بحث مهدى إلى الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى
اعترافا بعلمه وفضله على جيل كامل من طلاب الفلسفة ودارسيها

نقد أبى البركات البغدادى لفلسفة ابن سينا

للدكتور محمد على أبو ريان
مدرس تاريخ الفلسفة بكلية الآداب

مقدمة عامة

١ — مشكلة الألوهية .
٢ — نقد مذهب الصدور عند ابن سينا .
٣ — نظرية أبى البركات فى الخلق المتعدد الأبعاد .
٤ — النفس الإنسانية وقواها .
٥ — نظرية أبى البركات فى العالم الملائكى :
(أ) الجواهر الروحية الملائكية
(ب) هل الملائكة مثل ؟
(ج) الوجود فى صورته الملائكية

خاتمة

مراجع البحث

نقد أبي البركات البغدادي لفلسفة ابن سينا [1]

لا شك أن مذهب ابن سينا الرسمي قد لقي ذيوعاً عند مفكري الإسلام والمتفلسفة منهم على وجه الخصوص ، ومن ثم فقد كان من العسير على أي تيار نقدي فلسفي يعارض السينوية أن يجد له مكاناً مرموقاً في وسط يموج بآراء المشائية الإسلامية ، ولذلك فقد توارت محاولة أبي البركات لنقد ابن سينا تحت ضغط هذا التيار المشائي العام .

وسنحاول في هذا البحث أن نعرض أولا : لنقد أبي البركات لمواقف ابن سينا الفلسفية مكتفين بالتعرض للمشكلات الرئيسية . ثم نعرض بعد ذلك لمذهب أبي البركات الفلسفي .

يعد هذا المذهب حلقة وسطى بين مذهب ابن سينا الفلسفي ومذاهب التصوف الفلسفي كما نجدها عند السهروردي [2] ومحيي الدين ابن العربي [3] .

(١) هو أوحد الزمان أبو البركات هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي المتوفى سنة ٥٤٧ هـ ، أي بعد ثمانين سنة من وفاة الشيخ الرئيس (٤٢٧ هـ) وقبل ميلاد شيخ الإشراق بسنتين (٥٤٩) ، وقد كان أبو البركات يهودي العقيدة ، ثم أسلم قبل تحريره كتابه " المعتبر " وهو مؤلف يمتاز بالنظرة النقدية العميقة في فلسفة ابن سينا في عصر كان يموج بالفلسفة السينوية . ويشتمل الكتاب على ثلاثة أجزاء : الجزء الأول في المنطق ، والثاني في الطبيعيات ، والثالث في ما بعد الطبيعة .

هذا وقد عثر على بشرة سليمان النفوي بتكليف من دائرة المعارف العثمانية في حيدر آباد الدكن سنة ١٣٥٠ هـ راجع مقدمة هذه النشرة جـ ٣ ص ٢٣٥ وما بعدها — راجع أيضا مقال Pines في مجلة الدراسات اليهودية Revue des Etudes Juives رقم ١٠٣ سنة ١٩٣٨ ؛ وكذلك مقال Zobel في دائرة المعارف اليهودية برلين سنة ١٩٣١ مادة (Hibat-O-Ilah) ؛ وهذان المقالان يتعرضان فقط لتاريخ حياة أبي البركات ويضيفان جديداً إلى الفكر اليهودي ، ومن ثمت فهما لا يعترفان بصحة إسلامه ، (راجع أيضا ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء في طبقات الأطباء) ، هذا ولم تصدر أي دراسة جادة حول هذا الفيلسوف الهام في تاريخ الفكر الإسلامي .

(٢) راجع للمؤلف " أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي " في سلسلة الدراسات الفلسفية والأخلاقية ، وأيضا مقدمة كتاب " هياكل النور للسهروردي " نشر وتحقيق المؤلف .

(٣) راجع " الفلسفة الصوفية عند محيي الدين بن العربي " للأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي .

وهو من ناحية أخرى يعبر عن مطالب الفكر الديني في تلك الفترة حيث تأزم الموقف واستعر الخلاف بين الفلاسفة السينويين والفقهاء سيما بعد أن تدخل الغزالي فهاجم الفلسفة في عنف وانتهى إلى أنها لا تشبع المطالب الروحية ولذلك فقد اتجه إلى سلوك الطريق الصوفي كما نرى في المنقذ (١) .

على أن مسلك أبي البركات لم يكن هيناً رغم اتجاه الجو الفكري في القرن السادس الهجري إلى تلمس الطرق والوسائل للنجاة من بطش الفقهاء ووطأة الأصوليين مما ساعد على اشتداد ساعد التيارات الباطنية ، ولم يكن هذا الموقف سهلا أيضاً لأن ابن سينا — كما ذكرنا — كان مسيطراً على الفكر الفلسفي ، وكان تلامذته وقد تكاثر عددهم في إيران يدافعون عن مذهب الأستاذ ويكتبون الشروح العربية والفارسية على مؤلفاته .

ومن الغريب أنه قد نتج عن مذهب أبي البركات تياران متعارضان قد لا ينصلان عن كثب بحقيقة موقفه الفلسفي بقدر ارتباطهما بالظروف والملابسات التي صاحبت ظهوره ، فهو أولا قد هجر معتقده اليهودي وارتضى الإسلام ديناً . وهو أيضاً قد انتقد ابن سينا وعمل على هدم مذهبه الفلسفي بقطع النظر عن كونه صاحب مذهب فلسفي جديد يستحق بأن يكون موضع نقد الفقهاء المعارضين للنظر الفلسفي على وجه العموم .

وأول الموقفين المتعارضين هو موقف الفقيه الحنبلي ابن تيميه (٢) الذي دافع (٣) عن أبي البركات دون فهم دقيق لحقيقة مذهبه في الخلق والألوهية ، وقد يكون في اقتراب المذهب ظاهرياً من الموقف العام للأشاعرة

(١) راجع مقالنا عن "الغزالي وديكارت" في مجلة الشرق الجديد عدد سبتمبر سنة ١٩٤٦ ، حيث نتعرض لموقف الغزالي في المنقذ من حيث منهجه الشكي .

(٢) راجع Laoust (H.) Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqī-a-Dīn Aḥmad ibn Taymiya , le Caire 1939

(٣) راجع لابن تيمية " الرد على المنطقيين " جـ ١ ص ٩٦ ، جـ ٢ ص ٨٤ ، وأيضاً منهاج السنة جـ ١ ص ٩٨ ، راجع كذلك مقدمة " المعتبر " جـ ٣ ص ٢٤٠

ما يفسر لنا هذا القبول المتسرع من جانب رجال الدين ، هذا بالإضافة إلى ما قد يكون لمثله من مكانة خاصة عند فقهاء المسلمين حيث أنه انقلب من اليهودية إلى الإسلام عن طريق البحث والنظر لا تقليداً للآباء أو للمشيخة .

أما الموقف الثانى فيتمثل فى نقد شيخ الإشراق اللاذع لآراء أبى البركات فى الخلق لقوله بإرادات متجددة حادثة إلى جانب إرادة أزلية ثابتة فى ذات الله (١) ، وهو يعقد فصلا فى كتاب المطارحات (٢) عنوانه " فى إبطال قاعدة لأبى البركات وفى سبب انطماس الحكمة " يقول فيه :

"ومن يشرع فى ما لا يعنيه من المتأخرين ويريد أن يذب عن مذاهب لا يعرفها ولا يحيط بحجج أهلها انسان يسمى أبا البركات المتفلسف أثبت على واجب الوجود إرادات متجددة غير متناهية سابقة ولاحقة .... فأثبت له [إذن] إرادة ثابته أزلية وإرادات متجددة لاتتناهى ، وخالف فى هذا البرهان كلّ من له فى النظر أقل رتبة ، وخالف مذهب اليهودية أيضاً الذى كان يراه والإسلامية التى انتقل إليها ، " فلا عقل ولا قرآن " ، كما يقال ، إلا أنه ظن أن هذه الملل ربما تقتضى هذراً ... ثم إن كان [أبو البركات ينتسب] إلى العلوم الحكمية فكان يجب عليه أن يطالعها أولا ويضبط معانيها ... (٣) وإنما تأتى لمثل هذا المخنون القذر !! الإتيان بمثل هذه الهذيانات القبيحة ، لأنه لم يكن للحكمة فى الأرض سياسة قائمة(٤).

(١) راجع كتاب " المعتبر " ج ٣ ص ١٩٠ – ١٩١ " فيكون من أعمال الله تعالى ، القديم الذى هو أول الخلق ، ومنها الحديث الحدث فى الجزئيات المتجددة ، مثل إزالة الغيث ، وتحريك الرياح " .

(٢) كتاب المشارع والمطارحات ، طبعة استانبول سنة ١٩٤٥ ، فقرة ١٧١ ، ١٧٢ ص ٤٣٥ وما بعده .

(٣) الموضع السابق فقرة ١٧٢

(٤) يقصد الحكيم أو الإمام القائم – راجع مقدمة كتاب حكمة الإشراق للسهروردى ، راجع أيضاً بحثاً للمؤلف بعنوان " نظرية الإمامة بين الباطنية والسهروردى " ، مجلة الثقافة عدد ٧٠٥ يونيه سنة ١٩٥٢ ، عدد ٧٠٦ يونيه سنة ١٩٥٢

ولولا جسارة الرجل المذكور [يقصد أبا البركات] وشدة إقدامه فى حق البارى على مثل هذه الأشياء ، وفى أمهات المسائل على خلاف البرهان ، ومذهب التوحيد للخاصة والعامة ما قدحنا فيه هذا القدح ، فإن المباحث بعد أن كان بشرياً ليس بعجيب منه الخطأ . وأما رفض الحق الصريح بالوسواس فلا يعذر عليه " .

أما أن موقف أبى البركات فيه مخالفة صريحة لمذهب التوحيد للخاصة والعامة على ما يقرر صاحب المطارحات فذلك رأى فيه مبالغة بل مغالطة واضحة ، وليس هنا موضع الكشف عنها ، وإنما الذى يعنينا هو أن صاحب هذا النقد الجارح قد تأثر إلى حد كبير بموقف صاحب "المعتبر" فى نقده لابن سينا ، وهذه ظاهرة تستحق البحث والتسجيل ، فكثيراً ما يتبين لنا أن أشد المفكرين نقداً لمذهب معاصر له هو أكثرهم تأثراً به ونقلا عنه .

وثمت ظاهرة أخرى نستشفها خلال التطور العام لفلسفة الإسلاميين ، وهو أنه كان لابد من أن يبرز مذهب وسيط يمهد لظهور الأفلاطونية الكاملة فى مذهب ابن سينا ، وهذا هو الدور الذى لعبته فلسفة أبى البركات إذ ساعدت بنقدها لمذهب ابن سينا (المشى) على إنماء أفلاطونيته المستترة وبذلك تهيأ الجو الفلسفى لظهور التيار الأفلاطونى الإسلامى الواضح عند السهروردى وتلامذته إلى الصدر الشيرازى .

ما هو إذن هذا المذهب النقدى الذى انتصر له فقيه حنبلى متزمت وعارضه وتأثر به فيلسوف إشراقى ؟

١ ــ مشكلة الألوهية [1] :

لنعرض لموقف صاحب المذهب من مشكلة الخلق والألوهية ، فبينما يضع ابن سينا "الواحد" فى قمة الوجود ويجعله خالقاً بالطبع ، نجد أننا هنا إزاء موقف يجعل الله خالقاً بالذات " فهو يفعل حسب معرفته وعلمه وإرادته

(١) راجع كتاب " المعتبر " ج ٣ ص ٦٦ ــ ٦٩

لإدراك هدف هو جوده . وإذن فجوده هو هدفه من فعله ، والموجودات كلها صادرة عن جوده "[1] . وإرادة الله ليست جزءاً من ماهيته لأنه إذا كان الله محلا لارادته فإن الماهية الإلهية ستكون كهيولى تحل فيها الإرادة ، إذ أن الارادة عرض يحتاج إلى محل[2] . وفى هذا الموقف معارضة صريحة لما ذهب اليه ابن سينا بصدد الإرادة الإلهية . ومن ناحية أخرى نجد أن ابن سينا ينكر علم الله بالجزئيات فيعطل القدرة الإلهية ويجعل الله أقل كمالا من النفس الإنسانية إذ هى قادرة على إدراك الجزئيات والكليات معاً ، وليس فى إدراك الله للجزئيات إلحاق للجسمية بذاته المنزهة عن علائق المادة وصفاتها ، فإننا ندرك بتجربتنا أن نفوسنا وهى غير جسمية تدرك الجزئيات[3] ، وإذا كان الإنسان يدرك المحسوسات بحواسه فهو يدرك أيضاً الروحانيات كالملائكة بالاستدلال " ولو وصلت نفوسنا إلى مرحلة التجرد لأدركت الروحانيات كما تدرك المرئى بالعين فلا يحتجب عنها شئ ، فلم لا يكون إدراك الله والملائكة كسائر الموجودات على هذا النحو فلا يحتجب عنه شئ بشئ ، ولا يضيق وسعه عن إدراك كل شئ كما لا تضيق قدرته عن إيجادها بأسرها وإدراكه لها إدراك نفوسنا لمبصراتها على الوجه الذى لا يلزم منه حلول المدرك فى المدرك على ما قال به أصحاب الحلول ، ولا التشكل بحد كما قاله المجسمون "[4] .

وإذن فهو يرد على ما ذهب إليه ابن سينا من إنكار علم الله بالجزئيات[5] ويجعل علمه كالإدراك المباشر لأهل المواجد والأذواق ، وينكر أيضاً على طوائف المجسمة والحلوليين ما ذهبوا إليه من آراء لا تتفق مع ما يجب أن تكون عليه الألوهية من قدرة مطلقة وكمال فائق .

(١) المرجع السابق ص ٦٩

(٢) المرجع السابق ص ١٦١

(٣) المرجع السابق ص ٨٤

(٤) المرجع السابق ص ٨٨

(٥) راجع إشارات ابن سينا ص ١٨٥

على أننا نجد الى جوار هذا الموقف الذى يقترب من وجهة النظر السنية ، استعمالات لمصطلحات فلسفية مرتبطة بمذاهب قد تتعارض مع هذا الموقف ، فالمؤلف مثلا يطلق على "الله" أسماء تشير إلى ثنائية النور والظلام ، ويرجع الكثير منها إلى أثولوجيا أرسطاليس وكتاب مشكاة الأنوار للغزالى ، وسنرى أن فيلسوفاً كالسهروردى يأتى بعده يستعمل نفس المصطلحات فى مؤلفاته الإشراقية ، فالله عند أبى البركات وعند الإشراقيين هو "نور الأنوار"(١) وهو "القاهر" (٢) و "الجواد"(٣) . يقول المؤلف بهذا الصدد إن العارفين وحدهم هم الذين يطلقون على الله هذه الأسماء القريبة من ماهيته ذلك لأنهم يدركونه إدراكاً مباشراً (٤) . وفى رأيه أن أكثر هذه الأسماء دلالة على الماهية الإلهية هو " نور الأنوار " . "ولا عجب أن ينطاع(٥) للداعى به [أى بنور الأنوار] ما فى السموات والأرض جميعاً "(٦) ، "ويصدر عنه [نور الأنوار] وجود الأنوار بأسرها خفيها وظاهرها وعلتها ومعلولها فهو نور الأنوار كما هو مبدأ المبادئ فهو أبعد من أن يرى بالعين وأحق بأن يرى لكونه الأظهر فى الوجود والأسبق والأحق بالوجود ... فهو الأظهر فى وجوده ولمن هو إليه أقرب والأخفى على أبصارنا التى نورها من نوره أبعد "(٧) .

واذن فهناك نوعان من النور : الأول خفى وهو النور المعقول ويشتمل على الذوات النورانية كالألوهية والملائكة وسائر الروحانيات ، أما النوع الثانى من النور فهو الضوء المحسوس الذى نشاهده بالعين وهو الشعاع الصادر عن الشمس المحسوسة ، وتلى هذه الأنوار المعقولة والمحسوسة كتلة المادة

(١) المرجع السابق ص ١٢٨ ، ١٢٩
(٢) المرجع السابق ص ١٢٥ ، ١٢٨
(٣) المرجع السابق ص ١٢٨
(٤) المرجع السابق ص ١٢٨
(٥) إشارة إلى نظرية المطاع عند الصوفية .
(٦) المرجع السابق ص ١٢٨
(٧) المرجع السابق ص ١٢٥

وهي ظلام كثيف . فهو إذن يفرق بين الأنوار الظاهرة المحسوسة وبين المادة ، فالأولى في نظره ليست من الأجزاء الأرضية الكثيفة المظلمة بل هي صادرة عن النار اللطيفة الشفافة [1] .

لا شك أن هذا التمييز الواضح بين الأنوار المعقولة والأنوار المحسوسة وبينها جميعاً وبين كتلة المادة ثم إرجاع الأنوار المحسوسة إلى النار ، إلى غير ذلك ما يعرض له صاحب " المعتبر " ليرجع بنا مباشرة إلى الثنائية الفارسية التي كان لها تأثير واضح المعالم على الفكر الإسلامي .

٢ ـــ نقد مذهب الصدور عند ابن سينا :

وبعد أن يميز المؤلف بين النور المعقول والنور المحسوس ويرتب لكل منهما صفاته وعلاقته بقوانا الإدراكية ، يعود فيحاول أن يعرض مذهبه في " بناء الوجود " . كيف ينتشئ الوجود ابتداء من نور الأنوار؟ أو بمعنى آخر ما هو " ميكانزم الخلق " الذي يفسر عمليات الايجاد وتشييد الوجود ؟

يبدأ أبو البركات أولا باستعراض آراء المشائين الإسلاميين في الموضوع فيلخصها تلخيصاً وافياً ، فهم في نظره قد أثبتوا إلها واحداً من كل وجه لا كثرة فيه وهو الموجود بذاته ولا موجود معه في مرتبة وجوده [2] ، ثم هم قد وضعوا مسلماً أساسياً سار عليه شيعتهم فيما بعد ، وهو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد [3] ، فأول ما وجد عن الواحد شيء واحد جادت ذاته بإيجاده وصدر إيجاده عن ذاته بذاته لأجل ذاته [4] .

ويجمل المؤلف تفصيل حدوث الكثرة عند المشائين بقوله " قالوا [أي المشائين] إن المبدأ الأول من جهة عقله لذاته بذاته صدر عنه المعلول

(١) المرجع السابق ص ١٢٥ ، ١٢٧
(٢) المرجع السابق ص ١٥٠
(٣) المرجع السابق ص ١٤٨
(٤) المرجع السابق ص ١٥١

الأول ، والمعلول الأول يعقل ذاته ويعقل علته ، ويعقل من ذاته حالتين : إمكان وجوده بذاته وهو أمر بالقوة وفى القوة ، ووجوب وجوده بالأول ، وهو أمر بالفعل ؛ فمن جهة عقله للمبدأ الأول يصدر عنه عقل بالفعل أيضاً . ومن جهة عقله لذاته يصدر عنه شيئان : أحدهما من جهة إمكان وجوده وما هو منه بالقوة ، والآخر من جهة وجوب وجوده وصيرورته بالفعل ؛ فمن جهة ما بالقوة يوجد عنه جرم الفلك الأول ، ومن جهة ما بالفعل يصدر عنه نفس الفلك الأول المحركة له ، والذى صدر عن المبدأ الأول واحد وعن المعلول الأول ثلاثة أشياء ؛ وكذلك يستمر فى فلك بعد فلك من جهة عقل بعد عقل ، وتتكثر العقول والنفوس والأفلاك بذلك حتى ينتهى الى الفلك الأخير وهو فلك القمر ؛ قالوا : وعقله هو الذى به تهتدى نفوس البشر ، وهو الذى يسمونه "العقل الفعال" وعنه تصدر نفوس البشر ؛ وقالوا : لا ، بل العقل الفعال الذى لنفوس الناس هو معلول عقل فلك القمر ، وجعلوا عدد العقول التى يسمونها مفارقة بعدد ما يعرفونه من الأفلاك مما قال به علماء الهيئة لما نظروا فى الحركات الفلكية ؛ وما قالوا فى العناصر الكيانية التى هى النار والهواء والماء والأرض ولا فى النفوس النباتية والحيوانية شيئاً يعتد به ، ولا فى أنواع الحيوانات والنبات والمعادن على كثرتها .

وهذا هو الذى نقل عن شيعة أرسطو وما خالفهم عليه مخالف ولا اعترضهم فيه معترض وهو بالأخبار النقلية أشبه منه بالأنظار العقلية ؛ فلنأخذ الآن فى تتبعة وإعادة النظر فى القول من أوله "[1] .

ويتابع المؤلف — فى موضع آخر — تعريضه بالمشائين الإسلاميين وبمقدمهم ابن سينا فيرى أنهم يضعون مبادئ مذهبهم وضعاً دون إيراد براهين وحجج مقنعة ، ومع هذا فهم يطلبون من الغير التسليم بآرائهم مقدماً كأنها وحى من عند الله ، يقول : "فهذه حكمة أوردوها كالخبر ، ونصوا

---

(١) المرجع السابق ص ١٥١ — ١٥٢

فيها نصاً كالوحي الذى لا يعترض ولا يعتبر ، وليتهم قالوا يمكن هذا وغيره، ولم يقولوا بوجوبه ؛ وإن كان جاءهم عن وحي فكان يليق أن يذكروا ذلك فيما ذكروا حتى يرجع عنهم المعترضون والمتتبعون "[1] .

ويجمل بنا قبل أن ننتقل إلى استعراض نقده التحليلي لأصول مذهب ابن سينا ، أن نناقش النصوص التي أوردناها والتي يوجز فيها المؤلف الموقف المشائي بصفة عامة أولية ، وتستوقفنا الملاحظات التالية :

(أولا) إحساس المؤلف بالاضطراب والاختلاف البين فيما يتعلق بأقوال المشائين عن العقل الفعال : فهل هو العقل العاشر أم التاسع أم الثامن ؟ وهل يمكن حقاً حصر عقول الأفلاك في عدد معين ؟ ثم أن هذا الفعل الفعال هل هو عقل فلك القمر المختص في نفس الوقت بالنوع الانساني أم أن العقل الفعال الصادر عن عقل فلك القمر هو وحده المختص بالنوع الإنساني ، وهو رب النوع على ما سيقول به الإشراقيون ؟

(ثانياً) لاحظ المؤلف أن المشائين استندوا إلى أقوال علماء الهيئة في الأفلاك ، فجعلوا عدد العقول بقدر عدد الأفلاك ، ولذلك فقد ترددت اختلافات علماء الهيئة في أقوال الفلاسفة المشائية ، وقد ردد هذه الملاحظة مؤلف معاصر هو Duhem [2] وكذلك فإن E. Brehier [3] يذكر نفس الملاحظة حين كلامه عن مصادر مذهب أفلوطين ؛ وجدير بالذكر أن تاسوعات أفلوطين هي المصدر الرئيسي الذى استقى منه المشاؤون من الإسلاميين مذهبهم في الصدور .

(١) المرجع السابق ص ١٥٨

(٢) راجع Duhem , le système du Monde de Platon à Copernic . . . , t. IV, Paris, 1916 pp. 376 - 383

(٣) راجع E. Brehier, la philosophie de Plotin. éd. Boivin, Paris, 1928. p. 38, L. 5 (Eudoxe)

(ثالثا) ينتقد المؤلف المشائين الإسلاميين فى أنهم لم يتعرضوا لمباحث العناصر الطبيعية والنباتية والحيوانية . ويلاحظ أن أرسطو نفسه قد ألف كتباً فى هذه المباحث ولكن الإسلاميين لم يعنوا بها فقد كانت تاسوعات أفلوطين مسيطرة على مذاهبهم ، وأفلوطين لم يحفل بالعلم الطبيعى كما فعل أرسطو .

(رابعا) يظهر مما أوردناه من نصوص "المعتبر" أنه كانت للمشائين سلطة كبيرة على الفكر الإسلامى فى ذلك الوقت فما استطاع أن يخالفهم فى آرائهم مخالف ، مما دعا المؤلف إلى أن يوجه إليهم سخرية لاذعة . فيتساءل عما إذا كان الوحى هو مصدر آرائهم ، حتى تعتبر أقوالا نقلية لا تخضع للبرهان أو للحجاج العقلى ؟ وإذا كانت وحياً فلم لم يذكروا ذلك حتى يكف المتعرض لهم عن الخوض فيها ؟ ومن هنا تتضح لنا صعوبة موقف أبى البركات النقدى فى عصر يموج بالمشائية ويحفل بمتفلسفتها .

ويتناول صاحب "المعتبر" أصول مذهب المشائين ويعرض لها بالتفنيد والنقد . وأول هذه المبادئ ما ذهبوا إليه من " أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد " ، يتساءل المؤلف عما إذا كان من الممكن منطقياً أن نسلم بصحة هذا المبدأ الأساسى عندهم ؟ فيرى :

أولا : أن هذا المبدأ صحيح فى ذاته ولكن المشائين لم يستعملوه استعمالا صحيحاً ، ذلك لأنهم — فى نفس الوقت الذى يقولون فيه إن المبدأ الأول لا يصدر عنه سوى موجود واحد وهو العقل الأول — يجعلون من هذا العقل مصدراً لثلاث صدورات . فهم بهذا يناقضون المبدأ الذى وضعوه . إذ كيف يجوزون صدور الثلاثة عن الواحد بعد أن ألزموا أنفسهم بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ؟ [1] وكان أحرى بهم أن يجعلوا مثل ذلك عند المبدإ الأول

---

(١) المعتبر ج ٣ ص ١٥٦ حيث يقول " قولهم بأن الواحد لايصدر عنه إلا واحد ، قول حق فى نفسه ، وليس يلزم منه إنتاج ما أنتجوا ، ولا يبنى عليه ماينوا ، وإنهم قالوا فى المبدإ الأول إنه لايصدر عنه إلا واحد ، قالوا ويصدر عن الثانى ثلاثة وهو واحد بالذات بحسب اعتبارات متصورة معقولة ، لا بإضافة ذات أخرى إلى ذاته الواحدة ، بل من جهة تعقلاته وتصوراته . . . " .

"ويجعلوا فى الترتيب أولا وثانياً ومقدماً وتالياً كما جعلوا فى الثانى وهو بالأول أولى ، وكانوا يقولون — عوض قولهم إن الثانى مما يعقل الأول يصدر عنه عقل ، ومما يعقل ذاته يصدر عنه جرم فلك ونفس — إن المبدأ الأول مما يعقل ذاته عقلا أولياً بوحدانيته وبذاته (كما قالوا) يصدر عنه موجود هو أول مخلوقاته ، فإذا أوجده عرفه وعقله موجوداً حاصلا فى الوجود معه كان مما يعقله يصدر عنه آخر غيره . وكذلك يعقل فيوجد ، ويوجد فيعقل ، وتكون مخلوقاته عنده دواعى مخلوقاته ، فيوجد ثان لأجل أول ، وثالث لأجل ثان كما جاء فى خبر الخليقة ، أنه خلق آدم أولا ، وخلق منه ولأجله حواء ومنهما ولأجلهما ولداً . لست أقول إن الرأى هذا، لكن هكذا فى القبل والبعد العلى لا فى الزمانى حتى لا يخرج عن قولهم أصلا" (١) .

من هذا النص يتضح أن المؤلف يرتب للمشائين آراء لو قالوا بها لما ناقضوا المبدأ الذى أقاموا عليه مذهبهم ؛ فالواحد يقدر على أن يخلق موجوداً واحداً ثم يخلق لهذا الموجود موجوداً آخر مع بقاء الواحد الأول علة أولى لهذين الموجودين دائماً . فالرجل قد يشترى عبداً ثم يشترى عبداً آخر لهذا العبد وعبداً ثالثاً لهذا الأخير وهكذا ، فالعبد الأخير يكون مرتبطاً بسيده فى نفس الوقت الذى هو مرتبط فيه مع العبد السابق له فى الشراء والذى اشترى من أجله . ويخلص المؤلف من إيراد هذه الأمثلة إلى اثبات صحة مبدئهم القائل بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، ولكنه يستدرك فيذكر أن هذا المبدأ لا يصدق إلا مرة واحدة فى بدء الخليقة . فالمشاؤون إذن مخطئون إذ يعممون هذا المبدأ فيحددون القدرة الإلهية بهذا الفعل الوحيد ويجعلون فعل الخلق لاحقاً على الواحد ثم يلحقون هذا الفعل بموجودات أقل فى الرتبة من الواحد بينما العقل الصريح يجزم بأن الله خلاق دائماً (٢) .

ويتساءل أبو البركات قائلا : "لم لا يقال إنه تعالى جاد فأوجد ... فلم يقتصر إيجاده على موجود واحد ، بل أوجد بذاته عن ذاته بغير سبب ثان موجوداً أولا ثم بجريرته ولأجله — إما من جهة تصوره له وإما من جهة

---

(١) المرجع السابق .

(٢) المرجع السابق ص ١٥٦ ، ١٥٨ ، ١٥٩

إيجاده — موجوداً آخر ؛ وذلك الموجود الأول كذلك أيضاً تصدر عنه أشياء بحسب ما يتصور ويشاء من تصوره "[1] . فالشخص منا يتخذ لنفسه بيتاً وزينة ويقتني فرساً ، ويشتري له مركباً وزينة ، وهذه أشياء للفرس ، والزينة للبيت ، ولكنها في النهاية للشخص الذي يملكها " وكذلك يخلق الله تعالى الموجودات فتوجد عنه ومنها عنه ، والذي عنه ، منه لأجله ومنه لأجل ما عنه ... "[2] ، فهكذا يعرف الأشياء من ذاته ، وما يحسن ويليق بها ، فيخلق شيئاً لأجل شيء ، فتكون الموجودات عن الموجودات كنار جزئية عن نار ، وتكون عن العلل الأولى كالنار الكلية عن الموجد . ولا يلزم ذلك النسق ، فيكون من أفعال الله تعالى القديم الذي هو أول الخلق ، ومنها الحديث المحدث في الجزئيات المتجددة ، مثل إنزال الغيث وتحريك الرياح[3] ... فيكون الله تعالى — بحسب ما وجب من مبدأيته الأولى وقدرته وحكمته — أراد الخلق بأسره على طريق الجملة لإيجاد كل ممكن الوجود ثم على طريق التفصيل لإخراج كل ممكن في التصور والتقدير إلى الفعل بحسبه في تقديره وتوقيته أزلياً وزمنياً : الزمني لأجل الزمني والمتأخر لأجل المتقدم والمتقدم لأجل المتأخر ، والشخص لأجل النوع من جهة دوام البقاء ، والنوع لأجل الشخص من جهة الحصول في الوجود ، فتصدر من الموجودات أشياء يكون الله تعالى فاعلها بذاته ، ويكون صدورها عنه ومنه بذاته ، ويفعل أشياء يكون منها بعض مخلوقاته كالآلات والأسباب ، إما في صدورها عنه ، وإما في كونها مقتضى حكمته فيتسق جميع ذلك على إرادته الأولى بتفصيل إرادات كثيرة بمقتضيات كثيرة دائماً وفي وقت ما ، ولا يلزم في ذلك ما لزم من أن الواحد بذاته لا يصدر عنه إلا واحد ، فهذه أشياء كثيرة صدرت عن واحد بأسباب كثيرة مقتضية ، كما اقتضى عند أصحاب أرسطو أن يصدر عن الواحد الذي هو المعلول الأول بحسب التصورات الكثيرة أشياء كثيرة ، فإن الواحد منا على ضعف قوته وعجز قدرته ، وضيق وسعه

(١) المرجع السابق ص ١٥٩

(٢) الموضع السابق .

(٣) المرجع السابق ص ١٦٠

يفعل أشياء كثيرة متشابهة ومتناقضة ، متناسبة ومتباينة بحسب الدواعي والصوارف التي تقتضيه بها [1] ... كذلك الله تعالى يفعل بحسب الموجبات المقتضية لحكمته مما يجوز ويجب منها ، ولا ينتظم لنا علم ذلك على نسق محدود ، ولا نقصد مخالفة الجمهور " [2] .

فكأن صاحب " المعتبر " يرى الوجود غاصاً بأعداد لا حصر لها من المخلوقات تصدر كلها عن الله دون وساطة ، وهي في صلة مباشرة معه ، أما ارتباطاتها بينها وبين بعضها فهي مجرد علاقات تنظيمية ثانوية تقوم بين الأشياء لترتيب أوضاعها فيما بينها على وجه لا يسمح بقيام روابط علية ضرورية فيما بينها ، فالله هو العلة المطلقة الوحيدة ، أما ما نسميه عللا فهي علل اعتبارية . وهكذا نرى أبا البركات ينتقد الضرورة العلية في الطبيعة ويعلق عملية الخلق أو الايجاد على القدرة الإلهية وحدها ، وفي هذا الموقف أيضاً نقد لجوهرية الموجودات ولفكرة الوسائط التي يقوم عليها المذهب المشائي الإسلامي .

ثانيا : يرى أبو البركات أن وجهة النظر المشائية تتضمن حداً للقدرة الإلهية لافتراضها أن عملية الخلق تتخذ اتجاهاً واحداً فقط هو الاتجاه الطولي ، فإن ا ستصبح علة ب ، ب علة ج ، ج علة د وهكذا إلى أن نصل إلى المعلول الأخير . يقول المؤلف :

" وإذا كان الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، فالموجودات بحسب هذا ينبغي أن تكون علة ومعلولا على نسق من لدن الأول إلى المعلول الآخر ، ولا تتكثر إلا طولا ، حتى تكون ا علة ب ، وب علة ج وج علة د ، وكذلك إلى المعلول الأخير كائناً ما كان ، وما كان يوجد في الوجود موجودان معاً إلا وأحدهما علة للآخر أو معلوله . ونحن نرى

---

(١) المرجع السابق ص ١٦١

(٢) المرجع السابق ص ١٦٢

في الوجود أشخاصاً لا يتناهى عددها ليس بعضها علة لبعض ولا معلول له كالإنسان والفرس ، وإنسان وإنسان من سائر أشخاص الناس ، وفرس وفرس من سائر أشخاص الفرسان ، لا يلزم أن يكون أحد هذه علة للآخر ولا الآخر معلوله ؛ فليس كل ما ليس هو علة لشيء ما هو معلول له"[1] .

يتضح إذن أنه لا يقبل الموقف المشائي في تفسير صدور الكثرة عن الواحد ، ويرى أنه إذا التزم المشاؤون مبدأهم فلن يصدر عن الواحد إلا واحد وستستمر سلسلة الصدورات في اتجاه طولي واحد فلن تكون هناك كثرة موجودات على مستويات واحدة أي لن توجد مثلا أنواع تتألف من أفراد أو موجودات متماثلة .

والواقع أن أبا البركات - كغيره من الإسلاميين - لم يتعرض لمناقشات الأكاديمية حول مشكلة الواحد والكثير رغم أن ابن سينا يلخص طرفاً منها ويوجز بعض ما أورده أفلاطون في محاورة "بارمنيد" في إلهيات الشفا حين الكلام عن المثل والتعليميات المفارقة ، في هذه المناقشات الجدلية نجد عدة افتراضات لتفسير صدور الكثرة عن الواحد ثم نجد تكملة للموضوع في محاورة "فيليب" ، على أنه يبدو أن ابن سينا لم ينقل عن محاورة أفلاطون مباشرة بل قد لخص ما أورده أرسطو عن المثل والأعداد في الميتافزيقا ، وعلى ذلك فقد جاء تعرض الإسلاميين لهذه المشكلة خالياً من محاولات الفكر اليوناني قبل انتقال الفلسفة إلى المسلمين .

٣ - نظرية أبي البركات في الخلق المتعدد الأبعاد :

انتهى نقد أبي البركات لمذهب ابن سينا المشائي ومدرسته إلى أن أتباع هذا المذهب جعلوا فعل الصدور ذا بعد واحد هو البعد الطولي فقيدوا بذلك القدرة الإلهية ، أما هو فقد قال بالحرية المطلقة للألوهية في دورها الخلاق ، وبذلك رفض تلك الحتمية المسيطرة التي يخضع لها فعل الخلق عند المشائين .

(١) المرجع السابق ص ١٥١

فالله يخلق فى كل لحظة كثرة من الأشياء بطريق مباشر وغير مباشر ، وقد خلق الله موجوداً واحداً بطريق مباشر ، خلقه بذاته ولذاته فى بدء الخليقة ثم خلق الله موجوداً ثانياً من أجل هذا الموجود الأول ، وهنا تبدأ نقطة التحول عن المذهب المشائى فبينما يصدر الموجود الثانى عن الصادر الأول عند المشائين ، نجد هنا أن هذا الموجود يصدر عن الله أيضاً ولكنه يصدر ليشبع حاجة اقتضاها الموجود السابق عليه فى الوجود ، وهذا هو فقط معنى صدوره بطريق غير مباشر .

يقول المؤلف "فالذى يوجد عنه بذاته فى بداية إيجاده واحد لا محالة فذلك الواحد أقرب إليه وأشبه به من سائر مخلوقاته لأن وجوده صدر عن ذاته بإرادته لأجل ذاته فهو فاعل وهو غايته ... ثم أنه أوجد موجوداً ثانياً لأجل الأول فهو أيضاً لأجله ، لأنه من أجل ما هو من أجله ، فهو للأول غاية أولى ، وهو الغاية القصوى ، وللثانى غاية قصوى ، وليس هو الغاية القريبة الأولى ، وغاية الغاية وهى الغاية البعيدة أحق بمعنى الغاية من الغاية القريبة ، فإن كل شئ من أجل الغاية البعيدة ، والبعيدة ليست من أجل شئ ، فإذا خلق من أجل ما خلقه من أجل ذاته فقد خلق الثانى من أجل ذاته أيضاً ، فيفعل أعنى يوجد موجوداً لأجل ذاته وموجوداً لأجل الموجود الذى أوجده بذاته ... فتكون الموجودات عن الله تعالى لأن منها ما عنه ، ومنها ما هو عما عنه ، وما عنه منها ما هو لذاته عن ذاته ، وهو واحد كما قيل ، ومنها ما هو لأجل ما عنه ، ومنه تبتدئ الكثرة فيما عنه ، وفيما عما عنه طولا وعرضاً ، فتتضاعف إلى نهاية وغير نهاية فى الأزلى والزمنى ، فيكون من أفعال الله تعالى ما هو أزلى لا يتقدم وجوده زمان مثل علمه بذاته وبالموجود والموجودات التى صدرت عنه بذاته ، ومنه ما هو زمنى وهو ما يفعله لأجل الزمنيات والحوادث والمتغيرات ..."[1] .

(١) المرجع السابق ص ١٩٢

وهكذا نرى أن الله يتدخل فى الزمان بعد أن كان الفعل الإلهى أزلياً خارج الزمان ، ويتصل فعله بالجزئيات الحادثة فى هذا العالم دون حاجة إلى متوسطات بعد أن كان الله — عند ابن سينا — لا يعلم الجزئيات ، ويضرب أبو البركات مثلا بالشمس فهى حينما تنعكس على جدار فتضيئه ، وينعكس شعاع من الجدار المضئ على جدار آخر فيضيئه ، وهكذا إلى داخل الكهوف فإن ذلك الضوء بأسره صدر عن الشمس أصلا . فلا يصح أن يقال إن الشعاع صدر عن الحائط المضئ ، فهو أصلا من الشمس ، وانعكس على حائط آخر (١) . أى أنه يريد أن يبرهن على خطأ دعوى المشائين فى قولهم بجوهرية الوسائط فالجدار المتوسط لم تكن له فاعلية ذاتية حينما انعكس منه ضوء الشمس على الجدار الآخر ، فالفاعل الحقيقى هنا هو ضوء الشمس ، والشمس هى العلة الأولى فالله مثله كمثل الشمس فى هذا المثال ، ويذكرنا هذا المثال بتشبيه مثال الخير بالشمس عند أفلاطون والواحد بالشمس عند أفلوطين وقول الإسلاميين عنه أنه شمس العالم المعقول ، أما سائر المخلوقات فهى راجعة كلها إلى جود الأول دون أى ضرورة علية وليس لهذه المخلوقات أى أثر فى اتجاه الفعل الإلهى فهى لا تتصف الا بالانفعال والقبول .

ولا شك أن هذا الموقف يقترب من موقف الأشاعرة العام ، والحقيقة أن مذهب أبى البركات يتضمن مذهب الأشاعرة معدلا بما أنتجته المدارس الإسلامية من فكر فلسفى حتى عصر ابن سينا ، ولهذا نلاحظ أن المؤلف لم يترك تخطيط الوجود وجزئياته للصدفة كما فعل الأشاعرة ، بل أنه نظم "المناسبات" الأشعرية وابتدع فكرة الارتباط الثانوى بين المخلوقات فلم يكن من المستساغ أن يغفل ما تحدثت عنه المدارس الفلسفية من نظام محكم للوجود . فتكلم عن الغايات الجزئية وعن "حاجة" الموجودات إلى موجودات أخرى وأن هذه "الحاجة" وهى الرباط الذى يترجمه المشاؤون إلى "علة ومعلول" ، هذه الحاجة هى التى تقتضى صدور الفعل الإلهى وتتمخض عنه خلق جديد ، ولو ان عبارات صاحب "المعتبر" تنم عن حذره البالغ من الوقوع فى شرك مبدأ الحتمية الذى تصدى للرد عليه .

(١) المرجع السابق ص ١٦٣

وإذن فأبو البركات يوجه نقداً شديداً إلى نظرية الصدور المشائية التي تقوم على أساس تحديد الفيض فى اتجاه طولى تنازلى ، وينتهى إلى إثبات فكرة تكثر المخلوقات فى كل الاتجاهات ، فالله هو العلة الأولى الجامعة وهو المركز الذى يخلق باستمرار دون توقف فى اتجاهات وأبعاد متعددة لا تقتصر فقط على البعد الطولى التنازلى كالشمس ترسل أشعتها فى جميع الاتجاهات ، وهذا الخلق ليس صدوراً ضرورياً بل هو فعل إرادة صادر عن إرادة مطلقة تامة لها معرفة وشعور بما تفعل ، وجميع المخلوقات ترجع الى الله بالذات وترجع إلى ما تتعلق به بالعرض .

٣ — النفس الإنسانية وقواها :

وقد انتقل أبو البركات بعد نقده لنظرية الصدور المشائية إلى التعرض لموقف مدرسة ابن سينا من النفس الإنسانية وقواها [١] ، وقد اتبع المؤلف نفس المنهج الذى اتبعه فى المبحث الوجودى ، ذلك بأنه بدأ باستعراض موقف المشائين من النفس ثم حاول أن ينتقده وانتهى إلى وضع نظرية جديدة فى حقيقة النفس وقواها . يتكلم المشاؤون عن عقل هيولانى أو منفعل كما يسميه أرسطو ، وعقل بالملكة وآخر بالفعل [٢] ، ويتساءل صاحب المعتبر عن كيفية انقسام العقل — وهو واحد غير منقسم — إلى هذه الأقسام ؛

(١) يوجه أبو البركات موقف المشائين قائلا إنهم لم يفهموا المراد بكلمة " نفس " Vous كما أوردها اليونانيون ، فقد أرادوا بها الإسلاميون المعنى العمل ، بينما أراد بها اليونانيون المعنى النظرى فحسب ، وهذا على رأيه هو مصدر الخطأ عند الإسلاميين ؛ أما هو فيرى أن النفس وحدة غير منقسمة وتتضمن العقل العملى والنظرى (المعتبر جـ ٢ ص ١٤٩) والواقع أن هذا النقد فيه كثير من المبالغة ذلك أن ابن سينا يميز بين هذين المعنيين للعقل (راجع رسالة الحدود لابن سينا ص ٧٩ — ٨٠) وأرسطو نفسه يميز بين العقل النظرى والعقل العمل (راجع كتاب النفس لأرسطو المقالة الثالثة ، الفصول ٥ ، ٧ ، ٩

(٢) راجع Vide, *Gaichon*, Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina, Paris 1938, Sec. 439 et 440 pp. 225-233 — Duhem, op. cit. p 30. راجع أيضاً كتاب النفس لأرسطو ، المقالة الثالثة ، الفصل الخامس عن العقل الفعال .

وكيف يجزئون النفس الناطقة وهى قوة نظرية خالصة ؟ ، وهل يصح أن تسمى هذه النفس عقلا هيولانيا وهى وحدة معقولة ؟ ، إنهم يسمونها هكذا قبل أن تحصل على الصورة المعقولة وكيف إذن تحل الصور المعقولة فى الهيولى ؟ .

" قالوا إن النفس الناطقة التى هى نفس الإنسان هى عقل هيولانى وعقل بالقوة ومن شأنها أن تصير عقلا بالفعل إذا تصورت بصور المعلومات ، وقبل ذلك فهى نفس محركة للبدن فكأنهم سموها عقلا هيولانياً لكونها تكتسب الصور بعد ما لم تكن حاصلة لها وفيها .... وما قالوا [أى قدماء اليونان] هكذا ، بل قالوا إن للأزليات هيولى لا تفارقها الصورة ، وللكائنات الفاسدات هيولى تستبدل صورة بأخرى بالكون والفساد ، وسموهما كليهما هيولى . فإذا كانت الحال هكذا فالعقل والنفس أيضاً هيولى للصور العلمية المعقولة ، قالوا بل العقل إذا عقل شيئاً فذلك المعقول صورة مجردة عن الهيولى يكتنفه العقل بها ويصير هو هى ، وهى هو فيكون العقل والعاقل والمعقول واحداً ، وهذا عجيب جداً ... فكيف يصير هذا وذاك معاً ؟ (١) ... واذا عقل أشياء كثيرة يصير أشياء كثيرة ، وهو واحد بعينه كما كان أولا ، فهو إنسان وفرس وحمار وشجرة وغير ذلك ، وما هو شئ منها . فما الفرق بينه قبل أن يعقل وبعد أن عقل ، فإن كان العقل المحل فهو الهيولى ، والمعقول الصورة ؛ وإن كان المعقول هو المحل ، فالمعقول قبل العقل ، ولا يكون الحال قبل المحل . ثم أن المحل واحد متقدم الوجود لحلول ما يحل فيه ، وتحله أشياء كثيرة تشترك فى الحلول فيه ، ويكون محلا مشتركا لها ، والعقل كذلك للمعقولات فهو هيولى لها كالنفس للصور التى تعلمها وتعرفها . فأى فرق تسمى هذه عقلا هيولانياً ، ويسمى ذاك عقلا مطلقاً ؟ (٢) " .

(١) المعتبر ج ٣ ص ١٤٢

(٢) المرجع السابق ص ١٤٣

وإذن فقد رفض أبو البركات موقف المشائين بصدد العقل وتقسيمهم له إلى عقل هيولانى ، وعقل بالملكة وعقل بالفعل وعقل مكتسب ، ودافع عن وحدة العقل وتكلم عن وحدة النفس الناطقة وجوهريتها . والواقع أن المشائين لم يقولوا بانقسام العقل بالفعل إلى هذه العقول المتعددة ، بل إنهم تكلموا أيضاً عن وحدة العقل وأشاروا إلى عملياته العقلية وقواها التى عبروا عنها بهذه التقسيمات إلى عقل هيولانى وعقل بالملكة الخ ... ولكنهم جعلوا العقل الفعال خارج النفس ، يشرق عليها ويمدها بالمعارف ، وهو أقنوم أو عقل كونى مفارق يكون بالفعل دائماً .

وقد اصطدم صاحب المعتبر بفكرة العقل الفعال [1] ، وحاول أن يجد حلا لهذه المشكلة وسنرى أنه يقدم حلا أفلاطونياً . فهو يرى أن الأساس فى عملية التعقل ليس العقل الفعال الذى قالوا به ، بل نماذج مثالية معقولة شبيهة بالمثل الأفلاطونية . وهو فى هذه المشكلة يتردد بين موقفين : ففى الجزء الطبيعى من كتاب " المعتبر " يذكر أن النفس تستطيع أن تحصل على الكمال بذاتها وبقدرتها الذاتية ، بدون الحاجة إلى شئ آخر بالفعل لكى يوصلها إلى مرتبة الكمال [2] ، ويستطرد فيقول إنه يمكن قبول فكرة المشائين عن العقل الفعال على أنها صادرة عن حدسهم له وليس نتيجة لبرهان عقلى مقنع مما لا يلزمنا قبول موقفهم بالضرورة :

" كذلك النفس يجوز أن تخرج إلى كمالها بذاتها من غير أن يكون لها شئ هو كذلك بالفعل يخرجها إلى الفعل ، وينتهى بها إلى كمالها سوى إدراك الموجودات والنظر فيها ، فيجوز أن يقول القائل مما قالوه من العقل الفعال

(١) راجع تفصيل النظرية فى " النجاة " ٤٤٧ - ٤٥٥ ، راجع أيضاً الشفا جـ ٢ ص ٦١٨ ، جوانون (المعجم) فقرة ٦٦٠ وأيضاً Gilson : Archives d'hist. doct. et litt. du Moyen Age, dirigées por Gilson et Théry, t. IV, 1929 1930 : Les sources greco-arabes de l'augustinisme avennisant pp. 5. — 107.

(٢) نجد نفس الفكرة عند أفلوطين ، راجع التاسوعات (التاسعية الرابعة مقال ٣ فصل ٦)

تقديراً وحدساً ولا يجعل ضرورياً لازماً ، بل من طريق الأَوْلى والأشبه ، وعلى ذلك الوجه قاله من قاله من القدماء" (١) .

أما في الجزء الخاص بما بعد الطبيعة من كتابه فهو يذكر في تحفظ أنه ليس من المستبعد وجود معلم للنفس أي عقل فعال ، ولكنه يتساءل في نفس الوقت عما إذا كان هناك معلم واحد لسائر النفوس الإنسانية أم أن لكل نفس معلماً يختص بها أو عدة معلمين " فإن العلم لم يدلنا من ذلك إلا على معلم مطلق لا على واحد ولا على كثير ، وهم في هذه المقالة يقولون إن هذا العقل الفعال هو العلة القريبة التي عنها صدر وجود النفوس الإنسانية ، وبحسب ذلك يرونها واحدة النوع والماهية والطبيعة والغريزة لا تختلف في جواهرها ، وإنما تختلف في حالاتها العرضية التي تلحقها من جهة الأبدان وأمزجتها والتعاليم" (٢) .

ويستطرد المؤلف محدداً موقفه في مواجهة المشائين فيقول : " ونحن فقد أوضحنا بطريق النظر الاستدلالي من أحوالها وأفعالها اختلاف جواهرها وماهياتها بالنوع والطبيعة ، فهي عن علل كثيرة لا عن علة واحدة كما قالوا ، ولم يبق بحسب ذلك النظر شك في كثرتها بالماهية والطبيعة والنوع ، ولم يبق شك في كثرة عللها ، لكنه لم يتضح وضوحاً شافياً ، هل لكل نفس من النفوس البشرية علة بمفردها أو لطائفة طائفة منها علة واحدة تصدر عنها " (٣) .

يبدو إذن أنه قد اختار الحل الثاني للمشكلة وهو أن علل النفوس البشرية متكثرة وليست واحدة ، وأن هذه العلل تقوم بوظائف العقل الفعال

(١) كتاب الهتيرجا ج ٢ ص ٤١١ فصل ٢٣ الجزء السادس سطر ١٥ ٢٠

(٢) المرجع السابق ج ٣ ص ١٥٢ ، أي أن الجسم هو مبدأ التشخص للنفس وذلك حسب مذهب أرسطو في النفس .

(٣) المرجع السابق ص ١٥٢ – ١٥٣

عند المشائين . فيوجد إذن للنفس مرشد أو معلم ، ولا يكفى معلم واحد للقيام بهذه الوظيفة الروحية لجميع النفوس الإنسانية ، ومن ثمت فلابد من التسليم بوجود عدة معلمين أو علل أو عقول تصدر عنها النفوس .

من الواضح إذن أننا أمام تحول واضح المعالم فى التفكير الفلسفى الإسلامى فيما يختص بمشكلة العقل الفعال . فبعد أن جعله المشاؤون موجوداً مفارقاً واحداً غير متكثر نجد هنا توزيعاً لوظائفه على عدة عقول أو وحدات روحية لكل منها صفة العقل الفعال ومركزه بالنسبة للنفوس الإنسانية ، ويكون هذا العقل بمثابة العلة أو المرشد الروحى للنفس الإنسانية . هذا الاتجاه إلى تثنيت وحدة العقل الفعال فيه خروج على فعل الصدور التنازلى ذى البعد الطولى ، لأن تواجد وحدات روحية على مستوى واحد معناه اتجاه الصدور إلى البعد العرضى بالإضافة إلى البعد الطولى ، وهذا ما يتعارض مع الموقف المشائى ، وسنرى أن فعل الصدور العرضى وتكثر الوحدات الروحية فى مستوى واحد سيؤدى فى النهاية إلى ظهور ما عرف فيما بعد بأرباب الأنواع عند الإشراقيين [1] .

وإذن فالنفس الإنسانية ذات علاقة وثيقة مع موجودات العالم الإلهى ذلك لأن عللها توجد فى هذا العالم الأعلى ، ويرجع اختلاف النفوس وتفاضلها فى مراتب الكمال إلى شرف عللها ومراتبها فى العالم الأعلى [2] . ومن النفوس الإنسانية ما يستطيع — بفضل الحدس أو الاشراق — أن يدرك الأنوار العالية عياناً ، وقد تدرك النفس الكاملة أعلى مراتب الوجود فتشاهد نور الأنوار : " فكما للبصر نور يبصر به مثل نور الشمس ونور المصباح ، كذلك للبصيرة التى نعنى بها الباصر الحقيقى من الإنسان الذى هو ذات النفس المدركة العارفة العالمة ، نور تقوى به ، هو النور الملكى ، والعقل الربوبى ، فإنها تقوى بإدراك ما فى كل طبقة من ذلك على إدراك ما يعلو عنها " [3] .

---

(١) راجع " حكمة الإشراق " فقرة ١٥٤ ، ص ١٤٤ طبعة كوربان ، والمطارحات فقرة ١٥٨ ص ٤٥٠

(٢) « المعتبر » جـ ٣ ص ٢١٣

(٣) المرجع السابق ص ١٦٩

وإذا كانت النفس مرتبطة بالجسم ، ولها من قواها ما لا تستطيع ممارسته بدون حلولها فى بدن ، إلا أنها ـ أى النفس ـ جوهر من طبيعته أن يفارق البدن إذا وصل إلى درجة عليا من الكمال حيث الحياة الفاضلة فى العالم الأعلى إلى جوار الملائكة والأشخاص الروحانية حيث تنعم بمشاهدة الله ومعرفة الأمور الإلهية [1] .

وإذن فهناك عالم أسمى يشمل جواهر مفارقة عالمة مدركة غير متعلقة بالأبدان هى النفوس الإنسانية بعد المفارقة ، إلا أن هذه النفوس الإنسانية المفارقة لا تستطيع أن ترتقى فى السلم الروحى إلى أعلى من مستوى عللها أو حتى أن تصل إلى هذا المستوى " وقصاراها القرب منها وفضيلتها المشابهة لها "[2] . فكأن النفوس لن تتحد مطلقاً بعللها ولن تصبح مساوية لعللها فى الشرف والروحانية . ولكن هذه النفوس تترتب فى عالم الربوبية حسب شرف عللها ، وأنضل النفوس وأرفعها شرفاً " ما كانت عادتها وكسبها من الملكات العلمية والعملية أشبه بملكات الملائكة والأشخاص السماوية الذين هم أهل الدار التى تصير اليها وعمرة الملكوت الذين تدخل فى زمرتهم "[3] .

وعلى هذا فالمؤلف يرى أن النفس حاصلة فى ذاتها على جميع الإمكانيات التى تسمح لها بالانطلاق إلى عالم الملائكة والربوبية ، عالم المعقولية الخالصة . وإذا أضفنا الى هذا أنها صادرة عن معلم أو مرشد أو عقل فيكون رجوعها إلى العالم العقلى هو نفس الانطلاق الذى يتكلم عن أفلاطون . انطلاق النفس من محبسها فى الحس الآسر وخلاصها إلى عالم المثل والأبدية ، عالم الملائكة والربوبية .

فما حقيقة هذا العالم الأعلى الذى تصدر عنه النفس ولا تلبث أن تسعى راجعة اليه تحثها أضواؤه القدسية كى تُنفذ المسير وتسلك الطريق ؟ .

(١) المرجع السابق ص ٢١٤ ، ٢١٥
(٢) المرجع السابق ص ٢١٤
(٣) المرجع السابق ص ٢١٣

٥ ـ نظرية أبى البركات فى العالم الملائكى :

(ا) الجواهر الروحية الملائكية :

هذه الموجودات المعقولة التى تعمر المستقر الأعلى يسميها المؤلف " ملائكة " رغبة منه فى أن تتمشى مصطلحاته الفلسفية مع النصوص الدينية ، والملائكة ـ حسب رأيه ـ جواهر روحية مفارقة تؤلف عالم القدس ، وهى من آثار الإشراق الإلهى . وهذه الجواهر العاقلة لا تترتب فى أنواع ولكنها تمايز فيما بينها حسب درجة شدتها وكمالها الروحانى[1] . وتتميز الملائكة عن النفوس ـ وهذه أيضاً جواهر روحية عاقلة ـ فى أنها خالصة المفارقة إذ لا توجد أصلا فى مادة كما هو الحال فى النفس الإنسانية ، وسواء سميناها عقولا أم ملائكة أم أرواحاً فالمهم هو أن ندرك حقيقة المراد بها وأنها طبائع غير محسوسة وأنها ماهيات لا تحتمل الحلول فى جسم أو هيئة محسوسة[2] .

وهذه الجواهر الروحانية ليست هى العقول التى يقول بها المشاؤون ويرتبونها تنازلياً ؛ ومع أنها لا تتعلق أصلا بالمحسوسات إلا إنها تستطيع تدبير المحسوسات وإدراكها[3] ، وفى هذا معارضة لموقف ابن سينا الذى لا يرى أن هذه الذوات الروحانية على علم بالجزئيات أو لها القدرة على تدبير المحسوسات ، وقد سبق أن وضحنا أن أبا البركات يعترض على ادعاء المشائين نفى علم الله بالجزئيات أو قدرته على تدبير المحسوسات . ولكن صاحب المعتبر يستدرك فيرسم طريقة التدبير وكيفية علم الله والملائكة بالجزئيات فيذهب إلى أن هذا لا يتم على طريقة تدبير النفس للجسم بل بضرب مغاير لذلك .

(١) المرجع السابق ص ١٥٤
(٢) الموضع السابق .
(٣) المرجع السابق ص ١٦٦

(ب) هل الملائكة هى مثل أفلاطون ؟ :

أفضت بنا مناقشة موقف أبى البركات الجديد إلى التسليم بوجود عالم عقلى فوق العالم الحسى ، وهو يفضل أن يسمى هذا العالم الأعلى " بعالم الملائكة " والعالم الربوبى ، ولعلنا نلاحظ اتجاه المذهب إلى موقف أفلاطونى . ومن ثمت فيجب البحث عما إذا كان المؤلف يقصد الإشارة إلى مثل أفلاطون حينما يتكلم عن " الملائكة " أم أنه يهدف إلى ترديد التفسير الذى تقدمه لنا النصوص الدينية عن الملاك ووظيفته ؟ ، أو بمعنى آخر هل يمكن اعتبار هذه الذوات الروحية مُثُلا كتلك التى قال بها أفلاطون ؟ .

يتناول صاحب المعتبر هذه المشكلة صراحة فيذكر أن أفلاطون يجعل كل ما فى العالم المحسوس من موجودات آثاراً لعالم النفس ، أى أن موجودات عالم الحس أشباح لموجودات عالم العقل ، ثم أن هذه الصور الموجودة فى عالم العقل أو العالم الإلهى هى مُثُل أو نماذج وهى كالقوالب التى يتخذها الصانع للحصول على مصنوعاته التى تحمل صورة القالب وتكون نسخاً منه ، " فلذلك قال أفلاطون بالمثل والقوالب ، وكيف لا وهى المثل الحقيقية ، بل الموجودات مثلها ونسخها وهى أم الكتاب " [1] .

وفى هذا العالم المثالى نجد ناراً لا تحرق ، وأضداداً لا يفسد بعضها البعض الآخر ، هذه الصور أو المُثل هى علل الموجودات ونماذجها ، وهذه الموجودات تتطابق معها .

ولكن هذه المُثل ليست ذات وجود مستقل عن ذات الله ، فهى صور فى الذات الإلهية من حيث علمه بها وخلقه لها ، وكذلك النفس الإنسانية لديها صور الموجودات العينية وهذه الصور الذهنية تتضمن نسبتها إلى الموجودات العينية التى هى صورها [2] .

(١) المرجع السابق ص ٩٢
(٢) المرجع السابق ص ١٤٤

ويلاحظ على موقف أبي البركات :

١ – أنه حينما يضع المثل فى العقل الإلهى لا يتابع موقف أفلاطون بل يتمشى مع ما ورد فى تاسوعات أفلوطين ، ويعود فيردد موقف المشائين المسلمين مما يشعر بالتناقض فى موقفه .

٢ – أنه يضع مستويات مثالية متعددة ، فالعقل الإلهى يتضمن صوراً أو مثلا ، وكذلك الذات الروحانية المجردة أى الملاك ، وأيضاً النفس الإنسانية تتضمن صوراً ومثلا للموجودات ، وبذلك تتعدد المستويات المثالية وتعود كلها إلى المستوى المثالى الأعلى فى ذات الله . ولا شك أن هذا الموقف يذكرنا بتطور الموقف المثالى الأفلاطونى فى العهد المتأخر بعد العرض الأرسطى لها . ولكن نصوص " المعتبر " لا تسمح بدراسة مقارنة مستوعبة لهذا الاتجاه .

٣ – يبدو أن المؤلف قد أحس بصعوبات نظرية المشاركة الأفلاطونية فأشار – فى حذر – إلى أن الصور الذهنية تتضمن نسبتها إلى الموجودات العينية التى هى صورها أى أن المثال فى الذهن يشتمل على نسبة مشاركته مع الموجود الذى ينطبق عليه .

٤ – ليست هذه المثل – وهى صور فى ذات الله " ملائكة " بل الملائكة ذوات روحانية مفارقة لها كيانها الوجودى الخاص بها ، ولها وظائفها التى تتفق إلى حد كبير مع التعاليم الدينية .

(ج) الوجود فى صورته الملائكية :

وإذا كان أبو البركات قد ابتعد عن أفلاطون الحقيقى واكتفى بأن وضع المثل فى الذات الإلهية إلا أنه يتجه فى طريق الأفلاطونية المحدثة بعد أن ملأ الوجود بأشتات من الملائكة المدبرين للأنواع . فعنده أن سبب كل حادث فى الوجود " ملاك " . فيوجد عدد من الملائكة مساو لعدد الكواكب المرئية وغير المرئية وما نعرف من أفلاك وما لا نعرف ، بل يمكن أن تفوق أعداد الملائكة أعداد هذه الموجودات السماوية بحيث يصبح الملائكة مساوين فى العدد لأنواع الموجودات المحسوسة ، إذ أن لكل

من هذه الأنواع المحسوسة – فلكية أو عنصرية – ملاكاً يحفظ صورتها في المادة ويستبقي الأنواع بأفرادها ، ويسمى هذا الملاك " حافظ الصورة " وهو مدبر شئون النوع ومرشده ومعلمه حسب قوانين الطبيعة .

" فيكون من الملائكة الروحانية ما يوازى عدد الكواكب المرئية وغير المرئية ، والأفلاك التي نعرفها والتي لا نعرفها ، ربما زاد على ذلك حتى كان بعدد أنواع الموجودات المحسوسة من الجماد والنبات والحيوان ، ويكون لكل نوع منها ملك هو حافظ الصورة في المادة ، ومستبقي الأنواع بأشخاصها على طبائعها وكمالاتها وحالاتها المتشابهة ، وما هو مظنون بل محقق معلوم ، فإن حافظ الصورة ... واحد لا محالة ، هو ملقن الأشخاص ، ومعلمها ما لا تحتاج فيه إلى تعليم من خواص طبائعها التي تجرى على شاكلتها الطبيعية في أشخاص بعد أشخاص من غير تعليم... في أنواع النبات والحيوان... حافظها في كل نوع على تبدل الأشخاص وتغيرها في الأزمان ... هو واحد باق لا محالة غير متبدل ولا فاسد ، فالأشبه والأولى في طريق النظر يدلنا على كثرة كثيرة في الروحانيات الملكية "[1].

فكأننا هنا بإزاء تنظيم جديد لمناسبات العقل الالهي ، فإنه لما كانت صور الموجودات في الذات الالهية ، وكان الخلق عملية ينفرد بها الله وحده دون الحاجة إلى وسائط ، لذلك فإن عملية الإيجاد تتخذ الصورة الملائكية كمظهر تنظيمي لها ، ولا يتبادرن إلى الذهن أن لهذه الملائكة أي دور فعال في عملية الخلق كما أشار أبروقلس من قبل انسياقاً مع تعاليم الأفلاطونية المحدثة ، بل إن دورها الأساسي هو القيام بالتعليم والإرشاد لأفراد النوع المكلفة به ، فهي الحارس والحافظ والمستبقي لهذا النوع . وإذا كان المشاؤون قد وصفوا العقل الفعال بأنه " واهب الصور " ، فإن أبا البركات يرفض هذه التسمية ويسمي الملائكة " حافظة الصور " وهو يستهدف من ذلك الى استبعاد فاعلية الملائكة في عملية الخلق ، فبينما نجد العقل الفعال يهب الصور أي يخلع الوجود

(١) المرجع السابق ص ١٦٧

على الموجودات المحسوسة فيقوم بدور كونى ، نجد أن الملائكة يتحدد دورها فى حفظ النوع ورعايته ، أما وجود هذا النوع فيرجع مباشرة إلى قدرة الله . وكذلك فيما نجد المشائين يركزون عملية الإيجاد بالنسبة للمحسوسات فى عقل واحد هو عقل فلك القمر أو العقل الفعال حسب رأى من آرائهم نجد أبا البركات يوزع وظيفة حفظ الأنواع الحسية على أعداد لا حصر لها من الملائكة .

وبهذا تتحدد معالم المذهب فى مواجهة العقيدة الإسلامية ، فاستبعاد فكرة الوسائط وإلحاق القدرة الخالقة بالله وحده أمر تبتعد عنه المشائية الإسلامية ، ويجنبه الموقف السنى وأهل الظاهر على وجه العموم .

خاتمة :

تبين لنا خلال هذا العرض المجمل لموقف أبى البركات الفلسفى ، كيف أنه حاول جاهداً أن ينتقد مذهب ابن سينا ، وأن يقيم فلسفة لا تعد جديدة كل الجدة إذ أنها تتسم بالطابع الأشعرى ، إلا أنه لم يستطع أن يتجاهل الحقائق الهامة التى انتهى إليها التطور الفكرى الفلسفى عند المسلمين إلى ما بعد ابن سينا ، ولذلك فقد عالج المشاكل التى تصدى للرد عليها بطريقة تأثر فيها بتيارات قد لا تتلاءم مع الموقف الأشعرى إذ قد ظهر فيها أثر المناقشات المدرسية والخلافات المستعرة بين مختلف الفرق والمذاهب . فهو قد اضطر مثلا إلى أن ينساق مع التيار الأفلاطونى - كما تبين لنا ذلك - ولكنه تلقاه فى بعض المواضع مع ما تداخل فيه من عناصر مضطربة . وكذلك موقفه بصدد التنظيم الملائكى للوجود لا يخرج — فى قسم منه . عما ورد فى رسالة الملائكة لابن سينا والموقفان ترديد لموقف أبروقلس الأفلاطونى المحدث .

أما فيما يختص بالنفس الإنسانية فقد تأثر بالتيار الروحى الصوفى وأوشك أن يقع — عن غير قصد - فى شباك بعض المواقف الصوفية التى لا تتفق مع تعاليم أهل السنة .

فطرافة موقف أبي البركات إذن ترجع بالذات إلى نقده لنظرية الصدور واعتراضه على تحديد فعل الخلق باتجاه واحد ، وقوله بتكثر الخلق في اتجاهات مختلفة متعددة حفظاً للقدرة الإلهية .

وأخيراً فإن هذا المذهب لا يزال يحتاج إلى دراسة تفصيلية مستوعبة ، وأرجو بهذا البحث أن أكون قد قدمت بعض الخطوط الرئيسية لموقف صاحب " المعتبر " وكيف أنه حلقة لابد منها في حركة التطور الفلسفي عند المسلمين من ابن سينا إلى الأفلاطونية الإسلامية عند الإشراقيين وتلاميذهم .

مراجع البحث

(أ) المراجع العربية :

أبو البركات البغدادى :

كتاب المعتبر فى الحكمة فى ثلاثة أجزاء ، الطبعة الأولى ، تحقيق وتقديم سليمان الندوى ، صدرت عن دائرة المعارف العثمانية ، حيدر أباد الدكن سنة ١٣٥٧هـ .

ابن أبى أصيبعة :

عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، طبعة القاهرة ١٢٩٩هـ - ١٨٨٢م .

ابن تيمية :

مجموعة الرسائل طبع القاهرة : منهاج السنة ، والرد على المنطقيين .

ابن سينا :

كتاب الإشارات ، طبعة فورجيه ، ليدن ١٨٩٢م ، كتاب الشفا ، طبعة طهران ١٣٠٣هـ ، كتاب النجاة ، طبعة القاهرة ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م ، تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ، طبعة القاهرة ١٣٢٦ هـ / ١٩٠٨ م (من بينها رسالة الحدود ، رسالة الأجرام السماوية) رسائل ابن سينا الصوفية ، نشرها مهرن فى ليدن ١٨٨٩ - ١٨٩٩

أرسطو :

أثولوجيا أرسطاطاليس (اللاهوت المنحول) نشره ديتريشى فى ليبزج ١٨٨٢

السهروردى :

المشارع والمطارحات طبعة استانبول سنة ١٩٤٥ ، المقدمة والتحقيق بقلم هنرى كوربان ، حكمة الإشراق طبعة باريس سنة ١٩٥٢ ، المقدمة والتحقيق بقلم هنرى كوربان ، هياكل النور طبعة القاهرة ١٩٥٧ ، المقدمة والتحقيق بقلم محمد على أبو ريان .

دكتور محمد على أبو ريان :

أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى ، القاهرة ١٩٥٨

" نظرية الإمامة بين الباطنية والسهروردى " بحث نشر فى مجلة الثقافة فى العددين ٧٠٥ : ٧٠٦ سنة ١٩٥٢

" بين الغزالى وديكارت " مجلة الشرق الجديد عدد سبتمبر سنة ١٩٤٦

(ب) المراجع الإفرنجية :

Aristote, De Anima, trad. Tricot. éd. Vrin, Paris, 1947

Brehier, La philosophie de Plotin, éd. Boivin, Prais 1928

Duhem, Le Système du Monde de Platon à Copernic, Paris 1916

Gilson, Archives d'hist. doct. et litt. du Moyen Age dirigées par Gilson et Théry, t. IV, 1929 — 1930, Les sources greco-arabes de l'Augustinisme avennisant, pp. 5 — 107.

Goichon, Lexique de la langue philosophique d'ibn Sina éd. d. Brouwer, 1938 et Suppl. en 1939

Laoust, Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqi-Din 'Ahmad Ibn Taymiya, le Caire 1939

Pinès, Revue des Etudes Juives No. 103, 1938

Plotin, Ennéades, textes et trad. par Brehier (E.), en 7 vol., éd. Les Belles Lettres, Paris 1924

Zobel, Encyclopédie Juive, art., Hibat-u-allah

حرية العقيدة والفكر فى الاسلام*

بقلم محمد خلف الله احمد

يتجه هذا البحث إلى دراسة مظهرين رئيسيين من مظاهر حرية العقيدة والفكر فى الاسلام .

أولهما : حرية المسلم فى تفكيره الدينى ، وفى طريقة فهمه للدين وشرائعه وأسراره ، دون أن يحول بينه وبين تلك الحرية تسلط من فرد أو جماعة أو دولة ، ودون أن يصيبه من وراء آرائه الدينية ضرر فى نفسه أو ماله أو عمله .

والثانى : حرية غير المسلم — الذى يعيش فى دار الاسلام — فى أن يحيا حياته الدينية الخاصة ، ويتعبد على طريقة دينه ، وينظم شئون حياته وفقا لمقتضيات ذلك الدين ، دون أن يتعرض لمضايقة أو اضطهاد ، أو أن يضار فى نفسه أو ماله أو عمله ، من جراء مخالفته فى الدين للمجتمع من حوليه ، أو أن تتعرض أماكن عبادته للهدم أو التعطيل أو أى نوع آخر من أنواع المصادرة .

ماذا كان موقف الدين الاسلامى من كل من هذين النوعين من الحرية ؟ وماذا ورد فى شأنهما من النصوص فى كتابه أو سنته ؟ وماذا أثر عن الرسول من عمل تجاههما ؟ وماذا كان شأنهما فى عصور التاريخ الاسلامى ؟ وهل حدث فى أى مرحلة من مراحل ذلك التاريخ أن قصر الاسلام فى أمر هذين النوعين ، أو وقف منهما أو من أحدهما موقف الاضطهاد والعداء ؟

كان الاسلام فى جوهره ثورة على الشرك وعبادة الأصنام ، ودعوة الى فكرة الوحدانية أو الايمان بالله وحده ، والى أن يحيا الفرد حياة كلها

* خلاصة بحث ألقى فى الندوة العلمية للاسلاميات التى انعقدت فى لاهور — باكستان من ٢٩ ديسمبر سنة ١٩٥٧ إلى ٨ يناير سنة ١٩٥٨ .

خير وصلاح واستقامة وتوفير للخير للفرد والجماعة ، ودفع للشر عنهما . وقد كانت المرحلة "المكية" من حياة الاسلام مرحلة دعوة باللسان ، ومجاهدة فى سبيل حرية العقيدة ، وصبر على مكاره الأذى والاضطهاد ، مما كان يصبه زعماء الارستقراطية المكية على رؤوس الرعيل الأول من المسلمين . فلما كثر أنصار الاسلام فى المدينة ، هاجر الرسول وأصحابه إليها . وكان من أوائل الخطوات التى خطاها الرسول فى تنظيم هذا المجتمع الجديد أن وضع وثيقة (١) ينظم فيها العلاقة بين الطبقات الثلاث التى تؤلف هذا المجتمع وهى "المهاجرون" الوافدون من مكة ، "والأنصار" من الأوس والخزرج و "اليهود" الذين كانوا يؤلفون جالية كبيرة فى المدينة . وفى هذه الوثيقة وادع "يهود" وأقرهم على دينهم وأموالهم ، وشرط عليهم واشترط لهم . ولهذه الوثيقة أهميتها باعتبارها العمل السياسى الأول للجماعة الاسلامية الناشئة ، وباعتبارها مظهرا من مظاهر الحرية الدينية التى اختطها الاسلام لنفسه فى مجتمعه ، والتى التزمها فى فتوحه ، وأكدتها الكتب والعهود التى صدرت من خلفاء المسلمين وقوادهم وولاتهم .

ان الموقف الأساسى للاسلام من أهل الأديان الأخرى فى محيطه مقرر واضح فى آية صريحة من القرآن الكريم تقول : "قل ياأهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون" [قرآن سورة ٣/٦٤] .

وقد اتخذ الرسول هذه الآية شعارا لموقفه من أهل الكتاب . فضمنها كتابه الى "النجاشى" عظيم الحبشة والى "هرقل" عظيم الروم ، وغيرهما من رؤساء الأمم المجاورة . هذه هى الدعوة التى أمر رسول الاسلام أن يوجهها الى أهل الأديان الأخرى : فان هم لم يستمعوا اليها فلهم شأنهم وله شأنه ، ولهم دينهم وله دينه . على أنه كانت هناك مودة ملموسة بين المسلمين

(١) راجع نص هذه الوثيقة فى "السيرة النبوية" لابن هشام ص ١٦ – ١٨ ط . مصر . ١٩١٤ ، وفى "الوثائق السياسية فى العهد النبوى" لمحمد حميد الله . ص ١–٧ ط . القاهرة ١٩٤١ وفى المراجع التاريخية .

والنصارى ، ظهرت آثارها فى إيواء النجاشى لمهاجرى المسلمين وإكرامه إياهم ، وفى استقبال الرسول عليه الصلاة والسلام فى مسجده لوفد نصارى " نجران " والسماح لهم بأن يؤدوا شعائر عبادتهم فى جانب من المسجد . وعبرت بعض آيات القرآن عن هذه المودة وأسبابها فقالت :

" ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون . وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ، يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين " [قرآن سورة ٥/٨٢ - ٨٣] .

والذى يتتبع كتب الرسول إلى رؤساء الأمم من حوله يلمس فيها طابع الدعوة بالحسنى والنصح فى رفق .

فلما اتسعت رقعة الاسلام وأخذت الجماعات والأمم المجاورة تدخل تحت لوائه ، اتخذ فى معاملة الأمم المفتوحة سياسة انسانية عالية ، قوامها التسامح واحترام الحريات : من أسلم من الرعية ، فله ما للمسلمين الفاتحين وعليه ما عليهم ، ومن آثر أن يبقى على دينه ، وفروا له الحرية والأمن فى نفسه وماله وأماكن عبادته ، مادام يؤدى الضريبة التى فرضتها الدولة عليه لقاء هذا السلام الذى تهيئه له ، والرعاية التى ترعى بها مصالحه ...

ومن الأمثلة الواضحة فى هذا ، الكتاب الذى كتبه الخليفة عمر لأهل " ايلياء " بعد فتح بيت المقدس فى السنة الخامسة عشرة من الهجرة ، وفيه يقول " بسم الله الرحمن الرحيم . هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل ايلياء من الأمان ، وأعطاهم أمانا لأنفسهم وأموالهم ولكنائسهم وصلبانهم ومقيمها وبريئها وسائر ملتها ، انه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولاينقص منها ولا من حيزها ولا من صليبهم ولا من شئ من أموالهم . وعلى أهل " ايلياء " أن يعطوا الجزية كما يعطى أهل المدائن ... الى أن يقول " فانه لا يؤخذ

منهم شيء حتى يحصد حصادهم . وعلى ما فى هذا الكتاب عهد الله وذمة رسوله وذمة الخلفاء وذمة المؤمنين إذا أعطوا الذى عليهم من الجزية" . [1]

وكذلك فعل المسلمون حين فتحوا مصر . فقد حسموا النزاع الذى كان قائماً بين " مسيحيي مصر ومسيحيي بيزنطة " على بعض التصورات الدينية وهيأوا لكل فريق الحرية أن يدين بما يشاء ، ووكلوا الى البطريرك القبطى سياسة الطائفة وتدبير أمورها واصلاح ما هدم من كنائسها فى أيام "المقوقس". ومن الكنائس القبطية المشهورة التى بنيت فى العصر الاسلامى كنيسة "مارجرجس" بحلوان وكنيسة " أبى مينا ". ومما قرره الباحثون أن أكبر فرق بين الامبراطورية الاسلامية وبين أوربا — التى كانت كلها على المسيحية فى العصور الوسطى — وجود عدد كبير من أهل الديانات الأخرى بين المسلمين ، وأولئك هم " أهل الذمة " ، وأن الحاجة الى المعيشة المشتركة ، وما ينبغى أن يكون فيها من وفاق ، أوجدت من أول الأمر نوعا من التسامح الذى لم يكن معروفا فى أوروبا فى العصور الوسطى . ومظهر هذا التسامح نشوء علم "مقارنة الأديان" ، أى دراسة الملل والنحل على اختلافها ، والاقبال على هذا العلم بشغف عظيم[2].

ولم يكن فى التشريع الاسلامى ما يغلق دون أهل الذمة أى باب من أبواب الأعمال ، وكانت قدمهم راسخة فى الصنائع التى تدر الأرباح الوافرة ، فكانوا صيارفة وتجاراً وأصحاب ضياع وأطباء ؛ بل إن أهل الذمة نظموا أنفسهم بحيث كان معظم الصيارفة والجهابذة فى الشام يهودا ، على حين كان أكثر الكتاب والأطباء نصارى ، وكان رئيس النصارى ببغداد هو طبيب الخليفة ، وكان رؤساء اليهود جهابذتهم . ولم تكن الحكومة الاسلامية تتدخل فى شعائر أهل الذمة الدينية ، بل كان بعض الخلفاء يحضر مواكبهم وأعيادهم ويأمر

(١) " الوثائق السياسية " للحميدى ، و"فتوح البلدان" للبلاذرى وغيرهما من المراجع .

(٢) " الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى " . آدم متز . الفصل الرابع — الترجمة العربية — القاهرة ١٩٤١

بصيانتهم . أما فى التقاضى فقد خلّت الدولة الاسلامية بين أهل الملل الأخرى وبين محاكمهم الخاصة بهم ، والتى كان الرؤساء الروحيون يقومون فيها مقام كبار القضاة .

أما فى شأن الجزية ، فيقول آدم متز فى كتابه (ص ٧٤ — ٧٥) . . " وكان أهل الذمة ، بحكم ماتالوه من تسامح المسلمين ودخولهم فى ذمتهم وحمايتهم ، يدفعون الجزية كل واحد منهم بحسب قدرته . . وكانت هذه الجزية أشبه بضريبة للدفاع الوطنى ، فكان لايدفعها إلا الرجل القادر على حمل السلاح ، ولا يدفعها ذوو العاهات ولا المترهبون وأهل الصوامع إلا إذا كان لهم يسار " ..." ولم يكن المسلمون بدعا فى هذا ، فقد كان الروم يأخذون من اليهود والمجوس ديناراً فى السنة ، وكذلك فرض النصارى على المسلمين الجزية لما فتحوا بلادهم " .

فاذا انتقلنا من شرق البلاد الاسلامية الى غربها ، وجدنا منهج الحكم الاسلامى واحداً لايتغير ، ووجدنا التسامح الدينى أساساً من أسس ذلك الحكم .

وهذه حقيقة يقررها مؤلفون مسيحيون ، فيقول "ستانلى لين بول" مثلا[1] :

" ثم أخذ الناس بعد قليل يشعرون بأنهم أفادوا من تغيير الحكم . فقد كان للاسبانيين أن يحتفظوا بشرائعهم وقضاتهم ، وعيّن لهم حكام من أنفسهم يديرون المقاطعات ويجمعون الضرائب ويفصلون فيما شجر من خلاف ، وأصبح سكان المدن لايكلّفون الا الجزية والخراج — ان كانت لهم أرض تزرع بعد أن كانوا فى عهد « القوط » يحملون وحدهم عبء الضرائب والأموال التى تنفق على الدولة . وقصرت الجزية على المخالفين فى الدين من النصارى . أما ضريبة الارض ، فانها فرضت بعدل ومساواة على النصارى واليهود جميعا . أما التسامح الدينى فلم يدع للاسبانيين سبباً للشكوى ، فقد تركهم العرب يعبدون كما يشاؤن ، من غير أن يضطهدوهم أو يلزموهم اعتناق عقيدة خاصة ،

(١) " قصة العرب فى اسبانيا " ستانلى لين بول — الترجمة العربية — القاهرة ١٩٤٤

كما كان يفعل القوط باليهود (ص ٣٩ – ٤٠) . . وكان من أثر هذه المعاملة وذلك التسامح أن رضي المسيحيون بالنظام الجديد ، واعترفوا في صراحة أنهم يؤثرون حكم العرب على حكم الافرنج أو القوط . وقد جعل المستشرق الانجليزي " السير توماس أرنولد " فكرة تسامح الاسلام مع رعاياه غير المسلمين هي الفكرة الرئيسية في كتابه (الدعوة الى الاسلام) وأورد في شأنها كثيراً من النصوص والشواهد التاريخية ، وتتبع مظاهرها في اقليم فارس وولايات بيزنطة ، وأشار بصيغة التشكيك الى الروايات القليلة التي تناقضها . ويعلق " أرنولد " على أمثال هذه الروايات ، وعلى الطريقة التي تحوّل بها السواد الأعظم من المسيحيين في بلاد العرب الشمالية الى الاسلام فيقول : " ولو أن المسلمين حاولوا ادخالهم بالقوة عندما انضووا بادئ الأمر تحت لواء الحكم الاسلامي ، لما كان من الممكن أن يعيش المسيحيون بين ظهرانيهم حتى عصر الخلفاء العباسيين " ، (ص ٥٠) . ويبرز " أرنولد " في كتابه ظاهرة الخلافات المسيحية التي كانت متفشية قبل الاسلام بين النسطوريين واليعقوبيين ، والاضطهاد الذي كانت تصبه كل فرقة على الأخرى ، ويذهب الى أن هذه الخلافات كانت عاملا من العوامل التي مكنت للاسلام وسهلت تحول الكتابيين اليه .

فاذا ماخطونا خطوة أخرى مع الزمن الى العصور الحديثة ، ونظرنا الى أمة إسلامية الطابع والثقافة – كالأمة المصرية – وجدنا الأقليات من أهل الأديان الأخرى فيها أسعد الناس حالا ، يحيون حياتهم الدينية في أمن وحرية ، ويقيمون كنائسهم ومعابدهم الى جانب مساجد المسلمين ، ويشاركون المسلمين كما يشاركهم أولئك في أعيادهم ومواسمهم ، ويكافحون وإياهم صفاً واحداً في سبيل استقلال بلادهم وضمان حريتها ويتقاسمون وإياهم أعباء ادارتها وحكمها وخدمتها ، دون طائفية أوعنصرية . وقد تضمن دستور الجمهورية المصرية الذي صدر سنة ١٩٥٦ من المواد ما يقرر هذه المعاني : فالمادة ٦ تنص على ما يلي : " تكفل الدولة الحرية والأمن والطمأنينة وتكافؤ الفرص

---

(١) " الدعوة إلى الإسلام " . توماس أرنولد – الترجمة العربية – القاهرة ١٩٤٧

لجميع المصريين ». والمادة ٣١ تقول : « المصريون لدى القانون سواء وهم متساوون فى الحقوق والواجبات العامة لاتمييز بينهم فى ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة ». والمادة ٤٣ تنص على أن « حرية الاعتقاد مطلقة وتحمى الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقاً للعادات المرعية فى مصر على ألا يخل ذلك بالنظام العام أو ينافى الآداب ».

وعلى هذا نستطيع أن نتتبع التطور التاريخى للحرية الدينية فى الاسلام فيما يتعلق برعاياه من أهل الأديان الأخرى ، فنقول : ان الحرية بدأت مع الدين جزءا أساسيا من منهجه ونظامه ، وانها — حين قويت شوكة الاسلام وأصبحت له الغلبة على كثير من الممالك التى كان يدين أهلها بأديان أخرى — أخذت الطابع العمرانى الذى لابد منه لاستقامة أوضاع الحكم وضمان سلامة الدولة واستمرارها . فحين نقضت اليهودية عهودها مع الرسول ودست له ، وظاهرت خصومه عليه حاربها وأجلاها عن ديارها ، وحين انساحت الجيوش الاسلامية فى ممالك الروم والفرس ، كانت تخير السكان المفتوحين بين أن ينضموا للدين الجديد ، فيكون لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم ، أو أن يحتفظوا بدينهم ويؤدوا للدولة ضريبة خاصة لقاء توفير أسباب الأمن لهم ، واذ ذاك تضمن لهم الدولة كامل حريتهم فى عباداتهم ومعابدهم . وتكل الى رؤساء منهم رعاية شئونهم الخاصة وتصريفها ، وتفتح أمام الموهوبين منهم سبل العمل فى المناصب التى تناسب كفايتهم ، حتى ليكون منهم الحكام والوزراء والمهيمنون على أكبر مرافق الدولة .

وقد حدثنا التاريخ عن شئون كانت تحدث بين الحين والآخر فتعكر صفو هذه الحرية الدينية ، كأن يشغب العامة فى أيام فتنة واضطراب فيقتلوا بعض أهل الكتاب ، أو يهدموا صوامعهم وبيعهم ، أو أن يثور ناس من الشعب غضباً من ازدياد النفوذ من وزير نصرانى أو يهودى ، أو أن يعطل وان من ولاة الأقاليم مصالح أهل الكتاب ، أو يهدم بعض أماكن عباداتهم ، أو يحولها الى مساجد ، أو أن يغنم الزمام أحياناً من جيوش فاتح فيعيث بعض جنوده فسادا ، وينهبوا أموال بعض السكان النصارى واليهود . . هذه وأمثالها حوادث تقع أحياناً فى أعقاب الحروب ، وتنتج أحياناً أخرى عن فساد الأحوال

الاجتماعية والسياسية ، وربما جاءت فى بعض الأحيان نتيجة لموجة من موجات التعصب الذى يولده الجهل وقلة المعرفة أو جمودها . وهى ألوان من النقص ليست وقفاً على أهل دين دون آخر ، وإذا كان التاريخ قد سجل بعضها على المسلمين فقد سجل مثلها — بل أكثر منها أحياناً — على الأديان الأخرى . ومن الانصاف الا نلصق هذه المظاهر من النقص بالأديان مادامت نصوصها وتعاليمها تحض على النقيض من هذه المظاهر ، ومادام التاريخ قد سجل للأديان طابعها المستمر على الأيام من الحرية والتسامح :

هذا هو الشق الأول من الموضوع ، وهو الخاص بحرية الأديان الأخرى تحت ظل الاسلام .

فأما عن الشق الثانى وهو الخاص بحرية المسلمين أنفسهم تحت ظل دينهم ، فقد لفت كثير من الباحثين النظر الى أن العقيدة الاسلامية — فيما دعت اليه من الخضوع لله وحده — قد قررت مبدأ الكرامة الانسانية ، وحرية الفرد من أغلال السيطرة والعبودية . وقد سن الاسلام شريعة تقوم على أصول وقواعد عامة ، يتم بها نظام الجماعة ، وترك أفراد المسلمين أحراراً فى أداء شعائرهم ، ولم يدع لولى الأمر أن يتدخل فى هذه الحرية الا حين يعطل أصل من أصول الدين . كأن يقوم من بين الأفراد من ينكر وحدانية الله أو رسالات الرسل ، ويدعو الى ذلك جهاراً ، أو تمنع طائفة من الناس إيتاء الزكاة ، أو تسد على المسلمين طريق الحج ، أو أن تجاهر بالمعصية بشكل يفتن الناس ويخل بنظام الجماعة : ولهذا التدخل حدود وأوضاع مقررة فى كتب الفقه الاسلامى ، لم يترك الأمر فيها لهوى الوالى أو لسلطانه الشخصى .

لقد فتح الاسلام باب الحرية الفكرية فى فهم الدين والاجتهاد فيه على مصراعيه ، فعرف المجتمع الاسلامى منذ عهده الأول الخلاف فى فهم نصوص القرآن ونصوص الحديث واستنباط الأحكام . فتعددت مدارس تفسير القرآن واختلفت مذاهب علماء الكلام وكثر الجدل بين الفرق :

وقد أخذ الخلاف أحيانا على بعض الشئون التى تتصل بالدين مظاهر عنيفة ، كالتى كانت بين المسلمين فى موضوع الخلافة بعد مقتل " عثمان " مما أدى الى ظهور أحزاب تتصارع ، ويتهم بعضها بعضا بالكفر والخروج من الايمان ، ويستعين بعضها بألوان العلم ، ومما يحسنه من الثقافة الأجنبية على نصرة رأيه والتمكين لمذهبه . ويكثر الأخذ والرد حول المتشابه من آيات القرآن بعد أن كان المسلمون الأولون يقفون من تلك النصوص موقف التسليم دون كثير مناقشة أو تأويل . ثم يظهر الفلاسفة فى الميدان ، ويواجهون مسائل الدين فى طريقة تختلف عن طريقة المتكلمين ، وينشب بين هؤلاء وأولئك جدل يبلغ ذروة تطوره على يد ابن رشد والغزالى .

وقد لعب المعتزلة فى تطور علم الجدل فى الاسلام دوراً كبيراً واتحموا مع أهل السنة فى كثير من المعارك ، كان أشدها مسألة كلام الله وخلق القرآن . ووصلت هذه الأزمة نهايتها فى أوائل القرن الثالث الهجرى ، وكان ممن اضطهدوا فيها الامام " أحمد بن حنبل " الذى أصر على معارضة رأى " المعتزلة " فى هذه المسألة ، رغم مناصرة السلطان لهم ، فضرب وحبس وأصابه من ذلك أذى كثير .

هذا — إذن — لون من ألوان التدخل فى ألوان الحرية الفكرية الدينية ، نشأ من الخلاف على مسائل علمية تتصل بالدين ، ومال السلطان فيه مع أحد الجانبين .

وربما أخذ التدخل لونا آخر كالذى أصاب " الحلاج " الصوفى (سنة ٩٢٢م) من القتل حين خيف على عقيدة العامة أن تزيغ بسبب عباراته الصوفية الرمزيه التى كان يلهج بها ، وان رجح بعض الباحثين أن السياسة كان لها دخل فى ذلك القتل . ومما يعد تدخلا فى الحرية الدينية ما يحدث من بعض العلماء أو جمهور الناس من اتهام مفكر أو باحث بالزندقة أو الكفر ، لفهم فهمه فى بعض المسائل الدينية ، وخروج فيه على الرأى المألوف المتوارث . وأكثر ما كان هذا يحدث فى عصور الجمود والتأخر ، حين فقد المجتمع

الاسلامى الاصالة الفكرية ؛ وخيف على العقيدة حتى من بعض فروع العلم كالمنطق مثلا . وقد استمرت هذه الظاهرة الى أوائل النهضة الاسلامية الحديثة ، فاتهم كثير من زعماء الاصلاح بزيغ العقيدة وحوربت بعض الاصلاحات الاجتماعية بدعوى مخالفتها للدين .

ومن المشاهد أن الرقى الاجتماعى والفكرى يجلب معه توسعاً فى فهم الحرية الدينية وإقلالا من اتهام الباحثين فى عقائدهم ، بسبب ما يصدرونه من فتاوى وآراء .

هذه أظهر الجوانب التى قد يبدو أن الحرية الدينية فيها عند المسلمين قد صادفت عنتاً وتدخلا . غير أن الباحث المنصف فى الحياة الفردية والاجتماعية عند المسلمين ، وفى تراثهم الفكرى الذى خلفوه فى ميادين التفسير والفقه والأصول والكلام والفلسفة والتصوف ، لايستطيع الا أن يحكم أن الحرية الدينية جزء أساسى من نظام الاسلام . فالفرد حر فى أن يحيا حياته الدينية على الطريقة التى يختارها لنفسه ، وفى أن يفهم الدين بما تؤهله له مواهبه وقدراته الفكرية . وكل من المشرع والفقيه والفيلسوف والمتصوف حر فى أن يفسر ظواهر الدين ونصوصه من زوايا تخصصه . وكل ذلك مشروط بألا يترتب عليه إخلال بالآداب ، أو مفسدة عامة ، أو تضليل للناس وبلبلة لتفكيرهم الدينى . وقد اتسع صدر الاسلام للمحافظة كما اتسع للتجديد ، وقبل أهل "السنة" كما قبل "المعتزلة" وأفسح مكاناً "لأهل النقل" كما أفسح لأهل "العقل" وأظل أهل "الشريعة" كما أظل أهل "الحقيقة" وشمل بعنايته الثقافة المحلية والثقافة الأجنبية ، وانتفع بثمار الفلسفة المجردة ، كما انتفع بثمار العلم التجريبى . ولم يحدث فى تاريخه أن وقفت نصوصه حائلة دون تقدم العلوم والمعارف ؛ وليس فى الاسلام قضية بين الدين والعلم تستعصى على التفاهم والتقابل . وقد عنى فى كتابه السماوى بالحض على الابتصار فى النفس ، والنظر فى ملكوت السموات والأرض . ووجد مفكروه فى معارف الأمم مجالا خصباً لرياضة عقولهم ، فتقنوا هذا التراث ، وتمثلوه ثم نقلوه الى أوروبا بعد أن تركوا عليه طابعهم الفكرى والروحى .

هذا الموقف الانسانى السمح الذى وقفه الاسلام من حرية العقيدة والفكر ، انما هو ركن من أركان دستوره الذى قرر حقوق الانسان[1] منذ القرن السابع الميلادى ، وجعلها أصلا من أصول عقيدة خالدة ورسالة شاملة . وتلك حقيقة لها أهميتها فى المرحلة الحاضرة من تاريخ الانسانية وتطورها .

(١) راجع « ا » « موقف الحضارة الإسلامية من حقوق الإنسان » محمد خلف الله أحمد
بحث نشر فى المجلة المصرية للقانون الدولى ١٩٥٦ — ٢
« ب » « الإسلام والحضارة » محمد خلف الله أحمد . القاهرة ١٩٥٦
وراجع كذلك « رسالة التوحيد » محمد عبده .

مراجع البحث

١ – القرآن الكريم

٢ – " السيرة النبوية " لابن هشام

٣ – " فتوح البلدان " للبلاذرى

٤ – " مجموعة الوثائق السياسية فى العهد النبوى والخلافة الراشدة " – للحيدرابادى

٥ – " الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى " – آدم متز – الترجمة العربية

٦ – " قصة العرب فى أسبانيا " – سنتلى لين بول – الترجمة العربية

٧ – " الدعوة إلى الإسلام " – توماس أرنولد – الترجمة العربية

٨ – (أ) " موقف الحضارة الإسلامية من حقوق الإنسان " } لمحمد عبد الله احمد
(ب) " الإسلام والحضارة "

٩ – " رسالة التوحيد " – محمد عبده