

## الإفلاطونية الحديثة

هي - كما يقول « Ueberweg » - محاولة إيجاد محيط عام لما نقل من الآراء الفلسفية والدينية الإغريقية أو الشرقية الأصل ، بواسطة مبدأ ميتافيزيكي عام . ولها في هذه المحاولة الميتافيزيكية ثلاثة أطوار :

( أ ) الطور الأول : مدرسة أفلوطين وتلميذه فورفوروريوس .

( ب ) الطور الثاني : المدرسة السريانية ، وهي مدرسة جامبليكوس Jamblichos .

( ج ) الطور الثالث : مدرسة أثينا ، وهي مدرسة بلوتارخوس

Plutarchos ، وبرقلس Proklos .

١ - مدرسة أفلوطين وتلميذه فورفوروريوس

أفلوطين المصري ، أو الشيخ اليوناني (١) :

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

[ ١ ] أفلوطين Plotinos - ويلقبه الشهرستاني بالشيخ اليوناني - وجد ما بين =

تصاعدي . وفي النوع الأول عاج مشكلة الطبيعة العايبا أو « الوجود الأول » ،  
ومشكلة صدور العالم عن هذا « الأول » . وتكوّن من تفلسفه في المشكلة  
الأولى ما يعرف بـ « واحد » أفلاطون ، ومن تفلسفه في الثانية ما يعرف

---

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

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

وفوق كونه معلماً وصاحب رأى ، كان أيضا مفتيا ومستشارا في مسائل الحياة العملية  
التي كانت تعرض عليه . وبعد إقامته ستة وعشرين عاما في روما رجع إلى كيبانين طلبا  
لمراحة وهناك جاءت المنية .

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

بـ « وحدة الوجود » عنده أيضاً . أما الجدل التصاعدي فتناول فيه البحوث الأخلاقية ، والنفسية ، ومنتهى سعادة الإنسان . ولا يعنينا عرض هذا الجانب الأخير من فلسفة أفلوطين ، مادامنا قصرنا عرضنا على الجانب الإلهي الفلسفي .

فجزء مهم من تدرسه كان عبارة عن قراءة نصوص من شروح أفلاطون وأرسطو لزعماء المشائين السابقين مثل : **Aspasios** ، والاسكندر الافروديسي ، مع إضافة مناقشته الخاصة ونقده الخاص بفهم أمونيوس . وفي سن الخمسين فقط ابتداءً - بناء على الطلبات الأجنبية - يكتب إجابات على مشا كل وقت . ورسائله التي كتبت على هذا النحو تصور قربا بين مدرسته وكتب أرسطو . وقد أصبحت ، بفضل تلميذه فورفوريوس ، مراجع تاريخية يعرف منها اليوم آراء أفلوطين . وقد نظمها فورفوريوس ، وجعلها ست مجموعات - حسب العادة المحببة إلى نفسه بإتخاذ العدد ستة أو العدد تسعة شعارا مقدس له - ، وكتبها - لما فيها من إسقاط علامات الكتابة ( إذ يقال إن أفلوطين لم يقرأ ما كتبه مرة ثانية لمرض عينيه ) ، ولما فيها من تركيز الأفكار - لم تخل من بصوبات .

ومعالجة أفلوطين في هذه الرسائل تناولت المسائل الرئيسية والخصوصية لمذهب الأفلاطونية الحديثة مع تفضيل النواحي الميتافيزيقية والدينية (الشعبية) والنفسية والأخلاقية . وقد نظم فورفوريوس هذه البحوث - فيما أخرجه من رسائل أفلوطين - فجمع المناسب من بعض وقدم السهل على الصعب .

و **Uberweg** يقول : إن أفلوطين من كبار الفلاسفة القدامى . ولكن البحث التاريخي الآن لم يعط العناية الكافية لاصلات أفلوطين بالفلسفة القديمة ولا بالفلسفة المتأخرة ، كما لم يعن بالاتباع الزمني لرسائله وعلاقتها بدروسه الشفوية وحياته العملية وتطوره النفسي في فن الكتابة على العموم . ولأن موقف البحث التاريخي التجليلي من أفلوطين وفلسفته هذا الموقف بولغ في تقدير أفلوطين . أما علاقة رسائله وكتابات بتطوره : فعند ما بلغ

« واهر » أفلاطون<sup>(١)</sup> :

والطبيعة العليا ، أو « الوجود الأول » عنده واحد من كل وجه : واحد في الواقع وفي التصور الذهني . فليست فيه كثرة بأى اعتبار ، وليس فيه تركيب بأى وجه من الوجوه ، وهو لهذا بسيط كل البساطة . ومن أجل وحدته من كل وجه لا يوصف مطلقاً بوصف يقتضى فيه تكرراً ؛ فلا يقال مثلاً : هو عقل ، كما لا يقال هو معقول ( لنفسه ) ، أى موضوع لتعقله هو . لأن وصفه بالعقل يقتضى أن يتصور الإنسان معه معقولا ، ولو كان هذا المعقول هو نفسه ، إذ كون ذاته معقولا لذاته إن رفع التكرار في الواقع لا يرفعه في التصور الذهني . فالعقل ، لأنه من الأمور الإضافية ؛ يستلزم - ذهنا - معقولا . فالوصف بالعقل يوجد إذا تعدداً وتكرراً . كما أن وصفه بالمعقول ( لذاته ) يقتضى نفس التكرار للسبب نفسه ، لأن كون الشيء

---

= التاسعة والخمسين كان له إحدى وعشرين رسالة ، ولما بلغ الخامسة والستين ضم إلى هذا العدد أربعاً وعشرين رسالة أخرى ، والباقي كتبه في الأيام الباقية من حياته . و« قند » .  
قدم حياة أفلاطون العملية ، بناء على أخبار تلميذه فورفوريوس ، إلى ثلاثة أقسام : من سنة ٢٥٣ - ٢٦٢ كان أفلاطونياً ، ومن سنة ٢٦٢ - سنة ٢٦٨ كان أرسطوطيليسياً ، ومن سنة ٢٦٨ - سنة ٢٦٩ كان رواقياً . ( تاريخ الفلسفة Ueberweg ج ١ س ٥٩٩ - ٦٠٩ ) .

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

Windelband, Messer, Ueberweg

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

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

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

وأفلوطين إن وصف « أوله » بالخير - وهو وصف إيجابي ، مع أنه سلك

في شرحه طريق السلب : وهو أن « الأول » بمخلاف ما يتصور الإنسان بجانبه من صفات - بالرغم من طريقته هذه ، فذلك تحت تأثيره بالأفلاطونية التي جمعت في « المثل » لديها مثالا أعلى وأكمل ، وهو مثال الخير : فحفاظة على أن يساوق أفلوطين زعيمه أفلاطون في « المرتبة العليا من الوجود » ، قال بأن « أوله » خير ، وقد جعل أفلاطون قبله « الخير » أعلى مثال في مثله ، وبالتالي أعلى مرتبة في مراتب الوجود .

وأفلوطين ، لحرصه على أن « أوله » واحد من كل وجه ، التزم أن يجعله غير عقل وغير فكر . وربما يبدو ناقصا لكونه غير عقل وغير فكر ، إذ أنه عندئذ لا يساوي الإنسان . ولكن لولا أنه - أفلوطين - تصور الكمال في كونه واحدا من كل وجه ؛ وتصوره في مخلاف ما يريد الإنسان له ، وفي مخلاف ما يضيفه له من صفات ، لكان ، هذا « الأول » ناقصا .

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

« واحد » ، غير مفكر ، وغير مربد ، وغير جوهر ، وغير عرض . ولأن أفلاطين التزم أن يكون « أوله » كذلك ، أي غير متصف بوحدة من هذه الصفات وغيرها . حرصاً على وحدته - عُدَّ صاحب « الواحد » . فنسبة « الواحد » إليه لمبالغته إذاً في الوحدة ، وعدم اكتفائه - مثلاً - بنفي التكثر والتعدد في الواقع ، بل ضم إلى نفي التكثر فيه ، عند شرح « الواحد » ، نفي التكثر أيضاً في التصور .

وعلى هذا النحو تسمية المعتزلة - في الثقافة الكلامية الإسلامية - بأصحاب « الوحدة » . إذ ليس تمييزهم بهذا الإسم لأنهم قائلون : بأن الله واحد - وإلا فإللهون جميعاً قائلون أيضاً بوحديته - ، ولكن لمبالغتهم في شرح هذه الوحدانية ، ومبالغتهم في تنزيه الله عن التمدد بإرجاعهم - كما هو رأى الحسين البصرى - صفات المعاني إلى صفة واحدة، هي العلم، ثم بجعل العلم عين الذات .

أفلاطين و « وحدة الوجود » :

وكما عرف أفلاطين بصاحب « الواحد » على النمط السابق ، عرف أيضاً بصاحب « وحدة الوجود » . وذلك لأنه أراد أن يظفر في صلة الموجودات بعضها ببعض بـ « واحد » ولم يظفر به أفلاطون، ولم يظفر به أرسطو .

فأفلاطون حاول أن يوجد صلة - فيما أثر في الثقافة الدينية - بين عالم

الأزل وعالم الفناء ؛ بين عالم الغائب وعالم الشاهد ، أو بين عالم الكمال والخير وعالم النقص والشر ، أو بين عالم النور وعالم الظلام ، أو بين عالم الروح وعالم المادة ؛ حاول أن يوجد - على الأقل - صلة بين عالمين يبدو اختلافهما ، إن لم يستطع أن يرفع « أثنيثيتيهما » . واتخذ محور هذه المحاولة ما سماه « بالمثل » .<sup>(١)</sup>

وفكرة المثل هذه عنده تحدد الصلة بين العالمين بأن تجعل أحدهما ظلالاً للآخر وشبهها به . وبين الشيء وظله ، أو بين الشيء وشبهه يبدو - على الأقل في الظاهر - تلاؤم واتفاق . ويمثل هذا الاتفاق قنع أفلاطون ، كما اقتنع أنه أوجد

---

[ ١ ] المثل جمع مثال - Idee - ، وهو في الأصل « المعنى » . وجوده مظهره ولكن أفلاطون جعله حقيقياً ، وجعله فوق ذلك قوة مؤثرة . هو - في نظره - ليس بجسمي ولا مادي ، يؤثر على النفوس الإنسانية ، ويصور « الوجود الحقيقي » الدائم . و « المثل » كلها تكون عنده عالماً عقلياً ، أو معنوياً ، أو مجرداً وراء هذا العالم المحسوس لا يدرك إلا بالتفكير والتأمل وليس للحواس طريق إلى معرفته .

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

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

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

وأرسطو - في ميتافيزيكيته - حاول أيضاً أن يوجد صلة بين العالمين ، ولكنه حاول أن يحددها تحديداً آخر يتلافى به ما عابه على أستاذه أفلاطون في تحديده الذي رأيناه . ومن أجل هذا استخدم عبارة « الصورة ، والمادة » أو « الواجب ، والممكن » . وبرهن على وجود « الصورة المحضة » من نفس « المادة المحضة » ، أو برهن على وجود « الواجب » من ذات « الممكن »<sup>(١)</sup> . ومن جهة أخرى تصور الواجب لذاته في الذهن يقتضى عنده حتماً تصور الممكن ، لأنه إذا أخذ « الاكتفاء بالذات » في مفهوم الواجب ينساب الذهن حتماً إلى تصور مقابل له « لا يكتفى بذاته » ؛ إلى مفتقر إلى غيره ، وذلك هو الممكن . فإذا جعل أرسطو الصورة المحضة ، أو الواجب لذاته إلهاً ، وفي مقابله يجعل المادة المحضة ، أو الممكن ، أساس العالم المشاهد ، فقد ربط بين عالين ؛ ربط

---

[١] ساقى أرسطو على ذلك من الأدلة ما يأتي :

الأول : مجموع الحقائق والطبائع تتطور من الأدنى في الكمال إلى الأعلى في الكمال ، ولهذا يجب أن تكون نهاية السلسلة كمالاً أبدياً على الإطلاق .

الثاني : كل حركة لا بد لها من علة محرّكة ، وبالسير في سلسلة المحركات يجب أن يكون في النهاية محرك غير متحرك ، وهو علة كل حركة .

الثالث : الحركة مجاز من الإمكان إلى الحقيقة يحدث بوجود حقيقي بالفعل . وبناء على هذا يجب أن تكون هناك قوة محرّكة خالية عن الإمكان .

بين كامل مكثف بذاته وآخر محتاج إلى غيره ، وإن صور الاحتياج - تمثيلاً مع مذهبه الطبيعي في شرح هذا العالم - بصورة شعرية : بأن جعل « جمال »<sup>(١)</sup> « الواجب » أو الصورة المحضنة يجذب « الممكن » ، أو المادة ، فتتحرك وتسمى نحوه . والعالم في حركته - بناء على هذا - يسمى نحو الإله أو « الواجب » أو الصورة المحضنة ، عشقاً لجماله وكاله . والإله ، أو « الواجب » ، أو الصورة المحضنة محرك له على هذا النحو . والمتحرك محتاج على الدوام ، والحرك الذي لا يتحرك ، مستثنى أيضاً على الدوام .

وأرسطو إن شرح الصلة بهذا ، واقتنع بأنه تلافى - ولو ظنا - ما أخذه على أستاذه أفلاطون في تحديده الصلة بين المالمين - كأوحت فكرة « المثل » - ، من استخدام الشعر والخيال ، لاشك أنه أيضاً مال إلى الشعر والخيال في تحديد هذه الصلة ، كما جعل التلازم الذهني بين « واجب » و « ممكن » شرحاً لصلة بين شيئين واقعيين ، وعنواناً على ارتباط واتصال بين موجودات خارجية .

وقد أخذ على أرسطو - وعلى الفلسفة الإغريقية على العموم - تحكيم التصورات الذهنية في تكيف الأمور الواقعية وشرحها .

وأفلاطون حاول أيضاً - بعد أفلاطون وأرسطو ، كما رأينا - إيجاد صلة بين

---

[١] وجعل أرسطو للواجب جمالا ، وجعل جماله جنابا نتيجة تأثره بأفلاطون في وصفه « مثال الخير » بالجمال المطلق ، وبأنه - من أجل هذا - معشوق . والمحبة والعشق للجمال المطلق منزلة رفيعة لا يصل إليها الإنسان العادي .

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

١ -- العقل .

٢ -- نفس العالم ، أو النفس الكلية .

٣ -- المادة .

أما العقل : فصدر عن « الأول » أو عن هذا « الواحد » مباشرة ، وهو يلي في مراتب الوجود مرتبته - « الأول » - . والوحدة من كل وجه التي كانت « للأول » تتكرر في العقل الآن ، لأن مقتضى كونه عقلا يستلزم معقولا ؛ أي يستلزم « موضوعا » للعقل ؛ فهنا إذا « اثنيانية » في التصور ، جدت بعد « وحدة » مطلقة .

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

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

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

وأفلوطين - لتوضيح هذا النمط من الصدور الذي لا يؤثر في سكون « الأول » ولا ينقصه في ذاته - يستخدم الشعر والخيال : فيمثل « الأول » بالشمس تضيء محيطها دون أن يؤثر إشعاعها في استقرارها ، أو أن يمود بالنقص على ذاتها . و « الأول » يملأ المحيط كله بمخلوقاته دون أن تنقص ذاته ، ويرسل أثره فيما تحته ؛ فيمنحه الوجود والتحديد أو التشخيص الذي يجعله - ما تحت « الأول » من موجودات - هو هو ، دون أن يتغير - « الأول » - نفسه .

وأفلوطين يضع العقل - في مراتب الموجودات - في منزلة « صانع العالم Demiurg » عند أفلاطون . ويجعله أيضاً متضمناً « لمثل » أفلاطون ، عدا

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

وبشرح «الأول» عند أفلاطون على أنه : خير ، وباحتواء العقل عنده أيضاً «للمثل» أفلاطون - عدا مثال الخير - ، يكون أفلاطون قد ذكر كل ما ينسب إلى أفلاطون في «المثل» .

ونفس العالم - أو النفس الكلية - : تأتي عند أفلاطون في المرتبة التالية للعقل . وهي آخر الموجودات في عالم المجرّدات ، وبها تكون - كما هو شأن «نفس العالم» عند أفلاطون ، في كتابه «طيمائوس» - الصلة والرابطة بين العالم المحسوس ، والعالم غير المحسوس أو العالم الإلهي . ولكن مع كونها الصلة والرابطة تتبع العالم الإلهي في طبيعتها : فهي تنظر إلى العقل فوقها كخلاق ناشئ عنه ، وتلقى شعاعها على العالم المحسوس ، وعلى ما فيه من حقائق موجودة . وهي بحكم مركزها - كحلقة وسطى بين العالم المجرّد ، والعالم المحسوس - غير مجزأة ، ومجزأة : غير مجزأة باعتبار أنها كشيء «مجرّد» غير خاضع

للا انفصالات المكانية ، ومجزأة باعتبار أنها تدخل في هذا العالم المحسوس وتوجد في كل مكان فيه ، وإن كان وجودها في أية ناحية منه ككل لانقسام في وحدته . إذ وجودها فيه ليس على سبيل التشخيص ، بل كشيء صاحب حركة ، وكقوة مدبرة .

و « النفس » عند أفلوطين هي في الواقع الشيء الذي يمثل بالذات « وحدة الوجود » ، أي الصلة بين العالمين . وبشرح اتصالها بالعالمين - كما يصوره - تبين ميزته ، عن أفلاطون وعن أرسطو ، في محاولته الربط بين موجودات السكون كله . ولنزلة « النفس » عنده منزلة أداة الربط لم يشأ أن يجعلها جملة من العالم الأزلي المجرد أو من العالم الإلهي ، كما لم يشأ أن يجعلها كلية من العالم المحسوس ؛ بل جعلها تمثل نصيباً من كلا العالمين : جعلها تمثل « التجرد » الشاخص في العالم الإلهي بعدم الانقسام وعدم التجزئة وعدم الانفصال ، كما جعلها تمثل « عدم التجرد » الكائن في عالم الحس بالتجزئة والانفصال ؛ وجعلها لا تخضع لتحديد المكان الذي يخلو عنه العالم الأول ، وفي الوقت نفسه يحكم عليها بأنها تخضع لتحديده - المكان - الذي هو من مشخصات العالم الثاني . ولما كان الجمع بين الوصفين - بين التجرد وعدمه ، والتحديد وعدمه - يشمر بالجمع بين المتباينين ، حاول أن يرفع التباين بأن جعل تجزأ « النفس » في هذا العالم ليس على سبيل التشخيص ؛ بل ككل : فهي ، لأنها متصلة بعالم فيه انقسامات متعددة وأجزاء منثورة ، كانت منقسمة تبعاً لانقساماته ،

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

وزيد أفلوطين في شرح اتصالها بالعالمين ، عن طريق جمالها تصور نصيباً من كليهما ، وتجمع بقدر الإمكان الخصائص الرئيسية لسكل منهما : بأن يدعى أن مبدأ التدرج Abstufung الدقيق للموجودات بعضها عن بعض أدى - بدلاً من فرض « نفس » واحدة لها اتجاهان ؛ اتجاه إلى العقل نحو الأعلى ، واتجاه آخر إلى العالم المحسوس نحو الأدنى - إلى فرض نفسين : نفس لاتتصل مباشرة بالعالم المحسوس وهي قريبة من « العقل » ، وأخرى بالنيابة عن هذه مخالفة لهذا العالم . وهذه الثانية هي « الطبيعة » ، أو « طبيعة العالم » .

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

« المثل » . وقد سبق أن اعتبرها - « المثل » - أفلوطين ضمن ما سماه « العقل »<sup>(١)</sup> .

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

وهكذا ، إذاً ، كان من نتائج حرص أفلوطين على تمايم أفلاطون أن قال « بنفس » واحدة ، كما قال أفلاطون . ولكن محافظته على « وحدة الوجود » في شرح الكون ، وعلى أن تكون الصلة وثيقة بين العالمين فيه - وعلى أنه لا بد بحكم كون « النفس » مركز هذه الصلة ، من أن تجمع بطرف من الاثنين - ، اضطرته - هذه المحافظة - إلى فرض نفسين<sup>(٢)</sup> : نفس رفيعة ، وأخرى دنيئة ، بدلا من فرضه نفساً ذات اتجاهين ؛ اتجاه إلى أعلى ، وآخر إلى أدنى - كما رأينا .

[١] ص ١٠٤ من هذا الكتاب .

[٢] أو هو التأثير بكلام أرسطو في التفرقة بين العقل والنفس الحيوانية ؟

وفي دائرة الموجودات تحت هذه « النفس » الأفلوطينية - نفس العالم -  
- يبتدىء ، في نظره ، العالم الظاهر أو العالم المشاهد كشماع لها فقط . إذ المادة ،  
وهي أصل هذا العالم المشاهد - والمادة نقص - ، تحد من « الحقيقة » فيه ،  
بينما العالم المجرد أو العالم المعنوي كله حقائق محضة . فهذا العالم ليست له حقيقة  
ذاتية ، وبالتالي ليس له كمال ذاتي ، وما فيه من حقيقة أو كمال صورة للعالم  
المجردات ، أو شماع لضوئه .

والمادة - كأصل للنقص Privation - : تصور الطرف الأدنى والأخير في  
سلسلة تدرج الموجودات ، بينما « الأول » يصور الطرف الأعلى والتممة فيه .  
والشماع الساقط من « الأول » بواسطة « العقل » ، ثم عن طريق « النفس » -  
والسائر بمد ذلك في هذا العالم - يتضاءل شيئاً فشيئاً حتى يتحول في « المادة » ،  
التي هي الطرف الأخير في سلسلة الموجودات ، إلى ظلام ، وحتى تتحول  
« الحقيقة » التي في « العقل » إلى عدم فيها ، وحتى تتحول خيريتها  
- العقل - إلى شر فيها .

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

( أ ) تتكون من « الأول » ، و « العقل » ، و « النفس السكائية »

و « المادة » ، سلسلة الموجودات .

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

عن «العقل» ، واتصال «النفس السكّانية» بالعالم المحسوس ، وصدور «المادة»  
- التي هي أصل العالم المحسوس - عن هذه «النفس السكّانية» ، يصور  
أفلوطين «وحدة الوجود» ، كما يصورها نشأة الكثرة عن «الواحد»  
من كل وجه .

(ج) ويتدرج سلسلة الموجودات - على أن المرتبة التالية في الوجود  
أقل من سابقتها في «الحقيقة» و «الكمال» و «الخيرية» - يتضح تحول  
الوجود إلى عدم ، أو صدور المدم عن الوجود ، أو اللاشيء عن الشيء ، كما  
يتضح تحول النور إلى ظلام ، أو صدور الظلام عن نور ، ويتضح أخيراً تحول  
الخير إلى الشر ، أو صدور الشر عن الخير .

وهكذا تمثل ميتافيزيقا أفلوطين تدرجا تنازليا من السبب إلى المسبب ،  
ومن الكامل إلى الناقص ، ومن النور إلى الظلام ، ومن الوجود أو الشيء  
إلى المدم أو اللاشيء ؛ فهي تمثل «الأول» و «المادة» وما بينهما .

وفهم أفلوطين «المادة» على النحو المشار إليه - من أنها أصل العالم المحسوس  
ومن أنها تمثل فيه الظلمة ، والعدم ، والشرية ، والنقص على العموم - يتصل بأفكار  
أفلاطون : ففي كتاب «طيماوس» يذكر أفلاطون أن «المادة» - كطرف مقابل  
للعقل - تمثل العامل الثاني في تكوين هذا العالم وفي خلقه ؛ هي القابل لكل

شيء ومكان لكل شيء، أو هي القابل لكل أثر ومكان لكل أثر. وهي عنده  
تقييد للنفس وسجن لها<sup>(١)</sup>.

وبهذا التدرج التنازلي في ميثاقين ببقية أفلوطين يحاول — هو — إبعاد الصعوبة  
في تصور شرية المادة قبل أن تتصور وتتشكل؛ أي قبل أن توجد، وقبل أن  
يكون لها كيف ما، أي وهي أمر معقول فقط. إذ أن شريتها بهذا التدرج  
تصبح غير عارضه لها؛ بل هي طبيعتها، كما أن خيرية «الأول» ليست عارضة  
لها؛ بل هي طبيعته.

ولسكن إذا اتضح تصور شرية المادة، على هذا النحو، تنشأ صعوبة أخرى  
وهي: كيف تصدر «المادة» — وهي بطبيعتها شر —، عن «الأول» — وهو  
بطبيعته خير —؟ وعينئذ يجب بدل «وحدة الوجود» الأفلوطينية هذه — وهي  
محاولة ربط الوجود كله بمضه بيمض، وصدوره عن شيء واحد، والاختلاف  
بين هذه الكثرة إنما هو فقط بقدر نصيب كل منها من «الوجود» وبقدر  
نصيبه من «نور الأول» — أن تحمل محلها «الأثينية» الصريحة؛ وهي أن  
العالم شيئان، والكون له طرفان: «الأول» و«المادة»؛ وليس هو شيئاً

---

[١] فياؤون اليهودى — كالأرسطوطيليسية والرواقية — يتصور «المادة» أيضاً كلمة  
للنقص في هذا العالم. وكذلك كان تصور بعض رجال الفيثاغورية الحديثة لها أمثال:  
• Numenius Kronios.

واحدًا ؛ لأن « الأول » و « المادة » إذًا - بناء على هذه الصعوبة الناشئة - متقابلان !

ولكن إذا فهمنا أنه ليس بين الطرفين ؛ « الأول » و « المادة » شيء محايد يخلو من خصائص واحد منهما - بل مع أصل الخير وجد الشر دون أن يكون الشر على الحقيقة ضداً وتقيضاً له - اتضح مثل هذا الصدور ، وهو صدور الشر عن الخير . فالأول خير محض ، ولكن العقل لكونه تالياً له في المرتبة ، أقل منه خيرية ... وهكذا تقل الخيرية بالتدرج في سلسلة الموجودات ويقل « الوجود » بالتدرج ويقل النور بالتدرج ، وبالتالي تكثر الشرية بالتدرج ويكثر المدم بالتدرج ويكثر الظلام بالتدرج ، حتى يصل الأمر إلى « المادة » . فكل مرتبة من مراتب الوجود بين « الأول » و « المادة » تحمل نصيباً من الخير إلى جانب نصيب من الشر ، ولكن النصيب من كل منهما يختلف باختلاف مرتبة الوجود قرباً من « الأول » أو بعداً منه .

وهناك « مادة » أخرى في عالم المجرّدات - وراء هذه المحسوسات - يتحدث عنها أفلاطون ، ويقول في تبرير وجودها : لأن هذا العالم المحسوس ، وفيه مادة ، صورةً لذلك العالم المجرّد فيجب أن تكون في هذا الأخير مادة أيضاً ولكنها لا تنطوي على خداع *irrealität* ، كما لا تنطوي على شر ، مثل ما تنطوي عليه « مادة » العالم المحسوس .

والآن نرى روح « طيماوس » عند أفلاطون تسيطر على أفلاطون في

معالجته « للنفس السكينة » ، ومعالجته العالم المحسوس ، وأصله . إذ العالم المحسوس في كتاب « طيماوس » صورة للعالم العقلي أو المجرد .

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

\* \* \*

وما يخص أفكار أفلوطين في « واحده » ، وفي « وحدة الوجود » عنده ما يلي :

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

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

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

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

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

خامساً : « المادة » - لمحاولة تصوير وحدة الوجود - صادرة عن « الأول » الخير ، ومع ذلك هي شر ، وظلام ، وعدم .

سادساً : لا تضارب بين خيرية « الأول » ، ونوره ، ووجوده الحقيقي من جهة وبين سدرر المادة عنه التي هي شر ، وظلام ، وعدم ، « ولا شيء » من جهة أخرى ، لأنه ليس في سلسلة الموجودات - عنده - محايد يخاو من خصائص « الأول » و « المادة » .

سابعاً : هذا العالم كامل ، وكماله في النظام العام للكل ، وليس في العناية بكل فرد . وهذا العالم صورة للعالم المتلى ، ومראה له .

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

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

( أ ) هل أثار ما قيل حول « أول » أفلوطين من وصفه بأنه واحد من كل وجه ، عند المسلمين بعد ذلك ، مسألة : كيف يُحافظ على وحدة الله مع وصفه مثلاً بكونه يعلم ذاته ويعلم غيره ؟ - إذ الوصف بذلك من شأنه أن يوجد كثرة في ذات العالم ، على الأقل في التصور ، لأن العلم نسبة بين عالم ومعلوم - ، وكان للفارابي في هذه المسألة رأيه ، ولابن سينا رأيه الذي يخالف فيه الفارابي نوع مخالفة ، ولابن رشد رأيه الذي يخالف فيه الاثنين معاً ، ثم كان المعتزلة وأهلهم يقتربون به من سؤال اللاسقف ، والفيزيائي وبقية رجال المدرسة الأشعرية رأيهم يمارسون فيه الجميع ؟

( ب ) هل قول أفلوطين - محافظة على وحدة « أوله » من كل وجه - : إن « العقل » صدر عن « الأول » بالطبع دون الإرادة ، أثار مسألة قدم العالم وحدوثه عند المسلمين ؟؛ إذ القول بالطبع يستلزم أن يتصور وجود العالم في اللحظة التي يتصور فيها وجود « الأول » ، ويمد - بالتالي - ارتضاء ابن سينا وابن رشد القول بالقدم في هذه المسألة ، ودفهما استلزام القول به تعدد القديم ، إحدى النتائج الإيجابية لدخول القول « بالطبع » في الجماعة الإسلامية ؟ كما يمد إصرار المعتزلة والأشعرية على القول بحدوث العالم صدقاً سلبياًه ؟

( ج ) هل تدرج الموجودات في الوجود وفي صدورهما عن « الأول » ، وفي أنها لا تصدر دفعة واحدة عنه ، وأن المؤثر في اللاحق منها هو السابق

عليه مباشرة - كما صورته « وحدة الوجود » عند أفلوطين - ، أثار فكرة العقول عند ابن سينا في صدورهما وترتيبها ؟ - إذهبه تنبيء عن أن وجود الأشياء عن الأول ، أو تصور وجودها عنه ، على الأقل ، ليس دفعة واحدة ، كما تنبيء عن أن التأثير في إبراز الأشياء ليس مباشرة عن مؤثر واحد - ، كما أثار عنده أيضاً فكرة الربط بين عالم الحس وعالم العقول عن طريق جعل « المادة » - وهي أصل العالم الحسي - صادرة عن عقل ؟

( د ) هل حكم أفلوطين على كمال العالم بأنه كمال في الجملة ؛ وأن العناية فيه لا تبدو بالنسبة لكل فرد ؛ بل بالنسبة للكل - وسبقته الرواقية به - أثار مسألة العناية التي عبر بها ابن سينا عن إرادة الله ؟ ، وكان له فيها رأيه وخصه<sup>(١)</sup> : « أن الإرادة نفس العلم . وعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب الكل ووجوده منبع لفيضان الخير في الكل . وأما الشر فطارئ فيما دون عقل القمر ، في المسادة المنصرية ، وفي الأشخاص ، دون الأنواع . والله لم يقض به إلا بالعرض ، إذ أنه أراد الخير إرادة أولية ، ولم يعبأ بما قد تؤدي إليه المادة من شر ، ما دام الخير موجودا . وعالمنا إذاً - كما يقول - يغلب خيره على شره ، فهو أفضل الموالم الممكنة » .

[١] ونصه السكامل في كتاب النجاء ص ٢٨٤ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ طبع مطبعة

مناقشة هذه الصلوات وغيرها سنعرض له بالتفصيل - في القسم الثاني من هذا الكتاب - عند الكلام على موقف العقلية الإسلامية من الدخيل عليها من الثقافة ، وبالأخص الإغريقية .

### فورفوربوس السوري (١) :

فورفوربوس السوري Porphyrios كان فيلسوفا ، وكان شارحا لكتب القدامى من فلاسفة الإغريق ، وكتب أستاذه أفلوطين . وكان أيضا مؤلفا . له رسائل كثيرة تناول فيها مع الفلسفة مسائل الدين والعبادة ، كما تناول الرياضيات ، وعلم النجوم ، والتاريخ ، والبلاغة ، والنحو . وقد ألفت مقدمة في المنطق لم تزل متداولة الآن ، وهي المعروفة بإيساغوجي Eisagoge . ونالت هذه المقدمة شهرة عالية بسبب استعمالها على الدوام والاعتماد عليها منذ آخر العصر القديم ، وكذا في القرون الوسطى عند الشرقيين ، والبيزنطيين ، والغربيين . وقد عدت ضمن شروح أرسطو ، وترجمت إلى اللاتينية ، والسيرانية ، والعربية ، والأرمنية ، كما شرحت عدة مرات (٢) .

[١] ٢٣٢ - ٣٠٤ م . وتسميته بالسوري نسبة إلى سوريه كلها وقد يلقب بالصوري نسبة إلى صور على ساحل الشام وهي المدينة التي ولد بها . ومصدر هذه المعلومات عن فورفوربوس كتاب تاريخ الفلسفة لـ Ueberweg .

[٢] يذكر القفطى ( في كتابه أخبار الحكماء ص ١٦٩ ، ١٧٠ طبع مطبعة السعادة سنة ١٣٢٦ هـ ) متحدثا عن فورفوربوس وسبب تأليفه إيساغوجي فيحكى عنه =

وأساس شروحه الفلسفية - التي أتمها بعد ذلك - لبعض كتب أستاذه أفلاطون كان قد أعدّه من أيام التلمذة له . وبهذه الشروح ، مع عدد آخر من شروحه لكتب أفلاطون وأرسطو<sup>(١)</sup> ، افتتح - فورفوروريوس - سلسلة طويلة لشرح الأفلاطونية الحديثة . وشروحه لأرسطو لا تقل في السدد عن شروحه لأفلاطون . ونالت كتب المنطق - من بين كتب أرسطو الفلسفية - حصة الأسد من شرحه . وقد بقي الآن من شروحه لأرسطو : الشرح المدرسي للمقولات ، وهو في صورة سؤال وجواب . أما الشرح العميق لها فلم يبق منه إلا نتف وقطع مفككة .

ونقضه للمقولات في شروحه يعتبر الموقف التاريخي له في هـذمه المشككة .

وقد جمع - فورفوروريوس - في كتبه السبعة بين تعاليم أفلاطون وأرسطو

---

== أنه قال : « كلام الحكيم - أرسطو - يحتاج إلى مقدمة قصر عن فهمها طلبة زماننا لفساد أذهانهم » ، ثم يحكي عنه أنه « شرع في تصنيف كتاب إيساغوجي ، فأخذ عنه وأضيف إلى كتب أرسطو ليس وجعل أولها وسار سير الشمس إلى يومنا هذا » .

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

تحت تأثره بنظرة يوزيدونيوس Poseidonios<sup>(١)</sup> . ونظرة هذا الفيلسوف الرواقي تأثرت بدورها بمذهب « الجمع والاختيار » Synkretismus . ومذهب « الجمع والاختيار » قام على محاولة ربط الأفكار المختلفة في أصلها ، وصياغتها في « وحدة » واحدة . وكانت سيطرته ، بالأخص ، في الفترة الأخيرة من العصر القديم - العصر الإغريقي .

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

والمجد الفلاسفي الذي يحسب لفورفوريوس كان من أجل شرحه الواضح لتعاليم أفلوطين الغامضة ، وجمالها في تناول العقل العادي .

والفرق بين تفلسفه وتفلسف أستاذه أفلوطين هو : أن فورفوريوس طبع فكرته بطابع عملي ، وأكد المعنى الديني (الشمسي) فيها ، إذ ركز الغرض من التفلسف في قسم من أقسام النفس ، وهو القسم الشهواني منها . وبناء على نظراته في هذا القسم رأى أن الوزر في شرور النفس وخطاياها راجع إلى

---

[١] من مفكري الرواقية المتوسطة . عاش من سنة ١٣٥ - ٥١ ق م . وهو سوري ، وكان رئيساً لمدرسة رودوس التي تخرج فيها شيقرون ، كما صاغ مذهب « الوحدة في الوجود » الذي تأثرت به الأفلاطونية الحديثة صياغة فلسفية :

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

وفي الناحية الأخلاقية : يرى تنوع الفضيلة إلى أربعة أنواع :

( أ ) أدناها الفضائل السياسية - كما نظر إليها أفلاطون - . وتحقيق هذا النوع من الفضائل عن طريق تخفيف الانفعالات ، وبالسواك مع الفرد الآخر المجاور سلوكاً لا ضرر فيه . ومن أجل أن تحقيقها مرتبط بالسواك الحسن مع الغير سميت بالفضائل الأهلية أو الفضائل المدنية .

( ب ) وتملأ هذه الفضائل منزلةً فضائل أخرى ، وهي التي ليس هدفها اجتماعياً ولا علاقة فرد بغيره ؛ بل هدفها تطهير الإنسان - كفرد - من المادية ، وتخليصه من الانفعالات والمواطف .

( ج ) ثم تلي هذا النوع الثاني في المرتبة تلك الفضائل التي تتجه نحو العقل وتتلقى منه الأوامر في التصرفات ، دون أن يكون للانفعالات أثر يذكر فيها - التصرفات - .

( د ) أما الفضائل الكاملة ، وهي الفضائل المثالية ، فلا تتبع النفس ؛ بل للعقل وحده . وهي بمثابة « الأصل » في معنى الفضيلة . وعلى غرارها ،

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

وفورفوروريوس بنظرته الأخلاقية هذه في تقدير الفضيلة يجعل الفضائل التي ترتبط بتهديب الفرد أعلأقيمة من التي ترتبط بتنظيم علاقته بغيره . وهذه النظرة في التقدير الأخلاقي توحى بأن الميل إلى العزلة كان يسيطر على توجيه فورفوروريوس في حياته . ولذا يحكى عنه أنه كان زاهداً ، وبالأخص في آخر أيامه ، وكان ينصح بالزهد كثيراً ، وبعدم تناول أكل الحيوان ، مما يدل على أنه كان متديناً أو صوفياً ، بعكس تلميذه يامبلخيوس .

وفي الناحية الميتافيزيقية : دافع عن فكرة قدم العالم وأن ليس له بداية زمنية ، كما كافح بشدة نقد فلوطارخس الأثيني Plutarch von Athina طنده الفكرة - قدم العالم - . وبهذا الكفاح انضم إلى أكرزينوقراطيس Xenokrates مع آخرين فيما نقلوه من فهم لأفلاطون في كتابه طيماوس Timaios حول العالم - أقديم هو أم حادث - ، مؤيدهم في أن أفلاطون فيما ذكره في هذا الكتاب - متعلقاً بالعالم - يبنى قدمه، لا حدوثه<sup>(١)</sup> .

[١] الشهرستاني ( في كتابه الملل والنحل ج ٤ ص ١٥ ) ينقل عن فورفوروريوس أنه كان يدعى : « أن الذي يحكى عن أفلاطون من القول بحدوث العالم غير صحيح » . ثم ينقل عنه أنه ذكر في رسالة له إلى أناباوما : « ما أقربه أفلاطون عندكم من أنه يضع للعالم =

وفي أثناء إقامته بصقلية Sizilian كتب خمس عشرة رسالة في نقض الوهية عيسى . وهذه الرسائل هي التي يشير إليها آباء الكنيسة كثيراً . وفوق ذلك استخدم ذكاه ودقته - التي تدين بفضل كبير لدراسته اللغوية - في نقد الإنجيل ، مما جعله المبدأ للنقد الحديث له .

\* \* \*

ففورفوروريوس ، فضلاً عن كونه فيلسوفاً شارحاً ، كان متديناً بديانة شمسية ، أي كان وثنياً ، كما كان صوفياً شرقياً . وكان لهذا كله أثره في تفلسفه : في نظره إلى النفس وعلاجه لها ، وفي تحديده مصدر الشر ، وفي نظره إلى الفضيلة ، وأخيراً في عدائه المسيحية .

---

== ابتداء زمانياً فدعوى كاذبة . وذلك أن أفلاطون ليس يرى أن للعالم ابتداء زمانياً ، لكن ابتداء على جهة العلة وينزع أن علة كونه - وجوده - ابتداءً . وقد رأى أن المتوهم عليه في قوله إن العالم مخلوق ، وأنه حدث لا من شيء ، وأنه خرج لا من نظام إلى نظام ، فقد أخطأ وغلط : وذلك أنه لا يصح دائماً أن كل عدم أقدم من الوجود فيما علة وجوده شيء آخر غيره ، ولا كل سوء نظام أقدم من النظام ، وإنما يعني أفلاطون من أن : « الخالق أظهر العالم من العدم إلى الوجود » أن وجدانه لم يكن من ذاته ، لكن سبب وجوده من الخالق .

وربما هذا النفس التي يحكي الشهرستاني تأويله عن فورفوروريوس كان ذلك - النفس - الذي وجد في كتاب « طيموس » لأفلاطون واختلف الشراح في فهم غاية أفلاطون منه : أي معنى تقدم أم الحدوث للعالم ؟ وجملة أكزينو قراطيس ، ومن شايحه على نسبة القول بالتقدم لأفلاطون ، وأيدهم فيه فورفوروريوس .

## ٢ - المدرسة السورية

وزعيم هذه المدرسة الفيلسوف يامبليخوس Jambicos<sup>(١)</sup> . وكان تلميذاً  
تلمثنائى أناطوليوس Anatolios ، ثم لفورفور يوس . وكانت له عدة تآليف  
فلسفية ، فوق شروحه لكتب أفلاطون وأرسطو .

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

وكان للمقيدة الشعبية الإغريقية تأثير عليه في زيادة الوساطات عنده ،  
لأن المقيدة تقول بتمدد الآلهة ، وتحدد لكل إله عملاً خاصاً به . فهو - بناء  
على تقديس الأوهية بوضع هوّة بين الإله والعالم - كان لا بد أن يجعل كل  
آلهته فوق عالم الحس ، ثم لا بد كذلك أن يرتبها على حسب وظيفتها ودرجتها<sup>(٢)</sup>  
في المقيدة بين « الأول » الواحد وعالم الحس . وبالإكثار من الوساطات

[ ١ ] توفي في حكومة قسطنطين الأكبر سنة ٣٣٠ م .

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

بإدخال عناصر دينية إغريقية وشرقية ، وإدماج ما ورد فيها من آلهة في سلسلة الوساطة - عبء الطريق لتطور المذهب الإلهي في الأفلاطونية الحديثة .

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

وقد مزج - يامبليخوس - بين الدين والفلسفة ، لكن مزجه صاحبه التناقض وعدم الانسجام . لأنه بينما هو في ناحية واضح تمام الوضوح في تحديد المعرفة الدينية وعدم ارتباطها بالجدل العقلي ، إذا به في ناحية أخرى يستخدم طريق الفلسفة في تعليل العقيدة الدينية تعليلاً عقلياً ، وفي تنظيمها والربط بين أجزائها . وتعليل مالا يعمل ، وشرح ما هو فوق العقل - هكذا يرى يامبليخوس - بوساطة العقل مدعاة لعدم الانسجام وعدم التوافق .

وفي تفلسفه التقى الطابع الروحي الزهدي لمذهب فيثاغورس مع المذهب العقلي للرواقين وفيلون اليهودي .

وبعض النظر عن نظامه System الفلسفي في الجانب الإلهي الذي يعطى  
ميله إلى التصوف والروحانية ، فقد كان هو أيضاً في الواقع متصوفاً روحياً .  
وأزيد من تصوفه كان يؤمن بالمعجزات ، وبالالاتصال بالآلهة عن غير الطريق  
الطبيعي ، كما كان يؤمن بالكرامات . وقد لعب إيمانه بهذه الأمور دوراً  
رئيسياً في تفكيره ، وفي عمله . ولكن مع هذا لا يجوز أن يقدم اعتبار ما في  
طبيعته من روحية وتصوف على ماله من فلسفة ، إذ ذلك يخرج من بين هؤلاء  
الذين لهم أثر في تطور المذهب الأفلاطوني الحديث .

وأهميته - يامبليخوس - من ناحية الفلسفة : في أنه وضع طريقة ثابتة  
لشرح الجدل الأفلاطوني Dialoges . وبما أن عناية الأفلاطونية الحديثة  
بشرح مذهب أفلاطون تعتبر الأساس الأول في تميزها - كدراسة فلسفية -  
كان الدور الذي لعبه يامبليخوس في طريقة شرح أفلاطون دوراً رئيسياً في  
تطور الأفلاطونية الحديثة نفسها .

فقبله - يامبليخوس - كان فورفوريوس هو الشارح الأول من رجال  
الأفلاطونية الحديثة . وكان يعمل شرحه الفلسفي ويؤيده بما نقل في الأدب ،  
والقصص ، والدين ، وطقوس العبادة . وبذلك حيل بينه وبين الحرية في  
الشرح كما توحى إليه اتجاهات الميتافيزيقا للأفلاطونية الحديثة ، إذ كان مرتبطاً  
في تعاميله وتأويله بمواقفة ما في المصادر التي كان يستعين بها فيه . وبه أيضاً  
منع من أن تكون له وسيلة واحدة في الشرح : فقد نثر خيوطه على كل

«وضع تهباً له ؛ صرة هنا وصرة هناك ، ولم يمن - طبعا - بأن يكون نسجه نظيفاً متوافقاً منسجماً . - شرحه على إدخال العناصر السابقة في شرح مذهب فلسفي معين يفقده ، من غير شك ، وحدة المنهج في الشرح ، ووحدة الاتجاه في المذهب ، وقرب الصلة بالأصل الشروح .

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

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

\* \* \*

وبهذا العرض تممق يامبليخوس - في الجانب الإلهي - في ربط الديانة الشعبية الوثنية ، من إغريقية وشرقية ، بالفلسفة الإغريقية : أما في المنهج فقد وضع للأفلاطونية الحديثة طريقة ثابتة في الشرح ؛ تخرج من فكرة واحدة ، وترى إلى هدف واحد .

وبقدر ما ينتظر من تعقيد وعموض في تفلسفه في الجانب الإلهي ، وبقدر ما ينتظر فيه أيضاً من تناقض ، وعدم انسجام ، بقدر ما يترقب من وضوح وتوافق في تفسيره لكتب أفلاطون .

### ٣ - مدرسة أثينا

وسميت بمدرسة أثينا لأنها تبعت فلوطارخوس Plutarchos Von Athina الأثيني . وهي استمرار للمدرسة السورية ، سواء في طريقة شرح أفلاطون ، أو في تدعيم المذهب الأفلاطوني الحديث .

وزعيم هذه المدرسة برقلس Proklos<sup>(١)</sup> . وهو في الوقت نفسه زعيم المدرسين في العصر القديم ، وبوساطته وصلت الأفلاطونية الحديثة إلى قمتها .

ومن أشهر عمله شرحه لكتاب « طيموس » وكتاب « السياسة » و « بارسيندس » لأفلاطون . وله عدة تآليف . وعدا هذا ، وذلك ، قد ضم إلى

---

[ ١ ] وُلِدَ في القسطنطينية سنة ٤١٠ م . وكان تلميذاً لأوليمبيوداروس Olympiodaros في الإسكندرية ، وفلوطارخوس في أثينا . وتوفي في أثينا سنة ٤٨٥ م بعد زعامة مدرسية طويلة . والفنطى ( في كتابه إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٦٣ ) : ينسب إليه القول بالدهر ، ويندكر أن يحيى النجوى تصدى للرد عليه . كما يصفه بأنه « متكلم عالم بالعلوم القوم أحد المنصدين لها » . ثم يروي عن المختار بن عبدون أن برقلس كثير المطالعة بالعلوم الأوائل ، وكتبهم ، وأخبارهم ، وغير منهم فيما ينقله .

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

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

### وأهم عناصر فلسفته :

١ - فيما يتعلق بتطور « الأصول » - ما وراء هذا العالم المحسوس - وتتصل به اتصال تأثير وتديير - ، وفيما يتعلق بنشأة العالم ، يرى برقلس : أن المألول كامن في العلة ، وأن ظهوره منها ، وأن عودته - كذلك - إليها . وما يظهر حينئذ في هذا الوجود من كائنات مشابهة « للأصل » الذي خرج عنه وقريب منه ، وفي الوقت نفسه مختلف عنه . وبمقتضى المشابهة كان ما يخرج إلى هذا الوجود كامنًا فيما خرج عنه - « الأصل » - ، وبمقتضى المخالفة يخرج ويبرز منه ، وبمقتضى سعى الكائن الذي برز وخرج - بعد خروجه - إلى الخير ، يتجه من جديد نحو « العلة الأصلية » التي أخرجت الوجود كله ،

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

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

ويرى برقلس أن التعبير « بالواحد » ، أو « بالعلة الأصلية » ، أو « بالخير » عن « الطبيعة الأولى » ليس دقيقاً ، لأن هذه « الطبيعة الأولى » فوق أن يعبر عنها بكل هذا ، إذ أنها لا تدرك ولا يستطيع التحدث عنها على العموم . ولكن يتحدث عنها فقط - إذا أريد وصفها - بطريق التمثيل ، وبطريق السلب ، كأن يقال : هي ليست هذا ، أو هي غير هذا (١) .

[١] يحكي الشهرستاني ( في كتابه الملل والنحل ج ٤ ص ١٢ ) - نقلاً عن أتباع

برقلس - أن له كتاباً ذكر فيه : أن « الأوائل » - « الأصول » - تكون منها =

ومن هذه « الطبيعة الأولى » - وهي واحدة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه - تخرج وحدة أخرى ، في داخلها كثرة . وهذه الثانية مجاز ومعتبر بين الوحدة من كل وجه - « الطبيعة الأولى » - وبين الكثرة غير المتناهية ؛ أى مجاز بين الملة الأولى وهذا العالم المحسوس . ويسمى برقلس هينادن Henaden . وهي إلهة موضمها في ترتيب الموجودات فوق « العقل » . ولا تدرك ، كذلك ، من الإنسان على نحو « الطبيعة الأولى » ، ويسند إليها الخير في الموجودات . وبمقتضى ألوهيتها وخيريتها تعتبر في نظره - برقلس - مصدر القضاء والقدر .

وتحت هذه الوحدة التي في داخلها كثرة - هينادن - تأتي مرتبة « العقل » . وبداخل هذه المرتبة يوجد « الوجود » intelligibel ، و « العلم » intellektuell ، وبينهما - في هذه المرتبة أيضا - « الحياة » ، - intelligibel entellektuell . وهذه الثلاثة - « الوجود » ، و « العلم » ، و « الحياة » - آلهة أيضا ، في نظره - برقلس - .

ثم تحت مرتبة العقل تأتي « النفس البكية » - متفقا في ترتيبها بعد

---

= العالم ( كله ) وهي باقية ، لا تدر - لا تلونها كدرة ، أى لا يخالطها الشر - ولا تضمحل - لا تتغير - ، وهي لازمة الدهر ماسكته ، إلا أنها ( جميعها ) من « أول » أوحد ، لا بوصف بصفة ، ولا يدرك بنعت ونطق ، لأن صور الأشياء كلها منه وتحتته ، وهو الغاية والمنتهى .

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

ومراتب « الأصول » ، أو عالم ما وراء الحس والمشاهدة الذي له التأثير في هذا العالم المحسوس - كما رأى بركلس ، على نحو ما ذكرنا - أربع :

( أ ) مرتبة « الطليعة الأولى » أو « الوحدة » التي لا كثرة فيها بوجه .

( ب ) مرتبة « الوحدة » التي داخلها كثرة ، والتي هي مجاز بين « الوحدة »

من كل وجه والكثرة غير المتناهية ، هيئادن .

( ج ) مرتبة العقل التي تشمل « الوجود » و « العلم » و « الحياة » .

( د ) مرتبة « النفس الكلية » .

٢ - وبواسطة النوع الإلهي من النفوس كان العالم على أبداع ما يمكن ،

في نظامه وتدبيره . ولأنه - العالم - ، في نظر برقاس ، طبيعة حية<sup>(١)</sup> ، كانت هناك بين أجزائه جاذبية : فالقوى منها يجذب الضعيف ويسيطر عليه ، كما هو الشأن بين الطبائع الحية كلها . وعلى هذا النحو من الجاذبية والسيطرة يرتبط عالم الفناء بعالم البقاء . وبما أن عالم البقاء - عالم «الأصول» هو الأقوى فالجذب والسيطرة له . وتدخل آلهة الكواكب - إذاً في الكون والفساد ، وفي النسل وعدمه - في كل نواحي الحياة فيما تحت كوكب القمر ، أمر طبيعي بحكم هذا المبدأ - جعل العالم طبيعة حية ، وربط أجزائه بيمض عن طريق سيطرة القوى منها على الضعيف - .

وإذا كان هذا العالم على أبداع ما يمكن ، لأنه من خلق الآلهة - كما يقول برقاس - ، فكيف يعمل ما فيه من شر ، والشر نقص ، والنقص لا يليق بعمل الآلهة ؟ . برقاس يحاول دفع ذلك ، أي دفع إسناد الشر إلى الآلهة ، بجعل الشر في العالم غير مراد لها ، وبتمليل وجوده بعدم كمال المرتبة الوسطى - مرتبة « هينادن » ومرتبة العقل - ، والمرتبة التي تحتها أيضاً - مرتبة النفس - في مراتب الوساطة ، بين « الطبيعة الأولى » - الله - ، والعالم . وعدم كمال هاتين المرتبتين - الذي كان من لوازمه الشر أو النقص - ناشئ عن ضعفهما في تقبل الخير الإلهي كله . وإذا ضعفنا عن تقبل الخير

---

[١] كما تقول الرواقية أيضا .

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

والمادة - مع أن برقلس ينظر إليها كمبدأ لعدم الخيرية - ليست مسئولة في نظره عن وقوع الشر في هذا العالم ، لأنها أيضاً شيء ضروري من قبل الله - « الطبيعة الأولى » - لأجل هذا العالم .

وبهذا برأ برقلس آلهته جميعها من إرادة وقوع الشر في العالم ، وبين أنه ضرورة مصاحبة لتطور العالم في نشأته : فهو لم يحاول نزع الشر من العالم وجعله كله خيراً ؛ بل نزه الآلهة فقط عن إرادة الشر وقصده ، وبين أن وقوعه جاء نتيجة لنقص سلسلة الموجودات في الكمال ، وعدم محاكاة كل موجود فيها للكمال المطلق - « الطبيعة الأولى » - . وبهذا ، كانت المادة - كمبدأ للشر في هذا العالم - غير مسئولة عن الشر فيه لأنها لم تُردّه ، وإن صحب وجودها بالضرورة ، لأنها أقل الموجودات كمالاً ، نظراً لشدة بعدها عن « الطبيعة الأولى » (١) .

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

٣ - وفي البحث الإنساني عاجل - برقلس - ناحيتين :

الناحية الأولى : أن نوعي النفس ، اللذين فوق العقل الإنساني - النفس الإلهية ، والنفس الجنية - لا يدركان عن طريق المعرفة العقلية . لأن الشيء الذي يدرك عن طريق العقل يجب أن يكون مساوياً للعقل الإنساني نفسه ، وفي مرتبته - وهذا مبدأ ارتضته الفلسفة القديمة - . وبناء على هذا ، لكي يتأتى إدراك العقل الإنساني لما فوقه من نوعي النفس الإلهية ، والجنية ، يجب أن يكون هو مساوياً لهما في المرتبة ، وهذه المساواة لا تتحقق له إلا عن طريق الزهد . وهذا نفسه ، أيضاً ، الطريق إلى معرفة الله - «الطبعة الأولى» - ،

---

= محصله : أن هذا العالم سيؤول آخر الأمر إلى الصفاء والخيرية ، فيكون شبيهاً بالعالم الروحية . ومعنى ذلك أن «الشر» ليس أبدياً ؛ بل هو عارض فيه . ونصه ( في كتاب الملل والنحل ج ٢ ص ١٢ ) : « وزكى ( برأ ) البسيط الباطن - «الأول» ، من الدنس الذي كان فيه - العالم - وعلق به ، إذ قال - برقلس - : إن هذا العالم إذ اضمحلت قشوره وذهب دنسه ، صار بسيطاً روحانياً ، وبقي - بما فيه من الجواهر الصافية النورانية في حد مراتب الروحانية ، مثل العوالم العلوية التي بالنهاية ، وكان هذا - العالم - واحداً منها » .

ولكن ما يحكيه Ueberweg عن برقلس من دفع نسبة الشر في هذا العالم إلى «الأول» قائم على سبب وجوده فيه أولاً ، إذ مقتضى حكمة الآلهة - في نظر برقلس - في تدبيرهم أن يسود النظام والخير هذا العالم كله ، فلا يكون هناك موطن ما يوجد فيه شيء . فما يحكيه - Ueberweg - إذأً تحليل لوجود الشر في العالم تعليلاً لا يس كالأول ، وما يذكره الشهرستاني تطمين للنفس على مستقبل هذا العالم . وما يحكيه Ueberweg عن برقلس ، في هذا الموضوع ، قريب إلى معنى التفاسف مما يرويه الشهرستاني عنه .

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

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

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

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

هذه الصلة كان الانتقال من شيء غير مادي إلى شيء آخر مادي ، مفهومًا نوعًا ما . وبناء على تحديدها - الصلة - بأنها نورية ، كانت معرفة النفوس لبعضها أوضح من معرفة النفوس للأشياء المادية ، لأن غلاف الأشياء مادي مظلم .

٤ — وفي البحث الأخلاقي : انضم برقلس إلى يامبليخوس ، وتابعه في رأيه فيها . ولكن مع ذلك بقيت بينهما مفارقة في بعض نقط ثانوية . والمبدأ الخلقى عنده - برقلس - ينتهى إلى الفناء في « الطبيعة الأولى » ، أو فيما يعرف أيضاً « بالأول » الواحد . والمبدأ العقلى عنده - مبدأ المعرفة - ، ينتهى فيها - « الطبيعة الأولى » - أيضاً على هذا النحو . وقد كافح - برقلس - بمض الأفلاطونيين الذين اعترضوا على وقوع اتحاد حقيقى للإنسان مع « الأول » الواحد ، بسبب ما بين هذا « الأول » والإنسان ، من مفارقات .

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

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

وفي الافناء في « الأول » الواحد - الخير المطلق - ينتهي طريق العقل ، وطريق الدين ، وطريق الأخلاق ؛ فهي ثلاثة طرق لغاية واحدة .

ويستخلص الآن من فلسفة برقلس عدة مبادئ :

أولاً - أن « الطبيعة الأولى » - « الأول » الواحد - فوق كل تعبير إنساني ، وفوق كل إدراك إنساني .

ثانياً - أن وجود هذه « الطبيعة الأولى » مقرر في طبيعة الإنسان ، قبل أن يكون عنده التأمل ، وتنشأ لديه ملكة النقد ، بحكم توجهها - طبيعة الإنسان - إلى خير .

ثالثاً - أنها - « الطبيعة الأولى » - العلة التي خرج منها هذا العالم ، والتي يعود إليها ثانية .

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

خامساً — أن مبدأ التثليث في القسمة — الذي هو من أسس الأفلاطونية الحديثة — سيطر هنا في « النفوس » ، وفي « العقل » ، وفي « النفس الإنسانية » .

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

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

ثامناً — أن تمام السعادة الإنسانية أيضاً — كتمام المعرفة — في الاتحاد « بالأول » الواحد ، والإفناء فيه .

تاسماً — أن عناصر الأرسطوطيالية ، والرواقية ، والوثنية ، والإغريقية ،  
والشرقية ؛ والتصوف الشرقي ، جمعت في فلسفة برقلس ، حول الأساس  
الفلسفي الأفلاطوني .

\* \* \*

وبهذا العرض لفلسفة رجال الأفلاطونية الحديثة ، ولشروحاتهم لسكتب  
القدامى ، ولطريقتهم في الشرح ، وطريقتهم في التأليف التي كانت تجمع مع  
العناصر الفلسفية ، وثنية إغريقية ، وشرقية ، وعناصر روحية صوفية ، نكرر  
— مرة أخرى — ما قلناه من : أن المذهب الأفلاطوني الحديث — ، فوق تعقيده ،  
وعدم قيامه على أساس واحد : فلسفي أو ديني ، أو عقلية واحدة : شرقية أو  
غربية — كان من أسباب عدم الانسجام في توفيق فلاسفة المسلمين بين الإسلام  
والفلسفة الإغريقية : فبينما الإسلام ينادى بوحدة الإله في التأثير في الكون  
وفي الخلق إذا « بواحد » الفلسفة — إن نادت هي بوحدة « الأصل » —  
معطل عن التأثير ، وعن الإيجاد على الإطلاق أو مباشرة ، وإذا بها في الوقت  
نفسه توزع التأثير في الكون على آلهة متعددة ، جاعلة لكل إله عمله  
واختصاصه .

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

الإنسان الفكري ، كغاية تصرفه الخاطئ ، الإفناء في صاحب الفيض على العالم - « الأول » - ، والاتحاد به .

وبينا الإسلام جعل بروز العالم ، ووجوده بقدرته الله ، كما جعل مرده إليه ، بقدرته أيضاً ، إذا بالفلسفة تجعل خروج العالم من « أصله » - « الأول » - ، ورجوعه إلى هذا « الأصل » عملاً طبيعياً ؛ بدايته العلية والسببية ، ونهايته المحبة والشوق .

وإذ كان يُدعى : أن تكوين المذهب الأفلاطوني الحديث كان سبباً في عدم نجاح توفيق المسلمين بين الدين والفلسفة ، ويدعى كذلك أن طبيعة المدارس الفلسفية الإغريقية ، والديانات المختلفة - التي تألف منها هذا المذهب - كانت من أسبابه أيضاً ، فيصح أن يدعى - تبعاً لذلك - أن مؤاخذه الأشاعرة لفلسفة المسلمين ، وأن تعقيد العقيدة الإسلامية كان - مع أسباب أخرى - من نتائج عدم نجاحهم في التوفيق بين الدين والفلسفة .

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

## مدرسة الإسكندرية الفلسفية

وهي المدرسة الثانية<sup>(١)</sup> ، في العصر الهليني الروماني ، التي خلفت الأفلاطونية الحديثة في المقر الشرقي للتراث الإغريقي - مدينة الإسكندرية - ، منذ منتصف القرن الخامس بعد الميلاد واستمرت إلى منتصف القرن السابع ، أي إلى الفتح الإسلامي لمصر . وهذه المدرسة ، وإن اعتبرت امتداداً للأفلاطونية الحديثة ، إلا أن لها طابعاً خاصاً يجعلها متميزة نوع تميز عن المدرسة السابقة عليها - الأفلاطونية الحديثة - . وربما كان القدر المشترك بين المدرستين هو توفر عنايتهما على مذهب أفلاطون ، واستخدامهما طريقة واحدة في الشرح ، والتأليف .

والطابع العام لتفلسفها هو الميل إلى البساطة في الاتجاه الميتافيزيقي : ففي

---

[١] مرجعنا في عرض هذه المدرسة كان ، على الخصوص ، كتاب تاريخ الفلسفة لـ Ueberweg . والحكم عليها بأنها مدرسة ثانية خلفت مدرسة الأفلاطونية الحديثة في العصر الهليني الروماني ، متابعة له أيضاً ، وغيره من مؤرخي الفلسفة لا يعتبرها مدرسة مستقلة ، بل يعتبرها الحلقة الأخيرة في تطور المدرسة الأفلاطونية الحديثة . والأوفق متابعة Ueberweg في منهجه ، تباين الاتجاه تقريبا في التفلسف بين النوعين .

فكرة الوساطة - بين «الأول» الواحد، والعالم - أسقطت كثيراً من الوسائط العليا ، التي تزايدت منذ عهد يامبليخوس من رجال الأفلاطونية الحديثة ، كما قلت من شأن الباقي منها . وبذا فقد هذا الباقي أهميته تقريباً . ومبدأ الزهد الذي لقي عناية كبيرة في المدرسة السابقة - الأفلاطونية الحديثة - ، ورُبط فيها بالتفكير الإنساني ، كما ربط بتصرف الإنسان الخلقى أيما ارتباط - بالأخص عند برقلس - فقد أهميته هنا في هذه المدرسة بالنسبة للناحيتين ؛ سواء أكان بالنسبة لتفكير الإنسان ، أم بالنسبة لتصرفه .

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

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

وبالتدريج ، وبمرور الزمن على إهمال الميتافيزيقا ، تحولات - مدرسة الإسكندرية الفلسفية - إلى معهد للتثقيف في فلسفة الطبيعة ، والرياضة فقط . وبهذا التحول أرحى الستار على المعرفة الفلسفية التي كانت مكونة ، ومزيجا من الأفلاطونية والوثنية ، إذ أنها كانت في دائرة الميتافيزيقا وحدها . ومن رؤساء هذه المدرسة ، وهم شراح أيضاً لكتب أفلاطون وأرسطو :

Hermeias von Alexandria	١ - هرمس الإسكندري
Ioannes Philoponos	٢ - يحيى النحوى
Stephanos von Alexandria	٣ - اصطفى الاسكندري

١ - أما هرمس : فاتبع في شرحه كتاب « فيدروس » Phaidros لأفلاطون ، طريقة يامبليخوس السابقة (١) .

٢ - وأما يحيى النحوى : فقد آمن بالمسيحية في أخريات حياته ، وعاش في

---

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

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

النصف الأول من القرن السادس الميلادي . وفي مدة اعتناقه المسيحية ألف رسالتين<sup>(١)</sup> :

إحدهما - وعنوانها « في قدم العالم ، de aeternitate mundi » - تضمنت الرد على برقلس فيما ذهب إليه من القول بقدم العالم ، وهو رأى ادعى أخذه عن الأفلاطونيين . وفي هذا الرد اعتمد يحيى النحوى على محاولة لفوية له كي يحمل أفلاطون ، في نص من نصوص<sup>(٢)</sup> كتابه « طيماوس » متعلقاً بالعالم ، على أنه - أفلاطون - يريد : أن العالم ، في نشأته ، مسبوق بزمان - وبجانب تمويله على أفلاطون في إثبات حدوث العالم والرد على قدمه ، ذكر شيئاً من نصوص الإنجيل ، حتى تكون الحكمة موافقة للدين ، والدين موافقاً للحكمة فيما ذهب إليه ، وحتى يثبت بالتالى نتيجة إيمانه بالمسيحية واشتغاله بالفلسفة .

ولم يكن إيمانه بالمسيحية مضعفاً لعمائته بالفلسفة في هذه الرسالة ، إذ لم يزل أفلاطون مملوفاً هنا في تفلسفه ، ولم يزل يعالج المسائل التى أراد أن يعالجها ، فيها ، من وجهة النظرة الفلسفية ، تحت رعاية الدين وهدفه طبعاً . ولكن بدأ تأثره بالمسيحية تأثراً واضحاً فيها ، حين احتفظ بقيمتها - المسيحية - وحدها ، وجعل

[١] كان تأليفه لهما في سنة ٥٢٩ م .

[٢] ونعاه النص الذى استند إليه برقلس - كما تقدم في ص ١٤٩ من هذا الكتاب -

في نسبة القول بقدم العالم إلى أفلاطون .

رأيتها القيمة الأولى ؛ فادعى أن أفلاطون كان يستقي من السكتب المقدسة<sup>(١)</sup> :  
فقاله من رأى مصائب مرجعه الرسالة الدينية . والدين - بناء على هذا - أساس  
كل حكمة صحيحة ، وأساس الصواب في الرأي . ومن أجل تأثره بالدين هذا  
التأثر الواضح ، في جملة أساس الصواب في القول ، كان في توفيقه بين الدين  
والفلسفة - فالفلسفة أفلاطون - يقرب أفلاطون من المسيحية . فان غيرها  
اعتذر عنه بأنه إنسان غير معصوم ، وأرجع خطأه إلى تأثره بعبادات قومه ،  
أو اعتماده على تقاليدهم ، أو إلى خوفه من أهل أثينا فيكون نصيبه كمنصيب  
سقراط قبله . ورعاية مثل هذه العوامل مدعاة إلى الزلل في التفكير ، لأنها

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

و فقط كان يجي النجوى لا يرى قصدا سيئا عند أفلاطون إن زل ، بينما العزالي يحمل  
الفلاسفة القصد إلى ترويج الباطل . وقد كانت هذه الدعوى إحدى دعواته في مكافحة  
الفلاسفة والفلسفة .

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

جنوح به إلى العاطفة ، وإبعاد له عن منطقة «الحياة» التي تضمن له الصواب في الرأي ، والصحة في التعبير عنه .

وهذه الرسالة بالذات - « في قدم العالم » - تبين مزج الأفلاطونية الحديثة بالسيحية ، والتوفيق بينهما من وجهة نظر رجال مدرسة الإسكندرية - طبعاً - .

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

٣ - واصطفون الإسكندرية : وهو آخر أستاذ لمدرسة الاسكندرية

الفلسفية . وأول أمره كان معلماً في الإسكندرية ، وبعد ذلك - في عهد القيصر هرقل Herakleios<sup>(١)</sup> - استدعى كأستاذ لجامعة القسطنطينية . وهناك في

[١] من قياصرة الدولة البيزنطية ، واستمرت حكومته من سنة ٦١٠ إلى سنة ٦٤١ ،

أى إلى فتح العرب لمصر (سنة ١٩ هـ) .

جامعتها شرح أفلاطون ، وأرسطو ، وقرأ الحساب ، والهندسة ، والموسيقى ،  
والفلك ، وكان يعتبر الممثل الحقيقي - في هذه العلوم - لمدرسة الإسكندرية  
الفلسفية .

وقد نسب إلى اسمه كثير من الكتب والآراء ، ليست له في الواقع . وبه  
دخلت الأفلاطونية مباشرة في المسيحية ، لأنه بممله في التوفيق بين الدين  
والفلسفة ، الذي ورثه عن زعماء هذه المدرسة قبله ، أمد الفجوة ، التي كانت  
من نتائج عمل الأفلاطونية الحديثة ، بين الفلسفة الإغريقية وأية ديانة سماوية .  
تلك الفجوة التي كانت تمثلها الناحية الميتافيزيقية في فلسفة الأفلاطونية الحديثة .  
فاصطفن استمر في عمل رجال مدرسته من قبله ، وكان هذا العمل : إهمال هذا  
الجانب الفلسفي من فلسفة الأفلاطونية الحديثة القائم على مزج الديانة الشعبية  
بآراء أفلاطون ، والاقتران على رأى أفلاطون وحده إن اتفق مع المسيحية ،  
وافساح المجال للمسيحية ، ثم تركيز التفلسف - ما أمكن - في النواحي البعيدة  
عن مجال الدين ، وهي نواحي الرياضة والطبيعة .

\* \* \*

١ - وإذا كانت الأفلاطونية الحديثة قد أدخلت على الفلسفة الإغريقية  
التصوف الشرقي ، وزادت من عناصر الوثنية فيها بأحياء الديانات الشعبية ،  
وكأخت كثيراً من مبادئ المسيحية - بالأخص على يد برقلس - ، فمدرسة  
الإسكندرية الفلسفية قد حدثت من غلواء الوثنية ، بأن مرت مروراً سطوحياً

بميتافيزيقا الأفلاطونية الحديثة ، وعنيت - يدلا منها - بالرياضة ، والعلمية ، كما حاولت أن توفق بين الفلسفة الإغريقية - بالأخص فلسفة أفلاطون - وبين المسيحية . وتوفيقها بدا على أتمه عند ثاني زعمائها ، وهو يحيى النحوى .

٣ - وقد اغتفر يحيى للفلسفة خطأها - إن هي عارضت المسيحية - ، وعال ذلك بأن الفلسفة إنسانية ، كما أرجع ما فيها من حكمة وصواب ، إلى الكتب المقدسة .

٣ - وعارض فكرة « قدم » العالم ، التي حاول برقلس أن ينسبها إلى أفلاطون ، مدعيا أنه يريد لها من نص له في كتابه « طيمائوس » عن العالم ، وحاول هو بالتالى أن ينسب ضدها إلى أفلاطون ، وهو القول « بالخلق » ، مستعينا بالنص نفسه ، واكن بتخريج آخر غير تخريج برقلس .

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

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

وردت للمسلمين أيضاً وهي تحمل توفيقاً بين الفلسفة الإغريقية والمسيحية ،  
وفي الوقت نفسه تحمل اعتباراً لكل منهما ، وإن كان لاعتبار الدين منزلة  
أسمى من اعتبار الفلسفة في نظرها .

ولا يعجب قارىء الفلسفة الإسلامية حينئذ ، إذا وجد تناقضاً في عرض  
المبادئ التي تنقل عن فيلسوف واحد من فلاسفة الإغريق ؛ لأن مرجعه إلى  
الاختلاف في شروح كتبهم ، التي يرجع الاختلاف فيها بالتالي إلى الاختلاف  
في ثقافة الشارحين ، وميولهم . ولا يعجب كذلك إذا وجد مسحة وثنية بجانب  
طابع ديني مسيحي ، أو وجد تعدداً في مصادر التأثير في الكون بجوار ردّ  
التأثير كله في العالم إلى شيء واحد ، هو «أصل» الكون ، أو علة .

## المدارس الأخرى

التي خلفت مدرسة الاسكندرية قبل بغداد

وبنأريخنا لمدرسة الاسكندرية الفلسفية ، ولآخر زعيم لها - اصطفن  
الاسكندري - ، نكون قد وصلنا بحركة الفلسفة الإغريقية إلى الزمن الذي  
فتتح فيه المسلمون الاسكندرية - مقر هذا التراث العقلي - في خلافة عمر  
ابن الخطاب ، على يد عمرو بن العاص<sup>(١)</sup> ، ووقفنا عند آخر عهد لحكومة غير

[١] سنة ١٩ هـ الموافقة لسنة ٦٤٠ م .

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

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

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

مدارس : أنطاكية ، هراة ، الرها ، نصيبين :

يقول الفارابى<sup>(١)</sup> :

« انتقل التعليم - بعد ظهور الإسلام - من الاسكندرية إلى

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

أنطاكية<sup>(١)</sup> ، وبقى بها زمنا طويلا ، إلى أن بقي معلم واحد . فتعلم منه رجلان ، وخرجا ومعهما الكتب : فكان أحدهما من أهل حران<sup>(٢)</sup> ، والآخر من أهل مرو ، وكانت مرو هذه عاصمة خراسان - ، فأما الذي من أهل مرو فتعلم منه رجلان : أحدهما إبراهيم المروزي ، والآخر يوحنا بن حيلان . وتعلم من الحراني إسرائيل الأسقف ، وقويري ، وسارا إلى بغداد ؛ فتشغل إسرائيل بالدين ، وأخذ قويري في التعليم . وأما يوحنا بن حيلان فإنه تشغل أيضا بدينه ، وانحدر إبراهيم المروزي إلى بغداد ، فأقام بها . وتعلم من المروزي متى بن يونان ، وتعلمت - أبو نصر الفارابي يتحدث عن نفسه - من يوحنا بن حيلان<sup>(٣)</sup> ، وقرأت عليه إلى آخر كتاب البرهان - التحليلات الثانية - .

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

[ ٢ ] في العراق الأعلى بين دجلة والفرات .

[ ٣ ] توفي في بغداد أيام المقتدر .

والفارابي، بهذا الحديث ، أوصل سلسلة الدراسة الفلسفية ، من بعد ظهور الإسلام في النصف الأول من القرن السابع الميلادي ، إلى وقته - منتصف القرن العاشر - ، أو من القرن الأول الهجري إلى النصف الأول من القرن الرابع ، أي إلى ما بعد ظهور حركة الترجمة بقرنين تقريبا (١) .

ويقول المسمودي (٢) :

« وقد ذكرنا - في كتاب فنون المعارف ، وما جرى في الدهور السوالمف - الفلسفة ، وصدورها ، والأخبار عن كمية أجزاءها ... ، وكيف انتقل مجلس التعليم من أثينة إلى الاسكندرية من بلاد مصر ، وجعل أوغسطس الملك - لما قتل قلوبطره المسكة - التعليم بمكانين : الاسكندرية ، ورومية ، ونقل تيودوسيوس الملك - الذي ظهر في أيامه أصحاب الكهف - التعليم من رومية ، وردة إياه إلى الاسكندرية . ولأى سبب نقل التعليم ، في أيام عمر بن عبد العزيز ، من الاسكندرية إلى أنطاكية ، ثم انتقاله إلى حران في أيام المتوكل ، وانتهى ذلك في أيام المعتضد (٣) إلى قويرى ، ويوحنا بن حيلان - وكانت وفاته بمدينة السلام أيام المقتدر - ، ثم إلى إبراهيم المروزي ، ثم إلى محمد بن كرنيب ، وأبي بشر متى بن يونس ، تلميذ إبراهيم المروزي . وعلى شرح متى ، لكتب

[١] ابتدأت في عصر أبي جعفر المنصور سنة ١٣٢ هـ

[٢] في كتاب « التنبية والاشراف » ص ١٢١ ، ١٢٢ .

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

أرسطوطيليس المنطقية ، يمول الناس في وقتنا هذا - وكانت وفاته ببغداد في خلافة الرازي - ، ثم إلى أبي نصر محمد بن الفارابي ، تلميذ يوحنا بن حيلان - وكانت وفاته بدمشق في رجب سنة ٩٣٩ - . ولا أعلم أحدا في هذا الوقت ، إلا رجلا واحدا من النصارى ، يعرف بأبي زكريا ابن عدى . وكان رأيه ، وطريقته في الدرس ، طريقة محمد بن زكريا الرازي ؛ وهو رأى الفيثاغورية في الفلسفة الأولى - على ما قدمنا - .

والسمودي في روايته هذه ، يؤكد ما يروى عن الفارابي . والذي يهمنا من الروايتين ، بيان : أن الدراسة الفلسفية بقيت مستمرة بعد الفتح الإسلامي ؛ في مدينة « أنطاكية » - على الحدود بين الامبراطورية العربية والامبراطورية البيزنطية - ، وفي « حران » في شمال العراق - التابعة الآن لسوريا - ، وانتقلت إلى الأولى في خلافة عمر بن الخطاب<sup>(١)</sup> ، وكان انتقالها إلى الثانية في خلافة المتوكل<sup>(٢)</sup> .

ويذكر « ماكس مايرهوف »<sup>(٣)</sup> : أن أسلوب التعليم في « أنطاكية » ،

[١] سنة ١٩ هـ (٦٤١ م) .

[٢] سنة ٢٣٢ هـ (٨٤٧ م) .

[٣] في مقالة له : « من الاسكندرية إلى بغداد » - تعريب الدكتور عبد الرحمن

بدوي - ضمن مقالات أخرى ، جمعها تحت عنوان : « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية »  
طبع مطبعة الاعتماد ، سنة ١٩٤٠ .

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

ثم يستنتج أيضا أن « حراف » ، وإن كانت مقر الصابئة (١) إلا أن

---

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

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

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

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

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

مدرستها الفلسفية كانت - ككل مدارس الشرق الأدنى للفلسفة - تحت سيطرة السريان المسيحيين . ويقول : إن نشاط الصابئين في الحركة العلمية ، في بغداد - في القرن الثالث الهجري ، والقرن التاسع الميلادي - لم يكن مرتبطا بمدرسة حران ، وما كان للصابئين ، من أثر في الثقافة العقلية الإسلامية ، لم يكن لهذه المدرسة - حران - ؛ بل كان لبعض شخصيات الصابئة ، أمثال : ثابت ابن قرّة<sup>(١)</sup> ، أشهر علماء الصابئة ، قبل انتقال مدرسة حران إلى بغداد .

وبجوار « أنطاكية » و « حران » - من المدارس الفلسفية في الشرق الأدنى ، بعد مدرسة الاسكندرية ، ولم يشر إليها الفارابي في رواية ابن أبي أصيبعة عنه ، ولم يشر إليها المسمودي أيضا في كتابه « التنبيه » -

---

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

ويحكي ابن خلدون « في مقدمته » ص ٤٧٠ : أن جابر بن حيان في الشرق ، ومسلمة بن أحمد الجريطى في الأندلس ، تأثرا بهذا الكتاب في تأليفهما في السحر .

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

كانت « الرها » و « نصيبين » . وكانتا في المنطقة التي تتكلم السريانية ،  
والفارسية ، في الشرق الأدنى . وإذا كان المذهب اليعقوبي هو مذهب  
« أنطاكية » ، فقد كانت النسطورية مذهب « الرها » و « نصيبين » .

ومن رجال اليعاقبة في مدرسة « أنطاكية » قبل الإسلام : اصطفن  
بارصديلة ، وبعد الإسلام : يعقوب الرهاوي<sup>(١)</sup> . ومن رجال النساطرة في  
مدرستي « الرها » و « نصيبين » قبل الإسلام : هيبيا ، الملقب بالترجمان - في  
القرن الخامس - ، وبعد الإسلام : جورجIOS<sup>(٢)</sup> ، أسقف العرب المسيحيين ،  
فيما يسمى الآن حوران ، وطيمانوس الأول ، الجاثليق<sup>(٣)</sup> .

\* \* \*

أصبحنا الآن في دولة إسلامية ، وفي ظلها نجد مدارس للفكر اليوناني ،  
هي استمرار لمدارس ما قبل الإسلام ، ونجد حاملة للفلسفة ، هم خلفاء الإغريق  
ومن أتوا بعد الإغريق ؛ من الرومان والمصريين . ولكن هاته المدارس  
تركزت ، بعد الإسلام ، في الشرق الأدنى ، وهؤلاء الحاملون لواء الفلسفة ،  
آل أمرهم ، بعد الإسلام ، إلى أن يكونوا من النساطرة ، واليعاقبة .

[١] توفي سنة ٧٠٨ م .

[٢] توفي سنة ٧٢٤ م .

[٣] توفي سنة ٨٢٣ م .

أصبحنا الآن نرى إسلاما بجوار فلسفة ، في ظل وحدة سياسية واحدة ،  
وأصبحنا نرى أيضا مجالس للتعليم الديني الإسلامي وللتقاضي في فهم القرآن  
والسنة بجوار مجالس أخرى للعلم اليوناني ، والفلسفة اليونانية . ولكن لغة  
الإسلام كانت العربية ، ولغة الفلسفة كانت السريانية ، أو اليونانية ،  
وحملة الإسلام هم دعاة المسلمون ، وحملة الفلسفة هم المسيحيون ، أرباب  
الصنعة والنظر .

هل بقي اختلاف اللغة حائلا دون وقوف المسلمين على التراث العقلي الإغريقي ؟  
وهل ذهبت مجالس الفلسفة في مجالس التعليم الإسلامي ؟ ، وهل انمحت القلة  
من حملة الفلسفة ، في الكثرة من رجال الإسلام ؟ ، أم أن الأمر كله صار إلى  
شيء آخر ؟ فلم يقف اختلاف اللغة حائلا ، ولم يضع استقلال الفلسفة ، ولم  
تتمح القلة في الكثرة ؟

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

لماذا؟ . لم يكن إلا تفكك وحدة المسلمين أولاً - كما سبق أن ذكرنا ذلك  
من قبل<sup>(١)</sup> - ، ولم تكن إلا أسباب أخرى ، إضافية ، نذكرها تحت عنواننا  
التالي : « الترجمة والترجمون » .

وهكذا قُبِضَ للعقل الإغريقي أن يُمِيش في غير لغته ، وفي غير جنسه ،  
وفي غير وطنه ، وفي غير دينه ، وفي غير زمنه . وسنرى أنه بقي للآن  
يُمِيش في البيئة الإنسانية ، دون أن يعوق سيره اختلاف اللغة ، أو الجنس ،  
أو الوطن ، أو الدين .

## الترجمة والمترجمون

إذا أخذنا القرن الثامن الميلادي - بناء على واقع الأمر - ، منذ عصر أبي جعفر المنصور<sup>(١)</sup> ، بدءاً لعصر ترجمة الفلسفة الإغريقية ، في فروعها المختلفة ، إلى اللغة العربية ؛ ربما يظن - وقد بقيت المدارس الفلسفية قرناً ، أو يزيد في المملكة الإسلامية<sup>(٢)</sup> - أن المسلمين ظلوا أعواماً طويلاً غير عارفين عنها شيئاً ، حتى وقت العباسيين ، وبالتالي ظلوا لم يتأثروا بها في تفكيرهم طيلة هذا القرن . وقد بينا<sup>(٣)</sup> أن عدم الترجمة لم يكن الحائل في وقوف المسلمين على فلسفة الإغريق ، ولم يكن الحائل في تأثرهم بها أيضاً ؛ بل إن كان هناك حائل فقد كان يرجع إلى قوة شعور المسلمين بالإسلام ، واستغنائهم به في المعرفة عن كل شيء آخر عداه ، كما يرجع إلى قوة شعورهم بالوحدة في جماعتهم .

[١] سنة ١٣٢هـ - ٧٤٩م .

[٢] قد عرفنا فيما تقدم أن الفلسفة ، منذ فتح الإسكندرية سنة ١٩هـ ( ٦٤١م ) على يد عمرو بن العاص الوالي الإسلامي ، تسير في مواطن إسلامية سياسية ، وإن كانت على يد مسيحيين ، وبلسان غير عربي مبين ؛ بلسان إغريقي أو سرياني . قال في وقت المنصور كانت جماعة بين المسلمين أكثر من قرن .

[٣] ص ٤٧ من هذا الكتاب .

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

وفعلاً، قبل حلول عصر الترجمة - قبل القرن الثامن الميلادي - عندما ضُفَّ شعور المسلمين بإسلامهم، وانقسمت جماعتهم إلى أحزاب، وشعر كل حزب، بحفاظة على وجوده، بحاجته إلى المساعدة الجدلية، أيا كان مصدرها، لتأييد رأيه، ودحض حجة خصمه، ابتدأت معرفتهم للفلسفة الإغريقية عن طريق الاختلاط، وتبادل الرأي مع حملتها.

و «جولد زيهر» يصدق، إذ يقول (١):

« ليس التأثير للكتب المترجمة وحدها؛ بل كان للاختلاط بين المسلمين وغيرهم، من العناصر الأخرى - كالمسيحيين - دخل في هذا التأثير: ففي القرن السابع الميلادي حصل نقاش بين المسلمين، وجدل عنيف، حول

[١] في كتابه «محاضرات في الإسلام» طبع Heidelberg سنة ١٩٢٥.

التمضاء وحرية الإرادة ، لتسرب مثل هذا النقاش إليهم ، حول هذه المسألة ، من المسيحيين الشرقيين ، بحكم الاختلاط الشخصي . وغير هذه المشكلة ، من الأفكار الفلسفية الإغريقية - كأفكار أرسطو ، والأفلاطونية الحديثة - ، تسربت إليهم بوساطة النقل الشفوي ، أكثر من الترجمة والنقل .

واطلاع المسلمين على الفلسفة كان ، إذاً ، عن طريقين : طريق الحديث الشفوي أولاً ، ثم طريق الترجمة والنقل ثانياً . ومصدر الطرفين كان واحداً : مسيحيو الشام والعراق ، من نساطرة وبيماقبة ، أو السريان .

### طريق الترجمة والنقل :

والسريان - كما ذكرنا - حلقة الاتصال ، وعندهم عبرت الثقافة اليونانية إلى العرب ، وبجد هم استطاع المسلمون أن يقفوا عليها ، واستطاعت العقلية الإسلامية ، أن تتخذ منها مواقف مختلفة .

١ - نعم ، حصل أن كان كثير من هؤلاء المترجمين ، من غير الفنيين ، إذ كان معظم ناقلي الفلسفة المنطقية ، والإلهية ، والأخلاقية ، من الأطباء - بالأخص أول أمر الترجمة - . وبسبب عجزهم الفني ، كان يشكل على المترجم نفسه فهم بعض المسائل الإلهية ، وغيرها من المسائل الفلسفية الأخلاقية ، أو النفسية ، التي تنسب إلى بعض الفلاسفة ، فيعمد إلى حذف هذا الذي أشكل عليه رأساً ، أو يستعويض عنه بما قاله فيلسوف آخر ، أو يحمك الثغرة بين سابق

القول ولاحقه - بعد الحذف - من غزل خياله الخاص ، متأثراً فيه - طبعاً - بثقافته العقلية ، واتجاهه الروحي والذهبي .

٢ - وحصل أيضاً أن كان كثير منهم - المترجمين - لا يجيد اللغة العربية المنقول إليها . ولقلة خبرته بها كان لا يستطيع ، في كثير من الأحيان ، أن يعرض ما فهمه ، ورغب في نقله ، عرضاً واضحاً . ولمدم إجادتهم اللغة العربية ، اضطر بعض أمراء المباسيين - بعد فترة من الزمن - إلى تكليف من عرف بجودة الترجمة ؛ من السريان ، أو من العرب - بعد تعلمهم اللغات الأصلية للفلسفة - بإعادة ترجمة كثير من الكتب التي ترجمت في عهد سابق . كما حصل ذلك من الرشيد .

ويمكننا لهذا المعجز الفني ، والقصور اللغوي ، لدى النقلة والمترجمين ، أن نصوّر لأنفسنا العناء الذي لاقته العقلية العربية عند ما أقدمت على الاشتغال بما ترجم من كتب هذه الثقافة أول الأمر . ففوق أنها - العقلية العربية - كانت بحكم تكوينها ونشأتها ، وتطورها ، على غير صلة بالموضوع المترجم ، كان الأسلوب الذي عرض به ، غامضاً مبهماً .

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

وكما يمكننا أن نعمل الآن ظاهرة اللبس والغموض ، التي سادت أساليب الكتب المترجمة من الثقافة الإغريقية - في أول الأمر - بالمعجز الفنى ، والقصور اللغوى ، يمكننا أيضاً أن نجيب في يسر :

١ - لماذا اختص السريان - من نساطرة وبقاوة - ، تقريباً ، بترجمة الفلسفة الإغريقية إلى العربية ؟

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

### أسباب الترجمة والنقل :

( أ ) قد يكون تفسك وحدة المسلمين ، فى الرأى والاتجاه ، سبباً عاماً من أسباب الترجمة ، وأسباب تقريب العناصر صاحبة الثقافة الأجنبية - كما قدمنا (١) .

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

[١] ص ٥١ من هذا الكتاب .

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

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

وكان من أثرها كذلك السعي في نقل الثقافات الأجنبية من : أدب ، وسياسة ، وطب ، وفلسفة ، ومعارف كونية على العموم . وطبيعي أن يكون الاغداق على النقلة ، وتقريبهم من مجالس الحكم والأمراء من نتائج السعي إلى نقل الثقافات الأجنبية .

والتشبع بالحضارة من عوامل التقريب ، عادة ، بين الشعوب ، وفي الوقت نفسه من عوامل إضعاف المصداقية القومية . إذ ليس من غضاضة على المتحضر ، بل قد يرى واجبا عليه - أن يطلب معارف غيره ، وأن يستمعين في المعارف

الإنسانية بأجنبي عن جنسه : فهدفه هو الحصول على المعارف من حيث هي ؛ فلا يسأل حينئذ عن جنس صاحب المعرفة ، ولا عن اللغة التي دون بها الإنتاج العقلي ، ولا عن موطن الثقافة التي تصور المزايا الفكرية ، والخصائص الدامية . فالحدود الضيقة من : جنس ، ولغة ، ووطن ، لا تستطيع الثبات أمام قوة «عدم التفرقة» التي تخلقها الحضارة في نفوس المتحضرين<sup>(١)</sup> . ولهذا رأينا المسلمين ، في ظل حضارة العباسيين ، ينقلون :

١ - آداب الفرس ، وسياستهم .

٢ - وفلك الهنود ، وحسابهم ، وحكمتهم .

٣ - علوم الإغريق ، وفلسفتهم .

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

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

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

«ترتبا ، في كونه من أسباب النقل والترجمة ، على السبب الأول : وهو تفكك وحدة المسلمين ، لأنها لو بقيت قوية ، لما كان للحضارة من أثر يذكر في تقريب العلماء الأجانب ، منهم . أو بالتالي ، لبقيت الدولة الإسلامية ، عربية إسلامية ، كما كانت على عهد الأمويين . وعلى العموم ، انحلال الجماعة الإسلامية ، وحضارة العباسيين ، من الأسباب العامة للترجمة والنقل .

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

والواقع - من خريطة الترجمة - أن نقل الفلسفة ، في الجملة ، تأخر عن نقل غيرها ، وأن فروعها المختلفة ترجمت ، مع هذا التأخير ، تباعا وفي أوقات مختلفة .

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

وإذا ألقينا نظرة إجمالية على ترجمة الفلسفة - بمعناها الخاص - من : منطق وما وراء الطبيعة ، ومن بحوث نفسية ، وبحوث خلقية ، وجدنا أن ترجمة المنطق وحده ، من بينها ، ابتدئ بها أيام المنصور<sup>(١)</sup> ، في أول عهد المسلمين

بالترجمة الرسمية . وطبعاً كانت ، بجانب ترجمته ، ترجمة العلوم الكونية الأخرى من : طب ، وفلك ، والعلوم الرياضية من : حساب ، وهندسة . . . ، ثم - في عهد المأمون<sup>(١)</sup> - بمد مضي نصف قرن تقريباً على ترجمته - المنطق - ، ترجمت بقية الفروع الفلسفية الأخرى من : إلهية ، وأخلاقية ، ونفسية ، وبوفاة المأمون انتهى العهد الرسمي لترجمتها - الفلسفة ، على العموم - .

فماذا ابتدأ المسلمون أولاً بترجمة المنطق؟ ولماذا لم يجروا خليفة قبل المأمون على الإقدام على ترجمة كتب الإلهيات ، والأخلاق؟ ولماذا لم يجروا خليفة ، أو أمير ، بعده على السير في ترجمتها؟

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

والأسباب الخاصة في ترجمة الكتب الفلسفية - تبعاً لهذا - غير مشتركة . وهي ، مع السبب العام ، أو الأسباب العامة ، لترجمة الثقافات الأجنبية - أياً كان نوعها - كلها أسباب ترجمة الفلسفة الإغريقية .

السبب في ترجمة المنطق :

يذكر المؤرخون - استنباطاً من مظاهر الحياة العقلية ، في آخر الدولة

الأموية ، وأول قيام الدولة العباسية - ، أن السبب في ترجمة كتب المنطق ، أيام المنصور ، ترجع :

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

٢ - وإلى دخول كثير من عقائد الفرس ، وأقوالهم الدينية ، في الجماعة الإسلامية . وقد سلك الفرس في تأييد عقائدهم ، مسلك الأقيسة الصناعية المنطقية - . فحمل ذلك علماء الإسلام على أن يسلكوا طريقتهم ، في معارضتهم . ولكي يتمكنوا من إجادة طريقتهم ، عمدوا إلى كتب المنطق اليوناني يستمدون منها حاجتهم في الصناعة والعرض .

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

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

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

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

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

المنصور . وتمزى إليه ترجمة الكتب المنطقية الثلاثة : كتاب « المقولات »  
- يبحث في الأجناس العالية - ، وكتاب « المباراة » - يبحث في القضايا  
التعديقية - ، وكتاب « تحليل القياس » - يبحث في أشكاله - ، كما تمزى  
إليه ترجمة كتاب « إيساغوجي » ، لفورفور يوس السوري ، الذي جمعه  
مدخلا للكتب الأرسطية في المنطق .

وبعد مضي عصر المنصور ، أتى عصر المهدي ، وانتهى ، ومر عصر الهادي ،  
بعد عصر المهدي ، دون أن يؤثر عنهما - كما يحدثنا التاريخ - أو عن واحد من  
الأشخاص البارزة في وقتها ، شيء يتعلق بالترجمة ، في عمومها ، فضلا عن  
ترجمة ما نحن بصدد الكلام عنه الآن ، وهو الفلسفة بمنهاها الخاص .

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

السبب في ترجمة الفلسفة الراهية ، والأخلاقية ، والنفسية :

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

المُنصُور ؛ فأقبل على طلب العلم من مواطنه ، واستخرجاه من معادنه ، بفضل  
همته الشريفة ، وقوة نفسه الفاضلة : فداخل ملوك الروم ، وأحفهم ، وسألمهم  
صلته بالديهم من كتب الفلاسفة ، فبحثوا إليه بما حضروهم ، من كتب أفلاطون  
وأرسطو ، وبقراط ... وغيرهم من الفلاسفة ، فاختر لها مهرة الترجمة ، وكلفهم  
إحكام ترجمتها ، فترجمت له على غاية ما يمكن ، ثم حض الناس على قراءتها ،  
ورغبهم في تعليمها .

وابن صاعد وإن لم يعين الملوك الذين اتصل بهم المأمون - كشأن كثير  
من المؤرخين العرب ، في روايتهم عن السماع العام - إلا أنه جعل شخص  
المأمون سبباً في ترجمة الكتب الفلسفية لن ذكر أسماءهم من الفلاسفة .

والهمة الشريفة ، والنفس الفاضلة ، اللتين يتحدث عنهما ابن صاعد في  
وصف المأمون ، من المعاني العامة التي تحتاج إلى توضيح آخر ، أو إلى  
ذكر سبب خاص يكشف عنها . ولهذا ، اختلف المؤرخون في تحديد المعنى  
النفسي الذي ينطوي عليه شخص المأمون ، وكان حامله على الترجمة لكتب  
الفلسفة الإلهية ، والأخلاقية ، والنفسية :

١ — فن قائل : « إن الذي حملاه على ترجمة الفلاسفة ، رغبته في القياس

العقلي ، وتأثره بذهب الاعتزال - فقد نشأ تلميذاً ليحيى بن المبارك اليزيدي  
الاعتزلي ، ثم صديقاً لثمامة بن أشرس ، زعيم المذهب الثمالي ، في الاعتزال .

وأثر الأستاذية ، والصدافة ، بعيد في توجيه النفس نحو هدف معين - ، ولما تمكن هذا المذهب منه ، قرب إليه مشيخته ، أمثال : أبي الهذيل الملاف ، و ابراهيم ابن سيار النظام ، وأخذ يناصر أشياعه ، وصرح بأقوال لم يستطيعوا - هم - التصريح بها من قبل ، خوفا من غضب الفقهاء ، وفي جملتها القول بخلق القرآن . فلما سمع الفقهاء منه ذلك ، ثارت ثائرتهم ، وعظم ذلك على غير المعتزلة ، وهم أكثر عددا . ولم يمد في وسمه الرجوع عن قوله ، فعمل أولا على تأييده بالبرهان والحجة ، واستعان على ذلك بترجمة كتب المنطق ، والفلسفة الإلهية ، من اللغة اليونانية ، ودرسها درسا جيدا ، حتى تقوى حجته ، وتعاو كلمته . ولما لم يفلح في إقناع غير المعتزلة ، عمد إلى إهانة العلماء منهم ، وسفك دماءهم (١) .

فاعتزاله حملة على مناصرة مذهب المعتزلة ، وعلى تأييد رأيهم ، في القول بخلق القرآن ، بالحجة والبرهان . ولما كان الجدل حول القرآن - وهو كلام الله - يدور حول صفة من صفات الله ، ظن المأمون - على الأقل ظنا غالبا - أن في الفلسفة الإلهية الإغريقية ، وهي بحث عقلي حول الإله ، وصفاته ، ما يساعده على التمكن في الحجة ، وعلى الانتفاع بها في إقناع خصمه . وقد

---

[١] ابن خلدون ، ( في مقدمته ص ٤٣٩ ، طبع المطبعة الأميرية ، سنة ١٣٢١ هـ )

يؤيد هذا العمل منه ، بقوله : « وعظم ضرر هذه البدعة - القول بخلق القرآن - ولقنها بعض الخلفاء عن أئمتهم ، فحمل الناس عليها ، وخالف أئمة السلف ، فاستحل لخلافهم إيسار كثير منهم ، ودماءهم ... » .

عرفت لديه برجاحة الرأي ، ودقة التفكير ، عن طريق ترجمة المنطق الأرسطي ،  
قبل عهده .

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

والميل إلى الحرية البعيدة المدى في الفكر ، يضاف من قيمة النظر إلى  
الموروث من ثقافة ، ومعرفة ، على أنه - الموروث - وحده الحق ، أو على أنه  
الذي يجب أن يستقل بالفصل ، فيما ينشأ من مشاكل عقلية . وحسن الظن  
بالغير - بالأخص إذا اتخذ إماما - من دواعي السعي إلى التعرف به . والاطلاع  
على إنتاجه الشخصي أصدق سبيل إلى التعرف به .

٣ — وابن النديم يذكر<sup>(١)</sup> ، أن : « السبب الذي دعا المأمون إلى نقل  
فلسفة أرسطو ، هو أنه رأى في المنام : كأن رجلا أبيض اللون ، مشربا حمرة ،

---

[ ١ ] في كتابه « الفهرست » ، ونقله عنه القفطي في كتابه « تراجم الحكماء » ، وابن  
أبي أصيبعة في كتابه « طبقات الأطباء » .

واسع الجبهة ، حسن الشائيل ، جالسا على سريره . قال له المؤمنون : من أنت ؟ .  
قال : أنا أرسطو . قال المؤمنون : فسررت به ، وقلت : أيها الحكيم ! أسألك ؟  
قال : اسأل ! . قلت ما الحسن ؟ . قال : ما حسن عند الثقل . قلت : ثم ماذا ؟  
قال : ما حسن في الشرع . قلت : ثم ماذا ؟ . قال : ما حسن عند الجمهور .  
قلت : ثم ماذا ؟ . قال : ثم « لا ثم » . قلت : زدني ! قال : عليك بالتوحيد ! .  
فكان هذا المنام من أوكد الأسباب ، في إخراج الكتب ، وقرحتها . ثم  
ذكر ابن النديم كيفية حصول المؤمن على هذه الكتب ، بما لا يخرج عما  
ذكره ابن صاعد ، فيما تقدم .

ويغاب على الظن أن هذا المنام تصوير فقط لما كان يجول في نفس المؤمن ،  
من إكباره للحكام ، وشدة رغبته في الاطلاع على أقوالهم ، الأمر الذي مبعثه  
التكوين الشخصي ، والاستعداد النفسي الخاص . فهذا المنام ، ليس إذاً ، شيئاً  
أزيد ، عما ذكر في السبب الثاني .

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

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

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

وربما تكون هذه الأسباب ، التي تحكي ، كلها مجتمعة ، هي التي حمت المأمون على ترجمة الفلسفة الإلهية ، والأخلاقية ، والنفسية . وعلى كل حال ، هذا الذي قيل عنه يشرح نواحي شخصه ، وميوله وأتجاهاته . وإن شئنا قلنا : إن السبب في ترجمة هذه الأنواع من الفلسفة ، هو : شخص المأمون .

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

في الإلهيات ، وعلى مذاهب جديدة في تعرف الخير والشر ، وفي الإرشاد العملي في هذه الحياة ، وعلى آراء - لم تعرفها من قبل - في حقيقة الروح ، وطبيعة النفس ، وخصائص العقل ، إلى جانب ما جاء به الإسلام .

وكان لإقدام المأمون على ترجمة كتب الفلسفة ، أثر في نفوس الأثرياء من رعيته : فاحتقنذي بعضهم حذوء في طاب كتبها ، والأغداق على مترجميها . ومن هذا البعض : بنو موسى بن شاكر ، في القرن الثالث الهجري . ويروي : أن عيسى بن يحيى ، قد ترجم لأحمد بن شاكر ، كتاب «الأخلاق» لبقراط .

وبعد ذهاب عصر المأمون ، ضعف الإقبال على ترجمة العلوم جملة ، وعلى ترجمة الفلسفة على الخصوص ؛ بل قد ذهب المتوكل في خلافته<sup>(١)</sup> ، إلى اضطهاد أصحاب الرأي ، والمشتغلين بالفلسفة . وأصبح مریدوها - تبعاً لهذا الاضطهاد - يتجنبون الظهور بها ، وإن لم يمنهم ذلك ، من الاشتغال بها سرا ، عن طريق تأليف الجمعيات في الخفاء ، لتحقيق هذه الغاية<sup>(٢)</sup> .

والسبب في صنيع المتوكل هذا - كما يروي - : أنه خالف أياه ، وأجاء ، في

[١] ٢٣٢ - ٢٤٧ هـ ( في القرن التاسع الميلادي ) .

[٢] وإخوان الصفاء من أشهر هذه الجماعات .

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

ولم يكتف - المتوكل - بالحجر على أصحاب الرأى ، والفلاسفة ؛ بل حجر على أهل الذمة أيضاً - ومعظمهم من العلماء الذين يدين لهم المسلمون بقضل النقل والترجمة - ، وأخذ يحقرهم ، ويلزمهم بأمر رأوا فيها الاستخفاف بكرامتهم : كلبس الزنار مثلاً ، وغلا فى اضطهادهم ، حتى حرمهم العمل فى دواوين الدولة ، ومنع أبناءهم من التعلم فى مكاتب المسلمين<sup>(١)</sup> ، وزاد على هذا بأن هدم بيوتهم ، وقيد حريتهم فى الدين .

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

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

---

[١] يقال : إنه كتب منشوراً بذلك إلى عماله سنة ٢٣٥ هـ ، على يد كاتبه ،

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

\* \* \*

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

١ — أن ترجمة الفلسفة ، بمناها الخالص ، لم تجد تشجيعاً من الخلفاء سوى  
المنصور فى المنطق ، والمأمون فى بقية فروعها ، من إلهية ، وخلقية ، ونفسية ،  
ولم تجد تشجيعاً من الأسر ، والأفراد ، سوى بنى شاكراً .

٢ — ويلاحظ كذلك ، أن عهد ترجمة الفلسفة كان قصيراً بالنسبة  
لعهود ترجمة العلوم الأخرى : كالطب ، والفلك ، والهندسة . . . ، كما أن ترجمتها  
تكاد تكون قاصرة على ما كان للأغريق ، باللغة اليونانية ، أو السريانية ،  
وأن معظم الذين قاموا بها كانوا من السريان المسيحيين ، وأن معظم هؤلاء  
— فى أول الأمر — كانوا من غير الفنيين ، كما كانوا من المقصرين فى اللغة المنقول  
إليها — العربية — (١) .

---

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

## أشهر الكتب المترجمة :

### ١ - كتب أفلاطون :

ترجمت لأفلاطون كتب كثيرة في الفلسفة ؛ أشهرها : كتاب « السياسة المدنية » - نقله حنين بن إسحاق - (١) ، وكتاب « النواميس » - نقله حنين

تقدم ذكرها في أول هذه الرسالة ، ولستكنهم لما طولوا الخطب فيها ، ونقلها من لغة ، إلى لغة ، من لم يكن قد فهم معانيها ، ولا عرف أغراض مؤلفيها ، حرفيا ، وغيرها ، حتى انفاق على الناظر فيها فهم معانيها ، وثقل على الباحثين أغراض مصنفها . ونحن قد أخذنا لب معانيها ، وأقصى أغراضهم فيها ، وأوردناها بأوجز عبارة ، في إحدى وخمسين رسالة .

وإخوان الصفاء ، إذ يتعرضون لتعريف الناس عن سوء فهم الثقلة للمنقول ، رموا من وراء ذلك ، في الأغلب ، إلى الدفاع عن الفلاسفة ، وعصمة الفلسفة ، حتى يستقيم لهم مبدؤهم : « إذا التفت الحكمة ، والشريعة ، فقد صلح الحال » .

[١] من أشهر المترجمين ، في القرن الثالث ، وهو عربي نصراني ، ولد سنة ١٩٤ هـ ، وتعلم اليونانية ، وآدابها ، وتعلم العربية على الخليل بن أحمد ، وحنديق السريانية ، والفارسية ، وأخذ صناعة الطب عن يوحنا بن ماسويه ، وخدم المأمون ، والمعتمد ، والواثق ، والثوكل . وقد تقلد ، في عهد هذا الأخير ، رئاسة الترجمة ، كما خدم أولاد موسى بن شاكر . وقد أصبح نقل من تقدمه من المترجمين ، في زمن المنصور ، والرشيد ، وربما أعد النظر على نقل معاصريه أيضا .

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

ابن إسحاق أيضا ، ويحيى بن عدي<sup>(١)</sup> . وكذلك ترجمت له بعض كتب في  
الرياضة ؛ أشهرها : « أصول الهندسة » نقله قسطنطين لوقا البعلبكي<sup>(٢)</sup> .

## ٢ - كتب أرسطو :

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

( ١ ) فمن المنطق : ترجم له كتاب « المقولات » - نقله حنين بن إسحاق ،

ويحيى بن عدي من اليونانية .

وكتاب « العبارة » - نقله إسحاق بن حنين من السريانية . ، و« تحليل

القياس » - أصلح نقله حنين بن إسحاق .

---

= يعطيه قيمة ما يترجمه ذهباً . وطريقته في الترجمة كانت قائمة على السؤال والجواب ،  
كطريقة الاسكندرانيين ، من قبله ، ( الفهرست لابن النديم ) .

[ ١ ] من مترجمي القرن الرابع . وهو يحيى بن عدي بن زكريا المنطقي ، يعقوبى

المذهب . تعلم على متى بن يونس ، وانتهت إليه الرياسة ( في الترجمة ) ، ومعرفة العلوم  
الحكومية ، في وقته .

وكان جيد المعرفة بالمثل . وقد نقل معظم كتب أرسطو المنطقية ، والإلهية ،

من السريانية إلى العربية . ونقل كتب « النواميس » لأفلاطون . وتوفي سنة ٣٦٢ هـ ،  
( الفهرست ) .

[ ٢ ] من مترجمي القرن الثالث . وكان في زمن المقتدر ومن المقرين عنده ، وهو

من نصارى الشام . رحل إلى بلاد الروم في طلب العلم ، ووفد إلى بغداد للترجمة . وكان  
عالماً باللغات اليونانية ، والسريانية ، والعربية ، كما كان جيد النقل ، حسن العبارة ، سريع  
الخاطر . نقل كثيراً من كتب أفلاطون ، وأرسطو ، وأصلح نقولا عدة ، ( الفهرست ) .

وكتاب « الجدل » Topik - نقله يحيى بن عدي ، وأبو عثمان الدمشقي<sup>(١)</sup> ،  
من السريانية - .

(ب) ومن الإلهيات : ترجم له كتاب « ما بعد الطبيعة » - نقل متى  
ابن يونس<sup>(٢)</sup> فصلا من فصوله إلى العربية ، ويوجد نقل له من إسحاق  
ابن حنين ، ويحيى بن عدي ، ولكن لم يعرف أهو إلى العربية أم لا ؟ - .

(ج) ومن الطبيعة : ترجم له كتاب « الحيوان » - نقله بن البطريق<sup>(٣)</sup> ،  
ونقل مختصره ، ابن أبي زرعة<sup>(٤)</sup> - .

وكتاب النفس - نقله إسحاق بن حنين - ، وكتاب « السماء والمالم »  
- نقله يوحنا البطريق ، وأصلحه يحيى بن عدي - .

---

[ ١ ] من مترجمي القرن الرابع . وكان من المجيدين في النقل في زمن وزير المعتضد  
علي بن عيسى سنة ٣٠٣ هـ - . ونقل بعض كتب المنطق ، والهندسة ، ( الفهرست ) .

[ ٢ ] هو أبو بشر متى بن يونس . انتهت إليه رئاسة المنطقين في عهده . ونقل كثيرا  
من السرياني إلى العربي ، ومعظم نقله لكتب أرسطو . وعلى ترجمته لكتبه المنطقية ،  
يعول الناس في القراءة ، ( الفهرست ) .

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

[ ٤ ] هو أبو علي عيسى بن إسحاق بن زرعة ، أحد المتقدمين في علم المنطق ،  
وعلم الفلسفة ، وأحد النقلة المجيدين . ومولده كان ببغداد سنة ٣٧٠ هـ . وكان نقله من  
السرياني إلى العربي ، ومخصوصا بكتب أرسطو ، ( الفهرست ) .

( د ) ومن الأخلاق : ترجم له كتاب « الأخلاق » - نقله حنين

ابن إسحاق .

والترجمة من الثقافة اليونانية ، باللغة اليونانية ، أو السريانية ، إلى اللغة العربية لم تكن قاصرة على هذه الكتب ، ولا على كتب هذين الفيلسوفين ؛ بل نقلت غيرها كتب كثيرة ، لها ولاغيرها . ولكن ، لأن ناقلها لم يعرفوا على التعيين ، آثرنا الاكتفاء بهذا القدر . وفي كتاب « الفهرست » - لابن النديم - غنية لمستزيد .

٩ - وربما يظن أن ما في هذه الكتب ، التي تقدم ذكرها - لأنها وصفت بأنها كتب فلسفية - متعمحض للبحث في « الوجود » ومشكاة ما وراء الطبيعة ، أو في النفس ، أو في كيفية الاستدلال وإقامة الحججة ؛ أي متعمحض لبحث ما يطلق عليه اسم الفلسفة ، بالمعنى الخاص . ولكن قد نرى فيها - بجوار مثل هذه الموضوعات - موضوعات أخرى تتعلق بالطب ، أو الهندسة ، أو الحساب ، أو الموسيقى مثلا . إذ الجمع بين هذه ، وتلك ، في مؤلف واحد كان نمط التأليف الفلسفي لدى القدامى ، وبقى ، كذلك ، تقليدا لدى متفلسفي القرون الوسطى . ورسائل « إخوان الصفاء » - من بين مؤلفات الفلاسفة الإسلاميين - مثل واضح لمثل هذا الجمع بين الموضوعات المختلفة ، تحت ما يسمى فلسفة . وليس فحسب ، كانت تذكر هذه الموضوعات مع بعضها في مؤلف واحد ، لأن ذلك كان عادة القدامى في التأليف ، وتقليداً لدى متفلسفي

القرون الوسطى ؛ بل كل هذه الموضوعات ذات صلة وثيقة بعضها ببعض في نظر هؤلاء، وأولئك : بعضها مقدمة لأخرى، والبعض غاية لما هو له مقدمة (١) .

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

والمطالع على ما جاء بكتاب « الفهرست » - لابن النديم - يعلم أن جُلَّ

---

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

الكتب الفلسفية المترجمة ، قد ضاع . وأهم ما بقي من ذلك التراث كمنصوص أصلية :

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

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

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

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

بعوت أرسطو - طور الابتكار فيه . وكثير من كتب الفلاسفة الإغريقية - كما  
علمنا أيضاً - جاء إلى المساهمين عن طريق رجال العصر الهلنستي الروماني . ومعنى  
ذلك ، إذاً ، أن الكتب المنقولة إلى العربية ليس كل ما فيها من الآراء لمن نسبت  
إليهم من الفلاسفة .

### الكتب المزيفة :

وبجوار هذه الملاحظات على الكتب المنقولة ، نرى ملاحظة أخرى تشير  
إلى اهتمام الباحثين . وهي نسبة بعض هذه الكتب المنقولة إلى غير مؤلفيها : فنرى  
مثلاً ، كتباً نقلت إلى اللغة العربية باسم أفلاطون وهي ليست له ، وأخرى  
نقلت باسم أرسطو وهي ليست له ، وثالثة نقلت باسم سقراط وهي ليست  
له . . . وهكذا . وهذه الملاحظة ربما تضرنا إلى ذكر المقياس الذي نحتكم  
إليه في معرفة الصحيح والزائف في نسبة الكتب لغير أصحابها ، كما تضرنا  
إلى ذكر شواهد ، وأمثلة ، من النصوص الفلسفية لتطبيق هذا المقياس ،  
وأخيراً تحملنا على ذكر الأسباب التي دفعت إلى التزييف في نسبة الكتب  
والمؤلفات الفلسفية ، على وجه خاص .

## مقياس معرفة الصحيح والزائف :

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

وبناء على هذا المقياس - معرفة الاتجاه الفكري العام للمؤلف ، ومعرفة موضوع الكتاب المنسوب إليه ، وهدفه - إذا رأينا أرسطو يتحدث في كتاب « التفاحة » عن النفس ، فيذكر : أن « لنتها ليست في الأكل والشرب والمتعة الحسية ، وإعنا في العلم ، لأن متعة الحواس لهب لا يولد الحرارة إلا لوقت قصير . أما الضياء الخالص المستمر ، فهو النفس المفكرة التي تشتاق إلى الخلاص من عالم المحسوسات » ؛ إذا رأينا - أرسطو - يتحدث عن النفس مثل هذا الحديث ، الذي يقوم على عدم الاعتراف بالحياة الواقعة ، ومتممها ، وعلى جعل هدف النفس فيما وراء هذه الحياة ، حكمنا على أنه ليس أرسطو الإغريقي ، صاحب الاتجاه الواقعي ، المنطقي ، التجريبي ، أو بعبارة أوضح ، حكمنا على أن كتاب « التفاحة » مزيف في نسبته إلى أرسطو ، العلم الأول . كذلك إذا رأينا في كتاب « اللاهوت » يذكر : أن « الحقيقة العليا » أو « الوجود المطلق » لا سبيل إلى معرفتهما عن طريق الفكر ؛ بل عن طريق الإلهام أو البصيرة ، وحده . ثم يتحدث عن لحظة الاقيا ، والوصول إلى الملكوت الأعلى ، بقوله : « قد وجدت كثيراً مع نفسي وحدها ، ودخلت - بعد أن خلعت جسمي - في ذاتي ، متخلصاً من كل الظواهر الخارجية ، عائداً إلى الباطن . وقد كنت إذ ذاك عالماً خالصاً ، لا فرق بين العارف والمعروف . كم تعجبت أن رأيت الجمال ، والتلاؤ في ذاتي ، وأدركت أني

جزء من العالم الإلهي الرفيع . وفي هذا اليقين الذاتي ، رفعت نفسي فوق عالم  
المحسوسات ؛ بل فوق عالم الكواكب ، إلى الحال الإلهي التي نظرت فيها من  
هناك إلى الضوء الجميل ، مأخوذاً بحيث لم يقدر اللسان على الكلام ، ولا الأذن  
على السماع : إذا رأينا أرسطو يذكر هذا في « اللاهوت » ، عن « حال  
الوصول » ، ويتحدث عن طريق المعرفة ، وعن حياة أخرى ، بما يشبه هذا  
الحديث في البعد عن الاتجاه الواقعي ، حكمنا أيضاً بأن المتحدث ليس هو  
أرسطو المعروف ، وأن « اللاهوت » لتصوف ، وليس لفيلسوف منطقي ،  
واقعي تجريبي .

وكذلك إذا عرفنا أن عمران بن حصين يروي ، عن صاحب الدعوة عليه  
السلام ، أنه قال : « دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم ، وعقدت ناقتي بالباب ؛  
فأتاه ناس من بني تميم ، فقال : أقبأوا البشري يا بني تميم ! ، قالوا : قد بشرتنا  
فأعطنا مرتين . ثم دخل عليه ناس من أهل اليمن ، فقال : أقبأوا البشري  
يا أهل اليمن إذ لم يقبلها بنو تميم ! ، قالوا : قد قبلنا يا رسول الله . قالوا : جئنا  
لنسألك عن هذا الأمر . قال : كان الله ، ولم يكن شيء غيره ، وكان عرشه على  
الماء<sup>(١)</sup> ، وكتب في الذكر كل شيء ، وخلق السموات والأرض . فننادى

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

منادٍ : ذهبت باقتناك يا ابن الحصىين . فانطلقت ، فاذا هي يقطع دونها السراب .  
فوالله لو ددت أنى كنت تركتها » ؛ إذا عرفنا عنه مثل هذه الرواية عن طريق  
اليقين ، تشككنا فى أن ينسب إليه حديث : « أول ما خلق الله « العقل » ،  
فقال له : أقبل ، فأقبل . ثم قال له : أدبر ، فأدبر . ثم قال الله عز وجل : وعزنى  
وجلالى ، ماخأمت خلقاً أكرم على منك ، بك آخذ ، وبك أعطى ، وبك  
أثيب ، وبك أعاقب » (١) .

وهكذا الشأن - فى تحقيق نسبة قول إلى قائله ، أو مؤلف إلى مؤلفه -  
لا بد فى الحكم على صحة النسبة من وجود تطابق واضح بين المقول وما عرف  
عن القائل ، وبين المؤلف وما اشتهر به المؤلف . والبحث الحديث لم يرث عن  
الأقدمين قوة تصديقهم بما يقال منسوباً لقائل معين ، ولا بمسموع يروى عن  
أحد بعينه ، لمجرد الحكاية ، أو الرواية ؛ بل يتأكد أولاً من صحة النسبة ، ثم

بـ « كان » فى الأول : الأزلية ، وفى الثانى : الحدوث بعد المدم . وقد روى أحمد ، والترمذى ،  
وصححه من حديث أبى رزىن العقبلى ، مرفوعاً : أن الماء خلق قبل العرش . وروى السدى  
فى تفسيره بأسانيد متعددة : إن الله لم يخلق شيئاً مما خلق ، قبل الماء . وأما ما رواه أحمد ،  
والترمذى ، وصححه من حديث عباد بن الصامت ، مرفوعاً : أول ما خلق الله العالم ، ثم  
قال : اكتب فجرى بما هو كائن إلى يوم القيمة ، فيجمع بينه وبين ما قبله : بأن أولية التقم  
بالنسبة إلى ما عدا الماء والعرش ، أو بالنسبة إلى ما منه صدر من الكتابة ، أى أنه قيل له  
اكتب أول ما خلق .

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

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

يناقش المقول ، أو المسموع ، في ضوء ما عُرف به القائل ، ومن تنسب إليه رواية المسموع . والأجدر أن تضاف هذه الطريقة إلى المنهج الطبيعي ، الفطري في البحث ، قبل أن تضاف إلى المحدثين من الباحثين . فالقرآن الكريم خطّ هذا المنهج بقوله : « إن جاءكم فاسق نبأ فتبينوا » ؛ أصحح في نسبته إلى من يروى عنه ، أم لا ؟ .

### أسباب التزييف :

أما الأسباب التي تحمل على التزييف في نسبة الكتاب إلى غير صاحبه ، والقول إلى غير قائله ، فأهمها :

( ١ ) ترويج موضوع الكتاب ، أو القول الذي يروى : فالأحاديث الموضوعية - وقد وضعها بعض الفرق الإسلامية ، أو بعض اليهود ، أو بعض المسيحيين - تنسب إلى الرسول عليه السلام ، قصد ترويجها بين المسلمين . فما لم تنسب إلى الرسول ماتت في مهدها . والغاية الخاصة لبعض الفرق ، أو لبعض اليهود ، أو المسيحيين ، من ترويج مثل هذه الأحاديث الموضوعية - بنسبتها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم - تأييد ما لهم من رأى في العقيدة ، لا تساعدهم عليه ، مساعدة واضحة ، نصوص القرآن ، أو نصوص الأحاديث الصحيحة . وصنيع الشيعة ، وبالأخص الأسماعيلية من فرقها ، وإخوان الصفاء ، والمتصوفة ، في رواية الأحاديث ، أمثلة واضحة في وضعها - الأحاديث - .

وبعض الكتب الفلسفية ، التي نحن بصددتها ، نسبت إلى غير أصحابها

يقصد الترويح أيضاً : فنذ اختلاط الفلسفة بالدين ، في العصر الهليني الروماني ، ورجال الدين من يهود ، ومسيحيين ، يضعون الكتب في مسائل من اليهودية أو المسيحية ، ويصبغونها بصبغة فلسفية إغريقية ، ثم ينسبونها إلى أفلاطون ، أو أرسطو ، بغية ترويحها بين المثقفين الخواص . وغايتهم الأولى ، من وراء ترويحها ، تأييد الآراء الدينية ، الموسوية ، أو المسيحية . لأن نسبة مثل هذه الكتب إلى أفلاطون ، أو أرسطو - وهما زعماء الحكمة الإغريقية - تأييد لها من الفلسفة ، بجوار تأييدها من الوحي . وقد كان التزييف في النسبة أحد طريقين لترويح الآراء الدينية - بعد اتصال الفلسفة بالدين - . والطريق الثاني كان : شرح الحقائق الدينية المجملة بالآراء الفلسفية ، أو تأويل العبارات الدينية بما يلائم أقوال الحكماء . وكانت الحقائق الدينية التي تشرح بالآراء الفلسفية هي - غالباً - أقوال الدين في الخلق ، والطبيعة ، وكانت العبارات الدينية التي تؤول بما يلائم أقوال الحكماء - غالباً - عبارات الدين فيما وراء الطبيعة . فما في الفلسفة كان يرد إلى الدين ، وما في الدين يمكن أن يرد إلى الفلسفة ، على حسب الموفق : إن كان متحيزاً إلى الدين ، مال إلى رد ما في الفلسفة إليه ، وإن كان ممتلئاً بحب الفلسفة ، رغب في رد ما في الدين إليها .

فأرستوبولوس Aristobulos<sup>(١)</sup> ، وهو من المشائين ، حاول التوفيق Synkretismus بين مآلهود والإغريق . ويمتدح معبد الطريق لفيالون بعده . ولكن غلبت عليه العزة الوطنية اليهودية في توفيقه . فكان نخطه في التوفيق :

[١] كتاب تاريخ الفلسفة لـ Ueberweg ص ٤٧٦

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

وربما كان أرسطو بولوس هو أول من وفق بين دين سماوي وبين الفلسفة  
الإغريقية، وربما كان أيضاً أول من زيف في نسبة الكتب الفلسفية، وربما  
كان أخيراً، أول من رد التعاليم الفلسفية إلى مصدر ديني سماوي.

وكان لعمل أرسطو بولوس - كما يحكي Ueberweg<sup>(١)</sup> -، في تأييد ادعاء أخذ  
الفلسفة الإغريقية من التوراة أثر بقى متداولاً، عدة قرون. هو: منح الفلسفة  
الإغريقية شيئاً من القداسة، والمعصمة. فالعلماء المسيحيون - بعد اليهود -  
حاولوا، لإعجابهم بالحكمة الإغريقية، وبنظرتها التي تنطوي على تأمل ورزانة  
في التفكير، وضمها مع الأصل الإلهي لتعاليم الكتاب المقدس، في صف واحد.

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

[١] في كتابه تاريخ الفلسفة ص ٥٧١ ج ١.

وكتاب « لاهوت أرسطو » ، اللذان أشرنا إليهما فيما مضى ، من أمثلة النشاط المسيحي في تزييف نسبة هذه الكتب . وأفلاطون - في نظر يحيى النحوى - كان يستمد تعاليمه من الكتب المقدسة<sup>(١)</sup> .

وإذ كان عمل أرسطوبولوس اليهودى أثر في المسيحيين ، وساعد في بثهم على خالق مدرسة الإسكندرية الفلسفية ، التي عرفت بطابع التوفيق بين المسيحية والفلسفة الإغريقية ، كما أوجد ، من بين رجال هذه المدرسة ، شخص يحيى النحوى الذى يرد تعاليم الفلسفة الإغريقية إلى المسيحية ، فعمل المسيحيين - وعمل يحيى النحوى بالذات - ربما كان ذا أثر قوى في توجيه المسلمين إلى التوفيق بين الإسلام والفلسفة الإغريقية ، حتى كان تفلسفهم عبارة عن هذا التوفيق ، وذا أثر قوى أيضاً في وضع بعض المسلمين - كاخوان الصفاء ، وغيرهم من أمثال محمد بن طاهر بن بهرام المنطقى السجستانى - الفلسفة الإغريقية في صف واحد مع الإسلام<sup>(٢)</sup> ، كما كان ذا أثر في أن يدعى الفزالى ،

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

[٢] لأخوان الصفاء نداء موجه إلى الأخ البار الرحيم - كما هى عادتهم في توجيه تعاليمهم - ( ج ٤ ص ٨٥-٨٦ من رسائلهم طبع مطبعة الآداب سنة ١٣٠٦هـ ) كشرح

لطريق النجاة من ظلمة هذه الحياة ، جاء فيه :

« ... أوهل لك أن تدخل إلى هيكل عاديمون حتى ترى الأفلاك التى يحكيها أفلاطون ،

وإنما هى أفلاك روحانية لا ما يشير إليها المنجمون ؟ . وذلك أن علم الله تعالى محيط بما يحوى العقل من العقولات ، والعقل محيط بما تحوى النفس من الصور ، والنفس محيط بما تحوى الطبيعة من الكائنات ، والطبيعة محيط بما تحوى الهيولى من المصنوعات ، فإذا هى أفلاك روحانية محيطات بعضها لبعض ،

والشهرستاني ، وأمثالهما<sup>(١)</sup> ، مثل ما ادعى يحيى الفجوى ، وأرستوبولوس ،  
من قبله ، من : أن تعاليم الفلاسفة مأخوذة من كتب الله المنزلة .

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

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

ففلسفة أفلاطون طريق للنجاة ، والإسلام دين أحمد عليه السلام طريق أيضا للنجاة ،  
وكلاهما كالأخر فى إبلاغ الغاية .

وأبو حيان التوحيدى ( فى مقابلاته ص ٢٠٥ ، اخراج السندوبى ، طبع المطبعة  
الرحمانية بمصر سنة ١٩٢٩ م ) يحكى : أن السجستاني - قيل إنه توفى سنة ٣٨٠ هـ - قال  
فى معرض الحديث : « ... يابى لا تعجب من هذا ، فالأنبياء والأصفياء ومن دونهم يندنون  
حول خلوص النفس فى العاجلة ، وخلصها فى الآجلة . والقول وإن اشتبه ، والإشارة وإن  
غمضت ، فالمراد بين ، والمطلوب متيقن . وهل الحكمة إلا مولدة الديانة ؟ ، وهل الديانة  
إلا متممة للحكمة ؟ ، وهل الفلاسفة إلا صورة النفس ؟ ، وهل الديانة إلا سيرة النفس ؟ ،  
وكنت حدثتني عن شيخكم الحضرمى الصوفى أنه قال : النقب كثيرة والعروس واحدة » .  
والسجستاني لا يجعل الفلاسفة والدين فى صف واحد فحسب ؛ بل يجعل كلا منهما متما  
ومكلا للآخر .

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

آخر وراءه - سواء في تبعيته له في وجوده ، أو في عودته إليه - يجعل لرجل الدين اتناسماً بفلسفته ، إن لم يجعل منه - إفلاطون - نفسه داعية للدين .

ولكن إذا جاز أن يكون التزييف في نسبة الكتب الفلسفية إلى أفلاطون أكثر منه في نسبتها إلى أرسطو ، وقت اتصال اليهود بفلسفة الإغريق - أي وقت أن كان طابع المشائين مسيطراً على التفلسف الإنساني ، وقبل أن يشتد خلط الفلسفة الإغريقية مع التصوف الشرقي ، وقبل أن يسود مذهب « الاختيار » من المدارس الفلسفية القديمة المختلفة ، و « جمع » عناصر « المختار » في وحدة واحدة - إذا جاز هذا ، وأرسطو لم يزل معروفاً بأنه مولود استاغيرا Stagira ، ولم يزل يُتهم بالإلحاد ، فإنه بعد أن تغير وجه أرسطو ، لسيطرة طابع « الخلط والاختيار » على التفلسف الإنساني في الطورين الأخيرين من أطوار العصر الهليني الروماني ، ربما يظن أن الأمر أصبح بالمعكس : أي أن التزييف في نسبة الكتب الفلسفية لأرسطو أكثر منه في نسبتها لأفلاطون . لأن أرسطو بهنا المعمول - عمل الخلط ، والاختيار - لم يبق ملحداً ؛ بل أصبح يبدو صوفياً زاهداً . وهو الآن ، بعد هذا ، يستوى إذاً مع أفلاطون في القرب من الدين . ثم يمتاز بعد ذلك بشهرته في الحكمة الإغريقية التي جاءت عن طريق منطقة . فنطاقه في دقته ، وفي درجة اليقين ، كان يبلغ في نظر رجال العصر الهليني الروماني ، ورجال القرون الوسطى ، مبلغ الرياضة في التحديد واليقين .

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

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

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

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

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

تفصيل ذلك ، موضوع القسم الثاني من هذا الكتاب .