الأفلاطونية الحديثة

هى ـ كما يقول « Ueberweg » ـ محاولة إيجاد محيط عام لما نقل من الآراء الفلسفية والدينية الإغريقية أو الشرقية الأصل ، بوساطة مبدأ ميتافيزيكى عام . ولها فى هذه المحاولة الميتافيزيكية ثلاثة أطوار :

(ا) الطور الأول : مدرسة أفلوطين وتلميذه فورفوريوس.

(ب) الطور الثانى : المدرسة السريانية ، وهى مدرسة جامبليكوس Jamblichos .

(جـ) الطور الثالث : مدرسة أثينا ، وهى مدرسة بلوتارخوس Plutarchos ، وبرقلس Proklos .

١ — مدرسة أفلوطين وتلميذه فورفوريوس

أفلوطين المصرى ، أو الشيخ اليونانى[1] :

تقوم فلسفة أفلوطين على نوعين من الجدل : على جدل تنازلى ، وآخر

---

[١] أفلوطين Plotinos ـ ويلقبه الشهرستانى بالشيخ اليونانى ـ وجد ما بين =

تصاعدى . وفى النوع الأول عالج مشكلة الطبيعة العليا أو « الوجود الأول » ، ومشكلة صدور العالم عن هذا « الأول » . وتكوّن من تفلسفه فى المشكلة الأولى ما يعرف بـ « واحد » أفلوطين ، ومن تفلسفه فى الثانية ما يعرف

= سنة ٢٠٣ ـ ٢٦٩ م . وهو الذى حول تعاليم الأفلاطونية الحديثة إلى مذهب ، أو ـ على الأقل ـ هو الذى صاغها كتابة هذه الصياغة .

فى سن الثامنة والعشرين اتجه لتعلم الفلسفة ، ولكنه لم يجد من رجال الأسكندرية من يشبع رغبته ويحل أزمته النفسية سوى أمونيوس سكاس Ammonios Sakkas ، واستمر متتلمذا له حتى بلغت سنه تسعا وثلاثين سنة . وفى هذه السن انضم إلى حملة القيصر Gordianos ضد الفرس فى سنة ٢٤٢ م كى يلم بالفلسفة الفارسية ، ولكنه خاب فى أمله لما هزمت الحملة واضطر إلى الهرب نحو Antiocheia فى الشرق الأدنى لينجو بنفسه . وفى سن الأربعين ذهب إلى روما ، وهناك ابتدأ التدريس بداية ضعيفة ، ولكنه بعد ذلك أخذ فى النجاح والشهرة إلى حد كبير ؛ فكان يسمعه كثير من أعضاء مجلس الشيوخ الرومانى وكذلك القيصر Gallienus وزوجه Saloniara . ولحسن علاقته بالحكام وضع أفلوطين رسما لمدينة فى كمپانين Kampanien على نمط المدينة الأفلاطونية Nomoi يسكنها هو وأتباعه ، وقد وافق القيصر على ذلك مبدئيا ، ولكنه فهم من حاشيته بأن أفلوطين يريد أن يحقق مدينة أفلاطون المثالية التى لم تتحقق منذ ستة قرون .

وفوق كونه معلماً وصاحب رأى ، كان أيضا مفتيا ومستشارا فى مسائل الحياة العملية التى كانت تعرض عليه . وبعد إقامته ستة وعشرين عاما فى روما رجع إلى كمپانين طلبا للراحة وهناك جاءته المنية .

وإلى سن الخمسين كان تعليمه شفويا ـ مستندا فى ذلك إلى الدروس التى تلقنها فيما بين الثامنة والعشرين والتاسعة والثلاثين من حياته على أمونيوس سكاس ـ ، وعلى كل حال =

بـ « وحدة الوجود » عنده أيضاً . أما الجدل التصاعدى فتناول فيه البحوث الأخلاقية ، والنفسية ، ومنتهى سعادة الإنسان . ولا يمكننا عرض هذا الجانب الأخير من فلسفة أفلوطين ، مادمنا قصرنا عرضنا على الجانب الإلهى الفلسفى .

= فجزء مهم من تدريسه كان عبارة عن قراءة نصوص من شروح أفلاطون وأرسطو لزعماء المشائيين السابقين مثل : Aspasios ، والاسكندر الافروديسى ، مع إضافة مناقشته الخاصة ونقده الخاص بفهم أمونيوس . وفى سن الخمسين فقط ابتدأ — بناء على الطلبات الأجنبية — يكتب إجابات على مشاكل وقته . ورسائله التى كتبت على هذا النحو تصور قربا بين مدرسته وكتب أرسطو . وقد أصبحت ، بفضل تلميذه فورفوريوس ، مراجع تاريخية يتعرف منها اليوم آراء أفلوطين . وقد نظمها فورفوريوس ، وجعلها ست مجموعات — حسب العادة المحببة إلى نفسه باتخاذ العدد ستة أو العدد تسعة شعارا مقدسا له — ، ولكنها — لما فيها من إسقاط علامات الكتابة (إذ يقال إن أفلوطين لم يقرأ ما كتبه مرة ثانية لمرض عينيه) ، ولما فيها من تركيز الأفكار — لم تخل من صعوبات .

ومعالجة أفلوطين فى هذه الرسائل تناولت المسائل الرئيسية والخصوصية لمذهب الأفلاطونية الحديثة مع تفضيل النواحى الميتافيزيكية والدينية (الشعبية) والنفسية والأخلاقية . وقد نظم فورفوريوس هذه البحوث — فيما أخرجه من رسائل أفلوطين — فجمع المتناسب بعضه مع بعض وقدم السهل على الصعب .

و Uberweg, يقول : إن أفلوطين من كبار الفلاسفة القدامى . ولكن البحث التاريخى الآن لم يعط العناية الكافية لصلات أفلوطين بالفلسفة القديمة ولا بالفلسفة المتأخرة ، كما لم يعن بالتتبع الزمنى لرسائله وعلاقتها بدروسه الشفوية وحياته العملية وتطوره النفسى فى فن الكتابة على العموم . ولأن موقف البحث التاريخى التحليلى من أفلوطين وفلسفته هذا الموقف بولغ فى تقدير أفلوطين . أما علاقة رسائله وكتاباته بتطوره : فعند ما بلغ =

« واهب » أفلوطين[١] :

والطبيعة العليا ، أو « الوجود الأول » عنده واحد من كل وجه : واحد فى الواقع وفى التصور الذهنى . فليست فيه كثرة بأى اعتبار ، وليس فيه تركيب بأى وجه من الوجوه ، وهو لهذا بسيط كل البساطة . ومن أجل وحدته من كل وجه لا يوصف مطلقا بوصف يقتضى فيه تكثرا ؛ فلا يقال مثلا : هو عقل ، كما لا يقال هو معقول (لنفسه) ، أى موضوع لتعقله هو . لأن وصفه بالعقل يقتضى أن يتصور الإنسان معه معقولا ، ولو كان هذا المعقول هو نفسه ، إذ كون ذاته معقولا لذاته إن رفع التكثر فى الواقع لا يرفعه فى التصور الذهنى . فالعقل ، لأنه من الأمور الإضافية ؛ يستلزم — ذهنا — معقولا . فالوصف بالعقل يوجد إذاً تعدداً وتكثراً . كما أن وصفه بالمعقول (لذاته) يقتضى نفس التكثر للسبب نفسه ، لأن كون الشىء

= التاسعة والخمسين كان له إحدى وعشرين رسالة ، ولما بلغ الخامسة والستين ضم إلى هذا العدد أربعاً وعشرين رسالة أخرى ، والباقى كتبه فى الأيام الباقية من حياته . و« فند » قسم حياة أفلوطين العلمية ، بناء على أخبار تلميذه فورفوريوس ، إلى ثلاثة أقسام : من سنة ٢٥٣ — ٢٦٢ كان أفلاطونياً ، ومن سنة ٢٦٢ — سنة ٢٦٨ كان أرسطوطيليسياً ، ومن سنة ٢٦٨ — سنة ٢٦٩ كان رواقياً . (تاريخ الفلسفة Ueberweg ج ١ ص ٥٩٩ — ٦٠٩) .

[١] مصدر هذا العرض لآراء أفلوطين كتب تاريخ الفلسفة :

Windelband, Messer, Ueberweg

معقولا يقتضى أن يكون هناك عقل ولو كان هو نفسه ، أى ولو كان العقل هو ذات المعقول . فأفلوطين حريص على وحدة « الأول » ؛ حريص على أن الإنسان إذا تصوره بعنوان كونه « أول » لا يحكم عليه بالتعدد فى الواقع كما لا يتصور ذهنا تكثرا فيه ، وفى مرتبته . ولهذا يقول : « هو فوق الوجود (الموضوع) ، وفوق الفكر » ، أى ليس موضوعا للفكر ولا هو نفسه فكرا .

كما أنه لا يوصف بأنه جوهر ، ولا بأنه عرض . لأن الجوهرية والعرضية من الأمور النسبية ؛ فوصفه بأنه جوهر يستلزم تصور الذهن لعرض إذا ما تصوره جوهرا ، إذ لا يقف الذهن عندئذ على تصوره ـ الجوهر ـ وحده بل يندفع لتصور مقابله وهو العرض . وذلك يقتضى تكثرا ، والفرض أنه واحد من كل وجه ؛ واحد فى الواقع ، وواحد فى التصور ؛ أى أن الذهن يقف عنده فلا يتصور فيه كثرة بحال إذ ما تصوره . وكذلك وصفه بأنه عرض يقتضى نفس الكثرة لذات التوجيه .

وفقط يوصف بأنه خير ، ولكن لا على معنى أن الخيرية وصف قائم به ؛ بل على معنى أن الخير هو عين ذاته ، فليس هناك إلا الخير ، وذاته وخيريته شىء واحد .

وأفلوطين إن وصف « أوله » بالخير ـ وهو وصف إيجابى ، مع أنه سلك

فى شرحه طريق السلب : وهو أن « الأول » بخلاف ما يتصور الإنسان بجانبه من صفات ـ بالرغم من طريقته هـذه ، فذلك تحت تأثره بالأفلاطونية التى جعلت فى « المُثل » لديها مثالا أعلى وأكمل ، وهو مثال الخير : فمحافظة على أن يساوق أفلوطين زعيمه أفلاطون فى «المرتبة العليا من الوجود» ، قال بأن «أوله» خير . وقد جعل أفلاطون قبله «الخير» أعلى مثال فى مثله ، وبالتالى أعلى مرتبة فى مراتب الوجود .

وأفلوطين ، لحرصه على أن « أوله » واحد من كل وجه ، التزم أن يجعله غير عقل وغير فكر . وربما يبدو ناقصا لكونه غير عقل وغير فكر ، إذ أنه عندئذ لا يساوى الإنسان . ولكن لولا أنه ـ أفلوطين ـ تصور الكمال فى كونه واحدا من كل وجه ؛ وتصوره فى خلاف ما يريده الإنسان له ، وفى خلاف ما يضيفه له من صفات ، لكان ، هذا « الأول » ناقصا .

ولحرصه أيضا على هـذه الوحدة له ، وعلى أن يرى كما له فقط فى هذه الوحدة من كل وجه ، التزم أيضا فى صدور العالم عنه أن يكون بالطبع ؛ وليس بالإرادة . إذ الإرادة تستلزم مرادا ؛ فتصور الإنسان له مريدا يوحى بتصوره أن يكون هناك مراد حتما . وهـذا يقتضى تكثرا ـ على الأقل فى التصور ـ ، والفرض أنه واحد من كل وجه ؛ لا يتصور الإنسان فى مرتبته أى تكثر إذا ما تصوره . ولأجل هـذا كان . « أول » أفلوطين ، أو

« واحده » ، غير مفكر ، وغير مريد ، وغير جوهر ، وغير عرض . ولأن أفلوطين التزم أن يكون « أوله » كذلك ، أى غير متصف بواحدة من هذه الصفات وغيرها ـ حرصا على وحدته ـ عُدّ صاحب « الواحد » . فنسبة « الواحد » إليه لمبالغته إذاً فى الوحدة ، وعدم اكتفائه ـ مثلا ـ بنفى التكثر والتعدد فى الواقع ، بل ضم إلى نفى التكثر فيه ، عند شرح «الواحد» ، نفى التكثر أيضاً فى التصور .

وعلى هذا النحو تسمية المعتزلة ـ فى الثقافة الكلامية الإسلامية ـ بأصحاب « الوحدة » . إذ ليس تميزهم بهذا الإسم لأنهم قائلون : بأن الله واحد ـ وإلا فالمسلمون جميعاً قائلون أيضاً بوحدانيته ـ ، ولكن لمبالغتهم فى شرح هذه الوحدانية ، ومبالغتهم فى تنزيه الله عن التعدد بإرجاعهم ـ كما هو رأى الحسين البصرى ـ صفات المعانى إلى صفة واحدة ، هى العلم ، ثم بجعل العلم عين الذات .

أفلوطين و « وحدة الوجود » :

وكما عرف أفلوطين بصاحب « الواحد » على النمط السابق ، عرف أيضاً بصاحب « وحدة الوجود » . وذلك لأنه أراد أن يظفر فى صلة الموجودات بعضها ببعض بحظ وافر لم يظفر به أفلاطون ، ولم يظفر به أرسطو .

فأفلاطون حاول أن يوجد صلة ـ فيما أثر فى الثقافة الدينية ـ بين عالم

الأزل وعالم الفناء ؛ بين عالم الغائب وعالم الشاهد ، أو بين عالم الكمال والخير وعالم النقص والشر ، أو بين عالم النور وعالم الظلام ، أو بين عالم الروح وعالم المادة ؛ حاول أن يوجد — على الأقل — صلة بين عالمين يبدو اختلافهما ، إن لم يستطع أن يرفع « أثنينيتهما » . واتخذ محور هذه المحاولة ما سماه «بالمثل».[١] وفكرة المثل هذه عنده تحدد الصلة بين العالمين بأن تجعل أحدهما ظلا للآخر وشبيها به . وبين الشيء وظله ، أو بين الشيء وشبيهه يبدو — على الأقل فى الظاهر — تلاؤم واتفاق . وبمثل هذا الاتفاق قنع أفلاطون ، كما اقتنع أنه أوجد

---

[١] المثل جمع مثال — Idee — ، وهو فى الأصل « المعنى » . وجوده مظنون ولكن أفلاطون جعله حقيقيا ، وجعله فوق ذلك قوة مؤثرة . هو — فى نظره — ليس بجسمى ولا مادى ، يؤثر على النفوس الإنسانية ، ويصور « الوجود الحقيق » الدائم . و « المثل » كلها تكون عنده عالما عقليا ، أو معنويا ، أو مجردا وراء هذا العالم المحسوس لايدرك إلا بالتفكير والتأمل وليس للحواس طريق إلى معرفته .

وقد لاحظ مؤرخو الفلسفة — فى مقدمتهم ڤند لبند Windelband — على فكرة « المثل » أنها لم تراع التجارب حق رعايتها ، ولذا لم تشرح هذا العالم شرحا تطمئن إليه النفس . ومعنى عدم رعايتها التجارب فى شرح هذا العالم المحسوس أنها تتخطاه نفسه إلى عالم خارج عنه تفرض فيه وحده « الحقيقة » و « الوجود » ، ومن هذه الحقيقة ، ومن هذا الوجود استمد هذا العالم وجوده وحقيقته. فوجوده إذاً مستعار ، وحقيقته إذاً «ظل» لتلك الحقيقة . ويرجعون قيام «المثل» ، على هذا النحو ، إلى تأثر أفلاطون فى فلسفته بنظرة الأيليين فى « وحدة الوجود » .

يضم إلى هذا النقد لفكرة « المثل » سيطرة عنصر الخيال — لا المنطق — على شرح أفلاطون وتفلسفه على العموم .

الصلة ، أو أنه صاغ « وحدة » من « الأثنينية » . والظاهر أنه استخدم الخيال والشعر فى هذه المحاولة ، أكثر من أن يحتكم فيها إلى العقل ودقة المنطق .

وأرسطو — فى ميتافيزيكيته — حاول أيضاً أن يوجد صلة بين العالمين ، ولكنه حاول أن يحددها تحديداً آخر يتلافى به ما عابه على أستاذه أفلاطون فى تحديده الذى رأيناه . ومن أجل هذا استخدم عبارة « الصورة ، والمادة » أو « الواجب ، والممكن » . وبرهن على وجود « الصورة المحضة » من نفس « المادة المحضة » ، أو برهن على وجود « الواجب » من ذات « الممكن »[١] . ومن جهة أخرى تصورُ الواجب لذاته فى الذهن يقتضى عنده حتما تصور الممكن ، لأنه إذا أخذ « الاكتفاء بالذات » فى مفهوم الواجب ينساب الذهن حتما إلى تصور مقابل له «لا يكتفى بذاته» ؛ إلى مفتقر إلى غيره ، وذلك هو الممكن . فإذا جعل أرسطو الصورة المحضة ، أو الواجب لذاته إلها ، وفى مقابله يجعل المادة المحضة ، أو الممكن ، أساس العالم المشاهد ، فقد ربط بين عالمين ؛ ربط

---

[١] ساق أرسطو على ذلك من الأدلة ما يأتى :

الأول : مجموع الحقائق والطبائع تتطور من الأدنى فى الكمال إلى الأعلى فى الكمال ، ولهذا يجب أن تكون نهاية السلسلة كمالا أبديا على الإطلاق .

الثانى : كل حركة لابد لها من علة محركة ، وبالسير فى سلسلة المحركات يجب أن يكون فى النهاية محرك غير متحرك ، وهو علة كل حركة .

الثالث : الحركة مجاز من الإمكان إلى الحقيقة يحدث بموجود حقيق بالفعل . وبناء على هذا يجب أن تكون هناك قوة محركة خالية عن الإمكان .

بين كامل مكتف بذاته وآخر محتاج إلى غيره ، وإن صور الاحتياج ـ تمشياً مع مذهبه الطبيعى فى شرح هذا العالم ـ بصورة شعرية : بأن جعل «جمال»[١] « الواجب » أو الصورة المحضة يجذب «الممكن» ، أو المادة ، فتتحرك وتسعى نحوه . والعالم فى حركته ـ بناء على هذا ـ يسعى نحو الإله أو « الواجب » أو الصورة المحضة ، عشقاً لجماله وكماله . والإله ، أو « الواجب » ، أو الصورة المحضة محركة له على هذا النحو . والمتحرك محتاج على الدوام ، والمحرك الذى لايتحرك ، مستغن أبداً على الدوام .

وأرسطو إن شرح الصلة بهذا ، واقتنع بأنه تلافى ـ ولو ظنا ـ ما أخذه على أستاذه أفلاطون فى تحديده الصلة بين العالمين ـ كما أوحت فكرة «المثل» ـ ، من استخدام الشعر والخيال ، لاشك أنه أيضاً مال إلى الشعر والخيال فى تحديد هذه الصلة ، كما جعل التلازم الذهنى بين « واجب » و « ممكن » شرحا لصلة بين شيئين واقعيين ، وعنوانا على ارتباط واتصال بين موجودات خارجية .

وقد أخذ على أرسطو ـ وعلى الفلسفة الإغريقية على العموم ـ تحكيم التصورات الذهنية فى تكييف الأمور الواقعية وشرحها .

وأفلوطين حاول أيضاً ـ بعد أفلاطون وأرسطو ، كما رأينا ـ إيجاد صلة بين

---

[١] وجعل أرسطو للواجب جمالا ، وجعل جماله جذابا نتيجة تأثره بأفلاطون فى وصفه «مثال الخير» بالجمال المطلق ، وبأنه ـ من أجل هذا ـ معشوق . والمحبة والعشق للجمال المطلق منزلة رفيعة لايصل إليها الإنسان العادى .

العالمين ، ولكن بأسلوب آخر وفى صورة أخرى . فجعل للموجودات قمة عليا كما فرض لها طرفا أدنى ؛ جعلها كلها سلسلة متصلة الحلقات : فى نهايتها العليا « الأول » « أو الطبيعة الأولى » أو « الواحد » ، وفى نهايتها الدنيا « المادة » ، وبين الطرفين موجودات متفاوتة فى القرب أو البعد من كليهما . وقد تحدث — على الأخص — عن موجودات أربعة ؛ فى مقدمتها الطبيعة الأولى أو « الواحد » ، وقد تقدم الحديث عنه . والثلاثة الأخرى التى تحدث عنها بعد ذلك هى :

١ — العقل .

٢ — نفس العالم ، أو النفس الكلية .

٣ — المادة .

أما العقل : فصدر عن «الأول» أو عن هذا «الواحد» مباشرة ، وهو بلى فى مراتب الوجود مرتبته — « الأول » — . والوحدة من كل وجه التى كانت « للأول » تتكثر فى العقل الآن ، لأن مقتضى كونه عقلا يستلزم معقولا ؛ أى يستلزم « موضوعا » للعقل ؛ فهنا إذاً « أثنينية » فى التصور ، جدت بعد « وحدة » مطلقة .

و « الأول » أوجده — أو بالأحرى هو صدر عنه — لا فى وقت وزمن ، كما هو الشأن المفهوم بين المعنويات والمجردات . أما كيفية الصدور عن «الأول» — أو كيفية صدور الأقل مرتبة عن الأعلى منه مباشرة فى دائرة الوجودات على

الإطلاق ـ ، فليس على نمط أن الأعلى إذا انحدر منه ما هو أدنى قلل ذلك من جوهر الأعلى، أو أضعفه وأوهنه ، لأن المسبِّب للوجود لا يتأثر بأى حال بهذه السببية ؛ فهو باق على حاله ، وانحدار المسبَّب عنه على معنى أنه تابع له وأن وجوده مرتبط به .

والعلية فى صدور العقل عن « الأول » ـ كما تقدم ـ لا تتوقف على إرادة واختيار ، لأن مثل هذه الإرادة تخرج العلة ـ «الأول» ـ من سكونها ، كما تخرجها عن وحدتها ، إذ أنها ، بمقتضى الإضافة والنسبية ، تحمل على تصوره ـ «الأول» ـ مريداً وعلى تصور مراد معه . والطبع أو الضرورة ـ لا الإرادة والاختيار ـ هى التى تحمل إذاً على صدور غير الكامل عن الكامل ، أو صدور الوجود عن « الأول » دون تكثر فيه .

وأفلوطين ـ لتوضيح هذا النمط من الصدور الذى لا يؤثر فى سكون «الأول» ولا ينقصه فى ذاته ـ يستخدم الشمر والخيال : فيمثل « الأول » بالشمس تضىء محيطها دون أن يؤثر إشعاعها فى استقرارها ، أو أن يعود بالنقص على ذاتها . و « الأول » يملأ المحيط كله بمخلوقاته دون أن تنقص ذاته ، ويرسل أثره فيما تحته ؛ فيمنحه الوجود والتحديد أو التشخص الذى يجعله ـ ما تحت « الأول » من موجودات ـ هو هو ، دون أن يتغير ـ «الأول» ـ نفسه .

وأفلوطين يضع العقل ـ فى مراتب الموجودات ـ فى منزلة « صانع العالم Demiurg » عند أفلاطون . ويجعله أيضاً متضمنا « لمُثُل » أفلاطون ، عدا

مثال الخير ، طبعا . إذ هذا هو «أوله» . ويدلل على تضمنه «المثل» بقوله : إذا كان العالم المعنوى ـ عالم المثل ـ خارجا عن «العقل» ، فالعقل لا يملك «الحقيقة» ، بل صورتها ، كما يملك « اللاشىء » صورة « الشىء » ، و « العدم » صورة « الوجود » . وإذا كان لا يملك « الحقيقة » فعدم ملكه لها حجة ضد كماله المفروض . وللكمال المفروض فيه كان ـ العقل ـ متضمنا « للمثل » حتما ، وكانت هى موجودة فيه لأنها عندئذ لا تخرج عن كونها معقولات ، ولكنها معقولات كلية فحسب .

وبشرح « الأول » عند أفلوطين على أنه : خير ، وباحتواء العقل عنده أيضاً « لمثل » أفلاطون ـ عدا مثال الخير ـ ، يكون أفلوطين قد ذكر كل ماينسب إلى أفلاطون فى «المثل» .

ونفس العالم ـ أو النفس الكلية ـ : تأتى عند أفلوطين فى المرتبة التالية للعقل . وهى آخر الموجودات فى عالم المجردات . وبها تكون ـ كما هو شأن «نفس العالم» عند أفلاطون ، فى كتابه «طيماوس» ـ الصلة والرابطة بين العالم المحسوس ، والعالم غير المحسوس أو العالم الإلهى . ولكن مع كونها الصلة والرابطة تتبع العالم الإلهى فى طبيعتها : فهى تنظر إلى العقل فوقها كمخلوق لاشىء عنه ، وتلقى شعاعها على العالم المحسوس ، وعلى ما فيه من حقائق موجودة . وهى بحكم مركزها ـ كحلقة وسطى بين العالم المجرد ، والعالم المحسوس ـ غير مجزأة ، ومجزأة : غير مجزأة باعتبار أنها كشىء « مجرد » غير خاضع

للانفصالات المكانية ، ومجزأة باعتبار أنها تدخل فى هـــذا العالم المحسوس وتوجد فى كل مكان فيه ، وإن كان وجودها فى أية ناحية منه ككل لاانقسام فى وحدته . إذ وجودها فيـه ليس على سبيل التشخص ، بل كشىء صاحب حركة ، وكقوة مدبرة .

و «النفس» عند أفلوطين هى فى الواقع الشىء الذى يمثل بالذات « وحدة الوجود » ، أى الصلة بين العالمين . وبشرح اتصالها بالعالمين ـ كما يصوره ـ تتبين ميزته ، عن أفلاطون وعن أرسطو ، فى محاولته الربط بين موجودات الكون كله . ولمنزلة « النفس » عنده منزلة أداة الربط لم يشأ أن يجعلها جملة من العالم الأزلى المجرد أو من العالم الإلهى ، كما لم يشأ أن يجعلها كلية من العالم المحسوس ؛ بل جعلها تمثل نصيبا من كلا العالمين : جعلها تمثل «التجرد» الشاخص فى العالم الإلهى بعدم الانقسام وعدم التجزئة وعدم الانفصال ، كما جعلها تمثل « عدم التجرد » الكائن فى عالم الحس بالتجزئة والانفصال ؛ وجعلها لا تخضع لتحديد المكان الذى يخلو عنه العالم الأول ، وفى الوقت نفسه يحكم عليها بأنها تخضع لتحديده ـ المكان ـ الذى هو من مشخصات العالم الثانى . ولما كان الجمع بين الوصفين ـ بين التجرد وعدمه ، والتحديد وعدمه ـ يشعر بالجمع بين المتباينين ، حاول أن يرفع التباين بأن جعل تجزأ « النفس » فى هذا العالم ليس على سبيل التشخص ؛ بل ككل : فهى ، لأنها متصلة بعالم فيه انقسامات متعددة وأجزاء منثورة ، كانت منقسمة بمعالانقساماته ،

ومجزأة تبعا لوجود هذه الأجزاء فيه، ولكن اتصالها بأقسامه وأجزائه ليس على معنى أنها مقطعة قطعاً تتصل كل قطعة منها بقسم أو جزء فى هذا العالم ؛ بل فى كل قسم أو جزء فيه ، صورة كاملة منها . ولا أدرى أهذا ميل منه بها ـ لحرصه على كليتها ـ إلى طرف ، وهو طرف العالم الإلهى ، أكثر من أن تمثل « الوساطة » وتمثل وضع « بين بين » ؟

ويزيد أفلوطين فى شرح اتصالها بالعالمين، عن طريق جعلها تصوّر نصيباً من كليهما ، وتجمع بقدر الإمكان الخصائص الرئيسية لكل منهما : بأن يدعى أن مبدأ التدرج Abstufung الدقيق للموجودات بعضها عن بعض أدى ـ بدلا من فرض «نفس» واحدة لها اتجاهان ؛ اتجاه إلى العقل نحو الأعلى ، واتجاه آخر إلى العالم المحسوس نحو الأدنى ـ إلى فرض نفسين : نفس لا تتصل مباشرة بالعالم المحسوس وهى قريبة من « العقل » ، وأخرى بالنيابة عن هذه خالقة لهذا العالم . وهذه الثانية هى « الطبيعة » ، أو « طبيعة العالم » .

و « النفس » ـ فى جملتها ـ لها قوة التدبير والإيجاد نيابة عن « العقل » الذى يلى مرتبة « الأول » فى الوجود ، والذى هو موكل عنه بالإيجاد لما تحته والتأثير فيه . ولأن «النفس» نائبة فقط فى إيجاد هذا العالم المحسوس وتدبيره فرض أفلوطين الشكر من هذا العالم ـ لما فيه من وجود وحقيقة ـ « للعقل » دون « النفس » . وهكذا صنع أفلاطون من قبله . إذ جعل شكر هذا العالم ـ لوجوده ولما يشتمل عليه من حقيقة ، والوجود والحقيقة كمال أو نعمة ـ

« المُثُل » . وقد سبق أن اعتبرها ـ « المثل » ـ أفلوطين ضمن ما سماه « العقل »[١] .

وهكذا نرى أن أفلاطون وأفلوطين كلاهما قد نسب الإيجاد والتدبير إلى صاحب المرتبة الثانية فى الوجود ؛ إلى « المثل » أو إلى « العقل » . وكلاهما ـ تبعاً لهذا ـ جعل شكر هذا العالم فى وجوده وفيما اشتمل عليه من كمال وخير ، وهو الحقيقة ، إلى صاحب المرتبة الثانية فى الوجود أيضاً ، وهو « المثل » فى نظر أفلاطون و « العقل » فى نظر أفلوطين . وليس اتفاقهما فى هـذا وليد الصدفة ؛ بل هو حرص أفلوطين على متابعة أفلاطون فى رأيه الفلسفى بشرحه والتفلسف على أساس منه .

وهكذا ، إذاً ، كان من نتائج حرص أفلوطين على تعاليم أفلاطون أن قال « بنفس » واحدة ، كما قال أفلاطون . ولـكن محافظته على « وحدة الوجود » فى شرح الـكون ، وعلى أن تـكون الصلة وثيقة بين العالمين فيه ـ وعلى أنه لابد بحـكم كون « النفس » مركز هذه الصلة ، من أن تجمع بطرف من الاثنين ـ ، اضطرته ـ هـذه المحافظة ـ إلى فرض نفسين[٢] : نفس رفيعة ، وأخرى دنيئة ، بدلا من فرضه نفساً ذات اتجاهين ؛ اتجاه إلى أعلى ، وآخر إلى أدنى ـ كما رأينا ـ .

---

[١] ص ١٠٤ من هذا الـكتاب .

[٢] أو هو التأثر بكلام أرسطو فى التفرقة بين العقل والنفس الحيوانية ؛

وفى دائرة الموجودات تحت هذه « النفس » الأفلوطينية ـ نفس العالم ـ يبتدئ ، فى نظره ، العالم الظاهر أو العالم المشاهد كشعاع لها فقط . إذ المادة ، وهى أصل هذا العالم المشاهد ـ والمادة نقص ـ ، تحد من « الحقيقة » فيه ، بينما العالم المجرد أو العالم المعنوى كله حقائق محضة . فهذا العالم ليست له حقيقة ذاتية ، وبالتالى ليس له كمال ذاتى ، وما فيه من حقيقة أو كمال صورة لعالم المجردات ، أو شعاع لضوئه .

والمادة ـ كأصل للنقص Privation ـ : تصور الطرف الأدنى والأخير فى سلسلة تدرج الموجودات ، بينما « الأول » يصور الطرف الأعلى والقمة فيه . والشعاع الساقط من «الأول» بواسطة «العقل» ، ثم عن طريق «النفس» ـ والسائر بعد ذلك فى هذا العالم ـ يتضاءل شيئاً فشيئاً حتى يتحول فى «المادة» ، التى هى الطرف الأخير فى سلسلة الموجودات ، إلى ظلام ، وحتى تتحول « الحقيقة » التى فى « العقل » إلى عدم فيها ، وحتى تتحول خيريته ـ العقل ـ إلى شر فيها .

و «المادة» أصل العالم المحسوس ، ومنها يتكون . وهكذا :

(ا) تتكون من « الأول » ، و « العقل » ، و « النفس الكلية » و « المادة » ، سلسلة الموجودات .

(ب) وبصدور « العقل » عن « الأول » ، وصدور « النفس الكلية »

عن «العقل» ، واتصال « النفس الكلية » بالعالم المحسوس ، وصدور «المادة» ـ التى هى أصل العالم المحسوس ـ عن هذه « النفس الكلية » ، يصور أفلوطين « وحدة الوجود » ، كما يصور بها نشأة الكثرة عن « الواحد » من كل وجه .

(ج) ويتدرج سلسلة الموجودات ـ على أن المرتبة التالية فى الوجود أقل من سابقتها فى « الحقيقة » و « الكمال » و « الخيرية » ـ يتضح تحول الوجود إلى عدم ، أو صدور العدم عن الوجود ، أو اللاشىء عن الشىء ، كما يتضح تحول النور إلى ظلام ، أو صدور الظلام عن نور ، ويتضح أخيراً تحول الخير إلى الشر ، أو صدور الشر عن الخير .

وهكذا تمثل ميتافيزيقا أفلوطين تدرجا تنازليا من السبب إلى المسبب ، ومن الكامل إلى الناقص ، ومن النور إلى الظلام ، ومن الوجود أو الشىء إلى العدم أو اللاشىء ؛ فهى تمثل « الأول » و « المادة » وما بينهما .

وفهم أفلوطين «المادة» على النحو المشار إليه ـ من أنها أصل العالم المحسوس ومن أنها تمثل فيه الظلمة ، والعدم ، والشرية ، والنقص على العموم ـ يتصل بأفكار أفلاطون : ففى كتاب «طيماوس» يذكر أفلاطون أن «المادة» ـ كطرف مقابل للعقل ـ تمثل العامل الثانى فى تكوين هذا العالم وفى خلقه ؛ هى القابل لكل

شيء ومكان لكل شيء، أوهى القابل لكل أثر ومكان لكل أثر . وهى عنده قيد للنفس وسجن لها[١] .

وبهذا التدرج التنازلى فى ميتافيزيقية أفلوطين يحاول — هو — إبعاد الصعوبة فى تصور شرية المادة قبل أن تتصور وتتشكل ؛ أى قبل أن توجد ، وقبل أن يكون لها كيف ما ، أى وهى أمر معقول فقط . إذ أن شريتها بهذا التدرج تصبح غير عارضة لها ؛ بل هى طبعها ، كما أن خيرية « الأول » ليست عارضة له ؛ بل هى طبيعته .

ولكن إذا اتضح تصور شرية المادة ، على هذا النحو ، تنشأ صعوبة أخرى وهى : كيف تصدر « المادة » — وهى بطبعها شر — ، عن « الأول » — وهو بطبعه خير — ؟ وحينئذ يجب بدل « وحدة الوجود » الأفلوطينية هذه — وهى محاولة ربط الوجود كله بعضه ببعض ، وصدوره عن شيء واحد ، والاختلاف بين هذه الكثرة إنما هو فقط بقدر نصيب كل منها من « الوجود » وبقدر نصيبه من « نور الأول » — أن تحل محلها « الأثنينية » الصريحة ؛ وهى أن العالم شيئان ، والكون له طرفان : « الأول » و « المادة » ؛ وليس هو شيئاً

---

[١] فيلون اليهودى — كالأرسطوطيلسية والرواقية — يتصور «المادة» أيضاً كعلة للنقص فى هذا العالم . وكذلك كان تصور بعض رجال الفيثاغورية الحديثة لها أمثال : Numenios Kronios .

واحدا ؛ لأن « الأول » و « المادة » إذاً ـ بناء على هذه الصعوبة الناشئة ـ متقابلان !

ولكن إذا فهمنا أنه ليس بين الطرفين ؛ « الأول » و « المادة » شيء محايد يخلو من خصائص واحد منهما ـ بل مع أصل الخير وجد الشر دون أن يكون الشر على الحقيقة ضدا ونقيضا له ـ اتضح مثل هذا الصدور ، وهو صدور الشر عن الخير . فالأول خير محض ، ولكن العقل لكونه تاليا له فى المرتبة ، أقل منه خيرية ... وهكذا تقل الخيرية بالتدريج فى سلسلة الموجودات ويقل « الوجود » بالتدريج ويقل النور بالتدريج ، وبالتالى تكثر الشرية بالتدريج ويكثر العدم بالتدريج ويكثر الظلام بالتدريج ، حتى يصل الأمر إلى « المادة » . فكل مرتبة من مراتب الوجود بين « الأول » و « المادة » تحمل نصيبا من الخير إلى جانب نصيب من الشر ، ولكن النصيب من كل منهما يختلف باختلاف مرتبة الوجود قربا من « الأول » أو بعداً منه .

وهناك « مادة » أخرى فى عالم المجردات ـ وراء هـذه المحسوسات ـ يتحدث عنها أفلوطين ، ويقول فى تبرير وجودها : لأن هذا العالم المحسوس ، وفيه مادة ، صورةٌ لذلك العالم المجرد فيجب أن تكون فى هذا الأخير مادة أيضاً ولكنها لا تنطوى على خداع irrealität ، كما لا تنطوى على شر ، مثل ما تنطوى عليه « مادة » العالم المحسوس .

والآن نرى روح « طيماوس » عند أفلاطون تسيطر على أفلوطين فى

معالجته « للنفس الكلية » ، ومعالجته العالم المحسوس ، وأصله . إذ العالم المحسوس فى كتاب « طيماوس » صورة للعالم العقلى أو المجرد .

وأفلوطين إذا حاول ـ كما يحكى عنه ـ دفع طروّ الشر فى العالم جملة ، وادعى حكمة القدر فيه التى لا تبدو فى العناية بكل فرد ؛ بل تبدو فى النظام العام للكل ، فقد استعان أيضاً ـ بجوار الأفلاطونية ـ بأفكار الرواقية . إذ العالم فى نظر الرواقية كامل بقدر الإمكان ، وهو وحدة واحدة كالطبيعة الحية الواحدة ، مرتبطة أجزاؤها بعضها ببعض بوساطة الجاذبية بين هذه الأجزاء .

* * *

وملخص أفكار أفلوطين فى « واحده » ، وفى « وحدة الوجود » عنده ما يلى :

أولا : لا يوصف « الأول » عنده بأنه عقل ولا معقول ، ولا بأنه جوهر ولا بأنه عرض .

ثانياً : يوصف فقط بأنه خير ، ولكن كونه خيراً هو عين ذاته ، وليس عرضاً قائماً به ، حتى يفضى الوصف به إلى تكثر فيه بوجه من الوجوه .

ثالثاً : « الأول » واحد من كل وجه : فى الواقع ، والتصور .

رابعاً : صدور « العقل » عن « الأول » بالطبع ؛ وليس بالإرادة ، لأن

وصفه بالإرادة يوجب كثرة فيه ـ والفرض أنه واحد من كل وجه ـ ، كما أن هذا الصدور ليس فى زمان ولا مكان .

خامساً : « المـــادة » ـ لمحاولة تصوير وحدة الوجود ـ صادرة عن « الأول » الخير ، ومع ذلك هى شر ، وظلام ، وعدم .

سادساً : لا تضارب بين خيرية « الأول » ، ونوره ، ووجوده الحقيق من جهة ، وبين صدور المادة عنه التى هى شر ، وظلام ، وعدم ، « ولا شىء » من جهة أخرى ، لأنه ليس فى سلسلة الموجودات ـ عنده ـ محايد يخلو من خصائص « الأول » و « المادة » .

سابعاً : هذا العالم كامل ، وكماله فى النظام العام للكل ، وليس فى العناية بكل فرد . وهذا العالم صورة للعالم العقلى ، ومرآة له .

ثامناً : النفس الكلية منقسمة إلى قسمين ، أو هى ذات اتجاهين : تتجه مرة نحو الأعلى ، وأخرى نحو الأدنى .

وهـذه الأفكار للأفلاطونية الحديثة اشتركت فى بنائها : الأفلاطونية ، والأرسطوطيليسية ، والرواقية . أو ، بعبارة أخرى ، أفلوطين مزج فى مذهبه ـ كما قدمنا ـ بين هذه المدارس الإغريقية الثلاث .

* * *

(أ) هل أثار ما قيل حول « أول » أفلوطين من وصفه بأنه واحد من كل وجه ، عند المسلمين بعد ذلك ، مسألة : كيف يُحافظ على وحدة الله مع وصفه مثلا بكونه يعلم ذاته ويعلم غيره ؟ — إذ الوصف بذلك من شأنه أن يوجد كثرة فى ذات العالم ، على الأقل فى التصور ، لأن العلم نسبة بين عالم ومعلوم — ، وكان للفارابى فى هذه المسألة رأيه ، ولابن سينا رأيه الذى يخالف فيه الفارابى نوع مخالفة ، ولابن رشد رأيه الذى يخالف فيه الاثنين معا ، ثم كان للمعتزلة رأيهم يقتربون به من هؤلاء الفلاسفة ، وللغزالى وبقية رجال المدرسة الأشعرية رأيهم يعارضون فيه الجميع ؟

(ب) هل قول أفلوطين — محافظة على وحدة « أوله » من كل وجه — : إن « العقل » صدر عن « الأول » بالطبع دون الإرادة ، أثار مسألة قدم العالم وحدوثه عند المسلمين ؟ إذ القول بالطبع يستلزم أن يُتصوّر وجود العالم فى اللحظة التى يُتصور فيها وجود « الأول » ، ويعدّ — بالتالى — ارتضاء ابن سينا وابن رشد القول بالقدم فى هذه المسألة ، ودفعهما استلزام القول به تعدد القديم ، إحدى النتائج الإيجابية لدخول القول « بالطبع » فى الجماعة الإسلامية ؟ كما يعد إصرار المعتزلة والأشعرية على القول بحدوث العالم صدًى سلبيًا له ؟

(جـ) هل تدرج الموجودات فى الوجود وفى صدورها عن « الأول » ، وفى أنها لا تصدر دفعة واحدة عنه ، وأن المؤثر فى اللاحق منها هو السابق

عليه مباشرة ـ كما صورته « وحدة الوجود » عند أفلوطين ـ ، أثار فكرة المعقول عند ابن سينا فى صدورها وترتيبها ؟ ـ إذ هذه تنبئ عن أن وجود الأشياء عن الأول ، أو تصور وجودها عنه ، على الأقل ، ليس دفعة واحدة ، كما تنبئ عن أن التأثر فى إبراز الأشياء ليس مباشرة عن مؤثر واحد ـ ، كما أثار عنده أيضاً فكرة الربط بين عالم الحس وعالم المعقول عن طريق جعل « المادة » ـ وهى أصل العالم الحسى ـ صادرة عن عقل ؟

(د) هل حكم أفلوطين على كمال العالم بأنه كمال فى الجملة ؛ وأن العناية فيه لا تبدو بالنسبة لكل فرد ؛ بل بالنسبة للكل ـ وسبقته الرواقية به ـ أثار مسألة العناية التى عبر بها ابن سينا عن إرادة الله ؟ ، وكان له فيها رأيه وملخصه[1] : « أن الإرادة نفس العلم . وعلم الأول بكيفية الصواب فى ترتيب الكل ووجوده منبع لفيضان الخير فى الكل . وأما الشر فطارئ فيما دون عقل القمر ، فى المادة المنصرية ، وفى الأشخاص ، دون الأنواع . والله لم يقض به إلا بالعرض ، إذ أنه أراد الخير إرادة أولية ، ولم يعبأ بما قد تؤدى إليه المادة من شر ، ما دام الخير موجودا . وعالمنا إذاً ـ كما يقول ـ يغلب خيره على شره ، فهو أفضل العوالم الممكنة » .

---

[١] ونصه الكامل فى كتاب النجاة ص ٢٨٤ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ طبع مطبعة السعادة بمصر سنة ١٩٣٨ .

مناقشة هـذه الصلات وغيرها سنعرض له بالتفصيل ـ فى القسم الثانى من هـذا الـكتاب ـ عند الـكلام على موقف العقلية الإسلامية من الدخيل عليها من الثقافة ، وبالأخص الإغريقية .

فورفوريوس السورى[١] :

فورفوريوس السورى Porphyrios كان فيلسوفا ، وكان شارحاً لـكتب القدامى من فلاسفة الإغريق ، وكتب أستاذه أفلوطين . وكان أيضا مؤلفا . له رسائل كثيرة تناول فيهـا مع الفلسفة مسائل الدين والعبادة ، كما تناول الرياضيات ، وعلم النجوم ، والتاريخ ، والبلاغة ، والنحو . وقد ألف مقدمة فى المنطق لم تزل متداولة للآن ، وهى المعروفة بأيساغوجى Eisagoge . ونالت هـذه المقدمة شهرة عالية بسبب استعمالها على الدوام والاعتماد عليها منذ آخر العصر القديم ، وكذا فى القرون الوسطى عند الشرقيين ، والبيزانطيين ، والغربيين . وقد عدت ضمن شروح أرسـطو ، وترجمت إلى اللاتينية ، والسريانية ، والعربية ، والأرمينية ، كما شرحت عدة مرات[٢] .

---

[١] ٢٣٢ ـ ٣٠٤ م . وتسميته بالسورى نسبة إلى سوريه كلهـا وقد يلقب بالصورى نسبة إلى صور على ساحل الشام وهى المدينة التى ولد بها . ومصدر هذه المعلومات عن فورفوريوس كتاب تاريخ الفلسفة لـ Ueberweg .

[٢] يذكر القفطى (فى كتابه أخبـار الحـكماء ص ١٦٩ ، ١٧٠ طبع مطبعة السعادة سنة ١٣٢٦هـ) متحدثا عن فورفوريوس وسبب تأليفه إيساغوجى فيحكى عنه =

وأساس شروحه الفلسفية — التى أتمها بعد ذلك — لبعض كتب أستاذه أفلوطين كان قد أعده من أيام التلمذة له . وبهذه الشروح ، مع عدد آخر من شروحه لكتب أفلاطون وأرسطو[1] ، افتتح — فورفوريوس — سلسلة طويلة لشراح الأفلاطونية الحديثة . وشروحه لأرسطو لا تقل فى السند عن شروحه لأفلاطون . ونالت كتب المنطق — من بين كتب أرسطو الفلسفية — حصة الأسد من شرحه . وقد بقى الآن من شروحه لأرسطو : الشرح المدرسى للمقولات ، وهو فى صورة سؤال وجواب . أما الشرح العميق لها فلم يبق منه إلا نتف وقطع مفككة .

ونقضه للمقولات فى شروحه يعتبر الموقف التاريخى له فى هذه المشكلة .

وقد جمع — فورفوريوس — فى كتبه السبعة بين تعاليم أفلاطون وأرسطو

= أنه قال : « كلام الحكيم — أرسطو — يحتاج إلى مقدمة قصر عن فهمها طلبة زماننا لفساد أذهانهم » ، ثم يحكى عنه أنه « شرع فى تصنيف كتاب إيساغوجى ، فأخذ عنه وأضيف إلى كتب أرسطوطاليس وجعل أولا لها وسار سير الشمس إلى يومنا هذا » .

[١] شروحه لأفلاطون وأرسطو يذكرها ابن النديم فى كتابه « الفهرست » كما يذكرها القفطى فى كتاب « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » عند حديثه عن أفلاطون وأرسطو

تحت تأثره بنظرة پوزيدونيوس Poseidonios [1] . ونظرة هـذا الفيلسوف الرواقى تأثرت بدورها بمذهب « الجمع والاختيار » Synkretismus . ومذهب « الجمع والاختيار » قام على محاولة ربط الأفكار المختلفة فى أصلها ، وصياغتها فى « وحدة » واحـدة . وكانت سيطرته ، بالأخص ، فى الفترة الأخيرة من العصر القديم ـ العصر الإغريقى ـ .

ولأن فورفوريوس تأثر بنظرة Poseidonios السابقة وضع رأى أرسطو فى قوى النفس موضـع رأى أفلاطون فى أقسامها ، وشرح مع ذلك نظرية تقسيم النفس لأفلاطون على وجه صحيح .

والمجد الفلسفى الذى يحسب لفورفوريوس كان من أجل شرحه الواضح لتعاليم أفلوطين الغامضة ، وجعلها فى متناول العقل العادى .

والفرق بين تفلسفه وتفلسف أستاذه أفلوطين هو : أن فورفوريوس طبع فكرته بطابع عملى ، وأكد المعنى الدينى (الشعبى) فيها ، إذ ركز الغرض من التفلسف فى قسم من أقسام النفس ، وهو القسم الشهوانى منهـا . وبناء على نظرته فى هذا القسم رأى أن الوزر فى شرور النفس وخطاياها راجع إلى

---

[١] من مفكرى الرواقية المتوسطة . عاش من سنة ١٣٥ ـ ٥١ ق م . وهو سورى ، وكان رئيساً لمدرسـة رودوس التى تخرج فيها شيشرون ، كما صاغ مذهب « الوحدة فى الوجود » الذى تأثرت به الأفلاطونية الحديثة صياغة فلسفية .

شهوة النفس ، وليس راجعاً إلى البدن . وبناء على تحديده مصدر الشرور ـ بأنه شهوة النفس دون البدن ـ اتخذ الزهد وسيلة لتخليص النفس من الشر وتطهيرها منه ، كما جعله نفسه ـ فى بحث المعرفة ـ الوسيلة الموصلة لمعرفة الله .

وفى الناحية الأخلاقية : يرى تنوع الفضيلة إلى أربعة أنواع :

(ا) أدناها الفضائل السياسية ـ كما نظر إليها أفلوطين ـ . وتحقيق هذا النوع من الفضائل عن طريق تخفيف الانفعالات ، وبالسلوك مع الفرد الآخر المجاور سلوكا لا ضرر فيه . ومن أجل أن تحقيقها مرتبط بالسلوك الحسن مع الغير سميت بالفضائل الأهلية أو الفضائل المدنية .

(ب) وتعلو هذه الفضائل منزلةً فضائل أخرى ، وهى التى ليس هدفها اجتماعياً ولا علاقة فرد بغيره ؛ بل هدفها تطهير الإنسان ـ كفرد ـ من المادية ، وتخليصه من الانفعالات والعواطف .

(جـ) ثم تلى هذا النوع الثانى فى المرتبة تلك الفضائل التى تتجه نحو العقل وتتلقى منه الأوامر فى التصرفات ، دون أن يكون للانفعالات أثر يذكر فيها ـ التصرفات ـ .

(د) أما الفضائل الكاملة ، وهى الفضائل المثالية ، فلا تتبع النفس ؛ بل العقل وحده . وهى بمثابة « الأصل » فى معنى الفضيلة . وعلى غرارها ،

أوعلى صورتها وشبهها كانت أنواع الفضائل النفسية السابقة، ولذا كانت جميعها أقل منها فى المنزلة، كما كانت هى فيما بينها مختلفة الدرجة حسب قربها أو بعدها من هذا «الأصل» ـ الفضائل المثالية ـ .

وفورفوريوس بنظرته الأخلاقية هذه فى تقدير الفضيلة يجعل الفضائل التى ترتبط بتهذيب الفرد أعلا قيمة من التى ترتبط بتنظيم علاقته بغيره . وهذه النظرة فى التقدير الأخلاقى توحى بأن الميل إلى العزلة كان يسيطر على توجيه فورفوريوس فى حياته . ولذا يحكى عنه أنه كان زاهداً ، وبالأخص فى آخر أيامه ، وكان ينصح بالزهد كثيراً ، وبعدم تناول أكل الحيوان ، مما يدل على أنه كان متدينا أو صوفيا ، بعكس تلميذه يامبلخيوس .

وفى الناحية الميتافيزيقية : دافع عن فكرة قدم العالم وأن ليس له بداية زمنية ، كما كافح بشدة نقد فلوطارخس الأثينى Plutarch von Athina لهذه الفكرة ـ قدم العالم ـ . وبهذا الكفاح انضم إلى اكزينوقراطيس Xenokrates مع آخرين فيما نقلوه من فهم لأفلاطون فى كتابه طيماوس Timaios حول العالم ـ أقديم هو أم حادث ـ ، مؤيدهم فى أن أفلاطون فيما ذكره فى هذا الكتاب ـ متعلقاً بالعالم ـ يبغى قدمه، لا حدوثه[1] .

---

[١] الشهرستانى (فى كتابه الملل والنحل ج ٤ ص ١٥) ينقل عن فورفوريوس أنه كان يدعى : « أن الذى يحكى عن أفلاطون من القول بحدوث العالم غير صحيح » . ثم ينقل عنه أنه ذكر فى رسالة له إلى أنابانوما: «ماأقربه أفلاطون عندكم من أنه يضع للعالم =

وفى أثناء إقامته بصقلية Sizilin كتب خمس عشرة رسالة فى نقض ألوهية عيسى . وهذه الرسائل هى التى يشير إليها آباء الكنيسة كثيراً . وفوق ذلك استخدم ذكاءه ودقته — التى تدين بفضل كبير لدراسته اللغوية — فى نقد الإنجيل ، مما جعله المعبد للنقد الحديث له .

* * *

فورفوريوس ، فضلا عن كونه فيلسوفا شارحا ، كان متدينا بديانة شعبية، أى كان وثنيا ، كما كان صوفيا شرقيا . وكان لهذا كله أثره فى تفلسفه: فى نظرته إلى النفس وعلاجه لها ، وفى تحديده مصدر الشر ، وفى نظرته إلى الفضيلة ، وأخيراً فى عدائه المسيحية .

= ابتداء زمانيا فدعوى كاذبة . وذلك أن أفلاطون ليس يرى أن للعالم ابتداء زمانيا ، لكن ابتداء على جهة العلة ويزعم أن علة كونه — وجوده — ابتداؤه . وقد رأى أن المتوهم عليه فى قوله إن العالم مخلوق ، وأنه حدث لا من شىء ، وأنه خرج لا من نظام إلى نظام ، فقد أخطأ وغلط : وذلك أنه لايصح دائما أن كل عدم أقدم من الوجود فيما علة وجوده شىء آخر غيره ، ولا كل سوء نظام أقدم من النظام،وإنما يعنى أفلاطون من أن: « الخالق أظهر العالم من العدم إلى الوجود » أن وجدانه لم يكن من ذاته ، لكن سبب وجوده من الخالق .

وربما هذا النص الذى يحكى الشهرستانى تأويله عن فورفوريوس كان ذلك — النص — الذى وجد فى كتاب « طيماوس » لأفلاطون واختلف الشراح فى فهم غاية أفلاطون منه : أيبغى القدم أم الحدوث للعالم ؟ وحمله اكزينوقراطيس ، ومن شايعه على نسبة القول بالقدم لأفلاطون ، وأيدهم فيه فورفوريوس .

٢ — المدرسة السورية

وزعيم هذه المدرسة الفيلسوف يامبليخوس Jambicos [١] . وكان تلميذاً للمشائى أناطوليوس Anatolios ، ثم لفورفوريوس . وكانت له عدة تآليف فلسفية ، فوق شروحه لكتب أفلاطون وأرسطو .

وهو — فى الميتافيزيقا — وإن أخذ فى فلسفته بمبدأ أفلوطين فى الوساطة بين « الأول » الواحد وبين هذا العالم إلا أنه زاد عنه فى عدد الوساطات . وبهذه الزيادة باعد بين هذا « الأول » وعالم المحسات ، كما عقّد الفكرة نفسها — فكرة الوساطة — .

وكان للعقيدة الشعبية الإغريقية تأثير عليه فى زيادة الوساطات عنده ، لأن العقيدة تقول بتعدد الآلهة ، وتحدد لكل إله عملا خاصاً به. فهو — بناء على تقديس الألوهية بوضع هوّة بين الإله والعالم — كان لا بد أن يجعل كل آلهته فوق عالم الحس، ثم لابد كذلك أن يرتبها على حسب وظيفتها ودرجتها [٢] فى العقيدة بين « الأول » الواحد وعالم الحس . وبالاكثار من الوساطات

---

[١] توفى فى حكومة قسطنطين الأكبر سنة ٣٣٠ م .

[٢] الديانة المعددة — الديانة الشعبية — تفرض على الدوام فرقا بين آلهتها : فهناك الأكبر والكبير وهناك الصغير والأصغر بحسب ما يتصور بجانب الواحد منها من تأثير ، ولو عن طريق القصص والأساطير .

بإدخال عناصر دينية إغريقية وشرقية ، وإدماج ما ورد فيها من آلهة فى سلسلة الوساطة ـ عبّد الطريق لتطور المذهب الإلهى فى الأفلاطونية الحديثة .

وفى بحثه المعرفة يقول : إن معرفة الآلهة من طبعنا ، قبل أن يحصل لنا التأمل والروية ، وقبل أن تتكوّن فينا ملكة النقد . وهذه المعرفة للآلهة مصاحبة فى الوجود لجبلة النفس وتوجهها نحو طلب الخير . ولذا ليس بصحيح فى نظره أن يقال : إن الإنسان يوافق على وجود الآلهة ؛ بل لايجوز أن يتحدث مطلقاً عن معرفة الآلهة . لأن كل معرفة تفرض فرقا بين مدرك ومدرك ؛ بين شخص يدرك وموضوع يدرك . ومثل هذا الفرق لايتفق وصلتنا بالألوهية .

وقد مزج ـ يامبليخوس ـ بين الدين والفلسفة ، لكن مزجه صاحبه التناقض وعدم الانسجام. لأنه بينما هو فى ناحية واضح تمام الوضوح فى تحديد المعرفة الدينية وعدم ارتباطها بالجدل العقلى ، إذا به فى ناحية أخرى يستخدم طريق الفلسفة فى تعليل العقيدة الدينية تعليلا عقلياً ، وفى تنظيمها والربط بين أجزائها . وتعليل مالا يعلل،وشرح ماهو فوق العقل ـ هكذا يرى يامبليخيوس ـ بوساطة العقل مدعاة لعدم الانسجام وعدم التوافق .

وفى تفلسفه التقى الطابع الروحى الزهدى لمذهب فيثاغورس مع المذهب العقلى للرواقيين وفيلون اليهودى .

وبغض النظر عن نظامه System الفلسفى فى الجانب الإلهى الذى يعطى ميله إلى التصوف والروحية ، فقد كان هو أيضاً فى الواقع متصوفاً روحياً . وأزيد من تصوفه كان يؤمن بالمعجزات ، وبالاتصال بالآلهة عن غير الطريق الطبيعى ، كما كان يؤمن بالكرامات . وقد لعب إيمانه بهذه الأمور دوراً رئيسياً فى تفكيره ، وفى عمله . ولكن مع هذا لايجوز أن يقدم اعتبار ما فى طبيعته من روحية وتصوف على ماله من فلسفة ، إذ ذلك يخرجه من بين هؤلاء الذين لهم أثر فى تطور المذهب الأفلاطونى الحديث .

وأهميته — يامبليخوس — من ناحية الفلسفة : فى أنه وضع طريقة ثابتة لشرح الجدل الأفلاطونى Dialoges . وبما أن عناية الأفلاطونية الحديثة بشرح مذهب أفلاطون تعتبر الأساس الأول فى تميزها — كمدرسة فلسفية — كان الدور الذى لعبه يامبليخوس فى طريقة شرح أفلاطون دوراً رئيسياً فى تطور الأفلاطونية الحديثة نفسها .

فقبله — يامبليخوس — كان فورفوريوس هو الشارح الأول من رجال الأفلاطونية الحديثة . وكان يعلل شرحه الفلسفى ويؤيده بما نقل فى الأدب ، والقصص ، والدين ، وطقوس العبادة . وبذلك حيل بينه وبين الحرية فى الشرح كما توحى إليه اتجاهات الميتافيزيقا للأفلاطونية الحديثة ، إذ كان مرتبطا فى تعليله وتأييده بموافقة ما فى المصادر التى كان يستعين بها فيه . وبه أيضاً منع من أن تكون له وسيلة واحدة فى الشرح : فقد نثر خيوطه على كل

موضع تنبيه له : مرة هنا ومرة هناك ، ولم يعن — طبعا — بأن يكون نسجه نظيما متوافقا منسجما . فحرصه على إدخال العناصر السابقة فى شرح مذهب فلسفى معين يفقده ، من غير شك ، وحدة المنهج فى الشرح ، ووحدة الاتجاه فى المذهب ، وقرب الصلة بالأصل المشروح .

ولكن يامبليخوس كان على العكس من أستاذه فورفوريوس : إذ قد وضع قاعدة ثابتة لشرح جدل أفلاطون ؛ فلم يشرح متفرقاته على حسب ماتعطى التراكيب فقط — بغض النظر عن صلاتها بالسابق واللاحق منها — ؛ بل قيد الشرح بالهدف العام للجدل . فمثلا إذا كان جدل Dialog تعلق فى جملته بالطبيعة فكل جزء من أجزاء هذا الجدل يشرح شرحا طبيعيا ، وإذا كان أخلاقيا فى جملته فسرت أجزاؤه كلها من الوجهة الأخلاقية . وهكذا . . .

وبهذه القاعدة استطاع — يامبليخوس — أن ينير الطريق إلى الأفلاطونية ، وأن يجعل من الأفلاطونية الحديثة استمرارا واضحا لمذهب أفلاطون .

* * *

وبهذا العرض تعمق يامبليخوس — فى الجانب الإلهى — فى ربط الديانة الشعبية الوثنية ، من إغريقية وشرقية ، بالفلسفة الإغريقية . أما فى المنهج فقد وضع للأفلاطونية الحديثة طريقة ثابتة فى الشرح ؛ تخرج من فكرة واحدة ، وترمى إلى هدف واحد .

وبقدر ما ينتظر من تعقيد وغموض فى تفلسفه فى الجانب الإلهى ، وبقدر ما ينتظر فيه أيضاً من تناقض ، وعدم انسجام ، بقدر ما يترقب من وضوح وتوافق فى تفسيره لكتب أفلاطون .

٣ — مدرسة أثينا

وسميت بمدرسة أثينا لأنها تبعت فلوطارخس Plutarchos Von Athina الأثينى . وهى استمرار للمدرسة السورية ، سواء فى طريقة شرح أفلاطون ، أو فى تدعيم المذهب الأفلاطونى الحديث .

وزعيم هـــذه المدرسة برقلس Proklos[1] . وهو فى الوقت نفسه زعيم المدرسيين فى العصر القديم ، وبوساطته وصلت الأفلاطونية الحديثة إلى قمتها .

ومن أشهر عمله شرحه لكتاب « طيماوس » وكتاب « السياسة » و « بارمينيدس » لأفلاطون . وله عدة تآليف . وعدا هذا ، وذاك ، قد ضم إلى

---

[١] ولد فى القسطنطينية سنة ٤١٠ م . وكان تلميذا لأوليمبيودوروس Olympiodaros فى الإسكندرية ، وفلوطارخوس فى أثينا . وتوفى فى أثينا سنة ٤٨٥ م بعد زعامة مدرسية طويلة . والقفطى (فى كتابه إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٦٣) : ينسب إليه القول بالدهر ، ويذكر أن يحيى النحوى تصدى للرد عليه . كما يصفه بأنه « متكلم عالم بعلوم القوم أحد المتصدرين لها » . ثم يروى عن المختار بن عبدون أن برقلس كثير المطالعة لعلوم الأوائل ، وكتبهم ، وأخبارهم ، وغير متهم فيما ينقله .

فلسفة القدامى ـ وبالأخص أفلاطون وأرسطو ـ ، وإلى فلسفة من تقدمه من رجال الأفلاطونية الحديثة ، ديانات وطقوسا إغريقية ، وشرقية ، ومصرية ، وجمع كل هذا فى بناء واحد .

وطريقته فى البناء ـ فى جوهرها ـ مأخوذة من أفلوطين ، ويامبليخوس . وهو فى طريقة الشرح مدين بالأخص إلى هذا الأخير ؛ إذ أنه استطاع فى يسر بواسطة طريقته أن يرد هيكل البناء إلى أفلاطون . ومع أن للسابقين عليه من رجال الأفلاطونية الحديثة فضلا فى تكوينه ، ففضله الشخصى على الأفلاطونية الحديثة بالذات غير منكر ؛ إذ أن عمله يُعدّ ختامها .

وأهم عناصر فلسفته :

١ — فيما يتعلق بتطور « الأصول » ـ ما وراء هذا العالم المحسوس ، وتتصل به اتصال تأثير وتدبير ـ ، وفيما يتعلق بنشأة العالم ، يرى برقلس : أن المعلول كامن فى العلة ، وأن ظهوره منها ، وأن عودته ـ كذلك ـ إليها . وما يظهر حينئذ فى هذا الوجود من كائنات مشابه « للأصل » الذى خرج عنه وقريب منه ، وفى الوقت نفسه مختلف عنه . وبمقتضى المشابهة كان مايخرج إلى هذا الوجود كامنا فيما خرج عنه ـ « الأصل » ـ ، وبمقتضى المخالفة يخرج ويبرز منه ، وبمقتضى سعى الكائن الذى برز وخرج ـ بعد خروجه ـ إلى الخير ، يتجه من جديد نحو «العلة الأصلية» التى أخرجت الوجود كله ،

ولكن بواسطة علته القريبة منه فقط . وهكذا نشأة العالم وتطوره : كمون فى « الأصل » ، وخروج عن هذا « الأصل » ، وعودة إلى هذا « الأصل » . وبهذا التصوير نرى مبدأ التثليث — الذى عرفت به الأفلاطونية الحديثة وكان من أسسها — يسيطر على تفلسف برقلس فى ما وراء الطبيعة .

و «الأصل» الأول ، الذى يخرج عنه هذا العالم يسميه الطبيعة القديمة ، أو يسميه « الأول » ، أو « الأول القديم » ، أو « العلة الأصلية » ، أو « الخير القديم » . ووجوده ضرورى ؛ ليس الحكم به متوقفا على نظر من الإنسان وتأمل منه . وكل كثرة فى الكون مرجعها إلى هذا « الواحد » ، وكل معلول فيه مرجعه فى النهاية إلى « العلة الأخيرة » ، وكل خير فى هذا الوجود مرجعه إلى « الخير المطلق » .

ويرى برقلس أن التعبير « بالواحد » ، أو « بالعلة الأصلية » ، أو « بالخير » عن « الطبيعة الأولى » ليس دقيقا ، لأن هذه « الطبيعة الأولى » فوق أن يعبر عنها بكل هذا ، إذ أنها لا تدرك ولا يستطاع التحدث عنها على العموم . ولكن يتحدث عنها فقط — إذا أريد وصفها — بطريق التمثيل ، وبطريق السلب ، كأن يقال : هى ليست هذا ، أو هى غير هذا[1] .

---

[١] يحكى الشهرستانى (فى كتابه الملل والنحل ج ٤ ص ١٢) — نقلا عن أتباع برقلس — أن له كتاباً ذكر فيه : أن « الأوائل » — « الأصول » — تكون منها =

ومن هـذه « الطبيعة الأولى » ـ وهى واحدة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ـ تخرج وحدة أخرى ، فى داخلها كثرة . وهذه الثانية مجاز ومغير بين الوحدة من كل وجه ـ «الطبيعة الأولى» ـ وبين الكثرة غير المتناهية ؛ أى مجاز بين العلة الأولى وهـــذا العالم المحسوس . ويسميها برقلس هيبادن Henaden . وهى إلهة موضعها فى ترتيب الموجودات فوق « العقل » . ولا تدرك ، كذلك ، من الإنسان على نحو « الطبيعة الأولى » ، ويسند إليها الخير فى الموجودات . وبمقتضى ألوهيتها وخيريتها تعتبر فى نظره ـ برقلس ـ مصدر القضاء والقدر .

وتحت هـــذه الوحدة التى فى داخلها كثرة ـ هيبادن ـ تأتى مرتبة « العقل » . وبداخل هذه المرتبة يوجد «الوجود» intelligibel ، و « العلم» intellektuell، وبينهما ـ فى هذه المرتبة أيضا ـ «الحيـاة» ، — intelligibel entellektuell . وهذه الثلاثة ـ « الوجود » ، و « العلم » ، و « الحيـاة » آلهة أيضا ، فى نظره ـ برقلس ـ .

ثم تحت مرتبة العقل تأتى « النفس الكلية » ـ متفقا فى ترتيبهـا بعد

= العالم (كله) وهى باقية ، لا تدثر ـ لا تعلوها كدرة ، أى لا يخالطها الشر ـ ، ولا تضمحل ـ لا تتغير ـ ، وهى لازمة الدهر ماسكة له ، إلا أنهـا (جميعها) من « أول » أوحد ، لا يوصف بصفة ، ولا يدرك بنعت ونطق ، لأن صور الأشياء كلها منه وتحته ، وهو الغاية والمنتهى » .

« العقل » مع أسلافه من علماء الأفلاطونية الحديثة — . وهى عنده الصلة المباشرة بين غير المحدد — عالم « الأصول » — ، والمحدد — العالم المحسوس — ؛ هى الفصل بين الوجود الحقيق وبين العالم المتغير . وهى تنقسم — فى نظره — إلى ثلاثة أنواع : نفوس إلهية ، ونفوس جنية ، ونفوس إنسانية . أما النوع الأول فهو نفوس الآلهة العظيمة ، التى كانت عند الأغريق فى ديانتهم . وأما النوع الثانى فهو بمثابة وسط بين نفوس الآلهة ونفوس الإنسان ؛ بين النفوس الأبدية والنفوس الفانية ، وتشمل نفوس الملائكة ، ونفوس الجن — بالمعنى الخاص — ، ونفوس الأبطال ، ولكل منها وظيفتها الخاصة .

ومراتب « الأصول » ، أو عالم ماوراء الحس والمشاهدة الذى له التأثير فى هذا العالم المحسوس — كما رأى برقلس ، على نحو ما ذكرنا — أربع :

(ا) مرتبة « الطبيعة الأولى » أو «الوحدة» التى لا كثرة فيها بوجه .

(ب) مرتبة «الوحدة» التى داخلها كثرة، والتى هى مجاز بين «الوحدة» من كل وجه والكثرة غير المتناهية ، هيبادن .

(جـ) مرتبة العقل التى تشمل « الوجود » و « العلم » و « الحياة » .

(د) مرتبة « النفس الكلية » .

٢ — وبواسطة النوع الإلهى من النفوس كان العالم على أبدع ما يمكن ،

فى نظامه وتدبيره . ولأنه ـ العالم ـ ، فى نظر برقلس ، طبيعة حية[1] ، كانت هناك بين أجزائه جاذبية : فالقوى منها يجذب الضعيف ويسيطر عليه ، كما هو الشأن بين الطبائع الحية كلها . وعلى هذا النحو من الجاذبية والسيطرة يرتبط عالم الفناء بعالم البقاء . وبما أن عالم البقاء ـ عالم «الأصول» هو الأقوى فالجذب والسيطرة له . وتدخل آلهة الكواكب ـ إذاً فى الكون والفساد ، وفى النسل وعدمه ـ فى كل نواحى الحياة فيما تحت كوكب القمر ، أمر طبيعى بحكم هذا المبدإ ـ جعل العالم طبيعة حية ، وربط أجزائه ببعض عن طريق سيطرة القوى منها على الضعيف ـ .

وإذا كان هذا العالم على أبدع ما يمكن ، لأنه من خلق الآلهة ـ كما يقول برقلس ـ ، فكيف يعلّل ما فيه من شر ، والشر نقص ، والنقص لا يليق بعمل الآلهة ؟ . برقلس يحاول دفع ذلك ، أى دفع إسناد الشر إلى الآلهة ، بجعل الشر فى العالم غير مراد لها ، وبتعليل وجوده بعدم كمال المرتبة الوسطى ـ مرتبة « هينادن » ومرتبة العقل ـ ، والمرتبة التى تحتها أيضا ـ مرتبة النفس ـ فى مراتب الوساطة ، بين « الطبيعة الأولى » ـ الله ـ ، والعالم . وعدم كمال هاتين المرتبتين ـ الذى كان من لوازمه الشر أو النقص ـ ناشئ عن ضعفهما فى تقبل الخير الإلهى كله . وإذا ضعفتا عن تقبل الخير

---

[١] كما تقول الرواقية أيضا .

الإلهى كله ، فهما غير مفيضتين للخير الإلهى كله على العالم . ومن هنا وجد الشر فيه . وسبب ضعف هاتين المرتبتين أنهما مرددتان بين الوحدة المطلقة والكثرة غير المتناهية ؛ بين غير المتحرك والمتحرك ، وبين الصافى النقى والخليط ، أى أنهما واقعتان بين موجود أعلى له الوحدة والثبات والبقاء ، وبين موجود أدنى له الكثرة والحركة وعدم الصفاء .

والمادة — مع أن برقلس ينظر إليها كمبدأ لعدم الخيرية — ليست مسئولة فى نظره عن وقوع الشر فى هذا العالم ، لأنها أيضا شىء ضرورى من قبل الله — « الطبيعة الأولى » — لأجل هذا العالم .

وبهذا برّأ برقليس آلهته جميعها من إرادة وقوع الشر فى العالم ، وبيّن أنه ضرورة مصاحبة لتطور العالم فى نشأته : فهو لم يحاول نزع الشر من العالم وجعله كله خيراً ؛ بل نزه الآلهة فقط عن إرادة الشر وقصده ، وبيّن أن وقوعه جاء نتيجة لنقص سلسلة الموجودات فى الكمال ، وعدم محاكاة كل موجود فيها للكمال المطلق — «الطبيعة الأولى» — . وبهذا ، كانت المادة — كمبدأ للشر فى هذا العالم — غير مسئولة عن الشر فيه لأنها لم تُرِدْه ، وإن صحب وجودَها بالضرورة ، لأنها أقل الموجودات كمالا ، نظرا لشدة بعدها عن « الطبيعة الأولى »[1].

---

[١] ينقل الشهرستانى عن برقلس وجهاً آخر لتبرئة «الأول» من الشر فى العالم =

٣ — وفى البحث الإنسانى عالج — برقلس — ناحيتين :

الناحية الأولى : أن نوعى النفس ، اللذين فوق العقل الإنسانى — النفس الإلهية ، والنفس الجنية — لا يُدركان عن طريق المعرفة العقلية . لأن الشىء الذى يدرك عن طريق العقل يجب أن يكون مساويا للعقل الإنسانى نفسه ، وفى مرتبته — وهـذا مبدأ ارتضته الفلسفة القديمة — . وبناء على هذا ، لكى يتأتى إدراك العقل الإنسانى لما فوقه من نوعى النفس الإلهية ، والجنية ، يجب أن يكون هو مساويا لهما فى المرتبة ، وهـذه المساواة لا تتحقق له إلا عن طريق الزهد . وهذا نفسه ، أيضاً ، الطريق إلى معرفة الله — «الطبيعة الأولى» — ،

= محصله : أن هذا العالم سيؤول آخر الأمر إلى الصفاء والخيرية ، فيكون شبيهاً بالعوالم الروحية . ومعنى ذلك أن «الشر» ليس أبدياً ؛ بل هو عارض فيه . ونصه (فى كتاب الملل والنحل جـ ٤ ص ١٢) : « وزكى (برأ) البسيط الباطن — « الأول » ، من الدنس الذى كان فيه — العالم — وعلق به ، إذ قال — برقلس — : إن هذا العالم إذ اضمحلت قشوره وذهب دنسه ، صار بسيطاً روحانياً ، وبقى بما فيه من الجواهر الصافية النورانية فى حد المراتب الروحانية ، مثل العوالم العلوية التى بلا نهاية ، وكان هـذا — العالم — واحدا منها » .

ولكن ما يحكيه Ueberweg عن برقلس من دفع نسبة الشر فى هـذا العالم إلى « الأول » قائم على سبب وجوده فيه أولا ، إذ مقتضى حكمة الآلهة — فى نظر برقلس — فى تدبيرهم أن يسود النظام والخير هذا العالم كله ، فلا يكون هناك موطن ما يوجد فيه شىء . فما يحكيه — Ueberweg — إذاً تعليل لوجود الشر فى العالم تعليلا لا يمس كمال الأول ، وما يذكره الشهرستانى تطمين للنفس على مستقبل هذا العالم . وما يحكيه Ueberweg عن برقلس ، فى هذا الموضوع ، قريب إلى معنى التفاسف مما يرويه الشهرستانى عنه .

لأنه يقرب العقل الإنسانى منه . وبناء على أن العقل الإنسانى لا يدرك مافوقه حتى يكون مساويا له ، لا تتم معرفة الإنسان لله إلا بأن يكون الإنسان شبيهاً به، فتتحداً معه .

وهذا القدر من أحوال المعرفة الإنسانية وإن كان معروفا لأفلوطين إلا أن فضل برقلس فيه، هو أنه أيّده من كلام أفلاطون فى كتابه «بارمينيدس» Parmenides.

الناحية الثانية : أن النفس لها جسم آخر ـ غير هـذا الجسم المادى ـ أثيرى ، أو نورى غير مادى ، أو هو بين المـادية واللامادية ، كغلاف لها . وهو غير حادث ، وغير فان، وغير منفصل عنها .

والقول بمثل هـــذا الجسم اللامادى كان معروفا لفورفوريوس ، ويامبليخوس ، وأفلوطارخس الأثينى . ولـكن برقلس تعمق فى تعليله ، وتوسع فى شرحه . وهذا القول وإن تأثر برأى أرسطو فى : أن وظيفة النفس إحياء الجسم ، وأن لهـا أبدية كالجسم على السواء ، إلا أن مبدأ الوساطة فى الأفلاطونية الحديثة كان له ـ بجانب هـذا الرأى ـ أثره هنا كذلك . فاستخدام هـذا المبدأ هنا قد أزال الثغرة التى تتصور بين نفس ـ ليست بجسمى ـ وبين جسم مادى ، بأن وضع صلة بينهما . وهذه الصلة هى الغلاف السالف الذكر ، إذ هو بين المادية واللامادية ـ كما تقدم ـ . وبناء على

هذه الصلة كان الانتقال من شيء غير مادى إلى شيء آخر مادى ، مفهوماً نوعاما . وبناء على تحديدها ـ الصلة ـ بأنها نورية ، كانت معرفة النفوس لبعضها أوضح من معرفة النفوس للأشياء المادية ، لأن غلاف الأشياء مادى مظلم .

٤ — وفى البحث الأخلاقى : انضم برقلس إلى ياسبليخوس ، وتابعه فى رأيه فيها . ولكن مع ذلك بقيت بينهما مفارقة فى بعض نقط ثانوية . والمبدأ الخالق عنده ـ برقلس ـ ينتهى إلى الفناء فى « الطبيعة الأولى » ، أو فيما يعرف أيضاً « بالأول » الواحد . والمبدأ العقلى عنده ـ مبدأ المعرفة ـ ، ينتهى فيها ـ « الطبيعة الأولى » ـ أيضاً على هذا النحو . وقد كافح ـ برقلس ـ بعض الأفلوطينيين الذين اعترضوا على وقوع اتحاد حقيقى للإنسان مع « الأول » الواحد ، بسبب ما بين هذا « الأول » والانسان ، من مفارقات .

وبشرح برقلس كتاب فيدروس Phaidros لأفلاطون استطاع أن يصور الطريق الموصل لارتفاع الإنسان نحو « الأول » فى ثلاث مراحل : مرحلة « العشق » ، فمرحلة « الحقيقة » ، ثم مرحلة « الإيمان » والتصديق . «فالعشق» يراه برقلس مقدمة للمرحلتين الأخريين ، لأن محبة الناقص للجمال الإلهى ابتداء صلة بين الناقص والكامل . أما «الحقيقة» فهى توصل إلى الحكمة الإلهية ، وتملأ بمعرفة الوجود الحقيقى ، وهو وجود الكامل . و « الإيمان » والتصديق يأتى فى المرتبة العليا ، وفيه ينتهى كل عمل للانسان ، وفيه تنتهى

الحركة إلى الاستقرار ، لأنه سكون ، وإقامة روحية فيما «لا يدرك» ، و « فيما لا يتحدث عنه » ، وهو « الأول » الواحد .

وفى الافناء فى « الأول » الواحد ـ الخير المطلق ـ ينتهى طريق العقل ، وطريق الدين ، وطريق الأخلاق ؛ فهى ثلاثة طرق لغاية واحدة .

ويستخلص الآن من فلسفة برقلس عدة مبادئ :

أولا — أن « الطبيعة الأولى » ـ « الأول » الواحد ـ فوق كل تعبير إنسانى ، وفوق كل إدراك إنسانى .

ثانياً — أن وجود هـذه « الطبيعة الأولى » مقرر فى طبيعة الإنسان ، قبل أن يكون عنده التأمل ، وتنشأ لديه ملـكة النقد ، بحكم توجهها ـ طبيعة الإنسان ـ إلى خَيِّر .

ثالثاً — أنها ـ «الطبيعة الأولى» ـ العلة التى خرج منها هذا العالم ، والتى يعود إليها ثانية .

رابعاً — أن الآلهة المتعددة، التى وردت فى الديانات الوثنية ، حشرت فى نطاق «الأصول» ، والوساطات بين «العلة الأولى» والعالم المشاهد ، وأسندت إلى كل منها وظيفة خاصة فى التأثير فى عالم ما تحت القمر ؛ عالم الإنسان ، وعالم الأرض على العموم .

خامساً — أن مبدأ التثليث فى القسمة ـ الذى هو من أسس الأفلاطونية الحديثة ـ سيطر هنا فى « النفوس » ، وفى « العقل » ، وفى « النفس الإنسانية » .

سادساً — أن الدفاع عن وقوع الشر فى العالم كان بتبرئة الآلهة من إرادة وقوعه ، وبجعله ضرورة مصاحبة لتطور العالم وتدرجه . كما رفعت المسئولية فيه عن « المادة » ـ مع أنها تعتبر مصدره فى هذا العالم ـ لأنها لم ترده كذلك ، إذ كان من طبعها ، وليس مراداً لها .

سابعاً — أن معرفة « العقل » الإنسانى لما فوقه ـ من « أصول » فى العالم غير المحسوس ـ غير ممكنة ، لأن شرط إدراك العقل لشىء ما ، مساواة ذلك الشىء له فى المرتبة . ولذا يجب ، لأجل أن يدرك ـ العقل ـ ما فوقه ، أن يكون مساويا له فى المرتبة . وليس للمساواة طريق سوى الزهد . والزهد إذاً هو الطريق لإدراك العقل الإنسانى لما فوقه من نفوس ، ثم لما فوقها من « أصول » إلى « الأول » الواحد ـ الخير المطلق ـ . ولكى تتم معرفة الإنسان لله ـ الخير المطلق ـ لا يكتفى بمساواة الإنسان له فى المرتبة عن طريق الزهد ؛ بل تمامها فى الاتحاد به ، والإفناء فيه .

ثامناً — أن تمام السعادة الإنسانية أيضا ـ كتمام المعرفة ـ فى الاتحاد « بالأول » الواحد ، والإفناء فيه .

تاسعاً — أن عناصر الأرسطوطيلية ، والرواقية ، والوثنية ، والإغريقية ، والشرقية ؛ والتصوف الشرق ، جمعت فى فلسفة برقلس ، حول الأساس الفلسفى الأفلاطونى .

* * *

وبهذا العرض لفلسفة رجال الأفلاطونية الحديثة ، ولشروحهم لكتب القدامى ، ولطريقتهم فى الشرح ، وطريقتهم فى التأليف التى كانت تجمع مع العناصر الفلسفية ، وثنية إغريقية ، وشرقية ، وعناصر روحية صوفية ، نكرر — مرة أخرى — ماقلناه من : أن المذهب الأفلاطونى الحديث — ، فوق تعقيده ، وعدم قيامه على أساس واحد : فلسفى أو دينى ، أو عقلية واحدة : شرقية أو غربية — كان من أسباب عدم الانسجام فى توفيق فلاسفة المسلمين بين الإسلام والفلسفة الإغريقية : فبينما الإسلام ينادى بوحدة الإله فى التأثير فى الكون وفى الخلق إذا « بواحد » الفلسفة — إن نادت هى بوحدة « الأصل » — معطل عن التأثير ، وعن الإيجاد على الأطلاق أو مباشرة ، وإذا بها فى الوقت نفسه توزع التأثير فى الكون على آلهة متعددة ، جاعلة لكل إله عمله واختصاصه .

وبينما الإسلام لم يجعل الزهد إلا وسيلة للاعتدال فى الأخذ من الدنيا وتركها ، إذاً بالفلسفة الإغريقية — التى وصلت للمسلمين — تجعل غاية عمل

الإنسان الفكرى ، كغاية تصرفه الخالق ، الإفناء فى صاحب الفيض على العالم ـ « الأول » ـ ، والاتحاد به .

وبينما الإسلام جعل بروز العالم ، ووجوده بقدرة الله ، كما جعل مرده إليه ، بقدرته أيضاً ، إذا بالفلسفة تجعل خروج العالم من « أصله » ـ « الأول » ـ ، ورجوعه إلى هذا « الأصل » عملا طبيعياً ؛ بدايته العلّية والسببية ، ونهايته المحبة والشوق .

وإذ كان يُدعى : أن تكوين المذهب الأفلاطونى الحديث كان سبباً فى عدم نجاح توفيق المسلمين بين الدين والفلسفة ، ويدعى كذلك أن طبيعة المدارس الفلسفية الإغريقية ، والديانات المختلفة ـ التى تألف منها هذا المذهب ـ كانت من أسبابه أيضاً ، فيصح أن يدعى ـ تبعاً لذلك ـ أن مؤاخذة الأشاعرة لفلاسفة المسلمين ، وأن تقييد العقيدة الإسلامية كان ـ مع أسباب أخرى ـ من نتائج عدم نجاحهم فى التوفيق بين الدين والفلسفة .

نعم فى غير نطاق العقيدة استفادت العقلية الإسلامية بالفلسفة الإغريقية : فى تنظيم تأليف العلوم الأخرى ، وفى صقل طريقة التفكير فيها . ومن غير شك ، لولا هذه الفلسفة لما كانت هذه الدقة التى نراها فى تحديد المسلمين لقضايا علومهم المختلفة ، ولما كان هذا الطول فى نفس التفكير لديهم . فعلم أصول الفقه ، والفقه نفسه ، وعلوم اللغة العربية من نحو ، وصرف ، وبلاغة ، مدينة فى تطورها ، وتنظيمها ـ إلى حد كبير ـ للفلسفة الإغريقية فى نواحيها المختلفة . ونرجو أن تهيأ الفرصة لبيان صلات هذه العلوم العربية الإسلامية بالفلسفة الإغريقية ! .

مدرسة الإسكندرية الفلسفية

وهى المدرسة الثانية[1] ، فى المصر الهلّينى الرومانى ، التى خلفت الأفلاطونية الحديثة فى المقر الشرقى للتراث الإغريقى ـ مدينة الإسكندرية ـ ، منذ منتصف القرن الخامس بعد الميلاد واستمرت إلى منتصف القرن السابع ، أى إلى الفتح الإسلامى لمصر . وهذه المدرسة ، وإن اعتبرت امتداداً للأفلاطونية الحديثة ، إلا أن لها طابعاً خاصاً يجعلها متميزة نوع تميز عن المدرسة السابقة عليها ـ الأفلاطونية الحديثة ـ . وربما كان القدر المشترك بين المدرستين هو توفر عنايتهما على مذهب أفلاطون ، واستخدامهما طريقة واحدة فى الشرح ، والتأليف .

والطابع العام لتفلسفها هو الميل إلى البساطة فى الاتجاه الميتافيزيقى : ففى

---

[١] مرجعنا فى عرض هذه المدرسة كان ، على الخصوص ، كتاب تاريخ الفلسفة لـ Ueberweg . والحكم عليها بأنها مدرسة ثانية خلفت مدرسة الأفلاطونية الحديثة فى المصر الهلينى الرومانى ، متابعة له أيضا . وغيره من مؤرخى الفلسفة لايعتبرها مدرسة مستقلة، بل يعتبرها الحلقة الأخيرة فى تطور المدرسة الأفلاطونية الحديثة . والأوفق متابعة Ueberweg فى منهجه، تباين الاتجاه تقريبا فى التفلسف بين النوعين .

فكرة الوساطة ـ بين «الأول» الواحد، والعالم ـ أسقطت كثيراً من الوسائط العليا ، التى تزايدت منذ عهد يامبليخوس من رجال الأفلاطونية الحديثة ، كما قللت من شأن الباقى منها . وبذا فقد هذا الباقى أهميته تقريباً . ومبدأ الزهد الذى لقى عناية كبيرة فى المدرسة السابقة ـ الأفلاطونية الحديثة ـ ، ورُبط فيها بالتفكير الإنسانى ، كما ربط بتصرف الإنسان الخلقى أيما ارتباط ـ بالأخص عند برقلس ـ فقد أهميته هنا فى هذه المدرسة بالنسبة للناحيتين ؛ سواء أكان بالنسبة لتفكير الإنسان ، أم بالنسبة لتصرفه .

وعلى العموم ـ بدلا من ميتافيزيقا الأفلاطونية الحديثة ـ عنيت مدرسة الإسكندرية بالبحوث التى فيها الدقة والتحديد : كالبحوث الرياضية ، والطبيعية. ومع إهمال الميتافيزيقا نوعا ما ، أهملت أيضاً الفكرة الدينية القديمة ـ فكرة تعدد الآلهة فى الديانات الشعبية الوثنية ـ . وبإهمال الأمرين استطاعت ـ مدرسة الإسكندرية ـ أن توجد صلة بين الأفلاطونية الحديثة من جهة ، والمسيحية من جهة أخرى . إذ بإهمالها الأمر الأول ، وهو الميتافيزيقا الفلسفية ، أعطت للمسيحية ، وحدها تقريباً ، فرصة إبداء الرأى فيما وراء الطبيعة ، كما أعطت الآراء التى تبديها فى هذه الناحية الاعتبار الأول . وبطرحها فكرة تعدد الآلهة ، أقرت أهم أساس قامت عليه المسيحية السماوية .

ثم كان للمدارس الدينية المسيحية ـ المدارس الكلامية ـ فى الإسكندرية نوع مساعدة فيما أوجدته مدرسة الإسكندرية الفلسفية من صلة وتوفيق بين الأفلاطونية الحديثة ، والمسيحية .

وبالتدريج ، وبمرور الزمن على إهمال الميتافيزيقا ، تحولت — مدرسة الإسكندرية الفلسفية — إلى معهد للتثقيف فى فلسفة الطبيعة ، والرياضة فقط . وبهذا التحول أرخى الستار على المعرفة الفلسفية التى كانت مكوّنة ، ومزيجا من الأفلاطونية والوثنية ، إذ أنها كانت فى دائرة الميتافيزيقا وحدها .

ومن رؤساء هذه المدرسة ، وهم شراح أيضاً لكتب أفلاطون وأرسطو :

١ — هرمس الإسكندرى	Hermeias von Alexandreia
٢ — يحيى النحوى	Ioannes Philoponos
٣ — اصطفن الاسكندرى	Stephanos von Alexandreia

١ — **أما هرمس** : فاتبع فى شرحه كتاب « فيدروس » Phaidros لأفلاطون ، طريقة يامبليخوس السابقة[1] .

٢ — **وأما يحيى النحوى** : فقد آمن بالمسيحية فى أخريات حياته ، وعاش فى

---

[١] والقفطى فى كتابه « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » ص ٢٢٧ يسمى هرمس الإسكندرى بهرمس الثالث المصرى . أما هرمس الأول — فى نظره — فهو مصرى أيضا ، يسكن صعيد مصر الأعلى . ويقول : إن العبرانيين كانوا يسمونه بأخنوخ النبى ، وهو إدريس النبى ، وقد كان قبل الطوفان . وهرمس الثانى — فى نظره أيضا — هو هرمس البابلى من حكماء الكلدانيين .

وكان القفطى يلقب هرمس الثالث — يحيى النحوى فى نظره — ، بمثلث الحكمة . ويحكى عنه أنه كان فيلسوفا جوالا فى البلاد ، عالما بها ، وبطبائع أهلها . وله تآليف فى الكيمياء ، والنجوم .

النصف الأول من القرن السادس الميلادى . وفى مدة اعتناقه المسيحية ألف رسالتين[١] :

إحـــداهما ـ وعنوانها « فى قدم العالم ، de aeternite mundi » ـ : تضمنت الرد على برقلس فيما ذهب إليه من القول بقدم العالم ، وهو رأى ادعى أخذه عن الأفلاطونيين . وفى هذا الرد اعتمد يحيى النحوى على محاولة لغوية له كى يحمل أفلاطون ، فى نص من نصوص[٢] كتابه «طيماوس» متعلقا بالعالم، على أنه ـ أفلاطون ـ يريد : أن العـالم ، فى نشأنه ، مسبوق بزمان . وبجانب تعويله على أفلاطون فى إثبات حدوث العـالم والرد على قدمه ، ذكر شيئاً من نصوص الإنجيل ، حتى تكون الحكمة موافقة الدين ، والدين موافقا للحكمة فيما ذهب إليه ، وحتى يثبت بالتالى نتيجة إيمانه بالمسيحية واشتغاله بالفلسفة .

ولم يكن إيمانه بالمسيحية مضعفا لعنايته بالفلسفة فى هذه الرسالة ، إذ لم يزل أفلاطون معلمه هنا فى تفلسفه ، ولم يزل يعالج المسائل التى أراد أن يعالجها ، فيها من وجهة النظرة الفلسفية ، تحت رعاية الدين وهدفه طبعا . ولكن بدا تأثره بالمسيحية تأثراً واضحاً فيها ، حين احتفظ بقيمتها ـ المسيحية ـ وحدها ، وجعل

---

[١] كان تأليفه لها فى سنة ٥٢٩ م .

[٢] ونعله النص الذى استند إليه برقلس ـ كما تقدم فى ص ١٤٩ من هذا الكتاب ـ فى نسبة القول بقدم العالم إلى أفلاطون .

فأيها القيمة الأولى ؛ فادعى أن أفلاطون كان يستقى من الكتب المقدسة[١] : فما له من رأى صائب مرجعه الرسالة الدينية . والدين - بناء على هذا - أساس كل حكمة صحيحة ، وأساس الصواب فى الرأى . ومن أجل تأثره بالدين هذا التأثر الواضح ، فى جعله أساس الصواب فى القول ، كان فى توفيقه بين الدين والفلسفة - فلسفة أفلاطون - يقرب أفلاطون من المسيحية . فان غايرها اعتذر عنه بأنه إنسان غير معصوم ، وأرجع خطأه إلى تأثره بعادات قومه ، أو اعتماده على تقاليدهم ، أو إلى خوفه من أهل أثينا فيكون نصيبه كنصيب سقراط قبله . ورعاية مثل هذه العوامل مدعاة إلى الزلل فى التفكير ، لأنها

---

[١] مثل هذا الدعوى كان يراها كثيرون ممن اشتغلوا بالعلوم العقلية من المسلمين : فالغزالى مثلا فى كتابه (المنقذ من الضلال ص ٩٩ ، ١٠٠ مطبعة الترقى بدمشق سنة ١٩٣٩) يقول : «إن الفلاسفة أخذوا قواعد السياسة من كتب الله المنزلة على الأنبياء ، ومن الحكم المأثورة عن سلف الله الأولياء ... ، فأخذوا قواعد الأخلاق من الصوفية ، وهم المتألهون المثابرن على ذكر الله وعلى مخالفة الهوى وسلوك الطريق لله تعالى ، ومزجوا هذا بكلامهم ، توصلا بالتجمل بها إلى ترويج باطلهم » .

وفقط كان يحيى النحوى لايرى قصدا سيئا عند أفلاطون إن زل ، بينما الغزالى يحمل الفلاسفة القصد إلى ترويج الباطل . وقد كانت هذه الدعوى إحدى دعاماته فى مكافحة الفلاسفة والفلسفة .

وإذا كان الغزالى يقول بأخذ الفلاسفة فلسفتهم من كتب الله المنزلة ، فالشهرستانى (فى كتابه الملل والنحل ج ٤ ص ١٣١) يحدد - ما أسعفه التحديد - النبى الذى أخذ عنه فيلسوف من الفلاسفة المشهورين ؛ فهو مثلا يذكر عن انبذقلس : « أنه دقيق النظر فى العلوم ، وكان فى زمن داود النبى عليه السلام : مضى إليه وتلقى منه ، واختلف إلى لقمان الحكيم واقتبس منه الحكمة ، ثم عاد إلى يونان ، وأفاد » .

جنوح به إلى العاطفة ، وإبعاد له عن منطقة «الحياد» التى تضمن له الصواب فى الرأى ، والصحة فى التعبير عنه .

وهذه الرسالة بالذات ـ « فى قدم العالم » ـ تبين مزج الأفلاطونية الحديثة بالمسيحية ، والتوفيق بينهما من وجهة نظر رجال مدرسة الإسكندرية ـ طبعا ـ .

وفى رسالته الثانية التى كتبها فى زمن إيمانه بالمسيحية أيضاً ـ وعنوانها « فى صلاح العالم de opificio mundi » ـ رد على مارماه به اخوانه فى العقيدة من أنه يهمل فى تفلسفه الانجيل ، ولا يعنى به فى تدعيم مذهبه الذى يذهب إليه كما يعنى بالفلسفة القديمة فى ذلك . هنا فى هـذه الرسالة ـ للتدليل على رأيه فى صلاح العالم ـ ذكر القليل من الفلسفة (الوثنية) ، واستعاض عن الكثير منها بالكثير من آيات الإنجيل ، وشروحه ، كما رحب بمبدأ أفلاطون فى العالم ، بعد أن أميل به إلى القول « بالخلق » ، على نمط ما فى الديانة الموسوية .

٣ — **واصطفن الاسكندرى** : وهو آخر أستاذ لمدرسة الاسكندرية الفلسفية . وأول أمره كان معلما فى الإسكندرية ، وبعد ذلك ـ فى عهد القيصر هرقل Herakleios[1] ـ استدعى كأستاذ لجامعة القسطنطينية . وهناك فى

---

[١] من قياصرة الدولة البيزانطية ، واستمرت حكومته من سنة ٦١٠ إلى سنة ٦٤١ ، أى إلى فتح العرب لمصر (سنة ١٩ هـ) .

جامعتها شرح أفلاطون ، وأرسطو ، وقرأ الحساب ، والهندسة ، والموسيقى ، والفلك ، وكان يعتبر الممثل الحقيقى ـ فى هذه العلوم ـ لمدرسة الإسكندرية الفلسفية .

وقد نسب إلى اسمه كثير من الكتب والآراء ، ليست له فى الواقع . وبه دخلت الأفلاطونية مباشرة فى المسيحية ، لأنه بعمله فى التوفيق بين الدين والفلسفة ، الذى ورثه عن زعماء هذه المدرسة قبله ، أبعد الفجوة ، التى كانت من نتائج عمل الأفلاطونية الحديثة ، بين الفلسفة الإغريقية وأية ديانة سماوية . تلك الفجوة التى كانت تمثلها الناحية الميتافيزيقية فى فلسفة الأفلاطونية الحديثة . فاصطفن استمر فى عمل رجال مدرسته من قبله ، وكان هذا العمل : إهمال هذا الجانب الفلسفى من فلسفة الأفلاطونية الحديثة القائم على مزج الديانة الشعبية بآراء أفلاطون ، والاقتصار على رأى أفلاطون وحده إن اتفق مع المسيحية ، وافساح المجال للمسيحية ، ثم تركيز التفلسف ـ ماأمكن ـ فى النواحى البعيدة عن مجال الدين ، وهى نواحى الرياضة والطبيعة .

* * *

١ — وإذا كانت الأفلاطونية الحديثة قد أدخلت على الفلسفة الإغريقية التصوف الشرقى ، وزادت من عناصر الوثنية فيها بأحياء الديانات الشعبية ، وكافحت كثيراً من مبادىء المسيحية ـ بالأخص على يد برقلس ـ ، فمدرسة الإسكندرية الفلسفية قد حدّت من غلواء الوثنية ، بأن مرت مروراً سطحيا

ميتافيزيقا الأفلاطونية الحديثة ، وعنيت ـ بدلا منها ـ بالرياضة ، والطبيعة ، كما حاولت أن توفق بين الفلسفة الإغريقية ـ بالأخص فلسفة أفلاطون ـ وبين المسيحية . وتوفيقها بدا على أتمه عند ثانى زعمائها ، وهو يحيى النحوى .

٣ — وقد اغتفر يحيى للفلسفة خطأها ـ إن هى عارضت المسيحية ـ ، وعلل ذلك بأن الفلسفة إنسانية ، كما أرجع ما فيها من حكمة وصواب ، إلى الكتب المقدسة .

٣ — وعارض فكرة « قدم » العالم ، التى حاول برقلس أن ينسبها إلى أفلاطون ، مدعيا أنه يريدها من نص له فى كتابه « طيماوس » عن العالم ، وحاول هو بالتالى أن ينسب ضدها إلى أفلاطون ، وهو القول « بالخلق » ، مستعينا بالنص نفسه ، ولكن بتخريج آخر غير تخريج برقلس .

وهكذا كان لثقافة كل من برقلس ، ويحيى النحوى ، أثر مختلف فى شرح أفلاطون فى نص واحد له ، حول شىء واحد ، وفى كتاب واحد ، من كتبه .

٤ — وإذا كانت تآليف رجال الأفلاطونية الحديثة ، وشروحهم لكتب القدامى الفلسفية ، وردت للمسلمين وهى تحمل طابع الوثنية ، وطابع الصوفية الشرقية القائمة على مبدأ الإفناء ، كما تحمل الطعن على المسيحية وإهدار قيمتها ، فتآليف رجال مدرسة الإسكندرية الفلسفية ، وشروحهم لكتب القدامى ،

وردت للمسلمين أيضاً وهى تحمل توفيقا بين الفلسفة الإغريقية والمسيحية ، وفى الوقت نفسه تحمل اعتبارا لكل منهما ، وإن كان لاعتبار الدين منزلة أسمى من اعتبار الفلسفة فى نظرها .

ولا يعجب قارىء الفلسفة الإسلامية حينئذ ، إذا وجد تناقضا فى عرض المبادىء التى تنقل عن فيلسوف واحد من فلاسفة الإغريق ؛ لأن مرجعه إلى الاختلاف فى شروح كتبهم ، التى يرجع الاختلاف فيها بالتالى إلى الاختلاف فى ثقافة الشارحين ، وميولهم . ولا يعجب كذلك إذا وجد مسحة وثنية بجانب طابع دينى مسيحى ، أوجد تعددا فى مصادر التأثير فى الكون بجوار ردّ التأثير كله فى العالم إلى شىء واحد ، هو «أصل» الكون ، أو علته .

المدارس الأخرى

التى خلفت مدرسة الاسكندرية قبل بغداد

وبتأريخنا لمدرسة الاسكندرية الفلسفية ، ولآخر زعيم لها ـ اصطفن الاسكندرى ـ ، نكون قد وصلنا بحركة الفلسفة الإغريقية إلى الزمن الذى فتح فيه المسلمون الاسكندرية ـ مقر هذا التراث العقلى ـ فى خلافة عمر ابن الخطاب ، على يد عمرو بن العاص[1] ، ووقفنا عند آخر عهد لحكومة غير

[١] سنة ١٩ هـ الموافقة لسنة ٦٤٠ م .

إسلامية ؛ حكومة هرقل الأمبراطور البيزانطى ـ فى موطن تلك الثقافة التى خلفها الإغريق ، واشترك الرومان فى تطورها من بعدهم ـ وبداية حكومة إسلامية ؛ حكومة عمر بن الخطاب ـ فى الموطن نفسه ـ .

وإذا كانت تسمع كلمة مؤرخى الرومان ـ مثل شيشرون ـ فى وصف الأحداث السياسية ، والحركات العقلية ، أيام سيادة الرومان ، وتسمع كلمتهم كذلك فى النقل عن الإغريق ، فنتدع العرب هنا يتكلمون عن تطور التراث اليونانى العقلى ، من بعد سيادة حكومتهم على الاسكندرية ـ موطنه فى الشرق ـ .

وإذا كان يؤخذ على مؤرخى العرب اعتمادهم الكلى على السماع فى تدوين التاريخ ، فذلك ، إن حال فى بعض الأحايين دون الدقة فيه ، لا يحول دون الوصف الإجمالى للأحداث الهامة ، واتجاهاتها . ولا شك أن دخول التراث العقلى الإغريقى فى حوزة المسلمين ؛ أصحاب القرآن ، من الأمور التاريخية الرئيسية .

مدارس : أنطاكية ، حران ، الرها ، نصيبين :

يقول الفارابى[١] :

« انتقل التعليم ـ بعد ظهور الإسلام ـ من الاسكندرية إلى

---

[١] فى « تراجم الحكماء » لابن أبى أصيبعة جـ ١ ص ١٣٥ .

أنطاكية[١] ، وبقى بها زمنا طويلا ، إلى أن بقى معلم واحد . فتعلم منه رجلان ، وخرجا ومعهما الكتب : فكان أحدهما من أهل حران[٢] ، والآخر من أهل مَرْو ، ـ وكانت مرو هذه عاصمة خراسان ـ ، فأما الذى من أهل مرو فتعلم منه رجلان : أحدهما إبراهيم المروزى ، والآخر يوحنا بن حيلان . وتعلم من الحرانى إسرائيل الأسقف ، وقويرى ، وسارا إلى بغداد ؛ فتشاغل إسرائيل بالدين ، وأخذ قويرى فى التعليم . وأما يوحنا بن حيلان فانه تشاغل أيضاً بدينه ، وانحدر إبراهيم المروزى إلى بغداد ، فأقام بها . وتعلم من المروزى متى بن يونان ، وتعلمتُ ـ أبو نصر الفارابى يتحدث عن نفسه ـ من يوحنا بن حيلان[٣] ، وقرأت عليه إلى آخر كتاب البرهان ـ التحليلات الثانية ـ » .

---

[١] مدرسة أنطاكية من مدارس النصارى فى الشرق الأدنى . والعرب كانوا يطلقون على هذه المدارس اسم « اسكول » . ومفهومها عندهم قريب لمجلس من مجالس التعليم ، كما كان الأمر عندهم ، وكما كان الشأن كله فى القرون الوسطى . ويقول حنين ابن إسحاق ـ المترجم المعروف ، بعد أن ذكر كتب جالينوس الطبيب التى نقلت إلى العربية ـ : « فهذه الكتب التى كان يقتصر على قراءتها فى موضع تعليم الطب فى الاسكندرية ، وكانوا يقرءونها على هذا الترتيب الذى أجريت ذكرها عليه ، وكانوا يجتمعون فى كل يوم على قراءة إمام منها ، وتفهمه ، كما يجتمع أصحابنا اليوم من النصارى فى مواضع التعليم التى تعرف « بالأسكول » فى كل يوم على كتاب إمام . . . »

[٢] فى العراق الأعلى بين دجلة والفرات .

[٣] توفى فى بغداد أيام المقتدر .

والفارابى، بهذا الحديث ، أوصل سلسلة الدراسة الفلسفية ، من بعد ظهور الإسلام فى النصف الأول من القرن السابع الميلادى ، إلى وقته ـ منتصف القرن العاشر ـ ، أو من القرن الأول الهجرى إلى النصف الأول من القرن الرابع ، أى إلى ما بعد ظهور حركة الترجمة بقرنين تقريبا [١] .

ويقول المسعودى [٢] :

«وقد ذكرنا ـ فى كتاب فنون المعارف ، وما جرى فى الدهور السوالف ـ الفلسفة ، وصدورها ، والأخبار عن كمية أجزائها ... ، وكيف انتقل مجلس التعليم من أثينة إلى الاسكندرية من بلاد مصر ، وجعل أوغسطس الملك ـ لما قتل قلوبطره الملكة ـ التعليم بمكانين : الاسكندرية ، ورومية ، ونقل تيودوسيوس الملك ـ الذى ظهر فى أيامه أصحاب الكهف ـ التعليم من رومية ، ورده إياه إلى الاسكندرية. ولأى سبب نقل التعليم، فى أيام عمر بن عبد العزيز، من الاسكندرية إلى أنطاكية ، ثم انتقاله إلى حران فى أيام المتوكل ، وانتهى ذلك فى أيام المعتضد [٣] إلى قويرى ، ويوحنا بن حيلان ـ وكانت وفاته بمدينة السلام أيام المقتدر ـ ، ثم إلى إبراهيم المروزى ، ثم إلى محمد بن كرنيب ، وأبى بشر متى بن يونس ، تلميذ إبراهيم المروزى . وعلى شرح متّى، لكتب

---

[١] ابتدأت فى عصر أبى جعفر المنصور سنة ١٣٢ هـ

[٢] فى كتاب « التنبيه والاشراف » ص ١٢١ ، ١٢٢ .

[٣] كانت خلافته من سنة ٢٧٩ هـ إلى سنة ٢٨٩ هـ (٨٩٢ ـ ٩٠٢ م)

أرسطوطاليس المنطقية ، يعول الناس فى وقتنا هـذا ـ وكانت وفاته ببغداد فى خلافة الراضى ـ ، ثم إلى أبى نصر محمد بن الفارابى ، تلميذ يوحنا بن حيلان ـ وكانت وفاته بدمشق فى رجب سنة ٩٣٩ ـ . ولا أعلم أحدا فى هذا الوقت، إلا رجلا واحـدا من النصارى ، يعرف بأبى زكريا ابن عدى . وكان رأيه ، وطريقته فى الدرس، طريقة محمد بن زكريا الرازى ؛ وهو رأى الفيثاغورية فى الفلسفة الأولى ـ على ما قدمنا ـ » .

والمسعودى فى روايته هذه ، يؤكد ما يروى عن الفارابى . والذى يهمنا من الروايتين، بيان : أن الدراسة الفلسفية بقيت مستمرة بعد الفتح الإسلامى؛ فى مدينة « أنطاكية » ـ على الحدود بين الامبراطورية العربية والامبراطورية البيزانطية ـ ، وفى « حران » فى شمـال العراق ـ التابعة الآن لسوريا ـ ، وانتقلت إلى الأولى فى خلافة عمر بن الخطاب[١] ، وكان انتقالها إلى الثانية فى خلافة المتوكل[٢] .

ويذكر « ماكس ما يرهوف »[٣] : أن أسلوب التعليم فى «أنطاكية»،

---

[١] سنة ١٩ هـ (٦٤١ م) .

[٢] سنة ٢٣٢ هـ (٨٤٧ م) .

[٣] فى مقالة له : « من الاسكندرية إلى بغداد » ـ تعريب الدكتور عبد الرحمن بدوى ـ ضمن مقالات أخرى، جمعها تحت عنوان : « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » طبع مطبعة الاعتماد ، سنة ١٩٤٠ .

وأن موقفها من الفلسفة، وغايتها من الدرس العلمى ، لم يخرج عما كان عليه العهد الأخير فى مدرسة الاسكندرية . وقد رأينا أن التوفيق بين الفلسفة والمسيحية، أو تقريب الفلسفة من المسيحية ، كان أهم أهدافها ـ مدرسة الاسكندرية ـ .

ثم يستنتج أيضا أن « حران » ، وإن كانت مقر الصابئة [1] إلا أن

---

[١] الصابئة طائفة دينية ، كانت تسكن بلاد سورية ولبنان وجزءا من بلاد الفرس، قبل الميلاد . ولغتهم النبطية ، وهى فرع من الآرامية . وهم يؤلهون الكواكب ، ويعبدونها وينسبون إليها التأثير . ومعارفهم التى كونوها كانت مبنية على هذه العقيدة ، وكانت لهم الطلسمات ، والسحر ، والشعوذة . (يراجع ابن خلدون فى مقدمته ص ٤٧٠ طبع بولاق سنة ١٣٢١ هـ لمعرفة الفرق بين هذه الأمور) .

ويحكى ماكس هورتن فى كتابه « فلسفة الإسلام » ص ١١٠ طبع ميونخ Ernst Rein Hardt سنة ١٩٢٣ : أن مبادئ الصابئة خمسة ، وكلها قديمة : الله، النفس الكلية ـ وهى مبدأ الحياة ، المادة الأولى أو الهيولى، الدهر ـ الزمن ـ ، الخلاء ـ المكان ـ .

ثم يقول : وقد تصور عقيدة الصابئة بأنها كانت تؤمن بمبدأى النور والظلام ، أو الخير والشر ، كما آمنت الزرادشتية .

وما زال للصابئة بقية بعد المسيحية . وانتشارها كان على يد الرومان ، فى الشرق الأدنى . وكان المسيحيون يلقبون الصابئيين « بالأثنيين » ، لأنهم لم يتبعوا النصرانية . وكانوا يلقبونهم أيضا بالهلينيين ، أى اليونانيين ، احتقارا لهم ، لأن اليونانية كانت تضاد المسيحية فى نظرهم . وما زال لهم بقية كذلك بعد الاسلام .

ومن الكتب التى تمثل عقيدتهم : كتاب الفلاحة النبطية ، ألفه أبو بكر أحمد بن على ابن وحشية باللغة العربية سنة ٢٩٦ هـ . والكتاب ـ كما يقول مؤلف « موسى ابن ميمون » ـ خلاصة لنظريات المعتقدات الوثنية عند النبط ، والآراميين . وما فيه =

مدرستها الفلسفية كانت ـ ككل مدارس الشرق الأدنى للفلسفة ـ تحت سيطرة السريان المسيحيين . ويقول : إن نشاط الصابئيين فى الحركة العلمية ، فى بغداد ـ فى القرن الثالث الهجرى ، والقرن التاسع الميلادى ـ لم يكن مرتبطا بمدرسة حران ، وما كان للصابئيين ، من أثر فى الثقافة العقلية الإسلامية ، لم يكن لهذه المدرسة ـ حران ـ ؛ بل كان لبعض شخصيات الصابئة ، أمثال : ثابت ابن قرة[1] ، أشهر علماء الصابئة ، قبل انتقال مدرسة حران إلى بغداد .

وبجوار « أنطاكية » و « حران » ـ من المدارس الفلسفية فى الشرق الأدنى ، بعد مدرسة الاسكندرية ، ولم يشر إليها الفارابى فى رواية ابن أبى أصيبعة عنه ، ولم يشر إليها المسعودى أيضا فى كتابه « التنبيه » ـ

= من آراء مستمد من عالم وثنى عرف عند ابن وحشية باسم كوثامى . وفوق هذا ، يشتمل الكتاب على معلومات فى علم الفلاحة والنبات . وكوثامى هذا قيل إنه من رجال القرن السادس ق . م . ، وقيل إنه من رجال القرن الأول الميلادى . وما فيه من وثنيات يصور عقيدة الصابئة فى الشام . والعراق ، والديار الفارسية .

ويحكى ابن خلدون « فى مقدمته » ص ٤٧٠ : أن جابر بن حيان فى الشرق ، ومسلمة بن أحمد المجريطى فى الأندلس ، تأثرا بهذا الكتاب فى تأليفهما فى السحر .

وعلى كل حال ، كان للصابئين النصيب الأكبر فى تنظيم علوم الهيئة ، والفلك ، والرياضة ، ودرسها ، وبحثها ، فى الآداب العربية ، كما كان لرسومهم الدينية : من التبخير ، والتعاويذ ، أثر فى حياة المسلمين العملية .

[١] عاش ما بين ٢١٩ ، ٢٨٨ هـ .

كانت « الرّها » و « نَصيبين » . وكانتا فى المنطقة التى تتكلم السريانية ، والفارسية ، فى الشرق الأدنى . وإذا كان المذهب اليعقوبى هو مذهب « أنطاكية » ، فقد كانت النسطورية مذهب « الرها » و « نصيبين » .

ومن رجال اليعاقبة فى مدرسة « أنطاكية » قبل الإسلام : اصطفن بارصديلة ، وبعد الإسلام : يعقوب الرهاوى[١] . ومن رجال النساطرة فى مدرستى «الرها » و « نصيبين » قبل الإسلام : هَيْبا ، الملقب بالترجمان — فى القرن الخامس — ، وبعد الإسلام : جورجيوس[٢]، أسقف العرب المسيحيين، فيما يسمى الآن حوران ، وطيماناوس الأول ، الجاثليق[٣] .

* * *

أصبحنا الآن فى دولة إسلامية ، وفى ظلها نجد مدارس للفكر اليونانى ، هى استمرار لمدارس ماقبل الإسلام ، ونجد حَمَلةً للفلسفة، هم خلفاء الإغريق ومن أتوا بعد الإغريق ؛ من الرومان والمصريين . ولكن هاته المدارس تركزت ، بعد الإسلام ، فى الشرق الأدنى ، وهؤلاء الحاملون لواء الفلسفة ، آل أمرهم، بعد الإسلام ، إلى أن يكونوا من النساطرة ، واليعاقبة .

---

[١] توفى سنة ٧٠٨ م .
[٢] توفى سنة ٧٢٤ م .
[٣] توفى سنة ٨٢٣ م .

أصبحنا الآن نرى إسلاما بجوار فلسفة ، فى ظل وحدة سياسية واحدة ، وأصبحنا نرى أيضا مجالس للتعليم الدينى الإسلامى وللتلمذ فى فهم القرآن والسنة بجوار مجالس أخرى للعلم اليونانى ، والفلسفة اليونانية . ولكن لغة الإسلام كانت العربية ، ولغة الفلسفة كانت السريانية ، أو اليونانية ، وحملة الإسلام هم دعاته المسلمون ، وحملة الفلسفة هم المسيحيون ، أرباب الصنعة والنظر .

هل بقى اختلاف اللغة حائلا دون وقوف المسلمين على التراث العقلى الإغريقى ؟ وهل ذهبت مجالس الفلسفة فى مجالس التعليم الإسلامى ؟ ، وهل انمحت القلة من حملة الفلسفة ، فى الكثرة من رجال الإسلام ؟ ، أم أن الأمر كله صار إلى شىء آخر ؛ فلم يقف اختلاف اللغة حائلا ، ولم يضع استقلال الفلسفة ، ولم تنمح القلة فى الكثرة ؟

الواقع أن الحال صار إلى أن القلة حافظت على وجودها ؛ فبقيت معلمة للفلسفة . ولكن فقط بعد أن كانت «أنطاكية» ، و «حران» ، و «الرها» ، و « نصيبين » مقر الدراسات الفلسفية ، أصبحت بغداد — عاصمة العباسيين — هى هذا المقر ، وبعد أن كان تلاميذ الفلسفة من المسيحيين ، أصبحوا من المسلمين ، وبعد أن كانت لغة الفلسفة : السريانية ، أو اليونانية ، أصبحت العربية .

لماذا ؟ . لم يكن إلا تفكك وحدة المسلمين أولا ـ كما سبق أن ذكرنا ذلك من قبل[١] ـ ، ولم تكن إلا أسباب أخرى ، إضافية ، نذكرها تحت عنواننا التالى : « الترجمة والمترجمون » .

وهكذا قُيِّض للعقل الإغريقى أن يعيش فى غير لغته ، وفى غير جنسه ، وفى غير وطنه ، وفى غير دينه ، وفى غير زمنه . وسنرى أنه بقى للآن يعيش فى البيئة الإنسانية ، دون أن يعوق سيره اختلاف اللغة ، أو الجنس ، أو الوطن ، أو الدين .

---

[١] ص ٥٢ من هذا الكتاب .

الترجمة والمترجمون

إذا اتخذنا القرن الثامن الميلادى ـ بناء على واقع الأمر ـ ، منذ عصر أبى جعفر المنصور[1] ، بدءاً لعصر ترجمة الفلسفة الإغريقية ، فى فروعها المختلفة ، إلى اللغة العربية ؛ ربما يظن ـ وقد بقيت المدارس الفلسفية قرنا ، أو يزيد فى المملكة الإسلامية[2] ـ أن المسلمين ظلوا أعواما طوالا غير عارفين عنها شيئا ، حتى وقت العباسيين ، وبالتالى ظلوا لم يتأثروا بها فى تفكيرهم طيلة هذا القرن . وقد بينا[3] أن عدم الترجمة لم يكن الحائل فى وقوف المسلمين على فلسفة الإغريق ، ولم يكن الحائل فى تأثرهم بها أيضاً ؛ بل إن كان هناك حائل فقد كان يرجع إلى قوة شعور المسلمين بالإسلام ، واستغنائهم به فى المعرفة عن كل شىء آخر عداه ، كما يرجع إلى قوة شعورهم بالوحدة فى جماعتهم .

---

[١] سنة ١٣٢ هـ ـ ٧٤٩ م .

[٢] قد عرفنا فيما تقدم أن الفلسفة ، منذ فتح الإسكندرية سنة ١٩ هـ (٦٤١ م) على يد عمرو بن العاص الوالى الإسلامى ، تسير فى مواطن إسلامية سياسيا ، وإن كانت على يد مسيحيين ، وبلسان غير عربى مبين ؛ بلسان إغريقى أو سريانى . فإلى وقت المنصور كانت قائمة بين المسلمين أكثر من قرن .

[٣] ص ٤٧ من هذا الكتاب .

فإذا ضعف الشعور عندهم بالإسلام، وتفككت وحدتهم، يجوز أن يعرفوا شيئاً عن الفلسفة أو أن يطلبوها ، ويجوز أن يتأثروا بها ، قبل أن تقع فى بيئتهم ترجمة رسمية لها ، وقبل أن يُعرف لهذه الترجمة عهد معين لديهم. إذ ترجمة الكتب ليست هى الأداة الوحيدة ، فى توصيل المعرفة من جماعة لأخرى ؛ بل قبلها تكون الصلة العلمية عن طريق الاختلاط فى المجالس ، والحديث الشفوى المتبادل فيها .

وفعلا ، قبل حلول عصر الترجمة ـ قبل القرن الثامن الميلادى ـ عند ما ضعف شعور المسلمين بإسلامهم ، وانقسمت جماعتهم إلى أحزاب ، وشعر كل حزب ، محافظة على وجوده ، بحاجته إلى المساعدة الجدلية ، أيا كان مصدرها ، لتأييد رأيه ، ودحض حجة خصمه ، ابتدأت معرفتهم للفلسفة الإغريقية عن طريق الاختلاط ، وتبادل الرأى مع حملتها .

و «جولد زيهر» يصدق ، إذ يقول[١] :

« ليس التأثير للكتب المترجمة وحدها ؛ بل كان للاختلاط بين المسلمين وغيرهم ، من العناصر الأخرى ـ كالمسيحيين ـ دخل فى هذا التأثير : ففى القرن السابع الميلادى حصل نقاش بين المسلمين ، وجدل عنيف ، حول

---

[١] فى كتابه « محاضرات فى الإسلام » طبع Heidel-Berg سنة ١٩٢٥ .

القضاء وحرية الإرادة ، لتسرب مثل هذا النقاش إليهم، حول هذه المسألة، من المسيحيين الشرقيين ، بحكم الاختلاط الشخصي . وغير هـذه المشكلة ، من الأفـكار الفلسفيـة الإغريقية ـ كأفكار أرسطو ، والأفلاطونية الحديثة ـ ، تسربت إليهم بوساطة النقل الشفوى ، أكثر من الترجمة والنقل » .

واطلاع المسلمين على الفلسفة كان ، إذاً ، عن طريقين : طريق الحديث الشفوى أولا ، ثم طريق الترجمة والنقل ثانيا . ومصدر الطريقين كان واحداً : مسيحيو الشام والعراق ، من نساطرة ويعاقبة ، أو السريان .

طريق الترجمة والنقل :

والسريان ـ كما ذكرنا ـ حلقة الاتصال ، وعنهم عبرت الثقافة اليونانيـة إلى العرب ، وبجدهم استطاع المسلمون أن يقفوا عليها ، واستطاعت العقلية الإسلامية ، أن تتخذ منها مواقف مختلفة .

١ — نعم ، حصل أن كان كثير من هؤلاء المترجمين ، من غير الفنيين ، إذ كان معظم ناقلى الفلسفة المنطقية ، والإلهية ، والأخلاقية ، من الأطباء ـ بالأخص أول أمر الترجمة ـ . وبسبب عجزهم الفنى ، كان يشكل على المترجم نفسه فهم بعض المسائل الإلهية ، وغيرها من المسائل الفلسفية الأخلاقيـة ، أوالنفسية، التى تنسب إلى بعض الفلاسفة ، فيعمد إلى حذف هذا الذى أشكل عليه رأسا ، أو يستعيض عنه بما قاله فيلسوف آخر ، أو يحيك الثغرة بين سابق

القول ولاحقه — بعد الحذف — من غزل خياله الخاص ، متأثراً فيه — طبعاً — بثقافته العقلية ، واتجاهه الروحى والمذهبى .

٢ — وحصل أيضاً أن كان كثير منهم — المترجمين — لايجيد اللغة العربية المنقول إليها . ولقلة خبرته بها كان لا يستطيع ، فى كثير من الأحيان ، أن يعرض ما فهمه، ورغب فى نقله ، عرضا واضحا . ولعدم إجادتهم اللغة العربية، اضطر بعض أمراء العباسيين — بعد فترة من الزمن — إلى تكليف من عرف بجودة الترجمة ؛ من السريان ، أو من العرب — بعد تعلمهم اللغات الأصلية للفلسفة — بإعادة ترجمة كثير من الكتب التى ترجمت فى عهد سابق . كما حصل ذلك من الرشيد .

ويمكننا لهذا العجز الفنى ، والقصور اللغوى ، لدى النقلة والمترجمين ، أن نصوّر لأنفسنا العناء الذى لاقته العقلية العربية عند ما أقدمت على الاشتغال بما ترجم من كتب هذه الثقافة أول الأمر . ففوق أنها — العقلية العربية — كانت بحكم تكوينها ونشأتها ، وتطورها ، على غير صلة بالموضوع المترجم ، كان الأسلوب الذى عرض به ، غامضا مبهما .

وليس معنى هذا أن كل الذى ترجم ونقل إلى العربية ، عن طريق السريان المترجمين ، كان على هذا النمط ؛ بل هناك ترجمات أخرى كانت فى غاية الدقة الفنية ، وفى غاية الوضوح فى الأسلوب ، ولكنها كانت نادرة ، أو كانت جزءاً من كتاب .

وكما يمكننا أن نعلل الآن ظاهرة اللبس والغموض ، التى سادت أسلوب الكتب المترجمة من الثقافة الإغريقية ـ فى أول الأمر ـ بالعجز الفنى ، والقصور اللغوى ، يمكننا أيضاً أن نجيب فى يسر :

١ — لماذا اختص السريان ـ من نساطرة ويعاقبة ـ ، تقريباً ، بترجمة الفلسفة الإغريقية إلى العربية ؟

٢ — ولماذا كانت الترجمة للفلسفة الإغريقية ، إما من لغتها الأولى ، أو من اللغة السريانية ؟

أسباب الترجمة والنقل :

(ا) قد يكون تفكك وحدة المسلمين ، فى الرأى والاتجاه ، سبباً عاما من أسباب الترجمة ، وأسباب تقريب العناصر صاحبة الثقافة الأجنبية ـ كما قدمنا ـ[1]

(ب) وقد يكون طابع الدولة ، التى قرن عصر الترجمة بقيامها ـ الدولة العباسية ـ من الأسباب العامة للترجمة ، كذلك . لأن الدولة العباسية كانت تحمل عقلية جديدة لم تعهد من قبل فى تاريخ الأمة الإسلامية ، وهى الميل ـ من أولى الأمر فيها ـ إلى العلم أيا كان نوعه ، وإلى البحوث العلمية على الإطلاق . وذلك تحت التأثر بأنواع الحضارة المختلفة ، والثقافة القديمة التى تشبعت بها أذهانهم ، ودخلت معهم فى حوزتهم ، واتسعت لها صدورهم :

---

[١] ص ٥١ من هذا الكتاب .

فنحن نعلم ـ من التاريخ الإسلامى ـ أن الفرس هم الذين أسسوا الدولة العباسية فى الواقع . وهم أهل ثقافة قديمة ، وعندهم ميل موروث للعلم. والخلفاء العباسيون وإن كانوا من عنصر عربى إلا أن تنشئة كثير منهم لم تكن عربية خالصة ، كتنشئة الأمويين . وهم بحكم هذه التنشئة ـ وربما كان أيضاً بدافع إرضاء الرجال المبرزين من عصبيتهم السياسية ، وهم الفرس ـ كانوا يرغبون فى العلم ، وكانوا يعملون على تشجيع العلماء .

وكان من أثر رغبتهم فى العلوم ، تنظيم ما ابتدأ المسلمون بحثه فى العصر السابق ـ الأموى ـ ، وتمحيص ما استنبطوه من المعارف اللغوية ، والدينية . كما كان من أثرها أيضاً أن أصبحت المعارف المنثورة تتميز ، ويندمج منها ماله صلة وثيقة ، بعضه مع بعض ، تحت عنوان بحث عام ، أو علم بعينه .

وكان من أثرها كذلك السعى فى نقل الثقافات الأجنبية من : أدب ، وسياسة ، وطب ، وفلسفة ، ومعارف كونية على العموم . وطبيعى أن يكون الاغداق على النقلة ، وتقريبهم من مجالس الحكام والأمراء من نتائج السعى إلى نقل الثقافات الأجنبية .

والتشبع بالحضارة من عوامل التقريب ، عادة ، بين الشعوب ، وفى الوقت نفسه من عوامل إضعاف العصبية القومية . إذ ليس من غضاضة على المتحضر ، ـ بل قد يرى واجبا عليه ـ أن يطلب معارف غيره ، وأن يستعين فى المعارف

الإنسانية بأجنبي عن جنسه : فهدفه هو الحصول على المعارف من حيث هي ؛ فلا يسأل حينئذ عن جنس صاحب المعرفة ، ولا عن اللغة التي دون بها الإنتاج العقلي ، ولا عن موطن الثقافة التي تصور المزايا الفكرية ، والخصائص العلمية . فالحدود الضيقة من : جنس ، ولغة ، ووطن ، لاتستطيع الثبات أمام قوة «عدم التفرقة» التي تخلقها الحضارة في نفوس المتحضرين[1] . ولهذا رأينا المسلمين ، في ظل حضارة العباسيين ، ينقلون :

١ — آداب الفرس ، وسياستهم .

٢ — وفلك الهنود ، وحسابهم ، وحكمتهم .

٣ — وعلوم الإغريق ، وفلسفتهم .

وربما كان السبب الثاني — حضارة العباسيين ، ورغبة خلفائهم في العلم —

---

[١] والحضارة ، وإن كانت تفيد الأمم القوية بحملها على الاطلاع على ماعند الشعوب الأخرى من معارف ، إلا أنها قد تكون شرا على الأمم الناشئة الصغيرة التي لم تحدد قوميتها بعد ، إزاء القوميات الأخرى ، لأنها ستزيد ، حتما ، في ضعفها وانحلالها . ولذا من مصلحة هذه الأمم الضعيفة ، التي تريد النهوض ، أن تأخذ من الحضارة الإنسانية ، التي قامت على فكرة العالمية ، بقدر ، وألا تخدع بمظاهرها ، قبل أن تستطيع التدليل على وجودها .

والإسلام وإن نادى بفكرة العالمية ، إلا أن عالميته داخل الجماعة الإسلامية ؛ فهي عالمية مقيدة بإسلام ؛ ففي طي عالميته ، التميز ، والانفراد بشخصية .

مترتبا ، فى كونه من أسباب النقل والترجمة ، على السبب الأول : وهو تفكك وحـدة المسلمين ، لأنها لو بقيت قوية ، لما كان للحضارة من أثر يذكر فى تقريب العلماء الأجانب ، منهم . أو بالتالى ، لبقيت الدولة الإسلاميـة ، عربية إسلامية ، كما كانت على عهد الأمويين . وعلى العموم ، انحـلال الجماعة الإسلامية ، وحضارة العباسيين ، من الأسباب العامة للترجمة والنقل .

وكان يمكن الاكتفاء بهذين العاملين فى تعليل ترجمة الفلسفة ، أن لو كانت ترجمتها ابتدأت مع ترجمة غيرها ، من العلوم الأخرى والآداب ، وسارت معها ، وأن لو ترجمت فروعها المختلفة فى زمن واحد ، ولم تكن على التتابع فى فترات مختلفة .

والواقع ـ من خريطة الترجمة ـ أن نقل الفلسفة ، فى الجملة ، تأخر عن نقل غيرها ، وأن فروعها المختلفة ترجمت ، مع هـذا التأخير ، تباعا وفى أوقات مختلفة .

وإذاً لا بد ، بجانب هذه الأسباب العامة للترجمة ، من ذكر أسباب أخرى خاصة توضح ترجمة ما ترجم ، من فروع الفلسفة .

وإذا ألقينا نظرة إجمالية على ترجمة الفلسفة ـ بمعناها الخاص ـ من : منطق وما وراء الطبيعة ، ومن بحوث نفسية ، وبحوث خلقية ، وجدنا أن ترجمة المنطق وحده ، من بينها ، ابتدئ بها أيام المنصور[1] ، فى أول عهد المسلمين

[١] ١٣٦ ـ ١٥٨ هـ / ٧٥٣ ـ ٧٧٤ م

بالترجمة الرسمية . وطبعا كانت ، بجانب ترجمته ، ترجمة العلوم الكونية الأخرى من : طب ، وفلك ، والعلوم الرياضية من : حساب ، وهندسة . . . ، ثم — فى عهد المأمون[١] — بعد مضى نصف قرن تقريبا على ترجمته — المنطق — ، ترجمت بقية الفروع الفلسفية الأخرى من : إلهيـة ، وأخلاقية ، ونفسية ، وبوفاة المأمون انتهى العهد الرسمى لترجمتها — الفلسفة ، على العموم — .

فلماذا ابتدأ المسلمون أولا بترجمة المنطق؟ ولماذا لم يجرؤ خليفة قبل المأمون على الإقدام على ترجمة كتب الإلهيات ، والأخلاق ؟ ولماذا لم يجرؤ خليفة ، أو أمير ، بعده على السير فى ترجمتها ؟

وتعليل هذه الظاهرة ، معناه : إيجاد أسباب خاصة من شخص الخليفة ، أو من طبيعة وقته ، تشرح : لماذا ترجم هذا الفن ، أو ذاك ، بالذات فى وقته هو ، دون وقت سابقه ، أو لاحقه ؟ .

والأسباب الخاصة فى ترجمة الكتب الفلسفية — تبعا لهذا — غير مشتركة . وهى ، مع السبب العام ، أو الأسباب العامة ، لترجمة الثقافات الأجنبية — أيا كان نوعها — كلها أسباب ترجمة الفلسفة الإغريقية .

السبب فى ترجمة المنطق :

يذكر المؤرخون — استنباطا من مظاهر الحياة العقلية ، فى آخر الدولة

---

[١] ١٩٨ — ٢١٨ هـ / ٨١٣ — ٨٣٣ م

الأموية ، وأول قيام الدولة العباسية ـ، أن السبب فى ترجمة كتب المنطق ، أيام المنصور ، ترجع :

١ — إلى كثرة التناظر ، والجدل الدينى بين المسلمين من جهة ، وغيرهم من أهل الكتاب ـ اليهود ، والمسيحيين ـ من جهة أخرى . فألجأهم الاشتباك فى هذا الجدل ، إلى الاطلاع على المنطق اليونانى حتى يسترشدوا به فى تنظيم الحجج ، وترتيب البراهين ، كشأن الطرف الآخر ـ اليهود ، والنصارى ـ ، إذ كان مثقفا بالثقافة الإغريقية ، ومنها المنطق ، كما عرفنا ذلك عن طريق تطور الفلسفة الإغريقية ، فى وصولها إلى المسلمين .

٢ — وإلى دخول كثير من عقائد الفرس ، وأقوالهم الدينية ، فى الجماعة الإسلامية . وقد سلك الفرس فى تأييد عقائدهم ، مسلك الأقيسة الصناعيـــة ـ المنطقية ـ . فحمل ذلك علماء الإسلام على أن يسلكوا طريقتهم ، فى معارضتهم . ولكى يتمكنوا من إجادة طريقتهم ، عمدوا إلى كتب المنطق اليونانى يستمدون منها حاجتهم فى الصناعة والعرض .

فالحاجة الخاصة لمعرفة أساليب الجدل المنطقى ، ومعيار الحقائق ، المعتبر لدى العقل العام فى ذلك الوقت ، هى التى دفعتهم إلى ترجمة كتبه ـ المنطق ـ . ولكن يظهر أن الحاجة وحدها ، لم تكن كافية فى تحويل ما تدعو إليه ، وتطلبه ، إلى حقيقة واقعة ، لولا رغبة من أولى الأمر فى ذلك ، ولولا

مساعدة منهم على التنفيذ . وكان المنصور — مع شدة حرصه على المال ، حتى لقب « بأبى الدوانيق » ، كما يحكى عنه — يستهين بانفاق الكثير منه ، فى سبيل الدفاع عن العقيدة الإسلامية . فإذا حرص على المال وبخل به ، فقد كان — كما يُروى — لمصلحة المسلمين ، وإذا أنفق ، وزاد فى الإنفاق ، فقد كان لمصلحة المسلمين ، كذلك .

وإذا كان المسلمون ، منذ آخر عصر الدولة الأموية ، قد رأوا أسلوب حجج المعارضين من أهل الديانات الأخرى ، ورأوا طريقتهم فى الجدل ، وأدركوا ، من أجل ذلك ، حاجتهم فى الوقوف على صناعة المعارضين ، كى يجاروهم فى طريقة الإقناع أو الإلزام ، فان شخص المنصور — بما له من سلطان ، وبما يحكى عنه من تمكن حب العلم ، والدين فى نفسه — كان العامل الرئيسى ، فى ترجمة المنطق ، أيام خلافته .

ورغبة الدفاع عن العقيدة كانت أساس علم « الكلام » عند المسلمين ، كما كانت السبب فى نشأته عند غيرهم . والمنطق اليونانى ، هو أول فرع من فروع الفلسفة ، بمعناها الخاص ، كان له الاتصال بعلم «الكلام» الإسلامى كما كان شأنه مع «كلام» غيرهم ، كذلك . وما تركه فيه من أثر إيجابى ، لم يزل باقيا فى كتبه ، حتى الآن .

ويقال : إن ابن المقفع ، هو أول من ترجم كتب المنطق الأرسطى ، بأمر

المنصور . وتعزى إليه ترجمة الكتب المنطقية الثلاثة : كتاب « المقولات » ـ يبحث فى الأجناس العالية ـ ، وكتاب « العبارة » ـ يبحث فى القضايا التصديقية ـ ، وكتاب « تحليل القياس » ـ يبحث فى أشكاله ـ ، كما تعزى إليه ترجمة كتاب « إيساغوجى » ، لفورفوريوس السورى ، الذى جعله مدخلا للكتب الأرسطية فى المنطق .

وبعد مضى عصر المنصور ، أتى عصر المهدى ، وانتهى ، ومر عصر الهادى ، بعد عصر المهدى ، دون أن يؤثر عنهما ـ كما يحدثنا التاريخ ـ أو عن واحد من الأشخاص البارزة فى وقتهما : شىء يتعلق بالترجمة ، فى عمومها ، فضلا عن ترجمة ما نحن بصدد الكلام عنه الآن ، وهو الفلسفة بمعناها الخاص .

أما الرشيد فى عصره ، فكان فضله على الترجمة من حيث : إنه أمر بإعادة ترجمة الكتب التى سبقت ترجمتها فى العهود التى قبله ، أكثر من تشجيعه على ترجمة كتب جديدة .

السبب فى ترجمة الفلسفة الإلهية ، والأخلاقية ، والنفسية :

بعد الرشيد ، جاء عصر المأمون ، وهو العصر الذهبى للترجمة على العموم ، والعصر الرسمى ، الأول والأخير ، لترجمة الفلسفة الميتافيزيقية ، والأخلاقية ، والسيكولوجية . وابن صاعد الأندلسى ، صاحب « طبقات الأمم » ، يحدثنا عن هذا العصر ، بقوله : « لما أفضت الخلافة إلى المأمون ، تمم ما بدأ به جده

المنصور ؛ فأقبل على طلب العلم من مواطنه ، واستخراجه من معادنه ، بفضل همته الشريفة ، وقوة نفسه الفاضلة : فداخل ملوك الروم ، وأتحفهم ، وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة ، فبعثوا إليه بما حضرهم ، من كتب أفلاطون وأرسطو ، وبقراط ... وغيرهم من الفلاسفة ، فاختار لها مهرة التراجمة ، وكلفهم إحكام ترجمتها ، فترجمت له على غاية ما يمكن ، ثم حض الناس على قراءتها ، ورغبهم فى تعليمها » .

وابن صاعد ، وإن لم يعين الملوك الذين اتصل بهم المأمون — كشأن كثير من المؤرخين العرب ، فى رواياتهم عن السماع العام — إلا أنه جعل شخص المأمون سبباً فى ترجمة الكتب الفلسفية لمن ذكر أسماءهم من الفلاسفة .

والهمة الشريفة ، والنفس الفاضلة ، اللتين يتحدث عنهما ابن صاعد فى وصف المأمون ، من المعانى العامة التى تحتاج إلى توضيح آخر ، أو إلى ذكر سبب خاص يكشف عنها . ولهذا ، اختلف المورخون فى تحديد المعنى النفسى الذى ينطوى عليه شخص المأمون ، وكان حاملا له على الترجمة لكتب الفلسفة الإلهية ، والأخلاقية ، والنفسية :

١ — فمن قائل : « إن الذى حمله على ترجمة الفلسفة ، رغبته فى القياس العقلى ، وتأثره بمذهب الاعتزال — فقد نشأ تلميذاً ليحيى بن المبارك اليزيدى المعتزلى ، ثم صديقا لثمامة بن أشرس ، زعيم المذهب الثمامى ، فى الاعتزال .

وأثر الأستاذية ، والصداقة ، بعيد فى توجيه النفس نحو هدف معين — ، ولما تمكن هذا المذهب منه ، قرب إليه مشيخته ، أمثال : أبى الهذيل العلاف ، وابراهيم ابن سيار النظام ، وأخذ يناصر أشياعه ، وصرح بأقوال لم يستطيعوا — هم — التصريح بها من قبل ، خوفا من غضب الفقهاء ، وفى جملتها القول بخلق القرآن. فلما سمع الفقهاء منه ذلك ، ثارت ثائرتهم ، وعظم ذلك على غير المعتزلة ، وهم أكثر عددا . ولم يعد فى وسعه الرجوع عن قوله ، فعمل أولا على تأييده بالبرهان والحجة ، واستعان على ذلك بترجمة كتب المنطق ، والفلسفة الإلهية ، من اللغة اليونانية ، ودرسها درسا جيدا ، حتى تقوى حجته ، وتعلو كلمته . ولما لم يفلح فى إقناع غير المعتزلة ، عمد إلى إهانة العلماء منهم ، وسفك دمائهم[1] »

فاعتزاله حمله على مناصرة مذهب المعتزلة ، وعلى تأييد رأيهم ، فى القول بخلق القرآن ، بالحجة والبرهان . ولما كان الجدل حول القرآن — وهو كلام الله — يدور حول صفة من صفات الله ، ظن المأمون — على الأقل ظننا غالبا — أن فى الفلسفة الإلهية الإغريقية ، وهى بحث عقلى حول الإله ، وصفاته ، ما يساعده على التمكن فى الحجة ، وعلى الانتفاع بها فى إقناع خصمه . وقد

---

[١] ابن خلدون ، (فى مقدمته ص ٤٣٩ ، طبع المطبعة الأميرية ، سنة ١٣٢١ هـ) يؤيد هذا العمل منه ، بقوله : « وعظم ضرر هذه البدعة — القول بخلق القرآن — ولقنها بعض الخلفاء عن أئمتهم ، فحمل الناس عليها ، وخالف أئمة السلف ، فاستحل لخلافهم ايسار كثير منهم ، ودماءهم ... » .

عرفت لديه برجاحة الرأى ، ودقة التفكير ، عن طريق ترجمة المنطق الأرسطى ، قبل عهده .

٢ — ومن قائل : « السبب فى هذه الترجمة ، تكوينه الخاص ، ورغبته فى حرية الفكر إلى مدى بعيد ، وحسن ظنه بالحكماء ، واعتقاده فيهم : أنهم صفوة الخلق ، يجب أن يستفيد العالم برأيهم . ويحكى عنه أنه يقول : الحكماء هم صفوة الله من خلقه ، ونخبته من عباده ، صرفوا عنايتهم إلى نيل فضائل النفس الفاضلة ، وارتفعوا بقواهم عن دنس الطبيعة ؛ هم ضياء العالم ، وهم واضعو قوانينه ، ولولاهم لسقط العالم فى الجهل والبربرية » .

والميل إلى الحرية البعيدة المدى فى الفكر ، يضعف من قيمة النظر إلى الموروث من ثقافة ، ومعرفة ، على أنه — الموروث — وحده الحق ، أو على أنه الذى يجب أن يستقل بالفصل ، فيما ينشأ من مشاكل عقلية . وحسن الظن بالغير — بالأخص إذا اتخذ إماما — من دواعى السعى إلى التعرف به . والاطلاع على إنتاجه الشخصى أصدق سبيل إلى التعرف به .

٣ — وابن النديم يذكر[1] ، أن : « السبب الذى دعا المأمون إلى نقل فلسفة أرسطو ، هو أنه رأى فى المنام : كأن رجلا أبيض اللون ، مشربا حمرة ،

---

[١] فى كتابه « الفهرست » ، ونقله عنه القفطى فى كتابه « تراجم الحكماء » ، وابن أبى أصيبعة فى كتابه « طبقات الأطباء » .

واسع الجبهة ، حسن الشمائل ، جالساً على سريره . قال له المأمون : من أنت ؟. قال : أنا أرسطو . قال المأمون : فسررت به ، وقلت : أيها الحكيم ! أسألك ؟ قال : اسأل ! . قلت ما الحسن ؟ . قال : ما حسن عند العقل . قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن فى الشرع . قلت : ثم ماذا ؟ . قال : ما حسن عند الجمهور . قلت : ثم ماذا ؟ . قال : ثم « لا ثم » . قلت : زدنى ! قال : عليك بالتوحيد ! . فكان هذا المنام من أوكد الأسباب ، فى إخراج الكتب ، وترجمتها » . ثم

ذكر ابن النديم كيفية حصول المأمون على هذه الكتب ، بما لا يخرج عما ذكره ابن صاعد ، فيما تقدم .

ويغلب على الظن أن هذا المنام تصوير فقط لما كان يجول فى نفس المأمون ، من إكباره للحكماء ، وشدة رغبته فى الاطلاع على أقوالهم ، الأمر الذى مبعثه التكوين الشخصى ، والاستعداد النفسى الخاص . فهذا المنام ، ليس إذاً ، شيئاً أزيد ، عما ذكر فى السبب الثانى .

٤ — وربما دفعت الحاجة الخلفاء ، ورؤساء الدولة ، إلى نقل كتب الطب ، والرياضة ، والفلك ، وأمثالها ، فشجعوا أولا ، على نقلها ، خصوصا وأنها لا تمس الدين — كعقيدة — ، وليس فيها مايجرح عاطفة المسلمين الدينية ، ولا ما يثير الشكوك فى نفوس العامة ، والخاصة . فلما اطمأنوا إلى رجاحة ما فيها من معارف ، واطمأنوا إلى قيمتها الرفيعة بالنسبة لما كان خاصا بهم ، ووثقوا بمن دعوهم من الأجانب ، وتبينوا فضلهم فى التثقيف ، شغفوا بزيادة الاطلاع

على بقية ما عرف للإغريق من علوم ، وأولعوا بالحصول عليها ، مهما شق الطريق إليها .

ثم كان المأمون، بخصوصه ، هو أول من أمر بنقل بقية علوم الإغريق ، من فلسفة إلهية ، ومذاهب أخلاقية ، ونفسية ، لأن هذا الباقى هو الجديد الذى لم يسبق إليه . مضافا إلى ذلك رغبته الشديدة فى العلم ، على العموم ، مع ما عرف عنه من الجرأة ، وعدم التردد ، فى تنفيذ ما صمم عليه ، غير مكترث لما يكون من نتائج .

وربما تكون هذه الأسباب ، التى تحكى ، كلها مجتمعة ، هى التى حملت المأمون على ترجمة الفلسفة الإلهية، والأخلاقية ، والنفسية . وعلى كل حال، هذا الذى قيل عنه يشرح نواحى شخصه ، وميوله واتجاهاته . وإن شئنا قلنا : إن السبب فى ترجمة هذه الأنواع من الفلسفة ، هو : شخص المأمون .

وربما كان — بجوار شخص المأمون — سبب آخر مهيئ لترجمة هذه الأنواع من الفلسفة فى عهده ، وهو طبيعة هذا العهد التى تتمثل فى تطور الحياة العقلية نفسها فى الجماعة الإسلامية ، وألف هذه الجماعة للحضارة ، وطول عهدها بالجدل الكلامى ، ورغبتها التى تزداد يوما بعد يوم فى الوقوف على ما عند الأمم القديمة من ثقافات : فقد اطلعوا ، إلى عهد المأمون ، على المنطق ، والطب ، وعلم الفلك ، والموسيقى ، والآداب ، والسياسة ، والتاريخ . هذه الطبيعة أعدت نفوسهم فى عصر المأمون لقبول الاطلاع على نظريات أخرى

فى الإلهيات ، وعلى مذاهب جديدة فى تعرف الخير والشر ، وفى الإرشاد العملى فى هـذه الحياة ، وعلى آراء ـ لم تعرفها من قبل ـ فى حقيقة الروح ، وطبيعة النفس ، وخصائص العقل ، إلى جانب ما جاء به الإسلام .

وكان لإقدام المأمون على ترجمة كتب الفلسفة ، أثر فى نفوس الأثرياء من رعيته : فاحتـــذى بعضهم حذوه فى طلب كتبها ، والانغماق على مترجميها . ومن هذا البعض : بنو موسى بن شاكر ، فى القرن الثالث الهجرى . ويروى : أن عيسى بن يحيى ، قد ترجم لأحمد بن شاكر ، كتاب «الأخلاق» لبقراط .

وبعد ذهاب عصر المأمون ، ضعف الإقبال على ترجمة العلوم جملة ، وعلى ترجمة الفلسفة على الخصوص ؛ بل قد ذهب المتوكل فى خلافته[1] ، إلى اضطهاد أصحاب الرأى ، والمشتغلين بالفلسفة . وأصبح مريدوها ـ تبعا لهذا الاضطهاد ـ يتجنبون الظهور بها ، وإن لم يمنعهم ذلك ، من الاشتغال بها سرا ، عن طريق تأليف الجمعيات فى الخفاء ، لتحقيق هذه الغاية[2] .

والسبب فى صنيع المتوكل هذا ـ كما يروى ـ : أنه خالف أباه ، وأخاه ، فى

---

[١] ٢٣٢ ـ ٢٤٧ هـ (فى القرن التاسع الميلادى) .

[٢] وإخوان الصفاء من أشهر هذه الجماعات .

الرأى فى مسألة القول بخلق القرآن ؛ فنهى عن الجدل ، والمناظرة ، التى كانت تدور فى مجالس المتكلمين ، وفى مجالس الخلفاء أنفسهم ، للبحث فى هذه المسألة ، وأمر بالرجوع إلى السنة والتقليد ، إرضاء للمتمسكين بظواهر الكتاب الذين لا يميلون إلى التأويل ، والشرح العقلى ، فى العقيدة .

ولم يكتف — المتوكل — بالحجر على أصحاب الرأى ، والفلاسفة ؛ بل حجر على أهل الذمة أيضاً — ومعظمهم من العلماء الذين يدين لهم المسلمون بفضل النقل والترجمة — ، وأخذ يحقرهم ، ويلزمهم بأمور رأوا فيها الاستخفاف بكرامتهم : كلبس الزنار مثلا ، وغلا فى اضطهادهم ، حتى حرمهم العمل فى دواوين الدولة، ومنع أبناءهم من التعلم فى مكاتب المسلمين[1]، وزاد على هذا بأن هدم بيعهم ، وقيد حريتهم فى التدين .

وبالجملة ، عاد الصدر الرحب الذى وسع التراجمة والنقلة فى بدء الدولة ، — بالأخص أيام المأمون — ضيقاً ، واستحالت البشاشة التى رأوها من الخلفاء ، عند مقدمهم ، عبوسة قائمة ، وانقلب السهل الذى نزلوا به حزنا ؛ فلم يجدوا مناصاً من الرحيل عن بغداد ، إلى حيث يطيب لهم المقام .

وكان لهذا التحول أثره فى حركة الترجمة : فاليد العاملة فيها قد اعتراها

---

[١] يقال : إنه كتب منشوراً بذلك إلى عماله سنة ٢٣٥ هـ ، على يد كاتبه ، ابراهيم ابن العباس الصولى .

الشلل والاضطراب ، وأخذت تلك النهضة ، منذ هذا الحين ، تميل نحو الذبول ، ثم الفناء .

* * *

والذى يلاحظه الآن متتبع تاريخ حركة الترجمة ، من هذا العرض الموجز :

١ — أن ترجمة الفلسفة ، بمعناها الخاص ، لم تجد تشجيعا من الخلفاء سوى المنصور فى المنطق ، والمأمون فى بقية فروعها ، من إلهية ، وخلقية ، ونفسية ، ولم تجد تشجيعاً من الأسر ، والأفراد ، سوى بنى شاكر .

٢ — ويلاحظ كذلك ، أن عهد ترجمة الفلسفة كان قصيراً بالنسبة لعهود ترجمة العلوم الأخرى : كالطب ، والفلك ، والهندسة ... ، كما أن ترجمتها تكاد تكون قاصرة على ما كان للأغريق ، باللغة اليونانية ، أو السريانية ، وأن معظم الذين قاموا بها كانوا من السريان المسيحيين ، وأن معظم هؤلاء — فى أول الأمر — كانوا من غير الفنيين ، كما كانوا من المقصرين فى اللغة المنقول إليها — العربية —[1] .

---

[١] يشير إخوان الصفاء — فى آخر الرسالة الأولى من رسائلهم (ص ٣٢ — ٣٣ جـ ١ ، طبع مطبعة الآداب ، سنة ١٣٠٦ هـ) — إلى أن النقل غير الفنى ، أول الأمر ، كان من أسباب التحريف ، والغموض ، بقولهم : « . . . وأما أولئك الحكماء والفلاسفة ، الذين كانوا قبل نزول القرآن ، والتوراة ، والإنجيل ، فإنهم لما بحثوا عن علم النفس بقرائح قلوبهم ، وبينوا حقيقة جوهرها ، دعاهم ذلك إلى تصنيف الكتب الفلسفية التى =

أشهر الكتب المترجمة :

١ — كتب أفلاطون :

ترجمت لأفلاطون كتب كثيرة فى الفلسفة ؛ أشهرها : كتاب « السياسة المدنية » — نقله حنين بن إسحاق —[1] ، وكتاب « النواميس » — نقله حنين

= تقدم ذكرها فى أول هذه الرسالة ، ولكنهم لما طولوا الخطب فيها ، ونقلها من لغة ، إلى لغة ، من لم يكن قد فهم معانيها ، ولا عرف أغراض مؤلفيها ، حرفها ، وغيرها ، حتى انغلق على الناظر فيها فهم معانيها ، وثقل على الباحثين أغراض مصنفيها . ونحن قد أخذنا لب معانيها ، وأقصى أغراضهم فيهـا ، وأوردناها بأوجز عبارة ، فى إحدى وخمسين رسالة » .

وإخوان الصفاء ، إذ يتعرضون للتحريف الناشئ عن سوء فهم النقلة للمنقول ، رموا من وراء ذلك ، فى الأغلب ، إلى الدفاع عن الفلاسفة ، وعصمة الفلسفة ، حتى يستقيم لهم مبدؤهم : « إذا التقت الحكمة ، والشريعة ، فقد صلح الحال » .

[١] من أشهر المترجمين ، فى القرن الثالث ، وهو عربى نصرانى ، ولد سنة ١٩٤ هـ ، وتعلم اليونانية ، وآدابها ، وتعلم العربية على الخليل بن أحمد ، وحذق السريانية ، والفارسية ، وأخذ صناعة الطب عن يوحنا بن ماسويه ، وخدم المأمون ، والمعتصم ، والواثق ، والمتوكل . وقد تقلد ، فى عهد هذا الأخير ، رياسة الترجمة ، كما خدم أولاد موسى بن شاكر . وقد أصلح نقل من تقدمه من المترجمين ، فى زمن المنصور ، والرشيد ، وربما أعاد النظر على نقل معاصريه أيضا .

وهو الذى اعتمد عليه المأمون فى ترجمة كتب أرسطو ، فأجاد نقلها ، حتى كانت محل إعجاب المأمون ، ورؤساء دولته ، ولذا اختصه بمنح كثيرة ، حتى يحكى عنه : أنه كان =

ابن إسحاق أيضا ، ويحيى بن عدى[1] — . وكذلك ترجمت له بعض كتب فى الرياضة : أشهرها : « أصول الهندسة » نقله قسطا بن لوقا البعلبكى[2] — .

٢ — كتب أرسطو :

وترجمت لأرسطو كتب فى المنطق ، والإلهيات ، والطبيعة ، والأخلاق :

(أ) فمن المنطق : ترجم له كتاب «المقولات» — نقله حنين بن إسحاق، ويحيى بن عدى من اليونانية — .

وكتاب « العبارة » — نقله إسحاق بن حنين من السريانية — ، و« تحليل القياس » — أصلح نقله حنين بن إسحاق — .

= يعطيه قيمة ما يترجمه ذهبا . وطريقته فى الترجمة كانت قائمة على السؤال والجواب ، كطريقة الاسكندريين ، من قبله ، (الفهرست لابن النديم) .

[١] من مترجمى القرن الرابع . وهو يحيى بن عدى بن زكريا المنطق ، يعقوبى المذهب. تعلم على متى بن يونس ، وانتهت إليه الرياسة (فى الترجمة) ، ومعرفة العلوم الحكمية ، فى وقته .

وكان جيد المعرفة بالنقل . وقد نقل معظم كتب أرسطو المنطقية ، والإلهية ، من السريانية إلى العربية . ونقل كتب « النواميس » لأفلاطون . وتوفى سنة ٣٦٢ هـ ، (الفهرست) .

[٢] من مترجمى القرن الثالث . وكان فى زمن المقتدر ومن المقربين عنده ، وهو من نصارى الشام . رحل إلى بلاد الروم فى طلب العلم ، ووفد إلى بغداد للترجمة . وكان عالما باللغات اليونانية ، والسريانية ، والعربية ، كما كان جيد النقل ، حسن العبارة ، سريع الخاطر . نقل كثيراً من كتب أفلاطون ، وأرسطو ، وأصلح نقولا عدة ، (الفهرست) .

وكتاب « الجدل » Topik ـ نقله يحيى بن عدى ، وأبو عثمان الدمشقى [١] ، من السريانية ـ .

(ب) ومن الإلهيات : ترجم له كتاب « ما بعد الطبيعة » ـ نقل متى ابن يونس [٢] فصلا من فصوله إلى العربية ، ويوجد نقل له من إسحاق ابن حنين ، ويحيى بن عدى ، ولكن لم يعرف أهو إلى العربية أم لا ؟ ـ .

(جـ) ومن الطبيعة : ترجم له كتاب « الحيوان » ـ نقله بن البطريق [٣] ، ونقل مختصره ، ابن أبى زرعة [٤] ـ .

وكتاب النفس ـ نقله إسحاق بن حنين ـ ، وكتاب « السماء والعالم » ـ نقله يوحنا البطريق ، وأصلحه يحيى بن عدى ـ .

---

[١] من مترجمى القرن الرابع . وكان من المجيدين فى النقل فى زمن وزير المقتدر ـ على بن عيسى سنة ٣٠٣ هـ ـ . ونقل بعض كتب المنطق ، والهندسة ، (الفهرست) .

[٢] هو أبو بشر متى بن يونس . انتهت إليه رياسة المنطقيين فى عهده . ونقل كثيرا من السريانى إلى العربى ، ومعظم نقله لكتب أرسطو . وعلى ترجمته لكتبه المنطقية ، يعول الناس فى القراءة ، (الفهرست) .

[٣] هو يوحنا البطريق ، من مترجمى القرن الثالث . وكان مولى للمأمون ، وأقامه أمينا على ترجمة الكتب من كل علم من علوم الطب ، والفلسفة ، (الفهرست) .

[٤] هو أبو على عيسى بن إسحاق بن زرعة ، أحد المتقدمين فى علم المنطق ، وعلوم الفلسفة ، وأحد النقلة المجيدين . ومولده كان ببغداد سنة ٣٧٠ هـ . وكان نقله من السريانى إلى العربى ، ومخصوصا بكتب أرسطو ، (الفهرست) .

(د) ومن الأخلاق : ترجم له كتاب « الأخلاق » ـ نقـــله حنين ابن إسحاق ـ .

والترجمة من الثقافة اليونانية ، باللغة اليونانية ، أو السريانية ، إلى اللغة العربية لم تكن قاصرة على هذه الكتب ، ولا على كتب هذين الفيلسوفين ؛ بل نقلت غيرها كتب كثيرة ، لهما ولغيرهما . ولكن ، لأن ناقليها لم يُعرفوا على التعيين ، آثرنا الاكتفاء بهـــذا القدر . وفى كتاب « الفهرست » ـ لابن النديم ـ غنية لمستزيد .

١ — وربما يظن أن مافى هذه الكتب ، التى تقدم ذكرها ـ لأنها وصفت بأنها كتب فلسفية ـ متمحض للبحث فى « الوجود » ومشكلة ما وراء الطبيعة ، أو فى النفس ، أو فى كيفية الاستدلال وإقامة الحجة ؛ أى متحمض لبحث ما يطلق عليه اسم الفلسفة ، بالمعنى الخاص . ولكن قد نرى فيهـا ـ بجوار مثل هذه الموضوعات ـ موضوعات أخرى تتعلق بالطب ، أو الهندسة ، أو الحساب ، أو الموسيقى مثلا . إذ الجمع بين هذه ، وتلك ، فى مؤلَّف واحد كان نمط التأليف الفلسفى لدى القـدامى ، وبقى ، كذلك ، تقليدا لدى متفلسفى القرون الوسطى . ورسائل « إخوان الصفاء » ـ من بين مؤلفات الفلاسفة الإسلاميين ـ مثلٌ واضح لمثل هـذا الجمع بين الموضوعات المختلفة ، تحت ما يسمى فلسفة . وليس فحسب ، كانت تذكر هذه الموضوعات مع بعضها فى مؤلف واحد ، لأن ذلك كان عادة القدامى فى التأليف ، وتقليداً لدى متفلسفى

القرون الوسطى ؛ بل كل هذه الموضوعات ذات صلة وثيقة بعضها ببعض فى نظرهؤلاء، وأولئكم : بعضها مقدمة لأخرى، والبعض غاية لما هو لمقدمة[1].

فالرياضة على الإطلاق ، كانت مقدمة للميتافيزيقا . ولهذا يؤثر عن القدامى — بالأخص عن أفلاطون — ، هذه العبارة : « لا سبيل إلى دراسة الميتافيزيقا لمن لم يتعلم الرياضة » ، وتحكى أيضاً بلفظ آخر : « لاسبيل لدراسة الفلسفة لمن لم يتعلم الرياضة » . والفلسفة عندئذ هى الميتافيزيقا ، لأن هذه تفهم عند إطلاق كلمة « فلسفة » فيما يؤثر عن القدامى .

والمطلع على ما جاء بكتاب « الفهرست » — لابن النديم — يعلم أن جُلّ

---

[١] يشرح هذه الصلة إخوان الصفاء فى رسائلهم (ج ١ ص ١ ، ٢ طبع المطبعة العربية بمصر سنة ١٩٢٨) نقتطف منها ما يلى : « واعلم يا أخى — أيدك الله وإيانا بروح منه — أن غرض الحكماء والفلاسفة العلماء والفضلاء ، من النظر فى العلوم الرياضيات هو تخريج أولادهم وتلامذتهم إلى النظر فى العلوم الطبيعيات . . . ، والغرض والمراد من العلوم الطبيعيات هو النظر والسلوك إلى العلوم الإلهيات والصعود إليها . . . ، : فالغرض من الحساب رياضة أنفس المتعلمين للفلسفة ، والناظرين فى حقائق الأشياء ، والباحثين عن علل الموجودات . . . ، والغرض من الهندسة التهدى للنفوس من المحسوسات إلى المعقولات ، وكيفية رؤية النفس الصورية المجردة عن الهيولى . . . ، والغرض من علم النجوم تشويق النفوس الصافية إلى الصعود إلى عالمها ؛ عالم الأفلاك وأطباق السموات . . . ، والغرض من عالم الموسيقى — لأن فيه بيان أن لحركات الأفلاك لدورانها ، واحتكاك بعضها ببعض نغمات وألحانا لذيذة كنغمات أوتار العيدان والمزامير — تشويق النفس الناطقة الإنسانية الملكية إلى الصعود إلى هناك ، بعد مفارقتها الأجساد ، التى تسمى الموت . . . الخ » .

الكتب الفلسفية المترجمة ، قد ضاع . وأهم ما بقى من ذلك التراث كنصوص أصلية :

كتاب المجسطى لبطليموس ، ترجمة الحجاج بن يوسف بن مطر الكوفى ، وكتاب القواميس ، ترجمة حنين بن إسحاق ، وكتاب الخطابة فى منطق أرسطو ، ترجمة إسحاق بن حنين .

وهذه البقية الباقية ، مبعثرة فى مكتبات : لندن ، وبرلين ، وإسبانيا ، وغيرها من مكتبات أوروبا ، والمكاتب الخاصة للعلماء المستشرقين .

٢ — وربما يظن أيضا أن الكتاب الذى يوصف بأنه نقل إلى اللغة العربية ، قد نقلت كل موضوعاته إليها . لكن يصح أن يكون الذى نقل منه موضوع واحد ، أو عدة موضوعات ، ومع ذلك نراه يذكر فى عداد الكتب المنقولة ، لدى المتحدثين عن حركة النقل والترجمة ، من المؤرخين العرب .

٣ — كما قد يظن ، كذلك ، أن الكتاب بنسبته فى النقل إلى فيلسوف بعينه ، يعبر كل ما فيه عن رأى هذا الفيلسوف . لكن قد يتضمن ، فى الواقع — مع رأى الفيلسوف المنسوب إليه الكتاب — شروحا ، وتعليقات على هامش هذا الرأى ، من التابعين لمدرسته . وهذه الظاهرة — ظاهرة الشرح ، والتعليق — كانت مسيطرة ، كما رأينا ، على العصر الهلّينى الرومانى الذى يعتبر نفسه طور الشرح ، والتعليق فى التفلسف الإغريقى ، كما يعتبر العهد قبله — الذى انتهى

بموت أرسطو — طور الابتكار فيه . وكثير من كتب الفلسفة الإغريقية — كما علمنا أيضا — جاء إلى المسلمين عن طريق رجال العصر الهلّينى الرومانى . ومعنى ذلك، إذاً ، أن الكتب المنقولة إلى العربية ليس كل ما فيها من الآراء لمن نسبت إليهم من الفلاسفة .

الكتب المزيفة :

وبجوار هذه الملاحظات على الكتب المنقولة ، نرى ملاحظة أخرى تثير اهتمام الباحثين . وهى نسبة بعض هذه الكتب المنقولة إلى غير مؤلفيها : فنرى مثلا ، كتباً نقلت إلى اللغة العربية باسم أفلاطون وهى ليست له ، وأخرى نقلت باسم أرسطو وهى ليست له ، وثالثة نقلت باسم سقراط وهى ليست له . . . وهكذا . وهذه الملاحظة ربما تضطرنا إلى ذكر المقياس الذى نحتكم إليه فى معرفة الصحيح والزائف فى نسبة الكتب لغير أصحابها ، كما تضطرنا إلى ذكر شواهد ، وأمثلة ، من النصوص الفلسفية لتطبيق هذا المقياس ، وأخيراً نحملنا على ذكر الأسباب التى دفعت إلى التزييف فى نسبة الكتب والمؤلفات الفلسفية ، على وجه خاص .

مقياس معرفة الصحيح والزائف :

أما مقياس معرفة الزيف فى نسبة الكتب لغير أصحابها ، فيتوقف على معرفة الاتجاه العام فى التفكير لمن ينسب إليه الكتاب من جهة ، وعلى موضوع الكتاب، وما يهدف إليه من جهة أخرى. فإذا عرف مثلا: أن اتجاه أرسطو فى تفلسفه ، الميل إلى الطبيعة ، وواقع الحياة ، أكثر من التعلق بسماء المتصوفة ، كانت نسبة كتاب إليه يعالج النفس الإنسانية بالحديث عن حنينها إلى مقرها الأول ـ عالم ما وراء الطبيعة ـ ، وعن سعادتها التامة بفنائها فى الذات المقدسة واتحادها معها ، نسبة غير يقينية . إذ الاتجاه الطبيعى فى التفلسف يقوّم المنطق ، والتجارب ، كما يقوّم الحياة الواقعة نفسها . وإذا قوم الحياة الواقعة فلا يرى سابقية للنفوس على هذه الحياة ، كما لا يرى سعادة تامة لها فى غيرها ؛ بل الحياة الواقعة نفسها هى موطن السعادة للنفوس ، ولا معنى حينئذ لأن تحنّ إلى شىء آخر وراءها . بينما اتجاه المتصوفة ينكر ، أو يزدرى ، الحياة القائمة ، لأنه يراها مصدر الشرور للإنسان . ولذا يطلب الفرار منها ، والخلاص من شرورها ، إلى عالم آخر وراءها ، قد كانت ـ النفوس ـ فيه قبل أن تنحدر منه إلى هذا العالم ، ممتعة ، وفى غاية من السعادة . وهى ، من غير شك ، تحن ـ طول إقامتها فى الحياة الدنيا ، أو الفانية ـ ، وتشتاق إلى العودة إلى مكانها الأول فى الحياة الباقية . وهذا اتجاه ـ كما نرى ـ على النقيض من الاتجاه الطبيعى .

وبناء على هذا المقياس ـ معرفة الاتجاه الفكرى العام للمؤلف ، ومعرفة موضوع الكتاب المنسوب إليه ، وهدفه ـ إذا رأينا أرسطو يتحدث فى كتاب « التفاحة » عن النفس ، فيذكر : أن « لذتها ليست فى الأكل والشرب والمتع الحسية ، وإنما فى العلم ، لأن متعة الحواس لهب لا يولد الحرارة إلا لوقت قصير . أما الضياء الخالص المستمر ، فهو النفس المفكرة التى تشتاق إلى الخلاص من عالم المحسوسات » ؛ إذا رأيناه ـ أرسطو ـ يتحدث عن النفس مثل هذا الحديث ، الذى يقوم على عدم الاعتراف بالحياة الواقعة ، ومتعها ، وعلى جعل هدف النفس فيما وراء هذه الحياة ، حكمنا على أنه ليس أرسطو الإغريقى ، صاحب الاتجاه الواقعى ، المنطقى ، التجريبى ، أو بعبارة أوضح ، حكمنا على أن كتاب « التفاحة » مزيف فى نسبته إلى أرسطو ، العلم الأول .

كذلك إذا رأيناه فى كتاب « اللاهوت » يذكر : أن « الحقيقة العليا » أو « الوجود المطلق » لا سبيل إلى معرفتهما عن طريق الفكر ؛ بل عن طريق الإلهام أو البصيرة ، وحده . ثم يتحدث عن لحظة اللقيا ، والوصول إلى الملكوت الأعلى ، بقوله : « قد وُجدت كثيراً مع نفسى وحدها ، ودخلت ـ بعد أن خلعت جسمى ـ فى ذاتى ، متخلصا من كل الظواهر الخارجية ، عائداً إلى الباطن . وقد كنت إذ ذاك عِلْماً خالصا ، لا فرق بين العارف والمعروف . كم تعجبت أن رأيت الجمال ، والتلألؤ فى ذاتى ، وأدركت أنى

جزء من العالم الإلهى الرفيع . وفى هذا اليقين الذاتى ، رفعت نفسى فوق عالم المحسوسات ؛ بل فوق عالم الكواكب ، إلى الحال الإلهى التى نظرت فيها من هناك إلى الضوء الجميل ، مأخوذا بحيث لم يقدر اللسان على الكلام ، ولا الأذن على السماع » : إذا رأينا أرسطو يذكر هذا فى « اللاهوت » ، عن « حال الوصول » ، ويتحدث عن طريق المعرفة ، وعن حياة أخرى ، بما يشبه هذا الحديث فى البعد عن الاتجاه الواقعى ، حكمنا أيضاً بأن المتحدث ليس هو أرسطو المعروف ، وأن « اللاهوت » لمتصوف ، وليس لفيلسوف منطقى ، واقعى تجربى .

وكذلك إذا عرفنا أن عمران بن حصين يروى ، عن صاحب الدعوة عليه السلام ، أنه قال : « دخلت على النبى صلى الله عليه وسلم ، وعقلت ناقتى بالباب ؛ فأتاه ناس من بنى تميم ، فقال : أقبلوا البشرى يا بنى تميم ! ، قالوا : قد بشرتنا فأعطنا مرتين . ثم دخل عليه ناس من أهل اليمن ، فقال : أقبلوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها بنو تميم ! ، قالوا : قد قبلنا يا رسول الله . قالوا : جئنا لنسألك عن هذا الأمر . قال : كان الله ، ولم يكن شىء غيره ، وكان عرشه على الماء[1] ، وكتب فى الذكر كل شىء ، وخلق السموات والأرض . فنادى

[١] يقول ابن حجر العسقلانى (فى كتابه فتح البارى جـ ٦ ص ٢٢١) فى شرح هذه الجملة : « قال الطيبى هو فصل مستقل لأن القديم من لم يسبقه شىء ، ولم يعارضه فى الأولية . لكن أشار بقوله : وكان عرشه على الماء ، إلى أن الماء والعرش كانا مبدأ هذا العالم ، لكونهما خلقا قبل السموات والأرض ، ولم يكن تحت العرش إذ ذاك إلا الماء . ومحصل الحديث أن مطلق قوله : وكان عرشه على الماء ، مقيد بقوله : ولم يكن شىء غيره . والمراد =

منادٍ : ذهبت باقتك يا ابن الحصين . فانطلقت ، فإذا هى يقطع دونها السراب. فوالله لوددت أنى كنت تركتها » ؛ إذا عرفنا عنه مثل هذه الرواية عن طريق اليقين ، تشككنا فى أن ينسب إليه حديث : « أول ما خلق الله « العقل » ، فقال له : أقبل ، فأقبل . ثم قال له : أدبر ، فأدبر. ثم قال الله عز وجل : وعزتى وجلالى ، ماخلقت خلقا أكرم على منك ، بك آخذ ، وبك أعطى ، وبك أثيب ، وبك أعاقب »[1] .

وهكذا الشأن ـ فى تحقيق نسبة قول إلى قائله ، أو مؤلَّف إلى مؤلِّفه ـ لابد فى الحكم على صحة النسبة من وجود تطابق واضح بين المقول وما عرف عن القائل ، وبين المؤلَّف وما اشتهر به المؤلِّف . والبحث الحديث لم يرث عن الأقدمين قوة تصديقهم بما يقال منسوبا لقائل معين ، ولا بمسموع يروى عن أحد بعينه ، لمجرد الحكاية ، أو الرواية ؛ بل يتأكد أولا من صحة النسبة ، ثم

= بـ « كان » فى الأول : الأزلية ، وفى الثانى : الحدوث بعد العدم . وقد روى أحمد ، والترمذى ، وصححه من حديث أبى رزين العقيلى ، مرفوعا : أن الماء خلق قبل العرش . وروى السدى فى تفسيره بأسانيد متعددة : إن الله لم يخلق شيئا مما خلق ، قبل الماء . وأما ما رواه أحمد ، والترمذى ، وصححه من حديث عبادة بن الصامت ، مرفوعا : أول ماخلق الله القلم ، ثم قال : اكتب فجرى بما هو كائن إلى يوم القيامة ، فيجمع بينه وبين ماقبله : بأن أولية القلم بالنسبة إلى ما عدا الماء والعرش ، أو بالنسبة إلى ما منه صدر من الكتابة . أى أنه قيل له اكتب أول ماخلق » .

ونتيجة هذا الشرح ، أن الرسول عليه السلام يخبر عن أن الماء هو : أول مخلوق .

[٢] وسبب التشكك أن الحديث الثانى يخبر بأن « العقل » أول مخلوق ، بينما الحديث الأول ، وهو صحيح النسبة ، يفيد أن الماء هو أول المخلوقات .

يناقش القول ، أو المسموع ، فى ضوء ما عُرف به القائل ، ومن تنسب إليه رواية المسموع. والأجدر أن تضاف هذه الطريقة إلى المنهج الطبيعى، الفطرى فى البحث ، قبل أن تضاف إلى المحدَثين من الباحثين . فالقرآن الكريم خطّ هذا المنهج بقوله : « إن جاءكم فاسق نبأ فتبينوا » ؛ أصحيح فى نسبته إلى من يروى عنه ، أم لا ؟ .

أسباب التزييف :

أما الأسباب التى تحمل على التزييف فى نسبة الكتاب إلى غير صاحبه ، والقول إلى غير قائله ، فأهمها :

(ا) ترويج موضوع الكتاب ، أو القول الذى يروى : فالأحاديث الموضوعة ــ وقد وضعها بعض الفرق الإسلامية ، أو بعض اليهود ، أو بعض المسيحيين ــ تنسب إلى الرسول عليه السلام، قصد ترويجها بين المسلمين . فما لم تنسب إلى الرسول ماتت فى مهدها . والغاية الخاصة لبعض الفرق ، أو لبعض اليهود ، أو المسيحيين ، من ترويج مثل هذه الأحاديث الموضوعة ــ بنسبتها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ــ تأييد مالهم من رأى فى العقيدة ، لاتساعدهم عليه ، مساعدة واضحة ، نصوص القرآن ، أو نصوص الأحاديث الصحيحة. وصنيع الشيعة ، وبالأخص الأسماعيلية من فرقها ، وإخوان الصفاء ، والمتصوفة ، فى رواية الأحاديث ، أمثلة واضحة فى وضعها ــ الأحاديث ــ .

وبعض الكتب الفلسفية ، التى نحن بصددها ، نسبت إلى غير أصحابها

قصد الترويج أيضاً : فمنذ اختلاط الفلسفة بالدين ، فى العصر الهلّينى الرومانى ، ورجال الدين من يهود ، ومسيحيين ، يضعون الكتب فى مسائل من اليهودية أو المسيحية ، ويصبغونها بصبغة فلسفية إغريقيـــة ، ثم ينسبونها إلى أفلاطون ، أو أرسطو ، بغية ترويجها بين المثقفين الخواص . وغايتهم الأولى ، من وراء ترويجها ، تأييد الآراء الدينيـة ، الموسوية ، أو المسيحية . لأن نسبة مثل هـذه الكتب إلى أفلاطون ، أو أرسطو ـ وهما زعيما الحكمة الإغريقيـة ـ تأييد لها من الفلسفة ، بجوار تأييدها من الوحى . وقد كان التزييف فى النسبة أحد طريقين لترويج الآراء الدينيـة ـ بعد اتصال الفلسفة بالدين ـ . والطريق الثانى كان : شرح الحقائق الدينية المجملة بالآراء الفلسفية ، أو تأويل العبارات الدينية بما يلائم أقوال الحكماء . وكانت الحقائق الدينيـة التى تشرح بالآراء الفلسفية هى ـ غالبا ـ أقوال الدين فى الخلْق ، والطبيعة ، وكانت العبارات الدينية التى تؤول بما يلائم أقوال الحكماء ـ غالبا ـ عبارات الدين فيما وراء الطبيعة . فما فى الفلسفة كان يرد إلى الدين ، وما فى الدين يمكن أن يرد إلى الفلسفة ، على حسب الموفق : إن كان متحيزا إلى الدين ، مال إلى رد ما فى الفلسفة إليه ، وإن كان ممتلئا بحب الفلسفة ، رغب فى رد ما فى الدين إليها .

فأرستوبولوس Aristobulos[1] ، وهو من المشائيين ، حاول التوفيق Synkretismus بين ما لليهود والإغريق . ويعتبر معبد الطريق لفيلون بعـده . ولـكن غلبت عليه العزة الوطنية اليهودية فى توفيقه . فـكان نمطه فى التوفيق :

---

[١] كتاب تاريخ الفلسفة لـ Ueberweg ص ٥٧٦ .

إما التزييف فى النسبة إلى الإغريق، أو رد فلسفة الإغريق إلى التعاليم الموسوية؛ بمحاولة استنباط آراء الفلاسفة ، وحتى آراء الشعراء اليونانيين ، من التوراة . وهكذا — بناء على نمطه فى التوفيق — يجب أن يكون فيثاغورس ، وسقراط ، وإفلاطون ، قد أخذوا جميعا من التعاليم الموسوية .

وربما كان أرستوبولوس هو أول من وفق بين دين سماوى وبين الفلسفة الإغريقية ، وربما كان أيضاً أول من زيف فى نسبة الكتب الفلسفية ، وربما كان أخيراً ، أول من رد التعاليم الفلسفية إلى مصدر دينى سماوى .

وكان لعمل أرستوبولوس — كما يحكى Ueberweg[1] — ، فى تأييد ادعاء أخذ الفلسفة الإغريقية من التوراة أثر بقى متداولا، عدة قرون . هو : منح الفلسفة الإغريقية شيئاً من القداسة ، والعصمة . فالعلماء المسيحيون — بعد اليهود — حاولوا ، لإعجابهم بالحكمة الإغريقية ، وبنظرتها التى تنطوى على تأمل ورزانة فى التفكير ، وضمها مع الأصل الإلهى لتعاليم الكتاب المقدس ، فى صف واحد .

وبناء على وضع العلماء المسيحيين الفلسفة الإغريقية هذا الوضع، كان توفيقهم بينها وبين المسيحية، فى دائرة واسعة . ولكن ليس برد الفلسفة إلى المسيحية فحسب ، بل كذلك برد المسيحية إلى الفلسفة . وربما لهذا الوضع نفسه ، من المسيحيين للفلسفة الإغريقية ، كان نشاطهم ، أيضاً ، كثيراً فى تزييف نسبة الكتب الفلسفية وإسنادها إلى غير أصحابها : وكتاب « التفاحة » ،

---

[١] فى كتابه تاريخ الفلسفة ص ٥٧١ ج ١ .

وكتاب « لاهوت أرسطو » ، اللذان أشرنا إليهما فيما مضى ، من أمثلة النشاط المسيحى فى تزييف نسبة هـذه الكتب . وأفلاطون ـ فى نظر يحيى النحوى ـ كان يستمد تعاليمه من الكتب المقدسة[1] .

وإذ كان عمل أرستوبولوس اليهودى أثر فى المسيحيين ، وساعد بينهم على خلق مدرسة الإسكندرية الفلسفية ، التى عرفت بطابع التوفيق بين المسيحية والفلسفة الإغريقية ، كما أوجد ، من بين رجال هذه المدرسة ، شخص يحيى النحوى الذى يرد تعاليم الفلسفة الإغريقية إلى المسيحية ، فعمل المسيحيين ـ وعمل يحيى النحوى بالذات ـ ربما كان ذا أثر قوى فى توجيه المسلمين إلى التوفيق بين الإسلام والفلسفة الإغريقية ، حتى كان تفلسفهم عبارة عن هـذا التوفيق ، وذا أثر قوى أيضاً فى وضع بعض المسلمين ـ كاخوان الصفاء ، وغيرهم من أمثال محمد بن طاهر بن بهرام المنطقى السجستانى ـ الفلسفة الإغريقية فى صف واحد مع الإسلام[2] ، كما كان ذا أثر فى أن يدعى الغزالى ،

---

[١] ص ١٧٣ من هذا الكتاب (الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى) .

[٢] لأخوان الصفاء نداء موجه إلى الأخ البار الرحيم ـ كما هى عادتهم فى توجيه تعاليمهم ـ (ج ٤ ص ٨٥ـ٨٦ من رسائلهم طبع مطبعة الآداب سنة ١٣٠٦ هـ) كشرح لطريق النجاة من ظلمة هذه الحياة ، جاء فيه :

« ... أوهل لك أن تدخل إلى هيكل عاديون حتى ترى الأفلاك التى يحكيها أفلاطون ، وإنما هى أفلاك روحانية لا مايشير إليها المنجمون ؟ . وذلك أن علم الله تعالى محيط بما يحوى العقل من المعقولات ، والعقل محيط بما تحوى النفس من الصور ، والنفس محيطة بما تحوى الطبيعة من الكائنات ، والطبيعة محيطة بما تحوى الهيولى من المصنوعات ، فإذا هى أفلاك روحانية محيطات بعضها لبعض ،

والشهرستانى ، وأمثالهما[1] ، مثل ما ادعى يحيى النحوى ، وأرستوبولوس ، من قبله ، من : أن تعاليم الفلاسفة مأخوذة من كتب الله المنزلة .

وربما نستنتج ، من أن بعض رجال الدين هو الذى زيف فى نسبة الكتب الفلسفية لقصد ترويج الدين ، أن التزييف فى النسبة إلى أفلاطون كان أكثر منه فى نسبتها إلى أرسطو . إذ طابع أفلاطون فى تفلسفه يقرّب فلسفته من الدين ، ويضيق بالتالى دائرة التعارض بينهما ، لأنه فى ربطه العالم المشاهد بعالم

= أو هل لك أن لاترقد من أول ليلة القدر حتى ترى المعراج فى حين طلوع الفجر ، حيث أحمد المبعوث فى مقامه المحمود ، فتسأل حاجتك المفيضة ، لا ممنوعا ، ولا مفقودا ، وتكون من المقربين ؟ » .

فلسفة أفلاطون طريق للنجاة ، والإسلام دين أحمد عليه السلام طريق أيضا للنجاة ، وكلاهما كالآخر فى إبلاغ الغاية .

وأبو حيان التوحيدى (فى مقابساته ص ٢٠٠ ، اخراج السندوبى ، طبع المطبعة الرحمانية بمصر سنة ١٩٢٩ م) يحكى : أن السجستانى — قيل إنه توفى سنة ٣٨٠ هـ — قال فى معرض الحديث : « ... يابنى لاتعجب من هذا ، فالأنبياء والأصفياء ومن دونهم يدندنون حول خلوص النفس فى العاجلة ، وخلاصها فى الآجلة . والقول وإن اشتبه ، والإشارة وإن غمضت ، فالمراد بين ، والمطلوب متيقن . وهل الحكمة إلا مولدة الديانة ؟ ، وهل الديانة إلا متممة للحكمة ؟ ، وهل الفلسفة إلا صورة النفس ؟ ، وهل الديانة إلا سيرة النفس ؟ ، وكنت حدثتنى عن شيخكم الحضرمى الصوفى أنه قال : النقب كثيرة والعروس واحدة » .

والسجستانى لايجعل الفلسفة والدين فى صف واحد فحسب ؛ بل يجعل كلا منهما متمما ومكملا للآخر .

[١] انظر هامش ص ١٧٣ من هذا الكتاب (الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى) .

آخر وراءه — سواء فى تبعيته له فى وجوده ، أو فى عودته إليه — يجعل لرجل الدين ائتناساً بفلسفته، إن لم يجعل منه — إفلاطون — نفسه داعية للدين .

ولكن إذا جاز أن يكون التزييف فى نسبة الكتب الفلسفية إلى أفلاطون أكثر منه فى نسبتها إلى أرسطو ، وقت اتصال اليهود بفلسفة الإغريق — أى وقت أن كان طابع المشائيين مسيطرا على التفلسف الإنسانى ، وقبل أن يشتد خلط الفلسفة الإغريقية مع التصوف الشرقى ، أو قبل أن يسود مذهب « الاختيار » من المدارس الفلسفية القديمة المختلفة ، و « جمع » عناصر «المختار» فى وحدة واحدة — إذا جاز هذا ، وأرسطو لم يزل معروفا بأنه مولود استاغيرا Stagira ، ولم يزل يُتهم بالإلحاد ، فإنه بعد أن تغير وجه أرسطو ، لسيطرة طابع «الخلط والاختيار» على التفلسف الإنسانى فى الطورين الأخيرين من أطوار العصر الهلّينى الرومانى ، ربما يظن أن الأمر أصبح بالعكس : أى أن التزييف فى نسبة الكتب الفلسفية لأرسطو أكثر منه فى نسبتها لأفلاطون. لأن أرسطو بهذا العمل — عمل الخلط، والاختيار — لم يبق ملحدا ؛ بل أصبح يبدو صوفيا زاهدا . وهو الآن ، بعد هذا ، يستوى إذاً مع أفلاطون فى القرب من الدين . ثم يمتاز بعد ذلك بشهرته فى الحكمة الإغريقية التى جاءته عن طريق منطقه . فمنطقه فى دقته ، وفى درجة اليقين ، كان يبلغ فى نظر رجال العصر الهلّينى الرومانى ، ورجال القرون الوسطى ، مبلغ الرياضة فى التحديد واليقين.

(ب) وقد لا يكون التزييف فى نسبة الكتب الفلسفية عن قصد ؛ بل

عن خطأ وقع عند الترجمة والنقل : فأسلوب التأليف عند الفلاسفة القدامى كانت تغلب عليه المحاورة . فالمؤلف كان يفترض سائلا ـ قد يكون اسم تلميذ له ـ ثم يفترض من نفسه مجيبا . فالكتاب الفلسفى إذا كان قائما على فكرة فلسفية ، فالبارز فيها هو الشخص الذى يدور معه الحوار .

والفلسفة الإغريقية لم تبق باللغة اليونانية كما كانت ؛ بل نقلت ، فى أزمنة مختلفة ، إلى غير لغة أخرى . والمشتغلون بها ، بعد الإغريق ، لم يكونوا دائما من الفاهمين لها ، أو الواقفين على الأسلوب القديم فى التأليف فيها . ولهذا يجوز أن يخلط الناقل بين صاحب الفكرة ـ الذى هو المؤلّف ـ وبين الشخص الذى دار معه الحوار فى الفكرة ، فينسبها إلى الثانى دون الأول : فإذا كانت الفكرة لأفلاطون مثلا ، ولكنها دارت على لسان سقراط ، فالناقل قد يشتبه عليه الأمر ، فينسبها إلى سقراط ، دون أفلاطون .

ولكنه مهما يكن أمر هذا النوع من ستره وجه الصواب ، فإنه أخف فى رَبْك العقلية الإنسانية من النوع السابق ، وأقل فى تشويشها ، وحيرتها ، عند إرادة النقد والتمييز .

والآن ـ بعد أن أصبح المسلمون أمام التراث الإغريقى باللغة العربية ، بالطابع الذى وصفناه ـ ما موقف العقلية الإسلامية منه ؟ : أوقفت منه موقف القبول ، أم الرفض ؟ ، أم موقف النقد ؟ .

تفصيل ذلك ، موضوع القسم الثانى من هذا الكتاب .