

روافد واتفاقات

على مآدبة أفلاطون :

لقد دل السير التاريخي للدراسات حول الحب على عظمة الاهتمام بهذه العاطفة ، كما دل التحليل لانتجاهاتها العامة على مرونة النظر إليها ، فلم يكن البحث في الماهية معطلا لمراقبة أثر الزمن وفوارق المجتمعات والطبقات ، كما لم يكن الحرص على مبدأ أخلاقي حاجبا دون تسجيل كيف تعصف هذه العاطفة بالنفوس ، حتى تبلغ بها الجنون أو الموت . وقد حرصنا على إبراز جوانب الأصالة في تلك الدراسات ، بما يقربنا من ادراك ما يمكن اعتباره نظرية عربية في الحب ، وأشرنا أحيانا إلى ألوان من التأثير بثقافات أخرى غير اسلامية ، دلت بنفسها على منابعها . وإذا كنا نذكر بأنه لا شيء ينبع من لا شيء ، وأن أى فكرة أو مادة ، إنما هي إفادة من أفكار ومواد سابقة ، وأنه لا عيب مطلقا في أن يفيد الفكر العربي من الثقافات السابقة ، فاننا نرى أن هذه الثقافات لم تمنح الفكر العربي جوهر نظريته ، وإنما ظلت بمثابة روافد متشعبة أدمجت في التيار الرئيسى الذى ظل عربيا اسلاميا في جوهره ، أى أن الصلة بين النظرة أو النظرية العربية وغيرها ظلت في حدود التأثير المحمود ، الذى يتبقى ما يتوافق وتعميق النظرة الخاصة ، ولم يتجاوزها إلى المنزلق الخطر : مرحلة التبعية الفكرية . هناك اتفاقات واضحة سنشير إليها ، ومردّها إلى أن التجربة العاطفية في مجال الحب انسانية في جوهرها ، وتشابه النظرة إليها أو تتقارب كما تشابه تجارب المحبين وتتقارب . ومع هذا فستظل النكهة الخاصة تتبع بها أجواء النظرية العربية من حيث هي نتاج عقلية ذات عقيدة وبناء حضارى وثقافى خاص ، فمن الوجهة العلمية الخالصة لن تكون الشخصية الواحدة المبدعة ، ولن يكون الانطباع الموحد الشامل ، لنشاطها العقلى كله ، على نقيض مع بعض ما أبدعت حتى وإن اتسم بالخصوصية أو الاستثناء . وما نريد أن نصل إليه إن هذه الطائفة من الفقهاء الذين اتجهوا إلى موضوع الحب وألفوا فيه كتبهم ، قد ظلوا « فقهاء » على المستوى الواعى المتعمد ، حتى وإن أحسننا تحت السطح صراعا ناشبا بين العقل المتفقه والنفس اللوامة والعواطف المستنفرة . وقد يتجلى هذا الصراع فى حالة من الانقسام لنحفظها حين نضع مقدمة الكتاب فى مقابل محتواه الشامل ، فنجد المقدمة تقول شيئا على سبيل التقرير ، ونجد المحتوى يقول شيئا آخر على سبيل الرواية والتعليق والاختيار . وقد يكون المحتوى اسلامى العناوين - كما فى ذم الهوى - ولكنه فى صميمه يدخل فى نطاق القصص والأخبار ، وقد تغلب عليه الرواية والنقد من خلال الاختيار - كما فى الزهرة ، ومصارع

العشاق ، وتزيين الأسواق - وهنا تبقى المقدمات النظرية أدل على المطلقات الفكرية الرواعية التي اعتنقها هؤلاء المؤلفون ، وهي إن عبرت في جانب منها عن شخصية « الفقيه » ، فإنها ستعبر في جانب آخر عن أن الفقه لم يكن كل بضاعته ، وأن تأثيرات واضحة من ثقافات أخرى - قد لا يقرها الفكر الاسلامي - قد وجدت سبيلها إلى عقل الفقيه وقلمه ، وفرضت نفسها كثقافة عصرية ، ولغة مجازية قادرة على تفسير ما عجز الفقيه عن تفسيره في حدود فقهه . والذي نؤكد هنا أن هؤلاء الفقهاء كانوا حريصين على تأكيد المنطلق الاسلامي لدراساتهم العاطفية ، ولعلنا نتذكر ما سبقت الإشارة إليه أنه بين دوافع ابن داود لتأليف كتابه عدم رضاه عن محاولات المؤلفين قبله الذين نسبوا إلى الأنبياء والصالحين ما لا يليق بهم وإباحوه للعامة ، ويشير إلى نتائج الخطرة سواء صدقته العامة أو كذبت ، ولكن هذا الدافع الديني لم يوجه الفكرة النظرية عن الحب في مراحل الكتاب كله ، بل ترددت أسماء أفلاطون وجالينوس وغيرهما عبر صفحاته ، مما يؤكد وجود رافد قوى من الثقافة اليونانية ، قد اطلع عليه هؤلاء الفقهاء ، وأفادوا منه في حدود طاقتهم وحدود المسموح به في المجال الذي اختارته أفلامهم وهو مجال الحب .

ولعل مقدمة ابن حزم لكتابه أعمق دلالة فيما نحن بصدد ، إن الفجوة واسعة ، ربما إلى درجة التناقض بين المقدمة النظرية التي تحاول أن تبدو إسلامية ، والمحتوى المتحرر الذي لم يجد بعض المعاصرين حرجا في وصفه بالأدب المكشوف ، كما سيمتزج فيها الرافد بالأصيل ، أي التأثير اليوناني الفلسفي بالفكر الاسلامي المستمد من آيات القرآن وأحاديث الرسول ، وأنه لمن الطريف حقا أن نجد ابن داود يتبع هذه الآيات والأحاديث بأقوال من الشعر الجاهلي يرى أنها تجرى في تيار الآية أو الحديث ، كما يورد بعض أقوال حكماء اليونان ثم يتبعها بآيات من الشعر الأموي تطابقها في المعنى العام ، ووجه الطرافة أن الأثر الفلسفي اليوناني قد تأخر إلى القرن الثاني أو الثالث في زمن العباسيين ، ومن ثم لن تكون العلاقة محصورة في التأثير والتأثر ، وإنما هي وحدة الشعور الانساني والمعاناة العاطفية بين الشعوب ، ومن ثم يسلم لنا القول بأن أصل هذه الدراسات قد بقى إسلاميا عربيا ، وأن التأثير اليوناني ظل في مرتبة الرافد الذي ينير الظاهرة ، ويعمقها ، ولكنه لم يوجد لها من العلم .

ولا يتوقف مدى التأثير اليوناني عند هذين الفقيهين ، بل لا يتوقف مداه عند أسطورة الروح المدورة الشكل - كما قال ابن داود - أو الأكر المقسومة ، كما قال وفند ابن حزم ، ونعتقد أنه قد آن لنا أن نتوقف بشيء من التفصيل عند كتاب « المأدبة » لأفلاطون ، ليس لأنه المصدر للأسطورة السالفة فحسب ، وإنما لأنه تضمن أكبر مجموعة من الآراء والأفكار عن الحب : مصدره ، وطبيعته ، وملاحه ، وآثاره ، وقبل كل شيء : ماهيته .

وقد يحق لبعض مفكرينا أن يرى في اختيار « المأدبة » عنوانا لمحاورة أفلاطون عن الحب أمرا له دلالة ، ذا صلة وثيقة بالحب ، وهو تعلق النفس بنفس أخرى عن طريق الحوار^(١) . ونضيف بدورنا مغزى آخر لا يقل أهمية ، بل أكثر من مغزى ، فالمحاورة تحرى في بيت أجاتون الشاعر ، الذى كان يحتفل بالجائزة التى ظفر بها . وما دمنا أمام نوع من الحوار الفلسفى واللغة الرمزية ، فقد يكون من حقنا اعتبار علاقة « الشعر » بالحب ، واعتبار الظفر فيه « جائزة » أولى تستحق الاحتفال وتثير الحوار من إحياءات ما تدل عليه المأدبة !! ومهما يكن من أمر فقد دار الحوار بين جلساء المائدة ، ولم يكتمل إلا حين تدخلت « ديوتيم » فى حوار لها مع سقراط ، ولا نشك فى أهمية هذا المغزى . ففى شئون الحب لا يكتمل المعنى إلا بالمرأة ، ولا فصل إلى فصل الخطاب إلا عن طريقها ، ويقر سقراط بفضلها صراحة إذ يقول عنها : « وهى التى علمتنى هذه الأمور عن الحب » .

وفى ما يخص حوار المأدبة فانا سنكتفى هنا باللمحة الدالة على اتجاه الآراء فيه ، تلك الآراء التى حاولت أن تفسر الحب تفسيراً فلسفياً ، وكان المتحدثون يجلسون إلى مائدة « أجاتون » ، وقد بدءوا بمدح الحب أو ذمه كل على طريقته الخاصة ، ولكن ظل الأساس واحداً وهو أن الحب اله ، وينبغى النظر إليه بتقديس ، وقد أدلى أفلاطون برأيه فى النهاية من خلال أسناذه سقراط ، بطريقته الحوارية المقنعة القائمة على مناقشة الاضداد ، والاعتماد على « الاسقاط » ثم ينتهى إلى « دليل الخلف » ، فيستقر الرأى - الذى لا رأى غيره - فى النهاية .

سنعرض الآراء التى ألفت حول المأدبة^(٢) ، وسنضع فى الاعتبار أنه من الضرورى تخطى الطابع الوثنى لهذه الأقوال ، وأن لغتها مجازية ذات دلالات رمزية يمكن اكتشافها بقليل من التأمل .

كان « فيدروس » أول المتكلمين ، والحب عنده أقدم الالهة ، إنه أول ، ليس له نسب ، لم يذكر أبواه فى أى مؤلف ، لا نثرًا ولا شعراً . وهنا يستشهد فيدروس بعبارة هز بود ، الذى يقرر أن أول الموجودات كان العماء ، ثم كانت الأرض ذات الصدر الرحب ، وهى الأساس الأكيد لكل الأشياء ، ثم الحب .. فهو التعمير وهو الحياة ، وهو فاضل خير بطبيعته .. ولذلك يشعر الإنسان بالخجل إذا ارتكب عملا ينتقص من قدره أمام والده أو صديقه ، ولكنه أبدا لن يشعر بألم يساوى ألمه إذا وقع منه النقص أمام محبوبه . وبذلك يكون فيدروس قد تحدث عن الأثر الأخلاقى والمظهر الاجتماعى للحب ، ورأى أنه سبيل إلى الفضيلة ، وأنه رباط بين الجماعة .

(١) الدكتور أحمد فوزى الأهوانى فى كتابة عن أفلاطون ص ٥٣

(٢) انظر عن هذه الآراء كتاب : المأدبة لأفلاطون ، ترجمة وتعليق الدكتور على النشار .

ثم يتكلم « بوزاباس » فيقرر أن للحب المتين الأولى أو الكبيرة ابنة أورانوس أى السماء ،
والأخرى من نسل ديون وزیوس ، وهى البانديمية .. أى الشعبية . وهكذا أرجع الحب إلى
نوعين : سماوى وأرضى أو شعبى . ويقول بوزاباس : على هذا النحو كل ما نفعله من الشراب
والغناء والحديث ، ليس فى كل ذلك ما هو جميل إذا نظر إليه نظرة مطلقة ، ولكن الطريقة
التي يمكن أن يتحقق بها هذا النشاط هى التي تضيف عليه هذه الصفة . وهكذا سيختلف
الحب السماوى عن الحب الشعبى ، أو الذى هو فى استطاعة العامة ، فليس الحب فى ذاته
حسنا أو شريفا إلا حين يحرکنا إلى محبة ما هو شريف ، أما الذين يتحركون نحو اشباع اللذة
الحسية وعشق البدن فتكون شهواتهم جسدية ، وأما الذين يهتدون بالحب الالهى فإنهم يتحركون
نحو خير المحبوب ومساعدته على بلوغ الكمال ، ومن ثم كان الحب قوة تربوية عظيمة الأثر^(١) .
وقد تكلم الطبيب من وجهة نظر الطب ، فقال اركسماخوس الطبيب إن الحب قوة خلاقة
نهض بها الكون ، كما ذهب إلى أن الصحة هى ائتلاف الأضداد بالحب .

وحين يبدأ « أرسطوفان » حديثه فإننا سنواجه قصة الانسان المدور ، أو الأكر المقسومة ،
فهو أهم خطباء المأدبة بالنسبة لابن داود . لقد قدم أسطورة هى بمثابة انثروبولوجيا خيالية
- إن صح القول - يحاول أن يفسر بها تاريخ التجاذب العاطفى بين الرجل والمرأة وأطواره
وأسراره . ويقرر أرسطوفان أن الانسان فى عصوره السحيقة لم يكن كما نعهده اليوم من اعتدال
القامة واتجاه الحركة ، بل لم يكن مجرد ذكر وأنثى ، وإنما كان هناك نوع ثالث هو ذكر
وأنثى معا ، سبق هذين النوعين أو هو الأساس الغيبى لهما ، وكانت صورة هذا المخلوق لها
ظهر مستدير ، وجوانب دائرية ، كما كان مزدوج الأطراف ، وله وجهان ركبا على عنق مستدير
كامل الاستدارة ، وكان مشيه دحرجة !!

ولسنا بسبيل نقد هذه الرؤية الأسطورية ، وبصفة عامة فإن « إنسان » أرسطوفان وجد وفيه
عوامل الانقسام ، ولم يكن له دور متميز فى صورته الممتزجة أو المزدوجة . ومبعث هذه الأسطورة
اعتقاد العلماء والفلاسفة الاغريق أن العالم دائرى - وهذا غير كروية الأرض بالطبع - فكل
الكواكب دائرية ، وهذا الكون وليد حركة الأفلاك التى تسير فى حركة دائرية أيضا ، فالدائرة
إذن أكمل الأشكال ، وهى المسار للكائنات والظواهر كافة ، ومن ثم جاء مخلوق أرسطوفان
متوافقا مع هذه العقيدة . ثم جاءت قضية تطلعه إلى بعض أسرار الالهة وتسرده على ارادتها
المطلقة - كما حدث من بروميثيوس من قبل - ، ومن ثم كانت غضبة الالهة ، وقرار « زيوس »
كبيرهم بأن يقطع هذا المخلوق الكروى شطرين وبذلك يصير أشد ضعفا ، وفى الوقت نفسه
سيصير نتاجه أوفر عددا .

(١) أفلاطون (للأمواني) ص ٥٦ .

ونمضى عن أسطورة أرسطوفان إلى دلالتها الفلسفية والنفسية ، فبعد أن سطر الكائن الطبيعي إلى شطرين ، صار كل شطر يتوق إلى نصفه الآخر ، وحين يلتقيان فإن كلا منهما يلف ذراعيه حول الآخر ، اعلانا عن الرغبة في العودة إلى حالة الكائن الواحد ، ومن ثم ، فمن المؤكد - كما يقول أرسطوفان - أن حب البشر بعضهم لبعض تأصل في قلوبهم منذ ذلك الوقت السحيق ، ذلك الحب الذى يسعى إلى أن يجعل من مخلوقين مخلوقاً واحداً ، ويصير على هذا الوجه شفاء للطبيعة البشرية .

وأخيراً يتكلم « أجاتون » الداعى إلى المادية والمحتفى به فى الوقت نفسه ، تاركاً مشهد الختام لسقراط . وفى رأى أجاتون أن الحب أصغر الآلهة سناً ، وليس أقدمها ، بدليل أنه يمقت الشيخوخة ويفر منها ، ويتعلق بالشباب ، بل هو الشباب الدائم ، وهو مرناً أيضاً ، لأنه يثنى ويتشكل أمام المناسبات والظروف . ويمضى أجاتون معداً نعم الحب على الإنسان ، فهو الذى يجرّدنا من الاعتقاد بأننا غرباء فيما بيننا ، ويجعلنا نفيض بالاعتقاد بأننا ذوو قرى ، إذ تعتقد تحت لوائه جلسات الفكر والسمر والعبادة أيضاً ، فهو الأجل والأفضل ، الذى يفتن عقول الآلهة ، كما يفتن عقول البشر ، وهو مصدر الشعر والفنون الجميلة كلها ... فحين يحب البشر فإنهم يتحولون إلى شعراء ، وتستجيب نفوسهم للجمال .

وهنا يقترب الحوار من رأى أفلاطون الذى سيدلى به سقراط ، كما هو متبع فى منهج أفلاطون الجدلى ...

ففى النهاية يتكلم سقراط ، يروى قصة حوار كان هو طرفاً فيه ، مع العرافة الفيلسوفة « ديوتيم » - وهى - كما يقول - التى لفتته أمور الحب ، وليس من شك فى أن اختيار المرأة كطرف فى الجدلى حول الحب له مغزاه المتشعب ، وسنرى أن ديوتيم هى التى علمت سقراط هذه المرة ، فكان - فى سنون الحب وأمام المرأة - هو المتعلم لا المعلم !!

ومهما يكن من أمر فقد بدأ الحوار بين سقراط وديوتيم بالاقترار بأنه من الخطأ وصف الحب بأنه جميل أو يرغب فى الجمال ، وليس بالضرورة أن يكون قبيحاً كل ما ليس بجميل ، فهناك دائماً درجة وسطى بين الأضداد ، ومن ثم فإن الحب ليس خيراً فى ذاته وليس جسيماً ، كما أنه ليس قبيحاً فى ذاته ولا شريراً ، ولكنه - كما تقرر ديوتيم - وسط بين الطرفين ، وينبغى أن نوضح فرقاً أساسياً بين الوسطية ، أو النقطة فى منتصف الطريق بين طرفين ، كما تبدو فى حوار المأدبة ، وما تدل عليه فى الفلسفة الارسطية ، فقد رأى أرسطو أن الفضيلة وسط بين رذيلتين ، هما الافراط والتفريط . أما الوسطية فى حوار المأدبة فإنها تعنى أن الصفة ليست من جوهر الشيء ، فهو يتقبل الأضداد ، حسب الوسائل والغايات ، وهكذا الحب ، لا يوصف بأنه فضيلة فى ذاته ، ولا يوصف بأنه شر فى ذاته ، لا يوصف بأنه اله ، ولا يوصف بأنه شيطان ... إنه

« الوساطة » بين الالهة والبشر ، وهو « وسط » بين الخالد والفانى . وهو فى مصدره الغيبي يؤكد هذه القدرة المردوجة ، فهو ابن « الفاقة » و « الخيلة » ، وكذلك فإنه فقير على الدوام ، وهيئات أن يكون جميلاً أو رقيقاً كما يتصوره عامة الناس ، بل إنه على العكس - فظ قدر حافى القدمين متشرد كأمة (الفاقة) ولكنه بالمقابل فيه شبه من والده ، متربص دائماً لكل ما هو جميل وطيب ، إذ أنه جرى قوى ، قناص لا يهاب شيئاً ، ولوع بالابتكار لا تفد حيله ، فسقطائى لا يضارع ، وليست له طبيعة الخالدين ولا الفانين ، قد يكون فى اليوم الواحد متمتعاً بالحياة على أتم نظرة ، فإذا به يموت فجأة ، وقد يحيا من جديد عندما تنجح حيله بفضل طبيعة أبيه ، ومع ذلك ينساب دائماً من بين أصابعه ما كسبه من هذه الحيل ، فالحب ليس دائماً فى عوز الفاقة ، كما أنه ليس فى سعة العيش . وأخيراً - كما تقول ديوتيم - لا يجوز أن نخلط بين الحب والمحجوب ، فالمحجوب دائماً جميل ، ولكن الحب ليس بالضرورة كذلك وإن كان يتعلق بما هو جميل ، وهذا هو معنى السعادة فى رأى الفلاسفة .. أى نشدان الجمال ، فهى الغاية التى ما بعدها غاية .

التأثر والأصالة :

ينبغى أن نضع بعض المبادئ المقررة ، لكى يتسنى لنا أن نرى الأمور فى حجمها ومكانها الصحيح . ولنعترف أولاً أن الاطلاع على ترجمة أو تلخيص بالعربية لحوار المأدبة ليس موضع شك ، فالإشارة إلى « الأيروس » أو المخلوق المدور الشكل ، لا يمكن إرجاعه إلى توارى الأفكار أو الاتفاق ، حيث لا أساس له فى الأساطير أو العقائد العربية ، ويحزم بهذا تعدد الاشارات إلى فلاسفة وأطباء فى « الزهرة » ، بل فى كتابات الجاحظ وهى سابقة عليه ، وقد ازدهرت الترجمة منذ عصر الرشيد وإلى ما بعد عصر المتوكل (توفى الرشيد سنة ١٩٣ هـ ، وقتل المتوكل سنة ٢٤٧ هـ) . وسرى الآن بشكل قاطع أيضاً أن تأثير أفلاطون والثقافة اليونانية يتجاوز « المأدبة » إلى مقولات وتيارات أخرى . ولكن من وجهة أخرى سيكون من الخطأ البالغ والظلم للثقافة العربية أن نعيد أى لون من التشابه الفكرى إلى التأثير المباشر ، فليس الحب وقفاً على عصر أو شعب أو ثقافة ، وهو مما تتشابه فيه الطباع والمشاعر والمسالك كما قدسنا ، وسنجد فى كلام العرب ما يكاد يكون إعادة لمجموع الأقوال حول المائدة ، بصرف النظر عن أسطورة الأيروس التى قال بها أرسطوفان وحده ، ومع هذا فإن هذه الأقوال تكشف عن طبيعة الفراسة العربية ، والقدرة على الملاحظة ، والدراية بالطبائع والأخلاق ، ولم يكن العرب بحاجة إلى ثقافة أخرى لترشداهم إلى شئ من ذلك ، وهذا شعرهم يشهد بصدق الدراية ورهافة الشعور ودقة الملاحظة للواقع الحسى والواقع النفسى معا .

وهذه جملة من الأقوال تناظر أقوال المتحاورين حول المائدة :

* قول الأصمعي في جواب سؤال عن سبب العشق :

إذا تقادحت الأخلاق المتشاكلة ، وتمازجت الأرواح المتشابهة ، ألهمت لمح نور ساطع ، يستضيء به العقل وتهتز لاشراقه طباع الحياة ، ويتصور من ذلك النور خلق خاص بالنفس ، متصل بجوهريتها ، يسمى العشق .

* وقال ثمامة :

العشق جليس ممتع ، وأليف مؤنس ، وصاحب ملك ، مسالكة لطيفة ، ومذاهبه غامضة ، وأحكامه جائزة ، ملك الأبدان وأرواحها ، والقلوب وخواطرها ، والعيون ونواظرها ، والعقول وآراءها ، وأعطى عنان طاعتها وقود تصرفها ، توارى عن الأبصار مدخله ، وعمى في القلوب مسلكه .

* وقال ابن الدباغ :

اعلم أن مطلب ذوى العقول الكاملة ، والنفوس الفاضلة ، نيل السعادة القصوى ، التى معناها الحياة الدائمة فى الملأ الأعلى ، ومشاهدة أنوار حضرة قدس المولى ، والتلذذ بمطالعة الجمال الإلهى الأسنى ... وإنما سبق للنفس التلذذ بالمحسوسات قبل اللذة بالأمور الروحانية لتقدم الحواس وقرى الطبع البدنى من أول النشء قبل اندراج نور العقل واشراقه على الذات الانسانية .. واعلم أنه متى كانت المناسبة التى بين المحبين بالفطرة الأولى خفيت أسباب المحبة فى هذا الوجود ، وإن اتفقت بعد فإن كانت تلك الأسباب ظاهرة فزمان ظهور المحبة بقدر ارتفاع العوارض عن احدى الذاتين حتى تحصل المناسبة ، وربما كانت المناسبة فيما بعد بما يقرب بالرياضة والتنقل فى أطوار المحبة حتى تعود إلى أخص رتب القرب . وهذه الأطوار هى مقامات المحبة^(١) .

* وعقد ابن القيم :

بابا تحت عنوان : « فى أن العالم العلوى والسفلى إنما وجد بالمحبة ولأجلها ، وأن حركات الأفلاك والشمس والقمر والنجوم وحركات الملائكة والحيوانات وحركة كل متحرك إنما وجدت بسبب الحب » . وفى هذا الباب ، يقسم كل ما فى العالم من حركة تحت ثلاثة أنواع : اختيارية وقسرية وطبيعية ، ثم يقول :

والحركة الاختيارية أصلها الإرادة ، والقسرية والطبيعية تابعتان لها ، فعاد الأمر إلى الحركة الإرادية ، فجميع حركات العالم العلوى والسفلى تابعة للإرادة والمحبة ، وبها تحرك العالم ولأجلها ،

(١) مشارق أنوار القلوب ص ٤ ٩

فهى العلة الفاعلية والغائية ، . عى النى بها ولأجلها وجد العالم ، فما تحرك فى العالم العلوى والسفلى حركة إلّا والارادة وانجبة سببها وغايتها ، بل حقيقة المحبة حركة نفس المحب إلى محبته ، فالحبة حركة بلا سكون . وكال المحبة هو العبودية ، والذل ، والخضوع ، والطاعة للمحبوب^(١) .

ففى مثل هذه الأقوال نجد الايمان بقدّم الحب (على الأقل كصفة من صفات الله) وإسناد كل ما وجد فى الكون إليه ، وأنه ملك مطاع ، وأنه مفجر لمواهب الانسان ومشاعره ، وأنه يجعله يقبل ما لم يكن يرضى من قبل ، وأنه يلعب بمصائر الناس .. الخ . وهذا التشابه فى المعانى العامة لا يعنى التأثير المباشر ، هذا فضلا عن أن التأثير المباشر الذى سنجده يتحدد بترديد بعض الأقوال المنسوبة صراحة إلى أصحابها من قدماء اليونان لا يؤدى إلى القول بفقدان الأصالة ؛ لأن هذه الأقوال المنسوبة صراحة لفلاسفة وأطباء وخطباء تلتقى فى معناها العام مع أقوال أخرى للعرب ، ولأنها مجرد آراء فردية ولا تمثل نظرية أو عقيدة عندهم ، ولم تقم عليها نظرية أو عقيدة عندنا .

وقد سبق أن عرفنا ماردد ابن داود من زعم بعض المتفلسفين أن الله جل ثناؤه خلق كل روح مدورة الشكل ، وكذلك فقد حكى عن أفلاطون أنه قال : ما أدرى ما المحوى ، غير أنى أعلم أنه جنون الهى لا محمود ولا مذموم . كما نقل زعم بطليموس عن الاتفاق فى الصداقة والعداوة ، وما زعم جالينوس عن المشاكلة ، وقوله إن العشق من فعل النفس وهى كائنة فى الدماغ .

وينقل جعفر السراج عن أبى بكر بن المرزبان بسنده ، أن سقراط الحكيم قال : العشق جنون ، وهو ألوان كما أن الجنون ألوان^(٢) .

ويتوسع ابن الجوزى فى إيراد مثل هذه التعريفات المقتضبة ، وهاك جملة من اقتباساته :
قال أفلاطون : العشق حركة النفس الفارغة بغير فكرة .

وسئل يوزجانس عن العشق ، فقال : سوء اختيار صادف نفسا فارغة .

وقال أرسطاطاليس : العشق هو عصى الحس عن ادراك عيوب المحبوب .

وقال فيثاغورس : العشق طمع يتولد فى القلب ، ويتحرك وينسى ، ثم يترى ، ويجتمع إليه مواد من الحرص ، فكلما قوى ازداد صاحبه فى الاهتياج واللجاج ، والتمادى فى الطمع ، والتفكر فى الأماني ، والحرص على الطلب ، حتى يؤديه ذلك إلى الغم المتلق .

(١) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص ٥٥ - ٥٩ .

(٢) مصارع العشاق ج ١ ص ١٥ .

وفى هذا المعنى قال المتنبي :

وما العشق إلا غرة وطماعة يعرض قلب نفسه فيصاب

وقال بعض الفلاسفة : لم أر حقا أشبه بباطل ، ولا باطلا أشبه بحق ، من العشق . هزله جد ، وجده هزل ، وأوله لعب وآخره عطب^(١) . وفى « ذكر أدوية العشق » ينقل عن بقراط قوله : قصمت الأدوية بالعقاقير ، وأقمتهما بازاء العلال ، فأعيانى دواء الحب بعد تمكنه أن أدركه^(٢) . وينقل فى مكان آخر عن جالينوس ، ما سبق لابن داود اقتباسه مع تغيير طفيف فى التركيب لا ينال من وحدة المعنى ، فالعشق من فعل النفس ، وهى كامنة فى الدماغ والقلب والكبد ، وفى الدماغ ثلاثة مساكن : للتخيل والفكر والذكر ، ولن يستحق العاشق هذه الصفة حتى تسخر كل نفسه للعشق^(٣) .

ويردد ابن القيم جانبا مما سبق إليه ابن داود وابن الجوزى^(٤) ، وسيمضى موكب الاقتباس ويتوسع عند المتأخرين ، وليس من هنا أن نستقصى هذه النقول ، حين لا تدل على تأثير فكرى صريح ، وتصير مجرد أقوال حكمية متشرة .

وأحسب أننا الآن على أهبة التوقف عند مسائل محددة ، نحسم بها قضية التأثير والأصالة على أن نضع فى الاعتبار دائما أن العرب من أصحاب الدراسات عن الحب كانوا حريصين دائما على أن يكشفوا فى تراثهم العربى الإسلامى مقابلا لما يقرءون فى الثقافة اليونانية أو غيرها ، وقد رأينا من قبل كيف سجل ابن داود حديثا نبويا عن الأرواح الجنود المجندة ، قبل أن يضع أمامنا أسطورة الروح المدورة الشكل ، وكيف عقب على هذه الأسطورة بأبيات من الشعر الجاهلى والأموى ، فهو بالطبع شعر معبر عن أصحابه وتراثهم ، وليس صدى لتأثير وافد . وكذلك فعل ابن حزم حين يكشف عن ماهية الحب بأنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة فى هذه الخليقة فى أصل عنصرها الرفيع . وقد أرجع ابن حزم تعريفه هذا إلى الآية الكريمة : ﴿ هو الذى خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها ﴾ وكان تعقيبه الرائع عليها ، وهو قوله : « فجعل علة السكون أنها منه » ، فابن حزم يأخذ بالتعليل الميتافيزيقى ، على الرغم من أنه يقرر فى البداية أن سر التمازج والتباين فى المخلوقات إنما هو الاتصال والانفصال ، وأن الشكل دأبا يستدعى شكله ، فإنه لا يترك هذا القول يفهم فيما يدل عليه ظاهره ، فليس المقصود بالشكل الهيئة ، « ولو كان علة الحب حسن الصورة الجسدية لوجب

(١) ذم الهوى ص ٢٨٩ ، ٢٩٠

(٢) السابق ص ٥٨٣ .

(٣) النصف الأول من كتاب الزهرة ص ١٨ وذم الهوى ص ٣١٤ .

(٤) روضة المحبين وزهرة المشتاقين ص ١٣٧ - ١٤٠ .

ألا يستحسن الأنقص فى الصورة ، ونحن نجد كثيرا ممن يؤثر الأدنى ويعلم فضل غيره ، ولا يجد عيبا لقلبه عنه . ولو كان للموافقة فى الأخلاق لما أحب المرء من لا يساعده ولا يوافقه^(١) .
 وإذن فإن التعويل على (جعل منها زوجها) رجع بنا إلى النفوس لا الأجساد أو الأخلاق ،
 والتعويل على جوهر معقول ، وليس على مادة ملموسة أو صفة معلومة هو فى ذاته رجوع إلى
 التصور الميتافيزيقى لقضية الحب ، وهذا بدوره ينتهى إلى المعنى الرمزى الذى انتهت إليه أسطورة
 « الايروس » دون أن يكون هذا ملزما بتقبلها فى مراحلها أو تفاصيلها .

على أننا يمكن أن نجد ما يعتبر مرتكزا لتأثير مباشر بالفلسفة اليونانية فى القول بأثر النجوم فى
 تشكيل أخلاق الناس وتكوين أمزجتهم ، ومن ثم عقد حالات من التوافق أو التنافر فيما بينهم .
 ونرى أن هذا القول تفريع على قول آخر دار حوله جدل كثير وانقسم فيه الفلاسفة والمتكلمون ،
 وهو قضية خلق العالم ، فلكى يحتفظ بصفة القدم لله تعالى وحده ، وصف العالم بأنه حادث
 مخلوق ، ولكن فريقا من المؤمنين بهذا القول - فى الفلسفة اليونانية - اصطنع مأزقا وراح يتحايل
 للتغلب عليه ، فأنه سبحانه واحد ، ولا يصح أن يصدر عنه غير واحد ، حتى لا يلابس الكثرة
 أو التعدد ، فكيف يمكن أن يصدر عنه العالم بشكل مباشر ، وهذا العالم مكون من جزئيات ؟
 للخروج من هذا التناقض المفترض وضعت نظرية الفيض Emanation التى تنسب إلى أفلوطين ،
 وهى نظرية معقدة ، خلاصتها أن الموجود الأول واحد ، قد صدر عنه واحد فقط ، هو المعلول
 الأول ، أو العقل الأول ، الذى سيفيض عنه عقل ثان ، كما سيفيض عنه نفس الفلك الأقصى أو
 السماء التاسعة ، وجرم الفلك الأقصى أيضا ، أى أن هذا العقل الأول هو الذى يحمل طبيعة الانقسام
 والتعدد ، وسيحمل العقل الثانى طبيعة الانقسام أيضا إذ يفيض عنه عقل ثالث ونفس فلك الكواكب
 وجرمه ، ومنه يفيض عقل رابع ونفس فلك زحل وجرمه ، ومن هذا العقل الرابع يفيض عقل
 خامس ونفس فلك المشتري وجرمه ، وتمضى السلسلة حتى تصل إلى العقل العاشر أو العقل
 الفعال الذى تفيض عنه المادة التى تقبل الكون والفساد .

لقد قال بهذه النظرية من الفلاسفة الاسلاميين ابن سينا والفارابى ، وقد ردها الغزالى ووصفها
 بالشناعة ووصف أصحابها بالاعتزاز بالعقل^(٢) ، والذى يعنينا منها الآن أنها جعلت الأفلاك
 والكواكب فى مرتبة أعلى من مرتبة العالم ، هى أقرب إلى الله ، والتسلسل الهرمى يجعل السابق
 أصلاً ومصدراً للأحق ، وهذا نوع من التحكم وحتمية الارتباط والتأثير . وقد لا يشير أصحاب
 النجوم إلى هذه النظرية ، ولكننا نرى أنها الأساس المخفى الذى تحركت منه مزاعم تأثير النجوم
 فى حالات الحب والكراهية . ولابد أن نعود إلى هذه النقطة بشئ من التفصيل .

(١) طوق الحمامة ص ٢١ .

(٢) الفلسفة فى الاسلام ص ١٤٣ .

نفس أو أنفس ؟ :

ونستكمل هنا الرؤية الأفلاطونية للنفس ، ونرى مدى تأثيرها فى تعليل الحب عند المفكرين العرب . والنفس عند أفلاطون مزاج يتألف من قوى ثلاث : أحداها هذه القوة العاقلة التى تفهم الأشياء وتبينها ، وتنقل من المحسوس إلى المفهوم ، ومن المركب إلى المجرد حتى تنتهى إلى الحقائق الثابتة ، ثم إلى حقيقة الحقائق أو فكرة الخير أو الاله . والثانية هذه القوة الغضبية التى وكل إليها الدفاع عن الحياة والاحتفاظ بها ، وهى التى نسميها الشجاعة ، وهى التى تحملنا على أن نغضب ونثور كلما احتجنا إلى الغضب والثورة . والثالثة هذه القوة الشهوية ، التى تعنى بوجود الجسم المادى ، لأنها تحمل على إرضاء شهواته المختلفة : من الأكل والشرب وما يتصل بهما من أنواع اللذات . ولكل قوة من هذه القوى الثلاث مركزها فى الجسم ؛ فأما الأولى فمستقرها الرأس ، وأما الثانية فمستقرها الصدر ، وأما الثالثة فمستقرها البطن .

والنفس عند أفلاطون تشبه عربة يقودها جوادان أصيلان : أحدهما الغضب والآخر الشهوة ، أما سائق الجوادين فهو العقل . وإذن فلا بد أن يوجد بين هذين الجوادين توازن فى القوة وتوافق فى الحركة من جهة ، ولابد من أن يوجد بينهما وبين السائق توازن آخر يضطرهما إلى الخضوع له والأذعان لأمره من جهة أخرى . فإذا اختل التوازن بين الجوادين أو بينهما وبين السائق ، فذلك مصدر الشر الذى تنورط فيه . قد تسرف القوة الغضبية حتى تسيطر على القوتين الآخرين ، وإذن فنحن متهورون مندفعون . وقد تسرف القوة الشهوية ؛ وإذن فنحن عبيد اللذة وأرقاؤها . وعلى هذا النحو يرى أفلاطون أن الفضيلة حقا إنما هى مزاج ينتج من التوازن بين هذه القوى ، بحيث يستطيع الجسم أن يحيا ، ويحتفظ بحياته دون أن يحول بين النفس العاقلة وبين الطموح إلى الخير والسعى إلى الوصول إليه^(١) .

هذا أكثر التصورات للنفس شهرة فى الفكر اليونانى ، والتقسيم والتوازن هو جوهر النظرية الأفلاطونية فى الأخلاق ، وإذن فإن طغيان أى قوة من قوى النفس الثلاث ، واستئثارها بالقيادة والتوجيه سيعنى حدوث خلل ما ، لا ترضى عنه النظرية الأخلاقية . فإلى أى قوة من هذه القوى يرجع الحب ؟ لقد ربطه أفلاطون على لسان ديوتيم ، بالوسيلة والغرض أو الغاية ، ومن هنا تصحح أو يمكن أن تصحح العبارة المنسوبة إلى أفلاطون فى وصف الهوى بأنه جنون الهوى لا محمود ولا مذموم !! أى لا يحمى فى ذاته ، ولا يذم فى ذاته .

أما أصحابنا فإنهم - أو بعضهم على الأقل - قد أفاد من روح هذا التصور ، وأطلقت أوصافا على بعض أنواع النفوس ، وهو أمر متوقع على أى حال كامتداد أو توسع طبيعى للقول بالمشكلة ،

(١) قادة الفكر ص ١٠٧ - ١٠٩ .

وإنما ظهر أفلاطون - أو أثره - فى إطار التقسيم وتحديدہ واختيار خصائص كل نفس . فتحت عنوان « فى ذكر سبب الحب والعشق » يعالج ابن الجوزى هذه القضية من أكثر من زاوية ، ولكنه يبدأ بما يسميه : أنواع النفوس ، فينسب إلى « حكماء الأوائل » أنهم قالوا إن النفوس ثلاث :

نفس ناطقة ، ومحبتها منصرفة إلى المعارف واكتساب الفضائل .

ونفس حيوانية غضبية ، فمحبتها منصرفة نحو القهر والغلبة والرياسة .

ونفس شهوانية ، فمحبتها منصرفة إلى المآكل والمشارب والمناكح .

ثم يقول ابن الجوزى : « ونحن الآن مبتدئون لشرح عشق هذه النفس الشهوانية ، فنقول : سبب العشق مصادفة النفس ما يلائم طبعها^(١) ... الخ . ويجدر بنا أن نتأمل كيف حصر ابن الجوزى مفهوم العشق - من حيث يدرى أو لا يدرى - فى المناكح ، أى البحث عن المتعة الجنسية ، ومن ثم كان منطقيا أن يعيده إلى النفس الشهوانية ، ولو أعاد نظره فى التقسيم وأمعن النظر فى مفهوم العشق ذاته لأمكنه أن يكتشف من العشق أنواعا تدخل فى نطاق طلب المعارف واكتساب الفضائل . ومن ثم فإنه ليس باستطاعتنا تقبل هذا التقسيم الجامد ، ومن حقا أن نبحت عن بديل أكثر مرونة وفهما لتداخل الطبائع وتفاعل الصفات ، ولعل ابن الجوزى نفسه قد أشار إلى جانب طيب فى العشق حين ردد مع من يمتدحونه بأنه لا يكون إلا من لطافة الطبع ، ولا يقع عند جامد الطبع حبيسه ، وأنه يجلو العقول ويصفى الأذهان ما لم يفرط ، فإذا أفرط عاد سما قاتلا^(٢) . وليس وصف الافراط بالسمية وقفنا على العشق بأى حال ، انه حكم شامل لكل شىء ، ومن ثم فإنه خارج عن كلامنا .

وقد تطلق عبارات أخرى على الأقسام الثلاثة ، ولكن الدلالة تبقى كما هى ، فابن القيم يقسم النفوس إلى : نفس سماوية علوية ، ونفس سبعية غضبية ، ونفس حيوانية شهوانية ، والحب فى هذا العالم دائر بين هذه النفوس الثلاثة ، فأى نفس منها صادفت ما يلائم طبعها استحسنته ومالت إليه^(٣) .

وقد نجد فى التصور الصوفى مرونة أكثر ، مع امكان الحركة بين الأقسام ، أو الترقى من مستوى إلى مستوى . فالديلمى مثلا (أبو الحسن على بن محمد) يقسم المحبة - وليس النفوس - إلى خمسة أنواع ، ويرى أنها لخمسة أصناف ، وهذا متوقع : نوع الهى لأهل التوحيد ، ونوع

(١) ذم الهوى ص ٢٩٦ .

(٢) السابق ص ٣٠٦ .

(٣) روضة المحيين ونزهة المشتاقين ص ١٥٩ وما بعدها .

عقل لأهل المعرفة ، ونوع روحاني لخواص الناس ، ونوع طبيعي لعامة الناس ، ونوع بهيمي لردال الناس . والديلمى لا يتهجم بالذم على أى نوع من هذه الأنواع ، باستثناء الأخلاق البهيمية ، على أنه مع ايمانه بأهمية الترتيب التنازلى الذى حفظ به قيمة كل نوع ، تدرجا من الحجة الالهية إلى البهيمية ، فإنه يبدأ بذكر وتحليل الحجة الطبيعية مؤثرا لها لأسباب سنرى أهميتها الآن .

يقول :

« واعلم أنا إنما بدأنا بذكر الحجة الطبيعية ، لأنه منها يرتقى أهل المقامات إلى ما هى أعلى منها حتى ينتهى إلى الحجة الالهية . وقد وجدنا النفوس الحاملة لها إذا لم تنهيا لقبول الحجة الطبيعية لا تحمل الحجة الالهية ، فإذا هيئت بلطف التركيب وصفاء الجوهر ورقة الطبيعة وأريحية النفس ونورانية الروح ، قبلت الحجة الطبيعية ، ثم ارتقت وطلبت كمالها والوصول إلى غايتها والارتقاء إلى معدنها ، فنارعت أصحابها وهم المحبون ، فأزعجتهم حتى ترتقى بهم إلى الالهية درجة درجة ، كلما قربت درجة ازدادت شوقا إلى ما فوقها حتى تتصل بالغاية التصوى »^(١) .

والأهمية الواضحة التى يضيفها هذا الاقتباس أنه لم ينظر إلى أهل الحجة الالهية على أنهم صنف أعلى من البشر أو متميز عنهم ، إن الحجة الطبيعية هى البداية ، وهى علامة السوية الانسابية والاستعداد للترقى فى نفس الوقت ، والذى لا يسخو طبعه لحجة البشر ، وعشق الجمال ، ويتجاوز تلقائيا ذاته الفردية ليتفانى فى حب شخص آخر ، ويرى سعادته فى اسعاده ، هو بالضرورة عاجز بل أكثر عجزا عن أن يفتح وجدانه للدرجات الأخرى والوفاء لمتطلباتها ، فأين هو من الحب الروحي واحب العقلى واحب الالهى ؟ ! وحين نقول بالاستعداد الفطرى للحب أو الطبيعة فإننا نقول بالمشكلة فى نفس الوقت من حيث هى اتفاق طبائع وتجاوب فطرى بين اثنين اتفقا شعورا وهدفا . ويتأكد هذا حين يعود الديلمى إلى تقسيمه السابق ، فيستبعد الحجة البهيمية ، ثم يجعل الأربع الباقية فى ثلاث مراتب : « محبة بين العبد وربّه بلا واسطة ، وهى منزلة أهل التوحيد والمعرفة ، ومحبة تعارف الأرواح فى الغيب ، وهى منزلة أصحاب المقامات وهم خواص المؤمنين ، ومحبة بين صالحى المؤمنين وعوامهم وهى من مشكلة الطبيعة »^(٢) .

وليس من الختم - حيث يفتقد الدليل القاطع - أن يكون كل ما يظهر فيه تأثير الفكر الأفلاطونى قد وصل إلى المفكر العربى بطريق مباشر ، فقد كان أفلاطون مدرسة واسعة الانتشار ، كثيرة التلاميذ ، أضيفت إليها اجتهادات كثير من هؤلاء التلاميذ ، وهذا الدكتور فؤاد زكريا فى دراسته عن : « التساعية الرابعة لأفلوطين فى النفس » ، يسجل على أفلوطين كيف كان موقفه توفيقيا أو تلفيقيا بين التعاليم المتعارضة من لدن أفلاطون ، والرواقية ذات النزعة المادية .

(١) عطف الألف المؤلف على اللام المعطوف ص ١٥ .

(٢) السابق ص ٣٢ .

حتى أننا نجد - كما يقول - رواقيا مثل بوزيدونيوس يقتبس نظريات أفلاطونية عديدة كالتقسيم الثلاثي للنفس ، ويقول بفيض الجزء العاقل من النفس ، أى المبدأ المدبر لها ، من الجوهر الالهى ، ثم يعودته إلى ذلك الجوهر مرة أخرى . أما أفلوطين فإنه فى تساعياته قد طرح تفاصيل أكثر ، إذ تحدث فى التساعية الأولى عن تطهر النفس ، وفى الأخيرة يتحدث عن اتحادها مع المبدأ الأول ، وفى التساعيات الوسطى يتحدث عن الصعود التدريجى^(١) .

وإذا صح أن النزعة الصوفية هى التى تميز مذهب أفلوطين عن مذهب أفلاطون^(٢) ، فمن الممكن القول بأن الأثر الأفلاطونى قد وجد طريقه إلى الفكر العربى عبر أفلوطين ، لتوافق المنحى الدينى الخلقى ، وللقول بظهور آثار شرقية فى فلسفة أفلوطين ، ولما نحن بصدد الآن من وضوح التأثير فى مجال التصوف أكثر من غيره .

وقد تذكرنا آراء ابن حزم فى تحليل الحب ، بجانب من رأى أفلوطين فى النفس ، فقد رفض أفلوطين من البداية اعتبار النفس شيئاً مادياً ، كما رفض اعتبارها مرتبطة بالجسم أو متوقفة عليه بأى معنى من المعانى . ويضيف أفلوطين الموجودات من حيث القابلية للانقسام إلى موجودات من طبيعتها أن تكون منقسمة ، وهى الأشياء المادية الحسية ، وأخرى لا تقبل الانقسام على الإطلاق مثل الأفكار العقلية . وهناك ماهية ثالثة تجمع بين الطبيعتين وتمثل فى النفس ، فهى منقسمة ولا منقسمة فى نفس الوقت ، لأنها قرية من المعتولات ، غير أنها تحل فى البدن ، والدليل الذى يرهن به أفلوطين على أن النفس غير تامة الانقسام هو تلك الوحدة العضوية والنفسية التى تسود الكائن الحى ، بحيث يحس كله بأى مؤثر يقع على جزء معين من جسمه ، مما يقطع بأن النفس ليست أجزاء منفصلة تمام الانفصال ، وإنما وحدة واحدة لا امتداد فيها ولا أجزاء^(٣) ، فهل تحمل عبارات ابن حزم هذا التصور نفسه ، أو شيئاً منه حين يقول فى ماهية الحب : « والذى أذهب إليه أنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة فى هذه "خليقة فى أصل عنصرها الرفيع ، لا على ما حكاه محمد بن داود رحمه الله عن بعض أهل الفلسفة : الأرواح أكر مقسومة ، لكن على سبيل مناسبة قواها فى مقر عالمها العلوى ، ومجاورتها فى هيئة تركيبها . وقد علمنا أن سر التمازج والتباين فى المخلوقات إنما هو الاتصال والانفصال^(٤) » . فهل الإشارة إلى أصل العنصر الرفيع ، والمقر العلوى للنفس ، هل لهذه التعبير الغامضة معنى غير الإشارة إلى نظرية الفيض ، والقول بالنفس الكلية ، وتجاوز الوحدة والانقسام

(١) التساعية الرابعة لأفلوطين فى النفس (دراسة ومقدمة) ص ١٥ - ١٧ والمراجع المبينة بها .

(٢) السابق ص ٥٠ .

(٣) السابق ص ٨٨ - ٩٥ .

(٤) طوق الحمامة ص ٢١ .

فى طبيعتها ؟ ! . وجدير بالذكر أن بعض الدارسين قد ربط هذا الاقتباس السابق من « طوق الحمامة » بأفلاطون وحديثه المشهور عن « الايروس » حول « المأدبة »^(١) . مع أن ابن حزم - كما هو واضح فى سياق الاقتباس ، وهو جزء أسقطه الباحث الفاضل - قد رفض صراحة ما حكاه ابن داود ، والذي حكاه ابن داود هو أسطورة الايروس ذاتها ، والفرق البارز بين قول ابن داود وقول ابن حزم مائل فى ظهور كلمة « النفس » عند ابن حزم ، وكلمة « الروح » عند ابن داود ، وقد تعنى عبارة « النفوس المقسومة » و « أصل عنصرها الرفيع » الإشارة إلى النفس الكلية التى تضم أشنات الكون ، وتمثل فى كل جزء منه ، وفى كل شخص أيضا ، قياسا على مثول النفس فى كل جزء من الجسم ، وهنا يلعب « الاستحسان الروحاني » دور المؤكد والمحقق « للامتزاج النفساني » وقد وضعهما ابن حزم مترادفين ، فالحبة عنده « استحسان روحاني وامتزاج نفساني » ، فى الجملة الأولى شعور خالص واهتمام بالمعنوى المعقول ، وفى الثانى ما فى طبيعة النفس من معنوى معقول ، حال فى المادى الملموس !!

على أنه من الضروري أن ننبه إلى أن التصور الأفلاطونى للنفس قد أشار إلى نفس واحدة تنطوى على ثلاث قوى ، تحظى بكاملها فى حالة التوازن ، وتنحرف إذا ما تغلبت إحدى هذه القوى الثلاث على غيرها ، أما التصور الإسلامى فقد جتح إلى تعدد الأنفس بحسب ما يغلب على طبيعتها ، وربتها صعودا وهبوطا اعتبارا لهذا الطبع الغالب ، دون أن يعنى بحالات التداخل والصراع بين الطبائع فى داخل النفس الواحدة ، وفى هذا التصور قدر من التسرع والسطحية ، والميل إلى التصنيف القاطع ، وليس فى عالم النفس شىء قاطع محدد لا يقبل إلا قولاً واحداً . وخير التصورات الإسلامية وأكثرها مرونة تلك التى رأت امكانية التواصل بين هذه النفوس أو الانتقال من نوع إلى نوع .

إخوان الصفاء وماهية العشق :

وضع اخوان الصفاء رسالة تحت عنوان « فى ماهية العشق » ، وهى الرسالة السادسة من رسائلهم النفسانيات العقلية^(٢) ، فيشيرون صراحة إلى تأثيرهم المباشر وموقفهم التسجيل الناقل ، إذ يقول كاتب الرسالة : « ونريد أن نذكر فى هذه الرسالة طرفا مما قالت الحكماء والفلاسفة فى ماهية العشق ، وكمية أنواعه ، وكيفية نشوئه ومبدئه ... » الخ ، ويتبع ذلك بأحكام الأخلاقيين عليه : فهناك من ذمه وذكر مساوئ أهله وقبح أسبابه وزعم أنه رذيلة ، ومن قال إنه فضيلة نفسانية ، ومدحه ، وذكر محاسن أهله ، وزين أسبابه ، وهناك من لم يتعمق فى

(١) ابن حزم الأندلسى ص ٢٣٥ . !!

(٢) وهى الرسالة السابعة والثلاثون فى التسلسل العام . انظر : رسائل اخوان الصفاء وخلاص الوفاء - المنجد

الثالث ص ٢٦٩ - ٢٨٦ .

الأسباب والدوافع فزعم أنه مرض نفساني ، ومنهم من قال إنه جنون الهوى ، ومنهم من زعم أنه همه نفس فارغة ...

ويناقش كاتب الرسالة هذه المراجع ويفندها ، فإذا كان العشق يترك النفس فارغة من جميع الهم إلا همَّ المشوق ، فإن هذا لا يعنى أنه من فعل البطالين الفراغ كما زعم من لا خبرة له بالأمور الخفية والأسرار اللطيفة ، ولا يعرف من الأمور إلا ما تجلى للحواس وظهر للمشاعر ، وأما الذين زعموا أنه جنون الهوى فإنما قالوه لعجزهم عن مداواة من أصابهم بغير الدعاء والصدقة والقرابين ، وهنا يذكر أبيات عروة بن حزام ، قتيل الحب ، كما يسميه :

بذلت لعراف اليمامة حكمه وعراف نجد إن هما شفياني
فما تركا من سلوة بعرفانها ولا رقية إلا بهما رقياني
فقالا : شفاك الله ! والله ما لنا بما ضمنت منك الضلوع يدان

ويظهر هذا العجز عن مداواة العشق فيما يذكر من أن الحكماء والأطباء من اليونانيين كانوا إذا أعياهم علاج مريض ويئسوا منه حملوه إلى هيكل المشتري ، وتصدقوا عنه وصلوا ، وقربوا قربانا ، وسألوا الكهنة أن يدعوا له بالشفاء .

أما أسباب العشق ، كما جاءت في الرسالة فإنها تستغرق كل ما سبقت الإشارة إليه ..

١ - فمن الحكماء من زعم أن العشق هو افراط المحبة وشدة الميل إلى نوع من الموجودات دون سائر الأنواع ، وإلى شخص دون سائر الأشخاص ، أو إلى شيء دون سائر الأشياء . وهذا الهوس بالشئ الواحد يسميه بعض الأطباء مالبغوليا ، ومن ثم فهو يتجاوز العشق البشري كعلاقة بين اثنين ، من شخص نحو آخر من أبناء الجنس ، ذكرا كان أو أنثى ، وهذا الأخير هو ما تهتم به الرسالة .

٢ - ومن الحكماء من قال إن العشق هوى غالب في النفس نحو طبع مشاكل في الجسد ، أو نحو صورة مماثلة في الجنس . ومنهم من قال إن العشق هو شدة الشوق إلى الاتحاد ، ولهذا فأى حال يكون عليها العاشق يتمنى حالا أخرى أقرب منها ، ولهذا قال الشاعر :

أعانقها ، والنفس بعد مشوقة إليها ، وهل بعد العناق تدانى ؟
وألثم فهاكي تزول صبابتي فيزداد ما ألقى من الهمان
كأن فؤادى ليس يشفى غليله سوى أن يرى الروحين يمتزجان

٣ - ويمتزج القول بالمشاكلة ، بالتقسيم الثلاثي الذي تعرفنا عليه ، عن أنواع النفوس ، ويستندان معا إلى القول بتأثير النجوم ، مع اضافة هامة ، رأينا جانبها منها عند الديلمي فيما اقتبسناه من كتابه : « عطف الألف المألوف على اللام المعطوف » . فهناك من النفوس : النفس

النباتية الشهوانية ، والنفس الغضبية الحيوانية ، والنفس الناطقة . أما الإضافة الهامة فتتجلى في قول إخوان الصفاء : « إنه ليس أحد من الناس يخلو من نوع من هذه الأنواع الثلاثة التي ذكرناها ، أو يكون آخذاً بنصيب من كل واحد منها قل أو كثير » . وبهذه الاضافة الحاسمة اكتسب الاطار مرونة ، هي وحدها التي تجعله - برغم النص على امكانية الجمود داخل اطار واحد - قادراً على استيعاب الخبرات والنماذج الانسانية المتنوعة ، والتي هي أكثر تعقيداً وتداخلًا من استعارة صفات النبات والحيوان والعقل .

وقد تدرج القول بالطبائع الثلاثة السابقة إلى التعليل بأثر النجوم ، وكأنما هو الحل الميتافيزيقي الوحيد ، لواقع علمي مشاهد . حقا : إذا كانت الأنفس نباتية أو حيوانية أو ناطقة ، وأنها تتجاذب لهذا الشبه ، وتتنافر لانعدامه ، فما الذى جعلها فى واحد من هذه الأنواع دون الآخرين ؟

« والعلة فى ذلك أنه لما كان من شأن النفوس أن تتبع أمزجة الأبدان فى اظهار أفعالها وأخلاقها ومعارفها ، وبخاصة ما كان أغلب منها فى المزاج ، وأقوى فى أصل التركيب ... وذلك أن كل إنسان يكون المستوى عليه ، فى أصل مولده ، القمر أو الزهرة وزحل ، فإن الغالب على طبيعته قوة النفس الشهوانية نحو المأكولات والمشروبات والجمع والادخار لها . وإن يكن المستوى المريخ والزهرة أو القمر ، فإن الغالب على طبيعته شهوة الجماع والمناكح . وإن كان المستوى على أصل مولده الشمس والمريخ ، فإن الغالب على طبيعته تكون شهوة النفس الغضبية نحو القهر والغلبة وحب الرئاسة . وإن كان المستوى عليه ، فى أصل مولده ، الشمس وعطارد والمشتري ، فإن الغالب على طبيعته تكون شهوات النفس الناطقة نحو المعارف واكتساب الفضائل والعدل . وقد بينا فى رسالة مسقط النطفة كيف يتقرر فى جبلة الجنين وطبع المولود تأثيرات هذه الكواكب . وبينّا فى رسالة الأخلاق كيف يعتاد الانسان باكتساب تلك الطبائع ، والأخلاق التى فى الطبائع ، قبولها وتهنيئها ، أو ضد ذلك » .

ويشعر كاتب الرسالة بالقلق حين يشاهد من تغير أحوال العشاق ما لا يمكن تفسيره بعلة ثابتة لإرجعة إلى يوم ميلاد العاشق والمعشوق ، فيضيف عبارة دالة ، ترجع إلى حركة الأفلاك - أيضاً : « وأما تغير العشق بعد ثباته زمانا طويلا فهو تغير أشكال الفلك فى تحاويل سنن موليد الناس ، وسير درجة الطالع وتنقلها فى حدود البروج والوجوه ، وهكذا تسييرات شعاعات الكواكب فى أبراج الانتهاءات فى مستقبل السنين » .

ولا ينسى كاتب الرسالة آيات ابن الرومى الثلاثة ، وما فيها من إشارة إلى الاتحاد بين روحيين ، فيقول إن الاتحاد من خاصية الأمور الروحانية ، والأحوال النفسانية ، لأن الأمور الجسمانية لا يمكن فيها الاتحاد ، بل المجاورة والممازجة والممارسة لا غير .

وتحمل رسالة أخوان الصفاء فى ماهية العشق أول اشارة صريحة إلى الحب الأفلاطونى ، حب الأستاذ للتلميذ ، والكاتب يعطيه اهتماما واضحا ، وهو عنده ذو أهداف تربوية ، وهو نتاج أوضاع حضارية ، ولهذا لا تعرفه غير البلاد ذات الحضارة ، ويؤكد اعتزازه بهذا الحب ؛ إنه يصف محبة الرجال للنساء وعشقهن بأنه أمر مركوز فى طباع أكثر الحيوانات التى لها سفاد ، وذلك ليكون منها النتاج ، « والغرض منه بقاء النسل ، وحفظ الصورة فى الميول ... والغرض من هذه كلها بعيد من أفكار أكثر العقلاء » . أما أكثر العقلاء - فى رأيه - فليس هدفهم من النكاح مجرد بقاء النسل ، إن لهم أهدافا أعظم خطرا : « ثم اعلم أن الأطفال والصبيان ، اذا استغنوا عن تربية الآباء والأهبات ، فهم بعد محتاجون إلى تعليم الأستاذين لهم العلوم والصنائع ليلبغوا بهم إلى التمام والكمال ، فمن أجل هذا يوجد فى الرجال البالغين رغبة فى الصبيان ومحبة للغلمان ، ليكون ذلك داعيا لهم إلى تأديبهم وتهذيبهم ، وتكميلهم ، للبلوغ إلى الغايات المقصودة بهم ، وهذا موجود فى حيلة أكثر الأمم التى لها شغف فى تعلم العلم ، والصنائع ، والأدب ، والرياضات ، مثل أهل فارس ، وأهل العراق ، وأهل الشام ، والروم وغيرها من الأمم . وأما الأمم التى لا تتعاطى العلوم والصنائع والأدب ، مثل الأكراد والأعراب والزنج والترك ، فانه قل ما يوجد فيهم ، ولا فى طباعهم الرغبة فى الغلمان والمردان » .

ولا نجد داعيا للخوض فى المثلية الجنسية ، فقد كفانا الجاحظ مثونة ذلك من قبل ، وتبين كيف عمت بها البلوى حتى اصطنع ذلك الحوار بين صاحب الجوارى وصاحب الغلمان ، يفاخر كل منهما ببضاعته . وسرى أن قصص عشق الغلمان وأخباره قد أخذت مكانا واضحا أيضا ، وأكثر هذه الأخبار والقصص تتسلق على هذا التصور الأفلاطونى عن علاقة الأستاذ بالتلميذ ، وعلى تأولات أدعياء التصوف فى النظر إلى الأمرد ومصاحبته . وقد أورد الأنطاكى سبلا من الأخبار والقصص عن النوع الأول ، والعجيب حقا أن يسجله دون أن يعقب عليه بما يخطئه أو ينفر منه ، بل لعله يغرى به ، ونسوق لذلك مثلا هذا الخبر - القصة ، المحكى عن صاحب بدر الدين وزير اليمن ، « أنه كان له أخ جميل فاختر له معلما ذا هبة ووقار وأدب ، فكان يعلمه فى بيته ، فامتحن الشيخ بحب الغلام وزاد به الحال ، فشكا يوما إلى الغلام أمره ، فقال : ما أصنع وأخى لا يفارقنى ليلا ولا نهارا . فقال الشيخ : ان دارى ملاصقة لخائطكم ، فاذا كان الليل أتناولك فتنجلس معى لحظة لطيفة ثم تعود » . فأجاب ، فلما كان الليل أظهر الشاب أنه نائم فنام أخوه ، ففتح الباب النافذ إلى الحائط فوجد الشيخ واقفا فآخذه ومضى ، فرآه قد هيا مجلسا لطيفا ما بين فرش وسماط ومشروب ومشوم ، فجلسا يتعاطيان الكأس ، وكانت ليلة البدر ، وأفاق الوزير فلم ير أخاه ورأى الباب مفتوحا ، فاطلع فرأى على تلك الحالة والكأس فى يد الشيخ وهو ينشد :

شفانى شربة من خمر فيه وحيا بالعدار وما يليه
وبات معانقى خدا لخد مليح فى الأنام بلا شبيه
وبات البدر مطلقا علينا سلوه لا ينم على أخيه

فكان من لطفه كما يقول الأنطاكي - أن قال : والله لا أتم عليكم . وانصرف^(١) . والحذر فى أول الخبر لا يناسب التسامح فى آخره ، هذا التسامح الذى يصل إلى التسليم بالانحراف الخلقى والتستر عليه . وقد أورد صاحب « مصارع العشاق » طائفة من قصص عشاق الغلمان مع اهتمام أكثر بالمتصوفة . ولعل مثل هذه الحكايات والأخبار المأثورة كانت وراء اهتمام ابن الجوزى وغيره بذكر أحاديث وأقوال وأخبار تنهى عن مجالسة المرد والانفراد بالغلمان ومصاحبتهم ، وقد وضع هذه المحاذير تحت باب « النهى عن النظر »^(٢) ، وكأنه لا يرى فارقا بين المرأة والغلام الأرمـد ، وهذا يدل على عموم البلوى فى عصره . وقد ذكر هو وغيره أخبارا عن أدعياء الصوفية تشهر بهذا السلوك وتظهر زيفه ، فيحكى السراج خبرا عن صوفى أعجب بغلام ، والناس شهود ، فقال الصوفى للغلام : قل لا اله الا الله . فتألفها الغلام ، فهجم الصوفى عليه قائلا : أقبل الفم الذى قال لا اله الا الله !!^(٣) ، وقد استحق هذا الصنف من المخاتلين الاستهانة والسخرية حتى فى المؤلفات التى لا تتحرز كثيرا فى ذكر بعض الأمور الجنسية التى تستحق الستر ، وهذا ابن فليته يقول منددا بهم فى مخطوطته :

« قد أجمع أهل زماننا على تسمية الأرمـد المؤجر علقا ، والعلق هو الشيء المضنون به من الذخائر النفيسة ، وبعض المدلسين من المتصوفين يأتى إلى الأرمـد فيخمشه ويمسك شفته ، ويقول يعلق ، من غير احتشام ولا هيبة ، فان لان له وأطمعه فى نفسه انتهر فرصة وقضى منه غرضه ، وان تنكر له ونهر عليه وخاف بادرة سره وانكار غيره تراخى عنه وتأوه ، وهز رأسه وقال : كأنكم ما تعرفون ما العلق ولا تدرون ؟ العلق من لا يزال متعلقا برحمة الله تعالى^(٤) » .

وعلى أى حال ، ومهما تواردت قصص وأخبار الغلمان وأصحابهم ، فان هذا الأمر ظل فى إطار القصة والخبر ، ولم يتسلل إلى نظرية الحب عند العرب ، وبهذا بقيت إشارة « إخوان الصفاء » وحيدة ، تنبئ عن مصدرها الوافد ، دون أن تأخذ مكانا له أساسه فى النظر العقلى

(١) تزيين الأسواق فى أخبار العشاق ص ٣٦٢ ، ٣٦٣ - والحائط : الحديقة .

(٢) ذم الهوى ص ١٠٥ - ١٢٦ .

(٣) مصارع العشاق ج ٢ ص ٢٩٢ .

(٤) رشد اليب إلى معاشره الحبيب - مخطوط - ورقة رقم ٦٥ - أ .

عند العرب تجاه عاطفة الحب ، وظلت سلوكا يوصف بالشذوذ ، ويتطلب الاستتار والاعتذار ، وليس التبرير والتأويل .

القول فى أثر النجوم :

وقد ردد أكثر من دارس قديم للحب أن للنجوم فى منازلها ومساراتها أثرا فى إيجاد التوافق بين المحب والمحبيب ، وكان ابن داود أول من نقل زعم بطليموس أن الصداقة والعداوة تكون على ثلاثة أضرب ، إما لاتفاق الأرواح ، فلا يجد المرء بدا من أن يحب صاحبه ، وإما للمنفعة ، وإما لحزن وفرح ، وهو يقرن كل حالة من هذه الحالات الثلاث بوضع محدد للشمس مع القمر ، وينتهى إلى أن المولودين يمكن أن يكونا مطبوعين على مودة كل منهما للآخر ، أو تكون بكل منهما منفعة فى صاحبه فتكون المنفعة سببا فى الصداقة والمحبة ، وقد تكون محبتهم من باب أنهما يفرحان لسبب واحد ، أو يحزنان لسبب واحد ، فيتوadan بذلك السبب . والحق أن تعليل المحبة بمواقيت الميلااد لم يكن هدفا واضحا لدى من كتب فى هذا المضمار ، وإشارة ابن داود موجزة وجاءت بشكل عارض ، ولم نجد لها امتدادا عند من جاء بعده كالوشاء وابن حزم وابن الجوزى وابن القيم مثلا ، مع أن هؤلاء قد شهدوا عصر نشاط الترجمة عن اليونانية واستمتعوا بشماره ، ولكن يبدو أن المنحى الخاص الذى نحاه كل منهم قد باعد بينهم وبين القول بأثر النجوم ، ونعنى الاهتمام بالتجربة الشخصية عند ابن حزم ، والترغيب والترهيب على أساس دينى عند ابن الجوزى مثلا ، غير أن هذا الاتجاه ينشط مرة أخرى فى العصور المتأخرة ، حتى يعتبر داود الأنطاكى أن من اضافاته المهمة التى أكمل بها « مصارع العشاق » أنه قام بتعليل الأسباب المتعلقة بهذا الفن بالعلل الحكمية مأخوذا من الأصول والأدلة الفلسفية والقواعد الطبية ، وأنه ذكر تعلق هذا الفن بأنواع المواليد الثلاثة وكيفية دخوله فيها .

ويظهر أثر الفلسفة اليونانية مع اهتمام بتأثير النجوم منذ البداية عند الأنطاكى ، إذ يقول فى المقدمة إن واهب الصور لما صدر عنه العقل كان أعظم صادر لقربه من الكمال الذاتى ، فالعود اليه وطلب القرب منه واجب على كل ذى نفس قدسية ، ومن ثم تطابقت الأدوار شاهدة بذلك ، ثم يقرر كيف صدرت النفس الكلية عن هذا العقل ، ثم كانت الأجسام الفلكية والعنصرية .. وإذا كنا فى سياق حديثنا عن التأثير والأصالة قد أينا أن نجزم بأثر نظرية الفيض أو الصدور فى القول بتحكم النجوم فى الأمزجة والطبائع ، فإن ابن داود يشير إلى اعتبار ذلك ، وبهذا يبقى وحيدا فى مجال دراسات الحب - فى القول بأثر النجوم فى الحب والبغض ، أما الذين تكررت اشارتهم إلى ذلك فهم صنف آخر من الدارسين ، لم يكن الحب جوهر ما يهتمون به . أما إشارة الأنطاكى فانها قاطعة فى انتمائها إلى نظرية الفيض وتصورها لأطوار الخلق بدءا بالذات الالهية ، وعبر سلسلة من الأفلاك ، تنتهى إلى خلق العالم وما فيه ومن فيه .

وقد نجد أثرا لهذا التصور في بعض ما يرويه الأنطاكى من قصص العشاق وأقوالهم ، بل نجد له شعرا مصنوعا يشير صراحة إلى أثر الكواكب في عقد الحب أو نقضه مثل قوله :

يقولون إن الشمس تحرق كل ما تجاسده من كائنات الكواكب
فها خدّها المريخ مع شمس وجهها قد اقترنا في سمت قوس الحواجب
نعم قضيا لي بالشقاوة منهما بسهم لحاظ عاقني عن مطالبي
وقال في مكان آخر متغزلا على طريقته :

يا عجبا للخال في خدّها كيوان بالمريخ يستمسك
نحسان دلا في اقتران على أن دم الصب هنا يسفك
يا مطلب طلسمة مانع هل مطلب الآله مهلك^(١)

أما ابن أبي حجلة فانه لا يشير إلى « الفيض » وإنما إلى الصفات الخاصة بموقع كل نجم ، فيعيد إلى الأذهان عصرا عبدت فيه النجوم ، وصورت على غرار الحيوان والانسان ، وعقدت بينها صلات المحبة والعداوة . فيذكر ناقلا عن أسماء أرسطاطاليس الفلكي أن للعشق من النجوم زحل وعطارد والزهرة جميعا ، ولذلك اذا اشتركوا في أصل المولد أو اجتمعوا وتناظروا في أشكال محمودة وقع بينهم العشق والمحبة في بيت أحدهم أو في حده ، وكان رب البيت أو صاحب الحد ناظرا اليه ، أو كانت الكواكب المذكورة ناظرة في أشكال محمودة أو متقارنة ، فزحل يهيئ الفكرة والتمنى والطمع والهم والميجان والأحزان والوسوسة والجنون ، وعطارد يهيئ قول الشعر ونظم الرسائل والملق والخلاعة وتنميق الكلام والتذلل والتلطف ، والزهرة تهییء العشق والوله والميكان والرقّة ، وتبعث في النفس التلذذ بالنظر والمؤانسة بالحديث والمغارلة التي تبعث على الشبق والغلبة ، وتدعو إلى الطرب وسماع الأغاني وما شابهه . ثم يردد ابن أبي حجلة ناسبا القول إلى بطليموس ما سبق اليه ابن داود عن أوضاع الشمس والقمر في برج واحد أو في برجين متناظرين ... الخ^(٢) .

وهذه الفقرة التي اقتبسناها من « ديوان الصباية » تعدّ وثيقة هامة من حيث اشتغالها على تفصيل يخص كل نجم بصفة من صفات المحبة أو عمل من أعمالها ، ولعل هذا التوزيع هو الذي يستدعي القول بأن لعقائد الأمم الأخرى تأثيرا على الفكر العربي في هذا المجال . فمن الناحية الاستنتاجية أو الافتراضية لا يتصور أن تكون الحضارة اليمنية القديمة قد عرفت السدود وأقامت المدن ، ولم تعرف شيئا عن عالم النجوم والكواكب ، أما الجانب المتيقن فهو ما يتصل بعرب

(١) تزيين الأسواق في أخبار العشاق ص ٤٦٩ ، ص ٤٧٥ .

(٢) ديوان الصباية ص ١٤ ، ١٥ .

الشمال ، فالشعر العربي ، ومنذ العصر الجاهلي ، وما بعده من عصور الأدب ، قد حفل بأسماء النجوم وأوصافها ، وتأثيرها فى حياة الناس ، وفى هذا كله يتفق العرب مع اليونان والرومان وغيرهما أيضا ، قبل أن تنهض حركة الترجمة ، مما يعنى أن علوم العرب فى هذا المجال كانت ناضجة إلى حد كبير ، والبيئة الصحراوية تستدعى ذلك ، وأن التأثير كان سابقا على عصر الترجمة ، معتمدا على بيئات وسيطة ، مثل الشام والعراق مثلا . فليس مصادفة أن تتعلق أقدار المحيين بعطارد والزهرة وزحل ، وهذه الكواكب - أكثر من غيرها - قد نالت اهتماما وقداسية عند الأمم الأخرى ، فعطارد هو ما سماه اليونان هرمس Hermes وهو فى أساطيرهم رسول الآلهة المتنقل السريع ، وأسماء الرومان مركور Mercure وهو فى أفاصيصهم إله الفصاحة والتجارة والنقل ، وقد اتفق العرب مع اليونان والرومان فى معنى عطارد ، فان عطارد من العطرة ، وهى السرعة والخفة ، ويحدثنا تاريخهم القديم أن عرب تميم اتخذوا عطارد لما يبدونه فى جاهليتهم الأولى ، وعطارد يبدو فى السماء - سواء ظهر فى البكور أو فى المساء - جميلا ، وعندما يبلغ سنائه غايته يتألق فى السماء ويزينها ، وقد تغنى الشريف المؤسوى بحسنه وبهائه فى قوله :

أرى كل نجم غاربا وعطارد إذا ما بدا مثل الغلام المدرع
وتحت شعاع الشمس إن راح ساريا كلؤلؤة فى كأس خمر مشتع

والزهرة تفوق عطارد فى الحسن ، وهذه الكلمة جمعت معانى الصفاء وتفتح اللون وبياضه ونضارته ، وهى ألمع من الشعرى اليمانية اثنتى عشرة مرة ، وتمتاز بشدة سطوعها بحيث لا يقوى ضوء الشمس نفسه على أن يطمسها تماما ، ولجمال الزهرة وسطوعها عبدا اليونان وأسموها أفروديت ، وهى عندهم إله الحب والجنس والجمال ، ويقابلها عند الرومان فينوس Venus ويقول بعض المؤرخين إن العرب المجاورين للشام والعراق كانوا قبل الاسلام يبدون الزهرة ويسموننها العزى^(١) .

ونكتفى بهذا القدر الذى يؤكد صواب المعرفة العربية فى مجال علم الفلك ، أو علم الهيئة كما كان يدعوه العرب فى العصور الوسطى ، وهذه المعرفة فى ذاتها ليست موضوع اهتمامنا فى هذه الدراسة ، ولكن الذى يعيننا يتصل بها أوثق اتصال ، وهذا هو الفارابى يعرف علم النجوم فيقول إنه يشتمل على قسمين ؛ أحدهما علم دلالات الكواكب على المستقبل ، والثانى العلم التعليمى . وهذا القسم الثانى هو الذى يعد من العلوم ، وأما الأول

(١) ندين فى هذه الفقرة لمقال : الكواكب فى الأدب العربى للأستاذ عبد الفتاح الزبادى . انظر : مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة الجزء الحادى والعشرين سنة ١٩٦٦ صفحة ٥١ - ٥٩ وراجع المينة بآخر المقال .

فهو انما يعد من خواص النفس التي يتمكن بها الانسان من معرفة ما سيحدث في العالم قبل حصوله ، وذلك من نوع الفراسة والزجر والطرق بالحصى وغير ذلك . وكما لاحظ الأستاذ كرلونينو ، فقد كتب اخوان الصفاء رسالة في علم النجوم ، وقسموه إلى ثلاثة أقسام ، من بينها قسم يهدف إلى معرفة كيفية الاستدلال بدوران الفلك وطوالع البروج وحركات الكواكب على الكائنات قبل كونها تحت فلك القمر ، ويسمى هذا النوع علم الأحكام^(١) . ولعله على صواب أيضا فيما لاحظته من أن أول ما اشتغلت به أهل البلاد الاسلامية من العلوم هي العلوم العملية وخصوصا الطب والكيمياء وأحكام النجوم ، ويرى أن تفضيل أحكام النجوم على علم الهيئة الحقيقي أمر طبيعي ؛ لأن الناس من سلفيتهم متولعون بالحكايات العجيبة ومعرفة الحوادث المستقبلية وكشف ما يظنونه سرا مكتوما . بل يشير الأستاذ نلينو إلى أن أول كتاب ترجم من اليونانية إلى العربية هو على المحتمل كتاب في أحكام النجوم منسوب إلى شخصية مصرية خرافية ، وهو الحكيم هرمس الذي لم يكن له وجود ، وكثرت عنه الخرافات بين العرب في عهد الإسلام ، وهرمس اسم إله يوناني . زعم المصريون منذ عهد الاسكندر أنه نفس الآلهة تحوت الذي نسبت اليه قدماء المصريين كل علم^(٢) . ولا بد أن نتذكر هنا اهتمام الخلفاء بالتنجيم ، وباصطحاب المنجمين في حروبهم ، واستشارتهم عند تأسيس المدن الجديدة وما إلى ذلك .

وخلاصة القول هنا أن القول بأثر النجوم في عقد المحبة قد قالت به العرب في فترة مبكرة ، وأن أثرا وافدا قد ظهرت ملامحه في ذلك حتى وان كان الاهتمام بالنجوم وتحكمها في مصائر البشر كان سابقا على ذلك . ولكن هذا كله لم يأخذ شكل النظرية المتكاملة ، بل لم يهتم بقضية المحبة في ذاتها في اطار علم النجوم ، وانما جاء تفريعا على القول بالطبائع واكتشاف المستقبل بصفة عامة ، وهذا الأثر المحدود هو الذي يناسب الايمان الاسلامي بالقدر ، وبأن المقدر غيب ، وأن القلوب بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء ، ولهذا لم تتكرر اشارة ابن داود إلى قول بطليموس في كتاب فقيه آخر ، وان وصف هذا القول بأنه زعم ، وظهر بعد ذلك في كتابات الأطباء ، وأصحاب النجوم .

وهناك خبر طريف ، رواه ابن الجوزي بسنده - مرتين - عن عبد الله بن عباس ، ثم عن ابن عمر ، وتظهر فيه النجوم على نحو فريد لم يتكرر بالنسبة لهذين الصحابين أو غيرهما من رجال عهد النبوة ، وهذا من شأنه أن يجعلنا نقلق في تقبل الرواية بل نرفضها ، ولكن الدلالة تبقى ، وهي التي نعنى بها الآن :

(١) علم الفلك : تاريخه عند العرب في القرون الوسطى ص ٢٥ ، ٢٦ .

(٢) السابق ص ١٤٢ وهامشها .

١ - عن عبدالله بن مسعود وعبدالله بن عباس أنهما قالا : لما كثر بنو آدم ، وعصوا ، دعت عليهم الملائكة ، والسماء ، والأرض ، والجبال : ربنا أهلكهم . فأوحى الله عز وجل إلى الملائكة : إنى لو أنزلت الشهوة والشیطان منكم بمنزلة بنى آدم لفعلتم مثل ما يفعلون ، فحدثوا أنفسهم أنهم لو ابتلوا اعتصموا . فأوحى الله عز وجل اليهم أن اختاروا من أفاضلكم ملكين ، فاختاروا هاروت وماروت ، وأهبطا إلى الأرض حکمین ، وأهبطت الزهرة اليهما فى صورة امرأة ، فواقعا الخطيئة ، وكانت الملائكة يستغفرون للذين آمنوا ، فلما واقعا الخطيئة استغفروا لمن فى الأرض .

٢ - عن نافع ، قال : سافرت مع ابن عمر ، فلما كان آخر الليل قال : يا نافع طلعت الحمراء ؟ قلت : لا ، مرتين أو ثلاثا ، ثم قلت : طلعت . قال : لا مرحبا بها ولا أهلا ، قلت : سبحان الله ، نجم ساطع مطيع . قال : ما قلت الا ما سمعت من رسول الله ، أو قال : قال رسول الله : « ان الملائكة قالت : يا رب كيف صبرك على بنى آدم فى الخطايا والذنوب ؟ قال : انى ابتليتهم وعافيتكم . قالوا : لو كنا مكانهم ما عصيناك . قال : فاختاروا ملكين منكم . فلم يألوا أن اختاروا هاروت وماروت ، فترلا فألقى الله عليهما الشبق ، قلت : وما الشبق ؟ قال : الشهوة .. قال : فترلا ، فجاءت امرأة يقال لها الزهرة ، فوقعت فى قلوبهما ، فجعل كل واحد منهما يخفى عن صاحبه ما فى نفسه ، فرجع اليها أحدهما ، ثم جاء الآخر ، فقال : هل وقع فى نفسك ما وقع فى قلبى ؟ قال : نعم ، فطلبها نفسها . فقالت : لا أمكنكما حتى تعلمانى الاسم الذى تعرجان به إلى السماء وتهبطان به ، فأبيا ، ثم سألاها أيضا فأبت ، ففعلا . فلما استطيرت طمسها الله كوكبا ، وقطع اجنحتها . ثم سألا اثوية من ربهما ، فخيرهما ، فقال : إن شئتما رددتكما إلى ما كنتما عليه ، فاذا كان يوم القيامة عذبتكما ، وإن شئتما عذبتكما فى الدنيا ، واذا كان يوم القيامة رددتكما إلى ما كنتما عليه . فقال أحدهما لصاحبه « إن عذاب الدنيا ينقطع ويذول » . فاختارا عذاب الدنيا على عذاب الآخرة ، فأوحى الله اليهما أن اثنا بابل ، فانطلقا إلى بابل ، فحسف بهما ، فهما فيها منكوسان بين السماء والأرض ، يعذبان إلى يوم القيامة .

٣ - وفى رواية ثانية عن نافع عن ابن عمر أيضا ، يجرى الحوار بين الرب وملائكته عن آدم وفساده فى الأرض ، ثم يهبط هاروت وماروت كاختبار للملائكة حتى تخالطهم الشهوة ، فتتمثل لهما الزهرة امرأة حسنة من أحسن النسوة ، فسألاها نفسها ، فقالت : حتى تشركا بالله ، فرفضا ، فجاءت بصبي وقالت : حتى تقتلا الصبي ، فرفضا ، فجاءت بكأس خمر وقالت : حتى تشربا ، فشربا فسكرا فوقعا عليها وقتلا الصبي . فلما أذاقا خيرا بين عذاب الدنيا والآخرة ، فاختارا عذاب الدنيا^(١) .

والنزید - ان لم يكن الوضع الصريح - واضح فى هذه الأخبار التى تأخذ شكل الأحاديث النبوية ، بدليل أن رواية ابن مسعود وابن عباس ، لا تنسب القول إلى الرسول ، وهى لا تختلف فى جوهرها عما نسب إلى ابن عمر ، وليست روايته الا اعدادا دراميا - ان صح التعبير - لما نسب لابن مسعود وابن عباس ، وواضح أيضا أن القصة قد مزجت حوارا جاء طرف منه فى القرآن ، قد جرى بين الله سبحانه وملائكته حول خلافة آدم فى الأرض ، وأن البقية قد أضيفت من أساطير يونانية عن الزهرة ، وأخرى اسرائيلية عن هاروت وماروت ، وتنهض القصة على أنهما ملكان حاولا أن يكونا خيرا من البشر ، فلما ابتليا بالشهوة كانا كالبشر .

وقد رجعنا إلى بعض كتب التفسير فيما يخص الآية القرآنية التى ورد فيها ذكر هاروت وماروت ، وهى الآية رقم ١٠٢ من سورة البقرة ، وهى تسميهما ملكين ، وتحدد بابل مكانا ، ونصها : ﴿ وَاتَّبِعُوا مَا تُلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مَلِكٍ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السَّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكِينَ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يَعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴾ . وسياق الآية وارتباطها بسليمان عليه السلام لا يعين على شيء مما سبق ، والآية فى تعليم السحر والابتلاء به ، أما الملكان فيقرأ بكسر اللام ، حتى يقول الغرناطى : هما علجان كانا ببابل ملكين ، أو داود وسليمان ، على توجيهات فى القراءة ، ويفتح اللام فهناك من قال هما جبريل وميكائيل .

وارتباط الآية بعدم جدوى السحر وأنه غير المعجزة التى يجريها الله سبحانه على يد الرسول فى موقف التحدى واضح فى سياقها ، ولهذا يصف الغرناطى ما قبل من لعن ابن عمر للزهرة بأن القصة كلها ضعيفة وبعيدة عن ابن عمر ، ويقرر « الجالين » أن الملكين ساحران كانا يعلمان السحر ابتلاء من الله للناس ، محكى عن ابن عباس ، أما البيضاوى فيروى القصة كما رواها ابن الجوزى ثم يصف هذا القول بأنه « محكى عن اليهود ، ولعله من رموز الأوائل ، وحله لا يخفى على ذوى البصائر » . ويخصى ابن كثير اسماء التابعين وغيرهم من المفسرين الذين ردوا هذه القصة ، ثم يقول : « وحاصلها راجع فى تفصيلها إلى أخبار بنى اسرائيل اذ ليس فيها حديث مرفوع صحيح متصل الاسناد » . فالرواية مرفوضة من الوجهة الإسلامية ، ولكن دلالتها باقية ، وهى تصور الصراع الناشب فى النفس الانسانية وغلبة الشهوة . واختيار الزهرة لتمثل دور المرأة الجميلة اختيار فنى أسطورى موفق ، فهى كوكب الحب والعشق والجمال ، وقطع أجنحتها - كما جاء فى الخبر - ذو صلة بما حدث لتمثالها الرومانى ، فتمثال فينوس بلا أذرع ، وليس ذهاب الملكين المتمردين إلى بابل ليلتقيا العذاب هناك الا استمدادا

لوقوع بنى اسرائيل فى أسر نبوخذ نصر ملك بابل ، وما لقوا هناك من عذاب . بل يذكر الغرناطى إضافة طريفة للرواية التى رفضها ، وهى أن هذين الملكين لا يزالان هناك فى سرب من الأرض معلقين يصفقان بأجنحتهما . ولعل هذا يعنى استمرار معاناة الأسير ، ولعله يشير إلى الفترة التى رويت فيها الأسطورة وانتشرت ، وسيدل الأمر فى النهاية على محاولات تسلل قام بها الفكر الأسطورى وما يشبهه من حكايات بنى اسرائيل إلى صميم التصور الإسلامى لعلاقة الملائكة بأهل الرض . وفى عبارة البيضاوى - على أى حال - ما يشير إلى أن القصة يهودية ، وأنها موجودة فى شكل أسطورى قبل اليهود أيضا^(١) .

والطريف حقاً أن يذكر ابن الجوزى بعد هذه القصة مباشرة ، قصة أخرى يرويها وخب بن منبه - وفى هذه الحال لن تضاف إلى الرسول - عن عابد من بنى اسرائيل ، كان أعبد أهل زمانه ، استودعه ثلاثة إخوة أختاً بكراً لهم ، فأزولوها - بعد الحاح منهم ورفض منه - بيتاً ازاء صومعته ، فأخذ الشيطان يغريه بما ظاهره الخير ، من تقديم الطعام لها ، وإيناسها ، ثم كان أن حملت الفتاة من العابد ، فخاف على سمعته فقتلها وطفلها ، ثم أخبر اخوتها أنها ماتت ، فأخبرهم الشيطان بما كان منه ... الخ ، فهذه القصة تكاد تعتمد - بالمنطق المجرد - على ذات الأسس التى قامت عليها سابقتها ، فالشهوة مطاعة ، وباب إلى الجريمة ، والخطية ملازمة للبشرية ، ولمن يتحدى البشرية فى نفسه أو فى غيره أيضاً . وتكتمل الطرافة بأن تجعل من هذه القصة الاسرائيلية مناسبة لنزول الآية : ﴿ كمثل الشيطان اذ قال للانسان اكفر ، فلما كفر قال انى برىء منك ، انى أخاف الله رب العالمين ﴾ وكأنما هذه الآية ليست فى نزوع الانسان إلى التمرد وشعوره المضاد بالندم ، وانما هى محددة بالمناسبة ، مع أن الذى يناسبها هو الاطلاق الذى يعنى عموم الصديق على الطبع البشرى وحيرته بين غرائز الخير والشر ، وتوكله الإشارة إلى « الانسان » فى الآية ، وليس مجرد عابد من بنى اسرائيل فى صومعه !!

تأثيرات شتى :

وتفتح هذه القصة المنسوبة إلى الوضع والاختلاق باب مناقشة أوسع عن التأثيرات المختلفة التى تركت ملاحظها على الدراسات العربية عن الحب ، وتمثل كوكب الزهرة فى صورة امرأة جميلة هو الذى استدعى القول بوجود أثر يونانى ، ولكن التركيب فى القصة أكثر تداخلاً وتعقداً . وليس من الانصاف أن نعيد إلى اليونان كل ما له علاقة بالنجوم أو آثارها ، والأستاذ كرلو نلينو نفسه يشير إلى أكثر من رافد فى هذا المجال ، بعضها من الهند وبعضها من فارس

(١) لمزيد من التفصيل راجع : محضر تفسير ابن كثير ص ٩٧ - المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز للغرناطى ج ١ ص ٣٦٩ ، ٣٧٠ - أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوى ج ١ ص ٦٧ وبهامشه تفسير الجلالين .

أو من مصر القديمة ، وهذه الروافد أسبق تأثيرا ، وربما أكثر وضوحا من الرافد اليوناني . وينتهي نلينو إلى أن يقرر أن تأثير علماء الهند والفرس في نشأة ميل العرب إلى ذلك العلم الجليل سبق تأثير اليونان ، ولو بزمان قليل^(١) . وقد نجد عند ابن القيم اشارات مقتضبة تؤكد أو ترجح هذا الذي قرره نلينو ، مثل هذا الخبر عن صحيفة هندية تحدث عنها ابن عبد البر في كتابه « بهجة المجالس » وفيها أن العشق ارتياح جعل في الروح ، وهو معنى تنتجه النجوم في مطارح شعاعها ، ويتولد في الطبايع بوصلة أشكالها ، وتقبله الروح بلطف جواهرها ، وهو يعد جلاء القلوب ، وصيقل الأذهان ما لم يفرط ، فإذا أفرط صار سقما قاتلا ، ومرضا منهكا لا تنفذ فيه الآراء ، ولا تنجح فيه الحيل ، والعلاج منه زيادة فيه^(٢) .

وإلى جانب هذه القصة الوعظية التي رواها وهب بن منبه منذ قليل ، ومزج فيها بين مناسبة النزول في القرآن وقصص صراع الخير والشر عند الأمم السالفة ، نجد عددا هائلا من القصص الوعظية الاسرائيلية تأخذ مكانا واضحا في كتب الدراسات عن عاطفة الحب وصراع الشهوة والعفة . وجدير بنا أن نتأمل كيف استفحلت ظاهرة الاعتماد على هذه القصص . وأول الأمر - كما يمكن أن نلمسه في المحاسن والأضداد ، أو في الزهرة أو في الموشى ، مثلا - نجد الاهتمام بالقصة غير واضح ، والتركيز على الأخبار القصيرة المباشرة ، التي تتخللها أبيات الشعر أو الأقوال المأثورة هو الأكثر تداولاً في مثل الكتب المشار إليها ، ثم يظهر الأثر الاسرائيلي عند ابن حزم في عبارة خاطفة أو تعليق أو بيت شعر ، مثل قوله :

عجب لوأش ظل يكشف أمرنا وما بسوى أخبارنا يتنفس
وماذا عليه من عنائي ولوعتي أنا آكل الرمان والولد يضرس

فهذا البيت الثاني مقتبس من التوراة : « الآباء أكلوا الحصرم وأسنان الأبناء ضرس » ، وقد التوى ابن حزم بالمعنى إذ جعله سخرية من الواشى الذي يضرس بما يشاهد من محبة العاشقين في حين يفوز المحب بالرمان نفسه !! وحقبة المعنى التربوي عن المتعة الحالية التي تخلف ألما بعد ذلك ، كما يترتب على الورثة أحيانا بالنسبة لبعض الأمراض . ومثل قوله إنه جاء بالأثر أن الله قال للروح حين أمره أن يدخل جسد آدم ، وهو فخر ، فهاب وجزع : ادخل كرها واحرج كرها . وليس هذا كله بشيء ، لأنه لا يتعلق بجوهر مفهوم الحب ، وهذا الحكم نفسه ينسحب على الأثر الاسرائيلي بشكل عام ، الذي نلاحظ أنه نما وتوسع مع اطراد التوسع في المادة القصصية ذات الأهداف الوعظية ، ولهذا يظهر هذا الأثر أكثر ما يكون في « مصارع العشاق » وعند من اهتموا بتلخيصه ، وفي « ذم الهوى » و « أخبار النساء » ، وقد ظل تيار

(١) علم الفلك ، تاريخه عند العرب في القرون الوسطى ص ٢٠٣ - ٢١٤ .

(٢) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص ١٧٤ .

الخبر - القصة يتدفق في اطار موضوعها عن عشاق العرب وفساقهم من الشعراء وغير الشعراء وعن مجانين العشق ، وعن الخلفاء العشاق ، ولكن ما لبثت قصص أخرى أن ظهرت ، ثم ما لبثت قصص بني اسرائيل أن ظهرت أولا في « مصارع العشاق » فقد كان في بني اسرائيل امرأة ذات جمال ، وكانت عند رجل يعمل بالمسحاة ، فبهوها الملك ، واستهوها مستعينا بعجوز ، فأساءت الجميلة معاملة زوجها حتى طلقها ، فلما زفت إلى الملك نظر اليها فعمى ، ومد يده اليها فيبيست ، « فرفع نبي ذلك العصر خبرهما إلى الله عز وجل ، فأوحى الله تعالى اليه : أعلمهما أنى غير غافر لهما ، أما علما أن بعينى ما عملا بصاحب المسحاة^(١) » ، أما قصة العابدین من بني اسرائيل والجارية التى يقال لها سوسن ، فانها قد أخذت مكانا مرموقا بين قصص الحب الوعظية ، وهى قصة تهذيبية تربوية ، فقد هوى العابدان الفتاة الجميلة ، وحين ذهبت إلى المعبد للقربان هداها ان لم تستجب لهما أن يقولوا إنهما وجداهما مع رجل تمكن من الفرار ، ورفضت سوسن اغواء رجل المعبد ، ففعلا ، وقدمت سوسن إلى المحاكمة ، فجاء دانيال وفرق بين الشاهدين ، وسأل كل واحد منهما على حدة عن المكان الذى وجدت به سوسن مع الرجل ، ونوع الشجرة التى كانت تحتها ، فاختلف القول وانكشفت الأكذوبة^(٢) . وهذه القصة فى نبوءة دانيال فى التوراة ، وقد ذكرها ابن الجوزى بتفصيل أكثر ، مع قصص اسرائيلية غيرها تحت عنوان « سياق أخبار النساء اللواتى امتنعن من الفاحشة مع القدرة عليها » ، وقد رواها ابن الجوزى بسند آخر أيضا^(٣) ، كما رواها داود الأنطاكى ، ووصفها قائلا : « قصة سوسن المشهورة ، وللناس فيها كلام كثير^(٤) » ولهذا مغزاه عن انتشارها واختلاط الأقوال فيها .

وتأخذ قصة زليخا ويوسف نفس الأهمية فى قصص الحب ، ويرويها جعفر السراج بسندها عن وهب بن منبه ، وفيها نعرف أن زليخا تزوجت من يوسف ، وأن زوجها العزيز كان عينا^(٥) ، فى القصة تأثير اسلامى واضح فى اقتباس بعض آيات من القرآن ، وفى الاهتمام بالتفاصيل والحوار الذى نجده فى سورة يوسف . وهناك أيضا قصة البغى الثابتة التى أنتجت سبعة أنبياء^(٦) . ويردد ابن القيم قليلا من هذه القصص الوعظية ، مثل تلك القصة عن شاب حسن كان يبيع المكائل هويته بنت ملك من ملوك اسرائيل ، فانتحر بأن ألقى بنفسه من فوق القصر حتى لا يتبع معها

(١) مصارع العشاق ج ١ ص ٦٧ ، ٦٨ وتأمل كيف رفع النبي الخبر إلى الله تعالى . وهذا الذى حدث لساحب المسحاة يحدث مثله فى زماننا كل يوم ، وجاءت هذه القصة فى « ذم الهوى » ص ٢٨٦ .

(٢) السابق ص ٧٤ .

(٣) ذم الهوى ص ٢٧٠ .

(٤) تزيين الأسواق فى أخبار العشاق ص ٢٨٠ .

(٥) مصارع العشاق ج ١ ص ١٦٥ ، ١٦٦ .

(٦) السابق ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ .

في الخطيئة^(١) . وتشارك في تيار القصص والأخبار قصص فارسية قليلة ، وهذا ابن الجوزي ينقل بسنده عن عبد الله بن مسلم بن قتيبة ما قرأه في سير العجم ، كيف هويت ابنة ملك السريانية الملك الفارسي أردشير وهو يحاصر الحضر - مدينة أبيها - وكيف كان هواها سببا في هزيمة الأب الملك ومصرع الأبناء بعد ذلك^(٢) . ويمكن أن نجد بعض الملاحم الفارسية في قصص الحب ضمن ألف ليلة وليلة وأمثالها من مثل : فاكهة الخلفاء ومنادمة الظرفاء ، ولكن هذا الأثر يبقى ضعيفا عديم التأثير في المفهوم أو توجيه السلوك ، وحتى في إطار ذلك المجلس الذي صورته وسجل عبارات تعريف الحب فيه المسعودي ، وهو مجلس يحيى بن خالد البرمكي ، قد تكلم عرب وعجم ، ولا نكاد نجد أى فارق بين تصور هؤلاء وهؤلاء ، مما يعنى أن الوعاء الثقافي الاسلامي قد استطاع أن يشكل كل ما بداخله من ثقافات مورثة ، إلى حد كبير .

الأطباء والهوى :

وموقف الطب من الحب والمحبين من القضايا التي تتداخل فيها الأقوال وتغمرض ، حيث يمكن أن يوصف جهد العرب في هذا المجال بالأصالة والاستقلال ، ويمكن دون تعسف أن يوصف بالتأثر والتبعية ، وأن تتكاثر الروافد على هذا القول الأخير بين يونانية وسريانية وغيرهما أيضا . ويمكن أن ننظر في هذا الأمر من زاويتين رئيسيتين : الأولى ما اعتمده كتاب دراسات الحب من أقوال الأطباء وتعليلاتهم للحب ، والثانية اجتهدات الأطباء أنفسهم في تعليل الحب ومدعاة المحبين ، وهذا الأمر الثاني ستتجلى فيه الخبرة العربية أكثر مما تتجلى في الأول الذي وقف الجهد فيه عند حدود النقل والترديد .

ومبدئيا لا يمكن القول بأن كل ما يقول به الأطباء العرب قد استرقدوه من خارج تجاربهم وثقافتهم الخاصة ، وطلبوا فيه علم غيرهم ، حتى وإن كان بعضهم قد رحل إلى خارج بلاده لطلب العلم . ونصادف منذ العصر الجاهلي أطباء معدودين في تاريخ الجزيرة ، يتحدثنا ابن أبي أصيبعة عن أشهرهم ، مثل الحارث بن كلدة الثقفي ، وهو من الطوائف وتعلم الطب في فارس ، إذ رحل إلى جنديسابور^(٣) ، وكان يضرب بالعدو أيضا ، وقد تعلمه بفارس واليمن ، وقد وفد على كسرى أنوشروان ، وجرى بينهما حوار نسجله لمغازة بالنسبة لموضوعنا ، سأل كسرى الطبيب العربي : على كم جبل وطبع هذا البدن ؟ قال الحارث : على أربع طبائع ، المرة السوداء وهي باردة ، والمرة الصفراء وهي حارة يابسة ، والدم ، وهو حار رطب ، والبلغم وهو بارد

(١) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص ٤٥٣ وانظر القصة قبلها في نفس الصفحة .

(٢) ذم الحوى ص ٢٤٨ .

(٣) طبقات الأطباء ص ١٦١ ، ١٦٢ ، وانظر مقال : الطب عند العرب لتدكتور فؤاد حسين على ، مجلة الكتاب . المصرية - نوفمبر ١٩٦١ ص ١٠٨ وما بعدها .

رطب . قال كسرى : فلم لم يكن من طبع واحد ؟ قال : لو خلق من طبع واحد لم يأكل ولم يشرب ولم يمرض ولم يهلك . قال : فمن طبيعتين ، لو كان اقتصر عليهما ؟ قال الطبيب : لم يجز ، لأنهما ضدان يقتتلان . قال : فمن ثلاث ؟ قال : لم يصلح ، موافقان ومخالف ، فالأربع هو الاعتدال والقيام^(١) .

وقد احتفينا بهذا الحوار لأمر مهم ، فهو إن صح يدل على أن فكرة الأخلاط أو العناصر التى يتكون منها الجسم وتحكم مزاجه العام وتصنع طبيعته فكرة قديمة فى الطب العربى ، ويمكن أن تكون فكرة عربية أصلا ، مع التسليم بأن الطب اليونانى كان معروفا حول الجزيرة ، وكما يقول ابن أبى أصيبعة إن كتب جالينوس وغيره ظلت تقرأ فى الاسكندرية حتى ظهور الاسلام وفتح العرب لمصر ، وأن يحيى النحوى الاسكندراني الأسكلاني قد عمر حتى لحق أوائل الاسلام ، ولقى عمرو بن العاص ونال اكرامه^(٢) .

ومن المعروف أن الطب كان ممتزجا بالفلسفة أو تفريعا عليها ، وإلى يومنا هذا يسمى الطبيب بالحكيم فى كثير من أنحاء الوطن العربى ، واجتماع الطب وعلم النجوم بقسميه اللذين عرفنا من قبل ، فى رحاب الفلسفة القديمة جعلهما يتبادلان المواقع وتختلط مسائلهما . وهذا جالينوس الطبيب الفيلسوف يتحدث عن أبى الطب « ابقراط » - فى المقالة الثالثة من كتابه فى أخلاق النفس فيقول : ان ابقراط كان يعلم مع ما كان يعلم من الطب من أمر النجوم ما لم يكن يدانيه فيه أحد من أهل زمانه ، وكان يعلم أمر الأركان التى منها تركيب أبدان الحيوان ، وكون جميع الأجسام التى تقبل الكون والفساد ..

وهذه الاشارة الدالة على امتزاج الطب بالتنجيم تحمل دلالة أخرى لا يجوز اغفالها ، وهى ما يمكن اعتباره سبقا إلى فكرة الأخلاط أو العناصر التى قال بها الحارث الثقفى عن تجربة أو عن تأثر ، وبخاصة أن من بين مؤلفات اليونان القدماء ما هو فى الأخلاط صراحة ، بل من بين مؤلفاتهم ما عنوانه : « إلى اقليغيوذس قيصر ملك الروم ، فى قسمة الانسان على مزاج السنة » . وفيما يسوقه ابن أبى أصيبعة من أخبار الأطباء أنه عرض لغضيب - أم ولد الرشيد - مرض ، فاحضرت طبيبا وحاسنين للنجوم ، فأشار الطبيب بالمعالجة الفورية ، ولكن أحد الحاسنين قال للمريضة : إن القمر اليوم فى زحل ، وهو فى غد مع المشتري ، وأنا أرى لك أن تؤخرى العلاج إلى مقارنة القمر المشتري . والطريف أنها أخذت برأى المنجم وأجلت البدء فى العلاج ، فدفعت حياتها ثمنا لهذا التأجيل^(٣) ، ويتأكد هذا التمازج بين الطب والتنجيم فى

(١) طبقات الأطباء ص ١٦٤ .

(٢) السابق ص ١٥١ ، ١٥٢ .

(٣) السابق ص ٤٧ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ١٧٧ ، ٢٩٤ .

نشاط كثير من المؤلفين ، وهذا أحمد بن الطيب السرخسى مؤلف « المدخل إلى صناعة النجوم »
يؤلف هو نفسه « المدخل إلى صناعة الطب » .

ولجالينوس وغيره من الأطباء اليونان أقوال فى العشق وتعليل الحب ، ردد أصحابنا بعضها ، وحفظ لنا ابن أبى أصيبعة بعضاً آخر ، وما اقتبس عنه ابن داود : العشق من فعل النفس ، وهى كامنة فى الدماغ والقلب والكبد ، وفى الدماغ ثلاثة مساكن : التخيل وهو فى مقدم الرأس ، والفكر وهو فى وسطه ، والذكر وهو فى مؤخره^(١) الخ ، ولكن هذا القول ليس الوحيد الذى استشهد به ابن داود ، فقد نقل عن بعض المتطبين أن العشق طمع يتولد فى القلب ، وتجتمع اليه مواد من الحرص يزيد الاحتياج والحرص والقلق والشهوة ، وعند ذلك يكون احتراق الدم واستحالاته إلى السوداء ، والتهاب الصفراء ... ومن طغيان السوداء فساد الفكر ..^(٢) الخ ، وخلاصة هذا رأى الطبى بلغة عضرية أن الحب يبدأ فى صورة ميل نفسى لا يلبث أن يستأثر بالاهتمام ، ويتركز فيه الفكر مما يؤثر فى افرازات غدد معينة تؤدى بدورها إلى الاحتياج والقلق وفساد الفكر .

وقد يكون من الصحيح القول بأن فلاسفة العرب قد آثروا منذ وقت مبكر النزعة المشائية ، تلك التى تتسم أولاً وقبل كل شىء بالاتجاه الطبيعى ، وتفسير العالم بالعناصر ، ومن الممكن أن يكون هذا الاتجاه قد أثر فى الطب الذى ينحو بالضرورة نحو النزعة الطبيعية^(٣) . ولكن المبدأ ظل غامضاً بالنسبة للتوافق أو التكامل بين هذه العناصر ، فإذا كانت الصفراء والسوداء والبلغم والدم تجتمع فيعتدل ويكتمل كيان الإنسان ، وينفرد أحدها بالغلبة على سائرهما فيحكم على مزاجه وهل هو صفرأوى أو سودأوى أو بلغمى أو دموى ، فإن المعرفة بطبائع كل ممكنة ، ولكن : كيف يمكن اكتشاف التوافق العاطفى ، وهل يتم بين الأشباه أو بين الأضداد ؟ ان التجربة هنا جد مختلفة . وقد يكون ابن حزم قد ألمح إلى شىء من ذلك حين أشار إلى تفضيله المستمر للون معين من النساء ، وما نلاحظ من اهتمام جعفر السراج فى الجزء الثانى من مصارع العشاق بقصص العشق التى تكون المحبوبة فيها سوداء . ولكننا سنحصل على تعليقات للعشق على غاية من الطرافة ، كما فى هذا الاقتباس الذى علل به ابن الجوزى استحكام العشق اذا ما تمت القبلة بعد ادمان النظر ، وكثرة اللقاء ، وطول الحديث . يقول ابن الجوزى :

(١) النصف الأول من كتاب الزهرة ص ١٨ ، ١٩ وطبقات الأطباء ص ١٣١ مع اختلاف لا أثر له حيث وضع « الطبقات » : ثلاث قوى ، بدلاً من : ثلاثة مساكن .

(٢) النصف الأول من كتاب الزهرة ص ١٧ ، وقد نقل ابن القيم هذا القول دون أن يشير إلى مصدره ، انظر : روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص ١٣٧ .

(٣) الكندى فيلسوف العرب ص ١١٩ .

« وقد ذكر حكماء الأوائل أنه اذا وقعت القبل بين المتحايين ، ووصلت بلة من ريق كل واحد منهما إلى معدة الآخر ، اختلط ذلك بجميع البدن ، ووصل إلى جرم الكبد . وهكذا اذا تنفس كل واحد منهما فى وجه صاحبه ، فانه يخرج مع ذلك النفس شىء من نسيم كل واحد منهما ، فيختلط بأجزاء الهواء ، فاذا استنشقا من ذلك الهواء دخل فى الخياشيم ، ووصل بعضه إلى الدماغ ، فسرى فيه كسريان النور فى جرم البللور ، ووصل بعضه إلى جرم الرئة ، ثم إلى القلب ، فيذب فى العروق الضوارب فى جميع البدن ، فيعتقد من بدن هذا ما تحلل من بدن هذا ، فيصير مزاجا ، به يتولد العشق وينمى^(١) . »

وقد سبق ابن داود إلى القول بأن الحرارة المتولدة من الحزن تنحاز إلى القلب ثم تتصاعد إلى الدماغ ، فتتولد بخارات هى التى تصير دموغا فى حال السلامة ، أو تصير كيموسا غيظا ومادة منصبة فى الحال المستعصية ، ويستشهد بأن الشعراء قد فطنوا إلى أن فيض الدمع أروح من كمنه ، « ولم يدلوا على سبب ذلك ، ولا أحسبهم وقفوا عليه ، ومن أقربهم وصفا له الذى يقول :

كتمت الهوى حتى بدا كتمانها وفاخر فتمته على المسامع
ولو لم يفض دمعى لعاد إلى الحشا فقطع ما تحنى عليه الأضالع^(٢)

وفكرة تحول المواد داخل الجسم ، وتأثيرها المباشر هى الجامع بين النصين ، ولكن الطريف فيما رده ابن الجوزى أنه جعل ريق المعشوق يتحول فى معدة العاشق إلى جزء من بدنه يؤثر فى سائرته ، ويصل إلى القلب ، وكذلك الأمر فى الأنفاس المترجة من شخصين !! وأكثر طرافة منه ، ما يقول ابن القيم فى هذا الصدد ، عن حقيقة العشق :

« فالذى عليه الأطباء قاطبة أنه مرض وسواس شبيه بالماليخوليا ، يجلبه المرء إلى نفسه بتسليط فكره على استحسان بعض الصور والشمائل ، وسببه النفسانى الاستحسان والفكر ، وسببه البدنى ارتفاع بخار ردىء إلى الدماغ عن منى محقق ، ولذلك أكثر ما يعترى العزاب ، وكثرة الجماع تزيله بسرعة^(٣) . »

وستترك الوسواس والماليخوليا جانبا لبضعة أسطر ، لنمعن التأمل فى قول ابن القيم فنجده يقوم على ملاحظة صحيحة ، فهو يتكلم عن العشق وليس الحب ، أى الاعجاب بالشكل أو الصورة ،

(١) ذم الهوى ص ٣٠٥ .

(٢) النصف الأول من كتاب الزهرة ص ٢٩٩ ، ٣٠٠ .

(٣) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص ١٣٧ ورد هذا القول لابن أبى حجلة أيضا . انظر ديوان الصبابة

ومن ثم الشهية ، ولهذا الشهية تأثيره على الفكر ، حيث ينحصر المهم في اللقاء ، ولهذا تأثيره على أعضاء الذكورة ، وهو ما عبر عنه بالاحتقان ، وإذا أهملنا القول بارتفاع بخار ردىء من الخصية إلى الدماغ ، يبقى المعنى صحيحا ، وهو أنه حين يسيطر الشهية والميل الجنسي يتوقف التفكير ويفقد العقل قدرته على التحول إلى فكرة أخرى إلى أن يتخلص من طاقته الحبيسة .

ويحتل مبدأ الأمزجة مكانا واضحا عند داود الأنطاكي - وهو طبيب - والعشق عنده تابع للأمزجة ، وهو يختلف باختلاف المزاج على أنحاء أربعة : سريع التعلق والزوال كما في الصفراويين ، وعكسه كما في السوداويين ، وسريع التعلق بطيء الزوال كما في الدمويين ، وعكسه كما في البلغميين ، وأما المعتدل فيكون فيه العشق كذلك^(١) ، وتلعب فكرة الأخلاط دورها في تكوين الأمزجة والألوان في رأى الأنطاكي ، فيقول في « فصل في خفقان القلب والتلون عند اجتماع المحيين » :

اعلم أن مدار تلون البدن أما على الخلط أو شدة الحرارة أو ما تركب منهما ، والأول ينزم حالة واحدة : أما البياض في البلغم أو الحمرة في الدم أو الصفرة في الصفراء أو السواد في السوداء ، وما تركب بحسبه مع مراعاة الطوارئ كقرب الشمس أو جبل أو سد جهة^(٢) ... إذا تقرر هذا .. ظهر علة اصفرار لون العاشق وارتعاد مفاصله وخفقان قلبه ، لأن الاستبشار بالاجتماع الموجب للفرح المنتج لحركة الحرارة إلى خارج لتؤثر الحمرة وصفاء اللون ، يعارضه لشدة الشفقة الخوف من نحوواش وسرعة تفريق ، واليأس الموجب لاحماد الحرارة أو جذبها إلى داخل المنتج لصفرة اللون أو الموت فجأة ، ومن ثم إذا أمن من ذلك لم يقع تغير ... وأما حمرة المعشوق فهي إما حياء وإما خجل ، وكل منهما باعث للحرارة إلى خارج ، ونتيجته احمرار الألوان وصفائها . فأفضل الألوان الأحمر الصافي المشرق مطلقا حتى في الثياب كالخلل ، والمشروب والمشموم كالورد والشقيق ، والحيوان كالخيل ، والمعادن كالذهب والياقوت ...^(٣) ومهما يكن من أمر فإن الفكرة الرئيسية التي صدر عنها القول بالأمزجة والأخلاط خلاصتها أن الانسلاص مصنوع من نفس العناصر التي تتكون منها الأرض ، ويشتمل عليها الكون . الإنسان هو « اختصار » للكون ، ومركب من ذات العناصر ، فهو من ماء وتراب ونار وهواء ، أو سر عناصر : حار وبارد ورطب ويابس ، ويقابلها الدم وهو حار ، والكبد أو السوداء وهو الرطب ، والبلغم وهو البارد ، والصفراء وهو اليابس . اجتمعت على كيفية واعتدال معين ، فتعدد المزاج ، الذي يشرحه ابن سينا بأنه كيفية حاصلة من تفاعل الكيفيات المتضادات إذا

(١) تزيين الأسواق في أخبار العشاق ص ١٣ .

(٢) يقصد أن الأخلاط الغالبة تلون الجلد وترك أثرها دون أن تتجاهل أثر البيئة الجغرافية .

(٣) تزيين الأسواق في أخبار العشاق ص ٤٠٢ ، ٤٠٣ .

وقفت على حد ما ، ووجودها فى عناصر ليماس اكثر كل واحد منها أكثر الآخر . ويضع ابن سينا أيدينا على جوهر فكرة هامة ، لصلتها بمفهوم المشاكلة ، وذلك حين يشرح معنى الاعتدال فى المزاج ، أو بين الأمزجة ، فيقول ان الاعتدال ليس من التعادل الذى هو التوازن بالسوية ، بل من العدل فى القسمة^(١) ، وهذا يعنى أن الاعتدال سيختلف من بلد إلى آخر ، بل من بدن إلى آخر ، حسب ما يقتضيه التركيب والتوافق البيئى .

وقد كان للأطباء العرب اجتهادات طريفة فى مجال التطبيق الطبى أو المعالجة ، وقد كانوا فى موقع قريب دائما من بلاط الخليفة وقصور الأثرياء وأماكن تجمع القيان والجوارى عند تجار الرقيق ، حرصا على سلامة الجارية التى تتخذ للمتعة وحفاظا على جمالها أيضا ، وكان طبيب البلاط أو المختص بالوجهاء يرى قارورة الجارية قبل شرائها ، أى يشاهد البول ويحلله ليحكم على جانب من سلامتها ، وقد قام بعضهم بعلاج شاب ناحل ، فعرف أن داءه العشق ، وراح الطبيب يردد أسماء عدد من النساء وقد تلمس نبض الشاب ، فلما أسرع النبض تعرف من خللته على الفتاة التى مرض بسببها !! وحدث أن أصيبت إحدى الجوارى بنوع من الشلل فى الأعصاب حتى تجمدت على حركة واحدة ، فاستأذن الطبيب سيدها فى أن يترك له حرية معالجتها فلا يسارع بعقوبته ، ودعا بالجارية لتواجه الطبيب ، فأمرها بأن تدور حول نفسها ، ثم غافلها وانحنى يريد رفع ثيابها من خلف ، فجفلت الجارية وانتفضت مرتعدة تدفع يده وتعذل ثوبها ، وكان الشفاء فى هذه الحركة الانفعالية المفاجئة ، وكان تعليل الطبيب ، كما اعترف سيد الجارية فيما بعد ، أنهما كانا فى لقاء جسدى ، ثم دهمهما ما جفلت له الجارية وجزعت خوفا أو حياء ، فأصابها هذا الشلل المؤقت ، وقد عالجه الطبيب بصدمة معاكسة فكان الشفاء !!

* * *

وخلاصة القول فى أمر الروافد والاتفاقات أن هذه الروافد الأجنبية قد أمدت الدراسات العربية عن الحب بكثير من الأقوال والتوجيهات ، وفنت أمامها الكثير من المسائل والاحتمالات ، ولكنها لم تدخل فى جوهر النظرية العربية عن الحب ، ذلك الجوهر الذى بقى عربيا اسلاميا فى صميمه ، وقد نجد أصداء مباشرة عند الفلاسفة الاسلاميين ، أو الأطباء ، ولكن الذى ينبغى التنبيه اليه والحرص عليه أن النظرية العربية لم يضعها الفلاسفة ، ولم يضعها الأطباء ، وإنما وضعها الفقهاء ، وينبغى أن نلمس ملاحظتها فى كتاباتهم ، وما نجده وافدا فى أفكارهم يبدو قليلا ، وهامشيا ، وأكثره من قبيل الاتفاق وليس من قبيل الاقتباس ، وبخاصة حين يصدر عن تجربة مباشرة هى قاسم مشترك بين البشر جميعا ، وليس من الانصاف تخصيصها بأمة أو ثقافة .

(١) القانون فى الطب ج ١ ص ٦ .