إني وجدت سهام الموت معرضة بكل حتم من الآجال مكتوب

***

وثارت نفسي لهذا المنظر الأليم ، وذكرت قسوة الانسان على العجماوات مع أنه مستأمن عليها ، مستحفظ لها ، مسؤول عنها . وذكرت ما جاء في صحيح الأثر من أن امرأة دخلت النار في هرة حبستها ، فلا هي أطعمتها ، ولا هي أسقتها ، ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض . وذكرت قول الرسول العربي : « إياكم والمثلة ولو بالكلب العقور » : ونهيه عليه السلام أصحابه عن اقتعاد الرحال في المجالس حتى لا يعلق بها شوك يؤذي الابل عند ما توضع على ظهورها ، وقول عمر لرجل رآه يعنف بماشية يسير بها ليذبحها : « ياهذا سقها الى الموت سوقاً رفيقاً » ، وذكرت رسالة (الحيوان والانسان) التي ختم بها إخوان الصفاء رسائلهم ، وكيف ذهبوا فيها مذهباً لطيفاً في التدليل على أن الانسان في حقيقة الأمر حيوان من الحيوان ، لا يفضل غيره من الأنواع إلا بالعمل الصالح المنجي له في الدنيا والآخرة . ذكرت كل ذلك فعلمت أن البون لا يزال عندنا شاسعاً بين القول والعمل ، وأن المبادئ الجميلة لا تزال الى حد بعيد مجرد حبر على ورق ، وذلك من سوء حظ الانسانية الصحيحة

أما بعد ! فلا تبعدي أيتها الهرة المظلومة ! فكأس المنية لا تبرح دائرة على الخلائق ، يشرب بها الرفيع والوضيع ؛ وسيان في حكمها من يمشي سوياً وما يمشي مكباً على وجهه . إن الموت لمصرى واحد ، ولكن الموتات تختلف ؛ وموتتك أيتها الهرة ؛ من أشرف الموتات . لم تموتي حتف أنفك ، ولم تموتي في مسعى باطل . لقد قضيت جاهدة ، مجاهدة ، وذهبت في ريعان عمرك ضحية الواجب ، والسعي الصالح . إذا طالت الأعمار بأقوام رضوا بالهوان والمسكنة ، وآثروا العافية المذلة على الجهاد المشرف . نعم ، إنك لم تجدي في هذا العالم من ينصفك ، ويطلب بثأرك ، ولكنك واجدة عند القوة الممسكة لهذا الكون خير الجزاء . ألم تدخل امرأة النار في هرة أماتتها ظمأ وجوعاً ؟ أليس معنى أن الانسان إذا تجرد من الرحمة فهو عند الله أحط شأناً من العجماء ، وأن الله لا يستحي أن ينقصها منه إذا طغى عليها وتجبر ؟ ألا كفى بذلك للنفس ، لو تعلمين ، تأساء وتعزية ما؟

١٩٣٦/٩/٨ عبد الحميد العبادي

الجانب الصوفي
في الفلسفة الاسلامية[1]
للدكتور ابراهيم بيومي مدكور

— ٢ —

عنى الفارابي كل العناية بموضوع السعادة علما وعملا ، فخصه بكتابين من كتبه شرح فيهما مختلف آرائه الصوفية ، وبين الوسائل الموصلة إلى السعادة ؛ وهذان الكتابان هما : تحصيل السعادة ، والتنبيه على السعادة ، اللذان طبعا في حيدرآباد سنة ١٣٤٥ و ١٣٤٦ هـ ، وقد امتازا — مقرونين إلى الرسائل الفارابية الأخرى التي وصلت الينا — بغزارة مادتهما ووضوح أسلوبهما ؛ وحبذا لو فكرنا في اعادة طبعهما بمصر . ولم يكتف الفارابي بهذه الدراسة النظرية ، بل جد في أن يتذوق السعادة بنفسه ، وأن يصل بتفكيره وتأمله إلى مرتبة الفيض والالهام كما صنع أفلوطين من قبل . ويقال إنه حظي بذلك مرة أو مرتين

وواضح أنه ليس في مكنة الناس جميعاً الصعود إلى مرتبة هذه السعادة ، ولا يبلغها إلا النفوس الطاهرة المقدسة التي تستطيع أن تخترق حجب الغيب وتصعد إلى عالم النور والبهجة . يقول الفارابي : « الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن ، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه ، وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس ، والأرواح العامية الضعيفة إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر ، وإذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن ... وإذا اجتمعت من الحس الباطن إلى قوة غابت عن أخرى مثل البصر يُخَيَّل بالسمع ، والخوف يَشغَل عن الشهوة ، والشهوة تشغل عن الغضب ، والفكرة تصد عن الذكر ، والتذكر يصير عن التفكر ، أما الروح القدسية فلا يشغلها شأن عن شأن »[2]

(١) اضطرنا سفر مغايرٌ إلى أوربا لقطع هذه السلسلة التي بدئت في العدد ١٥٧ من أعداد الرسالة ، فمعذرة إلى القراء

(٢) الفارابي ، الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية ، ص ٧٥

فالروح القدسية إذن واصلة ، ترى المغيب ، وتسمع الخفى ، وتجاوز عالم الحس إلى عالم المشاهدة الحقيقية والبهجة الدائمة . هذه هى نظرية الاتصال التى قال بها الفارابى واعتنقها الفلاسفة اللاحقون ، وقد لعبت دورا هاما بوجه خاص لدى فلاسفة الأندلس . وهى كما ترى ضرب من التصوف النظرى القائم على البحث والدراسة يقربنا إلى الله ونعيمه المقيم . والتصوف فى جملته ساد العالم الاسلامى منذ زمن بعيد تحت مؤثرات كثيرة بين فارسية وهندية ومسيحية وإغريقية . وفى رأى كل متصوف أن الغرض الرئيسى من العمل والتأمل هو الاتصال أو الفناء فى الله . يقول ريتان : « لم يعرف الشرق أن يقف فى العبادة عند حد المبالغة والاسراف ، بل كان الاتحاد مع العقل الكلى بوسائل خارجية حلم الطوائف الصوفية فى الهند والفرس . وهناك سبع درجات — كما يقول المتصوفة — تقود المرء إلى الغاية النهائية التى هى الفناء المطلق أو النرفانا البوذية ، حيث يصل الانسان أن يقول : أنا الله »[1] ومشكلة أنا وأنت من المشاكل الهامة فى تاريخ التصوف الاسلامى ، فأنا وهو الشخص الانسانى يعمل على أن ينمحى فى أنت وهو الله ، وما الحلول الذى قال به الحلاج والذى درسه الأستاذ ماسنيون دراسة عظيمة إلا أوضح مظهر لهذه المشكلة فى الاسلام ، فهو يتلخص فى اختفاء الانسان فى الله ، وبذا يتحد أنا وأنت اتحادا كاملاً

كان الفارابى صوفياً فى قرارة نفسه ، يعيش عيشة الزهد والتقشف ويميل إلى الوحدة والخلوة . وقد أفاض مؤرخو العرب فى وصف تقشفه وإعراضه عن الدنيا . وابن خلكان خاصة يضعه فى مصاف الزهاد والنساك[2] . وبالرغم من أنه عاش فى بلاط سيف الدولة بن حمدان وجالس العظماء والرؤساء لم يغير شيئاً من عوائده ولم يخرج عن زهده وتقشفه . فجليس الملوك هذا وصفى الأمراء كان يرى فى أغلب الأحيان بالقرب من الطبيعة يناجيها ويستكشفها أسرارها ويستملها ما حوت من عظات . وقد رووا أنه كتب الكثير من كتبه على شواطىء المجارى المائية وبين الثمار والأزهار[3] . فهذا الاستعداد الفطرى الذى نشأ عليه ، وهذه النزعة الصوفية التى تمكنت منه ، أثرت من غير شك فى آرائه وأفكاره ، وكانت عاملاً فى تكوين نظرية السعادة الفارابية . وأسلوب الفارابى نفسه يتفق مع هذا الاستعداد ويتلاءم مع هذه النزعة ؛ فهو إلى الغموض أميل ، وفى باب التعمق والتركيز أدخل[4] . وهذا شأن الصوفية جميعاً يرسلون الجمل المختصرة المماة . وكثيراً ما عانى المستشرقون صعوبات فى تفهم عبارات الفارابى وإدراك كنهها ، وشكوا من غموضها وتعقدها[5]

ويجب أن نضم إلى هذا المؤثر الداخلى عاملاً آخر خارجيا ، ألا وهو الوسط الذى عاش فيه أبو نصر ، فقد نشأت فى العالم الاسلامى لعهده أفكار صوفية كثيرة صادرة عن أصل هندى أو فارسى أو إغريقى أو مسيحى . ولا يستطيع أحد أن ينكر تأثره بهذه الأفكار ، وفى كتاباته ما ينهض دليلاً على ذلك . فقد جارى المتصوفة وشرح لنا المراتب التى يمر بها من يرغب فى السعادة . والمرتبة الأولى فى رأيه هى مرتبة الارادة ، وتتلخص فى شوق زائد ورغبة أكيدة فى تنمية المعلومات واكتساب الحقائق الخالدة . فان كانت هذه الرغبة مؤسسة على دوافع حسية أو خيالية فهى مجرد إرادة ، وإن قامت على التفكير والتأمل فهى اختيار حقيق . وبعد الاختيار تجىء السعادة التى تحدثنا عنها من قبل[6] . فهذا التدرج فى جملته يشبه من بعض الوجوه منازل الصوفية

وفوق هذا فقد عاصر الفارابى كبار الصوفية الذين يقولون بالحلول ، وعلى رأسهم الجنيد المتوفى سنة ٩١١ ميلادية وناشر نظرية الاتحاد الصوفية ومردد الجملة المأثورة : اللهم مهما عذبتنى بشىء فلا تعذبنى بذل الحجاب »[7] ويروى أن الشبلى دخل عليه يوماً وبحضرته زوجه ، فأرادت أن تحتجب ، ولكنه أبى عليها ذلك قائلاً : لا خير للشبلى عندك . ولم يكد الأخير يسمع هذه الكلمة حتى بكى . فقال الجنيد لزوجه على الأثر : استتري

(١) Renan, Averroès, p p. 144—145.

(٢) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، طبعة بولاق ، ج ٢ ص ١٠٢

(١) المصدر نفسه

(٢) I. Madkour, La Place d'al Fârâbî, pp. 15 — 16.

(٣) Carra de Vaux, Encye-de l'Islam, II p. 58; Massignon Archives d'hist., IV, p. 158.

(٤) الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٤٥ — ٤٦

(٥) Massignon, Essai, pp. 274-75.

فقد أفاق الشبلي من غيبته[١]. والحلاج تلميذ الجنيد من معاصري الفارابي كذلك ، فقد توفي سنة ٩٢٢ للميلاد . وهو صاحب الجملة المشهورة : (أنا الحق) التي لاقى من جرائها حتفه . وعلى يديه سما مذهب الحلول إلى أوجه وبدا في أوضح صوره ، وتم الاتحاد الكامل بين أنا وأنت . وأشعار هذا العصر الصوفية مملوءة بالغيبة والحضور ، والوجد والوجود ، والنسيان والذكر . يقول بعضهم :

وجودي أن أغيب عن الوجود ... بما يبدو على من الشهود

ويقول الآخر :

عجبت لمن يقول ذكرت ربي ... فهل أنسى فأذكر ما نسيت

شربت الحب كأساً بعد كأس ... فما نفد الشراب ولا رويت[٢]

وربما يبدو بعد الذي تقدم أنا صائرون إلى أن نعقد صلة بين تصوف الحلاج وتصوف الفارابي ، وأن نثبت أن آراء أوائل المتصوفة قد أثرت تأثيراً مباشراً في أفكار فلاسفة الاسلام الصوفية ، ولكنا نسلم بذلك من ناحية النزعة والتوجيه العام فقط ، أما من جهة النظريات في تكوينها وتفاصيلها فانا نرفضه للأسباب الآتية :

أولاً : تصوف الفارابي نظري مبني على الدراسة والبحث قبل كل شيء . فبالعلم ، والعلم وحده ، تقريباً نصل إلى السعادة . أما العمل فمن المرتبة الثانية ومهمته ثانوية للغاية . على عكس هذا يقرر الصوفية أن التقشف والحرمان من الملذات الجسمية وتعذيب الجسم هو الوسيلة الناجعة للاتحاد بالله . يقول الجنيد : « ما أخذنا التصوف عن القيل والقال ، لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات[٣] »

ثانياً : — وهذا فرق جوهري — الاتصال الذي يقول به الفارابي مجرد سمو إلى العالم العلوي وارتباط بين الانسان والعقل الفعال دون أن يمتزج أحدهما بالآخر . أما المتصوفة فينظمون من العبد والرب وحدة غير منفصلة ، ويقولون بحلول اللاهوت في الناسوت . وعلى هذا يتلاشى أنا في أنت تماماً ولا يتميز الخلق من الخالق . وهذا هو سر حملة أهل السنة على هذا الخلط غير المقبول والغلو المفرط . حقاً إن الفارابي يذهب في فقرة واحدة غريبة إلى أن الانسان حين يصل إلى درجة السعادة يحل فيه العقل الفعال[١]. غير أنه لا يمكن أن يقبل هذا التعبير على علاته ويجب أن يحمل حملاً مجازياً . فان صاحبه يلاحظ غير مرة أن العقل المستفاد وهو أسمى درجات الكمال الانساني يختلف في طبيعته ووظيفته ومرتبته عن العقل الفعال . ويرى الفارابي فوق هذا أن الموجودات في تدرجها مكونة من طبقات بعضها فوق بعض ؛ والله مثال الكمال المطلق ، وبينه وبين الانسان والعالم الأرضي كله فواصل متعددة[٢] . فنظريات الفارابي الميتافيزيقية والفلكية المختلفة لا تسمح بأن يتحد الخلق مع الخالق أو أن يمتزج العقل الانساني بالعقل الفعال

وأخيراً على كلمة اتحاد واتصال تؤخذان بالفرق الواضح بين نظرية الحلول الحلاجية ونظرية السعادة الفارابية ؛ فان الكلمة الأولى التي تنصرف عادة إلى نظرية المتصوفة تدل على الاندماج التام بين المخلوق والخالق ، في حين أن الكلمة الثانية التي تطلق على نظرية الفلاسفة تشعر فقط بمجرد علاقة بين الانسان والعالم الروحي

فالواجب علينا إذن أن نبحث عن منبع آخر يمكن أن تكون نظرية السعادة الفارابية في جملتها قد استقيت منه . وإذا شئنا تعرف هذا المنبع وجب علينا أن نصعد إلى أرسطو وإلى كتابه الأخلاق النيقوماخية بوجه خاص . يقول جلسون : « ليس ثمت فكرة ولا عبارة لدى أرسطو لم تنظر ولم ينتفع بها شراحه . وهذه الملاحظة صادقة على العموم في كل المشاكل التي درسها وخاصة في مشكلة العقل »[٣]. ونظرية الاتصال التي نحن بصددها تؤيد هذه الملاحظة تمام التأييد ، فانها مأخوذة نصاً عن أصل أرسطي ؛ وذلك أن أرسطو في شرحه للخير الأسمى يقول في الكتاب العاشر من الأخلاق النيقوماخية إنه فضيلة تتكون في الوحدة وبالتأمل العقلي وتخالف الفضائل الانسانية الأخرى المتعلقة بالجسم . هو قوة تأملية تكتفي بنفسها وتدرك الحق المطلق ، وفضيلة عليا لأنه يتصل بأسمى شيء في الانسان وهو العقل . وباختصار هو

(١) القشيري الرسالة القشيرية ، ص ٤٠

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٧ ، ٤٣

(٣) Massignon, Recueil, p. 169.

(١) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٥٨

(٢) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١٧

(٣) Gilson, Archives, IV, pp. 5-6.

فضيلة الفضائل لأنه يصدق على الجانب القدسي حقيقة في الانسان [١]. ليس هناك شك في أن هذه الفقرات أساس لنظرية الفارابي في السعادة والاتصال. ففي رأيه، كما في رأي أرسطو، الحياة العقلية غاية في نفسها. ومتى جد الانسان في الدراسة والنظر والبحث والتفكير تشبه بالله والعقول المفارقة التي هي إدراك مستمر وتأمل دائم. ومتى انقطع الانسان إلى هذا المجهود النظري اقترب من الكائنات العلوية، وفاز بسعادة ليست وراءها سعادة. فأرسطو الواقعي مصدر الجانب الصوفي في الفلسفة الاسلامية، و« الأديونيا [٢] » الأرسطية عماد لنظرية السعادة الفارابية. وإذا تتبعنا كل ما وصل إلينا من كتب أرسطو لم نجد فيه إلا نصين اثنين يشعران بروح خفية وينزعان نزعة صوفية. وهما ما أشرنا إليه آنفاً في كتاب الأخلاق النيقوماخية وما جاء في كتاب النفس خاصاً بوظيفة العقل الفعال وأثره في تكوين المعلومات العامة [٣]. وكلا النصين أثر تأثيراً عميقاً في فلاسفة الاسلام وآرائهم الصوفية والنفسية. حقاً إن الفارابي ضنين بأسراره ولا يجب أن يقف قراءه على مصادر أفكاره؛ بيد أن عباراته تكفي للبرهنة على ما ذهبنا إليه. وابن رشد الذي يمتنق نظرية الفارابي في الاتصال يقول لنا إن هذه النظرية جواب على سؤال وجهه أرسطو ولم يجب عليه [٤]. فبعد أن وضح كيف يدرك « النوس » أو العقل الحقائق المجردة قال: « سنرى فيما بعد إذا كان في مقدور العقل الانساني — ولو أنه غير مفارق — أن يدرك أشياء مفارقة بذاتها » [٥]. ولما لم يف أرسطو بوعده أخذ فلاسفة الاسلام على عاتقهم أن يتلافوا هذا النقص ويجيبوا على هذا السؤال

غير أن أرسطو وحده لا يكفي في توضيح نظريات الفارابي التصوفية؛ ذلك لأن بينه وبين الفيلسوف العربي مدرسة الاسكندرية التي أثرت كذلك في فلاسفة الاسلام عامة وعلى رأسهم الفارابي. والاتصال الذي يقول به الفارابي لا يختلف كثيراً عن «الاكستاسيس» أو الجذب الذي قالت به مدرسة الاسكندرية. فالاثنان يعتمدان على التأمل والنظر وينتجان هياماً وغبطة تخرج بنا من عالم الحس والمادة إلى نور الحقيقة واليقين. نعم إنه يصعب علينا أن نحلل هاتين الظاهرتين تحليلاً نفسياً دقيقاً، ولكننا نستطيع أن نلاحظ أنهما يمثلان أسمى أعمال العقل الانساني التي ترمي إلى الخير الأعلى. ومتى وصل المرء إلى مرتبتهما أحس بسعادة تجل عن الوصف وغبطة لا نهاية لها. وفي عبارات الفارابي ما يعلن عن الأصل الاسكندري الذي اعتمد عليه والذي لا يمكن أن يكون شيئاً آخر سوى كتاب الربوبية. ولنكتف بتقديم نص واحد من كل طرف يشهد بذلك. يقول الفارابي: « إن لك منك غطاء فضلاً عن لباسك من البدن، فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد، وحينئذ تلحق. فلا تسل عما تباشره، فان ألمت فويل لك، وإن سلمت فطوبى لك. وأنت في بدنك تكون كأنك لست في بدنك، وكأنك في صقع الملكوت، فترى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. فاتخذ لك عند الحق عهدا، إلى أن تأتيه فرداً [١] ». ويقول صاحب كتاب الربوبية أو أثولوجيا: « ربما خلوت أحياناً بنفسي وخلعت بدني فصرت كأني جوهر مجرد بلا جسم. فأكون داخلاً في ذاتي وراجعاً إليها وخارجاً من سائر الأشياء سواي، وأكون العلم والعالم والعلوم جميعاً. وأرى في ذاتي من الحسن والبهاء ما أبقى معه متعجباً، وأعلم عند ذلك أني من العالم الشريف جزء صغير. وحين أوقن بذلك أرق بذهني إلى العالم الالهي، ويخيل إلي كأني قطعة منه. فعند ذلك يلمع لي من النور والبهاء ما تكل الألسن عن وصفه والآذان عن سمعه. ومن الغريب أني أشعر بأن روحي مملوءة بالنور مع أنها لم تفارق البدن [٢] ». هذان النصان من غير تعليق ناطقان بالقرابة القربى والعلاقة الوثيقة بين الجذب الذي دعا اليه رجال مدرسة الاسكندرية، والاتصال الذي جد في طلبه الفارابي. وكتاب الربوبية هو المرآة التي عكست كثيراً من آراء أفلوطين وأتباعه على العالم الاسلامي

(يتبع)

ابراهيم بيومي مدكور

(١) Aristote, Ethique, a Nic.

انظر أيضاً الترجمة العربية للطبقي باشا السيد، ج ٢ ص ٣٤٩ — ٣٦٢ L. X, ch. VII,VIII.

(٢) كلمة يونانية معناها السعادة، وقد أطلقها أرسطو على نظرية الخير الاسمى، وفي هذا ما يبين الصلة بين هذه النظرية ونظرية السعادة الفارابية

(٣) Aristote, de Anima, L.III.

(٤) Renan, Averroes, p. 164.

(٥) Aristote de Anima, L. III, ch. VII, 88.

(١) الفارابي، الثمرة المرضية، ص ٧١.

(٢) كتاب الربوبية، ص ٨ — والفارابي نفسه يستشهد بهذا النص ويسوقه مع شيء من التحريف في رسالة الجمع بين رأيي الحكيمين، ص ٣١