحراق والتسخين والانضاج وسائر ما يتبع ذلك . فتكون هذه الأفعال كلها بمنزلة النتيجة الكائنة عن ذواتها ، وعن صوتها التي تحفظ ذاتها ، وكذلك لسائر العناصر ، لكل واحد هذه النسبة ، وله صورة هي ذاته ، وحركة تحفظ ذاته ، وفعل في غيره هو نتيجة ذاته ، وذلك هو الحال في المركبات عن المعادن والنبات والحيوان «(١)» .

وعلى هذا نقول إن اقرار موضوعية الفعل على المستوى الطبيعي والكوني ، تسمح باقرار موضوعيته على المستوى الانساني والاجتماعي ، فيكون فعل الانسان عند أفلوطين مرهونا بارادته واختياره وهو بفعله قادر إما على تحقيق اصلاح العالم وسعادة البشر ، أو تداعي العالم وتعاسة البشر .

٢ - الفعل مبدأ شامل كلياً في الوجود :

الفعل مبدأ شامل لا ينفك عنه أى عنصر من عناصر الوجود . فمن أسمى الموجودات إلى أخسها ، ومن معقولها إلى محسوسها ، لا وجود له إلا في الفعل ، وبالفعل ، لأن الفعل هو العقل هو المبدأ أو الطبيعة الفاعلة في الأشياء ، فكما أن الواحد « فعل محض » فإن أدنى الكائنات الطبيعية تفعل ، وإن كان فعلها لا يظهر لنا مباشرة لدقته وضعفه . فالفعل ضرورة شاملة وهو مبعث دينامية الوجود وتطوره ولا نهائيته . وعندما يصبح الفعل مبدأ الوجود ، يولد الفعل مفعولا والمفعول يفعل فيصير فعلا فاعلا ، فيولد مفعولا جديدا ، وهكذا يستمر التسلسل والتطور في مستويات الوجود ، وما هي إلا مستويات من الفعل . لذلك يقول « أفلوطين » ليس شئ من الأشياء العقلية ولا الطبيعة يقف في ذاته ولا يسلك مسلك الفعل ، إلا أن يكون الشئ آخر الأشياء ضعفا لا يكاد فعله يتبين . والدليل على أن الأشياء الطبيعية لا يمكن أن تقف ولا تسلك مسلك الفعل البذر الذي يستودع بطن الأرض . فإن البذر يبدأ من مكان لا قدر له ولا وزن له كأنه شئ روحاني ليس بجرم ، فلا يزال يسلك مسلك الفعل حتى يخرج من ذاته ، وذلك أنه فعل فعله وصور صورته فهو كائن في تلك الصورة ، راجع إلى ذاته قائم على أن يفعل

(١) أفلوطين عند العرب ، ص ٢٥٥ .

مثل تلك الصورة مرارا كثيرة لأن فيه الكلمات العالية الفواعل لا مفارقة ، إلا أنها خفية لا تقع تحت أبصارنا ، فإذا فعل فعله ، ووقع تحت أبصارنا بانت قوته العظيمة العجيبة التي لم يكن من الواجب أن تقف في ذاتها ولا تسلك مسلك الكون والفعل «(١) .

لذلك كل ما يحتويه الكون أو يطويه الوجود من موجودات معقولة ومحسوسة ، انسان أو نبات أو حيوان أو طبيعة أو اجرام ، أو نفس أو عقل هي مستويات من الفعل : منقول ومحسوس ، ثابت ومتغير ، ساكن ومتحرك .

فالفعل الأول هو العقل فاض من شدة سكون الفاعل الأول وقوته . وصور النفس والطبيعة والعالم المحسوس أبداعها العقل وهو ساكن أيضا لا يتحرك ولما كانت النفس معلولة من معلول جاء فعلها بحركة ، والحركة لا تأتي بالشئ الثابت الدائم بل بالمتغير الزائل ، فأبدعت الحس والطبيعة التي في الأجرام المبسوطة والنبات والحيوان وكل جوهر (٢) كان هبوط النفس إلى العالم المحسوس لا هبوط اشتياق إلى الفعل « هبطت إلى العالم السفلى لتظهر أفعالها وقوتها الكريمة ، وهذا لازم لكل طبيعة تفعل أفعالها وتؤثر في الشئ الذي يكون تحتها ، وأن يكون الشئ يفعل ويقبل الآثار من الشئ الذي يليه علوا ، وذلك أن الشئ الأعلى يؤثر في الشئ الذي هو أسفل (٣) .

٣ - طبيعة الفعل في إبداع الوجود :

الفعل عند أفلوطين على نحوين : اضطرارى وارادى ، والفعل الارادى هو نمط الفعل في إصلاح الوجود ، بينما الفعل الاضطرارى هو نمط الفعل في إبداع الوجود مهما تعددت أشكال الفعل بتعدد مصادره من تصور للعقل أو طبيعة النفس أو توالد وتناسل للعالم المحسوس . فالفعل في طبيعته اضطرارى ، أو ضرورة محتومة ومبدأ طبيعى وأن يكون الفعل ضرورة محتومة ومبدأ طبيعيا يعنى أن الشئ سواء أكان

(١) أفلوطين عند العرب ، ص ٨٥ ، ٨٦ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ١٣٦ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ١٨٤ .

يتنمى إلى العالم المعقول أو العالم المحسوس إن في وجود ذاته طبيعة تفعل . تلك الطبيعة هي التي يسميها أفلوطين « الكلمات العالية الفواعل » « المبادئ البذرية التكوينية » ، والعقل هو مصدرها ، ويمتد وجودها في تسلسل هابط من العقل إلى العالم المحسوس حتى أدنى الكائنات الحسية .

والكلمة كما يراها أفلوطين هي الفعل ، « والفعل الأول هو العقل »^(١) ، « والعقل من ينبوع الأول والكلمة شيء واحد »^(٢) ومن تلك الكلمة تنبعث سائر الكلمات الممتدة في سائر العالم المعقول والمحسوس ، وأولها هو النفس « والنفس ذات كلمة من أنواع الكلم ، وإنما أعنى بالكلمة الفعل ، إن للنفس فعلا من أنواع الفعل »^(٣) . وفعلها الطبيعة أى الكلمات الفواعل ، كون للأشياء في العالم المحسوس « فالبدور والحبوب وزروع الحيوان في كل شخص منها كلمة ، لها أنفس وكلمات فواعل لما يظهر من اختلافات أفعالها ، وليس بعجب أن تكون لهذه كلها كلمات لأن الكلمات الفواعل إنما هي أفعال النفس ، فإن كانت النفس فيها الكلمات الفعالة ، فهذه الكلمات تفعل الهيئات ، والنطق ومائر الأنفس الطبيعية »^(٤) .

معنى هذا أن الكلمات الفواعل هي الطبيعية العاقلة الباطنة في الأشياء ، في الانسان والنبات والحيوان والاجرام وكل جوهر . أنها الكلمة العقلية النفسانية التي تجرى في باطن الأشياء . أنها الفعل والفعل طبيعة ، فالشيء إن وجد هو بالضرورة فعل ، وهو بدوره لابد يفعل لأن الفعل هو طبيعته الباطنة ومبدأه الطبيعي ، ولهذا فإن الأشياء فاعلة ضرورة واضرارا . « فالعلم لا يجرى بالبخت والاتفاق ، بل إنما يجرى بكلمة نفسانية عقلية بغاية الحزم والتدبير »^(٥) . لهذا يعترض أفلوطين على ديمقريطس وبيقور لاتخاذهما المبادئ الجسمية أو الذرات أسباب ومبادئ لوجود

(١) أفلوطين ، أفلوطين عند العرب ، ص ١٣٩ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٢١٦ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ١٤٤ .

(٤) نفس المصدر السابق ، ص ٢٤٤ .

(٥) نفس المصدر السابق ، ص ١٢٧ .

الأشياء وحركتها وتفاعلاتها ، إلى حد أنهم عللوا دوافع الانسان وميوله الخاصة بالذرات كما ردوا إليها نظام الكون وحركته ، وذلك محال عند أفلوطين ، ووجه الاستحالة مردود إلى طبيعة حركة الذرات ذلك أنها لا تتحرك حركة منتظمة إلى أسفل ، أو تنحرف في حركة جانبية مصادفة واتفاقا ، ومن ثم النظام عند أفلوطين يرجع إلى الكلمات العالية الفواعل ، أو المبادئ البذرية التكوينية ، وهي علل الأشياء وروابطها في تسلسل منتظم متراكم محكم^(١) ، وإلى جانب الكلمات الفواعل توجد أيضا النفس فهي المبدأ الثاني الذي يحفظ النظام في الكون وهي ليست فقط النفس الكلية ، بل أيضا النفس الفردية هي مبدأ له أهمية كبيرة في نسخ ترابط الأشياء ، دقة واحكاما^(٢) ، ولهذا النفس فاعلة وفعلها الطبيعة أى الكلمات الفواعل ، كون الأشياء في العالم المحسوس .

والعالم كائن حى واحد ، تختم الضرورة أن يكون في تعاطف مع ذاته ، وتسير حياته وفقا للعقل ، وليس في حياته تخبط أو اتفاق ، بل يسود هذه الحياة انسجام واحد . وتتبع ترتيبا عقليا وفقا لنظام ثابت وهدف واحد هو هدف الارادة الكونية^(٣) هو الضرورة التي تجرى وتسير العوالم الثلاثة (العالم الروحاني ، والعالم الجرمي ، وعالم الكون) وفقا لها ، فلا وجود للصدفة أو الاتفاق بل لكل معلول علة وأول العلل هو أول الأوائل أى الواحد مؤثر وآخر للأشياء لا يؤثر وما بينهما مؤثر ومؤثر ، مؤثر لما تحته ومؤثر فوقه ، وكل الأثار معلق على الفعل الأول ، وهو العقل ، والعقل معلق على الفاعل الأول ، والفاعل الأول هو مبدعها كلها وحافظها إلا أنه مبدع بعضها بلا توسط وبعضها بتوسط^(٤) . فالعقل وسيط بين الواحد والنفس والنفس وسيطة بين العقل والطبيعة ، والطبيعة وسيط بين النفس والعالم المحسوس .

(1) Plotinus, Enneads, III. I, On Destiny, with An English Traslationby A. H.

Armstrong, London, Cambridge, Harvard University Press P. 11, 29.

(2) Ibid, P. 13.

(٣) أفلوطين ، أفلوطين عند العرب ، ص ٣٩٢ .

(٤) نفس المصدر السابق ، ص ١٨٩ .

فهذه الوسائط تؤدي دور العلة من جانب والمعلول من جانب آخر . وهذا يعنى أن أفلوطين يقر موضوعية العلية ، حتى وإن كانت هذه العلية لها ينبوع روى أول ، إلا أنها كلما إمتدت فى عنصر من عناصر الوجود صارت هى طبيعته ، وتلك من أهم اشكالات فلسفة الفعل التى سنجد ظلالها فى الفلسفة الاسلامية بالايجاب والسلب بين الفارابى وابن سينا من جانب وأبو حامد الغزالى من جانب آخر .

٤ - أشكال الفعل فى إبداع الوجود :

* فعل الواحد :

تحديد الفعل عند أفلوطين بأنه ضرورة واضرار لا يتناقض مع رؤية أفلوطين « لوحد » أو « الأول » أو « الخير » أو « الله » وهو عند أفلوطين « فعل محض » ويسلب أفلوطين عن الواحد كل تصور عدا كونه « فعلاً محضاً » والسلب لازم لأن الواحد كما يراه أفلوطين مجاوز لدائرة الوجود ودائرة المعرفة ، « لا هو العقل ولا هو المعقول . . . لأن العقل يصاحبه معقول ملازم »^(١) . والواحد مجاوز لكل ما هو طبيعى وانسانى مجاوز لكل عقل ، لا يحده حد ويستحيل على الوصف إلا يطرق السلب .

وقول أفلوطين أننا نستطيع أن نمسك بالأول الذى تتعالى طبيعته عن العقل عن طريق المشابهة أو المماثلة بأنفسنا . ذلك أننا نعرف العقل بنوع من الحدس البسيط ، وبالمماثلة والمشابهة ويمكن أن نفهم الأول بشكل قلبى ونعرفه بالحدس ونرى عظمته بكل الأشياء»^(٢) . ولكن المماثلة والمشابهة تجعل القول بالحدس لا يغير من الأمر شيئاً ، فما زال الواحد مجاوزاً للعقل والوجود ولا سبيل إليه سوى المماثلة والمشابهة من خلال الحدس ، فالحضور القلبى للواحد هو حضور فى حدود الشاهد ولا تجاوز ، لذلك يظل الواحد مجاوزاً لكل عقل لكل واقع .

(1) Plotinus, Ennead, III, 8, On Nature and contemplation, and One, S. P. 391.

(2) Ibid, s. 10, P. 397.

ربنهننا أفلوطين إلى أننا ينبغي أن نحاذر من الوقوع في خطأ الاعتقاد بأن هذه المحمولات : الأول أو الواحد أو الخير هي صفات موجبة أو صور للواحد ، فهى تعابير عنه . اضافة إلى الأقسام التابعة ، فهو أول باعتباره سابقا على كل موجود آخر ، وهو خير بصفته غاية ، غير أن هذه التعابير لا تعين ماهيته لأنه بحصر المعنى ليس شيئا ولا حتى واحد أو خيرا ، إنما هو فقط عدم مترفع عن الماهية «(١) . مترفع عن الوجود ولا يوجد فى شئ من الأشياء إلا بنوع علة» (٢) . أى بنوع فعل أنه « فعل محض » وفعله ليس خلقا بل فيضا ، والفيض نط من الفعل الطبيعى الضرورى ، متى كان صادرا عن الواحد كان « قدرة » لا فعل ارادة أو رؤية ولا حركة ولا إرادة ماثلة إلى المفعول» (٣) . فأفلوطين يريد الفيض فعلا طبيعيا مطلقا من قيود الزمان لا يتقيد بارادة أو بعلم « لأن الفعل الذى يصدر بعد رؤية لا يكون فعلا طبيعيا» (٤) . ولا يمكن أن يقال أن البارى روى فى الأشياء كيف يبدعها ، ثم أبدعها ، لأن الأشياء التى يروى فيها لا تخلو أن تكون خارجة عنه أو داخله فيه . فإن كانت خارجة عنه فقد كانت موجودة قبل أن يبدعها وإن كانت داخله فيه فإذا أن تكون غيره ، وإما أن تكون هو بعينه ، فإن كانت هى هو بعينه لم يحتج فى خلق الأشياء إلى رؤية لأنه هو الأشياء بأنه لها» (٥) . لذلك يؤكد مرارا « أن كل ما بعد الأول فهو الأول اضطرارا» (٦) . والاضرار يعنى أن الفاعل الأول لا يتقدم فعله ارادة لأنه يفعل بأنه فقط ، ذلك لأنه لم يراد أن يبدع العقل أم كان العقد بعد الارادة ولو كان كذلك ، وكانت الارادة تتقدم فعله لكان ناقصا ، إذ كانت الارادة بينه وبين مفعوله . ولا ينتقل من فعله بعض الأشياء إلى فعل بعضها لكنه فعل الأشياء وأبتدعها دفعة واحدة» (٧) بلا تقسيم أى لم يبدعها واحدا بعد واحد .

(١) أفلوطين عند العرب ، ص ٢٤٧ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ١٨٥ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ١٨٤ .

(٤) أفلوطين التساعية الرابعة ، ترجمة د. فؤاد زكريا .

(٥) أفلوطين ، أفلوطين عند العرب ، ص ٢٢٧ .

(٦) نفس المصدر السابق ، ص ١٧٨ .

(٧) نفس المصدر السابق ، ص ١٧٤ .

لكنه يدعها دفعة واحدة . وكرنها شيء واحد ، وعلّة ذلك أن العلة الثانية « فعل » والعلّة الأولى « قدرة » والفعل لا يقع إلا وقوعا متجزئا ، أى لم يفعل إلا فعلا متجزئا ، وأما القدرة فهى القوة التى تقوى على إبداع الأشياء كلها دفعة واحدة وكانها شيء واحد « (١) .

* فعل العقل :

والعقل فاعل « بالناموس المضطر الذى جعله فيه المبدع الأول » (٢) وذلك الناموس هو « الكلمة » والكلمة فعل ، والعقل والكلمة شيء واحد ، والعقل فعل « فالعقل ولا بد فاعل وفعله النفس وصور الطبيعية والعالم المحسوس . فالأشياء كلها مصورة فى العقل من غير أن تكون مصورة فى العلة الأولى » (٣) . « فالعقل هو الأشياء كلها ، إلا أنه بنوع كلى ، فاذا عقل الأشياء كلها ، وإذا ألقى بصره على ذاته يكون قد أحاط بجميع الأشياء التى دونه ، وهو ساكن ثابت لا يتحرك لأن جميع ما يكتمل به فيه وعنده » (٤) . لذلك يظل العقل هى هوية مع ذاته لا يتغير . ويظل على الدوام فى العالم الأعلى ويبعث بتأثره وفعله إلى الأشياء الدنيوية بتوسيط النفس .

العقل فاعل وبين العقل وفعله الارادة ، أنه يريد ثم يفعل لأنه لا يفعل بآنيته ، لكنه يفعل بأنه عقل والعقل عالم ، والعالم مريد ، وذلك أنه يريد الشيء فيشتاق إلى علمه » (٥) . وعلمه قانون كلى « هذا القانون الكلى كامن فى كل فرد من الأفراد » ، أى النفوس الفردية وهو لا يستمد القوة على تنفيذها إلا من الأفراد ، وقد وهب العقل للأفراد ليستخدمه كل منهم ويحملة فى ذاته ما حان الوقت جاءت

(١) نفس المصدر السابق ، ص ١٧٧ .

(٢) أفلوطين عند العرب ، ص ٨٩ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص .

(٤) نفس المصدر السابق ، ص ٢٠٩ . وذلك بقوله أفلوطين أيضا فى :

On Nature and Contemplation and the One s. 10, P. 389.

(٥) أفلوطين عند العرب ، ص ١٧٤ .

ارادته بفضل النفوس الفردية التي تملكها في ذاتها ، فتلك النفوس ذاتها هي التي تنفذ القانون ، لأنها تحمله في ذاتها .

ولأن هذا القانون الذي غرز فيها يقل عليها - على نحو ما - ويبعث فيها الرغبة والدفعة في أن تذهب حيث قدر لها أن تذهب (١) . فيكون هبوطها إلى العالم المحسوس . لتنقل تلك الصورة أو القانون الكلى إلى الأشياء الأدنى منها في العالم المحسوس .

وقوام هذا القانون الكلى الذى يتتظم كل الموجودات ، وتخضع له كل الخضوع هو الذى يسمى « المبادئ البذرية التكوينية » (٢) أو الكلمات العالية الفواعل « أو » الطبيعية (٣) الصادرة عن العالم المعقول والتي هي كل الكائنات ، وعلل حركات النفوس وقوانينها . وهو ينظم كل ما يصدر عن ذلك العالم ويربطه بأصله ، ويكفل عدم فناء كل ما يمكنه أن يحتفظ بذاته مطابقا لنموذجه العقلى ويدفع الأشياء إلى حيث تسمح طبيعتها بالتواجد . وهو الذى يؤدي إلى أن تتخذ كل نفس عند هبوطها موضعا خاصا « (٤) .

* فعل النفس :

النفس فاعلة وفاعلها الطبيعة والعالم المحسوس الانسان والحيوان والنبات والاجرام وكل جوهر .

فالنفس تفيض قوتها على العالم كله ، وليس شىء من الأشياء الحسية متحرك أو ساكن بعادم لقوة النفس . وأول فعل تفعله النفس إنما تفعله في الهيولى لأن

(١) أفلوطين التساعية الرابعة ، فى النفس ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧٠ ، ص ١٩٦ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ١٩٧ .

(٣) أفلوطين ، أفلوطين عند العرب ، ص ٨٨ .

(٤) أفلوطين التساعية الرابعة فى النفس ، ص ١٩٧ .

الهيولى هي أول الأشياء الحسية ، ولما قبلت الهيولى الصورة من النفس حدثت الطبيعة . ثم صورت الطبيعة وصيرتها قابلة للكون اضطرارا ، وإنما صارت الطبيعة قابلة للكون لما جعل فيها من القوة النفسانية والعلل العالية « أى الكلمات العالية الفواعل » أو « المبادئ البذرية التكوينية » ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة ومبدأ الكون . فالكون آخر العلل العقلية المصورة وأول العلل المكونة «^(١) . بفضل ما فاضت النفس على الهيولى من « الكلمات العالية الفواعل » فكانت الطبيعة ، وبالطبيعة كون كل الأشياء الحسية ، والنبات والحيوان والانسان وكل جوهر وجرم . لذلك يقول أفلوطين أن الأشياء الحسية كى تبقى وتدوم دوامها وبقيتها رهن الطبيعة أى بالكون والتناسل .

وهبوط صور النفس إلى الأجسام ليس أمرا اختياريا وليس ، قسرا ، بل هو ضرورة محتومة . . ومبدأ طبيعى يأمر كل نفس بأن توجه تبعا لمرتبها نحو الصورة المتولدة التى تشكلت تبعا لمشيئتها الخاصة وتركيبها الباطن ، وكل النفوس من هذا النوع توجد بقرب الشيء الذى يتجه ميلها الطبيعى إليه . فهى ليست فى حاجة إلى كائن يرسلها ويدفعها فى اللحظة المنشودة حتى تدخل جسما معينا ، بل أن هذه الخطة إذا ما حانت هبطت النفس إليه تلقائيا ، ودخلت حيث ينبغى عليها أن تدخل . وتلك اللحظة إذن ينبغى عليها أن تدخل . وتلك اللحظة تختلف من نفس إلى أخرى ، ولكنها إذا ما حانت هبطت إلى الجسم الملائم لها . وكأنها تستجيب لدعوة داع ، حتى ليظن أن قدرة سحرية قد حركتها وجذبها بقوة لا تقاوم «^(٢) .

وتلك القوة هى قوة الضرورة ، قوة الكلمات والفواعل التى تنقل على النفس وتدفعها إلى الجسم والفعل فيه وفعلها طبيعة أى تشكيل وتكوين حياة .

والطبيعة كما يقول أفلوطين « هى مبدأ التشكيل أو مبدأ التكوين فى الشكل

(١) أفلوطين ، أفلوطين عند العرب ، ص ٨٦ ، ٨٧ .

(٢) أفلوطين ، التساعية الرابعة فى النفس ، ص ١٩٥ .

المرثى»^(١). وذلك هو فعلها ، والشئ المتكون أو المتشكل يبدو ميتا ، ولا يبدو قادرا على صناعة شئ آخر أو توليد شئ آخر إلا بفضل الحياة ، فالحياة هى أخ لمبدأ التشكيل والتكوين ، له نفس القوة ذاتها وينتج بها ما ينبثق موجود»^(٢). ولكن هذا لا يعنى أن الحياة مبدأ مغاير للطبيعة لأن أفلوطين يقول « ما اسمه طبيعة هو النفس ، نتاج النفس الأولية أو نسل النفس الأولية بحياة أقوى»^(٣). فالكون والحياة طبيعة ، والطبيعة موجبة الفعل بالنسبة للمادة فهى مبدأ الحركة والفعل موجود فى العالم المحسوس .

* فعل العالم المحسوس :

والعالم المحسوس هو عالم المركبات من المعادن ، والنبات والحيوان ، والانسان . وهو عالم الكون والفساد والنمو والاضمحلال « فالأشياء الحسية كى تبقى وتدوم شبيها بالأشياء العقلية الثابتة ، فإن قوامها ودوامها هو بالطبيعة أى بالكون والتناسل»^(٤). فالكون والتناسل هو شكل الفعل فى العلم المحسوس ، وبه يكون العالم ثابتا دائما فى الوجود .

والكون والتناسل يقضى من الموجود حركتين ، حركة بها يأخذ وينمو أى يلتفح ، وحركة بها يعطى وينتج ، حركة نمو وحركة ولادة ، والعالم الحسى عالم حى وهو نموذج للعالم العقلى ، والنفس يمنع ما هى من الفساد والاستحالة . ولهذا صار الحيوان والنبات لا يمكن أن يتغذى به ما دامت فيه حياة لأن النفس التى فيه تمنعه أن يحيله المغتذى إليه . فإذا فارقت النفس بالذبح وغيره قويت القوة الغذائية عليه فأحاله حينئذ إلى جوهر المغتذى ، ولذلك من ابتلع حيوانا فإنه لا يتغذى به حتى يموت^(٥). وكل ما هو موجود سوى العلة الأولى له غذاء يليق به وقوة بسببها

(1) Plotinus, On Nature and Contemplation and the One, P. 367.

(2) Ibid. P. 367.

(3) Ibid, P. 369.

(٤) أفلوطين ، أفلوطين عند العرب ، ص ٨٧ .

(٥) نفس المصدر السابق ، ص ٢١٧ .

يقوى ، فالأجسام الكونية من النبات والحيوان أغذيتها أجسام ، والأجسام السماوية أغذيتها الحركة المتصلة الصادرة عن تصور عقلى والنفس لها غذاء من تأمل العقل ، والعقل غذاءه النظر إلى مبدعه . . . وكل مغتذ له فضله تبرز عنه ، إن كان غذائه جسما فالفضلة البارزة جسم وإن كان غذاء روحياً فالبارز عنه أمر روحانى^(١) . وهذا يعنى أن التناسل هو فعل كونى شامل ليس فعل العالم المحسوس فقط .

فأفعال الكون مثل حركة السماء أو حركة الأجرام السماوية ، فحركاتها هي فعلها وحياتها ، وبها تتحكم فى المجوم الداخلة فى نطاق دورانها ولكل ذلك تأثيره على الأشياء فى الحياة الأرضية كتأثير الشمس والنجوم وخلافه ، وهذه الأفعال الكونية ما يمكن أن تحدث لولا أن الكون كائن حى واحد تتربط أجزائه فى ميل وتعاطف ، ومن هنا يحدث الفعل والانفعال بين عناصره . لذلك فإن الانفعال الطبيعى فى الكون لا يجرى بالبخت ولا يسير عشوائياً ، بل يسترشد بالعقل الذى يوجد فى الكل الحى ، ومن هنا يكون الانسجام والنظام بين العلة والمعلول ، بين ما يفعل وما ينفع . ويكون لكل فعل كونى غاية تتوارى أمامها كل الغايات والأهداف الجزئية . وفهم للأفعال الكونية يساعد على فهم الحوادث والتنبؤ بها ، فما يحدث مثلاً من حركات فى عالم السماء يؤثر فى العالم بأثره نتيجة للترابط بين الأجزاء الكون الواحد ، والأفعال الكونية فى جزء من الكون تؤثر فى غيره من الأجزاء . مما يجعل للأفعال قدرة مزدوجة « أن تحدث وأن تنبأ بالفعل »^(٢) .

وحوادث الكون لا تعتمد على مبادئ بذرية أى « الكلمات العالية الفواعل » بل على مبادئ أشمل تنتمى إلى موجودات سابقة على المبادئ البذرية لأننا لا نجد فى المبادئ البذرية علة الحوادث التى تكون مضادة لتلك المبادئ ذاتها . ولا علة الأمور التى تصدر عن المبادئ وتشارك فى الكون ، ولا علة الأفعال التى تؤثر بها الموجودات المتولدة بعضها عن بعض ، وإن المبدأ العاقل فى الكون لا شبه بعقل

(١) نفس المصدر السابق ، ص ٢٣٩ .

(٢) أفلوطين ، التساعية الرابعة فى النفس ، ص ٢٦٤ .

يضفى النظام والقانون على مدينة ويعلم مقدما أفعال المواطنين ونواياهم وهو يدبر كل ذلك بأن يقننه ، ويعلم كيف يجمع بالقوانين أهواء المواطنين وأفعالهم . وما يرتبط بها من شرف أو عار ، بحيث يسير كل ما فى المدينة على وفاق من تلقاء ذاته(١) .

والحوادث تنبئ بها علامات ، دون أن يكون الأنباء هو أول هدف للطبيعة ، وإنما ينجم عن مجرى الحوادث أن يبشر بعضها بالبعض الآخر ذلك لأن الكون واحد ، ولأن الحوادث هى حوادث كون واحد ، ولأن كلا من الحوادث يعرفه الآخر : العلة يعرفها المعلول ، والتالى يعرفه المقدم ، والمركب يعرفه أحد عناصره بفضل اتحاد الجزء بالكل فى الكون .

(ب) الفعل فى اصلاح وجود العالم :

على عكس مسار الفعل فى تكوين الوجود ، يكون مسار الفعل فى اصلاحه ، مسارا صاعدا يتجاوز به الانسان الواقع المحسوس إلى العقل ، وإن تعددت سبل المجاوزة : العلم ، الحكمة ، والنبوة ، فإن الهدف فى الجميع واحد ، وهو اصلاح وجود العالم وتحقيق سعادة البشر . وإن كان فعل تكوين وجود العالم ، فعلا طبيعيا وضرورة محتومة . فإن فعل العودة للعقل و اصلاح وجود العالم هو فعل انساني متعدد الأبعاد الأخلاقية ، والابستمولوجية والسيولوجية والسياسية .

هو فعل اخلاقى لأنه إنسانى أى فعل إرادة واختيار (٢) . « وكل فاعل يفعل بإرادة فإنما يفعل أفاعيل ممدوحة ومذمومة ، يفعل خيرا وشرا » (٣) . ويكون الفعل شرا إذا انغمس العقل وذاب فيما هو بهيمى ومحسوس ، ويكون خيرا إذا استطاع الانسان تجاوز واقعه المحسوس إلى العقل .

فالحياة بالعقل طريق ممكن ، والامكان يعنى أنه فعل مشروط ممكن أن يحدث ويمكن ألا يحدث أى العودة إلى العقل ليست حركة شاملة فى كل البشر ، بل

(١) نفس المصدر السابق ، ص ٢٧٠ .

(٢) أفلوطين ، أفلوطين عند العرب ، ص ٢٢٦ .

(٣) نفس المصدر ، ص ٧٥ .

حركة يقوى عليها البعض دون البعض لأن جوهر هذه الحركة يكمن في قدرة الانسان على تجاوز الواقع إلى العقل .

وفي التجاوز يبدو البعد الاستمولوجي للفعل ويعبر عن أفلوطين بالعلم ، والحكمة ، والنبوة . ورغم ثلاثية البعد الاستمولوجي إلا أنه يرسم طريقين فقط للتجاوز : الأول اكتسابا ونموا وتوليدا . والثاني عيانا ومشاهدة .

فالطريق الأول للتجاوز هو طريق العلم يقول أفلوطين « الانسان بما هو حيوان ونام قابل التغذية والنمو وأصناف الكون وتوليد المثل . وبما هو انسان يقبل العلوم والمعارف ، فإن تجوهرت ذاته بها ، كانت له أيضا ولادة عقلية روحانية غير ولادته الطبيعية ، وهي افاضة علومه ومعارفه على المتعلمين ، والتلاميذ فإن قويت هذه الولادة فيه ، ومخضت مخضا شديدا جبرهم على التعلم وأخذهم في طريق السعادة طوعا أو كرها » (١) .

ذلك هو طريق العلم بينما المعاينة أو المشاهدة ، الفعل فيه متجه من الخارج إلى الداخل ، في مسار صاعد من المحسوس إلى المعقول ، تحدت طبيعته على نحوين : بدايته « فعل » ، ونهايته « قوة » .

والفعل في هذه الحركة الصاعدة ليس سوى « ضرب من الروية ، بينما القوة وغير روية ولا فكر ، أنها تعاین الأشياء عيانا » (٢) . ولكن الفعل مطلب ضروري لنهوض القوة ، لأن النفس وإن صارت في البدن لم تقدر أن تصل إلى جواهر الأشياء وقواها إلا بخرق القشور ، فاحتاجت في ذلك إلى العقل ، وفعلها إنما هو نهوض قوتها . وما يعنيه أفلوطين بالنهوض أن النفس إذا أرادت علم العالم العقلي رفعت قوتها من هذا العالم السلفي ، بالخلوة إلى النفس والتجرد من البدن « فأكون داخلا في ذاتي راجعا إليها خارجا من سائر الأشياء » (٣) . لذلك فالصعود حركة

(١) نفس المصدر ، ص ٢٢٦ .

(٢) أفلوطين ، أفلوطين عند العرب ، ص ١٠١ .

(٣) نفس المصدر ، ص ٢٢ .

بنوع سخون ، وسكون بنوع حركة ، إنه فعل ساكن للنفس من سائر الأشياء الخارجية . تنظر فيه إلى ذاتها لا إلى الخارج . لذلك يقول أفلوطين « من قدر على خلع بدنه وتسكين حواسه ووساوسه وحركاته صار قادرا على الرجوع إلى ذاته ، والصعود بعقله إلى العالم العقلي . فالصعود إلى العالم العقلي هو عودة النفس إلى ذاتها بكثرة « التأمل » وطول الفكر والاعراض عن الحواس وهجرها حتى أنه ربما مر بالإنسان عدوه أو صديقه ولم يشعر به ، وربما حضرته أصوات هائلة ولا يسمعها ، ويخاطب فلا يعي خطابا ولا يجيب جوابا ، لأنه غائب عن حواسه ، وداخل في ذاته ، ولا يزال كذلك حتى يقضى نظره بما كان تروى فيه ، فحيثئذ يحضر ويعيد حواسه إلى استعماله ، فلذلك من أراد أن يدرك النفس والعقل والآنية الأولى ينبغي أن يعود إلى ذاته ويهجر عالم الحس ويغيب عنه بقدر امكانه «(١) .

هذا هو الفعل ، فعل العودة إلى الذات ، فعل الروية والتأمل ، به تتحقق قوة النفس في معانية العقل والآنية الأولى ، وطالما أن النفس ف عالم المحسوس . فإن الفعل هو الذى يتمم القوة ويأتى بها إلى الغاية(٢) . وهى صعود النفس إلى العالم المعقول ، وهى غاية لا تتحقق إلا بتعب ومشقة لذلك يقوى عليها البعض دون البعض . ومن هنا يرى أفلوطين أن فعل العودة إلى الذات ، إلى العقل ليس فعلا يمكننا لعامة الناس ، بل يخصه أفلوطين بالصفوة من البشر حيث « تنهض تلك القوة في خواص الناس ، ومن كان من أهل السعادة »(٣) . وإن كان أفلوطين يحدد ما يقصده بخواص الناس الفئة الارستقراطية ، إلا أن أهل السعادة عندهم العلماء والحكماء والأنبياء وهم المنوط بهم اصلاح العالم وتحقيق السعادة للمجتمع البشرى ، طوعا من أطاع وكرها من عصا فالاصلاح صادر من أهل السعادة والصفوة صادرة عن ولادة عقلية روحانية . ولهذا ينبغي أن يكون الصلاح فعل اجبار ، فعل قوة ،

(١) نفس المصدر ، ص ٢٢٣ .

(٢) نفس المصدر ، ص ١٠١ .

(٣) نفس المصدر ، ص ١٠٢ .

ولا يكون مجالاً للقبول أو الرفض . لأن الفعل الاصلاحى المفروض هو العقل الذى تحقق بالولادة العقلية الروحانية للعالم والحكيم والنبي .

والاصلاح لا يعنى رفض النظام الاجتماعى القائم « وهو الامبراطورية الرومانية » بل تصحيح مسار النظام وتوجيهه بالعقل . عقل العلماء والحكماء والأنبياء ، فى تشكيل حكومة ارستقراطية .

(ج) مغزى الفعل فى حركته الصاعدة :

من النظر فى فلسفة الفعل فى حركته الصاعدة نجد أن التوقف عند بعض المعانى الجزئية فى نصوص أفلوطين وعدم أخذها فى اطار الكل لا يعبر عن المغزى الحقيقى لفعل الصعود كقول أفلوطين « إن الانسان إذا أدرك الآليات الشريفة العالية ، وأرتقى منها إلى المبدأ الأول هان عليه هذا العالم الحسى المموه المعجون بطين الخيال المخمر بأصناف الشرور السريع الاستحالة الزوال »^(١) . لأن ثمة معنى ومغزى آخر لفعل العود يتجاوز أن يكون مجرد سكينه وعزاء للانسان عما يعانیه فى واقعه المحسوس ، ليكون حركة نهضة جديدة للانسان ، للعقل ، قادر على أن تعيد من جديد تشكيل الواقع وتنظيمه تنظيمًا عقليًا . وهذا ما يريده أفلوطين من الحركة الصاعدة فالتغيير والاصلاح لا يأتى إلا بقدرة الانسان ، قدرة العقل على مجاوزة الواقع ثم اعادة ترتيبه من خلال العقل ، وذلك هو مغزى لصعود ، هو عودة إلى العقل « فالنفس إذ تحيا فى العقل ، تهب الجسم مبدأ عاقلا هو صورة لما لديها من عقل ، وكل ما تضيفه على الجسم صورة من حياتها »^(٢) ولذلك يبيننا أفلوطين أننا « علينا أن نتذكر جيدا ، أننا إذا كنا نتصور النفس واردة إلى الجسم ، وباعثة فيه الحياة ، فما ذلك إلا للتوضيح ، ولتقريب فكرتنا إلى الأذهان إذ أن الكون لم يكن أبدا بلا نفس ، ولم يحدث أبدا أن وجدت مادة عدت النظام ، ولكن من الممكن تصور تلك الألفاظ ، الجسم ، المادة ، النظام بأن نفصل أحدهما عن الآخر

(١) أفلوطين ، أفلوطين عند العرب ، ص ٢٢٤ .

(٢) أفلوطين انتساعية الرابعة فى النفس ، ص ١٩٢ .

بالفكر ، فالمرء بفكره وعقله عناصر كل مركب^(١) . ومغزى هذا النص واضحا ، فيه يؤكد أفلوطين أن الانفصال بين العقل والنفس والجسم الأعلى مستوى الفكر فقط ، بل أن النفس والطبيعة والعالم المحسوس ككل وحدة واحدة والانسان يتنمى إلى هذا العالم وهو جزء منه مشارك فى صنعه وتنظيمه .

وعندما ينهض الانسان تنهض قواه العقلية ، فيقظة العقل هى يقظة الانسان ليتنظم عالمه من جديد . والعالم كما يقول أفلوطين لم يتشكل على نحو مطلق وإلى الأبد ، بل إن النفس متى كانت مجاوزة للعقل تتشكل تبعا للصورة التى تتلقاها منه ، وتنتقل تلك الصورة إلى الأشياء الأدنى منها ، أما على نحو ثابت ، أو على نحو متغير تبعا للزمان فى مسار متغير ولكنه منتظم^(٢) . وهذا يعنى أن التشكيل المطلق والنهائى للعالم ليس وارد عند أفلوطين ، بل أن تشكيل العالم فى تغير منتظم . ولكن يجب أن نلتفت إلى الفرق بين التشكيل واعادة التشكيل ، وهو الفارق بين هبوط النفس وصعودها . فإن تخلق النفس العالم وتشكله ، فذلك فعل ضرورى محتوم ومبدأ طبيعى ، لكن أن يعيد الانسان تنظيم العالم فذلك يقتضى الحركة الصاعدة يقتضى العودة إلى العقل ، ومن يقتضى موقفا إراديا اختيارا ، لا يقوى عليه سوى صفوة البشر .

فنتغير الواقع هو الصفوة وأهل السعادة لا فعل العامة ، والصفوة عند أفلوطين « ترادف الأرستقراطية » ، ترادف الفضلاء من البشر : العلماء ، والحكماء ، والأنبياء ، وفيهم يحكم العقل مختلف قوى النفس ، ويتخلص من تأثيرها وينظمها ، ولا يذوب فيها ، بل هو متجاوز تماما لها . معنى هذا أن العقل لا يكون حاكما ، منظما للواقع إلا فى ظل النظام الأرستقراطى ، ففى هذا النظام يكون للعقل وضعاً خاصاً فهو أفضل النظم لدى أفلوطين ، لأن العقل فيه يستوعب كل قوى الواقع ولا يتابه ضعف لذلك يختلف وضع العقل فى النظام الأرستقراطى عن وضعه فى النظم الغوغائية والديمقراطية ، ففى تلك النظم يمتزج العقل بأمور

(١) أفلوطين ، التساعية الرابعة فى النفس ، ص ١٨٨ .

(٢) أفلوطين ، التساعية الرابعة فى النفس ، ص ١٩٤ .

أخرى ، ويختلف دوره من المنظم الحاكم ليكون كالناصح الأمين فى الغوغاء ، أو يكون كالعنصر الطيب فى حكومة ديمقراطية « فإذا ما تقدم إلى ما هو أصلح كانت حياته أشبه بحكومة أرستقراطية ، لأنه يتخلص من مجموع الملكات ولا توجهه إلا الأصلح منها(١) . ومن هو الأصلح ؟ هو الانسان التام الفضيلة ، فيه قوة واحدة تحكم باقى القوى وتنظمها وتفصل عنها تماما (٢) . فمن هو الانسان التام الفضيلة الذى لا يحكم نفسه سوى مبدأ واحد على نحو مطرد به يتميز عن بقية النفوس ؟ والاجابة فى التساعية الرابعة يحدد أفلوطين فئة واحدة من البشر هم العلماء « ففى نفس العالم يحكم مبدأ واحد على نحو مطرد »(٣) . ولكن فى نصوص أفلوطين المحولة على غيرة من المسلمين ، لا يخص أفلوطين الانسان التام الفضيلة بالعلماء فقط بل « العلماء ، والحكماء ، والأنبياء »(٤) . ووجه التمايز والتفاضل بينهما لا يأتى من النبوة أو العلم ، أو الحكمة ، بل يأتى من « عالمية » طلبهم فى اصلاح العالم ، أى أن يكون العالم أو الحكيم أو النبى فى هذا النداء متجاوز لأمة وقومه وأهل بيته إلى العالم بأسره . وإن لم يتحقق الاصلاح طوعا ، كان على العالم أو الحكيم أو النبى أن يحققه كرها ، وذلك اقرار للقوة فى اصلاح العالم واجبار البشر على طريق السعادة طوعا أو كرها . وعند هذا الحد لا يبدو ثمة وجه للتمايز بين دور النبى ودور العالم والحكيم فى اصلاح العالم . ولكن ثمة وجه للخلاف بطرحه أفلوطين بالشرف فى هذا الموضوع ليس شرف العلم بل الوضعية الاجتماعية والاقتصادية فيقول « أنهم (أى الحكماء) أكثر منهم عدد (أى من الأنبياء) وأقل شرفا ، وهم مختلطون بالهيولى أكثر : فمنهم الصناع فى الصنائع المدينة »(٥) .

وخلاصة القول أن الفعل فى اصلاح وجود العالم يدور حول محاور ثلاثة :

(١) نفس المصدر السابق ، ص ٢٣٨ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٢٣٨ .

(٣) .

(٤) أفلوطين ، أفلوطين عند العرب ، ص ٢٢٦ .

(٥) أفلوطين ، أفلوطين عند العرب ، ص ٢٢٦ .

- ١ - الفعل فى اصلاح الوجود الانسانى ، تعليم علمى ونهضة للعقل .
 - ٢ - الفعل فى اصلاح الوجود الاجتماعى دور الفضلاء من العلماء والحكماء والانبىاء . هو دور لاجبار البشر على الاصلاح طوعا من اطاع وكرها من عصا .
 - ٣ - والفعل فى الوجود السياسى حكومة ارستقراطية ، عقل منظم للواقع متجاوز له .
- وذلك هو مغزى فلسفة الفعل فى حركته الصاعدة وإغفال للعقل فى نهضته وقيامته للواقع تنظيمًا وترتيبًا واصلاحًا . بل اغفال للعقل فى فلسفة أفلوطين ككل لنزولها فلسفة روحانية اشراقية يلونها كل فرد على هواه يتتبع وجانه العقائدى .
- فيضع مغزى فلسفة أفلوطين ، ويضع الفعل والعقل من مدرسة الاسكندرية .

ثالثاً- موقف العصر الاسلامى من فلسفة الفعل :

(أ) موقف الايجاب والاتصال :

يتم موقف العصر الاسلامى من فلسفة الفعل عند أفلوطين بالازدواجية بدأ بالايجاب ، وانتهى بالسلب بدأ بالاتصال ، وانتهى بالقطيعة ، وفى الاتصال كان جدل الأفلاطونية مع الواقع ، والواقع واقع دينى يسعى إلى التفلسف ، والفلسفة تقتضى العقل ، والعقل لا يسلم إلا بما هو معقول ومنطقى ، فكان على العقل أن يضع القضايا الدينية موضعاً للنظر العقلى . وقضايا الدين عديدة : الخلق ، والبعث ، والثوب ، والعقاب ، والنوبة . . . الخ وهى جميعها فى الواقع اشكالات يقبلها الوجدان الدينى اعتقاداً ، ولا يأخذ العقل بها إلا إذا استطاع العثور على تفسير منطقى لها . وذلك هو ما قام به الفارابى وابن سينا ووجدوا سبيلهم إلى ذلك فى فلسفة الفعل عند أفلوطين وقد عرفوا فلسفة أفلوطين منحولة على أرسطو فى « أثولوجيا أرسطو طاليس » وقد وجدوا فى رؤية أفلوطين منطقاً عقلياً يفسر الكثير من المشكلات الدينية ويساعدهم فى بناء أنسجته فلسفية لا تقابل والدين بل هى بمثابة تأويل فلسفى للقضايا الدينية .

مجلة الجمعية الفلسفية المصرية

وأهم ميزة تتسم بها فلسفة أفلوطين والتي كانت متركز التواصل ، هي اقرار أفلوطين لموضوعية الفعل في مستوياته المختلفة ، الالهى والعقلى والطبيعى والكونى ، فاللفعل موضوعية في مختلف مستويات الوجود ، وذلك هو تميز أفلوطين الحقيقى . واقرار موضوعية الفعل على المستوى الطبيعى والكونى يلزم عنه بالضرورة اقرار موضوعية الفعل على المستوى الاجتماعى والانسانى ، فيكون البشر ، وترتيب حياتهم ونظامها رهنا بأفعالهم .

وفلسفة أفلوطين هي من أهم الأسس التى استند إليها الفارابى ، وابن سينا فى بناء رؤاهما الفلسفة بل أفكارهم السياسية ، كما جاء فى « آراء أهل المدينة الفاضلة » فكان التواصل تواملا حقيقيا متعدد الأبعاد :

تواصل فى المنهج .

تواصل فى الرؤية أو الفكر .

تواصل فى المصطلح .

وإن كان من الصعب فصل الأبعاد الثلاثة لأن عرض الأفكار يقتضى منهجا والفكر لا يتواصل إلا مصاعغا فى مصطلحات ، فإن كان ثمة تواصل فكرى تواصلت المصطلحات بالضرورة .

والمنهج عند أفلوطين منهج عقلى هو أداة النظر ومنهج العلم ، وما تفسير صدور الكثرة عن الواحد أو الفيض إلا تصور عقلى لخلق العالم والكون ، وما البحث فى المستويات المختلفة للوجود الحسى والعقلى ، بل للكون ككل إلا للكشف عن مبادئ الموجودات وعللها وكيف تفعل وما طبيعة فعلها ، وما أسفر عنه النظر العقلى فى ابعاد الوجود هو رؤية العلم بل الكون ككل فى ترابط ضرورى . والضرورة مبدأ شامل لمختلف أبعاد الوجود ، معقول أو محسوس . فكل موجود فاعل ، وكل موجود مفعول . كل موجود فاعل وفاعله واقع على غيره ، وغيره مهياً لقبول فعله وتأثيره فيه ، وبفضل هذا كان الترابط الضرورى بين العلة

والمعلول . ولا مجال للبخت أو الاتفاق أو الصدفة في تفسير ما يجرى في العالم فلكل معلول علة .

قريبة كانت أو بعيدة ، تامة أو ناقصة معروفة أو مجهولة ، ولكن لا شيء يأتي عفوا ، وكل ما يحدث يحدث عن علة والعلة مبدأ أساسه هو العقل فالعقل أساس الوجود وأساس تكوينه ووحدته عند أفلاطون . وفلسفة الفعل الالهى فى خلق العالم ، وأقروا الضرورة فى الكون وإن لكل متكون علة له اضطرارا . فالسببية شاملة فى كل أبعاد الوجود معقول ومحسوس فكما أن الله علة فاعلة ، فالموجودات الطبيعية أيضا قادرة على الفعل ، وفعلها مردود إلى ما يسميه الفارابى « قوى » بها يتحرك الجسم من تلقاء ذاته ، وبها يقبل فعل غيره من الأجسام فيه .

وإن كانت القوى عند الفارابى ، تناظر « الكلمات العالية الفواعل » عند أفلاطون فذلك من حيث الوظيفة باعتبارهما قوى فاعلة فى الأشياء ، ولكن الاختلاف يبدو حول مصدر تلك القوى ، وهو عند أفلاطون مصدر مالى أنه العقل ، بينما عند الفارابى يبدو الأمر خلاف ذلك . حيث يقول الفارابى « فى مراتب الأجسام الهيولانية فى الحدوث ، يحدث أولا الاسطقسات ثم ما جانسها ، وقارنهما من الأجسام . مثل البخارات وأصنافها ، مثل الغيوم والرياح وسائر ما يحدث فى الجو ، وأيضا مجانساتها حول الأرض وتحتها وفى الماء والنار ، ويحدث فى الاطقسات وفى كل واحد من سائر تلك القوى تتحرك بها من تلقاء نفسها إلى أشياء شأنها أن توجد لها . أو بها بغير محرك من خارج ، وقوى يفعل بعضها فى بعض ، وقوى يقبل بها بعضها فعل بعض ، ثم تفعل فيها الأجسام السماوية ، ويفعل بعضها فى بعض ، فيحدث من اجتماع الأفعال من هذه الجهات أصناف من الاختلاطات والامتزاجات كثيرة ، والمقادير كثيرة مختلفة بغير تضاد ومختلفة بالتضاد . فيلزم عنها وجود سائر الأجسام . وبعض الأجسام يحدث عن الاختلاط الأول وبعضها عن الثانى وبعضها عن الثالث . . ويحدث فى كل واحد من هذه الأنواع قوى يتحرك بها من تلقاء نفسه وقوى يفعل بها ، وقوى يقبل بها فعل غيره فيه . . ثم الأجسام السماوية تفعل فى كل واحد منها مع فعل بعضه فى بعض . . فتقرن أصناف الأفعال السماوية فيها إلى أفعال بعضها فى بعض فيحدث

من اقترانها امتزاجات واختلاطات أخرى كثيرة جدا يحدث في كل نوع أشخاص كثيرة مختلفة جدا هذه هي أسباب وجود الأشياء الطبيعية التي تحت السماوية (١) .

ويركز الفارابي على تحديد الفعل الضروري من تحديد شرطه وهو التهوي في الفاعل للتأثير ، تهوي المنفعل للقبول . وبدون التهوي بين الطرفين تصح الأفعال والآثار الطبيعية أقرب إلى الامكان منها إلى الضرورة ، وله في ذلك شرح يقول « قد يظن بالأفعال والآثار الطبيعية أنها ضرورية كـ لإحراق في النار والترطيب في الماء والتبريد في الثلج ، وليس الأمر كذلك ، لكنها ممكنة على الأكثر لأجل أن الفعل ، يحصل باجتماع معنيين أحدهما تهوي الفاعل للتأثير والآخر تهوي المنفعل للقبول فمهما لم يجتمع هذان المعنيان لم يحصل فعل ولا أثر البتة ، كما أن النار وإن كانت محرقة فإنها متى لم تجد قابلاً متهيئاً للاحتراق ، وكذلك الأمر في سائر ما شابهها ، وكلما كان التهوي في الفاعل والقابل جميعاً أتم كان الفعل أكمل ولولا ما يعرض من التمتع في المنفعل لكانت الأفعال والآثار الطبيعية ضرورية » (٢) .

ومغزى هذا النص ليس إلا للضرورة بل تحديد معنى الضرورة في الفعل ، متى تكون الضرورة واقعة على الاطلاق ومتى تكون ممكنة الحدوث .

ويضيف الفارابي الأفعال في الكون بين أحداث معلومة الأسباب ، وأحداث ليست لها أسباب معلومة ، ويسميا اتفاقية ، أي أن لها أسبابا ، ولكن لم يصل إليها الانسان بعد (٣) ذلك أنها بعيدة جدا عن مستأول الانسان . وذلك ليس تصنيفا

(١) أبو نصر الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق البير نصرى نادر ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ص ٦٠ - ٦٢ .

(٢) أبو نصر الفارابي : الجمع بين رأى الحكمين أفلاطون الالهى وأرسطو طاليس (نكت لى نصر الفارابي فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم) ، مطبعة السعادة الطبعة الأولى ١٩٠٧ ، ص ٧٣ - ٧٤ .

(٣) وهو عين ما يقوله ابن سينا جميع الأشياء الطبيعية تنساق في الكون إلى غاية وخير وليس يكون شيء منها جزافا ولا اتفاقا إلا في الندرة بل لها ترتيب حكيم وليس فيها شيء معطل بلا فائدة فيه وليس يكون عند المبدأ الزوال المبين فيها لعل فعل قسرى ولا خلاف لما توجهه القوة المجبولة فيها منه إلا على سبيل التأدى والتولد . ابن سينا النجاة على نفقة محيي الدين صبرى الكردي ، ١٩٣٨ ، الطبعة الثانية ، ص ١٠٢ .

للأفعال فقط ، بل تصنيفا للعلل بين علل وأسباب قريبة ، وعلل وأسباب بعيدة ، يظن بالعلل البعيدة أسبابا للأحداث الاتفاقية في العال . فيقول « أمور العالم وأحواله نوعان إحداهما أسباب عنها تحدث وبها توجد كالحرارة عن النار وعن الشمس توجد الأجسام المجازرة والغازية لهما ، وكذلك سائر ما أشبههما ، والنوع الآخر أمور اتفاقية ليست لها أسبابا معلومة كموت انسان أو حياته عند طلوع الشمس أو غروبها .

وكل أمر له سبب معلوم فإنه معد لأن يعلم ويضبط ويوقف عليه وكل أمر هو من الأمور الاتفاقية فإن لا سبيل إلى أن يعلم ويضبط ويوقف عليه البتة بجهة من الجهات والأجرام العلوية علل وأسباب لتلك ، ليست بعلة وأسباب لهذه^(١) . والعلل والأسباب القريبة المضبوطة مثل حمى الهواء من انبثاث ضوء الشمس فيه والبعيدة قد يتفق أن تصير مدركة معلومة مضبوطة وقد تكون مجهولة فالمضبوطة المدركة منها كالقمر يمتلىء ضوء وسامت بحرا فيمتد فيسقى الأرض فينبت الكلاء فيرتعها الحيوان فيسمن فيريح الانسان فيستغنى وكذلك وما أشابها . . ولا يستكر أن يحدث في العالم أمور لها أسباب بعيدة جدا فلا تضبط لبعدها فيظن بتلك الأمور أنها اتفاقية وأنها من غير الممكن المجهول من أن يسامت الشمس بعض الأماكن الندية فترتفع بحارات كثيرة فينعقد منها سحائب ويمطر عنها أمطار وتكر بها أهوية فتعفن بها أبدان فتعطب فيرثيهم أقوام فيستفنون غير أن الذي يزعم أنه قد يوجد سبيل إلى معرفة وقت استفناء هؤلاء القوم مقداره وجهته من غير اقتناء السبيل الذي ذكرت مثل تفأل أو معاينة أو استخراج حساب أو مناسبة بين أجسام أو أعراض فهو مدع ما لا يدعن له عقل صحيح البتة^(٢) .

(١) أبو نصر الفارابي ، الجمع بين رأى الحكيمين ، نكت أبى نصر فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم ، ص ٧٢ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٧٦ .

وهنا يركز الفارابى على القمة الحقيقية للتفكير العلمى فى اقتناء الآثار والبحث عن الأسباب ، وأن التسليم والأخذ بالأسباب فى تفسير وفهم ما يحدث فى العالم من أحداث هو دعامة وحماية للإنسان من التفكير غير العلمى تفكير التفاؤل والغيبيات والخرافات . وهنا كان تواصل الفارابى مع فلسفة الفعل ، وتواصل مع أفلوطين بأثبات الأسباب الفاعلة فى أمور العالم وأحدها ، فلكل معلول علة كما قال أفلاطون فى طيماوس « لكل متكون علة مكونة له اضراً ، والمتكون لا يكون علة لكون ذاته » (١) .

ويخلص الفارابى من النظر فى أحوال العالم ، وقبل أن يفسر كيفية صدور العالم عن الله يحاول بداية اثبات معلوليته لله ليكون اثباتاً وبرهاناً (٢) على وجود الله . ويجب أن نلتفت إلى الاختلاف بين الفارابى وأفلوطين فى تصور الالهية فالله عند أفلوطين ليس موضوعاً لنظرية فى الوجود أو نظرية فى المعرفة . بل هو متجاوز دائرة الوجود ودائرة المعرفة ، بينما عند الفارابى وابن سينا الله من مكونات العالم العقلى (٣) لذلك هو موضوع للثبات والبرهان (٤) ، ومن هنا كان التواصل بين الفارابى وأفلوطين ليس هو تواصل لمطابقة بل هو تواصل متأثر بالخصوصية

(١) نفس المصدر السابق ، ص ٢٣ .

(٢) الأمور الداخلة فى الوجود تنقسم إلى قسمين منها إذا اعتبر بذاته وجب وجوده وهذا الذى يسمى واجب الوجود ، وأن الممكن الوجود متى فرض غير موجود لم يلزم عنه محال ، وأنه لا بد من أن يكون له علة ، وأن من الممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره ، وأن الأمور الممكنة لا يجوز أن ترقى فى العلية والمعلولية إلى ما لا نهاية له : ولا أن يكون دور بل ينتهى إلى واجب الوجود بذاته وهو الموجود الأول ، والسبب الأول لوجود سائر الموجودات . رسائل الفارابى ، دعاوى القلبية ، ص ٣ وأيضاً عيون المسائل ، ص ٢٢ .

(٣) تألف العالم العقلى عند الفارابى من موجودات غير جسمية وهى ست مراتب : الثلاثة الأولى منها مفارقة للأجسام وهى الله وعقول الأفلاك والعقل الفعال . أما الثلاثة الأخيرة وهى وإن كانت غير جسمية إلا أنها ملازمة للأجسام وهى النفس ، والصورة ، والهيلوى .

(٤) غير أننا نجد بعض نصوص ابن سينا تخالف الفارابى ملقياً تماماً مع أفلوطين ، حيث يرى أن وجود الله ليس موضوعاً للبرهان ، فيقول « ظهر لنا أن لكل مبدأ واجب الوجود غير داخل فى جنس أو واقع تحت حداً أو برهان ، بريثا عن الكم والكيف والماهية والأين والمتى والحركة لا ند له ولا شريك ، ولا ضد وأنه واحد من جميع الوجوه » ابن سينا ، النحاة ، فى الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية ، الطبعة الثانية ١٩٣٨ .

الدينية ، وذلك يبدو واضحا من كلام الفارابي في طبيعة الفعل الالهي ، هو فعل عن ارادة وعلم كلي^(١) لأن عن طبع خال من المعرفة والارادة ، حيث يقول الفارابي « عنه توجد سائر الموجودات على جهة فيض وجوده بوجودها ، وعلى أن وجودها فائض عن وجوده وأن يترتب عنه الموجودات الفائضة عنه مراتبها ويحصل لكل موجود قسطه الذي وجوده ومرتبته منه ، وأن يكون الكل عنه ، ولا يجوز أن يكون وجودها على سبيل القصد شبيه بقصدنا فيكون قاصدا لأجل شيء غيره وأن كونه عنه لا يجوز أن يكون على سبيل الطبع الخالي من المعرفة والارادة وأن كونه منه على سبيل أنه يعقل ذاته التي هي المبدأ لنظام الخير في الوجود فيكون هذا التعقل علة للوجود بحسب ما يعقله ، فإن عقله للكل ليس بزمانى بل على أنه يعقل ذاته ويعقل ما يلزمه على الترتيب معا وليس يلحقه تكثر في ذاته لعقله الكل والكثرة ، وأنه علة الوجود وجود الكل على معنى أنه يعطى الكل وجودا دائما ويمنع العدم مطلقا ، لا على أنه يعطى الكل وجودا جديدا بعد أن تسلط العدم عليه لا العام الذي يستحقه الكل بذاته فيكون علة على أنه مبدع^(٢) . وينفى الفارابي أن يكون فيض العالم عن الله لقصد شبيه بقصد الانسان لأن معنى لبقصد

(١) العلوم منها جزئية ومنها كلية ، والعلوم الجزئية موضوعاتها بعض الموجودات أو بعض الموهومات ، ويختص بأعراضها الخاصة لها مثل علم الطبيعة فإنه ينظر بعض الموجودات وهو الجسم من جهة ما يتحرك ويتغير ويسكن عن الحركة ومن جهة ما له مبادئ ذلك ولواحقه ، علم الهندسة . . وغير ذلك من العلوم الجزئية .

وأما العلم الكلي فهو الذي ينظر في الشيء العام لجميع الموجودات مثل الوجود والوحدة وفي أنواعه ولواحقه وفي الأشياء التي لا تعرض بالتخصيص لشيء من موضوعات العلوم الجزئية مثل التقدم والتأخر والقوة والفعل التام والناقص ، وما يجرى مجرى هذه وفي المبدأ المشترك لجميع الموجودات وهو الشيء ينبغى أن يسمى باسم الله جل جلاله ، وينبغى أن يكون العلم الكلي علما واحدا ، فإنه لو كان علما كليان لكان كل واحد منهما موضوع علم آخر هو علم جزئى ، فكل العلمان جزئيان وهذا خلف ، فأذن العلم الكلي واحد ، فينبغى أن يكون العلم الالهي داخلا في هذا العلم لأنه الله مبدأ الوجود المطلق لا وجود دون موجود ، فالقسم الذى يشمل منه على اعطاء مبدأ الوجود ينبغى أن يكون هو العلم الالهي . « المقالة الثانية من كتاب أبى نصر الفارابى المرسوم بالحروف لتحقيق غرض أرسطوطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة ، مطبعة السعادة ، مصر ٧-١٩ ، ص ٢ .

(٢) أبى نصر الفارابى ، رسائل الفارابى ، الدعاوى القلبية ، ص ٤ .

مجلة الجمعية الفلسفية المصرية

يتضمن أن هناك شيئا آخر يقصد إليه ولا ينبغي أن يكون وجود العالم على سبيل الطبع لأن الطبع لا يستلزم والارادة .

وهنا نجد ثمة اختلافا كما نجد ثمة اتفاقا بين أفلوطين والفارابى فى طبيعة الفعل الالهى ، نجد عند أفلوطين أن كل ما كان بعد الأول فهو من الأول أضرار وإن كان أفلوطين يميز بين الإضرار الروحى والاضرار الطبيعى إلا أن مبدأ الأضرار قائم فى الحالتين ، فأفلوطين وإن قال بتعقل الأول لذاته أو تأمله لذاته إلا أنه ينفى صفة الإرادة والعلم عن الفعل الالهى فعل الفيض بينما عند الفارابى الله عالم بعلم كل مريد وإرادته قديمة ، لأنه لا يجوز أن تتجدد له إرادة لم تكن له فى الأزل ، وهنا نجد الفارابى وابن سينا ينفيان أن تكون للإرادة الالهية حادثة تنزيها للبارى حتى لا تصبح الذات الالهية محلا للحوادث . كما أنه لا يجوز أن تكون الإرادة قديمة وفعلها حادث لأن ذلك يستتبع تغيرا موازيا فى ذات البارى .

ويوضح الفارابى كيف فاض العالم عن الله فيقول « القديم بآته واحد وما سواه محدث فى ذاته وأن أول المبدعات عنه يكون واحدا هو العقل الأول ، وأنه يجب أن يحصل فى هذا المبدع كثرة عرضية على سبيل أنه بذاته ممكن الوجود ، وبالأول واجب الوجود ، وعلى أن يعقل ذاته ويعقل الأول ، وأن الكثرة التى فيه تلزمه من الأول فإن امكان وجوده هو أمر له بذاته لا سبب للأول ، بل له من الأول وجوب الوجود ، وأنه يلزم عنه هذا العقل الأول من حيث هو واجب الوجود عاقل للحق وجود عقل ثانى ، وهو أيضا واحد لا كثرة فيه إلا على الوجه المذكور ، ويوجد عنه من حيث هو ممكن الوجود عاقل لذاته الفلك الأعلى بمادته وصورته التى هى نفسه ، وأن يوجد عن هذا الثانى عقل آخر وفلك دون الفلك الأعلى ، وذلك لما وجد فيه من الكثرة العرضية ، وأنه عن هذا يوجد عن كل عقل ، عقل وفلك إلى أن ينتهى إلى آخر العقول ، وهناك تستوفى عدد الأفلاك ولا يمر ترتيب العقول والأفلاك إلى ما لا نهاية له وأن هذه العقول مختلفة بالنوع وإن العقل الأخير يصير

سببا للنفوس الأرضية من جهة ما يعقله الأول ، والأسطقسات بتوسط السماوية من جهة ما يعقله من ذاته (١) .

تلك هي نظرية لفيض كما قال بها الفارابي ، ليس الله فيها هو الفاعل الأوحد ، بل هو بداية ونقطة انطلاق في الفعل . فالفعل شامل في كل أبعاد الوجود ، وإن كان تعقل الله لذاته هو الذى أدى إلى صدور العقل الأول فالعقل الأول هو علة صدور العقل الثانى ، وجسم الفلك المحيط بالعالم كغلاف له . والعقل الثانى هو علة وجود العقل الثالث وفلك النجوم الثابت ويستمر التسلسل والتكثُر فى الصدور ، فيتج عن ذلك وجود سبع عقول تالية ، وجود أفلاك زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة ، عطارد والقمر .

ثم يوضح الفارابي فعل تأثير السماويات فى الأسطقسات من حيث أن الحركة السماوية هي سبب الكون والفساد فى عالم العناصر الأربع أو ما تحت فلك القمر .

وما تعنيه نظرية الفيض على هذا النحو هو التأكد على موضوعية مبدأ السببية أو مبدأ الفعل فى مختلف عناصر الوجود وموجوداته فى العالم السماوى والعالم المادى ، يقر الفارابي قدرة الموجود على الفعل بذاته وعلى التأثير فى غيره وعلى تقبل فعل غيره فيه ، وذلك إقرار بموضوعية الفعل فى الأجسام سماوية كانت أو مادية إلى جانب الفعل الالهى ، ولكن الفعل الالهى ، ليس إلغاء لفعل الموجودات أو تجريدا للموجودات من قدرتها علل الفعل . فالموجودات (٢) فاعلة بذاتها وبالتالي فإن العالم ليس فعلا لله وحده ، بل كل ما فى الوجود مشارك فى الفعل ، وذلك ما أقره أفلاطون من قبل فلا وجود لموجود معقول أو محسوس إلا ويسلك مسلك

(١) أبو نصر الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق البير نصرى نادر ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ص ٤٤ .

(٢) ذلك هو ما قاله ابن سينا أيضا « إذا استوفت الكرات السماوية عددها لزم بعدها وجود الاسطقسات وذلك لأن الأجسام الاسطقسية كائنة فاسدة فيجب أن تكون مبادئها القريبة أشياء تقبل نوعا من التغير والحركة وأن لا يكون ما هو عقل وحده سببا لوجودها » . ابن سينا ، النجاة ، الطبعة الثانية على نفقة محيى الدين صبرى الكردي ، ١٩٣٨ ، ص ٢٨١ .

مجلة الجمعية الفلسفية المصرية

الفعل . وإن كان ثمة اختلاف بين أفلوطين والفارابى ، هو إقرار الفارابى بالارادة والعلم الالهى ، وهو ما ينفيه أفلوطين ، ومرد ذلك هو الروح العلمية التى تسود فلسفة أفلوطين ، والتى تجعل الواحد خارج إطار دائرة الوجود ودائرة المعرفة ، فالوجود يبدأ مع العقل ، والمعرفة منتهاها العقل .

ويتخذ الفارابى رؤية أفلوطين الفلسفية فى العقل كأساس للوجود وأساس لمعرفة ليقسم على هذا التأسيس العقلى مدينته الفاضلة . ولا تكون المدينة فاضلة إلا إذا كان على رأسها « إنسان استكمل فصار عقلا ومعقولا بالفعل » (١) ومن كانت هذه سمته كان نيبا أو فيلسوفا ، يقوم حكمه على دعائم يفيض بها إليه العقل الفعال فإن وجد الحاكم الفيلسوف أو النبى كان وجوده أولا ثم تكون المدينة ، والألوهية هنا ليست أولية الشخص ، بل أولية العقل فى وجوده وتأسيس المدينة الفاضلة فيقول الفارابى « رئيس هذه المدينة ينبغى أن يكون هو أو لا يكون هو السبب فى أن تحصل المدينة وأجزاؤها والسبب فى أن تحصل الملكات الارادية التى لأجزائها فى أن تترتب مراتبها » (٢) .

ويرتب الفارابى المدينة وتركيبها الطبقي وتسلسل طبقات البشر ووظائفهم بناء على « الفعل » وتمييزه بين الفعل الاشراف والفعل الأخص بين المعقول والمحسوس « فالطبقات الأعلى والأسمى قادرة على الفعل والتأثير فى الأدنى ، فأشرف الأفعال هو فعل العضو الرئيسى (والشرف هنا هو شرف العقل الذى يتمتع به العضو الرئيسى) وما دونه من الأعضاء يقوم بالأفعال أخصها » (٣) وكما كان الفعل شاملا عند أفلوطين لكل أبعاد الوجود المعقول والمحسوس ، وأن تميز الفعل شاملا عند أفلوطين لكل أبعاد الوجود المعقول والمحسوس ، وأن تميز الفعل بين فعل الواحد ، وفعل العقل ، وفعل النفس ، وفعل الكائنات الطبيعية ، كذلك رأى الفارابى الفعل

(١) أبو نصر الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١٠٢ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٩٩ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ١٠٠ .

شاملا في المدينة مميزا فيه فعل رئيس الدولة وإنه لا يمكن أن يكون كأي فعل من أي انسان لأن فعل الرئاسة يكون بشيئين : الأول بالفطرة والطبع ، والثاني بالهيئة والملكة الإرادية^(١) . وهو لا يرأسه فعل آخر ، بل أنه فعل يؤم كل الأفعال لأنه صادر من إنسان لا يرأسه إنسان آخر ، لأن ذلك الانسان استكمل فصار عقلا ، معقولا بالفعل . وعندما يصير رئيس المدينة عقلاً ومعقولاً بالفعل « يوحى إليه بواسطة العقل الفعال ، وما يفيض من الله إلى العقل الفعال بفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ، ثم إلى قوته المتخيلة ، فيكون بما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا »^(٢) .

(ب) موقف السلب والقطيعة :

تقابل فلسفة الفعل بالهجوم والنقد من قبل أبو حامد الغزالي ، وليس نقده موجها للفلاسفة المسلمين فقط بل لفلاسفة اليونان عامة وأفلوطين خاصة . ونقده لفلسفة الفعل يدور حول محورين أساسيين :

المحور الأول: وهو الفعل الالهي ، وهو الفعل الحقيقي عند الغزالي في كل أبعاد الوجود ، وهو فعل يصدر عن ارادة وعلم لا عن اضطرار وطبع ، وعلمه ليس علما كلياً كما يظن الفارابي وابن سينا ، بل « لا يغرب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض » .

(١) يقول الفارابي « أن خصاله الجسمية والعقلية والأخلاقية حاصلة من استعداد فطري ومن تكوين ارادي ، واجتماع مثل هذه الخصال في شخص واحد أمر عسير ، ولا يحدث إلا قليلا ، وفي الواحد بعد الواحد ، ثم إذا اتفق أن لا يوجد مثله في وقت من الأوقات أخذت الشرائع والسنة التي شرعها الرئيس الأول ، ويكون الرئيس الثاني الذي يخلف الأول من اجتمعت فيه ست شرائط : أن يكون حكيما ، حافظا للشرائع التي دبرها الأولون . أن تكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف ، أن تكون له جودة دراية وجودة ارشاد بالقول ، ومعه صناعة الحرب . فإذا لم يوجد انسان واحد اجتمعت فيه هذه الخصال ولكن وجد اثنان كان هما رئيسين ، وإذا تفرقت هذه الخصال في جماعة كانوا هم رؤساء على شرط أن تجد الحكمة في أحدهم ، وإن لم يتفق أن يوجد حكيماً لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١٧ .

(٢) أبو نصر الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١٠٤ .

المحور الثاني : وهو الفعل الطبيعي ، وهو الفعل المجازى عند الغزالي لأنه لا فاعل على الحقيقة إلا الله ، فالله هو العلة الحقيقية لكل ما في الوجود انسان أو حيوان أو جماد « والطبيعة مسخرة لله تعالى ، لا نعمل بنفسها ، بل هي مستعملة من جهة فاطرها ، والشمس والقمر والنجوم والطباع ، مسخرات بأمره لا فعل لشيء منها بذاته » (١) . وينتهي الغزالي من ذلك إلى انكار علاقة العلية على المستوى الطبيعي والانسانى والاجتماعى . فلا فاعل على الحقيقة إلا الله ، ويتخذ سبيله فى التأمل على ذلك التحليل الفلسفى لمعنى الفاعل والفعل ، والعلاقة بينهما . وتحديد معنى الفاعل يفضى عند الغزالي إلى تحديد طبيعة الفعل ، ومتى تحدد معنى الفاعل وطبيعة الفعل وضحت العلاقة بين الفعل والفاعل ، وهى علاقة حقيقة أم علاقة مجازية ، هل كل فاعل ، فاعل على الحقيقة أم المجاز (٢) .

ويبدأ الغزالي بالفاعل تحديدا يقول « الفاعل من يصدر عنه الفعل مع الارادة للفعل على سبيل الاختيار ، ومع العلم بالمراد ، وعند الفلاسفة أن العالم من الله تعالى كالمعلول من العلة يلزم لزوما ضروريا لا يتصور من الله تعالى دفعه كاللزوم الظل من الشخص ، والنور من الشمس ، وليس هذا من الفعل فى شيء . . . ولكن الفاعل لم يسم فاعلا صانعا لمجرد كونه سببا ، بل لكونه سببا على وجه مخصوص ، وهو وقوع الفعل منه على وجه الارادة والاختيار » (٣) .

وتحديد الارادة والاختيار سمتان ذاتيتان للفاعل خرجان فعل كل موجود الارادة له من دائرة الفعل الحقيقى ليكون فعله على سبيل الاستعارة والمجاز كفعل الاحراق للنار ، وعمل القطع للسيف وفعل التبريد للثلج ، كل ذلك مجاز لأن الفعل الحقيقى إنما يكون بالارادة والاختيار والعلم والله عند أفلوطين لا علة له ولا إرادة ، إلا أنه عالم بعلم كلى عند ابن سينا والفارابى . وذلك ما يراه الغزالي زيفا وضلالا لأن

(١) أبو حامد الغزالي ، المنقذ من الضلال ، محمد محمد جابر ، مكتبة الجندي ، ص ٢٧ .

(٢) أبو حامد الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، بتحقيق سليمان دنيا ، دار المعرف مصر ، الطبعة الخامسة ، ص ١٣٥ .

(٣) أبو حامد الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص ١٣٥ .

الكل أرأنا العالم عند الفلاسفة لم يوجد من الله تعالى ردفة واحدة بل بالوساطة والتولد واللزوم الذي يصدر ممن يصدر منه (أى من الله) لم يبلغ أن يكون معلوماً لله «(١)».

كما يرى الغزالي أن الفعل قسمان : إرادى كفعل الإنسان والحيوان ، وفعل طبيعى كفعل الشمس فى الإضاءة ، والنار فى التسخين والماء فى التبريد . ولزم العلم بالفعل الإرادى ، وأما فى الفعل الطبيعى فلا ، وعند الفلاسفة الله فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته بالطبع والاضرار لا بالإرادة والاختيار ، بل لزم الكل عن ذاته كما يلزم النور الشمس ، وكما لا قدرة للشمس على كف النور ، ولا النار على كف التسخين ، فلا قدرة للأول على كف أفعاله ، وهذا النمط وإن تجوز بتسميته فعلا ، فل يقتضى علما للأفعال أصلا(٢) . ومتى تحدد الفعل الحقيقى بالارادة والعلم صار الفعل الطبيعى فعلا على سبيل المجاز لا الحقيقة ، وصار « الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا وبين ما يعتقد مسببا ليس ضروريا ، كل شيئين ليس هذا وذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا اثبات أحدهما متضمن لاثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفى الآخر ، وليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الرى والشرب والشبع والأكل والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت وجز الرقبة والشفاء وشرب الدواء ، واسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جرا ، إلى كل المشاهدات من المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف . فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله تعالى يخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا فى نفسه ، غير قابل للفوت ، بل فى المقادير خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة مع جز الرقبة وهلم جرا إلى جميع المقترنات «(٣)» . فالله تعالى قادر على كل شىء ، وليس من ضرورة الفرس أن يخلق من النطفة ولا من

(١) نفس المصدر السابق ، ص ٢٠١ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٢٠٠ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ٢٣٩ .

ضرورة الشجرة أن تخلق من شيء . فلعله خلق أشياء لم يكن لها وجود من قبل (١) .

كما يرى الغزالي أن التسليم بالأسباب والمسببات ينتهي إلى التسليم بما يناقض الشرع . « لأن الأسباب والمسببات ينبغي أن تطرد وتترد إلى غير نهاية حتى يبقى هذا النظام الموجود في العالم بالتولد والتوالد إلى غير نهاية ، . . . فإن أجاز الفلاسفة استمرار التولد والتناسل بالطريق المشاهد الآن أو عود المنهاج ولو بعد زمن طويل على سبيل التكرار والدوام ، فقد رفعوا القيامة والآخرة » (٢) . ولهذا يصف الغزالي الفلاسفة بالزندقة ، لأن أصل الايمان هو الايمان بالله واليوم الآخر ، والفلاسفة يسلمون بالأسباب والمسببات وما يلزم عن ذلك ضرورة هو جحد اليوم الآخر . ولذلك يصدر الغزالي حكمة بالقطيعة مع الفلسفة والفلاسفة ويصف كافة الفلاسفة بالكفر ، على حد تعبيره في المتخذ من الضلال في فصل مطول تحت عنوان أضاف الفلاسفة واتصاف كافتهم بالكفر » (٣) وإصدار الحكم على كافة الفلاسفة وفي المنطق حكم كلي ، ومن ثم شامل الدهريين والطبيعيين والالهيين ، ومن اليونان والمسلمين فالقطيعة مع الفلسفة واجبة من وجوب « وجوب تكفير الفلاسفة وتكفير متبعين من المتفلسفة الاسلاميين كابن سينا والفارابي وغيرهما على أنه لم يقم بنقل علم أرسطاطاليس أحد متفلسفة الاسلاميين كقيام هذين الرجلين » (٤) .

رابعا : موقف العصر الحديث استمرار القطيعة :

كان لنقض الغزالي للفلاسفة المسلمين قضاء على الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي ، وموقف الغزالي ما هو الا تنظير لحركة قوية اجتماعية في الواقع الاسلامي ، ولو كان الأمر غير ذلك لما أجهضت فلسفة ابن رشد في بلاد الاندلس

(١) نفس المصدر السابق ، ص ٢٤٤ .

(٢) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص ٣٠٤ .

(٣) أبو حامد الغزالي ، المتخذ من الضلال ، مكتبة الجندی ، ص ١٨ .

(٤) أبو حامد الغزالي ، المتخذ من الضلال ، ص ٢١ ، ٢٢ .

بعد سنة عام من الغزالي . وأستمر الصمت مخيم على الواقع الفكري وتجسدت القطيعة واقعا ما يقرب من تسعة قرون من الزمان حتى كان مجيء الحملة الفرنسية ، واعتلاء محمد على عرش مصر ، وارساله البعثات إلى فرنسا لبناء الدولة الحديثة ، فكان التلاقي مرة أخرى مع الفكر الفلسفي . ولكن هل كان اللقاء لقاء التواصل ، أم لقاء التعارف ؟ تلك هي القضية موضع النظر من خلال يوسف كرم ، ونجيب بلدي باعتبارهما من الرعيل الأول في مدرسة الاسكندرية في العصر الحديث .

(أ) يوسف كرم واستمرار القطيعة :

وموقف يوسف كرم هو اتصال أم استمرار للقطيعة ؟ هو ما يبين لنا من موقفه من الفارابي وابن سينا من جانب ، والغزالي من جانب آخر . وهو موقف يبدو فيه مناصرا للغزالي ضد ابن سينا والفارابي على نحو ما ورد في كتابه « الطبيعة وما بعد الطبيعة » ولكن كتاب العقل والوجود يجعل هذه المناصرة ليست تامة ، فالعقل دوره عند يوسف كرم وهو قادر على ادراك الوجود بالاطلاق ، ادراك ما وراء الطبيعة ، وهو ما يفنيه الغزالي عن العقل .

ويسمى يوسف كرم مذهبه « العقلى المعتدل » ، ويصفه « باليقين والايمان » أى مذهب يؤمن بالوجود ويرى العقل قادرا على تعقله^(١) والتجريد واسطة بين « العقل والوجود »^(٢) ليرتقى العقل من المحسوس إلى المعقول ، من الموجودات الطبيعية التى هى موضع العقل بما هو إنسانى إنسى الوجود المطلق الذى هو موضع العقل باعتباره عقلا مطلقا يجاوز الطبيعة المحسوسة فيمتد إلى مطلق الوجود ، وعلم ما بعد الطبيعة هو علم مطلق الوجود ، علم آبات وجود الله وصفاته وأفعاله ومن ثم بظلال الاحادية أو وحدة الوجود لازم ، بينما تسييح وتمجيد الدين واجب .

والاحادية هو أشنع المذاهب الفلسفية هو أشنع المذاهب على الاطلاق ، ويصف يوسف كرم أفلوطين وابن سينا والفارابي بمذهب الاحادية . وعلى نقيص

(١) يوسف كرم ، العقل والوجود ، دار المعارف ، ص ١١ .

(٢) يوسف كرم ، نفس المصدر السابق ، ص ١٧ .

الاحادية يرى يوسف كرم الله موجود حق وشخص حق ، والبرهنة على وجود الله ليست معضلة بل في الحقيقة أيسر البرهانات : برهان من الحركة إلى محرك ثابت ، برهان من النظام إلى منظم ، برهان من الممكن الوجود إلى واجب الوجود . وتنتهى بنا جملة البراهين إلى صفات الله وهى طائفتان ، صفات الذات وصفات الفعل . وصفات الفعل هى التى يدور حولها الجدل بين يوسف كرم وأفلوطين والفلاسفة المسلمين . « وليس لله عند يوسف كرم سوى فعل واحد ، يشتمل جميع الأفعال ويتضمن جميع المفعولات . ترجع الأفعال الالهية إلى العلم والإرادة ، تلحقها القدرة والحرية ، ويلحق القدرة الخلق والعناية ، كلها يتبع بعضها بعضا ، وكلها فعل واحد ، ومفعولاتها هى المتنوعة »^(١) . لذلك يستنكر يوسف كرم أن يجرد أفلوطين الله من كل علم ، ويكرر ما سبق أن قاله الغزالي فى نقضه لأفلوطين والفلاسفة المسلمين « إن الله خالق الأشياء ولا بد أن يكون لها وجود سابق فى علمه ، وإلا كان صدورها عنه صدورا إلهيا بحتا ، وفوق ذلك الله خالق لكائنات عاقلة فكيف يكون لهما علم ، ولا يكون لله خالقها علم »^(٢) وعلى النقيض من أفلوطين الله عالم ، وعلمه ليس كليا على نحو ما يقول ابن سينا والفارابى ومادام الله عالما إذن لله إرادة ، فإن العاقل مريد ضرورة ، والاقرار لله بالحرية لازم لزوما منطقيًا عن الإرادة . لذلك يقرر يوسف كرم كل مذهب يأبى العلم على الله كمذهب أرسطو وأفلوطين وابن سينا ، هو مذهب هدام للدين »^(٣) .

الله خالق أخص خاصة لله بالنسبة إلى العالم . تلك أنه موجد لغيره خالق لا من شىء ، وبذلك يستبعد يوسف كرم نظرية الفيض أو الصدور كما جاءت عند أفلوطين وابن سينا والفارابى ، ومبررات الاستبعاد عند يوسف كرم عديدة :

أولا : ما يصدر عن الذات صدورا ضروريا على ما يصف أفلوطين وابن سينا والفارابى فهو مثل الذات الهى بجميع الصفات الالهية ، وليس كمثل الله شىء .

(١) يوسف كرم ، الطبيعة وما بعد الطبيعة ، دار المعارف ، ص ١٥٩ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٦١ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٨٦ .

ثانيا : من شأن الموجود البسيط الواحد كل الوحدة كالله أن يصدر منه واحد فقط ، كما يقول ابن سينا ، فإذا صدرت منه كرة كانت دليلا على تكثر ذاته ، ولقد كان يصدق قول ابن سينا لو كان الله فاعلا بالطبع فقط ، فإن كل فعل يصدر طبعا هو فعل شبيه بالفاعل لضرورة طبيعة الفاعل . . ولكن الله يفعل بالإرادة أيضا ، والإرادة متصلة بالعقل ، والعقل يمثل معانى كثيرة ، فالله يفعل ما يشاء من المعانى التى يعلمها .

ثالثا : استحالة ما يقرر أن من صدور الموجودات بعضها عن بعض لأن المخلوق أعجز من أن يمنح الوجود ووجوده نفسه مستعار ، والمخلوق عبور مسافة من اللاوجود إلى الوجود ، وهذه مسافة لا متناهية والمخلوق متناه .

رابعا : أى مناسبة بين كونه (العقل المخلوق المدعى له بالخلق) ممكن الوجود وبين وجود فلك منه على حد قول الغزالي ، وعلى هذا القياس نقول أى مناسبة بين كونه واجب الوجود بالأول ووجود عقل منه ؟ وأى مناسبة بين كونه واجب الوجود بالعقل الذى قبله ووجود نفس فلكية منه ؟ على أى وجه قلبنا هذه النظرية وجدناها فلسفة لا تفسر صدور الموجودات ، بل تفسر نفسها^(١) .

واستبعاد نظرية الصدور يلازمها استبعاد الضرورة عن قوانين الطبيعة ، فالقوانين غير ضرورية الوجود إنما هى ممكنة لأم الموجودات الطبيعية نفسها ممكنة الوجود وعدمه ، والقوانين خصائص لها وأغراض وقواعد لأفعالها متوقفة على شروط وظروف هى ممكنة التحقق وعدم التحقق ، وهذا باب مفتوح للمعجزات فإذا شاء الله ألغى أثر النار فلم تحرق ، ولا تناقض فى وقت العرض وإذا شاء شفى المريض دفعة ، والشفاء حادث طبيعى ، لكن الشفاء دفعة ليس طبيعيا ، فهو يتطلب تدخلا من الله لا يصاحبه ولا يلزم عنه تناقض أو إلغاء قانون ، وبهذا المعنى جميع القوانين ممكنة ، أو هى ضرورية بضرورة شرطية متى توفرت لها شروطها وظروف الشروط^(٢) .

(١) يوسف كرم ، الطبيعة وما بعد الطبيعة ، ص ١٦٧ .

(٢) يوسف كرم ، الطبيعة وما بعد الطبيعة ، ص ١٨٨ .

وبهذا امتد يوسف كرم بجسر القطيعة التي أقامها الغزالي مع فلسفة الفعل عند أفلوطين وابن سينا والفارابي ، وإن كان يوسف كرم يختلف عن الغزالي منهجا ومذهبا إلا أن ما ينتهيان إليه هو التوافق أو الاتفاق سواء من حيث الفعل الالهي أو الفعل الطبيعي ، والتوافق مردود إلى أعلاء كلمة الدين في المذهبين فوق كلمة العقل ، وذلك على النقيض من أفلوطين والفارابي وابن سينا . فكان كرم نموذجاً من العصر الحديث يمثل استمرار القطيعة مع أفلوطين لا السعي إلى التواصل .

(ب) نجيب بلدى :

أما نجيب بلدى فهو يؤرخ لفلسفة الاسكندرية ، وإن كان التأريخ من حيث الشكل يبدو تواسلا ، إلا أن مضمون ذلك التأريخ لا يفصح أو يكشف عن موقف بلدى بصراحة مما يجعل التمييز بين التواصل والانقطاع عنده صعبا هذا من جانب ، ومن الجانب الآخر حديثه منصب على المناخ الفلسفى الذى تكونت فيه عقلية أفلوطين الفلسفية وليس فلسفة أفلوطين ذاتها . لذلك يؤكد بلدى على التمييز بين « مدرسة الاسكندرية » و « فلسفة الاسكندرية » ، والاولى لديه أعم من الثانية لوجود المتحف والمعهد والمكتبة وهم مظاهر لمشروع حضارى ونهضة رياضية وعلمية تمهيدا لحكمة جديدة هي « فلسفة الاسكندرية » التى كان أفلوطين ممثلا لها . ويجعل بلدى مهمة كتابه « تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها » ، الكشف عن جذور ومصادر المذاهب الفلسفية التى ظهرت وشكلت فلسفة الاسكندرية فى القرن الأول والثانى الميلادى بالاسكندرية .

ويحدد بلدى مظاهر فلسفة الاسكندرية بالفلسفة اليونانية ، والعلم اليونانى ، ويرجع الفضل فى ذبوعها وانتشارها إلى الاسكندر مؤسس الاسكندرية والتى أصبحت بعد وفاته مركزا لتحول معنى روحى اتخذ مساره من العقل النظرى إلى العقل العملى ، إلى الفلسفة الدينية ، فجاءت فلسفة الاسكندرية ظهورا عجيبا اختلطت فيه الفلسفة بالدين ، وتسرب الفكر الفلسفى المشبع بالدين إلى العلم .

وتدخل في مجاله تدخلًا تدريجيًا كان من شأنه أن أضعف شيئًا فشيئًا من صفات العلم ثم من صفات التفكير الفلسفي ذاته «(١) .

ولهذا التحول جذوره التي تبدأ من محاولة أفلاطون إنشاء دين عالمي ، وتحوله من مرحلة الآلهة بتطهير النفس من إدران البدن وسلطان الحس والخيال . . . إلى موقف إيجابى يحول فيه معرفة الآلهة ابتداءً من العالم ذاته من غير إنكار لخصائصه من تغيير وحركة ، وهو موقف يحاول إنشاء دين عالمي وقد جاء أرسطو بعد أفلاطون يؤيد معنى الدين الفلكي السماوي ويمهد بذلك لمدرسة الاسكندرية وأفلاطونيتها . كما مهد الاسكندر بفتوحاته إلى التحول الفكري والعملية الذي سينتهى إلى فلسفة الرواقيين في المدينة العالمية ، والدين العالمي ، وتلك الفلسفة آثارها واضحة في مدرسة الاسكندرية «(٢) .

وتسائل بلدى لماذا سميت فلسفة أفلوطين باسم مدرسة الاسكندرية ؟ وهو يحاول الاجابة بكشف العلاقة بين أفلوطين ومدرسة الاسكندرية ، ويرى أنها علاقة تعلم على يد أمنيوس سكاس الذى أخذ عنه أفلوطين الطريقة المثلى لدراسة أفلاطون وشرح فلسفته ويرى بلدى أن التسايعات دليلا على ذلك . كما كان فيلون اليهودى السكندرى (توفى عام ٤٠ م) ومؤلفات الهرامسة نصيب فى التمهيد لفلسفة أفلوطين ، وهما دليل على قيام تعليم بالاسكندرية وقت أفلوطين وقبله وإنه أفاد من هذا التعليم ، ويعرض بلدى لآراء فيلون ويرى أنها باختصار « العمل على التوفيق بين الايمان والفلسفة الأفلاطونية » وعلى التعبير بلغة الفلسفة الأفلاطونية عن الايمان الدينى «(٣) . لتنتهى الفلسفة عند فيلون إلى التصوف والرؤية ، وهذا ما نجده بالضبط عند أفلوطين الذى درس الفلسفة بالاسكندرية وأعتنق فيها الأفلاطونية ، ووجه الفلسفة نحو التأمل والرؤية وجعل الرؤية قوام فلسفته ذاتها(٤) . بينما الهرامسة حاولوا إنشاء فلسفة دينية الهية تحت لواء الأفلاطونية وبالهام منها ،

(١) نجيب بلدى ، تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفستها ، دار المعارف ، ص ٤٧ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٣٦ ، ٦٧ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٨١ .

(٤) نجيب بلدى ، تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفستها ، دار المعارف ، ص ٨٧ .

ووجهوا الفلسفة نحو التصوف والرؤية وجاء تفكيرهم غير بدين من الأيان ومحاولتهم هذه أقرب من محاولة فيلون إلى فلسفة أفلوطين الذى أقام فلسفة كاملة بعوامل من التفكير الفلسفى اليونانى وحده .

وهذا هو تفكير مدرسة الاسكندرية فى القرن الثانى الميلادى قبل الوقت الذى قام فيه أمونيوس سكاس بتعليم الفلسفة ، وكان أفلوطين تلميذه البارز .

وبهذا يبدو موقف بلدى فى « تمهيد لأريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها » ، هو موقف المؤرخ العارض لا موقف التواصل ، فالتواصل التزام أمام العقل ، وإعلاء كلمته فوق كلمة الدين ، على نحو ما نرى عند ابن سينا والفارابى وذلك فى ظنى غير وارد عند بلدى فى تمهيد لتأريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها .

خاتمة الخاتمة :

إن ما تكشف عنه قضية التواصل أو الانقطاع عن فلسفة الفعل عند أفلوطين هو التناقض بين العقل والدين ، فهل يمكن تحويل هذا التناقض من تناقض صورى إلى تناقض جدلى ، يسمح بالتواصل الفلسفى من جديد ؟

تلك هى القضية ولكن كيف ؟

* * *

مراجع البحث

- 1 - Plotinus, Enneads, In Six Volumes, With An English Translation By A. H. Armstrong, Ennead III, London Cambridge, Harvard University Press.
- ٢ - أفلوطين ، التساعية الرابعة ، فى النفس ، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة ، القاهرة ١٩٧٠ .
- ٣ - أفلوطين ، أفلوطين عند العرب ، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٦ .
- ٤ - أبو حامد الغزالي ، المنقذ من الضلال ، تعليق محمد محمد جابر ، مكتبة الجندى ، د. ت .
- ٥ - أبو حامد الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، الطبعة الخامسة ، دار المعارف ، القاهرة .
- ٦ - أبو نصر الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق البير نصرى نادر ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت .
- ٧ - أبو نصر الفارابى ، الجمع بين آراء الحكيمين أفلاطون الالهى وأرسطوطاليس ، مطبعة السعادة ، ١٩٠٧ .
- ٨ - ابن سينا ، النجاة ، الطبعة الثانية على نفقة محيى الدين صبرى الكردى ، ١٩٣٨ .
- ٩ - نجيب بلدى ، تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها ، دار المعارف ، القاهرة .
- ١٠ - فيصل بدير عون ، محاضرات فى الفلسفة القديمة ، مكتبة سعيد رأفت ، ١٩٩٢ .
- ١١ - حسن حنفى ، دراسات اسلامية ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٢ .
- ١٢ - يوسف كرم ، العقل والوجود ، دار المعارف ، القاهرة .
- ١٣ - يوسف كرم ، الطبيعة وكما بعد الطبيعة ، دار المعارف ، القاهرة .
- ١٤ - مراد وهبة ، المعجم الفلسفى ، دار الثقافة الجديدة ، الطبعة الثالثة ١٩٧٩ .

« مدرسة الاسكندرية ، في العصر المسيحي »

بين تفسير الكتاب المقدس وعلم اللاهوت

الأب الدكتور / فاضل سيداروس اليسوعى

لقد تناول زميلي الأب الدكتور كريستيان فان نسين اليسوعى دور « مدرسة الاسكندرية » الفلسفى . وأما مداخلتى ، ستتناول دورها الكتابى - من خلال العلامة العبقرى أوريجانس - وتأثيره فى علم اللاهوت الاسكندرى بعد أن زالت « مدرسة الاسكندرية » .

أولاً : أوريجانس وتفسيره للكتاب المقدس :

ولد أوريجانس (وهو شخص مختلف عن سمييه زميل أفلاطون) فى الاسكندرية عام ١٨٥ ، وتوفى عام ٢٥٤ . تلمذ على يد أكليمنس الاسكندرى ، وتولى رئاسة « مدرسة الاسكندرية » وهو يناهز الثامنة عشرة من عمره .

كان أستاذاً بارعاً وواعظاً مؤثراً وكاتباً جباراً . وقد أرسى قواعد علم التفسير الكتابى ، كما أنه « منح علم اللاهوت المسيحى ملء قامته » ، بحسب تعبير أحد أبرز اللاهوتيين المعاصرين Hans Olsr vou Baltbazar . وقد صرح فى شأنه Erasmun (أحد رواد النهضة الأوربية) أنه يتعلم عندما يقرأ صفحة واحدة من كتب أوريجانس أضعاف ما يتعلمه من قراءة عشر صفحات لأوغسطينس ، وكلنا يعلم مكانة أوغسطينس لمرموقة فى عالم الفكر الغربى .

وأما تنشئة فكر أوريجانس ، فقد تأثرت بثلاثة عوامل متضاربة فقد نشأ مسيحياً (على خلاف أكليمنس الذى ولد وثنياً) فمما وترعرع فى بيئة وفى روح مسيحية . وأما العنصر الثانى فهو أصل المسيحية اليهودى . وأما العنصر الثالث فهو فلسفة الهلينستية المتمثلة فى الأفلاطونية الحديثة والغنوصية .

وسأتناول فهم أوريجانس للكتاب المقدس . فلقد ميز بين ثلاثة مستويات : المعنى الحرفى ، والمعنى الأخلاقى ، والمعنى التصوفى ، اعتماداً منه على فيلون الاسكندرى فى تمييزه بين الجسد والنفس والروح . لتتناول إذا هذه الأصعدة الأربعة :

١ - المعنى الجسدى أو الحرفى :

يعتبر النقاد أوريجانس هو رائد نقد النص الكتابى (Cextuel Eritieism) فمن المعروف أن أوريجانس جمع مختلف ترجمات العهد القديم (أى التوراة) ، فأكتشف ست منها ، وفى بعض النصوص تسع ترجمات نوضعتها الواحدة إزاء الأخرى ليدرستها دراسة « إزائية » (Lyuorsis) ليتسنى له مقارنتها .

وأما فى دراسته للعهد الجديد ولا سيما للأناجيل الأربعة ، فتجراً أن يتحدث عن « تاريخيتها » . فرغم اعتقاده أن الكتاب المقدس قد ألهمه روح الله ، إلا أنه اعتبر أن كتابه بشر . فالكتاب المقدس هو كلام الله من جهة ، وهو فى الآن نفسه كتاب تاريخى كتبه كتاب بشر ألهمهم الروح القدس فى كتابته . وإن علماء تفسير الكتاب المقدس المعاصرين مدينون لأوريجانس إذ يعتبرون الكتاب المقدس كلام الله كلية وكلام البشر كلية ، بدون أية ثنائية بينهما ، لأن الله استخدم بشرا - وهم الكتاب الملهمون - لكتابة الكتاب المقدس ، فعصمهم من الخطأ .

ومما لفت نظر الكتاب المعاصرين أن تشديد أوريجانس على المعنى الحرفى والتاريخى للكتاب المقدس هو مقاومة منه لتيار « الظاهرية » (Doretisvy) الذى ادعى أن المسيح « تظاهر » بأنه إنسان ولكنه لم يكن إنسانا حقيقيا فتركيز أوريجانس على المعنى الحرفى والتاريخى هو بمثابة رد قاطع على هذا الاتجاه .

إلا أن المعنى الحرفى هذا لا يستوفى المعنى الكلى للكتاب المقدس ، وليس هو الأهم - رغم ما أولاه أوريجانس من أهمية - بل هو المعنى الخاص بالجسدين الذين يكتبون بظاهر النص ويتقيدون بمدلوله الحرفى . فهناك معنيان آخران أبرزهما أوريجانس .

٢ - المعنى النفسى أو الأخلاقى :

اعتبر أوريجانس الكتاب المقدس كلمة حية ، موجهة إلى الإنسان فى ظروفه اليومية والعملية والأخلاقية ، لتسوس حياته بموجب بعض المبادئ . فليس الكتاب المقدس صرحا أثريا ، بل هو « لتعليمنا » كما يقول القديس بولس (روم ٤/١٥) ؛

إنه روح لا حرف ، فإن الحرف « الحرف يميّت والروح يحيى » بحسب قول بولس أيضا (٢ قورنتس ٦/٣) ؛ إنه مصدر حياة المؤمن ، فيتفهّمه المؤمن بنعمة الله .

٣ - المعنى الروحي أو التصوفى :

إنه الصعيد الأعمق من الكتاب المقدس ، لا يبلغه إلا المؤمن الذى ينشد الخيرات الروحية ويسمى وراء منهم الحكمة الكافية فيه ويجتهد فى إدراك السر المستتر به . فهذا المستوى الثالث يعتمد على المستويين السابقين ، إلا أنه يتجاوزهما . ولا يصل إليه المؤمن إلا بالإيمان المقرن بالصلاة ، بالشوق واللهفة والمحبة إلى إدراك الحضور الإلهى الروحي ، أو التصوفى .

ولقد ميز أوريجانس ثلاث مراحل فى هذه المسيرة التصوفية : مرحلة تطهير المؤمن واستنارته ؛ فمرحلة التشبه بالله بقدر ما خلق الله الإنسان على صورته كمثل (تكوين ١/٢٦-٢٧) . وتجدد الإشارة هنا إلى أن المتصوفين المسيحيين اعتمدوا - عبر الأجيال - على تميز أوريجانس هذا ، فميزوه بين طريق التطهير (Jwriification) ، فطريق الاستنارة (Jlmination) فطريق الاتحاد بالله (Mnoion) .

٤ - المنهج التمثيلى :

إن « التمثيل » هو تعريب للمصطلح Allegoria اليونانى ، أى المعنى المجازى والرمزى الكامن فى الكتاب المقدس ، وقد استعان به أوريجانس إلى حد الإفراط فى بعض الأحيان . ويظهر منهجه التمثيلى هذا فى علاقة العهد القديم (أى التوراة) بالعهد الجديد (أى الإنجيل) ؛ وكذلك فى علاقة الكتاب المقدس بالنفس البشرية ؛ وأخيرا فى علاقته بالكون . لتتبع هذه المستويات الثلاثة :

(أ) بين العهد القديم والعهد الجديد :

لقد طبق أوريجانس الأفلاطونية الحديثة - ولا سيما تميزها بين العالم الذى تدركه الحواس والعالم الذى لا يدركه إلا العقل - طبق ذلك على فهمه للعهد القديم (التوراة) الذى هو صورة مسبقة ونموذج مسبق (Gignre) للعهد الجديد ولا سيما الشخص يسوع المسيح الذى تنبأ عنه العهد القديم .

(ب) بين الكتاب المقدس والنفس البشرية :

للكتاب وللنفس بنية أساسية واحدة ، لا نفحة إلهية واحدة أوجدتها ، ووجها إليها واحد يشرف منهما وجوه واحد هو أساسهما ، وإنما هو شخص يسوع المسيح وهو كلمة الله (Logos Tow Theou) إن المعنى الروحي فى الكتاب المقدس - كما أوضحناه - وإن صورة الله فى النفس البشرية ، هما رمز لحقيقة واحدة . فكما يصبح المعنى الروحي منظورا من خلال النصوص ، كذلك تصبح صورة الله منظورة من خلال النفس . ويكشف شخص يسوع المسيح عن ذاته من خلال الكتاب المقدس والنفس .

(ج) بين الكتاب المقدس والكون :

يعتبر أوريجانس أن هناك توافقا تاما بين تاريخ العناية الإلهية التى يخبرنا عنها الكتاب المقدس ، والكون الذى نحيا فيه فالنور نفسه يسطع هنا وهناك . وباستطاعتنا أن نكشفه كلما قرأنا الكتاب المقدس أو نظرنا إلى وجود الكائنات المتسلسل والموضوع ببطنة فائقة .

فإن بنية كلا الكتاب والكون متشابهة ، ففيهما أمور منظورة وأخرى مسترة ؛ والظاهر فيهما يكشف ما هو مستتر فيها ؛ والله ينير بصيرة الإنسان ليكتشف الإنسان حقيقة الله التى أوجدتها .

لا شك أن للفلسفة الأفلاطونية أثرها فى مثل هذا الفكر « التمثيلى » من تعالى الله (Lramscend amce) على مخلوقاته ، مع الفارق العظيم أن أوريجانس يضيف إلى تعالى هذا كمنون الله (Immanemce) لا كمنون الفلسفة الرواقية ، بل حضور الله لحايقته وإمكانية الإنسان أن يعرف خالقه . وبعبارة أخرى أن الله يكشف ذاته فى الكتاب المقدس وفى النفس البشرية وفى الكون ، أى من خلال ثلاث مظاهر حسية .

ثانيا : مدرسة الاسكندرية وعلم اللاهوت المسيحى :

ختاما للجولة المسيحية فى « مدرسة الاسكندرية » أود أن أرسم ملامح علم اللاهوت الخاص بمدرسة الاسكندرية بعد زوالها المتمثل فى عمالقين من عمالقتها ، أثناسيوس الاسكندرى (٢٩٦ - ٣٧٣) وكيرلس الاسكندرى (٣٨٠ - ٤٤٤) .

فباختصار كلي ، يمكننى القول أن علم اللاهوت الاسكندري لاهوت « انحطاري » - أى أنه ينطق من الله ليصل إلى الإنسان - بيد أن علم اللاهوت الأنطاكي منافسه (تركيا حاليا) لاهوت « ارتقائي » - أى أنه ينطلق من الإنسان ليصل إلى الله - وكلا الحديتين متكاملين .

ففى الأناجيل الأربعة ، ثمة نقطتا انطلاق مختلفتان متكاملتان ؛ فأناجيل مرقس ومتى ولوقا تنطلق من إنسانية يسوع المسيح لتكتشف وتعترف تدريجا أن ابن الله ؛ فهذه الأناجيل الثلاثة « ارتقائية » ، إذ أنها تنطلق من ناسوت يسوع المسيح لتصل إلى لاهوته . وقد تبنت مدرسته أنطاكيا هذه المسيرة « الارتقائية » .

وقدما إنجيل يوحنا (وقد حرر زهاء عشرين سنة بعد سائر الأناجيل) ، فمسيرته انحدارية ، أى أنه ينطلق من اللوغوس وهو الله الذى صار بشرا . وقد تبنت مدرسة الاسكندرية هذه المسيرة « الانحدارية » فكل حديث لاهوتى مسيحي يركز أكثر على النظرة الانحدارية أو على النظرة الارتقائية ، ولكن بدون أن يهمل الجانب الآخر -

وقدما النظرة الارتقائية ، فهى تركز - أكثر ما تركز - على إنسانية يسوع ، وما يترتب عليها من الأخذ بعين الاعتبار أوضاع المؤمن البشرية ، وواقعه التاريخي والاجتماعي والثقافي ... وهى نظرة الكنيسة الغربية اليوم .

وقدما النظرة الانحدارية ، فهى تركز - أكثر ما تركز - على لاهوت يسوع المسيح ، وبالتالي على أمور المؤمن الروحية والأبدية ... وهى نظرة مدرسة الاسكندرية إلى اليوم فى الكنيسة القبطية .

على أن كلتا النظرتين متكاملتين وهما من صميم الإيمان المسيحي . ويسعى علم اللاهوت المسيحي المعاصر إلى الجمع بينهما ، فى سبيل إثراء الغرب بالشرق والشرق بالغرب .

* * *

