

الفصل الأول

الصورة السريانية للهلينية

إن الموضوع الذى نعالجه فى الصفحات التالية هو تاريخ انتقال الثقافة الذى وصلت الفلسفة والعلم الإغريقيان بواسطته من بيئتهما الهلينية إلى المجتمع الذى يتكلم السريانية ، ثم إلى العالم العربى الإسلامى ، ومن ثم وصلا فى النهاية إلى المدرسين اللاتنيين فى أوروبا الغربية . أما أن هذا الانتقال قد حدث فعلا فأمر معروف حتى للببتدى فى تاريخ القرون الوسطى ؛ لكن كيف حدث وما المؤثرات التى دعت إليه والتعديلات التى حدثت فى الطريق ، فيبدو أن ذلك ليس معروفا بنفس الدرجة من الذبوع ، وليس يبدو أن التفصيلات المبعثرة فى مؤلفات مختلف أنواعها مما يسهل الحصول عليه بالنسبة للقارىء الإنجليزى . ويقنع الكثيرون من المؤرخين بالإشارة العابرة إلى طريق هذا الانتقال ، ويفعلون ذلك أحيانا مع ارتباطات غريبة فى الترتيب الزمنى للأحداث يظهر منها أن مصادره التى رجعو إليها هى مؤلفات لكتاب من القرون الوسطى كانت لهم معلومات ناقصة جدا عن تطور الحياة العقلية بين المسلمين . فإذا تتبعنا طريقة القرون الوسطى فى الإشارة إلى المصادر ، فسوف نجد أحيانا أن الكتاب الذين كتبوا باللغة العربية يسمون أحيانا « عرباً » أو « بربراً » ، ولو أنه لا يوجد فى الحقيقة فيلسوف هام عربى من ناحية عنصره إلا واحداً ، ولا نعلم إلا معلومات قليلة نسبياً عن عمله . أما هؤلاء الكتاب فكانوا ينتمون إلى المجتمع الذى يتكلم

العربية ، والقليليون منهم هم الذين كانوا فعلا من العرب .
انتشرت الثقافة الإغريقية بعد التطور الهليني الأخير إلى خارج
النطاق الإغريقي ، فشملت حواشي من الناس كانوا يتخذون السريانية
أو القبطية أو الآرامية أو الفارسية لغة وطنية . وقد نمت هذه الثقافة
نموا أقل في هذه البيئات الغربية ؛ بل كان لها حتى ما يمكن أن نصفه
بأنه نفخة إقليمية . وليس في هذا ما يتصل بمسألة العنصر ؛ فالثقافة
لا تورث باعتبارها جزءا من الميراث الفسيولوجي الذي يرثه الطفل
من أبيه ، وإنما يجرى تعلمها بالاتصال الناشئ عن الاختلاط ،
وبالتقليد ، والتعليم ، وما أشبه ذلك . ومثل هذا الاتصال بين الطوائف
والمجتمعات - كالاتصال بين الأفراد - يجدعونا له في استخدام لغة
عامة ، ويجد عقبه في وجود لغات مختلفة . وحالما فاضت الهلينية
على المجتمعات التي كانت تتكلم لغات وطنية خارج العالم الإغريقي ،
بدأت تتعرض لبعض التعديل . وقد حدث كذلك أن هذه المجتمعات
التي كانت تتكلم لغات وطنية أرادت أن تقطع صلتها بالعالم الإغريقي ؛
لأن انقسامات دينية مريرة جدا كانت قد حدثت ، وتسببت في خلق
شعور بالعداء الشديد من جانب من كانوا يوصفون بأنهم ملحدون ،
وعدالكنيسة الرسمية في الإمبراطورية البيزنطية .

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

فأول ما يواجهها هو مسألة المرحلة التطورية التي وصلتها الهلينية . ولنا أن تختبر هذه بالحياة العقلية التي تتمثل في العلم والفلسفة ، في الوقت الذي بدأت فيه الفروع الشرقية تبدي اتجاهها محدودا في الشعب . إن التعليم الإنجليزي - وهو يقع في معظمه تحت وطأة الأصول التي تعلمناها أيام النهضة - يميل إلى النظر إلى الفلسفة كما لو كانت قد انتهت بأرسطو ، ثم بدأت مرة ثانية بديكارت ، بعد عصر طويل لا فلسفة فيه ، كانت تعيش فيه أجيال متحللة من نسل الأقدمين ، لا تستحق أن ننظر إليها نظراً جدياً . ولكن هذا النظر يخرق قانوناً أولياً من قوانين التاريخ ، يقرر أن الحياة جميعها مستمرة ، سواء في ذلك حياة الهيئة الاجتماعية ، والحياة العضوية للكائن الحي ، ولا بد أن تكون الحياة نسقاً لا ينتهي من الأسباب والمسببات ، حتى إن كل حدث لا يمكن أن يفسر إلا من خلال سببه الذي جاء من قبله ، ولا يمكن أن يفهم فهماً تاماً إلا في ضوء النتيجة التي تأتي بعده . وإن ما نسميه القرون الوسطى ليحتل مكاناً هاماً في تطور أحوالنا الثقافية التي هي مدينة بكثير للثقافة المنقولة التي جاءت من الهلينية القديمة خلال أوساط سريانية وعربية وعبرية ؛ ولكن هذه الثقافة قد جاءت باعتبارها شيئاً حياً ذا تطور مستمر لم ينقطع منذ ما نسميه العصر القديم . وعند ما تمر فلسفة المدارس القديمة الكبرى بهذه العصور المتأخرة يظهر فيها تعديل كبير ، ولكن هذا التعديل نفسه برهان على الحياة . فالفلسفة كالدين : تتمتع بحيوية حقيقية ، ومن ثم لا بد لها أن تتغير ، وأن تكيف نفسها بكيفية الظروف المتغيرة ، والمطالب الجديدة ، وهي لا يمكن

أن تظل خالصة وفيه لماضيها إلا حيث تكون حياتها متكلفة غير حقيقية، تقع في جو مدرسى بعيد كل البعد عن حياة المجتمع في عمومه. ولا شك أن أية فلسفة أو دين يمكن أن يعيش في مثل هذا الجو صافياً لا شائبة فيه، ولكن هذه الحياة غير مثالية بالتأكيد، فلا بد في الحياة الحقيقية من وجود كثير من الأمور التافهة، وبعض ما يوصف فعلاً بأنه فاسد، ولهذا لا بد لأي دين أو فلسفة تعيش وتؤدي وظائفها المناسبة أن تمر بتغييرات كثيرة، وهذا صادق بالطبع على كل الصور الأخرى للثقافة. وربما كان من الحق أن بلداً ما سعيد لأنه لا تاريخ له؛ ولكن هذه هي السعادة الهادئة التي في الحياة النباتية^(١)، وليست متعة الوظائف العليا للسكان العاقل.

فإذا نظرنا إلى نقل الفلسفة الإغريقية إلى العرب، فسنرى أن الفلسفة لا تزال قوة حية، تتكيف بكيفية الأحوال المتغيرة، ولكن دون انقطاع في استمرار حياتها. فلم تكن كما هي الآن دراسة مدرسية يسعى وراءها جماعة من المتخصصين فقط؛ ولكنها كانت قوة حية تهدى الناس في أفكارهم عن الكون الذي يعيشون فيه، وتسيطر على اللاهوت والقانون والأفكار الاجتماعية، ولقد ظلت قروناً عدة يتشبع بها الجو الذي تنمقت فيه آسيا الغربية وعاشت. اعتنق الناس المسيحية، فاشتغلت عقولهم حيناً من الدهر بالمسائل الدينية؛ ولكن كان من المحتمل بعد ذلك أن تستعيد الفلسفة قوتها، وأن يعيد الناس النظر

(١) يقصد المؤلف أن النبات برع في الأرض البكر التي لا تاريخ لها في الإنبات.

في العقيدة المسيحية لتلائمها. ثم أصبح هؤلاء الناس مسلمين بعد ذلك ،
فرأينا الدين مرة أخرى يضطر بعد ربح من الزمان إلى أن يهيء نفسه
للملاءمته الفلسفية السائدة ، وليس لنا اليوم مذهب فلسفي مسيطر
كما كان في الماضي ؛ ولكن عندنا قدرا معيننا من الحقائق ، والنظريات
العلمية يتكون منها أساس الحياة العقلية الأوروبية الحديثة ؛ حتى ليجد
المدافعون عن الدين من الضروري لهم أن يوقفوا بين تعاليمهم وبين
ما تتضمنه هذه الحقائق والنظريات من قواعد .

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

ولقد اهتمت الفلسفة كثيراً منذ أيام أفلاطون بالنظريات التي
عنيت عناية مباشرة إلى حد ما بتكوين المجتمع ؛ فقد كان مفهوماً أن
جزءاً عظيماً جداً من حياة الإنسان وواجباته وصالحه العام وثيق الصلة

بعلاقته بالمجتمع الذى يعيش فيه . ولكن ما كان أسرع ما نظر الناس بعد أرسطو إلى الظروف العامة فى النظام الاجتماعى باعتبارها قابلة للتغيير العميق : فلقد حلت الامبراطوريات ذات الإدارة المنظمة جداً محل المدينة التى كانت تحكم نفسها بنفسها فى صورة دولة فى الزمن القديم ، وكان على الحياة الاجتماعية أن تتلاءم مع هذه الظروف الجديدة ، فال مواطن فى الامبراطورية الرومانية مواطن بمعنى مختلف تماماً عن معنى المواطن فى الجمهورية الاثينية . لقد اعترفت الفلسفة الرواقية التى نشأت فى ذلك الوقت المتأخر بالظروف الجديدة ، وتكيفت المدارس الأخرى كذلك بكيفية هذا الفهم فى الوقت المناسب ؛ وكان من أوليات النتائج لهذا أن وجد الميل إلى الفلسفة التليفقية eclecticism ، وإلى الجمع بين أفكار المدارس المتعددة ، وإن هذه النظرة الجديدة - التى كانت أوسع أفقا ، ولكنها ربما كانت أكثر ضحالة فى النواحي الأخرى - قد اضطرت الناس إلى أن يقفوا موقف الغزاة الفاتحين ، بدلا من الموقف الوطنى المحلى . وتعرض الدين اليهودى لتغيرات مشابهة تماما فرضت عليه فرضاً ؛ فاليهودية الهلينية التى كانت فى مبدأ العهد المسيحى تهتم بالأجناس الإنسانية ، وتعتبر الشعب الإسرائيلى فى الأساس وسيلة لهداية الإنسانية فى عمومها . وهذه اليهودية الهلينية هى التى انتجت فى النهاية القديس بولس وفكرة التوسع فى الكنيسة المسيحية ، على حين رجعت اليهودية التقليدية Orthodox ، أى اليهودية الإقليمية فى فلسطين ، إلى موقفها العنصرى تحت ضغط

ظروف رجعية ضد التقدم السريع للهيلينية من جهة ، وظروف سياسية في طابعها من جهة أخرى .

لقد كانت الديانات الوثنية القديمة أشدّاتا محلية لا يستطيع توحيدها في دين عالمي إلا بواسطة مذاهب عقلية توفق بين خلافاتها . ولم يحدث بدا أن تكون دين واسع الانتشار من عقائد محلية إلا بواسطة نوع من التفكير العقل في أصوله . ولقد تسبب توحيد المعتقدات في نفس الوقت أحيانا في خلق هذا التفكير في الأصول الدينية ، كما كان الحال في وادي النيل والعراق في الأزمان القديمة . وحين يتم التفكير في هذه الأصول الدينية يؤثر تأثيره التحليلي بسرعة وقوة على المعتقدات المحيطة الأخرى . وحين ارتبطت شعوب ودول بعضها ببعض في الإمبراطورية الإغريقية التي كانت متماسكة من الناحية العقلية في مدينة مشتركة برغم انقسامها في الظاهر إلى ممالك متعددة منعزلة — وكذلك كانت الحال في الوحدة الوثيقة في الإمبراطورية الرومانية التي لحقتها — اضطرت الفلسفة بالتدريج إلى أن تسلك مسلك اللاهوت النظري العقلي ، فجعلت لنفسها هذه الوظائف الخلقية والمذهبية التي ننسبها عموما إلى الدين على حين قصرت الديانات المحلية مهما على مجرد القيام بالشعائر . وهكذا رأينا الفلسفة الهلينية في القرون الأولى من العهد المسيحي تتخذ صورة نوع من الدين ذي نفمة خلقية عالية ، ومذهب وحداني واضح . وكانت هذه الفلسفة الدينية تلفيقية eclectic ؛ ولكنها كانت مبنية على أساس من الأفلاطونية .

وحين كان الفلاسفة يبنون مذهباً توحيدياً وخلقياً ، ويأملون أن

يصلوا من وراء ذلك إلى خلق دين عالمي ، كان المسيحيون يحاولون عملاً
عائلاً له اتجاهات تختلف عن ذلك . لم يكن الذين اعتنقوا المسيحية
في مبدئها في عمومهم من الطبقات المثقفة ؛ فكانوا يشكون شكاً واضحاً
في عليّة القوم ، ويكرهونهم ، كما فعلوا مع الغنوصيين ، أو على الأقل
مع الغنوصيين فيما قبل ما رقيون ، الذين كانوا يتعالون عليهم . ولكن
هذه النظرة تغيرت بالتدريج ، حتى لرى أمثال جوستين مارتير
Justin Martyr الذي تثقف ثقافة فلسفية ، ومع هذا وجد أنه من
الممكن أن يوفق بين العلم في أيامه وبين العقيدة المسيحية . ولقد كان
المسيحيون في روما وفي أفريقية وفي بلاد الإغريق أقلية محترمة ،
تتكون أساساً من الطبقة الامية ، ويتمجاهلهم كتاب أيامنا هذه بزهو .
ولقد اضطروا — كما اضطّر اليهودى في القرون الوسطى في حيه
الخاص به ghetto من كل مدينة — أن يعيشوا عيشة منعزلة ،
متروكين لوسائلهم الخاصة . أما في الإسكندرية — وإلى درجة أقل
في سوريا — فقد كان موقفهم أشبه بموقف اليهودى الحديث في البلاد
الانجلوسكسونية ، ولو أنهم كانوا مكروهين ، وأحياناً عرضة
للاضطهاد . وكان هؤلاء يخضعون للنفوذ الثقافى في المجتمع الذى
يحيط بهم ، فتعرضت أفكارهم لهذا لعوامل التحلل . وحين بدأت
النهضة المسيحية في النهاية كانت هذه الديانة إلى حد كبير قد أعيد
تشكيلها تحت ضغط المؤثرات الهلينية ، كما أعيد وضع لاهوتها
في اصطلاحات فلسفية ؛ وهكذا انتقل قدر عظيم من المادة الفلسفية تحت
ستار اللاهوت إلى الوطنيين سكان الاراضى الداخلية في غرب آسيا .

ويشير المسعودى الكاتب العربى إلى أن الفلسفة الإغريقية ازدهرت فى أثينا أول الأمر ، ولكن الإمبراطور أغسطس حولها عن أثينا إلى الاسكندرية وروما ، وأن ثيودوسيوس جاء من بعده فأقلل المدارس فى روما ، وجعل الاسكندرية مركز العالم الإغريقى^(١) ومع أن هذه العبارة فيها مبالغة ، فهى تحمل فى طيها بعض الحق ، حيث تظهر الاسكندرية فى مظهر مدينة تصبح بالتدريج أهم دار للفلسفة الإغريقية . ولقد بدأت الاسكندرية تحتل مكان الصدارة حتى فى أيام بطليموس ؛ أما فى النشاط العلمى باعتباره متميزا عن النشاط الأدبى الخالص ، فقد كانت فى موضع الأهمية العظمى فى مبدأ العهد المسيحى ، وبقيت مدارس أثينا مفتوحة حتى عام ٥٢٩ من الميلاد ، ولكنها كانت حينئذ قد فقدت صلتها منذ زمن طويل بالتقدم العلمى . وتمنحنا روما كذلك فلاسفة كبارا حتى فى عهد متأخر ، ومعظمهم مولود فى المشرق ، ولكن بالرغم من أن هؤلاء صادفوا ترحيبا واستماعا فإن الثقافة الرومانية كانت أكثر اهتماما بالفقه ، الذى كان حقا هو الفلسفة النظرية الرومانية الخالصة التى وضعت قانون جوستينيان . وكان لأنطاكية كذلك فلسفتها ، ولكن أهميتها لم تزد أبدا عن أن تكون ثانوية .

وفى خلال ما يمكن أن نطلق عليه العهد الاسكندرى احتلت المدرسة البطلمية دائما مكان الصدارة . حقا إنها تحولت إلى درجة كبيرة عن الصبغة الدراسية القديمة ، عن طريق إدخال أفكار نصف صوفية

(١) المسعودى: كتاب التنبيه والإشراف ص ١٧٠ - ترجمة كارادى فو فى باريس .

نسبت إلى فيثاغورس ، ثم في زمن لاحق عن طريق الاندماج في المدرسة الأرسطوطاليسية المحدثه . ويمكن الرجوع بالأفكار الفيثاغورية في النهاية إلى مصدر هندي ، ولا سيما فيما يخص أفكاراً مثل مذهب الوجود الوهمي للبادة ؛ وترد هذه الأفكار في الفلسفة الهندية تحت كلمة « مايا » ، ثم مذهب تناسخ الأرواح ، وهو يرد تحت كلمة « أفانار » . إن الفكر الإغريقي الحقيقي كما يظهر في فلسفته ديموقريط وآخرين من المفكرين الإغريق الأصلاء . كان فكراً متميزاً بالمادية ، ولكن أفلاطون فيما يظهر أدخل فيه مادة أجنبية ، ربما كانت هندية ، بل ربما أدخل بعض الأفكار المصرية كذلك . ونحن نعلم أنه كان ثمة نقل لأفكار شرقية أثرت في الهلينية ، ولكننا لا نعلم إلا القليل جداً عن التفاصيل . ولا شك أن أفلوطين والأفلاطونيين المحدثين كانوا مفكرين تلفيقيين ، وأنهم أخذوا - بلا حساب - من مصادر شرقية اختفى بعضها تحت ستار نسبته إلى فيثاغورس بحكم بقائه زمناً طويلاً في بلاد الإغريق .

ونحن نجد في أوائل القرن الثالث الميلادي ما يعرف باسم الأفلاطونية المحدثه ؛ وتشير عبارة نموذجية في الفصل الثالث عشر من كتاب جبون « تدهور الأمبرطورية الرومانية وسقوطها » ، إلى الأفلاطونيين المحدثين باعتبارهم « رجالاً من ذوى الفكر العميق والتطبيق الصارم ، ولكن أعمالهم - بسبب الخطأ في فهم الغاية الحقيقية للفلسفة - تساهم في التقدم بالفهم الإنساني أقل مما تساهم في إفساده . ولقد أهمل الأفلاطونيون المحدثون المعرفة التي تناسب مع وضعنا وقدرتنا ،

كما أهملوا حقل علم الأخلاق والطبيعة والرياضة ، وذلك في الوقت الذي أجهدوا فيه قوتهم في المناقشات اللفظية في الميتافيزيقا ، وحاولوا أن يكشفوا عن أسرار عالم الغيب ، ودرسوا أرسطو وأفلاطون ليوفقوا بين آرائهما في موضوعات لم يكن أحد هذين الفيلسوفين أقل جهلا بها من بقية بني آدم . ومع أن هذا الاقتباس يغلب فيه لون التحامل الغريب الذي يمتاز به جبون ، فهو يمثل الموقف العام حيال الأفلاطونية الحديثة تمثيلا معقولا ؛ وربما أمكن صدقه بنفس الدرجة على كل حركة دينية رآها العالم إلى الآن .

وكان الأفلاطونيون المحدثون نتيجة — بل ربما صح القول بأنهم كانوا نتيجة حتمية — للميول التي كانت سائدة منذ أيام الإسكندر ، ولا تساع الأفق الفكري ، وضعف الاهتمام بالحياة المدنية القديمة . فلقد حاول الفلاسفة الأولون أن يخلقوا المواطن الصالح ، ولكن المواطنين الصالحين تحت الظروف الامبراطورية لم يكونوا محل طلب بقدر ما كان الرعايا المطيعون . وثمة دلالات واضحة طوال هذا العهد على الميل الجديد في الفكر ، وهو ميل ذو طابع لاهوتي محب للخير ، يرمى إلى خلق رجال أخيار أكثر مما يرمى إلى خلق مواطنين نافعين . وإن أنظار فيلون ، الأفلاطوني المحدث اليهودي لتقدم لنا دلالات واضحة على هذه الميول الجديدة كما ظهرت في الاسكندرية . ويظهر لنا منه ميل توحيدى كان موجودا في الحقيقة عند أوائل الفلاسفة ، ولكنه الآن يصير بالتدرج موضع تأكيد كلما أصبحت الفلسفة لاهوتية في انظارها ؛ ولو أنه لاشك في أن ذلك يرجع في هذه الحالة إلى الدين الذي كان يعتنقه . فلقد قال بوجود إله واحد قديم

لايجرى عليه التغير، وليس ذا شهوة أو هوى، وهو مخالف تمام المخالفة لعالم الظواهر، باعتباره العلة الأولى لكل موجود، وهذا توحيد فلسفى يمكن أن يتناسب مع العهد القديم، ولكنه لا يصدر عنه بالطبع. وإن المذهب القائل إن الحقيقة المطلقة علة ضرورية لكل ما هو نهى، أو هى شىء كنقطة الارتكاز التى تطلبها أرشميدس، ليقف فيها كىما يحرك الأرض، هى المذهب الذى مالت إليه الفلسفات جميعا، ولا سيما المدرسة الأفلاطونية. ولكن مادام التسبب يستدعى التغير إلى حد ما فهذه العلة الأولى لا يمكن أن تعتبر خالقة للعالم حلقا مباشرا؛ وإنما يعتبر المصدر الأزل للفيض الأزل الذى تظهر به قدرة العلة الأولى على خلق الكون وما يشتمل عليه. والملاح الجوهريه لهذه التعاليم هى الوحدة المطلقة للعة الأولى، وكونها حقيقة مطلقة وأزلية ومخالفة للحوادث؛ وكل ذلك يرفعها فوق مستوى الأشياء التى يمكن أن يعرفها الإنسان، وإن الفيض الفعال الذى لا ينقطع فعله، والذى هو أزل كصدره — ولو أنه يعمل فى حدود الزمان والمكان — هو الفيض الذى سماه فيلون «الكلمة» Logos.

ومع أن هذه النظريات كانت — إلى حد كبير — تعبيرا عن النتائج المنطقية التى كان الأفلاطونيون يقترّبون منها حينئذ، فإن مما يثير الدهشة أن «فيلون» لم يكن له نفوذ كبير. ولا شك أنه كان ثمة ميل إلى اعتبار هذه التعاليم فى أساسها محاولة لقراءة معنى أفلاطونى فى العقيدة اليهودية؛ ومن المؤكد أن الانتباه العظيم الذى وجهه إلى تأويل العهد القديم والكتب المدافعة عن اليهودية، كان لابد من أن يمنع مؤلفاته من أن تحظى بانتباه جدى من القراء غير اليهود.

ومرة أخرى ، مع أن أفكاره عن التوحيد وطبيعة الإله كانت هي التي تميل إليها الأفلاطونية المحدثة ، فهي تمثل أيضاً اتجاهاً يهودياً إن لم يبدأ من نقطة بداية توحيدية ؛ فقد كان حينئذ تحت نفوذ هلمني ؛ حيث يعمل على خلق فكرة عن الإله تعلو على الجس . ويخرج النصوص التي يفهم منها شبه بين الله وبين الناس في العهد القديم ، ويقول بوجود فيض أو « حكمة » لله باعتبار ذلك واسطة في الخلق والوحي . ولا شك أن « فيلون » أو مدرسة فيسلون ، اليهودية الهلمنية ، مسئول عن مذهب « السكلمة » الذي يظهر في أجزاء من العهد الجديد تحت اسم القديس يوحنا . وكان له كذلك نفوذ على الفكر اليهودي في « الترجوم » ؛ حيث لم يعد الفيض الفعال الصادر عن العلة الأولى يبدو في صورة « حكمة الله » بل في صورة « السكلمة » . ولا يظهر أن « فيلون » كان له أي تأثير على مجرى الفلسفة الاسكندرانية في مجموعها .

إن الاتجاهات التي كانت توجد في أعمال « فيلون » كانت تعمل أيضاً على اختار الفكر الإغريقي خارج الدوائر اليهودية ، حتى لبدو من جميع مدارس الفلسفة موقف محدد في إثبات وحدانية الله ، وقدرته ، ومخالفته للحوادث ، باعتباره مصدراً وعلة للكون . وكان ذلك اعترافاً بوحدة صورة الطبيعة ، وضرورة تفسير السبب في هذه الوحدة . أما الطوائف الغنوصية التي كانت ذات أصل فلسفي ، فإنها تقبل فكرة العلة الأولى ببساطة ، ولكنها - لكونها قبلتها على مستوى يعلو على النقص والتغير - تقترح فيوضات متوسطة تفسر بها إيجاد الكون الناقص المتغير . وصدوره عن هذا المصدر الأول الذي هو بنفسه كامل غير متغير .

وإن العبارات التي يصفون بها هذه الفيوضات المتعاقبة التي يكون كل منها أقل كلاً من مصدره ، والتي تنتهي بإيجاد العالم الذي تدرك فيه الظواهر لتختلف باختلاف المذاهب الفلسفية الغنوصية ، وهي غالباً ساذجة إلى درجة كافية ، وتظهر منها المبالغة في نظرنا ، وكثيراً ما تأخذ من المسيحية أو اليهودية ، أو الديانات الشرقية الأخرى التي كانت حينئذ تستلفت نظر العالم الروماني . ولكن هذه التفصيلات ذات أهمية صغيرة ، وكل النظريات الغنوصية تشهد باعتقاد وجود علة أولى مطلقة في حقيقتها ، كاملة أزلية ، بخلاف تماماً لهذا العالم المحدود بالزمان والمكان ، ومن ثم يجب أن يتوسط الفيض أو الفيوضات ، لتصل ما بين هذا العالم الحادث كما نعرفه ، وبين العلة العليا . وبدل هذا الاعتقاد في صورته الفجة على فهم عام كان حينئذ يسيطر على الفكر السائد في القرون الأولى من العهد المسيحي .

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

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

وأول شيء هو أن نفهم ما يقصد من الاصطلاح «نفس» Soul . لقد كان أفلاطون في الحقيقة يقول بالثنائية ، من حيث يعتبر النفس حقيقة مستقلة تعطى الحياة للبدن ، ويقارنها براكب يوجه الحصان الذي يركبه ويضبطه ، ولكن أرسطو يقوم بتحليل أكثر دقة للظواهر النفسية ؛ فهو يقول في كتابه « في النفس » De anima : « لا تزيد حاجتنا إلى البحث عما إذا كانت النفس والجسد شيئاً واحداً عن حاجتنا إلى النظر فيما إذا كان الشمع وأثر الخاتم فيه شيئاً واحداً ، أو بصفة عامة ما إذا كانت مادة الشيء هي عين الشيء الذي هي مادته ، (أرسطو : في النفس ٢-١-٤١٢ ب ٦^(١)) . ويعرف أرسطو النفس بأنها « كال أول لجسم طبيعي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة » (نفس المرجع ٤١٢ ب ٥^(٢)) . وكلية أول في هذا التعريف تدل على أن النفس هي الصورة الأولى التي يتحقق بها جوهر البدن ، كما تدل كلمة كال على مبدأ التحقق الذي يمنح البدن صورته ، ولولاه لما كان إلا طائفة من الأجزاء المنفصلة التي لاكل منها صورة خاصة ، ولكن مجموعها يظل بلا وحدة جسمية حتى تمنحه

(1) Anistot : de anima. I I. i. 412. b. 6.

(2) id. 412. b. 5.

النفس صورته . والنفس بهذا المعنى هى تحقق البدن (أرسطو : الميتافيزيقا ٣ — ١٠٤٣ — ٣٥١^(١)) . ونفقتد الجثة الميتة هذه القوة المحققة المركزة ، فلا تكون إلا مجموعة من الأطراف والأعضاء . ولكنها حتى مع ذلك ليست مجموعة ملفقة كاتى يمكن للإنسان أن يضم بعضها إلى بعض ؛ وإنما هى « جسم طبيعى له قابلية الحياة » ، أى أنها مركب عضوى معد للنفس هى العلة أو السبب لوجوده ، وهى وحدها التى تجعل فى طوق الجسم أن يحقق موضوعه .

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

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

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

٣ — الحركة ، وهى التى تدعو إلى العمل ، كالطلب والنزوع والإدراك وهلم جرا ؛ وهى تقوم — وإن كان قياما غير مباشر — على الإدراك الحسى ، حيث تثيرها ذكريات الحواس الفعالة .

(1) Anistot : Metaph. iii. 1043. a. 35.

٤ — العاقلة ، أو العقل الخالص ، وهى التى تختص بالفكر المجرد وليست مبنية على الإدراك الحسى . كل ذلك إذ يشتمل على الحياة فى معناها الأعم يكون معاد النفس ، ، ولكن الأخيرة من هذه الملكات وهى العاقلة nous أو النفس الناطقة ، خاصة بالإنسان وحده . وهى لا تتوقف على الخواص توقفا مباشراً أو غير مباشر ، ومن ثم فحين تتوقف الثلاث الأخريات بالضرورة عن أداء وظائفها إذ تعطل أعضاء الحس ، فليس بضرورى أن تؤثر ذلك بتعطيل النفس الناطقة مادامت مستقلة عن أعضاء الحس على ما يظهر . وهذه القوة العاقلة ، أو العقل (spirit nous) عند أرسطو أكثر ضيقاً فى مداها مما كان فى العادة عند الفلاسفة الأقدمين ؛ ويفهم منها تلك التى لها قدرة على المعرفة المجردة مستقلة عن المعلومات التى ترجع بطريق مباشر أو غير مباشر إلى الإدراك الحسى . ويبدو على أى حال أنها قدرة ذات نوع متميز ؛ لأن أرسطو يقول : « أما العقل وملكة النظر ، فالأمر بالنسبة لهما غير واضح . فيبدو على أى حال أن ذلك نوع متميز من أنواع النفس ، وهو الوحيد يستطيع أن يفارق الجسم كما يفارق الباقي الفانى . أما الأجزاء الأخرى للنفس ، كما يبدو من الاعتبارات السابقة ، فلا يفارق بعضها بعضاً بالطريقة التى ادعاهها قوم ، ولكن من الواضح فى نفس الوقت أنها تتميز من الناحية المنطقية ، ، أرسطو : النفس ٢ — ٢ — ١٣ — ٩)^(١) . ويفهم من ذلك :

(1) Aristot. II ii 413. b. g.

١ — أن النفس الناطقة نوع متميز ، ومن ثم ربما اشتقت من مصدر يختلف عن مصدر المملكات الأخرى للنفس ؛ ولكن لم يذكر شيء عن هذا .

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

٣ — أنها باقية بحكم كونها توجد مفارقة للنفان .

وكانت نتيجة الغموض فى هذه المقالة اختلافا عظيما بين الشراح فى تفسيرها ؛ فإن ثيوفراستوس ليقدم فى تفسيرها عبارات صيغت باحتراس ، ويعتبر النفس الناطقة مختلفة اختلافا واضحا فى درجة التطور فقط عن الصور الدنيا من مملكات النفس ، أما الاسكندر الافروديسى ، فهو الذى فتح حقولا جديدة فى النظر ؛ إذ فرق بين العقل الهولانى material intellect والعقل الفعال active intellect . وأولها قوة من قوى النفس الجزئية ، وهو الذى يعتبر صورة الجسم ، ولكنه لا يقصد به أكثر من القدرة على التفكير ، ويرجع إلى نفس مصدر القوى الأخرى للنفس الانسانية . أما العقل الفعال ، فليس جزءا من النفس ؛ ولكنه قوة تدخل إليها من خارج ، وتدفع العقل الهولانى إلى النشاط . وهذا العقل الفعال لا يختلف عن العقل الهولانى من حيث المصدر فحسب ؛ ولكنه يختلف عنه كذلك فى الخاصة ، من حيث إنه باق ، وكذلك كان دائما ، وسيظل أبدا ؛ وقوته

الناطقة مفارقة تماما للنفس التي يجرى فيها التفكير . وليس ثمة إلا جوهر واحد من هذا النوع ؛ ويجب أن يكون ذلك هو الإله ، أو العلة الأولى لكل الحركة والنشاط ، حتى إن العقل يفهم في صورة فيض من الإله على النفس الانسانية يدفعها إلى القيام بوظائفها العليا . ثم يعود إلى مصدره العلوى . وإن هذا التفسير لما كتبه أرسطو — وهو تفسير يحمل طابع الاعتراف بوجود إله — قد كان موضع معارضة من جانب ثامسطيوس الشارح الذى رأى أن الإسكندر قد أرغم عبارة النص على الخروج عن معناها الطبيعى ، وأنه انتهى دون وجه حق إلى الوصول إلى نتائج من الجملتين القائلتين : « لا بد أن تكون هذه الاختلافات موجودة فى النفس » ، « وهذا فقط هو الباقي الأبدى » ، ويبدو على أى حال أن تفسير الإسكندر يلعب دوراً هاماً فى تكوين النظرية الأفلاطونية المحدثة ، وهو بلا شك مفتاح تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ولا يعدم أهميته فى تطور التصوف المسيحى .

لقد كان تأسيس المدرسة الأفلاطونية المحدثة على يدى أمونيوس ساكس ، ولكنها فى الحق لا تبدو فى صورتها النهائية إلا بظهور أفلاطين (المتوفى عام ٢٦٩ م) ، فإذا أردنا أن نتقدم بصورة مختصرة للقواعد الأساسية لهذا المذهب الفيلسفى ، فسوف نقصر ههنا على الكتب الثلاثة الأخيرة من تاسوعات أفلوطين (تاسوعات ٤ - ٦) لأنها فى صورتها الملخصة المعروفة باسم أثولوجيا أرسطو Thsology of Aristotle كانت أهم تعبير عن المذهب الأفلاطونى المحدث

عرفه العالم الاسلامي ، والإله في تعاليم أفلوطين مطلق ، وهو القوة الأولى (التاسوعات ٥ — ٤ — ١) وراء دائرة الموجودات (نفس المصدر ٥ — ٤ — ٢) ووراء الحقيقة ، أى أن كل ما نعرفه من الوجود والسينونة لا يصدق إطلاقه عليه ، ولهذا فهو لا يُعرف ؛ لأنه وراء مجال فكرنا . وهو غير محدود ولا نهائي (نفس المصدر ٦ — ٥ — ٩) ومن ثم فهو واحد ، لأن اللانهاية تنفي إمكان وجود كائن غيره له عين وجوده . ومع هذا لا يسمح لأفلوطين للعدد « واحد » أن ينطبق على الإله ؛ لأن الأعداد تفهم ويدل بها على مكان الوجود الذى فيه نحن كائنون ؛ حتى إن « واحداً » باعتباره مجرد عدد لا ينسب إلى الإله ، بل الخير أن تنسب إليه الأحدية ، بمعنى نفي المقارنة به ، أو الوجود لإله غيره . ومادام الإله المطلق يفهم منه الوجود ، فكل ما يصدر منه لا يصدر قهراً ، بل وجوباً ؛ بمعنى أنه ليس فى الإمكان شىء آخر . فينتج عنه مثلاً أن كل ضلعين فى المثلث أطول من الضلع الثالث ؛ فليس الضلعان هنا يرغمان على قبول طول أكبر ؛ ولكن من طبيعة الأشياء أنهما لا بد أن يكونا كذلك . وهذه الطبيعة الواجبة هنا تصدر بالضرورة عن العلة الأولى ، وبالرغم من ذلك لا يسمح لنا أفلوطين أن نقول : إن الله « يريد » أى شىء ؛ لأن كلمة « يريد » تشير إلى طلب ما ليس فى الحوزة ، أو ليس موجوداً عندئذ (التاسوعات ٥ — ٣ — ١٢) . وتعمل الإرادة فى حدود الزمان والمكان ، ولكن الضرورة صدرت دائماً من الواحد الباقي الذى لا يعمل فى حدود الزمان . ولسنا كذلك نستطيع فهم الإله باعتباره عارفاً شاعراً مفكراً ،

وكذلك كل ما يصف نشاطنا العقلي من العبارات في عالم الظواهر المتغيرة . إنه عالم (all Nhorning) بعلم مباشر aepoa etiqnn لا يشبه بحال عملية التفكير ، ولكن هذا العلم أسمى من الشعور ؛ فهو حالة يصفها أفلوطين بأنها صحو eypnyopoie ؛ ويعنى به أنه لا يغيب عن ذاته أبدا دون حاجة إلى كسب علم .

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

وبما أطلق عليه nous يصدر ما يسمى Psyche ؛ وهو الحياة والحركة ، ونفس العالم ؛ وهى التى فى الكون ، والتى تشترك فيها كل المخلوقات الحية . وهى أيضا نعلم ؛ ولكن عليها يأتى عن طريق العملية الفكرية فحسب ، وذلك بفصل وتوزيع وجمع ما يعطيه الإدراك الحسى ، حتى يتلام فى وظيفته مع الحسن المشترك cemmon sence الذى قال به أرسطو ؛ على حين يظهر لما أطلق عليه nous وظائف ينسبها إليه أرسطو ، وخصائص يستخلصها الإسكندر عما كتبه هذا الفيلسوف الأخير .

لقد استمر عمل أفلوطين على يدى تلميذه فورفوريوس (المتوفى عام ٣٠٠ م) ، والذي كان يعلم فى روما ، واشتهر بكونه أتم مزج العناصر الأفلاطونية والأرسطوطاليسية فى مذهب أفلاطونى محدث ، ولاسيما باستخدام طرق أرسطو العلمية . وقد نقد أفلوطين مقولات أرسطو نقدا عنيفا (التاسوعات ٦) ، ولكن فورفوريوس وكل الأفلاطونيين المحدثين المتأخرين عادوا إلى أرسطو . حقا إنه عرف أكثر ما عرف للأجيال اللاحقة باعتباره مؤلف إيساغوجى الذى ظل زمانا طويلا يعتبر المدخل السائد للأرغانون المنطقى الذى كتبه أرسطو . ثم جاء يميلخوس (المتوفى عام ٣٣٠ م) تلميذ فورفوريوس الذى اتخذ الأفلاطونية المحدثة أساسا لللاهوت وثنى . ثم جاء من بعده بروكلوس (المتوفى عام ٤٨٥ م) آخر تابع وثنى كبير للأفلاطونية المحدثة ؛ وهو أكثر شهوة باللاهوت من سابقه .

لقد كانت الأفلاطونية المحدثة تتقدم إلى مكان الصدارة حين بدأ

المسيحيون الإسكندريون يتصلون بالفلسفة . وأول مسيحي إسكندري حاول أن يوفق بين الفلسفة وبين اللاهوت المسيحي هو كليان الإسكندري الذي كان أفلاطونيا من النوع القديم ، مثله مثل جستين مارتير . وإن كتاب كليان المسمى بالطوائف في الدين والأخلاق Strosmateis ليلفت النظر إذ يعرض المذهب المسيحي في عمومه بحيث ينسجم مع نظريات الفلسفة الأفلاطونية . وهذا الكتاب لا يشوه العقيدة المسيحية التقليدية ؛ ولكنه تأليف رجل يعتقد بإخلاص أن أفلاطون تنبأ إلى حد ما بما ورد في الأناجيل yospels وأنه استعمل عبارات واضحة نافعة صالحة من جميع النواحي للتعبير عن الحقائق العميقة ؛ ومن ثم يستخدم كليان هذه العبارات مقلدا أحيانا ميتافيزيقا أفلاطون ؛ وهكذا يحور دون وعي منه محتويات المسيحية ، فإذا سألنا عما إذا كان من نتيجة ذلك عرض معقول للتعاليم المسيحية ، فربما ملنا إلى الاعتراف بأنه كان كذلك في جوهره ، برغم التعديل ، وبالنظر إلى الموقف العلى في تلك الأزمان . وحينما نجد الحقائق التي عبر عنها من لم يروضوا على البحث العلى يرددها من يحرسون على وضع تعبيرهم في صورة منطقية سليمة فلا مفر ههنا من التعديل . أما أن الفروض العلية والفلسفة التي جاء بها كليان صحيحة فذلك أمر آخر . وربما رأى المحدثون أنها كانت على خطأ ؛ ولكنها إذا نظر إليها في ضوء الحياة العلية المعاصرة لها فمن الواضح أنها كانت مجهودا صادقا ؛ ولم تقدر حق قدرها عند جميع من جاءوا بعد كليان . ولقد كان هو من الزعماء المسيحيين القلائل الذين حرروا رسميا من

لقب « القديس » الشرفى الذى كان يصدر به اسمه حينما من الزمان .
وفى خلال القرون اللاحقة القليلة أعيدت صياغة المسيحية صياغة دائمة
حتى بدت المسيحية أخيراً هلمينية فى جوهرها ، ولكن مع تعديل العناصر
التي فيها من فلسفة أفلاطون ، بفعل المؤثرات الروحية الأفلاطونية
المحدثة . ولاشك أن ذلك كان كسبا للمسيحية ، لأننا حين نقرأ تعاليم
الحواريين didache والكتابات المسيحية القديمة غير الهلمينية
لا نملك إلا الشعور ، بأنها تم عن وجهة نظر أضيق ، وأشد تزمناً
أن ترضى حاجات الإنسانية وآمالها فى عمومها . ولقد يبدو غريباً
أن نقارن كليمان الإسكندري بترتوليان الذى كان أحد الأضواء
العظمى فى المسيحية اللاتينية إن لم يكن أعظمها . ولكنه كان متشدداً
متزمناً تزمت المتطهرين puritans ، شكاً عادئياً فى موقفه تجاه
الفلسفة التي اعتبرها وثنية الجواهر .

وكان الزعيم العظيم التالى فى الفكر المسيحي الإسكندري هو
« أوريجين » ، وهو نفسه تلميذ أفلوطين الذى لم يجد صعوبة كبيرة فى
الملاءمة بين الفلسفة المعاصرة وبين المذهب المسيحي . وإن إرشادات
المساءلة التعليمية catechical التي كانت تلقى دائماً فى الكنائس على
المرشدين للتعميد قد اتسع مداها فى عهد كليمان وأوريجين ، وتطورت
فأصبحت على مثال المحاضرات التي كان الفلاسفة يلقونها فى المتحف ؛
حتى إننا وجدنا مدرسة مسيحية تنشأ للاهوت الفلسفي ، ولم ينظر
بعين الرضا إلى هذا التطور لا الكنائس المحافظة ولا فلاسفة المتحف .
بل إنه حتى بين المسيحيين الإسكندريين وجدت طائفة لم ترض عن

ذلك ، وزاد سخطها حين اشتهرت المدرسة إلى درجة جعلتها أبعد ذكرا

من المنظمة الأسقفية العادية Diocesan orgauingation

وليس هنا موضع النظر في المكائد المختلفة التي انتهت باضطراب أوريجين إلى أن يغادر الاسكندرية ، ويلجأ إلى فلسطين . ولقد أنشأ هناك في قيصرية مدرسة على مثال مدرسة الإسكندرية . وهذه المؤسسة الثانية لم تصل إلى نفس الشهرة التي وصلت إليها مدرسة الإسكندرية التي كانت الصورة الأصلية ؛ وربما كان ذلك لأن أوريجين حول نشاطه إلى اتحاه متخصص جدا في نقد النصوص ، ولكن هذه المسألة كانت سببا في تطور ، لعب في النهاية دورا هاما في تاريخ الكنيسة السورية ؛ حيث تركز النشاط اللاهوتي في أساسه مدة من الزمن في تلك المدارس التي قلدها الزرادشتيون والمسلمون . وأول مدرسة من هذا النوع في سوريا أسست في أنطاكية على يدي مالحيون حوالي عام ٢٧٠ م ، ولقد تعمدت أن تقلد الطريقة الإسكندرية ، وأصبحت في النهاية منافسا للمدرسة الإسكندرية .

وبعد ذلك بحوالى خمسين عاما قامت مدرسة في نصيبين على نهر اليعياغ^(١) myhdonius في قلب المجتمع الذي يتكلم السريانية . ولقد اتسعت هذه الكنيسة حتى بلغت شواطئ البحر الأبيض المتوسط وكان لها في ذلك الوقت أتباع كثيرون في الأراضى الداخلية تعودوا على استخدام السريانية دون الإغريقية ؛ فكان العمل في نصيبين يتم

(١) أحد روافد الحابور ؛ والحابور من روافد الفرات .

بالسريانية من أجل هؤلاء الاتباع ، وأعدت النسخ السريانية من كتب اللاهوت التي تدرس في أنطاكية ، وقام تعليم اللغة الإغريقية حتى يكون المسيحيون الذين يتكلمون السريانية على صلة أو ثِقَ بِحياة الكنيسة في عمومها .

إن سكوت الكنيسة عن الفلسفة الإسكندرية كانت له نتائج بالغة العمق . ومع أن الكنيسة لم تحتضن الفلسفة الأفلاطونية المحدثة بصفة رسمية ، إلى أنها كيفت موقفها بحيث يلائم الجو السائد الذي كان المذهب الأفلاطوني المحدث يقبل فيه باعتباره الكلمة الأخيرة في البحث العلى . وقد كانت ميتافيزيقا أرسطو ودراسته النفسية تعتبر أساسا ثابتا للبرهنة لا يتطرق إليه الشك ، كان من المستحيل بالنسبة لرجال الكنيسة الذين تعلموا في هذا الجو ألا يقبلوا هذه الأسس ، كما أنه يستحيل بالنسبة إلينا أن نعترف بأن جثمان أحد الأولياء يمكن أن يكون في موضعين في نفس الوقت ، لأن تعليمنا كله يدرّسنا على افتراض حدود زمانية ومكانية ؛ مع أن المسلم التقى في مراكش يمكن أن يعتقد بمزارين ويتبرك بهما ، ويعتبر كلا منهما مشتملا على جثمان نفس الولي الذي كان في حياته على حسب الاعتقاد لا يتقيد بحدود المكان . ولقد كانت المبادئ العامة لفلسفة أفلاطون وأرسطو ثابتة الدعائم في القرن الرابع في الاسكندرية ومحيطها ، ولم تكن موضع تساؤل أكثر مما نقسمال الآن عن صحة قانون الجاذبية ، أو عن كروية الأرض . وكان معروفا أن هناك من يشكون في هذه الأشياء ، ولكن شكهم لم يعمل إلا بالجهل الأعمى من جانب من لم ينتهعوا بترية مستنيرة . ولم يكن

المسيحيون أقدر على مجادلة هذه المبادئ من غيرهم . وكانوا مخلصين تماما في دينهم ، حتى إن كثيرا من نصوص العقيدة التي يصعب قبولها على العقل الحديث لم تكن صعبة عليهم ؛ ولكنه كان واضحا تماما أن عبارات المذهب المسيحي لا بد أن تجارى النظرية السائدة في الفلسفة أو الحقيقة اليقينية كما كانوا يسمونها . وابدوا علينا النقص في تصور التاريخ حين نسخر من تنازع المسيحيين على الكلمات ، وكيف دلت على النتائج الثابتة للفلسفة كما فهمت في تلك الأيام .

وهذا واضح تماما في النزاع الأريوسى^(١) ، فقد اتفق الطرفان على أن المسيح ابن الله ، وأن العلاقة بين الأب والابن ليست بالطبع علاقة الأبوة الإنسانية ؛ ولكنها بطريق الفيض . واتفق الطرفان على أن عيسى إله ، مادام للفيض بالضرورة طبيعة المصدر الذي يصدر عنه . واتفقا على أن الابن صدر عن الأب في الأزل ، وقبل أن يخلق العالم ، فكان الابن أو الكلمة وسيطا في الخلق . ولكن البعض ، وهم من المتصلين بمدرسة انطاكية على ما يظهر ، تكلموا عن صدور الابن عن الأب باعتبار حادثة قبل الزمان في أبعاد الأزل حقيقة ، ولكن هذا حدث بعد أن لم يكن الأب قد أنتج الابن ؛ لأن الأب على حسب قولهم لا بد أن يكون قد سبق الابن كما يسبق السبب المسبب ، وهكذا كان الابن من ثم أقل أزلية من الأب . ولقد هب الاسكندريون في الحال لتصحيح مقالة هؤلاء ، فقالوا أولا بالألا تدرج في الأزلية ،

(١) نسبة إلى أريوس الإسكندري الذي أثار نقاشا حادا حول علاقة المسيح بالله .

ولكن أخطر خطأ كان في هذه الفكرة أنها جعلت الإله عرضة للتغير فقد كان في عهد من عهود الأزل وحيداً ثم أصبح أباً . وقالت الفلسفة إن العلة الأولى أو الإله الحق لا يتغير ؛ فإذا كان أباً فلا بد أن يكون أباً منذ الأزل ، ويجب أن نفهم الابن باعتباره كلمة ، صادرة عن الأب الذى هو مصدرها منذ الأزل . إن القيم الفعلية لهذه المحاولة لاتعطينا فى الوقت الحاضر ، وإنما نلاحظ فقط أن الفلسفة الإغريقية السائدة قد سيطرت تماماً على لاهوت الكنيسة ؛ فكان من الضرورى أن يعبر عن قضايا اللاهوت بعبارات ملائمة تماماً للفلسفة . وكان من نتائج النزاع الآريوسى أن اعترفت الكنيسة الشرقية بأن الفلسفة الإسكندرية تشرح المذهب الأرثوذكسى ، وقد تبعها فى ذلك الجزء الأكبر من الكنيسة الغربية ؛ ولو أن القوط الغربيين ظلوا حريصين على وجهات النظر الآريوسية التى تعلوها من أوائل معلمها .

فلما جاء القرن الخامس الميلادى كان المذهب الآريوسى قد استبعد تماماً من كنيسة الدولة ، وتمت السيطرة للفلسفة الاسكندرية التى كانت الأداة السياسية فى الوصول إل هذه النتيجة ؛ وذلك صحيح بالرغم من وجود ما يدل على أنها كانت موضع شك فى بعض الأوساط . ومن أشهر المجادلات الكنسية التى حدثت فىم بعد مؤتمر نيقيا Post-Nicene age ما تعلق من ذلك بشخص المسيح المتجسد Incarnate Christ وهذه جعلتها مسائل تخص دراسة النفس . لقد كان من المعترف به عموماً أن الإنسان له نفس Psyche ، أو نفس حيوانية يشترك فيها مع بقية المخلوقات ذوات الحس ، وله

بالإضافة إلى ذلك روح Spirit أو نفس ناطقة جعلتها الأفلاطونية الحديثة والإسكندر الأفروديسي فيضا من الروح الخالق ، أو الكلمة ، أو العقل الفعال . وقد أيد علماء اللاهوت المسيحيون هذا المعتقد بما ورد في سفر التكوين من أن الله نفخ في الإنسان نفخة الحياة من روحه ، ومن ثم أصبح نفسا حية . وفي الحق أن القديس بولس قد فرق قبل ذلك بين عنصرين : هما النفس الحيوانية ، والروح الباقية ، طبقا لمعرفتهم بالنفس في ذلك الوقت ، ولكن اللاهوت المسيحي افترض أن في المسيح أيضا ما يسمى الكلمة الأزلية ، وهي الروح الخالق ، ومنها صدرت النفس الناطقة عن طريق الفيض . فما العلاقة إذن بين الكلمة وبين ما فاض منها حين يجتمعان في نفس الشخص ؟ إذا كانت الفلسفة الإسكندرانية والديانة المسيحية كلتاهما على حق ، فلا بد أن تكون المسألة صالحة للوصول إلى حل معقول ، أما إذا كان جوابهما عبثا ظاهرا ، فإما أن تكون الدراسات النفسية أو الديانة المسيحية على خطأ ؛ وهنا قامت الدعوى كما تقوم دائما على أن العلم المعاصر يقيني ، وأن الدين لا بد أن يقاس بمقاييس العلم . ولقد اقترح حلان لهذه المشكلة بخصوصها : أولهما ، وقد احتضنه الإسكندر يون ، هو أن الكلمة والنفس الناطقة أو الروح — بينهما علاقة المصدر والفيض — امتزجتا معا بالضرورة ، حين وجدتا في نفس الوقت في نفس الجسم ، والمهم بالطبع أن الكلمة هي الفاعلة في الخلق ، وأن الإله غير خالق في هذه الحالة ، لأن المسألة هنا مسألة فعل في زمن ، وإنما تم الخلق بطريق توسط الكلمة . ونجد في نفس الوقت أن النفس الحيوانية السارية في

الحلق مشتقة في النهاية من الكلمة ، ولكن النفس الناطقة صادرة عن الكلمة ، وكل ذلك يظهرنا على نظرية فلسفية صاغها الإسكندر الأفروديسى والأفلاطونيون المحدثون ، وقبلت على أنها مقطوع بها . وأما الحل الآخر ، وهو الذى دافع عنه الأنطاكيون ، فقد اهتم بكال الناسوت في المسيح ، حتى يكون الجسم والنفس الحيوانية والنفس الناطقة نامة بالضرورة في الناسوت . وقد احتلت الكلمة الإطار الانسانى دون أن تسقط النفس الناطقة التى تعتبر من مقومات الناسوت ، ومن ثم لا يمكن أن يكون هناك أى امتزاج ، لأن ذلك يعنى رجوع الروح إلى مصدرها ، وينتج عن ذلك إسقاطها من ناسوت المسيح . ويلاحظ أن هذا الحل يفترض صحة المعارف النفسية التى افترضها الحل الآخر . وأيا ما كان رأى السائد ، فإن الكنيسة بهذا التحديد لمذهبا قد انغمست إلى حد لا يمكن الرجوع عنه في الدراسات النفسية السائدة في ذلك العصر .

وإن كلا الحلين ليبدى لنا استنباطات منطقية تماما من مقدمات تدعى ، ولم يبق إلا أن يبالغ المدافعون عن أحدهما في عرض القضية حتى تقع منهم المخالفة لتعاليم الفلسفة أو الديانة التقليدية . وقد جاءت الخطوة الأولى في طريق الزيغ من أنطاكية ، ففي ثنايا عنايتهم الملمحة بناسوت المسيح ، وقولهم ان الجسم والنفس الحيوانية والنفس الناطقة قد تواصلت في الإطار الانسانى كانوا يعبرون عن وجهة النظر هذه بأن مريم العذراء أم للمسيح الانسان : أى الجسم والنفس الحيوانية والنفس الناطقة وحسب . فكان معنى ذلك — أو بدا أن

معناه — أن المسيح حين الميلاد كان إنساناً فقط ، وأنه لم يصير إلهاً إلا بعد ذلك ، بدخول الكلمة في الجسم الإنساني . وربما لم تكن هذه النتيجة مقصودة عند من عبروا عن هذه النظرة ؛ وإنما دفعهم إليها خصومهم دفعا . لقد كانت هذه تعاليم ديودورس وثيودور المفروستي ، وكليهما على صلة بمدرسة أنطاكية . ودافع عن تعاليمهما في صورتها المتطرفة نسطور الراهب الأنطاكي الذي نصب أسقفاً على القسطنطينية عام ٤٢٨ م . وبدأت مجادلات ذات حدة حتى وصل الأمر إلى عقد مؤتمر في إفسوس عام ٤٣١ م ، حيث نجحت الطائفة الإسكندرية في الوصول إلى اتهام نسطور وأتباعه بالإلحاد . وبعد ذلك بسنتين ، حين وثق النسطورية تمام الثبوت من أن خصومهم كانوا يعيدون عن المنطق في افتراض أن النفس الناطقة والكلمة امتزجتا في المسيح واتحدتا معا — رفضوا السكينية الرسمية ، ونظموا أنفسهم في كنيسة لا صلة لها بعمل هرطقة إفسوس . إن الكنيسة الرسمية — على أي حال — من ورائها السلطة الدنيوية ؛ ومن ثم وقعت قبضة الاضطهاد قوية على النسطورية . وأدى الاضطهاد غرضه كما قدر له في انطاكية وفي الأجزاء الأخرى التي كانت تتكلم الإغريقية من سوريا ؛ حتى اضطر النسطورية إلى الهرب . أما في مصر — كما يمكن أن يتوقع المرء — فلم يكن لهم موطن . قدم ؛ وانفق الغرييون كالعادة مع كنيسة الدولة . ولم تنتشر تعاليم النسطورية بحرية إلا بين المسيحيين الذين كانوا يتكلمون السريانية ؛ وقد اعتنقها معظمهم .

ولقد أقفلت مدرسة نصيبين ، أو تحولت إلى الرها ، قبل ذلك بمدة .

ففي عام ٣٦٣ م ، سلمت مدينة نصيبين إلى الفرس كشرط من شروط السلام التي انتهت بها الحرب المشتومة التي بدأها يوليان . وعندما تراجع أعضاء المدرسة إلى الأقاليم المسيحية ، تجمعوا في الرها حيث افتتحوا مدرسة عام ٣٧٣ م ؛ وهكذا نجد الرها — وهي في الإقليم الذي يتكلم السريانية ، ولكنها في الإمبراطورية البيزنطية — قد أصبحت مركز الكنيسة السريانية التي تستخدم اللغة الوطنية .

وعند الإنشقاق النسطوري ، كانت مدرسة الرها مركز التجمع لمن لم يرفضوا قرارات إفسوس ، ولكنها في عام ٤٣٩ م أقفلها الامبراطور زينو ، بسبب الطابع النسطوري الواضح فيها ؛ وهاجر الأعضاء المطرودون تحت قيادة برسومة تليذ إيباس (المتوفى عام ٤٥٧ م) والذي كان أكبر معلم في الرها ، فاخترقوا الحدود الفارسية . واستطاع برسومة أن يقنع الملك الفارسي فيروز بأن الكنيسة الأورثوذكسية ، أو كنيسة الدولة ، ضالعة مع الإغريق ؛ وأن الكنيسة النسطورية . تذكره الإمبراطورية البيزنطية كراهية تامة ، لما أصابها منها من معاملة قاسية . وبهذا الفهم استقبلت النسطورة مستقبلا وديا ، وظلوا على ولائهم للملكية الفارسية في حروبها التي تلت مع الإمبراطورية . ولقد أعاد النسطورة فتح أبواب مدرسة نصيبين ، فأصبحت بؤرة النشاط النسطوري الذي خلق طورا شرقيا من أطوار المسيحية . وانتشر المبشرون النسطورة بالتدريج في أواسط آسيا ، وإلى بلاد العرب ؛ حتى إن الشعوب التي في خارج الإمبراطورية الإغريقية أصبحت تعرف المسيحية أولا في صورتها النسطورية . ويبدو أنه من

المحتمل أن محمداً كان على صلة بمعلمين من النساطرة^(١) (هرشفلد: مباحث
حديثه ص ٢٣) . ومن المؤكد أن رهبان النساطرة ومبشرهم كانوا
يخاطبون أوائل المسلمين مخالطة كبيرة . ولم يكن النساطرة حريصين
على تعليم المسيحية فقط ؛ وإنما علقوا أهمية كبرى بالطبع على تفسيرهم
هم لشخص المسيح ، ولا يتضح ذلك التفسير إلا بعون النظريات المأخوذة
من الفلسفة الإغريقية ؛ وقد أصبح كل مبشر نسطورى إلى حد ما داعية
من دعاة هذه الفلسفة . ولقد ترجعوا إلى السريانية ؛ فلم يقتصرُوا على
علماء ، اللاهوت العظماء فقط مثل ثيودور المفروسى الذى يُشرح وجهات
نظرهم ، ولكنهم تناولوا أيضا فلاسفة من الإغريق كأرسطو
وشراخه ، لأن قدرا من المعرفة بهؤلاء كان ضروريا لفهم اللاهوت .
ويبدو من خلال كثير من هذه الترجمات رغبة صادقة فى تفسير
تعاليمها ، ولكنه يبدو من خلاله كذلك استنكار قوى لموقف
الإمبراطور وكنيسته الرسمية . وبما أن هذه الكنيسة قد استخدمت
اللغة الإغريقية فى صلواتها وتعليمها ، فقد كان النساطرة حريصين على
اطراح الإغريقية فاحتفلوا بسر سيدنا sacrament باللغة السريانية
فقط ، وأخذوا على عاتقهم أن يَكُونُوا لاهوتا محليا متميزاً ، وفلسفة
كذلك ، بواسطة المادة المترجمة والشروح السريانية . وأصبح
ذلك هو الوسط الذى انتقل فيه عمل أرسطو والشرائح الأفلاطونيون

(١) لم يرو التاريخ صلة بين النسطورية وبين أحد النساطرة إلا ما كان
فى طفولته من لقاء بينه وبين بحيرى الراهب فى بصرى أثناء رحلة النبطى إلى الشام
ولا يمكن مع الطفولة والرحلة العابرة أن يكون قد أخذ عنه شيئا .

المحدثون إلى آسيا خارج الإمبراطورية .

وكانت طائفة من النساطرة المترجمين كما سنرى هي أول من قدم الفلسفة الهلينية بعد ذلك إلى العالم العربي بطريق ترجمات عربية مأخوذة من النسخ السريانية . ولقد كان ثمة جانب ضعيف كذلك في الكنيسة النسطورية ؛ لأنها حين انقطعت عن الحياة الهلينية الرحيبة ، أصبحت إقليمية خالصة . وحامت فلسفتها حول الفلسفة التي كانت سائدة لإبان الانشقاق ؛ فنشرت هذه الفلسفة في بلاد جديدة ، ووسعت مادتها ، ولاكنها لم تتطور بها . فإذا اعتبرنا المقياس الرئيسى للكمفاية التعليمية هو نشر المادة التي في أيدينا ، فالنسطورية إذن لم تنجح ، ويبدو أن هذا لا بد أن يكون الفيصل النهائي ، لأن المعرفة تقدمية ؛ ومن ثم تكون أصغر مساهمة في زيادة التقدم أبلغ من حيث قيمتها الحقيقية من أى تعليم للنتائج التي وصل إليها فعلا . ومع هذا فمن الصعب علينا أن نبالح مهما قلنا في قيمة خطوة النسطورية في التمهيد لإيجاد صورة شرقية للثقافة الهلينية فيما قبل الإسلام . وإن أهميتها الحقيقية لتري في أنها كانت تمهيداً للإسلام الذي جعل اللغة العربية وسطاً عالمياً لتبادل الفكر ؛ فجعل المادة السريانية تستخدم في حقل أوسع وأكثر نفعا .

وبالرغم من أن نسطور قد أدين ، نرى الكنيسة قد وجدت نفسها حيال مشكلة . فلقد كان ثمة اعتراض حقيقى يقول : إنه إذا كانت الكلمة والنفس الناطقة في المسيح مترجمتين معا ، حتى فقدت النفس الناطقة ذاتها في مصدرها ، فإن الكلمة حينئذ قد احتلت جسماً

إنسانياً ، ويخفى بذلك تمام الناسوت في المسيح .

ولقد توجه الانهام بالهرطقة إلى وجهة النظر النسطورية القائلة بانصال مؤقت ، واسكن هل كان من الضروري أن تذهب إلى الطرف الآخر من أطراف « الامتزاج » ، وهو الذي كان نتيجة منطقيه للنعاليم الإسكندرية ؟ لقد أرادت الكنيسة أن تكون على صواب من الناحية الفلسفية ، وأن تتجنب في الوقت نفسه الوصول إلى نتائج يمكن استخلاصها من أية واحدة من وجهتي النظر هاتين في صورتها المتطرفة . وكانت الفلسفة في تطبيقها دون رحمة هي الخطر الذي كانت الكنيسة أخوف ما تكون منه ، لإحساسها في غيابات باطنها أن مستودع العقيدة لا يتمشى تماماً مع العلم الذي كان سائداً حينئذ . وكان أعداء الكنيسة الحقيقيون هم المتحمسون الذين اعتقدوا أن الدين والفلسفة كليهما كانا صادقين صدقا مطلقاً . ولم نتعلم نحن أبداً حتى في هذه الأيام أن كليهما انحيازى وتقدمى . وكان على الإسلام أن يمر بنفس التجربة في أيامه ، وخرج منها بنتائج شديدة الشبه بتلك ؛ أى أن المذاهب المسيحية والإسلامية جميعاً اختارت الطريق الوسط في النهاية ، إذ ارتضت أن تعبر عن العقيدة بعبارة من الفلسفة ؛ ولكنها رفضت التناح المنطقية التي يمكن استنباطها من ذلك باعتبارها إلحاداً .

وأصبحت المدرسة الإسكندرية متطرفة في عباراتها التي صاغت بها وجهة نظرها ، ولعلها كانت نفورة بانتصارها على نسطور ، فوصلت بها إلى نقيضتها النهائية وسرعان ما أصبحت نبوءة النساطرة المخيفه لها

مبرراتها ؛ فإن القول بالإمتزاج بين الكلمة والنفس الناطقة في المسيح أضاع ناسوته تماما ؛ وبدأت بذلك مجادلة أخرى ، ولم يشك أحد خلال هذه المجادلة — كما لم يشك أحد خلال سابقتها — في المعلومات النفسية والميتافيزيقية المستعارة من فلسفة أرسطو والأفلاطونيين المحدثين ، والتي كانت تفترض يقينيتها طول الوقت ، فكانت المشكلة هي كيف تجعل الديانة المسيحية متفقة معها . أما الآن ، فإن الذين عارضوا النتائج التي وصل إليها الإسكندريون قد ارتضوا النظرية القائلة بوجود اتحاد بين الكلمة وبين النفس الناطقة في المسيح ، حتى إن الناسوت التام واللاهوت قد ظلا فيه ، وهذا الاتحاد لا انفكاك له ، ومن ثم فهو بمنجاة لهذا السبب — مما تقول به النظرية النسطورية . ولقد كان هذا في الحقيقة قبولا للأقاويل الفلسفية وحيولة بينها وبين أن تستخلص منها نتائجها الممكنة . ويوصف هذا بأنه مذهب أورثوذكسى (١) وحقه أن يوصف بذلك ، لأنه يعبر ولو بالعبارات الفلسفية عن مذهب معين في صورته التي كان عليها قبل أن تتعلم الكنيسة أية فلسفة ، ولأنه يرفض النتائج الممكنة التي تظهر عند التعبير بعبارة فلسفية . وهذه هي النتيجة الطبيعية حين يراد لمذهب عبر عنه أولا قوم جاهلون بالفلسفة أن يوضع في حدود منطقية وعلمية ، فالغرض الأورثوذكسى الوحيد لهذه العقيدة لا بد أن يكون حلا وسطا .

وكانت نتيجة المجادلة الثانية انعقاد مؤتمر خلقيدونيا (٢) عام

(١) يقصد بهذه الكلمة : صحيح أو تقليدى أو معترف به عموما .

(٢) قنسرين .

٤٤٨ م ، وهو المؤتمر الذى طرد فيه المدافعون عن نظرية الامتزاج من كنيسة الدولة ، وهكذا برزت إلى الوجود جماعة ثالثة ، وكانت كل واحدة من الثلاث تدعى أنها تمثل العقيدة الصحيحة . ولقد اتبعت الكنيسة المصرية جميعها تقريباً مذهب القائلين بالامتزاج ، وهم أصحاب الطبيعة الواحدة ، أو اليعاقبة كما كانوا يسمون نسبة إلى يعقوب السروجى الذى كان قد قام بتنظيم اليعاقبة فى كنيسة واحدة ، وكان لهم أتباع كثيرون فى سوريا كذلك . ووقع اليعاقبة ، كالنساطرة ، تحت وطأة اضطهاد الإمبراطورية وكنيسة الدولة ، ولكنهم لم يهاجروا مثلهم إلى خارج الإمبراطورية البيزنطية ، وإنما ظلوا داخل الدولة جماعة لها خطرها ، ولو أنها كانت مكروهة كراهية شديدة ، كما أنها تفرعت فى زمن لاحق فروعاً منها فى بلاد أخرى . ولقد كان ميلهم كميل النساطرة إلى أطراح لغة مضطهديهم ، واستعمال اللغة الوطنية ، من قبطية أو سريانية . وثمة دعوى وجيهة تقول : إن العصر الذهبى للأدب السريانى والفلسفة السريانية يبدأ بالانشقاق اليعقوبى ، على أنه يمكن أن نلاحظ خطأ غريباً للحدود بين اليعاقبة فى الغرب والنساطرة فى الشرق . ولقد اضطنّعوا لهجات مختلفة — وربما كان ذلك نتيجة لتوزيعهم الجغرافى — كما اضطنّعوا كذلك خطوطاً مختلفة فى كتابتهم ، وكان ذلك إلى حد ما عن قصد وروية ، ولو أنه يرجع كذلك إلى استعمال أدوات مختلفة للكتابة .

وحين ننظر فى نتائج الانشقاقيين اليعقوبى والنسطورى نبدأ فى فهم السبب الذى من أجله ترجم الكثير من الفلسفة اليونانية إلى السريانية

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

ولقد كان عهد ما بين الانشقاقين وبين بدء إهتمام المسلمين بالفلسفة عهد ترجمة مثمرة ، وتعليقات وشرح . وإذا كان ثمة متعة كبيرة فى تتبع التأريخ الأدبى لامة من الأمم ، فلن يوجد عند المقارنة بها إلا متعة ضئيلة فى تتبع تاريخ أدب يقتصر على هذا النوع من النشاط ؛ لأن هذا التاريخ الأخير لن يكون عندئذ أكثر من قائمة للأسماء ، وإن التعليق والمقالة قد يفتحان فى الحقيقة حقولاً أصالة ، ولكن شيئاً من هذه الأصالة لا يظهر فى هذا النوع من الكتابات السريانية . وإن الأمر ل يبدو كأن الطابع الإقليمى الذى تلا قطع العلاقة بالعالم الإغريق قد حدد مجالهم تحديداً ضيقاً ؛ حتى إننا

بالرغم من عثورنا على كتاب دائبين ، لا نجدهم يستطيعون التقدم
أبدأ وراء صياغة النتائج التي وصل إليها الأقدمون صياغة جديدة
مع تفاوت في الدقة .

ونجد إلى جانب الفلسفة واللاهوت اهتماماً عظيماً بالطب ، وعلى
الكيمياء والفلك الذين اعتبروا وثيق الصلة بالطب ، لأن الفلك ،
منظوراً إليه من الناحية التنجيمية ، كان يعتبر وثيق الصلة بحالات
الحياة والموت ، والصحة والمرض . وكانت دراسة الطب شديدة
الارتباط بمدرسة الإسكندرية ؛ أما الفلسفة نفسها فقد امتصها
اللاهوت ، حتى اضطر الباحثون من غير رجال الدين إلى الانصراف
إلى العلوم الطبيعية . وقد ظلت مدرسة الإسكندرية القديمة —
باعتبارها مركز دراسة الطب وما اتصل به — تتطور به دون انقطاع ،
ولسكن تحت ظروف مخالفة ، وكان يوحنا فيلوبونوس — أو يحيى
النحوى كما كانوا يسمونه — أحد المعلمين المتأخرين على أرسطو ،
وأحد الأضواء الأولى المسطرة في هذه المدرسة الطبية . وليس تاريخ
وفاته معروفاً ، ولكنه كان يعلم في الإسكندرية حين أقفل جوستنيان
مدارس أثينا عام ٥٢٩ م . والزعيم الكبير الذي يليه لهذه المدرسة
هو بولس الأيجيني الذي اشتهر بإبان الفتح الإسلامي ، واتخذت كتبه
متوناً مفضلة للطب . ولقد أنشأ مؤسسو مدرسة الإسكندرية منهجاً
تعليمياً لتدريب الأطباء ، فاختاروا لهذا الغرض ستة عشر من
كتب جالينوس ؛ وقد أعيد إخراج بعضها في صورة مختصرة ،
واتخذت مادة للشرح في المحاضرات المنتظمة . وأصبحت المدرسة

في الوقت نفسه مركزاً للبحث الاصيل ، لا في الطب فقط ، بل في الكيمياء والفروع الأخرى لعلوم الطبيعة . وهكذا أصبحت الإسكندرية قبيل الفتح الإسلامي مباشرة داراً كبيراً للبحث العلمي ؛ فكان ذلك سوء حظ إلى حد ما ، لأن التقليد السائد في مصر حول هذه الدراسات إلى اتجاهات مضادة للمعرفة ، ومال بها إلى استخدام السحر والشعوذة ، وهلم جرا ، ثم إلى إحداث انحراف تنجيمي بها . وأصبح ذلك فيما بعد عيباً كبيراً في الطب العربي كما يبدو في عصر متأخر ، حتى في مدينة ، بادوآ ، في القرون الوسطى . ولم يكن ذلك خطأ الإسلام ، وإنما كان إراثاً من الإسكندرية . ويبدو فيما تبقى لدينا من البحوث السريانية أن ثمة طريقة أسلم وأصح ، ولكن الإسكندرية كانت قد غطت على علماء السريان حين الفتح الإسلامي ، ولو في نظر العامة على الأقل ؛ فكان ذلك عاملاً رئيسياً في تحويل البحث العربي إلى هذه الشعاب التنجيمية .

ومن أشهر من أنجبتهم هذه المدرسة بواس الأيچيني الذي كانت مؤلفاته الطبية أساساً لكثير من التعاليم الطبية العربية واللاتينية في القرون الوسطى عموماً . ومنهم القسيس أهرون الذي ألف متناً في الطب ترجم فيما بعد إلى السريانية ، وأصبح حجة شهيراً في هذه المادة . وكانت الإسكندرية كذلك مركز علم الكيمياء ، فكانت بذلك أما للكيمياء العربية فيما بعد . ويظهر من الدراسات الشاملة التي قام بها المسيو بارتيلو للكيمياء العربية (الكيمياء في العصور الوسطى - باريس ١٨٩٣) أن المادة العربية يمكن أن تقسم إلى قسمين :

أحدهما مؤسس على الكتابات الإغريقية التي كانت شائعة في الإسكندرية ومترجم عنها بصفة رئيسية ، على حين يمثل الثاني مدرسة متأخرة ذات بحوث مستقلة . ويأتي بارتيلو بأمثلة ثلاثة من القسم الأول ، هي كتب قراطس و al - Habid ^(١) وأوستانس ، وكلها يمثل الثقافة الإغريقية التي ازدهرت في الإسكندرية عشية الغزو الإسلامي.

وبينما يداوم الإسكندريون الاهتمام بعلم الطب والعلوم المتصلة به ، كانت الفروع المبعثرة للكائنات التي تتسكلم اللغات الوطنية في آسيا أكثر اهتماما بالمنطق والفلسفة النظرية . وربما كان من الطبيعي أن الميتافيزيقا — وهي قوية الصلة بمصر — قد ارتضت تعليقات يوحنا فيلوبونوس أو النحوي ، وهو يعقوبي من نوع خاص . ولكن البيعاقبة والنساطرة كلهم كانوا يستعملون كتاب ليساغوجي لفوفوريوس باعتباره مدخلا . ولقد كان البيعاقبة يميلون أكثر مما يميل النساطرة إلى الأفلاطونية الحديثة والتصوف في تناوهم للميتافيزيقا وعلم النفس بصفة عامة حين يتصلان باللاهوت ، وكانت حياتهم تتركز على الأديرة أكبر ارتسكان ، على حين التزم النساطرة بالنظام القديم القائم على المدارس المحلية ، ولو أنهم كانت لهم أديرة ، وقد ارتضت المدارس بمرد الزمن نظام الدير وطرقه .

وكانت مدرسة نصيبين أقدم المدارس النسطورية ، وأعظمها على الإطلاق . ولكن مارأبها ، — وهو زرادشتي الأصل ، وكان

(١) حاولت أن أعثر على كتاب بهذا الاسم فلم أستطع ؛ ومن ثم فضلت أن أثبت ما جاء به المؤلف بصورته في الأصل . المترجم .

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

شيئاً ، ولقد كانت حران مركزاً للنفوذ الهليني منذ أيام الإسكندر الأكبر ، وبقيت ملاذاً للديانة الإغريقية حتى أصبح العالم الهليني في عمومته مسيحياً . ومع أنه يبدو أن حران قد ورثت شيئاً من الديانة البابلية القديمة التي بعثت بعثاً متأخراً خلال القرون الأولى من العهد المسيحي ، فإن ذلك قد غطي بطلاء من تطور الوثنية كما نقحتنا الأفلاطونية المحدثة . حقاً إن حران ترينا الوقفة الأخيرة للوثنية الإغريقية والأفلاطونية المحدثة على الصورة التي صورهما بها فورفوريوس ، وقد بقيتا هناك تحميان حياة قوية ، ولكنها منعزلة . وهكذا نجد جهات متعددة تعمل على تطوير النفوذ الهليني ونشره في فارس والعراق التي أصبحت فيما بعد إقليماً فارسياً ، كما كانت قوة ثانوية إلى جانب هذه المدارس الثابتة الدعائم . ولقد رجعت الجيوش الفارسية من غزواتها لسوريا بمظاهر كثيرة من الثقافة الإغريقية ، من بينها النظام الإغريقي للحمامات ، وقد قلده الفرس وتبعهم في ذلك المسلمون الذين نشروا هذه الرفاهية في العالم الإسلامي ، حتى إن ما نسميه الآن الحمام التركي ليس إلا خلفاً للحمام الإغريقي القديم ، جاء عن طريق الفرس فيما قبل الإسلام ، وانتشر على أيدي المسلمين . وجاءت هذه الجيوش معها كذلك بإعجاب عظيم بطراز البناء الإغريقي ، فكان المهندسون والصناع من أنفس الغنائم التي رجع الفرس بها من سوريا . وبواسطة هؤلاء حاولت بلاد الفرس أن تبدأ البناء بالطراز الإغريقي ، وهكذا نجد القرون التي سبقت ظهور الإسلام مباشرة تشهد انتشار المؤثرات الهلينية انتشاراً واسعاً ثابتاً في كل شكل

من أشكال الثقافة المختلفة ، من علم ، إلى فلسفة ، إلى طراز بناء ، إلى رفاهات الحياة . وحتى قبل هذا ، ومنذ أيام الإسكندر الأكبر ، نجد أنه كان ثمة تسرب للنفوذ الإغريقي ، حتى إن غرب آسيا كان مشبعاً بالفن الإغريقي ، وكان في بعض الحالات يمثل تمثيلاً فجاً ، أو يضاف إليه من العناصر الفنية الوطنية . وحين انقبضت يد السيطرة الأموية ورجع السكان الوطنيون إلى قديمهم ، لم نجد حاجة بنا إلى التساؤل عما إذا كان ذلك يعني بعثاً للهلينية .

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

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

ويأتى كتاب هوفان « العبارة في السريانية »^(١) ، بنص من تعليقه على العبارة تليه ترجمة لاتينية له . والطريقة المتبعة هنا وفي كل الشروح

(1) De Hermeneuticis apud Syros. Leipzig. 1873

السريانية أن تأخذ نصا قصيرا لا يزيد في الغالب عن عدد قليل من الكلمات من النسخة المترجمة إلى السريانية مما كتبه أرسطو ، ثم تأتي بعده بشرح المعنى ، فيصل أحيانا إلى عدد من الصفحات ، وأحيانا إلى ملاحظة مختصرة ، تبعا لصعوبة النص . وذلك أشبه بمعلم يقرأ بصوت عال ، ويوضح الفقرات فقرة فقرة حين يقرأ . وقد أصبح ذلك طريقة متبعة للشرح قلدها المسلمون فيما بعد في تفسيراتهم للقرآن . أما شرح إيسا غوجي فقد نشره بومستارك (أرسطو عند السريان — ليبزك : ١٩٠) ، وأما شرح التحليل الأولى فقد نشره العالم اللوفاقي البروفسور د هوناكر ، في المجلة الآسيوية في عدد يوليو — أغسطس عام ١٩٠٠ .

وأعظم العلماء اليعاقبة سرجيوس الرسعني المتوفى عام ٥٣٦ ، والذي كان مترجما ومؤلفا لكتب في الفلسفة والطب والفلك تنقسم بالأصالة . وكان مؤلفه في الطب أهم ما تركه ، وقد خلف أثرا باقيا إذ ترك ترجمة سريانية لجزء كبير مما كتبه جالينوس . ولقد قضى زمنا بالإسكندرية حيث استكمل معرفته بالإغريقية ، وتعلم الكيمياء والطب في مدرسة الطب بالإسكندرية في بداية عهدها ؛ ولا يزال بعض ترجمته لجالينوس محفوظا بالمتحف البريطاني (تحت رقمي ١٤٦٦١ و ١٧١٥٦ مخطوطات) وفي الرقم الأخير جذاذات من « الفن الطبي » و « فوائد الأغذية » اللذين نشرهما ساكو في فينا عام ١٨٧٠ تحت اسم Inepita Syriaca . ويأتي ساكو من رسائله في الفلسفة بنسخ وضعها لإيسا غوجي ، وجدول فورفوريوس ، ومقولات أرسطو ،

وكتاب العالم المشكوك في نسبته . وكتاب يعالج النفس ليس هو كتاب De anima لأرسطو . ولقد كتب رسائل أصيلة في المنطق في كتب سبعة هي الآن في المتحف البريطاني غير كاملة (تحت رقم ١٤٦٦٠) : ويشتمل أحدها على المقولات ، ثم على النفي والإثبات ، والجنس والنوع والفرد ، وعلل الـكون في نظر أرسطو ، ومقالات دون ذلك . أما في الفلك فقد خلف لنا نبذة عن تأثير القمر مبنية على ما كتبه جالينوس (انظر ما قيل عن ساكو) . ولقد انتشر ما كتبه سرجيوس بين النساطرة واليعاقبة على السواء ، واعتبرت الطائفتان حجة في الطب والمنطق . ويبدو أنه كان مؤسساً لمدرسة سريانية في الطب أصبحت أم الطب العربي ؛ ولا شك أن هذه المدرسة استمدت قوتها منه . ويشير إليه ابن العبري فيقول : « رجل فصيح وقدير جداً في الكتب الإغريقية والسريانية ، وأعلم الأطباء بجسم الإنسان ، ولقد كان في الحقيقة محافظاً على القديم في أفكاره كما يشهد التمهيد ، ؛ ولكنه من حيث الخلق قاسد فاجر ملطخ بالشهوة والطمع ، (ابن العبري : طبعة أيلوس ولاسي ١٠ ص ٢٠٥ — ٢٠٧) .

وفي نفس القرن عاش أحودمه الذي أصبح في عام ٥٥٩ م أسقفاً على تكريت ، وجاء بشرح يحوي النحوى فجعله متناً للتعليم بين اليعاقبة الذين يتكلمون السريانية ، ويقال إنه ألف كتباً في حدود المنطق ، وفي النفس ، وفي الإنسان باعتباره عالماً أصغر ، وفي تركيب الإنسان من نفس وبدن ؛ ولا يزال جزء من هذا الأخير محفوظاً في المتحف البريطاني (تحت رقم ١٤٦٢٠ مخطوطات) .

وكان بولس الفارس من علماء النساطرة في القرن الميلادي السادس ، وقد كتب مؤلفا في المنطق أهداه إلى الملك كسرى ، ونشره م . لاند في الجزء الرابع من Analaceta Syriaca .
وهذا نصل إلى أيام الفتح الإسلامي . لقد فتحت سوريا عام ٦٣٨ ، وتبع ذلك غزو العراق في نفس العام ، ثم فارس بعد ذلك بأربع سنين ؛ وفي عام ٦٦١ قامت الدولة الأموية في دمشق ، وحكامها من العرب ، ولكن ذلك كله لم يغير الحياة الداخلية للجماعات المسيحية التي عاشت في حرية تامة ؛ فكانت خاضعة في دفع الجزية فقط .

ولقد كتب حنا نيشوع النسطوري في عام ٦٥٠ رسالة في المنطق (انظر كتاب بدج : توما المرغى ص ١٠٧) ، وعلق على يحيى النحوى .

ولم يكن لليعاقبة مدارس عظيمة كالنساطرة ، ولكن ديرهم في قفسرين على جانب الفرات الأيسر كان مركزا عظيما للدراسات الإغريقية . وأشهر من تخرج في هذا الدير ساويرس سيجنت الذى اشتهر عشية الفتح الإسلامي . فلقد كان واضعا لشرح على العبارة لأرسطو لم يبق منه إلا جذاذات ، وكتاب على أقيسة التحليلات الأولى ، ورسائل تتناول عبارات جرى استعمالها في العبارة ، والمواضع الصعبة في خطابة أرسطو (المتحف البريطاني : انظر أرقام ١٤٦٦ ، ١٧١٥٦) . أما في الفلك ، فقد كتب عن أرقام الزيج ، وعن الأسطرولاب ، وقد بقى الكتاب الأول بالمتحف البريطاني

تحت رقم ١٤٥٣٨ ، ونشره ساكو (انظر ما سبق) . أما ثانيهما
ففي برلين Ms. Sachau 186 وقد نشره د نو Nau في المجلة
الآسيوية عام ١٨٩٩ .

ولقد أصبح أنثاسيوس البلدى بطريقا يعقوبيا في عام ٦٨٤ ،
بعد أن كان تلميذا لساويرس سينجت . ويعرف أنثاسيوس بصفة
رئيسية بأنه مترجم للنسخة سريانية من إيساغوجي لفورفوريوس
(القاتيكان : المخطوطات السريانية ١٥٨ . انظر تاريخ الكنيسة
لابن العبري . نشره ايبيلوس ولاى ج ١ ص ٢٨٧) .

وكان جيمس الرهاوى المتوفى عام ٧٠٨ م تلميذا لساويرس
سينجت أيضا في نفس الدير ، ونصب أسقفا على الرها حوالى عام ٦٨٤ م ،
وترك كرسيه عام ٦٨٨ م ، لأنه لم يستطع أن يقوم بإصلاح الأديرة
في أسقفيته ؛ وقد اعتزل في دير القديس جيمس في قيسون بين حلب
والرها ؛ واسكنه تركه ليعمل معلما في دير يوسيبونا في أسقفية
أنطاكية ، حيث د علم الترانيم الكنسية ، وقراءة الكتاب المقدس
بالإغريقية ، وبعث اللغة الإغريقية التى كان قد أهمل استعمالها ،
(ابن العبري : تاريخ الكنيسة ج ١ ص ٢٩١) . وحين هاجمه إخوانه
الذين لم يوافقوا على دراسة الإغريقية هاجر إلى دير د تل عيدا ، حيث
أعد نسخة منقحة من البشيتا (١) ، أو النسخة السريانية للعهد القديم ،
وتشبه في أهميتها النسخة التى تسمى فى اللاتينية Vulgate ؛ وأخيرا
(١) أو البسيطة . وقد ترجمها ربولا أسقف الرها البعقوبى من الإغريقية إلى السريانية .

عاد إلى الرها قبل موته بحوالى أربعة أشهر . وبقي كتاب له اسمه Enchridiom يتناول العبارات المستعملة في الفلسفة في المتحف البريطاني (تحت رقم ١٢١٥٤) .

وكان چورچيس الذى أصبح أسقف العرب عام ٦٨٦ م تلميذا لاثناسيوس البلدى ، وترجم كل الأورغانون لأرسطو ، وبقيت منه نسخ من المقولات والعبارة والتحليلات الأولى بالمتحف البريطاني (تحت رقم ١٤٦٥٩) ولكل منها مدخل وشرح .

وتشمل هذه الأسماء كل العصر الذى يقع بين الانشاقين وبين الفتح الإسلامى ، وتكفى لإظهار أن المجتمع الذى كان يتكلم السريانية ظل مجدا في دراسة منطق أرسطو وميتافيزيقاه ، واهتم بالدراسات الطبية والعلمية . وإن ذلك لم يكن على وجه التحديد نشاطا عمقريا أو أصيلا ؛ بل إنه كان في أغلبه لا يزيد عن نقل لما وصل إليهم من النصوص ، بإعداد ترجمات وتفسيرات وكتب شارحة لها ؛ ولكن ذلك نفسه أدى مهمة خطيرة . ولم يحدث الفتح الإسلامى أى تغير في مجرى هذه الدراسات ، ولم يتدخل الأمويون في شؤون المدارس ، وظل الباحثون السريان على ما كانوا عليه يعيشون معيشتهم منعزلين عن حكام العرب . وربما لجأ أحد رجال الدين الذين لا ضمير لهم ، أو الفاضلين ، إلى الخليفة يستعديه على أحد زملائه ؛ فكان هذا أهم سبب للتدخل الذى يعطى المؤرخون له وصف الاضطهاد . تلك كانت تجربة حنا ينشوع الذى أصبح بطريرقا نسطوريا عام ٦٨٦ م . فلقد شكاه

أسقف نصيبين إلى الخليفة عبد الملك ، فعزل وسجن ، ثم قذف به من فوق صخرة ، فلم تقتله السقطة ، ولو أنها تسببت له في عرج شديد . ولقد أشفق عليه بعض الرعا ، فأووه ، وعالجوه حتى ذهب عنه المرض ، فاعتزل بدير يونان قرب الموصل ، ثم عاد إلى منصبه البطريرقى بعد موت أسقف نصيبين ، وبقي فيه إلى أن توفي عام ٧٠١ م (ابن العبري ؛ تاريخ الكنيسة . نشره أبيلوس ولاى ج ٢ ص ١٣٥ — ١٤٠) . وكتب إلى جانب الصلوات والرسائل وسيرة دوادا كتابا في القرية حول ، الواجب المزدوج المدرسة ، باعتبارها من جهة مكانا للتأثير الدينى والخلقى ، ومن جهة أخرى مدرسة لتعليم الدراسات الإنسانية (١) .

وأصبح « مارأبها » الثالث مطرانا نسطوريا حوالى عام ٧٤٠ م أى ١٣٣ هـ ، فكاتب شرحا على منطق أرسطو (انظر ابن العبري ج ٢ ص ١٥٣) .

وهنا نصل إلى العهد الذى بدأ فيه العالم يهتم بهذه الدراسات الفلسفية والعلمية ، وبدأت تظهر الشروح والتعليقات باللغة العربية ، ولكن الدراسات السريانية لم تحتف في التو واللحظة . وسيكون من المناسب أن نعد باختصار بعض الذين ظهروا في العصور المتأخرة حتى أيام ابن العبري المتوفى عام ١٢٨٦ م ، وينتهى بموته تاريخ الأدب السريانى . ونحن نجد في أخريات القرن الثامن يشوع دينا أسقف

(1) cf. Assemsan Bo. iii, part I. 154 and also an
• Explanation of the Analytica) id.

البصرة يكتب مدخلا للمنطق ، وبعد ذلك بقليل كتب يشوع بخت مطران فارس في المقولات (انظر المجلة الآسيوية عدد مايو - يونية ١٩٠٦) . أما حنين ابن اسحق ، وابنه ، اسحق ، وابن أخته حبيش ، ورفقاء آخرون لهم فقد كونوا مدرسة المترجمين أنشأها الخليفة المأمون في بغداد ، لينقل النصوص الفلسفية والعلمية الإغريقية وغيرها إلى اللغة العربية ، وذلك عمل سنشير إليه مرة أخرى . ولكن حينما الذي كان مسيحيا نسطوريا انشغل أيضاً بوضع ترجمات من الإغريقية إلى السريانية ؛ ولقد أعدّ أو راجع النسخ السريانية من إيساغوجي لفورفوروس ، ومن العبارة ، وجزء من التحليلات ، والكون والفساد ، والنفس ، وجزء من الميثافيزيقا ، وكتاب الموجز لنقولا الدمشقي ، وشروح الإسكندر الأفروديسي ، والجزء الأكبر من رسائل جالينوس وديوسكوريدس وبولس الإيجيني وبقرات ؛ ووضع ابنه اسحق أيضاً ترجمة لكتاب النفس لأرسطو . وبما له مغزى أن هذا الكتاب مضافاً إلى شروح الإسكندر الأفروديسي بدأ حينئذ يحتل أهم مكان في الدراسات الفلسفية ، وذلك لأن مركز الاهتمام بدأ يتحول من المنطق إلى علم النفس . وألف يحيى بن ماسويه (المتوفى عام ٨٥٧ م) حوالى ذلك الوقت كتباً طيبة مختلفة بالسريانية والعربية ، وكان كحنين من جماعة العلماء التي جمعها العباسيون في عاصمتهم الجديدة بغداد . وعاصر هؤلاء من كتاب السريان « دنها ، أو « ليباس » ، الذي جمع الشروح التي تشرح أورغانون أرسطو في المنطق ، و « أبزود » ، مؤلف المقالة الشعرية في تقسيم الفلسفة ؛ ثم بعد

نسق من الكتاب الثانويين في المنطق جاء ديونيسيوس (أو يعقوب)
بن صليبي في القرن الثاني عشر الميلادي ، فكتب شروحا على إيساغوجي
والمقولات ، والعبارة ، والتحليلات الأولى . وفي أوائل القرن التالي
ظهر يعقوب بن شكاكو مؤلف مجموعة المحاورات التي يعالج الكتاب
الثاني منها مسائل فلسفية في المنطق والطبيعة والرياضيات والميتافيزيقا .

وتنتهي مجموعة الكتاب السريان بغريغوريوس برهرايوس ،
أو أبي الفرج (بن العبري) ، في القرن الثالث عشر الميلادي . وإن
كتابه المسمى « أنا سى العيون »^(١) لموجز في المنطق يلخص إيساغوجي
ومقولات أرسطو والعبارة والتحليلات والجدل والسفسطة ، أو يشرحها .
وأما كتابه « تدعيم الحكمة »^(٢) فهو مقدمة قصيرة للمنطق والطبيعة
والميتافيزيقا واللاهوت . وله كتاب ثالث هو « زبدة الحكمة »^(٣)
وهو دائرة معارف في فلسفة أرسطو ؛ ويظهر هذا الكتاب أيضاً
في صورة ملخصة تحت عنوان « مسألة المسائل »^(٤) . وكان هو الذي
ترجم كذلك إلى السريانية ما كتبه ديوسكورس ، وألف كتاباً عن
مسائل حنين بن إسحق الطبية ، وكتاباً في الجغرافيا عنوانه
« معارج الروح »^(٥) . ومع أنه كان أعظم حجة في السريانية ، وظل

(1) « The pupils of the eyes »

(2) « The upholding of wisdom »

(3) « The cream of science »

(4) « Business of businesses »

(5) « The ascent of the spirit »

والأسماء العربية لهذه الكتب من وضع المترجم ولم يعثر على ترجمة عربية سابقة لهذه الأسماء .

قرونا عدة في المكان الأول من الأهمية ، لم يكن في الحقيقة أكثر من
جامع أنتج أعمالا لها طبيعة دائمة المعارف تعالج البحوث التي قام بها السلف .
إن الأهمية الكبيرة للمجتمعات المسيحية التي تتكلم السريانية
كانت لها باعتبارها واسطة لنقل الفلسفة والعلم الإغريقي إلى العالم
العربي . ولم يكن ثمة تطور مستقل لها في الجو السرياني ، وحتى اختصار
المادة قد تم على يد الهلنيين ، قبل أن تصل المادة إلى أيدي السريان .
وكان معلوما في ذلك الوقت أن أساس الدراسات الإنسانية كان هو
منطق أرسطو ، وأنه — مثله مثل كل الدراسات الأخرى في أعمال
أرسطو — كان يحسن أن يفسر تبعاً للشراح الأفلاطونيين المحدثين .
أما في الطب والكيمياء ، فإن المنهج الذي في مدرسة الإسكندرية
كان يعتبر مرجعاً ، بل كان في أفضل صوره حين ينبغي على ما كتبه
جالينوس وبقرات ، وعلى تعاليم بولس الأيجيني في طب الولادة ؛
ولكن جانباً صوفياً كان في علم الإسكندرية يمزجاً بالتنظيم ؛ حتى إن
بعض العقاقير الخاصة كانت تؤخذ حين يكون بعض الكواكب
في صعود ، وهلم جرا مما طبع الطب الإسكندري ثم العربي بطابع
شعوذة لم يكن في صالحه ؛ ولو أننا يجب أن نذكر أن نظرة الإزدراء
القديمة إلى العلم العربي باعتباره مجرد شعوذة قد أصبح يعبر عنها
الآن باحتراس أكبر . ونحن على استعداد للاعتراف بأن عملاً كثيراً
أصيلاً وقيماً قد تم في الطب والكيمياء ؛ ولو أنه من المحتمل أن ما كان
في مصر من بعد عن الروح العلمية *obscurantism* قد عوق التطور
المتصل للسنة الصحيحة المأخوذة عن جالينوس والأطباء الإغريق .

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

١ — الفساطرة الذين احتلوا المقام الاول باعتبارهما المعلمين
الاولين للسليدين ، وأهم من نقل الطب .

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

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

٤ — الوثنيون الحرائيون الذين ظهروا فى وقت متأخر .

٥ — اليهود الذين يحتلون بهذه المناسبة موقفا غريبا ، فلم يكن لهم
أى اتصال بتقاليد الفلسفة الأرسطوطاليسية ، وكانت مدارسهم فى
سوريا وفومباديتا مهتمة بشريعتهم التقليدية ، وبتأويل الكتاب
المقدس فقط . وبدأت الدراسات الفلسفية بعد ذلك عندهم ، فكانت
تؤخذ من الفلاسفة العرب . ولكنهم شاركوا الفساطرة فى الميل
إلى الدراسات الطبية ؛ حتى إن الأطباء اليهود يظهرون فى الأيام الأولى
لبغداد ، ومع هذا يأتى ترتيبهم بعد الفساطرة بلا شك . وهكذا نجد
من كتبوا فى الطب ، وذكرهم الدكتور ليكليرك فى كتابه د تاريخ

الطب العربي ، المنشور بباريس عام ١٨٧٦ م أسماء يضعها في القرن
العاشر الميلادي ، كما نجد تسعة وعشرين مسيحيا ، وثلاثة من اليهود ،
وأربعة من الوثنيين من حران . مع أن ثلاثة مسيحيين فقط يظهرون
في القرن التالي ومعهم سبعة من اليهود . وكان الطب في ذلك الوقت
يتحول أكبر التحول إلى أيدي المسلمين .