

التراث اليوناني
في الحضارة الإسلامية
دراسات لكتب المشرقين

ألف بينها وترجمها

عبد الرحمن بدوي

الطبعة
٢٠

القاهر
مكتبة النهضة المصرية
١٥ شارع الحاج محمد

مطبعة الاتحاد بطريق حسن الأكبر محمد

التراث اليوناني
في الحضارة الإسلامية
دراسات لكبار المشرقين

ألف بينها وترجمها

عبد الرحمن بدوي

الناشر

مكتبة النهضة المصرية

١٥ شارع اللدائغ بمصر

١٩٤٠

فهرس الكتاب

| | | |
|-----------|---|---------|
| صفحة | مقدمة عامة | هـ - ١١ |
| | وارث ووارث | |
| | تراث الأوائل في الشرق والغرب | |
| ٣٣ - ٣ | لكارل هينرش بكر | |
| | انتقال التراث | |
| | من الأسكندرية إلى بغداد | |
| ١٠٠ - ٣٧ | للدكتور ما كس ما يرهوف | |
| | التراجم الارسططالية المنسوبة إلى ابن المقفع | |
| ١٢٠ - ١٠١ | للاستاذ پول كروس | |
| | الدين والتراث | |
| | موقف أهل السنة القديما بإزاء علوم الاوائل | |
| ٢١٧ - ١٢٣ | لاجنتس جولدتسيهر | |
| | بحوث في المعتزلة : | |
| ٢١٧ - ١٧٣ | لكرلو القونسونلينو | |
| ١٩٨ - ١٧٣ | ١ - أصل تسميتها | |
| ٢٠٤ - ١٩٨ | ب - اسم القدرية | |

| صفحة | |
|---------|--|
| ٢١٠—٢٠٤ | ح — الصلة بين مذهب المعتزلة ومذهب الإباضية المقيمين في افريقية الشمالية |
| ٢١٧—٢١٠ | و — حول فكرة غربية منسوبة إلى الجاحظ عن القرآن |
| ٢٤١—٢١٨ | العناصر الافلاطونية المحدثه والغنوصية في الحديث لاجنس جولدتسيهر |

معارضة التراث

| | |
|---------|---|
| ٢٩٦—٢٤٥ | محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية لكرلو الفونسونلينو |
|---------|---|

ملحق تراجم

| | |
|---------|-----------------------------|
| ٢٠٦—٢٩٩ | كارل هينرش بكر |
| ٣١٩—٣٠٧ | اجننس جولدتسيهر |
| ٣٣٠—٣٢٠ | كرلو الفونسونلينو |

مقدمة عامة

هذه أنحاء من البحث في الحياة الروحية الإسلامية قد تبدو للناظر العابر على قدر من التباين عظيم ، وحظ من التنافر غير قليل . ولكن الاحساس المرهف النفاذ إلى جوهر المشكلات ، المدرك لما بينها من صلوات ، سرعان ما يتبين الجامع الذي يجمعها ، والوحدة التي تسكن فيها وفي الآن نفسه تخضع لها ، فيرتفع بها جميعاً إلى مشكلة واحدة ، هي في هذا الباب مسألة المسائل ومشكلة المشاكل .

كيف لا ، وهي مشكلة الحضارة الإسلامية نفسها ، ماهي ، وما جوهرها ؟ وما مكاتها بين الحضارات العالمية ؟ وما هو حظها من السمو والامتياز ، وما هو بالتالي حظ حاملها أو خالقها من الطرافة والجدة ، بالنسبة إلى غيرها من الحضارات ، وبإزاء أصحاب هذه الحضارات الآخرين ؟

نعم ، نحن هنا بإزاء مسألة معينة أو شبه معينة ، وتلك هي تاريخ التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية . إلا أن هذا التاريخ نفسه ليس شيئاً آخر غير روح الحضارة الإسلامية وهي تحاول على مر زمانها أن تكون مقوماتها ، وتحدد خصائصها وبميزاتها ، وتنطبع بالطابع الذي يقتضيه جوهرها . فعن طريق موقفها من هذا التراث ، سواء في حالة الأخذ عنه أو في حالة الثورة عليه ، نستطيع أن نعرف هذا الطابع ، وتبين تلك الخصائص . ولعل هذا أن يكون مقياساً من أجل المقاييس التي يمكن استخدامها في فلسفة الحضارات فكم نستطيع أن نكشف عن خصائص الكائن العضوي الحي من سلوكه بإزاء الوسط الذي هو فيه ، إن في تأثيره به أو في رد فعله وتأثيره فيه ، كذلك روح الحضارة — ولعلها أن لا تكون أقل حياة من الكائن العضوي — نستطيع أن نكشف عن حقيقتها من موقفها بإزاء روح الحضارات الأخرى فيما خلفته هذه الروح من آثار .

فاذا رأينا روح الحضارة الاسلامية لا تأخذ من الحضارة اليونانية إلا ما ليس بمقومٍ جوهرى لهذه الحضارة الأخيرة ؛ إذا رأيناها تأخذ عنها العلوم العملية التي هي قدر مشترك بين الناس جميعا على اختلاف أجناسهم وحضاراتهم والتي لا تتأثر بطبيعة واضعها ، ولا تتغير بتغير روح الحضارة التي نشأت أو نمت فيها ، لأنها خاضعة للطبيعة الخارجية لا للطبيعة الذاتية ، بينما هي لا تأخذ عنها العلوم الروحية أو الفنون ، أو إن هي أخذت بشيء من العلوم الروحية ، لم تستغ إلا الجانب الذي تراه عاما غير مميز للروح اليونانية ، أو لم تفهمها كما فهمها أصحابها ، بل فهمتها على نحو آخر مخالف :

وإذا رأينا الاتجاه العام لروح الحضارة الاسلامية ينفر نفورا شديداً من التراث اليوناني فيحمل عليه حملة عنيفة شعواء ، هي ردٌّ فعل قوى لهذه الروح ضد روح حضارة أخرى ، شعرت بما بينها وبينها من تباين يكاد يصل حد التناقض ؛

وإذا رأينا المحاولة التي حاولتها روح الحضارة الاسلامية من أجل معارضة النتائج المميز لروح الحضارة اليونانية ، بنتاج من طبيعة هذا النتاج اليوناني ، قد انتهت بالاخفاق التام والفشل الذريع ؛

إذا رأينا هذا كله ، عرفنا أن روح الحضارة الاسلامية متباينة أشد التباين مع روح الحضارة اليونانية ؛ ومن معرفتنا لهذا التباين ، نستطيع أن نستخلص خصائص روح الحضارة الاسلامية ، كما نستطيع على ضوء هذه الخصائص أن نفهم الصراع العنيف الذي قام بين كلتا الروحين .

فالروح اليونانية تمتاز أول ما تمتاز بالذاتية ، أى بشعور الذات الفردية بكيانها واستقلالها عن غيرها من الذوات ، وبأنها في وضع أقمى بازاء هذه الذوات الأخرى ، حتى ولو كانت هذه الذوات آلهة ؛ بينما الروح الاسلامية تُفنى الذات في كُـلِّ ليست الذوات المختلفة أجزاء تكوِّنه ، بل هو كُـلُّ يعلو على الذوات كلها ، وليست هذه الذوات إلا من آثاره ومن خلقه ، يسيرها كما

يشاء ، ويفعل بها ما يريد . فالروح الاسلامية تنكر الذاتية إذا أشد الانكار . وإنكار الذاتية يتنافى مع إيجاد المذاهب الفلسفية كل المنافاة . لأن المذهب الفلسفي ليس إلا التعبير عن الذات في موقفها بازاء الطبيعة الخارجية أو الذوات الأخرى ، التي تستقل هي بنفسها عنها ، وتؤكد كيانها بازائها . ومن هنا كان اختلاف المذاهب الفلسفية ، اختلافاً هو من طبيعة الفلاسفة نفسها ، ما دامت الفلسفة في جوهرها تعبيراً عن الذاتية ، بمعنى أنها تقوم على التفكير الحر ، والعقل المستقل ، غير الخاضع لشيء آخر غير نفسه وطبيعته . أما الروح التي تشعر بفنائها في غيرها ، وعدم استقلالها بنفسها ، وعدم استطاعتها الاعتماد على قواها الذاتية ومعاييرها الخاصة ، فلا تستطيع أن تتصور الأفكار إلا على صورة الاجماع . ولما كان هذا الاجماع غير ممكن التحقيق إذا كانت هذه الأفكار صادرة عن فرد أو أفراد ، لأن هذا معناه صدورهما عن الذاتية ، فأنها لا تفهم هذا الاجماع إلا على أنه « كلمة » هذه القوة العليا التي تنفى فيها وتخضع لها كل الخضوع ، باعتبارها مخلوقة لها وصادرة عنها . وهذه « الكلمة » هي كل شيء في الحياة الروحية . فالحق ما اتفق « والكلمة » ، وما شذ عن الكلمة فهو باطل وضلال ؛ والبحث كله يجب أن يقصر موضوعه عليها ، والنشاط الروحي يجب أن يدور من حولها .

وعلى ضوء هذه الخاصة نستطيع أن نفهم الحياة الروحية الاسلامية وأن نكشف عن مصادرها : فالفلسفة منافية لطبيعة الروح الاسلامية ، ولهذا لم يقدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة ، بل ولم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية ، وأن تنفذ الى لبابها ، وإنما هي تعلقت بظواهرها ، ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية بالمعنى الصحيح ، وإلا لفضموا هذه الفلسفة وتمثلوها ، واندفعوا الى الانتاج الحقيقي فيها ، وأوجدوا فلسفة جديدة ، شاءوا ذلك أو لم يشاءوا .

والفن اليوناني منافٍ لطبيعة الروح الإسلامية ، لأن الفن اليوناني ،
والفنون عامة بمعناها الصحيح ، تقوم على الذاتية ، وتفترض الطرافة والتنوع .
وأسخف شيء أن يقال إن السبب في عدم إيجاد فن إسلامي بالمعنى الحقيقي
لكلمة الفن ، هو النواهي الدينية ، فتي كانت النواهي الدينية كافية لأن تمنع
من وجود شيء مامن الأشياء ، مهما كان من أمر هذا الشيء ؟ ثم ما بال
النواهي الدينية كانت كافية في المنع من إيجاد الفن ، فيما يزعمون ، ولم تكن
كافية في المنع من إيجاد أشياء أخطر على الدين من خطر الفن الموهوم بآلاف
وآلاف من المرات ؟ ما بال المذاهب المبتدعة الخارجة على الدين ، والآراء
الاحادية الهدامة التي قصد منها أصحابها إلى الطعن في صميم الدين ، قد
وُجِدَت في الحضارة الإسلامية ، وكان لها أنصارها العديدون الذين قالوا بها
وحرصوا على الدفاع عنها وتأييدها ، ولاقوا في سبيلها مالا قوا من عنث
وارهاق ؟ الحق أن السبب في عدم إيجاد فن إسلامي هو أن الفن منافٍ لطبيعة
الروح الإسلامية . فليس في استطاعتها إذاً أن تنشئ فناً ، مهما انفقت من
جهود ، ومهما بذلت في هذا السبيل من محاولات ، أما ما يسمونه فناً إسلامياً
فليس خليقاً مطلقاً بكلمة فن ، وخير ما يوصف به أنه « تزويق » . وهذا
«التزويق» لم تدفع إلى إيجاده طبيعة الروح الإسلامية من حيث هي روح ،
وإنما دفع إليه ما ذكرناه من قبل كنتيجة لفقدان الذاتية ، ونعني به « الكلمة »
كلمة الله . فتقديسها لكلمة الله ، اقتضى منها أن تحتفل بالمظهر الخارجي لهذه
الكلمة ، إلى جانب احتفالها بالمعنى والروح الداخلة . وعلى هذه العناية بالمظهر
الخارجي لكلمة ، الله اقتصر جل هذا التزويق أو كله ، لأنه لا يكاد يخرج عن
تزويق الخط أو تزويق « الكلام » ، عن طريق الصور الصغيرة المسماة
بالمصغرات ، وهي فن آلي لا يعبر عن ذاتية .

وهذه الخاصية نفسها تدلنا على المصادر التي صدرت عنها الفرق الإسلامية .
فليس لنا أن نلتمس الأسباب التي دعت إلى نشأة هذه الفرقة أو تلك الأخرى

في مذاهب اليونانيين أو المذاهب الأجنبية ، وإنما الواجب علينا أن نلتصقها هي وما قالت به من نظريات وآراء في « كلمة » الله نفسها ، أي في القرآن . فعنه هو ، لاعتن المذاهب الفلسفية اليونانية ، صدرت الفرق الإسلامية المختلفة ، وكان البحث فيه هو نقطة البدء في نشأة كل فرقة من الفرق . أما تأثير الفرق بالمذاهب الأجنبية فكان لاحقاً على نشأتها ، ويجب أن لا يغالى في أهميته ، وأن يتجه الباحث إلى القرآن أولاً يلتصق فيه ، هو وما يجز إليه نصه من نظر وأبحاث ، أصول الفرق والآراء .

والروح اليونانية في نظرتها إلى المكان تختلف عن الروح الإسلامية أشد الاختلاف . فالمكان في نظرها هو الأجسام نفسها ، محددة معينة . بينما المكان في نظر الروح الإسلامية خلاء غامض هائل . ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا كان المسلمون « يشعرون بشيء من القلق بازاء الأشكال الهندسية ، حتى اعتبرها البعض الحاداً وزندقة ، فحملوا على من يشتغل بها ، ونهبوا إلى خطرها . فهذا الشعور شعور طبيعي تقتضيه طبيعة الروح الإسلامية نفسها ، ما دامت في نظرتها إلى المكان تناقض الروح اليونانية . فالروح الإسلامية الخالصة ، وهي التي يمثلها الجمهور وعلى رأسه أهل السنة ، حين نظرت في الهندسة اليونانية سرعان ما أدركت بغيرتها ما بينها وبين الروح التي تعبر عنها هذه الهندسة من تباين . فنفرت منها نفوراً شديداً ، ولم تقو على استساغتها وفهمها . وبدا لها عجيباً ، ولها الحق كل الحق في ذلك حسب ما تقتضيه طبيعتها ، أن يقول اليونانيون إنهم يعرفون « حقائق الأشياء من الأعداد والخطوط والنقط » ، لأن المكان الذي تستطيع أن تتصوره خلاء محض ، فكيف يمكن أن تعرف حقائق الأشياء منه . أما اليونانيون فهذا مفهوم عندهم ، لأن المكان في نظرهم هو الأجسام نفسها . ولما كان الدين هو جوهر الروح الإسلامية ، فكل شيء تنفرد منه الروح الإسلامية ، تعتبره غير متلائم مع الدين . لذلك قالت بلسان أحد أبنائها إنها « تُرقي الدين » .

وهذا هو السبب الحقيقي في نفور أهل السنة والجمهور من الهندسة ، وليس السبب أنها من مقدمات علم الأوائل ، كما يزعمون .
وعلى هذا النحو نستطيع أن نفهم نفور الجمهور وأهل السنة من بقية العلوم اليونانية ، أو علوم الأوائل كما يسمونها . فإذا كانوا قد نفروا من الحساب ، فلأنهم أدركوا بغريزتهم أن نظرة الروح الاسلامية إلى العدد تختلف عن نظرة الروح اليونانية إليه ؛ وإذا كانوا قد حملوا على الفلك ، فلأنهم شعروا شعوراً غامضاً بما بين نظرة الروح الاسلامية ونظرة الروح اليونانية إلى الزمان من تباين . وإذا كانوا قد حملوا على المنطق أقسى حملة حملوها على علوم الأوائل ، فيما عدا الألهيات ، فذلك لأن المنطق علم من العلوم الفلسفية أى التى تعتمد على الذاتية : ثم إن المنطق يتوقف إلى حد كبير على عبقرية اللغة اليونانية . ولما كانت اللغة وخصائصها ، مظهراً من أوضح مظاهر روح الحضارة ، فيها خصائصها وبها مميزاتها وطابعها ، فحظ المنطق من الروح اليونانية إذاً كبير جداً . ولهذا نجد المهاجرين للمنطق اليونانى من أهل السنة يعنون بالاشارة إلى الناحية اللغوية . إلا أن إشارتهم إلى الاختلاف بين اللغتين العربية واليونانية يجب أن تفهم باعتبار ذلك رمزاً على الاختلاف بين جوهر كل من الروحين اللتين أنتجتا هاتين اللغتين .
وإذا كان نصيب الرياضيات والطبيعات من هجوم أهل السنة أقل بكثير من نصيب العلوم الفلسفية ، فذلك مرجعه فى النهاية إلى أن الطابع العملى ، أى الخالى من الذاتية ، يغلب على الأولى ، بينما طابع الذاتية هو الغالب على العلوم الأخيرة .

ولكن إذا كانت الروح الاسلامية الخالصة تكشف فى هجومها على نتاج الروح اليونانية عن خصائصها هى ومميزاتها ، فإنها تكشف عنها أيضاً فيما أخذته من التراث اليونانى . فنحن نراها تأخذ العناصر الدخيلة على الروح اليونانية الخالصة ، ونعنى بها تلك العناصر الشرقية التى مزجت بعناصر يونانية

فكأنها لم تأخذ أذناً شيئاً مما يميز الروح اليونانية الحقيقية ويطبعا بطابعها الخاص، وإنما هي استعادت ما أخذته منها الروح اليونانية . وفي هذا تعليل واضح للنجاح الهائل الذي لقيه الأفلاطونية المحدثة في العالم الإسلامي . فأرسطو اليوناني لم تستطع الروح الإسلامية أن تهضمه ، فاستعانت على هضمه بالأفلاطونية المحدثة التي هي مزيج نصيب الروح الشرقية فيه أكبر من نصيب الروح اليونانية ، بل إن العلوم الشرعية نفسها ، وخصوصاً الحديث ، قد تأثرت أعظم التأثير بهذه الأفلاطونية المحدثة ، لأن رجال الدين قد وجدوا فيها روحهم هم الإسلامية في صورة أخرى ، أروع وأعظم نمواً وأكثر تفصيلاً .

والآن :

أرأيت إلى خطر هذا المنهج إذا في دراسة الحضارة الإسلامية ! أرأيت إلى النتائج الخصبية التي نستطيع أن نظفر بها ، ونحن نبحت في روح الحضارة الإسلامية ، لو أننا فصلنا القول ، فطبقناه ماوسعنا التطبيق ؟ لقد كان في عزمنا أن نقوم بهذا في هذه المقدمة ، ولكننا رأينا البحث قد تشعب أمامنا العقل وطال ، ورأينا النظر قد اتسع وامتد إلى آفاق لم تكن في الحسبان ، فأثرنا أن يكون ذلك في كتاب خاص ، نحاول الكشف فيه عن «روح الحضارة الإسلامية» ،

عبد الرحمن بروي

فبراير سنة ١٩٤٠

وارث و وارث

تراث الأوائيل في الشرق والغرب

لكارل هيرش بكر^(١)

الى

هانز هينرسمه شيدر

لم تعد طريقة بيان الأفكار المأخوذة والأوضاع المستعارة في البحث التاريخي ، طريقة عصرية ، وهى الطريقة التى كانت محبوبة من قبل كثيراً . فلقد اتضح أن بيان الأفكار المأخوذة والأوضاع المستعارة لا يقدم لنا شيئاً جوهرياً عن طابع شخصية من الشخصيات أو وضع من الأوضاع ، ولا عن مضمون أثر من الآثار الفنية أو المذاهب الفكرية . وإنما الفاصل في هذا الباب هو ما فعله الشخص المبدع بهذه الأفكار أو الأوضاع وما لم يفعله ، وأى النتائج نستخلصها من سلوكه مما يتعلق بجوهره وطبيعته^(٢) .

ومن أجل هذا كله لن يكون الغرض من محاضرة اليوم^(٣) بيان وتعداد ما أخذه الشرق والغرب عن الأوائيل — ونعنى بهم هنا اليونان والرومان —

(١) راجع ترجمته في الملحق الموجود بآخر هذا الكتاب .

(٢) [المنهج الذى يتقده بكر هنا هو المنهج الفيلولوجى الذى اشتهر خصوصاً في النصف الثانى من القرن التاسع عشر . وكان أصحابه يلتهمون بانكار كل ما للفكر أو الفيلسوف أو صاحب الفن أو المحاضرة المعنية ، من طرائق وشخصية وقدرة على الابتكار والخلق . فكانوا ينظرون الى هؤلاء كخليط يمكن أن ينحل إلى عناصر موجودة من قبل . وهنا يظهر أثر تيريلتس ، أحداً أساتذة بكر في هيدلبرج ، وقد اشرنا اليه في الفصل الخامس بترجمة بكر] .

(٣) [هذه المحاضرة ألهاها بكر في جمعية الامبراطور فلهم بيرلين في ١٨ مارس سنة ١٩٣١ وطبع في بلينسك عند الناشر كمله وماير ، في نفس السنة . وهاك عنوانها باللغة الألمانية :

Das Erbe der Antike in Orient und Okzident von C. H. Becker. Verlag von Quelle & Meyer in Leipzig, 1931.]

عما لاحصر له . فهناك الكثير من الحقائق التي لا أثر لها في تمييز الشخصية وتكوين الطابع ، مثل هذه الحقيقة وهي أننا نقسم إيماننا وساعاتنا تبعاً لنظام البابليين الاثني عشرى . وإنما المهم من الناحية التاريخية هو ما يميّز ويطلع بطابع خاص فحسب ، وأعنى بذلك موقف الشخص المشارك في التراث أو الحضارة المتأثرة به من حيث فعلهما فيه أو انفعالهما به . ومن هنا فإن المسألة التي نضعها لأنفسنا ستكون على هذا النحو التالى : كيف تقبل الشرق والغرب تراث الأوائل ؟ أقبّلوه على نحو واحد أم على نحوين مختلفين ؟ ثم ما هى النتائج التي نستخلصها من ذلك بالنسبة إلى جوهر كتسا دائرتي الحضارة وبالنسبة إلى رجالهما البارزين ؟

ولكن ماذا نفهم نحن من كلمة تراث الأوائل ؟ كتب صديقي وزميلي^(١) هانز هينرش شيدر^٢ فصلاً قيماً عنوانه « الشرق وتراث الأوغريق » بحث فيه عما كان للروح اليونانية من أثر في تطور حضارة الشرق الروحية ، وعما طرأ على الروح اليونانية من تغير وتبدل تحت تأثير الأفكار الشرقية ولعل مسألة الهلينية^(٢) ، أى امتزاج تفكير اليونان بتدين الشرق لم تدرس من

(١) في مجلة *Die Antike* (الحضارة القديمة) المجلد الرابع ص ٢٢٦ وما بعدها ؛ ثم راجع أيضاً البحث القيم الذى كتبه شيدر في كتاب *Biologie der Person* (بيولوجيا الفرد) بإشراف برجش ليني Brugsch-Levy تحت عنوان « الفرد في الاسلام » *Das Individuum im Islam*

(٢) [نطلق « الهلينية » على طابع الفكر والحضارة القديمة في العصر الذى بدأ من فتح الاسكندر للشرق وانتهى بعصر الأمبراطور أوغسطس ، أى من سنة ٣٣٦ إلى سنة ٣٠ ق . م . تقريباً . ويمتاز هذا العصر بامتزاج الفكر اليونانى بالروح المرقية . وعنه يقول ادورد ماير « إن الحضارة الهلينية تجهل قدر المستطاع ذائبة الأمم واستقلال بعضها عن بعض ؛ وتضع مكان ذلك الانسانية ، التى تسود بينها المساواة وتغذيها ثقافة واحدة . وهذه الثقافة وإن قامت على أساس الثقافة اليونانية القومية إلا أنها تمحو الطابع القومى وتريد أن تهيم مقامه عبادة الانسانية عامة . وقد انتقلت هذه الروح بالوراثة من بعد إلى النصرانية والاسلام . أما اسم « الهلينية » فيرجع إلى درويزن في كتابه « تاريخ الهلينية » الذى ظهر سنة ١٨٣٦ . راجع في هذا كتاب كيرست بعنوان « تاريخ الهلينية » في مجلدين ، الطبعة الثالثة سنة ١٩٢٧ — *Kaerst, Geschichte des Hellenismus*] .

قبل درساً عميقاً كما درست في هذا الفصل . غير أن شيدر حينما يتحدث عن التراث اليوناني يعنى أولاً الروح اليونانية الحقيقية ، وبالنسبة إلى العصر المتأخر ، يقصد الروح اليونانية الهلينية التي بدلها الشرق والتي لا بد قد بدت للعالم الشرقى ، أى الآسيوى ، المتطور . كأنها روح يونانية خالصة . أما مهمتنا نحن فهمة غير هاتيك . فبينما أخذ شيدر تعريفه للشرق والغرب من الصراع الذى قام بين عالمين جديدين من عوالم الحضارة ، نحاول نحن اليوم أن ندرس حياة تراث الأوائل حياة ثانية فى العالمين المتوسط والحديث فى الشرق وفى الغرب . فالمرء لا يستطيع الكلام عن « التراث » إلا بعد موت المورث . نعم إن الأفكار والنظم صور للتعبير عن حياة حية حقيقية ، إلا أن لها مع ذلك حياتها الخاصة ، مستقلة عن أصحابها الذين أبدعوها . وكما أن مسألة الهلينية ابتداء من الاسكندر الأكبر حتى ظهور الإسلام لها ما لها من فائدة وتمعن ، فكذلك الحال بالنسبة إلى مسألة استمرار حياة الحضارة الروحية القديمة كلها بعد اضمحلال بلاد اليونان القديمة وانحلال دول اتباعه الذين تنازعوا امبراطوريته ثم سقوط الامبراطورية الرومانية . سواء شاء المرء أن يورخ نهاية الحضارة القديمة بقسطنطين أو جستينيان ، أو بهرقل حينما توسع العرب وجاء الإسلام . فتلک مسألة ليست بذات أهمية كبيرة . فإن أخذنا بهذا التاريخ الأخير متفقين فى ذلك مع ما يقوله جرکه ونوردن فى كتابهما عن علوم الأوائل^(١) ، فإن موضوع بحثنا يكون هكذا : ما هو الدور الذى لعبه تراث الأوائل فى تاريخ حضارة العالم الإسلامى والعالم الأوروبى المعاصر له ، وماذا يفيدنا ذلك فى تحديد جوهر ماهية الحضارتين ؟

كان الشرق والغرب فى القرن السابع الميلادى ينظران إلى عصر الأوائل نظرتهن إلى عصر كامل لازال تراثه يحيا فى حضارتهما جميعاً ، إن فى ناحية الفكر أو فى ناحية التنظيم والعمل ، ويؤثر فى الحياة العادية العامة أثراً كبيراً

يدركه الناس عمليا أكثر من أن يدركوه نظريا . ولكن هذا الأثر يظهر لأول وهله مختلفا في أحدهما عنه في الآخر . ففي الغرب بقيت لغة الحضارة واحدة بعينها . ولو أن الجرمان قد قضاوا على أكثر مما قضى عليه العرب في الشرق ، إلا أن الكنيسة المسيحية قد سارت على تقاليد حضارة الأوائل المتأخرة التي تشبعت بروح المسيحية ونشرتها إلى ما وراء حدود الإمبراطورية الرومانية . أما في الشرق فقد تغيرت اللغة وتغير الدين ؛ فكان لا بد لتراث الأوائل الضخم من أن يبدأ أولا فيصبح عربيا إسلاميا . وإذا كان تراث الأوائل في الغرب قد استطاع أن يغزو شعوبا جديدة ، ويكسبها لنفسه شيئا فشيئا وبقوة متزايدة ، وأن يمر بأشخاص كثيرة حملته ، فإنه كان لا بد للطبقة الحاملة لمشعل الحضارة الهلينية في الشرق من أن تصبح إسلامية . فكان تراث الأوائل قد اصطدم إذاً في الشرق بأفكار جديدة ، بينما هو في الغرب قد اصطدم باناس جديدين فحسب .

نعم لم يكن العرب هلينيين إلا قليلا ، أى كانوا إذن شعباً جديداً ، ولكنهم لم يكونوا حاملي هذا الصراع والتصادم الفكرى والروحى . فالذين كانوا كذلك هم الشعوب الهلينية في البلاد التي فتحها العرب وغزوها . والآن كيف بدا هذا التراث القديم لهم ؟ ظهر لهم هذا التراث في ثوب الهلينية المتأخرة ، أعنى في صورة المسيحية الشرقية واليهودية اللاحقة على التوراة ، ثم في صورة المانوية والزرادشتية المشبعة بالروح اليونانية . فكان تراث الأوائل قد شاعت فيه آتد روح شرقية عميقة ، وكان أكثر شرقية مما كان في الغرب ، ولو أن المسيحية في الغرب لا تستطيع أن تنكر ينبوعها الشرقى . وقد حاول شيدر في المقال المذكور آنفا أن يميز بين الروح اليونانية وبين الشرق تميزاً دقيقاً عن طريق التعارض بين هاتين الفكرتين : فكرة الثقافة وفكرة الخلاص . فالمثل الأعلى للتربية عن طريق الثقافة يرمى إلى تقويم الشخصية عقليا عن طريق القيم الموضوعية وعن طريق الجماعة ، بينما النزعة

السائدة في الروح الشرقية هي الحاجة إلى خلاص الروح ، ذلك الخلاص الذى يصبو إلى عبور الهاوية التى تفصل بين الله العلى القدير وبين الانسان الفرد . فاذا كان هذا الوصف للتضاد النظرى بين الروح اليونانية والروح الشرقية صحيحاً دقيقاً ، فانا نرى في الواقع العمل أنه كان ثمة تأثير متبادل منذ زمن مسكر ، لدرجة إنه ليس فى استطاعتنا أن نعلم حقاً أى الروحين : اليونانية أو الشرقية قد سادت على الأخرى فى هذا الامتزاج الذى حدث بينهما . ويكفى أن يتأمل الانسان فى الأوربيين أو فيثاغورس أو الرواقين أو الهلينية كلها . بل إن المرء ليميل إلى أن يسأل هذا السؤال الذى يبدو كأنه بدعة مخالفة ، أقول أن يسأل عما إذا لم تكن أعمال إفلاطون الفذة يمكن تفسيرها بان عبقرية استطاعت أن تجمع بين التفكير اليونانى والتدين الشرقى مما جعل العصر المتأخر يعتبره مبشراً بالمسيحية . وهى التى فيها يبدو هذا الامتزاج بعينه .

وعلى كل حال فان الروح اليونانية قد هضمت فى العصور المختلفة من عصور تطورها عناصر شرقية جديدة دائماً وأظهر مثل لذلك ما حدث فى العصر الذى مر بين الاسكندر وأول التاريخ الميلادى ؛ ثم ما حدث من جديد مرة أخرى عن طريق امتزاج الهلينية الناشئة فى هذه القرون ، بالمسيحية والمانوية والأديان الشرقية الأخرى . وهذه الهلينية المطبوعة بالطابع الشرقى قد بلغت غايتها فى الإسلام نهائياً .

ثم إننا نرى كفاح المسيحية من أجل استقلالها وتوكيد ذاتها بازاء الروح اليونانية الشرقية المجسدة فى «الغنوص»^(١) ، تتكرر من جديد فى الإسلام فى القرون الأولى تحت أسماء أخرى . فكما كانت المسيحية الأولى معادية

(١) [«الغنوص» كلمة يونانية γνῶσις معناها فى الأصل «المعرفة» ولكن معناها الاصطلاحى هو النزعة إلى إدراك كنه الاسرار الربانية بواسطة هذا النوع السامى من المعرفة الذى يقابل ما يسمى عند الصوفية المسلمين باسم «الكشف» أو هو هذا الكشف نفسه =

للروح الهلينية . كان الإسلام الأول على العموم معادياً هو الآخر للروح الهلينية . نعم إن محمداً في كلامه عن الحساب قريب من المسيحية النسطورية ومن أفكار الرهبانية المسيحية ، ولكن طابع هذه المسيحية التي كان يتكلم بعض أبنائها اليونانية مأخوذ عن مصدر شرقي . والميزة الرئيسية للقرآن هي أنه كان يؤثر تأثيراً مضاداً للروح الهلينية في عصر تغلغلت فيه الهلينية . وفي اللحظة التي تخطف فيها الإسلام حدود مهده الأول بدأ الصراع والتصادم . وكان الاعتقاد السائد من قبل أن هذا الصراع قد ظهر في صورة مناظرات جدلية مع المسيحية استناداً إلى أن مسأله الرئيسية كانت على شكل أسئلة لاعلى شكل حلول ، أما اليوم فيستطيع المرء أن يدرك أن المانوية والزرادشتية كانتا له عدوتين خطيرتين كالمسيحية على أقل تقدير ، وأن « غنوص » المانوية والمذاهب الشبيهة بها كانت خطرة على الإسلام خطراً

== والذى أعطاها هذا المعنى طائفة من المفكرين، إن صح أن نسميهم بهذا الاسم، عاشوا في القرون الأربعة الأولى من ميلاد المسيح . ومنهم من كانوا مسيحيين ومن كانوا يهوداً ومن كانوا وثنيين . فالسحبيون منهم مثل القديس كليانس الاسكندري والقديس أوريجانس كانوا يرمون من وراء هذه الحركة إلى تأييد المسيحية فحسب . أما أنصار هذا المذهب الحقيقيون أمثال بزيديس وفلنتينوس ومريقيون فهم الذين خلطوا الايمان بانواع مختلفة من التفكير الفرقي القديم ، وخصوصاً منه الفارسي والسراني ، وباللاهوت اليهودي ، وبعض المذاهب اليونانية الفلسفية وهي الانفلاطونية والفيثاغورية والرواقية ، وكونوا من هذا كله نوعاً من الصوفية . وأهم آراء هذه الصوفية القول بالثنائية بين المادة والذات الالهية ثم محاولة اجتياز الهوة التي تفصل بينهما عن طريق سلسلة من الوسطاء . فالذات الالهية أو القوة الكبرى يصدر عنها العقل ثم النوس ثم اللوغوس ثم الانثروپوس ، ويتلوها مقدار كبير من الكائنات الروحانية أو « الأيونات » في تدرج تنازلي حتى تصل إلى المادة ، وهي اصل الضر والسبب الذي من أجله انحطت طبيعة الانسان . ولكن الانسان يستطيع عن طريق «الخلاص» أن يعود إلى الذات الالهية والأصل الأول ، على شكل تصاعد يبدأ من المادة ويمر بالايونات حتى يصل إلى الذات الالهية . وهذه المذاهب الغنوصية نتاج رد فعل الروح الهلينية ضد الروح المسيحية التي بدأت تسود في ذلك الحين . راجع كتاب هاتر ليزجانج بعنوان « الغنوص » H. Leisegang, Die [Gnosis] .

مباشراً . لذلك نرى أن أول مدرسة كلامية في الاسلام ، ونعني بها المعتزلة . قد استفادت بعضاً من أصولها ومسائل بحثها عن طريق كفاحها ضد المانوية^(١) وفي كل هذه الألوان من الكفاح تكونت جبهة كفاح فريدة في بابها . فالدولة والمذهب الديني الرسمي يسيران هنا ، كما يسيران في كل مكان ، جنباً إلى جنب وفي صف واحد . ولكنهما في كفاحهما ضد « الغنوص » الذي لا يعترف لأحد بسُلطان ، يبيان بالروح اليونانية الحقيقية كي تساعدتهما . ومن أحسن الأمثلة التي يظهر فيها هذا التناقض قضية الحلاج ، وكان غنوصياً ، وهي التي اتهمت بأن حكم عليه بالقتل . ومع أن عبارته المشهورة « أنا الله » لم تكن موضوع قضيته ، إلا أنها أصبحت العبارة التي أعلن بها اتحاد الصوفي بالله ووجه الوجداني الذي فيه امتزج بالله^(٢) . وكان مناظره وقاضيه في هذه القضية ابن داود^(٣) وهو من رجال الدين الرسميين وفي الآن نفسه عالم بفلسفة أفلاطون

(١) راجع مقال نبرج عن « الكفاح بين الاسلام والمانوية » في مجلة المستشرقين لنقد الكتب H.S.Nyberg *Zum Kampf Zwischen Islam und Manichäismus*, Orient. Lit. Zeitung Bd. 32 (1929) p. 425 ff.

(٢) أنظر كتاب ماسينيون عن الحلاج - ١٧٧ ص ١٧٧ *La Passion* : Louis Massignon, *La Passion* : ١٧٧ ص ١٧٧ *d'al-Hosayn -- ibn-Mansour ul-Hallaj, martyr mystique de l'Islam* Bd. I, p 170. وراجع فيما يختص بالصلة بين الغنوص والاسلام كتاب تورانديريه عن « شخصية محمد و مذهب أمته و اعتقاداتها » Tor Andrae, *Die Person Muhammads in Lehre und Glauben seiner Geminde* 1917 (Archives d'Études orientales Bd. 16) ثم كتابه عن « المسيحية ونشأة الاسلام » *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Uppsala 1926

(٣) | هو أبو بكر محمد بن داود بن علي بن خلف الأصفهاني الظاهري ، ابن مؤسس مذهب الظاهرية وأحد الفقهاء والأدباء المشهورين . ولد سنة ٢٥٥ هـ (سنة ٨٦٨ م) ودرس على أبيه وعلى أحمد بن يحيى الشيباني النعماني المشهور . وما كاد يبلغ السادسة عشرة حتى توفي أبوه فخلفه على رئاسته المذهب .

وهناك شيئان كانا السبب في شهرته وخلود ذكره وهما أولاً الدور الخطير الذي لعبه في محاكمة الحلاج فهو الذي أصدر الحكم الذي نفذ في الحلاج بعد اثنتي عشرة سنة من وفاة ابن داود .

وثانياً الكتاب الذي ألفه وهو في فضارة القباب ونعني به كتاب « الزهرة » . وهو أول كتاب ألف في العشق ، في جزئين : الأول منهما يشتمل على ٥٠ فصلاً و ٥٠٠ بيت من

وله كتاب عنوانه « كتاب الزهرة » وصف فيه الحب الأفلاطوني وكشف فيه عن معرفة عميقة يكتب أفلاطون . حتى أنه يذكر مثلاً أسطورة الانسان الأول [الذى كان ذكراً وأنثى معاً] المشهورة ، الواردة فى حديث أرسطوفان فى محاوره « المائة » بنصها . وهو هنا يعارض أفلاطون صاحب « المائة » بأفلاطون الغنوصى ، مما لا يفيدنا فى هذا المقام .

ولقد سادت روح « الغنوص » فرق صدر الاسلام كلها ثم سادت التصوف الذى كان يعد فى البدء بدعة خارجة عن الدين ولكنه أصبح بفضل الغزالي « خالياً من السم » معترفاً به من أهل السنة . وظل الإسلام منذ أن قوى قوة كافة يهدده نتاج الغنوص الجامع بين أصول قديمة يونانية وأصول شرقية . نعم ليس من الثابت المؤكد حتى الآن تحديد كيفية نشوء هذه الحركة . ولكن ليس من شك فى أن الآراء الغنوصية كانت مادة خصبة انتفع بها الفاطميون فى دعوتهم الشعبية أولاً ، ثم الاسماعيلية من بعد . ومنذ زمن غير بعيد استطاع عالم شاب هو بول كروس^(١) أن يبين أن مجموعة كتب

= الشعر المختار تدور حول العشق : أحواله وقوانينه وأوجهه ، وما بقى فهو مرح وتعليق على هذه الأبيات فى ثمر قاتن خلاب .

ويكره يقرأ اسم الكتاب هكذا « الزهرة » بضم الزاى وفتح الهاء أى نجم الزهرة المعروف فى اللغات الأجنبية باسم فينوس . ولكن هذا غير صحيح والصحيح هو قراءته « الزهرة » بفتح الزاى وسكون الهاء واحدة الأزهار . راجع بروكلين ، تاريخ الأدب العربى ، المحقق الأول ص ٢٤٩ إلى ص ٢٥٠ . ويتكلم الذى نشر الكتاب حديثاً يقرأه أيضاً كما فعل بروكلين أى « الزهرة » بفتح الزاى ويترجم عنوانه هكذا The book of the flower والكتاب قد طبعه نيكل A. R Nykl بمساعدة ابراهيم توفان فى شيكاغو سنة ١٩٣٢ تبعاً للمخطوطة التى ظن نيكل أنها الوحيدة وهى الموجودة بدار الكتب المصرية (فهرست دار الكتب ص ٢٦٠ (الطبعة الأولى للفهرست) ، و ص ٣ ص ١٧٩ (الطبعة الثانية للفهرست) .) والواقع أن هناك مخطوطاً ثانياً فى تورين (برقم ٦٨) قد أخبر بوجوده نلينو (« الشرق الحديث » سنة ١٩٣٣ ص ٤٩٠) وهو يحتوى أيضاً على الجزء الثانى وهو غير موجود فى المخطوطة المصرية . وعند الألب انستاس الكرملى فى بغداد نسخة غير كاملة من هذا الجزء الثانى [.

١) بول كروس : تهافت أسطورة جابر بن حيان سنة ١٩٣٠ Paul Kraus, Der

جابر بن حيان كانت اسماعيلية ونموذجاً سابقاً لكتب إخوان الصفا في البصرة، وهي كتب لازالت حتى اليوم أساساً لمذهب الاسماعيلية في الهند. فالغنوص إذاً كان يحارب الاسلام دينياً وسياسياً. وفي هذا النضال استعان الاسلام بالفلسفة اليونانية، وعنى بإيجاد عالم من العلوم الدينية العقلية يشبه عالم العصر المدرسي في أوروبا في العصور الوسطى. فكأن الاسلام الرسمي قد تحالف أذاً مع التفكير اليوناني والفلسفة اليونانية ضد الغنوص، الذي كان خليطاً من المذاهب القائمة على النظر والمنطق ومذاهب الخلاص^(١) ومن هنا نستطيع أن نفسر حماسة الخليفة المأمون للعمل على ترجمة أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونانيين إلى العربية، وهي حماسة غير مفهومة ولا معهودة في الشرقيين. وقد اعتاد الناس أن يفسروا ذلك حتى الآن بارجاعه إلى ميل هذه الطاغية المستنير إلى العلم وحبه له. ولكن إذا كانت الرغبة في ترجمة كتب الأطباء القدماء قد نشأت عما اشتهرت به المدارس الطبية الكبرى من حاجة عملية إلى هذه الكتب فلعل ترجمة كتب أرسطو أن تكون قد نشأت بالضرورة عن حاجة عملية كذلك. وإلا فإنه إذا كانت المسألة مسألة حماسة للعلم ورغبة خالصة في تحصيله فحسب، لكان هوميروس أو أصحاب المآسي من بين من ترجمت كتبهم أيضاً. ولكن الواقع أن الناس لم يحفلوا بها، ولم يشعروا بحاجة ما إليها.

ويخطيء المرء حين يصور المذهب الرسمي بصورة المنتصر على الغنوص الهليني. فالدين الإسلامي أقام بناء المذهبي في جو من التفكير الحر، بعكس الدين المسيحي الذي تمثله كنيسة قائمة على نظام تصاعدي بيدها خلاص الناس وهنا يظهر الفارق واضحاً بين الروح اليونانية الشرقية وبين الروح الرومانية

Zusammenbruch der Dschabir Legende, im dritten Jahresbericht des Forschungs-Instituts für Geschichte der Naturwissenschaften in Berlin, 1930.

(١) [أي مذاهب الغنوص القائمة بالمعرفة عن طريق الكشف لا عن طريق المنطق والبرهان].

اللاتينية . ففي الإسلام كان مجال الاختلاف أوسع بكثير منه في المسيحية لأنه لم يكن به شيء يشبه القاضى الذى يصدر الحكم الفاضل لا استئناف له . والروح الهلينية تبدو بأعظم مظاهرها فى تكوين المذاهب والفرق . أما نظرية الامام المعصوم عند الشيعة فأخوذة من الغنوص . وهى تدل على الميل إلى الاعتراف بسطان معين ، ميلا فيه مغالاة وشدة أكثر مما فعل المذهب السننى الرسمى . وانتصار هذه النظرية لابد وانه كان يؤدى بالاسلام إلى أن يكون أكثر هلينية . ولكن ذلك لم يكن ليقرب الاسلام من نظام الكنيسة الغربية وإنما كان مما يبعده عنه . ذلك لأن الكنيسة الغربية كما قلنا قد اتخذت طابعها وجوهرها من كفاحها ضد الغنوص ، بينما الاسلام الرسمى قد حارب الغنوص نظرياً فحسب ، ولكنه فى الواقع وعملياً سمح له بالتغلغل والنفوذ إلى معتقدات الجمهور ، ووفق بينه وبين مذهبه هو . ولان كنا الآن لازالنا فى بداية البحث عن تاريخ التدين الإسلامى (١) إلا أنه من الثابت أن الغنوص قد أثر فى إيجاد هذه الصورة التى صورتها العصور الوسطى الاسلامية المتأخرة لمحمد ، وكان سيئاً أيضاً فى إيجاد ما يشبه عبادة محمد . وهذه العبادة وتلك الصورة مخالفتان لما كان عليه الاسلام الأول كل المخالفة . أما أولياء الله فى الاسلام ففى مقابل الأرواح القدسية فى الهلينية ، حتى أن محمداً وهو نموذجهم الأعلى ينتهى بأن يصبح هو العقل الموجود منذ الأزل ، وأن يكون الرحيم المخلص القدير . وعن طريق هذا المذهب انقلبت فكرة الوحي التى كانت موجودة فى الاسلام الأول إلى ضدها . وإلى جانب تأثير الأفكار الأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية المحدثة فى الفرق الصوفية المختلفة كان

(١) راجع كتاب تور أندريه السالف الذكر . ويبدو لى من المؤكد أن الاحتفال بمولد النبي نشأ تحت تأثير مسيحي .

(٢) [هؤلاء هم الكائنات الروحية الوسيطة بين الذات الالهية وبين الإنسان . وقد أوردنا شيئاً عنهم فى تعليقنا على لفظ غنوص] .

لهذه الأفكار أثرها أيضا في الاسلام وقد ظل الكثير منها حياً فيه . فالانسان الكامل ، هو الاثروبس تليوس *ανθρωπος τελειος* و الذات الحقانية ، هي الايزوثيوس فوزيس *εὐθεος φύσις* في الغنوص . حتى أن المرء ليستطيع ان يجد كل المصطلحات الهلينية في الاسلام ، وحتى عند الكتاب السنين أيضا . وكتب ككتب جابر أو إخوان الصفا لا يزال أفلوطين يحيا فيها ، وبدونه لانستطيع أن نفهم التاريخ الروحي للاسلام على وجه العموم .

ولم يكن هذا علماً اختصت به طبقة معينة من المريدين والسالكين ، وإنما كان من بعض نواحيه نوعاً من الفلسفة الشعبية الشائعة في طبقة المثقفين ، وكان إلى جانبها تيار ديني شعبي عبسارة عن طائفة من السحر والتارنجيات الهلينية ، النظرية والعملية . فالسحر والتنجيم ، وضرب الرمل ، والرؤيا والأعداد ، وفوائد الحب ، والتائم من كل نوع ، كل هذه الأشياء أصبحت عربية إسلامية . ولكن هذا دخل الهلينية من قبل عن هذا الطريق نفسه وكان منه جزء غنوصي خالص . ثم إنه انتشر انتشاراً سريعاً حتى أصبح الشعب يزاوله باستمرار . ولكي يبرروه قالوا إن الله شرعه للناس . واليوم نرى هذا النوع من السحر الاسلامي يسير طبيعة للاسلام غازياً بلاد الزوج الوثنية التي لا تؤمن بالاسلام الرسمي إلا بعد ذلك بزمان طويل غالباً ، كما تقتضيه طبائع الأشياء . وكان ثالث العوامل التي أدت إلى نفوذ طبيعة السحر الغنوصي في الاسلام الرسمي كمقدمة لتغلغل الروح الهلينية إنتشار الافكار بطريق العدوى . وعملية العدوى هذه ذات أهمية عظيمة في بحثنا هذا . فالأفكار والصور القديمة لا تؤخذ هكذا عن وعي ، وإنما هي تحيا غالباً بطريقة لاشعورية ، وتنتشر عن هذا الطريق . وهي في سيرها هذا قد تحارب أحياناً ولكنها لا تقهر . والاسلام نفسه لم يكن شيئاً آخر إلا استمراراً لهلينية تصير أسوية شيئاً فشيئاً . وما ينطبق هنا على السحر وأفكار السحر وصوره ، ينطبق أيضاً على الهيئات الاجتماعية التي ظهرت

فيها شعائر السحر بأجلى ما ظهرت . فكانت الصورة الاجتماعية للتصوف جماعات الأخوان والطرق الصوفية وهي ليست في جوهرها إلا الأشكال الباقية من الجماعات الدينية في أواخر العصور القديمة . وعلى كل حال فإنها تقوم اليوم في الشرق بنفس الوظائف الاجتماعية التي تقوم بها الاتحادات عندنا . ولم تكن هذه العملية ، عملية عدوى الأفكار وانتقالها ، قاصرة على الميدان الديني فحسب ، وإنما انتقلت أيضاً إلى الميادين الأخرى (١) . فان النظام الاقطاعي الاسلامي نشأ عن نظام ضريبة الايجار في أواخر العصور القديمة ونظام الولاية [procuratores] عند الرومان (٢) .

وهذه العملية عملية طبيعية . إلا أنه لما كان قد نظر إلى الاسلام باعتباره شيئاً جديداً كل الجدة ، واعتبر من جهة أخرى أن الدين والحضارة شيء واحد ، فقد نشأت أسطورة حضارة العرب ، تلك الاسطورة التي القت غشاء على عيون المؤرخين ، فحالت بينهم وبين رؤية هذه الحقيقة الناصعة وهي أن الحضارة القديمة قد استمر حاملوها هم حاملوها الاصيلون واستمر مسرحها هو مسرحها . ذلك أن الاسلام كان هو الأجنبي الغريب الذي أراد أن يغزو العالم القديم المتأخر ، ولكنه خضع من بعد لما كان عليه هذا العالم القديم من تفوق وسمو ، ولم يستطع أن يجعله عربياً إسلامياً إلا في الظاهر فحسب . ثم إنه جعل فارقاً بيننا وبينه وبين الغرب في نفس الوقت . وكان الغرب قد أصبح قبل قيام الاسلام مهبط الحضارة القديمة الحقيقية ، وكانت الامبراطورية الرومانية قبل اضمحلالها قد أنشأت وحدة حضارية على الرغم من تشعبها في انحاء عدة . ثم إن القانون الروماني رُتب ونظم قبل قيام النبي

(١) راجع كتابي : دراسات إسلامية ج ١ ص ٢٣٤ Islamstudien

(٢) [كانت وظيفة هؤلاء إما تحصيل الضرائب أو إدارة المقاطعات التي يولون إدارتها . ولم يكن لهم حق الحكم بتوقيع عقوبات أو غرامات ، ولا الفصل في المسائل التي تمس الدولة مما تثيره القضايا . أما مصادرة الأملاك فلم يكن ليحدث إلا بعد حكم القضاء]

بدعوته بزمن قليل . وأثره^(١) من بعد في الشريعة الإسلامية واضح في كل مسألة . حتى أنه ليكاد يكون لكل مبدأ من مبادئها ما يقابله في القانون الروماني . ومع هذا كله فإن الشريعة الإسلامية ليست قانوناً بالمعنى الروماني ، ولكنها شيء آخر مختلف كل الاختلاف ، إن في مجموعها أو في جزئياتها ، حتى ليكن القول بأن الشريعة الإسلامية هي نتاج الروحي الحقيقي المستقل الذي أخرجته الحضارة الإسلامية . فالقانون الروماني سرى إلى الشريعة الإسلامية كما سرى « الغنوص » إلى الدين الإسلامي ، لا كما كانت الحال في نزاع القانون الجرمانى مع القانون الرومانى منذ بدء هذا النزاع حتى قيام الكفاح من أجل قانوننا الألمانى المدنى .

وإذا ما بحثنا حضارات البلدان التى فتحها العرب استطعنا أن نمحّم بسهولة أن كل شيء بقى فى الإسلام كما كان على عهده القديم ، لم يضاف إليه جديد سواء فى ميادين السياسة وفن الحرب والاقتصاد والعلم والفنون والصناعات وإن المرء لتداخله الدهشة من المترجمات الضخمة العديدة فيحسب أن أفكاراً جديدة قد أدخلت إلى مهد الحضارة الإسلامية . ولكن هذا الرأى باطل من أساسه . فكل شيء بقى عملياً كما كان من قبل . ولكن كما أن وثائق الدولة والادارة التى كانت تكتب من قبل باليونانية أو الفارسية أو القبطية أصبحت تكتب آنئذ بالعربية دون أن يغير الإنسان شيئاً جوهرياً فى الادارة ، فكذلك كان لابد من ترجمة الكتب الرئيسية فى جميع العلوم ثم الكتب الشعبية إلى اللغة الجديدة التى أصبحت اللغة السائدة ولغة التخاطب فى المجتمع ، ألا وهى اللغة العربية . ولم يقع صراع حقيقى مع الأفكار الجديدة إلا فى باب الدين . وهنا أيضاً انتصرت الهلينية من الناحية العملية كما رأينا من قبل .

(١) انظر الأستاذ جوتهلر برجشتريسر تهنئة يمازجها السرور على الآراء التى أدلى بها فى مقدمه لكتاب ستيلانا : « قواعد الجريمة المالكية » ، فى مجلة المستشرقين لنقد الكتب

فكانت صورة الكون هي نفس الصورة التي رسمها بطليموس له . وكان لأبقراط وجالينوس السيادة في ميدان الطب . والمسألة كلها هي أنه لما كان من غير المستطاع ترجمة كل الكتب القديمة الشائعة بين عشيّة وضحاها ، فإن أخبار ترجمتها توحى إلينا بفكرة أنه كان هناك شعور بالرغبة في بث الروح اليونانية وإذاعتها . والواقع أن مثل هذا الشعور لم يكن موجوداً قط . وإنما جرى الناس وراء الحاجة العاجلة ، وكان عليهم أن يعملوا حساباً لهذه الحقيقية وهي أن رؤساء الدولة في العصر الأول على الأقل لم يكونوا يفهمون إلا اللغة العربية ولم يتم بعد دليل على أن هذه التراجم كان يقصد بها تقوية روح الثقافة والتربية . فاذا كان هذا الرأي صحيحاً بالنسبة إلى إدارة الدولة والاقتصاد والعلم والفنون والصناعات ، فإن الحال على خلاف ذلك طبعاً في ميدان العلوم الدينية والأدب . أما الكفاح من أجل الدين ومن أجل الشريعة فقد تحدثنا عنه من قبل . وأما الأدب فكان عليه أن يتأثر باللغة السائدة إلى حد بعيد بطبيعة الحال . وقد كانت اللغة العربية إلى جانب الدين والشريعة ، الثروة المستقلة الثالثة التي أتى بها الفاتحون مع الفتح . فالشعر العربي كان التعبير الفنى الصحيح عن الروح العربية . غير أن العرب لم يعنوا بهندسة البناء ولا بالنحت ولا بالتصوير . وعلى هذا النحو كان مثل الجمال الأعلى للشعر البدوى عاملاً من بين العوامل التي أثرت في الأدب الناشئ الذى شاعت فيه روح هيلينية تختلف قوة وضعفاً ، والذى كان مكتوباً بلغة عربية . ولا يزال البحث في هذه المسألة عند بدايته . ولكن بعض الأمثلة تقرب إلى إذهاننا فكرة أن الصور الفنية القديمة والأفكار والمواد المأخوذة عن دوائر الفيثاغوريين المحدثين ، والكليبيين قد لعبت دوراً حاسماً في تكوين الأدب العربي^(١) . ومن هنا يظهر مرة أخرى أن الأدب

(١) أول من بدأ البحث في هذا الاتجاه مارتن بلسنر في كتابه « تدير المنزل لبريسون الفيثاغورى المحدث » Heidelberg ، *Das Oikonomilchos des Neupythagoräers Bryson* ، 1928 (*Orient und Antike*, Bd. 5).

الإسلامي يمكن عده مكملاً للعصور القديمة المتأخرة .
ومهما يكن من شيء فلم تكن في الشرق هوة تفصل بينه وبين تقاليد
الأوائل المتأخرة . إنما استمرت هذه التقاليد تحياً ، في شيء قليل من التغيير
وفي لغة جديدة . كما أنه من الطبيعي أن يكون ثمة تقدم في بعض ميادين العلم ،
مثل الرياضيات والعلوم الطبيعية وربما الطب كذلك . وهذه الحالة توضح
لنا كيف استطاع الشرق في القرون التالية أن يصبح معلماً لأوروبا التي لم يكن
فيها ثمة استمرار لتقاليد علمية لم تتغير نسبياً . والذي تلقته أوروبا كان العلم
الهليني في صورة عربية موسعة بعض التوسع ، ثم النصوص الأصلية القديمة في
ترجمة عربية: مثل كتب أرسطو الحقيقية لا كتبه المغيرة تحت تأثير أفلاطوني
جديد . ولم تكن العناية بها بفضل العرب ، إذ لم يعمل العرب إلا أن حافظوا
عليها ونشروها كما وجدوها من قبل . أما الأثر الأدبي الفنى الذى كان
للغرب فى أسبانيا والذى وصل أيضاً عن طريق الصليبيين إلى أوروبا وكذلك
التحسينات التى أدخلوها على إدارة الدولة أو فن التجارة ، كل هذا نمر
عليه مسرعين ، لأنه من الصعب علينا أن نتبين إلى أى حد لا يبدو الإسلام
هنا كوسيط ورسول ينقل التراث القديم فحسب .

وأرجو أن يكون ما قلته حتى الآن كافياً ليعطى صورة مقاربة للحقيقة
عن موقف الشرق فى العصر التالى للعصر القديم بإزاء تراث الأوائل . فهو
قد استمر فى حله مغيراً فيه بعض التغيير ، وهو اليوم يقوم بنفس هذا الدور
ثم إن الإسلام قد نشر هذا التراث فى العالم الإسلامى كله باعتباره جزءاً من
ثقافته . واليوم يجد الإنسان منطلق أرسطو والسحر الهليني فى الهند وفى
بحيرة تشاد . فكان الكتاب القدماء إذاً موضعاً للتقدير والاستفادة ، ولكنهم
لم يكونوا مركز حركة ثقافية شاعرة بنفسها^(١) ، كذلك التى نعبر عنها بكلمة

(١) لم يعرف الشرق النزعة الإنسانية . ويجب أن يثبت هذا المسمى خلافاً لما فعله كامل عياد
فى كتابه عن «علم التاريخ والاجتماع» عند ابن خلدون *Dr. Kamel Ayad, De. Geschichts*
=*Gesellschaftslehre. Ibn Halduns (Breysigs Forschungen zur Geschichts und*

و النزعة الانسانية ، Humanismus . ثم ان الاسلام لم ينظر إلى تراث الأوائل غير المكتوب على أنه كذلك ، لأنه كان من صور الحياة اللاشعورية عنده ؛ وكانت العناية بهذا التراث على صلة مباشرة بازدهار الحضارة الاسلامية وانحطاطها . أما نهضة الشرق التي نشهدها في الوقت الحاضر فمرتبطة لا بتراث الأوائل وإنما بأوروبا الحديثة ، وخصوصاً بميولها الثقافية الواقعية لا الانسانية humanist . وذلك أن تراث الأوائل كان في الشرق دائماً مادة فحسب ، ولم يبد له على أنه فكرة أو مبدأ أو نموذج أسمي يشعل قوة الابداع الذاتية فيه . والفارق الحاسم بين تأثير تراث الأقدمين في الشرق والغرب هو النزعة الانسانية .

ولكن ليس معنى هذا أن الغرب لم يكن فيه استمرار لتراث الأوائل . فإن المرء إذا قارن صور حياة القرون الوسطى الأولى الخارجية من حيث طريقتها وقيمتها ، كما فعلت أنا قبل الآن بمقدار ٢٥ سنة في بحث صغير عنوانه « المسيحية والاسلام ^(١) » ، يشعر بأنه — بغض النظر عن الدين — قد أصبحت كلمة جيته في « الديوان الشرقى للمؤلف الغربى » حقيقة ، وهى كلمة قصد بها غير ذلك تماماً . وهذه الكلمة هى : « لم يعد من الممكن فصل الشرق عن الغرب » . ذلك أن النظرة العامة إلى العالم والحياة في كلا الشرق والغرب متشابهة في الواقع كل التشابه ، لأنها صدرت عن ينبوع واحد ، وأخذت من مصدر واحد . ولكن إذا جعلنا نقطة البدء هذا البحث الذى نحن فيه وأردنا أن نتخذ من اختلاف موقف كل منهما بالنسبة إلى تراث الأوائل وسيلة لأدراك مميزات الشرق والغرب ، إذأ لبدا لنا أن هذه المشابهة

== 32. S. 1930, *Gesellschaftslehre* . فقد أساء استعمال معنى النهضة الانسانية . كذلك عنوان كتاب ا . متس « نهضة الاسلام » ، A. Metz, *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1912 مثير للبس . وهو كتاب قيم لا يبيبه إلا ما يحدته عنوانه من لبس .
(١) أصبح هذا البحث ضمن مجموعة « الدراسات الإسلامية » ج ١ ص ٣٨٦ وما بعدها .

في الظاهر فحسب . فالاختلاف النوعي والجنسي ، واختلاف الوسط الجغرافي وقيام تاريخ مستقل لكل واحد منهما ، كل هذا يجعل تراث الأقدمين ينتج في الغرب تطوراً من نوع آخر يختلف كل الاختلاف عنه في الشرق . وهذا التطور مشكلة من أهم مشاكل التاريخ الغربي العام كله ، لا التاريخ الروحي فحسب . ومن أجل هذا فلربما يبدو من الجرأة بمكان أن نتقدم هنا بأكثر من مثلين اثنين لتوضيح رأينا .

كان من العوامل الحاسمة في هذا الباب ذلك الاختلاف الناشئ عن تقسيم العالم القديم إلى عالمين : يوناني ولايني . فلاين كان القانون الروماني كما رأينا قد أثر في الشرق وفي تكوين الحضارة الشرقية ، فان مرافق الحضارة الرومانية كانت بطبيعة الحال أكثر وضوحاً في الغرب منها في الشرق . كما أن التراث اليوناني يكاد يكون قد ظهر كله في ثوب لايني . ثم إن الشرق قد أصبح في النهاية مقاطعة رومانية ، وجستينيان نفسه على الرغم من مشاكل الشرق العديدة وجه نظره دائماً نحو الغرب . أما الامبراطورية الرومانية فلم تكن إلا روما الخالدة . وفكرة روما الخالدة هذه هي فكرة الأوائل . وقد سادت القرون الوسطى في الغرب ؛ ولكنها لم تكن بطبيعة الحال ذات أهمية بالنسبة إلى مقاطعات الشرق التي فتحها العرب . لذلك رأينا نظرية الدولة في عصر الخلفاء متصلة بالأكاسرة لا بالقيصرية . أما في الغرب فقد انتقلت نظرية الامبراطورية القديمة إلى الكنيسة من جهة ثم إلى القيصرية الغربية من جهة أخرى . ولهذا كانت المنازعات والمشاكل بين البابوية والقيصرية في العصور الوسطى حصنة من حصص تراث الأوائل ، وهي حصنة لم يعرفها الشرق ولم يظفر منها بنصيب .

وعلى هذا المسرح السياسي الضخم بدأ صراع الغرب الروحي مع تراث الأوائل . وكانت مشاكل هذا الصراع منذ البدء مخالفة لتلك التي كانت في الشرق ، لأن تراث الأوائل في الغرب قد عانى تجربة النزعة الانسانية مرة

سابقة في العصر الروماني . فهذه النزعة الانسانية^(١) لم تبدأ في منتصف عصر النهضة فحسب ، وإنما هذه النزعة التي لا تزال تؤثر فينا وفي ثقافتنا حتى اليوم من صنع الرومان لا في صورتها فحسب ، بل وفي جوهرها ومعناها كذلك . فقد أصبحت الثقافة اليونانية بالنسبة إلى الرومان تجربة حيوها وعاشوها ، فصارت تكون جزءاً من ثقافتهم العقلية وتركيبهم الروحي ؛ وكما قال فرنانز بيجر " النزعة الانسانية " هي فكرة الحضارة القائمة على فكرة ثقافة الانسان البحتة وتربيته . وهي التي صنعها اليونانيون حين وصلوا إلى أعلى درجة من درجات تطورهم ؛ ثم هي من جهة أخرى مركب حضارة بعض الشعوب الخاصة وثقافتهم مع الحضارة اليونانية . « إلا أن هذا المركب لا يقوم على التبعية التاريخية ، ولا على الصلة التي بين علة ومعلولها ، وإنما هو فكرة الامتزاج الروحي الشعوري بالحضارة اليونانية ، ونفوذ كل واحد في الآخر ، كما نراه محققاً عند الرومان لأول مرة في أجلى صورة . »

والمهم أن هذه العملية قد بلغت غايتها عند الرومان قبل أن تستقر الروح الشرقية في الامبراطورية الرومانية المتأخرة ، فأصبحت بذلك عقيدة لاتينية أدبية ظلت أيضاً في العصر المسيحي لسبب بسيط هو أنها كانت موجودة في الكتب اللاتينية أعني أن السبب كان لغوياً أدبياً فحسب . ويكفي أن يذكر الانسان القديس أوغسطينس شاهداً على ذلك . ومن قبل العصر المسيحي وفي عهده كانت ثروة الأوائل المتأخرين المطبوعة بطابع شرقي قد دخلت الغرب ونفذت إليه . ومن الشواهد على مقدار تلاؤم المسيحية مع عالم الأوائل^(٢) ذلك الحكم الذي نطق به فرفيوس ، أحد مشاهير الأفلاطونيين

(١) راجع بحوث نوردرتز Nordens وييجر Jaeger . فن بحوث ييجر راجع مثلاً بمحة بعنوان « الأوائل والنزعة الانسانية » S, 12 *Antike und Humanismus* ثم « النزعة الانسانية كتقاليد وكنجربة روحية » in, *Der Humanismus als Tradition und Erlebnis*, in,

Vom Altertum zur Gegenwart, Leipzig 1919.

(٢) راجع كتاب فون هرنك S. 49. *Aus der Friedens und Kriegsarbeit*,

المحدثين ، عن أوريجانوس ، أشهر اللاهوتيين المسيحيين المعاصرين له ، كان (أى أوريجانوس) فى آرائه عن الله والكائنات كأحد اليونانيين ، ولكن كان طبيعياً أيضاً أن يكون إلى جانب هذا الاتفاق فى الآراء اختلافات : مثل ما كان حول مسألة قدم العالم وحدثه . ولكن المسيحيين فى القرن الثالث كانوا فى فلسفتهم وأساطيرهم ومعتقداتهم وتقواهم يشبهون المتأخرين من القدماء فى نظرياتهم وأعمالهم كل الشبه ، حتى أن المسيحية استطاعت أن تخلع عالم الأوائىل بطريقة آلية صرفة . وحينئذ لن يعود من الممكن قيام نزعة إنسانية رومانية . وكان تطور الغرب يسير فى طريق آخر . وهذا التطور الذى وصفناه سابق على العصر الذى نحن بصدد البحث فيه الآن . وعلى الرغم من أن هذا التطور قد استمر يحمياً فى ثوب الفكر المسيحى ، إلا أن فكرة النزعة الإنسانية كانت قد ولدت من قبل ، وكان لابد لها من أن تبعث من جديد مرات أخرى .

إلا أن هذا العالم الفكرى المسيحى فى القرون الوسطى كان متشابهاً كل التشابه مع العالم الفكرى الإسلامى المعاصر له . ففى كلا المعسكرين قامت المحاولات الضخمة لاختضاع الإيمان للعقل بنفس وسائل المنطق والتفكير القديم ، واليونانى منه على وجه الخصوص . وهنا وهناك كان لأفلاطون وأرسطو السيادة فى المناقشات والجدل الذى كان يقوم به القوم . وكانا يعتبران غالباً متعارضين . فأسىء فهمهما ، وشوهت أفكارهما . ولكن تأثيرهما على كل حال واضح غير منكور . ثم كان فى كلتا دائرتى الحضارة نزاع بين الكلام أو اللاهوت وبين التصوف ، بين المذهب السننى الرسمى أو مذهب الكنيسة وبين التقوى الشخصى والعبادة الخاصة . وكان ثمة تأثير مباشر عن طريق الكتب اليهودية والتراجم العبرية عن العبرية (ويكفى أن نذكر هنا موسى بن ميمون) وفى كتاب أرنست كاتور وقتش عن الامبراطور فريدرىك الثانى (١) ، وصف قيم حتى لهذه المسائل .

(١) [ولد سنة ١١٩٤ وأصبح ملكاً سنة ١٢١١ ثم امبراطوراً لألمانيا سنة ١٢٢٠ =

في هذا العصر ظهر النتاج الشرقي لتراث الأقدمين أسمى من الأوربي قطعاً . ومع هذا فإن الحياة للعقلية في العصور الوسطى لا يمكن تصورها بدون تراث الأقدمين . حقاً لو أمعنا النظر في هذا العصر ظهر لنا اختلاف في طابع رد فعل كل واحد منهما ، كما هي الحال لو قارنا مثلاً القديس فرنسيس الأسيزي أو القديس توما الأكويني بالشخصيات الإسلامية الكبرى التي تقابلها في الإسلام ، ولكن هذا الاختلاف الظاهري ليس كبيراً كما هو في عصر النهضة . ثم إن تيار التأثيرات القديمة الذي سرى إلى جانب الروح المدرسية كان قوياً في الغرب عنه في الشرق . لأن ذكريات الشخصيات الرومانية القديمة الكبرى كانت أكثر حياة في الغرب بطبيعة الحال عنها في الشرق ، بينما كانت العلوم الدينية اليونانية في هذا الأخير أكثر . وساعد على قيام هذه الحال أن الكتب الوثنية اللاتينية كانت في متناول يد الغربيين . وأوضح دليل على مقدار حياة التراث القديم في الغرب أن الشخصيات الوثنية في الكوميديا الإلهية تسير جنباً إلى جنب مع الشخصيات المسيحية ، وأن دانتة قد اختار فرجيل مرشداً له ودليلاً . ولعل المهم في هذا هو اتفاق وجود هذه التقاليد الثقافية مع تحول إيطاليا إلى البربرية ، ومع انتقال الثقافة المسيحية إلى أرض عذراء لم تكن لها تقاليد ثقافية . فأسس الغرب الجنسية والاقتصادية والسياسية كانت في تعارض فاضح مع ميل الثقافة المسيحية إلى الخوارق والتصوف والزهد . وقد أبدع فريدرش هوبلزون في وصفه لهذا التعارض الشديد حين قال (١) : « اتخذ الفرنجة والسكسونيون الصيغ المقدسة القديمة ، التي لقتها الكنيسة إياهم ، عقيدة لهم دون أن تتغير نظرهم في الحياة وسلوكهم تغيراً جوهرياً . ولهذا فإن العصور الوسطى تشبه فتاة في

= وقد اشترك في الحملة الصليبية السادسة وتوفي سنة ١٢٥٠]

(١) Friedrich Paulsen, *Geschichte des gelehrten Unterrichts*, 3. Aufl. Bd. I, S. 9.

(تاريخ التعليم العلمى ، الطبعة الثالثة ج ١ ص ٩)

لباس الشيخوخة والمهرم . ولكن عدم التناسب هذا لم يصل إلى درجة الشعور القوى والادراك الواضح إلا في عصر النهضة . حينئذ اكتشف الناس أن الدين المسيحي بروحه التصوفية ، ونزوعه إلى مافوق الطبيعة ، لا يعبر مطلقاً عن جوهر حياته الخاصة ، وفي الآن نفسه اكتشفوا أن أستاذهم وهو حضارة الأوائل كان من قبل شاباً يشعر شعوراً من نوع مخالف ، ويفكر بطريقة أخرى غير طريقته في عهد الشيخوخة . حقاً إن الناس كانوا يعرفون ذلك من قبل معرفة مجردة ، ولكنهم الآن والآن فحسب ، بدأوا يفهمونه . وحينئذ بدأ التنافس بين شعوب الغرب للتخلص من تلك الأوضاع والتصورات المسيحية الخارجة على الطبيعة كما أبرزتها العصور الوسطى في الفن والأدب والعلم . وأقاموا مكان هذه التصورات والأوضاع تصورات العصور القديمة وأوضاع الأوائل ، . وعلى هذا النحو نشأت « النهضة » . وعبئاً حاول سفونرولا أن يحمل على أرسطو وأفلاطون وفرجيل وهوراس وشيشرون . وها هي ذى فكرة الخلاص تشتعل مرة أخرى من جديد . وهكذا وجد الغرب في كتب أصحاب النزعة الانسانية الرومانية نفسه ، واكتشف ذاته .

وليس المجال هنا مجال التحدث عن كيفية نشأة النهضة ، والنزعة الانسانية فنحن نعرف منذ بحوث يعقوب بُرْ كَهْرْت أن ثقافة القدماء لم تكن إلا الأداة التي اشتعلت عن طريقها الروح القومية في الشعب الايطالى أول ما اشتعلت ، وذلك أن الغرب بدأ يعود إلى نفسه يفكر فيها ويكتشف ذاته فسقطت العصور الوسطى بما فيها من سيطرة الكنيسة وسيادتها ، وأصبح الطريق مفتوحاً أمام أوروبا الجديدة . غير أن هذه العملية كانت في تفاصيلها بطبيعة الحال عملية معقدة ، وليس إحراق سفونرولا إلا رمزاً وحادثة من الحوادث . وإنما هي ابتدأت قبل ذلك بكثير حتى ان الناس ليتحدثون عن « نهضة » في أيام شارلمان وفي أيام أوتو ، ويجعلون النهضة الحقيقية تبدأ مع

لغة دانتته . والمسألة الحاسمة في بحثنا هذا تنحصر في السؤال الآتي :
لماذا لم يكن مثل هذا التطور إلا في الغرب فحسب ؟
ذلك أن الموقف في كل من الشرق والغرب متشابه . فكان في الشرق
قصور للأمراء كما كان في عصر النهضة ، وكان الشرق يعنى بعلوم الأوائل ،
ثم كان هناك أيضاً أدباء كأدباء النزعة الانسانية الأولين يصوغون قلائد
المدح لمن كانوا في كنفهم من الأمراء ، وكان هؤلاء يجزلون لهم العطاء ، وكان
في الشرق أيضاً تنازع بين مطالب الدين ومطالب الدنيا ، وهنا وهناك ساد
الحكم المطلق . ومع هذا كله فإن التطور في الشرق انتهى إلى نوع يختلف كل
الاختلاف عنه في الغرب ، انتهى إلى عملية انحلال وركود وإلى انحطاط
واضمحلال ، ومع هذا أيضاً كان الناس في عصر النهضة يعرفون من علوم
القدماء في الشرق أكثر مما كان الناس في الغرب منها يعرفون .

ولا زلنا بعد قرن من الدراسات في الفيلولوجيا القديمة والنزعة الانسانية
نميل إلى اعتبار النزعة الانسانية والعلم شيئاً واحداً . والحقيقة هي أن النزعة
الانسانية سواء لدى الرومان أو في عصر النهضة كانت شيئاً آخر غير العلم
إذ أن المسألة في عصر الرومان كانت مسألة رقي الشخصية ونموها ، وفي عصر
النهضة كانت ثورة أدبية شعرية ، أي فنية ، على الروح المدرسية العلية الفلسفية
في أوج القرون الوسطى . قال *تولزن* (١) : « وبهذا المعنى نستطيع أن
نعرف النزعة الانسانية بأنها تطور وإتمام للتربية الروحية غير العلية ، وحينئذ
أصبح الطريق مفتوحاً أمام نوع من العلم جديد بعد أن تكون السلطات
القديمة قد تحطمت ، وسيادة الدين على الفلسفة قد قضى عليها » والفلسفة
الجديدة التي أنتجها عصر النهضة كانت نوعاً من وحدة الوجود الطبيعية يشيع
فيها الشعر والخيال ، ويعد أن كان الناس إرسطالين أصبحوا الآن (٢)

(١) راجع كتابه السابق الذكر ص ١٠٠ ص ٧٥ .

(٢) راجع بحث هلموت رتر بعنوان « غاية الحكيم » ، كتاب عربي في السمر الهليني » =

أفلاطونيين وأخذوا عن العرب التنجيم والعرافة الهلينية بالصورة التي هي عليها في كتاب «غاية الحكيم» التي نراها عند أغريبيافون تَتَسَهِّسِم . ولكن المهم أنهم تركوا الآراء التي وصلت إليهم عن الأشياء إلى الأشياء نفسها . وأنهم رأوا الأشياء بعيونهم بطريقة ولو أنها ذاتية على شكل هواية لا تخصص ، إلا أنها مصحوبة بالقدرة على النفوذ إلى باطن الأشياء وبالرغبة في الحقيقة . وفي هذا يقول فون هرتهك (١) : « إذا كان لوتر قد استطاع أن يقرأ المزامير ورسائل القديس بطرس وكتب القديس أوغسطينس ، وإذا كان قد قرأها كما قرأها بمعنى أنه كان ينفذ إلى ما فيها من أفكار ثم ينمينا ويعلو بها ، فأنما يدين بذلك لالعبريته فحسب بل لعصره كذلك ، عصر النزعة الانسانية . » . وليس أوضح من هذا بيان للينابيع التي انبثقت منها النزعة الانسانية ومن أعماقها ارتفعت ، وليس أوضح منه دليل على أن النزعة الانسانية إلى جانب أنها كانت علماً كانت أولاً وقبل كل شيء اتجاهها روحياً شاعراً بذاته .

ولم يكن رجال النزعة الانسانية الأول شاعرين بالدور الذي لعبوه في تاريخ الحياة العقلية في الغرب . فلقد كانت الثقافة أو المعارف الانسانية والفصاحة شيئاً واحداً في نظرهم . وكانوا يعلقون على معارفهم الفنية البسيطة

Hellmut Ritter, *Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie*. Studien= der Bibliothek Warburg, Bd. 1 S. 1 ff.

[هذا كتاب في السحر والطلسمات نسبة المتأخرون من المؤرخين المسلمين إلى مسleme ابن احمد الجريطي ، الرياضى الاندلسى المشهور المتوفى سنة ٣٩٨ . وعرف عند اللاتينيين في العصور الوسطى باسم *Picatrix* . وكان له أثر كبير في المشتغلين بالسحر في العصور الوسطى المسيحية . وقد طبع الأصل العربى حديثاً الأستاذ هلموت رتر ، ليتسك سنة ١٩٣٣ (في ٤١٦ صفحة) . وعنوان الكتاب الكامل هو « غاية الحكيم واحق النتيجةين بالتقديم . » راجع فيما يتعلق به : مقدمة ابن خلدون ، في الفصل الخامس « بعلم الكيمياء » . وراجع في اللغات الأجنبية كتاب « تاريخ السحر والعلم التجريبي في الثلاثة عشر قرناً الأول من ميلاد المسيح » تأليف ابن مورنديك ، طبعة نيويورك سنة ١٩٢٩ ، ص ٢ - ص ٨١٣ - ص ٨٢٤ .

Lynn Thorndike, *A history of Magic and experimental Science*.

(١) في كتابه *Erforshtes und Erlebtes* S. 99

المشعبة بالروح القديمة أهمية أكبر من تلك التي يعلقونها على التعبير عن شخصيتهم الذاتية التي من أجلها لازلنا نجلهم حتى اليوم . فثلاً پترَرُ كه لم يكن راغباً في إذاعة سونيَّاته المكتوبة باللغة الدارجة . بينما كان يفخر كل الفخر بأنه كان داعية ومذيعاً لأفكار الأقدمين ، وأستاذاً للفصاحة والبيان . والواقع أن أهمية هذا الذي تغني بجمال لو را [أى بترارك] لم تكن في حذقه المعارف الأدبية ، وإنما كانت في انتقاله بالشخصية الانسانية إلى ميدان آخر غير ميدان الحضارة الروحانية الصوفية التي قضى فيها على ما هو إنسانى حقيقى . والفرد لا يكون حراً إلا في اللحظة التي يخرج فيها عن التعبير الرسمي عن شعوره ، إن صح هذا التعبير ، مفصلاً في صراحة عما تكنه نفسه وذاتيته . هل كانت هذه الروح الجديدة التي انبعثت روحاً يونانية حقاً ؟ من المعلوم أن اللغة اليونانية كانت معروفة قليلاً آنذاك (١) . فپترَرُ كه لم يكن يعرف اليونانية مطلقاً ، ولكنه مع ذلك امتلاً إعجاباً بنسخة من هوميروس لم يستطع أن يقرأها . وهو يذكر لنا أن أحداً في روما لم يكن ليعرف اليونانية ، وفي فيرنتسه لم يكن غير ثلاثة أو أربعة فقط ، وفي بولونيا كان يعرفها واحد فحسب . أما ألمانيا فقد نظرت في وقت متأخر عن وقت پترَرُ كه إلى النزعة الانسانية في شيء كثير من الجد باعتبارها مجالاً للمعرفة والعلوم كما هو طبعها . وإذا كان هذا ينطبق على ارزمس فهو بالأحرى ينطبق على ما حدث من تطور بعد في العصر الذي تلى العصر المثالى . واليوم كادت النزعة الانسانية تصبح كلها يونانية بحتة . ولم نعد ننظر إلى التقليدات اللاتينية إلا بهذا الاعتبار ، أى باعتبار أنها تقليد لليونانيين فحسب . فهل استطاعت الروح اليونانية حتى في عملية التثقيف التي كانت نشطة فيها وحدها ، أن تأتي بهذه المعجزة ، معجزة النزعة الانسانية ، ولماذا لم تؤثر هذا التأثير نفسه في الشرق ؟

(١) راجع كتاب بولزن المذكور آنفاً ج ١ ص ٧٠ .

كانت العوامل التاريخية والجغرافية والجنسية في الشرق هي التي جعلته لا يعنيه من كتب اليونانيين إلا ما كان معترفاً به من الجميع وما كان في الآن نفسه يلائم عقليته ونعنى به أولاً وقبل كل شيء النزعة العقلية المنطقية . فكل شيء كان نصيب الروح اليونانية في صدره أكثر من نصيب العقل اليوناني مثل الشعر الغنائي اليوناني والأدب الروائي كله وكل ما كان يونانياً بحتاً كآلهة هوميروس وكبار المؤرخين اليونانيين ، كل هذه الأشياء ظلت أبوابها موصدة أمام الشرق . وإذا كان شيء منها قد استطاع أن ينسل إلى الشرق في كتب الصنعة والسحر أو في الهزليات فانه سرعان ما يطبع بالروح الشرقية الخالصة في غير ما هوادة ولا رحمة ، كما كانت الآلهة اليونانية والرومانية تحول إلى نصرانية في العصور الوسطى بأوروبا . ولكن مع الفارق . إذ بقيت الروح القديمة في إيطاليا حيث بقيت الآثار القديمة الرائعة تشهد بجلال الماضي وعظمته ، وتثير الروح القومية إلى جانب الروح الفردية الشخصية . فحدث إذن شيء يشبه ما نشاهده اليوم في مصر حيث تبدو الروح القومية في أبناء وادي النيل وكأنها اكتشفت الأهرام ومعابد الفراعنة من جديد . وفي مصر كما هناك في إيطاليا ليست آثار الماضي إلا أدوات ورموزاً استخدمتها روح العصر المتغيرة كي تكون معرضاً تظهر فيه نفسها من جديد . وبالتأمل في هذه الظاهرة وتعمقها تظهر نظرية برداخ^(١) ، في النهضة ، بتأييد جديد .

والتراث الهليني هو الذي ربط بين العصور الوسطى في الشرق والعصور الوسطى في الغرب . وإذا كان رجال النزعة الانسانية في إيطاليا نظروا إليها باعتبارها فترة متوسطة من السذاجة والخشونة الاسيوية والقوطية ، وحاولوا أن يتصلوا مباشرة بشيشرون وهرجيل ، فهم بهذا قد نسوا أن روحها روح

(١) يقدم برداخ في كتابه عن « النهضة الألمانية » نظرة عامة قيمة وإشارات إلى المراجع Prof. Dr. Burdach, *Deutsche Renaissance*, Berlin 1906 (Deutsche Abende in Zentral-Institut für Erziehung und Unterricht. Nr. 4).

هلينية أى قديمة أيضا قد خاربوها في شخص الروح الكنسية في العصور الوسطى . ذلك لأن الروح القديمة لم تقم بالتحجير فحسب ، وإنما هي قد استعبدت أيضاً . لأن الروح المدرسية لم تكن لتوجد من غير ارسطو . ولعل العقيدة الدينية أن تكون هي أيضاً الابن المسيحى للروح اليونانية . وأما الذى أدخل الآن وألح في طلبه باسم الروح القديمة فكان قطع الصلة بالتقاليد الموجودة في العصور الوسطى جملة حتى بما تحتويه من روح قديمة . فكانت الحركة الجديدة في إيطاليا تتعلق بالروح الرومانية السابقة على العصر المسيحى باعتبار ذلك إدراكا من الشعب الإيطالى لذاته وشخصيته . وكان خصمها في ذلك أرسطو الهليني كما فهمته العصور الوسطى . فإذا كانت الأوضاع قد بدلت على هذا النحو ، فإن روح المعرفة والثقافة الحقيقية أى الشخصية اليونانية ، هي التى حافظت على كيانها في الشعوب المشابهة لها ضد إفراط المذهب العقلى الذى هو بدوره يونانى الأصل والجذور مع ذلك . وإنما الشخصية قد حطمت حينئذ نير الشكلية المتغالية . وعن طريق انبثاق الشخصية المستقلة هذا ولدت تلك الروح التى بنت أوروبا الجديدة . أما الشرق فلم يعرف مثل هذا الانبثاق . بل إننا لازالنا نرى حتى اليوم أن الصحفيين يلجأون في كتاباتهم إلى البراهين المأخوذة عن الكتب أو عن العقل . فلم تكن هناك قدرة للناس أن يصنعوا كما صنع القدماء معتمدين على شخصيتهم الذاتية ؛ ولم يكونوا يشعرون بحاجة حيوية ملحة لابتكار علوم وحضارة كحضارة الأوائى وعلومهم .

ولعل الفارق بين الشرق والغرب يظهر لنا أوضح ما يظهر في موقف كل بالنسبة إلى الفن . فهل يستطيع المرء أن يتصور ميلاد الرجل الحديث بدون فن عصر النهضة ؟ وحتى الفن المسيحى نفسه عاجل موضوع الشخصية . أما الشرق فقد اقتصر حاجته الفنية على هندسة البناء وغيرها من الفنون غير الشخصية . نعم وجد في فارس وفي الهند تحت حكم الاسلام نوع من تصوير المصغرات Miniatur دقيق ، ولكن ماقيمة هذا النوع إذا ماقيس

إلى ما أبدعه ميكلنچلو أو رَفائيل أو تتسيان ؟ وقد بقي النحت يعتبر في نظر الشرق عاراً أو حمقاً . فاذا كانت في الروح الشرقية حاجة ضرورية مماثلة لتلك الموجودة في الروح اليونانية أو الغربية إذن لقام في الشرق فن على الرغم من كل النواهي الدينية . وهكذا ضاع على الشرق هذا الميدان الفسحح بأكمله . أما في الغرب فكان جمال عالم الصور القديم وصورة الرجل الكامل العارى نموذجاً حسياً حياً لصورة الرجل الجديد المأخوذ من مصدر يونانى ، بينما عالم الحس الحى في الشرق قد اختفى وراء التجريدات العقلية أو فنى في العلاقات الغرامية الفردية المتفاضلة ذات الطابع اليونانى والهلينى ذلك لأن الشرق تعوزه النزعة إلى تصوير الذات تصويراً مجسماً ، إن عن طريق الفنون من نحت وتصوير أو عن طريق الرواية المسرحية . ومن أجل هذا لا نجد فيه سلسلة توازى السلسلة التى تبتدىء بفدياس مارة بميكلنچلو حتى رودان أو كلنجر ؛ كما لا نجد فيه أيضاً سلسلة تشبه السلسلة المبتدئة من منتنيا حتى فويرباخ ، أو من أسكيلوس حتى شكسبير أو كالدرون أو كورنى أوجيته . وينقص الشرق كذلك تلك السلسلة البادئة من بودجيو وبجاميع عصر النهضة القديمة مارة بهواة الفن وبشكلمن حتى تصل إلى علم الحفريات القديمة فى الوقت الحاضر . ثم ينقصه أيضاً من يمثلونه أديبا وموسيقياً بمن هم فى مقابل أندادهم من الغربيين . ويعوزه أخيراً العناية بالبدن ابتداء من الرياضة البدنية حتى ما تقوم به الملاعب الرياضية الحديثة . وعلى العكس من ذلك ظل الشرق محتفظاً بما كان فى العصور الوسطى من حياة ، حتى منتصف العصور الحديثة . وهو الآن يجد نفسه أمام هذه المشكلة وهى : هل يستطيع المرء أن يقبل العالم الفكرى الحديث كما هو فى الواقع دون أن يُخضِعَهُ خضوعاً باطنياً ذاتياً ؟

وفى الغرب استطاع المرء - وكان هذا بفضل البحث العلمى - أن يحمر فكرة اليونان عن التربية والثقافة من كل القيود والتعقيدات التى وقعت فيها

في عصر الرومان وفي العصور الوسطى وأن يرجع ، وهو ممتلىء سروراً ، إلى ما كانت عليه عند اليونان أو ما كانت عليه لأول مرة . ثم إن شعوب أوربا ذوات الحضارة قد استطاعت أن تكون مركبا حضاريا مع الحضارة اليونانية أو مع الحضارة القديمة كلها على وجه العموم كما حددها ثرنريجر . وإذا كان هذا المركب الحضارى قد تعلق عند الشعوب اللاتينية أكثر ما تعلق بما هو لاتيني ، وعند الشعوب الجرمانية بما هو يوناني ، فإن في الظروف والحوادث التاريخية ما يفسره . ولم يكن الفاصل في هذا التقاليد العلية وإنما توافق العبقريات الغريبة الكبرى مع مؤسسى الحضارة والثقافة اليونانية وفكرة الدولة عند الرومان ، هذه الفكرة التي اتصلت اتصالا وثيقا بالحضارة والثقافة اليونانية بمرور الزمن . حقا إن رواية يوليوس قيصر لشكسبير^(١) ما كان لها أن توجد لولا دراسات فلوطرخس ، وأنها متأثرة بتقاليد المسرح كما كانت في عصر النزعة الانسانية . ولكن عمل شكسبير مع هذا كله قد نشأ عن شخصية خالقة كانت على اتصال باطنى وثيق بكبار الروائيين المسرحيين اليونانيين ، اتصال أعمق بكثير من اتصال رجال النزعة الانسانية ، كان فيه شكسبير في مستوى واحد مع هؤلاء الروائيين اليونانيين . ومثل هذا يقال عن جيته الذى لم تحل معرفته الغامضة باليونانية بينه وبين أن يكون يونانيا حقيقيا ، لآلانه عاش في الحضارة القديمة وحي بها ، وإنما لأنه استطاع أن يجعل الثقافة والحضارة اليونانية حية في نفسه بطريقة أخرى غير طريقة كبار المفكرين الفرنسيين الذين كانوا ، وهذا يتفق مع طابعهم القومى ، يحفلون بالناحية الشكلية أكثر من غيرها . وعلى الرغم مما يقوله جيته^(٢) من أنه كان في قدرة أى مركز أن يقلد السبياديس أحسن مما استطاع كورنى

(١) راجع كتاب جوندولف عن «يوليوس قيصر» ص ١٧٥ ١٧٦ : Gundolf : Caesar, S. 175

(٢) راجع كتاب «ذكرى شكسبير» ج ٣٦ ص ٤ : Zum Shakespears Tag, Jubil-Ausg;

أن يقلد سوفوكليس ، فإنه لا يمكن إنكار أن الفرنسيين قد استطاعوا هم الآخرون أن يشقوا طريقهم إلى تراث الأوائل .

أما طريق النزعة الانسانية فكان ، كما يدل اسمها ، الطريق إلى ماهو إنسانى شخصى . ففي ألمانيا كانت النزعة الانسانية تارة علمية وطوراً وجدانية ، وفي كل عصور الأزمان فى تاريخنا الثقافى كنا نتجه دائماً نحو العصور القديمة نستمد منها الوحي والإلهام ، وكانت هناك أزمات وقعت فيها الفيلولوجيا القديمة فى خطر أن تقوم بدور المدرسية ضد النزعة الانسانية البادية فى الظهور . والواجب ألا تستحيل النزعة الانسانية إلى نزعة للدرس العميق والبحوث الطويلة الشاقة ؛ وإلا فإنه يكون من المحتمل حينئذ أن تضع قيم الانسانية العليا وراء هذه الإيالات من الحكمة المدرسية . وإذا كانت بعض الدوائر اليوم تعتقد بأن الترية والحضارة اليونانية باعتبارها تهديباً إنسانياً يمكن أن تقوم بدون معرفة لغات أجنبية كما كانت الحال مع اليونانيين أنفسهم ، وإذا كانت دوائر أخرى تعلى من أهمية بل ضرورة الدراسة الفيلولوجية الدقيقة ، فإن وراء كلا الرأيين فكرة النزعة الانسانية . والفارق بينهما هو فى أن أحدهما يريد أن يجعل نَعَم التراث القديم وخيراته فى متناول أكبر عدد ممكن ، بينما يدرك الآخرون ما فى ثقافة النزعة الانسانية من ارستقراطية وهم حريصون على وجود هذه الارستقراطية . والبحث الذى قمنا به الآن قد دلنا على أن شعوباً بأكلها مثل الشعوب الشرقية يبدو أن ليس لديها المقدرة على أن تسلك طريق اليونانيين . فهل تبعاً لهذا لا بد وأن يكون أبناء الشعوب المجددة يونانيين بالفطرة ؟ ولكن رأياً كهذا ينسى أنه حتى فى بلاد اليونان نفسها كانت الثقافة شأنا ارستقراطياً بحتاً . ثم هل يمنعنا هذا من أن نحاول إيصالها إلى الجميع ؟ على كل حال هذه الثقافة فرض علينا جميعاً .

وألمانيا فى تاريخها الثقافى قد أحالت النزعة الانسانية من نزعة حية إلى

بزعة علمية دراسية في قترتين. فالنموذج الأعلى للزعة الانسانية المتحقق في النزعة الانسانية الايطالية قد استحال إلى مسألة دراسة وتحصيل تحت تأثير روح البروتستانتية الداخلية - فلم يكن لرجل كهولتين مجال في ألمانيا - ثم إن النزعة الانسانية الثانية، تلك التي قام بها لسنج وجيته وفنكلمن وهمبولت، قد استحالت في عصر الاقتصاد والصناعة إلى شأن من شؤون الأساتذة والمدرسين. بينما نرى أن إنجلترا، وهي بطبيعتها ليست منصرفة عن العالم الواقعي، كانت النزعة الانسانية فيها الجواروحي للطبقة الارستقراطية ولطبقة رجال الدولة والسياسة. وليس لاكسفورد ولا لكمبريدج نظير من الناحية الثقافية في ألمانيا. وإن لنا اليوم لفرصة ثالثة: فالحب والجمال والقداسة قد صارت اليوم من جديد ينابيع للحركة الفكرية والروحية في هذا العصر. فإلى جانب «جماعة جيورجه»^(١) توجد جماعة كُتَّاب مجلة «الحضارة القديمة». وإذا كنا نشاهد اليوم كفاحاً من أجل تصوير أفلاطون بصورة تناسب وهذا العصر، فليست المسألة مسألة فهم فيلسوف يوناني وشرحه فحسب^(٢). وفي هذا العصر الذي يرفع من شأن العلم والصناعة بحق. المسألة لازالت مسألة الانسان. ولا زال الانسان اليوم أكثر من ذي قبل مقياس الأشياء ومعاييرها. ومن أجل هذا فليس للمذهب

(١) راجع كتاب جندولف عن «جيورجه» ص ٤٣ *George Gundolf*:
[جماعة جيورجه هذه جماعة من المفكرين والشعراء والكتاب الألمان والنسويين أشهرهم هوفنزنال، دوتندي، فليمر، كلاجس، جندولف، برترم، فلترز. ورئيسهم الذي سميت الجماعة باسمه هو استفن جيورجه الشاعر الألماني الكبير الذي ولد سنة ١٨٦٨ وتوفي سنة ١٩٣٣. وكانوا يكتبون في مجلة تدبر عن آرائهم هي «مجلة الفن» وهذه الآراء متأثرة بأفكار نيتشة كل التأثير. وتتمخلص في قولهم بالفن للفن، وبالغناية بالشكل كرد فعل للنزعة الطبيعية، وبكل ما هو رمزي اسطوري تشيع فيه روح البطولة؛ وفي تصوير نوع من الحياة يرتفع فوق أغراض الحياة اليومية الرضية، وفي الإيمان بما في المبقرية من سر عجيب هو الضمان لا للانسان من مكانة سامية وأهمية كبرى].

(٢) راجع كتاب كورت هلدبرنت عن «صورة أفلاطون الجديدة»

Kurt Hildebrandt, *Das neue Platon-Bild*, in *Blätter für deutsche Philosophie*, Bd.

IV (1930) S. 190.

الواقعي قيمة ثقافية إلا إذا كان مصحوبا بنزعة انسانية . والنتيجة التي وصلنا اليها اليوم في بحثنا هذا ليست معرفة وعلما فحسب بل هي مسئولية وتبعة تقع علينا ، مسئولية وصفها جيته فأحسن الوصف حين قال في « لوحات فيلوستراتس » (١) :

ليكن كل منا يونانيا بأسلوبه الخاص .
ولكن لا بد لكل أن يكون يونانيا .

(١) Jubil. - Ausg. Bd. 35, S. 129. | فيلوستراتس كاتب يوناني بليغ رائع الأسلوب توفي حوالي سنة ٢٤٩ م « ولوحاته » Ἰλιχονες عبارة عن وصف بارع رشيق لدهليز رسمت على جدرانته لوحات فنية ، زاره فيلوستراتس في إحدى ضواحي مدينة نابل هي وتلاميذه وطفل في الماشرة من ممره هو ابن معنيله ، واليه يوجه هذا الوصف والمرح لهذه اللوحات الموجودة بالدهليز .

انتقال التراث

من الاسكندرية الى بغداد

بحث في تاريخ التعليم الفلسفي والطبي عند العرب^(١)

للدكتور ماكس ماير هوف

عنى الباحثون في اليونانيات والساميات منذ زمن بعيد بالكشف عن العصر الذي انتقلت فيه العلوم اليونانية إلى العرب . وهو عصر غامض وتمع معاً . ثم إنهم قد قدروا الدور الخطير الذي لعبه السريان وكتبهم الآرامية المترجمة إبان هذه الحركة . فنذ حوالى خمسين سنة قام إشتينشنيديتر في دراساته العديدة ، ولوكلير في كتابه الضخم عن تاريخ الطب عند العرب ، بجمع كل ما عرف في هذا الباب في ذلك الحين . ومن بعد ذلك عرض بومشتر^(٢) وأوليري في إنجاز انتقال الفلسفة ، وبراون انتقال الطب ، إلى العرب . وكتب كارا دى فوجراف وفرلاني وآخرون غيرهم رسائل قيمة صغيرة عنيت أكثر ما عنيت بالكلام عن بداية الدراسات الفلسفية لدى العرب^(٢) . ومن المؤكد أن مدرسة الاسكندرية كانت لاتزال قائمة وقت أن فتح العرب مصر . فكانت تبعاً لذلك المدرسة اليونانية البحتة الوحيدة في البلاد

(١) [ظهر هذا البحث في سبتمبر سنة ١٩٣٠ في « محاضر جلسات الأكاديمية الروسية للعلوم ، قسم الدراسات التاريخية الفلسفية » ، بالمجلد رقم ٢٣ . وهو في الأصل :
M. Meyerhof, Von Alexandrien nach Baghdat, in, Sitzungsberichte d. Preuss. Ak. d. Wissensch., Phil.-hist. Klasse, 1930, XXIII, pp. 387-429.]

(٢) بعد كتابة هذا البحث وصانى كتاب باروسلاوس تكاتس عن الترجمة العربية لكتاب الشعر لأرسطو (Die arabische Uebersetzung der Poetik des Aristoteles usw.) , Akad. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl. Kommission f. die Herausgabe der arab. Aristoteles-Uebersetzungen, Bd. I, Wien, 1928)

وهذا الكتاب يشتمل في مقدمته (من ص ٥٣ إلى ص ١١٨) على تاريخ كامل للعلوم عند السريان وعند العرب المتقدمين ، يحول كثيراً من أوقال في هذا البحث لا لزوم لها . ولكن تكاتس مع ذلك لم يفتبه إلى طريق مدرسة الاسكندرية المباشر إلى بغداد .

التي غزاها العرب في دفعتهم الأولى . ومن المحتمل الظن بأنها لا بد وأن تكون قد قامت بدورها في نقل العلوم إلى العرب . غير أن الدليل على طريق الانتقال المباشر قد أعوز الباحثين حتى اليوم ، أو بعبارة أصح لم يسوقه في وضوح وجلاء . ذلك لأن معرفتنا عن حالة الحياة العقلية في الاسكندرية بعد القرن الخامس الميلادي ضئيلة تافهة على العموم . وأوراق البردى التي عثر عليها في عشرات السنين الأخيرة لم تأت بشيء في هذا الصدد بعد أن أمل المرء من وراء استغلالها الشيء الكثير . فقد كشفت لنا ، بطريقة لم تكن منتظرة مطلقاً ، عن التاريخ السياسي والاقتصادي والقانوني لمصر في العصر الهليني المتأخر وأوائل الاسلام . ولكن التاريخ العقلي لهذه الفترة ظل في غموضه المطبق الذي كان عليه من قبل . وكل ما هنالك بضعة وثائق في مجموعة « كتب الآباء الشرقية » وما يشبهها ، تعطينا بعض إشارات إلى وجود أكاديميات ومدارس بالاسكندرية في القرن السادس الميلادي ، وإلى الحياة الدراسية الثقافية هناك . ولكن الخطوات التي قام بها الباحثون في هذا السبيل لا تقاس في مجموعها بالمعرفة الواسعة التي أودعها باحث مثل پارتاي^(١) في كتابه الذي منحه أكاديمية برلين جائزة ، منذ قرابة قرن من الزمان .

غير أن بعض المؤرخين والفلاسفة الإغطباء في العصر الاسلامي ، وخصوصاً من كتب منهم باللغة العربية ، يزيدوناً إيضاحاً في هذا الباب . إلا أن أقوالهم يجب أن تؤخذ بحذر ، لأنها مفعمة بالأخطاء التاريخية والخلط بين المسائل ، إلى جانب التحريفات العديدة للأسماء اليونانية . وهي تحريفات النسخ القدماء مسئولون عنها . وهذه الكتب التي ألف أغلبها المسلمون في أواخر القرن التاسع وفي القرن العاشر الميلادي تستقى من تراجم لكتب

(١) راجع كتاب ج' پارتاي : المتحف الاسكندري *Das Alexandrinische Museum*. Eine von der Königl. Akademie der Wiss. zu Berlin in Juli 1837 gekrönte Preisschrift, Berlin 1838.

يونانية مثل كتب الأقوال التي قام بترجمتها في العصر الإسلامي الأول مترجمون سريانويون ، إمامباشرة عن اليونانية ، أو بطريق غير مباشر بوساطة السريانية . ومن هؤلاء المترجمين من ألف كتباً في تاريخ الحكماء لم يصلنا منها إلا كتاب واحد . ولكنها إذا حكمنا عليها تبعاً للمقتبسات الواردة في المؤلفين العرب المتأخرين ليست إلا مجموعة أقوال أو عرض لحياة الأقدمين من الفلاسفة والأطباء والرياضيين في صورة نوادر وأقاصيص^(١) .

وأول هؤلاء الكتاب المسلمين الذين استقوا كلامهم من مصادر غير مباشرة على هذا النحو ، أحمد بن يعقوب المسمى باليعقوبي (المتوفى بعد سنة ٥٢٧٩ هـ = ١١٩٢ م) المشهور بمؤلفه في الجغرافيا . يحتوي تاريخ^(٢) هذا المؤلف على مقتبسات عربية مأخوذة عن الكتاب اليونانيين وقد أصبحت اليوم في متناول الجميع بفضل بحوث كلامروت وتراجمه^(٣) . وعلى الرغم من أن اليعقوبي يعرف كثيراً من العلماء في العصر البيزنطي إلا أن المرء يحاول عبثاً أن يجد عنده أخباراً عن مدرسة الاسكندرية . كذلك تاريخ ابن عبد الحكم (المتوفى سنة ٥٢٥٧ هـ = سنة ١١٧١ م) وهو سابق على اليعقوبي وخاص بالكلام عن فتح العرب لمصر^(٤) لا يحتوي على أدنى إشارة إلى هذه

(١) راجع العرض الرائع لتاريخ الحكماء عند المؤلفين العرب في كتاب بومشرك عن تراجم حياة «ارسطو عند العرب والسريان» المطبوع في ليطسك سنة ١٨٩٦ م ص ٥—١٢ خصوصاً المعلق رقم ١٠ . Baumstark, *Syrisch-arabische Biographien des Aristoteles*.
والكتاب الذي أشرنا إليه عنوانه « نوادر الفلاسفة والعلماء » لحنين بن إسحق وهو موجود برقم ٧٥٦ في مكتبة الاسكوريال . لم يطبع بعد ، ولكن ليقتال طبع النص العبري وترجمه . وراجع أيضاً كارل مركه « كتاب آداب الفلاسفة » Karl Merkle, *Die Sittensprüche der Philosophen*, Diss. München 1921.

(٢) طبع هوتسما ، بليدن سنة ١٨٨٣ خصوصاً الجزء الأول .

(٣) راجع مقالته عن « المقتبسات عن المؤلفين اليونانيين عند اليعقوبي » في مجلة الجمعية المصيرية الألمانية ، المجلد رقم ٤١ ، من ص ٤١٥ إلى ص ٤٤٢ . ZDMG

(٤) « فتوح مصر » لابن عبد الحكم ، طبع ماسيه بالقاهرة سنة ١٩١٤ السكناشة الأولى (غير كاملة) . والطبعة الكاملة لهذا الكتاب قام بها تشارلز توري سنة ١٩٢٢ في مطبعة جامعة ييل . وقد بحث أيضاً ، ولكن بدون نتيجة ، في كتب التاريخ السابقة .

المدرسة أو الأكاديمية ، ولا إلى حريق مكتبة الاسكندرية المزعوم . وهذا الكلام عينه ينطبق على مروج الذهب للسعودى (١) (المتوفى سنة ٣٤٥ هـ = سنة ٩٥٦ م) وهو كتاب فى التاريخ والجغرافيا ، طريف مشهور . ولكن لهذا العالم كتاباً آخر فى الجغرافيا ، لا تزال له فائدته اليوم فى البحث عن تاريخ العلوم ، ويحتوى على اقتباسات قيمة سنتحدث عنها بعد حين . وإلى جانب هذا ، يوجد لدى غير هؤلاء من المؤرخين العرب أخبار وروايات عن حياة العلماء وكتبهم ، يستطيع المرء أن يستخلص منها نتائج دالة على مصير مدرسة الاسكندرية النهائى . وثمة موضعان من هذه المواضيع استخلصا منفصلين ، وترجما إلى اللغات الأوربية ، دون أن يلقيا حتى الآن ما هما جديران به من عناية ، ودون أن يربط كل منهما بالآخر . وعلينا فى بحثنا هذا أن نحاول القيام بهذا العمل الأخير .

ولكن قبل البدء فى هذا يلزمنا أن نتأمل باختصار الروايات ، الضئيلة ويا للأسف ، التى وصلتنا عن مدرسة الاسكندرية قبل فتح العرب لمصر .

١ — مدرسة الاسكندرية فى عصرها المتأخر

لما عصفت يد البلى « بمتحف » الاسكندرية ، والمظنون أن ذلك كان فى القرن الثالث الميلادى ، وجدت أيضاً مدارس لها مكاتها ، سمعنا عن إحداها وهى المعروفة بالقيصرية ، تلك التى نهبت سنة ٣٦٦ حين أحيل هذا المعبد إلى كنيسة . ومثل هذا حدث لمكتبة السيرايوم ، فقد قضى عليها سنة ٣٩١ فى أيام ثيودوسيوس الأول (٢) . حينئذ رحل معلبو الفلسفة عن المدينة لمدة

(١) « مروج الذهب » للسعودى طبع باربييه دى مينار ، ياريس سنة ١٨٦١ — سنة ١٩٢٨ . خصوصاً الجزء الثانى والرابع والخامس .

(٢) راجع كرافتون ميلن : تاريخ مصر تحت حكم الرومان ، الطبعة الثالثة بلندن سنة ١٩٢٤ ص ٩٥ *J. Crafton Milne, A History of Egypt under Roman Rule*, third edition. London, 1924, p. 95 . وراجع أيضاً كتاب بتل عن فتح العرب لمصر

من الزمان . ولم يعد يشعر الناس بوجود مكتبة في العاصمة المصرية (الاسكندرية) . وفي هذا يقول برتشيا الذي ربما يعتبر اليوم أعلم الناس بتاريخها القديم : « من الصعب ، بل يكاد يكون من عدم الممكن ، أن نفترض وجود مكتبة كبيرة عامة حقاً في الاسكندرية بعد نهاية القرن الرابع الميلادي ،^(١) وأضيف إلى هذا أن من الصعب أيضاً أن نفترض وجود مدرسة فلسفية عامة في ذلك العصر ، لأن التعصب الديني منذ ذلك الحين قد اشتدت وطأته ، فجعل الحياة صعبة بالنسبة إلى المعلمين والطلاب الوثنين . ومع ذلك كله فقد استمرت المدارس والمكاتب الخاصة ، لأن أوراق البردي البيزنطية تتحدث عن *Μουσεια* (متاحف للدراسة) و *Ἀκαδημιαί* (أكاديميات) في الاسكندرية^(٢) وحوالي سنة ٥٠٠ م كان أمونيوس بن هرمياس تلميذ برقلس أحد الافلاطونيين المحدثين ، مشهوراً جداً باعتباره رئيساً لأحدى المدارس وكان العرب يعرفون أسماء تلاميذه : سنبليقيوس ودمسقيوس واسقليبيوس وثيودوتوس والامثيدورس الأصغر وبجي النحوى . وهناك عرض موجز ، ولكنه حتى ، لحياة الطلاب في مدارس الاسكندرية العليا ندين به لذكرها

== خصوصاً من س ٤٠١ إلى س ٤٢٦ الطبع بأوكسفورد سنة ١٩٠٢ . وفي هذا الكتاب ذكر مراجع عديدة . A. J. Butler, *The Arab Conquest of Egypt and the last Thirty years of Roman Dominion*, (Oxford, 1902.

Ev. Breccia, *Alexandrea ad Aegyptum*, Alexandrie 1922 p. 49 ff. (١)

وقد جمع جريفيو وفرلاني وثائق كثيرة حول مسألة حريق مكتبة الاسكندرية : الأول في مقال كتب باللغة العربية (في جريدة الأهرام عدد رقم ١٤٢٦٠ بالقاهرة في ٢١ يناير سنة ١٩٢٤) ولخصه الثاني من بعد وأكمله بوثائق أخرى في مجلة « ايمبكتس » سنة ١٩٢٤ من ص ٢٠٥ إلى ص ٢١٢ (بالاطالية) وعنوانه *Sull' incendio della biblioteca di Alessandria* . ثم في مقال آخر نشر بمجلة الجمعية الأنثروبولوجية بالاسكندرية بمجلد رقم ٢١ (سنة ١٩٢٥) من ص ٥٨ إلى ص ٧٧ وعنوانه « يوحننا النحوى وحريق مكتبة الاسكندرية » *Giovanni il Filopono e l'incendio della biblioteca di Alessandria. Bulletin de la Soc. Archéol. d'Alexandrie, No. 21 (1925), p. 58-77.*

(٢) راجع ماسبيرو : أوراق بردى يونانية من العصر البيزنطي ، ج ٨ (القاهرة سنة ١٩٢٥) رقم ٦٧٢٩٥ اسطر ١٣ إلى ١٥ (حوالى سنة ٤٩١) . *Papyrus grecs d'époque byzantine*

المدرسي^(١) الذي درس هناك حوالى نهاية القرن الخامس هو وصديقه سويرس ، الذي أصبح فيما بعد بطريق أنطاكية . هناك كان يفد الشباب من الطبقات الراقية في الشرق القريب ليدرسوا الفلسفة والنحو والبيان والطب والرياضيات، بينما كانوا يؤمنون مدرسة بيروت المشهورة بالعلوم القانونية^(٢). وإنا لنعلم أن هذين الصديقين كانا ينتسبان إلى جماعة مسيحية هي جماعة أصدقاء العمل (الفيلو يونيين) *Φιλοπυονοι* التي كانت تقوم بحماية أعضائها من الطلاب الوثنيين ، وتحارب المعلمين الوثنيين ، وتقوم في بعض الأحيان بالهجوم على المعابد الوثنية ، لكي تحطم صور الآلهة الموجودة بها^(٣). وفي النصف الأول من القرن السادس الميلادي كان يحمي النحوى الفيلو يونى — ولعل هذا اللقب الأخير آت من اسم الجماعة المشار إليها — الشخصية الكبيرة فى مدرسة الاسكندرية ؛ ولسنا ندرى هل كان رئيس مدرسة أم لم يكن^(٤). وجودمان نفسه ، وهو الذى ندين له بأحسن ما كتب عن تاريخ حياة هذا النحوى المشهور والشارح الارسططالى وصاحب إحدى البدع ، لم يستطع أن يقطع فى هذه المسألة برأى . أما فى أوائل القرن السابع الميلادى فكان اصطفن الاسكندرانى ، فيلسوف بلاط الامبراطور هرقل ، أشهر المعلمين فى الاسكندرية . ولكن شبح الخرافة يطيرف حوله

(١) راجع حياة سويرس لوكريا المدرسى طبع كوجنر *Vie de Sévère*, par Zacharie le

Scholastique. Ed. Kugener, *Patrologia Orientalis*, II, 1. (Paris 1907), p. 39.

(٢) راجع كتاب جان ماسيرو عن «تاريخ أساقفة الاسكندرية» ،

Histoire des Patriarches d'Alexandrie... (518—616), éd. Fortescue et G. Wiet.

Paris 1923, p. 7, 19.

(٣) راجع «حياة سويرس» من ص ١٦ — ص ٣٥ .

(٤) فى دائرة معارف بولى وفيسوفيا وكروول من ص ١٧٦٤ — ص ١٧٩٥ المطبوعة

فى شتوتجرت سنة ١٩١٦ ج ٩ ، ص ٢ . *Pauly--Wissowa--Kroll, Real--Enzyklo-*

pädie, IX, 2 (Stuttgart, 1916), S. 1764—95.

وحدثاً استطاع فرلانى اقاء الضوء على حياة يحمى النحوى فى البحوث التى قام بها عنه وسأحدث عن ذلك فى موضع آخر .

أكثر مما يطوف حول يحيى النحوى . وشخصيته لم يتلقاها المؤرخون العرب إلا في صورة باهتة^(١) .

ثم إن الأخبار التاريخية الخاصة بعصر ما قبل الاسلام لا تحدثنا عن مدرسة الاسكندرية في عصرها المتأخر . ولكن نشاطها الإيجابي يظهر في تكوين تلاميذ مشهورين : فالى جانب الفلاسفة المذكورين سابقاً تخرج فيها في القرن السادس الميلادى الفيلسوف النصرانى يوحنا الأباى ، والطبيب الفيلسوف سرجيوس الرأس عيني ، والطبيب ايتيوس Aetios الأمدى . وفى أوائل القرن السابع الميلادى كان هناك من الأطباء بولس الأجانيطى واهرن ، وكان لكتب هؤلاء العلماء تأثير خطير فى دراسات العرب الأولى . وهنا يورد المؤرخون من العرب طائفة من الروايات لا بد وأن تؤخذ بحذر . وقد كرس لوكليز ، أشهر مؤرخى الطب العربى ، لهذا العصر قسماً خاصاً من كتابه (الجزء الأول من ص ٢٨ إلى ص ٦٠) فاعتمد أكثر ما اعتمد على الفهرست وكتاى ابن القفطى وابن أبى أصيبعة الذين يوردون فقرات واقباسات من تواريخ الحكماء المذكورة سابقاً . غير أن لوكليز يثق كثيراً فى هذه المصادر كما فعل فى حكاية حريق العرب لمكتبة الاسكندرية فقد اعتبرها حقيقة لا شك فيها مع أن الأخطاء التاريخية فى رواية ابن القفطى الطويلة (ص ٢٥٥) تثب أمام العين^(٢) .

(١) أنظر التعليقات رقم ١ ص ٤٧ وكتاب أوزنر عن اصطفى الاسكندرانى المطبوع فى

بون سنة ١٨٧٩ Usener, *De Stephano Alexandrino*, Bonnæ 1870

(٢) راجع تعليق ١ ص ٤١ وكذلك السكت الآتية : ل كريل « حول أسطورة حريق

العرب لمكتبة الاسكندرية » أعمال المؤتمر الدولى الرابع للمستشرقين ، فيرنس سنة ١٩٩٠ ج ١

L. Krehl, Ueber die Sage von der Verbrennung der alexandrinischen Bibliothek

durch die Araber, *Atti del IV. Congresso Internaz. degli Orientalisti*.

لين بول St. Lane - Poole عن تاريخ مصر فى المصور الوسطى لندن سنة ١٩٠١ ص ١٢

ثم مقال ب كازاروفا عن « حريق العرب لمكتبة الاسكندرية » B. Casanova, L'incendie

de la Bibliothèque d'Alexandrie par les Arabes. *Leul. des inscrip. et Belles*

Lettres. Paris 1923, p. 361--171. ثم كتاب براون E.O. Browne عن الطب العربى

Arabian Medicine, Cambridge 1921. b 81.

وأول رواية من هذا النوع مما لا يوجد إلا في المصادر العربية ، ذلك الاقتباس الذي أخذه ابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ١٣٥ س ٨ وما يليه) عن كتاب مفقود للفارابي الفيلسوف المشهور يدور حول « ظهور الفلسفة » . قال الفارابي بعد أن أورد أخباراً خيالية عن الأكاديمية القديمة ، وعن المكتبة بالأسكندرية ، وعن إنشاء أوغسطس لفرع للأكاديمية في روما : « فصار التعليم في موضعين . وجرى الأمر على ذلك ، إلى أن جاءت النصرانية ، وبطل التعليم من رومية ، وبقي بالأسكندرية . ثم نظر ملك النصرانية في ذلك ؛ واجتمعت الأساقفة ، وتشاوروا فيما يترك من هذا التعليم وما يبطل ، فأوا أن يعلم من كتب المنطق إلى آخر الأشكال الوجودية ، ولا يعلم ما بعده . لأنهم رأوا أن في ذلك ضرراً على النصرانية ، وأن فيما أطلقوا تعليمه ما يستعان به على نصرة دينهم . فبقي الظاهر من التعليم هذا المقدار ، وما ينظر فيه من الباقي مستور ، حتى كان الإسلام بعده مدة طويلة » (١) .

فكأنتا هنا إذن بازاء رواية مصدرها عربي عن تضيق دراسة كتب أرسطو المنطقية في الاسكندرية النصرانية . ولكننا لا نعرف من تاريخ الكنيسة أن قراراً كهذا قد أصدره أحد المجامع الدينية . غير أن رينان (٢) واشتينيئيدر (٣) ينهان إلى أن التراجم السريانية للاورغانون كانت تقف دائماً عند الفصل السابع من التحليلات الأولى ، وأنها كانت عديدة مفصلة . ثم إنه منذ ابتداء الحركة النسطورية (منتصف القرن الخامس) أي منذ پروبوس الأنطاكي لم يترجم إلا التحليلات الأولى ولم يشرح غيرها . وكذلك فعل اليعقوبيون مثل جورججوس « أسقف العرب » المشهور فإنه لا يتناول

(١) لم يترجم اشتينيئيدر (في كتابه عن الفارابي ص ٨٦) هذا الموضع ترجمة صحيحة كل الصحة لأنه لم يكن لديه إلا مخطوط واحد .

(٢) راجع كتابه عن الفلسفة المشائية عند السريان ، باريس سنة ١٨٥٢ ص ٤٠

E. Renan, *De philosophia peripatetica apud Syros.*

(٣) راجع كتاب اشتينيئيدر ص ٨٦ تعليق رقم ٥ .

بالشرح والترجمة غير هذا الجزء^(١). ولعله من المؤكد أن يكون مصدر رواية الفارابي المذكورة سابقاً معلّمةً يوحنا بن حَسِيلان الذي امتنع أولاً عن أن يقرأ مع تلميذه المسلم الطَّلعة الشغوف بالعلم كتاب التحليلات الثانية ولكنه رضى بعد ذلك (ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٣٥ س ٢٠ وما بعده). ويظهر أيضاً أن معاصراً للفارابي هو محمد بن زكريا الرازي الطبيب المشهور لم ينلق إلا تعليماً مقتصرأ على هذا الجزء ، كما يمكن استنتاج ذلك من عنوان إحدى الجُمَل (الملخصات) التي ألفها . وهذا العنوان هو كما ورد في ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣١٥ س ٢٥ : « كتاب جمل معاني أنالوطيقا الأولى إلى تمام القياسات الحمية » . ونستطيع أن نضيف إلى هذا كله أيضاً أن سرجيوس الرأس عيني الطبيب الفيلسوف المترجم تكلم في أحد كتبه عن مسألة « الشكل » (في الأفيسة) المذكورة في التحليلات الأولى (بومشترك ص ١٦٨) .

هذا إلى أن كثيراً من مؤرخي العرب يتفقون في القول بأنه في الاسكندرية في العصر الهليني المتأخر قد ألف مجموع كتب طبية وجوامع لستة عشر كتاباً من كتب جالينوس . ولا نعرف من المصادر اليونانية شيئاً عن هذه الجوامع ، اللهم إلا اسمها^(٢) . والواقع أنها ليست ١٦ بل ٢٨ كتاباً : منها ٥ في التشريح ، و ٦ في التشخيص ، و ٤ في النبض ، ولكل واحد منها جامع . واسم هذه الجوامع كلها : « للبتعلمين » *τοῖς εἰσαγομένοις* . وقد ترجمت مبكراً إلى السريانية والعربية فتوزعها حنين وتلاميذه وترجموها أول ما ترجموا . ويوجد

(١) راجع كتاب بومشترك ص ٢٥٧ وراجع أيضاً ص ٥٥ من هذا البحث وكتاب فريدمان « عن تحليلات أرسطو عند السريان » ، برلين سنة ١٨٩٨ ص ٩ الى ص ١٥ .
(٢) عناوين هذه الستة عشر كتاباً أوردها باليونانية ر . فون تيبلي R. von Toeply في كتابه « دراسات في تاريخ التصريح في المصور الوسطى » ، ليبتيك وثينا سنة ١٨٩٨ ص ٢٣ وما بعدها ؛ وبالربية حنين بن اسحق في رسالته مما ترجم من كتب جالينوس إلى السريانية والربية وهي التي طبها برجشتريسر بمدينة ليبتيك سنة ١٩٢٥ .

عدد لا بأس به من هذه المخطوطات ومنذ زمن قليل أرسل إلى هـ . رتر من القسطنطينية العنوان العربي لواحد من هذه المخطوطات (رقم ٣٥٨٨ بمكتبة أياصوفيا) وهو : « جوامع كتب جالينوس التي يقرأها المتطهرون الاسكندرانيون وهي ١٦ كتاباً » . وقد يكون من الخير أن نورد هنا حكم طبيب وفيلسوف فارسي كبير على قيمة هذه الجوامع الاسكندرانية ، كما ذكره ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ١٠٨ في الوسط) بدقة :

« قال أبو الفرج بن هندو^(١) في كتاب «مفتاح الطب» إن هذه الكتب التي اتخذها الاسكندرانيون من كتب جالينوس ، وعملوا لها جوامع وزعموا أنها تغني عن متون كتب جالينوس ، وتكفي كلفة ما فيها من الجوامع^(٢) والفصول . قال أبو الخير بن الخمار^(٣) وهو أستاذ أبي الفرج بن هندو : أنا أظن أنهم قد قصروا فيما جمعوه من ذلك ، لأنهم يعوزهم الكلام في الأغذية والأهوية والأدوية . قال : والترتيب أيضاً قصروا فيه ، لأن جالينوس بدأ من التشرح ثم سار إلى القوى والأفعال ثم إلى الأسطقسات . »

وجود هذه الجوامع وحدها دليل على أن حركة تدريس الطب بالاسكندرية لا بد وأن تكون قوية نشيطة قبل دخول العرب وغزوهم وستحدث فيما بعد عن هذه الحركة وكيف كانت ، معتمدين على ما تذكره لنا المصادر العربية . غير أنا ، وبالأأسف ، لا نستطيع أن نحدد الزمن الذي فيه ألقت جوامع جالينوس هذه ، والتي كانت تسير معها جنباً إلى جنب جوامع^١ لابقراط في إثني عشر كتاباً . وقد رأى لكثير وتيبلي أن يحددها بأول القرن السابع ، قبل غزو العرب لمصر بقليل . ولكن ليس لدينا من الوثائق ما يؤيد ذلك .

ذلك أنا إذ أراجعنا إلى المصادر العربية ، التي عنها استقى هذان المؤلفان ،

(١) راجع ما استقوله عنه فيما بعد .

(٢) تقرأ هكذا بدلاً من « توابع » (تصحيح برجستير)

(٣) راجع ما استقوله عنه فيما بعد .

لم نجد في أقدمها وهو « الفهرست » لابن النديم (القرن العاشر) ص ٢٩٢
س ١٧ ، إلا خبراً صغيراً يقول : « أسماء جماعة من الأطباء القدماء مقلين ،
ولا تعرف أوقاتهم على صحة : اصطفن (١) ، جاسيوس (٢) ،
انقيلاوس (٣) ، مارينوس (٤) . هؤلاء اسكندرانيون وهم من فسر كتب
جالينوس وجمعها واختصرها وأرجز القول فيها ، وسيما كتب جالينوس
الستة العشر . وبعد ابن النديم بثلاثة قرون نرى أخباراً من جديد حول
جوامع جالينوس ، وهي أخبار طويلة بما يجعلها أقرب إلى الشك ؛ ونرى
أن أسماء الذين عملوا هذه الجوامع قد زاد عددها .

يقول ابن القفطى في « كتاب أخبار الحكماء » (ص ٧١ س ٥ وما بعدها) :
« انقيلاؤس الاسكندراني : حكيم فاضل طبائعي مصرى الاقليم ، اسكندراني
المنزل . وهو أحد الاسكندرانيين الذين عنوا بجمع كلام جالينوس واختصار
كتبه ، وتأليفها على المسئلة والجواب . ودل حسن اختصارهم على معرفتهم
بجوامع الكلام ، وإتقانهم لصناعة الطب (٥) . وكان انقيلاؤس هذا رئيسهم :

(١) لعله اصطفن الأسكندراني الفيلسوف المذكور آنفاً (ص ٤٢) وهو مشهور خصوصاً
عند العرب بأنه كيميائي وفيلسوف . ولكن كان يخلط بينه وبين معاصره اصطفن الأثيني المشهور
باعتباره من شعراهم بقراط وجالينوس . راجع كتاب نويبرجر ج ٢ ص ١٢١ وكتاب ليتمان
عن « نشوء وانتشار الكيمياء » المطبوع ببرلين سنة ١٩١٩ ص ١٠٣ وما بعدها .
وكذلك كتاب روسكا عن « الكيمياء والعرب » ج ١ سنة ١٩٢٤

(٢) لعله العالم الطبيب جاسيوس من بتراء الذي عاش حوالي سنة ٥٠٠ م . راجع شمت
في السكوبيديّة بولي فيسوفاً ج ٧ ص ١٣٢٤ - W. Schmid, Real - Enzykl. Pauly -
Wisowa, VII, 1324.

(٣) هذا الاسم لم يوضع بعد ، وهو يذكرنا بالساحر انكسيلاوس الذي عاش في أيام أغسطس .
ويمكن أيضاً أن يكون أصله نيكولائوس ، أو هيروكلس ، أو أركيلاوس ، أو ما أشبه ذلك .
(٤) لا يمكن طبعاً أن يكون هذا هو مارينوس الأسكندراني المشرح الكبير السابق
على جالينوس في القرن الثاني . ولكن لعله أن يكون مارينوس الفيلسوف من سيشم الذي
خلف برقلس كرئيس للأكاديمية (سنة ٤٦٥) . راجع بولي فيسوفاً ج ٣ | ٢ (سنة ١٩٢٩)
ص ٢٤٠٢ .

(٥) تارن بهذا رأى ابن الخمار المخالف لهذا في الصفحة السابقة . ولكن ابن =

وهو الذى جمع من منشور كلام جالينوس ثلاث عشرة مقالة فى أسرار الحركات . ألفها فيمن جامع وبه علة مزمنة ، وذكر ما يولد عليه ذلك وما يدفع به ضرره (١) . وانقيلاؤس هذا هو المرتب للكتب ، والمستخرج لأكثرها ، حتى أن أكثر الناس ينسبون الجوامع إليه . وقد ذكر هذا حين ابن اسحق فى نقله لها من اليونانى إلى السريانى . ولكن هذه الترجمة ضاعت وبالأسف . وتراجها العربية الأخرى لا نقول لنا شيئاً عن تأليف انقيلاؤس لها كما هو مذكور هنا فى كلام ابن القفطى وواضح أن النساخ قد خلطوا هذه الأخبار خلطاً .

ثم يقول ابن القفطى بعد ذلك (ص ٧١ س ١٥ ، وما بعده) : « والاسكندرانيون هم الذين رتبوا بالاسكندرية دار العلم ، وبجالس الدرس الطبي . وكانوا يقرأون كتب جالينوس ويرتبونها على هذا الشكل الذى تقرأ اليوم عليه ، وعلوا لها تفاسير وجوامع ، تختصر معانيها ويسهل على القارىء حفظها وحملها فى الأسفار . فأولهم على مرتبه اسحق بن حنين اصطفن الاسكندراني ، ثم جاسيوس ، وانقيلاؤس ، ومارينوس . فهؤلاء الأربعة عمدة الأطباء الاسكندرانيين ، وهم الذين عملوا الجوامع والتفاسير . وانقيلاؤس هو المرتب للكتب والمستخرج لها على ما تقدم شرحه ، ففى هاتين القطعتين إذا يتبع القفطى حنين وابنه اسحق ، اللذين كانا دائماً أعرف الناس بالدراسات العلمية قبل الاسلام . ولكنه يعتمد بعد ذلك على طبيب

== الخماراختصاصى فى هذا أما ابن القفطى فلم يكن يفهم فى الطب كثيراً .

(١) هذا الموضوع على هذه الصورة غير مفهوم ، واعلم من خطأ النساخ . فمن غير الممكن أن تكون ثلاثة عشر كتاباً من كتب جالينوس عن الموضوع المذكور ، كذلك العنوان : « أسرار الحركات » غير موجود فى مكان آخر . وهناك كتابان ينحلان لجالينوس عن أسرار النساء والرجال (راجع ماقلته فى H. Kl. XXVIII. — Sitz. Ber. d. Pr. Ak. d. W. Ph. — 1928) ويوجد منهما نسخة خطية فى ترجمة عربية باستامبول (أيا صوفيا رقم ٤٨٣٨) وقد تفضل برجستريس الذى قرأهما فذكر لى محتوئهما . وهو يخالف ما يتحدث عنه ابن القفطى .

لم يستق إلا من مصادر ثانوية أو في المرتبة الثالثة، ولا يعرف اليونانية في الغالب .

وفي ترجمة يحيى النحوى يقول ابن القفطى (ص ٣٥٦ س ١٤ وما بعده):
« وذكر عبيد الله بن جبرائيل بن عبد الله بن بختيشوع الطيب^(١) أن اسم يحيى ثامسطيوس . قال وكان قوياً في علم النحو والمنطق والفلسفة ، ولا يلحق بهؤلاء الأطباء ، يعنى الاسكندرانيين المشهورين ، وهم انقلاؤس واصطفن وجاسيوس ومارينوس ، وهم الذين رتبوا الكتب ، . وعندى أن عبيد الله على صواب في قوله إن يحيى النحوى لم يشترك في عمل جوامع جالينوس ولكن لأنه يعتبره ثامسطيوس ، فان حكمه لقيمة له . وهذه الفقرة التي أمامنا نموذج للنخط الشنيع الذى كانت عليه أخبار علماء الاسكندرية عند الكتاب العرب المتأخرين . ويزيد هذا الخلط ما يورده ابن أبى أصيبعة الذى استقى نفس هذا الكلام من كتاب لأحد معاصرى عبيد الله . يقول ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ١٠٣ س ٧ من أسفل) : « قال المختار بن الحسن بن بطلان^(٢) إن الاسكندرانيين الذين جمعوا كتب جالينوس الستة عشر وفسروها كانوا سبعة وهم اصطفن ، وجاسيوس ، وثاودوسيوس^(٣) ، وأكيلاوس^(٤) ،

-
- (١) هذا الطبيب الفيلسوف آخر رجل معروف من أسرة بختيشوع المشهورة بالطب التي نتحدث عنها ص ٥٦ . وقد جمع عدة مقتبسات من الأطباء القدماء في كتاب تحت عنوان « نوادر المسائل » حوال سنة ٤٤٥ هـ = سنة ١٠٥٣ م (راجع ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ١٣٨ س ١٧) وكتب أيضاً كتاباً عنوانه « مناقب الأطباء » (ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ١٠٤ س ١٣ . ولكن هذين الكتابين مفقودان . وحديثاً لفرله كتاب عنوانه « الروضة الطبية » ، نشره الأب بول سباط بالفاخرة سنة ١٩٢٧ . وفي هذا الكتاب ص ٣٥ نجد المؤلف يرتكب نفس الخلط بين يحيى النحوى و ثامسطيوس . راجع مقالة مايرهوف عن « ملخص عربى للتريقات الطبية الفلسفية » المنشور بمجلة ايزيس (بروج ١٩٢٨) ج ١٠ ص ٣٤٥ تاليف .
- (٢) فيما يختص به راجع ما ستقوله فيما بعد .
- (٣) يمكن أن يكون المقصود ثاودوسيوس الاسكندراني النحوى إذ لا يعرف طبيب بهذا الاسم بالمصر الاسكندراني المتأخر .
- (٤) لعله انقلاؤس نفسه .

وانقيلاؤس ، وفلاذبوس^(١) ، ويحيى النحوى . وكانوا على مذهب المسيح .
وقيل إن انقيلاؤس الاسكندراني كان هو المقدم على سائر الاسكندرانيين ،
وأنه هو الذى رتب الكتب الستة عشر لجالينوس .

وبعد ذلك يذكر ابن أبى أصيبعة ما ذكره ابن الففطى عن شروع
الكتب ، وعن رأى حنين فى حركة الدرس بالاسكندرية مما سنذكره بعد
(ص ٥٢) ويحتم كلامه بقوله (ج ١ ص ١٠٤ س ١) : « وأجود ما وجدت
من ذلك تفسير جاسيوس للسته عشر . فانه أبان فيه عن فضل ودراية . وعمر
من هؤلاء الاسكندرانيين يحيى النحوى الاسكندراني الاسكلاني^(٢) حتى
لحق أوائل الاسلام . ولما نعرف اليوم أن هذا العالم الهليني المولود بمدينة
قصارية قد مات قبل الغزو العربى بحوالى قرن . ولكن العرب أصروا على
ربطه بعمر بن العاص ، فاتح مصر على الرغم من أنه كان معروفاً لديهم أنه
تلميذ أمونيوس ، وأن أمونيوس كان تلميذ برقلس^(٣) . ثم يورد ابن أبى أصيبعة

(١) عالم طبيب مشهور من المحتمل أن يكون قد عاش فى القرن الخامس . وتعرف له
شروح على كتب جالينوس وبقراط . راجع نويبرجر ج ١١ ص ٧٥ .
(٢) فى الأصل « الاسكلاني » وهى كلمة غير مفهومة فأبدلت بها ، تبعاً لما اقترحه
الأستاذ يوسف شاخت ، كلمة « الاسكلاني » أى الدرسي أو المدرس .

(٣) هكذا عسند مؤلف مثل أبى سليمان محمد بن طاهر السجستاني الفيلسوف الفارسى
(اقتبس ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ١٠٤ س ٩ وما يليه) . وظهير الدين البيهقى الذى جمع
كتبه (مخطوطة ليدن رقم ١٣٣ من المخطوطات العربية وقد رآها لى الدكتور فون آرنونك
A. Von Arendonk) يجعله يعيش حق فى النصف الثانى من القرن السابع ويحمل ، ولده
فى بلاد الديلم فى فارس . ولكنه يترجم « لقبه فيلويون » ترجمة صحيحة فيقول : « يحيى
الاجهاد » . راجع أيضاً اشتينشيدر كتاب « الفارابى » ص ١٥٢ إلى ص ١٧٦ (« يحيى
النحوى عند العرب ») . ولعل هذا الخلط التاريخى كله نشأ عن خطأ أحد المترجمين أو النسخ
فالفهرست (ص ٢٥٥ س ٢) ومن بعده ابن الففطى (س ٣٥٦ س ١٢) يقولان إن
يحيى النحوى ذكر فى المقالة الرابعة من تفسيره لكتاب السماع الطبيعى عند الكلام فى الزمان
أن سنة تأليفه لهذا المرح كانت سنة ٣٤٣ لهقلىيانوس القبطى أى ما يعادل سنة ٦٢٧ م .
والواقع أن هذا الكلام ورد فى الكتاب السادس عشر من شرح يحيى النحوى للسمع الطبيعى .
ولكن السنة الوارد ذكرها هى سنة ٢٤٥ لهقلىيانوس أى ما يعادل سنة ٥٢٩ ميلادية !

(ج ١ ص ١٠٤ س ١٣ وما بعده) اعتماداً على عبيد الله القصة اللطيفة التي تقول بأن يحيى النحوى كان «ملاحاً يعبر الناس في سفينته . وكان يحب العلم كثيراً . فاذا عبر معه قوم من دار العلم والمدرّس الذي كان يدرس العلم بجزيرة الاسكندرية يتحاورون مامضى لهم من النظر ويتفاوضونه، ويسمعه فتهش نفسه للعلم فلما قويت رَوْبُشُهُ في العلم فكر في أمره ... فينما هو مفكر إذ رأى نملة قد حملت نواة تمر ، وهى تريد أن تصعد بها إلى علو ، وكلما صعدت بها سقطت ، فلم تزل تجاهد نفسها فى طلوعها ، وهى فى كل مرة يزيد ارتفاعها عن الأولى . فلم تزل نهارها وهو ينظر إليها ، إلى أن بلغت غرضها ، وأطلعها إلى غايتها . فلما رآها يحيى النحوى قال لنفسه : إذا كان هذا الحيوان الضعيف قد بلغ غرضه بالمجاهدة ، فأنا أولى أن أبلغ غرضى بالمجاهدة . فخرج من وقته ، وباع سفينته ، ولازم دار العلم . وهذا الخاط الذى وقع فيه العرب حول اسم يحيى النحوى ومؤلفاته لا يزال أثره باقياً حتى اليوم . فإن كتباً حديثة جداً تزعم أن يحيى الاسكندراني قد كتب الشروح التى بعضها طبي وبعضها فلسفى .

وواضح أن حنين وابن سبه اسحق لم يعرفا الشيء الكثير عما كان فى الاسكندرية قبل ذلك بقرنين أو بثلاثة قرون . ومن هنا كانت الروايات المتناقضة عن أسماء علماء ينتسبون إلى القرون الخامس والسادس والسابع . ولكن يبدو مؤكداً من الأخبار التى أوردها المؤلفون العرب ، بعد تمحيصها ، أنه كانت هناك قبل دخول الاسلام مدرسة أو أكثر بالاسكندرية ، فيها كانت الفلسفة والطب يدرسان بصورة مدرسية واضحة . وهذا يبدو خصوصاً من كلام لحنين بن اسحق لا زال عندنا نصه الأصيل بفضل برجشتريسر^(١) . وهذا الكلام كان من البواعث التى دفعتنى إلى هذا البحث . قال حنين بعد أن أورد أهم كتب جالينوس العشرين :

(١) راجع كتاب برجشتريسر ص ١٥ من الترجمة .

وفهذه الكتب التي كان يقتصر على قراءتها في موضع تعليم الطب بالاسكندرية . وكانوا يقرؤونها 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 بالاسكول^(١) في كل يوم على كتاب إمام ، إما من كتب المتقدمين وإما من سائر الكتب . وإنما كانوا يقرؤونها الأفراد كل واحد على حده بعد الارتياض بتلك الكتب التي ذكرت ، كما يقرأ أصحابنا اليوم كتب المتقدمين .

وعلى هذا النحو بقيت الدراسة في الشرق والغرب طوال العصور الوسطى ، بل لا تزال باقية حتى اليوم في الشرق الاسلامي . ويكفي أن يدخل المرء مسجداً من هذه المساجد التي تعقد فيها حلقات الدرس ليرى أمامه الدراسة على هذه الصورة الموجودة بالاسكندرية : يقرأ التلميذ أمام أستاذه قطعة من كتاب رئيسي ، وحينئذ يقوم الأستاذ بالشرح وإلقاء الأسئلة . وكان في وسعنا أن نعرف من غير كلام حنين السابق أن هذا النوع من الدراسة كان موجوداً ، وذلك عن طريق التراجم السريانية والعربية لجوامع كتب بقراط وجالينوس وكتب أرسطو المنطقية وشروحها عما كان يُعمل للتلاميذ . أما فيما يتعلق بتاريخ تأليف هذه الكتب فعندي أنه لا يجب وضعه ، كما فعل لكثير ، في العصر القريب من الفتح العربي لمصر . وإنما في النصف الأول من القرن السادس على أقل تقدير . لأنه حوالى هذا العصر ألف يحيى النحوى شروحه الأرسطالية من جهة ، ومن جهة أخرى كان له تأثير عظيم في العالم المسيحي الذي يتكلم اليونانية والسريانية ، بفضل استخدامه لمنطق أرسطو في الدفاع عن الدين المسيحي وتأيينه . وحوالى هذا العصر نفسه انتهى سرجيوس الرأس عيني من تراجمه السريانية لأشهر كتب جالينوس التي كان لها خطرها وأهميتها في

(١) راجع في ص ٤٥ س ١ ، تفسير هذه الكلمة التي تعادل في اليونانية لفظ σχολή (مدرسة) .

تطور الطب اليوناني في الشرق الأدنى . وإلى جانب ذلك ترجم كتباً لأرسطو أو منحولة اليه وشرحها . وعلى هذا يبدو لي أنه ليس من الممكن افتراض أن الحركة الدراسية في الاسكندرية قد وقفت لمدة طويلة ثم عادت من بعد في القرن السابع ، وإنما الأحرى أن يقال إن هذا النشاط الذي وجد في القرن السابع كان استمراراً لحركة العصر الاسكندراني الذهبي ، ولو أنه صيغ بصيغة المدرسية شيئاً فشيئاً ، وظلت تقاومه المنازعات الدينية . ولا بد أنه كان مع المدارس مكاتب متصلة بها . ومع ذلك فإن برثشيا على حق حين يقول إنها لم تكن كبيرة ولا عامة . (راجع التعليق رقم ١ ص ٤١)

ب — العلوم اليونانية عند السريان في الشرق الأدنى

ومعرفتنا بنفوذ المعارف اليونانية إلى الشرق الأدنى في عصر ما قبل الاسلام أحسن من معرفتنا بالعصر الاسكندراني المتأخر . فكانت الأماكن التي ازدهرت فيها العلوم اليونانية في المنطقة التي تتكلم السريانية والفارسية الوسطى هي الرها ، ونصيبين ، والمدائن وجنديسابور في خوزستان بالنسبة إلى النسطوريين ، ثم انطاكية وأميدا Amida بالنسبة إلى اليحقيين . وإلى جانب هذا كانت هناك مدارس في الأديرة نعرف الشيء الكثير عن نظمها وطرق الدرس فيها بفضل بحوث أسماني وغيره من المؤلفين^(١) . واسمها بالسريانية اسكولى المأخوذة من اللفظ اليوناني σχολή ، ومنه صنع العرب

(١) راجع كتاب اسماني ج ٣ من ص ٩٣٤ إلى ص ٩٤٧ . ثم كتاب رويانس دو قال عن الأدب السرياني من ص ٢٤٩ إلى ص ٢٧٨ . ومقالة رسكا : « دراسات حول كتاب المحاورات تأليف سورس بارشكو » ثم مجلة الأشوريات ج ١٢ ص ١١ وما بعدها ثم ماربار بارحدشبه في مقالته عن « سبب إنشاء المدارس في مجموعة « كتب الآباء الفرقيين » ج ٤ ص ٤ من ص ٣١٩ إلى ص ٤٠٤ . وراجع أيضا بومشرك ص ١١٤ وتكاتفش الخ .

R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris 1890; J. Ruska, *Studien zu Severis bar Sakkus' "Buch der Dialoge"*, Zeitschrift für Assyriologie, XII. Mar Barhadbsabbà Cause de la fondation des écoles, éd. A. Scher. In *Patrologia Orientalis*.

اللفظ اسكول الذى يدل على مدرسة مسيحية أو مدرسة ملحقة بدير. وكانت الغالبية العظمى من هذه المدارس لاهوتية دينية. ولكن كان يسمح في الكثير منها بدراسة العلوم الدنيوية، وإن لم يكن لهذه من المكاة ما كان للعلوم الدينية. وهذه العلوم الدنيوية هي النحو والبيان والفلسفة والطب والموسيقى والرياضيات والفلك. وكما قلنا من قبل اقتصر التعليم الفلسفي في جوهره على بعض أجزاء المنطق الارسططالي؛ والتعليم الطبي على أمهات مؤلفات بقراط وجالينوس. ويظهر أن أهم موضع غنى فيه بالعلوم اليونانية في مدارس الأديرة كان مدرسة دير القديس اثناسيوس في قنشرين بسوريا، إلا أن ازدهارها كان في العصر الاسلامي.

وكان علماء هذا العصر في نفس الوقت غالباً من رجال الدين، مثل الطبيب الاسكندرانيين اللذين ذكرناهما وهما سرجيوس واهرن. وإذا قرأنا كتاب بومشتر^١ عن تاريخ الأدب السرياني وجدنا أنه لم يكن في الشرق الأدنى في العصر السابق على الاسلام علماء أطباء مشهورون، وإنما كان الغالب أن يأتي علم الطب آتئذ من الاسكندرية، وفي مقابل هذا نعرف أنه كان ثمة فلاسفة عديدون، كانوا في نفس الوقت مترجمين في أغلب الأحيان عنوا بترجمة المنطق الارسططالي وشروحه إلى السريانية.

فن بين رجال العصر السابق على الاسلام يذكر لنا بومشتر^١ هيبا الملقب بالترجمان من القرن الخامس، وتلميذه بروبا (بروبوس) وكانا من أتباع المدرسة الفارسية في الرها؛ ومن القرن السادس يذكر لنا اسم أبي القشقرى الذى كان ذا نفوذ عظيم في عصر كسرى الثاني (من سنة ٥٩٠ إلى سنة ٦٢٨) أحد ملوك الساسانيين وهؤلاء الثلاثة جميعاً نسطوريون. أما اليعقوبيون فنذكر من بينهم، بمن عاشوا في القرن السادس، يونان الأبامى وسرجيوس الرأس عيني وكانا تلميذين بالاسكندرية كما ذكرنا، ثم اصطفن بارصديله وأخودميه وإلى جانب هؤلاء المترجم السرياني لاثولوجيا أرسططاليس^(١).

(١) راجع في هذا ملاحظات نينو في «الفرق الحديث» المجلد رقم ١٠ (١٩٣٠) ص ٥٠ =

ويورد بوميشتر^١ك من العصر الأول للإسلام في القرن السابع الميلادي من بين النسطوريين أسماء سلوانوس القردي ، وحينانيشو الأول الجاثليق ، ثم شمعون الراهب المعروف بطيبويه الطيب والآخر قد ترك كتابا في الطب كان له بعد ترجمته إلى العربية بعض الأثر في تطور الطب الاسلامي . ومن بين اليعقوبيين في هذا القرن نذكر سويرس سيديوخت (المتوفى سنة ٦٦٧) وتلميذه اثناسيوس البلندي^(١) ويعقوب الرهاوي (المتوفى سنة ٧٠٨) الذي يعتبره بوميشتر^٢ك (ص ٢٤٨) « أكبر رجال الحركة اليونانية المسيحية في اللغة الآرامية » . ولكن لم يصلنا من كتبه وترجمه في العلوم الدنيوية شيء . ثم جورججوس (المتوفى سنة ٧٢٤ م) أسقف العرب المسيحيين في المنطقة المسماة اليوم حوران (في سوريا) ، وتلميذ هذين الأخيرين ، وقد اشتهر كشارح ومترجم لمنطق أرسطو .

ولنذكر من رجال القرن الثامن الأساقفة النسطوريين ما رأبا ويوشع بنحت ودنجا^(٢) الذين كانوا مترجمين وشراحاً لكتب أرسطو . ثم طيماثاوس الأول الجاثليق (المتوفى سنة ٨٢٣) ، وفي أيامه نشطت حركة الارساليات النسطورية في آسيا الوسطى حتى بلاد الصين ؛ وكان ذا مقام كبير لدى الخلفاء العباسيين ، وقد عني بالدراسات الفلسفية عناية كبيرة . وفي النصف الثاني من القرن الثامن كان لمدرسة جنديسابور ، التي ذكرناها

من أعلى Oriente Moderno .

(١) راجع جوزيه فرلاني ، « مقدمة اثناسيوس البلندي للمنطق الارسطاطالي » ، O.Furlani, Sull' introduzione di Atanasio di Balath alla logica e silllogistica aristotelica, Rendiconti della R. Accademia dei Lincei T. XXV, 717-78 في الترجمة في *Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed arti* T. LXXXV (1927) pp. 319 - 43.

(٢) يميز بينه وبين الفيلسوف المسيحي التأخر عنه واسمه أبو زكريا دنجا الذي جرت له مناظرات مع السعدي بفتحاد سنة ٣١٢ = سنة ٩٢٥ في بغداد وتكرت (راجع «التنبيه والاشراف» ص ١٥٥ س ٥ وما يليه) .

آنفاً باعتبارها مدرسة فارسية طبية ، أهمية كبرى . وكان عصر ازدهارها الأول في القرن الخامس في أيام الملك خسرو أنوشروان بفضل العلماء النساطرة الذين طردوا من الرها آنذاك . وفي هذه المدرسة لم يكن الطب يدرس — اعتماداً على تراجم سرجيوس لكتب جالينوس في غالب الظن — نظرياً فحسب ، بل كان يدرس عملياً في بیمارستان كبير ، كان نموذجاً لما كانت عليه الدراسة من بعد في العالم الاسلامي . وفيها أيضاً اتصل العلماء اليونانيون والسريان والفارسيون بعلماء الهند وتأثر بعضهم بعضاً ، وفي الطب العربي الاسلامي بقايا لهذا التأثير . وفي العصر الاموي لم يكن لمدرسة جنديسابور أى أثر في قيام مدرسة طبية ، ولو أن بعض الأطباء أتوا من هناك إلى جزيرة العرب وسوريا . وإنما بدأت العناية تتجه إلى هذه المدرسة في أوائل حكم العباسيين الذين نقلوا عاصمة الملك إلى بغداد . فإن الخليفة الثاني المنصور قد استشار في سنة ١٤٨هـ = ٧٦٥م رئيس أطباء بیمارستان جنديسابور وهو جرجيس بن بختيشوع (تبعاً للقفطي) حينما دعاه إلى بغداد . ومن ذلك الحين بقيت أسرة بختيشوع طوال ثلاثة قرون ذات مكانة كبرى عند الخلفاء . فمنها كان أطباء الخلفاء ووزراؤهم ، وكان منها الأطباء المحترفون وأطباء بیمارستانات ومعلمو الطب والفلسفة . وآخر أبناء هذه الأسرة المعروفين عبيد الله المذكور آنفاً (ص ٤٩) ثم آخر ليس معروفاً تماماً هو على ابن ابراهيم بن بختيشوع^(١) . وقد عاش في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري (القرن الحادى عشر الميلادى) .

ومن بين الأطباء الآخرين في جنديسابور والذين وصلت إلينا أسماؤهم نذكر هنا أشهرهم فحسب ، ألا وهو يوحنا بن ماسويه الذى هاجر إلى بغداد في أول القرن الثالث (= القرن التاسع الميلادى) وهناك أقام بیمارستانا

(١) راجع مقال ماكس مايرهوف عن «كتاب في طب العيون غير معروف من القرن الحادى عشر بعد الميلاد» في 63—79 Archiv f. Gesch. d. Medizin, Bd. XX (1928) (مخطوطات تاريخ الطب ج ٢٠ [سنة ١٩٢٨] من ص ٦٣ إلى ص ٧٩) .

وجعله الخليفة المأمون في سنة ٢١٥ هـ (= ٨٣٠ م) رئيساً لبيت الحكمة . وقد تلمذ عليه حنين لمدة من الزمان . وتوفي في بغداد سنة ٢٤٣ هـ (= ٨٥٧ م) . ومن هذا الزمن تقريباً بدأت مدرسة الطب جنديسابور تفقد أهميتها لأن كبار الأطباء والأساتذة قد ذهبوا إلى قصور الخلفاء في بغداد أو سرمن رأى . وكانت شهرة الأطباء السريان النصارى في عاصمة امبراطورية الخلفاء كبيرة جداً . والدليل البين على هذا وجده براون (من ص ٧ إلى ص ٨) في كتاب من كتب التقديس اللاذع التي ألفها الجاحظ الكلامى المعزلى المشهور (المتوفى سنة ٢٥٥ هـ = ٨٦٩ م) قال الجاحظ في كتابه «البخلاء»^(١) عن أسد بن جاني الطبيب البغدادي :

« وكان [أسد بن جاني] طبيباً فأكسدم مرة . فقال له قائل : السنة وبئته ، والأمراض فاشية ، وأنت عالم ، ولك صبر وخدمة ، ولك بيان ومعرفة ، فن أين تؤتى في هذا الكساد . قال أما [واحدة] فاني عندهم مسلم . وقد اعتقد القوم قبل أن أتطبب ، لا بل قبل أن أخلق ، أن المسلمين لا يفلحون في الطب . وأسمى [ثانية] أسد ، وكان ينبغي أن يكون اسمي صليبا ، ومرايل ، ويوحنا ، وييرا . وكسنتي أبو الحارث وكان ينبغي أن تكون أبو عيسى ، وأبوزكريا ، وأبو إبراهيم . وعلى رداء قطن أبيض ، وكان ينبغي أن يكون رداء حرير أسود . و[أخيراً] لفظي لفظ عربي ، وكان ينبغي أن تكون لغتي لغة أهل جنديسابور . وهكذا يقول الطبيب العربي بصراحة أنه لن يكون له زبائن إلا إذا كان مسيحياً ذا اسم سرياني ولهجة سريانية ، ويلبس رداء من الحرير ، وهو محرم على المسلم ، ويدرس في المدرسة السريانية الفارسية المشهورة . وقد كان الأطباء المسلمون آتند في بداية عصر دراستهم . وكان القرن الثالث (التاسع الميلادي) عصر المترجمين حقاً . وكان

(١) كتاب «البخلاء» طبع فان فلون بمدينة ليدن سنة ١٩٠٠ م ص ١٠٩ وما بعدها ؛ طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ م ص ٨٥ .

هؤلاء جميعاً من النصارى الذين يتكلمون باللغة السريانية . وكان منهم أيضاً من لا بد وأن يكون قد أتقن اليونانية والفارسية . وبعد أن ترجم عدد كبير من الكتب الطبية اليونانية إلى السريانية منذ أيام سرجيوس (القرن السادس) وخصوصاً في القرن الثاني للهجرة (= القرن الثامن الميلادى) ، نزل حنين ابن اسحق سنة ٢١١ هـ (= ٨٢٦ م) ولما يتجاوز السابعة عشرة من عمره ميدان الترجمة ، حتى أصبح من بعد زعيم المترجمين العرب والسريان . وقد ترجم حتى موته (سنة ٢٦٤ هـ = ٨٧٧ م) من كتب جالينوس مائة إلى السريانية ونصفها إلى العربية . وترجم أيضاً كتباً عديدة من تأليف أوريباسيوس وبولس الأجانيطى (أوفوليس) ثم من تأليف بقراط وأرسطو وشروحمها وترجم أيضاً الترجمة السبعينية . وبعد حنين قام تلاميذه بترجمة معظم كتب بقراط وجالينوس إلى العربية ، وخصوصاً ابنه اسحق الذى ترجم بقية كتب أرسطو وشراحه ، وأهم الكتب الرياضية والبصرية لأقليدس . ولانستطيع هنا أن ندخل فى تفاصيل ذكره صغار المترجمين المائة ، وقد كانوا يتعلمون غالباً اليونانية فى مدارس الأديرة . وقاموا بترجمة ما بقى من كتب الأطباء والرياضيين والفلاسفة الهلنيين القدماء تحت إشراف حنين أو مستقليين عنه .

وقد أنشأ المأمون كما ذكرنا من قبل (سنة ٢١٥ هـ = ٨٣٠ م) مدرسة للترجمة فى بغداد سميت باسم بيت الحكمة ، وضع على رأسها يوحنا بن ماسويه . وكان حنين الشاب أنشط من فيها من المترجمين وبعد ٢٥ سنة تقريباً جدد الخليفة المتوكل هدمه المدرسة ، وجعل حنين رئيساً لها . وكانت الترجمة فى النصف الأول من هذا القرن الثالث (التاسع الميلادى) غالباً إلى السريانية ، وفى النصف الثانى ازدادت حركة الترجمة إلى العربية شيئاً فشيئاً ، وقام المترجمون أيضاً باصلاح التراجم القديمة (١) . وكان هناك

(١) راجع كتاب برجشتريسر ، المقدمة ص ٨ من أسفل و ص ٩ من أعلى .

بعض الأطباء ورجال الدين المسيحيين، وعلى الخصوص كان هناك من المسلمين الكبراء في قصور الخلفاء، من قاموا إلى جانب الخلفاء بمعونة حركة الترجمة وتشجيعها، بأن بذلوا المال من أجل الحصول على المخطوطات، وأجروا الأرزاق على المترجمين وتكفلوا بمعاشهم. ومن أشهر هؤلاء الذين عاونوا الحركة أحمد ومحمد بنو موسى بن شاكر، اللذان كانا في الآن نفسه فلكيين ورياضيين مشهورين. وإلى جانب هؤلاء كان يوجد ثمة كثيرون.

وقد بق علينا أن نذكر اسم مترجمين آخرين كبيرين كانا مستقلين قطعاً عن حنين: أحدهما ثابت بن قرّة الصائغ الحرّاني الذي سنتحدث عنه بعد حين. فقد ترجم عدداً وافراً من الكتب الفلكية والرياضية من تأليف إقليدس، وأبلونيوس، وبتيثس، ونيقوماخوس، وأوطولوقس، وثيودوسيوس، وبطليموس إلى العربية. والآخر كان ازدهار حوالى سنة ٩٠٠ م ألا وهو قسطا بن لوقا الذي يقال عنه إنه نصراني يوناني من بعلبك بسوريا. وقد ترجم كثيراً من المؤلفات الطبية والرياضية (ذيفنطس) والفلكية، وترجم إلى جانبها مؤلفات فلسفية صحيحة أو منحولة، خصوصاً كتب فلوطرخس. ثم إن ثابت بن قرّة قد أصلح عدداً كبيراً من مترجمات إسحق بن حنين الفلسفية والرياضية. ويوجد حتى اليوم عدد من المخطوطات العربية وعليها التعليقات الخاصة بها تصحيحاً لها (١).

ويذكر مؤرخو الكتب العرب من بين كبار المترجمين أبا يوسف يعقوب بن إسحق الكندي (المتوفى بعد سنة ٢٥٧ هـ = سنة ٨٧٠ م) المسمى فيلسوف العرب (٢) وقد كان حقلاً بحسب ما نعرف أول مسلم أتقن علوم اليونان إلى حد يدعو إلى الدهشة. ولكن لا يعرف من تراجمه إلا

(١) راجع مقال بويج عن «كتاب النبات لأرسطو — نيقولاؤس» Bouyges, Sur le *De plantis* d'Aristote-Nicolas. In, *Mélanges de l'Université St. Joseph de Beyrouth* IX (1923) pp. 103—107.

(٢) راجع فيما يتعلق بها كتب عنه، دائرة المعارف الإسلامية ج٢ (مادة: الكندي).

شئ قليل جداً هو في الواقع جغرافية بطليموس ولم يبق لنا أى ترجمة أتمها بنفسه حتى أن دوره كترجم مجهول تماماً . ولكنه كتب ، معتمداً في الغالب على التراجم السريانية لعلوم الأوائل ، قرابة ثلثمائة كتاب من تأليفه هو في الطب والفلسفة الأرسطالية والفيثاغورية المحدثه والأفلاطونية المحدثه ، وفي الرياضيات ، والبصريات ، وفي الفلك ، والآثار العلوية ، والموسيقى ، والسياسة المدنية ، والأخلاق وغيرها . وعن هذا الطريق ساعد على أن يفتح للعرب الطريق إلى علوم الأوائل ، كما هي الحال في التراجم . ولم ينشر حتى الآن من كتبه إلا الشئ القليل ؛ ومذهبه معروف معرفة قليلة لا تسمح بتكوين رأى نهائي قاطع عن هذا العالم المتقدم الكبير في العالم الاسلامي . وعلى الرغم مما كان له من مكانة باعتباره عالماً ومن أسرة كانت من أكبر الأسر العربية القديمة ، فانه لم يخلف تلامذة ، ولم يكن لفلسفته من الأثر في العرب بعد وفاته مثل ما كان لها في الغرب في ترجمتها اللاتينية .

ولنذكر أيضاً من بين مشاهير الأطباء في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) يوحنا بن سراييون^(١) النصراني السرياني ؛ وعلى بن سهل (ربن الطبري^(٢)) ، الذي كان نصرانياً وأسلم . وهما قد تركا كتباً اقتبس منها المؤلفون المتأخرون الشئ الكثير . كذلك كان ثاودوسيوس رومانوس اليعقوبي الراهب الطيب ذا شهرة استحقتها عن جدارة . وكان من دير قرطامين في حران^(٣) . ومثله موسى بن كيبا الأسقف الفيلسوف الذي بقي لدينا قطع من شروحه لأرسطو .

(١) كتابه الرئيسي المسمى « بكناشة في الطب » وجده حديثاً رتر في مكتبة أياصوفيا باستامبول ولم يكن معروفاً قبل ذلك إلا التراجم اللاتينية التي طبعت أول ما طبعت سنة ١٤٧٩ .
(٢) طبع مختصره في الطب حديثاً (فردوس الحكمة ، طبع الصدقي بيرلين سنة ١٩٢٨) وهو كتاب يقوم على طب الإمبراطور جالينوس وفلسفة أرسطو ، ويحتوي في النهاية على فصل مهم عن الطب الهندي .

(٣) راجع بو مشترك س ٢٨٠ ، وتكاتس ص ٨٤ .

وهكذا كان هناك فيما يختص بالطب طريق رئيسي للعلوم اليونانية في وصولها إلى العرب يمر بجنوب فارس . أما الطريق الأخرى المار بدمشق والكوفة و (ربما) البصرة أيضاً فلا نعرف عنه إلا إشارات طفيفة ، على صورة أسماء لبعض العلماء والأطباء الذين كانوا يشتغلون هناك . أما الطريق المباشر للفلسفة الأرسططالية بوجه خاص ، وهو الطريق المار من الاسكندرية إلى بغداد ، فسنحدث عنه الآن .

ج - الروايات العربية عن انتقال مدرسة الاسكندرية

ونود أن نبدأ هذا الحديث بإيراد رواية للفارابي هي تكملة لما يقوله عن « بدء ظهور الفلسفة » وقد ذكرنا من قبل الجزء الأول من هذا الكلام . يقول الفيلسوف الكبير مانصه (١) :

« انتقل التعليم (بعد ظهور الاسلام) من الاسكندرية إلى أنطاكية . وبقي بها زمنا طويلا ، إلى أن بقي معلم واحد . فتعلم منه رجلان . وخرجا ومعهما الكتب . فكان أحدهما من أهل حران (٢) ، والآخر من أهل مرو (٣) ، فأما الذي من أهل مرو ، فتعلم منه رجلان : أحدهما ابراهيم المروزي ، والآخر يوحنا بن حيلان . وتعلم من الحراني إسرائيل الأسقف ، وقويري . وسارا إلى بغداد ، فشاعل إسرائيل (٤) بالدين ، وأخذ قويري في التعليم . وأما يوحنا بن حيلان فإنه تشاعل أيضا بدينه (٥) ، وانحدر ابراهيم المروزي

(١) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ، ص ١٣٥ ، س ١٤ وما بعده . وهذا الفصل قد ترجم بعض أجزاءه اشتينشيدر ولخصه . ولكن لا يمكن في متناول يده إلا مخطوط واحد فقد وقع في بعض الأخطاء (كتاب الفارابي من ص ٨٦ الى ص ٨٩) .

(٢) في المراق الأعلى بين الدجلة والفرات وكانت تسمى قديما Carrae .

(٣) كانت عاصمة خراسان .

(٤) في الأصل ابراهيم . ولكن هذا من خطأ النسخ أو الطبع .

(٥) يترجم هذا اشتينشيدر (ص ٧٨) خطأ فيقول « bekehrt sich » أي دخل الدين

من جديد .

إلى بغداد فأقام بها . وتعلم من المروزي متى بن يونان . وكان الذى يُتَّعلم فى ذلك الوقت إلى آخر الأشكال الوجودية . (وقال) أبو نصر الفارابى عن نفسه إنه تعلم من يوحنا بن حيلان إلى آخر كتاب البرهان . وكان يسمى ما بعد الأشكال الوجودية الجزء الذى لا يقرأ ، إلى أن قرىء ذلك ، وصار الرسم بعد ذلك حيث صار إلى معلمى المسلمين أن يقرأ من الأشكال الوجودية إلى حيث قدر الانسان أن يقرأ ، فقال أبو نصر إنه قرأ إلى آخر كتاب البرهان .

وليتذكر القارىء هنا أن السريان والعرب ، ولعلمهم كانوا فى ذلك يسرون على ماسار عليه الهلينيون المتأخرون من قبل ، كانوا يعتبرون المنطق الحقيقى (أى الفلسفة) الأرسططالى هو المقولات والعبارة والتحليل الأولى والثانية والطويقا والسوفسطيقا . وكانوا يضيفون إليها الخطابة والشعر أيضاً . وكانوا يعتبرون التحليل الثانية كمبحث فى الحق المطلق . ولعل ذلك كان السبب الذى من أجله كانت الكنيسة تخشى من دراسته كما يقول الفارابى . أما العرب فكانوا يسمونه كتاب البرهان^(١) . قال ابن أبى أصيبعة بعد ذلك (ج ٢ ص ١٩٣٥ س ٩ من أسفل) : « وحدثنى عمى رشيد الدين أبو الحسن على بن خليفة^(٢) ، رحمه الله أن الفارابى توفى عند سيف الدولة ابن حمدان^(٣) فى رجب سنة ٣٣٩ . وكان أخذ الصناعة عن يوحنا بن حيلان ببغداد فى أيام المقتدر^(٤) . وكان فى زمانه أبو البشر متى بن يونان وكان

(١) راجع مادة منطق لفان دن برج فى دائرة المعارف الاسلامية ج ٢ .

(٢) عم ابن أبى أصيبعة ، طبيب ماهر من دمشق (توفى سنة ٦١٦ هـ = ١٢١٩ م) . وترجمة حياته بالتفصيل موجودة فى ابن أبى أصيبعة ، ج ٢ ، ص ١٢٣ الى ص ١٣٠ وفى لكبير ج ٢ ، ص ١٧٩ الى ص ١٨٢ .

(٣) أبو الحسن على ، أول أمير حمدانى فى حلب (من سنة ٨٣٣ هـ = سنة ١٤٤٥ م الى سنة ٨٥٦ هـ = سنة ١٤٦٧ م) .

(٤) الخليفة العباسى الثامن عشر ، كانت خلافته من سنة ٨٢٩٥ هـ = ١٤٠٨ م الى سنة ٨٣٢٠ هـ = سنة ١٤٢٢ م .

أسن^١ من أبي نصر، وأبو نصر أحد ذهنا، وأعذب كلاماً. وتعلم أبو البشر مني من إبراهيم المروزي. وتوفي أبو البشر في خلافة الرازي^(١) فيما بين سنة ٣٢٣ إلى سنة ٣٢٩. وكان يوحنا بن حيلان وإبراهيم المروزي قد تعلمنا جميعاً من رجل من أهل مرو.

ويستمر ابن أصيبعة فيقول (ج ٢ ص ١٣٥ س ٤ من أسفل) : « وقال الشيخ أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني في تعاليقه^(٢) أن يحيى ابن عدي أخبره أن متى قرأ إيساغوجي على إنسان نصراني، وقرأ قاطينغورياس وبارمنياس على إنسان يسمى روييل^(٣) وقرأ كتاب القياس على أبي يحيى المروزي » .

وبعد هذا يورد ابن أبي أصيبعة كلام صاعد بن أحمد الأندلسي (المتوفى سنة ٥٤٦٠ = سنة ١٦٠٨ م) عن دراسة الفارابي .

وهنا نورد أيضاً رواية ثانية ذكرها معاصر للفارابي هو المسعودي . وهي تؤيد الرواية الأولى وتسكملها . وهذه الرواية قد ترجمها كارادي فوالا أنه لم يستغلها^(٤) . يقول هذا المؤرخ الجغرافي الكبير الطريف كل الطرافة ، في موضع من كتابه « التنبيه والأشراف » (ص ١٢١ س ٢ و ص ١٢٢ وما بعدها) تلخيصاً لما قاله في كتاب من كتبه العديدة المفقودة :

وقد ذكرنا في كتاب « فنون المعارف وما جرى في الدهور السوالف ، الفلسفة وصدورها والأخبار عن كمية أجزائها .. وكيف انتقل مجلس التعليم^(٥)

(١) الخليفة العباسي المصرون ، كانت خلافته من سنة ٣٢٢ هـ = ٩٣٤ الى سنة ٣٢٩ هـ = ٩٤٠ م .

(٢) هو كتاب صيوان الحكمة

(٣) راجع بعد ص ٧٨

(٤) للمسعودي ، كتاب التنبيه والأشراف ترجمة كارادي فو ، باريس (الجمعية الآسيوية)

سنة ١٨٩٦ م - ١٧٠ الى ١٧١ .

(٥) هنا يتصرف كارادي فو في ترجمته كثيراً حين يترجم « مجلس التعليم » بقوله

« le chef - lieu du savoir humain » (أي المكان الرئيسي للمعرفة الإنسانية) .

من أثينة إلى الاسكندرية من بلاد مصر . وجعل أغسطس الملك ، لما قتل
قلوبطرة الملكة ، التعليم بمكانين : الاسكندرية ورومية (ص ١٢٣) . ونقل
تيودوسيوس الملك . الذي ظهر في أيامه أصحاب الكهف ، التعليم من رومية ،
ورده إياه إلى الاسكندرية . ولاي سبب نقل التعليم في أيام عمر بن عبد العزيز
من الاسكندرية إلى انطاكية ، ثم انتقاله إلى حران في أيام المتوكل . وانتهى
ذلك في أيام المعتضد^(١) إلى قويرى ، ويوحنا بن حيلان وكانت وفاته بمدينة
السلام في أيام المقتدر . وابراهيم المروزي ، ثم إلى أبي محمد بن كرنيب ،
وأبي بشر متى بن يونس تلميذى ابراهيم المروزي . وعلى شرح متى لكتب
أرسططاليس المنطقية يعول الناس في وقتنا هذا ، وكانت وفاته ببغداد في
خلافة الراضى . ثم إلى أبي نصر محمد بن محمد الفارابى تلميذ يوحنا بن حيلان
وكانت وفاته بدمشق في رجب سنة ٣٣٩ . ولا أعلم في هذا الوقت أحداً
يرجع إليه في ذلك إلا رجلاً واحداً من النصارى يعرف بأبي زكريا ابن عدى
وكان مبدأ أمره ورأيه وطريقته في الدرس طريقة محمد بن زكريا الرازى
وهو رأى الفوثاغوريين في الفلسفة الأولى على ما قدمناه . (٢)

وحيال هذه الرواية يشعر الانسان بأنها ترجع إلى نفس المصدر الذى
استقيت منه الرواية الأولى . إلا أنها تمتاز عن الأولى بتحديداتها للتواريخ ،
وبما تضيفه من أن ابن كرنيب الفيلسوف الاسلامى المتقدم ، كان أستاذاً إلى
جانب أساتذة المنطق المذكورين سابقا . ويؤيد هذه الرواية أيضاً ما ذكره
لنا ابن أصيبعة في ذلره لتاريخ حياة طبيب في العصر الأموى . قال ابن
أبي أصيبعة (ج ١ ص ١١٦ س ٢١ وما بعده) :

د عبد الملك بن أبحر الكنتانى ، كان طبيباً عالماً ماهراً وكان في أول أمره

(١) الخليفة العباسى السادس عشر ، كانت خلافته من سنة ٢٧٩ هـ = سنة ٨٩٢ م

الى سنة ٢٨٩ هـ = ٩٠٢ م

(٢) المقصود بالفلسفة الأولى ما بعد الطبيعة كما ترجم ذلك برجشتر بيسر . وهذه الكلمة

ترجمة لفظ اليونانى *ἡ πρώτη Φιλοσοφία* .

مقيماً في الاسكندرية ، لأنه كان المتولى في التدريس بها من بعد الاسكندرانيين^(١) الذين تقدم ذكرهم ، وذلك عندما كانت البلاد في ذلك الوقت لملوك النصارى . ثم إن المسلمين لما استولوا على البلاد وملكوا الاسكندرية ، أسلم بن أبحر على يد عمر بن عبد العزيز ، وكان حينئذ أميراً قبل أن تصل إليه الخلافة ، وصحبه . فلما أفضت الخلافة إلى عمر ، وذلك في صفر سنة ٩٩ هـ ، نقل التدريس إلى أنطاكية وحران وتفرق في البلاد^(٢) . وكان عمر بن عبد العزيز يستطب ابن أبحر ، ويعتمد عليه في صناعة الطب . وبعد هذا يذكر ابن أبي أصيبعة أقوالا لابن أبحر .

وهذه الرواية تؤيد الروايتين السابقتين فيما يتعلق بانتقال مدرسة الفلاسفة والأطباء من الاسكندرية — إذا اعتبرنا أن لم يكن ثمة غير مدرسة واحدة — إلى أنطاكية وحران . وتذكر لنا تفصيلاً جديداً هو اسم آخر أستاذ في الاسكندرية . وبغض النظر عن أنه لا توجد أية إشارة مطلقاً إلى هذا الاسم في كتب التاريخ الأخرى أو في كتب التراجم العربية ، فإن هناك اعتبارات أخرى كثيرة ، تاريخية وغير تاريخية ، ضد ما يقوله ابن أبي أصيبعة . فإذا كان ابن أبحر عالماً في أيام الحكم البيزنطي حقاً ، فإنه لا بد وأن يكون سنه ٣٠ سنة على الأقل حين فتح العرب لمدينة الاسكندرية (سنة ١٩ هـ = سنة ٦٤١) . ولما كان الأمير عمر بن عبد العزيز ، الذي كان أبوه حاكماً على مصر في سنة ٦٥ هـ = سنة ٦٨٥ ، قد ولد سنة ٦١ هـ = سنة ٦٨١ م فحسب ، وكان لا بد قد وصل سن الشباب حينما جعل ابن

(١) يقصد بهم مؤلفي جوامع جالينوس ؛ راجع ص ٤٧ وما يليها .

(٢) ترجم هذا الفصل أيضاً حامد والى المدرس بمدرسة الدراسات الشرقية ببرلين في رسالته الموسومة باسم *Drei Kapitel aus der Arztgeschichte des Ibn Abi Oseib'a* ، رسالة طبعت في برلين سنة ١٩١٠ . ولكنه وبالأسف وقع في أخطاء في الترجمة تغير من المعنى ولو أنه هو نفسه يقول أن هـ . ف . ماير في كتابه عن « تاريخ علم النبات » *Geschichte der Botanik* ، Bd. III Königsberg 1859, S. 145 قد أعطى المعنى الصحيح لهذا الفصل .

أبجر يدخل في الاسلام ويكون طيباً له ، فان هذا الأخير تكون سنة حينئذ ٩٠ سنة ؛ وحين تولى عمر بن عبد العزيز للخلافة (من سنة ٩٩ هـ = سنة ٧١٨ م إلى سنة ١٠١ هـ = سنة ٧٢٠ م) يكون سنه أكبر من ١٠٠ سنة ! وبغض النظر عن هذا أيضاً فان من المستحيل كل الاستحالة أن يكون عربي مسيحي في زمان البيزنطيين (الروم) رئيساً لاحدى المدارس في الاسكندرية . ومن أجل هذا كله يجب علينا أن نخرج البيزنطيين من حسابنا ، وأن نتقل بما يورده ابن أبي أصيبعة إلى العصر الاسلامي المتقدم .

وبعد ماقت به عبثاً من بحث عن ابن أبجر في كتب التاريخ والتراجمه تفضل صديقي العالم الدكتور فان آر نديك C. Van Arendonk بليدن فأسعدني بما لديه من معرفة واسعة في التاريخ فهو قد وجد أن اسم ابن الحبر الذي ذكره صاعد الأندلسي^(١) في الكتاب المذكور آنفاً (ص ١٧) والذي كان طيباً لعمر الثاني هو تحريف في اسم ابن أبجر ، ووجد أيضاً أن ابن قتيبة^(٢) (المتوفى سنة ٢٧٦ هـ = سنة ٨٨٩ م) يذكر أن بنى أبجر ينتسبون إلى بنى فراس من كنانة ، وأنهم كانوا أطباء في الكوفة . وأخيراً وجد فان آر نديك في موضع ، لم يكن من المنتظر أن يوجد فيه شيء ، وهو كتاب منتظر ابن حجر العسقلاني (المتوفى سنة ٨٥٢ هـ = سنة ١٤٤٩ م)^(٣) فقرة عن عبد الملك بن سعيد بن حيان بن أبجر الهمداني الملقب بالكفاني الكوفي ، جاء فيها أن هذا الأخير كان محدثاً قد اشتهر أيضاً بمعارفه الطيبة . قال ابن حجر : « وكان من أطب الناس فكان لا يأخذ عليه أجرأ . أما عن حياته فيقول إنه توفي بعد سفيان الثوري الكوفي المتوفى سنة ١٦١ = ٧٧٨ م . ولما كان ابن أبي أصيبعة يذكر (ج ١ ص ١١٦ س ٢٨) رواية لسفيان عن عبد الملك

-
- (١) « طبقات الأمم » ، طبع لويس شيخو ، بيروت سنة ١٩١٢ ص ٤٨ ، س ١ .
ولكن فهرست الوجود في ص ١٦٧ يعطى الأسم الصحيح ابن أبجر .
(٢) « كتاب المعارف » ، طبع فستفلد بمدينة جيتنجن سنة ١٨٥٠ ، ص ٣٢ ، س ١٠ .
(٣) « تهذيب التهذيب » طبعه حيدرآباد سنة ١٣٢٧ ، ج ٦ ، ص ٣٩٤ رقم ٨٤٥ .

ابن ابجر فنحن أمام فرضين : فإما أن يكون هذا الأخير قد عاش بالضرورة بعد الخليفة عمر الثاني بكثير (توفي عمر سنة ١٠١ هـ = ٧٢٠ م) وإما أن نكون هنا بإزاء طبييين مختلفين إسمهما واحد . وثاني هذين الفرضين أكثر الاثنين احتمالا ، خصوصا إذا لاحظنا أن اسم ابجر كان شائعا في شمال العراق^(١) . وخلق بنا أن نذكر أيضاً أن ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ١١٦ س ١٧) في الترجمة السابقة على ترجمة ابن ابجر يورد اسم هذا الأخير باعتباره من رووا كلاماً يتعلق بابن أبي رمثة التيمي الذي كان طبيياً في عهد رسول الله .

فمن الممكن إذن أن ابن ابجر قد كان طبيياً وصديقاً للخليفة عمر الثاني . أما دوره باعتباره رئيساً لاحدى المدارس فى الاسكندرية فمن المؤكد أنه خرافى . لأن الدراسات اليونانية كانت حينذاك كلها فى أيدى الاساتذة النصرى الذين كانوا كلهم من رجال الدين تقريبا . ثم انا لا نجد فى سيرة عمر بن عبد العزيز^(٢) التى ألفها ابن عبد الحكم ما يؤيد أو ينفى الروايات المذكورة . ولكن هذه السيرة ذات طابع نصف خرافى . وهى تعنى خصوصا بورع عمر الثانى وكلماته الدينية . وعمر هذا هو الخليفة الاموى الوحيد الذى كان أهل السنة فى العصر المتأخر ينظرون إليه بعين الرضا . والنتيجة التى نستخلصها من روايات الفارابى والمسعودى وابن أبى أصيبعة التى أوردناها آنفا هى أن مدرسة الاسكندرية وجدت حتى بعد فتح العرب لمصر ، وأنها انتقلت ، بعد مضى ثمانين سنة تقريبا على الفتح الاسلامى ، إلى الشرق الأدنى .

د — مدرسة الاسكندرية فى أنطاكية وحران

لم يقل لنا المسعودى لآى سبب انتقلت مدرسة الاسكندرية فى خلافة

(١) جريا على اسم الملك ابجر السريانى المسيحى (بومشرك ص ٢٧ وما يليها) .

(٢) «سيرة عمر بن عبد العزيز» طبع أحمد عبيد بالقاهرة سنة ١٣٤٧ هـ (= ١٩٢٥ م)

عمر الثاني القصيرة من الاسكندرية إلى إنطاكية ؛ وإنما هو يشير إلى واحد من كتبه العلمية التاريخية المفقودة . وعبثاً حاولت البحث عن هذا السبب في « مروج الذهب » ، ثم في أقوال الفارابي المتناثرة عن تاريخ الفلسفة . ومع هذا كله فيستطيع المرء أن يعد من بين الأسباب التي أدت إلى انتقال مدرسة العاصمة المصرية القديمة ، تلك العزلة التي أصبحت الاسكندرية فيها منذ فتح العرب ، فقد فصلت عن بيزنطة بسبب حروب البحر المستمرة . وكان لامناص من أن تذهب عنها أهميتها الثقافية والاقتصادية منذ أصبحت دمشق مركزاً لادارة الامبراطورية الاسلامية الجديدة ، هذا إلى أنه من المعلوم جيداً أن الاسكندرية لم تجد مطلقاً سنداً لها في السكان الأقباط الأصليين في مصر . ولسنا نعلم هل كان قد بقي شيء من المكتبة القديمة ، وعلى كل حال فلا بد وأن يكون العلماء الذين يعرفون اليونانية قد تناقص عددهم ، ولا بد وأن حركة الترجمة إلى السريانية ، تلك الحركة التي بدأها بعض العلماء الاسكندرانيين في القرن السادس (راجع ص ٥٤) ، قد أصيبت بشلل كبير . ومن أجل هذا كان طبعياً جداً أن تنتقل المدرسة إلى الشرق الأدنى في المنطقة التي تتكلم السريانية .

وليس في الروايات ما يدلنا أدنى دلالة على أن الخليفة عمر الثاني نفسه قد اشترك في نقل المدرسة ، أو كان السبب في هذا الانتقال . نعم أن خلافته التي لم تستمر إلا سنتين كانت غنية بأنواع الإصلاح السياسي والاقتصادي والديني . ولكننا لا نعلم هل كانت لديه أية ميول إلى العلوم وعناية بها . فمثل هذه الميول وتلك العناية كانت تعوز الأمويين عامة . وليس للمرء أن يتوقع غير هذا من أناس جاءوا من الصحراء والبادية ، ولا يستثنى منهم إلا الأمير خالد بن زيد بن معاوية الذي توفي سنة ٨٤ هـ = ٧٠٤ م قبل أن يصل إلى الخلافة ، وهو الذي يقول صاحب الفهرست (ص ٢٤٢) عنه أنه كان يسمى « حكيم آل مروان (أى أبي سفيان) » . ويذكر عنه ابن عساكر

في كتابه «التاريخ الكبير»^(١) ما نصه : «وقيل عنه قد عَلِمَ عنهم العرب والعجم»^(٢). وفي العصور المتأخرة نسجت حول شخصيته أسطورة ضخمة فنسب إليه أنه من أصحاب الصنعة ، ونحاوه كتباً كثيرة في الصنعة^(٣).

ولسنا نفهم كذلك لماذا أصبحت أنظمة الموطن الجديد للمدرسة . نعم كانت هذه المدينة مركزاً للثقافة العلمية اليونانية ؛ إلا أنها عانت الكثير من الأحداث في القرون الأخيرة قبل أن يستولى عليها العرب (سنة ١٧ = ٦٣٨ م) فقد خربها غزو الفرس وخربتها الزلازل . ونظراً إلى وقوعها على الحدود القلقة بين الإمبراطورية البيزنطية والإمبراطورية العربية بقيت في العصر الإسلامي موضع نزاع مستمر بين العرب واليونانيين . ومع ذلك فلست أرى من غير الممكن أن تكون قد اختيرت لأن هذا الموقع نفسه قد جعل من السهل إحضار المخطوطات اليونانية من آسيا الصغرى . لأن حركة التبادل كانت نشيطة دائماً على الحدود في الفترات الخالية من الحروب ؛ وكان القوم يجدون في البحث عن أمثال هذه المخطوطات ، كما يتبين لنا من كلام لخنين بن اسحق^(٣) ، وذلك من أجل إيجاد مكتبة ، أو من أجل إكمال المكاتب القائمة من قبل . فانا نعرف من كلام الفارابي (ص ٦١) أن مثل هذه المكتبة قد وجدت حقاً ، ومن المؤكد أن العناية في المدرسة الحديثة اتجهت إلى الترجمة إلى السريانية ، ولو أنه ليست لدينا روايات في المصادر السريانية عن شيء من هذا ، بل ولا عن وجود المدرسة نفسها .

ثم إن مصادرنا الثلاثة تتفق في أن «مجلس التعليم» قد انتقل من بعد من أنظمة إلى حران . وهذا الانتقال أسهل في الفهم من انتقالها من

(١) «التاريخ الكبير» ج ٥ (دمشق سنة ١٣٣٢ هـ) ص ١١٧ س ٧ .

(٢) ج . روسكا ، «أصحاب الصنعة العرب» ج ١ خالد بن يزيد بن معاوية ، هيدلبرج

سنة ١٩٢٤ J. Ruska, *Arabische Alchemisten* 1. Chaled ibn Jazid ibn Mu'awlija, 1924.

Heidelberg, 1924.

(٣) برجشتريسر ص ١٤ و ص ٣٨ .

الاسكندرية إلى انطاكية . لأن مدينة حران ظلت مركزاً مهماً دائماً للثقافة اليونانية في المنطقة التي يتكلم أهلها اللغة الآرامية الشرقية ، وكانت إلى جانب هذا نقطة مهمة للتبادل والاتصال ، حتى أن آخر الخلفاء الأمويين ، وهو مروان الثاني ، نقل مركز الخلافة أحياناً أثناء مدة خلافته إلى هذه المدينة الكائنة بالعراق الأعلى^(١) . أما أهلها فكانت الغالبية منهم وثنيين يعبدون الكواكب ، مما دفعهم إلى ملاحظة السماء ، والتعمق في الدراسات الفلكية . وفي أيام المأمون في مستهل القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) نجح أهلها من الأفاء بأن أعلنوا أنهم ذرية الصابئة من العرب القدماء ، واتخذوا اسم « الصابئة »^(٢) . وكان جيرانهم وأغلبهم من السريان النصارى ينظرون شزراً إلى الحرانيين . وكانت مدينتهم تسمى هليئوبوليس (مدينة اليونانيين) احتقاراً لها وتهكماً عليها . ولكن الدراسات اليونانية كانت متقدمة منذ زمن بعيد في هذه المنطقة كلها (راجع ص ٥٩) وكان القائمون بها من النصارى والوثنيين على السواء . ويخطيء ابن أبي أصيبعة خطأ تاريخياً حين يقول إن التدريس الفلسفي « تفرق في البلاد » في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) فحسب (أنظر ص ٦٥) وكانت الدراسات حسب ما نعرف فلكية رياضية سحرية فلسفية طيبة . وعند الصابئة كان للفلك المكانة الأولى^(٣) .

وهنا أيضاً يعوزنا تأييد الرواية الواردة في المصادر الثلاثة السابقة الذكر عن المدرسة في حران . فالمصادر العربية أو السريانية الأخرى لا تقدم لنا مثل هذا التأييد . وكتاب «التنبيه» يحدد الزمن الذي انتقلت فيه مدرسة انطاكية ، فيقول إن ذلك كان في خلافة المتوكل (من سنة ٥٢٣٢ = سنة ٨٤٧

II. Lammens ١٠٠ ص ١٩٢١ سنة ١٩٢١ ، طبعة بيروت ، «تاريخ سوريا» ،

La Syrie. Précis historique.

(٢) مادة « الصابئة » . ولكن راجع أيضاً تكاش ص ١١٤ .

(٣) يذكر شغولسن (الصابئة والصابئون ، بطرسبرج سنة ١٨٥٦ ج ١ من ص ٥٤٣

إلى ص ٦٢٣) أسماء أكثر من ٣٠ علماً من الصابئة من بينهم فلكيون ورياضيون كثيرون .

إلى سنة ٢٤٧ هـ = سنة ٨٦١ م) وهكذا تكون المدرسة قد بقيت في انطاكية ١٣٠ أو ١٤٠ سنة تقريباً ، قبل أن تنتقل إلى حران على يد تلميذين لم يذكر اسمهما ، تلميذاً على آخر أستاذ كان في انطاكية ، واسمه غير معروف أيضاً . وهذه الرواية تقول بصراحة إنهما أخذتا المكتبة معهم إلى حران . وكان أحدهما حرانياً - صائباً ، أو نصرانياً لانعرف على وجه التحقيق . والآخر من مرو .

ويظهر أن وجود المدرسة في حران قد اعتمد على هذين التلميذين اللذين تلميذاً لآخر انطاكي ، لأن تلاميذهما رحلوا إلى بغداد كلهم تقريباً . وهنا تفق رواية كتاب «التنبيه» عن الزمن ، مع ما وصل إلينا من وقائع أخرى : فقد كان ارتحال الفلاسفة في خلافة المعتضد عم المتوكل ، وكانت خلافته سنة ٢٧٩ هـ = ٨٩٢ م إلى سنة ٢٨٩ هـ = سنة ٨٩٢ م . وعلى هذا لم تستمر الدراسة في حران أكثر من أربعين سنة تقريباً .

ولسنا نعرف من أسماء التلاميذ ، الذين أصبحوا من بعد أساتذة في بغداد ، إلا أسماء من كانوا في أواخر أيام مدرسة حران (راجع ص ٥٩ وما بعدها) كان هؤلاء جميعاً أربعة من النصارى من بينهم إثنان من رجال الدين . ولهذا فمن المحتمل جداً أن مدرسة حران لم يكن يديرها الصابئة ، وإنما كان أساتذتها من النصارى ككل المدارس الفلسفية في ذلك العصر . والكندى الذى عاش آتذ في بغداد وكان أول فيلسوف مسلم (راجع ص ٥٩) ، لم يكن يدير أية مدرسة ، وإنما كان يعطى دروساً خاصة . ومن بين تلاميذ هؤلاء الأساتذة الأربعة نجد أولاً اسم رجل مسلم هو ابن كرتيب الذى أصبح فيما بعد رئيس مدرسة كما يقول كتاب «التنبيه» (راجع ص ٦٣) .

ولا بد لنا الآن من أن نلقى نظرة على موقف الصابئة بالنسبة إلى الدراسات العلمية في بغداد ، لكي نبين أن نشاطهم في القرن الثالث (القرن التاسع الميلادى) لم يكن مرتبطاً بالمدرسة الفلسفية .

كان أشهر العلماء الصابئة قبل انتقال هذه المدرسة إلى بغداد ثابت بن قرة (عاش بين حوالي سنة ٢١٩ هـ = سنة ٨٣٤ م إلى سنة ٢٨٨ هـ = سنة ٩٠١ م) ^(١) الذي ارتحل من حران إلى بغداد لخلاف بينه وبين أبناء دينه . وهناك في بغداد لفت الأنظار إليه بوساطة معارفه الواسعة ونشاطه الهائل في الترجمة . فاتخذه الأمير المعتضد ، الذي أصبح من بعد خليفة ، صديقاً له . وفي أثناء خلافته وصل ثابت ، وقد بلغ من الكبر عتياً ، أسمى المراتب ، وأعلى المنازل . « وهو الذي أدخل رئاسة الصابئة إلى أرض العراق ، فثبتت أحوالهم ، وعلت مراتبهم ، وبرعوا ، (ابن القفطي ص ١١٥ س ١٨ وما يليه) . « وهو أصل ما تجدد للصابئة من الرأسة في مدينة السلام وبحضرة الخلفاء ، (ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢١٥ في أسفلها) والواقع أن كثيرين من أبناء هذا العالم الكبير وأقاربه بلغوا مراتب عالية في بغداد في القرن التالي : فمن بينهم من كانوا كتاب الدولة وأطباء الخلفاء وفلكييهم ^(٢) . ولكن ثابتاً نفسه لم يكن طبيباً ولا « رئيس الأطباء والفلاسفة » . وهذه مرتبة أوجدها الخلفاء ببغداد في النصف الثاني من القرن الثالث (القرن التاسع الميلادي) تشبهاً بما كان في العصر البيزنطي من مراتب للعلماء *αρχίατρος* (أي رئيس الأطباء) *ορχολαρχης* (أي رئيس مدرسة) والمعتضد نفسه لم يمنح هذا اللقب لصديقه القديم المخلص ثابت وإنما منحه للطبيب الغير معروف تماماً وهو غالب ^(٣) ، طبيب المعتضد . ثم إننا لانعرف شيئاً عن نشاط ثابت في التدريس العام . والظاهر أنه بقى دائماً عالماً خاصاً ، درس عليه بعض التلاميذ ، وقصر نشاطه على العمل العلمي الواسع وعلى الترجمة . ومن المحتمل أن يكون ابنه سنان قد حاز لقب « رئيس الأطباء » ولو

(١) راجع ص ٥٩٠ . وراجع أيضاً فديمان ، « وثائق في تاريخ العلوم » ج ٦٤ (سنة ١٩٢٠)

E. Wiedemann, *Beiträge zur Geschichte der Naturw.* LXIV (1920).

(٢) راجع مادة : « الصابئة » في نهايتها ، بدائرة المعارف الاسلامية .

(٣) ابن أبي أصيبعة من ص ٢٣٠ إلى ٢٣٢ .

أن القطع الباقية من ترجمته^(١) لا تقول لنا عن هذا شيئاً . لأن الخليفة المقتدر وكل إليه سنة ٣١٩ هـ (سنة ٩٣١) أمر امتحان ثمانمائة ونيف وستين طبيباً ببغداد وما حولها . وهذا الامتحان قد كشف أحياناً عن أشياء مضحكة خاصة بثقافة الكثير من هؤلاء المتطببين^(٢) .

هـ — التعليم والأساتذة في بغداد

ارتحل إذن حوالي نهاية القرن الثالث (التاسع الميلادي) أربعة من الفلاسفة النصارى من حران الى بغداد ، وبدأوا التدريس هناك . وكانت مدارسهم ذات طابع خصوصي . وعلينا أن ننظر الى التسمية « برؤساء مدارس » باعتبار هذه التسمية قائمة على اجماع كل الفلاسفة ، لا باعتبارها تسمية رسمية . إذ من المؤكد أن المسلمين السنيين أصحاب النفوذ في قصور الخلفاء كانوا يعارضون في أن تنشئ الدولة مدارس لدراسة الفلسفة . وقد كان هؤلاء المسلمين السنيين منذ خلافة المتوكل نفوذ كبير ظل يزداد يوماً بعد يوم^(٣) . وليس لدينا من الروايات ما يدل على وجود منشآت عليية عامة في بغداد أبان ذلك العصر . وقد أكد لي عالم مصري شاب رأى كتاب

(١) ألفها ابن ثابت بن سنان بن ثابت بن قرة . وقد بقيت لنا منها أجزاء في ابن الفظي وابن أبي أصيبعة .

(٢) ابن الفظي ص ١٩١ ؛ ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ١٢٢ ، لكبير ج ١ ص ٣٤٤ وما يليها ؛ براون ص ٤٠ وما يليها ، وقد حدث امتحان كهذا مع نفس النتيجة في بغداد بعد ذلك بقرنين في خلافة المكتفي ، الذي فوض الى ابن التلميذ الطبيب النصراني (الملقب بأمين الدولة) رئاسة الطب ببغداد وأمره بالقيام بهذا الامتحان (ابن الفظي ص ٣٤٠ ؛ ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٦١ س ٢٠ وما يليه ؛ لكبير ج ٢ ص ٢٦) . وكان أيضاً ثمة رؤساء للأطباء في دمشق والقاهرة والمدن الأندلسية . والى جانب هذا وجدت وظيفة « محاسب » . وكانت تخضع لها مهنة الأطباء من بين المهن الأخرى .

(٣) راجع العرض القيم الذي عمله جولدتسيهر لهذه المسألة كلها في مقاله عن « موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل » Goldziher, Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu der antiken Wissenschaften. Abh. d. Kgl. Pr. Akad. d. Wiss. 1915, Phil : hist. Kl. n. 8. [راجعه في القسم الخاص « بالدين والتراث » من هذا الكتاب]

تاريخ بغداد المخطوط (في استامبول) للخطيب البغدادي^(١) أنه لا يوجد في هذا الكتاب أية إشارة إلى وجود مدارس للفلسفة أو أكاديميات عليية عامة أو خاصة . أما عن المكاتب الخاصة فلدينا الروايات التي جمعها أخيراً أوجا بنتو^(٢) . ومنذ منتصف القرن الثالث (التاسع الميلادي) لا نعرف بعد شيئاً عن وجود مكتبة عامة ، حينما أعاد المتوكل بيت الحكمة الذي أنشأه عمه المأمون .

وحوالى سنة ٣٨٢ هـ = سنة ٩٩٢ م فحسب أنشئت الأكاديمية المسماة « دار العلم » ، أنشأها الوزير ابن اردشير ، وجعل لها مكتبة ضخمة إلا أنها نهبت ، وأحرقت سنة ٤٤٧ هـ = سنة ١٠٥٥ م ، حينما استولى جنود طغرل ميخ على بغداد^(٣) .

ومن بعد سنتحدث عن منشآت التعليم الطيبة أي الپييارستانات وما فيها من أطباء ، عينتهم الدولة ، وكانوا في نفس الآن أساتذة . ونريد الآن أن نتحدث أولاً عن الثمانية أساتذة للفلسفة الذين ذكرتهم كتب التاريخ باعتبارهم رؤساء مدارس . وقد كان من بينهم من كانوا في نفس الآن أطباء مثل المروزى والفارابى . والمتأخرون من أصحاب كتب التراجم يسمون الواحد منهم تارة باسم « حكيم » ، وطوراً باسم « فيلسوف » ، وأخيراً باسم « منطقي » وهذا الاسم الأخير يطلق خصوصاً على أبى بشر متى ، ويحيى بن عدى ، وتلميذه أبى سليمان السجستانى . أما الذين تلوهم فكانوا يسمون « الأطباء المتميزين في العلوم الحكيمية » .

١ — اسرائيل : أول فيلسوف مذكور في روايتى الفارابى وكتاب «التنبيه» . لم يكن له تلاميذ ، ولم يترك مؤلفات . وكان تبعاً لهاتين الروايتين

(١) [هذا الكتاب طبع من بعد في القاهرة ؛ لمرته مكتبة الخانجي]

(٢) «مكاتب العرب في العصر العباسى» Le biblioteche degli Arabi nell' Età degli

Abbassidi. Bibliofilia XXX (1928). الكراسية من ٣ إلى ٥ . وقد طبعت أيضاً على

حده من ٧ — ٩ .

(٣) الكتاب السابق ص ١٤ — ١٥ إلا أن التواريخ ليست صحيحة في هذا المقال .

أسقفاً، ويظهر أن ذلك كان بحران . اسمه غير وارد بالكتب السريانية .
٢ — قَوَيْرِي (قَوَيْرِي؟) (١) : يسميه الفهرست (ص ٢٦٢ أسفل)
أبا إسحاق ابراهيم ، ويقول عنه إنه كان أستاذاً لأبي بشر متى . ولقويري من
الكتب : كتاب تفسير قاطيعورياس مشجر ، كتاب باريرمينياس مشجر ،
كتاب أنالوطيقا الأولى مشجر ، كتاب أنالوطيقا الثانية مشجر ، ويؤخذ عليه
أن « كُتبه مطرحة مجفوة ، لأن عبارته كانت عفطية غلقة » . وينسب إليه
ابن القفطي (ص ٣٧ س ١٥) شرحاً لكتاب سوفسطيقا لارسطو . ويكرر
ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٣٤) مقاله الفهرست ، ويضيف إلى ذلك أنه
ارتحل إلى بغداد في خلافة المعتضد . ولم يبق شيء من كتب قويري .

٣ — يوحنا بن حيلان : لانعرف عنه إلا الأقوال المتفقة الواردة لدى
ابن القفطي (ص ٢٢٧) وابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ١٣٥) . وصاحب الفهرست
لا يذكره مطلقاً . وبحسب الأخبار التي أوردناها آنفاً (راجع ص ٦٢ وما بعدها)
كان أستاذاً للفارابي ، وقد قرأ له ، بعد أن لم يكن راضياً في البدء ، كل ما كان في
المقدور قراءته من كتب إرسطو المنطقية حتى أنالوطيقا الثانية ، التي كانت
قراءتها ممنوعة . ومات ببغداد في الثلث الأول من القرن الرابع الهجري (العاشر
الميلادي) . وليس من الثابت في أي مكان درس عليه الفارابي : في حران
أو في بغداد .

٤ — أبو يحيى (زكريا) المروزي (٢) : لم تقل عنه المصادر إلا الشيء
القليل . وصاحب الفهرست (ص ٢٦٣) يعرف عالين بهذا الاسم كان
أحدهما رياضياً . أما عن الفيلسوف الذي نحن بصدده والذي يعيننا هنا فيقول
الفهرست إنه كان فاضلاً ، وإن أبا بشر متى بن يونس قرأ عليه ولكنه كان
سريانياً [أي في لغته] ، وجميع ماله في المنطق وغيره بالسريانية . وكان طبيباً

(١) أميل إلى اقتراض أن هذا الاسم الغريب المكتوب دائماً بغير أداة التعريف نشأ عن

تحريف في اللفظ السرياني في يور (قيرس) .

(٢) نسبة إلى مدينة مرو . وتبعاً لبومشترك كان اسمه زخاريا (بارتجلول) .

مشهوراً بمدينة السلام . وقد نقل هذا الكلام عن الفهرست بنصه ابن القفطى (ص ٤٣٥ س ٧ وما بعده) وابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٢٣٤ وما يليها) . وإلى جانب هذا يذكر الفهرست (ص ٢٤٩ س ١٤) وابن القفطى (ص ٣٦ س ١٥) أن أباً يحيى شرح أناطوطيقا الثانية ، وهو الكتاب الذى كان الاشتغال به ممنوعاً على المسيحيين ، كما يظهر من كلام الفارابى (راجع ص ٤٤) وتاريخ حياته ليس معروفاً على وجه التحقيق .

٥ - أبو أحمد الحسين بن أبى الحسين بن اسحق بن ابراهيم بن يزيد بن كرتيب الكاتب ، كما يسميه الفهرست (ص ٢٦٣ أعلى) . وكان إبناً وأخاً لرياضيين مشهورين^(١) . وهو يكون مع تليزى الكندى : أحمد بن الطيب السرخسى وأبى زيد أحمد البلخى ، الجيل الثانى من الفلاسفة المسلمين . ولكن كتاب « التنبيه » (ص ١٢٢ س ٦) يذكره وحده كرئيس مدرسة فى بغداد . وتبعاً للفهرست يعد من بين المتكلمين والفلاسفة الطبيعيين . وكان فى نهاية الفضل والمعرفة والاضطلاع بالعلوم الطبيعية القديمة . وكان أبو بشر متى النصرانى المشهور تليزاً له . وابن القفطى (ص ١٢٩) وابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٢٣٤) فى كلامهما عنه إنما ينقلان ما كتبه الفهرست بالحرف الواحد . وينسب إليه أنه ألف كتابين فلسفيين صغيرين من بينهما كتاب فى الرد على أبى الحسن ثابت بن قرة ، وينسب إليه ابن القفطى فى موضع آخر (ص ٣٩ س ٩) شروحا لبعض أجزاء من السماع الطبيعى وينسب إليه خطأ كتاب فى الفلك ، هو فى الواقع من تأليف أبى اسحق .

٢٦ - أبو بشر متى بن يونس^(٢) : فاق فى الشهرة كل من سبقوه ، حتى أساتذته المذكورين هنا تحت أرقام ٢ و ٤ و ٥ . وتلقى تربيته الأولى كمعظم العلماء النصرانى فى مدرسة ملحقة بأحد الأديرة وربما كان ذلك على يدروفيل

(١) الفهرست ص ٢٦٣ ، ٢٧٣ ، ٢٨٣ ؛ وراجع سوتر برقم ٨٠ و ٩٧ .

(٢) يعتبر سوتر (برقم ١٠٢) خطأ أن متى يونانى ، خالطاً بذلك بين اسم أبى السريانى

« يونان » المكتوب بغير أداة تعريف ، وبين اللفظ العربى للدلالة على الرجل « اليونانى » .

وبنيامين اللذين أصبحا فيما بعد راهبين ولكنهما كانا يعقوبيين . بينما منبت متى في الوسط النسطوري الذي سنذكره حالا . قال صاحب الفهرست عنه (ص ٢٠٣) : « أبو بشر متى بن يونس — وهو يونان — من أهل دير قتي (١) ، من نشأ في أسكول مر (هكذا) ماري (٢) وله تفسير من السرياني إلى العربي . وإليه انتهت رياسة المنطقيين في عصره . » . ويذكر الفهرست من بين الكتب التي ترجمها كتاب تفسير الثلاث مقالات الأواخر من تفسير ثامسطيوس للتحاليل الأولى . ويظهر أنها لم تكن قد ترجمت من قبل إلى العربية (الفهرست ص ٢٤٩ س ٥ وما يليه) ، ثم نقل كتاب البرهان الفص ، وكتاب سوفسطيكا الفص ، وكتاب الكون والفساد بتفسير الاسكندر ، وكتاب الشعر الفص ، كذلك نقل كتاب تفسير الاسكندر لكتاب السماء الذي أصلحه من بعد أبو زكريا يحيى بن عدي ، وكتاب نقل اعتبار الحكم وتعقب المواضع لثامسطيوس . وكانت تراجمه كما يقوله «التنبيه» (راجع ص ٦٤) هي التي يعول عليها في منتصف القرن الرابع (العاشر الميلادي) . ويذكر ابن القفطي (٤١ س ١٤ وما يليه) أنه في زمانه أي في

(١) دير قتي وبالسريانية دايرا ديقوتي ، كان قرية لها دير في الجنوب الغربي من بغداد ، بالقرب من الدجلة (ياقوت ، معجم البلدان ، طبع فستفد ، لبيتسك ٢ [سنة ١٨٦٧] ص ٦٨٧ وما بعدها وج ٤ [سنة ١٨٦٩] ص ١٧٨) . راجع التعليق التالي .

(٢) حول مارماری ، رسول العراق وفارس الخرافي ، راجع ر . رايه ، «تاريخ مارماری» أحد رسل الفرق ، لبيتسك سنة ١٨٩٣ R. Raabe, *Die Geschichte des Dominus Mari eines Apostels des Orients* . وراجع أيضا بومشترك ص ٢٨ .

وقد تفضل الأستاذ بومشترك ، الذي أدين له بوافر الشكر ، فأرسل إلي ، اجابة عن سؤال اليه ، تاريخا مفصلا لدير قتي ، آمل أن أنتفع به في موضع آخر . ويكني هنا أن نذكر أن هذا الدير قد أنشأه القديس عبده حوالي سنة ٤٠٠ م ، وبقي مائة سنة على أقل تقدير ، إذ كان موضعا يحج اليه كثيرا في القرن الرابع عشر . وقد حطم في خلافة المتوكل في القرن التاسع الميلادي . ولكنه بنى من بعد من جديد ويظهر أن اسم ماري القديس لم يذكر مع الدير إلا منذ هذا الوقت . وأسماء التلاميذ (الاسكولائيين) تذكر بجانب أسماء الرهبان . وكان متى من بين التلاميذ الذين نشأوا هناك ، بعد بنائه من جديد بزمن غير طويل .

القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) لم يكن يوجد نقل عربى حسن لكتاب « الحس والمحسوس » وإنما كان الموجود من ذلك هو شيء علق عن أبى بشر متى بن يونس .

وقد ترك أكبر تلاميذه ، يحيى بن عدى ، تبعاً لما يقوله القفطى (ص ٣٦٣ س ٨) تعاليق عدة عن أبى بشر متى فى أمور جرت بينهما فى المنطق . ويذكر ابن القفطى أيضاً (ص ٢٨٢ س ١٧) من بين تلاميذ متى الكبار أبى سليمان المنطقى السجستانى (راجع بعد) .

ويذكر ابن العبرى^(١) عن متى أنه كان نسطورياً ، وهذا مفهوم بطبيعته ، لأن نشأته كانت فى دير قتي ، وهو دير نسطورى ، وأنه مع ذلك تعلم المنطق أول ما تعلم على يد راهبين يعقوبيين هما روفيل وبنيامين . ولا بد وأن يكون ذلك بعد أن غادر الدير . وينص ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٢٣٥ س ٥ وما يليه) على أن متى توفى فى بغداد فى ١١ رمضان سنة ٢٢٨ (= ٢٢ يونيو سنة ٩٤٠ م) .

٧ — وشهرة أبى نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابى (المتوفى فى رجب سنة ٥٣٢٩ = ديسمبر سنة ٩٥٠ أو يناير سنة ٩٥١) تغنى عن الخوض فى تاريخ حياته^(٢) . وهو يذكر عن نفسه أن أستاذه فى الفلسفة كان يوحنا بن حيلان المذكور آنفاً (راجع ص ٦٢ و ص ٧٥) ومن المحتمل أيضاً كل الاحتمال أن يكون قد تأثر بابى بشر متى الذى كان معاصراً له ، وربما كانت سنة كسنته . والفارابى أشهر الفلاسفة المسلمين بعد الكندى بل انه فاق الكندى فى تأثيره بعد حياته فى الأجيال التالية . وإلى عمله يرجع تأثر علم الكلام بمنطق ارسطو تأثراً أكبر كثيراً من تأثير الكندى والمعتزلة

(١) « تاريخ مختصر الدول » طبع صالحى ، بيروت سنة ١٨٩٠ ص ٢٨٥ س ٨ .
(٢) اشتينشيدر ؛ بروكلمن ج ١ ص ٢١٠ الى ص ٢١٣ ؛ لكليز ج ١ ص ٣٥٩ إلى ص ٣٦١ ؛ دائرة المعارف الاسلامية (مادة : الفارابى ، لكارادى ثو) .

في القرن السابق . ومن أجل هذا سمي « المعلم الثاني » (أي بعد أرسطو) ولم يفقه إلا ابن سينا في شهرته كفيلسوف وطبيب . وعلى الرغم من أن الفارابي كان يعرف الكثير من اللغات ، إلا أنه لم يكن مترجماً . وفي مقابل هذا قدم في كتبه التي فاقت المائة (١) للعالم العربي جزءاً كبيراً من مؤلفات أرسطو وفلسفته في صورة مستساعة مفهومة . وإذا كان حنين ابن اسحق قد استطاع عن طريق مترجماته وملخصاته أن يجعل جالينوس سيد الطب المطلق في العصور الوسطى ، فإن الفارابي قد استطاع أن يقيم سيطرة أرسطو النهائية في ميدان الفلسفة .

وإلى جانب هذا كله كتب الفارابي في نواح عدة مختلفة ككل أصحاب المعارف الواسعة في عصره . فكتب في الأخلاق ، والسياسيات ، والدين والتربية ، والتربية العسكرية ، والرياضيات ، والبصريات ، والطبيعيات ، والصناعة ، والموسيقى ، والتاريخ ، وتقسيم العلوم . وقد تعلم الفارابي (كما نص ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٣٤ س ٦) الطب ؛ ولكنه لم يمارسه (لم يباشر أعمالها ولا حاول جزئياتها ، أي الطب ، كما يقول ابن أبي أصيبعة) وقد أهمل ذكره تماماً في كتابه إحصاء العلوم (٢) . وهو كتاب يتحدث في الخمسة فصول التي يشتمل عليها ، عن النحو والمنطق والرياضيات والالهيات والطبيعيات والأخلاق والقانون . ومع أن الفارابي كان من بين هؤلاء

(١) مذكورة في كتاب اشتينشيدر من ص ٢١٤ إلى ٢٢٠ .

(٢) « إحصاء العلوم » ، طبع منذ تسع سنوات للمرة الأولى في نصه العربي في مجلة سورية صغيرة هي مجلة الرقآن (صيدا ج ٦ | سنة ١٩٢٠ — سنة ١٩٢١) ص ١١ — ٢٠ ، ١٣٠ — ١٤٣ ، ٢٤١ — ٢٥٧) راجع بويج « حول إحصاء العلوم للفارابي » في أعمال جامعة القديس يوسف بيروت المجلد التاسع (سنة ١٩٢٣) ص ٤٩ إلى ص ٦٩ ، ل . باور « جنديسلانوس ، تقسيم الفلسفة » L. Baur, *Gundislanus, De Divisione Philosophiarum* Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittel. IV (Münster 1903) ترجم فيدمان في *Beitrügen XI* (Erlangen, 1907) مقدمة الكتاب والعصل الخاص بالطبيعيات عن اللاتينية .

العلماء الذين تجنبوا الخوض فيما كان موضع خلاف من المسائل الدينية ، إلا أنه يبدو كما يقول جولد تسيهر^(١) أنه كان متهما لدى أهل السنة . حتى انه كان يود أن يبرر اشتغاله بعلوم الأوائل عن طريق أحاديث للنبي ، لأنه كتب كتاباً لم يبق لدينا منه إلا عنوانه (ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٣٩ س ١٥) وهو « كلام جمعه من أقاويل النبي صلى الله عليه وسلم يشير فيه إلى صناعة المنطق » .

ولم يترك الفارابي تلاميذ مباشرين كثيرين . ولكن هؤلاء القليلين الذين تركهم كونوا من جانبهم مدرسة ، نشرت تعاليم أستاذها خصوصاً في بلاد فارس ، وكان لكتبه أثر كبير بعد وفاته حتى انها بقيت تقرأ كثيراً طول عدة قرون في مصر واسبانيا . وقد حث ابن ميمون صديقه صمويل ابن طبون^(٢) على قراءة كتب الفارابي بقوله : « وعلى العموم فاني أنصح لك بالأطلاع على المنطق إلا كتب الحكيم أبي نصر الفارابي . لأن كل ما كتبه وخصوصاً كتاب مبادئ الموجودات أدق من الدقيق » . ويعتمد ابن سينا كثيراً على كتب الفارابي ، وبها تأثر اتجاهه كل التأثر . ومنذ الفارابي سارت الفلسفة الاسلامية نهائياً في طريق ارسططالي وافلاطوني محدث .

٨ — أبو زكريا يحيى بن عدى (المتوفى سنة ٥٣٦٤ = ٩٧٥م) كان تلميذاً كبيراً للفارابي ، وإليه انتهت رئاسة أصحاب المنطق في عصره . ولعله أن يكون قد عد أشهر فيلسوف عربي نصراني . وقد كتب عنه الكثير^(٣) ، حتى أنه

(١) راجع تعليق ٧٣ ص ٢٤ من كتابه المذكور هنا ص ٧٣ تعليق رقم ٣ [راجعه في أول الفصل الرابع من ترجمة هذا البحث في القسم الخاص « بالدين والتراث » من هذا الكتاب] .

(٢) س . مونك ، « امشاج من الفلسفة اليهودية والعبرية » ، باريس سنة ١٨٥٧

٣٤٤ أسفل . S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris 1857.

(٣) الفهرست ص ٢٤٩ ، ابن القفطي ص ٣٦١ — ص ٣٦٤ ، ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٣٥ ، ابن العبري ص ٣١٧ ، سوتر برقم ١٢٧ ؛ جراف ، « الكتب العربية النصرانية » ، ستراسبورج سنة ١٩٠٥ ص ٤٦ إلى ص ٥١ و « الفلسفة ونظرية الله عند يحيى بن عدى » ، منستر سنة ١٩١٠ ، برييه Perrier ، « يحيى بن عدى ، فيلسوف عربي نصراني من القرن العاشر » ، باريس سنة ١٩٢٠ (بالفرنسة) .

لا بد وأن نخوض في الكلام عن حياته ومؤلفاته . كان نصرانياً يعقوبياً من تكريت (على الدجلة في شمال العراق) وقرأ على علي أبي بشر متى ، وعلى أبي نصر الفارابي ، وأصبح من بعد مترجماً ، ومؤلفاً خصباً كل الخصوبة بدرجة غير عادية . وكانت له مكتبة خاصة فهرسها معروف (١) . وتراجمه من السريانية إلى العربية تشمل أولاً المقولات ، والطويقا ، والتحليل ، والشعر ، والسوفسطيقا لأرسطوطاليس ؛ وكذلك النواميس ، وطيهاموس لأفلاطون ؛ والآثار العلوية لثاوفرسطس ؛ وشروحاً للاسكندر الافروديسي وأمونيوس (٢) . وكان ابن النديم ، باعتباره كتيباً ، ربما وباعتباره تليذاً أيضاً ، على صلة وثيقة بيحي . وقد رأى الكثير من تراجمه ، وبعضها اصلاح لترجمات اسحق بن حنين وغيره من العلماء السابقين ، مكتوبة بخط يده (الفهرست ص ٢٤٦) . وإلى جانب هذا كتب يحي نفسه حوالي خمسين كتاباً بالعربية في المنطق والأخلاق (٣) .

وإذا ألقينا نظرة على ثبّت كتبه هذا لا يدهشنا ما يدل عليه العنوان من الاختلاف عن طابع تلك الفلسفة الارسططالية — الافلاطونية المحدثة ، وهي الفلسفة السائدة لدى جميع الفلاسفة في الشرق الأدنى منذ العصر الاسكندراني المتأخر . ومع ذلك فإن المسعودي في كتاب « التنبيه » (ص ١٢٢ ؛ راجع قبل ص ٦٤) يؤكد لنا أن يحيى بن عدى تخرج في مدرسة محمد بن زكريا الرازي الطبيب ، وهي مدرسة فيثاغورية محدثة ، وعنه أخذ مذهبه . ولما كان المسعودي على صلة وثيقة بيحي ، ومن عنوا بشتى المسائل

(١) بومشترك «أرسطو عند السريان» ج ١ (ليبتك سنة ١٩٢٠) ص ٥٥ .

(٢) راجع جراف «الفلسفة ونظرية الله عند يحيى بن عدى» ص ٢ إلى ص ٣ .

(٣) ثبّتها موجود ، تيمناً للقطبي ، في كتابه « تهذيب الأخلاق » الذي طبعه عوض القاهرة سنة ١٩١٣ . وهذا المطبوع النادر أعطانيه صديقي توفيق أفندي اسكاروس سكرتير دار الكتب المصرية . راجع الثبّت أيضاً في كتاب بزيبه وحكمه على كتاب الأخلاق ص ١١٩ وما بعدها ، ثم تكائن ص ١٢٢ .

الدينية والفلسفية، فيجب علينا ألا نرفض توكيده بسهولة. ورأى المسعودي
يحمد له ما يؤيده في أن أبا سليمان السجستاني المنطقي السالف الذكر، وكان
صديقاً وتلميذاً ليحيى، تعجب (ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٩ س ١٠ وما يليه)
من أن أستاذه كان يقدر الفلسفة الهندية ويحلها كل الاجلال. قال
أبو سليمان ما نصه: « قال لي ابن عدى إن الهند لهم علوم جلية من علوم
الفلسفة، وأنه وقع إليه أن العلم من تم وصل إلى اليونانيين... ولست أدرى
من أين وقع له ذلك ». والمسعودي يقول عن الرازي الطبيب في موضع
آخر (« التنبيه » ص ١٦٢ من ١٣ وما بعده) إن الرازي كتب سنة ٥٣١٠ هـ
(= ٩٢٢ م) — أى قبل وفاته بثلاث سنوات (١) — كتاباً في ثلاث
مقالات عن الفلسفة الفيثاغورية، لم يذكرها فهرست كتب الرازي الباقى
لدينا حتى الآن. وقد شرح دى بور في اختصار ووضوح (ص ٦٩ إلى ص
٧٦) (٢) ماذا كان يفهم حينئذ من الفلسفة الفيثاغورية، وكيف كانت آراء
الرازي عنها في ردوده. ولعل الرازي قد أخذ الميل إلى هذا الاتجاه الفلسفى
عن تلميذ للسكندى هو أبو زيد أحمد البلخى (المتوفى سنة ٥٣٢٢ = ٩٣٤ م)،
وكان من شرقي فارس. وقام بالكثير من الرحلات، حتى قيل عنه إنه سافر
إلى بلاد الهند. وكانت له نزعة فيثاغورية محدثة كما يمكن استخلاص ذلك
على الرغم من أن كتبه قد ضاعت كلها تقريباً (٣). فلعل البلخى كان إذن

(١) للمرة الأولى عرفنا حديثاً تاريخ وفاة الرازي بالدقة (٥ شعبان سنة ٥٣١٣ هـ
= ١٢٥ أكتوبر سنة ٩٢٥ م) من ترجمة روسكا لفقرات مأخوذة من مخطوط عربي بليدن
في مقاله عن « البيروني كمصدر لحياة الرازي وكتبه » الذى ظهر في مجلة ايزيس (بروكسل
سنة ١٩٢٢) المجلد الخامس من ص ١٦ إلى ص ٥٠ .

(٢) [من ص ٨٤ إلى ص ٩٤ من الترجمة العربية للاستاذ محمد عبد الهادى أبى ريد سنة ١٩٣٨] .

(٣) كتاب « فى البدء والتاريخ » الذى كان ينسب إليه ليس له فى الواقع، كما صرح بذلك
مترجمه كليمان هيوار (دائرة المعارف الاسلامية ج ١ مادة : « البلخى ») . راجع أيضاً
هيوار كتاب « البدء والتاريخ » . باريس سنة ١٨٨٩ وما يليها. Huart, *Le livre de la*
création et de l'histoire ؟ وكذلك كتاب كارا دى فور عن « ابن سينا »، باريس سنة ١٩٠٠
من ص ٧٨ إلى ص ٩٠، ثم ياقوت ج ١ ص ١٤١ وما بعدها .

المصدر الذى استقى منه الرازى آراءه الفيثاغورية المحدثه . غير أننا لا نعرف كيف أثر هذا الأخير فى يحيى بن عدى . لأننا لا نعلم شيئاً عن اتصال هذين العالمين اتصالاً شخصياً . والرازى لم يقم ببغداد إلا مدة قصيرة ، وقضى العشرات الأخيرة من سنى حياته فى الرى (اليوم طهران) ، مدينة آباءه ، ومن أجل هذا فمن الممكن أن يكون يحيى بن عدى قد استقى من مؤلفات الرازى ، وأنه أبدى آراءه الفيثاغورية إلى تلاميذه شفويًا فحسب ، لأن كتبه التى ألفها ، كما لاحظنا من قبل ، مطبوعة بطابع المذهب الارسططالى فى صورته النقية تقريباً . وهذا أيضاً رأى يرى فى دراسته العميقة لكتب يحيى بن عدى (الكتاب المذكور ، ص ٢١٧ وما يليها) .

وهنا فى منتصف القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) ينتهى حديث الروايات التى أوردتها المؤرخون للعلوم الاسلامية عن استمرار مدرسة الاسكندرية الفلسفية المباشر فى العهد الاسلامى وتحت حكم الاسلام ولم يكن اتفاقاً أن كانت معلوماتنا عن هذه الفترة كأحسن ماتكون . ثم أنه على يد الفارابى نمت الفلسفة الاسلامية الارسططالية نمواً كاملاً ، ووضع تلميذه يحيى بن عدى الأساس لفلسفة مسيحية فى الشرق ، كانت فى تطورها وعمرها متأخرة كل التأخر عن أختها فى الغرب ، (جراف) . وقد انتفع النصارى كثيراً بالفلسفة الارسططالية فى تكوين فكرة الألوهية فى دينهم . ومن هنا نشأت حركة بلغت نهاية معلومة ، قد امتدت من يحيى النحوى وسارت خلال اللاهوت السريانى النصرانى ، منذ القرن السادس حتى القرن العاشر . وعند المسلمين استخدم المعتزلة الفلسفة لنفس الغرض . وكان الممثل الوحيد لهذا الاتجاه بين الفلاسفة الكندى . بينما عمل الفارابى على أن ينأى بنفسه عن الخلافات الدينية . وكذلك فعل ابن سينا من بعد^(١) . وفى نفس القرن

(١) .راجع فى مادة « فلسفة » (لماكس هورتين) ومادة « منطق » (لغان دن برج) فى دائرة المعارف الاسلامية ج ٢ وج ٣ . وكذلك فى كتاب ج پاناملر : « كتاب فى »

قام في وجه الفلاسفة والمعتزلة خصم خطير هو مدرسة الأشعري (المتوفى سنة ٥٣٤ هـ = سنة ٩٣٥ م) المتكلم المشهور . فقد استطاعت هذه المدرسة أن تستخدم منطق الفلاسفة وعلومهم في الدفاع عن السنة وتأييدها . وقد استمرت الحركة الفلسفية الصرقة في بغداد بعد الفارابي وتلاميذه . إلا أنها لم تجد لها بعد المسعودي وابن النديم مؤرخين مهمين كهؤلاء . حتى أنه ليس في مقدورنا أن نتتبع سيرها حتى القرن الخامس (الحادي عشر الميلادي) إلا في سلسلة من التراجم الشخصية المفردة . وها نحن أولاء نقوم بهذا الآن . فيلاحظ أولاً أنه بقي علينا أن نذكر بعض معاصري يحيى بن عدي وتلاميذه :

٩ — أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي العالم المسلم الذي أوردنا ذكره كثيراً (توفي سنة ٥٣٤٦ هـ = سنة ٩٥٧ م) : ظله المؤرخون : فالفهرست (ص ١٥٤) لا يتحدث عنه إلا في قرابة خمسة أسطر ، وياقوت (ج ٢ ص ١٤٧ إلى ص ١٤٩) كرس له صفحتين فحسب ، دون أن يعطى تفاصيل عن تاريخ حياته . وقد قال كشر مير^(١) بحق إنه كان أجدر بالمؤرخين والجغرافيين العرب المتأخرين أن يتخذوا المسعودي دليلاً لهم في تاريخ الأديان والعلوم ، من أن يتخذوا هؤلاء المؤرخين الرواة العديدين الجهلة العاجزين عن التمييز والنقد ، الذين استقوا منهم موادهم التاريخية والاختبارية أغلب ما استقوا . ومن الأخبار الواردة في كتبه هونستخلص أن المسعودي قد ارتحل إلى بلاد عديدة من مصر إلى بلاد الهند ، ومن بحر الخزر حتى مدغشقر . وفي كل مكان يدرس أخلاق الشعوب التي زارها ، وآراءهم ، ومذاهبهم ، يحدوه إلى ذلك حب للاستطلاع على . وعدم تعصبه لرأي من الآراء

== المرجع عن الإسلام ، ص ٣٤٨ إلى ص ٣٥٦ - G. Pfannmüller, *Handbuch der Islam*.

. Literatur, Berlin 1923 . وراجع أيضاً أوليري من ص ١٢٣ إلى ص ١٨٠ .

(١) تعليق على حياة المسعودي وكتبه ، في المجلة الآسيوية سنة ١٨٩٣ ، السلسلة الثالثة

أو مذهب من المذاهب معروف مشهور ، مما جعله على اتصال بالعلماء من كل مذهب أو نخلة^(١) . ولسنا نعرف شيئاً عن نشأته الفلسفية . ولكنه كان على صلة دائمة بفلاسفة مدرسة بغداد . إلا أنه لم يبق من كتبه العشرين تقريباً . وبالأسف إلا كتاب « التنبيه والاشراف » المذكور هنا كثيراً ، وكتابه الكبير « مروج الذهب » وجزء من كتابه « أخبار الزمان » . وهي كتب مملوءة بالأخبار التاريخية ، والجغرافية ، وأخبار الملل والنحل . وضياع كتبه الأخرى خسارة بالنسبة لتاريخ العلوم في ابتدائها عند العرب لا يمكن تعويضها .

١٠ — ولم يكن حظ أبي الفرج محمد بن اسحق الملقب بابن أبي يعقوب النديم أحسن من حظ المسعودي . كان عالماً مشهوراً انتهى من تأليف كتابه « الفهرست » في سنة ٣٧٧ هـ = سنة ٩٨٧ م . لم يذكره ياقوت (ج ٤ ص ١٠٨) إلا في خمسة أسطر ، وهو الذي ترك لنا أخباراً قيمة عن مئات العلماء ، كان كتيماً مسلماً شيعياً ، وكان كما يقول هو عن نفسه على صلة بكثير من علماء عصره ، فالتلح على مكاتبتهم وكتبهم ، وجرت بينهم وبينه محادثات فلسفية . فهو يذكر مثلاً ابن الخنار وعلي بن عيسى من بين هؤلاء الذين كان يعنى بمناظرتهم . ولسنا نعلم أى دور لعبه في الوسط العلمي البغدادي ؛ ولكننا نستطيع أن نتصور أن حانوت هذا الكسبي الذي قرأ كثيراً كثيرة غير عادية ، كان له قدرة كبيرة على اجتذاب العلماء اليه ، كما يستطيع المرء أن يلاحظ ذلك حتى في أيامنا هذه في كثير من حوانيت السكتيين الساذجة في الشرق .

١١ — وكان أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني المنطقي (المتوفى بعد سنة ٣٩١ هـ — سنة ١٠٠١ م) ثالث فيلسوف مسلم في القرن الرابع (العاشر الميلادي) إلى جانب الاثنين المذكورين تحت رقمي ٩ و ١٠

(١) راجع أقواله عن العلماء اليهود في عصره : سعديا وداود القومسي وغيرهما .
(التنبيه ص ١١٣ وما بعدها ؛ الترجمة الفرنسية ص ١٥٩) . وراجع أيضاً بروكلمن ج ١ من ص ١٤٣ إلى ص ١٤٥ .

ترك تاريخاً للعلماء هو كتاب « صيوان الحكمة » مع تنمة وإتمام . وقد فقد أصل هذا الكتاب ويا للأسف^(١) ولكن توجد منه مقتطفات أخذها ظهير الدين البيهقي العالم الفارسي (المتوفى سنة ٥٧٠ هـ - ١١٧٥ م) موجودة منها أجزاء في مكاتب استامبول وأكسفورد وبرلين . ولما كان مارتن بليسنتر على وشك إخراج بحث كبير عن أبي سليمان ومدرسته، فأرى أن أحيل إليه . لأن هذا الفيلسوف لم يكتب عنه المؤرخون إلا الشيء القليل (الفهرست ص ٢٦٤ مخطوطة ظهير الدين ورقة ٤٤ ب ، ص ٤٥ ؛ ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣٢١ وما يليها) اللهم إلا ابن القفطي (ص ١٨٢ وما بعدها) فإنه كتب عنه في شيء من التفصيل . فيذكر أن عضد الدولة فناخسرو شاهنشاه كان يكرمه ويفخمه . وكان عضد الدولة سيد بغداد الحقيقي منذ سنة ٣٦٧ حتى ٣٧٢ (سنة ٩٧٨ الى سنة ٩٨٣) بدلا من الخليفة الذي لم يكن له حيثة حول ولا قوة . ولو أنه لا يذكر صراحة أن أبا سليمان كان رئيس منطقة بغداد إلا أنه كانت له هذه المكاتبة في الواقع ، لأن علماء عصره كانوا يجتمعون حوله لمناظراته . ويقول ابن القفطي أيضاً (ص ٢٨٢ س ١٨) إن « منزله [كان] مقبلا لأهل العلوم القديمة » . وقد جمع أبو حيان التوحيدي المذكور من بعد تحت رقم ١٥ في كتابه « المقابسات » أحاديث مجالس هذا الفيلسوف . وكما يرى دي بور (من ص ١١٤ إلى ص ١١٦)^(٢) لا تكشف هذه الأحاديث عن منطق الفارابي الدقيق . وإنما هي تدور حول تلاعب عقلي بالألفاظ . فمثلا يذكر فيها أن المعرفة الفلسفية غاية النفس الانسانية، والايان الديني حياة النفس وسيلها إلى غايتها .

وابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ٤٠) هو المصدر الوحيد الذي يذكر اسم

(١) يسمى ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٣٢٣) هذا الكتاب « تماليق حكيمية » . وفي الهند عزم على طبع هذا الكتاب المفقود بحسب المخطوطات التي وجدت حديثا .

(٢) [من ص ١٥٥ إلى ص ١٥٧ من الترجمة العربية] .

تلميذ لأبي سليمان هو محمد بن عبدون الفيلسوف الطبيب الأندلسي المغربي الذي أقام في الشرق ١٣ سنة للدرس .

١٢ — عيسى بن علي ، الابن الثاني لعلي بن عيسى بن داود بن الجراح (توفي سنة ٥٣٩١هـ = سنة ١٠٠١م) الوزير المشهور . كان مسلماً طبعاً ، وتلميذاً وصديقاً ليحيى بن عدي ؛ وتعلم المنطق والحديث . وليس لدينا عنه في كتب التاريخ إلا معلومات يسيرة^(١) . وقد رأى ابن القفطي (ص ٣٩ من ١٧) بعد قرنين من وفاة عيسى نسخة من السماع الطبيعي شرح يحيى النحوي ، وهي في عشرة مجلدات كبار وعليها حواشي لعيسى بن علي .

١٣ — أبو الخير الحسن بن سوار بن بابا بن بهرام المعروف بابن الخنار^(٢) أحد تلاميذ يحيى بن عدي الصغار ، لأنه ولد سنة ٣٣١هـ = سنة ٩٤٣م . كان في الأصل نصرانياً كما يمكن اقتراض ذلك من لقبه («الخنار» أي ابن بائع الخمر) وتاريخ وفاته غير معروف . وكان فيلسوفاً وطيبياً ويقال عنه أنه ترجم كتب إيلينوس^(٣) (الاسكندراني المنطقية ، والأخلاق والآثار العلوية وغيرها من كتب إرسطو من السريانية إلى العربية ، ولخص كتباً فلسفية أخرى وشرحها . وقد ألف هو نفسه كتباً فلسفية وطبيعية وطبية ، لم يبق منها شيء . وقد أوردنا من قبل (ص ٤٦) حكمه القاسي على جوامع جالينوس الاسكندرانية . ويقول ظهير الدين^(٤) عن حياته إنه دعي من بغداد إلى خوارزم في قصر أميرها — لعله خوارزمشاه المأمون — وبعد أن فتح محمد بن سبكتكين هذه البلاد — أي سنة ٤٠٧هـ (= سنة ١٠١٧) دعاه

(١) ابن القفطي ص ٢٤٤ . وكذلك بون ، « حياة علي بن عيسى وعصره » ، H. Bowen, *The Life and Times of 'Alī b. 'Isā "the Good Vizier"*. Cambridge 1928, pp. 47, 78, 397 f.

(٢) الفهرست ص ٢٦٥ ؛ ابن القفطي ص ١٦٤ ؛ ابن أبي أصيبعة ، ج ١ ص ٣٢٢ ؛ سوتر ، رقم ١٧٢ .

(٣) مخطوطة ظهير في برلين الورقة ٧ ب إلى الورقة ٩ أ ؛ ليدن الورقة ٧٣ أ وأما مدين بنسخ الموضوع الأخير للدكتور فان آرندونك .

محمد بن سبكتكين إلى قصره في غزنه (بافغانستان الآن) . وهناك أسلم وهو في سن متقدمة ، بعد أن رأى حلما في المنام . وقد صادف نجاحا كبيرا كطبيب . ومن أجل هذا سمي « بقراط الثاني » . راجع فيما يختص بتلميذه ابن هندو ، ص ٩٥ .

١٤ — أبو علي بن اسحق بن زرعة (من سنة ٣٣١ هـ = سنة ٩٤٢ م إلى سنة ٣٩٨ هـ = سنة ١٠٠٨ م) كان نصرانيا يعقوبيا . وكانت سنة كسن ابن الخمار . لا يذكر عنه صراحة أنه كان تلميذ يحيى بن عدى ، إنما يقال عنه إنه كان كثير الصحة والملازمة له ^(١) . ولكن نظراً إلى القارق الكبير في السن بينهما لا بد وأن تكون علاقته به علاقة التلميذ . وكتبه كلها من نوع كتب المدرسة الارسططالية الافلاطونية المحدثه ببغداد : ترجمات لكتاب الحيوان ، وللسوفسطيقا ، ولبعض شروح ارسطو ، ولكتاب نيقولاوس الدمشقي في فلسفة ارسطوطاليس . وألف كتباً في الفلسفة والطبيعات والمناظرات الدينية ، حاول فيها أن يؤيد حقائق الدين المسيحي ببراهين فلسفية عقلية . وقد طبع سباط أربعة من هذه المقالات منذ زمن قليل اعتماداً على مخطوطات اقتنيت حديثاً ^(٢) . ويورد ظهير الدين (في الكتاب المذكور) بعض أقوال ابن زرعه في الدفاع عن علم المنطق .

١٥ — أبو حيان علي بن محمد بن العباس التوحيدى (المتوفى بعد سنة ٤٠٠ هـ = ١٠١٠ م) ، فارسي مسلم معتزلي ، يمكن عده من بين تلاميذ يحيى ابن عدى وأبي سليمان السجستاني . وكان أديباً ونحوياً وفقهياً متكلماً أكثر

(١) الفهرست ص ٢٦٤ ؛ ابن القفطى ص ٢٤٥ ؛ ياقوت ج ٥ ص ٤٩٤ إلى ص ٥٠٦ ؛ ظهير ، الورقة ٣٩ ب إلى الورقة ٤٢ ب ؛ سوتر برقم ١٧٩ ؛ ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٣٥) يذكر تاريخ حياته هكذا ٣٧١ — ٤٤٨ وهذا غير ممكن .
(٢) «عمرون مقالة فلسفية وجدلية لمؤلفين من العرب التصارى» ، القاهرة سنة ١٩٢٩ رقم ١ — ٤ ص ٦ — ٧٥ .

منه فيلسوفاً . ولم يكن له تلاميذ في الفلسفة . وقد عرض ياقوت (١) حياته بالتفصيل ، وهي حياة جمعت بين شمس العزة وظلال الذلة عند مختلف أمراء فارس والعراق . والغالية العظمى من كتبه فقدت ولا تعرف إلا عن طريق المقتطفات منها ، ولكن بقي لنا مع ذلك كتاب مهم هو كتاب «المقابسات» (٢) وهو يحتوي على ١٠٦ مقابلة أو محاوراة بين العلماء تدور حول التعاريف الفلسفية والطبيعية والمنطق والآليات وموضوعات أخرى . وكما لاحظنا من قبل (ص ٨٦) ليس لهذه المحاورات التي كتب المؤلف بعضها من عنده ، قيمة كبيرة . فهي موضوعة في قالب أدبي ؛ والمُسلح تسودها إلى جانب التلاعب بالألفاظ . ولكن المهم هو الوسط العلمي الذي يدخلنا أبو حيان فيهِ : فجماعات من العلماء تجتمع غالباً حول أبي سليمان السجستاني في بيته أو تقابل « في الوراقين » في سوق أمام باب البصرة في بغداد ، حيث يوجد أكثر من مائة وراق بجوانيتهم (٣) . وكانت الجماعة مكونة من أناس مختلفي المشارب والنحل : فكانت تجمع بين المسلمين المختلفي المذاهب ، والنصارى ، والصابئة والعلماء الذين رحلوا إلى بغداد : من الأندلس في الغرب ، ومن بخارى في الشرق ومن شيراز في الجنوب ، ومن حدود الإمبراطورية البيزنطية في الشمال ، لكي يحصّوا العلوم في قلب الإمبراطورية الإسلامية . وإلى جانب العلاسفة نجد الرياضيين والفلكيين والأطباء والمؤرخين والمتكلمين والشعراء وغيرهم من

(١) ص ٣٨٠ إلى ص ٤٠٧ . وهناك مراجع أكثر مذكورة في مادة « أبو حيان » (لرجليوث) في دائرة المعارف الإسلامية الجزء الأول .

(٢) دي بور ص ١١٤ — ص ١١٦ . [من ص ١٥٥ إلى ص ١٥٧ من الترجمة العربية] وقد طبعت بالهند طبع حجر (في بومباي سنة ١٣٠٦ هـ — سنة ١٣٠٧ هـ) ونفذت من زمن بيد ، ولكنها طبعت من جديد في القاهرة (سنة ١٩٣٠) ، طبعها حسن السندوني وقدم لها مقدمة ، وعمل لها فهرس . [وطبعت له حديثاً لجنة التأليف والترجمة والنشر الجزء الأول من كتاب «الامتناع والمؤانسة» سنة ١٩٣٩] .

(٣) ورعاً كان هناك أيضاً حانوت ابن التديم (راجع ص ٨٥) . ومنذ زمن قليل كان يوجد حتى للكتيبة كهذا .

الأدباء.. وإنا لنعرف أيضاً أن أبا سليمان قرأ مرة تراجم لكتب ابادقليس (المنحولة) ؛ وأن أبا حيان قرأ معه كتاب النفس لأرسطو ، وأن المؤلف استمع إلى محاضرة للأستاذ الشيخ يحيى بن عدى فى بيت البديعى الشاعر سنة ٥٣٦١ = سنة ٩٧٢ م .

١٦ - أبو على أحمد بن محمد بن يعقوب المشهور باسم (ابن) مسكويه (توفى سنة ٥٤٢١ = سنة ١٠٣٠ م) فارسى مسلم . نذكره هنا آخر من نذكر ، لأنه كان قريباً من دائرة فلاسفة بغداد ، ولو أنه لم يكن صراحة تلميذاً لواحد منهم^(١) . وقد اشتهر كثرخ على الخصوص . ولكنه كان إلى جانب هذا طبيباً وفيلسوفاً ، ومن رجال الصنعة ، وكان كاتباً وأمين مكتبة لكثير من الوزراء ويسرد ابن القفطى (ص ٣٣١ ومايلها) أسماء كتبه الطيبة . ويذكر ياقوت من بين ما يذكر عنه أنه كانت بينه وبين أبى حيان التوحيدى مراسلات ، وأنه أعطاه نسخة من شرح أبى القاسم بن عباد على ايساغوجى وقاطيغورياس . وقد ألف مسكويه عدا كتابه المشهور فى التاريخ المسمى « تجارب الأمم » ، وعدا الكتب الطيبة المذكورة آنفاً ، عدة مقالات فى الاخلاق لازال أحدها وهو « تهذيب الاخلاق » يقرأ كثيراً حتى اليوم ويطبع من جديد (آخر طبعة فى القاهرة سنة ١٣٢٩ = سنة ١٩١١) ويرى دى بور (ص ١١٦)^(٢) أن فلسفة مسكويه وسط تقريباً بين فلسفة الكندى وفلسفة الفارابى .

وفىما يتعلق بابن عباد يُلاحظ أنه كان فيلسوفاً ، وكان أحياناً فى خدمة رجل الدولة الفيلسوف أبى الحسن محمد بن يوسف العامرى . وكان على صلة بابى سليمان وابن الخمار . إلا أنه لا يمكن أن ينسب نسبة صحيحة تامة إلى دائرة بغداد ، لأنه كان فى سن مبكرة جداً كاتباً للدولة ووزيراً ، وقضى معظم

(١) حياته ومؤلفاته موجودة فى دائرة المعارف الاسلامية ج ٢ ص ٤٢٩ وما بعدها .

(٢) [ص ١٥٨ من الترجمة العربية] .

حياته في فارس (دائرة المعارف الاسلامية ، مادة « ابن عباد » لتسترشتين) .
وهذا تنتهي قائمة تلاميذ يحيى بن عدى ومعاصريه المشهورين وأتباعه
المباشرين . وقبل أن نخوض في الكلام عن التلاميذ الفلاسفة الذين تتلمذوا
لهؤلاء العلماء ، يجب علينا أن نلقى نظرة على مواطن الأطباء التي كانت
منفصلة عن مواطن الفلاسفة ، ولو أن الأطباء بدون استثناء كانوا يعنون
بدراسة الفلسفة ، وكان كثير من الفلاسفة يدرسون الطب . وإن تاريخنا
موجزاً للبيمارستانات في العالم الاسلامي ^(١) مأخوذاً عن المصادر العربية
ليسهل علينا كثيراً هذه النظرة .

بعد أن أنشأ هارون الرشيد في نهاية القرن الثاني (الثامن الميلادي)
بيمارستاناً في بغداد لا نعرف شيئاً عن مصيره فيما بعد ، مضى قرن بأكملة قبل
أن يسمع المرء عن إنشاء مثل هذه المؤسسة في العاصمة (بغداد) من جديد .
هذا البيمارستان الثاني أنشأه بدر ، مولى الخليفة المعتضد ، وقائد جيشه .
ومن الجدير بالملاحظة أننا لا نعرف شيئاً عن تأسيس بيمارستان في بغداد في
القرن الثالث كله (القرن التاسع الميلادي) وهو القرن الذي دعى فيه أطباء
البيمارستانات المشهورون في جنديسابور إلى قصر الخليفة ، ولعل السبب
في ذلك راجع إلى سر من رأى ، التي أصبحت المقام الثاني للخلفاء .

أما في أول القرن الرابع (العاشر الميلادي) فقد نشطت حركة تأسيس
البيمارستانات . ففي سنة ٣٠٢ هـ (= سنة ٩١٤ م) أنشأ الوزير علي بن عيسى
بيمارستاناً أسندت رياسته إلى أبي عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي ، أحد تلاميذ
حنين المتأخرين . ثم إن سنان بن ثابت بن قررة الصابي جعل الوزير يعنى بإدارة
بيمارستان بدر ، وأنشأ هو نفسه سنة ٣٠٦ هـ = ٩١٨ م بيمارستانين باسم

(١) أحمد عيسى بك ، « تاريخ البيمارستانات في العصر الاسلامي » . القاهرة سنة ١٩٢٨
وفي أعمال المؤتمر الدولي لطب المناطق الحارة ، القاهرة سنة ١٩٢٩ المجلد الثاني ص ٨٠ الى
ص ٢١٠ ، (بالفرنسية) . وكذلك راجع ا . مقس ، « نهضة الاسلام » ص ٣٣٧ الى ص ٣٥٨

الخليفة المقتدر . ويظهر أن الرازي قد اشتغل في أكبرهما مدة من الزمان أثناء مقامه ببغداد . وليس بمحتمل أن يكون الرازي هو الذي أنشأه ، لأنه كان قد استقر به المقام بمدينة الري من قبل . وأنشأ ابن الفرات ، خصم علي بن عيسى السياسي ، في أثناء إحدى وزاراته الثلاث بيمارستانا اتهمت رياسته بعد موت منسئته (سنة ٣١٦ هـ = سنة ٩٢٤ م) إلى ثابت بن سنان ابن ثابت بن قرة . وأخيراً أنشأ أمير الأمراء التركي [أبو الحسين] قبل موته بقليل (٣٢٩ هـ = سنة ٩٤٠ م) بيمارستانا أسندت رياسته إلى الشيخ المهرم سنان ثابت أيضاً ، ونحن نعرف هذا كله من ابنه ثابت .

وفي سنة ٣٦٨ هـ = ٩٧٨ م أسس عضد الدولة ، أقوى الأمراء في عهده ، بيمارستانا مشهوراً جداً ، أسندت رياسته إلى ما لا يقل عن أربعة وعشرين طبيباً على التوالي . وفي كل هذه البيمارستانات التي ذكرناها كان المرضى من جميع الأجناس والأديان يعالجون مجاناً . وكانت في الآن نفسه معاهد لتعليم الطب وإتمام دراسة الأطباء المبتدئين . وأشهر أطباء البيمارستان العضدي جبرائيل بن عبيد الله ، أحد أبناء أسرة بختيشوع النصرانية المشهورة بالطب (راجع ص ٥٦) ، ثم ابن كشكرايا ، تلميذ سنان وكان سريانيا نصرانياً ، ثم نظيف القس ، وكان يونانياً وقسيساً ومترجماً للكتب اليونانية إلى العربية ، ثم هارون بن الصابي الذي يقول عنه ابن القفطي (ص ٣٣٨ س ١٤) إنه كان مقدم الأطباء وساعورهم^(١) في البيمارستان العضدي ، ثم إبراهيم بن بكس النصراني المشهور ، وكان في الآن نفسه أستاذاً ومترجماً عن السريانية (ابن أبي أصيبعة ج ١ س ٢٤٤ في أعلى) . وهناك طبيبان آخران هما عبدالرحيم بن المرزبان وابن مندويه ، وكانا مسلمين فارسين ، دعاهما

(١) الكلمة السريانية « ساعورا » معناها رئيس (بروكلن ، « قاموس سرياني » ص ٤٨٨) . ومنها أخذت الكلمة العربية « ساعور » التي تطلق خاصة على رئيس الأطباء النصارى (لين ، « قاموس عربي انجليزي » ج ٤ ص ١٣٦٤) .

عضد الدرلة من أصفهان إلى ييمارستانه في بغداد . ومن هذه القائمة وحدها يظهر لنا بوضوح مقدار عدم التعصب في ذلك العصر في المسائل العلمية . ولم يكن قد وجد بعد أطباء يهود في بغداد ، وإلا وجدنا أسماءهم بالتأكيد بين أسماء زملائهم . وكان اليمارستان العضدي لا يزال قائماً على قدم وساق حينما زار ابن جبير الرحالة الأندلس المغربي بغداد سنة ٥٥٨٠ = ١١٨٤ م^(١) ويظهر أنه لم يقع طعنة للخراب إلا عند غزو المغول لمدينة الخلفاء سنة ٦٥٦ هـ = ١٢٥٨ م ، بعد أن أخرج في القرون السالفة طائفة كبيرة من مشاهير الأطباء ، حيث كان لهم موطننا للتعلم والعمل .

وإلى جانب هذا كله كان بعض الأطباء الخصوصيين يقومون أحياناً بتعليم الطب . طبعاً إلا أن هذا التعليم كانت تغلب عليه الناحية العملية . وعلى هذا النحو أعطى علي بن سهل الطبري المذكور آنفاً (ص ٦٠) للرازي العظيم دروساً في الطب (ابن القفطى ص ٢٣١ س ١٠ وما يليه ، ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣٠٩ س ٢٠ وما يليه) . وكان أستاذاً علي بن العباس الجوسى الفارسى ، مؤلف كتاب «المسكى» (أى كتاب الملوك) ، تبعاً لما يرويه لابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٣٦ أسفل أو ص ٢٣٧ فى أعلى) ، أبا ماهر موسى بن سيار ولسنا نعرف ويا للأسف إلا شيئاً تافهاً عن حياة كل من الأستاذ وتلميذه .

والآن فلنرجع الى مدرسة الفلاسفة المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمدرسة الأطباء فى شخص الاستاذ الذى سنتحدث عنه الآن :

١٦ — أبو الفرج عبد الله بن الطيب^(٢) ، لا يعرف تاريخ حياته على وجه الدقة كان نصرانياً نسطورياً ، وكان فى نفس الوقت كاتباً جليليقاً ببغداد

(١) «رحلات ابن جبير» طبع ريت ، ليدن سنة ١٨٥٢ س ٢٢٧ .

(٢) ابن القفطى س ٢٣٩ وما يليها ؛ ابن أبي أصيبعة ج ١ س ٢٣٩ الى ص ٢٤١ ، ظهير الدين ورقة ١٧ الى ورقة ٢١ ب ، لكبير ج ١ س ٤٨٦ الى ص ٤٨٨ ، بروكلمان ج ٢ س ٤٨٢ .

وطيبيا وأستاذاً للطب في اليمارستان العضدى ، وكان في الفلسفة التي مال إليها أكثر من غيرها ، تلميذا لابن الحار . وله قدرة فائقة على العمل . ومع ذلك فانه ، كما يذكر تلميذه ابن بطلان ، ظل عشرين سنة يعمل شرحاً لكتاب الالهيات لأرسطو . ثم شرح أيضاً كل الاورغانون والخطابة والشعر والسوفسطيقا والحيوان وايساغوجى لفورفوروس ، حتى أن الشهرستاني^(١) يسميه بحق «أبا الفرج المفسر» . أما في الطب فان له تفسير كتاب أيديميا لابقراط ، وكتاب الفصول لابقراط وكتب أخرى لابقراط أيضاً ، ثم تفسير الستة عشر كتابا لجالينوس ، وقد عمل لها مختصراً كذلك . وإلى جانب هذا شرح «ثمار مسائل» حنين بن اسحق ، وألف هو نفسه كتاباً فلسفياً ، وطبية ، ولاهوتية ، ومقالات جدلية دافع فيها عن الدين المسيحي . وكان على اتصال بأشهر معاصريه عن طريق المكاتبات ، ومن بينهم ابن سينا وابن الهيثم الرياضى الطبيعى العظيم ، الذى كان يعيش في القاهرة آنذاك . ويذكر ابن أبى أصيبعة (ج. ١ ص ٢٤٠ فى أسفل) من بين تلامذته عشرة أهمهم ابن بطلان (وستحدث عنه بعد قليل) . ويذكر المؤلف نفسه أيضاً أسماء عشرة أطباء كانوا معاصرين وأصدقاء لعبد الله فى بغداد ، من بينهم على بن عيسى ، أشهر طبيب للعيون أنجبته العصور الوسطى كلها^(٢) .

وبعبد الله بن الطيب تم سلسلة كبار أساتذة مدرسة بغداد . ولا يبقى أمامنا إلا بعض تلاميذ الرجال المذكورين سابقاً وكانوا أطباء وفلاسفة وتخرج على أيديهم تلاميذ أيضاً .

ولنذكر أول هؤلاء وهو أبو الحسن المختار بن الحسن النصراني ، المعروف باسم ابن بطلان (توفى حوالى سنة ٤٦٠ هـ = ١٠٦٨)^(٣) . وكان

(١) كتاب الملل والنحل ، طبع بولاق سنة ١٢٦٣ ج ٢ ص ٤٩ أسفل ، ترجمة هاربروكر ، هـ سنة ١٨٥١ ج ٢ ص ٢١٣ فى أعلى .

(٢) هرشبرج ومثوخ ، على ابن عيسى ، لبيتسك سنة ١٩٠٤ . Hirschberg und Mittwoch, 'Ali ibn 'Isa Erinnerungsbuch für Augenärzte..

(٣) راجع فيما يختص به مادة « ابن بطلان » فى دائرة المعارف الاسلامية ج ٢ .

كل ذكرنا آنفاً أكبر تلاميذ ابن الطيب ، ضليعاً في الفلسفة والطب . وله مناظرة^(١) مشهورة مع معاصره القاهري ابن رضوان الطبيب المصري المسلم في مسألة تعليم الطب . ومن بين كتبه الطيبة ترجم أكبر كتبه « تقويم الصحة ، إلى اللاتينية والألمانية ، *Schachtaffeln der Tacuinus Sanitatis* » وطبعت له بالعربية والفرنسية رسالة نقدية صغيرة اسمها « دعوة الأطباء »^(٢) .

ولنذكر أيضاً من تلاميذ ابن الخمار : أبا الفرج علي بن الحسين بن هندو (المتوفى سنة ٤١٠ هـ = سنة ١٠١٨ م) . كان فارسياً مسلماً ولعله انحدر من أصلا ب هندية . وكان طبيباً وفيلسوفاً وشاعراً ، قضى معظم حياته لا في بغداد ولكن في قصور الأمراء الفرس ككاتب فيها^(٣) . وقد ترك كتابين كبيرين هما « مفتاح الطب » ، ثم « المقالة المشوقة في المدخل إلى علم الفلسفة » أبو سهل عيسى بن يحيى المسيحي : ولد في شمال فارس وتوفي وعمره ٤٠ سنة سنة ٥٤٠ هـ = ١٠١٠ م . فحسب . ولكنه مع ذلك بلغ شهرة واسعة في سن مبكرة^(٤) . وكان كما يقول ظهير الدين « حكماً استولى عليه الطب » . وقد أتقن اللغة العربية الفصيحة أكثر من أي عالم مسيحي آخر قبله أو بعده ، بحسب رأي الأدباء المسلمين فيه . ويقال إن ابن سينا تتلمذ عليه ، وكان

(١) [طبخ هذه المناظرة حديثاً الأستاذان يوسف شاخنت ، ومايرهوف صاحب هذا البحث عنوان : خمس رسائل لابن بطالان البغدادي لابن رضوان المصري ، وتراجم المؤلفين ، صححها ونقلها إلى اللغة الانجليزية وزاد عليها مقدمة وتعليق ، يوسف شاخنت وماكس مايرهوف ، مطبوعات كلية الآداب ، القاهرة سنة ١٩٣٧] .

(٢) « دعوة الأطباء » ، طبخ ب زازل ، الاسكندرية سنة ١٩٠١ ثم محمود صدق بك ، « مآدبة للأطباء » ، طبخ بالقاهرة سنة ١٩٢٨ (بالفرنسية) .

(٣) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣٢٣ ؛ ياقوت ج ٥ ص ١٦٨ إلى ص ١٧٣ ؛ ظهير الدين ، ورقة ٥٠ ب إلى ورقة ٥٢ أ .

(٤) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣٢٧ إلى ص ٣٢٨ ؛ ظهير ورقة ٥٢ ب إلى ورقة ٥٣ أ ؛ بروكلمن ج ١ ص ٢٣٨ .

كتابه « المائة في الطب » منتشرأ جداً ، ولا يزال موجوداً حتى اليوم في مكاتب كثيرة في الشرق والغرب .

أبو الحسن سعيد بن هبة الله بن الحسين^(١) : مسلم توفي سنة ٤٦٥ هـ = ١١٠٢ م وكان من بين أطباء الپييارستان العضدى حيث كان يلقي دروسا هناك . ولكنه كان أيضا فيلسوفا ، وقد ترك كتباً طبية وفلسفية . ومن بين كتبه الطبية كتاب « المُخْتَصَرُ فِي الطَّبِّ » وهو أشهرها ، ولا يزال موجوداً حتى اليوم في نسخ مخطوطة عديدة .

وأحسن تلاميذه يحيى بن عيسى بن على بن جَزَلَة (أو ابن جَزَلَة) المتوفى سنة ٤٩٣ هـ = سنة ١١٠٠^(٢) . كان طبيبياً وفيلسوفاً وأديباً . وكلام ابن القفطى عن دراسة ابن جزلة كلام شيق (راجع ص ٣٦٥ س ١٥ وما بعده) هذا نصه : « كان رجلاً نصرانياً ، طبيبياً ببغداد ، قد قرأ الطب على نصارى الكرخ^(٣) الذين كانوا في زمانه ؛ وأراد قراءة المنطق فلم يكن في النصارى المذكورين في ذلك الوقت من يقوم بهذا الشأن . وذُكِرَ له أبو على ابن الوليد ، شيخ المعتزلة في ذلك الأوان ، ووُصِفَ بأنه عالم بعلم الكلام ومعرفة الألفاظ المنطقية ، فلازمه لقراءة المنطق ، فلم يزل ابن الوليد يدعوه إلى الاسلام . ويشرح له الدلالات الواضحة ، ويبين له البراهين حتى استجاب وأسلم . ولما كان مسلماً استخدمه قاضى قضاة بغداد في كتابة السجلات بين يديه — مما يدل على إتقانه التام للغة العربية — وبقي مع ذلك

(١) ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢٥٤ إلى ص ٢٥٥ ، ص ٢٧٨ ؛ بروكلمن ج ١ ص ٤٨٥ .

(٢) ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢٥٥ ؛ ابن القفطى ص ٨٢٥ وما بعدها ؛ لكثير ج ١ ص ٤٩٣ إلى ص ٤٩٧ ؛ دائرة المعارف الاسلامية ج ٢ .

(٣) ضاحية كبيرة في جنوب بغداد القديمة وكانت أغلبية سكانها من التجار . راجع مادة « الكرخ » في دائرة المعارف الاسلامية (بقلم م . شترك) وكتاب لوسترايخ ، « بغداد في أيام الخلافة العباسية » ، لندن سنة ١٩٢٤ من ص ٦٤ إلى ص ٨٤ G. Le Strange, Baghdad . during the Abbasia Caliphate

يشتغل بالطب . وهناك كتابان من بين كتبه ألفهما للخليفة المقتدى وكانا يقرآن كثيرا ولا يزالان منتشرين حتى اليوم في مخطوطات عديدة ، خصوصا في الشرق (بروكلمن ج ١ ص ٤٨٥) وهما كتاب « المنهاج » الذي أصلحه ابن البيطار فيما بعد ، وكتاب « تقويم الأبدان مُجدول » (١) .

وبه نود أن نختم ما قلنا به من عرض حتى الآن ، بعد أن وصلنا إلى الزمن الذي لم يعد يوجد فيه في بغداد أستاذ مسيحي للمنطق ، ولا فيلسوف إسلامي . ذلك أن المعتزلة لم يكونوا مطلقاً فلاسفة ، وإنما كانوا رجال دين ذوى نزعة عقلية ومتكلمين ، لم يستخدموا المنطق إلا للدفاع عن الدين . وكان أساتذة المنطق الحقيقيون من المسلمين ينظرون إليهم في استخفاف (٢) . أما أنهم لا يستحقون أيضاً لقب أحرار في الفكر ، كما هو رأى جولدتسيهر (٣) ، فبدل عليه قصة اسلام ابن جزلة (٤) . ويذكر ظهير والشهستاني ، الذي كتب كتابه القيم عن الملل والنحل ، سنة ٥٥٢١ = سنة ١١٢٧م (راجع ص ٩٤ تعليق رقم ١) طائفة كبيرة من الفلاسفة البغداديين الذين اشتغلوا بالطب أيضاً ،

(١) لنذكر هنا تاريخ طبعة هذا الكتاب التي لم تتم لأنه تاريخ غير معروف في أوروبا إلا قليلا : أمر رشيد باشا ، بمثل الأمير العربي ابن رشيد ، بطبع هذا الكتاب سنة ١٣٣٣ هـ = سنة ١٩١٥م بدمشق في صورة جميلة . ولكن لما سقط الأمير لم تكن لديه الوسيلة لإتمام هذا العمل فلم يتمه . ثم إنه لما أقيمت القنابل على دمشق سنة ١٩٢٥ احترقت المخطوطة .

(٢) ذكر ابن الفطحي (ص ٤٠س ١١ وما يليه) أن يحيى امتنع عن مناظرة المتكلمين في مجلس بعض الوزراء . فسأله الوزير عن السبب فقال يحيى : « ثم لا يفهمون قواعد عبارتي وأنا لا أفهم اصطلاحهم وأخاف أن يجري لي معهم ما جرى للجبايئ (المتوفى سنة ٨٣٠٣ = سنة ١٩١٥م) في كتاب « التصفح » ، فانه نفس كلام أرسطوطاليس ، ورد عليه بتقدير ما تخيل له من فهمه ولم يكن عالماً بالقواعد المنطقية ، فقد الرد عليه وهو يظن أنه قد أتى بهيء ولو علمها لم يتعرض لذلك الرد » .

(٣) « محاضرات في الاسلام » الطبعة الثانية سنة ١٩٢٥ ص ١١٤ *Vorlesungen über den Islam.*

(٤) [يقول ابن خلكان في ترجمته إن « سبب اسلامه أنه كان يقرأ على أبي الوليد المعتزلي ويلزمه . فلم يزل يدعوهم إلى الاسلام ويذكر له الدلائل الواضحة حتى هداه الله تعالى وحسن اسلامه » (ج ٢ ص ٣٤٥ طبع بولاق سنة ١٢٩٩) . راجع فيما يختص به ابن خلكان في الموضوع المذكور ؛ ودائرة المعارف الاسلامية تحت مادة « ابن جزلة »] .

على تفاوت في الدرجة، في القرن الخامس (الحادي عشر الميلادي). ولكننا لا نعرف عنهم جميعاً أى شىء تقريباً. ويظهر أنه لم يكن من بينهم ثمة شخصية مهمة. كذلك لا نستطيع هنا أن نتحدث عن أثر مدرسة بغداد في مدارس أخرى مثل جمعية أخوان الصفاء في البصرة. وأكبر تأثير بالنسبة إلى الفلسفة الإسلامية والطب هو التأثير الذي أحدثه الفارابي، ثم ترجمت حنين وتلامذته وخلفه وثابت لمؤلفات جالينوس، في ابن سينا الفارسي (المتوفى سنة ٤٢٨ هـ = ١٠٣٧ م) الذي كان نموذج الفيلسوف الطبيب «العربي» الكبير في علمه. وقد أحرز شهرة واسعة جداً في الشرق والغرب، واستطاع أن يسود العصور الوسطى إلى جانب أرسطو وجالينوس.

وبعد موته بزمن غير طويل ولد أبو حامد الغزالي سنة ٤٥٠ هـ (= سنة ١٠٥٨ م) أكبر متكلم في الإسلام. وهو الذي ساهم بأوفر نصيب في كفاح رجال أهل السنة ضد دراسة الفلسفة، وفي يده سلاح من شهرته العظيمة ومنطقه الجلي الواضح. ومن المؤكد أن انحطاط الفلسفة في بغداد منذ القرن الخامس يرجع إلى حد كبير إلى تأثيره. ففرت الفلسفة إلى أقصى الغرب في الأندلس، حيث صادفت في القرن التالي ازدهاراً جميلاً وأثرت في العصر المدرسي الأوربي تأثيراً كبيراً، بفضل شخصيات كبيرة مثل ابن رشد وابن باجة. فكانت عاملاً من عوامل القيام بدور الوسيط في الحضارة وهو الدور الذي قام به الإسلام فيما بين أوروبا وآسيا^(١). وفي استطاعتنا الآن أن نتبين الطريق الواصل من الإسكندرية إلى بغداد وأشبيلية في صورة جلية واضحة.

(١) راجع مقال هينرش بكر في «مجلة الجمعية المرقية الألمانية» عن «الإسلام كجزء من تاريخ الحضارة عام»، المجلد ٧٦ (سنة ١٩٢٢) من ص ١٨ إلى ص ٣٥؛ وقد طبع من جديد في كتابه «دراسات إسلامية» ج ١ من ص ٢٤ إلى ص ٣٩.

و - الخلاصة

معلوم أن دراسة الطب والفلسفة ، خصوصاً دراسة كتب بقراط وجالينوس ومنطق أرسطو ، دخلت من الاسكندرية إلى الامبراطورية الفارسية الساسانية قبل ظهور الاسلام بزمن طويل ، وأنها رسخت في إمبراطورية الخلفاء في القرن الثامن الميلادي عن طريق الترجمات السريانية والعربية . ولكن لم توجه العناية الكافية حتى الآن إلى تلك المصادر العربية التي تتحدث عن انتقال التعليم مباشرة وخصوصاً في المنطق ، من الاسكندرية ماراً بانطاكية وحران إلى بغداد في الفترة ما بين سنة ٧٢٠ إلى سنة ٩٠٠ بعد الميلاد تقريباً . وهذه الأخبار يرجع غالبها إلى الفارابي الذي لا بد وأن يكون قد تلقاها عن أساتذته النصاري . ولكنه لم يعد يعرف أسماء رؤساء المدرسة في الاسكندرية وأنطاكية . ولعل هذا النقص في تاريخ العلم يمكن تلافيه في المستقبل بوساطة الوثائق السريانية .

أما عن الفترة ما بين سنة ٨٥٠ و سنة ١١٠٠ بعد الميلاد تقريباً ، فإن الروايات عن رؤساء المدارس ومشاهير أساتذة الفلسفة والطب خالية من النقص تقريباً . فهي تسير بنا من آخر رئيس للمدرسة في حران ، وهو غير معروف ، مارة بمبقويرى و ابراهيم المروزي ويوحنا بن حيان وابن كزيب وأبي بشرمى والفارابي ويحيى بن عدى وابن الخنار وابن زرعة وعبد الله بن الطيب وسعيد بن هبة الله حتى ابن جزلة ، الذي كان معاصراً للغزالي والذي دفع اعتناقه الاسلام ثمناً لتعلمه الفلسفة . والانتقال التدريجي من الفلسفة إلى الطب ، ومن السريان إلى الفرس ، يمكن مشاهدته بوضوح . وبينما كان منصب « رئيس الأطباء والفلاسفة » ، والذي كان دائماً تقريباً مقصوراً على أطباء الخلفاء ، قد أصبح منذ القرن الثالث منصباً رسمياً يمنحه الحكام ، كان لقب « رئيس الفلاسفة » لقباً خصوصياً يطلق باعتراف المتفلسفة

به لأكبر الحكماء والعلماء . ولم توجد في مدينة بغداد في أيام الخلفاء مدرسة فلسفية تعترف بها الدولة ، كما لم توجد مدرسة من هذا النوع في الإسكندرية في العصر البيزنطي ، بينما كان الخلفاء والوزراء هم الذين أنشأوا مدارس رسمية للأطباء ومعها پمارستانات . وبازدياد قوة أهل السنة في بغداد في القرن الخامس (الحادى عشر الميلادى) بدأ انحطاط الدراسات الفلسفية التي رحلت منذ ذلك الحين إلى المراكز الصغيرة المستقلة في العالم الاسلامى .

وفي الختام أرى واجباً على أن أشكر عدداً كبيراً من المستشرقين الذين عاونونى في عملى سواء عن طريق المكاتبات أو عن طريق الاحالات إلى المراجع . وهؤلاء هم السادة الأساتذة فان آرندونك و ف . برتولد ، و ا . بوشميرك ، و ج . فسرلانى ، و ا . متفوخ ، و كارلوفونسونلينو وم . پلستنز ، و هلبوت رتسر ، و ك . شميت ، و طه حسين ، و ج . قيل . كما أنى مدين بالشكر أيضاً للسادة الأساتذة ب . چوجيه مدير المعهد الفرنسى للأثار الشرقية ، و الاب سان پول چيرار مدير مكتبة المعهد ، لما قدموه لى من مساعدة من أجل الانتفاع بكنوز المعهد الفنية . وكذلك أشكر السيد توفيق اسكاروس ، سكرتير دار الكتب المصرية للسبب عينه . ولكن شكرى الخالص أدين به أولاً وقبل كل شىء لصديقى جوتهلنف برچشميريسر ويوسف شخنت ، اللذين ناقشانى في هذا العمل كله وأصلحا ترجمتى للنصوص .

التراجم الارسططالية المنسوبة إلى ابن المقفع^(١)

للاستاذ بول كرويس

في الملاحظة المفصلة الواردة بصحيفة ١٩٨ (من مقال جبريلى عن ابن المقفع) يناقش جبريلى المسألة الآتية : هل الرواية القائلة بأن ابن المقفع ترجم جزءاً من مؤلفات أرسطو إلى جانب ما ترجمه من كتب فارسية أدبية أمثال كلية ودمنة وخداى نامه الخ ، تقوم على أساس صحيح ؟ وبالنظر إلى أن إنتاج ابن المقفع أدبى كله فقد رأى المؤلف من غير المحتمل أن تكون هذه النسبة صحيحة ، دون أن يقدم مع ذلك دليلاً يؤيد ما يذهب إليه ، ودون أن يحاول خاصة أن يفسر وجود ملاحظات قيمة ، في هذا الباب ، لدى المؤلفين المسلمين . وفيما يلى نص كلامه . « ومن هنا لانستطيع أن نستخلص أن ابن المقفع كان يعرف اللغة السريانية ، التى بها كانت تكتب غالباً هذه التراجم والمختصرات للنصوص الفلسفية اليونانية . أما جواز وجود ترجمة فهلوية لهذه الكتب كما زعم فترش من قبل ، وكما لم تقصّر التراجم العربية والایرانية فى الإشارة إليها إشارة ضئيلة ، فهذا فرض يعتبر اليوم غير مؤيد بالوثائق الكافية » . وسنرى أن السبب الذى من أجله نسبت تراجم أرسططالية إلى ابن المقفع راجع إلى خطأ وقع فيه المتأخرون من المؤرخين الإسلاميين . وأول المصادر التى تشير بوضوح إلى تراجم ابن المقفع هذه « طبقات

(١) [هذا البحث تعليق على المقال الذى كتبه الأستاذ فرنسكو جبريلى بعنوان « مؤلفات ابن المقفع » ونشره فى « مجلة الدراسات الشرقية » بالمجلد الثالث عشر (سنة ١٩٣٢) ص ١٩٧ إلى ص ٢٤٧ .

وقد نشر هذا البحث فى المجلة عينها بالمجلد الرابع عشر (سنة ١٩٣٣) ص ١ إلى ص ١٤ بعنوان « حول ابن المقفع » . وينقسم إلى قسمين : قسم خاص بمسألة التراجم الأرسططالية ، وهو الذى نورد ترجمته فيما يلى ؟ وقسم يتعلق بباب برزويه فى كتاب كلية ودمنة (من ص ١٤ إلى ص ٢٠) .

الأمم، لصاعد الأندلسي حيث يقول مؤلفه (طبعة لويس شيخو بيروت سنة ١٩١٣) ص ٤٩ :

« فأما المنطق فأول من اشتهر به في هذه الدولة (الدولة العباسية) عبد الله بن المقفع، الخطيب الفارسي، كاتب أبي جعفر المنصور^(١). فانه ترجم كتب أرسططاليس المنطقية الثلاثة، التي في صورة المنطق. وهي كتاب قاطينغورياس وكتاب باري أرمنياس وكتاب أنولوطيقا. وذكر أنه لم يُترجم منه إلى وقته إلا الكتاب الأول فقط. وترجم كذلك المدخل إلى كتاب المنطق، المعروف بالايساغوجي لفرفوروس الصوري، وغيرهما ترجم من ذلك بعبارة سهلة، قريبة المأخذ. وترجم الكتاب الهندي المعروف « بكليلة ودمنة ». وهو أول من ترجم من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية. وله تأليف حسان منها رسالة « في الآداب » و « السياسة » ومنها رسالته المعروفة « بالتيمة » في طاعة السلطان^(٢).

ولم يفعل المتأخرون أكثر من أنهم نقلوا هذه الفقرة بنصها. فابن القفطي في تاريخ الحكماء (طبع لپترت ليمتسك سنة ١٩٠٣) ص ٢٢٠ يكاد يوردها حرفياً تحت اسم « عبد الله بن المقفع »^(٣). وكذلك فعل ابن أبي أصيبعة في كتاب عيون الأنباء (طبع ١. ملّس، بالقاهرة سنة ١٨٨٢) ج ١ ص ٣٠٨ تحت اسم : « برزويه ».

فن أين استقى صاعد إذن هذه الرواية ؟ في الفهرست لابن النديم فصل

(١) كان ابن المقفع، كما يقول الفهرست (ص ١١٨) في خدمة عبد الله بن علي. وكان يعمل ضد سياسة المنصور ؟ راجع ما يقوله جبريلى في المقال المذكور ص ٢٤٦ وراجع ماسنورده بعد من تفسير محتمل لأقوال صاعد الخاطئة .

(٢) راجع مقال جبريلى فيما يتصل بتراجم ابن المقفع عن الفارسية، وبكتبه التي ألفها هو. فهو يفصل القول في هذا.

(٣) ولا يتقصه إلا ملاحظة أن المقولات كانت ترجمت قبل أن يترجمها ابن المقفع.

طويل عن ابن المقفع، تحدث فيه المؤلف عن حياته ومؤلفاته. ولكنه لم يذكر كلمة واحدة عن ترجمته لمؤلفات فلسفية (ص ١١٨ طبعة فيجل). ويقول خصوصاً إن ابن المقفع كان أحد المترجمين عن الفارسية. وفي ص ٢٤٤ أيضاً يضعه على قمة تَبَّت المترجمين من الفارسية إلى العربية.

غير أنا نجد في موضع آخر من الفهرست ملاحظات يبدو لأول وهلة أنها مشابهة لما يقوله صاعد. ففي ص ٢٤٨ س ٢٧ و ص ٢٤٩ س ٤ يُذكر ابن المقفع من بين الذين اختصروا قاطيغوريوس وباري أرمينياس^(١) ويؤيد هذه الملاحظة ما يقوله الجاحظ في كتاب الحيوان (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ) ج ١ ص ٣٨. وفي الموضع عينه يورد الجاحظ (المتوفى سنة ٢٥٥ هـ) — الذي كان قريباً جداً من هذه الواقعة، والذي ربما يكون قد عرف معظم المترجمين المتأخرين معرفة شخصية، — نقداً تحليلياً لمسألة الترجمة وقيمة مترجم عن اليونانية. فيقول مثلاً إن التراجم لا يمكن مطلقاً أن تعني عن النص الأصلي لأن ذلك (وهذه الفكرة تعتبر حديثة جداً) يفترض أن فهم المترجم هو بعينه في درجة فهم الذي يُترجم عنه. قال الجاحظ: «فتى كان رحمه الله تعالى ابن البطريق^(٢) وابن ناعمة^(٣)

(١) راجع أيضاً مقال اشينشيدر في « النشرة المركزية عن المكاتب » سنة ١٨٩٣ ص ٣٨ ملحق رقم ١٢١٢ *Centralblatt f. Bibliothekswesen*, Beiheft 1212

(٢) أبو زكريا يحيى بن (ال) بطريق، مترجم مشهور في أوائل القرن الثالث. راجع *M. Steinschneider, ZDMG, L (1896), p. 281, s. v. Batrik.*

وراجع أيضاً كتاب سارتون: « مقدمة إلى تاريخ العلوم » ج ١ ص ٥٥٦ وما أورده هناك من أسماء كتب

G. Sarton, Introduction to the History of sciences (Washington 1927) I, p.556.

(٣) عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي. اشتهر على الخصوص بترجمته لكتاب « الربوبية » للنسوب لأرسطو. راجع الفهرست ص ٢٤٤ س ٥ ثم مقال اشينشيدر المذكور آنفاً ص ٤٠٠ وكذلك تاريخ الأدب العربي لبروكلمن ج ١ ص ٢٠٣.

وأبو قرّة^(١) وابن فهر^(٢) وابن وهب^(٣) وابن المقفع مثل ارسطاطاليس ؛

(١) لا أعرف مترجماً بهذا الاسم . فهل المقصود به ثيادورس أسقف حران (سنة ٧٤٠ — سنة ٨٢٠) ؟ راجع في هذا بحث جراف عن « كتب ثيادورس أبي قرّة العربية » G. Graf, *Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra* (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, XI, Paderborn 1910. الفهرست مترجماً لكتاب أنا لوطيقا اسمه « ثيادورس » (ص ٤٩ ، ص ٦) ولكن لعله تدارى (الفهرست ص ٢٤٤ ص ٩) . راجع أيضاً Steinschneider, *Centralblatt f. Bibliothekswesen Beiheft*, 12, p. 41.

(٢) أظن أنه لا يبد وأن يكون فهر هذا هو عبد يشوع بن بهريز ، مطران الموصل ، الذي يقول الفهرست عنه ص ٢٤٤ إنه ترجم عدة كتب منطقية وفلسفية ، يذكر الفهرست منها خاصة فاطينفورياس وياري أرمنياس . ويقول عنه ابن أبي أصيبعة (ج ١ ، ص ٢٠٥) إن ترجمته كانت لـبـرـائـيل بن مـجـتـشـوع . راجع أيضاً Assemani, *Bibliotheca Orientalis* III, 1, pp. 173, 279 . وإسمه في الفهرست (ص ٢٤٤ ص ٧) « حبيب » بدل « عبد يشوع » . أما اسم أبيه ، « ابن بهريز » ، فقد حرف كثيراً (راجع تعليقات فيلجل على الفهرست ج ٢ ، ص ١٣ ، ص ١٠٩) ، من ذلك : ابن بهريق ، ابن فهرز ، ابن بهرين والصورة المشوهة التي أوردها الجاحظ لهذا الاسم : « ابن فهر بن مطران » بمعنى : « ابن فهر بن مطران » يمكن تفسيرها بسهولة باعتبارها تحريفاً من الناسخ . راجع فيما يتعلق باسم بهريز ، نلده في كتاب « تاريخ الفرس والعرب » ص ٢٢٣ تعليق رقم ٢ . Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber* .

(٣) أميل إلى أن يصبح هذا الاسم هكذا : ثيوفيلي . وهذا الاسم الأخير ذكره الفهرست من بين المترجمين عن اليونانية (ص ٢٤٤ ص ١٠) . ومخطوطات الفهرست تعطي صوراً مشوهة كذلك التي نراها عند الجاحظ : فيوقيلي ، بنوقيلي (!) ، وكذلك الفهرست ص ٢٤٩ ص ٢٧ . ويذكر إشتينشيدر بالموضع السابق الذكر ص ٤٧ تحريفات أخرى . واسم هذا الرجل الكامل ثيوفيل بن توما الحمصي . كان نصرانياً مارونيا ، ومنجماً للخليفة المهدي ، ومترجماً من اليونانية إلى السريانية . ويذكر له الفهرست ص ٢٤٩ ص ٢٧ على وجه الخصوص ترجمته لسوسطيقا . راجع كتاب بومشترك عن « تاريخ الأدب السرياني » (طبعة بون سنة ١٩٢٢) ص ٣٤١ A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* وراجع أيضاً مقالة ماكس مايرهوف في مجلة « إيزيس » المجلد الثامن سنة ١٩٢٦ ص ٧٠٤ وما بعدها بعنوان : « ضوء جديد على حنين بن إسحق وعصره » .

ومتى كان خالد^(١) مثل أفلاطون . وليس هنا موضع البحث التفصيلي في أقوال الجاحظ الخطيرة هذه^(٢) . ويكفي أن نكون قد أثبتنا أن ابن المقفع قد ذُكر باعتباره مترجماً لأرسطو في كتاب ألف في النصف الأول من القرن الثالث .

أليس لشكوك جبرييل إذا ما بررها ؟ بلى ، ولكن حل المسألة معقد أشد التعقيد ، ولم يكتشف حتى الآن . والفهرست هو الذي ينير لنا محجة الطريق . ولقد ذكرنا من قبل أن ابن النديم في الفصل الذي أفرده (ص ١١٨) لعبد الله بن المقفع لا يذكر كلمة واحدة عن تراجم يونانية . ومسألة مهمة مثل هاتيك ما كان ابن النديم ليتفعلها ، وخصوصاً لأنه يذكرها في موضع آخر (ص ٢٤٨ ، ص ٢٤٩) فمن المحتمل جداً إذاً أن يكون عدم ذكره لها في الفصل الذي كتبه عن عبد الله بن المقفع دليلاً على أنه لا يعتبر أن مترجم أرسطو هو والأديب المشهور شخص واحد^(٣) هذا إلى أنه في ثبت مترجمي كتابي أرسطو (قاطيغورياس وباري أرمينياس) لا يذكر إلا « ابن المقفع » لا « عبد الله بن المقفع » . ومن هنا كان علينا أن نفترض أننا بإزاء شخصين مختلفين ، ولعلهما قريبان ، سمي كل منهما بهذا الاسم الغريب : « المقفع » ، كما سمي أسلافه^(٤) .

(١) لا أعرف أن مترجماً اسمه خالد قد ترجم كتب أفلاطون . وأحسب أنه ليس لنا أن نفترض أنه خالد بن يزيد الذي تذكر الرواية عنه أنه أمر بترجمة كتب الصنعة عن اليونانية والقبطية ، في مصر .

راجع فيما يختص بهذا كتاب روسكا عن « أصحاب الصنعة » العرب ج ١ للطبوع بمدينة هيدلبرج سنة ١٩٢٤ . J. Ruska, *Arabische Alchimisten*, I, Heidelberg, 1924.

أو هل المقصود خالد البرمكي ؟

(٢) آمل أن أستطيع العودة إليها في مناسبة أخرى .

(٣) ليس هذا الفرض ، وكذا تماماً . وبالنظر إلى ما يورده الفهرست ص ٢٤٢ س ٦ حيث يذكر عبد الله بن المقفع صراحةً بمناسبة تراجم الكتب المنطقية والطبية يمكن أن يكون ابن النديم لم يغفل عن الحقيقة .

(٤) قارن خصوصاً اسم سويرس بن المقفع . أحد كتاب الكنيسة .

وهذا الفرض يتحقق من ناحية اخرى بسهولة . ففى المخطوطة الحديثة والردية وبالأسف ، رقم ٣٣٨ من مكتبة كلية القديس يوسف بيروت والتي وصفها فرلانى منذ سنوات^(١)، ترجمة عربية لاساغوجى وقاطيغورياس وبارى أرمنياس وأنا لوطيقا قام بها محمد بن عبد الله المقفع^(٢) وليس ثمة من شك جدى فى أن هذا هو المترجم الذى عناه الفهرست والجاحظ .

ومع ذلك فلنستمر قليلا فى سكننا هذا فى الاسم قبل البحث فى مؤلفاته . من المحتمل جداً أن لا يكون محمد بن عبد الله (بن) المقفع شخصاً آخر غير ابن الكاتب المشهور^(٣) . ونحن نعرف من مصادر أخرى أنه كان لابن المقفع حقاً ابن اسمه محمد . فيذكر الفهرست ص ١١٨ س ٢٠ أن كنيته قبل اسلامه هى عمر ثم أبو محمد . أضف إلى ذلك أن ابن خلكان^(٤) يتكلم صراحة عن ابنه محمد . غير أننا لانعرف شيئاً عن حياته . ويغلب على ظنى أن ما يُروى من أن عبد الله ابن المقفع كان كاتباً للنصور ، وهى رواية لا يذكرها غير هؤلاء .

Di una presunta versione araba di alcuni scritti di Proflrio e di (١)
Aristotele (Rendiconti della R. Accademia Naz. dei Lincei, Classe di Sc. mora.
stor. e filol. , Vol. II (1926), pp. 205—213.

(٢) أنظر فرلانى : البحث المذكور ص ٢٠٦ : « كتاب إيساغوجى أى كتاب السكيات الخمس لفرفوروريوس الصورى وكتاب قاطيغورياس أى كتاب المقالات العشر لأرسطاطاليس بتفسير فرفوروريوس الصورى وكتاب أنا لوطيقا أى كتاب تحليل القياس لأرسطاطاليس كلها مترجمة محمد بن عبد الله المقفع » . [هذا هو النص العربى] . ومن الغريب هنا إهمال ذكر بارى أرمنياس مع أنها تذكر صراحة فيما بعد وكذلك ذكر تفسير لكتاب المقولات من عمل فرفوروريوس (ولعل هذا خلط بينه وبين إيساغوجى المذكور من قبل) . ويجب طبعا أن نقرأ « المقولات » بدل « المقالات » . ويلاحظ أيضاً ترك « بن » قبل « المقفع » ، وهذا بينه يتكرر فى آخر المخطوطة .

(٣) وقد اقترض فرلانى أيضاً هذا الفرض (ص ٢١٣) دون أن يحققه بالتفصيل .
(٤) طبع فستفلك تحت رقم ١٨٦ (ج ٢ ص ١٥٧ بأسفل) حيث يتكلم عن قصيدة لم يسمها ابن المقفع وإنما عملها ابنه محمد بن عبد الله بن المقفع . كذلك يشير ابن خلكان إلى قصيدة أخرى له تحت رقم ٥١٦ (ج ٢ ص ١٢٢) حيث يكتب فستفلك « المقفع » بدل « المقفع » .
قارن كذلك جبريل ، المقال المذكور ، ص ٢٤٥ تعليق رقم ٥ .

الذين يعزون إليه ترجمة كتب أرسطو، أقول يغلب على ظني أن هذه الرواية تتعلق في الواقع بابنه محمد لا به هو. وذلك لأنه إذا كان عبد الله بن المقفع كما رجح ذلك جبريلى (في المقال المذكور ص ٢٤٧) قد توفي سنة ١٣٩ هـ، فن المحتمل جداً أن يكون ابنه هو الذى خدم الخليفة المنصور المتوفى سنة ١٥٨ هـ.

ولكن لنرجع الآن إلى ما هو مكتوب في المخطوطة البيروتية، ولنبحث عما إذا كان محتواها يبرر ما فى العنوان. ولا مندوحة لى هنا، ويا للأسف، عن أن أقصر على الفقرات التى أوردها فرلانى فى بحثه. يتن فرلانى أن ما نحن بصدده ليس ترجمة لكتب أرسطو المذكورة، وإنما هو تلخيص موجز لشرح لها. وهذا يتفق مع ما يورده الفهرست من أن ابن المقفع قد لخص قاطيغورياس، وبارى أرمنياس فحسب. ولم يكن بعد معلوماً لابن النديم أن المسألة ليست مسألة هذه الكتب نفسها وإنما مسألة شروح عليها.

ولا نستطيع أن نقول ما هو هذا الشرح الأرسططالى الذى عمل فى العصور المتأخرة. لأن ما أورده فرلانى من فاتحات الفصول لا يسمح لنا بمقارنة دقيقة. وقد أشار فرلانى نفسه (ص ٢٠٨) فى مقدمة شرح المقولات إلى تقابل وتشابه بينها وبين شرحى يحيى النحوى وسرجيوس الرأس عيني ولكن يتضح من فقراته أن شرح ايساغوجى لفورفوروس قد صنع على صورة شروح المتأخرين من القدماء أعنى أولا (ورقات ٢-١٢) مقدمة عامة فى الفلسفة مع حدود الفلسفة وتقسيم العلوم؛ ثم (ورقات ١٢ - ٢٠) بحث

(١) انظر قبل ص ٢ وتبعاً لجبريلى يوجد ما يشبه هذا فى «مرآة الزمان» لابن الجوزى (مخطوطات المتحف البريطانى، ملحق، رقم ٢٣٣٧٧، ص 286 v-285 ff). وقد تفضل الأستاذ هـ. أ. ر. جب فبعت إلى بهذا الموضوع الذى يذكر فيه حقا أن ابن المقفع « كتب أيضا لأبي جعفر » ولكن هذه الرواية نشأت عن خطأ ابن الجوزى وهو الذى ينسب إلى ابن المقفع أنه كتب الأمان لمبد الله بن علي (انظر جبريلى فى المقال المذكور) باسم المنصور.

في كليات فورفوروريوس الخمس^(١). وإذا كان مكتوباً في نهاية الجزء الأول من المخطوطة (ورقة ٢٠) «: تم كتاب ايساغوجي ، فالأدق طبعاً أن يقال : «تم شرح كتاب ايساغوجي». وليس من غير الممكن أن يكون شرح ايساغوجي ليحيي النحوي قد كان أساساً لهذا الجزء الأول ، ذلك الشرح المفقود الذي لعب دوراً رئيسياً عند السريان والعرب من بعد ، كما كشف عن ذلك بَوِّمِشْتَرَك^(٢). غير أننا لا نستطيع وبالأأسف أن نعقد المقارنة بين هذا الجزء وبين ما نشره بَوِّمِشْتَرَك من شذرات .

أما شروح باري ارميناس وأنا لو طيقا فستفيضة . إذ يشمل كل شرح مائة ورقة تقريباً من المخطوط . ولا يوجد التوقيع إلا في الورقة ٢٥٥ حيث يذكر اسم المترجم محمد بن عبد الله (بن) المقفع من جديد . وسنحدث عن هذا فيما بعد .

والمسألة الآن هي : هل ترجمة أو تلخيص شروح الكتب المنطقية الأربعة صحيحة النسبة إلى من نسبت إليه أو هي قد نسبت في زمان متأخر إلى مترجم قديم [هو هنا محمد بن عبد الله (بن) المقفع] ؟ إن فرلاني لا يشك في ان هذه النسبة صحيحة . فمن الغريب حقاً أن يلجأ منتحل متأخر إلى رجل مجهول كل الجهل مثل محمد بن عبد الله بن المقفع فينسب إليه تأليف ما أنشأه بدل أن ينسبه إلى مترجم مشهور أو حتى ، اعتماداً على موضع الفهرست الغامض المعنى ، إلى ابن المقفع الأديب المشهور . ونستطيع كذلك أن نسوق الدليل مستندين إلى أسباب تتصل بالنص ذاته ، أي اعتماداً على النقد الداخلي .

فلاحظ أولاً أن الكتب التي عني بها المترجم في مخطوطتنا هي ايساغوجي لفورفوروريوس والكتب الثلاثة الأولى من الأورغانون لأرسطو

(١) يقدم لنا فرلاني ص ٢٠٧ فآخحات ما قاله عن الجنس والعرض العام .

A. Baumstark, *Aristoteles bei den Syrern vom v. bis VIII. Jahrhundert* ٢)

I (Leipzig 1900), p. 156. ff. (أرسطو عند السريان من القرن الخامس حتى القرن الثامن

ج ١ ، طعة لينكس سنة ١٩٠٠ ص ١٥٦ وما يليها) .

ولا يتضح من ملاحظات فرلاني الضئيلة أن المخطوطة تحوى شرح كل أنالوطيقا . ومثل هذا الاختيار لم يقع عرضاً واتفاقاً . فانا نعرف من بحوث مايرهوف^(١) أن المدارس الملحقة بالأديرة السريانية لم تكن تعنى بغير هذه الكتب قراءة وشرحاً . وأن ذلك راجع في غالب الظن إلى تقاليد اسكندرانة متأخرة . والسبب في هذا يعود أولاً وبالذات إلى اعتبارات دينية كما يظهر بما يذكره المصدر (الفارابي) الذى اعتمد عليه مايرهوف وهو أن دراسة أرسطو في الاسكندرية قد قُصِرَتْ على هذه الكتب بقرار من أحد المجامع الدينية . ولم تكن هذه السنة قد قضى عليها بعد حتى في عصر الفارابي نفسه . وقد ظل أرسطو عند السريان كما كان عند العصور الوسطى اللاتينية رجل منطق فحسب . والمسلمون هم الذين استباحوا وحدهم هذا الحى فأقبلوا على كل ما كتبه أرسطو (اللهم إلا في السياسة) .

وهذه الحقيقة تنفق تماماً مع هذه العبارة المكتوبة في الورقة رقم ٢٥٥ من مخطوطنا (فرلاني ص ٢١٢) قبل التوقيع كخاتمة للكتاب : « تم كتاب أنولوطيقا^(٢) وليس بعده من هذه الكتب إلا كتاب أفود الطبيعى ولم يمنعنا من استقراره إلا ما قدمنا في صدر الكتاب جماعاً رأينا كافياً عن التفسير، وقد أخطأ فرلاني حين زعم أن «أفود الطبيعى» يقصد به كتاب الطبيعة لأرسطو، فيجب لهذا أن يستبدل بها «السمع الطبيعى» . فنلاحظ أولاً أن ذكر كتاب الطبيعة بمناسبة الكتب المنطقية ليس له معنى ، ونلاحظ ثانياً أن التسمية العربية القديمة لكتاب الطبيعة التى كنا ننتظرها هنا هى بالتأكيد «سمع الكيان» وليس «سمع الطبيعى» أو «السمع الطبيعى»^(٣) . وواضح

(١) « من الاسكندرية إلى بغداد » [وهو البحث السابق]

(٢) أنولوطيقا : أنولوطيقا

(٣) لا يعرف الهرست (ص ٢٥٠ من ٢٠ وما يليه) إلا العنوان : السماع الطبيعى ؛ كذلك في ص ٢٤٤ من ٦ حيث الكلام عن ترجمة قديمة لكتاب الطبيعة من عمل سلام =

جداً أن أفود الطبيعي ، يجب أن تصحح باللفظ أفود يقطيقى أو ما يشبهه وهو كتاب التحاليل الثانية لارسطو . ذلك لأن العبارة هي : « تم كتاب

الأبرص . ولاندرى متى ظهرت ترجمة العنوان على هذه الصورة لأول مرة . ولكن عنوان مخطوطة ليدن رقم ١٤٣٣ (شرح السماع الطبيعي) التي يذكر فيها أن المترجم هو حين يميل بنا إلى القول بأن هذا أو واحداً قريباً منه هو أول من استعمله . أما في الروايات القديمة فانا نجد دائماً : سمع الكيان . فهكذا لدى اليعقوبي في تاريخه (طبع هو تسما ، ليدن سنة ١٨٨٣) ج ١ ص ١٤٨ و ٧ ويوضحه بقوله : وهو الخبر الطبيعي (أنظر كذلك م . كلامروت Klamroth في المقالة : Über die Auszüge aus griechischen Schriftstellern bei al-Ja'qubi, ZDMG, XLI (1887), p. 428) وفي الاقتباسات الموجودة في كتب جابر ابن حيان عن كتاب السماع الطبيعي وخصوصاً في كتاب البحث (مخطوطة جارا الله رقم ١٧٢١ ؛ ومنها نسخة بالتصوير الشمسي في مكتبة داربرج) ورقة رقم 93r إلى غير ذلك . وفي ثمت كتب أرسطو لبطليموس الغريب الذي يظهر أن الففطى نقله ص ٤٢ وما يليها ، وابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٦٧ وما يليها عن ترجمة قديمة جدا يوجد العنوان هكذا : سمع الكيان ، في الففطى ص ٤٤ و ١٧ وفي ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٦٨ ص ٥ ، (أنظر أيضاً فنرش Wenrich في كتابه De auctorum graecorum versionibus et Commentariis, p. 147) والجدير بالملاحظة على وجه الخصوص ، ما يذكره الففطى ص ٣٨ ص ٩ : « كتاب السماع الطبيعي وهو المعروف بسمع الكيان »

ومن المتأخرين ذكر حاجي خليفة (طبعة فليجل) ج ٣ ص ٦١٩ رقم ٧٢٥٨ سمع الكيان باعتباره اسماً لشرح الاسكندر الأفروديسي ثم في ج ٥ ص ٩٥ رقم ١١٠٩٣ اسماً لكتاب أرسطو ؛ وإلى جانب هذا نجد في ج ٥ ص ٩٥ رقم ١٠١٩٠ العنوان المتأخر : كتاب السماع الطبيعي . ولمحمد بن زكريا الرازي كتاب اسمه كتاب سمع الكيان كان مقدمة في الطبيعيات [انظر الفهرست ص ٢٩٩ ص ٢٢ ؛ ابن الففطى ص ٢٧٣ ص ١١ ؛ ابن أصيبعة ج ١ ص ٣١٥ ص ٢١ ؛ وكذلك انظر فهرست كتب الرازي في رسالة البيروني (مخطوطة ليدن رقم ١٣٣ ؛ انظر J. Ruska, el-Birūni als Quelle für das Leben und die Schiften al-Razi's, in Isis (1923), p. 25 ff.) . كذلك في رسائل اخوان الصفا يوجد نفس العنوان . فالرسالة الأولى من الجزء الثاني خصوصاً ، وعلى الأقل في التلخيص في مفتاح الرسالة الثانية (طبعة بومباي ج ٢ ص ١٦) تسمى رسالة سمع الكيان .

أما أن سمع الكيان هو اسم الترجمة القديمة فيدل عاينه ترجمة اللفظ اليوناني φυσικ (كيان) المأخوذ عن اللفظ السرياني كيانا . ولم يحتفظ بها في الاستعمال اللغوي المتأخر إلا نادراً . ويطابق هذا ما نراه من أن جابراً في اقتباساته يسمى كل كتاب من السماع الطبيعي لعبد المسيح بن نابغة (أنظر قبل من ١٠٣٣ تمايق : ٣) ، هذه الترجمة التي تشهد بوجودها في الفهرست . وفي ترجمة عبد المسيح لكتاب اثولوجيا المنسوب إلى أرسطو تسمى الفصول

أنوتوطيقا وليس بعده من هذه الكتب إلا كتاب أفود الطبيعي ولم يمنعنا من استقرائه (انظر دوزى، ج ٢، ص ٣٤١) إلا ما قد قدمنا في صدر الكتاب. جماعا رأينا (لعلها: رأيناها) كافيا عن التفسير. «ويؤسفنا حقا أن لاتكون هذه المقدمة قد حفظت في المخطوطة البيروتية، ففيها لابد وأن نجد أسباب الاعراض عن استقرار كتاب أبود يقظيقا. ولكن ألا يمكن أن تكون الكلمة جماعا محرقة وأن صحتها «إجماعا»، بمعنى قرار لمجمع ديني أو مانحو ذلك^(١)؟ وعلى كل حال فان هذه الحقيقة وهي أن الكلام في مخطوطتنا عن كتب الأورغانون الثلاثة الأولى وعن إيساغوجي فحسب، تدل على أن الكتاب الذي أمامنا يتصل بأقدم حالة كانت عليها الكتابات الارسططالية الاسلامية. ويفضى بنا إلى نفس النتيجة البحث في اصطلاحات الكتاب. وقد نبه فرلاني (ص ٢١٠) إلى مسألة هي: أن المترجم يعبر في الكتاب كله عن معنى جوهر بلفظ «عين» بينما نجد دائما في كل الترجمات الفلسفية الكلمة الفارسية جوهر. وهذه مسألة على أعظم جانب من الأهمية. إذ أن في الكتب الاسلامية غير الفلسفية وخصوصا كتب الكلام والتصوف والغنوص الاسلامي نجد حقا لفظ (عين) يستعمل مرادفاً للفظ جوهر (و ذات). ولكن هذا الاصطلاح غريب عن كتب الترجمة المتأخرة وعن الفلسفة الارسططالية الاسلامية التي قامت عليها. لذلك كان علينا أن نستتج أن كلمة «عين» انتقلت

== باسم ميامر (انظر في هذا A. Baumstark, *Zur vorgeschichte der arabischen* *Theologie des Aristoteles, in Oriens Christianus, II (1902), p. 188* . وسأتمدث. عن هذه المسألة في فرصة أخرى طويلا — وانظر فيما يتعلق صموما بتاريخ السماع الطبيعي لأرسطو عند المسلمين كتاب اشيتشنيدير عن «الترجمات العربية عن اليونانية» الكراسة رقم ١٢ الملحق «بالنشرة المركزية عن المسكاتب» لبيسك سنة ص ٥٥٥

M. Steinschneider, *Die arabischen übersetzungen aus dem Griechischen, Zwölftes Beiheft zum Centralblatt für Bibliothekswesen.*

(١) قارن نص الفارابي الموجود لدى ابن أبي أصيبه (ج ٢ ص ١٣٥) والذي أورده مايرهوف: «واجتمعت الأساقفة وتشاوروا ألخ» [ص ٤٤ من هذا الكتاب]. ومن المؤكد أن الملحوظة الأخيرة ليست من عند المترجم ولكنها كانت في الأصل.

إلى الدراسات الفلسفية في الاسلام في أول عهدنا ثم طردتها من بعد كلمة «جوهر» من العلوم الفلسفية بالمعنى الدقيق .

هذا إلى أن الكلمات الأولى لشرح ايساغوجي التي أوردها فرلاني ص ٢٠٦ وهي : « إن لكل صناعة متاعاً ، تصلح أن تكون ترجمة لنص أصلي مشابه مثل العبارة الآتية الواردة في شرح أمونيوس للألفاظ الكلية الخمسة *Εἰζηγήσις τῶν πέντε φωνῶν Commentaria in Aristotelis Graeca* (πᾶσα ἐπιστήμη καὶ) πᾶσα : وهي IV, 3, ed. A. Busse ص ١ س ١٨ وهي : « هنا بلفظ « متاع » ، بينما الاصطلاح العربي المستعمل في ترجمة هذا اللفظ هو « موضوع » . والجدير بالعناية أيضاً ذلك التقسيم الموجود في الورقة السابقة من المخطوطة (فرلاني ص ٢٠٧) ونعني به تقسيم العلوم إلى (١) حكمة تبصر^(١) القلب وتفكره و (٢) (حكمة) حركة القلب وقوته . ويقصد بهما العلوم النظرية والعلوم العملية^(٢) . ويمكن التوسع في بيان سلسلة المحاولات الأولى لترجمة المصطلحات اليونانية الفلسفية والتي أبدل بها غيرها من بعد ، إذا ما اخضعنا الكتاب كله لبحث دقيق . ولكن ما ذكرناه من مصطلحات كاف لتوكيد تاريخ المخطوطة الذي اثبتناه بأدلة أخرى . غير أنه ليس لنا أن نستنتج من قدم مصطلحات المخطوطة أن الترجمة لم تكن كغيرها عن اليونانية أو

(١) تبصر : بصر . في هذا الجزء بوجه خاص أخطاء عدة لم يصححها فرلاني . ففي س ٦ يقرأ بغير بدل بقيت ، وفي س ٩ (الدواب) بدل (الذوات) ؟ وفي س ١٠ : (الصورة) بدل (للصورة) .

(٢) إن الطريقة التي بها تترجم هنا المصطلحات اليونانية طريقة خاصة . (تبصر) ، و(تفكر) ، ترجمة مزدوجة لكلمة *θεωρητική* بينما (القلب) في الاستعمال اللغوي العربي (خصوصاً القرآني) هو حامل هذا الإدراك (*θεωρία*) . وفي ذكر أسماء العلوم هنا نجد في السطر السادس (علم الغيب) الذي يظهر أنه الالهيات وهنا أيضاً نجد استعمال تعبير قرآني بينما تترجم الميتافيزيقا في عصر متأخر باسم العلم الالهي أو علم ما بعد الطبيعة .

السرمانية وإنما كانت عن اللغة الفارسية الوسطى كما يرى فرلاني (١) إذ أن مسألة ترجمة لفظ οὐσία اليوناني (ومعناه جوهر) لا بلفظ «جوهري» الفارسي وإنما بلفظ «عين» العربي يدل على العكس من هذا تماما . ولدينا وثيقة سنوردها فيما بعد تميل بنا إلى القول بأن ترجمة (أو تلخيص) محمد بن عبد الله (بن) المقفع كانت عن أصل يوناني .

وتوقيع المخطوطة يؤدي بطريقة ما كنا لننتظرها كل ما وصلنا إليه من نتائج حتى الآن . وهأنذا أورد من جديد النص المشوه ، ويا للأسف ، الذي طبعه فرلاني ص ٢١٢ ، وفيما بعد سأحدث عن التصحيحات الواجبة : « تمت الكتب (٢) الثلاثة من ترجمة محمد بن عبد الله المقفع ، وقد ترجمها بعد محمد ، أبو نوح الكاتب (٣) النصراني ، ثم ترجمها بعد أبي نوح ، سئسم (٤) الحراني صاحب بيت الحكمة ليحيى ابن خالد البرمكي (٥) الكتب الأربعة (٦) كلها قبل هؤلاء المترجمين الذين تكساني الملكاني النصراني » .

وفي هذا النص نصطدم أول ما نصطدم بالكلمات التالية لهذه العبارة : « صاحب بيت الحكمة » والكلام هنا عن مترجمين للكتب الثلاثة الأولى من الأورغانون قام بها أبو نوح وسلم بعد ترجمة محمد لها . أما عن هذين المترجمين فسنحدث فيما بعد ، ويكفي أن نشير هنا إلى أن بيت الحكمة الذي كان يرأسه

(١) الكتاب نفسه ص ٢١٣ : « أما أن الكتب التي حللناها ذات صلة ما بفارس فيبدو واضحا بسرعة ، والاصطلاحات الفلسفية التي نصادفها فريدة ومختلفة عن تلك التي نراها في كتب اللاتين من العرب . فلا يمكن إذاً أن يتكرر أن المترجم المزعم لهذه الكتب التي حللناها كان ابن مترجم كلية ودمنة . فإذا كانت الحال كذلك فإن الترجمة تكون عن الفارسية الوسطى ، ولعلها تقوم على أصل مكتوب بالفارسية الجديدة وقام بها رجل كان أكثر معرفة بالفارسية منه بالعربية » .

(٢) الكتب : كتب

(٣) الكاتب : الكتاب

(٤) هكذا فليقرأ ، بدلا من (سلسلة) الموجود بالمخطوطة ، كما سنبين فيما بعد .

(٥) البرمكي : برمكي .

(٦) الكتب : لبيت .

سلم إنما أنشأه المأمون . لذلك لا يمكن أن تكون ترجمته لكتب أرسطو قد عملها ليحيى بن خالد البرمكي المتوفى سنة ١٩٠ هـ (= سنة ٨٠٥ م) على أكثر تقدير . هذا إلى أن العبارة : « قبل هؤلاء المترجمين » تدل على أن الكلام هنا أيضاً عن ترجمة محمد في مقابل المترجمين الآخرين . لذلك يبدو جلياً أن من الواجب أن نفترض وجود نقص في النص قبل لفظ : « ليحيى » وفي هذا النقص كان الحديث أيضاً متعلقاً بأعمال محمد بن عبد الله (بن) المقفع . وعلى هذا أميل إلى إكمال النص هكذا : « وقد ترجم محمد بن عبد الله المقفع ، ليحيى بن خالد البرمكي الكتب الأربعة كلها » .

وثمة عقبة أخرى نصطدم بها . تلك هي في الكلمات الأخيرة وخصوصاً في اللفظ : « تكسانى » فإنا نتنظر بعد كلمة « الذين » فعلا فاعله « الملكانى الثصرانى » . فهل هذا الفعل موجود حقاً في اللفظ المحرف « تكسانى » ؟ أو أن هذا اللفظ يدل على اسم هذا الملكانى المحرف أو رتبته الكهنوتية ، وأن الفعل قد تركه الناسخ سهواً ؟

ويبدو لأول وهلة مما هو وارد في التوقيع أننا بصدد شيء قديم قد كتب في عصر المأمون قبل أن يقوم الكندى وحنين بتفسير هذه الكتب وتلخيصها ، وإلا ذكرت أسماؤهما حتماً . وهذا التوقيع يسمح لنا بأن نلقى نظرة على التقاليد الارسططالية القديمة في الاسلام بطريقة واضحة لا ييسرها لنا أى مصدر آخر .

ولم يكلف فرلانى نفسه عنا تحقيق شخصيات المترجمين المذكورين إلى جانب محمد بن عبد الله (بن) المقفع . غير أننا نعرف الكثير عن هؤلاء : فسلكم الملقب بصاحب بيت الحكمة^(١) معاصراً للمأمون ويقول عنه

(١) أنظر فيما يتعلق بهذه المنشأة العلمية التي أسسها المأمون :

A. Müller, *Der Islam in Morgenland und Abendland* (Berlin 1885), I, p. 511; O.

Pinto, *le biblioteche degli Arabi nell' età degli Abbassidi* (Bibliofilia XXX, 1928),

p. 12 f. ؟ فريد رفاعى ، عصر المأمون (طبعة القاهرة سنة ١٩٢٨) ج ١ ص ٣٧٥ .

الفهرست ص ١٢٠ س ١٧ إنه كان وثيق الصلة بسهل بن هارون الكاتب المشهور وصاحب خزانة الحكمة للهامون . ويروى عنه في الموضوع نفسه أنه كان يترجم خصوصاً من الفارسية إلى العربية . ولعل هذا يتصل بالمتقطعات التي عملها من كلية ودمتة كما يروى صاحب الفهرست ص ٣٠٥ س ١٩ الذي ذكر عنه أيضاً في ص ٢٤٣ س ١٢ (= ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ١٨٧ س ٥) أنه أرسل إلى القسطنطينية مع غيره من العلماء في طلب كتب المؤلفين اليونانيين من أجل ترجمتها . ويذكر الفهرست كذلك في ص ٢٦٨ س ١ (= ابن القفطي ص ٩٧ س ٢٢) أنه كلف باصلاح ترجمة قديمة للمجسطي . ويخطئ اشتينشيدر^(١) حين يحسب أنه هو سلام الأبرص المترجم^(٢) . أما أنه من حران فذلك ما لا نعلمه إلا من التوقيع الموجود بنهاية مخطوطتنا .

والذي سبق سلباً في ترجمة كتب أرسطو هو ، على حسب رواية هذا التوقيع ، أبو نوح « الكاتب النصراني » . ونستطيع أن نحقق شخصيته يقيناً . فان الجائليق طيئانوس الأول (المتوفى سنة ٨٢٣ م) الذي نال حظوة كبرى لدى المهدي وهارون الرشيد^(٣) ، والذي أمره الخليفة بترجمة كتب أرسطو إلى العربية ، يتحدث كثيراً في مجموع رسائله التي حفظ منها ثمان وخمسون رسالة^(٤) عن هذه الترجمات ، ويذكر بجانب هذا أن الذي ساعده في هذا هو

(١) *Centralblatt f. Bibliothekswesen*, 12. Beiheft p. 50, Anm. 240 b.

(٢) أنظر فيما يتعلق بهذا ، الفهرست ص ٢٤٤ س ٥ حيث يتحدث عن ترجمته لكتاب السماع الطبيعي ؛ كذلك ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ١٦٠ ، ص ١٨٥ ؛ ج ٢ ص ٢٤ ، ص ٣٥ ؛ ثم كتاب الأغاني ج ٥ ص ٥ ؛ ج ٦ ص ٧ و ص ٧٨

(٣) انظر بحث برون عن « طيئانوس الأول الجائليق ورسائله » في مجلة « الفرق المسيحي » المجلد ١ (سنة ١٩٠٦) ص ١٣٨ — ص ١٥٢ *O. Braun, Der Katholikos Timotheos I. und seine Briefe in Oriens Christianus* ; H. Labourt, *De Timotheo I nestorianorum patriarcha et christiavorum orientalium Condicione sub chaliphis A. Baumstark, Geschichte* (Paris 1904).

der syrischen Literatur (Bonn 1922), p. 217.

(٤) يقدم لنا برون *O. Braun* عرضاً موجزاً لها في كتابه المذكور ، ص ١٤٩ وما بعدها .

أبو نوح . فهو يتحدث بوجه خاص في الرسالة (رقم ٤٣ من المجموعة) التي أرسلها إلى القسيس قتيون ، عن ترجمة كتاب طوييقا لأرسطو إلى العربية^(١) . وهانذا أورد فيما يلي الجزء الخاص بهذه الترجمة قال : « أمرنا الخليفة^(٢) بترجمة كتاب طوييقا لأرسطو الفيلسوف من السريانية إلى العربية . وقد قام بذلك بعون الله الشيخ أبو نوح^(٣) (نحن فيما يختص بالسريانية قليلا وهو به كله فيما يختص بالسريانية والعربية)^(٤) وقد اتهل العمل . ولو أن غيرنا قد قام بترجمة هذا الكتاب إلى العربية (وقد كتبنا لك من قبل في هذا وأخبرناك كيف كان ما كان) إلا أنه^(٥) لم يرحى أن هذه الترجمات جديرة بالاطلاع عليها . فهي غثة لا من ناحية الألفاظ فحسب بل من ناحية المعاني كذلك لصعوبة الموضوع من جهة . . . وقلة دراية من قاموا بها من جهة أخرى . »

ونجد أبا نوح المذكورا أيضاً في مواضع أخرى من رسائل طيماتاوس^(٦) .

== وقد تحدث برون أيضا عن مجموعة من هذه الرسائل : *Ein Brief des Katholikos Timotheos über biblische Studien des g. Jahrhunderts*, in, *Or. Chr.* I, pp. 199-313; *Briefe des Katholikos Timotheos I.*, in *Or. Chr.*, II, pp. 1-32; III, pp. 1-15; *Zwei Synoden des Katholikos Timotheos I.*, in *Or. Chr.* II, pp. 283-311. عن بعض هذه الرسائل بونيون H. Pognon في مقدمة كتابه *Une version syriaque des aphorismes d'Hippocrate* (Lipzig 1903), I, p. XVI ff.

(١) نمر هذه الرسالة وترجمها برون في مجلة « الفرق المسيحي » المجلد الثاني ص ٤ وما يليها ؛ وبونيون في الكتاب المذكور ص وى وما يليها ؛ وراجع أيضاً F. Nau, RHR, 1929, p. 284.

(٢) لعله هارون الرشيد .

(٣) (درما أبو نوح) ومعناها حرفيا هو: [عن] طريق أبي نوح .

(٤) يلاحظ بونيون على هذه العبارة : « أنها غامضة كل التموض . اولل النص محرف . وأظن أن طيماتاوس قصد بهذا أن أبا نوح ترجم الكتاب إلى العربية ولكنه عاونه في فهم النص السرياني » .

(٥) أى الخليفة .

(٦) انظر الرسالة عند أممانى في *Bibliotheca Orientalis*, III, 1, p. 82 .

ويذكر أسمانى^(١) عنه بعض أخباره اعتماداً على تاريخ البطارقة لعمر وبن متى الطرّهانى^(٢) الذى يسميه تسمية أدق، هى أبو نوح الأنبارى، ويلقبه بلقب كاتب (قارن هذا بلقبه الكاتب النصرانى فى التوقيع الموجود بخطوطه بيروت) والى الموصل موسى بن مصعب. وقد كان إلى جانب ذلك زميلاً لطباطاوس فى الدراسة، وصديقاً له. وقد لعب دوراً حاسماً فى انتخابه جاثليقاً سنة ٧٧٩ م. والشىء الجدير بالنظر هو أن عبد يشوع فى فهرست كتبه ذكر له كتاباً فى نقض القرآن (شرا جادى قرآن)^(٣). ولكن يبقى من غير المؤكد عندنا أم يمكن أن يكون هو أبانوح بن الصلت نفسه، الذى ذكره الفهرست فى ص ٢٤٤ س ٩ من بين المترجمين عن اليونانية.

من أجل هذا كله فإن ما يذكره التوقيع عن توالى ترجمات الكتب الارسطية، وعلى النحو الذى أورده، صحيح. وقد قام محمد بن عبد الله (بن) المقفع فى خلافة المهدي أو الهادي بتلخيص وترجمة كتب الاورغانون ليحيى بن خالد. وأبو نوح، الكاتب النصرانى، معاصر لهارون الرشيد، أما سلم صاحب بيت الحكمة فعمل بعد ذلك بجيل فى خلافة المأمون. وعندنا فى التوقيع رواية كبيرة القيمة عن تاريخ أقدم التراجم الارسطالية فى الاسلام. ومن المهم لتاريخ الارسطالية فى الاسلام أن نقرر أن أول مترجم مذكور هنا لم يترجم إلا الكتب الثلاثة الأولى من الاورغانون، سائراً فى ذلك على سنة السريان. أما فى عصر ابى نوح وطباطاوس فإن كتباً أخرى منه قد ترجمت كما رأينا، أو على الأقل أجزاء منها وبخاصة كتاب الطويقا (وإلى

(١) o.c., III, 1, p. 159

(٢) أنظر كذلك: H. Gismondi, *Maris, Amri et Sibae de Patriarchis Nestor-*

anorum Commentaria (Roma 1896—99), Text I, pp. 71, 72; II, p. 66.

(٣) أنظر Aassemani, *Bibliotheca Orientalis* III, 1, p. 212; Badger, *The*

Baumstark, *ibid.* p. 218 *Nestorians II*, supplement. وفيما يتعلق بهذا كله أنظر

جانبه كذلك أبو ديقطيقا وكتاب الخطابة وكتاب الشعر) . ولكن معرفة الفلسفة الأرسطية لم تمتد إلى الكتب غير المنطقية إلا في عصر المأمون . ويمكن أن يكون سلم من الطبقة القديمة . إلا أن حركة الترجمة التي حمل لواءها حنين بن إسحق ، والتي استمرت في غير ما انقطاع إلى النصف الثاني من القرن الرابع الهجري حتى يمحي بن عدى وابن زرعة ، هذه الحركة قدمت للمسلمين كل الكتب الأرسطالية .

أما مسألة ترجمة (أو تلخيص) محمد بن عبد الله (بن) المقفع هل هي عن السريانية أو عن اليونانية ، فلا يمكن الفصل فيها بحكم قاطع إذ يجب لذلك أن تبحث المخطوطة كلها بحثاً عميقاً . وإذا راعينا ما ذكر طيماثاوس في رسالته السالفة الذكر عن التراجم القديمة لكتاب طويقا لأرسطو عن اليونانية مباشرة ، فأنى أرى من الممكن جداً أن يكون محمد قد استخدم الأصل اليوناني دون التجاء إلى الترجمة السريانية .

وإن ما وصلنا إليه من نتائج في هذا البحث لعلى أعظم جانب من الخطر والأهمية بالنسبة لتاريخ العلوم في الإسلام . فقد تقرر أن الكتب الأرسطالية لم تترجم مطلقاً من الفارسية إلى العربية ، كما يقال كثيراً اعتماداً على ما روى عن ابن المقفع مما أخطأ القوم فهمه . ثم أن المرحلة الأولى للتراجم الأرسطالية في الإسلام ، وهي المرحلة التي أشرنا إليها ، لا يمكن أن تفهم مستقلة عن اشتغال الغربيين (السريان وأهل الإسكندرية) بالكتب الأرسطالية . ويجب أن يكون هذا واضحاً ، خصوصاً إذا لاحظنا أن تأثير الفرس في دائرة الرياضيات والفلك ظل مستمراً ، كما أثبت ذلك تليانو (١)

(١) C. A. Nallino, *Tracce di opere greche giunte agli Arabi per trafila peh-* (١) *levica*, in, *A Volume of Oriental Studies presented to E. G. Browne* (Cambridge, 1922), p. 345 ff. وكذلك كتابه في علم الفلك (روما سنة ١٩١١ - سنة ١٩١٢) ص ١٨٧ وما بعدها .

ورُسكا^(١). كذلك الطب تأثر بالشرق في أيام الاسلام الأولى ، وحاول الالتئام مع الطب الهندي السائد وقتئذٍ في مدارس الفرس الكبرى^(٢) . ومع ذلك فقد كان تراث اليونان في هذا الباب قوياً لدرجة استطاع معها أن يطرد العناصر الشرقية كلها تقريباً وذلك حتى قبل انتهاء القرن الثالث الهجرى . أما في الفلسفة فلم يكن ثمة تأثير حاسم للشرق مطلقاً . نعم قد يكون من الجائز أن كتب أرسطو وأفلاطون كما يروى اجثياس قد ترجمت إلى الفارسية لخسرو أنوشروان — ولو أن هذه الرواية لم تثبت بعد من أى جهة أخرى . كما أنه من الثابت أيضاً أن الناس تفلسفوا باللغة الفارسية قبل الاسلام في جنديسابور ومدارس الطب العليا في غيرها من مدن إيران . ولعل المصطلحات الفلسفية مثل جوهر لكلمة οὐσία (أوسيا) اليونانية أن تكون قد وضعتها هذه المدارس ، إلا إنه من المؤكد قطعاً أن شيئاً من كتب الفلاسفة اليونانيين لم يترجم إلى العربية عن الفارسية^(٣) .

(١) J. Ruska, *Tabola Smaragdina* (Heidelberg 1926), p. 168 f. وانظر كذلك

M. Plessner, *Der Islam XVI* (1927), p. 164.

(٢) قارن خصوصاً كتاب B. Strauss وعنوانه *Das Giftbuch des Šanaq* (كتاب السموم لشاناق) في المجموعة السماة *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und Medizin* (مصادر ودراسات في تاريخ العلوم والطب) . (٣) [كتب نلينو تعليقاً على هذا البحث في مجلة الدراسات الشرقية (المجلد رقم ١٤ سنة ١٩٣٣ — سنة ١٩٣٤) من ص ١٣٣ إلى ص ١٣٤] قال فيه : « إن ثمة فقرة مهمة بالنسبة إلى مسألة الكتب المنطقية التي ترجمها محمد بن عبد الله بن المقفع وإلى استعمال لفظ « عين » بمعنى « جوهر » . وهذه الفقرة موجودة بكتاب « مفاتيح العلوم » لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي في ص ١٤٣ من طبعة فان فلوتن سنة ١٨٩٥ (والكتاب ألفت فيما بين سنة ٣٦٥ وسنة ٣٨١ هـ) وهناك نصها : « ويسمى عبد الله بن المقفع الجوهر عينا . وكذلك سمي عامة المقولات وسائر ما يذكر في فصول هذا الباب [باب المفردات من المنطق] بأسماء اطرحها أهل الصناعة ، فتركت ذكرها ، ويبت ما هو مشهور فيما بينهم » . وإلى ملاحظة كروس الصحيحة الخاصة باستعمال لفظ « عين » بمعنى « جوهر » في الكتب غير الفلسفية ، وبخاصة في الكتب الكلامية والصوفية ، نستطيع أن نضيف أن مثل هذا الاستعمال يوجد أيضاً في كتب الفقهاء فترى مثلاً أبا اسحق المريرازي (المتوفى

سنة ١٤٨٦ هـ) في كتاب «المهذب» (طبعة القاهرة سنة ١٣٣٣ ج ١ ص ٢٥٩) يبدأ تفرقة بين ما يحمل بيمه وما لا يحمل بقوله: «الأعيان ضربان: نجس، وطاهر». إلا أنه يبدو لي أن كروس يقال حين يتخذ من استعمال محمد بن عبد الله بن المقفع للفظ «عين» بدلا من اللفظ الفارسي العربي «جوهر» في ترجمته للفظ أوسيا οὐσία (جوهر) عند أرسطو، دليلا على أن الأصل الذي ترجم عنه يوناني لا فارسي. فمن المحتمل أن محمد قد تابع استعمال المتقدمين من المتكلمين الذين كانوا يقصرون لفظ «جوهر» على ما كان في نظرم «الجوهر الفرد» أي غير المركب الوحيد، أي الذرة؛ بينما كانوا يطلقون لفظ «عين» على الجوهر الناتج عن اجتماع ذرات من نوع واحد أو حتى من أنواع مختلفة. ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا لم يكن من الممكن في نظرم أن تكون الأوسيا عند أرسطو «جوهرًا» [.

الدين والتراث

موقف أهل السنة القديما.

بإزاء علوم الأوائل^(١)

لاجنتس جولدتسيهر

- ١ -

« علوم الأوائل » أو « علوم القديما » أو « العلوم القديمة^(٢) »، اسم أطلقه الكتاب الاسلاميون على تلك العلوم التي نفذت إلى البيئتين العلمية الإسلامية بتأثير المؤلفات المأخوذة عن الكتب اليونانية^(٣) تأثيراً مباشراً أو غير مباشر، وهي التي يسمونها كتب الأوائل^(٤) في مقابلة علوم العرب^(٥) والعلوم الحديثة^(٦)، وفي مقابلة العلوم الشرعية على وجه التخصيص^(٧). وفي مقدمة علوم

(١) [نشر هذا البحث في نشرة « مباحث الأكاديمية الملكية البروسية للعلوم » سنة ١٩١٥ ، القسم الفلسفي التاريخي ، العدد رقم ٨ . وهذا عنوانه في الأصل : *Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften*, von Ignaz Goldziher, in Budapest. Aus den Abhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1915. Phil-Hist. Klasse. Nr. 8. Einzelausgabe, Berlin, 1916 . راجع ترجمة جولدتسيهر في الملحق الموجود بأخر هذا الكتاب] .

(٢) الفهرست ص ٢٣٨ س ٣ : ٢٤٣ ، ٢ : ٢٥٥ ، ٢٢ : ٢٧١ ، ١١ : ٢٩٩ ، ١٣ ؛ وغير ذلك . وراجع أيضا ياقوت ، طبع مرجليوث ج ٥ ص ٩٢ س ٣ حيث يقول : « أنواع التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة » ؛ كذلك ترد تسمية أخرى هي « علوم الحكماء » في مواضع كثيرة .

(٣) والكتب الهندية أيضا في بعض الفروع ، راجع القفطي ، طبع ليرت ص ٣٦٧ س ١ .

(٤) الفهرست ص ١٦٩ س ٣ : « كان متفلسفاً قرأ كتب الأوائل » .

(٥) الفهرست ص ٢٦١ س ٢٥ : « علوم القديما والعرب » . وراجع القفطي طبع

ليرت ص ٧٧ س ١٥ .

(٦) الفهرست : ص ١٣٨ س ٦ : « العلوم القديمة والحديثة » ؛ ص ٣٠٣ س ٢٢ :

« العلوم القديمة والحديثة » .

(٧) يعرف ابن طمبلوس (من جزيرة شقمر من أعمال بلنسية باسبانيا ، المتوفى سنة ٥٦٢٠) =

الأوائل هذه الرياضيات ، والطبيعيات والالهيات مما اشتملت عليه دائرة معارف اليونان ، أى الفروع المختلفة من رياضة وفلسفة وطبيعة وطب وفلك وموسيقى وما إليها . ونظراً إلى أن الاشتغال بهذه العلوم قد ارتبط بالتقاليد الأفلاطونية المحدثه ، فقد أدخل في جملة علوم الأوائل وعلوم الفلاسفة ممارسة علوم السحر والطلسمات والبارنجيات^(١) ، إلى جانب علم التنجيم . وعلى الرغم مما لقيته هذه العلوم من عناية كبيرة منذ القرن الثاني للهجرة في البيئات الدينية الاسلامية ، عناية حث عليها الخلفاء العباسيون^(٢) وشملوها برعايتهم ، فقد ظلت دائماً طائفة من أهل السنة المتشددین تنظر في شيء

== علوم الأوائل بما يلي : « أعني التي هي مشتركة في جميع الأمم وجميع الملل . وهي التي تنسب إلى الفلاسفة (في المخطوطة : الفلسفة) وتسمى الفلسفة (أى أنها عنده العلوم التي ليست بذات طابع إسلامي خاص) » . وإلى لأدين بالفضل في استخدام كتاب ابن طلموس للاستاذ ميغيل اسين بلايوس (بمدريد) الذي جعل النسخة التي انتسخها من مخطوطة الاسكوريال تحت تصرفي . راجع فيما يتعلق بابن طلموس وكتابه مقالة اسين بلايوس في المجلة التونسية Revue Tunisienne سنة ١٩٠٨ من ٤٧٤ — ٤٧٩ .

(١) يقول ابن النديم عن أنواع السحر المختلفة إنه « علم فاشي ظاهر في الفلاسفة » (من ٣٠٩ من ١١) . وكل الكتب الاسلامية تدخلة في جملة علوم الفلاسفة . ويرى أبو بكر الرازي (المتوفى فيما بين سنة ٣١١ وسنة ٣٢٠ تقريباً) أنه لا يجوز « أن يسمى الانسان فيلسوفاً إلا أن يصبح له علم صناعة الكيمياء » (الفهرست من ٣٥١ من ٢٥) . وضفر عبد الوهاب الشمراني (المتوفى سنة ٩٧٣ هـ) للتصوف بكرهته « لتعلم علم الحرف علم الرمل والهندسة والسيمياء ، وغير ذلك من علوم الفلاسفة » (أى أنه يجعل الهندسة في مستوى السحر) في كتابه « لطائف المنن » (القاهرة ، المطبعة اليمنية سنة ١٣٢١ هـ) ج ٢ من ٤٤ .

(٢) تذكر الروايات المتأخرة أن الخليفة المعتضد (سنة ٢٧٩ — سنة ٢٨٩) ، الذي كان حريصاً على أن يحيط نفسه بالمشتغلين بعلوم الأوائل ، قد عاقب أحمد بن الطيب السرخسي الفيلسوف تلميذ الكندي عقاباً شديداً (القتل) ، بعد أن كان زمناً طويلاً من أخص خاصته ، لأن السرخسي أراد أن يجره إلى الحاد . فيقولون إن الخليفة قال حين لاهم أحدكم على قتل السرخسي : « ويحك ! انه دعاني إلى الحاد ؟ فقلت له : يا هذا ، أنا ابن عم صاحب هذه الصريعة ، وأنا الآن منتصب منصبه ، فألحد حتى أكون من ؟ » (ياقوت طبع مرجليوث ج ١ من ٥٩ من ٧ — ٩) وأرجح من هذه الرواية بكثير الرواية القديمة (الفهرست من ٢٦٢ من ١ ؛ وراجع القفطي من ٧٧ من ١٤ وما بعده) التي تقول بأن العقاب الشديد (القتل) الذي عوقب به السرخسي يرجع إلى إذاعته ما أفضى به إليه الخليفة من أغراض سرية [تتعلق بالقاسم بن عبيدالله و بدر غلام المعتضد] .

من الشك وعدم الثقة والاطمئنان إلى هؤلاء الذين قيل في أحدهم :
فارقت علم الشافعي ومالك وشرعت في الإسلام رأى دقلس^(١)
وما أسهل ما يتهم رجل مثل علي بن عبيدة الريحاني ، وهو من خاصة
المأمون^(٢) أو أبي زيد البلخي بالزندقة^(٣) ، لا لشيء إلا لأنهما في كتبهما
يتجهان اتجاهاً فلسفياً^(٤) .

وكلما ازدادت شوكة أهل السنة المتشددين ، كلما كان عدم الثقة لدى
البيئات الدينية في شرقي الإسلام بازاء الاشتغال بعلوم الأوائل أشد وأعنف
وأقدم مثل لذلك ما شعر به الكندي الفيلسوف من قلق و خوف بعد عودة
سلطان أهل السنة في عهد المتوكل . ولكن هذه المضايقات لم تفلح لحسن
الحظ في أن تجعل العناية المستمرة بهذه العلوم تضع سدى .
ولم يكن هذا النحو من عدم الثقة خاصاً بالأبحاث الفلسفية بمعناها الدقيق
وحدها .

فانا نرى الغزالي يشكو^(٥) من أن رجال الدين ينفرون من علوم
الحساب والمنطق نفوراً طبعياً ، لا لشيء إلا لأنهما من علوم الفلاسفة
الملحدين ، مع أنها لا تتعرض للمذاهب الدينية أدنى تعرض إن بنفيا أو

(١) نحن نصصح كلمة « رقلس » الموجودة في النص ، والتي رأى مرجليوث أنها اسم
برقلس محرفاً ، بكلمة « دقلس » . راجع فيما يتعلق بتصحيقات اسم امبادوكليس في المؤلفات
المصرية ما كتبه د . كوفن D. Kaufmann تحت عنوان « دراسات حول سليمان بن
جبرول » ، بودابست سنة ١٨٩٩ س ٤ *Studien über Salomon ibn Gabirol*؛ وراجع
« مجلة الجمعية المصرية الألمانية » المجلد رقم ٦٤ ص ٣٦٢ س ٢٧ .
(٢) ياقوت ، طبع مرجليوث ج ٢ ص ٣٣ س ١٢ .
(٣) الفهرست ص ١١٩ س ١٣ : « يسلك في تصنيفاته وتأليفاته طريق الحكمة ،
وكان يرمى بالزندقة » .

(٤) الكتاب السابق ص ١٣٨ س ١١ .

(٥) سنرى فيما بعد أن الغزالي في أحد كتبه المتأخرة ، لا يعتبر ، هذا النحو من عدم الثقة
خالياً من كل مبرر يبرره .

بإثباتها^(١). فاسم «الفلسفة» هو وحده الذى ينفرهم من كل ما اتصل بالفلسفة من علوم ، مهما كان أمر هذا الاتصال . ومثلهم فى هذا مثل من يخطب فتاة جميلة ، و إذا ذكر أن اسمها اسم بعض الهنود أو السودان المستقبحين نفر الطبع عنها لقبح الاسم ، وهو يأخذ عليهم هذا العناد والاصرار على تجنب علوم الأوائل ومعارضتها ، ويعدده خطأ منهم بالقدر الذى هم به محتاجون فى علومهم الخاصة إلى علمى الهندسة والمنطق^(٢).

ولانستطيع أن نعتبر المحاولة التى قام بها المرسمى^(٣) المفسر ، أحدمعاصرى ياقوت ، من أجل التدليل على أن القرآن قد تضمن الحث على تعلم علوم الأوائل حتى المنطق منها والرياضيات والطب والفلك وأشباهاها ، كما تضمن الإشارة إلى مختلف أنواع الحرف وفروع الصناعات : « ما فرطنا فى الكتاب من شئ » (٦ : ٣٨)^(٤) ، نقول لا يمكننا أن ننظر إلى هذه المحاولة إلا باعتبارها خاطرا لطيفا لا أكثر ولا أقل .

أما المسلم الصالح فعليه أن يتجنب هذه العلوم أشد التجنب باعتبارها خطراً على الدين . ومن ثم لند للناس القول بأن النبى إنما عنى هذه العلوم حين

(١) « معيار العلم » (طبعة القاهرة ، مطبعة كردستان سنة ١٣٢٩) ص ١١٧ :
« وحتى أن علم الحساب والمنطق الذى ليس فيه تعرض للمذاهب بنى ولا لإثبات إذا قيل لأنه من علوم الفلاسفة للمحدثين نفر طباع أهل الدين عنه » .

(٢) « المنقذ » (فى مجموعة طبعة القاهرة ، بالمطبعة الميمنية سنة ١٣٠٩) ص ٢٩ س ٩ :
« اعترضوا بمجاهدة علم الهندسة والمنطق وغير ذلك مما هو ضرورى لهم » .

(٣) تصد به من بين حاملى هذه النسبة العديدين محمد بن عبد الله بن أبى الفضل التوفى سنة ٦٥٥ هـ ، الذى ألفت تفسيراً كبيراً (السيوطى ، « طبقات المفسرين » ، طبع مورزنجيه Meursing [ليدن سنة ١٨٣٩] ، تحت رقم ١٠٤ تقلا عن كتاب إرشاد الأريب لياقوت) ؛ ويذكره السيوطى فى ثبت المصادر التى أخذ عنها باعتباره مؤلفاً لتفسير انتفع به كثيراً ، دون أن يورد اسم هذا التفسير ؛ راجع بروكلمن ج ١ ص ٣١٢ ، غير أنه لا يظهر أهميته كمفسر .

(٤) راجع ما نقله السيوطى من تفسير المرسمى ، فى كتابه « الاقان » (طبعة القاهرة سنة ١٢٧٩ بالمطبعة الكستلية) ج ٢ ص ١٤٧ إلى ص ١٤٩ (الباب الخامس والستون) .

سال ربه أن يعينه « من علم لا ينفع »^(١). ونرى الماوردي (المتوفى سنة ٤٥٠ هـ) - وهو في ميدان الفقه عقلية منظمة وفي ميدان التفكير الديني معتزلي^(٢) - يحذر الناس بصراحة من أن يعتبروا أقوال النبي الدينية التي يبحث فيها على طلب العلم حثاً قوياً تتعلق بعلوم أخرى غير العلوم الشرعية ، كالعلوم العقلية أو العقلية^(٣). كما نرى أن تقي الدين بن تيمية الحنبلي لا يريد أن يفهم من لفظ علم إلا العلم الموروث عن النبي ، فإن ما عداه إما أن يكون غير نافع ، وإما أن لا يكون علماً مطلقاً ، وإن سمي بهذا الاسم^(٤).

والرأى الذي يقول به متوسط المتكلمين السنيين هو ، كما يلخصه ابراهيم ابن موسى الشاطبي (المتوفى سنة ٧٩٠) أن الجدير وحده بالتحصيل من العلوم هو تلك العلوم التي تكون ضرورية ظاهرة النفع للأعمال الدينية ، وما سوى ذلك فقديم الفائدة ، قد بينت التجربة العادية أنه يؤدي إلى الخروج عن الصراط المستقيم^(٥) ؛ وهو يفرق في نطاق علوم الدين نفسها بين المعارف الجوهرية والمعارف غير الجوهرية التي ليس لها من قيمة إلا أن

(١) صحيح مسلم ج ٥ ص ٣٠٧ . أما البخارى فلا يورد هذا الحديث ؛ وسند أحمد يورده في صيغة إعجابية ج ٥ ص ٣١٨ على هذا النحو « وإني أسألك علماً نافعا ، وعملاً مقابلاً ، ورزقاً طيباً » .

(٢) راجع مجلّة « الاسلام » Der Islam ج ٣ ص ٢١٧ .

(٣) أدب الدنيا والدين (طبعة استامبول سنة ١٣٠٤) ص ٢٥ ؛ وراجع ، إذا رمت تفصيلاً أكثر ، بحثي في « كتاب معاني النفس » (برلين سنة ١٩٠٧ ، أعمال الجمعية الملكية للعلوم في جيتنجن المجلد رقم ٩ ، العدد رقم ١) ص ٦٠ منه .

(٤) « مجموعة الرسائل الكبرى » (القاهرة ، الطبعة الفرعية سنة ١٣٢٤) ج ١ ص ٢٣٨ : « العلم الموروث عن النبي صلعم هو الذي يستحق أن يسمى علماً . وما سواه إما أن يكون علماً فلا يكون نافعا ؛ وإما أن لا يكون علماً ، وإن سمي به . ولئن كان علماً نافعا فلا بد أن يكون في ميراث محمد صلعم » .

(٥) « كتاب الموافقات » (قازان سنة ١٩٠٩) ج ١ ص ٢٦ : « وهو مشاهد في التجربة العادية . فان عامة المشتغلين بالعلوم التي لا تتعلق بها ثمرة تكليفية تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم » .

تكون للزينة^(١) فحسب. وهم وصفوا علوم الأوائل بأنها « علوم مهجورة »^(٢)، و « حكمة مشوبة بكفر »^(٣)، لأنها تؤدي في النهاية إلى الكفر، أعني إلى التعطيل، أي تجريد ذات الله من كل حسنة إيجابية^(٤) وأتوا بالبينة على ذلك بأن ضربوا مثلا بواحد كعبد الله بن نايقا^(٥) (المتوفى ببغداد سنة ٤٨٥) وهو شاعر وصاحب مقامات أدبية مشهورة، فقد أفضت به تلك العلوم إلى التعطيل^(٦)، ومحاربة قواعد الدين^(٧)؛ أو برجل كأحمد التهرجوري (في نهاية القرن الرابع، وبداية القرن الخامس) اللغوي الشاعر الموصوف بالقبج والقدارة، فقد كان واسع الاطلاع في علوم الأوائل ولمحدا لم يستر

(١) الكتاب السابق ص ٤٥ في أسفل: « من العلم ما هو من صلب العلم؛ ومنه ما هو من ملح العلم؛ ومنه ما ليس من صلبه ولا ملحه ». -

(٢) الذهبي في ترجمة ابن رشد، التي أوردها رينان في كتابه « ابن رشد ومبادئه » (الطبعة الرابعة ياريس سنة ١٨٨٢) ص ٤٥٨ س ٤ — س ٣ من أسفل: « ونسب إليه كثرة الاشتغال بالعلوم المهجورة من علوم الأوائل ». ويقول السيوطي في « نية الوعاة » (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٦) ص ٢٢٤ عن حسن بن علي الفطان (طبيب من مرو، توفي سنة ٥٤٨ هـ): « وكان فاضلا، عالما باللغنة والأدب والطب وعلوم الأوائل المهجورة، وكان ينصر مذهبهم ويميل إليهم ». قارن بذلك: « العلوم الردئية » في أول النص الثاني للمحق بهذا البحث.

(٣) ياقوت، طبع مرجليوث ج ٢ ص ٤٨ س ٣.

(٤) مجموعة نصوص تتعلق بتاريخ الساجوقيين، طبع هوتسما ج ١ ص ٨٩ س ١١ *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides*.

(٥) راجع فيما يتعلق بمقاماته ما كتبه هيوار في « المجلة الأستوية » سنة ١٩٠٨ عدد رقم ٢ من ص ٤٣٥ إلى ص ٤٥٤ ومخاصة ص ٤٣٩ في أعلاها.

(٦) السيوطي في الكتاب المذكور ص ٢٩٢: « وكان ينسب إلى التعطيل، ومذهب الأوائل، وصنف في ذلك مقالة »؛ ويذكر له ياقوت، طبع مرجليوث ج ٢ ص ١٦٢ س ٦ (حيث تصحح « بايقا » الموجودة في النص، و « مانيا » الموجودة في الاختلاف في القراءة بكلمة « نايقا ») كتابا اسمه « ملح المسالحة »؛ راجع ملحوظة أدبية شائقة له في ج ٥ ص ٢١٨ س ٤ من أسفل، في الكتاب المذكور.

(٧) ابن الأثير، « الكامل » في أخبار سنة ٤٨٥ (طبعة بولاق ج ١٠ ص ٨٦): « يطعن على المراتع ».

معتقداته الإلهادية^(١). فكأن الاشتغال بهذه العلوم يسير جنباً إلى جنب مع الاستخفاف بقواعد الدين وبدراسته . وثمة شخص ثالث هو ابن ثابت ابن سبور من بادرايا (توفى سنة ٥٩٦) أقام ببغداد ، وانتفع الناس بعلمه الغزير المتنوع ، واستطاع الوصول إلى الخليفة الناصر ، وأصبح وثيق الصلة به من بعد . وقد عنى هذا الخليفة ، كسائر الخلفاء العباسيين المتقدمين عليه منهم والمتأخرين^(٢) ، عناية شديدة بأن تكون له مشاركة في العلوم الشرعية ، وأن يكون في الحديث مثلاً راوية ثقة تروى عنه الأحاديث . وهو الذي أجاز أبا الفضل الأردبيلي (المتوفى سنة ٦٥٦) في أن يروى ما تلقاه عنه من أحاديث^(٣). وألقى دروساً في شرح مسند أحمد ابن حنبل ، وأجاز ابنه وأربعة علماء حنابلة سمح لهم بالاختلاف إلى هذه الدروس ، وأذن لهم برواية مسند ابن حنبل عنه بالاجازة^(٤). ونعود إلى ابن ثابت فنقول إنه أشرك الخليفة الطلعة الشغوف بالعلم في علوم الأوائل ، وعن هذا الطريق جره إلى الاستخفاف بالعلوم الشرعية التي عنى بها الخليفة من قبل ، وكان فيها حاذقاً بارعاً (« وهون عليه علم الشرائع ») . فليس عجيباً إذاً أن يتهم ابن ثابت نفسه في دينه^(٥). ولعله لم يكن صدقة واتفقاً أن يهدى شهاب الدين عمر السهروردي المتصوف كتابه الذي حمل

(١) ياقوت ، الكتاب المذكور ج ٢ ص ١٢٠ س ١٢ : « وكان ... سىء المذهب ، متظاهراً بالاحاد ، غير مكاتم له ... وكان قوى الطبقة في الفلسفة وعلوم الأوائل » .

(٢) راجع كتابي « دراسات اسلامية » ج ٢ ص ٦٦ ، تعليق رقم ٤ *Muhamm. Studien*

(٣) السبكي ، « طبقات الشافعية » ، ج ٥ ص ١٥٤ .

(٤) ابن رجب ، « طبقات الحنابلة » (مخطوط بمكتبة الجامعة بلييتسك تحت رقم ٣٧٥ برمز D. C. ، وبرقم ٧٠٨ في فهرست فولرز) الورقة ١٤٨ أ : « وكان الخليفة الناصر لما أذن لولده الظاهر برواية مسند الامام أحمد عنه بالاجازة ، وأذن لأربعة نفر من الحنابلة بالدخول عليه للسمع ، كان عبد العزيز هذا منهم » .

(٥) « وكان متهماً في دينه » ، هكذا يقول عنه ياقوت (طبع مرجليوت ج ٦ ص ٢٠٨) ولعله استقى هذا من مصدر حنبلي .

فيه على الفلسفة اليونانية حملة شعواء ، ونعني به كتاب « كشف القبائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية » ، إلى الخليفة الناصر^(١). وإن لهذا المتصوف كتاباً آخر هاجم فيه الفلسفة عنوانه « أدلة العيان على البرهان في الرد على الفلاسفة بالقرآن » ،^(٢). فكأن كل من يظهر أية عناية بعلوم الأوائل إذا سرعان ما يتهم في دينه^(٣). وكان حرص أهل السنة ، وخصوصاً الحنابلة

(١) بروكلمن ج ١ ص ٤٤٠ .

(٢) ذكره أبو الاخلاص الغنيمي في كتابه « رسالة في بيان ألويته صلعم » (مخطوطة

لاندنبرج ، جامعة ييل Yale) ورقة رقم ١٠ ب .

[نلاحظ أن مؤلف هذا البحث قد أخطأ في ترجمته لعنوان هذا الكتاب . فقد ترجمه هكذا "Beweise des Augenscheines für die Demonstration in bezug auf die Wiederlegung der Philosophen durch den Koran" أي « أدلة البصر من أجل البرهنة فيما يختص بالرد على الفلاسفة بالقرآن » وهي ترجمة غير صحيحة فضلاً عما فيها من غموض . والخطأ فيها يرجع إلى أن المؤلف فهم كلمة « عيان » بمعنى إبصار العين ، وليس إلى هذا المعنى قصد السهروردي في هذا السياق . وإنما « العيان » هنا مأخوذ بالمعنى الذي لهذه الكلمة عند الصوفية ، أي بمعنى الكشف والذوق . وهذا ظاهر من مقابلة « العيان » بـ « البرهان » . والمؤلف لم يدرك أن « العيان » هنا يقابل « البرهان » ، ويمارضه . والواقع أن الصوفية يعارضون البرهان ، الذي هو أداة المعرفة عند الفلاسفة ، بالعيان ، الذي هو أداة المعرفة عند المتصوفين . راجع مثلاً مايقوله قطب الدين الشيرازي في « شرحه لحكمة الاشراق » لسهروردي (طبع طهران سنة ١٣١٣ هـ) ص ٢٦ س ٩ - ١٠ : « أصل القواعد الاشراقية وأخذها هو الكشف والعيان . وأصل قواعد المشائين البحث والبرهان » . فكأن معنى عنوان كتاب السهروردي هو ما يأتي : حجج المعرفة الدوقية على المعرفة المنطقية فيما يتعلق بالرد على الفلاسفة بالقرآن . وطبيعي أن تكون كلمة « عيان » هنا بمعنى « كشف » و « ذوق » فيما يضاد « البرهان » بمعنى « المنطق » ، ما دام هذا كلام السهروردي المتصوف ، صاحب فلسفة الاشراق] .

(٣) ياقوت ، الكتاب المذكور ج ٥ ص ١١٦ ، السطر قبل الأخير : « وقدح في دينه » .

ومن العجيب أنه وجد أناس يقولون عن النحويين ، وهم مع ذلك أصحاب علم يعترف رجال الدين بأهميته كعلم مساعد ، إنهم في الغالب ليسوا متدينين : « وقل ما يكون النحوي ديناً » ، الكتاب المذكور ج ٥ ص ٢٢٥ ، س ٨ من أسفل (ع السماني) . ولعل هذا راجع إلى أن المتدينين يعتقدون أنهم يرون في المنطوقين والنحاة كبرا وخطورة . وهذه الملاحظة أخذها أبو طالب المسكي (المتوفى سنة ٣٨٦ هـ ، « قوت القلوب » [القاهرة سنة ١٣١٠] ج ١ ص ١٦٦) عن أحد أساتذته فقال : « ودكرت العربية عند القاسم بن المخيمرة فقال أولها =

طبعاً ، على تعقب الملحدين يتجه إلى الكشف عن هؤلاء الملحدين حتى بين المشتغلين بعلوم الدين عن يتبعون مذهباً معيناً من مذاهب الفقه . ويذكرون كئثال لرجال الدين المتأثرين بالعلوم اليونانية ، وكأنهم يريدون بهذا المثال التحذير ، اسماعيل بن علي بن حسين الأزجى البغدادى الحنبلى (ولد سنة ٥٤٩ ، وتوفى سنة ٦١٠) ، تلميذ أبى الفتح بن المنى الحنبلى المحدث (المتوفى سنة ٥٨٣) الذى يعتبر من أكبر أئمة الحنابلة وحلقة رئيسية من حلقات سلسلة الفقهاء الحنابلة^(١) . والذى خلفه فى التدريس بالمأمونية هو اسماعيل الأزجى الذى قام بالتدريس أيضاً فى جامع القصر ، حيث كان يجتمع شيوخ الدين يتذاكرون المسائل ويتبادلون الآراء ؛ كما عنى أيضاً بالقاء دروس فى بيته ، كان يقبل على سماعها الكثيرون . والناس يشيدون بما كان له من قدرة فى الفقه فائقة ، ومعرفة بالخلافات واسعة ، ومهارة فى الأصولين

== كبر وآخرها بنى . وقال بعض السلف : النحو يذهب الخشوع من القلب . وقال آخر : من أحب أن يزدري الناس كلهم فليتعلم العربية . ويدل على ما كان ثمة من سخط على تحذلق النحاة ، وإلى فعل عكسى جدلى صد عروهم بأنفسهم ، ذلك الغرور الذى عبروا عنه فى مقطوعاتهم الهجائية وعباراتهم المأثورة ، نقول يدل على ذلك هذا القول المأثور : « من أكثر من النحو حقه » (راجع « محاضر جلسات أكاديمية فى SBWA » المجلد رقم ٧٢ [سنة ١٨٧٢] ص ٥٨٨) . وروى عن عبد الله بن تبان المالكي المشهور (المتوفى سنة ٣٧١) أنه قال : خذ من النحو ، فدع ؛ وخذ من الشعر ، فأقل ؛ وخذ من العلم فأكثر . فما أكثر أحد من النحو إلا حقه ؛ ولا من الشعر إلا أرذله ؛ ولا من العلم إلا شرفه » (ابن فرحون ، « الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب » ، [طبع فى Fes] ص ١٣٢) . وهناك من يقولون أن غالبية النحويين تميل الى التشيع لعلى (المرقى ج ١ ص ٨٢٩ س ١٣) . واصل هذا راجع الى أن ما روى عن نشأة النحو العربى فيه ميل الى على ؛ راجع « مجلة الجمعية المرفقية الألمانية » المجلد رقم ٥٠ ص ٤٩٢ .

(١) راجع ابن رجب ، الكتاب المذكور ، ورقة رقم ٨٠ ب ، تحت اسم : نصر بن فيان بن مطر ... أبو الفتح ابن المنى ، ناصح الاسلام : « وفقهاء الحنابلة اليوم فى سائر البلاد يرجعون اليه وإلى أصحابه . قلت : وإلى يومنا هذا الأمر على ذلك . فان أهل زماننا ومن قبلهم ، إنما يرجعون فى الفقه من جهة الشيوخ والكتب الى الشيخين موفى الدين المقدسى ومجد الدين ابن تيمية الحرانى . فأما الشيخ موفى الدين فهو تلميذ ابن المنى ، وعنه أخذ الفقه . وأما ابن تيمية فهو تلميذ تلميذه أبى بكر الحلوى » .

(أصول الفقه ، وأصول الكلام) والجدل ، إلى جانب إشادتهم بحسن إلقائه وبراعته في المناظرة ، ولهذا فإن مترجمه يصفه بأنه في جميع هذه الأشياء « أوحده زمانه » . وكان له في كل هذه المعارف والعلوم تلاميذ كثيرون ، وألف الكثير من الكتب . وقد أولاه الخليفة الناصر عطفه ورعايته ، وأسند إليه المناصب الرفيعة ، ولكنه لم يحقق فيها مع ذلك ما كان ينتظر منه وما وضع فيه من رجاء . وكان من بعد ناظرأ في ديوان الطباق مدة من الزمان يسيرة ، إلا أنه لم يكن فيه حميد السيرة « فعزل واعتقل مدة بالديوان ثم أطلق ولزم منزله » . أما عن موقفه من الدين فيتحدث ابن النجار^(١) (المتوفى سنة ٦٤٣) على النحو الآتي : « قال [أي ابن النجار] ولم يكن في دينه بذلك [أي لم يكن صحيح الإيمان] . ذكر لي ولده أبو طالب عبد الله في معرض المدح أنه [أي أباه] قرأ المنطق والفلسفة على ابن مرفئش الطيب النصراني ، ولم يكن في زمانه أعلم منه بتلك العلوم . وإنه كان يتردد إليه إلى بيعة النصارى . قال [أي ابن النجار] وسمعت من أثق به من العلماء يذكر أنه صنف كتاباً سماه « نواميس الأنبياء » يذكر فيه أنهم كانوا حكماء كهرمس وارسططاليس . قال وسألت بعض تلامذته الخصاصين به عن ذلك ، فما أثبتته ولا أنكره . وقال كان متمسحاً في دينه ، متلاعباً به . ولم يزد على ذلك . قال وكان دائماً يقع في الحديث وفي روايته ، ويقول : هم جهال لا يعرفون العلوم العقلية ، ولا معاني الحديث الحقيقية ، بل هم مع اللفظ الظاهر ؛ ويذمهم ويطن عليهم » . واستفتى في أمر رجل يهودى يرغب في تزوج بمسلمة وأولدها ولدان ، فخشي اليهودى العقاب عن هذا الزواج غير المشروع فأسلم . (فالمسألة هي : ما الحكم في أمر هذا الرجل ؟) . فأفتى إسماعيل بأن قال إن « الإسلام يجب ما قبله »^(٢) ،

(١) هو الذى كتب ذيلاً « لتاريخ بغداد » للخطيب البغدادي ؛ راجع بروكلمان ج ١

ص ٣٦٠ ، وراجع امارى في « المجلة الآسيوية » سنة ١٩٠٨ ج ١ ص ٢٤١ .

(٢) حديث للنبي ؛ راجع « مجلة الجمعية المرقية الألمانية » المجلد رقم ٥٠ ص ١٥١

(أى أن الدخول فى الاسلام يمحو ما ارتكب من ذنب من قبل) .(١)
فكل انحراف عن طريق رجال الدين الرئيسى كان القوم يعزون السبب فيه إلى علوم الأوائىل ، إذا كان صاحب هذا الانحراف قد اتصل بها عن قرب أو عن بعد . فجاج الدين السبكى يرى أن السبب الذى جر الخليفة المأمون إلى القول بخلق القرآن هو هذا المقدار الضئيل الذى عرفه من علوم الأوائىل (٢)
ويذكر لنا أن العوام (أى الرأى العام) يرجعون أقوال الغزالى فى مسائل كثيرة بما لا يتفق ومذهب أهل السنة فى عصره — والغزالى لم يستطع مطلقاً أن يتحلل من ماضيه الفلسفى ، على الرغم مما له من أقوال تناقض ذلك (٣) — نقول إنهم يرجعون هذه الأقوال إلى تأثيره بمذهب الأوائىل .(٤)

فلا عجب إذا أن نرى واحداً من الحنابلة المتعصبين مثل الذهبى يعقب على المدح الكثير الذى سخا به على علم القاسم بن أحمد بن موفق اللورى (المتوفى سنة ٦٦١) بقوله : « فيالته ترك الاشتغال بعلوم الأوائىل ، فاهى إلا مرض فى الدين ، أو هلاك . فقل من نجا منهم (أى من المشتغلين بها) (٥) .
ومثل هذا الرأى لا يقول به هذا الحنبلى المتعصب وحده فحسب ، بل إننا نرى أحمد بن يحيى بن المرتضى (المتوفى سنة ٨٤٠) ، أحد رجال الزيدية ومن كتب كثيراً فى فروع شتى كأصحاب دوائر المعارف ، وهو فى اتجاهه الدينى الفلسفى معتزلى ، وله فى هذه الفرقة مختصر تاريخى عظيم الفائدة ، نقول

(١) ابن رجب ، الكتاب المذكور (راجع النص بأ كمله فى النص رقم ١ من النصوص الملحقه بهذا البحث) .

(٢) « طبقات الشافعية » ج ١ ص ٢١٨ س ٢ : « وجره القليل الذى كان يدويه من علوم الأوائىل إلى القول بخلق القرآن » .

(٣) راجع كتابى « محاضرات فى الاسلام » ص ١٩٨ (١ : ١٦) *Vorlesungen über den Islam* .

(٤) « طبقات الشافعية » ج ٥ ص ١١٠ س ١٧ : « ينسبون ذلك إلى مذهب الأوائىل » .

(٥) أورده السيوطى فى « بنية الوعاة » ص ٣٧٥ .

نرى ابن المرتضى عند ذكره لأبي الحسين البصرى (المتوفى سنة ٤٣٦) (١) بعد أن سرد أسماء كتبه يقول إن إصحاب أبي هاشم أخذوا عليه شيئين : « أحدهما أنه دنس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل ؛ ... الخ (٢) » . وكان طبيعياً من أجل هذا كله أن يطالب أهل السنة الشباب الراغبين في العلم أن يتجنبوا الاتصال بأمثال هؤلاء (المشتغلين بعلوم الأوائل) قدر المستطاع ، وأن يتجنبوا خصوصاً ما يجرونه عليهم من خطر محقق كإساتذة فيروى أبو سعد بن السمعانى ، أحد كتاب التراجم ، أنه استمع إلى دروس على بن عبد الله بن أبي جراده (المتوفى حوالى سنة ٥٤٠) أثناء رحلته الدراسية إلى حلب . فذات مرة رآه بعض الصالحين يخرج من دار هذا الشيخ ، فسأله عن سبب زيارته له . فلما أخبره السمعانى بأنه كان يسمع الحديث من ابن أبي جراده ، غضب الرجل الصالح غضباً شديداً وقال : « ذلك يقرأ عليه الحديث ! ، قلت : ولم ؟ هل هو إلا متشيع يرى رأى الخليين ؟ » فقال لى : « ليته اقتصر على هذا ، بل يقول بالنجوم ، ويرى رأى الأوائل » .

فاذا كانت الحال على هذا النحو ، فمن السهل أن نفهم كيف أن الكثير ، ممن كانوا يحرصون على حسن السمعة ، كانوا يسبلون قناعاً على دراساتهم الفلسفية ، مظهرين اشتغالهم بها تحت ستار علم من العلوم الحسنة السمعة . وأوضح مثال لهذا ، وإن لم يكن هو المثال الوحيد ، محمد بن على بن الطيب (المتوفى سنة ٤٣٦) . فيذكرون عنه إنه « كان أماماً عالماً بعلم كلام الأوائل » ، إلا أنه خشى أهل زمانه فلم يشأ الظهور صراحة بمظهر الفيلسوف ، فأخرج مذهبه في صورة المذاهب الكلامية ، التي لم تكن مع ذلك حائزة لرضى أهل

(١) راجع مجلة « الاسلام » Der Islam المجلد رقم ٣ ص ٢١٦ السطر الأخير .

(٢) المعتزلة ص ٧١ س ١٠٢ .

(٣) راجع مقاله زوبرنهيم Sobernheim ، « الشيعة في حلب » ، في مجلة « الاسلام »

المجلد رقم ٦ ص ٩٥ وما بعدها .

(٤) ياقوت ، طبع مرجليوث ج ٥ ص ٢٤٤ في أسفل .

السنة في عصره هي الأخرى . ولكنها كانت على كل حال أقل خطراً من الفلسفة الصريحة ، لأنها على الأقل قد نمت في تربة إسلامية^(١) .
ومن أجل هذا كله فقد كان مما يثير الغبطة ويبعث على الرضا ، أن يقال إن واحداً من الفلاسفة قد رجع ساعة موته عن ضلالات الفلسفة وأكاذيبها ، وأنكر هداياته الروحيين الذين استهداهم طوال حياته . فيروى مثل هذا في لهجة يمازجها سرور المنتصر الظافر ، عن عالم كيفيف البصر ، هو حسن بن محمد بن نجاة الأريلي (المتوفى سنة ٦٦٠) ، الذي عاصر ابن خلكان ، وجرت بينه وبينه مقابلة لم تكن طيبة . كان حسن هذا فيلسوفاً رافضياً ، وفي داره بدمشق كان يجتمع خلق كثير من المسلمين وأهل الكتاب وأتباع الفلسفة كي يأخذوا عنه ويتعلموا منه . فيروون أن آخر كلمة قالها ساعة الموت هي : « صدق الله العظيم ، وكذب ابن سينا^(٢) » .

وطبيعي أن يلازم عدم ثقة رجال الدين بمن يشتغلون بعلوم الأوائل كراهيتهم للكتب التي تتضمن هذه العلوم . بل كان ممكناً بسهولة أن يؤدي مجرد اقتنائها إلى إتهام صاحبها ببيلة إلى الزندقة . ولعل الجاحظ يشير إلى أمثال هذه الكتب ، حين يذكر من بين الأشياء التي تخفى بعناية عن عيون الناس ، إلى جانب « الشراب المكروه » ، « الكتاب المتهم »^(٣) . وكان على النساخ المحترفين ببغداد سنة ٢٧٧ هـ أن يقسموا بأنهم لن يشتغلوا بانتساخ أى كتاب في الفلسفة^(٤) . وفي درس عام ألقاه عبد القادر الجيلاني المتصوف الكبير حمل

(١) التفتي ، طبع ليرت ص ٢٩٣ س ٢٠ : « كان إماماً عالماً يعلم كلام الأوائل ... وكان يتقى أهل زمانه في النظائر به ، فأخرج ما عنده في صورة متكلمة للملة الإسلامية » .

(٢) السيوطي ، « بنية الوعاة » ص ٢٦٦ . كذلك يدعى الذهبي ، وهو جنلي متعصب ، أن أبا المعالي الجويني (أستاذ الفزالي) ندم ، وهو على فراش الموت ، على اشتغاله بعلوم الكلام ، وأن آلام علته سببها هذه الدراسة الآثمة ؛ وأورده أبو الجاسن في تاريخه ، طبع بوبر Popper المجلد الثاني ، ج ٢ ، ص ٢٧٧ ، س ١٠ .

(٣) الجاحظ ، « البخلاء » ، طبع فان فلوتن ص ٨٧ س ٢ .

(٤) ابن الأثير ، أحبار سنة ٢٧٧ (طبعة بولاتن ج ٧ ص ١٦٢) . وكان هذا القرار =

على أحد الفضاة لا شيء إلا لأنه سمح بأن تكون في مكتبته مؤلفات الفلاسفة العرب^(١). وثمة مسألة لا تخلو من الفكاهة، وتلك مسألة الأمر باحراق كتب الأوائل التي كانت عند عبد السلام بن عبد الوهاب الملقب بركن الدين (المتوفى سنة ٦١١)، حفيد هذا المتصوف الخليل الكبير (عبد القادر الجيلاني)، لأنها كانت تشتمل على الحاديات. وكانت محاكمته عملاً من أعمال الانتقام الذي قام به الوزير ابن يونس، لأن «ابن يونس كان جاراً لأولاد الشيخ عبد القادر في حال فقره، فكانوا يؤذونه غاية الأذى». وكان عبد السلام رقيق الدين فاسقاً؛ حتى كان أبوه يدا عبه بموقفه بازاءالدين ويتهم عليه. ولما كان عبد السلام غير ضابط للسانه، فيبدو أنه لم يكن يخفي آراءه ومعتقداته. ويظهر أنه كان لمؤامرات خصمه أبي الفرج بن الجوزي المشهور دخل^٢ في أن عبد السلام بوجه خاص كان هو المقصود من الاضطهاد الذي لحق أسرة الصوفي الكبير (الجيلاني) - فقد زج بالكثير من أفرادها في سجون واسط.

ولما قتشت داره وجد فيها كتب من كتب الفلاسفة ورسائل إخوان الصفا، وكتب في السحر والنانجيات وعبادة النجوم، بما عنت به الأفلاطونية المحدثة الشرقية المضمحلة، وصلوات موجهة إلى الكواكب^(٣) وأشباه ذلك وكلها مكتوبة بخط عبد السلام. فاستدعى عبد السلام وعبثاً حاول تبرئة نفسه بقوله أنه لا يؤمن بهذه الأشياء وإنما هو نسخها ليرد عليها فحسب، فقد أمر باحراق كتبه، ولأجل ذلك أقيمت نار عظيمة أمام مسجد مجاور للجامع

== يشمل كتب الكلام أيضا .

(١) أورده مرجليوث، «مجلة الجمعية الآسيوية الملكية» سنة ١٩٠٧ ص ٢٧٤ السطر الأخير .

(٢) راجع بحث دي خويه الذي ظهر في «أعمال المؤتمر السادس للمستشرقين»، سنة ١٨٨٣، الجزء الثاني، القسم الأول (ليدن سنة ١٨٨٥)، ص ٢٩٢، ٣٠٠ وما يليها .

الخليفة، وجلس القضاة والعلماء ومن بينهم ابن الجوزى - على سطح المسجد وتجمع عدد كبير من الناس وقفوا أمام المسجد في صفوف، وألقيت الكتب من فوق سطح المسجد، في النار. وقام من يقرأ مضمون هذه الكتب كتاباً كتاباً، ويقول - كل هذا وعبد السلام نفسه حاضر - العنوا من كتب هذه الكتب، ومن اعتقد بما جاء فيها؛ فكان العامة يصيحون باللعن حتى تعدى هذا اللعن إلى الشيخ عبد القادر نفسه، بل وإلى الامام أحمد وكانت غيبة (على الكفار والملحدين) ولا غيبة يوم بدر. وقيلت الأشعار في هجاء هذا الملحد، فيها تهكم وسخرية من عبادة النجوم.

وحكم على عبد السلام بأنه فاسق، وجرّد من طليسان العلماء، وزج به في السجن، وأخرجت مدرسة عبد القادر من يده، وأسندت إلى ابن الجوزى. فلما أطلق سراحه بعد مدة من الزمن. شهد كتابة بأن الاسلام حق وأنه مسلم مؤمن وعتدّ ضلالاته السابقة. ولما سقط ابن يونس، ردت إليه المدرسة التي انتزعت من يده من قبل. وهنا كان على ابن الجوزى أن يتقهقر وبسعى من عبد السلام قبض عليه، وأرسل إلى واسط، وزج به في السجن هناك. ولكن أطلق سراحه بعد خمس سنوات بتوسط من والدة الخليفة، ودخل بغداد وسط فرح الجمهور. أما عبد السلام فقد أمضى بقية حياته في رضى من الخليفة تارة، وسخط تارة أخرى^(١).

ولما تولى المستنجد الخلافة ورغب في القضاء على ما كان في الادارة من سوء وفساد، قبض على أحد القضاة « وكان بئس الحاكم، وأخذ منه مالا كثيرا. وأخذت كتبه فأحرق منها في الرحبة ما كان من علوم الفلاسفة. فكان منها كتاب الشفاء لابن سينا، وكتاب إخوان الصفاء، وما يشاكلها^(٢)،

(١) ابن رجب، الكتاب المذكور ورقة رقم ١١٦ ا وما بعدها، وهو النص رقم ٢ من النصوص الملحقة بهذا البحث.

(٢) ابن الأثير، أخبار سنة ٥٥٥ (طبعة بولاق ج ١١ ص ١٠٤).

وكان طبيعياً أن تتجه كراهية أهل السنة أولاً وبالذات إلى لإلهيات أرسطو ، لأن مقدماتها وتائجها كانت تعتبر متعارضة أشد التعارض مع مقتضيات عقائد الاسلام ، على الرغم مما بذله الفلاسفة الاسلاميون من عدة محاولات للتوفيق بين كليهما . ولم يقف الأمر عندها بل تعداها إلى ما هو أعمق لها ومقدمة ، فكان بدوره موضع الكراهية من نفوس أهل السنة . إذ لم يكن في وسعهم إلا أن يخافوا أن تكون هذه العلوم ، التي لا تتعرض للدين في جوهرها ، قادرة على الاغراء بالتقدم في طريق الفلسفة .

وأول هذه العلوم الرياضيات . أما الحساب فلم يكن لأحد أن يذمه إلا قليلاً جداً ، لأن الاشتغال به من مستلزمات علم الفرائض ، فالشريعة إذاً تقضى بتعلمه . والحسابات المعقدة التي يفترضها ممارسة هذا الفرع من فروع التشريع ، تجعل الحساب علماً مساعداً للخبراء في التورث ، لا يمكن لهم أن يستغنوا عنه . ولهذا فإن من المعتاد أن يوصف الواحد منهم بوصف « الفرضي الحاسب » ، أي العالم بأحوال التورث والعالم بالحساب^(١) في آن واحد .

وعلى العكس من ذلك كانت الهندسة على وجه التخصيص من بين العلوم الرياضية مبعثاً لبلبلة خواطر أهل السنة باعتبارها فرعاً يميزاً يحمل طابع علوم الأوائل . فكان القوم يشعرون بشيء من القلق بازاء الأشكال الهندسية . فهذه هي الأشكال الدائرية المعروفة باسم « دوائر العروض » المستخدمة في

(١) « المجلة الألمانية لقد الكتب » DLZ ص ٧١٩ ؛ راجع بروكلمن ج ٢ ص ١٦٧ (سبط المارديني) ، وراجع الكتاب نفسه ص ٢١١ (أبو العلاء البهشتي) . [يشير المؤلف هنا إلى كتاب « وسيلة الطلاب في معرفة الأوقات بالحساب » للمارديني الموجود منه نسخة خطية يمتنن واستامبول ، وإلى كتاب « ما لا بد للعقبة من الحساب » للبهشتي الموجود منه نسخة خطية بالمتحف البريطاني برقم ١٣٤٦ وفي بثقيا برقم ٦١٠ في ملحق فهرست كتبها] .

شرح علم العروض ، نراها قد بدت لسدّج الايمان في زمان أبي نواس كأنها زندقة ، وحكم بالحاد واحد كان لديه كتاب فيه رسومات عروضية^(١). وفي العصور المتأخرة أثار الأشكال الهندسية الموجودة في أحد كتب ابن الهيثم الفلكية الخوف في نفس أحد المتعصبين^(٢).

وإننا لنجد رأى أهل السنة في عصر متقدم ضد الهندسة والبرهان القياسي معاً ، قد عبر عنه في رسالة هزلية بعث بها أحد ظرفاء بغداد وهو احمد بن ثوابة (المتوفى في حوالى سنة ٢٧٣ — ٢٧٧) إلى صديق له كان قد أرسل إليه معلماً نصرانياً أولاً ، ثم آخر مسلماً من بعد ، كي يعلماه مبادئ الهندسة . ففي مستهل هذه الرسالة مباشرة يسخر التليذ بمبادئ هذا العلم الذى أريد له تعلمه كي يصير زنديقا ، ويلوم صديقه لأنه قد فقه بهذين الرجلين من أجل زعزعة إيمانه الدينى بطريقة مُقنَّعة^(٣). نعم إن الموقف كله قد اخترع اختراعاً من أجل الدعاية والمزاج ، إلا أن هذا المزاج وتلك الدعاية تشيران إلى رأى سائد في طبقات واسعة ، أراد هذا الماخن العايب أن يسخر بسذاجة إيمانها ويعبث .

وبعد هذا العصر بزمان ليس بالطويل نرى أبا الحسين بن فارس يعبر حقاً عن شعور عام موجود في الدوائر السنّية ، حين يتحدث عن خطر الهندسة على الدين . ففي كتابه الذى أهده إلى الوزير العالم صاحب بن عبّاد (وهو من أعداء علوم الأوائل ، كما سنرى بعد حين) ، ونعنى به كتاب «الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها» ، يتحدث في أحد مواضعه ، وقد أوضحت هذا الموضوع وشرحته من قبل في كتابي «دراسات إسلامية» ج ١ ص ٢١٤ ، عما اختصت به العرب من العلوم ، وفيه يرد على هؤلاء الذين

(١) الأغاني ج ١٧ ص ١٨ س ٩ من أسفل .

(٢) القفطي طبع ليرت ص ٢٢٩ .

(٣) باقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٢ ص ٤٦ .

ينكرون على العرب أسبقيتهم في إيجاد نحو مفصل وشعر موزون ، ويدعون الأسبقية في هذا لليونان ، ذا كرين كلاماً فيه نسبه « إلى قوم (فلاسفة اليونان) ذوى أسماء منكرة ^(١) بتراجم ^(٢) بشعة لا يكاد لسان ذى دين ينطق بها . » . والحق أن فضل السبق في هذا كله راجع إلى العرب ، لا « إلى هؤلاء الذين ينتحلون معرفة حقائق الأشياء ^(٣) من الأعداد والخطوط والنقط ، التي لا أعرف لها فائدة غير أنها ، مع قلة فائدتها ، ترق الدين ، وتنتج كل مانعوذ بالله منه . »

وبودنا طبعاً أن نستمع إلى ما يقوله الغزالي في هذا الصدد ، وهو الذى درس الرياضيات ، ولا بد وأن رأيه في صلتها بالأمور الدينية كان هو الرأى المعتمد . يرى الغزالي أن العلوم الرياضية ، وهى مفيدة في ذاتها ، لا « يتعلق

(١) كثيراً ما أشار خصوم الفلسفة في أسلوب تهكمى إلى ما تحدته أسماء الفلاسفة الطنانة للمنكرة من روع في النفوس تحيل الناس ينخدعون بها . فيقول الغزالي في « تهافت الفلاسفة » (القاهرة سنة ١٣٠٢) ص ٣ س ١ : « ولأننا مصدر كفرهم مماعهم أسامى هائلة كسقراط وبقراط وأرسطاطاليس وأمثالهم » . وتمة مواضع أخرى أوردت في « مجلة الدراسات اليهودية » REJ المجلد رقم ٣٣ ، تعليق رقم ٢ .

(٢) أما أن الفلاسفة قد بهرتهم أسماء (ترجمة معناها اسم) كتب أرسطو وهاتهم ، فهذا ما أخذه عليهم ابن تقيية في أدب الكاتب (طبع جرينيرت Grünert ص ٣) في أسفلها . وهذه الغرابة يجدها خصوم العلوم اليونانية في مصطلحاتها كذلك . وأوضح مثال لهذا ما قاله أبو سمييد السيرافي في المظارة التي جرت بينه وبين متى بن يونس القناني الفيلسوف في قيمة منطق أرسطو (أوردتها ياقوت ، الكتاب المذكور ، القسم الأول من الجزء الثالث ص ١١٩) . وترى الجاحظ يسخر (« الحيوان » ج ٣ ص ١١) من مصطلحات القائلين بالجواهر الفرد (ولم يكن منهم لأنه كان من تلاميذ النظام) ؛ راجع « البخلاء » ص ١٣٩ س ١٦ ، « والبيان » ج ٢ ص ٨ س ١٨ . وفي هذه الأحوال كلها استعمل لفظ « هال » كما فعل ابن فارس هنا . كذلك يقول الجاحظ عن الماثوية لهم يريدون أن يهولوا بألفاظهم الغريبة ، في كتاب الحيوان ج ١ ص ٢٩ س ٢٦ : « والتهويل بعمود الصبح ألخ » ؛ ثم في الكتاب نفسه ج ٣ ص ١١٣ س ٣ من أسفل يقول « إن الزنادقة أصحاب ألفاظ في كتبهم وأصحاب تهويل » .

(٣) راجع أيضاً ياقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٢ ص ٤٥ س ٢ ، حيث يذكر أن لإقليدس كتب كتاباً فيه « أشكال تدل على حقائق الأشياء المعلومة والمنجية » .

شئ منها بالأمور الدينية نفيًا وإثباتًا ، بل هي أمور برهانية ، لاسيلا إلى مجادتها ، وعلى الرغم من هذا كله فقد نجمت عنها آفتان^(١). وذلك أن « من ينظر فيها يتعجب من دقائقا ومن ظهور براهينا ، فيحسنُ بسبب ذلك اعتقادُه في الفلاسفة ، فيحسب أن جميع علومهم في الوضوح وفي وثاقة البرهان كهذا العلم [الرياضى] ، ثم يكون قد سمع من كفرهم وتعطيلهم وتهاونهم بالشرع ما تداولته الألسنة ، فيكفر بالتقليد المحض ، ويقول : لو كان الدين حقاً لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم في هذا العلم ، ! وعبثاً يقال له إن الفلسفة والدين ميدانان من ميادين المعرفة مختلفان ، وأن المرء يمكن أن يكون حاذقاً في أحدهما ؛ دون أن يكون حاذقاً في الآخر ، هذا إلى أن طريقة التدليل عند صاحب الرياضيات غيرها عند صاحب الآليات ، فالأول طريقته برهانية ، أما الثانى فطريقته تخمينية . ويعرف ذلك من جرب كلام الأوائل في الرياضيات والآليات وخاض فيه . فاذا قيل هذا للذى وثق بالفلاسفة ثقة عمياء ، « لم يقع منه موقع القبول ، بل تحمله غلبة الهوى ، وشهوة البطالة وخب التكليس على أن يصرّ على تحسين الظن بهم في العلوم كلها . فهذه آفة عظيمة لأجلها يجب زجر كل من يخوض في تلك العلوم . فانها ، وإن لم تتعلق بأمر الدين ، ولكن لما كانت من مبادئ علومهم ، يسرى إليه شرهم وشؤمهم . فقلّ من يخوض فيه [أى العلم الرياضى] إلا وينخلع من الدين وينحل عن رأسه لجام التقوى^(٢) . »

ثم نرى الغزالي في كتاب آخر يطرد الرياضيات من دائرة العلوم التى يجوز للمسلم أن يشتغل بها طرداً فيه من العنف وعدم التحفظ الشئ الكثير . فهو في أحد كتبه^(٣) يتحدث عن آفات المناظرة ، ولا يرضى بأن يكون ما فى هذا

(١) سنورد هنا واحدة من الآفتين اللتين تحدث عنها فحسب .

(٢) « المنفذ » ص ٩ .

(٣) « فائمة العلوم » (القاهرة ، الطبعة الحسينية ، سنة ١٣٢٢) ص ٥٦ .

الفن من فائدة تشجيد الخواطر (١) سببا في مدح هذه الرياضة العقلية يطغى على ماله من نتائج ضارة، وما يحدثه من الاتصاف بصفات مذمومة (مثل الكبير والعجب والرياء والمباهاة والحسد الخ) .

« فان الشيء إذا كانت له منفعة واحدة وآفات كثيرة فلا يجوز التعرض لآفاته ، لتلك المنفعة الواحدة » فالخمر مثلاً لا شك في ماله من نفع « في تعديل المزاج وتقوية الطبع وتقوية الدماغ ، والميسر في تشجيد الخاطر » ، ومع ذلك فهما محرمان . « بل الرياضة باللعب بالشطرنج ، يشجذ الخاطر ، فلا يجوز الاشتغال به والتعرض لآفاته ، وكذلك النظر في علم أقليدس والمجسطي ودقائق الحساب والهندسة والرياضة بها يشجذ الخاطر وتقوى النفس و [مع ذلك] نحن نمنع منها لآفة واحدة وهي أنها من مقدمات علم الأوائل ، ولهم مذاهب فاسدة ورأها . وإن لم يكن في نفس علم الهندسة والحساب مذهب فاسد متعلق بالدين ، ولكن نخاف منه الانجرار إليه » .

وإلى هذه النتيجة عينا انتهى في الواقع بعض المتدينين . فيروى مثلاً عن رجل اسمه محمد بن يونس البهراني الأربلي (المتوفى سنة ٥٨٥) ، الذي اشتهر خصوصاً كلفوي ، أنه اشتغل ببعض علوم الأوائل ، وحلّ شكوك اقليدس ، وأقبل على دراسة المجسطي لبطليموس إقبالا صادف فيه بعض النجاح (٢) ، ولكنه في النهاية انتهى إلى أن ثمار هذه العلوم مُرثجتها ، وأنها تفضي إلى غايات مذمومة كلها (٣) .

(١) في « الأحياء » ج ١ ص ٩٥ س ١٧ ، يتحدث الغزالي عن « تشجيد الخواطر » عن طريق علم الكلام ، وراجع أيضا عنوان كتاب « شجذ الفطنة » ، ياقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٢ ص ٧٤ ، السطر السابق على الأخير . كذلك نرى محي الدين بن العربي يأخذ على الفقهاء في عصره أنهم يشتغلون بالجدال « يتوون في ذلك تليج خواطرهم » ، « الفتوحات المكية » (القاهرة سنة ١٣٢٩) ج ٤ ص ٤٥٩ س ١٢ .

(٢) ويقال عن مثل هذا العالم إنه « مجسطي أوقليدسي » ، ياقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٢ ص ١٦٠ س ٧٤ راجع وصف الفهرست لأحمد بأنه « اقليدسي » ، ص ٢٨٥ س ١٢ .

(٣) السيوطي ، « بنية الوعاة » ص ١٢٤ : « ثم رأى أن ثمره هذا العلم مرثجتها ، وعاقبته مذموم أولها وأخرها » .

وبينا استطاع الفلاسفة الأفلاطونيون المحدثون أن يوجدوا مجالا للاعتراف بعلم التنجيم في داخل الاسلام بقولهم إن « القدر » هو موجبات أحكام النجوم ، و « القضاء » هو علم الله السابق بما يوجهه أحكام النجوم^(١) نرى أن علم الكلام قد اتخذ بإزاء علم التنجيم موقف الإنكار^(٢) له . وذلك لأنه رأى في التسليم بأن للنجوم تأثيراً عالياً في أحداث الكون إنكاراً للبدأ الرئيسي القائل بأن الله هو العلة الوحيدة والمباشرة لكل الأحداث^(٣) ؛ وفي هذا كان المعتزلة والأشاعرة متفقين كل الاتفاق . فرى أحد المعتزلة المتقدمين ونعنى به أبا الحسن البرذعي ، يفسر قولاً منسوباً إلى النبي هو : « إذا ذكرت النجوم فأمسكوا » ، بأنه أمرٌ بعدم إضافة أحداث الكون إلى فعل النجوم

(١) إخوان الصفا ، ج ٤ ، ص ١٤٦ ، راجع « استنباط القضاء من النجوم » الوارد في بروكلمن ج ١ ص ٢١٩ س ٢٣ . وما يدل عليه مولد الشخص هو وقضاء الله شيء واحد : « وقد دل مولده على ذلك ، وإنك لا تدفع عنه قضاء الله » ، ياقوت ، طبع مرجليوث ج ٥ ص ٣٦٠ س ٤ .

(٢) إخوان الصفا ج ١ ، ص ٧٤ ، س ٩ من أسفل حيث يقرأ : « أهل الجدل يتركون ألخ ... »

(٣) أبو حيان التوحيدى ، « المقابسات » (طبعة بجباى) ص ٥ س ٤ : « ولا يكون

المذهب ما زعم أرباب الكلام والذين يأبون تأثير هذه الأجرام العالية في هذه الأجسام الساقطة ، وينفون الوسائط والوسائل ، ويدفعون الفواعل والقوابل » . [يختلف نس طبعة السندوبى (القاهرة سنة ١٩٢٩ ص ١٢٤ س ١ - ٣) عن هذا النص اختلافاً كبيراً والأرجح عندنا أنه أصح من نس طبعة بجباى ، وهالك هو : « [هذا إذا كانت الأحكام صحيحة ومدركة محققة ، أو مصابة ملحقة ، ومعروفة محصنة] ، ولم يكن للذهب ما زعم [الضمير هنا يعود على قوله في بدء الفقرة : « فمتى أفضى هذا الفاضل التحرير والحاذق البصير ، إلى هذا الحد والغاية ، كان علمه عارياً من الثرة ، خالياً من الفائدة ... » . وأرباب الكلام والذين يأبون تأثير هذه الأجرام العالية في هذه الأجسام الساقطة ، وينفون الوسائط والوسائل ... »] . راجع كتابي « محاضرات في الاسلام » ص ١٣٠ ، س ١٥ من أسفل ، فيما يتعلق بأحدى الصيغ التي تقال من أجل أن تؤثر النجوم تأثيراً عالياً .

وتصرفها كما يفعل «جهال الفلاسفة»^(١). وكذلك كتب متكلم معتزلى شيعي هو حسن ابن موسى النوبختي (في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع) كتاباً في «الرد على المنجمين»، ثم أنه رد على الجبائي لأن الجبائي لم يكن في رده على المنجمين قوياً حازماً، وإنما اكتفى باتخاذ وجهة نظر الشكاك^(٢). أما الأشاعرة فرأى مؤسس المذهب هو الأساس المعتمد، وهو الذي ألف كتاباً في الرد على القائلين بـ «إضافة الأحداث إلى النجوم وتعليق أحكام السعادة بها»^(٣). وهذا الرأي قد ظل رأى الأشاعرة السنين^(٤). كذلك الشافعي يروى عنه وهو الواسع العلم جداً، أنه اشتغل بعلم النجوم^(٥) في شبابه، ولكنه لما تقدمت به السن أنكر على نفسه هذا الاشتغال بهذا العلم^(٦). ثم إنه عُدَّ السبب في استهتار أبي معشر البلخي (المتوفى سنة ٢٧٢ هـ = سنة ٨٨٥ م) بالدين، بعد أن كان قبل اشتغاله بهذا العلم من الاتقياء الصالحين. ذلك أن أبا معشر

(١) «العتزلة»، طبع ت. و. أرنولد (ليبتسك سنة ١٩٠٢) ص ٥٣، س ٨.
 (٢) النجاشي، «كتاب الرجال» (طبعة بمباي سنة ١٣١٧): كتاب الرد على المنجمين؛ فان أبا علي تجاهل في رده على المنجمين... راجع أيضاً العتزلة، الطبعة المذكورة، ص ٥٥ س ١٠، ص ٥٨، س ٦ من أسفل.

(٣) ابن عساكر، أوردته ميرن Mehren في كتابه عن الأشعرى.. Exposé ص ١٠١ س ٨ من أسفل. كذلك برد على كتاب الآثار العلوية لأرسطو: «قضى كتاب الآثار العلوية على أرسطاطاليس»، الكتاب المذكور (تأليف ميرن) ص ٨٠٢ س ١٣.

(٤) يهنا أن نشير هنا إلى كتاب أبي بكر الخطيب البغدادي (المتوفى سنة ٤٦٣) [ورد خطأ مطبعي في بروكلمن ج ١ ص ٣٢٩ فذكر هذا التاريخ هكذا: سنة ٤٠٣] [السمي بكتاب «القول في النجوم»، راجع السبكي، «طبقات الشافعية» ج ٢ ص ٢٣٥ س ١٠ و ص ٣١٩ س ١٧.

(٥) يروون عنه أنه في افتخاره بعلمه بمحضرة الرشيد ذكر أنه عالم بالنجوم يعرف منها «البري من البحري، والسبلي، والجبلي، والقيلي والمصبيح»؛ والظاهر أن معرفته بهذا العلم كانت بالأحرى متعلقة بعلم الفلك من هذا الباب (أوردته ياقوت، طبع من جليوت ج ٦ ص ٣٧٢ س ١٠).

(٦) السبكي، الكتاب المذكور، ج ١ ص ٢٤٣؛ ص ٢٥٨ س ٩؛ آيات في ذم علم النجوم، ياقوت، الكتاب المذكور ص ١٩٧.

كان في أول أمره من أصحاب الحديث — حتى قيل عنه أنه كان يغرى العامة بالكندى الفيلسوف^(١) — ، ثم عزم على الرحلة من بلده خراسان إلى مكة للحج . وبينما هو في طريقه إلى مكة زار مكتبة الوزير علي بن يحيى بن المنجم وتعلم فيها علم النجوم ، وأغرق فيه حتى أُلْحِدَ . وكان ذلك آخر عهده بالحج وبالدين والاسلام أيضاً^(٢) .

وزى أن الليث بن المظفر ، وهو حفيد نصر بن سيار المشهور أحد الولاة في الأيام الأخيرة للدولة الأموية في الشرق ، ومحرر كتاب العين للخليل ابن أحمد ، يقول عن نفسه إنه اشتغل بتحصيل جميع فروع العلم ، فيما عدا علم النجوم ؛ لا لأنه كان عاجزاً عن تحصيله ، ولكن لأنه رأى أن العلماء يكرهونه^(٣) .

ولم يكن هذا قاصراً على التنجيم فحسب ، على الرغم مما كان هناك من تفرقة مستعملة بين الاصطلاحين : علم النجوم وعلم الهيئة^(٤) . فان المؤمنين من أهل السنة لم يكونوا راضين كل الرضا عن الفلك العلمى أيضاً . فعلى الرغم مما معرفته من فائدة في إقامة بعض الشعائر الدينية (كتحديد مواعيد الصلاة بالدقة^(٥) — علم الميقات — ، وتحديد القبلة — سمت القبلة —) ومن استعماله بهذا المعنى في كتبهم ، إلا أنه من علوم الأوائل ، أى من العلوم التي لم تنبت في التربة التي تنبت فيها العلوم الشرعية ، وكفى هذا لكي يكون علماً متهماً . بل إن مفسراً متكلماً كبيراً ، قريباً كل القرب من الفلسفة ، كالفخر الرازى لم يكن يثق بعلم

(١) الففطى ص ١٥٣ س ١٥ .

(٢) ياقوت ، الكتاب المذكور ج ٥ ص ٤٦٧ س ١٠ .

(٣) ياقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٦ ص ٢٢٥ : « وما عجزت إلا أنى رأيت

العلماء يكرهونه » .

(٤) مثلاً « الفهرست » ص ٢٧٩ س ١٥ : « يشار إليه في علم النجوم وسيا في

علم الهيئة » .

(٥) كان يراعى في من يعينون بوظيفة « الموقت » أن يكون عالماً بالفلك ، راجع مثلاً ما في

بروكلمن ج ٢ ص ١٢٦ س ٦ من أسفل .

الفلك كثيراً ، على الرغم من اعترافه بعلم التنجيم : فيقول إنه لا سبيل إلى معرفة عالم السموات إلا عن طريق النقل والإخبار^(١) .
والحق أنهم وجدوا في مواضع من علم الفلك مقدمات وأقوالاً لا يمكن التوفيق بينها وبين ما في الإسلام توفيقاً حقيقياً . فالسلطان السني خوارزمية مشاهير يرى ما أخبره به أحد الرحالة عن بلاد « الشمس » طالعة فيها في منتصف الليل ، الحاداً وقرمطة ؛ فان صحة هذا الخبر تقتضي الشك في صحة قواعد مواقيت الصلوات المختلفة^(٢) . إلا أن البيروني العظيم ، الذي كان يعيش آنئذ في بلاط السلطان ، طمأنه على صدق ما أخبر به هذا الرحالة^(٣) . ثم كيف يتفق مع حقائق علم الفلك أن تشرق الشمس من المغرب ، وقد ورد هذا في الحديث باعتباره علامة من علامات الساعة ؟ يرد محمد بن يوسف الكرماني (المتوفى سنة ٧٨٦) على من أنكروا إمكان هذه الظاهرة ، معتمدين على القول بأن قوانين حركات الأفلاك ثابتة لا تتغير ، بقوله في كتابه « الكواكب الدراري في شرح البخاري » ، إن مبادئ أهل الهيئة مردودة ، وقواعدهم منقوضة ، ومقدماتهم ممنوعة ، وهم أنفسهم اعترفوا بأن تغير المشرق والمغرب ليس بمستحيل^(٤) .

والآن فإذا كان موقف أهل السنة عامة بإزاء دراسة الطبيعيات ؟ إن الغزالي نفسه ، وهو الذي لم يشأ التسليم ، وهو يجارب الفلسفة ، بأن هناك تعارضاً بين الحقائق الفلكية التي ثبتت رياضياً ، وبين الأحاديث ، وكان أميل إلى اعتبار الأولى صحيحة لا سبيل إلى دحضها ، مفضلاً التضحية

(١) « مفتاح الغيب » (بولاق سنة ١٢٨٩) ج ٦ ص ١٤٩ : « والحق أنه لا سبيل إلى معرفة السموات إلا بالخبر » .

(٢) هذه المسألة هي في الواقع موضوع المسائل الدينية الفقهية التي ذكرها حسن العباسي في كتابه الوارد ذكره في كتابي « مباحثات في الفيلولوجيا العربية » ج ١ ص ٢١٥

Abhandlungen zur arabischen Philologie.

(٣) ياقوت ، الكتاب المذكور ج ٦ ، ص ٣١٠ .

(٤) أورده القسطلاني ج ٩ ص ٣٢٤ في أسفل .

بصحة الأحاديث المتناقضة، أو لا تذاً بالتأويل المؤدى إلى التوفيق بينهما^(١)،
نقول إن الغزالي كان أقل ثقة بالطبيعات منه بالفلك . فانه يقول « وأما
الطبيعات فالحق فيها مشوب بالباطل ، والصواب فيها مشتبّه بالخطأ ، فلا
يمكن الحكم عليها بالغالب والمغلوب »^(٢). وهذا الرأى المطبوع بطابع الشك
المشوب بالخوف أمكن أن يفسح المجال لى يجب من بعد ، عن السؤال
الذى وضعناه ، أحد كبار رجال الشافعية ، ونعى به شهاب الدين بن حجر
الهيتمي ، وكانت إجابته هاتيك ملحقة بتحريمه علم التنجيم . قال ابن حجر :
« وأما البحث فى الطبيعات فإن أريد به معرفة الأشياء على ما هي عليه على
طريق أهل الشرع ، فلا منع منه ، وليس مشابهاً للتنجيم المحرّم ؛ وإن أريد
به معرفة ما هي عليه على طريق الفلاسفة ، فهو حرام ، لأنه يؤدى إلى مفاسد ،
كاعتقاد قدم العالم ونحوه مما لا يخفى من قبائحهم . وحرمة حينئذ مشابهة لحرمة
التنجيم المحرّم : حيث أفضى كل منهما إلى المفسدة ، وإن اختلفت نوعاً
وقبحاً »^(٣).

- ٤ -

وكان لأهل السنة بازاء المنطق اليونانى موقف خطير ، أخطر بكثير من
موقفهم بازاء بقية علوم الأوائل . فبينما كان عدم الثقة بازاء العلوم اليونانية
الآخري يبدو فى العناية بالتحذير منها فحسب ، ظهر الكفاح ضد المنطق
فى صورة معارضة خطيرة كل الخطورة . فالاعتراف بطرق البرهان
الارسططالية اعتبر خطراً على صحة العقائد الايمانية ، لأن المنطق يهددها
تهديداً جدياً كبيراً . وعن هذا الرأى عبّر الشعور العام لدى غير المتقنين فى
هذه العبارة التى جرت مجرى المثل : « مَنْ تَمَنَّى طَقَّ تَرَوْنَ دَقَّ »^(٤) .

(١) « تهافت الفلاسفة » ص ٤ س ١٧ وما بعده .

(٢) « مقاصد الفلاسفة » (طبع صبرى الكردى ، القاهرة سنة ١٣٣١) ص ٣ .

(٣) « فتاوى حديثة » (القاهرة ، الليبية سنة ١٣٠٧) ص ٣٥ .

(٤) محمد بن شنب ، « الأمثال العربية فى الجزائر والغرب » ج ٢ (باريس ١٩٠٦)

والظاهر أن الفارابي - وفضله الرئيسي راجع خصوصا إلى شروحه
لكتب أرسطو المنطقية وتبسيطها - قد قصد إلى معارضة هذا الرأي
المتسلط على الأذهان ، حين كتب دفاعا عن المنطق (لم يصل إلينا) ، جمع فيه
طائفة من أقاويل النبي يمكن أن تستخدم للحكم ، من وجهة نظر الدين ،
حكما في صالح المنطق (١).

وكان للمتكلمين نصيب وافر في العمل على ذم المنطق من وجهة نظر الدين .
وهم قد خرجوا على قواعد البرهان القياسي في محاولاتهم ، واعتقدوا أنهم
يستطيعون تأييد أقوالهم بمقدمات لا مبرر لها غير اشتهاؤها أو تواضع
المتعصبين لنصرة المذاهب عليها من غير برهان ، ومن غير كونها أولية
واجبة التسليم . (٢) وكان هذا سببا في ازدياد الارسططالين المسلمين لهم (٣).
ومن دوائر المتكلمين ، سواء المعتزلة منهم والأشاعرة ، خرجت كتب عديدة
ضد الفلاسفة عموما ، والمنطق على وجه التخصيص (٤). واخوان الصفا ، ولعلمهم
أن يكونوا في هذا مغالين بعض الغلو ، يتهمون المتكلمين (ويقصدون)

(١) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٣٩ س ١٥ : « كلام جمعه من أقاويل النبي صلعم يشير
فيه إلى صناعة المنطق » .

(٢) راجع نشرتنا لكتاب « معاني النفس » ص ١٣ [هذا كتاب في الأخلاق ، نسب
خطأ إلى باخيا بن باقودا الفيلسوف اليهودي ؛ وهو باللغة العربية بحروف عبرية . نهره
جولدتسير سنة ١٩٠٧ في « أعمال الجمعية الملكية للعلوم بمدينة جيتجنج » ، قسم الدراسات
الفلسفية والتاريخية ، سلسلة جديدة ، المجلد التاسع ، عدد رقم ١ ، برلين ، فيدمن ،
٦٣ + ٦٩] وراجع ما يقوله الفزالي ، « معيار العلم » ص ١٣١ س ١١ : « ترى
تناقض أكثر أقيسة المتكلمين . فاتهم ألفوها من مقدمات مسله لأجل الشهرة ، أو لتواضع
المتعصبين لنصرة المذاهب عليها ، من غير برهان ، ومن غير كونها أولية واجبة التسليم » .
وراجع « ميزان العمل » (القاهرة ، مطبعة كردستان سنة ١٣٢٨) ص ١٦٠ س ٨ .

(٣) راجع كتابي « محاضرات في الاسلام » ص ١٢٩ .

(٤) يكفي أن نذكر مثلا كتاب « الرد على أهل المنطق » للنوبختي (النجاشي ، الكتاب
المذكور ، ص ٤٧) .

المعتزلة) بانهم يقولون بأنه لا فائدة في علم الطب^(١). وأن علم الهندسة^(٢) عاجز عن معرفة حقائق الأشياء^(٣)، وأن علم المنطق والطبيعات ككفر وزندقة، وأن أهلها ملحدون^(٤). ونستطيع أن نوضح هذه التهمة بمثال واحد، وهو ما رواه الفيلسوف أبو حيان التوحيدى في كتابه «مثالب الوزيرين»^(٥)، عن موقف الصحاب اسماعيل بن عباد (المتوفى سنة ٣٨٥) العالم، وزير آل بويه، وكان من أنصار مذهب المعتزلة المتعصبين تعصبا دفعه إلى أن يجعل هذا المذهب الدينى المذهب السائد فى أيام وزارته^(٦). وهذا الكتاب طعن فى الصحاب وفى زميله أبى الفضل بن العميد، وكان شوماً على من يقننيه^(٧). قال أبو حيان بعد أن وصف كثرة معارف الصحاب السطحية وسرعة بديهته فى أسلوب تهكمى: «والغالب عليه (أى على الصحاب) كلام المتكلمين المعتزلة، وكتابته مهجنة بطرائقهم... وهو شديد التعصب على أهل الحكمة والناظرين فى أجزاءها، كالهندسة والطب والتنجيم والموسيقى والمنطق والعدد، وليس له من الجزء الا لآهى خبر، ولا له فيه عين ولا أثر»^(٨). وكتب الشيعة تنسب العبارة الآتية إلى الامام عبد الله (أى جعفر

(١) ممن صرحوا بنداوتهم لعلم الطب، الجاحظ؛ ولمحمد بن زكريا الرازى الطبيب المصهور كتاب فى «الرد على الجاحظ فى نقض الطب» (الفهرست من ٣٠٠ س ٢٤)؛ راجع «مجلة فىنا لمعرفة الفرق» WZKM المجلد رقم ١٣ ص ٥٣، تعليق رقم ٣.

(٢) ربما كان هذا راجعاً إلى الميل إلى الشك عند المتكلمين.

(٣) راجع قبل من ١٤٠ تعليق رقم ٣.

(٤) «رسائل اخوان الصفا» (طبعة بمباى) ج ٤ ص ٩٥ فى أسفل: «إن علم الطب لا منفعة فيه؛ وإن علم الهندسة لا حقيقة لها (هكذا)؛ وإن علم المنطق والطبيعات ككفر وزندقة، وإن أهلها ملحدون».

(٥) راجع «مجلة الجمعية الآسيوية الملكية» JRAS، سنة ١٩٠٩ ص ٧٧٥.

(٦) راجع مجلة «الاسلام» المجلد رقم ٣ ص ٢١٤.

(٧) أورده السيوطى فى «بغية الوعاة» ص ٣٤٨ فى السطر الأخير: «وهذا الكتاب من الكتب المحدودة، ما ملكه أحد إلا وتمكست أحواله». راجع أميدروز، «مجلة

الاسلام»، المجلد المذكور، ص ٣٤٥.

(٨) ياقوت طبع مرجليوث، ج ٢ ص ٢٧٦.

الصادق) : وإن الناس لا يزال بهم المنطق حتى يتكلموا في الله ؛ فإذا سمعتم ذلك قولوا لا إله إلا الواحد الذي ليس كمثل شيء^(١) . وهنا يجب ألا يفوتنا أن نلاحظ أن هذا التحذير من المنطق صادر عن فرقة تتجه في العقائد اتجاه مذهب المعتزلة .

— ٥ —

ولكن على الرغم من كل ما رأيناه من أن المنطقي — وهذا لقب المتخصصين في المنطق^(٢) — لم يكن ينظر إليه أهل السنة بعين الرضى ، فانا نستطيع مع ذلك أن نشاهد أن بعضاً من أئمة رجال الدين قد تحدثوا بخير عن الاشتغال به اشتغالا يقوم على الدراسات التي وجدت في العصر العباسي الأول^(٣) ، وانهم قد انتفعوا به في خدمة الكلام والدراسات الدينية .

(١) الكليني ، « أصول الكافي » (بمباي سنة ١٣٠٢) ص ٥٢ س ١٠ . وهذه العبارة تذكرنا بالحديث الذي وضعه أهل السنة وقد أوردناه في «مجلة الجمعية المشرقية الألمانية» ، المجلد رقم ٥٧ ص ٣٩٣ س ١٤ .

(٢) وقد يستعمل أحيانا لقب دائم لهؤلاء العلماء ، فمثلا يحيى بن عدى المنطقي ، أبو سليمان المنطقي ؛ والأخير كان مركزا لدائرة من الفلاسفة ، جمع أبو حيان التوحيدي في « المقابسات » مجالسها (راجع دي بور « تاريخ الفلسفة في الاسلام » ص ١١٤ وما يليها [= ١٥٥ وما يليها من الترجمة العربية]) ؛ ونحن نجد إلى جانب جمع المذكر السالم للفظ « منطقي » جمع التكسير : « المناطقة » (ومن المؤكد أن هذا كان بتأثير لفظ « الفلاسفة » تأثيراً لفظياً شكلياً) عند الشعرائي في « لطائف اللين » ج ١ ص ١٢٤ س ٥ من أسفل : « كما هو مقرر في كتب المتكلمين والمناطقة وأهل الهندسة » .

(٣) إلا أن الكتاب الذي أمر الخليفة المعتضد أبا اسحاق الزجاج بتفسيره تفسيراً لم يخرج منه إلا نسخة واحدة خاصة بمجزأة المعتضد ، ونال الزجاج من أجله مكافأة من الخليفة ، تقول إن هذا الكتاب لم يكن موضوعه علم المنطق ، كما قد يستنتج من عنوانه الذي ورد في روايات كثيرة هكذا : « جامع المنطق » . فان ما أورده الفهرست ص ٦٠ من وصفه لا يمكن أن ينطبق إلا على كتاب في اللغة ، وهذا يبرر تفضيل فيجبل للقراءة : « جامع المنطق » ، وهي قراءة أوردها ياقوت أيضاً (طبع مرحليوث ج ١ ص ٥٧ س ٣ من أسفل) . ولو أنه من الصحيح أيضاً أن أحد تلاميذ الزجاج ، ونفى به محمد بن اسحق أبا النصر الكندي ، قد اشتهر بأنه « كان عالماً بالهندسة ، قيا بعلوم الأوائل » ، التوخي في ياقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٦ ص ٤٠٧ س ٨ .

وهنا نستطيع أن نلقى نظرة على الاسلام في الغرب أيضاً . فقرى بعد موت الخليفة الحكم (سنة ٣٦٦ هـ) الذي عنى بعلوم الأوائل وعمل على انتشارها والاقبال عليها ، أن المنصور بن أبي عامر قد أمر باحراق جميع الكتب المؤلفة في العلوم القديمة ، وبخاصة المنطق وعلم النجوم ، وكان المنصور يعتمد في تأييد حكمه على رجال الدين^(١) . إلا أنا نشاهد بعد هذه المظاهرة الصادرة عن التعصب أن واحداً من أشد المتحمسين لنصرة السنة بمعناها الضيق ، هو ابن حزم ، كان من المؤيدين لعلم المنطق تأييداً مصدره الإعجاب وليس ابن حزم بوجه عام عدواً للفلسفة ؛ فهو يصرح بأن الفلسفة الحقيقية غايتها إصلاح النفس ، وتلك الغاية بعينها هي غاية الشريعة ، فلا تعارض إذأ بين الاثنتين ، وليس ينكر الشريعة إلا الذين يزعمون أنهم ينتمون إلى الفلسفة ، وواقع الأمر أنهم بمعاني الفلسفة حقاً جاهلون^(٢) . ولدراسة المنطق في نظر ابن حزم قيمة خاصة فتراه يقول^(٣) : « الكتب التي جمعها ارسطاطاليس في حدود الكلام (؟ — يقصد قواعد المنطق) ... كلها كتب سالمة مفيدة ، دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته ، عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم . وعظمُ منفعة الكتب التي ذكرنا في الحدود (أى القواعد المنطقية) في مسائل الأحكام الشرعية (أى يظهر عظم منفعتها في مسائل الأحكام الشرعية) : بها يتعرف كيف يتوصل إلى الاستنباط (الصحيح) ، وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها ؛ وكيف يعرف الخاص من العام ، والمجمل من المفسر ؛ وبناء الألفاظ بعضها على بعض ، وكيف تقديم المقدمات ونتاج النتائج ؛ وما يصح من ذلك صحة ضرورية أبداً ، وما يصح مرة وما يبطل أخرى ، وما لا يصح البتة ؛ وضرب الحدود التي من شذ عنها كان

(١) تجرد وصفاً مفصلاً لاحراق هذه الكتب ، في « طبقات الأمم » لصاعد ، طبع شينغو (بيروت سنة ١٩١٢) ص ٦٦ وما يليها .

(٢) كتاب « الملل » طبعة القاهرة ج ١ ص ٩٤ .

(٣) « الملل » ج ٢ ص ٩٥ .

خارجاً عن أصله ، ودليل الاستقراء ، وغير ذلك مما لا غناء بالفقيه المجتهد لنفسه ولأهل ملته عنه . . وهو يشير أيضاً إلى الكتب التي ألفها في حدود المنطق ، وفي رده على الاعتراضات التي وجهها القائلون بأن العالم قديم إلى من يقولون بأنه محدث ، يقول إن هذه برهنة وهمية سفسطائية (شغبية) طالما حذر من مثلها من قبل ، فهي حجج سفسطائية لا تستقيم وقواعد المنطق^(١) . والظاهر أن كتب ابن حزم هذه قد ضاعت فيما ضاع من كتبه العديدة^(٢) . ومع ذلك فانا نستطيع أن نكون فكرة عن منهجها وقيمتها بما ذكره أحد معاصريه^(٣) ، ونعني به القاضي أبا القاسم صاعد بن احمد قاضي طليطلة (المتوفى سنة ٤٦٢ هـ) . قال صاعد : « فغنى (أى ابن حزم) بعلم المنطق ، وألف فيه كتاباً سماه « التقريب لحدود المنطق » ، بسط فيه القول على تعيين طرق المعارف ، واستعمل فيه أمثلة فقهية وجوامع شرعية ، وخالف ارسطاطاليس ، واضع هذا العلم ، في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ، ولا ارتاض في كتبه . فكتابه من أجل هذا كثير الغلط ، بين السقط^(٤) .

ومن هذا النقد نستطيع أن نستنتج أن اشتغال ابن حزم بالمنطق كان من أجل خدمة نظرياته الدينية ، كما هو واضح أيضاً مما أوردناه له آنفاً من أقوال في علم المنطق . إلا أن هذا النقد مع ذلك دليل على أن التقاليد العلمية في الأندلس الاسلامي ، وهي التقاليد التي أوقف سيرها وتقدمها حادث المنصور بن أبي عامر لمدة من الزمان قصيرة ، لم يكن من الممكن أن تنتزع من

(١) كتاب « الملل والنحل » ج ١ ص ٢٠ في أعلى : « هذه شغبية قد طال ما حذرنا من مثلها في كتبنا التي جمعناها في حدود المنطق » .

(٢) راجع « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » ، المجلد رقم ٦٩ ص ١٩٣ .

(٣) وقد عرف تاريخ ميلاد ابن حزم من ابن حزم نفسه مباشرة ؛ وعرف أخباراً عن مؤلفات ابن حزم من ابنه ، أبي رافع .

(٤) كتاب « طبقات الأمم » ص ٧٦ ص ٥ وما يليه ؛ راجع ياقوت ، طبع مرجليوث ج ٥ ص ٢٧ ، فانه أورد هذا الموضوع .

وعيه وشعوره . إلا أن العناية بهذه الروح الأصيلة في الأندلس ، ونغني بها الروح العلمية ، لم تكن ظاهرة في جميع رجال الدين هناك بدون استثناء . فانه حتى في عصر الازدهار العظيم للدراسات الفلسفية ، وبدئها الحياة من جديد ، وهو الازدهار الذي ظهر حتى في أيام دولة الموحدين أنفسهم ، نسمع — وكتب التراجم تقدم لنا على هذا كثيراً من الشواهد — فقهاء المالكية المتزمتين يحملون على الدراسات الفلسفية في عنف ظاهر وغضب بين^(١) . ومن أوضح الأمثلة على هذا الاتجاه مثل نأخذه من القرن الثاني عشر ، وهو تلك الآيات التي هجاها ابن جبير ، الرحالة الكاتب البارع ، الفلسفة^(٢) . ولعله في حكمه على ما « سنَّ ابن سينا وأبو نصر » قد تأثر بما سمعه في البيئات السنية في الشرق التي اتصل بها أثناء رحلته^(٣) .

وكان للغزالي المكثرة الكبرى من بين رجال أهل السنة الذين لم يكونوا ليكرهون دراسة المنطق في ذاتها . إلا أن النحو الذي عليه عالج هذا النوع من الدراسة الذي أحبه جداً شديداً يكشف عما كان يشعر به من حرج وضيق وهو يعالجه بإزاء من يمثلون مذهب أهل السنة والجماعة . فان أبا الحجاج يوسف بن محمد بن طلموس (راجع قبل ص ١٢٣) الأندلسي الأرسطاطلي المدافع عن الدراسات المنطقية وله كتب في المنطق ، ونحن نراه في دفاعه عن المنطق وإيمانه بمكانة هذا العلم في الإسلام بعكس ما يقوله خصوم هذا العلم يستشهد بالغزالي

(١) راجع ميغيل اسين بلايوس في كتابه « ابن مسرة ومدرسته » (طبعة مدريد سنة ١٩١٤) ص ١٩ تعليق رقم ٥ Miguel Asin Palacios, *Abenmassara y su escuela* [في هذا التعليق يقول بلايوس إنه « بوجه عام ، كان المنطق يعتبر ، ليس فقط في القرون الأولى ، بل وفي العصور المتأخرة أيضاً ، من بين الدراسات التي يحرم الاشتغال بها »] .
(٢) المقرئ ج ١ ص ٧١٦ [نص هذه الآيات هو :

قد ظهرت في عصرنا فرقة ظهورها شؤم على المصر
لا تقدي في الدين إلا بما سن ابن سينا وأبو نصر]

راجع مقدمة « رحلات ابن جبير » ، التي صمها ريت ودي خويه ص ١٥/١٤

The travels of I. Gubair, ed. Wright-de Goeje.

(٣) ذكر ابن العربي (« الفتوحات السنية » ج ١ ص ١٥٣ وما تليها ، القاهرة ، المطبعة الميمنية سنة ١٣٢٦) أن ابن جبير شهد دفن ابن رشد ، وكان في حالة تأثر شديد .

خصوصاً ، نقول إن ابن طمبوس قال في عرضه الأحوال السائدة في عصره بعد أن أورد أسماء كتب الغزالي في المنطق، إن الغزالي، باعترافه ، لم يشأ في أسماء كتبه المنطقية أن يسميها باسم « المنطق » وإنما سماها بأسماء أخرى تخفى هذا الاسم الحقيقي الذي هو موضوع الذم والاستهجان^(١) . « فهذه الكتب التي ألفها أبو حامد هي في^(٢) صناعة المنطق، لكن أبا حامد غير أسماء الكتب وأسماء المعاني المستعملة فيها ونكب عن ألفاظ أهل الصناعة إلى ألفاظ مألوقة عند الفقهاء ، معتادة الاستعمال عند علماء زمانه . وما فعل هذا كله إلا حذراً وتوقياً من أن يجرى عليه ما جرى على غيره من العلماء ، الذين أتوا بالغريب وغير المألوف ، من الامتحان والامتحان فصانه الله عن ذلك بلطفه . . ولكن هذا لا ينطبق مع ذلك على القسم الخاص بالمنطق من كتاب « المقاصد » ، فانه لا يغفل ذكر هذا الاسم وإنما يستعمله كما يشاء ، حين يذكر فائدة هذا العلم في أثناء البحث فيه فيقول : « فإذا فائدة المنطق اقتناص العلم ، وفائدة العلم حيازة السعادة الأبدية فاذا صح رجوع السعادة إلى كمال النفس بالتذكية والتحلية ، صار المنطق لا محالة عظيم الفائدة »^(٣) ثم أنه اعتقد أن إظهار احترام رأى معاصريه يكون باستعمال ما استعمل من مصطلحات وألفاظ أراد بها أن يجعل مقبولاً ما يورده من مناهج قد تثير الشك وعدم الثقة في نفوس الغرباء عن المنطق ، أكثر من أن يكون ذلك بتسمية كتبه بأسماء أخرى غير « المنطق » . وهو قد رأى أن الألفاظ المستعملة في المنطق عادة إنما وضعتها شعوب سبقت رسالة عيسى

(١) « رأيت من تلويحاته وإشاراتِهِ التي تكاد أن تكون تصريحاً أن له فيها (في صناعة المنطق تأليف وري في تسميتها من أن يسميها باسم المنطق . وهذه الكتب منها « معيار العلم » ، وكتاب « محك النظر » ، وهو دون « المعيار » ، ومقدمة « المستصني » في الفقه ، ومنها مقدمة « المقاصد » . وراجع ما يقوله الغزالي في « تهافت الفلاسفة » (القاهرة ، المطبعة الميمنية سنة ١٣٠٢) من ٦ س ١٠ : « الكتاب الذي سمينه معيار العلم ، الذي هو المقرب بالمنطق عندهم » .

(٢) [في نص مؤلف البحث هن من]

(٣) « مقاصد الفلاسفة » ص ٧ .

ومحمد، وأخذتها عن صحف إبراهيم وموسى^(١).
بدأ الغزالي بأن قال إن منهج البحث في الأمور الفقهية لا يختلف عن منهج
البحث في الأمور العقلية^(٢)، وعلى أساس هذا القول حاول في كتبه الخاصة
بالمناطق أن يبين فائدة منهج هذا العلم للباحث الدينية، كما حاول أن ينظم
تطبيق ذلك المنهج على هذه الأخيرة. فراه في كتاب «القسطاس» يحاول
جده أن يستخرج أشكال القياس المختلفة، التي هي وحدها «موازن»
الحقيقة، من القرآن نفسه. وفي كتاب «المعيار» يقدم إلينا بحثاً منظماً كاملاً
في المنطق، واضعاً نصب عينيه دائماً استخدامه في الفقه وتطبيقه على مسائله
فالأمثلة التي يضربها لأشكال القياس وضروبه مأخوذة كلها من الفقه^(٣)،
وفي مواضع كثيرة من المنطق نراه يوضح المسائل المنطقية بأمثلة من الفقه
قدر المستطاع^(٤)، ولكن ليس معنى هذا مطلقاً أنه يرى أن طرق الاستدلال
في الفقه متفقة اتفاقاً دقيقاً مع قواعد الاستدلال البرهاني، بل إنه ليشير
بالأحرى إلى ما هنالك من الفروق السائدة بين كلا النهجين في كلتا الناحيتين^(٥)
ويميز تمييزاً واضحاً بين الاستدلالات ذات الطابع الظني - وهي كافية في الفقه
كل الكفاية - وبين الاستدلالات ذات الطابع اليقيني^(٦)، ويكشف
باستمرار عن خرق مناهج الفقه للقواعد المنطقية. فنجد في كتاب «المقاصد»
الذي قصد به إلى تقديم خلاصة للفلسفة الأرسططالية، يتهمز الفرصة،
حين عرضه لنظرية القياس، لكي يلتقي نظرة على ما يسميه الفقهاء والمتكلمون

(١) «القسطاس» (طبعة القاهرة، مطبعة الترقى سنة ١٩٠٠) ص ٥٩.

(٢) «معيار العلم» ص ٢٣ س ٢: «إن النظر في الفقييات لا يباين النظر في المغليات».

(٣) «معيار العلم» ص ٨٦ وما يليها.

(٤) مثلاً في الكتاب السابق ص ٤٦ س ٣ من أسفل؛ ص ٥٨ س ٣ وما يليه؛

ص ٧٢ س ٥ من أسفل، كذلك في مواضع من الكتاب متفرقة.

(٥) الكتاب السابق، ص ٨٣ س ١٠؛ ص ٧٨ من أسفل، ص ١٤٨ س ٢؛

وغير ذلك.

(٦) ص ٩١ س ٩ من أسفل.

قياساً ، من أجل أن يبين ما فيه من عيوب منطقية^(١) . وفي كتاب « المعيار » ، يقوم بهذا بطريقة منظمة ، فيشير إلى أن درجة اليقين في النتائج تتوقف على درجة اليقين في المقدمات^(٢) ، ويأخذ على أهل الرأى والقياس سطحياتهم ، لأنهم بما لديهم من معرفة غير مهضومة بشيء من العلوم العقلية^(٣) يخطون في استعمالهم القياس التمثيلي في الفقه .

إلا أن الغزالي لم يكن يقصد من وراء هذا إلى النيل من نظريات الفقه وأقواله الثابتة ، وإنما هو قد أراد بكتبه المنطقية أن يبين أهمية المنطق بالنسبة إلى تنظيم البحوث الدينية تنظيماً يقوم على منهج في البحث مستقيم ، وأن يوصى باتباعه ، وهذا واضح مما فعله في كتابه الأخير الضخم « المستصفي » ، وهو كتاب جمع دروسه في أصول الفقه ، فقد قدم له بمقدمة هي تلخيص لمسائل المنطق الرئيسية ، مأخوذ عن كتبه المنطقية السابقة .

وإن ما طبع عليه الغزالي من التردد لجعله يصل في النهاية إلى نوع من الشك والقلق يثيرهما في نفسه تأملته في أغراض المنطق وما عسى أن ينجم عن هذه الأغراض من نتائج خطيرة بالنسبة إلى العقائد الدينية . فهو في كتابه « محك النظر » ، وهذا ملخص في المنطق ألفه الغزالي تلبية لدعوة صديق .

(١) « مقاصد الفلاسفة » ص ٤٣ .

(٢) « معيار العلم » ص ١١٢ : « إن المقدمات التي ليست يقينية ولا تصالح للبراهين » . وهو يشير بنوع خاص إلى الاستدلال في الفقهيات عن طريق « نقل الحكم من جزئي على جزئي [في نص مؤلف البحث : جزء ، « وهو خطأ مطبعي] آخر » ، ص ٦٩ ، ص ٤ من أسفل ، ص ٩١ س ١٦ ؛ وإلى القياس المؤلف « من مقدمات وعظية خطائية » ص ١٣٠ ، السطر الأخير ؛ وإلى هذا النوع من القياس المختلف فيه كثيراً ونعني به القياس « من الشاهد إلى العائب » . كذلك في مؤلفه الأخلاق « ميزان العمل » ص ٩٤ س ١٠ ، ص ١٥٩ وما يليها . يورد أنواع الاستدلال الثلاثة محمداً إياها بدقة .

(٣) « معيار العلم » ص ١٠١ س ١١ : « ولقد خاض في الفقه من أصحاب الرأى من شدى [في نص مؤلف البحث : سدى ، وهو خطأ مطبعي] أطرافاً من العقليات ولم يخبرها » .

ولسنا نستطيع أن نحدد تاريخ تأليفه على وجه اليقين^(١)، يعبر عن سآته من هذا العلم تعبيراً ينم عن ضجر شديد فيقول: « وحوّلني (هذا الصديق) إلى فنّ اطّرحته بحكم السّامة والضجر ، فعُدت إليه معاودة من التفت إلى ماهجر وظلّ الالتفات إلى ما هُجر ثقيلًا^(٢) ، . ويطلب إلى صديقه (في المقدمة وفي الخاتمة) أن يعاهده على أن يدعو الله من أجله في أوقات خلوته بعد كل صلاة ، في مقابل هذا العمل الذي قام به إجابة إلى رغبته ، وأن يطلب إلى أصدقائه أيضاً أن يدعووا الله له بنفس الدعاء فيقول ويقولوا : اللهم أره الحق حقاً ، وارزقه أتباعه ؛ وأره الباطل باطلاً ، وارزقه اجتنابه^(٣) .

والآن فلنلخص حكمه الأخير على هذا العلم الذي أشاد به في مطلع سنه ، إشادة كبيرة باعتباره علماً يؤدي إلى الظفر بالسعادة : يتحدث الغزالي في اعترافاته (المنقذ من الضلال) عن المنطق من بين العلوم التي تحدث عن صلتها بالدين ، فيقول إنه كالرياضيات سواء بسواء لا خطر منه في ذاته على الدين . فاية صلة هناك بين مهمات الدين وبين قواعد الحدو وأشكال القياس مثلاً ، حتى يمجدا المنطق وينكر ؟ إلا إن هذا الانكار وذلك الجحود ليحملان أهل المنطق على سوء الاعتقاد في عقل هذا الذي يمجده وينكره . وعلى العكس من ذلك يرتكب أهل

(١) ولكمه على كل حال قد ألمه وهو في سن متقدمة ؛ فان الغزالي يشير في الخاتمة إلى أنه بحث في المنطق في معيار العلم ، ولكنه لم يكن قد نشر هذا الكتاب بعد ، لأنه كان لا يزال في حاجة إلى مراجعة أخيرة . وتبعاً لهذا يظهر أن الكتاب الذي نحن بصدده أقدم من التحرير النهائي لكتاب « المعيار » الذي نشره من بعد ، وقد أشار إليه أيضاً في « التفات » ص ٥٢ السطر الأخير باعتباره ملحقاً لكتاب « التفات » .

(٢) « محك النظر » (طبع النسخة والقابلي ، القاهرة ، الطبعة الأديبية ، دون ذكر تاريخ الطبع) .

(٣) كذلك في الرسالة الصغيرة إلى أحمد بن سلامة الدمي المسماة « برسالة الوعظ والاعتقاد » (= بروكلمن ج ١ ص ٤٢١ ، برقم ١٢ ، ولكن ليس من الصحيح ما ورد فيه من قراءة اسم ابن سلامة هكذا : الدميمي) المطبوعة مع كتاب « فيصل التفرقة » ، يرجو الغزالي صديقه نفس الرجاء فيقول : « [وهأنا ... مقترح عليه] أن لا يخليني عن دعوات في أوقات خلوته ، وأن يسأل الله تعالى أن يريني ... » . وهذا الرجاء نفسه يتكرر بنصه في مقدمة « معيار العلم » ، وفي « المنقذ » ص ٣٠ س ٥ من أسفل .

المنطق هم الآخرون ظلماً ولا يعدلون . وذلك أنهم « يجمعون للبرهان شروطاً يعلم أنها تورث اليقين لا محالة . لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ، ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط . بل تساهلوا غاية التساهل . وربما ينظر في المنطق أيضاً من يستحسنه ويراه واضحاً فيظن أن ما يُنقل عنهم من الكفریات مؤيدة بمثل تلك البراهين (اليقينية) ، فيتعجل ويقع في الكفر قبل أن يتمكن من معرفة الحقيقة بادراكه حقيقة علومهم الآلهية (١) .

تلك هي الأخطار التي قد تجر إليها دراسة المنطق ، على الرغم من أن المنطق لا يتعلق بالدين منه شيء . وليس في هذا تحريم للاشتغال بالمنطق ، وإلا لكان الغزالي متناقضاً مع جانب خطير رائع من جوانب حياته العلمية .

- ٦ -

إلا أن المعارضة في دراسة علم المنطق لم تصل أوج شدتها إلا في العصر الذي تلا الغزالي ، وكانت مرتبطة في هذا العصر ، ابتداء من القرن السابع الهجري ، باسم محدث من أشهر المحدثين في عصر بدء الانحلال . فالرواة محدثوننا عن شخصية من أعظم الشخصيات العلمية في القرنين السادس والسابع الهجريين ، وتلك هي شخصية كمال الدين بن يونس الموصلی . عرفه ابن خلكان ، وكان على اتصال به ، فقدم لنا صورة واضحة لما كان عليه من عبقرية وسعة أفق ومشاركة في نواح عديدة من نواحي العلم (٢) . فإلى جانب معرفته بالعلوم الشرعية الإسلامية على اختلاف مذاهبها ، كان ملماً بالتوراة والانجيل ، حتى كان اليهود والنصارى ، فيما يحدثنا الرواة ، يتلقون عنه تفسير كتبهم ، وكانوا يعلمون منه ما لم يكونوا يستطيعون العلم به من علماءهم هم أنفسهم ، ولم يكن له ثمة من نظير في معرفته بالرياضيات والطبيعات والعلوم

(١) « المتخذ » ص ١٠ و ص ١١ .

(٢) ابن خلكان ، طبع قسنقلد ، تحت رقم ٧٥٧ (ج ٩ ص ٢٤ وما يليها) ، وقد أورد هذا الكلام بتمامه السبكي في « طبقات الشافعية » ، ج ٥ من ص ١٥٩ إلى ص ١٦٢ .

الفلسفية. فكان يعلم من المنطق والطبيعة والحساب والهندسة والهيئة والطب والموسيقى والآليات ما لم يكن يعلمه واحد من معاصريه في فرع من هذه الفروع. وعلمه باقليدس وبطليموس لم يكن أقل من علمه بنخاثر الشعر العربي وما يرويه التاريخ. وعليه أقبل طلاب العلم من جميع الأنحاء، يأخذون عنه علوم الدين وعلوم الدنيا. ومن بين هؤلاء الطلاب الشبان الذين كانوا يحجون إليه ابن الصلاح الشهرزوري (المتوفى سنة ٦٤٣ هـ) الذي أصبح فيما بعد إماماً من أكبر أئمة الحديث^(١). ارتحل ابن الصلاح إلى الموصل كي يتلقى على كمال الدين هذا دروساً في المنطق سراً. إلا أنه على الرغم من تردده عليه مدة من الزمان طويلة وعلى الرغم مما أظهره الشيخ من حسن استعداد لافادته، لم يستطع هذا العلم أن ينفذ إلى دماغ هذا الطالب الشاب الذي كان اتجاه عقله اتجاهاً دينياً خالصاً. فلم يكن في وسع كمال الدين إلا أن يقول له: «يا فقيه، المصلحة عندي أن تترك الاشتغال بهذا الفن». فقال له: «ولم ذلك يا مولانا؟» فقال: «لأن الناس يعتقدون فيك الخير، وهم ينسبون كل من اشتغل بهذا الفن إلى فساد الاعتقاد، فكأنك تفسد عقائدكم فيك، ولا يُحصَل لك من هذا الفن». فقبل ابن الصلاح إشارته وترك الاشتغال بالمنطق. وإلى هذا كله يضيف ابن خلكان أن كمال الدين كان «يتهم في دينه، لكون العلوم العقلية غالبية عليه. وكانت تعتريه في بعض الأحيان غفلة لاستيلاء الفكرة عليه بسبب هذه العلوم، وتبعاً لهذا حكم الناس عليه بما حكموا».

أما ابن صلاح الدين الشهرزوري فلم يكتف بترك الاشتغال بهذا العلم الذي لم يتسع له أفقه وكان خارجاً عن نطاقه، بل صار خصماً لدوداً له باسم الدين، في تلك الاجابة التي أجاب بها على من سأله (ولعل هذا السؤال أن يكون من وضعه هو نفسه): هل الشارع قد أباح الاشتغال بالمنطق تعليماً أو تعليماً؟ وهل يجوز أن تستعمل الاصطلاحات المنطقية في إثبات الأحكام

(١) بروكلمن ج ١ ص ٣٥٨ برقم ١٩٠.

الشرعية؟ وماذا يجب على ولي الأمر فعله بإزاء شخص من أهل الفلسفة معروف بتعليمها والتصنيف فيها، وهو مدرس في مدرسة من المدارس العامة؟ يبدأ ابن الصلاح فتواه بأن يصف الفلسفة وصف أهل السنة لها، فيقول: إن «الفلسفة أسّ السفه»^(١) والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة. ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة، المؤيدة بالحجج الظاهرة، والبراهين الباهرة. ومن تلبّس بها تعليماً وتعلماً، قارنه الخذلان والحمران، واستحوذ عليه الشيطان. وأى فن أخذى من فن يُعنى صاحبه ويُظلم^(٢) قلبه عن نبوة نبينا محمد صلعم كلما ذكره الذاكرون وكلما غفل عن ذكره غافل مع انتشار آياته المستبينة ومعجزاته المستنيرة، حتى لقد انتدب بعض العلماء لاستقصائها فجمع منها ألف معجزة^(٣)، وعددناه مقصراً، إذ هي^(٤) فوق ذلك بأضعاف لا تحصى. فانها ليست مقصورة^(٥) على ما وجد منها في عصره صلى الله عليه وسلم، بل تتجدد^(٦) بعده

(١) تورية بالجزء الثاني من الكلمة: فل[سفه]. وتلاعب أبو الفتح البستي بهذا اللفظ فيقول إن «لسفة» أصلها «فلّ السفه» (ذكره الثعالبي، «يتيمة الدهر» [طبعة دمشق سنة ١٣٠٤] ج ٤ ص ٢٠٧ س ١٣)، وتلاعب مثل هذا التلاعب أيضا الفقيه أبو عمران الميرنلي في أبيات له هجا فيها الفلسفة (كتاب ألف باء [القاهرة، المطبعة الوهبية سنة ١٢٨٧] ج ١ ص ٢٣ س ٢٠) فقال:

لا خير فيما الفل أو له وآخره سفه

(٢) في المخطوطة: أظلم [ومؤلف البحث يقرأها: أظلم؛ وهي قراءة لا تتفق مع ما يقتضيه السياق من وضع الفعل في صيغة المضارع، لأنه معطوف على «يعنى»؛ ولهذا اخترنا القراءة الموحدة بالطبعة المصرية].

(٣) راجع كتابي «دراسات إسلامية» ج ٢ ص ٢٨٥ تعليق رقم ٢، *Muh. Stud.*، عبد القادر الجبلاني، «الفتية» (طبعة مكة سنة ١٣١٤) ج ١ ص ٦٦ في الوسط: «وقد عدّها أهل العلم ألف معجزة».

(٤) غير موجودة في المخطوطة [وغير موجودة أيضا في الطبعة المصرية].

(٥) [في نص مؤلف البحث، كما في الطبعة المصرية، هكذا. ونحن نفصل قراءتها: «مقصورة» نظراً إلى حرف الجر «على»].

(٦) في المخطوطة: على يتحدد [ومؤلف البحث يقرأها: وما يتجدد، والقراءة التي أثبتناها هنا هي الموحدة في الطبعة المصرية، وقد اخترناها لأنها أوضح ولأنها تصحيح يسهل استخلاصه مما هو وارد في المخطوطة].

صلعم على تعاقب العصور . وذلك أن كرامات الأولياء من أمته وإجابات (١) المتوسلين به في حوائجهم ومغوثاتهم (٢) عقيب توسلهم به في شدائدكم ، براهين له قواطع ، ومعجزات له سواطع ، ولا يعدها عاد ولا يحصرها حاد... « وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر . وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع ، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين وسائر من يُقْتَدَى به من أعلام الأمة وساداتها ، وأركان الأمة وقادتها . قد برأ الله الجميع من مَعَرَّة ذلك وأدناسه ، وطهرهم من أوضاره (٣) . وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية فن المنكرات المستبشعة ، والرقاعات المستحدثة ، وليس بالأحكام الشرعية ، والحمد لله ، اقتدار إلى المنطق أصلا . وما يزعمه المنطقيون للمنطق من أمر الحد والبرهان فقعاغ أغنى الله عنها كل صحيح الذهن ، لاسيما من خدم نظريات (٤) العلوم الشرعية . ولقد تمت الشريعة وعلومها ، وخاض في بحر الحقائق والدقائق علماءؤها ، حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة . ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها ، فقد خدعه الشيطان ومكر به . فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شرَّ هؤلاء المياشيم ، ويخرجهم عن المدارس ، ويبعدهم ، ويعاقب على الاشتغال بفهمهم ، ويَعْرِض من ظهر عنه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الاسلام ،

(١) في المخطوطة : واحيات [ومؤلف البحث يقرأها : واخبات ؛ والقراءة التي أثبتناها هي الموجودة في الطبعة المصرية . وظاهر أن هذه القراءة الأخيرة هي الصحيحة : لأن « الاخبات » معناه الخشوع ، وليس هو المقصود هنا ، لأن الكلام متصل بالمعجزات والكرامات ، و « إجابات » المتوسلين داخلة في معنى الكرامات والمعجزات ؛ كما أنها من الناحية اللفظية أرجح ، فان « الاجابة » أولى أن تهرن « بالتوسل » .

(٢) [في الطبعة المصرية : إغاثاتهم] .

(٣) [في الطبعة المصرية : « أوصابه » ؛ والقراءة التي في نس مؤلف البحث ، والتي أثبتناها هنا لعلها أن تكون الأصح] .

(٤) في المخطوطة : بطريات .

لتخمد نارهم^(١) ويمحي آثارها وآثارهم . يسّر الله ذلك وعجّله . ومن أوجب هذا الواجب عزّله من كان مُدَرِّسَ مدرسة من أهل الفلسفة والتصنيف فيها ، والاقراء لها ؛ ثم سجنه وإلزامه منزله . وإن زعم أنه غير معتقد لعقائدهم ، فإن حاله تكذّبه ، والطريق في قلع الشر قلع أصوله . وانتصاب مثله مُدَرِّساً من العظام جملة ، والله تعالى ولي التوفيق والعصمة ، وهو أعلم^(٢) . ومن ثم أصبحت هذه الفتوى وثيقة عليها يعتمد خصوم المنطق ، وبها يهيمون ويستشهدون . ولن ينسى الناس أن هذه الفتوى موجّهة أيضاً ضد الغزالي ، لأنه هو الذي أدخل مناهج المنطق في الفقهيات . وإن لابن الصلاح على الغزالي مأخذ ومآخذ ؛ ونحن نراه لا ينسى أن يذكر من بين هذه المآخذ اشتغاله بالمنطق^(٣) .

وليست فتوى ابن الصلاح هذه إلا تعبيراً عن الرأي السائد في البيئات السنية في مناطق واسعة من العالم الاسلامي إبان ذلك العصر ، ولم يكن الباعث عليه هذا التحريم الذي قضى به هذا العالم الديني الشهير . والبيئة الواضحة على هذا ما حدث لأحد معاصريه ، ونعني به سيف الدين علي الآمدي (المولود سنة ٥٥١ والمتوفى سنة ٦٣١) . وكان سيف الدين في أول اشتغاله حنبلي المذهب ، قد درس على ابن المني (راجع قبل ص ١٣١ ، تعليق رقم ١) وتخرج عليه . ثم انتقل من بعد إلى مذهب الشافعي . وكان عالماً بالدين

(١) [ومؤلف البحث يقرأها : « ليحيى ديارم » ، لأن في المخطوطة : « ليعم ديارم » ؛ وواضح أن هذه القراءة غير ممكنة ، نظراً إلى اضطراب الضمائر في ديارم ، وآثارها ، وآثارم . ولهذا أثبتنا ما هو وارد في الطبعة المصرية] .

(٢) [نشر مؤلف البحث هذه الفتوى عن مخطوطة بدار الكتب برقم ٣٣٧ ، فقه الشافعية ، ورقة ١١٧ (فهرست دار الكتب ج ٣ ص ٢٤٨) ، وترجمها . ولكن فتاوى ابن الصلاح قد اشتمرت الأقسام الثلاثة الأولى منها بالقاهرة سنة ١٣٤٨ ، ونصرتها لإدارة الطباعة الميرية عن مخطوطة موجودة بكتبة الأزهر ، وأخرى محفوظة بدار كتب رواق الأثران بالقاهرة برقم ١٧٧٦] .

(٣) السبكي ؛ « طبقات الشافعية » ج ٤ ص ١٢٩ س ٦ ؛ ص ١٣١ س ٦ .

مشهوراً ، قد جمع بين البراعة في العلوم الدينية والفقهية (وخصوصاً علم الأصول) وبين الاشتغال بفنون من علوم الأوائل اشتغالا (١) مهماً ؛ وقد جاء إلى القاهرة وتولى تدريس العلوم الشرعية المعتادة ، واشتهر بذلك شهرة كبيرة . إلا أنه اضطهد اضطهاداً منشؤه التعصب ، لأنه اشتغل بالدراسات الفلسفية (المنطق خصوصاً) إلى جانب اشتغاله بالعلوم الشرعية ، مع أنه لم يكن في تدريسه يدرس شيئاً من العلوم الفلسفية (٢) . فقد اتهم بأنه فاسد العقيدة ، يقول بالتعطيل (راجع قبل ص ١٢٨) ، ويذهب مذهب الفلاسفة . وكُتِبَ محضر بذلك ، وقع عليه الكثيرون ، وأعلنوا فيه استباحة دمه (٣) . فلما رأى سيف الدين هذا التآلب عليه فرّه إلى الشام ، ودُعي إلى التدريس بأحدى مدارس دمشق ، ولكنه عزل من بعد لاتهامه بما يشبه ما اتهم به من قبل . وهذا مثل مأخوذ من الحياة الواقعية فيه تطبيق للنظرية التي قال بها ابن الصلاح الشهرزوري .

ومنذ هذا التاريخ اعتبر الاشتغال بالمنطق من بين الأشياء المحرمة على المؤمن الصحيح الايمان . وكان لهذا التحريم مظاهر شتى . فكان قاسياً شديداً حيناً ، أقل قسوة وشدة في أحيان أخرى . فترى واحداً من مشايخ الشافعية المشهورين ، هو تاج الدين السبكي (المتوفى سنة ٧٧١) يتخذ بازاء الفلسفة موقفاً مملوءاً بأشد ما يمكن تصويره من العداوة ، بل ويتخذ هذا الموقف نفسه بازاء المتأخرين من المتكلمين الذين مزجوا كلامهم بكلام الفلاسفة ، ويوافق موافقة تامة وبدون شرط على ما أفتى به « جماعة من أئمتنا ومشيختنا ومشيخة

(١) طبع الفصل الخاص بالصائبة من كتاب « أبتكار الأفكار » له الذي ذكره بروكلمن ، في مجلة « المشرق » المجلد الرابع من ص ٤٠٠ إلى ص ٤٠٣ ، وهي مجلة عربية شهرية تصدر في بيروت .

(٢) يقول ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٧٤ س ١٨ ، الذي أغفل ذكر اضطهاد الأمدى ، ما نصه : « وكان نادراً أن يُقْرَى أحدًا شيئاً من العلوم الحكيمية » .

(٣) ابن خلكان ، طبع مُستنقلاً ، برقم ٤٤٣ (ج ٥ ص ٢٠) .

مشيختنا بتحريم الاشتغال بالفلسفة ، على حد تعبيره . أما المنطق فإن السبكي لا يجرمه تحريماً تاماً ، وليس من شك في أنه فعل هذا عاملاً حساباً لبعض الأئمة الذين اشتغلوا بالمنطق كالغزالي الذي كان السبكي يجله كثيراً ، وإنما هو يسمح بالاشتغال بالمنطق بشرط أن يكون من يريد الاشتغال به قد رسخت قواعد الشريعة في قلبه ، ووصل في العلوم الشرعية إلى درجة من الكمال أصبح معها يعد « فقهاً مفتياً مشاراً إليه من أهل مذهبه ، وإذا وقعت حادثة فقهية ، أما ماعداه فيحرم عليه الاشتغال بالمنطق ^(١) . ومن المؤكد أن الإهابة بفتاوى الأئمة والمشيخة تشمل أيضاً فتوى ابن الصلاح .

ولعل تقي الدين بن تيمية الحنبلي الكبير (المتوفى سنة ٧٢٩) كان في موقفه بازاء هذه المسئلة التي نحن بصددنا مستقلاً عن ابن الصلاح . كان ابن تيمية عدواً لدوداً للفلسفة ، وهذا الرأي العدائي في الفلسفة وارد في معظم مؤلفاته العديدة . وله رسالة خاصة عنوانها « الرد على عقائد الفلاسفة » ، أوصى تلميذه شهاب الدين أتباع الشيخ بها في رسالة التعزية التي كتبها إليهم بعد موت الشيخ ، وقد لاحظ أيضاً أن من المتعذر الحصول على نسخة كاملة من هذه الرسالة ^(٢) . وكتب ابن تيمية أيضاً كتاباً عنوانه « نصيحة أهل الايمان في الرد على منطق اليونان ^(٣) » ، لخصه جلال الدين السيوطي في كتاب موجود في مجموعة مخطوطات قارتر برقم ٤٧٤ في مكتبة جامعة ليدن ^(٤) .

(١) « معيد النعم ومبيد النقم » لتاج الدين السبكي ، طبع مهران ص ١١١ . يشير السبكي في هذا الموضع إلى مقدمة كتابه « شرح مختصر ابن الحاجب » ، وفيها أورد كلام الأئمة التقدمين في علم المنطق . وإلى هذا يشير أيضاً في « طبقات الشافعية » ج ٤ ص ١٢٩ س ٦ ، أثناء دفاعه عن الغزالي ضد ابن الصلاح .

(٢) طبعت هذه الرسالة في مجلة « النار » ، المجلد العاشر من ص ٦١٦ إلى ص ٦٢١ .

(٣) [موجود من هذا الكتاب نسخة خطية في مكتبة سليمان ندوي بالهند . وسليمان

هذا بحث في هذا الكتاب ظهر في مجلة « الثقافة الاسلامية » Islamic Culture]

(٤) راجع كتابي عن الظاهرية ص ١٣٠ .

وهذا السيوطي يحدثنا هو الآخر عن تحريمه الاشتغال بفن المنطق ، فيقول في ترجمته الذاتية التي تفيض بافتخاره بنفسه : « وقد كنت في مبادئ الطلب قرأت شيئاً في علم المنطق ؛ ثم ألقى الله كراهته في قلبي . وسمعت أن ابن الصلاح أفتى بتحريمه ؛ فتركته لذلك . فعوضني الله تعالى عنه علم الحديث ، الذي هو أشرف العلوم ^(١) . » . ويظهر أن السيوطي قد أظهر عداوه للمنطق في مناسبة أخرى ؛ نعرف ذلك من الرسائل المنظومة ^(٢) التي تبادلها هو ومحمد بن عبد الكريم المغيلي الفقيه التواتي المتعصب ، وكانت تدور حول هذا الموضوع . وواضح من هذه الرسائل المتبادلة أن رجلاً اسمه كافور كتب كتاباً عنوانه « الفرقان » ، والكتاب وصاحبه غير معروفين تماماً — فيه تحدث عن المنطق حديث المستحسن له . فقام السيوطي ، وقد كان على اتصال بالبيئات الدينية في داخل إفريقيا ^(٣) ، يهاجمه مهاجمة عنيفة . حيثئذ هبَّ الفقيه التواتي ، على الرغم مما كان عليه من تعصب شديد ^(٤) ، للدفاع عن المهاجم في رسالة منظومة ، بينما السيوطي في رده المنظوم الذي أرسله إلى توات قد برر سلوكه في هذه المسألة بقواه إن المنطق — وهو فضلاً عن ذلك من علوم اليهود والنصارى — علم يحرم الاشتغال به ، وأنه لا يحق للإنسان أن يسمى كتاباً اتجاهه كاتجاه كتاب كافور باسم « الفرقان » ، فهذا الاسم خاص

(١) أورده مورزنجيه في طبعته لكتاب « طبقات المفسرين » للسيوطي ص ٦ السطر الأخير .

(٢) من كتاب « نيل الابتهاج » لأحمد بابا السوداني المطبوع في كتاب « تعريف الخلف رجال السلف » ، طبع أبي القاسم محمد الحفاوي ج ١ (الجزائر سنة ١٩٠٦) ص ١٦٩ و ص ١٧٠ ، حيث يورد نص القصيدتين .

(٣) راجع بحثي « في مميزات . . السيوطي وتأليفه » الذي ظهر في « محاضر جلسات أكاديمية فينا » SBWA (١٨٧١) قسم الدراسات الفلسفية التاريخية ، المجلد رقم ٦٩ ص ١٧ (٤) راجع « مجلة الدراسات اليهودية » ، المجلد رقم ٦٠ ص ٣٤ وما يليها . ثم

« مجلة العالم الاسلامي » المجلد رقم ١٢ ص ٢١٠ و ص ٢١١ Rev. du monde mus.

بالكتاب الكريم فحسب (١) .

وعلى الرغم من هذا كله فإن الكتب المؤلفة تدلنا على أن هذا الرأي القاضى بتحريم المنطق ، وهو الرأي الذى قال به المتعصبون ، لم يكن نصيبه النجاح فى السيطرة على نظام الدراسة الدينية الاسلامية . فالمكانة التى احتلتها الكتب المنطقية أمثال مؤلفات الأبهري (شرح إيساغوجى) والكاتبى (الشمسية) والأخضرى وغيرهم من ألفوا متوناً فى المنطق ، تقول إن المكانة التى احتلتها هذه الكتب — ونحن لا نذكر هنا إلا أعظمها تأثيراً — فى التدريس بجانب العلوم الاسلامية ، تقدم لنا الدليل على أن أصوات المعارضة المعادية للمنطق ذهبت هباء ، ولم يكن لها فى واقع الأمر نجاح . بل إن علم الكلام نفسه قد استخدم ، فى تأسيس قواعده ومقدماته وفى تطوره وارتقائه ، الفلسفة الارسططالية كمرشد يسير على منهج قويم ، وكان ذلك خصوصاً منذ الفخر الرازى (المتوفى سنة ٦٠٦) . وليس أدل على ضآلة النجاح الذى لقيه صرخات ابن الصلاح الشهرزورى عما كشف عنه حديثاً (٢) البحث فى المذهب الكلامى الذى تضمنه كتاب السنوسى (٣) (المتوفى سنة ٨٩٢)

(١) [ولاسيوطى عدا هذا كتاب هو أم ما كتبه فى هذا الباب ، ولعله أن يكون أوسع كتاب ألف فى موضوع ذم المنطق وقده ، فى ذاته ومن الناحية الدينية . وهذا الكتاب هو « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » . ولا نعرف من النسخ المخطوطة لهذا الكتاب غير المخطوطة الموجودة بدار الكتب الأزهرية ضمن مجموعة رسائل للسيوطى . والذى نبه الى وجودها هو أستاذنا الجليل فضيلة الشيخ مصطفى عبد الرازق بك ، وهو يقوم الآن بالتدريس فيها ، والعمل على نشرها .

وفى أول هذا الكتاب يشير السيوطى الى كتاب له آخر فى هذا الموضوع نفسه هو « القول الممروق » ضمنه أقوال أئمة الإسلام فى ذمه وتحريمه . كما يشير أيضاً إلى الكتاب المذكور هنا آنفاً ونعى به تلخيصه لكتاب ابن تيمية « نصيحة أهل الإيمان » ، واسم هذا التلخيص « جهد القرينة فى تجريد النصيحة » .

(٢) ماكس هورتن ، « السنوسى والفلسفة اليونانية » ، فى مجلة « الاسلام » سنة ١٩١٥ المجلد رقم ٦ ص ١٧٨ — ص ١٨٨ « Sanūsī und die Griechische Philosophie » .

(٣) بروكلمن ج ٢ ص ٢٥٠ .

المعروف باسم «السوسية» : فان هذا المذهب يسير على نمط الفلسفة اليونانية .
وكتابه هذا قد نال مركز السيادة في المدارس السنية في الاسلام .
وظل المنطق حتى أحدث العصور يدرس مع العلوم الشرعية باعتباره
علماً مساعداً . ووضعت لفائدة الطلاب متونٌ في هذا العلم ، بل ووضعت
فيه منظومات أيضاً ، جرياً على تلك الطريقة التعليمية التي لاتزال شائعة في
الشرق^(١) . ومنذ قرن أو يزيد نظم أحد الكتاب من رجال الدين في القاهرة
وكان كثير التأليف مشهوراً في زمانه ، أشكال القياس ، وأضاف إلى ذلك
شرحاً عليه^(٢) .

وإننا لنرى هذه الظاهرة نفسها تتحقق بالنسبة إلى الفروع الباقية من علوم
الأوائل كذلك . وهذا دليل واضح على أن الاحتجاجات والرغبات
النظرية التي صدرت عن المتعصبين المتزمين من رجال الدين في الاسلام
لم يكد يكون لها أدنى تأثير في تشكيل الحقيقة الواقعية وتكوينها . والكفاح
الذي قتنا بعرضه في هذا البحث إنما كان من نصيب زمان قد مضى وزال . أما
اليوم فأهل السنة من المسلمين لا يقاومون علوم الأوائل بصورتها الحاضرة
بعد أن ارتقت ما ارتقت وتطورت ما تطورت ، ولا يشعرون في أنفسهم
بشيء من المعارضة لها والسخط عليها .

(١) ومن قبل نظم الفيلسوف الطيب المشهور محمد بن زكريا الرازي (توفي حوالي سنة
٣١١ — ٣٢٠) قصيدة تعليمية في المنطق . فالفهرست يورد من بين مؤلفاته : « قصيدة في
المنطقيات » (ص ٣٠١ س ٢٤) .
(٢) « شرح نظمه لأشكال المنطق » ، علي مبارك ، « المخطوط الجديدة » ج ١٢ ص ١١ ،
س ١٤ من أسفل .

نصوص ملحقة

- ١ -

من كتاب « ملقات الحنابلة » لابن رجب الحنبلي ، مخطوطة مكتبة جامعة لويتسك برقم ٣٧٥ ، برمز D.C. برقم ٧٠٨ في فهرست فولرز ورقة ١١٥ | :

« إسماعيل بن علي بن حسين البغدادي الأزجي المأموني ، الفقيه الأصولي المناظر المتكلم ، أبو محمد ، ويلقب فخر الدين ، ويعرف بابن الرفاء وبابن الماشطة ^(١) . واشتهر تعريفه بغلام ابن المنى . ولد في صفر سنة تسع وأربعين وخمسمائة . وسمع الحديث من شيخه أبي الفتح ابن المنى . ولازمه حتى برع وصار أوحذ زمانه في علم الفقه والخلاف والأصولين والنظر والجدل . ودرس بعد شيخه بمسجده بالمأمونية . وكانت له حلقة بجامع القصر يجمع اليه فيها الفقهاء للمناظرة . وكان حسن الكلام ، جيد العبارة ، فصيح اللسان ، رفيع الصوت . وله تصانيف في الخلاف والجدل : منها « التعليقة المشهورة ، و « المفردات » ، ومنها كتاب « جنة الناظر وجنة المناظر » في الجدل . واشتغل عليه جماعة وتخرجوا به ، وحدث ، وسمع منه جماعة ، وأجاز لعبد الصمد بن أبي الجيش المقرئ . وولاه الخليفة الناصر النظر في قراه وعقاره الخاص ، ثم صرفه . وقد حط عليه أبو شامة ، ونسبه إلى الظلم في ولايته ، وأظنه أخذ ذلك من «مرآة الزمان» ^(٢) . وكذلك ابن النجار ^(٣) مع أنه قال : كان حسن العبارة ، جيد الكلام في المناظرة ، مقتدراً على رد

(١) هناك شخص آخر بهذا اللقب ، ذكره الفهرست من ١٣٥ س ١٧ .

(٢) هذا كتاب في التاريخ لسبط ابن الجوزي (بروكلن ج ١ ص ٣٤٧) ، وقد نقر جزءاً منه ج . ر . جيون (نسخة مماثلة لمخطوطة في جامعة ييل) ، شيكاغو سنة ١٩٠٧ . راجع امدرود ، في « مجلة الجمعية الآسيوية للملكية » سنة ١٩٠٧ ، ص ١٠٧٥ وما يليها .

(٣) راجع قبل ص ١٣٢ تعليق رقم ١ .

الخصوم ، وكانت الطوائف مجمعة على فضله وعلمه ، وكان يدرس في منزله ، ويحضر عنده الفقهاء . قال: ورآب ناظراً في ديوان الطبق مُمدية ، فلم تحمد سيرته ، فعزل ، واعتقل مدة بالديوان . ثم أطلق ولزم منزله . قال : ولم يكن في دينه بذاك ^(١) . ذكر لي ولده أبو طالب عبدالله في معرض المدح أنه قرأ المنطق والفلسفة على ابن مرقش الطبيب النصراني ، ولم يكن في زمانه أعلم منه بتلك العلوم ، وأنه كان يتردد إليه إلى بيعة النصارى . قال وسمعت من أثق به من العلماء يذكر أنه صنف كتاباً سماه « نواميس الأنبياء » ، يذكر فيه أنهم كانوا حكماً كهرمس وارسطاطاليس . قال : وسألنا بعض تلامذته الخيصين به عن ذلك فما أثبتته ولا أنكره . وقال : كان متمسحاً في دينه ، متلاعباً به ، ولم يزد على ذلك . قال : وكان دائماً يقع في الحديث وفي روايته ويقول : هم جهال لا يعرفون العلوم العقلية ، ولا معاني الأحاديث الحقيقية ، بل هم مع اللفظ الظاهر ، وينمهم ويطعن عليهم . ومما أنشده ابن النجار من شعره :

دليل على حرص ابن آدم أنه ترى كفة مضمومة وقت ^(٢) وضعه
ويسطها عند المات إشارة إلى صفرها مما حوى بعد جمعه
وتوفى في ربيع الأول سنة عشر وستائة ، كذا ذكر ابن القادسي ^(٣) ،
وأبو شامة ، وذكر ابن النجار أنه توفى في يوم الثلاثاء من ربيع الأول
ودفن من يومه بداره بدرج الحب (هكذا) ثم نقل بعد ذلك إلى باب
حرب ^(٤) ، رحمه الله وسامحه . وذكر ابن القادسي في تاريخه أنه وجد يعقود

(١) في الأصل : بدال .

(٢) وهناك قراءة في الهامش هي : عند .

(٣) لم استطع أن أحصل على معلومات مفصلة عن كتابه الذي يقتبس منه ابن رجب كثيراً (راجع مثلاً ما ذكرناه في « مجلة الجمعية المرقية الألمانية » المجلد رقم ٦٢ ص ١٥ ، تعليق رقم ٤) .

(٤) راجع « مجلة الجمعية المرقية الألمانية » المجلد رقم ٦٢ ص ١٥ .

يهودى تزوج بمسلمة ، وأولدها ولدين . فخاف اليهودى ، وأسلم . فجمع
الفقهاء واستفتوا فى أمره . قال : فقيل إن الفخر اسماعيل غلام ابن المتى قال :
« الاسلام يجب ما قبله »

من المخطوطة المذكورة ورقة ١١١٦ :

« وكان أديبا ، كَيْسًا ، مطبوعا ، عارفا بالمنطق والفلسفة والتنجيم وغير
ذلك من العلوم الرديئة . وبسبب ذلك نُسب إلى عقيدة الأوائل ، حتى قيل
إن والده رأى عليه يوما ثوبا بخاريًا فقال : والله هذا عجيب ! مازلنا نسمع
البخارى ومسلم ، وأما البخارى وكافر فما سمعناه ، وكان أبوه كثير المجنون
والمداعية كما تقدم عنه . وكان عبد السلام أيضا غير ضابط للسانه ، ولا
مشكورا^(١) فى طريقته وسيرته ، يُرمى بالفواحش والمنكرات . وقد جرت
عليه محنة فى أيام الوزير ابن يونس ، وُحُكِمَ بفسقه ، وأحرقت كتبه . وكان
سبب ذلك أن ابن يونس كان جاراً لأولاد الشيخ عبد القادر فى حال فقره .
فكانوا يؤذونه غاية الأذى . فلما ولى ابن يونس وتمكن ، شتت شملهم
وبعث ببعضهم إلى المطامير بواسطة . وبعث فكبس دار عبد السلام هذا ،
وأخرج منها كتباً من كتب الفلاسفة ، ورسائل إخوان الصفا ، وكتب
السحر والنارنجيات وعبادة النجوم . واستدعى ابن يونس ، وهو يومئذ أستاذ
الدار ، العلماء والفقهاء والقضاة والأعيان ، وكان ابن الجوزى معهم .
وُقرئ فى بعضها مخاطبة زُحل ، يقول : « أيها الكوكب المضى المنير ! أنت
تدبّر الأفلاك ، وتحى وتميت ، وأنت إلهنا ، ، وفى حق المريح من هذا
الجنس . وعبد السلام حاضر . فقال ابن يونس : هذا خطك ؟ قال : نعم . قال
لم كتبتة ؟ قال : لأرد على قائله ومن يعتقدده . فأمر باحراق كتبه . فجلس

(١) فى الأصل : مشكور .

قاضي القضاة والعلماء ، وابن الجوزي معهم على سطح مسجد مجاور للجامع الخليفة يوم الجمعة ، وأضرموا تحت المسجد ناراً عظيماً ، وخرج الناس من الجامع ، فوقفوا على طبقاتهم ، والكتب على سطح المسجد . وقام أبو بكر ابن المرستانية فجعل يقرأ كتاباً كتاباً من مخاطبة الكواكب ونحوها ، ويقول العنوان من كتبه ، ومن يعتقد ، وعبد السلام حاضر . فيصبح العوام باللعن . فتعدى اللعن إلى الشيخ عبد القادر ، بل وإلى الامام أحمد ، وظهرت الأحقاد البدرية (١) . وقال الخصوم أشعاراً ، منها قول المهذب الرومي ، ساكن النظامية :

لِي شَعْرٌ أَرَقَ مِنْ دِينَ رُكْنِ الدِّينِ ن ، عبد السلام لفظاً ومعنى
زُحِلَ (٢) يَشْنَى عَلَيَا وَيَهْوَى الْحَرَّ ب حَقْدًا عَلَيْهِ (٣) ... وَضَغْنَا
مَنْعَتَهُ النُّجُومَ ، إِذْ رَامَ سَعْدًا وَسُرُورًا ، نَحْسًا وَهَمًّا وَحَزْنَا
سَارَ إِحْرَاقُ كِتَابِهِ سَيْرَ شَعْرِي فِي جَمِيعِ الْأَقْطَارِ سُهْلًا وَحَزْنَا
أَيُّهَا الْجَاهِلُ الَّذِي جَعَلَ الْحَقَّ مِ ضَبْلًا وَضَيَّعَ الْعَمْرَ غَبْنَا
رُمْتُ ، جَهْلًا ، مِنَ الْكَوَاكِبِ بِالتَّحْيِيرِ (٤) عَزَا ، وَنَلْتُ ذَلَا وَسَجْنَا
مَازُجِيلاً (٥) وَمَا مُعْطَارِدَ وَالْمِرَّ يَخُجُّ وَالْمَشْتَرَى تُرَى يَا مُعْنَى ؟
كُلُّ شَيْءٍ يُوَدَى وَيَفْنَى سِوَى اللَّهِ ه إلهي ، فانه ليس يفنى
ثم حكم القاضي بتفسيق عبد السلام ورمي طيلسانه . فأخرجت مدرسة
جده من يده ويد أبيه عبد الوهاب ، وفوضت إلى الشيخ أبي الفرج ابن

(١) [يفسرها مؤلف البحث بأنها نسبة إلى بدر الموقعة المشهورة ، فيكون المعنى أن الحاضرين تحمسوا للإسلام وثاروا من أجله ، كما تحمس أهل بدر من المسلمين . إلا إنه يشكها بفتح الدال ، وصواب النسب إلى موقعة بدر أن تكون الدال ساكنة كما اثبتناه] .

(٢) منصوب في الأصل -

(٣) هنا نقص بمختل معه الوزن ؛ ولعل الصواب هو : حقدًا على علي .

(٤) في الأصل : بالتحير .

(٥) في الأصل : زحيل .

الجوزى ، فذكر فيها الدرس مدة ، ذكر ذلك أبو المظفر سبط ابن الجوزى
وذكر معناه ابن القادسي ، وزاد أن عبد السلام أودع الحبس مدة . ولما
أفرج عنه ، أخذ خطه بأنه يشهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ،
وأن الاسلام حق ، وما كان فيه باطل . وأطلق . ثم لما قبض على ابن يونس
ردت مدرسة الشيخ عبد القادر إلى ولده عبد الوهاب ، ورُدَّ ما بقى من
كتب عبد السلام التي أحرقت بعضها ، وقبض على الشيخ أبي الفرج بسعي
عبد السلام هذا كما تقدم ذكره (١) . ونزل معه عبد السلام في السفينة إلى
واسط ، واستوفى منه بالكلام ، والشيخ ساكت . ولما وصل إلى واسط
عُقد مجلس حضره القضاة والشهود ، وادعى عبد السلام على الشيخ أنه
تصرف في وقف المدرسة ، واقتطع من مالها . وأنكر الشيخ ذلك . وكتب
محضر بما جرى ، وأمر الشيخ بالمقام بواسطة ، ورجع عبد السلام .

(١) لا مجال ما ذكرناه قبل ص ١٢٩ عن اتجاه الخليفة الناصر الدين ، يجدر بنا أن نورد
الموضع الوارد هنا بنصه : ففي الورقة ٩٥ ب ما يلي :

« فلما ولي الوزارة ابن القصاب ، وكان رافضياً خبيراً سعى في القبض على ابن يونس
وتتبع أصحابه . فقال له الركن : أين أنت عن ابن الجوزى ! فإنه ناصبي من أولاد أبي بكر ،
فهو من أكبر أصحاب ابن يونس ، وأعطاه مدرسة جدى ، واحترقت كتيب بمشورته .
فكتب ابن القصاب إلى الخليفة الناصر ، وكان الناصر له ميل إلى الشيعة ، ولم يكن له ميل إلى
الشيخ أبي الفرج ، بل قد قيل أنه كان يقصد أذاه ، وقيل ان الشيخ ربما كان يعرض في
مجالسه بدم الناصر . فأمر بسليمه إلى الركن عبد السلام ، فجاء إلى دار الشيخ ، وشتمه وأغلظ
عليه ، وختم على كتبه وداره ، وشتمت عياله . فلما كان في أول الليل ، حمل إلى سفينته ،
وليس معه إلا عدوه الركن ، وعلى الشيخ غلالة بلا سراويل ، وعلى رأسه تحفيقة ، فأحدر
إلى واسط ، وكان ناظرها شيعياً . فقال له الركن : مكفى من عدوى لأرميه في الطمورة الخ » .
وبلى ذلك ذكر سجن ابن الجوزى خمس سنوات (من سنة ٥٩٠ إلى ٥٩٥) ، ثم اطلاق
سراحه ، ورد اعتباره .

بحوث في المعتزلة

لكرّلو الفونسو نلّينو^(١)

١ - أصل تسميتها

من المسائل الخطيرة أن نعرف لأي سبب وبأي معنى أطلق لفظ «المعتزلة» أول ما أطلق على أصحاب المذهب الذي كان في القرون الثاني والثالث والرابع للهجرة خصماً خطراً لمذهب أهل السنة في الكلام . ذلك لأنه يتوقف على مثل هذه المعرفة حل مسألة من أهم المسائل التاريخية ، وتلك هي مسألة أصول حركة المعتزلة وطابعها الأصلي .

وأشهر الروايات في هذا الباب ، وهي رواية نسج حولها وحدها طائفة من الأفاصيص خاصة ، تلك الرواية التي تشتق هذا الاسم من اعتزال واصل ابن عطاء الغزال (أو اعتزال عمرو بن عبيد بن باب في رواية أخرى^(٢)) .
للحسن البصرى (المتوفى سنة ١١٠ هـ = ٧٢٨ م) أو اعتزاله للجماعة عموماً

(١) [ظهرت هذه البحوث في « مجلة الدراسات الشرقية » RSO المجلد السابع ، روما سنة ١٩١٦ . الأول في الصفحات من ٤٢٩ إلى ٤٥٤ ؛ والثاني في الصفحات من ٤٦١ إلى ٤٦٦ ، والثالث في الصفحات من ٤٥٥ إلى ٤٦٠ ، والرابع في الصفحات من ٤٢١ إلى ٤٢٨ وهاك عناوينها في الأصل على التوالي :

Sull' origine del nome dei Muctazilit.

Sul nome di «Qadariti».

Rapporti fra la dogmatica muctazilita e quella degli Ibaditi dell' Africa settentrionale.

Di una strana opinione attribuita ad al-Gāhiz intorno al Corano.

[راجع ترجمته في الملحق الموجود بآخر هذا الكتاب] .

(٢) يقتصر ابن قتيبة (المتوفى سنة ٢٧٦ هـ = ٨٨٩ م) ، في كلامه عن عمرو بن عبيد ، على أن يقول : « وكان يرى رأى القدر ، ويدعو اليه . واعتزل الحسن هو وأصحاب له ، فسموا المعتزلة » (« عيون الأخبار » طبع فستندل ، جيتنجن ، سنة ١٨٥٠ ، ص ٢٤٣) =

في مسألة مرتكب الكبيرة : مؤمن هو أم كافر^(١) ؟

وتفاصيل هذه القصة تختلف قليلا باختلاف الروايات : فعلى حسب

== ويكرر هذا بينه ابن رسته (طبع دى خويه ، سنة ١٨٩٢ من ٢٢٠) الذى كتب فيما بين سنة ٢٨٠ وسنة ٣٠٠ هـ فيقول : « كان يرى القدر ، ويدعو اليه . واعتزل الحسن وأصحابه ، فسموا المعتزلة » . أما السمعاني (كتاب « الأنساب » طبعة ليدن سنة ١٩١٢ ورقة رقم 536r) فيقول : « المعتزلى ... هذه النسبة إلى الاعتزال ، وهو الاجتناب . والجماعة المروفة بهذه العقيدة إنعاباً سموها بهذا الاسم لأن أبا عثمان عمرو بن عبد (هكذا) البصرى أحدث ما أحدث من المبدع ، واعتزل مجلس الحسن البصرى ، وجماعة معه فسموا المعتزلة » — ويقول الفريفي فى « شرح المقامات » (طبعة القاهرة سنة ١٣٠٦ ج ١ ص ٣٨٥) عن عمرو بن عبيد : « ورآه الحسن [البصرى] يوماً فقال هذا سيد شباب أهل البصرة ، إن لم يحدث . ثم أزاله ، ونهى عنه ، فقال بالعتزل [اقرأ بالعدل] ودعا اليه ، وترك مذهب أهل السنة ، واعتزل الحسن البصرى ، ونسبت اليه المعتزلة » — ويورد كتاب آخرون كلتا الروايتين : الرواية التى تربط اسم المعتزلة بعمرو ؛ والأخرى ، وهى الأكثر انتشاراً ، التى تربطه بواصل .

(١) هذه المسألة التى ستظهر أهميتها فيما بعد (ص ١٠٨ الخ) ذكرها عبدالقاهر بن طاهر البغدادي (المتوفى سنة ٤٢٩ هـ = ١٠٣٧ — ١٠٣٨ م) فى كتاب « الفرق بين الفرق » (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ = سنة ١٩١٠ م) ص ٩٨ ؛ والسيد المرتضى على ابن الطاهر (للمتوفى سنة ٤٣٦ هـ = ١٠٤٤ م) فى كتابه « الأمالى » (= غرر القوائد) طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ = ١٩٠٧ ج ١ ص ١١٤ — ١١٦ (المجلس الحادى عشر) حيث أفاض فى ذلك (خصوصاً فى ص ١١٦) ؛ والشهرستاني (المتوفى سنة ٥٤٨ هـ = ١١٥٣ — ١١٥٤ م) طبع كيوترن بلندن سنة ١٨٤٢ — ١٨٤٦ ص ١٧ و ص ٣٣ — ٣٤ ؛ وابن خلكان تحت اسم واصل (برقم ٧٩١ من طبع فستنهلد ، برقم ٧٣٩ من الطبقات المصرية) ، وقد ذكر خطأ « انه أخذ ذلك عن كتاب « الاساب » للسماني ؛ والعريف على الجرجاني فى شرح « مواقف » الايجي (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ [— ١٣٢٧] ج ٨ ص ٣٧٧) (والرواية مذكورة أيضاً باختصار فى نص الايجي المتوفى سنة ٧٥٦ هـ = سنة ١٣٥٥ م) ؛ وأبو المحاسن بن تفرى بردى فى تاريخه « (طبع يونبول وماس ج ١ ص ٣٤٨ تحت سنة ١٣١) وأبو الفدا فى تاريخه ، طبع ريسكه ج ١ ص ٤٧٨ تحت سنة ١٣١ (طبعة استامبول سنة ١٢٨٦ ج ١ ص ٢١٢) والمهدى لدين أحمد بن يحيى بن المرتضى فى كتابه « المعتزلة » طبع ت . و . آر نولد ، لبيبتسك سنة ١٩٠٢ ، ص ٣ — ٤ (عن مصادر مختلفة) ، و « القاموس » تحت لفظ عزل ، و « تاج العروس » ج ٨ ص ١٥ ، والمريزى (المتوفى سنة ٨٤٥ هـ = ١٤٤٢ م) فى « خططه » طبعة بولاق سنة ١٢٧٠ ج ٢ ص ٣٤٦ = طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ — ١٣٢٦ ج ٤ ص ١٦٤ — ١٦٥ (ويظهر أنه نقلها عن الشهرستاني) . — وهذه المسألة توجد كذلك فى المصادر التى تزو اسم المعتزلة الى أصل آخر والى سند كرها فيما بعد من ص ١٨١ — ١٨٥ .

بعضها جاء اسم المعتزلة من العبارة التي قالها الحسن في تلك المناسبة لتليده القديم: «اعتزل عنا»، وعلى حسب البعض الآخر كان قتادة بن دعامة (المتوفى سنة ١١٧ هـ أو سنة ١١٨ هـ) المحدث أول من وضع هذا الاسم، مشيراً إلى عمرو بن عبيد وإلى نفر من أتباعه بسبب اعتزالهم الحسن - وعلى كل حال فهما يكن من اختلاف الروايات، فإن هذه المصادر تعتبر أن اسم المعتزلة اسم أطلقه عليهم أهل السنة، وأنه يتضمن نوعاً من الذم واتهاماً واضحاً بالخروج على السنة والجماعة.

وبالبحثون الأوربيون قد أخذوا، حتى زمن قريب جداً، بهذه الرواية^(١). ومن هنا كانت ترجمتهم لهذا الاسم بألفاظ معناها «المنفصلون»، أو «المنشقون»:

separati (Pococke 1650), separatists (Sale 1734), secessores seu separatistae (Reiske 1778), Abweichende, Sectirer (vom Hammer-Purgstall 1837), séparatistes (Schmolders 1842), Getrennte, Abtrünnige (Wolff 1845), Verstossene (Weil 1846), Dissidents (Munk 1859), Secte (Steiner 1865), Dissidenten (von Kremer 1865) Ceux qui se séparent (Dozy 1879), die sich trennende, d.h. die Sekte (Dieterici 1892), Disidente ó cismático (Asin 1901), Secession (Macdonald 1903), Dissidenti (Pizzi 1903), Seceders (Sell³ 1907), Dissidents, Schismatiques, Séparatistes (Galland 1906), Dissidents Montet 1911), those who separate themselves (Margoliouth), die sich trennende (Ulrich 1914), etc.

ويجدر بنا أن نذكر أن البحث الحقيقي عن أصل هذه التسمية ومعناها

(١) إلا ديترشي في «ترجمة رسائل الفارابي الفلسفية»، المقدمة ص ١ (Alfarābī's philosophische Abhandlungen übersetzt, ich sage mich von Euch los) ، المصنف أنه قال: «أنا معتزل منكم» .

لم يقم به إلا قولف (١) وويل (٢) واشتير (٣) في رسالته الصغيرة . لذلك كان اتفاق الآخرين في الجوهر قليل القيمة .

فيرى اشتير (ص ٢٣-٣٠) الذي لا يقيم وزناً للروايات العربية التي ذكرناها آنفاً أن المعتزلة « اسم عام لفئة انفصلت عن الجمهور وانشقت عليه ، وهو يقابل لفظ Secte بالألمانية ، ؛ ولكن بمضى الزمن أصبح هذا الاسم في أوائل القرن الثاني للهجرة علماً على مذهب خاص . وقد يُفسَّر هذا على أن هذه الفرقة كانت من بين فرق الاسلام أهمها وأكبرها خطراً فهي « الفرقة » بالمعنى الكامل لهذه الكلمة . وعلى كل حال فيبدو أن هذه التسمية قد انتشرت انتشاراً بطيئاً . إذ يتكلم ابن قتيبة (المتوفى سنة ٥٢٧٦ = ٨٨٩ م) عند ذكره لمذاهب عصره (ص ٣٠١) لا عن المعتزلة بل عن القدرية (٤) ، مع أنه عرف اسم المعتزلة (انظر قبل ص ١٧٣ التعليق رقم ٢) وعلى ذلك فالنواة الأولى لمذهب المعتزلة كانت إذاً إنكار القدر المطلق ؛ ويشير لفظ القدرية إلى مضمون المذهب ، فهو من الناحية الظاهرية الشكلية إذاً أكثر تحديداً وأوضح دلالة من لفظ معتزلة . ثم لما أظهروا آراء مخالفة في مسائل عديدة أخرى مثل صفات الله ، وطبيعة القرآن ، والوعد والوعيد ،

(١) في كتابه « الدروز وأسلافهم » لبيتسك سنة ١٨٤٥ ص ٦ تعليق *Die Drusen und ihre Vorläufer*

(٢) في كتابه « تاريخ الخلفاء » ، ما نهيم سنة ١٨٤٦ — سنة ١٨٥١ ، ج ١ ص ١٩٢

— ص ١٩٣ تعليق *Geschichte der Chalifen*

(٣) في كتابه « المعتزلة أو أحرار الفكر في الاسلام » لبيتسك سنة ١٨٦٥ ، في قطع

الشم ، هـ ١ — ١١٠ صفحات *Die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islâm*

(٤) ثبت أسماء رجال القدرية الذي أورده ابن قتيبة قيمة غير تلك التي يظنها اشتير ؛

فهو لا يحوي أسماء كثير من المعتزلة المشهورين (فلا يذكر واصل بن عطاء مثلاً) ، ومن

جبهه أخرى يذكر أشخاصاً لاصلة لهم بالاعتزال مثل المحدثين وهب بن مبه ، ومكحول ،

وقتاده المشهور الذي كان عدواً للمعتزلة ؛ وأورد ابن رسته هذا الثبوت عنه ص ٢٢٠ —

٢٢١ (ويظهر أنه نقله عن ابن قتيبة — وليرجع القارى إلى ملاحظاتي بعد ص ١٩١

(والتعليق رقم ٢)

ومسائل ثانوية أخرى ، بدت هذه التسمية [القدرية] غير كافية ، لذلك استبدل بها لفظ « معتزلة » ولم تعد تستعمل شيئاً فشيئاً .

وهذه النتيجة التي وصل إليها اشتينر اعتماداً على نصوص عربية متأخرة عن القرن الثالث الهجري تسمى المعتزلة أحياناً باسم القدرية ، تلقاها كثير من الباحثين بالقبول . فقون كريم الذي رأى أولاً في مذهب المرجئة أصول المعتزلة (١) ، اعتقد من بعدُ أن مذهب القدرية في القدر تطور بالبصرة إلى مدرسة كلامية ذات نزعة عقلية خاصة على يد بشار بن برد ، وعمرو بن عبيد ، وواصل بن عطاء (٢) . وديترتشي (٣) يظن أن السبب في اعتزال واصل الجماعة ، هو ثورته على المذهب المنكر لحرية الإرادة . ويذهب دي بور إلى القول بأن القدرية هم أسلاف المعتزلة ، وأن هؤلاء الأخيرين هم خلفاء القدرية (٤) . ويذكر دوزي صراحة أن واصل بن عطاء « أنشأ مذهب المعتزلة أو القدرية (القائلين بحرية الإرادة) كما يسمون أيضاً (٥) ويصرح هو تسمياً (٦) بأن « النقطة التي ابتدأ منها مذهبهم كانت إنكار القدر . ولكن اسم المعتزلة (المنفصلين) الذي اتخذوه هم وغيرهم من مبتدعة المسلمين ،

(١) « تاريخ الأفكار السائدة في الإسلام » ، برلين سنة ١٨٦٨ *Geschichte der herschenden Ideen des Islams* ، حيث يقول في ص ٢٧ : « يبدو أن [الاعتزال] قام على أساس إرجائي » .

(٢) « تاريخ حضارة الشرق في أيام الخلفاء » ، فينا سنة ١٨٥٥ — ١٨٧٧ ج ٢ ص ٤٠٩ إلى ص ٤١١ *Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen* (٣) مقدمة كتابه « ترجمة رسائل العارابي الفلسفية » ، ليدن ص ١٨٩٢ ص ١

Alfarabi's philosophische Abhandlungen übersetzt

(٤) « تاريخ الفلسفة في الإسلام » ، *Geschichte der Philosophie im Islam* ص ٤٤ — ص ٤٥ [ص ٥١ من الترجمة العربية] .

(٥) « بحث في تاريخ الإسلام » ، ترجمة ف . شوثنان ، ليدن سنة ١٨٧٩ ص ٢٠٥

Essai sur l'histoire de l'Islamisme, traduit par V. Chauvin

(٦) في الفصل الخاص بالإسلام من كتاب « تاريخ الأديان » الذي أشرف على إخراجه شانتييه دلاوسويه P. D. Chantepie de la Saussaye ، الترجمة الفرنسية ، باريس سنة ١٩٠٤ ص ٢٨٩ .

نشأ ، كما يروون ، عن اختلاف في الرأي ضئيل ، . ويقول ماكس هورتن^(١) إنهم « استمرار لمذهبين : الأول مذهب القائلين بحرية الإرادة (القدرية) والثاني مذهب الإرجاء (المرجئة) . ومن هنا كانت مسائل حرية الإرادة ، وإنكار أو تخفيف عذاب المسلم المذنب ، ماورثوه في مذهبهم عن هاتين الفرقتين من مسائل ، . وكذلك جولد تسيهر في كتابه « محاضرات عن الاسلام » (طبعة هيدلبرج سنة ١٩١٠ ص ١٠٠) يؤكد أن « نقطة ابتدائهم كانت بواعث مصدرها التقوى والتعبد ، مثلهم في ذلك مثل سابقهم القدرية القدماء » ؛ مع أنه يصرح في الصفحات التالية بأنه لا يرى في مسألة حرية الإرادة النقطة الرئيسية في مذهب المعتزلة . أما جالان^(٢) فيميز جيداً بين القدرية والمعتزلة ؛ ولكنه يقول « إن فلسفة المعتزلة قديماً ما مذهب القدرية وأعداها » ، وإن « إنكار القدر المطلق وعذاب المؤمن المذنب (هكذا) عذاباً أبدياً كانا نقطة ابتداء خلاف المعتزلة ، وظلال النقطة الرئيسية في مذهبهم » .

وفي سنة ١٩١٠ حاول جولد تسيهر أن يفسر الاسم تفسيراً جديداً لو أنه صح لكان يطبع الأصول الأولى لمذهب المعتزلة بطابع مغاير لذلك الذي يبدو من الروايات العربية التي أخذ بها المستشرقون الأوروبيون . فهو يشير كما يشير المؤرخون بمناسبة واصل بن عطاء وزميله عمرو بن عبيد ومعتزلين

(١) « المسائل الفلسفية في علم الكلام عند المسلمين » ، بون سنة ١٩١٠ ص ٤
Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam من العبث أن
تقف عند الخلط الذي وقع فيه هورتن فيما يتعلق بمذهب المعتزلة في عذاب الآخرة وصلته
بمذاهب المرجئة .

(٢) « بحث في المعتزلة (أصحاب النزعة العقلية في الاسلام) » ، جينيف ، سنة ١٩٠٦
صفحات ٢٩ ، ٣٨ ، ٤٥ ، *Essai sur les Mo'tazelites (Les raionalistes de l'Islam)* ،
Genève — وهذا البحث رسالة قدمت للحصول على درجة « بكالوريوس في اللاهوت » من
كلية اللاهوت البروتستانتي بباريس — وقد تبع جالان من مونتيه Montet في كتابه *De l'état*
present et de l'avenir de l'Islam عن « حاضر الاسلام ومستقبله » ، باريس سنة ١٩١١
ص ١٤٠ .

آخرين متأخرين كذلك ، إلى ميولهم الصوفية وزهدهم ، أى إلى بعدهم عن زخرف الدنيا وشهواتها ^(١) ، ويورد شاهداً قديماً على استعمال لفظ «معتزل» بمعنى زاهد أو متعبد ^(٢) . ومع هذا كله فإنه يقول : « معنى هذه الكلمة المنشقون » . ولست أريد أن أكرر هنا الأسطورة التي عنى الناس بروايتها من أجل تبرير هذه التسمية ، وإنما أريد أن أقرر أن التفسير الحقيقي لهذه التسمية هو أن البدور الأولى لهذا المذهب كانت دوافع صادرة عن التقوى والتعبد وكان الباعثون على هذه الحركة رجالات متعبدين ، زهاداً معتزلين (زاهدين) ثم اتصلت الحركة بالدوائر العقلية ، فاتخذت شيئاً فشيئاً موقف المعارضة بازاء المعتقدات الدينية السائدة ^(٣) .

هذا الفرض الذى افترضه جولد تسيهر تقبله هورتن بحماس شديد فى سنة ١٩١٢ ^(٤) وليكن مرجوليوت ^(٥) رفضه بشدة فقال متحدثاً عن الأصل القدرى للمذهب للمعتزلة : « المعتزلة (من انفصلوا) . . . وهم الذين اعتزلوا لإخوانهم ، وإنما مجلس الحسن البصرى ، كانوا يؤمنون بحرية الإرادة » .

أما أنا فأرى أن ما اقترضه جولد تسيهر وهى لا يقوم على سند ما من المصادر ، بل هو فوق هذا يصطدم بمشكلة خطيرة : كيف يمكن أن يكون اسم المعتزلة قد قصر على طائفة من الناس لم يكن الميل إلى الزهد فيهم العنصر المميز لهم حقاً عن غيرهم ، سواء كأفراد أو كجماعة ؟ أفلم يكن الزهد منتشراً بنفس الدرجة فى الوسط الدينى الذى اعتزله المعتزلة ؟ أفلم يكن الحسن

(١) « محاضرات فى الاسلام » طبعة هيدلبرج سنة ١٩١٠ من ١٠١ .

(٢) الكتاب السابق من ١٣٦ (تعليق رقم ٢ على البند رقم ٥) .

(٣) الكتاب السابق من ١٠٠ .

(٤) « المذاهب الفلسفية عند المتكلمين فى الاسلام » ، بون سنة ١٩١٢ من ١٤٩

تعليق رقم ٣ ، *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam* .

(٥) « الاسلام » ، الطبعة الثانية ، لندن من ١٩١٢ من ١٨٨ *Mohammedanism* .

البصرى مشهوراً بالزهد، وهو أستاذ واصل؟ وهل يحتمل ان تكون الروايات العربية سواء منها المعتزلية أو السنية قد أخطأت إلى هذا الحد فسببت تسمية المعتزلة ونشأتهم لا إلى مسألة عملية وإنما إلى مسألة إيمانية وعقيدة خاصة؟ يبدو لي أن فرض الباحث الاسلامى الكبير (جولد تسيهر) بعيد عن الحق أكثر من بعد التفسيرات السابقة المألوفة .

والواقع أن الباحثين لم ينتبهوا حتى الآن انتباهاً كافياً إلى مسألة خطيره كل الخطورة . تلك هي أن المؤلفين العرب على اختلاف آرائهم فى أصل تسمية المعتزلة ومعناها الأول يكاد يتفقون^(١) على أن الخلاف بين أهل السنة وبين مؤسسى مذهب المعتزلة (واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد) إنما نشأ حينما احتدم النزاع واشتدت الخصومة بين متكلمي الخوارج ومتكلمي أهل السنة ، حول مسألة مرتكب الكبيرة ، من جراء الثورات الخطيرة التى قام بها الخوارج . ذلك النزاع الذى لم يعنِ حالة المذنب فى الحياة الآخرة فحسب ، بل كانت له نتائج حيوية خطيرة من الوجهتين العملية والسياسية ذلك أننا فأنه لو سلمنا بمذهب الخوارج فى اعتبار مرتكب الكبيرة كافراً^(٢) لكانت النتيجة أن يعتبر خارجاً على الأمة الاسلامية ، وأن يعتبر زواجه بمؤمنة باطلاً ، وألا تقبل له شهادة ، وأن يستباح دمه وماله ، ثم من الناحية السياسية يصبح خلفاء بنى أمية وعمالهم وأنصارهم عاصين لله ، يجب على كل مسلم حقاً أن يثور عليهم ويحاربهم . وعلى العكس من ذلك يسقط هذا التشدد وذاك التحريض على الثورة ضرورةً إذا أخذنا بمذهب أهل السنة فى أن الفاسق مع ذلك مؤمن ، وله من أجل ذلك أن يتمتع بكل الحقوق التى

(١) أنظر ما أورده من مقتبسات فى ص ١٧٣ تعليق ، وفقرات السعودى المشار إليها

فى ص ١٨١ إلى ص ١٨٣ .

(٢) لا يسننا هنا أن يعتبر كافراً شرك أو مشركاً (كما ترى فرق الخوارج الأزارقة والجدات والصفريّة) أو أن يعتبر كافراً نعمة وكافراً كفران نعمة (كما يرى الخوارج الإباضية) . أنظر « الفرق بين الفرق » لمبد القاهر البغدادي ص ٩٧ — ٩٨ .

لكل عضو في الأمة الاسلامية ، اللهم إلا في حالات ضئيلة .
في هذه المسئلة التي كانت موضوع مناقشات عنيفة في النصف الثاني من
القرن الأول لما لها من نتائج سياسية وعملية ، كان خلاف واصل وعمرو بن
عبيد مع أهل السنة ، وبسببها كان اعتراضها إياهم . ذلك أنهما وقفا موقفاً
وسطاً ، شبه حياد بين الرأيين المتعارضين : رأى الخوارج ورأى أهل السنة
وقالا إن الفاسق أو صاحب الكبيرة أو مرتكب الكبائر ليس بمؤمن
ولا كافر وإنما هو في منزلة بين المنزلتين . وكانت نتيجة هذا الموقف الوسط
في مثل هذه المسئلة الدينية بحسب ما قلنا من قبل ، الحياد في النزاع السياسي
الذي كان على أشده بين الفريقين المتنازعين . أما الأصول الأخرى لمذهب
المعتزلة فإنها أضيفت شيئاً فشيئاً إلى نقطة ابتدائهم الأولى هذه : فأغلب الظن
أن مذهبهم في الاختيار مثلاً قد أتى به عمرو بن عبيد ، الذي يذكر عنه الرواة
صراحة أنه قد رعى^(١) ، بينما لا تذكر المصادر القديمة شيئاً مثل هذا عن
واصل .

وإذا كانت الغالبية العظمى من المؤلفين العرب قد اتخذوا لفظ معتزل
بمعنى منشق على الجماعة الاسلامية الصحيحة ، ناسين تلك المسئلة المهمة ، حيث
أضلتهم الفكرة العنادية ، فكرة اعتبار المعتزلة فرقة منشقة على أهل السنة ،
فقد وجد مع ذلك كتاب يربطون اسم المعتزلة بوقوفهم ذلك الموقف الذي
أشرنا إليه آنفاً وسطاً بين أهل السنة والخوارج ، فلدينا أولاً وقبل كل شيء
فقرتان هامتان للسعودي (المتوفى سنة ٥٣٤٦ = سنة ٩٥٧ — سنة ٩٥٨م) لم
يتمكن اشتينر من معرفتهما ، ولم يقدرهما جالان حق قدرهما . في الفصل السابع عشر
بعد المائة من مروج الذهب مانصه : « ومات واصل بن عطاء ويكنى بأبي
حذيفة في سنة إحدى وثلاثين ومائة . وهو شيخ المعتزلة ، وقديمها ، وأول

(١) لدى ابن رسته وابن قتيبة في الفقرات المشار إليها آنفاً ص ١٧٣ تعليق رقم ٢ ، وكذلك
لدى كثير من الكتاب التأخرين .

من أظهر القول بالمنزلة بين المنزلتين: وهو أن الفاسق من أهل الملة ليس بمؤمن ولا كافر. وبه سميت المعتزلة، وهو الاعتزال،^(١) وفي الباب الثاني بعد المائة من نفس الكتاب يعرض المسعودي أصول المعتزلة الخمسة، ويعيننا نحن هنا الفقرة التالية: «ثم القول بالوعد والوعيد، وهو الأصل الثالث: فهو أن الله لا يغفر لمرتكب الكبائر إلا بالتوبة وأنه لصادق في وعده ووعيده، لا مبدل لكلماته^(٢)؛ ثم القول بالمنزلة بين المنزلتين، وهو الأصل الرابع: فهو أن الفاسق المرتكب للكبائر ليس بمؤمن ولا كافر، بل يسمى فاسقا^(٣) على حسب ماورد التوقيف^(٤) بتسميته وأجمع أهل

(١) السعدي: «مروج الذهب»، طبعة باريس سنة ١٨٦١ — ١٨٧٧ ج ٧ ص ٢٣٤. وقد أخطأ المترجم الفرنسي (باربييه دي مينار) فهم الجزء الأخير من هذه العبارة حيث يقول في ترجمته «*montazéites*», *Il désigna ses sectateurs par le nom de montazéites* (بمعنى الشقاق وانفصال). ثم هو من جهة أخرى يخطئ في ترجمته للاصطلاح «منزلة بين المنزلتين» بكلمة «*l'état mixte*» (وهذه الترجمة غير الصحيحة قد كررها هنري جالان في كتابه «بحث في المعتزلة» ص ٤١ و ٤٧).

(٢) يرى المعتزلة أن السلم المرتكب الكبيرة، والذي يموت دون توبة، يخلد في النار، وكل ما هنالك هو أن عذابه فيها أخف من عذاب الكفار؛ بينما يرى أهل السنة أن المسلم لا يخلد في النار حتى ولو كان مرتكباً للكبائر (اللهم إلا الكفر)، ويعتقدون في شفاعة الملائكة والنبين وأولياء الله للمسلمين المذنبين. ومن أجل هذا هم يسلمون، أي أهل السنة، ضمناً بأن الله يمكن أن يتحلل بما جاء به من وعد أو وعيد في القرآن. وقد أخطأ Dozy في فهم النصوص حينما كتب يقول في كتابه «بحث في تاريخ الإسلام»، ليدن سنة ١٨٩٧ ص ٢٠٣ إن المعتزلة يعتقدون في نوع من «المظهر» [وهو الذي ذكره دانتق في الكوميديا الإلهية فقال إنه مكان بين النار والجنة لا بد أن يطهر فيه الإنسان من ذنوبه قبل دخوله الجنة]. وقد كرر هذا الخطأ بعينه هنري جالان في كتابه «بحث في المعتزلة» ص ٤١.

(٣) للسيد المرتضى في اختيار المعتزلة لهذا اللفظ كلام مفيد في كتابه «الأمل» (= غرر الفوائد) طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ ج ١ ص ١١٥، ص ١١٦.

(٤) هكذا، كما هو موجود في الطبقات المصرية، بدلا من كلمة «التوفيق» الموجودة في طبعة باريس، راجع فيما يتعلق بكلمة توقيف بمعنى «وضع» (وهو ما لا يوجد في القواميس) كتاب مكس هورتن *M. Horten, Die spekulative und positive Theologie des Islam*. «علم العقائد النظرية والوضعية في الإسلام» طبعة ليبتيك سنة ١٩١٢ ص ٢٧١ ب (ص ٨ — ١٠، ٢٥ إلى ٣٠).

الصلاة^(١) على فسوقه . قال المسعودى : ولهذا الباب سميت المعتزلة وهو ، الاعتزال . وهو الموصوف بالآساء والأحكام مع ما تقدم^(٢) من الوعيد في الفاسق من الخلود في النار ،^(٣) .

وكلام المسعودى يحتاج إلى تفسير بسيط للألفاظ التالية : « تسميته » ، « أسماء » ، « أحكام » ، سنذكره في الملاحظة الأولى الموجودة بملحق هذا البحث . ويكفى هنا أن نقول إن المسعودى يقصد بقوله « تسميته » وصف الشخص بأنه مؤمن أو كافر أو فاسق ؛ وقوله « أسماء » الألفاظ المتقابلة من إيمان وكفر ، مؤمن وكافر ؛ وقوله « أحكام » المسائل النظرية والعملية التي تضمنتها هذه الأوصاف .

ومن هذا ينتج أن اسم المعتزلة لم يطلق على الذين أنشأوا المدرسة الكلامية الجديدة للدلالة على أنهم انفصلوا عن أهل السنة وتركوا مشايخهم القدماء ورفقاهم ، وإنما أطلق للدلالة على موقفهم كأناس مبتعدين محايدين بين طرفي رجال الدين والساسة في وقت ما ، تمتنعين هكذا عن الخصومات والمنازعات القائمة بين المسلمين . وإلى جانب ذلك يرى أن اسم المعتزلة لم

(١) أى المسلمين الحقيقين . راجع مثلا البيت الذى قاله أيمن بن خريم حينما أريد دفعه إلى الاعتصار لماوية ضد على (الدينورى : «الأخبار الطوال» طبع جويرجاس ص ٢٠٦) :

ولست بقاتل رجلا يصلى على سلطان آخر من قريش
وحتى إلى يومنا هذا يقول الناس في طرابلس بهذا المعنى : « ناس مصليين » .

(٢) إشارة إلى الأصل الثالث الذى ذكره قبل ذلك بقليل .

(٣) المسعودى : « مروج الذهب » ج ٦ ص ٢٢ . وهنا أيضاً أخطأ المترجم الفرنسى

حين ترجم فقال : « Mais simplement *prevaricateur*, selon l'acception acceptée ...

de tous, et lorsque la communauté des fidèles s'accorde à dire qu'il a prévariqué.

C'est ce point particulier... qui a donné naissance au nom des Moutazélites, du

mot *ʿtīzal*, mot qui désigne celui qui est défini ainsi par les noms et les jugements, et sous le coup de la menace de damnation éternelle, prononcée contre

le *prevaricateur* . وكذلك أخطأ المترجم حين افترض (ج ٦ ص ٤٩٠) أن النص قد

حرفه النساخ .

يطلقه عليهم أهل السنة . وإنما اختاره المعتزلة أنفسهم للدلالة على موقفهم الخاص في هذه المسألة . ورأى المسعودى له خطره ، لا لقدم المؤلف فحسب بل أيضاً لأنه ألف كتباً خاصة في المذاهب الكلامية المختلفة والفرق الدينية الجديدة ، ويطابق هذا الرأي ما نص عليه «لسان العرب» ، ج ١٣ ، ص ٤٦٧ (ونقله من بعد « القاموس » و « تاج الغروس » ، ج ٨ ، ص ١٥) : « وقوم من القدرية يُلقَّبون المعتزلة ، زعموا أنهم اعتزلوا قتي الضلالة عندهم يعنون أهل السنة والجماعة والخوارج الذين يستعرضون الناس قتلاً . (١)

ثم إن قول المسعودى يؤيده ما يرويه البرواة حول الموقف الديني والسياسي الذي وقفه وأصل بن عطاء بازاء من اشتركوا في الحروب الدينية في القرن الأول بين أنصار علي وأنصار عثمان ، بين أنصار علي والأهويين (٢) أما البدعة الثالثة ، أو الأصل الرابع على قول البعض ، والذي به اعتزل وأصل الجماعة ، فهو أن الخوارج قالوا بأن طلحة والزبير وعائشة ومن تبعهم كانوا كافرين حينما حاربوا علياً في موقعة الجمل ، وأن علياً كان علي حق في محاربه إياهم ، وكذلك في محاربة معاوية في صفين . ولكنه صار كافراً بقبوله التحكيم بينما يرى أهل السنة أن الفريقين اللذين حاربا في موقعة الجمل كانا مسلمين مع اختلاف واحد فيما بينهما ، وهو أن علياً كان علي حق ، بينما كان خصومه علي ضلال . وكانوا ثابرين دون أن يكونوا من أجل ذلك كافرين أو فاسقين لذلك كانت شهادة أحد الفريقين مقبولة شرعاً إذا كان صادقاً . أما وأصل فارتأى رأياً وسطاً بين رأي أهل السنة ورأي أهل الخوارج فقال إن أحد الفريقين « فاسق » ، ولكن من غير الممكن معرفة أيهما فاضق علي وجه

(١) . . يلي هذا عرض الرأي الآخر القائل بأن أصل تسمية المعتزلة يرجع إلى أهل السنة ؛ ويوزيد « اللسان » ما يروي عن قتادة ؛ أما « القاموس » فيورد قصة الحسن البصري ؛ ويذكر « تاج الغروس » كلا الروايتين .

(٢) ، ما يلي هذا لم يذكره اشتينر إلا عرضاً في كتابه « المعتزلة » ، ص ٥١ ، وقد أغفله جالان تماماً في كتابه « بحث في المعتزلة » .

التحديد. وعلى ذلك فإذا شهد واحد من أحد الفريقين مع واحد من الفريق الآخر، حتى ولو على باقة بقل، فإنه لا يقبل شهادتهما، لأنه يعتقد أن أحدهما فاسق، دون أن يعرف أيهما على وجه التحديد، بينما يقبل شهادة اثنين من فريق واحد (١) — أما عمرو بن عبيد فيرى غير ذلك: يرى أن كلا الفريقين فاسق (لا كافر) فلا تقبل شهادة من اشترك في نزاع الفريقين (٢) ومن هذا يظهر أنه وقف دائماً موقفاً وسطاً بين أهل السنة والخوارج ولو بطريقة مخالفة لطريقة واصل.

ويؤيد هذا كله ما كان بين نشأة الاعتزال وبين الأحزاب السياسية في العصر الأموي من صلة وثيقة (٣).

الآن وقد وصلنا إلى هذه النقطة لم يبق علينا إلا أن نخطو خطوة أخيرة في سبيل توضيح أصل اسم « المعتزلة »، ما دمنا نرى من الواجب ألا ننظر إليه باعتباره تسمية اخترعها الخصوم قدحاً فيهم، وسخرية بهم. يذكر أبو الفدا (٤) في « أخباره »، خاصاً بسنة ٥٣٥ هـ أسماء بعض الأشخاص الذين لم يريدوا مبايعة علي، ولو أنهم ليسوا من شيعة عثمان. ويضيف إلى ذلك قوله: « وسُمِّوا هؤلاء المعتزلة، لاعتزالهم بيعة علي ».

(١) عبد القاهر بن طاهر البغدادي، « الفرق بين الفرق » ص ٩٩ — ١٠٠، راجع المهرستاني طبع كيورتن، ص ٣٣ — ٣٤، والمقريري في « خططه » طبع بولاق سنة ١٢٧٠ ج ٢ ص ٣٤٦ = طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ — سنة ١٣٢٦ ج ٤ ص ١٦٥.

(٢) عبد القاهر البغدادي ص ١٠١؛ المهرستاني ص ٣٤.

(٣) ولتراجع أيضاً أقوال بشر بن المعتز رئيس معتزلة بغداد فيما يتعلق برأيه في الخلفاء الأول ورجال الحروب المدنية الأولى؛ وهنئ أقوال عبر عنها شعراً في أيام هارون الرشيد (من سنة ١٧٠ إلى سنة ١٩٣ هـ = سنة ٧٨٦ — سنة ٨٠٩ م) وحفظها لنا المهدي لدين أحمد بن يحيى الرضفى في كتابه « المعتزلة »، طبع أرنولد ليتسك سنة ١٩٠٢ ص ٣٠ ص ٧ — ٩. وراجع كذلك ما سبقه فيما بعد من ١٩١ تعليق ٢.

(٤) « أخبار » أنى الفدا، طبع ريسكة، إهفنيا بسنة ١٧٨٩ — سنة ١٧٩٤ ج ١ ص ١٨٢ (= ص ١٨٠ ج ١ من طبعة استامبول سنة ١٢٨٦).

هذه الفقرة اعتمد عليها فون هممر برجشتل في تاريخه ، ولكنه قلب الوضع فجعل أنصار عثمان من المعتزلة أيضاً . ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا كتب يقول : « هؤلاء جميعاً سموا باسم المعتزلة (أبو الفداء : أخبار ج ٢ ص ٢١٣) ومن هذا الحين أصبحت هذه التسمية علماً على حزب سياسي كما هي الحال في حزب الخوارج ،^(١) . وعلى هذا النحو كذلك أخطأ ف . ثولف في كتابه عن « الدروز وأسلافهم » ، حيث قال بعد أن ذكر أن واصلاً وعمرو بن عبيد ومن تبعهم سموا باسم المعتزلة أي « المنشقين » : « ويبدو أن هذا الاسم لم يوجد حينئذ فحسب ، بل كان مستعملاً من قبل ، تبعاً لما قرره هممر في كتابه « معرض صور . . . ج ١ ص ٣٢٤ . . . »^(٢)

ثم إن هذه الفقرة كانت معروفة طبعاً لدى ج . فييل ، ولكنه وقع في نفس الخطأ الذي وقع فيه فون هممر برجشتل من أن هذا الاسم كان علماً على كل من لم يبايعوا علماً فقال : « هؤلاء الذين رفضوا بيعته سموا تبعاً لما يقوله أبو الفداء ص ٢٨٢ « بالمعتزلة » ، وهو اسم يرى آخرون أنه أطلق على فرقة دينية متأخرة ، بينما سمي المنشقون السياسيون « بالخوارج » أو « الثائرين » . ومن هنا يعتقد فييل أن اسم فرقة المعتزلة يجب أن ينطق « معتزلة » بصيغة اسم المفعول ، منعاً لمظنة وجود صلة بين اسم رجال سنة ٣٥ هـ وبين اسم المتكلمين المعتزلة ، معتمداً على قصة الحسن البصري مع واصل . ويختم كلامه بقوله : « والأرجح عندي أن هذه الفرقة قد جاءها اسمها عن طريق أهل السنة الذين سموهم بهذا الاسم تحقيراً لشأنهم . وهذا الاسم يُنطق معتزلة

(١) « معرض صور لتراجم حياة الحكام المسلمين المظالم في القرون السبعة الأولى للهجرة » ، لبيتسك ودرمشات سنة ١٨٣٧ — سنة ١٨٣٩ ج ١ ص ٣٢٤ .

Gemaldesaal der Lebensbeschreibungen grosser moslimischer Herrscher der ersten sieben Jahrhunderte der Hidschret

(٢) « الدروز وأسلافهم » ، لبيتسك سنة ١٨٤٥ ص ٦ ، تعليق * *Die Drusen und ihre Vorläufer*

ومعناه « المنشقون (على المؤمنين إيماناً صحيحاً) »^(١) .
وبعد حكم قُبل السلبى هذا ، لم يحاول أحد أن يرى صلة ما بين المعتزلة
السياسيين فى سنة ٣٥ وبين المعتزلة المتكلمين الذين ظهرُوا فى نهاية القرن الأول
أو أوائل القرن الثانى للهجرة .

ولكن النصوص التاريخية التى نشرت بعد كتاب قُبل تدلنا على أن
الفعل « اعتزل » (بدون مفعول أو مع المفعول به) كان له معناه الخاص
فى لغة السياسة فى القرن الأول والنصف الأول من القرن الثانى للهجرة .
فكان يستعمل للدلالة على الامتناع عن مناصرة أحد الفريقين المتنازعين ،
وعلى الوقوف موقف الحياد مع ذم كلا الفريقين^(٢) .

(١) « تاريخ الخلفاء » ما بين سنة ١٨٤٦ — سنة ١٨٥١ ، ج ١ ص ١٩٢ — ١٩٣
تعلق *Geschichte der Chalifen* وقد قرأها من قبل « معتزلة » بفتح الزاى بوكوك (سنة
١٦٥٠ : فكتب يقول : « Separatos 'Motazalos ») ؛ وسيل Sale (سنة ٧٣٤ فكتب :
« Motazalites, or Separatists ») ؛ وريسه (سنة ١٧٧٨ و ١٧٨٩ فكتب :
« al Motazalah, seu secessorum, vel separatistarum ») ؛ ودى سامى (سنة ١٨٠٦
بعد ذلك فكتب : « les Motazal, les Motazales ») ؛ ومونك « أمفاج من الفلسفة اليهودية
والعربية » طبعة باريس سنة ١٨٥٩ فكتب : « Motazales » (وميرن Mehren « الأشعري »
طبعة ليدن سنة ١٨٧٩ فكتب : « Motozales ») وأمارى (فى كتابه عن « الكتب
العربية عن صقلية » تورينو سنة ١٨٨٠ — ١٨٨١ ج ٢ ص ٤٩٥ *Bibl. ar.-sic, trad.*
فكتب « Mu'tazaliti ») . ولكنهم لم يعلقوا على هذا كبير أهمية ، كما يظهر من ترجماتهم
التي تصل إلى حد التناقض مع صيغة اسم المفعول كما هى الحال لدى سيل وريسه . وقد قال
دوزى فى سنة ١٨٥١ بمثل مقال به قُبل ، وذلك فى كتابه « فهرست الكتب الفرقة فى
أكاديمية ليدن » *Catalogus Codd. Orientalium biblioth. Academiae Lugduno Batavae*
سنة ١٨٥١ — ١٨٧٧ ج ١ ص ١٦) ، ولكنه فى كتبه المتأخرة عدل ضمناً
عن صيغة اسم المفعول ، وهى صيغة غير محتملة إلى حد بعيد من الناحية اللغوية ، وتختلف من
جهة أخرى مع ما تذكره القواميس العربية ، ومع ما يؤكد السمعانى تأكيدياً صريحاً فى كتاب
« الانساب » طبعة ليدن سنة ١٩١٢ الصفحة المبني من الورقة رقم ٥٣٦ حيث يقول :
« المعتزلى بضم الميم . . . وكسر الزاى . . . هذه النسبة إلى الاعتزال وهو الاجتناب » .
كذلك استعمال لفظ « اعتزال » بمعنى « مذهب المعتزلة » يقتضى صيغة اسم الفاعل ضرورة .
(٢) ومن هنا كان لاماس على حق فى أن يضم للفصل السادس من بحوثه القيمة جداً

وقد نشأ هذا المعنى مباشرة من استعمال لفظ « اعتزل » بمعنى « تجنب »
و « عاش في عزلة » الخ . ولعل القرآن قد سبق إليه (سورة ٤٤ آية ٢٠)
حيثما قال موسى للمصريين وهو يدعوهم « وإن لم تؤمنوا لي فاعتزلون ،
(أى لا ترجموني ، آية ١٩) أو كما يقول أصحاب المعاجم والمفسرون
« خلوا سبيلي ولا تكونوا على ولا معي »^(١) — وهناك أمثلة أخرى (إلى
جانب كلام أبي الفدا المذكور آنفاً) توضح المسألة أحسن توضيح^(٢) :
ففي « الأغاني » ج ٢١ ص ٧ س ٢٠ : « كان (والد الشاعر أيمن بن
خرّيم) أحد من اعتزل حرب الجبل وصفين وما بعدهما من الأحداث
فلم يحضرها » ؛
وفي « الأخبار الطوال » لأبي حنيفة الدينوري ص ٢٠٥ السطر الأخير

دراسات عن حكم الخليفة الأموي معاوية الأول ، بيروت سنة ١٩٠٨ ص ١٠٩ —
Etudes sur le règne du Calife omayyade Mo'awia Ier, Beyrouth 1908, 109-125١٢٥
« Le parti des 'Otmaniya et des Mo'tazila » : هذا العنوان (= MFO, II, 1907, 1-17)
(حزب الشمانية والمعتزلة) ويترجم هذا الأخير بقوله « es neutres » (أى الواقفين على
الحياة بين أنصار علي ، وأنصار عثمان أو الأمويين) ؛ ويلاحظ مع ذلك أن اقتباسات
لامانس المدينة لا تشير إلى استعمال لفظ « معتزل » وإنما إلى الاعتزال والحياة . —
وفي التعليق الموجود في ص ١١٥ لبس ؛ فالدينوري (ص ٢٠٦ س ١١) لا يقول إن يعين
الصاعركان معتزليا وكان شاميا إنما يقول « [ولو أنه] من أهل الشام وكان معتزلا لا قوم »
(أى خصما للامويين) .

(١) « لسان العرب » ج ١٣ ص ٤٦٧ س ٣ — ٥ ؛ « تاج العروس » ج ٨ ص
١٥ س ٧ من أسفل ؛ « تفسير » الطبري (الطبعة الثانية) ج ٢٥ ص ٧٢ (خلوا سبيلي) ؛
تفسير الفخر الرازي ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٨ [١٣١٠] ج ٧ ص ٤٥٢ ؛
« الكشاف » للزمخشري ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٧ ج ٢ ص ٣٦١ ؛ « تفسير »
البيضاوي طبع فليشر ج ٢ ص ٢٤٦ الخ .

(٢) ومن جهة أخرى يلاحظ استعمال لفظ « اعتزال إلى » بمعنى « انضم إلى حزب
فلان » (تاريخ الطبري ج ١ ص ٣١٧٩ س ١٨ : « واعتزلت عبد القيس إلى علي إلا
رجلا فإنه أقام ») أو بمعنى « يأوي إلى مكان بعيد » (تاريخ الطبري ج ١ ص ٣١٧٩
س ١ و ١٤) . راجع قاموس لين العربي الانجليزي ص ٢٠٣٦ ب (حيث الاقتباس عن
الحريري ص ٢٤٥ يرجع لا إلى النص ، وإنما إلى الشرح العربي الذي وضعه دي ساسي)

(طبع جويرجاس ليدن سنة ١٨٨٨) : « وقد كان (أبو موسى الأشعري) اعتزل الحرب ، — أنظر دوزي في كتابه « الملحق » ، ج ٢ ص ١٢٥ العدد الثاني (Suppl.) وهو تصحيح لما يقوله لين) .

وفي تاريخ الطبري ج ٦ ص ٣١٧٨ (المجموعة الأولى) طبع برل سنة ١٨٩٨ : « وأهل البصرة فرّق : فرقة مع طلحة والزبير ، وفرقة مع علي ؛ وفرقة لا ترى القتال مع أحد من الفريقين . وجاءت عائشة رضي الله عنها من منزلها التي كانت فيه حتى نزلت في مسجد الخلدان في الأزدي ، وكان القتال في ساحتهم . ورأس الأزدي يومئذ صبرة بن شيمان فقال له كعب بن سور إن الجموع إذا تراءوا لم تستطع وإنما هي بحور تدفق فأطعني ولا تشهدهم واعتزل بقومك فاني أخاف ألا يكون صلح ... ودع هذين الغارين من مضر وربيعة فهما أخوان » .

وفي تاريخ الطبري أيضاً ج ١ ص ٣١٧٩ : نادى أحد المنادين وهو الأحنف بن قيس في هذه المناسبة عينها قائلاً (س ٤—٦) يال زيد اعتزلوا هذا الأمر وولوا هذين الفريقين كيسه وعجزه ، فقام المنجاب بن راشد فقال : يال الرباب لا تعتزلوا واشهدوا هذا الأمر وتولوا كيسه . « وهذه العبارات نفسها تتكرر من بعد في الأسطر ٧ ٦ ٩ ٦ ١١ ١٢٦ .

وفي تاريخ الطبري كذلك ج ٦ ص ٣٢٤٤ س ٣—٤ في سنة ٣٦ عينها كتب قيس بن سعد إلى علي يقول : « إن قبلي رجالا معتزلين قد سألوني أن أكف عنهم وأن أدعهم على حالهم حتى يستقيم أمر الناس » .

وأيضاً (في ج ١ ص ٣٢٤٨ س ٨) يسمى المحايدون الذين لا يبغون نصر فريق على آخر باسم « القوم المعتزلين » .

كذلك (في ج ١ ص ٣٣٤٢ س ٣—٦) حينما اجتمع المحكّمون سنة ٣٧ هـ للفصل بين علي ومعاوية قال المغيرة بن شعبه (أحد المعتزلة) لعمر بن العاص : « يا أبا عبد الله ، اخبرني عما أسألك عنه . كيف ترانا

معشر المعتزلة ؟ فانا شككنا في الأمر الذي قد تبين لكم من هذا القتال ،
ورأينا أن نستأنى وتنتب حتى تجتمع الأمة ؟ قال أراكم معشر المعتزلة خلف
الابرار وأمام الفجار ، وفي السطر ١٩ : « وكان ابن عمر فيمن اعتزله ،
وأخيراً الطبرى ج ٣ ص ١٤٣ فيما يختص بسنة ١٤٤ : « وقد ذكر أن محمداً
(بن عبد الله بن حسن بن حسن بن علي بن أبي طالب) كان يذكر أن
أبا جعفر من بايع له ليلة تشاور بنوهاشم (العلويون والعباسيون) بمكة فيمن
يعقدون له الخلافة حين اضطرب أمر بني مروان مع سائر المعتزلة الذين
كانوا معهم هنالك » .

فعدنا إذاً الدليل الحاسم على استعمال لفظ « معتزل » بهذا المعنى السياسي
طوال هذا الزمان الذي عاش فيه مؤسس مذهب المعتزلة .
ونستطيع أن نلاحظ أخيراً ، في شيء كثير من الاحتمال ، أن الحديث
الموضوع الذي طبقه المعتزلة المتكلمون من بعد علي أنفسهم كان يشير في
الأصل إلى المعتزلة السياسيين ، وأعنى بهم هؤلاء الذين امتنعوا عن الاشتراك
في المنازعات الداخلية في القرن الأول وأوائل القرن الثاني . ذلك الحديث
هو : « ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة ، أبرها وأتقاها الفئة المعتزلة^(١) ،

• • •

من كل هذا الذي سبق يبدو لي أنه يمكن استخلاص النتائج التالية :

١ - لم يكن اسم المعتزلة في ميدان الكلام مأخوذاً من فكرة الانفصال
عن مذهب أهل السنة والجماعة ، ولم يكن إذاً قد اخترعه أهل السنة مضمينين
إياه معنى ذم أو سخرية باعتبارهم خارجين على مذهب أهل السنة . وإنما اختار
المعتزلة الأولون هذا الاسم ، أو على الأقل تقبلوه ، بمعنى « المحايدين » أو
« الذين لا ينصرون أحد الفريقين المتنازعين (أهل السنة والخوارج) » على

(١) كتاب « المعتزلة » تأليف المهدي لدين أحمد بن يحيى المرتضى ، طبع ت . و .
ارنولد ، لينسك سنة ١٩٠٢ ص ٢ السطر الأخير و ص ٤ س ٧ .

الأخرى ، في المسألة السياسية الدينية الخطيرة ، مسألة « الفاسق » .

٢ — وما دامت هذه المسألة قد أخذت حظها من الأهمية بسبب المنازعات السياسية والحروب الأهلية في القرن الأول ، فمن الطبيعي أن يكون اسم المعتزلة قد أخذ عن لغة السياسة في ذلك العصر . فكان المعتزلة الجدد المتكلمون في الأصل استمراراً في ميدان الفكر والنظر ، للمعتزلة السياسيين أو العمليين^(١) .

٣ — كانت الجماعة الأولى من المعتزلة المتكلمين تشمل على وجه الاحتمال أشخاصاً اختلفت آراؤهم حول بعض المسائل الدينية الأخرى . حتى انه في القرن الأول وأوائل القرن الثاني كانت بعض المسائل الدينية (مثل الجبر والاختيار) غير واضحة المعالم والحدود ، ولم يكن من المستطاع القطع بأى الآراء المتعارضة يجب اعتباره من أقوال أهل السنة أو أقوال غيرهم^(٢) . فلم يكن الاجماع قد تم بعد في هذا الباب بطريقة قطعية .

٤ — فكان اسم المعتزلة المتكلمين في الأصل يشير إذاً إلى النقطة الوحيدة

(١) وحتى المتأخرون من المعتزلة كانت أحكامهم في التاريخ مطبوعة بطابع الحياذ الذي كان عليه أسلافهم السياسيون . أنظر مثلاً في كتاب « شرح نهج البلاغة » لابن أبي حديد (المتوفى سنة ٦٥٥ هـ) ذلك السفر المائل الضخم ، آراء المعتزلة ، لإخوانه في المذهب ، حول العلاقات بين علي وعثمان (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٩ ج ٢ ص ٤٤٤ — ٤٤٥) وحول المغيرة بن شعبه ، أحد المعتزلة في أيام النزاع بين علي ومعاوية ومن يعيهم التسمية (ج ٤ ص ٤٥٣) . انظر كذلك ما ذكرناه آنفاً ص ١٨٥ تعليق ٣ .

(٢) من الجدير بالملاحظة في هذا الباب أن قتادة (المتوفى سنة ١١٧) المحدث المشهور كان من القائلين بالاختيار ، مع أنه في رأى البعض كان أول من سعى المعتزلة بهذا الاسم سخريه منهم (ابن قتيبة طبع فيستفاد ص ٣٠١ وابن خلكان تمت اسم قتادة) . وعلى العكس من ذلك لا ترى اسم واصل بين اسماء القدرية الذين ذكرهم ابن قتيبة في الموضع الآنف الذكر ، والذين هل اسماءهم ابن رسته (طبع دى خويه ص ٢٢٠ — ٢٢١) الذي يورد اسماء بعض المحدثين ككحول ومحمد بن إسحق (صاحب السير) . أنظر جولدتسيمر في «مجلة الجمعية المبرقية الألمانية» المجلد رقم ٥٧ سنة ١٩٠٣ ص ٣٩٤ — ٣٩٥ ، وكذلك اسماء من ذكرهم ابن حزم في كتاب « الملل والنحل » ج ٣ ص ٢٢ .

المميزة لمذهبهم عن مذهب أهل السنة والجماعة . وهذه النقطة قد فقدت أهميتها من بعد بانقضاء الحروب الأهلية بالنسبة لمسائل الخلاف الدينية الأخرى ، التي رسخت شيئاً فشيئاً ، وطغت على تلك النقطة من جراء رد الفعل المتزايد ضد ثبات مذهب أهل السنة ورسوخه (القدرة ، الصفات ، خلق القرآن ، العقل والنقل) . أو بعبارة أخرى كانت هذه التسمية تسمية جزئية في وقت من الأوقات مثل التسميات الأخرى التي اتخذها المعتزلة من بعد أحياناً للدلالة على بعض النقط الخاصة في تعاليمهم دلالة خاصة مثل « القدرية » ، « العدمية » ، « الموحدية » (مشيرين بذلك إلى مذاهبهم في القدر وفي العدل وفي التوحيد على الترتيب) .

٥ - لعل ذكرى الأصل الحقيقي لاسم المعتزلة قد بدأ يضعف في النصف الثاني من القرن الثاني . وعلى هذا النحو اعتقد الكثيرون ، حتى من بين المعتزلة (١) أنفسهم ، شيئاً فشيئاً أن هذا الاسم يدل على انهم « انشقوا » على أهل السنة والجماعة ، وأن هؤلاء هم الذين اخترعوه . وقليل من الكتاب هم الذين أبقوا على السبب الأصلي في هذه التسمية .

٦ - وأخيراً نستخلص أنه ليس بصحيح أن المعتزلة كانوا في الأصل فرعاً أو استمراراً للقدرية في القرن الأول ، وأن نقطة ابتدائهم كانت مذهب الاختيار وحرية الإرادة .

التعليق الأول - يجدر بنا أن نلاحظ فيما يتعلق بالاصطلاحات : «تسمية» و «الأسماء والأحكام» المذكورة آنفاً (ص ١٨٢-١٨٣) كيف يفسر

(١) في تفسير الرازي (طبعة القاهرة سنة ١٣٠٨ [— سنة ١٣١٠] ج ٧ ص ٤٥٢ ؛ سورة ٤٤ آية ٢٠) « إن المعتزلة يتصلفون ، ويقولون : إن لفظ الاعتزال إنما جاء في القرآن كان المراد منه الاعتزال عن الباطل لا عن الحق . فاتفق حضورى معهم في بعض المحافل ، وذكر بعضهم هذا الكلام ، فأوردت عليه هذه الآية - وقلت : المراد من الاعتزال في هذه الآية الاعتزال عن دين موسى عليه السلام وطريقته ، وذلك لاشك أنه اعتزال عن الحق ، فانقطع الرجل » .

المسعودى نفسه (كتاب مروج الذهب ج ٤ ص ٧٠) الاصطلاح الثانى وهو يذكر أصول المعتزلة فيقول : « الاسماء والأحكام وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين » ، قاصداً بذلك أن يقول إن المعتزلة فى مسألة الاسماء والأحكام وقفوا موقفاً وسطاً بين الخوارج وخصومهم . — ونحن هنا بصدد مسألة تترد ضرورةً فى أمهات كتب علم الكلام. ومضمون هذا الفصل يبدو بوضوح من الكلمات التى استهل بها الشريف الجرجانى شرحه للمرصد الثالث من الموقف السادس من « مواقف » الايجى حيث يقول : « المرصد الثالث فى الاسماء الشرعية المستعملة فى أصول الدين كالايمان والكفر والمؤمن والكافر . والمعتزلة يسمونها أسماء دينية^(١) لا شرعية ، تفرقة بينها وبين الألفاظ المستعملة فى الأفعال الفرعية (والأحكام) من أن الايمان : هل يزيد وينقص أو لا ؟ ومن أنه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة أو لا ؟ كذلك يمكن مراجعة الفصل الموسوم باسم (فى الاسماء الشرعية) فى كتاب أبى التناء محمود الأصفهاني « شرح مطالع الانظار على متن طوابع الأنوار للبيضاوى ، طبعة استامبول سنة ١٣٠٥ ص ٤٦٤ — ٤٦٧ (= ص ٢٢٧ — ٢٢٨ من طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣) أو الباب المعنون بعنوان « فى الاسماء والأحكام) من كتاب « محصل أفكار المتقدمين ، لفخر الدين الرازى ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ ص ١٧٤ — ١٧٦^(٢) . — وتوجد هذه المسألة بالذات فى كتب الاباضية فى شمال افريقية ؛ فمثلا عمر التلائى فى كتاب « شرح على أصول الديانات لعامر بن على الشماخى » ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٤

(١) والواقع أنها تسمى « الأسماء الدينية » ، فى كتاب « ايثار الحق على الخلق » لمحمد بن المرتضى (طبعة القاهرة سنة ١٣١٨ ص ٣٨١) الذى كان ، باعتباره زدياً ، يميل إلى الاعتزال ولو بشكل أخف كثيراً .

(٢) ترجمه فى اختصار بعض الشيء ما كس هورتن فى كتابه « علم العقائد النظرى والوضعى فى الاسلام » لبيتك سنة ١٩١٢ ص ١٠٣ ، ص ١٠٥ *Die spekulataive und positive Theologie des Islam, ("Namen and Bestimmungen")*.

ص ١٢٤ يقول: « والأصل التاسع من الأصول التسعة الجأى اختلاف الناس من قبلها: « الأسماء والأحكام. فالأسماء هي الألفاظ الحسنة التي أطلقها الله على صلحاء عباده كالمسلمين والمؤمنين والمتقين وأصحاب الجنة وأولياء الله وأجائه ، والقبیحة التي أطلقها الله على عصاة عباده كالكافرين والخاسرين وأصحاب النار والفاسقين »؛ وفي ص ١٢٥: « فن حكم عليه بالإيمان سمي مؤمناً... ومن حكم عليه بالكفر سمي كافراً، ومن حكم عليه بالشرك سمي مشركاً الخ » .

أما فيما يتعلق بالاستعمال الاصطلاحي لكلمة « تسمية » في هذا الباب ، فراجع مثلاً كتاب « الملل والنحل » لابن حزم ج ٢ ص ١١٢ حيث يقول: « أما المرجئة فعمدتهم التي يتمسكون بها الكلام في الإيمان والكفر: ما هما؟ وما التسمية بهما؟ والوعيد... وأما المعتزلة فعمدتهم التي يتمسكون بها الكلام في التوحيد، وما يوصف به الله تعالى . ثم يزيد بعضهم الكلام في الإيمان والكفر ما هما والتسمية بهما . — ويقول ابن حزم أيضاً ج ٣ ص ٥٤ (في حديثه عن بشر بن المعتمر المعتزلي) : « فقال انه ليس شيء من أفعال العباد إلا والله تعالى فيه فعل من طريق الاسم والحكم ، يريد بذلك أنه ليس للناس فعل إلا والله تعالى فيه حكم بأنه صواب أو خطأ ونسميه [اقرأ : وتسمية] بأنه حسن أو قبيح ، طاعة أو معصية » .

وبهذا المعنى يفهم عنوانا كتابين من كتب أبي الحسن الأشعري خطأ في ترجمتها اشبتاً: « كتاب اختلاف الناس في الأسماء والأحكام والخاص والعام »^(١) ، « ومسائل سئل عنها الجبائي في الأسماء والأحكام »^(٢) والسبب

(١) ف . اشبتا ، « من تاريخ أبي الحسن الأشعري » ، ليستك سنة ١٨٧٦ ص ٦٧ برقم ٢٢ : « اختلاف آراء الناس في تسمية الأشياء ، وفي الأحكام المنطقية ، وفي الخاص والعام » W. Spitta, *Zur Geschichte Abu 'l-Hasan al-As car'i's* ; « Die verschiedene Ansichten der Leute über die Benennungen der Dinge, die logischen Urtheile, das Besondere und Allgemeine » .

(٢) الكتاب السابق ص ٢٧٦ برقم ٧٠ : « مسائل وجهت إلى الجبائي في التسميات والأحكام المنطقية » « Fragen an Gubbā' über die Benennungen und logischen Urtheile » .

في إضافة قوله « الخاص والعام » في العنوان الأول هو أن اختلاف الفرق حول هذا النوع من المسائل يتوقف على طريقة التوفيق بين النصوص (من القرآن والحديث) الدالة على العموم والنصوص الدالة على الخصوص؛ راجع مثلاً كتاب « إيثار الحق » لمحمد بن المرتضى ص ٣٨١ وما تليها .

التعليق الثاني — في معجم لين (c 2037) نقرأ اعتماداً على تاج العروس أن المعتزلة كانوا يسمون أيضاً « العزّال » . والواقع أن تاج العروس ج ٨ ص ١٦ س ٦ — ٧ يقول تعليقاً على ما في القاموس : « والعزال كerman المعتزلة قال الشاعر

برئت من الخوارج لست منهم من العزّال منهم وابن باب

أراد بابن باب : عمرو بن عبيد . وكلام « تاج العروس » مأخوذ من لسان العرب ، ج ١٣ ص ٤٦٧ . ولكن هذا الأخير لا يقول إن « العزال » معناها « المعتزلة » ، إنما هو يقول إن شاعراً قال هذا البيت عن عمرو بن عبيد فحسب ، فاستدلّال تاج « العروس » ليس استدلالاً وهمياً فحسب ، بل هو خطأ محض ، لأنه يقوم على أساس تحريف في الكتابة ؛ والقراءة الصحيحة ليست « العزال » ، وإنما « العزّال » ، وهذه كنية وأصل ابن عطاء . وهذا البيت لاسحق بن سويد القدوي . وقد ذكر مع أبيات أخرى بمناسبة وأصل ابن عطاء في كتاب « البيان » (للجاحظ) طبعة القاهرة سنة ١٣١١ — ١٣١٢ ج ١ ص ١١ (= ص ١٣ من ج ١ من طبعة القاهرة سنة ١٣٣٣) وكتاب « الكامل » للبرّود طبع ريت ص ٥٤٦ (= ص ١٣٣ من ج ٢ ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ — ١٣٢٤) وكتاب « الفرق » لعبد القاهر بن طاهر البغدادي ص ٩٩ (حيث يشرح للسبب في أن الشاعر أطلق على مؤسس فرقة المعتزلة اسم الخوارج فقال : « لاتفاقهم على تأييد [إقرأ : تأييد] عقاب أصحاب الذنوب »)

التعليق الثالث — يرى جولده تسهر في المقال القيم الذي نشره في « مجلة

الجمعية المشرقية الألمانية ، بعنوان «مواد المعرفة حركة الموحدين في شمال إفريقية»
المجلد رقم ٤١ سنة ١٨٨٧ أن لفظ «المعتزلة» الوارد في ابن الفقيه طبع
دى خويه (سنة ١٨٨٥) ص ٨٠ ص ٥ ، ص ٨٤ ص ٨ . وفي « تاريخ »
اليقوبى طبع هوتسما (سنة ١٨٨٣) ج ٢ ص ٥٦٣ ص ٩ « ليس المقصود
به فرقة دينية وإنما هو مستعمل بمعنى المنشقين السياسيين . وعندى أن هذا
الرأى غير صحيح فالكلام فى فقرة اليقوبى عن الخليفة المأمون (الذى
انتهت فى عهده المجادلة بين المعتزلة وأهل السنة والجماعة إلى نزاع دموى
واضطهادات شديدة عنيفة كما هو مشهور) وعن انه « ولى حاتم بن هرثمة
بن أعين أرمينية . فقدم البلد وقد وقعت بين المعتزلة والجماعة (أهل السنة)
العصية ، فبعضهم يقتل بعضاً حتى كادوا يتفانوا (كذا) ثم اصطالحوا » .

أما فقرتا ابن الفقيه فان الأولى (ص ٨٠ فى المقال) تقول فقط عند
ذكر إمارات شمال إفريقية : « وفى يدى إبراهيم بن محمد بن محمود البربرى
المعتزلى مدينة تلى تاهرت تدعى أيزرج^(١) ، وتقول الثانية : « بلاد طنجة
مدينتها و ليلة . والغالب عليها المعتزلة ، وعميدهم اليوم (كذا) اسحاق
ابن محمد بن عبد الحميد وهو صاحب إدريس بن إدريس ، وإدريس موافق له ،
أما محاولة فهم ما فى هاتين الفقرتين على أن المقصود بالمعتزلة « المنشقون
السياسيون » ، فلا يمكن أن تفسر إلا على أساس معنى فى الذهن سابق ، هو أن
مذهب المعتزلة ما كان فى مقدوره أن ينتشر انتشاراً واسعاً فى شمال إفريقية .
وهذا المعنى الذهنى السابق فكرة خاطئة أنكراها جولدتسيهر نفسه من بعد
انكاراً ضمناً فى قوله : « إن المصادر العربية الخاصة بالاسلام فى شمال إفريقية
تدلنا كثيراً على أن مذهب المعتزلة دخل هناك فى وقت مبكر جداً » ، هذا إلى

(١) يظهر أن ابن الفقيه نقل هذه الفقرة عن ابن خرداذبة ، كتاب « المسالك » طبع
دى خويه (سنة ١٨٨٩) ص ٨٨ ص ١٠ — ١١ (ص ٦٤ من الترجمة) .

(٢) مدرسة الآداب العليا ومدارس الجزائر ، « مجلة تاريخ الأديان » (المجلد رقم ٥٢)

أن لدينا الدليل المباشر على أن ابن الفقيه في هاتين الفقرتين يقصد المعتزلة المتكلمين بالذات . فهناك من المصادر الأخرى ما يدلنا على أن بلاد طنجة وما حول تاهرت في بلاد الجزائر كذلك كان فيها في القرن الثاني جماعات قوية من البربر أغلبهم زناينة كانوا واصلية^(١) أى من أتباع مدرسة واصل ابن عطاء في الاعتزال ؛ وأخبار الإباضية تتحدث طويلا عما كان بين الواصلية حول تاهرت وبين الأمير الثاني من أمراء الدولة الرستمية (أى عبد الوهاب أبو الوارث الذى حكم بين سنة ١٧٠ إلى ٢٠٠ تقريبا) من منازعات . ويلد لهذه الأخبار أن تتحدث عن المساعدة الجديدة التى قدمها أهل جبل نفوسة (فى طرابلس) لعبد الوهاب ؛ راجع كتاب «السير» لأبي العباس أحمد الشماخي ، طبعة القاهرة [سنة ١٣٠١] ص ١٥٤ - ١٥٧ ؛ وكتاب «الأزهار الرياضية فى أئمة وملوك الإباضية» لسليمان بن عبد الله الباروني طبعة القاهرة [سنة ١٣٢٥] ص ١١٦ - ١٢٨ . وقد أورد ابن الصغير المالكي فى تاريخه القديم (طبع موتيلنسكى فى أعمال المؤتمر الرابع عشر

== سنة ١٩٠٥ ص ٢٣٢ = ص ١٤ من الطبعة المتقلة *L'Ecole supérieure des Lettres et les Médersas d'Alger.*

أظن أن أول من أتى بمذهب المعتزلة فى أفريقيا كانوا الأدارسة الذين استعاروا ككل الشيعة كثيرا من مقالات المعتزلة ؛ راجع كذلك الفقرة المذكورة آنفا لابن الفقيه حيث يذكر أن إدريس بن إدريس كان الحاكم الادريسي الثاني الذى حكم بين سنة ١٧٧ وسنة ٢١٣ هـ وعلى ذلك تكون مراكن أول مركز لانتشاره فى أفريقيا . ويمكن الحصول على معلومات خاصة بانتشار مذهب المعتزلة فى تونس من كتاب « معالم الايمان » لابن ناجي (المطبوع فى تونس سنة ١٣٢٠ [سنة ١٣٢٥]) . — وفى اسبانيا دخل مذهب المعتزلة من الشرق مباشرة فى منتصف القرن الثالث ؛ راجع كتاب ميغيل آسين عن « ابن مسرة ومدرسته » ، مدريد سنة ١٩١٤ ص ٢١ إلى ص ٢٢ ، ص ١٣٧ إلى ص ١٤١ *M. Asin, Abenmasarra y su escuela,* (حيث يجب أن يضاف إلى الأسماء الواردة أبو خلف سلام بن يزيد ، كابتين من كتاب « إرشاد الألباء » لياقوت ، طبع مرجليوث ج ٦ ص ٧٤ — ٧٥) .

(١) ويقول البكرى فى كتابه « وصف افريقيا الشمالية » الطبعة الثانية ، الجزائر سنة ١٩١١ ص ٦٧ *Description de l'Afrique* إن الواصلية حول تاهرت كانوا موجودين أيضا فى القرن الخامس من الهجرة .

للمستشرقين في مدينة الجزائر ، القسم الثالث ص ٤٤ - ٤٥ من النص و ص ١٠٩ من الترجمة) ذكر مناظرة بين معتزلى وإباضى جرت في مكان غير بعيد من تاهرت أيام حكم أبي اليقظان ، أحد الرستميين (حوالى سنة ٢٤٠ - سنة ٢٨١ هـ) بصدد (كما يظهر) أعمال العبد : مختار هو فيها أم غير مختار . وعن كتاب ابن الصغير نقل البرادى في كتابه « الجواهر » طبعة القاهرة سنة ١٣٠٢ (لا سنة ١٣٠٦ ، كما ذكرت « دائرة المعارف الاسلامية ، ج ١ ص ٦٨٣ ب) ص ١٧٩ - ١٨٠ ثم سليمان البارونى أحد المعاصرين في كتابه « الأزهار » ص ٢٤٣ .

ب - اسم القدرية

كيف ولماذا سعى القائلون بحرية الارادة والاختيار من المسلمين قدرية ، مع أن هذا الاسم يبدو أن معناه العكس تماماً ، أى « القائلون بمذهب القدر والجبر » . ٤ .

اعتاد المؤلفون العرب أن يجيبوا على هذا السؤال باشتقاق من قبيل الاشتقاق عن الضد ، فيقولون انهم سموا القدرية لأنهم انكروا القدر أو « على إنكارهم القدر » ! ولقد شعر الناس بما بين الاسم والمسمى من تناقض في العصور المتأخرة حتى قال أحد القدرية : « إن من يقول بالقدر خيره وشره من الله ، أولى باسم القدرية منا » (١) .

(١) « شرح مواقف الأبيحى » ليجرانى ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ [سنة ١٣٢٧] ج ٨ ص ٣٧٨ ؛ الشهرستانى طبع كيورتن ص ٢٩ السطر الأخير ؛ « جامع الأصول في أحاديث الرسول » لمجد الدين بن الاثير الجزرى (المتوفى سنة ٦٠٦ هـ) (أورده دى فليجر في « كتاب القدر ، مواد لدراسة مذهب الجبر في الكلام الاسلامى » ، لندن سنة ١٩٠٣ *Kitab al Qadr, Matériaux pour servir à l'étude de la doctrine de la prédestination dans la théologie musulmane* ص ١١٤ من الترجمة و ص ٢٠٦ من النص) ؛ جولد تسيهر ، في تعريفه بكتاب دى فليجر في « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » مجلد ٥٧ سنة ١٩٠٣ ، ص ٣٩٦ .

ونقرأ في المواقف^(١) لعضد الدين الأبيحي (المتوفى سنة ٧٥٦ هـ = سنة ١٣٥٥ م) أن المعتزلة سُموا أيضاً بالقدرية « لاسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم ، وإنكارهم القدر فيها » . والجزء الأول من هذه العبارة يقصد به تفسير مضمون مذهب القدرية ، بينما الجزء الثاني يعطى اشتقاق لفظ « قدرية »^(٢) . وهذه الفقرة أساء فهمها بوكوك وأغفل الجزء الثاني منها . ولذلك نراه في كتابه « نموذج لتاريخ العرب » المطبوع بأ كسفورد سنة ١٦٥٠ ص ٣٣ = ص ٢١٢٩ من طبعة سنة ١٨٠٦ *Specimen historiae Arabum* يقول « فاذا سمي المعتزلة باسم القدرية فنلك للقدرة التي يقولون بوجودها في العباد . فيظهر أن اشتقاق هذا الاسم أتى من « إسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم » كما يقول « صاحب المواقف » .

هذا الخطأ الذي وقع فيه بوكوك أضل كثيراً من المستشرقين المتأخرين فسيل Sale في مقدمته لترجمة القرآن (لندن سنة ١٧٣٤ ، قسم ٨) يقول اعتماداً على بوكوك : « ومن هنا سُموا بالقدرية ، لأنهم أنكروا القدر ، أى قضاء الله ، بيد أن هناك أناساً آخرين رأوا أنه من غير الصحيح أن يضاف إلى فرقة من الفرق اسم مأخوذ من مذهب تحاربه ، فظنوا أن هذا الاسم مأخوذ من القدر أى القدرة ، لأنهم يثبتون للانسان قدرة على خلق أفعاله » . وجاء مونت ، معتمداً بدوره على بوكوك وسيل ، فذهب هو الآخر في كتابه « أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية » المطبوع بباريس سنة ١٨٥٩ ص ٣١٠ ، تعليق رقم ١ ، إلى أن القول الأكثر احتمالاً هو أن القدرية اتخذوا اسمهم « من أنهم أنكروا الجبر وأضافوا إلى الانسان قدرة أو قدراً على فعل

(١) الطبعة المذكورة سابقاً مع شرح الجرجاني ج ٨ ص ٣٧٧ .

(٢) راجع « جامع الأصول » المذكور آنفاً (في دي فليجر) حيث يقول : « وسُموا بذلك لأنهم أثبتوا للبعد قدرة توجد الفعل بانفرادها . واستقلالها دون الله تعالى ، ونفوا أن تكون الأشياء بقدر الله وقضائه » 'نفوا' تتعلق بقوله 'لأنهم' ، ولكن دي فليجر في ترجمته قد وقع في خطأ مماثل لخطأ بوكوك ، فترجم على اعتبار أن بعد «تعالى» وقف تام .

الخير والشر . — ولعل شميلدرز^(١) قد خدع هو الآخر بعبارة « قال بالقدر ، المستعملة في بعض المصادر بصدد الكلام عن القدرية . فصرح تصريحاً خالصاً بأن لفظ «قدر» لا تعني قضاء الله الأبدى فحسب ، بل تعني أيضاً ، على طريقة الفيلاحيين^(٢) أن للعباد قدرة وإرادة حرة يستطيعون بواسطتها أن ينالوا بها على حسب أفعالهم السعادة أو العذاب في الدار الآخرة . وبهذا المعنى الأخير خاصة يستعمل لفظ قدر في علم الكلام والفلسفة عند المسلمين ، ومن هنا سمي أنصار مذهب الاختيار قدرية . هذه الالهجة القاطعة ، وتلك التأكيدات الحاسمة الصادرة عن الهوى ، قد بدل منها اشتينر من بعد بطريقة أقرب إلى العقل في كتابه عن « المعتزلة » ص ٢٧ — ٢٨ : فهو يحاول أن يجد تفسيراً بارعاً دون أن يعنى حتى بذكر آراء من سبقه . فقال إن لفظ قدر وحده معناه « القضاء بأمر من الأمور » فحسب ، ولكن حينما نشأ الجدل بين المسلمين حول الجبر والاختيار أمكن أن يستعمل هذا اللفظ لقضاء الانسان كما لقضاء الله . « فالمذهب الجديد يثبت للعبد في أفعاله قدرة وقضاء هو الآخر وأن القدر (بمعناه العام) يشترك فيه بحق الله والانسان وهما نقطتا الابتداء . حتى أن الناحية الجديدة المميزة للمذهب الجديد « كانت أنهم رأوا أنه حين الكلام عن القدر وحده كانت العناية موجهة إلى قدرة الانسان ونصيبه من القدر ، ومن هنا هذا الرأي الجديد غير المؤلف . وعلى ذلك فان قولهم : « وقال بالقدر^(٢) معناه : قال

(١) [هذه فرقة من المتدعة تنكر نظرية الخطيئة الأولى ، وتقول بأن قوى الانسان الطبيعية تكفي لنيل السعادة وهي تنسب إلى مؤسسها بيلاجيوس ، من إقليم بريطانية في غرب فرنسا . وكان يعيش في القرن الخامس] .

(٢) أورد المؤلف شواهد من ابن قتيبة ص ٢٣٠ س ٢ من أسفل و ص ٢٤٣ س ٤ من أسفل ، و ص ٢٢٥ س ١٣ ، و ص ٢٥٦ س ١١ . هذه الشواهد هي على التوالي : « وكان يقول بالقدر » ؛ « وكان يرى رأى القدر » ؛ « وكان تكلم في نبيء من القدر ... ويرى القدر » ؛ « ويرى بالقدر (هكذا !) » . والكلام هنا دائماً عن القدرية .

بقدره الانسان واختياره ، ومن هنا جاء اسم القدرية .
فاذا كنا نجد في الكتب المتأخرة مثل كتب دى فليجر (١) و الرش (٢)
التأكيد والقطع بأن القدرية أخذوا اسمهم من لفظ قدر ، لا بمعنى القضاء
السابق وإنما بمعنى « قدرة الانسان » (كما يقول دى فليجر) أو « حرية
الارادة والاختيار » (كما يقول الرش) — فمن المحتمل أن يكون ذلك بتأثير
اشميلدرز (٣) أو اشتينر . وهكذا يؤكد مكدونلد في كتابه « تطور علم الكلام
عند المسلمين » لندن سنة ١٩٠٣ *Development of Muslim Theology* ص
١٢٨ ، والظاهر أنه يجرى في أثر سيل Sale ، بأن « القدرية أخذت اسمها
من قولها بأن للانسان قدراً أو قدرة على أفعاله » . وحديثاً أشار هـ . جالان
في كتابه عن « المعتزلة » ص ٣٤ — ٣٥ إلى ما أورده سابقاً من كلام
مونك ، موافقاً عليه .

ومن العبث أن نقف لبيان ما لهذه التفسيرات من قيمة ضئيلة . ففى
تصطدم ، من بين ما به تصطدم ، بحقيقة لم يعن بها الباحثون فى المسائل الاسلامية
حتى الآن عناية كافية : تلك هى أن المسائل الكلامية فى القرنين الأول والثانى
للهجرة نشأت كلها تقريباً عن اختلافات فى تفسير عبارات وألفاظ وردت
فى القرآن ، ومن هذه الألفاظ القرآنية اشتقت دائماً تقريباً المصطلحات الفنية
المتعلقة بهذه المسائل . ولفظ « قدر » ذو أصل قرآنى واضح لاسيلى لتكرانه
ولسكنها فى القرآن إذا كانت بمعنى « قضاء » و « قدرة » ، لا تنطبق إلا على
الله ، لا على العبد مطلقاً .

أما جولدسيهر فيرجع بعض الرجوع إلى الرواية العربية الشائعة ، فى

(١) الكتاب السابق الذكر ص ٨٣ .

(٢) « مذهب الجبر فى الاسلام والمسيحية » ، طبعة جيتزولو سنة ١٩١٢ ص ٢٤

Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum, Gütersloh.

(٣) فى كتابه « بحث فى المدارس الفلسفية عند العرب » باريس سنة ١٨٤٢ ص ١٩٢ ،

تطبيق رقم ١ *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*

كتابه «محاضرات في الاسلام» (سنة ١٩١٠) ص ٩٥ حيث يقول : «سماوا كذلك من قبيل الاشتقاق من الضد — لأنهم حدوا من القدر (قضاء الله السابق) فسموا قدرية ، بينما هم يشوقهم أن يسموا خصومهم باسم أهل الجبر (أى القسر الأعمى)» .

ومع ذلك فإن هذا التفسير غير مقنع بسبب ما فيه من تعسف .
وعندى أن هاربروكر^(١) كان أقرب إلى الصواب فيما افترضه من أن القدرية سماوا هكذا لأنهم اتخذوا من القدرأولا وبالذات موضوعاً لبحثهم ودراستهم ، (ظهر هذا الافتراض سنة ١٨٥١ ، وقد أغفله المتأخرون من الباحثين إغفالا تاماً) .

والواقع أنه من المحتمل أن يرجع أصل هذا الاسم إلى نقص علم الكلام ولغة الكلام والسياسة عند العرب في الفترة ما بين سنة ٥٠ هـ وسنة ٧٠ هـ تلك الفترة التي فيها بدأ القدرية يظهرون في الشام . وكانت أولى المسائل الخطيرة التي ثار حولها الجدل بين المسلمين جدلاً عقلياً يستدعي النظر والفكر هي مسألة هل القرآن ، مع ما فيه من آيات متشابهات أو متعارضة ، يقول بالقضاء والقدر السابق أو بجزئية الإرادة والاختيار ؟ فبينما كان أهل السنة والجمهور يعتقدون دون بحث ولا نظر أن القدر في القرآن مقصود به قضاء الله السابق كان بعض المتكلمين الأولين قد بدأوا تحت تأثير اللاهوت المسيحي في الشرق بطريقة غير مباشرة^(٢) يبحثون هذا القدر ، ويحاولون أن يفسروه بمعنى يوافق

(١) في « ترجمته لكتاب الملل والنحل للشهرستاني » طبعة هله سنة ١٨٥٠ — سنة ١٨٥١ ج ٢ ص ٣٨٧ *Religionspartheien* Abu'l-Fath Muh ammad asch-Schahrastāni's *und Philosophen Schulen, übersetzt von Th. Haar-brücker,*

(٢) كما تنبه إلى ذلك فون كيرمر في كتابه عن « الغارات الحضارية على البلاد الإسلامية » ص ٣ ، ص ٦ ، ص ٧ — ٨ ، طبعة ليبتيك سنة ١٨٧٣ *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams* وكما أثبتته الآن بكر في مقاله عن « مناظرات النصراني وتكوين العقائد الإسلامية » المنشور « مجلة الأشوريات » مجلد ٢٦ سنة ١٩١٢ ص ١٨٣ — ١٨٦ .

اختيار الانسان وحرية في أفعاله حتى يمكن تبرير وجود الثواب والعقاب في الدار الآخرة تبريراً تاماً . ولما كانوا أول من تناظر في مسألة القدر بشكل مستفيض (وهى مسألة اعتبرها الآخرون قد حلها القرآن فلا وجود لها) ، فان معاصريهم سموهم القدرية . ولم يقصد بهذا الاسم الوقوف موقفاً موافقاً أو مخالفاً لحرية الارادة والاختيار ، ولكن قصد به التعبير عن هذه الحقيقة ، حقيقة إغارة أهمية عظمى وتوجيه العناية كلها لمسألة القدر . ثم لما كان أول من اشتغلوا بهذه المسألة من القائلين بمذهب حرية الارادة والاختيار ، فان اسم « قدرى » أصبح بعد زمن قليل مرادفاً لمن يقول بالاختيار وقدرة العبد على أفعاله^(١) ، وفي هذا ما فيه من التعارض مع الاشتقاق ، ومع ما كان يمكن أن يكون عليه الاستعمال اللغوى فيما بعد .

واحتمال هذا الفرض يبدو بشكل أوضح إذا ما نظرنا إلى أنه حوالى هذا العصر تقريباً ، أعنى في منتصف القرن الهجرى الأول تقريباً ، نشأت تسمية أخرى لفرقة سياسية دينية يبدو أنها تتعارض كل التعارض مع معناها اللغوى الحقيقى . فمعروف لدى الجميع أن حزب الخوارج كان يتكون من الذين رفضوا التحكيم باعتباره مخالفاً لما أمر به القرآن . والآن فإن من بين الأسماء القديمة للخوارج اسم المُحَكِّمَة ، وهو اسم يدل من حيث الاستعمال اللغوى الصحيح على « المؤيدين لفكرة التحكيم » ، فليس من شك إذاً فى أننا هنا بإزاء نفس الظاهرة اللغوية التى أعتقد أنها حدثت للفظ « قدرى » ، أعنى أن اسم المحكمة أطلق على هؤلاء الذين علقوا أهمية كبرى على مسألة التحكيم وجعلوها مركزاً ثارت حوله نائرتهم ، بخلاف غيرهم من المسلمين . فهذا اللفظ لا يدل إذاً بنفسه على موقف موافق أو موقف معارض .

(١) من بقايا هذه الظاهرة اللغوية والنقص فى اللغة الاصطلاحية فى أول عهدنا عبارة « قال بالقدر » (أى بحرية الارادة والاختيار) التى بقيت عدة قرون فى اللغة . فتلانزها فى كتاب « إنباط الحق على الخلق » لمحمد بن المرتضى اليماني ، طبعة القاهرة ص ٣١٦ س ٦ من أسفل ، أى فى أوائل القرن الثامن الهجرى .

فلما انقضى القرن الأول وسارت لغة الكلام في طريق الكمال ، لم يعد هناك تسميات جديدة اختيرت بنفس الطريقة البسيطة الساذجة ، كما هي الحال في اسمي القدرية والمحكمة .

ح - الصلة بين مذهب المعتزلة ومذهب الإباضية

المقيمين في أفريقية الشمالية

لاحظ جولد تسيهر في الموضوع المذكور آنفاً (مجلة تاريخ الأديان ، المجلد رقم ٥٢ سنة ١٩٠٥ ص ٢٣٢) أن رسالة « العقيدة الإباضية » لعمر و ابن جميع (١) التي نشرها موتيلنسكى (٢) ، « تضعنا أمام أقوال ذات طابع معتزلي واضح » . ويورد شاهداً على ذلك المسائل الآتية :

- (١) القرآن مخلوق . (٢) ليس من الممكن رؤية الله في الآخرة .
- (٣) تأويل بعض مسائل الحياة الأخرى تأويلاً مجازياً (الميزان والصراف) .
- (٤) كل تشبيه ظاهر ، وبخاصة استواء الله على العرش ، يجب تأويله تأويلاً مجازياً .

ولكن الاتفاق بين مذهب المعتزلة ومذهب الإباضية في شمال أفريقية يذهب إلى حد أبعد مما ذهب إليه جولد تسيهر . فكلا المذهبين على اتفاق فيما بينهما وبين بعض ، واختلاف مع أهل السنة ، على المسائل الآتية كذلك :

(١) اسمه هكذا في كتاب « السير » للشماخي ، طبعة القاهرة بدون تاريخ [سنة ١٣٠١] ص ٥٦١ (وهو يقول عن عقيدته ص ٥٦٢ : « وهي اعتماد أهل جربة وغيرهم غير نفوسة في ابتداء الطلبة) ، وفي كتاب موتيلنسكى . وفي طبعة القاهرة المشكولة سنة ١٣٠٤ يسمى عمر (مشكولا) بدلا من عمرو — وقد عاش في القرن التاسع الهجري .

(٢) « عقيدة الإباضية » (في « مجموعة مباحث ونصوص نقرأها أساتذة مدرسة الآداب العليا والمدارس احتفالا بالمؤتمر الرابع عشر للمستشرقين ») الجزائر سنة ١٩٠٥ من ص ٥٠٥ إلى ص ٥٤٥ (*A. de C. Motylinski, L'écologie des Abadhites* (Recueil de memoires et de textes publié en l'honneur du XIV e Congrès des Orientalistes par les professeurs de l'École supérieure des Lettres et des Médersas.

(٥) الله لا يغفر الكبائر لمرتكبها إلا إذا تابوا قبل الموت .
(٦) عذاب النار أبدى حتى لمرتكب الذنب من المسلمين . وهو إذا مات دون أن يتوب لا تنفع له شفاعة الملائكة أو الرسل أو الأولياء (١) -
ومن الجدير بالملاحظة أن أبدية العذاب بالنسبة للمسلم المذنب تبرر بنفس السبب الذي ساقه المعتزلة (راجع قبل ص ١٨٢) وهو أن الله صادق في وعده ووعيده الواردين في القرآن . ففي كتاب « أصول الديانات » للشيخ عامر بن علي الشماخي (٢) وهو عمدة كتب الإباضية في جبل نفوسه يقول المؤلف : « وندين بأن الله صادق في وعده ووعيده » (٣) كذلك يفصل عبد العزيز بن ابراهيم المصعبي (٤) القول في هذا ، فيقول : « باعتقادنا وقولنا أنه (أى الله) يفعل في أهل الشرك والعصيان يوم القيامة ما أخبر في الدنيا (بالقرآن) بفعله فيهم فيه ، ويكون ما قضى به في ذلك الوعيد من أنواع العذاب حقاً ، وبأنه لا يُخلفه كما لا يخلف وعده للمؤمنين بالخيرات وبدوام أصحاب النار والهوان فيهما ، وعدم خروجهم منهما بوجه ما لنحو

(١) هذه الشفاعة مقبولة عند بعض المؤلفين على أقل تقدير . ولكنها من أجل المذنب التائب فحسب ، وفي هذه الحالة بعينها ليست تبديلاً لما قضى به الله ، وإنما « زيادة لهم في الثواب ، وتصريف في المنازل » . راجع كتاب « قناطر الخيرات » لاسماعيل بن موسى الجيطالي ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٧ ج ١ ص ٢٤٨ (توفي المؤلف سنة ٧٥٠ هـ في جربه ؛ راجع كتاب « السير » للشماخي ص ٥٥٦ - ٥٥٩) .

(٢) كتبه أبو ساكن ، عاش في القرن الثامن الهجري ؛ راجع « السير » للشماخي ص ٥٥٩ - ٥٦١ فإنه يقول عنه : « وهو اعتماد أهل المغرب في وقتنا ، خصوصاً نفوسة » أما الآن فإن أهل نفوسة يسمونه الشيخ عامر وحسب .

(٣) مطبوع مع شرح عمر بن رمضان الثلاثي (الف سنة ١١٧٩ هـ) طبع حجر في القاهرة سنة ١٣٠٤ ص ١١٣ - ١١٤ .

(٤) « شرح على القصيدة التونية المسماة بالنور » ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٦ ، ص ٢٧٥ . وقد توفي المؤلف سنة ١٢٢٣ هـ (= سنة ١٨٠٨ م) ، راجع دائرة المعارف الإسلامية ج ١ ص ٣٥ (وفيها اغفل اسمه الرئيسي ، وهو « الصبي ») . ومؤلف القصيدة المفروحة هو أبو نصر فتح بن نوح الملوثاني ، الذي عاش في نهاية القرن السادس وأوائل القرن السابع الهجري (راجع « السير » للشماخي ص ٥٤٨ - ٥٤٩) .

قوله تعالى « بلى من كسب سيئة ... » الآية (٢ : ٧٥) وقوله « يريدون أن يخرجوا من النار ... » الآية (٥ : ٤١) . ويظهر أن هذا الاستدلال يرجع إلى مؤسس الإباضية نفسه ، عبد الله بن إباح التيمي الذي ولد في خلافة معاوية الأول (من سنة ٤١ إلى سنة ٦٠ هـ = ٦٦١ - سنة ٦٨٠ م) وكتب في خلافة عبد الملك (من سنة ٦٥ إلى سنة ٨٦ هـ = سنة ٦٨٥ - سنة ٧٠٥ م) والواقع أن كتاب « العقيدة » المنسوب إليه ، وهو الذي ترجمه سخاو في *MSOS, Westas. St,II, 1899* يقول إن الله لا يخلف وعده ولا يدع وعيده يذهب سدى . ومن الواضح أن هذا يشير إلى مسألة أبدية العذاب في النار .

(٧) صفات الله ليست زائدة على ذات الله ، ولكنها « عين ذاته بمعنى أن الثمرات المترتبة على تلك الصفات عند الأشاعرة يكفى عندنا في وجودها الذات المقدسة ، ولا حاجة إلى دعوى معان زائدة عليها ، قائمة بها ، توجد بها تلك الثمرات . فوجود ذاته تعالى كاف في انكشاف جميع المعلومات الله ، ولا حاجة إلى دعوى صفة أزلية ، قائمة به ، تنكشف بها المعلومات ، مسماة بالعلم ، كما يقول الأشعري وأصحابه ، وكاف في التأثير في جميع المقدورات . ولا حاجة إلى دعوى صفة أزلية قائمة بذاته تعالى ، يتأتى بها إيجاد كل ممكن على وفق الإرادة ، مسماة بالقدرة كما يقولون ^(١) الخ . ويستمر المصنف في نقد الصفات عند الأشاعرة ، حتى ينتهي إلى أن يقول (ص ١٠٥ س ١٠ - ١١) : « فهى عندنا وعند المعتزلة صفات اعتبارية ، لا وجود لها خارجاً عن الأذهان » .

وخليق بنا أن نلاحظ أيضاً أن كتاب الشيخ عامر المذكور ، والذي يقصد به مؤلفه أن يتكلم عن الأصول التسعة التي كان عليها الخلاف بين

(١) « شرح النونية » لعبد العزيز المصبي ص ١٠٤ - ١٠٥ . راجع كذلك كتاب « القناطر » للجبطل ج ١ ص ٢٣١ - ٢٣٢ .

المسلمين ، يستعرض هذه الأصول على النحو التالي : (١) التوحيد (٢) العدل (٣) القدر ، الخ . وهو في الفصل الخاص بالعدل يتحدث عن مسألة أفعال العبد وقدرته المحدودة قليلا أو كثيراً . وترتيب المسائل على هذا النحو ترتيب معتزلى بحث لا نظير له في كتب الأشاعرة ، ولكنه موجود لدى مؤلفي الشيعة الذين أخذوا عن المعتزلة الكثير من مقالاتهم ، كما نبه إلى ذلك جولدتسيهر (١) .

إلا أن هناك مسألتين اختلف فيهما مذهب الإباضية في شمال أفريقية عن مذهب المعتزلة . أولاها بالضرورة هي تلك المتعلقة بالطريقة التي يعتبر بها مرتكب الكبائر : وإلا كان على الإباضية ، وهم خوارج ، أن ينكروا أصلهم إنكاراً تاماً إن شاءوا أن يعتبروا مرتكب الكبيرة المسلم مؤمناً كما فعل أهل السنة والجماعة ، أو إن قالوا بالمذهب القائل بأن مرتكب الكبيرة لا هو مؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين المنزلتين كما يقول المعتزلة . ولهذا فإن الشيخ عامر يقول في ص ١٢٠ : « ندين بأن لا منزلة بين منزلة الإيمان ومنزلة الكفر (٢) » . والمسألة الأخرى التي كانت موضوع الخلاف بينهما هي مسألة القدر وحرية العبد في أفعاله . فالمعتزلة يقطعون بحرية العبد ، بينما يقول الإباضية في شمال أفريقية بالحرية المحدودة في صورة « الكسب » أو الاكتساب عند الأشاعرة . ويؤكدون المبدأ القائل « بأن الله خالق أفعال العباد ومحدثها ومدبرها (٣) » . ومع ذلك فإن هناك خلافاً في مذهب الكسب

(١) « محاضرات في الاسلام » طبعة هيدلبرج سنة ١٩١٠ م ٢٣٤ - ٢٣٦ هذا إلى أن هذه المسألة قد انتبه إليها من قبل ج . فان فلوتن في مقاله « من تاريخ العباسيين » المنشور « بمجلة الجمعية المرقية الألمانية » مجلد ٥٢ (سنة ١٨٩٨) ص ٢١٥ ، وص ٢١٦ تعليق ٢ .

(٢) راجع كذلك « شرح التونية » للمصمبي ص ٣٢٢ وما يليها ، وأوى مؤلف إباضى آخر . والكبيرة تعتبر « كفر نعمة » أو كما تقول الإباضية غالباً « نفاق » ، وليست « شركاً » راجع قبل ص ١٨٠ تعليق ٢ .

(٣) راجع الناظرة المذكورة آنفاً ص ١٢١ .

هذا بين أباضية جبل نفوسة^(١) وبين الآخرين ، ولكنه خلاف ضئيل تعرض له عمر الثلاثي في شرحه على عامر ص ٩٨ حيث قال : « بل لهم (أى العباد) فيها (أى الأفعال) اختيار وكسب . كما هو مختار أهل المغرب من أصحابنا رحمهم الله تعالى . والذي عليه أهل الجبل (جبل نفوسة) رحمهم الله تعالى أن الله جبل وطبع عباده على فعل ما علم حصوله منهم قبل أن يخلقهم ، كما قال ابن عباس^(٢) رضى الله عنهما . فهم متقادون لفعل ما علم الله حصوله منهم وماشون على ما فى كتابه ، لا يصدر منهم خلاف ما علم الله صدوره منهم . وهذا هو الحق الذى عليه مشايخ الجبل كما مر . والذي عليه أهل المغرب من أصحابنا رحمهم الله هو هذا أيضا ، إلا أنهم أثبتوا للعباد الاختيار ، ونفوا عنهم الجبل ؛ ولعل هذا هو المقصود للمصنف عفا الله عنه^(٣) . فالأولى على هذا أن يقول و « لم يجبلوا عليها » بدل قوله ولم يضطروا إليها .

فكان الجزء الأكبر من مذهب الأباضية فى شمال إفريقيا إذا معتزلى : فهل هم أخذوه وهم فى الشرق من قبل أن ينزحوا إلى بلاد المغرب ؟ أم هم

(٤) وم جميعا فرع من الأباضية الوهية فى حوالى منتصف القرن السادس الهجرى أو ذلك بفضل أبي يحيى زكريا بن إبراهيم بن زكريا البارونى . قال الشماخى فى كتاب « السير » (ص ٥٤٦) : « وفى أيامه رجعت بنويفرن وككلة وبابل وتاكبال الى مذهب الوهية ، وكانت قبل ذلك مستاوة وحسنة وخلفية ، اتباع خلف بن السمح ؛ أى بعضهم حسنية ، اتباع أحمد بن الحسين الأباضى ، وبعضهم مستاوة ، اتباع عبد الله بن يزيد الأباضى . وأخذوا الفقه بقول ابن عبد العزيز وإبى المورج وحاتم بن منصور وشعيب بن المعرف » — والمصعبى أيضا وهبى ، كما صرح هو بذلك فى « شرح التونية » ص ٥٠٢ س ٥ عن نفسه ، وعن المؤلف الذى شرحه (الطريقة الوهية الأباضية) .

(١) رفع عبد الله بن إباح جزءاً كبيراً من تعاليمه الى عبد الله بن عباس ابن عم النبي والمتوفى سنة ٦٨ هـ ، راجع سخاوى فى « مراسلات معهد اللغات الشرقية "MSOS" » دراسات عن آسيا الغربية ، المجلد رقم ٢ سنة ١٨٩٩ ص ٦٢ . وانظر مناقب ابن عباس فى كتاب « الجواهر » للبرادى ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٢ ص ١٥١ — ١٥٣ .

(٢) النص فى كتاب عامر هكذا : « وتدين بأن أفعال العباد اكتسبوها وعملوها ، ولم يجبروا عليها ولا يضطروا إليها . »

تقبلوه في شمال إفريقية تحت تأثير اتصالحهم بالأدارسة من الشيعة ، وبمعتزلة إقليم طنجة القديم^(١) ، مدفوعين بعاطفة رد الفعل ضد أهل السنة ؟ أم أن إباضية المغرب أضافوا من بعد في إفريقية عناصر معتزلية جديدة إلى ما كان في الأصل مشتركاً بين المعتزلة وإباضية الشرق ؟ أو أن مذهب الإباضية في الشرق سار ومذهب إباضية المغرب بخطى واحدة متساوية تحت تأثير معتزلي ؟

إن محاولة الاجابة على هذه الأسئلة محاولة سابقة لأوانها . فإن مالدينا من معلومات عن مذهب الإباضية الأوّل في الأجزاء الشرقية من بلاد الخلافة أو مذهب الإباضية القدماء والمحدثين في بلاد العرب وفي زنجبار^(٢) ، قليلة فلة لا تمكنا من أن نبين على وجه التحديد هل كان هناك إتفاق بين هؤلاء وهؤلاء في تلك المسائل الخاصة السابقة الذكر . كما أنه ليس لدينا من المصادر

(١) انظر قبل ص ١٩٦ — ١٩٨ .

(٢) يمكن أن نستخلص من العقيدة الإباضية في عمان التي ترجمها سخاو Ueber die religiösen Anschauungen der Ibaditischen Muhammedaner in Oman und Ostafrika, MSOS, Westas Sk., II, 1899, p. 62 — 69 ، وهي كذلك وهيبة ، القول باستحالة رؤية الله في الآخرة ويتق كل تصفيه وبأبدية عذاب النار حتى بالنسبة إلى المعلم المذنب ، كما يمكن استخلاص مذهب يعاقل في صورته العامه مذهب الكسب عند الأشاعرة (ص ٦٩) . ولكن ليس لدينا معلومات عن المسائل الأخرى مثل مسألة خلق القرآن ومسألة الصفات . ولقد وجدت في كتاب ألفه حديثاً أحد إباضية عمان وهو كتاب « بهجة الأنوار شرح أنوار العقول في التوحيد » لابي محمد عبد الله بن حميد (٤) السالمي ، طبعة القاهرة بدون تاريخ [بعد سنة ١٣١٧] (على هامش « شرح طلعة الشمس على الألفية » للمؤلف نفسه) أقول قد وجدت في الجزء الأول ص ١٣٩ — ١٤٦ من هذا الكتاب أن المؤلف يقول بمذهب الأشعرية في الاكتساب وفي ج ١ ص ٨٦ — ٨٩ القول بأن الصفات الذاتية هي عين الذات . ولكنني لم أجد أدنى إشارة إلى مسألة خلق القرآن — وفي زمن ابن حزم ، أي في القرن الرابع للهجرة ، كان جزء كبير من الحوارج (على خلاف غيرهم الفائلين بحرمه الارادة) قد اتخذ من قبل مذهب الاشاعرة في الاكتساب : راجع ابن حزم ، « الملل والنحل » ج ٣ ص ٢٢٠ ومن بين الإباضية في الشرق كان الحارثية قد « قالوا في باب القدر بمثل قول المعتزلة » (الفرق بين الفرق » لعبد القاهر بن طاهر البغدادي (ص ٨٤) ؛ راجع الشهرستاني ص ١٠١ .

المطبوعة ما يسمح لنا بتعيين الزمن الذي فيه اتخذ الإيباضية المغاربة أقوال المعتزلة المذكورة آنفا . وكل ما نعرفه في يقين هو أن القول بأن القرآن مخلوق ، قول قال به السلطان الرسمى (تاهرت) أفلح ابن عبد الوهاب (الذى حكم بين سنة ١٩٠ — سنة ٢٤٠ هـ) كما يستنتج من ص ٥٤١ تعليق ١ من كتاب موتيلنسكى ، وأن مذهب الإيباضية المغاربة كان قد تكون نهائياً في أوائل القرن السادس الهجرى والثانى عشر الميلادى .

٥ — حول فكرة غريبة منسوبة إلى الجاحظ

عن القرآن

في « كتاب الملل والنحل » حين تحدث الشهرستانى (طبعة كيورتن سنة ١٨٤٢ — ١٨٤٦ ص ٥٣ س ٧ — ٥) عن الجاحظ (المتوفى سنة ٥٤٨ هـ = سنة ١١٥٣ — ١١٥٤ م) قال من بين ما قال :

« وحكى ابن الروندى ^(١) عنه أن القرآن جسد ^(٢) يجوز أن يقلب ^(٣) »

(١) يكتب بعضهم اسمه هكذا : « الراوندى » . وقد توفى على الأرجح سنة ٢٩٨ هـ (سنة ٩١٠ — سنة ٩١١ م) كما يظهر من بحوث هوتسما « حول كتاب القهرست » مجلة فينا لمعرفة الفرق « WZKM المجلد الرابع سنة ١٨٩٠ ص ٢٢٣ — ص ٢٢٤ و ص ٢٢٩ — ص ٢٣٤ M. Th. Houtsma, *Zum Kitāb al-Fihrist* وقد أشار جولدتسيهر إلى مصادر عربية أخرى في مقاله « نظام المطلة في الإسلام » (في : كتاب تذكارى لذكرى د . كوفمن ، برسلاو سنة ١٩٠٠ موى) *Gedenkbuch* (In : *Die Sabbathinstitution in Islam, (zur Erinnerung an D. Kaufmann,* وكذلك هورتن في كتابه « مذاهب المتكلمين المسلمين الفلسفة » بون سنة ١٩١٢ ص ٣٥٠ — ص ٣٥٢ *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam,*

(٢) يطلق لفظ « جسد » ، الستعامل هنا ، على جسم الملائكة والجن والشياطين والانسان والحيوان فحسب .

(٣) في طبعة كيورتن : ثقلب . وقد أشار فليشر Fleischer في تعليقاته على ترجمة هاربروكر (المطبوعة بمدينة هله سنة ١٨٥١ — ١٨٥١ ج ٢ ص ٤٠٠) بوجوب أن يستبدل بها « يقلب » أو « ينقلب » (كما هولدى الايجى) . وقد احتفظت الطبعة المصرية بالتصحيح : « يقلب » (القاهرة سنة ١٣١٧ — ١٣٢١ هـ بهامش كتاب ابن حزم ج ١ ص ٩٦) .

مرة رجلا ومرة حيوانا . وهذا مثل ما يحكى عن أبى بكر الاصم^(١) أنه زعم أن القرآن جسم مخلوق^(٢) ، وأنكر الأعراض^(٣) أصلا ، وأنكر صفات البارى تعالى .

ولكننا لانجد هذا القول فى « كتاب الفرق بين الفرق » لعبد القاهر ابن طاهر البغدادى (المتوفى سنة ٤٢٩ هـ = سنة ١٠٣٧ - سنة ١٠٣٨ م) وقد كنا ننتظر من المؤلف أن يورده بل إنا لانجده كذلك فيما كتب للجاحظ من تراجم ، أمثال ما فى « معجم الأدباء » لياقوت (طبعة مرجليوث المجلد السادس من ص ٥٦ إلى ص ٨٠) وابن خلكان . وعلى العكس من ذلك نجد لدى عضد الدين الايجى^(٤) (المتوفى سنة ٥٦٧ هـ = سنة ١٣٥٥ م) فى صورة مختلفة اختلافاً من شأنه أن يغير المعنى إلى حد بعيد :

« القرآن جسد^(٥) ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة » .

وعلى هذا النحو انتقل هذا القول من بعد إلى كتاب « التعريفات »^(٦) للجرجاني ، وإلى « كشاف اصطلاحات الفنون »^(٧) ، للتهانوى .
وثمة نص آخر ، أقرب إلى رواية الشهرستانى (ومن المحتمل جداً أن

(١) معتزلى مشهور فى منتصف القرن الثالث (منتصف القرن التاسع الميلادى) ألف تفسيرا للقرآن ؛ أنظر « الفهرست » (طبعة فيلحل ص ٣٤ و ص ١٠٠) ؛ هورتن ، الكتاب المذكور ، ص ٢٩٨ - ص ٢٩٩ .

(٢) هنا يستعمل لفظ « جسم » الذى يطلق على الكائنات الحية كما يطلق على الأجسام المادية وعلى الجسم الرياضى .

(٣) بالمعنى الارسططالى والكلامى : فى مقابل (جوهر)

(٤) « المواقف بشرح الجرجانى » طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ - ١٣٢٧ ج ٨ ص ٣٨٤ ص ٢ (طبعة سيرنسن ، لبيتسك سنة ١٨٤٨ ، ص ٣٤٢)

(٥) هنا يستعمل لفظ « جسم » ، راجع التعليق رقم ٢ فى الصفحة السابقة .

(٦) الجرجانى : « التعريفات » ، طبعة فيلحل ، لبيتسك سنة ١٨٤٥ ، ص ٧٦ (تحت كلمة : الجاحظية) .

(٧) « كشاف اصطلاحات الفنون » طبعة استامبول سنة ٥٣١٧ - ١٣١٨ ج ١

يكون قد اعتمد عليه) هو ما أورده المقرئى^(١) (المتوفى سنة ٨٤٥ هـ
= سنة ١٤٤٢ م) من كلام لم يُنتبه إليه حتى اليوم:
« وأنَّ القرآنَ المُنزلَ، من قبيل الأجساد^(٢)؛ ويمكن أن يصير مرة
رجلا، ومرة حيواناً ».

ولقد أخذ قول الجاحظ على الصورة التي ورد بها عند الشهرستاني
بوكوك سنة ١٦٥٠ (في كتابه « نموذج لتاريخ العرب » ص ٢٢٢) ثم
مَرَّتْشَى سنة ١٦٩١. ومن ذلك الحين أورده مؤلفون أوريون مراراً.
إلا أنه يلاحظ على هؤلاء المؤلفين شيان: أولاً أنهم يترجمون لفظ
« يجوز » التي ترجمتها بقولي « è ammissible » (من الجائز) بالألفاظ
الآتية « könne »، « might »، « possit » (ومعناها: قد يكون ممكناً) مما
يجعل المعنى مشتبهاً؛ أو يغفلون هذا اللفظ، متفقين في ذلك ونص الأبيحي
(هورثوفتس، مكدونلد، جالان، هورتن) مما من شأنه أن يغير المعنى.
ثانياً أنهم، اللهم إلا هورتن، يغفلون من كلام الشهرستاني الجزء المتعلق
بأبي بكر الأصم، ومن هنا كان النقص في نقطة بدئهم الكشف عن معنى
أقوال الجاحظ الغريبة هاتيك.

وأول محاولة بذلت في هذا السبيل، تلك المحاولة التي قام بها سيل
سنة ١٧٣٤ حين قال قرب نهاية القسم الثالث من مقدمته المشهورة لترجمة
القرآن: « وقد اعتاد (الجاحظ) أن يقول إن القرآن جسم ينقلب تارة رجلا
وتارة حيواناً. ويبدو أن هذا يتفق مع ما يقوله الذين يؤكدون أن القرآن
له وجهان: وجه رجل ووجه حيوان (راجع هربوليه ص ٨٧)، ومن هذا
أرى أنه يرمى إلى الإشارة إلى إمكان تفسيره على وجهين: تبعاً لنصه أو

(١) « الخطط » طبع بولاق سنة ١٢٧٠، ج ٢ ص ٣٤٨ ص ٤ - ٥ طبعة

القاهرة سنة ١٣٢٤ - ١٣٢٦ ج ٤ ص ١٦٨ ص ١٠.

(٢) هنا يستعمل جمع لفظ: (جسد)، أنظر قبل ص ٢١٠ تعليق رقم ٢.

لروحه ، — ولا بد وأن يكون هذا التاويل قد بدا غريباً حتى أنا لا نرى أحداً من الباحثين المتأخرين قد ذكره .

وعلينا أن نصل إلى سنة ١٩٠٣ لنجد محاولة أخرى . ففي هذه السنة يزعم مكدونلد^(١) أن من المحتمل أن نرى في قول الجاحظ كما يرويه الأبيجي « نوعاً من السخرية بالنزاع الشديد الذي قام في أيامه ، حول كلام الله هل هو قديم أو مخلوق ؟ ولكن هذا التفسير لا يتفق مع النص الجيد المحفوظ لدى الشهرستاني . وفوق هذا فانه يصطدم بهذه الحقيقة ، وهي أن الجاحظ لم يكن من هؤلاء الذين يسمحون لأنفسهم أن يسخروا على هذا النحو غير اللائق في مثل هذه المسائل .

وفي الوقت نفسه حاول س . هوروقس^(٢) بطريق آخر يختلف كل الاختلاف ، أن يحل هذا اللغز الذي صاغه هكذا : « القرآن جسم يتقلب تارة رجلاً وتارة حيواناً ، وهذا غير صحيح . وإن هوروقس ليؤمن بما كان لمذهب الرواقية من أثر كبير في نشأة الفلسفة في الاسلام ، ويعد الجاحظ من بين الذين اتبعوا الفلاسفة الطبيعيين الذين يرى فيهم هوروقس الرواقيين . ولهذا كله يحاول أن يجد لدى هؤلاء الأخيرين تفسير قول الجاحظ . فقال : « يقول الرواقيون مثلاً إن الحق جسم ، *ἔσθον* . وبالطريقة عينها يسمون كل الحركات من السير والرقص الخ أجساماً ، وهذا يمكن أن يتلائم مع مذهبهم العام . فالحركات لذاتها لا وجود لها عندهم ، وإنما توجد أجسام متحركة فحسب . وعلى هذا النحو لا يفهمون الحق بالمعنى الموضوعي . إذ لا يمكن أن يقوم بنفسه إذا كان شيئاً لا جسم له ، ولكنهم يفهمون الحق بالمعنى الذاتى

(١) « تطور علم الكلام عند المسلمين » ، لندن ، سنة ١٩٠٣ ص ١٦١

D. B. Macdonald : *Development of Muslim theology*,

(٢) « حول تأثير الرواقية في تطور الفلسفة عند العرب » ، بحث ظهر في « مجلة الجمعية

المصرية الألمانية » المجلد رقم ٥٧ (سنة ١٩٠٣) ص ٢٩٥ : S. Horowitz : « Ueber den

Einfluss des Stoicismus auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern »

ويحسبون المعرفة باعتبارها حالة من حالات النفس، جسماً *ἕωον*. ولهم الحق في هذا تبعاً لوجهة نظرهم. وبهذا المعنى عينه يمكن أن نفهم قول الجاحظ، « وبعد ذلك بزمان، قام هورتن مبتدئاً هو الآخر من نص محرف لقول الجاحظ (القرآن جسم ينقلب تارة حيواناً، وتارة رجلاً) وأطلق لخياله الغنان فقال « إن هذا القول يمكن أن يتضمن مذهب الكمون^(١) أو يعبر عن تصوير مادي لما يحدث في الابصار والمعرفة: فروح الحياة في الإنسان حيوان *ἕωον* ونفسه هي الإنسان، فاذا ما قرأنا القرآن تحول بما فيه من صور بصرية نأخذها عنه إلى طبيعة أرواح الحياة لدينا. وعلى ذلك يصير حيواناً *ἕωον*، ثم إذا تأملت نفسنا ما نقرؤه، تحول القرآن فصار من طبيعة نفسنا أعنى أنه يصير رجلاً حقاً، ».

ومن العيب أن نقف عند أمثال هذه الخيالات التي رجع عنها هورتن^(٢) نفسه من بعد، تحت تأثير هور ووقس الواضح، وبزيادات جديدة حيث يحاول الآن أن يرجع أقوال الجاحظ (مذكورة بنصها المحرف) إلى المذهب الرواقى الذى ينفى وجود الأعراض فى الجسم وفى النفس الإنسانية: « كل ما يحتويه وعينا إذا جواهر، وهذه الجواهر حية، وإذا هى حيوان أضف إلى ذلك أن النفس جسم، وأن الحركات النفسية أجسام، أو حركات جسمية، وإلى هذا تشير أقوال الجاحظ، « ونظرية المعرفة التى هى أساس هذه الأقوال نظرية مادية، وتتفق مع مذهب النظام فى السمع والبصر. فاذا قرأ أحد القرآن انفصل عنه جزيئات تتحد مع روح القارىء. وعلى هذا النحو أيضاً يتحول القرآن إلى روح القارىء، أعنى أنه يصير حيواناً وجسماً مخلوقاً كما زعم الأصم». ويضيف إلى ذلك أن فى هذا القول بتحول القرآن أثراً لمذهب

(١) أى مذهب النظام فى الكون الذى تحدث عنه طويلا هورتن فى « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٦٣ (١٩٠٩) ص ٧٧٤ - ص ٧٩٢ . وقد أساء فهمه (كما سيبين ذلك قريباً الاستاذ سفتلانا) .

(٢) « مذاهب المتكلمين المسلمين الفلسفية » ص ٣٣٠ - ص ٣٣١ .

هيرقليطس القائل بأن الأشياء دائمة السيلان فكل جوهر يتحول باستمرار
« فيتخذ صورة أى شيء تبعاً للظروف : فيصير رجلاً ، وحيواناً ، ونباتاً ، الخ
وهذا القول بتغير المادة ينطبق تماماً على القرآن ، كما ينطبق على كل جوهر مادى .
وحدثنا اكتفى اسين بلاثيوس ^(١) بمناسبة ذكره لآراء الجاحظ بأن
يكتب (دون الإشارة إلى تأويلات غيره) « سادساً أن القرآن ، فضلاً عن
أنه ليس قديماً غير مخلوق ، هو ككل جسم قابل للتغير الجوهرى ، ويمكن تبعاً
لهذا أن يتحول إلى رجل أو إلى حيوان » .

أما المفتاح لتفسير القول المنسوب إلى الجاحظ فهو فقرة الأشعرى لم
ينتبه إليها الباحثون حتى الآن ، فقرة تبدو فى نظرى حاسمة . فمن بين الحجج
التي يذكرها الأشعرى ^(٢) رداً على الجهمية الذين ينكرون كالمعتزلة أن كلام
الله قديم ، والذين يقولون على العكس من ذلك إنه مخلوق ، الحجة الآتية :
« ويقال لهم أيضاً لو كان كلام الله مخلوقاً لكان جسماً ^(٣) أو نعتاً لجسم
ولو كان جسماً لجاز أن يكون متكلماً ، والله قادر على قلبها ^(٤) . وفى هذا
ما يلزمهم ، ويجب عليهم أن يجوزوا أن يقلب الله القرآن إنساناً أو جنياً أو
شيطاناً ، تعالى الله عز وجل أن يكون كلامه كذلك . ولو كان نعتاً لجسم
كالنعت ، فالله قادر أن يجعلها أجساماً ، لكان يجب على الجهمية أن يجوزوا
أن يجعل الله القرآن جسداً متجسداً ^(٥) يأكل ويشرب وأن يجعله إنساناً
ويعيته ؛ وهذا مالا يجوز على كلامه عز وجل » .

(١) « ابن مسرة ومدرسته : أصول الفلسفة الإسلامية الأسبانية » ، مدريد سنة
١٩١٤ م ١٣٦ — ص ١٣٧ *Abenmasarra y su escuela : origenes de la filosofia*
hispano-musulmana ،

(٢) « الابانة عن أصول الديانة » طبع حيدرآباد الدكن سنة ١٣٢١ م ٣٣ — وقد
توفى الأشعرى سنة ٣٢٤ هـ (= ٩٣٦ م) أى بعد الجاحظ بمقدار ٦٧ سنة شمسية .

(٣) هنا يستعمل لفظ : « جسم » أنظر تعليق رقم ٢ ص ٢١١ .

(٤) يعود الضمير على أجسام ، المحذوفة .

(٥) لاحظ للتمييز : جسم متجسد ، وقارن ص ٢١٠ تعليق رقم ٢ ، وص ٢١١ تعليق رقم ٢ .

ومن الجلي أننا بإزاء نفس الرأي المنسوب إلى الجاحظ المعتزلي في نص ابن الروندي الذي حفظه لنا الشهرستاني . وعلى ذلك فالمسألة هنا ليست مسألة فرض تحول القرآن تحولاً طبيعياً حقيقياً (كما قد يبدو من نص الايجي المحرف ، وكما ذهب اليه الباحثون الأوربيون) ولكنها مسألة إمكان تحوله نظرياً بوساطة الله ، فحسب . ومن جهة أخرى فإن نص الأشعري يجعلنا نفترض أن القول المنسوب إلى الجاحظ في تحولات القرآن ، والذي لا يوجد في أي مؤلف من مؤلفاته التي طبعت حتى الآن ، ليس نظرية من نظرياته الكلامية ، ولكنه الزام استخلصه خصومه من مذهبه في أن القرآن مخلوق ، وفي أن كلام الله إلى الناس مادي . وقصدهم من ذلك جدلي وخبثهم ظاهر . والواقع أن مصدر هذه الرواية ابن الروندي الفيلسوف الملحد الذي طردته المعتزلة^(١) فألف ضدّه كتابه الموسوم بهذا العنوان العنيف : « فضائح المعتزلة^(٢) » . ومن المحتمل أن يكون هذا القول المنسوب إلى الجاحظ مأخوذاً

(١) قال المهدي لدين أحمد بن يحيى المرتضى عنه في كتابه « المعتزلة » طبع آر نولد (ليطسك سنة ١٩٠٢ ص ٥٣ هـ) : « وأظهر الالحاد والزندقة وطردته المعتزلة » .

(٢) هكذا في كتاب « المعتزلة » لأحمد بن يحيى المرتضى ص ٥٣ السطر الأخير ؛ وفي حاجي خلفه طبعة فليجل ج ٤ ص ٤٤٦ برقم ٩١١٢ (= طبع استامبول سنة ١٣١١ هـ ج ٢ ص ١٩٨ س ١٦ - ١٧) ؛ وعلى العكس من ذلك في ابن خلكان : « فضيحة » (رقم ٣٤ من كل الطبعات ؛ ترجمة دي سلان ج ١ ص ٧٦ السطر الأخير « the ignominy of the Motazelites ») — فيما يتعلق باستعمال لفظي : « فضيحة » و « فضائح » بمعنى « قول فاضح » (من وجهة نظر الخصم) أو « خطأ شنيع » ، أنظر جولدايسيهير في « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد ٦٥ سنة ١٩١١ ص ٣٥٤ . ويستعمل الكتاب العرب في المغرب غالباً في هذا المعنى مرادف هذين اللفظين : شنة وشنع . والشواهد كثيرة في ابن حزم (« الملل النحل » ص ١٧٩ إلى ١٢٧) ؛ أنظر كذلك كتاب « الذكرى المائة لأماري » بالرمو ، سنة ١٩١٠ ، ج ٩ ص ٣٧٢ هـ ، Centenario di M. Amari حيث يجب أن تصحح العبارة : شنة المتصوفة هكذا : شنة المتصوفة .

[ورد اسم هذا الكتاب في كتاب « الانتصار » للخياط المعتزلي الذي طبعه نيهيرج بالقاهرة سنة ١٩٢٥ ، على النحو الآتي : « فضيحة المعتزلة » . ولما كان كتاب الانتصار قد قصد به الرد على كتاب ابن الروندي ، فإن القراءة الموجودة به هي أصح القراءات . ثم إن كتاب =

من هذا الكتاب وكذلك الروايات المغرضة الأخرى المتعلقة بآراء مزعومة قال بها المعتزلة الآخرون. وهي روايات أوردها الشهرستاني اعتماداً على ابن الروندی (ص ٤٢، ص ٥٠، ص ١٤١ من طبعة كيورتن).

والآن نستطيع أن نفهم المقارنة التي عقدها الشهرستاني بين أقوال الجاحظ وبين أفكار ابى بكر الأصم: فان هذا الأخير بانكاره صفات الله أنكر (كما فعل كل المعتزلة والسواد الأعظم من الخوارج) أن كلام الله (القرآن) قديم، وهذا صفة من صفات الله في مذهب أهل السنة؛ ومن جهة أخرى فلأنه قال إن الاعراض لا توجد، وإنما الجواهر وحدها هي التي توجد فقد لزمه أن يقول إن القرآن جسم مخلوق.

== ابن الروندی رد على كتاب للجاحظ عنوانه « فضيلة المعتزلة » ، فالأولى بابن الروندی إذاً ، من ناحية التقابل الشكلى ، أن يسمى كتابه باسم « فضيحة المعتزلة » .

ويلاحظ أن الخياط لم يورد في كتابه ما نسبته ابن الروندی إلى الجاحظ هنا . فهل كلام ابن الروندی هنا قد ورد في كتاب آخر غير « فضيحة المعتزلة » ، خصوصاً إذا لاحظنا أن الخياط ما كان له أن يفعل ليراد هذا الكلام الذى نقوله ابن الروندی على الجاحظ ليرد عليه وينفيه عنه ، نظراً إلى أن هذا الكلام خطير ، ونحن نرى الخياط يتعقب ابن الروندی في كل ما يذكره من أقوال ينسبها إلى الجاحظ ؟ هذا ما لا نستطيع أن نؤكد . وكل ما يمكن أن نقوله هو أن من الجائز أن يكون هذا الكلام قد ورد في كتاب « فضيحة المعتزلة » ولكن الخياط لم يورده ، ولم يرد عليه . ولهذا فان نيرج في المقدمة التي قدم بها لنشرته لكتاب « الانتصار » يقول بعد أن أورد كلام الشهرستاني الآنف الذكر : « ... وهذا لم يرد في كتاب الانتصار ، ويجوز أن يكون من كتاب « فضيحة المعتزلة » (ص ٤٥ من المقدمة) »

ونائبو صادق كل الصدق فيما لاحظته من أن ابن الروندی زور كثيراً من الأقوال على المعتزلة وروى عنهم ما لم يقوله . وكتاب الانتصار مملوء بما يؤكد هذا . ولنورد هنا على سبيل المثال حكماً من مئات الأحكام التي نطق بها الخياط على ما يرويه ابن الروندی من أقوال ينسبها كذباً إلى المعتزلة . قال الخياط بعد أن أورد ما يدعيه ابن الروندی على الجاحظ من أنه يقول : « إنه محال أن يعدم الله الأجسام بعد وجودها ، وإن كان هو الذى أوجدها بعد عدمها » ، « ... وهذا كذب على الجاحظ عظيم ؟ وذلك أن قول الرجل إنما يعرف بحكاية أصحابه عنه ، أو بكتبه . فهل وجد هذا القول في كتاب من كتبه ؟ فان كتب عمرو الجاحظ معروفة مشهورة في أيدي الناس . أو هل حكاه عنه أحد من أصحابه ؟ فان كان الرجل ميتاً فكنته وأصحابه تخبر بخلاف ما قرئه به هذا الساجن الكذاب ، فقد تبين كذبه وبهته وجهله » (ص ٢٢) .

العناصر الأفلاطونية

والغنوصية في الحديث^(١)

لاجنتس جولد تسهر

- ١ -

لسنا في حاجة إلى إجهاد أنفسنا في البحث كثيراً من أجل أن نسلم توأ
بامكان وجود عناصر أفلاطونية محدثة وغنوصية في داخل هذه المادة الخصبه
الغنية التي رويت على شكل أحاديث عن النبي . بل الأحرى أن يقال إنه كان
مما يثير الدهشة والعجب حقاً ، مع ما في الاسلام من خاصية هضم العناصر
الأجنبية وتمثلها ، أن تخلو وثائق الاسلام الدينية من تأثير الأفكار التي
غزت المناطق التي امتد إليها الاسلام وانتشر فيها ، تلك الوثائق التي أخذ
أصحابها الكثير من الثروة الروحية للوسط الذي هم فيه وجعلوه على صورة
أحاديث للنبي .

وكان التصوف خصوصاً هو الذي عنى بتصوير الكثير من الأفكار
الأفلاطونية المحدثه والغنوصية في صورة إسلامية . فعن دوائر الصوفية
صدر الكثير من الأحاديث الموضوعة ، التي قصد بها إلى تبرير قواعد هذا
الاتجاه الديني ، وهو التصوف . وإن النقاد المحققين من أهل السنة ليذكرون
أسماء بعض هؤلاء المتهمين بوضع أمثال تلك الأحاديث الصوفية^(٢) . ويأتي

(١) [ظهر هذا البحث في « مجلة الاشوريات » Z. A. المجلد الثاني والعشرون سنة ١٩٠٩
من ص ٣١٧ إلى ص ٣٤٤ بعنوان : « Neuplatonische und gnostische Elemente im
Hadīt »]

(٢) مثال ذلك أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي الصوفي النيسابوري (سنة ٣٣٠
— ٤١٢) ، الذي ألف أيضاً تفسيراً للقرآن عنوانه « حقائق التفسير » ، أول فيه القرآن
« تأويلات الباطنية » . والذين ترجوا له يقولون عنه إنه « كان يضع للصوفية الأحاديث »
(الذهبي : « تذكرة الحفاظ » ج ٣ ص ٢٤٩ ؛ السبكي ، « طبقات الشافعية » ج ٣ ص ٦٠
السطر الأخير) .

بعد هؤلاء الصوفية ، ممن لا يدخلون في عدادهم ، الفلاسفة الدينيون الذين من نوع إخوان الصفا ، وهم الذين يروون عن النبي كلاماً يعبر عن آرائهم هم أنفسهم في مسائل فلسفية دينية . كما أنه كان لمذهب الاسماعيلية في هذا الميدان جولات ووصولات ، وهو المذهب الذي نقل أصحابه نظريات الأفلاطونية المحدثة إلى ميدان الحياة السياسية والاجتماعية الرحب الفسيح . فمن هذه الدوائر كلها صدرت ثروة ضخمة من الأحاديث صور النبي فيها بصورة ترجمان للأفكار الأفلاطونية المحدثة والغنوصية .

وكثير من هؤلاء لم يكونوا واضعها ، وإنما هم رأوها موجودة من قبل فاستغلوها من بعد في سبيل تحقيق غاياتهم ومراميمهم . وذلك أن العناصر الأجنبية كانت تأتي أيضاً إلى البيئات الاسلامية دون أن يكون بها ميل واضح إلى ناحية معينة قد قصد اليه قصداً ؛ فكان الذين يتجهون اتجاهها خاصاً يكيفون منها من بعد ويجمعون لها في داخل مذاهبهم مكانة عظيمة ، لم يكن يطلب منها في الأصل أن تكون عليها مجال من الأحوال .

وأريد هنا أن أذكر ، من بين تلك الأحاديث التي تحمل هذا الطابع ، حديثاً مأخوذاً عن نظرية الصدور التي قال بها الأفلاطونيون المحدثون .

فكما أن نظرية الوسط [القائلة بأن كل فضيلة وسط بين رذيلتين] التي قال بها ارسطو في الأخلاق قد صيغت في عصر متقدم على صورة حديث عن النبي ^(١) ، فإن جزءاً لا شك فيه من نظرية الصدور الأفلاطونية المحدثة قد روى باعتبارها حديثاً عن النبي .

فالقول بأن العقل الكوني هو أول شيء صدر مباشرة عن الذات الالهية يُصوّر على النحو الآتي : « أول ما خلق الله العقل . فقال له : أقبِلْ ، فأقبل . ثم قال له : أدبر ، فأدبر . ثم قال الله عز وجل : وعزني وجلالي ،

(١) راجع كتابي « دراسات إسلامية » Muh. Studien ، ج ٢ ص ٣٩٨ .

ما خلقتُ خلقاً أكرمَ علىّ منك ، بك آخذ ، وبك أعطي ، وبك أئيب ،
وبك أعاقب . .

وهذا التصوير الذي لا يتفق مع تصوير القرآن لخلق الكون عدّة حديثاً
عن النبي . فترى رجلاً كالغزالي (١) يورده باعتباره حديثاً عن النبي مع طائفة
أخرى من الأحاديث التي يمجدها العقل ، نذكر من بينها بما يهمننا في هذا
المقام ، الحديث التالي أيضاً : روى أن عبد الله بن سلام سأل النبي « في حديثك
طويل في آخره وصف عظم العرش وان الملائكة قالت ياربنا هل خلقت
شيئاً أعظم من العرش ، قال نعم (٢) : العقل . . وليس من شك في أن هذه
الأحاديث إنما وضعت تحت تأثير الفكرة القائلة بأن العقل الكوني هو أول
جوهر روحى صدر عن الذات الالهية ، وهي داخلة في عداد تلك المجموعة
الضخمة من الأحاديث الموضوععة في هذا المعنى ، والتي لا بد وأن يكون قد
ورد الكثير منها في ذلك الكتاب الذي ذكره الغزالي ، ونعني به كتاب
« العقل » لداود ابن مُحَبِّبِ البصرى (المتوفى سنة ٢٠٦) (٣) ، وهو عبارة
عن طائفة من الأحاديث الخاصة بتمجيد العقل وبيان فضائله . وهذا
الكتاب قد فقد ، وكان له تاريخ خاص شائق (٤) .

والحديث الذي أوردناه آنفاً ، والذي إن أمعنا النظر فيه وجدناه لا يكاد
يتفق مع المعتقدات الاسلامية السائدة ، سرعان ما انتشر وحُرِّص على
إذاعته في البيئات الاسلامية المتحررة التي أضافت إلى الاسلام أفكاراً
افلوطينية أو طبعت اسلامها بطابع افلوطينى (مثل اخوان الصفا والاسماعيلية
والمتصوفة) . ولكنه لم يتجرع في هذه البيئات ، إنما هي تلقته فرحبت به

(١) « الاحياء » ، الطبعة الأولى ، ج ١ ، ص ٨٢ ، س ٢٠ (راجع ايضا ديسو ،

« تاريخ النصرية ودينهم » ص ٥٠ *Dussaud, Hist. et relig. des Nosairis*) .

(٢) الكتاب المذكور ، ج ١ ، ص ٨٨ .

(٣) المرتضى ، « تحف السادات » (طبعة القاهرة سنة ١٢٩٣) ج ١٠ ، ص ٣١ .

(٤) راجع الملحق رقم ١ ، الموجود بآخر هذا البحث .

أحرّ ترحيب ، وصادف هوى في نفسها فحرصت عليه وتعلقت به ، وأهابت به في كل مرة كان فيها ملائماً لنظرياتهم ، مؤيداً لمذاهبهم . أما البيئات السنية فكان طبيعياً أن تأخذه على تلك البيئات المتحررة باعتباره حديثاً موضوعاً قصد به إلى تأييد اتجاه معين^(١) . وإذا كان الغزالي قد استخدمه ايضاً ، فليس لهذا في نظرها كبير قيمة ، لأن حجة الاسلام الكبير لم يكن ينظر اليه ، حتى من جانب من أجلوه ومجدوه^(٢) ، باعتباره ناقداً جيداً في الحديث: فانه كان يتقبل الأحاديث غير الموثوق بها ، من جميع المصادر والجهات ، في شيء من التسامح كثير^(٣) .

وتمة حديث آخر ذو طابع غنوصي كان حظله من الهجوم عليه والظعن

(١) يقول ابن تيمية ، « تفسير سورة الاخلاص » (القاهرة ، طبع النمساوي ، سنة ١٣٢٣) ص ٥٨ ، بعد أن أورد مذهب الافلاطونية المحدثة في الجواهر الروحية الخالدة : « والملاحدة الذين دخلوا معهم من أتباع بني عبيد ، كأصحاب رسائل إخوان الصفا ، وغيرهم كملاحدة للتصوفة مثل ابن عربي وابن سبعين وغيرهما ، يحتجون لئلا ذلك بالحديث الموضوع: أول ما خلق الله العقل » .

(٢) يقول السبكي في « طبقات الشافعية » ج ٤ ص ١٢٧ : « فالغزالي معروف بأنه لم تكن له في الحديث يد بأسطة . وعامة ما في « الاحياء » من الأفسار والآثار ميدد في كتب من سبقه من الصوفية والفقهاء ، ولم يسند الرجل لحديث لو احد » . كذلك ترى عبد الرحمن العراقي (المتوفى سنة ٨٠٦ هـ) ، في كتابه « تخريج أحاديث إحياء العلوم » ، يلاحظ ملاحظات تهديدية كثيرة على الغزالي .

(٣) عني خصوم الغزالي من رجال الدين (الحنابلة) بالاشارة إلى هذا كثيراً . فأبو الفرج الجوزي الف كتاباً خاصاً في هذا ، وحفيده (سبط ابن الجوزي) وافقه على هذا الحكم : « قال أبو الفرج بن الجوزي قد جمت أغلاط الكتاب (احياء علوم الدين) وسميته « لإعلام الأحياء بأغلاط الاحياء » اشرت إلى بعض ذلك في كتاب « تلبس إبليس » ، وقال سبطه أبو المظفر : وضعه على مذاهب الصوفية ، وترك فيه قانون الفقه ، فأنكروا عليه ما فيه من الأحاديث التي لم تصح » (ذكره الألوסי في كتابه « جلا العيين » ص ٧٤) . راجع فيما يتعلق بضعف الغزالي في نقد الأحاديث (مناظرة ابن حجر والعيني في هذا) القسطلاني ج ٩ ص ٣٦٠ (في باب : « رقائق » برقم ٥١) . وفي كتاب « تفسير سورة الاخلاص » ص ٧٢ في أسفل يتقد ابن تيمية الغزالي في هذا الصدد تقيفاً فيقول : « فانه لم يكن يعرف ما قاله احمد ، ولا ما قاله غيره من السلف في هذا الباب ، ولا ما جاء به القرآن والحديث » .

فيه أقل من حظ الحديث السابق . فيروى عن النبي أنه قال : « إن أول شيء خلقه الله القلم ، فأمره فكتب كل شيء يكون » . وهذا الحديث ذكره الطبري في صيغ عديدة^(١) ، بينما هو كان يجمل الأحاديث المتعلقة بالعقل جملاً تاماً . وهناك في كتب أخرى ، فيها وصف لكيفية خلق الوجود وصفاً يتفق مع السنة بمعناها الضيق ، كما في كتاب « العرائس »^(٢) ، للثعلبي مثلاً ، نجد ذكراً للأحاديث المذكور فيها القلم^(٣) ، بينما الأحاديث المذكور فيها العقل قد أغفلت إغفالاً تاماً . وذلك لأن تلك الفكرة الخاصة بالقلم أسهل في التوفيق بينها وبين ما أتى به الاسلام ، نظراً إلى النحو الذي ذكر عليه القلم في القرآن . ومن أجل هذا كانت تجد تسامحاً أكثر عند أهل الحديث^(٤) . أما الحديث الخاص بالعقل فلم يكن من المستطاع أن يحظى بمثل هذا التسامح . غير أن هذا الحديث قد وجد على كل حال ، وكان يردد ويتكرر ذكره بطريقة آلية دون اعتبار لمعناه واحتياط لنتائجه ، ولم يكن من الصعب أيضاً أن يجعل له إسناد . أما ذوو الفطنة فكان عليهم أن يفلوا من حدته على أقل تقدير . وهذا تم مبكراً جداً بأن أحدثوا في نص الحديث بعض التغيير ، فجعلوا صيغته على النحو التالي : « لما خلق الله العقل » ، بدلاً من : « أول ما خلق الله العقل » ، واعتبار العقل من خلق الله شيء مفهوماً مسلم به . وفي هذه الصيغة الأهلون خطراً استطاع هذا الحديث أن يجد قبولاً جدياً في دوائر سنية واسعة باعتبارها « حديثاً مرفوعاً » . فان ابن احمد بن حنبل جعل له مكاناً بين الإضافات التي أضافها إلى كتاب « الزهد » الذي ألفه أبوه (واسم هذه الإضافات :

(١) « تاريخ » الطبري ص ٢٩ — ص ٣٨ .

(٢) طبعة القاهرة (الحلي ١٣١٢) ص ١٠ ، ص ٢٢ .

(٣) راجع فيما يخص بهذه الأحاديث ما قلناه في « مجلة الجمعية المصرية الألمانية » المجلد

رقم ٥٧ ص ٣٩٦ ، تعليق رقم ٦ .

(٤) راجع الروايات المختلفة في « كنز العمال » ، برقم ٣٣٠٦ ، ٣٣١٤ وما يليه ،

مأخوذة عن مسند ابن أبي شيبة والدارقطني .

« زوائد الزهد ») ، والطبراني جعل له إسناداً ينتهى عند أبي هريرة ، الذى كان قادراً على أن يتحمل كل إسناد ! وهناك آخرون — مثل ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية — يمنعون من روايته حتى فى هذه الصيغة المتلازمة مع السنة قائلين : « لا يصح فى العقل حديث » (١) ، بينما نجد من جديد أناساً أقل تشدداً يحتاطون فى الحكم عليه ، فيقولون إنه ليس من المستحسن أن يحكم على حديث بأنه موضوع ، إذا كان هذا الحديث مختلفاً فيه (٢) .

وفى هذه الصيغة الجديدة عانى النص تغييرات وتزويقات كثيرة من جديد أيضاً : فالله لا يقول للعقل أقبل فيقبل وأدبر فيدبر لحسب . بل يقول له أيضاً أقعد فيقعده ، وانطق فينطق ، وأصمت فيصمت ؛ ويضاف إلى فضائل العقل السابقة الذكر فضائل أخرى كثيرة ، فيقول له الله : « بك أعرف ، وبك أحمد ، وبك أطاع (٣) » . ولعل هذه الصفات التى تضاف إلى العقل أن تكون توسعاً فى نص حديث « أول ما خلق الله العقل » .

وثمة تغيير حاسم فى حديث العقل ظهر فى روايته فى صيغة أوردها مجير الدين فى مقدمة كتاب تاريخ القدس ، يذكر فيها العقل لاعتباره أول ما خلق الله وإنما باعتباره آخر شيء خلق ، أما أول شيء خلق فهو اللوح المحفوظ والقلم . فبعد أن خلق الله الوجود بما فيه من عجائب ، أوجد فى النهاية العقل . ولكن ظل الخطاب الذى وجهه الله إلى العقل ، فى هذه الصيغة الجديدة ، كما هو فى الحديث الذى ذكرناه آنفاً (٤) . فنحن هنا إذاً بازاء محاولة جديدة من أجل صياغة حديث العقل فى صيغة مقبولة ممكنة .

(١) راجعه فى « الدرر المنتثرة » (بهامش كتاب « فتاوى حديشية » ، طبعة القاهرة سنة

١٣٦٧) للسيوطى ص ١٩٧ .

(٢) ذكر ذلك الفاوقجى فى كتاب « الأثر للبرصوع فيما لأصل له أو باصله موضوع »

(طبعة القاهرة ، المطبعة البارونية ، بدون ذكر تاريخ) ص ٦٤ قاله : « وحيث أختلف فيه

لا يحسن الحكم عليه بالوضع » .

(٣) « كنز العمال » برقم ١٩٢٨ .

(٤) « الألس الجليل » ص ١٢ .

وليس أدل على توطن هذا الحديث الممنوع ، حتى بصورته الأولى ، في العلوم الدينية الإسلامية على الرغم من احتجاجات أهل السنة وعلى الرغم من تحايلات رجال الحديث ، نقول ليس أدل على هذا من أن واحداً من أكثر أهل السنة تشدداً وتعصباً ، رأى نفسه مضطراً إلى الالتجاء إلى أن يؤول الحديث تأويلاً نحوياً من شأنه أن يسلب الحديث اتجاهه الأفلوطيني . فليس الحديث : أول ما خلق الله العقل (أى أول شيء خلقه الله هو العقل) وإنما هو أول ما خلق الله العقل (أى لما خلق الله العقل) قال... الخ . ويقابل هذا في العبرية כִּרְאָה בְּרֵאשִׁית (أى: في البدء خلق) = כִּרְאָה (أى: لما خلق) فكأن خلق العقل إذا قد سبقه خلق المخلوقات الأخرى ، بعكس ما يقوله الأفلاطونيون المحدثون^(١) . ونرى من هذا كيف أن ابن تيمية الذي ابتكر هذا التقدير البارع استطاع أن يبلغ به نفس الغرض الذي حاول اسلافه أن يبلغوه بتغييرهم في الحديث تغييراً كبيراً ، وذلك بأن يضعوا «لما» بدلاً من «أول ما» ، وبأن يغيروا في الترتيب .

- ٢ -

وهناك عنصر أجنبي أدخل في تكوين نظرية أهل السنة في النبي . ولكن على الرغم من أنه أجنبي فقد ظهر أنه ملائم وقابل لأن يهضمه أهل السنة^(٢) . وذلك العنصر هو تصوير محمد باعتبار أنه كان موجوداً من قبل أن يوجد على الأرض . وهذا التصوير لا يبدو كمنظريه قالت بها المدارس الغنوصية والصوفية ، وإنما يبدو في صورة أحاديث موثوق بصحتها ، منتشرة في البيئات السنية على اعتبار أنها قول قال به النبي نفسه .

(١) «الفرقان بين أولياء الله وأولياء الشيطان» ص ٥٤ : «وعندم أن جميع جواهر العالم العلوي والسفلي صدر عن ذلك العقل» .

(٢) راجع ماقلناه في «مجلة الجمعية المشرقية الألمانية» المجلد رقم ٦٢ ص ١٣ و ٢٦ وما يليها

فالحديث التالي منتشر انتشاراً عاماً ، ونعني به : « كنت نبياً وآدم بين الطين والماء » ، أى قبل أن يخلق الله آدم من هذه المواد ، أو أنه كان نبياً قبل أن يوجد آدم وقبل أن يوجد الطين والماء (اللذين منهما خلق آدم) . ومع أن المتشددين من نقدة الأحاديث رفضوا صوغ هذه النظرية على هذا النحو^(١) إلا أنهم اضطروا مع ذلك إلى التسليم بصحة هذه النظرية تبعاً لمعاييرهم الخارجية الظاهرية التي يعتمدون عليها في معرفة صحة الأحاديث . فهم يعترفون بها أولاً في صيغة الرواية التي أوردها الترمذى (ج ٢ ص ٢٧٢) في « سننه » معلقاً على الحديث بقوله : « حديث حسن صحيح غريب » . في هذه الصيغة يروى أبو هريرة أن النبي حين سئل متى جاءت له النبوة ، قال : « وآدم بين الروح والجسد » . ثم إنهم يعترفون أيضاً بالرواية^(٢) التي ذكرها ابن سعد في « طبقاته » (القسم الأول ، ج ١ ص ٩٦ س ٢) باسناد إلى عرباض بن سارية الصحابي ، وهي الرواية القائلة بأن النبي قال : « إني عبد الله وخاتم النبيين^(٣) » وإن آدم لمنجدل في طينته ، ، أى بينما كان آدم لا يزال في الطين الذي خلق منه . وفي فصل خاص (الكتاب المذكور ص ٩٥ س ١٥ وما يليه) جمع ابن سعد الروايات المختلفة لهذه النظرية اعتماداً على روايات رواه الثقات .

(١) ابن تيمية في رسالته « في الكلام على القصاص » ، وفيها يطن على الأحاديث التي يرويها القصاص ويقول إنها أحاديث باطلة (« الرسائل » ج ٢ ص ٣٤٠) . وقد أورد الفاوقجي (س ٣١) هذه الأحاديث قلا عن السخاوى .

(٢) لكن هذا الحديث المروى عن أرباض عن النبي يروى أيضاً في صيغة أخرى يظهر أن المراد منها التخفيف من فكرة وجود محمد وجوداً سابقاً . فالهروى (المتوفى سنة ٤٠١) يرويه في كتابه « الغريب » (أورده كتاب « النهاية » ، تحت لفظ : جدل ج ١ ص ١٤٩ ، وعنه أخذ « لسان العرب » المجلد ١٣ ص ١٠٩ في أسفل) : « أنا خاتم النبيين في أم الكتاب ، وإن آدم الخ... » . وهذه الصيغة لا تدل إلا على أن الله قد قضت مشيئته ، قبل أن يخلق آدم ، أن يكون محمد نبياً . ولكن ليس من شك في أن ابن سعد يورد النص الأصلي للحديث .

(٣) أورده ابن تيمية في الموضوع المذكور ، وابن قيم الجوزية في « هداية الحيارى » (القاهرة سنة ١٣٢٣) ص ٦٣ بالنص التالي : « إني عبد الله لمسكون خاتم النبيين الخ »

وليس أدل على أن المراد من كل هذه الأحاديث هو تصوير محمد باعتبار أنه كان موجوداً سابقاً ، من الرواية المنسوبة إلى قتادة (المتوفى سنة ١١٧) البصرى (الكتاب المذكور ص ٩٦ س ١٦) : روى عن النبي أنه قال : « كنت أول الناس في الخلق وآخرهم في البعث » ، أى أنى خلقت قبل خلق جميع الناس .

ثم جاءت نظرية الشيعة فى النبوة فاستخلصت نتائج هذا التصوير البعيدة وذلك لأنه لما كان الشيعة قد ارتفعوا ، فى نظرياتهم ، بطبيعة الأئمة إلى مقام فوق مقام الطبيعة الانسانية وجعلوا لهؤلاء مكانة فى العالم العلوى ، كان من الضرورى أيضاً أن يكون محمد نفسه باعتباره جُداً أعلى للأئمة ، أن يكون له نصيب فى الأسطورة التى نسجت الشيعة حول أهل البيت . فحين خلق الله آدم وضع فى ظهره محمد وعلى وفاطمة وابنيهما الحسن والحسين على صورة جواهر منيرة^(١) أرسلت نورها فى جميع أنحاء العالمين العلوى والسفلى . ولهذا الجواهر الموضوعة فى جسم آدم كان السجود الذى أمر الله الملائكة به ، فسجدوا إلا إبليس ، أبى واستكبر وحينئذ أمر الله آدم أن يرتفع يبصره إلى ذروة العرش ، فرأى آدم كيف انطبعت صور أنوار أشباح محمد وبقية أفراد أهل البيت فى العرش كما ينطبع وجه الانسان فى المرآة الصافية ،^(٢) . (راجع الملحق رقم ٢) .

وهذه العملية يتحدث عنها التفسير الذى أهده الشيعة إلى الامام حسن العسكري فيطيل الحديث ، مضيفاً إلى ذلك ملاحظة على أسماء أهل البيت ،

(١) ويغالون فى هذا الوجود وجوداً سابقاً بقولهم إن الله خلق أرواح أفراد أهل البيت قبل أبدانهم بأنى عام : « وخلق الله أرواح شيعتنا قبل أبدانهم بأنى عام » ، (الكلىنى ، « الأصول من الجامع الكافى » ، طبعة بومباى ص ٢٧٦ فى أسفل) .

(٢) « تفسير العسكري » ص ٨٨ : « أنظر يا آدم إلى ذروة العرش ! فنظر آدم ، ورفع نور أشباحنا من ظهر آدم إلى ذروة العرش ، فانطبع فيه صور أنوار أشباحنا التى فى ظهره ، كما ينطبع وجه الانسان فى المرآة الصافية . فرأى أشباحنا فقال : يا ربنا هذه الأشباح ؟ قال الله : يا آدم ، هذه أشباح أفضل خلقتى وبرائى ، هذا محمد الخ » .

فيقول إن الله علم آدم أن تلك الاسماء الخمسة ذات نسب باسم الله كلاً بحسب أهميته ومرتبته (« شققت لهم اسما من اسمي ») . ولهذا فان دعاء الله يؤثر أعظم التأثير إذا ما استشفعوا اليه .

وفيما يتصل بفكرة انطباع صور المصطفين من عباد الله في عرشه ، اعتقد أن هذه الفكرة أتت من تصورات يهودية ، وأنها شاهد جديد على أن مصادر غلو الشيعة في الأئمة يجب أن لا يبحث عنها في الميدان الفارسي فحسب . فان الهجاده (١) تقول في إحدى الروايات التي تروها إن صورة الانسان الموجود بالجزء الأعلى من العرش السماوي (حز قيل ١ : ٢٦) هي صورة يعقوب التي رفعت إلى عرش الله . والملائكة الذين يصعدون وينزلون على سلم السماء (التكوين ٢٨ : ١٢) يعرفون في وجه الرحالة التائم الصورة السماوية الأولى (٢) . فتمثيل صورة جد بني اسرائيل منطبعة منذ القدم في عرش الله ، يبدو أنه كان نموذجاً لتمثيل صورة أجداد الأئمة في هذا المكان السامي نفسه . إلا أن الأسطورة الشيعية لا توضح لنا ، هل هي تعتبر صور أهل البيت

(١) [تنقسم الكتب التي تشتمل على تعاليم الديانة اليهودية إلى قسمين : قسم ذي طابع تشريعي اسمه « هالاكاه » ؛ والآخر يشتمل على الكتب الأخرى واسمه « هجاده » (من الفعل هجيد ، أى شرح ، علم) . وهذه الكتب الأخيرة تشتمل على قصص تكمل أو توضح قصص الكتاب المقدس ؛ وعلى تعاليم دينية وأخلاقية خاصة بالله وصلته بالعالم والانسان ، وواجبات الانسان نحو الله ونحو الجار ؛ وبالمعتقدات الدينية ؛ وعلى أقوال سياسية مثل التعاليم الخاصة بعلاقات الشعب الاسرائيلي مع الشعوب الأخرى ، وتغزيات له عن أحواله السيئة الحاصرة التي هو فيها ، وحث على الأمل في مستقبل أحسن ؛ وأخيراً على أمثال وقصص شعبية]

(٢) تلمود بابلي ، كتاب خولين ص ٩١ ب : « هم يصعدون وينظرون إلى الصورة التي في العلا » ؛ سفر تكوين ربامن الترجوم فصل ٦٨ (مع الإشارة إلى سفر أشعيا ٤٩ : ٣) : « أنت الذي صورتك منطبعة في العلا » ؛ الترجوم الاورشليمي على سفر التكوين آية ١٢ اصحاح ٢٨ : « يعقوب الصديق الذي صورته مثبتة في كرسى الجلالة » . كذلك يرد في الإناشيد المستعملة في العبادة (مثل القدوشا في صلاة موساف التي تقام في اليوم الثاني من عيد رأس السنة) : « صورة الطاهر منطبعة في العرش » ؛ وكذلك في صلاة أوفان التي تقام في يوم سيت نحمو : « البطل الطاهر منطبع في العرش » (راجع بير Beer ، « عبادة اسرائيل » ص ٧٧٦ س ٨) .

منطبعة إلى الأبد منذ القدم في عرش الله — كما هي الحال في صورة يعقوب عند اليهود — أو تعتبر أن ظهورها كان انعكاساً مؤقتاً فحسب ، كان الغرض منه أن يتأملها آدم . ومهما يكن من شيء فإن هذه الأسطورة التي نحن بصددنا تقدم لنا صورة من صور التعبير عن الاعتقاد بوجود محمد وجوداً سابقاً . ويتصل بهذا أوثق اتصال تلك النظرية القائلة أن جوهر النبي النوراني يتوارث جيلاً بعد جيل — بمعنى آخر طبعاً غير المعنى الذي قصد إليه الشعراء الذين عاصروا النبي ، حين مدحوه بقولهم إنه نور أضاء على البرية كلها، (١) وإنه نورٌ مُستضاء به (٢) .

وما نريد أن نتحدث عنه هنا هو تلك العقيدة التي نشأت مع تقديس نبوة محمد ، القائلة بأن في النبي جوهرًا نورانياً قائماً به قياماً حقيقياً واقعياً ، وضع أول ما وضع في جبهة آدم، وانتقل من آدم على توالي العصور وباستمرار إلى حامل الشريعة الإلهية والرسالة الربانية حتى وصل ، بعد أن مر بأجداد النبي ، إلى النبي وتجلي فيه هو نهائياً (٣) . وتوسع الشيعة في هذه العقيدة أيضاً توسعاً كبيراً ، فيه غلو وفيه إفراط شديد . ولكن عناصرها الأولى كان معترفاً بها عند أهل السنة أيضاً ، بل أفضت في البيئات السنية نفسها إلى أسطورة ضخمة :

فبعد أن أمر الله الملائكة بأن يأتوا بقبضة تراب من زوايا الأرض الأربع ، أمر جبريل أن يأتيه بالقبضة البيضاء ليخلق منها محمداً . حينئذ « هبط جبريل ... في ملائكة الفردوس المقربين الكرويين وملائكة

(١) حسان بن ثابت ، أورده ابن هشام ص ١٠٢٥ س ٢ .

(٢) كعب بن زهير ، « بانث سعاد » البيت رقم ٥١ .

(٣) في الكتب التي تعرض قصص الأنبياء يذكر أن النور الحمدي ينتقل من جبين آدم إلى شيث أولاً ، ثم أنوش ثم قينان الخ ، وعن طريق اسماعيل إلى أجداد النبي ، راجع ما يقوله ابن إياس في « بدائع الزهور ووقائع الدهور » (القاهرة ، المطبعة الكستلية سنة ١٢٩٦) ص ٤٤ وما يليها .

الصفح الأعلى فقبض قبضة ، من الموضع الذي سيكون يوماً ما قبراً للنبي « (أى القبضة) يومئذ بيضاء نقية ، فعجنت بماء التسنيم ، ورعرت حتى صارت الدرة البيضاء ، ثم غمست في أنهار الجنة كلها . فلما أخرجت من الأنهار نظر الحق سبحانه وتعالى الى تلك الدرة الطاهرة فانتفضت من خشية الله تعالى فقطر منها مائة ألف قطرة وأربعة وعشرون ألف قطرة ، فخلق الله سبحانه وتعالى من كل قطرة نبياً . فكل الأنبياء صلوات الله على نبينا وعليهم من نوره خلقوا ... ثم طيف بها في السموات والأرض فعرفت الملائكة حينئذ محمداً ... قبل أن تعرف آدم . ثم عجزها بطينة آدم . وهذا هو نور محمد ، وضع في جبين آدم ، فأضاء كالقمر ليلة البدر . فكان الملائكة إذأ قد عرفوا محمداً قبل أن يعرفوا آدم (١) .

وكل ما هنالك من خلاف جوهرى بين تصوير الشيعة لهذه الفكرة وتصوير أهل السنة ، هو فى أن الشيعة يؤكدون أن علياً كان له نصيب فى انتقال الجوهر النورانى انتقالاً مستمراً جيلاً بعد جيل من الجد الواحد من أجداده إلى الجد الآخر . فقبل أن يخلق آدم بأربعة عشر ألف سنة كان محمد وعليّ نوراً واحداً بين يدي الله (٢) . فلما خلق آدم سرى هذا النور ، وهو على هذا النحو من الوحدة غير المنقسمة ، فى الأصلاب الطاهرات والأرحام الزاقيات ، حتى وصل الى عبد المطلب وحينئذ انقسم الجوهر النورانى الربانى فذهب قسم الى عبدالله ، والد النبي ، وقسم الى أبى طالب ، والد علي .

(١) الثعلبي ، كتاب قصص الأنبياء المسمى « بالبرائس » (طبعة القاهرة ، الحلبي سنة ١٣١٢) ص ١٦ فى منتصفها ؛ ص ١٧ فى السطر السابق على الأخير .

(٢) يورد ابن المطهر الحلي فى « كشف اليقين فى فضائل أمير المؤمنين » (ألف من أجل السلطان أوجيتو خودابنده وطبع فى بمباى سنة ١٢٩٨ ملحقاً بكتابه الكبير « الفين الفارق بين الصدق والين ») وهو ألف برهان على امامة على مضافاً إليها ألف أخرى لارد على خصومه) ، ص ٤ حديث سلمان عن النبي : « كنت أنا وعليّ نوراً بين يدي الله قبل أن يخلق آدم بأربعة عشر ألف سنة ، فلما خلق الله آدم سلك ذلك النور فى صلبه الخ » .

وفي هذا المعنى ينسب الشيعة^(١) الى محمد أنه قال عن عليّ أنه : « المتروك
معي من الأرحام الزاكيات ، والمنقلب معي في الأصلاب الطاهرات ،
والراكض معي في مسالك الفضل ، والذي كسب ما كسبته من العلم
والحلم والعقل ، وشقيقى الذي انفصل مني عند الخروج الى صلب عبد الله
وصلب أبي طالب » .

وعلى كل حال فان أهل السنة لم يستخلصوا من فكرة « النور الحمدي »
كل نتائجها كما فعل الشيعة . ولكنهم كلما تطوروا وبمقدار سماحهم بإيجاد
نوع من عبادة محمد وتقديسه ، نراهم لم يكونوا متشددين في عدم الاقتراب
من نظرية الشيعة في النبوة . يدل على ذلك المثال التالي :

كان أهل السنة في البدء ينكرون الرأي القائل بأن أجداد محمد كانوا
مؤمنين ، وهو الرأي الذي يقول به الشيعة . ويعتمدون في ذلك على أحاديث
تدل على أن أجداده الذين كانوا قبل أن يبعث نبياً ماتوا كافرين ، ولكن
النبي توسل في بعثهم بعد أن ماتوا على الكفر ، من أجل شيء واحد هو أن
يؤمنوا بالدين القويم . وبهذا المعنى وحده يُعد النبي ابناً لأباء مؤمنين . وأتوا
بآية من القرآن (٢٨ : ٥٦) أيضاً للدلالة على أن عبد الله لن يدخل الجنة^(٢)
وحرصوا على أن يقولوا ، بخلاف ما يقوله الشيعة ، بأن والد عليّ بن أبي
طالب مات كافراً^(٣) ، وكانت عناية الدوائر السنية بتبريد هذا القول عناية
بلغ من شدتها أن هذا القول دُسم على كتاب «الفرقة الأكبر» المنسوب الى أبي

(١) « تفسير العسكري » ص ٧٣ .

(٢) « الكامل » ص ٧٨٨ ، ص ٧ وما يليه .

(٣) مللكه ، « مجلة الجمعية المرفقية الألمانية » المجلد رقم ٥٢ ص ٢٧ ؛ راجع « عبون

الأخبار » ص ٣١١ س ١٠ .

حنيقة^(١)، إن لم يكن قد وجد فيه من الأصل ثم حذف منه من بعد .
ولا يتصل بهذا مسألة طهارة آباء النبي من كل سفاح، فحتى لو كان أجداده
القرينيون كفاراً، إلا أنه كان زواجهم جميعاً حتى أقدمهم، زواجا صحيحا من
وجهة نظر الاسلام^(٢). فما كان عاراً بالنسبة الى العربي العادى، ونعنى به
أن يكون في آبائه سفاح، لا يمكن أن يكون موجوداً في آباء النبي. كما لا يمكن
أن يكون في سلسلة نسبه نكاح من نوع نكاح المقت، [وهو أن يتزوج
الانسان امرأة أبيه من بعده]. بل إننا نرى رجلاً ذا نزعة عقلية كالجاحظ
يعتبر كافراً. كل من اعتقد غير هذا ولم ينكر إنكاراً باتاً إمكان وجود سفاح
في آباء النبي وأصلابه^(٣).

وكلما ازداد تقديس النبي في الدوائر السننية الاسلامية^(٤)، كلما عمل
مذهب السنة على التوسع في استخلاص نتائج فكرة انتقال نور النبي من آدم
الى محمد. فقالوا ان هذا الاعتقاد ينفى إمكان أن يكون أحد أجداد النبي كافراً

(١) كذلك في النص الذي شرحه على القارى (الفاخرة سنة ١٤٢٣) ص ٩٦ وما
يليه؛ والفقرة الآتية: «ورسول الله صلعم مات على الايمان، وأبو طالب عمه صلعم وأبو علي
رضى الله عنه مات كافراً» لا توجد في متن «الفقه الأكبر» للوجود في آخر هذا الفرح .
بل إن فكرة أن أبوى محمد كانا كافراً قد دست على بعض نسخ «الفقه الأكبر»،
راجع بحث محمد بن شنب في «المجلة الافريقية» سنة ١٩٠٦ ص ٢٦٣ *Revue Africaine*.
(٢) ويملون الأحاديث الآتية أساساً لهذه النظرية: «لم أزل أقل من أصلاب الطاهرين
الى أرحام الطاهرات» (أورده فخر الدين الرازى في «مفاتيح الغيب» ج ٦ ص ٥٤٨، عند
تفسيره للآية ٢١٩ من السورة رقم ٢٦)، أو: «ما زلت أخرج من نكاح كسكاح الاسلام
حتى خرجت من بين أبى وأمى»، وكذلك: «كلنا نكاح، ليس فينا سفاح». وقد حاول
رجال الدين التوفيق بين الصعوبات التي قامت ضد هذا الحديث الأخير (وجود سفاح في اجداد
الرسول) وبين نظريتهم هاتيك، عن طريق تصحيحات في نسبه صادرة عن الهوى والنرض .
(٣) في «كتاب الاصنام»؛ وهذا الموضوع أورده الدميرى تحت لفظ «فرش» ج ٢
ص ٢٩٢ في أسفل: «ومن اعتقد غير هذا فقد كفر، وشك في هذا الخبر، والحمد لله
الذى تزهره عن كل وصم، وطهره تطهيراً» .

(٤) راجع فيما يتعلق بازدياد تقديس محمد ازديادا مستمراً، بحثنا الذي ظهر في «مجلة
فيينا لمعرفة المشرق»، للجلد رقم ١٥ ص ٣٣ .

وخصوصاً أبواه . ثم إن المشركين نجس كما هو وارد في القرآن (٩ : ٢٨) فكيف يمكن أن يكون أجداد النبي الأطهار مشركين ؟ الأولى أن يقال إنه منذ آدم لم يكن ثمة مشرك في سلسلة نسب الرسول . ومن بين المدافعين عن هذه العقيدة فخر الدين الرازي . حتى أن جلال الدين السيوطي شعر بأنه مدين له بالشكر والثناء لدفاعه عنها وتأيينه لها في « تفسيره »^(١) ، فقال فيه :

من آدم لأبيه عبداً الله ما فيهم أخو شرك ولا يستنكف
فالمشركون كما بسورة توبة نجسٌ ، وكلهم بطهر يوصف
وبسورة الشعراء فيه تقلب في الساجدين^(٢) فكلمهم مستحسِّن
هذا كلام الشيخ فخر الدين في « أسرار » هبطت عليه الزرْفُ
فجزاه رب العرش خيراً جزائه وحباه جنات النعيم تزخرف^(٣)

ومن أجل هذا فإن من المفهوم طبعاً عند السيوطي أن والدي النبي علي الأقل لا يمكن أن يكونوا كفاراً : فعبد الله كان النور المحمدي واضحاً علي جبينه ، وأمنته أخذت هذا النور عن زوجها - وهذه فكرة تقول بها الأخبار القديمة عن حمل النبي ومولده^(٤) . ويتردد ذكرها دائماً بصورة شعبية في قصائد المولد^(٥) . والسيوطي أشد الكتاب الإسلاميين حماسة لهذه الفكرة حتى أنه كرس للدفاع عنها وتأيينها ما لا يقل عن ثمان رسائل خاصة^(٦) جمعت في مجموعة ، وطبعت في إحدى مطابع حيدر آباد سنة ١٣١٦ هـ^(٧) .

(١) لعل الإشارة إلى ج ٦ ص ٥٤٨ .

(٢) سورة رقم ٢٦ ، آية رقم ٢١٩ .

(٣) من « قصيدة في إيمان أبوي النبي » ، مطبوعة في كتاب محي الدين المطار ، « بلوغ الأدب في مآثر العرب » (طبيعة عييه في لبنان سنة ١٣١٩) ص ٧٠ - ص ٨٠ .

(٤) ابن سعد ، القسم الأول ، ج ١ ص ٥٩ = ابن هشام ص ١٠١ ص ٧ وما يليه

(٥) كما ترى مثلاً في كتاب أحمد بن عمار ، « تجلة الليب بأخبار الرحلة إلى الحبيب »

(طبعة الجزائر سنة ١٩٠٢) ص ٣٧ .

(٦) راجعها في بروكلمن ج ٢ ص ١٤٧ بارقام ٤٣ إلى ٤٨ .

(٧) ابن شنب ، « المجلة الأفرقية » سنة ١٩٠٦ ص ٢٦٣ .

وطالما كانت فكرة انتقال الجوهر النوراني الموجود وجوداً سابقاً موجودة في نطاق مذهب السنة، فإن هذه العملية، عملية الانتقال، قد انتهت بظهور محمد (١)، بينما مذهب الشيعة يجعل انتقال النور المحمدي يستمر في سلسلة الأئمة. هذا إلى أن نظرية النور المحمدي هذه قد قيل بها خارج دائرة المذهب الشيعي في عصر متأخر من أجل استخدامها في المناورات السياسية الدينية، فتراها تظهر بطريقة تستحق النظر والعناية سنة ١٥٢٠ بمدينتي كاشغر ويرقند حيث نرى حركة خوجه، كما أوضح ذلك مارتن هيرتمن^٢، تعتمد في قيامها على ادعاء أن النور المحمدي انتقل بطريق مستمر لانقطاع فيه إلى مخدوم. وكان النزاع الذي حدث بين أبنائه مصدره مسألة إلى من منهم انتقل الجوهر النوراني الذي حل في أييهم مدة ما (٢).

ونحن لم نعن بالتحدث عن هذه المظاهر الأسطورية في نظرية النبوة عند المسلمين وتطوراتها وتفرعاتها، إلا لكي نكشف عن أقدم الوثائق التي كانت أساساً لها.

وأنا أرى في بعض آيات الكميت نوعاً من مثل هذه الوثائق. فإنه يقول في إحدى قصائده الهاشمية (رقم ٣ ٦ الآيات ٣٩ ٦ ٤٠) مدحاً في الرسول:

مَا يَبِينُ حَوَاءَ إِنْ نُسِبَتْ إِلَى آمِنَةَ اعْتَمَ (٣) نَبْتُكَ الْهُدْبُ

(١) يروي السكتاني في « صلوات الأتقاس » (طبعة فاس سنة ١٣١٤) ج ٢ ص ١٩٠ عن سيدي محمد ابن الهاشمي (المتوفى سنة ٨٢٣) أحد رجال الدين، أنه لقب بلقب « النور المحمدي » لأنه « كان إذا رأى أحداً يقول أهلاً بالنور المحمدي حتى لقب بذلك ». وهذا لا يمكن أن يكون له معنى إلا إذا كانت التحية موجهة إلى أحد من نسل النبي.

(٢) مارتن هيرتمن، « الشرق الاسلامي » ج ١ ص ٣٣٥ *Der islamische Orient*، وكتابه عن « التركستان الصينية » ص ١٧ *Chinesisch-Turkestan*.

(٣) يترجمها هوروفنس بما معناه: إن شجرة نسبك الدائمة الحضرة تشمل ما بين حواء إلى آمنة؛ ولكن راجع مع ذلك معاني لفظ « اعتم » والشواهد عليها في « لسان العرب » تحت هذه الكلمة، المجلد رقم ١٥ ص ٣٢٠ من ١٣ وما يليه.

قـرّناً قـرّناً تناسخوك لك الـ فضة منها بيضاء والذهب (١)
ولن نستطيع أن نفهم هذا إلا على أن جوهر النبي السامى قد وجد منذ
حواء ، وأنه (وهنا نراه يشبه بالفضة اللامعة والذهب) (٢) انتقل جيلاً بعد
جيل بدون انقطاع . أى أن جوهد النبي إذا كان موجوداً وجوداً سابقاً منذ
آدم ، وانتقل على صورة جوهر سام من حامله فى هذا الجيل إلى حامله فى
الجيل الذى يليه ، حتى ظهر فى محمد جلياً سافراً . ونحب أن نلفت النظر هنا
إلى استعمال الكمية لكلمة « تناسخ » للدلالة على هذا الانتقال ، وهذه الكلمة
هى الاصطلاح الصحيح الخاص بفكرة انتقال الأرواح من شخص إلى
شخص (٣) ، والذى استعمله الكتاب المتأخرون باستمرار للدلالة على انتقال

(١) « هاشميات الكمية » ، طبع هوروفنس . وهذه النظرية ينسب إلى على أنه
يقول بها فى إحدى الخطب المنسوبة إليه ، « نهج البلاغة » طبع محمد عبده (بيروت سنة
١٣٠٧) ص ٩٥ س ١٠ .

(٢) ليس من غير الممكن أن يكون هناك صلة بين هذا وبين ما اعتاده الافلاطونيون المحدثون
وأصحاب الفنوس من تشبيه الجواهر الصادرة عن الله بالمعادن الراقية والأحجار الكريمة
(« الذهب البريز » ، « أتولوجيا أرسطوطاليس » طبع ديتريشى ص ٥٢ س ٦ وما يليه) ،
وراجع فيما يتعلق بانتقال « الجواهر » لدى الفنوصيين المسيحيين ، أوزنر ، فى كتابه « رسائل دينية »
Usener, *Theologische Abhandlungen, C. v. Weizsäcker... gewidmet* 201 ff., *Kebrnagast*, ed. Bezold, Uebers, 66 f.

(٣) إلى جانب هذا الاصطلاح الشائم الاستعمال للدلالة على انتقال الأرواح من جسم إلى
جسم (كذلك يرد فى صيغة أخرى هى « الناسخة » ، كما فى « رسائل » الجاحظ ، طبعة
القاهرة سنة ١٣٢٤ ص ١٢٨ س ١ : « فادعى الربوية من طريق الناسخة » ، وابن خلكان ،
طبع فستنفلك ج٤ ص ١٣٦ السطر الأخير) يوجد الاصطلاح الآخر تقييس = تقييس ، ويستعمل
خصوصاً للباس قميص بدل قميص آخر (راجع القاموس المحيط ، تحت هذا اللفظ) : مذهب
أصحاب التقييس ، « المشرق » المجلد رقم ٩ ص ١٠٢٠ س ١٧ ، ص ١٨ . وفى ترجمة
عربية جزائرية لكتاب العبلوات العبرية المسمى « سدور » (نظام الصلاة بكل لغة) ، تأليف
الياهو خاى جرش ، طبعة ليثورنو سنة ١٩٤٣ من سنة الخلق) ورقة رقم ٢٤٥ | ترد
العبارة : « سواء فى تقييس هذا أوله فى تقييس آخر » ، كترجمة لعبارة عبرية فيها إشارة إلى
أكوار التناسخ (جلجول) الذى يترجمها المترجم بكلمة « تقييس » فى هذه العبارة .

الجزء الالهى فى النفس من إمام إلى إمام آخر^(١).
ومن هنا نستخلص كيف أن فكرة انتقال جوهر النبي السامى الموجود
وجوداً سابقاً قد وجدت مبكراً فى بيئته الذين تشيعوا لعل . إذ يجب علينا
افتراض أن الشاعر قد عبرها هنا شعراً عن نظرية كانت عامة شائعة فى البيئته^(٢)
التي عاش فيها .

— ٤ —

ووجد الاعتقاد بوجود محمد وجوداً سابقاً أعظم صورة وصل إليها فى
النظرية القائلة بأنه هو كل التجليات التي تجلت فيها الروح القدسية . فلا
خلاف بين الأنبياء إلا فى المظهر الخارجى ؛ أما فى الحقيقة فإنه رسول واحد ،
بعث إلى العالمين فى أزمنة مختلفة وفى مظاهر جسمانية متباينة ، كي يعلن للناس
إرادة الله وينبئهم بمشيئته . وما آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد
بمختلف الواحد منهما عن الآخر ، ولكنهم جميعاً روح قدسية واحدة متجلية
فى صور ومظاهر جسمانية مختلفة ، فجوهرهم جميعاً واحد ، وليس الاختلاف
إلا شيئاً ظاهرياً فحسب .

وهذه النظرية ترجع فى أصلها إلى الغنوصية المسيحية ، أى إلى الفكرة التي
عبرت عنها المواعظ Homilien المنسوبة إلى القديس كليمانس فقالت (المواعظة
رقم ١٨ ، فقرة ١٣) : « ليس ثمة غير نبي صادق واحد ، هو إنسان خلقه
الله وزوده بروح القدس ، يمر خلال عصور العالم (τὸν αἰῶνα τρέχει) منذ
البدء ، بأسماء وصور متغيرة ، حتى يشمل الله برحمته فيبلغ الراحة الأبدية بعد

(١) « تاسخ الجزء الالهى فى الأئمة » (الفهرستانى من ١٣٣ س ٣) : « نور
يتناسخ من شخص إلى شخص » (الكتاب السابق من ١١٣ س ٣ ؛ من ١١٤ س ٦) .
(٢) كذلك كان يلد للعباسيين أن يقال لهم إن فضائلهم كانت قد نشأت من قبل فى صلب
آدم . فالأغاني (ج ٩ من ٦٠ س ٦ من أسفل) يورد البيت الآتى من قصيدة فى مدح المأمون :
إن الذى قسم الفضائل حازها فى صلب آدم للامام السابع

انقضاء الأعصر التي حدثت له كي يؤدي الرسالة التي أخذ على عاتقه أداءها (١) وبهذه النظرية قالت بعض المذاهب في الاسلام وبعض الحركات السياسية التي أفضت إلى إيجاد مذاهب . ولعل المقنع الدجال وصاحب الفتنة المشهور (٢) أن يكون من أول القائلين بهذه النظرية ، وذلك في أول الخلافة العباسية . ولعله كان في مقدورنا أن نعرف الشيء الكثير عن آرائه الدينية لو أن الأخبار الخاصة بحركة الميضية (في الفارسية : سيد جامكان) التي أوردتها البيروني (٣) ، ومحمد بن حسن بن سهل (٤) ، والمسعودي (٥) ، قد حفظت لنا . والنقطة التي تدور حولها دعوة المقنع ، تبعاً لما بقي لنا من أخبار عن الجانب الديني من هذه الحركة ، خصوصاً ما حفظه لنا النرشخي (٦) (كتب حوالى سنة ٣٣٣هـ) وابن خلكان (٧) ، هي ادعائه أنه أحد التجسدات التي تتجسدها

(١) فردينند كرستين باور ، « تاريخ الكنيسة في القرون الثلاثة الأولى » ، الطبعة الثالثة ، تيبينجن سنة ١٨٦٣) ص ٢٢٤ F. Chr. Baur, *Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte*

(٢) يشير بهاء الله في البيان الذي كتبه « إلى علماء الآستانة وحكام العالم » إلى معجزة القمر التي أتى بها المقنع (« رسائل الشيخ البابي بهاء الله » ، ج ١ طبع روزن ، بطرسبرج سنة ١٩٠٨ ص ٦٥ س ٢٠ وما يليه) .

(٣) راجع تاريخه طبع سخاو ، ص ٢١١ .

(٤) راجع المسعودي ، « مروج الذهب » ج ٨ ص ١٤٠ .

(٥) الكتاب السابق ص ٣٣ .

(٦) « وصف جغرافي وتاريخي لمدينة بخارى » *Description topographique et*

historique de Boukhara ؛ طبع النص الفارسي شارل شيفر Charles Schefer (باريس سنة ١٨٩٢) ص ٦٤ ، ص ٣ من أسفل : « من آثم كه خودرا بصورت آدم بخلاق نمودم وباز بصورت نوح وباز بصورت ابراهيم وباز بصورت موسى وباز بصورت محمد وباز بصورت أبو مسلم وباز باين صورت كى ميبند » [وترجمتها : أنا ذلك الشخص الذي ظهرت ، حين الخلق ، في صورة آدم . ثم في صورة نوح ، ثم في صورة ابراهيم ، ثم في صورة موسى ، ثم في صورة محمد ، ثم في صورة أبي مسلم ، ثم في هذه الصورة التي أنا عليها] .

(٧) ابن خلكان برقم ٤٣١ ، راجع لـ جـ . براون « تاريخ الفرس الأدبي » ج ١

ص ٣٢٠ E. G. Browne, *A Literary History of Persia*

الروح القدس على أدوار متكررة ، وأنه أحد الصور التي تجلّت فيها الروح القدس في آدم وجميع الأنبياء - وفي بعض الروايات ، والعلماء والحكّاء أيضاً (١) - حتى أبي مسلم وأخيراً فيه هو نفسه . فكأنه إذاً ليس يختلف عن آدم ونوح وإبراهيم الخ ، بل هو قد فاق الصور السابقة عليه بأن الطبيعة الالهية لم تتجل فيهم كاملة كما تجلّت في آخر تجلياتها في صورة المقنع . فهم قد تجلّت فيهم الطبيعة النفسانية بينما هو قد تجلّت فيه روحانية خالصة (٢) . وهو يبعث برسائل في هذا المعنى رواها الترشيخي ، فليس بعجيب إذاً إذا كان الذي يروى لنا هذه الرسائل ، وهو سُئِي (ونعني به ملخص أقواله الفارسي ، أي الترشيخي) يقاطع هذه التجديفات بقوله : « خاكش بدهان ، أو «خ بردهان» [أي عليه اللعنة وترجمتها حرفياً : مُلِيءٌ فهِ رِغَامًا] (٣) .

وهذه النظرية عينها تظهر في مذهب الاسماعيلية بطريقة منطقية منظمة . إلا أن الكلام فيه ليس عن تجسد الروح القدس أو الله تجسداً دورياً ، وإنما عن تجلي العقل الكوني في أدوار على صورة الناطق متأثراً في ذلك بنظرية الصدور الأفلاطونية المحدثة ، وهذه نظرية وجدت أحدث تعبير عنها لدى باب ، فانه يقول عن نفسه « كنت في يوم نوح نوحاً ، وفي يوم إبراهيم إبراهيم ، وفي يوم موسى موسى ، وفي يوم عيسى عيسى ، وفي يوم محمد محمداً ، وفي يوم علي قبل نبيل علي ، ولأكون في يوم من يظهره الله من يظهره الله ، وفي يوم من يظهره من بعد من يظهره الله من يظهره من بعد من يظهره

(١) ابن خلكان ، الموضع المذكور ، ج ٤ ، ص ١٣٦ س ٣ (فستفلد) : « ثم إلى صورة واحد واحد من العلماء والحكّاء » .

(٢) الترشيخي ، الموضع المذكور ص ٦٥ س ٢ : « ايشان نفساني بودند ومن روحاني ام » [وترجمتها : إن هؤلاء نفسانيون ، أما أنا فروحاني] .

(٣) الكتاب السابق ، ص ٦٤ ، س ٤ من أسفل ؛ ص ٦٥ ، س ٩ ؛ ص ٧١ ، س ٢ ؛ ص ٧٢ ، س ٢ ، وقارن فيما يختص بهذه الصيغة بحثي في « مجلة الجمعية الشرقية الألمانية » ، المجلد ٤٢ ص ٥٨٩ .

الله ... إلى آخر الذي لا آخر له مثل أول الذي لا أول له . كنت في كل ظهور حجة الله على العالمين^(١) .

وطبيعي ألا يكون من الممكن أن تجد نظرية تجليات الروح النبوية بعد محمد بتجليات متكررة مكاناً لها في داخل مذهب أهل السنة المسلمين ، ماداموا يؤمنون بالعقيدة القائلة بأن محمداً « خاتم الأنبياء » ، وهي العقيدة التي حاول المتدعة في زمن مبكر جداً أن يزعموها^(٢) . ولكن الصيغة المتواضعة لهذه النظرية والتي نجدها في المواظ المنسوبة إلى كليمانس ، والتي تقول بأن تجليات النبي تقف عند حد ونهاية أو سكون على حد تعبيرها (ἀνάπαυσις) يمكن أن تقينها مشتتة في كتب أهل السنة ، لأن هذه الصيغة يبدو أنها تلائم العقيدة القائلة بأن محمداً خاتم الأنبياء . فنحن نجد النظرية القائلة بأن محمداً هو نفس الأنبياء السابقين في حديث أورده ابن سعد ، عن عكرمة عن ابن عباس ، باعتباره كلاماً قاله النبي تفسيراً لقوله [تع] « وتقبلك في الساجدين » : « قال (أي النبي) معناه من نبي إلى نبي ومن نبي إلى نبي حتى أخرجك نبياً » ، أي إذا كان فهمي له صحيحاً — أن الذي بُعث للناس نبي واحد ، عصره بعد عصر حتى ظهر أخيراً في صورة محمد . ويدل على أن هذا هو معنى تلك النظرية التي تُروى في سداجة ، أن هذه النظرية مشار إليها في القرآن في قوله

(١) ا. ج. براون ، « ثبت ووصف ٢٧ مخطوطة بائية » ، « مجلة الجمعية الآسيوية الملكية » سنة ١٨٩٢ ، ص ٤٧٣ . وراجع أيضاً فيما يتعلق بكيفية فهم البهائية لكون الأنبياء نبياً واحداً ، بحث براون بعنوان « عام بين الفرس » (لندن سنة ١٨٩٣) ص ٣٩٩ . *A Year amongst the Persians* .

(٢) وكان أبو منصور العجلي ، الذي صلبه والى الكوفة يوسف بن عمر سنة ١٢٠ هـ = ٧٣٨ م ، يقول بأن « الرسل لا تقطع أبداً ، والرسالة لا تقطع » . وكان سلفاً للاسماعيلية في الالتجاء إلى التأويل الرمزي ، والقول بتقوط التكليف بالنسبة إلى من يؤمنون بالامام الحقيقي ، وكذلك في أقوال ونظريات أخرى . وهو قد قال أيضاً بأن « أول ما خلق الله هو عيسى بن مريم وعلى بن أبي طالب » . راجع المهرستاني ص ١٣٦ ؛ والايحي — والجرجاني (طبعة استامبول سنة ١٢٣٩) ص ٦٢٥ .

« وتقلبك في الساجدين »^(١) (٢٦: ٢١٩) أى أنه نبى واحد يظهر جوهره في صور مختلفة كى تبشر المؤمنين في مختلف العصور^(٢).
ومن هذا نستطيع أن نحكم إلى أى حد كانت الأحاديث حتى القديمة منها نفسها قابلة للتأثر بسهولة بالأفكار الغنوصية .

ملحق

١ — خاص بصفحة ٢٢٠ تعليق رقم ٤ : يذكر الذهبي في كتابه في نقد رجال الحديث عن كتاب «العقل»^(٣) (بعد أن ذكر آراء احمد بن حنبل وغيره في مؤلف هذا الكتاب وتجريحهم له تجريحاً شديداً ، قال) : « عن الدارقطني قال : كتاب «العقل» وضعه ميسرة بن عبد ربه^(٤) ثم سرقه منه داود بن المحبر فركبه بأسانيد غير أسانيد ميسرة^(٥) ؛ وسرقه عبد العزيز بن أبي رجاء ؛ ثم سرقه سليمان بن عيسى السنجرى ، وهكذا نجد عصابة من سراق التأليف إلا أن كلمة «سرق» في الاصطلاح الكتابي في الشرح ليس لها المعنى السبى الذى يرتبط في أذهاننا بمقابل هذه الكلمة في الألمانية . فالناس لا يتورعون

(١) لا يعرف الطبرى في «تفسيره» (ج ١٩ ص ٦٩) شيئاً عن هذا التفسير ؛
والفخر الرازى يقول بهذا التفسير إلى جانب قوله بالتفسير الحر فى يقول (ج ٦ ص ٥٤٨) :
« ان الله تعالى نقل روحه من ساجد إلى ساجد » .

(٢) ابن سعد ، القسم الأول ج ١ ص ٥٩ وما يليه .

(٣) « ميزان الاعتدال » ج ١ ص ٢٨٨ .

(٤) واضع الأحاديث عن فضائل القرآن ، راجع كتابي «دراسات اسلامية» ج ٢ ص ١٥٦ ؛ ولشدة تهمة وشراسته لقب بلقب الأكال .

(٥) وهذه طريقة ليس من النادر استخدامها من أجل خداع الناس بأن للمرء فضل تحصيل أحاديث النبي بجهوده الخاص : فيدعى المرء لنفسه ما حصله الآخرون من أحاديث بنصها أو مع بعض التفسير جاءها لها سنداً . فيذكرون عن ابراهيم الميصي أنه « كان يسرق الحديث ، ويسويه » أى ويكيفه تكييفاً خاصاً ؛ ويذكرون عن علي بن محمد الزهرى أنه « كان كذاباً ، سرقه (أى الحديث) من ابن أبي علاج وجعل له إسناداً آخر » . راجع صيغة الله المدرسي في حاشية على كتاب ابن حجر العسقلاني ، « القول المسدد » ص ٧٩ ص ٨ ؛ ص ٩٢ ، ص ٤ .

من أن يصفوا كبار الشعراء بهذا الوصف^(١). وواضح من الفصل المتعلق بالسرقات في كتاب «حماسة الخالدين» (بروكليين ج ١ ص ١٤٧) أن هذا اللفظ توسع في استعماله كثيراً حتى أصبح يشمل التلييد أيضاً^(٢). ونرى شارح «القائض» يقول عن جرير، الذي استعمل في إحدى قصائده (رقم ٦٥، البيت رقم ٣٤) لفظ «ازدهر»، إن هذه «كلمة بنطية سرقها (أى جرير) من كلام النبط»^(٣). وهو يدلنا على أن هذه الكلمة (سرقة) لم تكن تستعمل دائماً بمعنى سب أو مشين. ويذكرون أن سليمان السنجرى — وقد حُكِمَ عليه بأنه كذاب مصرح — ألف كتاباً في «تفضيل العقل». ومن بين الأحاديث التي وضعها يستحق الحديث التالي أن نورده: ^(٤) «إذا أتت على أمي ثلثمائة وثمانون سنة^(٥) حلت لهم العزبة والترهب على رؤس الجبال»، وهو حديث استخدمه الصوفية تأييداً لمتلهم الأعلى في الحياة وسلوكهم (الرهابية)، وهو المثل الأعلى الذي وردت أحاديث أخرى بدمه^(٦).

(١) راجع بحثي في «مجلة الجمعية للشرقية الألمانية»، المجلد رقم ٤٦ ص ٤٦ وما يليها.
(٢) ظهر في مجلة «المتنبس» المجلد رقم ٣، ص ٧٥١ وما يليها. وفي هذا الفصل يستعمل خصوصاً اللفظ أخذ، ولكن في ص ٧٥٢، ص ١٠ من أسفل يرد: «طرائف السرقات».

(٣) «القائض»، طبع بيقان ص ٦٩٠ ص ١١.

(٤) «ميزان الاعتدال» ج ١ ص ٣٧٧.

(٥) وتوجد أقوال كثيرة ذاعت على صورة أحاديث، فيها تذكر حوادث محددة بتاريخ معين، مثل الحديث: «إذا كانت سنة خمس وثلاثين ومائة خرجت شياطين حبسهم سليمان بن داود في جزائر البحر فذهب منهم تسعة أعشارهم إلى العراق يجادلونهم بالقرآن وعشر بالشام» وهو حديث دفع إلى وضعه ما كان يسود ذلك العصر من مناظرات ومنازعات دينية؛ وكذلك مثل: «لو ربى أحدكم بعد الستين ومائة جرو كلب خير من أن يربى ولدا»، وفي هذا إشارة إلى انحطاط الحالة العامة وسوءها؛ أو مثل: «إذا كانت سنة خمسين ومائة فخير أولادكم البنات»، ولست أستطيع أن أستنتج إلى أي شيء تشير هذه النبوءة؛ وأحدث سنة يرد ذكرها هي السنة الواردة في الحديث التالي: «لا يولد بعد المائة مولود ولله فيه حاجة». راجع هذه الأحاديث في كتاب اتقوي «اللؤلؤ المرصوع» ص ٢٠ و ٦٥ و ١٠٢.
(٦) يورد «قوت القلوب» حديثاً تذكر فيه سنة مائتين باعتبارها السنة التي فيها =

٢ - تعليق على ص ٢٢٦ . وقد زخرفت الشيعة هذه الأساطير بكثير من الأشياء المتغالي فيها ، تغالياً دعا المعتدلين من أئمة الشيعة إلى ذمها . فرى محمد بن محمد بن النعمان ، المشهور في كتب الشيعة باسم الشيخ المفيد (توفي سنة ٤١٣ هـ ؛ راجع لوث ، فهرست كتب المكتب الهندي *Loth, Catalogue India Office*) يجيب على سؤال ألقى إليه خاصاً بقيمة أمثال هذه الأساطير بما يلي : « إن الأخبار بذكر الأشباح تختلف ألفاظها وتباين معانيها ، وقد نبت الغلاة عليها أباطيل كثيرة ، وصنفوا فيها كتباً لغوا فيها وهزوا فيها أثبتوا منه في معانيها ، وأضافوا (بأجوبة) الكتب إلى جماعة من شيوخ أهل الحق ، وتحرصوا الباطل باضافتها إليهم ، من جعلتها كتاب [في نص المؤلف : الكتاب] سموه كتاب « الأشباح والأظلة » ، نسبوه في تأليفه إلى محمد بن سنان ولسنا نعلم صحة ما ذكره في هذا الباب عنه . وإن كان صحيحاً ، فإن ابن سنان قد طعن عليه وهو متهم بالغلو ، فإن صدقوا في إضافة هذا الكتاب إليه فهو ضلال ضال وإن كذبوا فقد تحملوا أوزار ذلك . . وبعد ذلك يقدم لنا الرواية الصحيحة في نظره للأساطير المتعلقة بالأشباح النورانية . (أورده دلدور على في كتاب « مرآة العقول في علم الأصول » ، طبعة لكتنوف سنة ١٣١٩ هـ ، ج ٢ ص ١٤٤) - عباس محمد بن الحسن بن سنان في النصف الأول من القرن الثالث ؛ قال عنه الطوسي في كتابه « فهرست كتب الشيعة » تحت رقم ٦٣٨ : « وقد طعن عليه وضعف » .

== يحدث هذا التحول ؛ راجع « مجلة تاريخ الأديان » المجلد رقم ٣٨ ص ٣١٤ . وقارن بهذا الحديث الذي أورده الغزالي في « الاحياء » ج ٢ ص ٢١ : « خير الناس بعد المائتين الخفيف الحاذق الذي لا أهل له ولا ولد » ، وفي كتاب « آمحاف السادة » ج ٥ ص ٢٩١ روايات أخرى لهذا الحديث ، وملاحظات نقدية عليه .

معارضة التراث

محاولة المسلمين ايجان فلسفه شرقية^(١)

لكرلو الفونسو نلينو

ملخص :

- ١ § - فقرتا ابن طفيل عن الفلسفة « المشرقية » لابن سينا .
٢ § - قراءة « مَشْرِيقِيَّة » (شرقية) لدى مترجمي ابن طفيل من الأوربيين .
٣ § - تؤكد هذه القراءة لدى ابن رشد . § ٤ - فرض بوكوك (سنة ١٦٧١) خاصاً بطابع هذه الفلسفة « المَشْرِيقِيَّة » . § ٥-٦ § - قول تولك (سنة ١٨٢٦) وپوزى (سنة ١٨٣٥) إنها عين الفلسفة « الاشرافية » (حكمة الاشراف) . § ٧ - كتاب في مذهب وحدة الوجود عند الشرقيين ، في نظر مُتَمَسِّك (سنة ١٨٥٩) . § ٨ - قراءة « مُشْرِيقِيَّة » بمعنى « اِشْرَاقِيَّة » كما اقترح دى سلان (سنة ١٨٦٨) خاصاً يكتب ابن سينا وفخر الدين الرازى .
٩ § - ١٠ § - رأى دوزى (سنة ١٨٨١) ودرنبور (سنة ١٨٨٤) .
١١ § - قراءة « مَشْرِيقِيَّة » وطابع الكتاب ، ثم اعتقاد ميرن (سنة ١٨٨٢)
ومحمد إقبال (سنة ١٩٠٨) وجولدتسيهر (سنة ١٩٠٩) انه كطابع رسائل التصوف . § ١٢-١٥ § - رجوع كارادى فو (سنة ١٩٠٠ وسنة ١٩٠٢) وجوتيه (سنة ١٩٠٩) وهورتن (سنة ١٩١٢ وسنة ١٩١٣ وسنة ١٩٢٤) وأسين بالاثيوس (سنة ١٩١٤) وهيوار (سنة ١٩١٦) ودى بور (سنة ١٩٢١) إلى قراءة « مُشْرِيقِيَّة » والقول بانها عين حكمة الاشراف .
١٦ § - المعانى السابقة ضد إمكان صحة المخطوطين الموسومين باسم « الحكمة المشرقية » لابن سينا . § ١٧ - مسائل تتطلب الحل .

(١) [ظهر هذا البحث في «مجلة الدراسات الشرقية» RSO المجلد الماشر، سنة ١٩٢٥ ، بعنوان : « حكمة ابن سينا الشرقية ، أو الاشرافية ؟ » وهاك هو في الأصل :

[«Filosofia « orientale » od « illuminativa » d'Avicenna ?

§ ١٨ - الأسباب اللغوية المانعة من أن تكون القراءة «مُشرقية» محتملة .
§ ١٩ - الفرق الجوهرى بين فلسفة ابن سينا وفلسفة الاشراق .
§ ٢٠ - بم يتعارض «الشرقى» مع «اليونانى» . § ٢١ - ٢٢ - مضمون كتاب «الحكمة المشرقية» تبعاً لابن سينا نفسه : كتاب كامل فى الفلسفة .
أقوال ابن سينا عن مؤلفاته ذات الطابع «اليونانى» أو المَشائى .
§ ٢٣ - ٢٥ - الدليل على أن كتاب «منطق المشرقيين» المطبوع فى القاهرة جزء من «الحكمة المشرقية» لابن سينا . § احتمال صحة المخطوطات الموسومة باسم «الحكمة المشرقية» لابن سينا ؛ أهمية دراستها لبيان فلسفة ابن سينا الحقيقية ؛ إيضاح فقرة لروجر باكون . § ٢٧ - ماهى «أسرار الحكمة المشرقية» التى يتحدث عنها ابن طفيل فى أول قصته . وهَم شوسا . تعليق إضافى خاص باستعمال «هاهنا» عند ابن رشد .

قد تبدو المشكلة التى نريد أن نحلها الآن صغيرة ولغوية بحتة ؛ إلا أن لهذا الحل مع ذلك أهمية كبرى بالنسبة إلى تحديد فكر ابن سينا الخاص ، ومكانته الحقيقية فى تاريخ الفلسفة عند المسلمين فى الشرق .
فلعل فى هذا ما يبرر إذأ طول هذا البحث وما فيه من تدقيق لعله أن يبدو مفرطاً ، شديد الإفراط .

§ ١ - قال ابن طفيل الأندلسى (المتوفى سنة ٥٨١ هـ = ١١٨٥ م) فى قصته الفلسفية المشهورة «حى بن يقظان» - وهى قصة ذاع صيتها وانتشرت فى أوروبا^(١) انتشاراً واسعاً ، فترجمت إلى اللاتينية والإنجليزية

(١) كان جيوفانى بيكو دلاميرندولا (ولد سنة ١٤٦٣ وتوفى سنة ١٤٩٤) قد ترجمها إلى اللاتينية عن طريق ترجمة عبرية لمؤلف مجهول كما بين ذلك للمرة الأولى ، فيما اعتقد ، كاسوتو V. Cassuto فى كتابه القيم عن «العبريين فى فيرننسه فى عصر النهضة» فى سنة ١٩١٨ م من *Gli Ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento* ، ٣٢٢ (اعتاداً على ما يصرح به بيكو نفسه) . ولكن هذه الترجمة لم تطبع بعد .

والألمانية والهولندية تحت عناوين مختلفة قد لا تخلو من التعسف أحياناً،
في الثلاثين سنة الأخيرة من القرن السابع عشر وطوال القرن الثامن عشر،
ولم تخلُ من التأثير في تفكير جان چاك روسو — أقول قال ابن طفيل
بعد حمد الله المألوف والثناء على رسوله: (١)

« سألت ، أيها الأخ الكريم الصفي (الحميم) — منحك الله البقاء
الأبدى ، وأسعدك السعد السرمدي — أن أثبتّ إليك ما أمكنتي بثه من
أسرار الحكمة المشرقية (٢) التي ذكرها (٣) الشيخ (الامام) الرئيس أبو علي
بن سينا . »

وهكذا يدعنا ابن طفيل نفهم أنه ألف قصته مرضاة لما رغب إليه الصديق
ثم كتب في موضع آخر من هذه المقدمة الطويلة الشيقة جداً يقول: (٤)

(١) نحن نشير إلى الصفحات بحسب طبعة بوكوك في أكسفورد سنة ١٦٧١ . فهذه
الفقرة موجودة في ص ٢ من النص العربي وص ٣ من الترجمة اللاتينية في هذه الطبعة . (وطبعة
سنة ١٧٠٠ هي عين هذه الطبعة ولا اختلاف بينهما إلا في صفحة العنوان) — وكذلك
بحسب طبعة ليون جوتيه بالجزائر سنة ١٩٠٠ ص ٣ — ٤ من النص وص ١ من الترجمة —
(٢) [يذكر المؤلف هنا أنه يدع هذا اللفظ دون أن يشكله لاختلاف الباحثين في تشكيله
وفي تفسيره تبعاً لهذا التشكيل]

(٣) من الناحية النحوية يمكن أن يعود اسم للوصول على «أسرار» أو على «الحكمة» .
فعلى التفسير الثاني جرى بوكوك في ترجمته اللاتينية وپونس Pons في ترجمته الإسبانية المطبوعة في
سرقسطه سنة ١٩٠٠ ص ٣ *El filósofo autodidacto de Abentofail, novela psicológica* ، = Colección
traducida directamente del árabe por D. Francisca Pons Boigues ، (de estudios — árabes , t. v) ،
٢٧ — ليون جوتيه في كتابه المذكور آنفاً وهو *Hayy ben Yaqdhán, roman philosophique d'Ibd Thofail, texte arabe et traduction française, Alger, 1900*
كما يجوز تفسير ثالث من الناحية النحوية ، وهو أن تكون «المشرقية» صفة للفظ «أسرار» .

(٤) طبعة بوكوك ص ١٨ من النص وص ١٩ من الترجمة ؛ ترجمة پونس ص ١٩ — ٢٠ ؛
طبعة جوتيه ص ١٢ من النص وص ١١ — ١٢ من الترجمة — وأرى من الصحت أن أبين
هنا ما في التراجم الأخرى من عدم دقة

« وأما كتب أرسطوطاليس فقد تكفل الشيخ أبو علي بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته في كتاب «الشفاء» وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك ، وأنه إنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائين ؛ وأن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه ، فعليه بكتابه في «الفلسفة المشرقية» . ومن عنى بقراءة كتاب «الشفاء» وبقراءة كتب أرسطوطاليس ، ظهر له في أكثر الأمور أنها تتفق ؛ وإن كان في كتاب «الشفاء» أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو . وإذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب «الشفاء» على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه ، لم يوصل به إلى الكمال ، حسبما نبه عليه الشيخ أبو علي في كتاب «الشفاء» .
وجدير بنا أن نضيف إلى هذا أن ابن طفيل^(١) أورد نص فقرتين لابن سينا حول الأحوال (أى الذوق عند المتصوفة وهو نوع خاص من الإدراك) دون أن يعين من أى كتاب من كتب ابن سينا استقاها حتى يبدو طبيعياً لأول وهلة أن يظن أنها مأخوذتان من نفس كتابه في «الحكمة المشرقية» غير أن ميرن^(٢) أدرك في سنة ١٨٩١ أن هاتين الفقرتين مأخوذتان من «التمط» التاسع من كتاب الاشارات .

ويليق بنا أن نذكر أن من المؤكد وجود كتاب بعنوان «الحكمة المشرقية» لأن أبا عبيد الجوزجاني ، تلميذ ابن سينا المخلص ذكره في الفهرست الذى عمله لكتب ابن سينا ذكراً صريحاً حيث قال : « بعض الحكمة المشرقية مجلدة »^(٣) .

(١) بوكوك ص ٦ و ص ٩ من النص ، ص ٧ - ٨ من الترجمة ؛ بونس ص ٨ - ٩ ؛ جوتيه ص ٥ - ٦ من النص ، ص ٤ - ٥ من الترجمة — طبعة دمشق ص ٨ .
(٢) في طبعته لكتاب الاشارات : *Traité mystiques d'Abou 'Ali al-Hosain b. 'Abd allah b. sinâ ou d'Avicenne, texte arabe... avec l'explication en français par M. A. F. Mehren, fasc. II (Leyde, 1891), ص ١٤ تعليق ١ بالفرنسية .*
(٣) عيون الأنبياء لابن أبى أصيبعة ، طبع ١ . ملرج ٢ ص ٥ س ٩ ؛ تاريخ الحكماء لابن القفطي طبع ي . لبت ، لپتسك سنة ١٩٠٣ ص ٤١٨ س ١١ - ١٢ .

§ ٢ - ومن بعد بوكوك «الأصغر» أجمع مترجمو ابن طفيل على ترجمة لفظ «مشرقية» بمعنى «شرقية»، أعنى أنهم جميعاً اتفقوا على تشكيل اللفظ على النحو الطبيعي الوحيد، من الناحية اللغوية، هكذا: «مَشْرِيقية» أو «مَشْرِيقية»^(١). إلا بونس فانه وضع (ص ٢٠) في الفقرة الثانية من فقرتي ابن طفيل لفظ «اشراقية» بين قوسين وبعدها علامة استفهام هكذا (اشراقية؟) ولاشك في أنه فعل ذلك اعتماداً على ما افترضه بعض الباحثين الذين سنتحدث عنهم فيما بعد^(٢).

§ ٣ - أما أن القراءة «مَشْرِيقية» وتفسيرها بمعنى «شرقية» كانا مستعملين في القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) عند العرب في اسبانيا وافريقية وكانا بالتالى ما أراده ابن طفيل، فهذا يمكن استخلاصه بطريقة مؤكدة من فقرة لابن رشد (المتوفى سنة ٥٩٥ هـ = سنة ١١٩٨ م)

== وفي الطبعة المصرية (القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ ص ٢٧٢ ص ١٥) وضع الناشر «تفض» مكان «بعض» دون ما سبب وعلى حسب هواه ١ - وقد أورد ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ١٩ ص ١١ في فهرست آخر اسم هذا الكتاب هكذا: «كتاب الحكمة المشرقية» لا يوجد تاماً. وأورد الناشر (الذى لم يشأ ذكر اسمه) للكتاب الذى يسمى «منطق المشرقين» لابن سينا (القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ = سنة ١٩١٠ م ص ك) هذين العنوانين باعتبارهما لكتابين مختلفين. وليست هذه المرة الوحيدة التى ذكر فيها الناشر بعض كتب ابن سينا مرتين على اعتبار أنهما كتابان مختلفان.

(١) كلا النطقين صحيحان فى القواميس العربية. أما حرف *o* الذى بعد حرف *m* (وهو يعادل الضمة فكأن الطق اذن يصبح: مشرقية، بضم الميم وفتح الراء) فى كلام بوكوك (ص ١٩ هكذا: «*de Philosophia Almoshrakia (i. e. Orentali)*»، فليس إلا خطأ مطبعياً، فن تعليق لپوزى E. B. Pusey فى فهرس المخطوطات المشرقية بالمكتبة البودلبيانية فى أكسفورد (ألف الجزء العربى من هذا الفهرس ج. اورى J. Uri و. ا. نيقول A. Nicoll و. ا. ب. پوزى) يظهر أن المخطوط الذى اعتمد عليه بوكوك يحتوى نطق الكلمة هكذا: «مشرقيه»، بفتح الميم.

(٢) يجب أن لا ننسى أن ترجمة بونس Pons (وهو شاب ائترعه الموت مبكراً وحرر منه البحث العلمى) قد طبعت بعد وفاته، ولهذا فان فيها بعض الأشياء غير المؤكدة ولا الدقيقة ولا شك أنه كان سينزل منها مقداراً كبيراً لو أنه قدر له أن يراجع الطبع.

موجودة في قرب نهاية المسألة العاشرة من كتابه المشهور «تهافت التهافت»^(١)،
كان الغزالي قد صرح في المسألة التاسعة من كتاب تهافت الفلاسفة أن
الفلاسفة ليسوا بقادرين على تقديم برهان صحيح على أن الله ليس بجسم .
فأجاب ابن رشد بأن هذه التهمة تتعلق بابن سينا الذي ظن أنه يستطيع اثبات
وجود كائن ليس بجسم ، معتمداً على تفرقة بين الكائن الممكن والكائن الواجب
ومستدلاً على الثاني مبتدئاً بالأول^(٢) (الذي ينقسم إلى « يمكن بذاته » وإلى
« يمكن بذاته واجب بغيره ») بينما الطريق الصحيح الذي اتبعه الأقدمون هو
الابتداء من النظر في الحركة والزمان . قال ابن رشد بعد أن نقد مذهب
ابن سينا هذا النقد :

(١) في ص ١٠٤ من طبعة القاهرة في سنة ١٣١٩ هـ وسنة ١٣٢١ م ؛ وهذه المسألة
كلها لا توجد في الترجمة اللاتينية الموجزة الناقصة التي عملت في العصور الوسطى (عن العربية
سنة ١٣٢٨) ، وهذه الترجمة كانت الأساس لكتاب أوغسطين نيفوس (المتوفى سنة ١١٥٤) .
المرسوم باسم « شرح على كتاب تهافت التهافت لابن رشد » ، Agostinus Niphus ،
Commentarii in librum Destructionis destructionum Averrois . وقد أساء ما كس
هورتن فهم هذه الفقرة ، مما أدى إلى استنتاجات في منتهى الغرابة ، في ترجمته الألمانية الموجزة
الموسومة باسم « نظريات ابن رشد الرئيسية بحسب كتابه في الرد على الغزالي » [تهافت
التهافت] ، طبعة بون سنة ١٩١٣ ص ٢٣٤ *Die Hauptlehre Averroes nach seiner Schrift ; Die Widerlegung des Gazali*
كتابه « أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية » ، طبعة باريس [سنة ١٨٥٧ —]
سنة ١٨٥٩ ، ص ٣٥٩ ، اعتماداً على الترجمة اللاتينية لكالوكالونيوس من نابلي Calo
Calonimos Napoletano

(٢) هاجم ابن رشد برهنة ابن سينا هذه من قبل في المسألة الرابعة من «تهافت التهافت» .
وراجع أيضاً ابن رشد ، « تفسير السماع الطبيعي » ، الترجمة اللاتينية ، المقالة الأولى ، الشرح
رقم ٨٣ ، المقالة ٢ ، الشرح ٢٢ ، والمقالة ٨ ، الشرح ٣ ؛ و « تفسير ما بعد الطبيعة » ، الترجمة
اللاتينية ، المقالة ١٢ ، الشرح ٥ ؛ « تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة » ، المقالة ١ (الطبعة
العربية والاسبانية التي قام بها كيروس Quiros ، مدريد سنة ١٩١٩ ، المقالة الأولى ،
§ ٨ : ص ٣ — ص ٤ ، مع التعليق الموجود في ص ١٥٠ — ص ١٥١ في الترجمة
الألمانية الحديثة التي قام بها فان دن برج (S. Van den Berg) ؛ « الكشف عن مناهج
الأدلة » ، طبع م . ي . ملر (M. I. Müller) ، *Theologie*) ، منفسن سنة ١٨٥٩ ، ص ٣٩

« وقد رأينا في هذا الوقت كثيراً من أصحاب ابن سينا ، لموضع هذا الشك ، قد تأولوا على ابن سينا هذا الرأي ، وقالوا إنه ليس يرى أن ههنا مفارقاً (١) . وقالوا إن ذلك يظهر من قوله في واجب الوجود في مواضع ، وأنه المعنى الذي أودعه في فلسفته المشرقية . قالوا وإنما سماها فلسفة مشرقية لأنها مذهب أهل المشرق . فإنهم يرون أن الآلهة عندهم هي الأجرام السماوية (٢) على ما كان يذهب إليه . وهم مع هذا يضعفون طريق أرسطو في اثبات المبدأ الأول من طريق الحركة . »
من فقرة ابن رشد هذه نستخلص أمرين :

== (طبعة القاهرة سنة ١٣١٩ ص ٣٣ ، طبعة القاهرة ، سنة ١٣٢٨ = سنة ١٩١٠ ، ص ٤١ — ص ٤٢) . كما أن رسالة ابن رشد بعنوان «مقالة في الرد على أبي علي بن سينا في تسميته الموجودات إلى ممكن على الإطلاق ، وممكن بذاته واجب بغيره ، وإلى واجب بذاته » ، موجهة ضد الأسس النظرية لبرهنة ابن سينا ؛ وهذه الرسالة ذكرت المصادر العربية ، ولكنها فقدت ؛ وواضح أن إليها يشير تفسير ابن رشد للسمع الطبيعي ، الترجمة اللاتينية ، المقالة ٨ ، الشرح ٣ . وراجع كذلك تفسير «السمع» الطبيعي ، الترجمة اللاتينية ، المقالة الثامنة ، الشرح ٧٩ ؛ «تهافت التهافت» ، المسألة الثالثة ، ص ٥٢ من الترجمة اللاتينية المطبوعة سنة ١٥٦٢ وسنة ١٥٧٣ ، الورقة 55 G, K ؛ والورقة 108 C, D من طبعة سنة ١٥٦٠) .

(١) يستعمل ابن رشد الطرف «ههنا» كثيراً ، دون أن يقصد أن يشير إشارة حقيقية إلى المكان ، وإنما من أجل القول قولاً عاماً بأن شيئاً ما موجود أو غير موجود ، أى للدلالة على الوجود عامة فحسب . راجع التعليق الملحق بهذا البحث .

(١) أخطأت الترجمة اللاتينية التي عملها كالوكالونيموس من نابلي Calo Calonymos Neapolitanus — عن ترجمة عبرية ، في النصف الأول من القرن السادس وطبعت في المجلد التاسع من مؤلفات ابن رشد الترجمة إلى اللاتينية في طبعات الجوتتا Giunta المختلفة في البندقية سنة ١٥٥٠ وما بعدها (وفي المجلد العاشر من طبعة البندقية التي قام بها كومينوداترينو Comino da Trino سنة ١٦٥٠) — فترجت كما يلي : « quoniam est ex opinione] = لأنها مذهب الفریقین الذين يقولون بأن الله جرم سماوي » [. وابن رشد يشير إلى أقوال ابن سينا المشهورة ، بأن الأجرام السماوية كانت ذات أرواح وحياة وإدراك وإرادة ، ولها تأثير في الأشياء الموجودة تحت فلك القمر .

وبهذه المناسبة نستطيع أن ننبه إلى أن أرسطو في « ما بعد الطبيعة » ، المقالة ١٢ ، الفصل ٨ ، ص ١٠٧٤ ب ، يظهر أنه يوافق على القول الذي نقله لنا « عن

الأول أن ابن رشد لم تكن لديه معرفة مباشرة بكتاب « الحكمة المشرقية » لابن سينا^(١).

والثاني أن هذه « الفلسفة المشرقية » بحثت أيضاً في البرهنة على وجود واجب الوجود (أى الله) بطريقة مختلفة عن برهان أرسطو القائم على حركة الأجرام السماوية. فلم يكن هذا الكتاب إذن كتاب تصوف ومذاهب باطنية، أو كتاباً مقتصراً على التصوف والمذاهب الباطنية.

§ ٤ — ولم يحاول أحد من مترجمي ابن طفيل أن يعرف ما عسى أن يكون طابع هذه « الفلسفة المشرقية » وأصل وصفها « بالمشرقية » غير أقدمهم ألا وهو بوكوك الأصغر^(٢) الذى لم يقم بهذا إلا اعتماداً على فقرتي ابن طفيل فحسب. قال بوكوك فى المقدمة (fol. a 2^{re}) : « من الصعب علينا أن نحدد الغرض الذى قصده (أى ابن سينا) فى هذا الكتاب. ولكن يظهر أنه بحث فيه فى فلسفة الشرقيين أى الهنود، وقارنها بتعاليم المشائين والذى

= أسلاف أسلافنا » والقائل بأن الأجرام السماوية آلهة ؛ والترجمة التى استخدمها ابن رشد تقول فقط إن هذا القول نقل عن الأسلاف القدماء جدا « ab antiquissimus valde » ، كما أن ابن رشد (« تفسير ما بعد الطبيعة » ، الترجمة اللاتينية ، المقالة ١٢ ، المرح ٥٠ و ٥١) ، ولعله تبع أسلافه العرب فى هذا ، يفسر هؤلاء الأسلاف القدماء جدا بأنهم الكلدانيون (ومثل هذا التفسير قاله ابن رشد أيضاً فى شرحه لكتاب « السماء » ، المقالة الأولى ، فصل ٢٦ ، شرح «) . ومن هنا نستطيع أن نفهم كيف أن أقوال ابن سينا فى طبيعة الأجرام السماوية أمكن أن يحكم عليها العرب بأنها مذهب شرقى .

(١) يظهر أن الاقتباسات العديدة جداً التى أخذها ابن رشد عن ابن سينا لأغراض جدلية فى الغالب والتى أوردها ابن رشد فى كتبه عن معرفة مباشرة بكتب ابن سينا مأخوذة كلها من كتابي « الشفاء » و « النجاة » (وقد ذكرهما ابن رشد فى المطلب الثانى من كتاب المطلب الثمانية من التحليلات الأولى ، مشيراً إلى ما بينهما من اختلاف) .

(٢) يكتب الغالية من المستشرقين فى الخمسين سنة الأخيرة و « معجم التراجم الوطنية » لصاحبه سدنى سى (المجلد ٤٦ ، لندن سنة ١٨٩٦ ص ٧ — ص ١٢) Dictionary of national biography by Sidney See اسم بوكوك هكذا Pococke خلافا للاستعمال السائد فى الماضى وهو كتابته هكذا Pocock . وقد تردد ادورد بوكوك الكبير (سنة ١٦٠٤ — سنة ١٦٩١) فى كتابة لقبه أحيانا . ولكن فى كتبه ذات الموضوعات المتصلة —

يجعلنا نفترض هذا الفرض، هو أن أبا الريحان محمد البيروني^(١)، وكان معاصراً له، دخل بلاد الهند ودرس فلسفتها من جهة ومن جهة أخرى أنه علم الفلسفة اليونانية بشهادة أبي الفرج .

§ ٥ — ولكن فرض بوكوك قد وجد معارضا شديداً في شخص .
١ . تولوك^(٢) الذى كان لرأيه في هذه المسألة أكبر الأثر في كل الباحثين المتأخرين . قال تولوك بمناسبة الفقرة الثانية من كلام ابن طفيل : « حتى أنه يمكن أن يستخلص من هذا الكلام أن التصوف في الشرق ، كما حدث في الغرب أيضاً في العصور الوسطى وفي عصر رقتشنيو ، وجد في الفلسفة خصماً له لدوداً ، (ص ٧١) . وفي ص ٧٣ إلى ص ٧٥ يورد نصاً وترجمة لفقرة موجودة في مخطوطة فارسية بليدين فيها يميز المؤلف ثلاثة مسالك لاثبات وجود واجب الوجود (أى الله) : مسلك المتكلمين ومسلك المشائين ومسلك الاشراقين أصحاب فلسفة الاشراق أو حكمة الاشراق . ويقول المخطوط إن رأس هؤلاء الأخيرين أفلاطون وإن الذى جمع مذاهمهم [من المسلمين] شهاب الدين (السهروردي) المقتول^(٣) . ومن هذا يستنتج تولوك (ص ٧٥ — ٧٦) أن فرض بوكوك واه جداً (وتولوك الحق كل الحق في هذا) وأنه يجب افتراض الآتى : « إذا كان المتصوفون العرب على العموم

== بالمسائل العربية كان يكتب اسمه Edwardus Pocock مثال ذلك في الرسالتين التقديميتين لنص وترجمة « مختصر تاريخ الخلفاء » لأبي الفرج ، سنة ١٦٦٣ . وكذلك ابنه (سنة ١٦٤٧ — ١٧٢٧) يوقع Edwardus Pocok في الرسالة التقديمية لرسالة حى ابن يقطان لابن طفيل .

(١) البيروني هو الرياضي والفيلسوف المشهور . عاصراً ابن سينافكان مولده سنة ٣٦٩هـ (= سنة ٩٧٣ م) وتوفى على الأرجح سنة ٤٤٠هـ (= سنة ١٠٤٨ م) .

(٢) « مذهب التثليث النظرى في العصور المتأخرة في الشرق : رسالة دينية فلسفية » ، برلين سنة ١٨٢٦ *Die spekulative Trinitätslehre des späteren Orients : eine religionsphilosophische Monographie*, Berlin 1826.

(٣) التوفى سنة ٥٨٧هـ (= سنة ١١٩٢ م) . وسنحدث عنه فيما بعد في § ١٩ .

قد عرفوا كتب الأفلاطونية المحدثه فلا بد وأن يكونوا قد عرفوا أيضاً كيف أخذ هؤلاء اليونانيون حكمتهم عن الشرق وكيف سموها $\eta \tau\omega\nu \chi\alpha\lambda\delta\alpha\iota\omega\nu \sigma\omega\phi\iota\alpha$ [حكمة الكلدانيين] ، و $\eta \beta\alpha\rho\beta\alpha\rho\upsilon\kappa\eta$ $\sigma\omega\phi\iota\alpha$ [الحكمة الاجنبية]. وكان في هذا الرأي نوع من التعلق لهؤلاء الصوفية العرب . فاذا كانت لهم إلى جانب ذلك دراية بالتصوف الفارسي والبرهمي فبالاحرى بدا لهم هذا الرأي محتملا كل الاحتمال . وعلى هذا النحو استطاعوا أن يطلقوا اسم « شرقية » على هذه الفلسفة ، وفي هذا الاسم فخر لهم .

وهكذا انتهى تولوك إلى القول بأن « الحكمة المشرقية » لابن سينا هي حكمة الاشراق التي اتخذها بعض المسلمين . وليست هذه الحكمة إلا الافلاطونية المحدثه . ولفظ « إشراق » نفسه ، في رأى تولوك (الذى يترجمه بالكلمة « die Erleuchtung ») ، ترجمة للكلمة الصوفية التي استعمالها الافلاطونيون المحدثون وهي φωτισμός [ومعناها إشراق أو إضاءة] (ص ٧٤ تعليق رقم ١) .

ولكن يجدر بنا أن نذكر هنا أن تولوك لا يثبت مع ذلك وجود أية علاقة في المعنى بين الاسم « إشراق » والصفة « مشرقى » (أى شرقى) .

٦٤ - وفي سنة ١٨٣٥ توسع ا . ب . بوزى F. B. Pusey ، وهو يعلق تعليقا عميقا عميقا على فهرست المخطوطات العربية الموجودة بمكتبة بودلى بأ كسفورد (المجلد الثانى ص ٥٣٢ - ص ٥٣٤) ، في تعليقات تولوك على « حكمة الاشراق » ، مورداً ومترجماً ، من بين ما أورد وترجم ، الفقرة المهمة المتعلقة به الموجودة بكتاب « كشف الظنون » لحاجى خليفه الذى لم يكن قد طبع بعد^(١) ، والفقرة الأخرى المأخوذة من نفس هذا الكتاب والخاصة « بعلم التصوف » . وهو يتفق مع تولوك في القول بأن

(١) تحت كلمة « حكمة » ؛ طبع فليجل ج ٣ ص ٨٧ - ٨٩ تعليق رقم ٤٥٨٢ ؛

طبعة استامبول سنة ١٣١١ ، ج ١ ، ص ٤٤٥ .

فلسفة « الاشراق »، هذه هي الحكمة « المشرقية » لابن سينا التي ذكرها ابن طفيل، واعتبرها مأخوذة عن الافلاطونية لمعارضة المشائية.

٧٤ - وسرعان ما أصبح القول بأن « الحكمة المشرقية » هي « حكمة الاشراق »، نوعاً من الحقائق المسلم بها من الجميع عند الباحثين، ودفع مباشرة إلى القول بما لم يقل به تولوك ولا پوزى. وهو القول بأن لفظ « إشراق » يتصل من ناحية المعنى بالألفاظ العربية الدالة على « الشرق ». فتشاهد أن مُنك (سنة ١٨٥٩) في كتابه « أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية » (وقد ذكرنا هذا الكتاب من قبل ولا تزال لهذا الكتاب قيمته الخاصة) في ص ٣٣٠ تعليق رقم ١ يقول:

« أما لفظ « إشراق » التي يرى فيها تولوك لفظ φωτισμός الصوفية والذي يترجمها بلفظة تدل على الاضاءة، فيبدو لي أنها مأخوذة بالأحرى من « شرق » أو « مشرق »، وتدل على ما يسميه العرب باسم « الحكمة المشرقية »، وهو اسم يفهم من مضمونه عندنا أيضاً بعض المذاهب الشرقية، التي اختلطت في مدرسة الاسكندرية بالفلسفة اليونانية ».

واعتماداً على هذه المشابهة بين « المشرقية » و « الاشراق » لا يتردد في أن يقول من بعد (ص ٣٣٢) : « يبدو أن ابن ماجه وابن طفيل من بين فلاسفة العرب المشهورين كانا يقولان بالفلسفة المسماة باسم « الاشراق ». وهذه الفلسفة التأملية تكون تبعاً لرأى ابن سينا الذي ذكره ابن طفيل [في الفقرة التي أشرنا إليها في § ١]، المعنى المستور لأقوال أرسطو ». ثم نراه أيضاً في ص ٣٤٧ يقول عرضاً في لهجة التأكيد بأن ابن طفيل « فيلسوف ينتسب إلى مذهب « الاشراقين » ». ويقول في ص ٣٥٦ إن « الحكمة المشرقية » لابن سينا التي ذكرها ابن طفيل، والتي لم تصل إلينا، « من المحتمل أنها كانت تقول بمذهب وحدة الوجود الشرقية »، وأخيراً ينتهي، بعد

إشارته إلى فقرة «تهافت التهافت» لابن رشد التي أوردناها آنفاً (§ ٣) ، إلى القول بأن : «مذهب وحدة الوجود الشرقي لم يترك أثراً في كتب ابن سينا المشائية»^(١) .

§ ٨—وبعد تسع سنين من وفاة مُنك قامت محاولة أخرى لإثبات أن «حكمة الاشراق» هي «الحكمة المشرقية» إثباتاً يقوم على المعنى وعلى الاشتقاق ؛ ولكنهم في هذه المرة اعتمدوا على قراءة جديدة للفظ الأخير ، وهي قراءة اقترضوها افتراضاً . وذلك على النحو الآتي :

فإن ابن خلدون (المتوفى سنة ٨٠٨ هـ = سنة ١٤٠٦ م يذكر في مقدمته (القسم السادس ، الفصل ٢١ : علم الالهيات) أن المتكلمين الذين جاءوا بعد الغزالي (المتوفى سنة ٥٠٥ هـ = سنة ١١١١ م) خلطوا مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة فصارت كأنها فن واحد ؛ ثم غيروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والالهيات ، وخلطوها فناً واحداً : قدموا الكلام في الأمور العامة ثم اتبعوه بالجسمانيات وتوابعها ، ثم بالروحانيات وتوابعها ، إلى آخر العالم ، كما فعله الامام ابن الخطيب^(٢) في «المباحث المشرقية» وجميع من بعده من علماء الكلام .

فلما ترجم دي سلان^(٣) De Slane (سنة ١٨٦٨) هذه الفقرة — التي أوردناها كلها بنصها لما لها من أهمية كبرى في المشكلة التي أمامنا ، كما سنرى من بعد — قال : "investigaciones" *Mebaheth el-Mochrikiya*

(١) واضح أن منك كان المصدر الذي أخذ عنه ث . جنتال في كتابه «تاريخ الفلسفة» حين قال في ج ٢ ص ٤٤٣ من الطبعة الثانية بمدريد : « يظن ابن طفيل وغيره من المؤلفين العرب أن ابن سينا قال بوحدة الوجود في كتابه «الحكمة المشرقية» ، وهو كتاب لم يصل إلينا » Z. González, Historia de la filosofía .

(٢) وهو المتكلم المشهور فخر الدين الرازي ، المتوفى سنة ٦٠٦ هـ = سنة ١٢١٠ م .

(٣) في ترجمته لمقدمة ابن خلدون ، باريس سنة ١٨٦٤ — ١٨٦٨ ج ٣ ص ١٦٧ .

”illuminatives” أى أنه قرأ « مشرقية ، هكذا : « مشرقية ، وترجمها بما يدل على الاشراق ، وذهب من بعد يبرر هذه الترجمة وتلك القراءة فى التعليق الطويل (رقم ٤ ص ١٦٧ — ١٦٨) الذى كتبه ، إذ قال :

« إن اللفظ الذى ترجمناه هنا بكلمة illuminative [أى إشراقى] هو لفظ (مشرقية) . وأنا أعتبر أن هذا اللفظ اسم فاعل من الفعل « أشرق » ، والمصدر منه « إشراق » ، واليه نُسب فقيل « إشراقيون » ، ومعناه يدل على « طائفة من الفلاسفة » . وبعد أن ذكر أسماء ثلاثة مؤلفين شريقين بمناسبة فلسفة الاشراق ختم كلامه بقوله : « إن المرحوم الدكتور كيورتن (١) قد بحث هذه المسألة فى التعليقات والتصحيحات لفهرست مخطوطات مكتبة بودلى (المجلد ٢ ص ٥٣٢) وانتهى من بحثه إلى أن « الحكمة المشرقية » معناها « حكمة الاشراقين » ، ويجب ألا تترجم بما يدل على الحكمة الشرقية» (٢).

§ ٩ — ولا بد أن يكون قد بدا لدوزى R. Dozy بحاسته الفيلولوجية المرهفة ، أن اقتراض قراءة مُشْرِقية ، كنسبة مأخوذة من اسم الفاعل مُشْرِق ، اقتراض غير مقبول ، فهو فى كتابه « ملحق المعاجم العربية » المطبوع فى ليدن سنة ١٨٨١ ج ٢ ص ٧٥١ ب ، تحت لفظ مُشْرِقى (أى شرقى) يقول : « الحكمة المشرقية » ، أى فلسفة الاشراقين ، راجع دى سلان ، مقدمة ابن خلدون ج ٣ ص ١٦٨ تعليق ، ومعنى هذا أن دوزى ، ولو أنه يوافق على أن الحكمة المشرقية هى الاشراقية ، يرفض ضمناً قراءة دى سلان واشتقاقه .

§ ١٠ — وقد وقع هـ . دارنُبور تحت تأثير دى سلان أو دوزى أو

(١) هنا لم يكن دى سلان دقيقاً فى تعبيره . فقد رأينا من قبل (§ ٦) أن كيورتن هو ومن سبقه قد قرأ « مشرقية » بفتح الميم وترجمها بلفظ يدل على « شرقية » فى عنوان المؤلف المنسوب إلى ابن سينا ؛ وكل ما فى الأمر هو أنه اعتقد أن « الحكمة المشرقية » و« حكمة الاشراق » اسمان مختلفان لمذهب فلسفى واحد .

(٢) المجلد الأول ص ٤٩٢

الاثنين معاً ، في فهرسته « للمخطوطات العربية بالأسكوريال » ، ج ١ (باريس سنة ١٨٨٤) فهو يترجم لفظ « إشرافي » (أى من اتباع الفلسفة الاشرافية) بكلمة spiritualiste [أى روحاني] — وهي ترجمة غير موفقة ولا يتردد في أن يستعمل نفس هذه الترجمة للفظ « مشرقى » ، ومن هنا نراه في المجلد رقم ١ ص ٤٧٥ (تحت رقم ٦٧٥) وص ٤٤٨ (تحت رقم ٦٩٢) يترجم عنوان كتاب فخر الدين الرازى وقد وجد منه مخطوطتين ، ونعى به كتاب «المباحث المشرقية» ، وهو الكتاب الذى أشرنا اليه آنفاً (§ ٨) وذكرنا وصف ابن خلدون له ، نقول نراه ترجمه بقوله Recherches spiritualistes [أى «المباحث الروحانية»] ؛ وبمناسبة أخرى^(١) حين عثر على نسخة من قصة ابن طفيل ، وعنوانها فى المخطوطة عنوان منتحل (مأخوذ ، كما رأينا ، من المقدمة) هو « أسرار الحكمة المشرقية^(٢) » ، نراه يترجم هذا العنوان بقوله « Les secrets de la philosophie spiritualiste » [أى أسرار الحكمة الروحانية] . غير أن دارنبور لا يشكل حروف كلمات العنوان ، ولهذا فانه لا يسمح لنا أن نستخلص رأيه بيقين فيما يتصل باشتقاق اللفظ وقراءته .

§ ١١ — وعلى كل حال فانه فيما عدا ما ذكرناه آنفاً عن دارنبور ، لم يصادف اقتراض دى سلان نجاحاً طوال عدة سنين ، ولعل من أسباب هذا أن الغالبية العظمى من الباحثين لم تنبه إليه ، لأنه موجود ضمن تلك التعليقة العرضية على كلام ابن خلدون ، واستمر الباحثون على قراءة « مشرقية » بفتح الميم ، مترجمين إياها بلفظ يدل على « شرقية » فى عنوان مؤلف ابن سينا وكانوا جميعاً متفقين ، حتى فيما يتعلق بموضوع تلك الحكمة المشرقية ، على أن هذا الكتاب كتاب صوفى قصد به إلى الخاصة ، كما ذهب اليه من قبل تولوك وپوزى ومُنك .

(١) ج ١ ، ص ٤٩٢ ، تعليق رقم ٦٩٦ (لارقم ٦٦٩ ، الذى هو خطا مطبعى صرف) .

(٢) العنوان الثانى لهذه الرسالة فى طبقات القاهرة هو : «رسالة حى بن يقطان فى أسرار

الحكمة المشرقية» .

ومن أجل هذا نرى ميرن ، وهو الباحث الفاضل الذى نشر رسائل ابن سينا الصوفية التى وصلت إلينا فى المخطوطتين العربيتين الموجودتين بمكتبتى ليدن والمتحف البريطانى ، أقول نرى ميرن وهو يشير إلى فقرة ابن طفيل التى أوردناها آنفاً (§ ١) ، يعتبر أن هذه الرسائل فيها « عوض لآبأس به » ، عن فقد كتاب ابن سينا فى « الحكمة المشرقية » ، « لأن هذه الرسائل تخرج من ناحية موضوعها عن نطاق الشروح والتلخيصات للمكتب الارسططالية ... فلنا الحق إذأ فى أن تؤكد أن « حكمته المشرقية » ما كانت لتعطينا من حيث الجوهر فكرة تختلف اختلافاً جوهرياً عن تلك التى نعتقد أننا نقدمها هنا باعتبارها خلاصة ما تضمنته الكتب المختلفة ، الصغير منها والكبير ، التى درسناها فى مخطوطة ليدن » (١).

وعلى أساس هذا الاعتقاد ، وسيراً على منهج غير مقبول من الناحية الفيلولوجية ، نرى أن ميرن فى نشره للنص العربى وفى التحليل الذى قام به لهذه الرسائل باللغة الفرنسية (فى أربع كراسات طبعت بليدن سنة ١٨٨٩ — ١٨٩٩ تحت عنوان *Traité mystiques d'Avicenne* [أى « رسائل صوفية » لابن سينا]) يضع على الصفحة الأولى من النص العربى العنوان العام الآتى : « رسائل ... فى أسرار الحكمة المشرقية » ، وهو عنوان ابتدعه ولا أساس له فى المخطوطات ، وكان من بعد سبباً فى الوقوع فى الخطأ ، فان إليه يرجع ما يقوله محمد إقبال فى رسالته ، « تطور علم ما بعد الطبيعة فى بلاد فارس » (٢) ، (طبعة لندن سنة ١٩٠٣) ص ٣٨ ، حين يتكلم عن ابن سينا والقطعة الخاصة بالمشق فى « الرسائل الصوفية » المذكورة من قبل : « إن مؤلفه المسمى « الحكمة المشرقية » لا يزال موجوداً ؛ وقد وصل إلينا أيضاً قطعة ذكر فيها

(١) A. F. v. Mehren, *La philosophie d'Avicenne (Ibn Sina) exposée d'après des documents inédits*, in : Le Muséon, Louvain, vol. I, 1882, p.398—399.

(٢) *The development of metaphysics in Persia*, London, 1903. (٢)

الفيلسوف [ابن سينا] آراه في قوة الحب من حيث عملها العام في الطبيعة .
ثم إن إستاذ الدراسات الاسلامية العظيم المأسوف عليه اجتنس
جولدتسيهر كان ينحونحو هذا الرأي أيضاً حينما كتب في سنة ١٩٠٩
خلاصة للفلسفة الاسلامية^(١).

§ ١٢ - غير أن كارا دى فو أخذ باقتراح دى سلان قراءة « مشرقية ،
بضم الميم ، في كتابه « ابن سينا ، (باريس سنة ١٩٠٠) ص ١٥١ ، وترجمها
بقوله « philosophie illuminative ، (أى الحكمة الاشرائية) . بل إنه
ينذهب إلى القول (ص ١٥٢) إعتياداً على فقرة ابن رشد (التى أوردناها
آنفاً ، § ٣) بأن خطأ قراءة مشرقية بفتح الميم بمعنى « شرقية ، يرجع إلى
بعض تلاميذ ابن سينا الذين أرادوا أن ينحرفوا بمذهبه في اتجاه الوثنية
الكلدانية أو الصوفية الهندية ، ، وبأنه « من المحتمل جداً أن هؤلاء التلاميذ
كانوا مفسرين غير أمناء لمذهب أستاذهم ، ، لدرجة أنه « لا شئ ينحول لنا
أن نعتقد أن كتب ابن سينا الفلسفية الكبرى لا تمثل آراه الحقيقية ، وأن
« حكمته المشرقية ، قد احتوت مذهباً يختلف عما في الرسائل الصوفية التى
نعرفها له . ثم يتحدث من بعدُ بإيجاز (ص ١٥٢ - ١٥٣) عن حكمة
الاشراق ، قائلاً إنها هى التصوف اليونانى ، رابطاً إياها ، بطريقة ضمنية ،
بتصوف حكمة ابن سينا « الاشرائية ، المزعومة .

وهذه الفكرة الأخيرة قال بها كارادى فو نفسه من بعد في شئ كثير
من اللاحاح والتدقيق في بحث آخر ظهر سنة ١٩٠٢ ، لم يتردد فيه عن التأكيد^(٢)

(١) الفلسفة الاسلامية واليهودية ص ٦٧ *Die islamische und jüdische Philosophie*
(in : *Kultur der Gegenwart* hrsg. von P. Hinneberg, Leipzig Teil I 1909 Abt. V.)
حيث يقول عن ابن سينا : « ... مجموعة كتبه الأرسطالية إلى جانب رسائله الصوفية ،
التى يحتمل أن تكون جزءاً من الحكمة للمصرية (أى المصرية) ، وهى التى يشير إليها
باعتبارها تكملة لفلسفته . » . ويذكر عرضاً ، في ص ٦٧ اسم الحكمة المصرية (أى
المصرية) التى ذكرها ابن طفيل .

(٢) Carra de Vaux, *La philosophie illuminative (hikmet el-ichrâq) d'après*
Suhrawardî Meqtoul, in : *Journal Asiatique*, 9me série, t. XIX, 1902, p. 65.

بانه ، من بين المؤلفين العرب الذين كتبوا عن حكمة الاشراق لم يكن « أشهر من ابن سينا ، الذى تنسب إليه رسالة فى الحكمة الاشراقية هى « الحكمة المشرقية » ، والذى يقال (١) عنه أيضاً إنه كان فى جوهره من أنصار حكمة الاشراق ؛ وسنبين من بعد أن هذا القول يمكن تبريره دون جهد ولا مشقة . . وبعد أن سجل بعض نقط التشابه بين بعض آراء ابن سينا أو تعبيراته وبين حكمة الاشراق انتهى إلى النتيجة الآتية (ص ٩٢) :

« لقد قلنا فى خلال هذا البحث إن فلسفة ابن سينا ، وعلى وجه التخصيص ميتافيزيقاه وتصفوه ، لا تختلف مطلقاً عن مذهب الاشراق ، اللهم إلا فى التسمية فحسب ؛ وعلى هذا النحو يستطيع المرء أن يفسر ما نسب إليه من أن هذا الرجل العظيم كان فى جوهره من أنصار حكمة الاشراق ، دون أن يكون المرء فى حاجة إلى الالتجاء إلى الفرض المؤلم ، فرض عدم الاخلاص [لمذهبه] ، (٢) .

§ ١٣ - وكان للقراءة والتفسير اللذين اقترحهما دى سلان وشاطره فهما كارا دى ثو انتصار حاسم فى الظاهر حين نشرليون جوتيه سنة ١٩٠٩ رسالته القيمة جداً عن « ابن طفيل ، حياته ومؤلفاته » المطبوعة بباريس سنة ١٩٠٩ . فإن جوتيه ، الذى قرأ « حكمة مشرقية » ، بفتح الميم فى فقرتى ابن طفيل ، وذلك فى بحثيه اللذين نشرهما سنة ١٩٠٠ (٣) ، مترجماً إياها بقوله

(١) قوله : « ينسب اليه » و « يقال عنه » واضح أنه يشير به إلى فقرتى ابن طفيل اللتين أوردناهما من قبل ؛ ولكن كارادى ثو يحملهما من المعانى أكثر مما يحتملان فى الحقيقة حين يستخرج منهما أن ابن سينا كان من أتباع حكمة الاشراق ، فهذا خطأ .

(٢) وقد أكد كارا دى ثو قوله بأن فلسفة ابن سينا فلسفة إشراق مرة أخرى فى مقاله من « ابن سينا » فى « دائرة معارف الدين والأخلاق » لتأثرها هيستنجز ، ج ١ ، طبعة ادنبره سنة ١٩٠٩ ص ٢٧٥ Hastings' *Encycl. of Religion and Ethics*

(٣) أى فى ترجمته الفرنسية لرسالة ابن طفيل ، وهى الترجمة التى أشرنا إليها آنفاً ؛ وفى رسالته : « الفلسفة الاسلامية ، خطاب افتتاح محاضرات الفلسفة الاسلامية بجامعة الجزائر » طبعة بباريس سنة ١٩٠٠ ص ٥٢ حيث يقول : « لم يكن هذا الكتاب (« الحكمة =

« philosophieorientale » (أى الحكمة الشرقية) ، ينتصر على العكس من هذا في تعليقه طويلة جداً (ص ٥٩ - ص ٦١) بكتابه الجديد للرأى القائل بقراءة مُشرقية بضم الميم مترجماً إياها بكلمة «illuminative» [أى إشراقية] ؛ ويؤكد أن هذه « الحكمة المُشرقية » مرادفة « لحكمة الاشراق » ، وأن التصوف الفلسفى عند ابن سينا وابن طفيل هو بالدقة « حكمة الاشراق » (١) .

١٤٨ - وقال هورتن في بحثين مختلفين ظهرا سنة ١٩١٢ بالرأى القائل بقراءة مشرقية بضم الميم دون أن يشير إلى من قال بهذا الرأى من قبل ، وترجمها بكلمة « Mystische » (أى تصوفية) أو « erleuchtende » (أى إشراقية) ومن هنا ترجم « الحكمة المشرقية » بقوله Philosophie der Erleuchtung (أى حكمة الاشراق) (٢) ؛ وأورد الحجج التى قدمها له

« المشرقية » ... معروفا أيام منك . ولكن منذ ذلك الحين نمر الأستاذ ميرن تحت هذا العنوان طائفة من رسائل ابن سينا التى لم تطبع من قبل ، مشفوعة بترجمة أو تفسير باللغة الفرنسية . وما فيها من مذهب قد عرض على صورة أمثال جميلة جداً ، حيننا غامضة في معظم الاحيان ، ليس إلا تصوف المتصوفة مختلطا بالنظرية الارسططالية في العقل الفعال .

(١) تتضمن هذه التعليقة المفرطة في الطول بعض النقص وعدم الدقة . فهو لا يذكر اسم دى سلان ولا اسم كارا دى فو وهما اللذان أدخلتا قراءة « مشرقية » بضم الميم وتفسيرها فيما يزعمون بمعنى « اشراقية » . وعلى العكس من ذلك نراه ينسب هذه القراءة إلى تولوك وفون هر ، وهى نسبة خاطئة كل الخطأ . وقوله إن بعض المؤلفين العرب يذكرون التعبير « حكمة مشرقية » (بدون تشكيل لهذا اللفظ) باعتباره مرادفاً « لحكمة الاشراق » قول من غير أساس . ويظهر أن بحث كارا دى فو في حكمة الاشراق عند السهروردي المقتول (وهو البحث الذى ظهر سنة ١٩٠٢) قد حمله جوتيه الذى لا يعرف هذه الحكمة إلا عن طريق قرة كتاب « كشف الظنون » لحاجى خليفه ؛ ولو عرف جوتيه كتاب السهروردي لما خلط بينه وبين آراء ابن سينا وابن طفيل التصوفية الفلسفية . وأخيراً فان ثمة خطأ شامئاً هو القول بأن « إشراق » معناه « إضاءة الأشياء » ، مع أن معناه على العكس من ذلك ، كما يرى من المعاجم العربية ، معنى لازم لا متعمد أى « أن يكون الشيء نفسه مضيئاً » (راجع بعد ص ٢٧٢ تعليق رقم ٢) .

(٢) فى مقدمه لبحث ك . سوتر فى ميتافيزيقا ابن سينا ؛ وقد ظهر هذا النقد فى « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » مجلد رقم ٦٦ (سنة ١٩١٢) ص ٧٥٤ - ص ٧٥٥ تعليق ؛ ثم فى كتابه عن « علم الكلام النظرى والوضعى فى الاسلام تبعاً للرازى (التوفى سنة ١٢٠٩م) »

بصفة خاصة المرحوم المستشرق پريم Prym من أجل إثبات أن هذه القراءة ممكنة من الناحية الفيلولوجية^(١)؛ وستحدث عن هذا الامكان فيما بعد (§ ١٨). ثم إن هورتن (في مجلة الجمعية المشرقية الألمانية ، ص ٧٥٤ — ص ٧٥٦ ، المجلد رقم ٦٦ ، سنة ١٩١٢) ذهب إلى حد التصريح بأن ما يقوله ابن طفيل — وهو أن ابن سينا صرح بأن آراءه هو الخاصة يجب أن يبحث عنها في « حكمته المشرقية » ، لا في كتاب الشفاء — ليس إلا أسطورة (Sage) يمكن تفسير أصلها بسهولة . ذلك أنه لما كان ابن سينا عميق العاطفة الدينية ، مؤمناً بأن القرآن وحى سماوى ، فانه (في رأى هورتن) قد حاول أن يطبع فلسفة أرسطو ذات الطابع الوثني بطابع إسلامى . ونجح في هذه المحاولة . ولهذا :

« فان الاسطورة المذكورة قُصِدَ بها إلى التعبير عن هذه الفكرة ونعنى بها أنه عند ابن سينا لم يكن العلم الدنيوى « الوثنى » هو الشيء المهم ، وانما المهم هو المعرفة الدينية التصوفية التي أدخلها هو نفسه في تفسيره لفلسفة أرسطو بأن توسع في هذه الفلسفة ونماها . ولهذا فانا نجد في كتبه المشرقية (التصوفية) معتقداته هو الخاصة . ومع ذلك فالقول بأن كتاب « الشفاء » يحتوى على آراء ابن سينا الحقيقية (وهي لا تناقض آراءه في كتبه التصوفية) قول صحيح واضح ، يستخلص من الكلمات التي قالها ابن سينا للجوزجاني قبل أن يشتغل

== وقد الطوسى (المتوفى سنة ١٢٧٣ م) له « ، طبعة ليبتيك سنة ١٩١٢ ، ص ٣٧٢ . وقد أورد هورتن مثل هذه الآراء في كتابه عن « فلسفة الإسلام » ، طبعة منشون سنة ١٩٢٤ ، ص ٣٠٩ (قراءة « مشرق » بضم الميم ، واشتقاق هذا اللفظ) ، ص ١٢٦ (« Weisheit der Erleuchtung » أى « حكمة الاشراق » ، كترجمة لعنوان كتاب ابن سينا) وص ٣٤٣ (تعليق رقم ١٢٤ ، ضد القائلين بترجمة حكمة مصرية بما يدل على حكمة شرقية) .

(١) « كتاب « علم الكلام النظرى » الخ ، في الموضوع عينه *Die spekulative und positive Theologie des Islam nach Rāzi (1209†) und ihre Kritik durch Tūsī (†1273)*

بتأليف كتاب «الشفاء»^(١). فابن سينا إذا يريد في كتاب «الشفاء» («شفاء النفس») أن يذكر آراءه الخاصة هي نفسها ، وحدها .

وفي سنة ١٩١٣ قال هورتن نفسه في ص ٢٣٤ من ترجمته الموجزة « لتهافت التهافت » لابن رشد (وهي الترجمة التي ذكرناها آنفا ص ٢٥٠ تعليق ١) ، وهو ذو صلة بما يقوله كارا دي ثو (§ ١٢) ، إن المسلمين المعاصرين لابن رشد قد فسروا من غير شك حكمة ابن سينا المشرقية (أى الاشرافية) بمعنى الشرقية (نسبة إلى الشرق) .

وليس يخلو من فائدة ، خصوصا لمن لا يشتغلون بالدراسات العربية ، أن نقف عند هذا المثل الواضح للنتائج السيئة التي تحدثها الترجمات غير الدقيقة المخلوطة بمعان سابقة ليس لها أساس . فان فقرة ابن رشد التي أوردناها آنفا (§ ٣) يترجمها هورتن على النحو الآتي :

“Viele Anhänger Avicennas haben wir kennen gelernt, die ihrem Meister diese Lehre zuschreiben. Er habe sie in der “Oestlichen Philosophie” (الفلسفة المشرقية) gelehrt. Dieselbe nannte er die “östliche,” weil sie das System der Leute des “Oriens” (مَشْرِيق) ist. Diese sind der Ansicht, die Götter seien

(١) هنا يترجم هورتن كلام ابن سينا الوارد في ابن الفطحي ، طبع لبرت ص ٤٣٠ س ١ — ٣ [= ابن أصيبعة ج ٢ ص ٥ — ٦] وهو : « ثم سأله أنا [أى الجوزجاني سأل أستاذه ابن سينا] شرح كتب أرسطوطاليس . فذكر أنه لا فراغ له إلى ذلك في ذلك الوقت . ولكن إن رضيت منى بتصنيف أورد فيه ما صحح عندى من هذه العلوم بلا مناظرة مع المخالفين ، ولا اشتغال بالرد عليهم ، فعلت ذلك . فرضيت به . فابتدأ بالطبيعات من كتاب صماه « الشفاء » . وفي ترجمته لهذه الفقرة يترجم قول ابن سينا « فأصبح عندى » بقوله « Meine eigenen Ueberzeugungen » أى آرائى ومعتقداتى الخاصة . وهي ترجمة غير صحيحة لأن ابن سينا بذلك أن يقول إنه سيضع في كتاب «الشفاء» هذا الجزء من مذهب أرسطو الذى يراه مقبولا ، لا آراءه الخاصة المستقلة عن العلم الارسططالى . فهورتن كان مندفا في النتائج التي استخلصها من كلام ابن سينا في هذه الفقرة . إلا أن ابن سينا قد أدخل ، في الواقع ، في كتاب « الشفاء » (وقد كان تأليفه على فقرات متقطعة وبدون تسلسل وانتظام) بعضا من آرائه الشخصية ؛ وكل الجزء الرياضى الفلكى ليس من عند أرسطو .

die himmlischen Körper. Die Methode des Aristoteles, die aus der Philosophie ein erstes Prinzip nachweisen will (durch mühevoll wissenschaftliche Deduktion) halten sie für "schwach (nicht) beweiskräftig"^(١)

وإلى هذا التلخيص غير الموفق لهذه الفقرة يضيف هورتن الملاحظات الوهمية التالية فيقول :

« هذه الفلسفة «المشرقية» ترمى إذاً إلى معرفة الله عن طريق الوجدان والذوق في مقابل الفلسفة الدقيقة التي تستخدم البرهان وتسير على منهج استدلالى. فهي تقول إن الحقيقة شيء «يشرق» للعقل فهي «مُشرقة» وعلى هذا النحو أيضاً «يشرق» الله للصوفى—فهو مشرق. ومن يستخدم هذا اللفظ للدلالة على مذهبه «مُشرقي»، أى صوفى، أو فيلسوف الإِشراق في مقابل الفيلسوف الذى يستخدم طرق البرهان. والذى يسترعى الانتباه مع ذلك هو أن هذا اللفظ الذى نثار حوله الكثير من الجدل كان يقرأ «مشرقي» بفتح الميم في زمان ابن رشد». ولكن ليرجع في هذا إلى ما قلناه من قبل في § ٣.

§ ١٥ — وبعد سنة من هذا التاريخ أيد أسين بلاثيوس^(٢) في مؤلف مهم جداً القول بأن حكمة «الإشراق» كان يقول بها قبل السهروردي المقتول، ابن سينا، وأنه يجب أن تقرأ «مشرقية» بضم الميم في عنوان كتاب هذا الأخير.

وهذا يفسر أنه في بحثين متأخرين مشهورين مختلفتين فيما بينهما ولكن عنوان كليهما واحد هو «آثار نظرية المسلمين في الحياة الآخرة في الملهاة الآلهية» [لدائته] طبعة مدريد سنة ١٩١٩ ص ٣٣٤، ص ٣٣٥، ومدريد سنة ١٩٢٤

(١) [الخطأ في هذا التلخيص في العبارة الأخيرة وترجمتها ما يأتي : «وم يقولون عن منهج أرسطو، وهو المنهج الذى يرمى إلى أن يستخلص من الفلسفة مبدأ أول (عن طريق الاستدلال الملهى الشاق)»، إنه منهج ضعيف غير قادر على البرهنة»]

(٢) «ابن مسرة ومدريسته، نشأة الفلسفة الاسبانية الاسلامية» طبع مدريد سنة ١٩١٤ ص ١٢٢ تعليق رقم ٢.

ص ٦٤ La escatologia musulmana en La Divina Comedia نقول إن هذا يفسر كيف أنه في هذين الكتابين يضيف وصف «اشراقى» إلى ابن مسرّة وابن سينا ، وعلى العموم إلى «المتصوفين الاشرافيين» المتقدمين على السهروردى المقتول بخلاف استعمال المؤلفين العرب .

وفي سنة ١٩١٦ يقول كليمان هيوار^(١) : «حكمة الاشراق ، وهى تصوف ذو طابع افلاطونى محدث ، هى الفلسفة «المُشرقية» ، أى الاشراق وقد كانت موجودة أيام ابن سينا الذى كتب مؤلفاً عنوانه «الحكمة المُشرقية» ، وكان لها حينذاك طابع سرّى فقدته منذ ذلك الحين» .

وأخيراً رأينات.بى.دى بور^(٢) وهو باحث ممتاز فى الفلسفة الاسلامية يكتب سنة ١٩٢١ فيقول فى لهجة تدل على أن هذا من الأشياء التى سلم بها العلم ولم يعد يتطرق اليها أدنى شك : «الاشراقيون» (يشير إلى الحكماء) أى اتباع «حكمة الاشراق» أو «الحكمة المُشرقية» (كما يقرؤها الكثيرون ، مثل بوكوك (هكذا !) ومُنك ورينان ؛ أما مُشرقية فعناها = شرقية) . ويطلق هذا اللفظ على وجه التخصيص للدلالة على تلاميذ السهروردى (المتوفى سنة ١١٩١م) ولكن الاسم والمذهب أقدم عهداً . راجع مادة «حكمة» فيما يختص بالاسم .
وللاحظ ما فى الآراء المذكورة فى هذا البند والبندين السابقين من دَوْر : فمن الافتراض اقتراضاً سابقاً أن فلسفة ابن سينا المستورة هى فلسفة الاشراق التى أتت بعدها ، استنتج خطأ أن «مُشرقية» تقرأ بضم الميم ، وترجمت خطأ بما يدل على أنها «اشراقية» ؛ ومن هذه الافتراضات التى سببنا أنها تقوم على غير أساس فى البنود التالية — استنتج أن «فلسفة الاشراق» وجدت بالفعل

(١) فى «دائرة المعارف الاسلامية» ج ٢ ، طبعة ليدن سنة ١٩١٦ ص ٣٢٤ ب تحت مادة «حكمة» .

(٢) «دائرة المعارف الاسلامية» ج ٢ سنة ١٩٢١ ص ٥٦٨ تحت مادة «اشراقيون» .

وبالاسم قبل فلسفة السهروردي المقتول وإنما هو أتى بالمصطلح الفني
« حكمة الاشراف » .

§ ١٦ — وعلى كل حال ، فيها يكن من أمر القراءة التي اختارها الباحثون
للصفة « مشرقية » ، فإن الفكرة القائلة بأن هذا الكتاب كتاب يتضمن آراء
صوفية مستورة ، كانت فكرة راسخة منذ زمن طويل في عقول كل الباحثين
لدرجة أنه على أساسها وحدها أنكر بكل تأكيد ويقين إمكان أن تكون
مخطوطتان بعنوان « الفلسفة المشرقية » لابن سينا يحتويان حقاً هذا
المؤلف أو جزءاً منه .

وأحد هذين المخطوطين في مكتبة بودلي بأكسفورد تحت رقم ٤٠٠ .
(كتب عبرية) في الفهرست القديم الذي وضعه اوري (سنة ١٧٨٧) وقد
كتب بحروف عبرية ، ويشتمل على أربعة كتب ثالثهما هو رسالة ابن سينا
المشهوره في تقسيم العلوم ، ورابعهما هو ، بحسب العنوان ، جزء من الطبيعيات
من كتاب « الفلسفة المشرقية » لابن سينا نفسه . وحوالي النهاية تشير هذه
الرسالة الرابعة إلى مايتلوها وهو « كتاب الحيوان » ويعتبره ابن سينا هو
والفلاسفة الاسلاميون الآخرون هو وكتاب « النفس » الخ جزء من
الطبيعيات . وكان هذا كافياً لأن يجعل پوزي يصرح توأ في إضافاته إلى
فهرست اوري (سنة ١٨٢١ — ١٨٣٥ ج ٢ ص ٥٦٣) بأن هذا الجزء من
الكتاب لا بد أن يكون جزءاً من كتاب الشفاء ، وهو دائرة المعارف الفلسفية
التي ألفها ابن سينا . وقد أورد هذا من بعد ا. نوبياور A. Neubauer
في الفهرست الذي ألفه عن المخطوطات العبرية في مكتبة بودلي تحت رقم
١٣٣٤ . ولم يكن اشتينشنيدير ، منذ سنة ١٨٧٠ ، يميل إلى القول بأن هذه القطعة
جزء من « الشفاء » ، ولكنه مع ذلك — للسبب الوحيد دائماً وهو أنها لا
تتكم عن آراء مستورة صوفية ، يرى حقاً أن هذه القطعة منحولة ، ولا يمكن

أن تكون قطعة من الحكمة المشرقية،^(١) . وعلى هذا النحو أيضاً ولنغير ما سبب آخر غير الذي ذكرناه يرى د . كوفمان D. Kaufmann أنها منحولة . وقد انتسخ كل القطعة الموجودة في مكتبة بودلى وأورد بعض فقرات منها (في أصلها العربي) في رسالة له^(٢) ذات قيمة كبيرة ، ولهذا فانه في إرادته هذه المقتبسات — وهي تشير إلى الحواس الخمس ، وتبعاً لهذا فانها تتصل بمسائل يبحث عنها عادة (عند أرسطو وابن سينا الخ) في هذا الجزء من كتب الطبيعيات (أو الفلسفة الطبيعية) الذي موضوعه النفس — نقول إن كوفمان يشير إلى « الحكمة المشرقية المزعومة » ، « in der sogenannten morgenländischen Weisheit » ، « in der angeblichen morgenländischen Weisheit » .

والمخطوط الثاني في استامبول (أيا صوفيا ، تحت رقم ٢٤٠٣) وعنه يقول كارادى فو^(٣) مايلي : « يشير فهرست مكتبة أيا صوفيا باستامبول إلى مخطوط لابن سينا تحت هذا العنوان [الحكمة المشرقية] . وقد رأينا هذا المخطوط في أثناء الرحلة التي قننا بها منذ مدة قريبة وشاهدنا أن عنوان الكتاب لا يتفق ومضمونه ؛ فهو ليس إلا رسالة فلسفية من نوع كتاب « النجاة » وفي أسلوبه^(٤) . »

(١) في مقدمه لكتاب ألفه هنبرج ، في لثرة « الكتب العبرية » التي تصدر في برلين ، المجلد العاشر (سنة ١٨٧٠) ص ٢١ — وقد كرر هذا الكلام اشينيشنيدر نفسه في مقالته عن « الكتب العربية الموجودة في مخطوطات عبرية » المنشورة « بمجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد ٤٧ (سنة ١٨٩٣) ص ٣٤٥ .

(٢) « الحواس . بحث في تاريخ علمي وظائف الأعضاء والنفس في العصور الوسطى اعتماداً على مصادر عربية » بوداپست (في : التقرير السنوي لمدرسة الأبحار ببوداپست عن السنة الدراسية ١٨٨٣ — ١٨٨٤) ص ٩٨ تعليق ، ص ١١١ — ١١٢ تعليق رقم ٩ ، ص ١٦١ تعليق رقم ٥ ، ص ١٦٢ تعليق رقم ٥ ، ص ١٨٢ تعليق رقم ١٥ ، ص ١٨٣ تعليق رقم ١٧ : وفي إحدى هذه المقتبسات يشير المؤلف إلى كتاب الشفا [له] .

(٣) « الفلسفة الاشرافية » ص ٦٥ *La philosophie illuminative* .

(٤) أي يحتوي على المنطق والطبيعيات والآلهيات ككل كتب ابن سينا الشاملة لسلك

§ ١٧ — وليست محاولة امعان النظر في هذه الفروض القديمة وخصها ، بعد أن أصبحت اليوم في نظر عدد من الباحثين الممتازين شيئاً مؤكداً مقطوعاً به ، وبعد أن انتشرت في مؤلفات تتجه إلى الجمهور ، أقول ليست هذه المحاولة نوعاً من البحث الفيلولوجي فحسب ، ولكنها أيضاً توضيح لفكر ابن سينا وغيره من الفلاسفة الاسلاميين .

والمسائل التي تعترضنا في هذا البحث هي :

(ا) هل قراءة اللفظ « مشرقى » بضم الميم (وفي صيغة المؤنث : « المُشْرِقية ») ممكنة من الناحية اللغوية ؟

(ب) هل فلسفة ابن سينا الصوفية فلسفة اشراق ؟

(ج) ماذا كان مضمون كتاب « الحكمة المشرقية » لابن سينا ، التي ذكرها مترجموه ، والتي أشار ابن سينا نفسه على كل من يريد أن يعرف الحقيقة بطريقة أحسن بما في مؤلفاته الأخرى المؤلفة على طريقة المشائين بأن يرجع إليها ؟

(د) هل المخطوطان اللذان يشتملان ، بحسب العنوان ، على « الحكمة المشرقية » لابن سينا هما حقاً كتابان لاصلة لهما مطلقاً بهذه الحكمة ، كما يقول اشتيتشنيدير ونويباورز وكوفين وكارادى فو ؟

(هـ) إلى أى كتاب من كتب ابن سينا يمكن أن يكون ابن طفيل قد أشار ، حين ذكر « الحكمة المشرقية » باعتبارها مخالفة للفلسفة الواردة في كتاب « الشفاء » ذى الطابع المشائى ، وحين قال إنه ألف قصته الفلسفية

= فروع الفلسفة — واند كان من أثر الخطأ الشائع المتباد الخاس بالصفة « مشرقية » أنه جعل كارادى فو ، بعد أن أشار إلى كتاب الباحث المشرقية (راجع قبل § ٨) ، يضيف : « وثمة مؤلف كبير ، مشهور بين المسلمين شهرة واسعة هو فخر الدين الرازى ، قد كتب في « الاشراق » . كذلك يترجم هورتن في كتابه عن « البراهين على وجود الله عند الشيرازى » (المتوفى سنة ١٦٤٠ م) » (المطبوع في بون سنة ١٩١٢ من ٩٥ س ٣ من أسفل) عنوان كتاب فخر الدين الرازى بقوله « mystische Untersuchungen » [أى مباحث صوفية] . أنظر فيما يتعلق بهذا الكتاب التعليق رقم ١ في الصفحة التالية .

بزولا على رغبة صديقه الذى سأله أن يشرح « أسرار الحكمة المشرقية ، لابن سينا ؟
وهانحن أولاء نجيب عن هذه الأسئلة فى البنود التالية .

§ ١٨ — إن وجود الصفة « مُشْرِقِي » ، أيا كان المعنى الدقيق الذى يراد أن يعطى لها ، وجود مفترض افتراضاً . فقد رأينا فى البند رقم ٨ أن دى سلان قد تخيل وجود هذه الصفة بمناسبة عنوان كتاب فخر الدين الرازى ، وهو كتاب فى الكلام ، وهذا العنوان هو « المباحث المشرقية » ، جامعا بين الفرض الذى لا أساس له والذى هو خطأ كل الخطأ^(١) ونعنى

(١) لأن فقرة ابن خلدون نفسها ، وهى التى ترجمها دى سلان وعلق عليها على هذا النحو ،
والتي أوردناها فيما سبق (§ ٨) ، لا بد وأنها كانت كافية لتمتع من القول بأن كتاب
فخر الدين الرازى كتاب فى فلسفة الاشراق . وإلى جانب هذا فلان ر . جوشه ، قدم ، قبل
كلام دى سلان بإحدى عشرة سنة ، معلومات دقيقة حول مخطوطة للكتاب المذكور (فى
بحثه بعنوان « حول حياة النزالي ومؤلفاته » ، وقد ظهر فى « مباحثات أكاديمية العلوم ببرلين ،
القسم الفلسفى التاريخى ، سنة ١٨٥٨ من ٢٩٢ Abhandl. Ak. wiss. Berlin) فقال :
« إن كتابه المباحث المشرقية (أى المباحث المرقية) . . . تتصل فى ردها على الفلسفة
الأفلاطونية والارسططالية واليونانية العربية بأقوال النزالي فى « التهافت » و « المقاصد » ؛ ثم
إن جوشه ، فى التعليق الطويل رقم ٧٢ الوارد بصفحة ٣١٠ — ٣١١ ، يقدم تلخيصا دقيقا
لفصول التى تؤلف كل قسم من أقسام الكتاب الثلاثة ، ومنها يظهر (متفقا مع هذا اتفاقا
تماما مع ما يقوله ابن خلدون) أن الكتاب كتاب فى علم الكلام يشتمل على الآلهيات
والطبيعات والتوحيد على عادة المؤلفات الاسلامية المماثلة له . والمسألة تظهر بشكل أكثر
تفصيلا ووضوحا من الثبوت الكامل لكل أقسام الكتاب وفصوله ، الذى عمله ث . القرت
فى كتابه « بيان المخطوطات العربية فى المكتبة الملكية ببرلين . » ج ٤ (سنة ١٨٩٢)
ص ٤٠٤ — ص ٤١٥ *Verzeichniss der arab. Hss. der Kgl. Bibl. zu Berlin* — راجع
جوله تسبير فى مقالته بعنوان « علم التوحيد عند فخر الدين الرازى » المنشور بمجلة
« الاسلام » *Der Islam* المجلد رقم ٣ سنة ١٩١٢ من ٢٣٠ تعليق رقم ١ فهو يقول « هو
المصنّف ، مغارضا كارادى فو ، والصحيح « شرقية » ضد « يونانية (إلى الحد الذى
تعارض تناغما [أى الفلسفة اليونانية] مع الاسلام) »

وأضيف هنا أن ريمون مرتان الدومنيكى ترجم « بعد سنة ١٢٥٠م بقليل ، عنوان كتاب
الرازى هذا ترجمة صحيحة ، وهو قد أطلع على هذا الكتاب ، فقال : « Et haec est ratio

به أن هذا الكتاب يشتمل على أقوال حكمة الاشراف ومبادئها، وتبين
الفرض الآخر، الذي لا أساس له هو الآخر، ونعني به أنه لا يوجد ثمة
اصطلاح قتي هو «الحكمة المشرقية»، «المباحث المشرقية»، «الحج، بمعنى
فلسفة معارضة للفلسفة والمذاهب اليونانية المشائية»^(١). فان هذه الصفة
المزعومة: مشرقى، التي تخيلت على أساس خطأين في الواقع، لم يمكن أن
يوجد لها حتى الآن غير استعمالين اثنين فحسب: الأول في عنوان كتاب
الرازي المذكور، والثاني في عنوان الحكمة المشرقية لابن سينا.

فلعل هذه الاعتبارات كافية لأن تجعل من غير المحتمل وجود الصفة
مُشْرِقى التي افترضت اقترافاً. ولكننا نستطيع أن نزيد من عدم الاحتمال
هذا بأن نضيف أسباباً لغوية صرفة.

وذلك أن تكوين اسم منسوب، سواء أكان اسماً أو صفة، عن طريق
زيادة ياء (وياء وتاء للمؤنث) إلى آخر اسم الفاعل - كما ستكون الحال
في افترض وجود لفظ مُشْرِقى - لا يوجد في العربية إلا في حالتين:

(أ) إذا كان اسم الفاعل هذا مستعملاً كعَلِمَ مثل مستعني، مُسَيِّحِي،
قادرى (نسبة إلى «عبد القادر»)، واحدى (نسبة إلى «عبد الواحد»)،
وهكذا؛ أو كاسم نكرة مثل داخل (نسبة إلى «داخلي»)، وخارجي (نسبة
إلى «خارج»)، وهكذا.

(ب) إذا كان المراد به الدلالة على أشخاص، لاعلى أشياء، يوظفون
باتسايهم إلى فئة أو فرقة أو مذهب، النح، يكون اسمه الجمعي على صيغة اسم
الفاعل: مثل معتزلى نسبة إلى (الفئة أو الفرقة أو الطائفة) المعتزلة:

== ابن الخطيب فخر الدين الرازي [*philosophi cujusdam nomine Ibnalchatib in libro*
Investigationum orientalium » (Raymundi Martini Pugio fidei adversus Mauros
ed judaeos, pars I, Cap. 4, fol. 165 من طبعة باريس سنة ١٦٥١، ص ٢٠٦ من طبعة
لينكس سنة ١٦٨٤)] فهو يترجم «مشرقيه» بمعنى «شرقيه» [
(١) راجع التعليق السابق؛ وراجع خصوصاً ما سبقوله فيما بعد.

وخارجي نسبة إلى (الفئة) الخارجة ؛ ومُشركي نسبة إلى (الفئة) المشركة وهكذا . وأعود فأقول إنه لا بد من أن يكون المقصود الدلالة على أشخاص؛ أما إذا كان المقصود استعمال الصفة للدلالة على أشياء أو مذاهب أو كتب ، فإن هذه الصيغة غير ممكنة الاستعمال؛ فيقال مذهب اعتزالي أو مذهب اعتزال ، لا مذهب معتزلي ، ويقال رأى خوارج ، لا رأى خوارجي ، وهكذا (١) .

فلكى يمكن أن يسمى « الاشراقي » ، أى القائل بحكمة الاشراق ، باسم « مُشرق » ، أيضاً ، لا بد وأن يكون مجموع القائلين بهذه الحكمة قد سماوا أيضاً (الفئة أو الطائفة أو الفرقة أو القوم) المشرقة ؛ ولكن باحثاً لم يستطع مطلقاً ، على الرغم من كثرة النصوص التى تتحدث عن حكمة الاشراق ، أن يجد هذه التسمية فى نص من النصوص ، وهى تسمية إن وجدت فستكون غير معقولة . لأنه مادام المقصود بها « من حدث عندهم اشراق » لا « من هم مشرقون » ، فلا بد أن تكون التسمية بصيغة اسم المفعول « مشرق » ، لا بصيغة اسم الفاعل « مُشرق » (٢) : وحتى لو فرضنا أن لفظ « المُشرقة »

(١) وعلى هذا النحو يقال مسلم للدلالة على الشخص ، ولا يقال مسلمي . ولكن يقال إسلامي ، للدلالة على شيء أو فكرة أو كتاب الخ .

(٢) وهذه الصيغة فى صيغة اسم الفاعل شعر بها يرمم الفيولوجي (فى كتاب هورتن ، « علم الكلام النظرى الخ » ص ٣٧٢) وكان مضطرباً أشد الاضطراب فى محاولة تذييلها . ولن أناقش هنا فيما إذا كان صحيحاً ترجمة إشراق بالكلمة « illuminazione » [أى تنوير] وحكمة الاشراق بالكلمتين filosofia illuminativa كما يفعل الجميع مقلداً الواحد منهم الآخر ولعلمهم فى هذا متأثرون تأثراً لاشعورياً « بالتنوير » الأوربي فى القرن الثامن عشر . غير أنى أنه هنا إلى أنه فى اللغة العربية الفصيحة ، الفعل أشرق (ومصدره : إشراق) فعل لازم (بمعنى أضاء بنفسه ، لمع) ؛ والمعنى المتعدى (بمعنى جعل الشيء يضيء وينير) ليس فقط متأخراً ومن لفة غير فصيحة (راجع « تاج العروس » ج ٦ ص ٣٩٣ فى الوسط) ، وإنما هو أيضاً ليس المعنى الذى قصد إليه الفلاسفة الاشراقيون . راجع ، مثلاً ، الطبعة المذكورة لكتاب « حكمة الاشراق » ص ١٢ س ١١ وما يليه (شرح الشيرازي) ، ص ٣٤١ — ص ٣٤٢ (المقالة الثانية) و ص ٤٧٤ (عند نهاية المقالة الرابعة تقريباً) حيث يرى أن من الواضح أن كلمة إشراق ، باعتبارها مصطلحاً فلسفياً ، لها معنى لازم هو أن يكون الشيء مشرقاً بنفسه .

وجد ، فان الاسم المنسوب «مُشْرِقي» ، تبعاً للقاعدة (ب) ، لا يطلق إلا على الأشخاص فحسب ، فالتسمية «حكمة مُشْرِقية» ، لن تكون محتملة من الناحية اللغوية . والدليل على هذا أيضاً أنه في كتاب «حكمة الاشراق» ، للسهروردي المقتول وفي شرح قطب الدين محمد بن مسعود الشيرازي عليه ، وفي حاشية صدر الدين محمد الشيرازي على شرح القطب الشيرازي^(١) لا يرد مطلقاً لفظ مشرق أو «مشرقي» ، للدلالة على شخص أو فكرة أو شيء منسوب إلى حكمة الاشراق ، ولكن يرد فقط ، وبكثرة ، لفظ «اشراقي»^(٢) . فالقراءة «مُشْرِقي» بضم الميم وكسر الراء وترجمتها بما يدل على أنها «نسبة إلى الاشراق» غير مقبولتين من الناحية اللغوية إذاً ؛ ولا بد بالنسبة لكتاب ابن سينا أيضاً من العودة إلى القراءة القديمة الطبيعية وهي «مَشْرِقية» بفتح الميم وكسر الراء (أو مَشْرِقية ، بفتح الميم والراء) بمعنى «شرقية» .

§ ١٩ — فاذا كان القول بأن التسميتين [شرقية واشراق] تسمية واحدة قولاً مرفوضاً ، فهل من المقبول على الأقل أن المنهيين مذهب واحد ، أو أن ثمة تشابهاً وقرابة بينهما من شأنها أن تبرر رأى هؤلاء الذين دعاهم ما افترضوه افتراضاً — ونعني به وجود قراءة مُشْرِقية بضم الميم — إلى أن يمثلوا ابن سينا باعتباره من قالوا بحكمة الاشراق قبل أن يكون السهروردي المقتول قد قال بها ووضع أسسها النهائية وسماها بهذا الاسم ؟

(١) مطبوعة كلها بطهران طبع حجر سنة ١٣١٣ هـ ، تبعاً لما هو وارد في الصفحة الأولى ؛ وسنة ١٣١٥ هـ ، تبعاً لما هو وارد في الحاشية الموجودة في آخر النص (ص ٥٦٥) ؛ وسنة ١٣١٦ هـ ، تبعاً للخاصتين الموجودتين بالهامش ، في ص ٥٣٦ و ص ٥٤١ .

(٢) مثل : قاعدة (أو قواعد) اشراقية (أو قاعدة الاشراق) ، نكت اشراقية (ص ١٧١ س ٣) ، علم حضوري اشراق (ص ٤٧٥ س ١ و ٣) ، علم اشراق (ص ٣٩) ، علوم اشراقية (ص ٣٨ ، س ١٢) ، اضافة اشراقية (ص ٣٩ ، س ٩) ، أنوار اشراقية (ص ٣٥٢ س ٧ و ١٠) . وكذلك صدر الدين محمد الشيرازي (التوفى سنة ١٠٥٠ هـ = سنة ١٦٤٠ — سنة ١٦٤١ م) ، في الأسفار الأربعة طبع طهران سنة ١٢٨٧ هـ : قاعدة اشراقية (ص ٤٠) ، لمة اشراقية (ص ٢٤) .

حينما اقترض پوزى سنة ١٨٣٥ هذا الاقتراض أول من اقترضه ، لم يكن معروفاً فى أوربا من كتب ابن سينا إلا ما هو ذو طابع أرسططالى سائد ، بما حفظ فى تراجم لاتينية من العصور الوسطى ؛ وإشارة ابن طفيل إلى الحكمة المشرقية لابن سينا لم تفعل إلا أنها تركت من الممكن أن ينظر إلى هذا الكتاب باعتبار أنه كتاب فى التصوف الفلسفى . ومن ناحية أخرى انحصرت مصادر المعلومات الأوربية عن حكمة الاشراق فى بضعة أسطر قليلة فارسية نشرها تولى (سنة ١٨٢٦) وفى الفقرة التى ليست بأعظم طولا بكثير لحاجى خليفة التى استخرجها كيورتن . فكان اقتراض أن حكمة ابن سينا المشرقية هى حكمة الاشراق ، اقتراضاً له ما يبرره ، نظراً إلى هذه الحالة التى كانت عليها معرفة الأوربيين بفلسفة ابن سينا وحكمة الاشراق .

ولكن معلوماتنا ازدادت منذ أكثر من أربعين سنة ازدياداً هائلاً . فقد نشرت نصوص صوفية لابن سينا وترجمت وحللت ، وهى نصوص متأثرة تأثراً واضحاً بالأفلاطونية المحدثة بدرجة معتدلة تشابه تأثر الفارابى وتبعد بعداً كبيراً عن مغالاة ايامبليخوس وپرقلس . ثم أنه إذا كان لا تزال تعوزنا دراسة عميقة كاملة لحكمة الاشراق ، فإن هناك مع ذلك تحت الطبع كتاباً رئيسياً من تأليف زعيم حكمة الاشراق مع شرح وحاشية (١) ، كما توجد مباحث جزئية كتبها بعض الباحثين ، يصحح ويكمل بعضها بعضاً وتسمح لنا بتكوين فكرة صحيحة مؤكدة عن مذهب السهروردى المقتول

(١) راجع التعليق رقم ١ من الصفحة السابقة — والكتاب ترجمه هورتن ترجمة تلخيصية تحت عنوان « فلسفة الاشراق عند السهروردى (المتوفى سنة ١١٩١م) » مترجمة ومشروحة « طبع فى هله على نهر الزاله سنة ١٩١٢ M. Horten, Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi (1191) † übersezt und erläutert, Halle a. S.

غير أن هورتن يخلط كثيراً من دون تفرقة ، النس (الذى يلخصه) بملاحظات الشارح أو حتى باقتراضات المترجم نفسه ؛ هذا ولم نذكر الأخطاء الكثيرة الواردة فيه .

في خطوطه الرئيسية^(١)، وعمما يختلف به اختلافاً جوهرياً عن فلسفة الفارابي وابن سينا. فالأفلاطونية المحدثة التي شاعت روحها في القسم الأول من القرون الوسطى واضحة الأثر—ولا يمكن إلا أن تكون كذلك—في حكمة الاشراق؛ ولكنها، على العكس من ابن سينا والفارابي، لا تستقيها من ينابيعها الصافية لدى رؤساء المدرسة الأفلاطونية المحدثة الاسكندرانيين، وإنما تأخذها عن ميتافيزيقا النور المتأخرة، التي هي خليط من التقاليد الغنوصية القديمة والعلوم المستورة، والتي حافظ عليها ونماها صابئة حران (المسماة قدماً باسم Carrhae في المنطقة من سوريا الواقعة وراء نهر الفرات) حتى بعد غزو المسلمين لبلاد فارس، وتبعاً لهذا قد وصلت في لغة عربية إلى علم الفاتحين^(٢)، نقول هذه الميتافيزيقا خلطها السهروردي بعناصر ذات طابع إيراني خالص مأخوذة من ديانة زرادشت. وعلى هذا النحو أصبح هرمس وأغاذيمون واسقليبيوس وفيثاغورس، وغيرهم من الشخصيات التي تعتبر حجة في كتب العلوم المستورة، الرؤساء المزعومين لحكمة الاشراق، هم وجاماسب وبزرجمهر وغيرهما من الحكماء الخرفيين في فارس القديمة. والاختلاف بينها وبين أفكار ابن سينا المنشورة والمستورة واضح وضوحاً كبيراً إلى درجة أن عمى الباحثين الكبار في هذا الصدد لا بد وأن يكون راجعاً إلى تأثير الأفكار القديمة القائلة باتفاق

(١) ١. فون كيرير، « تاريخ الأفكار السائدة في الاسلام »، ليبتيك سنة ١٨٦٨ ص ٨٩—٩٨ (والتعليقات الواردة بصفحة ١٣١—١٣٣)؛ كارادي نو، حكمة الاشراق عند السهروردي المقتول، في « المجلة الآسيوية » السلسلة التاسعة المجلد ١٩ سنة ١٩٠٢ ص ٦٣ — ٩٤؛ محمد اقبال، « تطور الميتافيزيقا في بلاد فارس : بحث في الفلسفة الاسلامية »، لندن سنة ١٩٠٨ ص ١٢١ — ١٥٠ (مهم إلى حد كبير)؛ س. فان دن برج، « هياكل النور للسهروردي » راجع أيضاً م. هورتن، « الفلسفة الاسلامية »، منش سنة ١٩٢٤ ص ١٢٠—١٢٦، وفيه مع ذلك بعض دعاوى يجب أن تؤخذ بحذر وتحفظ.

(٢) في البند الرابع (بعنوان « تأثيرات ميتافيزيقا قديمة تحول بالصدور والخلع ») من المادة « فلسفة (إسلامية) » تأليف ت. ي. دي بور، في « دائرة معارف الدين والأخلاق » تحت اشراف هيستنجز، ج ٩ (أدبره سنة ١٩١٧) ص ٨٧٩.

حكمة ابن سينا المشرقية المجهولة مع حكمة الاشراق^(١).

٢. — ولكن ماذا كان كتاب « الحكمة المشرقية » لابن سينا، هذا الكتاب الذى يظهر أنه لم يتمه^(٢)، والذى قصد به هونفسه إلى أن يعارض به، كما يقول ابن طفيل، دائرة معارفه الفلسفية الضخمة، ونعنى بها « الشفاء » الذى ألفه على مذهب ارسطو؟

إن الجزء الأول من كتاب « الشفاء »، وفيه مقدمة الكتاب كله، لم يطبع بعد، ولهذا لا أستطيع أن أحقق الاقتباس الذى اقتبس به ابن طفيل وأشرنا إليه فى البند الأول، وهو الاقتباس الذى اعتبره هورتن (§ ١٤)

(١) فى كتاب « علم الكلام النظرى الخ » (سنة ١٩١٢) ص ٣١٦ يقول هورتن بدون احتياط : « اشراق أى تنوير، عن طريقه يصبح الله ظاهراً للارواح ، أخذته السروروى من « اشارات » (٣ ، ١٨٢) ابن سينا . ولكن ابن سينا فى الفقرة التى يريد هورتن أن يستخلص منها المبادئ الرئيسية لمذهب الاشراق الفلسفى ، لا يستعمل مطلقاً لفظ « اشراق » بالمعنى الخاص لهذا المذهب ؛ وإنما هو يقول : « ادراك الأول [= الله] للأشياء من ذاته فى ذاته هو أفضل أنحاء كون الشيء مدركاً ومدركاً . ويطلوه ادراك الجواهر العقلية للأول باشراق الأول ، و [ادراك هذه الجواهر العقلية] لما بعده [أى الأشياء التى تأتى بعده] منه [أى التى علتها الأول فهى « منه » بمعنى أنه علتها] من ذاته [يشرحها مؤلف البحث بمعنى أن الضمير يعود على الأشياء ذاتها ، وهذا لا يمكن . والضماير هنا مضطربة أشد الاضطراب . والأرجح أن الضمير فى « ذاته » يعود على العقل أو « الجواهر العقلية » المذكورة من قبل ، فالعنى إذاً أن ادراك الجواهر العقلية للأشياء التى تأتى بعد الأول يكون بذاتها ، وليست هى محتاجة فى ادراكها إلى اشراق من الأول . راجع « محاضرات » القبط الرازى على شرحى نصير الطوسى والفخر الرازى ، بهامش طبعة طهران للإشارات] وبدهما الادراكات النفسانية التى هى تقس ورسم [بصدر] عن طابع عقلى متبدد المبادئ والمناسب [هكذا فى كل الطبقات ولكن مؤلف البحث يقرأها : مناسب ، بضم الميم ويجعلها صفة « للطابع العقلى »] (« اشارات » ، النمط السابع ، طبع فورجيه ص ١٨٢) . راجع من أجل توضيح هذه الفقرة شرحى فخر الدين الرازى ، ونصير الدين الطوسى (طبعة استامبول ، سنة ١٢٩٠ ، ص ٣٢٧ — ٣٢٨ ، وص ٤٢٩ ؛ طبعة القاهرة ، سنة ١٣٢٥ ، ج ٢ ص ٧٠ — ٧١) ، « لباب الاشارات » لفخر الدين الرازى ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٦ ، ص ١١٩ .

(٢) راجع نهاية البند رقم ١ .

مختلفاً لا أساس له (١). غير ان اقتباس ابن طفيل يحدد ما يؤيده في فقرة مشهورة لروجر بيكون (٢)؛ هذا إلى أننا ذكرنا من قبل، في بند ٨، أن

(١) [استطعنا أن نراجع القسم الخاص بالمنطق من كتاب « الشفاء » لابن سينا في النسخة الموجودة بمكتبة جامعة فؤاد الأول تحت الأرقام من ٢٦٠٥٠—٢٦٠٥٣ والمأخوذة بالفوتوستات عن نسخة خطية موجودة بالمتحف البريطاني . وقارنا مقدمة « الشفاء » فيها بفقرة ابن طفيل فوجدنا أن ابن طفيل يلخص مقدمة الشفاء ويقتبس أحياناً فقرات منها بنصها . وبهنا خصوصاً من مقدمة « الشفاء » هذه قول ابن سينا : « ولي كتاب غير هذين السكتين [« الشفاء » و « اللواحق »] أوردت فيه الفلسفة على ما هي في الطبع ، وعلى ما يوجه الرأي الصريح الذي لا يراعى فيه جانب الشركاء في الصناعة ولا يتقن فيهم من شق عصام ما يتقن في غيره ، وهو كتابي في « الفلسفة المشرقية » وأما هذا الكتاب [« الشفاء »] فأكثر بسطاً ، وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة . ومن أراد الحق الذي لا جحمة [في الأصل : بحجة ، وظاهر أنه تحريف من الناسخ] فيه ، فعليه بطلب ذلك الكتاب [« الفلسفة المشرقية »] . ومن أراد الحق على طريق فيه ترض ما إلى الشركاء ، وتبسط كثير ، وتلويح بما لوفطن له استغنى عن الكتاب الآخر ، فعليه بهذا الكتاب [« الشفاء »] (ورقة ٣ ب س ٣ — س ٦)]

(٢) روجر بيكون « السفر الأكبر إلى البابا كليمانس الرابع » ، طبع س . جب ، لندن سنة ١٧٣٣ ، ص ٣٧ (الجزء الأول ، الفصل الثامن) Rogeri Bacon, *Opus majus ad Clementem quartum Pontificem Romanum*, ed. S. Jebb. برجز ، أكسفورد سنة ١٨٩٧ ج ١ ص ٥٥ *The opus maius edited by John* . Henry Bridges .

قال روجر بيكون : « إن ابن سينا أحد كبار مقلدي أرسطو وعارضى مذهبه ، ولتتم لفلسفته بحسب ما كان في استطاعته ، ألف كتاباً ثلاثة في الفلسفة ، كما صرح هو نفسه بذلك في مقدمة كتاب « الشفاء » ؛ أحدها ألف حسب المذهب السائد عند المشائين ، الذين هم شيعة أرسطو ؛ أما الآخر فقد ألف حسب الحقيقة الخالصة في الفلسفة ، تلك الحقيقة التي لا تخفى طعنات رماح المعارضين ، كما يقول ، وثالثها ألف في أواخر أيام حياته وفيه شرح المبادئ (غير موجودة في طبعة جب) ، وأسرار الطبيعة والصناعة (غير موجودة في جب) . ولكن لم يصلنا من هذه الكتب اثنتان ؛ أما الأولى فعند اللاتينيين أجزاء منه ، واسمها « الشفاء » راجع ما سنقول عند نهاية § ٢٦ — وهذه الفقرة أشار إليها جورداين A. Jourdain من قبل في كتابه « بحوث في تاريخ وأصل الترجمات الأرسطالية » ، الطبعة الثانية [بعد وفاة المؤلف] ، باريس سنة ١٨٤٣ ص ٣٨٨ ، تعليق رقم ٥ *Recherches sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote* . ورينان ، في كتابه « ابن رشد ومذهبه » ، الطبعة الثانية ، باريس سنة ١٨٦١ ، ص ٩٦ ، تعليق رقم ٢ ، لا يعبر تسييراً دقيقاً حين يقول : « إن روجر بيكون علم بوجود هذه ' الحكمة ' ، ويعتبرها تسييراً عن مذهب ابن سينا النهائي » ؛ كذلك وقع خطأ في الإشارة إلى صفحة « السفر الأكبر » (إذ قال : « ص ٤٦ ، طبع جب »)

فخر الدين الرازي (المتوفى سنة ٥٦٠٦ هـ = سنة ١٢٠٩ م ، أى بعد قرنين من وفاة ابن سينا) يعارض المذاهب الفلسفية « المشرقية » بالمذاهب الفلسفية المغربية « اليونانية » ، ويقصد بالأولى المذاهب التى قال بها المتكلمون الاسلاميون ، وبالثانية بعض أفكار المشائين اليونانيين ، وخصوصاً طريقتهم فى بحث المسائل ، ومن قدهم وسار فى أثرهم من المسلمين ، ومعنى هذا ان الكلام هنا عن معارضة مشابهة لتلك المعارضة التى يقول ابن طفيل إن ابن سينا عملها بين كتابين : « الحكمة المشرقية » و « الشفاء » .

وثمة معارضة مماثلة لهاتيك أورد ذكرها ، وبمناسبة ابن سينا دائماً ، ابن أبى أصيبعة (ج ٢ ص ١٨ — س ٨ من أسفل) : فانه يذكر من بين كتب ابن سينا « كتاب الانصاف ، عشرون مجلده ، شرح فيه جميع كتب ارسطو طاليس ، وأنصف فيه بين المشرقين والمغربيين » (١) .

٢١ — وهناك ما هو ذو أهمية عظيمة جداً ليس فقط بالنسبة إلى إنارة السبيل لنا فى هذه المسألة التى نقوم بحلها ، بل وأيضاً لى تكون أكثر علماً برأى ابن سينا الحقيقى وشعوره الصحيح ، وذلك هو مقدمة كتاب له طبع فى القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ (سنة ١٩١٠ م) بعنوان موضوع هو « منطق المشرقيين » ، (٢) ؛ وهو كتاب أغفله الباحثون فى ابن سينا اغفالا تاماً ، حتى بعد سنة ١٩١٠ . ويبدأ هكذا (ص ٢ — ص ٤) بعد حمد الله والصلاة على نبيه :

(١) صاع هذا الكتاب ، أثناء حياة ابن سينا ، فى نهب اصفهان حين غزتها جيوش السلطان الغزنوى مسعود الأول : ابن أبى أصيبعة ، الموضوع المذكور ، وفى ج ٢ ص ٨ س ١٢ [من أسفل] ؛ ابن الففطى ، ص ٤٢٥ — ص ٤٢٦ — وقد أخطأ كارادى ثو ، فى كتابه « ابن سينا » ، باريس سنة ١٩٠٠ ص ١٤٨ ، حين قرأ « كتاب الانصاف [بفتح الألف] ، وترجمته Livre des moitiés فيه تقسيم بين المشرقين والمغربيين » ، وتبعا لهذا يتساءل عن « معنى هذا التقسيم الجغرافى » .

(٢) راجع بعد البنود ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ .

« نزعنا المهمة بنا إلى أن نجمع كلاماً فيها اختلف أهل البحث فيه ،
لأننا لفت عصبية أو هوى أو عادة أو إلف ، ولا نبالي من مفارقة
تظهر منا لما أَلِفَهُ (١) متعلمو كتب اليونانيين إلفاً عن غفلة وقلة فهم ، ولما
سُمِعَ منا (٢) في كتب ألفتها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين ،
الظانين أن الله لم يهد إلا لإياهم ، ولم ينل رحمته سواهم .

« [سنفعل هذا] ، مع اعتراف منا بفضل أفضل سلفهم (٣) في تنبيهه لما
نام عنه ذوهه وأستاذوه ، من تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض ، وفي
ترتيبه العلوم غير بما رتبوه ، وفي ادراكه الحق في كثير من الأشياء ، وفي
تفطنه لأصول صحيحة سرّية في أكثر العلوم ، وفي إطلاعه (عامة) الناس
على ما بيننا فيه السلف وأهل بلاده ، وذلك أقصى ما يقدر عليه إنسانٌ يكون
أولاً من مد يديه إلى تمييز مخلوط ، وتهذيب مفسد ؛ ويحق على من بعده أن
يلوا شعثه ، ويرموا ثلماً يجدونه فيها بناه ، ويفرعوا أصولاً أعطاها ، فما
قدر من بعده [أرسطو] على أن يفرغ نفسه عن عهدة ماورثه منه ، وذهب
عمره في تفهم ما أحسن فيه والتعصب لبعض ما فرط من تقصيره ، فهو
مشغول عمره بما سلف ، ليس له مهلة يراجع فيها عقله ، ولو وجدها ما استحل
أن يضع ماقاله الأولون موضع المتختر إلى مزيد عليه أو إصلاح له أو
تنقيح إياه .

« وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه (٤) أول ما اشتغلنا به ، ولا يبعد
أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم ، وكان الزمان الذي

(١) [يترجم مؤلف البحث هذا اللفظ بما يدل على أنه يقرأه بتشديد اللام المفتوحة .
وواضح أن هذه القراءة غير صحيحة وأن الصحيح ما أثبتناه ، نظراً إلى قوله « إلفاً » بد
ذلك ، فهذه الكلمة الأخيرة مفعول مطلق للفعل ألف (بكسر اللام المحففة) السابق الذكر] .
(٢) أي لا عسى أن يكون الآخرون قد وجدوه في كتبنا .

(٣) يعني أرسطو .

(٤) يعني اتباع أرسطو من المسلمين .

اشتغلنا فيه بذلك ريعان الحدائث ، ووجدنا من توفيق الله ماقصر علينا بسببه مدة التفطن لما أورثوه [أى المدة اللازمة لتفطن ما أورثوه] . ثم قابلنا جميع ذلك بالمنطق ^(١) من العلم الذى يسميه اليونانيون « المنطق » — ولا يبعد أن يكون له عند المشرقين اسم غيره ^(٢) — حرفاً حرفاً ، فوقفنا على ماتقابل [أى مايتفق معه] وعلى ماعصى [أى ما اختلف وإياه] . وطلبنا لكل شيء وجهه ^(٣) ، فحق ماحق وزاف مازاف [أى وكانت نتيجة هذا أن بان ماهو حق وما هو زائف] .

(١) أى « القسم » أو « الفرع » . وهذا المعنى الصحيح لا يوجد فى المعجم اللغوية ؛ وهو يفسر لنا لماذا استعمل ابن سينا هذا اللفظ فى تسمية كل فصل من فصول القسم الثانى من كتاب « الاشارات » .

(٢) ويقول أيضا فى ص ٥ (س ٨ — س ٦ من أسفل) : «والعلم الذى يطلب ليكون آله [للعلوم الأخرى] قد جرت العادة فى هذا الزمان وفى هذه البلدان أن يسمى علم 'المنطق' . ولعل له عند قوم آخرين اسما آخر ، لكننا نؤثر أن نسميه بهذا الاسم المشهور » . وابن سينا يشير فى هاتين الفقرتين إلى هذه الحقيقة ، وهى أنه حتى فى زمانه أيضا ، كان كثير من المتكلمين وأرباب العلوم الشرعية يفخرون بمعارضتهم لدراسة المنطق ، معتبرين هذا العلم خطرا على العقائد الدينية لأسباب ذكرها ابن خلدون فى « مقدمته » القسم السادس ، الفصل ١٧ وفى ص ١٥٦ — ص ١٦٠ ، ج ٣ من ترجمة دى سلان) . ولهذا فانه خوفا من هذا التمسك بالمنطق بعينه ، كان كثير من المسلمين ، ومن بينهم المتكلمون الذين أدخلوا المنطق فى كتبهم أو بحثوا فيه فى كتب أخرى غير 'المنطق' (وهى ترجمة للكلمة اليونانية *λογική*) ويفيرون النظام الموجود فى كتب اليونانيين فى المنطق ؛ فالغزالي المتكلم الصوفى الفقيه الكبير (المتوفى سنة ٥٠٥ هـ = سنة ١١١١ م ، أى أنه كان بعد ابن سينا) يسمي كتبه المختلفة فى المنطق بأسماء لا تبحر شراً على صاحبها . راجع الفقرة الموجودة فى « تمآفت الفلاسفة » ، القاهرة سنة ١٣٠٢ — سنة ١٣٠٣ ص ٥ — ص ٦ (= ص ٥ — ص ٦ أيضا فى طبعى سنة ١٣١٩ وسنة ١٣٢١) ؛ وراجع أيضا : « مقدمة فى فن المنطق لابن طابوس الشرقى ، النص العربى مع ترجمة اسبانية لميجيل اسين » ، ج ١ (مدريد سنة ١٩١٦) ، ص ٥١ — ص ٥٢ ، ص ٨ — ص ١١ من النص وس ١٩ — ٢٣ من الترجمة (مع تعليقات الترجمة العالم) ؛ ثم اجنيس جولدتسيهر ، « موقف أهل السنة القدماء من علوم الأوائل » ، برلين سنة ١٩١٦ ، ص ٢٤ — ص ٤٢ [ص ١٤٧ — ص ١٦٧ من هذا الكتاب] .

(٣) هكذا بدلا من « وجهة » الموجودة فى النص المطبوع . راجع فيما يتعلق باستعمال لفظ 'وجه' فى هذا المعنى ، ما قاله المؤلف بعد فى الصفحة التالية ص ٥ .

« ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاء الى المشائين من اليونانيين .
كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور ، فانحزنا اليهم وتعصبنا للمشائين إذ كانوا
أولى فرقتهم [فرق اليونانيين ؟] بالتعصب لهم . وأكلنا ما أرادوه وقصروا
فيه ولم يبلغوا أربهم منه ، وأغضينا عما تحبطوا فيه ، وجعلنا له وجهاً
ومخرجاً ، ونحن بدخلته شاعرون ، وعلى ظله واقفون . فان جاهرنا بمخالفتهم ،
ففي الذي لم يمكن الصبر عليه ؛ وأما الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل . فن
جملة ذلك [أى ما قصدنا إليه] ما كرهنا أن يقف الجهال على مخالفة ما هو
عندهم [أى مخالفتنا لما هو عندهم] من الشهرة بحيث لا يشكون فيه ويشكون
في النهار الواضح ؛ [وإلى جانب هذا] ، وبعضه قد كان من الدقة بحيث
تعمش عنه عقول هؤلاء الذين في [هذا] العصر ، فقد بلينا برفقة منهم عارى
الفهم « كأنهم خشب مسندة^(١) » ؛ يرون التعمق في النظر [الفلسفي] بدعة ،
ومخالفة المشهور ضلالة ، كأنهم الحنابلة في كتب الحديث^(٢) . لو وجدنا
منهم رشيداً ثبتناه بما حققناه ؛ فكنا ننفعهم به ، وربما تسنى لهم الايغال في
معناه [أى معنى ما قلنا به] ، فعضنا منفعة استبدوا بالتنفير عنها^(٣) .

« ومن جملة ما ضننا باعلانه ، عابرين عليه — حق معقول عنه يشار إليه
فلا يتلقى [الا بالتعصب] لمن يقول به [. فلذلك جرينا في كثير مما نحن خبراء
ببيجدهته مجرى المساعدة دون المحاققة ؛ ولو كان ما أنكشف لنا أول
ما انصينا إلى هذا الشأن لم نبد فيه مراجعات منا لأنفسنا ، ومعاودات من
[أى قائمة على] نظرنا ؛ لما [اقرأ : فلما] تينا فيه رأياً ، ولا اختلط [اقرأ :

(١) آية ٤ ، من السورة رقم ٦٣ .

(٢) يشير إلى رأى الحنابلة في هذا النوع من الحديث المسمى باسم « الحديث المصهور » ،
من ناحية المقائد والعبادات والمعاملات ؛ فهذا النوع لا يمكن في نظرم أن يكذب ، وهو
يعطى اليقين التام المطلق .

(٣) في الأصل المطبوع : التنفير عنها ، وواضح أن صحته ما أوردها .

أو اختلط [علينا الرأى ، وسرى في عقائدنا الشك ، وقلنا [احذف الواو]
« لعل ، و « عسى » .

« لكنكم ، أصحابنا ، تعلمون حالنا في أول أمرنا وآخره ، وطول المدة
التي بين حكمنا الأول والثاني . وإذا وجدنا صورتنا هذه ، فبالحرى أن تثق
بأكثر ماقضيناها ، وحكمنا به واستدركناه ، ولا سيما في الأشياء التي هي
الأغراض الكبرى ، والغايات القصوى التي اعتبرناها وتعقبناها مئين من
المرات . ولما كانت الصورة هذه ، والقضية على هذه الجملة ، أحببنا أن نجمع
كتاباً يحتوي على أمهات العلم الحق الذي استنبطه من نظر كثيراً ، وفكر
ملياً ، ولم يكن من جودة الحدس بعيداً .

« وما جمعنا هذا الكتاب لنظيره إلا لأنفسنا — أعنى الذين يقومون
منا مقام أنفسنا . وأما العامة من مزاولى هذا الشأن ، فقد أعطيناهم في
« كتاب الشفاء » ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم ، وسنعطيهم في « اللواحق »
ما يصلح لهم زيادة على ما أخذوه ، وعلى كل حال فالاستعانة بالله وحده . .
§ ٢٢ — وبعد هذه المقدمة يتحدث ابن سينا عن مجموع العلوم التي
لا تجرى أحكامها مدة من الزمان معينة تسقط بعدها والتي ليست مؤقتة زائلة ،
وهي الحكمة . وتنقسم إلى علم نظري وعلم عملي . وأقسام العلم النظرى
أربعة : العلم الطبيعى ، والعلم الرياضى ، والعلم الألهى ، والعلم الكلى ، ويقصد
بالعلم الأخير الأمور والمعانى التي « قد تخالط المادة وقد لا تخالطها ، فتكون
في جملة ما يخالط [= الطبيعى والرياضى] وجملة ما لا يخالط [= الألهى] ،
مثل الوحدة والكثرة ، والكلى والجزئى ، والعلة والمحلول ،^(١) . وأما العلم
العملى فيشمل أربعة أقسام أيضاً : علم الأخلاق ، وعلم تدير المنزل ، وعلم
تدير المدينة (السياسة) ، والصناعة الشارعة (أى فن التشريع) . وإلى
جانب العلم النظرى والعلم العملى يوجد العلم الآلى أى المنطق . ثم يختم

(١) وابن سينا نفسه يعترف بأن هذا التقسيم ليس هو التقسيم « المتعارف » .

المؤلف كلامه في تقسيم العلوم بقوله (ص ٨) :

« وليس من عزمنا أن نورد في هذا الكتاب جميع أقسام العلم النظرى والعلم العملى ، بل نريد أن نورد من أصناف العلوم هذا العدد : نورد منه العلم الألهى ، ونورد العلم الكلى ، ونورد العلم الطبيعى الأصلى ، ونورد من العلم العملى القدر الذى يحتاج إليه طالب النجاة . وأما العلم الرياضى فليس من العلم الذى يختلف ^(١) فيه . والذى أوردناه منه فى « كتاب الشفاء » هو الذى نورده هاهنا ، لو اشتغلنا بإيراده . وكذلك الحال فى أصناف من العلم العملى لم نورده هاهنا .

« وهذا هو حين [اى والآن فعلينا أن] نشغل بإيراد العلم الآلى ، الذى هو المنطق » .

والواقع أنه يبحث بعد ذلك فى المنطق بحثاً فيه نقص لانعلم مدى طوله فى ص ٤٦ من النسخة المطبوعة وكذلك فى الأصل المخطوط الوحيد ^(٢) الذى طبعت منه ، وفى آخره نقص أيضاً ، حتى أن الناسخ يقول (ص ٨٣) إن هذا هو المقدار الوحيد الذى يوجد من الكتاب . ومعنى هذا أنه لم يصلنا سوى جزء كبير من القسم الأول من الكتاب ، والباقى — أى الجزء الأخير من المنطق ، والعلم الطبيعى كله ، وللعلم الألهى كله — غير موجود .

§ ٢٣ — من هذه المقدمة وما بقى من القطعة المطبوعة بالقاهرة يستنتج بطريقة يقينية ما يلى :

(١) أن الكتاب كله ، وعنوانه مجهول ، كان بحثاً شاملاً فى كل أجزاء الفلسفة ، ككثير من الكتب الأخرى ذات الأحجام المختلفة فيما بينها وبين

(١) ولهذا فان ابن سينا لا يذكره فى كتابه ، ما دام أنه ليس موضوع خلاف .
(٢) هو المخطوط الموجود بالمكتبة الحديوية (دار الكتب المصرية الآن) بالقاهرة (فهرست كتب الدار ، ج ٦ ص ١٠٣ : حكمه ، ٦ م ، القطعة الثالثة) . وفى فهرست كتب الدار يسمى باسم « كتاب المشرقين » اعتماداً على ما هو مذكور فى المقدمة التى أوردناها ؛ والناسخ ، لما رأى أن القطعة الباقية خاصة بالمنطق حسب ، وضع العنوان : « منطق المشرقين » .

بعض ، التي ألفها ابن سينا^(١).

(ب) وأن الصلة التي تقول فقرة ابن سينا (في الشفاء) التي أوردها ابن طفيل (راجع § ١) أنها موجودة بين كتابي « الشفاء » و « الحكمة المشرقية » هي نفس الصلة التي تقول قطعنا هذه بوجودها بين كتاب « الشفاء » وبين الكتاب الذي منه هذه القطعة ، أي أن موضوع البحث في كليهما هو الفلسفة بجميع أجزائها ، إلا أن الكتاب الأول ، الذي ألف على مثال الكتب المشائية قدر المستطاع ، يحاول أن يستر عن القراء الاختلافات عن مذهب إرسطو والاضافات إليه ، بينما الثاني يتحلل من قيود المشائية اليونانية معارضاً بها طرق المشركين .

(ج) وهذه المعارضة للمشركين باليونانيين لا تتعلق — أو لا تتعلق فقط على أقل تقدير — بالآراء الصوفية ، ولكنها تشمل جميع فروع الفلسفة فيما عدا جزءاً كبيراً من العلم العملي (الأخلاق وتديير المنزل ، وتديير المدينة) . فهذه المعارضة إذاً مماثلة بالدقة للمعارضة التي أشرنا إليها عند فخر الدين الرازي (§ ٢٠) ، والتي ألفت فقرة ابن خلدون المشار إليها في § ٨ ضوءاً على معناها ومداه : فلم يعد النموذج الارسططالي يقلد تقليداً حرفياً ، فطريقة البحث في مسائل الطبيعيات والآليات مثلاً ، تختلف ؛ وبعض الآراء الارسططالية ترفض ويستبدل بها آراء أخرى أكثر انطباقاً على قواعد علم الكلام^(٢) ،

(١) وأكبر ما وصل إلينا منها ، ولو أنه لم يطبع منه إلا أجزاء فقط ، كتاب « الشفاء » ، وله مختصر اسمه « النجاة » طبع مرتين . كذلك طبع كتاب « الاشارات والتفهيمات » ، وهو أصغر حجماً من « النجاة » . وضاح في أيام حياة ابن سينا نفسها ، كتابه الضخم « الانصاف » ، راجع فيما يتعلق به ما قلناه من قبل ص ٢٧٨ تعليق ١ ؛ كذلك ضاعت الرسالتان الصغيرتان « الهداية » و « الحكمة الروضية » . ولكن توجد في أوروبا مخطوطات لكتاب « عيون الحكمة » وللكتاب الفارسي « دانش نامه علائي » (أي كتاب « العلائي في الحكمة » ، صنفه لعلاء الدولة) .

(٢) لم يدرس بعد تأثير مذاهب المتكلمين في ابن سينا . ولا بن رشد مثلاً الحق في أن يقول إن ابن سينا [وقبله الفارابي] ينبع المتكلمين المعتزلة ، حين يقسم الموجود إلى واجب =

وأصبحت نقطة ابتداء المنطق نفسه التفرقة بين التصور وبين التصديق .
 (و) ولنا من أجل تأييد النتائج التي استخلصناها في ب ٦ > تأييداً
آخر جديداً فقرة ابن رشد (راجع قبل ، § ٣) التي تشهد بأن كتاب
« الحكمة المشرقية » لابن سينا يبحث في مسائل الآلهيات أيضاً ؛
 (هـ) كما يستخلص من النصوص الواردة في § ٢٤ و § ٢٥ ما يؤيد أيضاً
النتائج التي وصلنا إليها في ب ٦ > .

والآن فإن من الطبيعي أن ينشأ السؤال الآتي : ألا يمكن أن يكون
المنطق الموجود في المخطوطة وفي النسخة المطبوعة بالقاهرة هو نفسه الجزء
الأول من كتاب « الحكمة المشرقية » ، وهو الكتاب الذي لم يحدثنا المترجمان
العريان لحياة ابن سينا (راجع § ١ عند الآخر) عن مقداره وطبيعته ؟

== ويمكن ، وعلى أساس هذا التقسيم يقيم مذهبه في الله : ابن رشد ، « تهافت التهافت » ،
ص ٧٢ من طبعتي القاهرة سنة ١٣١٩ هـ وسنة ١٣٢١ هـ . (والترجمة اللاتينية
Destructio destructionum, disp. IV. dub. (50), edd. Venezia, Giunti, 1262, 1573,
f. 71 K—L = ed. Venezia, Comino, 1560, f. 160 r—v. ؛ كذلك في تفسير السماع
الطبيعي ، الترجمة اللاتينية ، المقالة الثانية ، المرح رقم ٢٢ : « إن الطريق الذي سلكه
ابن سينا في إثبات المبدأ الأول ، هو طريق المتكلمين ؛ وقوله دائماً وسط تقريباً بين المشائين
والمتكلمين » [هذه ترجمة عن الترجمة اللاتينية ، لأن الأصل العربي مفقود] . راجع فيما يتعلق
بالمسائل الأخرى كلها قول ابن رشد : « وقد غلط ابن سينا في هذا غلطا كثيراً فظن أن الواحد
والموجود يدلان على صفات زائدة على ذات الشيء والعجب من هذا الرجل كيف غلط هذا
الغلط ، وهو يسمع المتكلمين من الأشعرية الذين مزج علمه الآلهي بكلامهم » . [أورد
مؤلف البحث كلام ابن رشد في ترجمته اللاتينية ، ونحن أوردنا هنا النص العربي لكلام
ابن رشد فقلنا عن تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد ، طبع موريس بويج ، المطبعة الكاثوليكية
ببروت سنة ١٩٣٨ ص ٣١٣ من ٦—٩] ؛ وكذلك « تهافت التهافت » ، طبعنا سنة
١٣١٩ و سنة ١٣٢١ ص ١٧ في أسفل (الترجمة اللاتينية) *Destr. destr.*, disp. I, dub. (140)
ورقة D 25 من طبعتا جونتو Giunti المذكورة = الورقة B 27 من طبعة كومينو
(Comino) : « وإن كان يظن بأبي نصر وابن سينا أنهما سلكا في إثبات أن كل فعل له
فاعل هذا المسلك ، وهو مسلك لا يسلكه المتقدمون وإنما اتبع هذان الرجلان فيه المتكلمين
من أهل ملتنا » .

§ ٢٤ — وعلى هذا السؤال نستطيع أن نجيب بالإيجاب إجابة يقينية صحيحة .

ففي «تعليقات» صدر الدين محمد الشيرازي (المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ = سنة ١٦٤٠-١٦٤١ م) على «شرح» قطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي (المتوفى سنة ٥٧١٠ هـ = سنة ١٣١١ م) «لحكمة الاشراق» للسهروردي المقتول يقتبس عن «الحكمة المشرقية» لابن سينا أربع مرات على الأقل^(١) بمناسبة مسائل في المنطق أو المنطق والآليات ، دائماً ؛ بينما تقتبس في هذه «التعليقات» نفسها فقرات من كتب أخرى لابن سينا ، مثل «الاشارات» و«الرسالة الأضحوية» و«المباحثات بسؤال تلميذه بهمنيار» الخ . والاقتراب الموجود في ص ٧٤ يقول :

« اعلم أن الشيخ الرئيس [= ابن سينا] — قدس سره — ذكر في «الحكمة المشرقية» أن القضية إنما تكون ثنائية إذا لم يذكر فيها الرابطة ، إما استغناء — لأن محمولها كلمة^(٢) أو اسم مشتق اشتقاقاً يتضمن النسبة المذكورة — أو اختصاراً ، وهذا تصريح بأن الأسماء المشتقة تتضمن الدلالة على النسبة ، ولا تحتاج إلى الرابطة . ثم إنه [أي ابن سينا] ذكر في الاشارات « وقد يحذف ذلك في لغات ، كما يحذف تارة في لغة العرب الأصلي ؛ كقولنا زيد كاتب وحقه أن يقال زيد هو كاتب ، وبين كلاميه تدافع بحسب الظاهر ، فان . . . » .

(١) ص ٦١ (الضابط السابع من المقالة الأولى) ، ص ٧٤ (الضابط الثاني من المقالة الثانية) ، ص ١٣٢ (الضابط السابع من المقالة الثانية) ، ص ٢٠١ (الفصل الثالث من المقالة الثالثة) . ولست أضمن عدم وجود اقتباسات أخرى ، من السهل أن تند عن المرء في هذه الطبعة الحجرية الفارسية الرديئة (وقد أشرنا إليها من قبل ص ٢٧٣ تعليق رقم ١) ، ففيها تتجول التعليقات ، المكتوبة في تعليق مائل ، في كل الجهات : أفتية وعمودية ومائلة إلى أعلى ، ومائلة إلى أسفل .

(٢) يستعمل المنطقة العرب لفظ « كلمة » غالباً للدلالة على « الفعل » (وهي ترجمة للاصطلاح الفنى الأرسططالى ἔργον) بدلا من لفظ « فعل » وهو اللفظ المستعمل دائماً عند النحاة .

والان ، فكما أن الاقتباس الثاني من هذين الاقتباسين المأخوذين عن ابن سينا ، وهو الاقتباس المأخوذ من كتاب « الاشارات » ، يوجد بنصه في طبع فورجيه لهذا الكتاب الأخير ، (ليدن سنة ١٨٩٢ ، النهج الثالث ، ص ٢٦ ، من السطر الثالث من الآخر حتى السطر الأخير) فكذلك الاقتباس الاول ، المأخوذ من « الحكمة المشرقية » ، يوجد بنصه في القطعة المطبوعة بالقاهرة ، في ص ٦٧ س ٩ — س ١١ .

وهذا يقضى على كل شك في أن قطعة المنطق المطبوعة بالقاهرة هي من القسم الخاص بالمنطق الذى يكون القسم الاول من الأقسام الثلاثة التى يشتمل عليها كتاب « الحكمة المشرقية » .

§ ٢٥ . — والاقتباسات الثلاثة الأخرى التى يقتبسها صدر الدين الشيرازى عن « الحكمة المشرقية » لابن سينا — وأحدها ، وهو الموجود فى ص ١٣٢ اقتباس بحسب المعنى فحسب — تتعلق كلها بمسألة واحدة : وتلك هى مسألة ما اذا كان من الممكن أن تعرف البسائط (أى الأشياء البسيطة) ، على الرغم من أنها غير قابلة لأن تحد بالمعنى الدقيق لكلمة الحد ، بوجه أقرب الى الحد بمعناه الصحيح من الرسم . وقطعة منطق ابن سينا المطبوعة بالقاهرة تشير حقاً (١) إلى الأفكار الواردة فى هذه الاقتباسات الثلاثة المأخوذة من « الحكمة المشرقية » : ولكنها لا تعبر عنها بنفس الألفاظ ، على الرغم من أن صدر الدين يريد فى حالتين أن يورد كلام ابن سينا بنصه . ولكن هذه الصعوبة صعبة فى الظاهر فحسب : فإن المسألة المذكورة (ونعنى بها حد البسائط والأشياء المركبة والأعراض ، الخ) قد بحثها فى الآلهيات أيضاً ارسطو ، وابن سينا نفسه (كتاب « الشفاء ») وابن رشد ؛ ومن هنا فإن من المحتمل أن تكون الاقتباسات الثلاثة مأخوذة لا من جزء المنطق الذى وصل الينا ، وإنما من قسم الآلهيات (الذى لم ينشر بعد) من كتاب « الحكمة المشرقية » ، لابن سينا

(١) ص ٣٦ فى أسفل ، ص ٤٠ — ص ٤١ ، ص ٤٥ .

ومهمّ ما يقوله صدر الدين الشيرازي في ص ٦١ :
« [لأن البسائط ، سواء كانت أجزاء الحدود أم لا ، قد تعرّف بوجوه
أخرى غير ما ذكره (السهروردي) . منها] ما ذكره الشيخ الرئيس في
« الحكمة المشرقية » : « إن الأشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة
من الأجناس والفصول ؛ وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن
تصورها إلى حاق الملزومات [حاق أي حقيقة] ، وتعريفاتها لا تقصر عن
التعريف بالحدود » . هذه عبارته وقد ذكرها شارح « الاشارات (١) » .
و [لكن] ذكر المصنف [السهروردي] في المشرع الثاني من كتاب
« المطارحات » « ولهذا اقترح الشيخ أبو علي [ابن سينا] في كرايس
نسبها إلى المشرقين توجد متفرقة غير تامة بأن البسائط ترسم ولا تحد » .
أقول : هذه الكرايس موجودة عندنا وليس المذكور فيه [فيها] كما ذكر
[أي السهروردي] ، بل كما ذكرنا ؛ ولعله [السهروردي] أراد الاختصار ،
والغرض [أي بينما غرضه] أن معرفة البسائط قد يحصل من معرفة آثارها
ولوازمها معرفة ليست بما يحصل بالحدود » .

وهذا كله يؤيد ما رأيناه من قبل خاصاً بفكرة « المشرقين » .
وأخيراً هناك دليل أخير على أن المنطق المطبوع بالقاهرة جزء من
كتاب « الحكمة المنرقية » قدمه لنا صدر الدين الشيرازي نفسه في كتاب
آخر من كتبه ، ونعني به في بدء « تعليقه » على آلهيات « الشفا » لابن
سينا (٢) ؛ ففي هذا الكتاب يقول إن ابن سينا أشار في كتاب « الحكمة

(١) من المؤكد تقريباً أنه يقصد نصر الدين الطوسي (المتوفى سنة ٦٧٢ هـ = سنة
١٢٧٤م) . ولم يطبع حتى الآن أي شرح على القسم الخاص بالمنطق من كتاب « الاشارات »
(٢) طبع حجر ب طهران ، سنة ١٣٠٣ — سنة ١٣٠٥ هـ ، ص ٢ من التعليقات
المنفصلة . وفي هذه الطبعة يسمى المؤلف باسم « صدر الحكماء المتألمين » فقط ؛ والدليل
على أن هذا لقب صدر الدين محمد الشيرازي (الأصغر) ما هو موجود في الصفحة الأمامية
من كتابه « الأسفار الأربعة » (طبع حجر ، طهران ، سنة ١٢٨٧ هـ) وكتاب
« المبدأ والمعاد » (طبع حجر ، تبريز وطهران ، سنة ١٣١٤ هـ) .

المشرقية ، إلى مكانة المنطق بين العلوم الفلسفية . وهذا مماثل ما رأيناه من قبل في § ٢٢ .

§ ٢٦ — فإذا كان قد ثبت إذاً أن « الحكمة المشرقية » كانت بحثاً كاملاً في الفلسفة في ثلاثة أقسام (المنطق والطبيعات والآليات) ، ولم تكن ، كما اعتقد حتى الآن ، كتاباً في التصوف المستور ؛ وإذا كان قد ثبت أن المنطق الناقص المطبوع في القاهرة بعنوان « منطق المشرقين » هو بعينه قطعة من كتاب « الحكمة المشرقية » ؛ وإذا كنا قد بينا في جلاء ووضوح أن هذه الحكمة « المشرقية » مختلفة اختلافاً شديداً عن « حكمة الاشراق » ، أى عن مذهب السهروردي المقتول — فإنه ينتج أيضاً بوضوح أن لا أساس مطلقاً للسبب التعسفي الوحيد الذي اتخذه الباحثون (راجع § ١٦) من أجل القول بأن العنوان « الحكمة المشرقية » لابن سينا عنوان مزور غير صحيح ، وهو العنوان الوارد في مخطوطي اكسفورد واستامبول ؛ وعلى العكس مما كان معتقداً حتى اليوم ، فإن هذه الحقيقة ، وهي أن الكتاب (الموجودة منه قطع في اكسفورد ، والذي يظهر أنه كامل في استامبول) يبحث في المنطق والطبيعات والآليات ، لا في مذاهب صوفية مستورة ، نقول إن تلك الحقيقة نفسها دليل يؤيد احتمال صحة الكتاب الموجود في هاتين المخطوطتين وصحة عنوانه .

ولهذا فإن من المأمول أن تدرس هاتان المخطوطتان وتنشران ؛ لأنه سيكون من الممكن حينئذ أن نكوّن فكرة أكثر دقة عن فكر ابن سينا الفلسفي . أما أنا فلست أرى أن نتظر من ذلك ضرورةً اكتشافات غير عادية ؛ لأنه ، فيما عدا بعض النقط الخاصة ، من المحتمل كثيراً أن يكون اختلاف « الحكمة المشرقية » عن كتب ابن سينا الأخرى ذات الطابع المشائي ، اختلافاً في طريقة العرض وتوزيع المواد ، أكثر من أن يكون اختلافاً في المضمون والجوهر . وإن فحص كتابيه اللذين هما أشد قرباً من

النموذج الارسططالى - ونعني بهما « الشفاء » و« مختصره » « النجاة » - ليؤيد تأييداً تاماً ما يقوله ابن سينا نفسه في مقدمة « الحكمة المشرقية » ، التي أوردناها في § ٢١ ، أعني أنه أدخل فيها سرآ آراء شخصية وانحرافات عن المذهب المشائى ، على الرغم من حرصه على ألا يدع هذا يظهر بوضوح للقراء المتعصبين لمذهب المشائين^(١) . إلا أنه ، حتى ولو لم يكن لنا أن ننتظر أشياء جديدة كل الجدة ، فإن من المستحسن دائماً أن نتخذ « الحكمة المشرقية » أساساً فى كل عرض لمذهب ابن سينا ، أولى من أن يتخذ « الشفاء » أو مختصره « النجاة » ؛ فعلى هذا النحو يمكن عرض الفكر الحقيقى لهذا الفيلسوف الكبير عرضاً أحسن وأدق^(٢) .

والآن نستطيع أن نفهم فقرة « السُّقْر الاكبر » ، لروجر بيكون التي أوردناها آنفاً (ص ٢٧٧ ، تعليق رقم ٢) ، والتي ظلت غير مفهومة حتى اليوم . فأول كتب ابن سينا الثلاثة التي تبحث فى الفلسفة كلها ، (« أحدها ألف حسب المذهب السائد عند المشائين ») هو ، كما يقول بيكون نفسه ، « الشفاء » ؛ وثانيها ، « الذى ألف حسب الحقيقة الخالصة فى الفلسفة » ، هو كتاب « الحكمة المشرقية » الذى نحن بصدده^(٣) ؛ وثالثها ، وهو من الناحية التاريخية آخرها وفيه تلخيص للأوليين ، هو كتاب « الاشارات والتنبهات » ، المعروف عند اللاتينيين باسم *Liber Alixarat* ، والذى ترجم منه ريمون

(١) وهذه التجديدات الموجودة فى كتاب « الشفاء » هى نفسها موضوع هجمات ابن رشد المتتابعة على ابن سينا .

(٢) يحسن أن ننبه على كل حال ، إلى أن « كتاب الاشارات » أيضاً يظهر أنه يجب أن يعد من ضمن قسم الحكمة « المشرقية » ، وهو رأى قال ببعضه كارادى فو . إلا أنه أوجز بكثير جداً من الكتاب المسمى « الحكمة المشرقية » .

(٣) ليس لنا أن نعجب من كون ابن سينا فى مقدمة كتابه الكبير « الشفاء » يشير إلى « الحكمة المشرقية » ، وانه يشير ، فى مقدمة هذا الأخير ، إلى « الشفاء » . وذلك أن أجزاء « الشفاء » كتبت فى سنوات عديدة ، ومع مقاطعات كثيرة ، فحين كتب ابن سينا مقدمته العامة للاجزاء كلها ، لا بد وأن يكون قد ألف من قبل كتاب « الحكمة المشرقية » .

مرتان الدومينيكي ، بعد سنة ١٢٥٠ بقليل ، بضع فقرات في الجزء الأول من كتابه « خنجر الايمان ضد اليهود والمسلمين » ، *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeous* .

§ ٢٧ — بقي علينا أن نوضح نقطة واحدة .

فاذا كنا قد أثبتنا في يقين أن كتاب « الحكمة المشرقية » كان بحثاً كاملاً في الفلسفة ، فكيف نفسر أولى فقرتي ابن طفيل (اللتين أوردناهما من قبل في § ١) ، أعنى تلك التي يصرح فيها ابن طفيل بأنه ألف قصته الفلسفية الصوفية ، ذات الطابع الرمزي ، إجابة لرغبة صديق سألته أن يبث اليه « أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها ... ابن سينا » ؟

إن الإجابة على هذا السؤال لا يمكن أن يشك فيها . فابن طفيل في هذه القصة (التي تختلف عن الأخرى في أن هذه تورد كلام ابن سينا بنصه) لا يشير إلى كتاب ابن سينا المسمى باسم « الحكمة المشرقية » ، وإنما هو يشير إلى كتب أخرى أوجز كثيراً وذات طابع متنوع تنوعاً كبيراً ، يمكن نظراً إلى أنها ليست ذات وحى ارسطاطالي ، أن تعد « مشرقية » بحسب المقاييس التي رأيناها من قبل في § ٨ ، ٢٠ ، ٢٣ ، ٢٥ (في الأخير) .

وقصة ابن طفيل — كما هو معروف — تريد أن تبين كيف يستطيع إنسان ، انعزل عن كل جماعة إنسانية وظل دائماً محروماً من تعليم الآخرين ، أن يرتقى بعقله هو ، إلى معرفة حقائق الدين الجوهريّة بالتدريج ، وأن يبلغ في النهاية حالة الاتحاد الصوفي شبه الدائم بالله ^(١) . واسم بطل القصة حي بن يقظان ؛ ثم يظهر على المسرح في الجزء الأخير من القصة شخصان آخران

(١) ثم إن ابن طفيل (كما أوضح ذلك للمرة الأولى جوثييه Gauthier في بحثه القيم الذي ظهر سنة ١٩٠٩ والذي أشرنا اليه من قبل في § ١٣) يقصد إلى اثبات اتفاق الدين مع الفلسفة اتفاقاً جوهرياً .

كذلك ، وهما الصديقان آسال وسلامان . وابن طفيل نفسه يصرح عند نهاية مقبوضته الطويلة ، بأنه أخذ عن ابن سينا هذه الأسماء الثلاثة لأشخاص رمزيين (١) . والواقع أن لابن سينا رسالتين موضوعهما صوفي يشتملان على هذه الأسماء . وأحد هذه الرسائل عنوانه « رسالة حى بن يقظان » ، وهى قصة رمزية قصيرة باردة جافة ، ذات مغزى ورمز لا يكاد يفهم بدون مساعدة شرح . وفيها يظهر حى بن يقظان هذا فى صورة شيخ ، هو رمز العقل الفعّال ، يدل على الطريق الصوفى الزهدى الضرورى لكل من يريد الوصول ، حسب القدرة ، إلى الاتحاد بالله (٢) . والرسالة الأخرى ، وهى رمزية أيضاً ، هى « قصة سلامان وآسال » ، فيها سلامان رمز للنفس الناطقة ، وأخوه آسال (هكذا بدلا من آسال الوارد عند ابن طفيل) الأصغر منه سناً ، رمز للعقل النظرى الذى يترقى إلى الاتحاد « بالعقل المستفاد » . وفى كلتا الرسالتين بعض الأشياء القصصية التى توسع فيها ابن طفيل فى قصته التى يسردها فى سعة وإحساس بالفن ، يعوزان تماما قصتى ابن سينا الرمزيين الجاقطين أشد الجفاف (٣) .

وليس من شك فى أن ابن طفيل أشار إلى هاتين القصتين الرمزيين ذات الطابع الفلسفى الصوفى اللتين ألقهما ابن سينا ، واللتين لا تفهمان بدون شرح ؛ حين قدم قصته هو على أنها إجابة على سؤال صديق طلب منه أن

(١) حى ابن يقظان رمز الفلسفة ، وآسال رمز الدين المنزل ، وسلامان رمز عامة الناس ؛ راجع جوتيه الكتاب المذكور ، ص ٦٧ — ص ٦٨ .

(٢) طبعت الرسالة مع شرح مطول مختار من شرح ابن زيلع ، وحلت فى الكراسة الأولى من كتاب ميرن M. A. F. Mehren بعنوان « رسائل صوفية . . . لابن سينا » Traités mystiques... d'Avicenne الكراسة الأولى : « القصة الرمزية الصوفية حى بن يقظان » ليدن سنة ١٨٨٩ 1889 *L'allegorie mystique Hay ben Yaqzân*, Leyde

(٣) فيما يتعلق بكل هذه العبارات بين رسالتى ابن سينا وكتاب ابن طفيل ، راجع العرض القيم جداً الذى قام به جوتيه فى كتابه « ابن طفيل » ، باريس سنة ١٩٠٩ ص ٦٨ — ص ٨٥ .

يبث إليه « أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها... ابن سينا^(١) ». ومن المحتمل كثيراً أن تكون نسخة « قصة سلامان وأبسال » التي كانت بين يدي ابن طفيل كانت تحمل العنوان الثاني التالي : « في أسرار الحكمة المشرقية » ، وهو العنوان الذي أضافته بعض المخطوطات والطبعات الشرقية إلى عنوان قصة حي بن يقظان لابن طفيل^(٢) .

ومن يعرف مؤلفات ابن سينا الصوفية وغير الصوفية ليس في حاجة إلى أن نلفت نظره إلى أن كلام ابن طفيل ، الذي قد يبدو منه أنه يقدم قصته كشرح لأسرار الحكمة المشرقية لابن سينا ، يجب أن يفهم في نطاق الحدود الضيقة جداً التي بينها منذ قليل : أعنى الاتفاق في أسماء الأشخاص ، ثم فكرة الاتحاد الصوفي الفلسفي . ولكن التفسير الحرفي لهذا الكلام والاختلاف التقليدية المتعلقة « بالحكمة المشرقية » لابن سينا ، قد أوقعت خبيراً عميقاً بالفلسفة المسيحية في العصور الوسطى في لبس غريب ، ونعني به شوسا اليسوعي ، فقال وهو يتحدث عن ابن سينا : « لكي نعرض الناحية الصوفية في مذهب ابن سينا ، نستطيع أن نستخدم ابن طفيل » ، ولهذا استعاض عن تحليل رسائل ابن سينا الصوفية بتلخيص قصة ابن طفيل^(٣) .

(١) بعد كل الذي شرحته ، أصبح واضحاً ، بطريقة مؤكدة ، المعنى الذي يجب أن يفهم من التعبير العربي الغامض (راجع قبل ص ٢٤٧ تعليق رقم ٣) : فالضمير يعود على « أسرار » .

(٢) الصفحة الأمامية العربية من الكراسات الأربع المطبوعة في ليدن سنة ١٨٨٩ — سنة ١٨٩٩ ، والمشملة على « رسائل ابن سينا الصوفية » *Traité mystiques* ، تحمل العنوان التالي : « رسائل... في أسرار الحكمة المشرقية » . ولكن هذا العنوان الجامع وضعه ميرن نفسه كما ذكرنا من قبل في § ١١ ، ولم يكن في وضعه إيحاء موقفاً كثيراً .

(٣) في الأعمدة رقم ١٢٠٩ إلى ١٢١١ من الجزء الرابع (باريس سنة ١٩١١) من « معجم اللاهوت الكاثوليكي » *Dictionnaire de theologie catholique* المطبوع تحت إشراف A. Vacant ، تحت مادة « الله (طبيعته بحسب المدرسين) » « Dieu (sa nature selon les scolastiques) » .

تعليق ملحق بصفحة ٢٥١ تعليق رقم ١

إن استعمال ابن رشد للظرف «ها هنا» يقابل لفظ «فيه» في كثير من اللهجات العربية الحديثة، ويقابل لفظ *ci* أو *vi* في العبارات الإيطالية التي مثل «... *vi sono uomini, i quali...*» (قارن ما يقال بالفرنسية: «... *il y a des hommes qui...*» ومثل «... *non ci sono molti che...*» . ويقال في الإنجليزية «... *there is...*» وهذه أشياء زائدة كلها . والتراجم اللاتينية القديمة لكتب ابن رشد تترجم أيضا «ها هنا» هذه باللفظ «*hic*» (ونادراً باللفظ «*illic*» ، محدثة بذلك غموضاً بالنسبة إلى القارىء أحياناً . ولتأمل لذلك الغموض بالأمثلة الآتية :

In Metaph., I, I, co. 21 : « Et cum omnia fuerint numeri [في رأى الفيثاغوريين] *non erit illic motus omnino* [= لا توجد الحركة مطلقاً] ; *et cum motus non fuerit, nec alteratio, neque motus caelestis diversi, non erit generatio et corruptio* » ; *In Metaph.*, I, II, co. 14 : « *Multae enim leges ponunt hic esse causas scientes res infinitas* » [= يقولون بوجود] ; *In de Caelo*, I, I, co. 138 (في عنوان الجزء الثامن) : « *Destruit sententiam dicentis hic esse aliquid aeternum corruptibile* ».

وفيا يتصل بشيوع هذا الاستعمال (الذى لم تشر إليه ، إذا لم تخطئني الذاكرة ، كتب النحو ولا معاجم اللغة) في كتب ابن رشد ، يكفي أن نلاحظ أن هذا الاستعمال يرد في الأحد عشر سطرأ السابقة على العبارة التي اقتبسناها من قبل من كتابه «تهافت التهافت» (ص ١٠٤) أربع مرات . فنراه يقول (ص ١٠٧ في أسفل ، من طبعتي القاهرة سنة ١٣١٩ و ١٣٢١) : « فهذا وقفوا على أن ههنا موجوداً هو عقل محض . ولما رأوا أيضاً النظام ههنا في الطبيعة وفي أفعالها يجري على النظام العقلي الشبيه بالنظام الصناعي ، علموا أن ههنا عقلاً

هو الذى أفاد هذه القوى الطبيعية أن يجرى فعلها على نحو فعل العقل، والمترجم اللاتينى كالو كالونيموس، من نابلي، الذى ترجم هذا الكتاب عن ترجمة عبرية، يترجم هذه العبارة حرفياً كما يلي :

Et cum hoc sciverunt quod *hic* sit, ens [= يوجد موجود] quod est intellectus absolutus. Et, quoniam viderunt etiam ordinem *hic* [= النظام موجوداً] in natura, et operationibus eius sequi ordinem intellectualem, similem ordini artificiali, sciverunt quod *hic* sit intellectus [= يوجد عقل] qui influit has potentias naturales, quarum operationes currunt modo operationis intellectus» (Aristotelis *Opera cum Averrois Cordubensis Commentaris*, Venetiis, ap. Juntas, 1562 و 1572-74, vol. IX, f. 107 K - L ; Venetiis, ap. Cominum de Tridino, 1560, vol. X f. 267 D) ^(١) كما أنها ترد عشر مرات فى الصفحات من ٨٦ إلى ٨٨ وحدها من كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة» طبع م. ي. ميسر.

ويظهر أن هذا الاستعمال نادر ندرة كافية. فيما عدا كتب ابن رشد ^(٢)؛ فمثلاً نراه فى «الكامل» للبرد، طبع ريت، ص ٢٥٦ س ١٦ (الباب

(١) وفى الترجمة القديمة الموجزة التى قام بها كالونيموس بن كالونيموس عن العربية مباشرة سنة ١٣٢٨، والتى استخدمها نيقوس من بعد فى شروحه (التي ألفها من سنة ١٤٩٤ إلى سنة ١٤٩٧)، توجد هذه العبارة فى المسألة المباشرة، الاعتراض الثانى وترجم هكذا : «Etiam patet existis qualiter invenerunt quod *hic* unus intellectus est purus. Et quia viderunt opera naturalia modo artificialium operum currentia iudicaverunt quod ab eodem intellectu virtutes naturales procedunt»

(Eutycci Augustini Niphi Philothei Suessani *in librum Destructionis destructionum Averrois Cordubensis Commentarii*, Papiae, 1521, f. 258 r).

(١) [ليس هذا صحيحاً كل الصحة . فنحن نرى هذا الاستعمال شائعاً فى الكتب الفلسفية فى القرون المتقدمة . فنجده أولاً فى كتب من القرن الثالث الهجرى ، وذلك فى ترجمة عربية لقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو نشرها الأستاذ أبو العلا عفيفى فى مجلة كلية الآداب ، المجلد الخامس ، الجزء الأول سنة ١٩٣٩ ، ص ٨٩ — ص ١٣٨ ، =

الثالث والثلاثون ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ - سنة ١٣٢٤ ج ١ ، ص ٢١٥
السطر السابق على الأخير) : « أهنا وارث غيركم ؟ »
والكتاب المتأخرون الآخرون ^(١) يستعملون أحيانا في هذا المعنى
الظرف « هناك » (يقابل « ثم » في لهجات الغريبة المغربية) ، في عبارات
مثبتة أو منفية ، مع أو بدون الفعل « كان » ؛ و « هناك » هذه (ونادراً
« هنالك ») قد أصبحت شائعة جداً في الصحف الحديثة في مصر وفلسطين
وسوريا ، وكان ذلك أيضاً بتأثير الاستعمال الفرنسي *il y a* والانجليزي
there is . والجهل بهذا الاستعمال الذي لم تسجله كتب النحو والمعجم
اللغوية ، كان سبباً أحيانا في ترجمات غير صحيحة ولا دقيقة ؛ فمثلاً « هناك » التي في
عبارة ابن سينا في « آلياته » ، طبعة طهران سنة ١٣٠٣ - سنة ١٣٠٥ هـ
ص ٦٢٥ س ١٤ - ص ١٥ و ص ٦٢٧ س ٥ - س ٦ : « أن يكون هناك »
يترجمها هورتن (ص ٦١١ س ١٧ ، و ص ٦١٥ س ١٩ من ترجمته) بقوله :
« der himmlischen Welt » (أى في العالم السماوى العلوى) .

— ورجح أن يكون مترجمها أبا بصرمى ، ورجح نحن أن يكون مترجمها اسحق بن حنين ،
نظراً إلى أسلوب الترجمة وإلى أسباب أخرى قد نتاح لنا فرصة قريبة للتحدث عن . في هذا
الترجمة نجد المترجم يستعمل « ها هنا » بنفس المعنى الذى استعمل فيه ابن رشد هذه الكلمة
وذلك في ص ١١١ س ٥ ، ص ١١٢ س ١٤ ، ص ١١٣ س ١ من الترجمة العربية .
ونجد هذا الاستعمال ثانياً عند الفارابى كثيراً ولنذكر على سبيل المثال أنه يرد مرتين في
صفحة واحدة من « مقالته في معانى العقل » ، المطبوعة ضمن مجموعة مؤلفات صغيرة
للفارابى ، القاهرة سنة ١٣٢٥ = سنة ١٩٠٧ ، وهذه الصفحة هى ص ٥٢ في السطر
١٤ وفي السطر ١٩ . وفي هذا القرن نفسه الذى عاش فيه الفارابى ، ونعنى به القرن
الرابع ، نجد ابن النديم يستعمل « ها هنا » هذا الاستعمال نفسه أيضاً فيقول في كلامه عن
المرقونية (ص ٤٧٤ س ٢١ - ص ٢٢ من الطبعة المصرية بدون تاريخ) : « وزعمت
المرقونية أن الأصلين القديمين النور والظلمة ، وأن ههنا كونا ثالثاً مزجها وخالطها »
وتكنى هذه الشواهد للدلالة على شيوع هذا الاستعمال في السكتب الفلسفية على أقل تقدير [
(١) وكذلك المسيحيون في القرنين الثانى عشر والثالث عشر الميلاديين ، مثلاً في بندى
٤٣ و ١٢٩ من الترجمة العربية « للكتاب السريانى الرومانى » (طبع بروتر وسخاو ،
برلين ، سنة ١٨٨٠ ج ١ ص ٧٧ س ١٧ ، ص ٩٤ س ١٢ ،) وفي كتاب « المجموع
الصفوى » لابن السال ، طبعة القاهرة بدون تاريخ [سنة ١٩٠٨] ، ص ٣٤٨ س ١ .

ملحق تراجم

كارل هينرش بَكَر^(١)

عرفته السياسة ، بمعناها الرفيع ، واحداً من رجالها الأفاضل النابهين ؛ وعرفه العلم مستشرقاً وفيلسوف حضارة كان في الطليعة من بين فلاسفة الحضارة والمستشرقين . كلتا الناحيتين قد برز فيهما تبرزاً يدعو الساسة كعالم ممتاز أن ينسوه ، ويحمل العلماء كسياسي قدير أن ينكروه . ذلك هو كارل هينرش بَكَر ، المستشرق الوزير .

ولد في اليوم الثاني عشر من شهر أبريل سنة ١٨٧٦ من أسرة تنسب إلى الطبقة البورجوازية ، وهي الطبقة التي كانت لها السيادة على الطبقات الأخرى طوال القرن التاسع عشر في أوروبا عامة ، وابتداء من حرب السبعين حتى الحرب الكبرى في ألمانيا خاصة : لأنها هي التي تجسدت القيم السياسية والأخلاقية والاقتصادية السائدة في هذا القرن . وأهم ما يميز هذه الطبقة شيثان : الحرية والملكية ، أو بالأحرى والأصرح حرية الملكية . فثلتها الأعلى أن تتوسع في الملكية الفردية قدر المستطاع ، فيها تضمن التفوق على الطبقة الاقطاعية الارستقراطية النبيلة السائدة من قبل . وهي تقديس الحرية ، لأن في الحرية إنكاراً للماضي والتقاليد ، وهذه الطبقة ليست بذات ماض خلق بالمحافظة عليه ، ولا تقاليد جديرة بالحرص عليها ، والزهو بما كان فيها . ثم هي في صراعها مع الطبقة الأرستقراطية قد حاولت تقليد مظاهرها الخارجية حتى تظهر بمظهر من ليس بأقل منها . وكان في هذا التقليد من التصنع والتظاهر مقدار كبير ، وهذه الرغبة في التظاهر بدت في ناحيتين : في الناحية الاقتصادية بالمباهاة بما للواحد منهم من ثروة يحرص في عرضها

(١) رجعتنا في هذا البحث إلى المقال الذي كتبه الأستاذ هلموت رتر في مجلة « الاسلام »

سنة ١٩٣٧ ص ١٧٥ — ص ١٨٥ بعنوان « بكر المستشرق » .

وإعلانها للناس؛ وفي الناحية الفكرية الاجتماعية بإجادة التحدث ، فهم يحسنون الكلام ويمجدون الحديث .

وفي هذه الطبقة نشأ بكر ، وبصفتها تطبع في الناحية العلمية وفي الحياة العامة إلى حد غير قليل ، كما سترى بعد حين .

قضى بكر أيام دراسته الثانوية في فِرَنكفُرت ، ومن بعدها دخل جامعة لوزان أولاً ، ثم من بعد درس في هيدلبرج وبرلين ، وأخيراً عاد إلى هيدلبرج فاستمر بها حتى ظفر بإجازة الدكتوراه الأولى سنة ١٨٩٩ . وكان له ولع شديد ، ولما يزل في المدرسة الثانوية ، بعلم اللاهوت . فلما دخل الجامعة قضى السنة الأولى في دراسته .

وكان أساتذته الذين اتصل بهم أوثق اتصال في هذه الجامعات أساتذة بمتازين : وعلى رأسهم أدلبرت ميركس أستاذ الدراسات القديمة ؛ ثم أوزر وديترتش وأصحابهما . وكان لمؤلفاتهما الفلسفية والدينية والتاريخية ، في تكوينه أخطر الأثر . ولا ننسى ما أفاده بكر من أساتذته الذين كان يجتمع بهم في أيام السبت بانتظام أثناء دراسته في هيدلبرج : وهم إلى جانب ديترتش ماكس فيبر ، الفيلسوف الاجتماعي المشهور ، وأرنست تريلتش اللاهوتي والمؤرخ الفيلسوف صاحب الأبحاث المعروفة في الرد على أصحاب النزعة التاريخية ، وفي تاريخ الأديان والحياة الروحية بوجه عام .

هؤلاء جميعاً كونوا الناحية الخاصة بتاريخ الأديان . وهي ناحية عنى بها بكر من بعد ، أشد العناية ، وشغلت الجزء الأكبر من أبحاثه العلمية . ولعل أهم ما كتبه من أبحاث هو في هذه الناحية ، كما يتبين من دراساته التي ظهرت في مجلدين تحت عنوان « دراسات اسلامية Islamstudien » . كما أنهم كونوا فيه ناحية ثانية هي فلسفة الحضارة والتاريخ . ولا تقتصر أهمية هذه الناحية على ما كتبه من بحوث في تاريخ الحضارة ، خصوصاً في تاريخ الحضارة المقارن ، بل أهميتها الكبرى هي في أنها طبعت بطابعها جميع أبحاثه . فهو إذا

تناول مسألة من المسائل لم ينظر اليها نظرة تحليلية تتناول التفاصيل، وتعنى بما هو جزئى ذو قوام مادى؛ وإنما ينظر اليها نظرة تركيبية عامة، لا تعنيها التفاصيل إلا من حيث أنها مظاهر ومعارض لتيارات روحية كبرى، ودوافع باطنة قوية، تحكم التطور التاريخى وتسوده وتوجهه؛ وإلى الكشف عنها يجب أن يتجه البحث التاريخى.

ونزعة البحث فى تاريخ الأديان هى التى دفعته إلى ناحية الاستشراق من أجل دراسة الاسلام. فبدأ يعنى بهذه الناحية، وكان أستاذه فيها يتسوله المستشرق النابه فى هيدلبرج.

ولم يكده عهد الطلب ينقضى حتى بدأ العهد الثانى، عهد التنقل، الذى تلقى الفتى فيه دراسته الحقيقية على يد الرحلات وقراءة كتب المستشرقين الكبار فسافر أول ماسافر إلى باريس فى أغسطس سنة ١٩٠٠ حيث أقيم المعرض الدولى، فأفاد من زيارته ما أفاد. ومن ثم ارتحل إلى أسبانيا. وهنا بدأت دراساته الشخصية فى المشرقيات. فاشتغل بمكتبة الاسكوريال الشهيرة بالمخطوطات العربية طوال شهر ونصف، نسخ فى أثناءها كتاب «الخيل»، لابن الكلبي، وتعمق فى دراسة كتاب «الأنساب» للبلاذرى، وهو الكتاب الذى طالما رغب فى نشره، وعنى بالنظر فى مجامع الأمثال، واهتم بالمؤرخين المصريين، وبعد أن زار المدن الأسبانية ذات الماضى الزاهر أيام حكم العرب مثل قرطبة وإشبيلية وغرناطة ورنك، سافر إلى القاهرة.

وهنا فى القاهرة، اتصل بكر بحياة الشرق اتصالاً حياً وثيقاً، ونفذ إلى صميم الروح العربية الاسلامية. فبدأ باجادة اللغة العربية على يد أستاذ مصرى. وقام بجوب أنحاء الوادى فزار أولاً ديرى القديس أنطون والقديس پولس، وهما ديران قبطيان. ومن بعد، قام برحلة طويلة فى بلاد الصعيد واصلها حتى الخرطوم وأم درمان. وانهت رحلته الأولى إلى مصر فى ابريل سنة ١٩٠١. فسافر عائداً الى بلاده بعد أن مر بإيطاليا، وزار الأماكن

التاريخية في بلاد اليونان ، وشاهد استامبول .
لكن اغراء مصر مالبت أن ألح عليه ، فحمله على زيارتها للمرة الثانية في نفس السنة . فوصل القاهرة في ديسمبر سنة ١٩٠١ وتوطدت الصلات بينه وبين الشخصيات المصرية الشهيرة في ذلك الحين ، وعلى رأس هذه الشخصيات المرحوم الأستاذ الامام محمد عبده . ومن ذلك الحين وجبه لمصر لا يعدله غير حبه لبلاده .

وكانت هذه الرحلات تجربة روحية قوية ، عاناها الدكتور الشاب في داخل نفسه . فقد فتحت عينية على عالم يختلف عن عالمه ، فاتسع أفقه ، وأصبح مرهف الاحساس بالفروق الدقيقة بين الشعوب والحضارات مما جعله أقدر على فهم التاريخ والنظر إلى الحضارات نظرة عميقة نفاذة ، وهو أحوج ما يكون إلى هنا كله ، أو ليس هو الباحث في التاريخ الروحي وفي فلسفة الحضارات ؟

وثمة شيء آخر كان له أخطر الأثر في هذا العهد من حياته ، ونعني به عهد التنقل ، وأثره أهم بكثير من أثر الرحلات . وهذا الشيء الآخر هو قراءته لأمهات كتب المستشرقين الكبار . فان لبعض هذه الكتب تأثيراً حاسماً في توجيهه ، وفي مناهجه في البحث . فكتاب قِلْمُ هُوزِن عن « الامبراطورية العربية وسقوطها » له خطر كبير في تطوره الروحي ، وكان موضع إعجابه طوال حياته . وقد ظهر هذا التأثير في الناحية التاريخية عند بكر .

أما الناحية الدينية الاسلامية فكان لكتب جولدتسيهر النصيب الاوفر في تكوينها . ولاعجب فإن جولدتسيهر أعظم من بحث في المذاهب الاسلامية: في الكلام والتفسير والحديث ، من بين المستشرقين جميعاً ؛ ولعله أن يكون أقدر باحث استطاع أن ينفذ إلى طبيعة الحياة الدينية في الاسلام ، وأن يحلل تياراتها ويكشف عن جوهرها ، والعوامل المؤثرة فيها ، والتأثرات التي

خضعت لها . وفي الفقه على وجه التخصيص كان لكتب اسنوك هور خرنيه أثر كبير في بكر . لكن أثر سنوك هور خرنيه لم يقتصر على هذا فحسب ، بل امتد أيضاً ، وإلى حد كبير ، إلى توجيه بكر لدراسة المشاكل العملية التي تنشأ للدول المستعمرة في استعمارها للبلاد الاسلامية ، وخصوصاً ما يتصل من هذه المشاكل بالتشريع : أتطبق القانون الحديث بمخايفه ، أم تطبق الشريعة الاسلامية ؟ واذا كانت ستوفق بين الاثنين فالى أى مدى يكون هذا التوفيق وما هو نصيب كل من التشريعين فيما ستطبقه من قوانين ؟ ولهذه المشاكل وامثالها أهمية خاصة بالنسبة لمستقبل بكر .

ذلك لأنه سرعان ما انتهى من هذا العهد الثاني ، وبدأ العهد الثالث ، ونعني به عهد الأستاذية . فدعى لكي يكون أستاذاً في المعهد الجديد الذي أنشأته الحكومة الألمانية في همبرج لدراسة المسائل الخاصة بالاستعمار ، ولتكوين طبقة من القادرين على إدارة شئون المستعمرات ، والخبراء بأحوال الأمم المستعمرة ، وهذا المعهد هو « معهد همبرج الاستعماري » ، وكان بكر قد عين من قبل مدرساً مساعداً في هيدلبرج ، فانتقل من هيدلبرج الى همبرج في خريف سنة ١٩٠٧ ، وهنا أظهر مالمديه من مواهب عقلية خاصة هي خير ما يطلب توافره فيمن يقوم بهذا العمل الذي نيط به . فهو عالم واسع الأفق بارع في فهم الناس ، مفتوح العقل للعالم الخارجي ، شامل النظرة نحو الأشياء محيط بالأحوال السياسية والاقتصادية التي يضطرب بها عصره ، خبير بالشئون الاجتماعية والدينية الخاصة بالدول المستعمرة ، وبخاصة الاسلامية منها . وظل بكر يشرف على شئون هذا المعهد طوال ست سنوات ، نظمه فيها أحسن تنظيم ، وأقام بناءه ثابتاً وطيداً . ولم يغادره إلا في خريف سنة ١٩١٣ حين دعتة جامعة بون .

وقامت الحرب العظمى ، فغادر بكر كرسي الأستاذية ، كي يشتغل بالمسائل الشرقية السياسية التي وجهت اليها الحكومة الألمانية عناية خاصة إبان الحرب

العظمى نظراً إلى ما كان بينها وبين تركيا من مخالفة . وفي هذه الفترة كتب بكر عدة أبحاث صغيرة في المسائل السياسية الشرقية التي كانت تضطرب بها السياسة الشرقية الألمانية إبان ذلك الحين .

وهكذا خطا بكر الخطوة الأولى التمهيدية في ميدان السياسة . ومالبت أن خطا الخطوة الثانية النهائية في سنة ١٩١٦ حين عين مستشاراً مقررراً في وزارة المعارف البروسية . وهنا يبدأ نشاطه العملي وينتهي نشاطه العلمي كأستاذ . فمن ذلك الحين وهو يتقلب في المناصب السياسية الكبرى حتى أصبح وكيل وزارة سنة ١٩١٩ ، ووزيراً سنة ١٩٢١ ؛ ووكيلاً للوزارة من جديد في السنة عينها ؛ ثم وزيراً من جديد سنة ١٩٢٥ واستمر بهذا المنصب حتى استقال منه في مستهل سنة ١٩٣٠ .

ولئن كان قد غادر منصب الأستاذية ، فإنه بقي مع ذلك مشغولاً بالعلم كما كان حتى آخر حياته . فكان يلقي المحاضرات العامة باستمرار ، بعضها بمناسبة خاصة مثل محاضراته عن يتهوفن بمناسبة مرور مائة سنة على وفاته ، وبعضها بما كان يدعو إليه مركزه كوزير للمعارف مثل محاضراته الكثيرة في « إصلاح التعليم العالي » و « طبيعة الجامعات الألمانية » و « مسائل التربية » و « واجبات الرئس الثقافية السياسية » . واستمر يتابع الأبحاث التي تخرج في باب المشرقيات . ثم إنه ظل يدير مجلة « الاسلام » التي أسسها ، والتي تحتل مركزاً ممتازاً من بين مجلات المستشرقين ، وكان يشترك في مؤتمرات المستشرقين . وبعد أن غادر الوزارة عاد يعنى بالدراسات العلمية في باب الاستشراق ، وظل كذلك حتى توفي في اليوم العاشر من شهر فبراير سنة ١٩٣٣ .

تلك حياة بكر الخارجية العامة ، فلنحدثك الآن عن حياته الباطنة أي عن خصائصه الروحية واتجاهاته . ولكننا لن نحدثك عن خصائص بكر الوزير ، وإنما سنتحدث إليك عن خصائص بكر العالم المستشرق ، فهو وحده الذي يعيننا الآن .

كان بكر ينظر إلى المسائل التي يتناولها بيحثه ، وخصوصاً التاريخية منها ، نظرة عامة شاملة تحيط بالمسألة الواحدة من جميع نواحيها دفعة واحدة ، و باعتبارها كلا ووحدة في ذاتها ، ولها خصائصها وميزاتها التي لا يمكن الكشف عنها واستجلاؤها في جوهرها إلا بالنظر إليها ككل وكوحدة . ومثل هذا النحو من النظر إلى المسائل يعتمد على البصيرة الحادة النافذة إلى باطن الأشياء ، وسرها الكامن ، وتياراتها القوية الخفية معاً ؛ وعلى وجدان مرهف يستطيع أن يكون هو وجوه الشيء الذي يحاول إدراكه شيئاً واحداً قدر المستطاع ، بأن يكون بينه وبين هذا الشيء نوع من المشاركة الوجدانية والاتصال الحى النابض ، بدلا من أن يعتمد على الفكر التحليلي المنطقي الذي ينظر إلى المسائل على دفعات متعددة محلاً إياها إلى أجزاء لأنه لا يستطيع أن يدركها بدون هذه التجزئة وذلك التحليل .

ولكنه لم يكن يكتفى بهذا بل كان يربط المسألة الواحدة بجميع المسائل الأخرى المرتبطة بها ، ناظماً الكل في سلك تاريخي واحد ، ناظراً إليه بدوره كوحدة لها صفاتها الذاتية ، معتبراً التاريخ بذلك كنسيج حى متصل الأجزاء .

ولم تكن الأوضاع الخارجية الفاصلة في الظاهر بين مظاهر الحياة الروحية لتحول بينه وبين إدراك ما بين مرافق الحياة الروحية من مشاهدات دقيقة وصلات لطيفة عميقة معاً . ولهذا فقد كانت لديه قدرة كبيرة على البحث المقارن في ميدان المذاهب الدينية والتيارات الروحية ذات المظاهر المتباينة المتعددة . فأصبح منهج البحث المقارن منهجاً خصباً في يديه يستغله خير استغلال ، ويفضى عن طريقه إلى أخصب النتائج وأعمقها .

فبكر إذا لم يكن فيلولوجياً يعنى بالمسائل الدقيقة وتحقيق الجزئيات البسيطة من روايات ووثائق ، ولم تكن تعنيه الوقائع كثيراً إلا من حيث هي تعبير عن تيارات روحية ليست الوقائع غير معرض تظهر فيه . ولهذا فانه

لم يبرع إلا في بحث المسائل الحضارية العامة ، أو التيارات الروحية الرئيسية ، أو القوانين العامة التي يسير عليها التاريخ الروحي لشعب من الشعوب أو دائرة حضارة كاملة ، أي في كل ما يتطلب النظر إلى الأشياء نظراً كلياً شاملاً ، يعتمد على نفوذ البصيرة وعمق الوجدان .

وهو من أجل هذا يختلف عن نلينو تمام الاختلاف كما سترى في حديثنا عن نلينو . فالأثنان من هذه الناحية على طرفي نقيض . أما جولدتسيهر فقد اختط لنفسه طريقاً وسطاً بين هذين المنهجين فجمع بين الميل إلى البحث الفيلولوجي المعتمد على مناهج البحث الدقيق ، وبين الميل إلى النظرة الكلية الشاملة المستمدة من البصيرة النافذة والوجدان العميق ، وإن كان أميل إلى هذا المنهج الثاني منه إلى المنهج الأول كما سيدين لك من حديثنا عن جولدتسيهر . فاذا أردنا أن نضع لكل منهم وضعا يميز الواحد منهم الآخر في بحوثه في المشرقيات ، قلنا إن نلينو مثال الفيلولوجي ، وجولدتسيهر مثال العالم ، وبكر مثال فيلسوف الحضارة .

فاذا كان بكر إذاً من يميلون إلى النظرة الكلية القائمة على نفوذ البصيرة ، فعلى من يريد أن يقوم بأبحاثه أن ينظر إليها نظرة كلية أيضاً ، فلا يستخدم في نقدها نفس الأسلوب الذي يستخدمه مع صاحب المنهج الفيلولوجي من اهتمام بالجزئيات البسيطة المفردة ، واحتفال بالشواذ والوقائع الجزئية . وإنما الواجب عليه أن ينظر في التيارات العامة التي يعرضها ، والدوافع الروحية الرئيسية التي يجلها ، والاتجاهات السائدة التي يتتبع تطورها ، كي يعرف أمصيب هو في اكتشافها وتفسير الوقائع والظواهر على أساسها ، أم غير مصيب .

اجتس جولدتسيهر^(١)

يشاء الله أن يهب الإسلام من الأوربيين من يؤرخون له كسياسة فيجيدون التأريخ؛ ومن يبحثون فيه كدين وحياة فيتعلمون هذا البحث ويبلغون الذروة فيه أويكادون، ومن يقبلون على الجانب الفيلولوجي منه فيظفرون بنتائج على جانب من الخطر كبير. فكان له على رأس هؤلاء الأخيرين تيودور نيلدكه، وعلى رأس أولئك الأولين يوليوس قلهوزن. وكان سيد الباحثين فيه من الناحية الدينية خاصة، والروحية عامة، اجتس جولدتسيهر.

ليس في حياة جولدتسيهر الظاهرية شيء يستحق التسجيل. فهي حياة هادئة لم تخرج عن دائرة الحياة العلمية الخالصة، ولم تعدها الى الحياة العامة، أو إن تعدتها فبمقدار هين قليل. أما حياته الباطنة فكانت خصبة حافلة بالنشاط والحركة، نمت سريعاً وكانت مبكرة في هذا النمو شديدة التبكير، واستمرت قوية وثابتة، سائرة نحو غايتها دون إلواز ولا انقطاع. ولهذا فلن يحدثك عن حياته الأولى إلا حديثاً قصيراً، وبالقدر الذي يفيدنا في تفهم حياته الثانية.

كان ميلاده في الثاني والعشرين من شهر يونيو سنة ١٨٥٠ بمدينة اشتولفيسينبرج في بلاد المجر. وأسرته أسرة يهودية ذات مكانة وقدر كبير. فهي ليست من تلك الأسر اليهودية الشديدة الاملاق المنتشرة في أوروبا الوسطى، إملاقاً يجعل البعض منها جاهلاً بمعنا في الجهل، فطرياً ساذجاً أو

(١) رجعتنا في هذا البحث إلى المقال الذي كتبه نكر عن جولدتسيهر حين وفاته، وقد ظهر أولاً في مجلة «الإسلام» المجلد رقم ١٢ (سنة ١٩٢٢) ص ٢١٤ - ٢٢٢، وقد ظهر من بعد في كتاب بكر «دراسات إسلامية» برلين سنة ١٩٣٢ ج ٢ ص ٤٩٩ - ٥١٣. وإلى المقال الذي قدم به ماسينيون «لفهرست كتب اجتس جولدتسيهر» الذي عمله برنرد هار، باريس سنة ١٩٢٧ من ص ٥ - ص ٥٠.

شبه فطرى ساذج؛ ويفضى بالبعض الآخر، وغالبية هؤلاء من المتوطنين لا المواطنين، إلى أن يكون تربة خصبة لانبثاق الآراء الهدامة في الحياة الاقتصادية.

ولهذين العاملين : عامل انتمائه إلى بلاد المجر التي كانت آنذاك جزءاً من الامبراطورية النمساوية، وعامل انتمائه إلى أسرة إسرائيلية هذا حظها من المكانة في الحياة الاجتماعية، أثر كبير في تحديد خصائص جولدتسيير . فالعامل الأول لم يكن من شأنه أن يجعل جولدتسيير يشارك في الحياة السياسية العامة كما هو شأن بكر، أو أن يقوم بدور في السياسة الخارجية لوطنه كما هي الحال بالنسبة إلى الكثير من المستشرقين . وكان العامل الثاني هو الذى طبعه بطابع العالمية، وأشاع فيه الروح الدولية التى تعلو أو تتخلص من الروح القومية . ثم كانت مكانة أسرته ووضعها الاجتماعى العامل في تشكيل نظرتة إلى الحياة العامة . فان من شأن هذا النوع من الأسر أن يقف موقفاً هو خليط من المحافظة، والوطنية المحدودة طبعاً؛ ولهذا نراه ذا نزعة وطنية فيها من التحفظ الشيء الكثير، كما نراه لا يرضى عن الحركات الثائرة، حتى ولو كانت هذه الحركات فى صالح الطائفة التى ينتسب إليها . ومن هنا نجد غير راض عن الثورة التى قام بها ييلاكون، مع أنها أفضت إلى ازدياد نفوذ اليهود ورفع مكانتهم فى الحياة العامة فى المجر .

أما دراسته فقد قضى السنين الأولى منها فى بودابست ، ومن ثم ذهب إلى برلين سنة ١٨٦٩ فظل بها سنة انتقل بعدها إلى جامعة ليبتيك ، وفيها كان استاذة فى الدراسات الشرقية فليشر ، أحد المستشرقين النابهين فى ذلك الحين ، وكان ممتازاً فى الناحية الفيلولوجية على وجه التخصيص . وعلى يده ظفر جولدتسيير بالدكتوراه الأولى سنة ١٨٧٠ ، وكانت رسالته عن شارح يهودى فى العصور الوسطى شرح التوراة ، هو تنخوم اورشليمى .

ومن ثم عاد إلى بودابست ، فعين مدرساً مساعداً فى جامعته سنة ١٨٧٢

ولكنه لم يستمر في التدريس طويلاً وإنما أرسلته وزارة المعارف المصرية في بعثة دراسية إلى الخارج . فاشتغل طوال سنة في فيينا وفي لندن . وارتحل من بعد إلى الشرق (من سبتمبر سنة ١٨٧٣ إلى ابريل من العام التالي) . فأقام بالقاهرة مدة ، ثم سافر إلى سوريا وفلسطين .

وفي أثناء إقامته بالقاهرة استطاع أن يختلف إلى بعض الدروس في الأزهر ، وكان ذلك بالنسبة إلى أمثاله امتيازاً كبيراً ورعاية عظيمة .

ومنذ أن عين في جامعة بودابست ، وعنايته بالدراسات العربية عامة والاسلامية الدينية خاصة تنمو وتزداد . وإذا به يحرز في وطنه شهرة كبيرة ، جعلته ينتخب عضواً مراسلاً للأكاديمية المصرية سنة ١٨٧١ . ثم عضواً عاملاً في سنة ١٨٩٢ ، ورئيساً لأحد أقسامها في سنة ١٩٠٧ .

وصار أستاذاً للغات السامية في سنة ١٨٩٤ . ومنذ ذلك الحين وهو لا يكاد يغادر وطنه ، بل ولا مدينة بودابست إلا لكي يشترك في مؤتمرات المستشرقين ، أو لكي يلقي محاضرات في الجامعات الأجنبية استجابة لدعوتها إياه .

ومن مكتبه في مدينة بودابست ظل جولدتسيهر أكثر من ربع قرن شمساً ساطعة استمرت ترسل في عالم البحوث الاسلامية ضوءاً يبدد قليلاً قليلاً ما يحيط بنواحي الحياة الدينية الاسلامية من ظلام ، وينير السبيل أمام الباحثين في الوثائق التي سجلت فيها تلك الحياة ، وينمو على حرارته جيل ضخم ممن كانوا بالأمس القريب ، أو بمن هم اليوم ، أئمة المستشرقين ، حتى كانت وفاته في اليوم الثالث عشر من شهر نوفمبر سنة ١٩٢١ بالمدينة التي قضى فيها الشطر الأعظم من حياته ، ونعنى بها مدينة بودابست .

تلك هي حياته الخارجية الظاهرية ، ليس فيها ما يثير الاهتمام ، أو يعث على التشويق . فهي حياة المكتب ، لا حياة العالم الخارجي ؛ وهي حياة القراءة والتحصيل ، لا التجربة والاتصال الحى . ولهذا لم يكن جولدتسيهر

من المعنيين بشئون الشرق المعاصر ، ولا بالمسائل الحية التي تضطرب فيه سواء من هذه المسائل ما هو سياسى أو تشريعى ، أو دينى ، أو حضارى ثقافى . وهو من هذه الناحية يختلف اختلافاً بيناً عن الغالبية من كبار المستشرقين فى القرن العشرين ، إن فى مادة البحث أو فى منهجه . فهؤلاء فى مادة بحثهم يعنون بمشاكل الشرق الحاضرة . وهم فى منهجهم يعتمدون كثيراً على ما شاهدوه ، وما استطاعوا عن طريق الاتصال الحى المباشر أن يدركوه ويتبينوه .

ولكن اذا كان جولد تسيهر قد أعوزته التجربة الخارجة المباشرة ، فقد كان لديه نوع من التجربة الروحية الباطنة ، استطاع عن طريقها أن ينفذ فى النصوص والوثائق كى يكتشف من ورائها الحياة التى تعبر عنها هذه النصوص ، ويتبين التيارات والدوافع الحقيقية التى استترت خلف قناع من الكلمات . فهو إذا قام بنقد الحديث ، فليس ذلك كى يبين أنه موضوع أو غير موضوع ، وإنما لكى يدرك الميول الخفية والأهواء المستورة التى يعبر عنها أصحابها فيما يضعون أو يروون من حديث . وهو إذا بحث فى تفسير القرآن ، لم يقصد إلى بيان أخطاء المفسرين ، أو ترجيح رأى الواحد على رأى الآخر ، وإنما هو يرمى إلى الكشف عن « الاتجاهات » التى ليست هذه الاختلافات بين المفسرين إلا مظهراً خارجياً لها ، سواء من هذه الاتجاهات وتلك الميول والأهواء ما هو سياسى صريح ، وما هو دينى خالص وما هو مزيج من الدين والسياسة .

وهذه النظرة إلى النصوص والوثائق باعتبارها رمزاً لحياة مضطربة قوية معقدة حسيها أصحابها ، جعلته ينظر إلى المذاهب والنظريات والآراء نظرة زمانية لا نظرة مكانية ، نظرة حركية لا نظرة سكنوية ، نظرة تاريخية لا نظرة مذهبية . أعنى أنه كان ينظر إلى هذا المذهب أو ذاك فى الفقه والتفسير ورواية الحديث والعقائد باعتبار أنه كالكائن الحى سواء بسواء : يولد

وينمو وينضج ثم يبدأ في الانحلال ويستمر في الذبول حتى يفنى ويذول ،
وليس طائفة من الصيغ الجامدة والتصورات المجردة التي قيلت مرة واحدة
وإلى الأبد . فهو إذا عرض المذهب ، عرض قانون حياته وتطوره ، وإذا
بحث في مادته بحث في نسيجه الحى وجس عروقه النابضة بالحياة .

ومن أجل هذا كله كان يعتمد على نفوذ بصيرته وعمق وجدانه .
واعتماده على البصيرة والوجدان مميّزه بميزتين : الأولى أنه كان ينهج في
أبحاثه منهجاً استدلالياً ، لا استقرائياً . فكان يقبل على النصوص وفي عقله
جهاز من المقولات والصور الإجمالية يحاول تطبيقها على هذه النصوص
والتوفيق بينها وبين ما يوحى به ظاهر النص حتى يتلاءم وهذه الصور الإجمالية ،
وحتى يدخل في نطاق تلك المقولات . ولم يكن يتقدم إلى النصوص خالياً
من كل شيء كى يدعها هى بنفسها تقول ما يريد ظاهرها أن يقول ، فيجمعها
ويضم الواحد إلى الآخر وينتظر منها هى أن تتكلم .

ولكن جولدتسيهر ، والحق يقال ، كان شديد الاحتياط في استخدام
هذا المنهج ، فكان في كل خطوة يخطوها يتكئ على النصوص ويعتمد عليها
كل الاعتماد ، وكان يسوق الشواهد العديدة تأييداً لأقواله وتأكيدها ، وهو
في اعتماده عليها وسوقه لها لم يكن يرهقها ويضغط عليها ضغطاً شديداً ، بل
تراها تسير وراء تأكيدات خفيفة نشيطة إلى حد كبير . ولو أنارها في بعض
الأحيان تسير بخطى متناقلة ، ونجدها مرهقة تنوء بحمل ما يريد أن يحملها من
معان . إلا أن هذه الأحيان ليست كثيرة على كل حال .

وفي هذا يختلف جولدتسيهر عن نلينو من ناحية ، وعن بكر من ناحية
أخرى . فهو ونلينو في منهجها في البحث على طرفي نقيض . فبينما منهج
جولدتسيهر كما قلنا منهج استدلالى يعتمد كثيراً على البصيرة والوجدان ، نرى
منهج نلينو منهجاً استقرائياً خالصاً ، كل اعتماده على النصوص ، لا يكاد يخرج
منها إلى النتائج الواسعة أو التيارات الروحية العامة ، أى أن منهج نلينو هو

المنهج العلمي بالمعنى الدقيق . ويشبه نلينو أيضاً من بين المستشرقين نللكه . كما أن جولدتسيهر يختلف من ناحية ثانية عن بكر ، في أن بكر لم يكن محتاط كثيراً في استخدام الوجدان والبصيرة ، مما أدى به إلى أقوال وتأكيدات فيها من الغلو والافراط أحياناً قدر كبير ، حتى ليخشى على بناتها الشامخ الرائع أن تعصف به عواصف الوثائق لو نظر فيها بدقة وإمعان وأبعد منها التأويل البعيد . أما جولدتسيهر فمع استخدام الوجدان والاستدلال فإنه كان معتدلاً كما أوضحناه من قبل .

وهكذا كان منهج جولدتسيهر منهجاً وسطاً استطاع به أن يتجنب خطرين : خطر الضيق والسطحية في المنهج العلمي بالمعنى الدقيق ، وخطر الافراط في السعة والتأويلات البعيدة الخيالية في المنهج الوجداني الاستدلالي . والميزة الثانية لاعتماد جولدتسيهر على الوجدان والبصيرة هي أنه كان بارعاً في كل ما يتصل بالمقارنات براعة عظيمة . فكان مرهف الاحساس بما بين المذهب الواحد والمذهب الآخر من فروق ودقائق ، هذا في داخل دائرة معينة من دوائر الحضارة الروحية . كما كان أكثر إرهاباً ولطفاً في الحس بما بين هذا الدين أو ذاك ، أو هذا المذهب الموجود في هذا الدين وذاك الآخر الموجود في داخل دين الآخر ، من مشابهات وصلات ، وبما عسى أن يكون للواحد من تأثير في الآخر . ولهذا نرى أن فضله الأكبر هو في هذه المقارنات التي عقدها ، والصلات التي كشف عنها ، والفروق الدقيقة التي استطاع أن يميزها .

وهاتان الميزتان تطبعان نشاطه العلمي جميعه .

هذا النشاط الذي بدأ مبكراً بمعنا في التبكير، فما هو ذا الطفل الصغير الذي لم يكبد يتجاوز الثانية عشرة من عمره يكتب بحثاً عن أصل الصلاة وتقسيمها وأوقاتها ، يكتبها هذا التلميذ التابعة لأنه رأى الذين يدعون أنهم يسرون على قواعد الدين الصحيحة يجهلون حقيقة الصلاة . واتجاهه في صغره

إلى هذا النوع من البحث هو الاتجاه الذي سيتخذه طوال حياته العلمية .
فكأنه كان منذ الطفولة إذاً معنياً بمسائل الدين ، منصرفاً إلى البحث في
العقائد والعبادات .

ثم يتجه إلى الدراسات الشرقية وهو لا يزال في سن السادسة عشرة ،
فيترجم وهو في هذه السن ، قصتين من التركية إلى اللغة المجرية ، تنشرها له إحدى
المجلات ، ويضعهما تحرير هذه المجلة تحت عنوان « مستشرق في السادسة عشرة » .
ومنذ هذه السنة ، سنة ١٨٦٦ ، وهو في كل سنة يخرج بحثاً أو طائفة
من الأبحاث بين كتب ضخمة قد يتجاوز حجم المجلد الواحد منها أربعائة
صفحة ، وبين مقالات متوسطة الحجم بين العشرين والستين صفحة ،
وتعليقات صغيرة وبحوث نقدية تعريفاً بالكتب التي تظهر باستمرار ، حتى
بلغت مجموع أبحاثه ، كما بينها فهرست مؤلفاته ، ٥٩٢ بحثاً .

وطبيعي أننا لن نستطيع أن نتحدث عن هذه الأبحاث كلها وإنما نحن
سنتناول بالتحليل والتلخيص أهمها وأخلفها بالعناية ، وسنقتصر من بين هذه
الأخيرة على التحدث عما هو خاص بالدراسات الإسلامية وحدها .

فأول أبحاثه القيمة الخطيرة في المسائل الإسلامية كتابه عن « الظاهرية
مذهبهم وتاريخهم » ، الذي ظهر سنة ١٨٨٤ . ولو أن عنوان الكتاب يدل
على أنه خاص بمذهب الظاهرية ، إلا أن الكتابة في الواقع مقدمة رائعة في
الفقه . فهو لا يقتصر فيه على دراسة هذا المذهب الذي اندرس ولم يعد
له أتباع ولم يعد له من يعنى بالكتابة فيه منذ زمان طويل ، بل هو يدرس
خصوصاً أصول الفقه دراسة تفصيلية واسعة ، فيتكلم عن أصول المذاهب
الفقهية المختلفة ، وعن الاجماع والاختلاف بين أئمة المذاهب ، وعن الصلة
بين هذه المذاهب وبين المذهب الظاهري وما بينها وبين بعض من
فروق . فيقدم لنا بذلك نظرة شاملة عن جوهر الفقه عامة . وهو في بحثه
في هذا المذهب يسير على المنهج الذي أوضحناه آنفاً ، فيتحدث عن تطوره

ونموه، ثم عن امتداد أصول الظاهرية من البحوث الفقهية إلى البحوث الكلامية وتطبيق هذه الأصول في العقائد الدينية على يد ابن حزم. ويتابع هذا التطور، ويحدد الاتجاهات التي اتخذها، ويرسم المنحنيات التي سار فيها، حتى يصل به إلى ابن تيمية والمقرئى .

ويزيد في أهمية هذا الكتاب كذلك أنه اعتمد فيه أكثر ما اعتمد على مصادر لم تكن قد طبعت بعد .

ولا بد لنا أن نعبّر خمس سنوات كي نجد كتاباً عظيماً كان ولا يزال له أخطر الأثر في الدراسات الإسلامية، وبخاصة فيما يتصل بالبحث في الحديث، ونعني به كتابه «دراسات إسلامية» الذي ظهر الجزء الأول منه سنة ١٨٨٩، والجزء الثاني في العام التالي .

في الجزء الأول من هذا الكتاب يتحدث جولدتسيهر عن « الوثنية والاسلام » وينظر إلى هذه المسألة نظرة جديدة تختلف عن نظرة من عاصره من المستشرقين بمن عنوان بدراسة هذه المسألة نفسها، مثل فلهوزن . فالكفاح الذي قامت به الروح الوثنية العربية الجاهلية ضد الروح الإسلامية الجديدة التي لم تقتصر على العرب وحدهم، بل شاعت في كل الأمم التي دخلت الإسلام، يصوره جولدتسيهر تصويراً رائعاً . فيذكر كيف قام الصراع بين الروح الوثنية الجاهلية، وهي الروح التي تلخص مثلها الأعلى في فضيلة « المروءة »، وتسودها نزعة ارسقراطية، تنحو نحو تمجيد الدم العربي وتفضيله على دماء الأجناس الأخرى، وبين الروح الإسلامية التي جاءت تنادى بالمساواة بين الأجناس، وتنزع نزعة ديمقراطية، وتقول بأن لافضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى . وكان هذا الصراع صراعاً قوياً هائلاً انتهى بهزيمة الروح الوثنية الجاهلية الارسقراطية، وانتصار الروح الإسلامية الديمقراطية . وما لبث أن قام من جديد نزاع بين الروح العربية وبين الروح الفارسية، بين روح الغزاة غير المتحضرين، وبين روح المهزومين ذوى الحضارة الممتازة

والثقافة الرفيعة . وهنا كانت الهزيمة أيضا من حظ الروح العربية ، ولم يكن لها من انتصار في هذا النزاع الحضارة الثقافى إلا فى اللغة والشعر والفقه إلى حد ما .

وأهم من هذا وأخطر ، الجزء الثانى من هذا الكتاب . ففى النصف الأول منه تجد أعظم بحث كتب فى الحديث ، كان مقدمة لسلسلة خطيرة من الأبحاث التى تلتها والتى لاتزال مستمرة حتى اليوم . ففى هذا القسم من الكتاب قدم لنا جولدتسيهر صورة صادقة ونظرة نافذة فى تاريخ الحديث وتطوره . وكشف لنا عن قيمة الحديث لا باعتباره حقائق ، وإنما باعتباره مصدرا عظيما لمعرفة الاتجاهات السياسية والدينية والروحية عامة ، التى وجدت فى الاسلام فى مختلف العصور . لأن الحديث كان سلاحا تستخدمه الفرق الاسلامية فى نضالها المذهبى ، والمذاهب السياسية فى كفاحها السياسى ، والتيارات الروحية فى محاولاتها السيطرة والسيادة فى ميدان الحياة الروحية الاسلامية . فقيمه ليست إذا فيما يورده من أخبار ، بل فيما يكشف عنه من ميول وتيارات استترت من ورائه واختفت تحت ستاره .

وفى قسم آخر من هذا الجزء الثانى يتحدث جولدتسيهر عن تاريخ تقديس الأولياء فى الاسلام وطبيعة هذا التقديس ، فبين كيف صور هذا التقديس ، وما الصلة بين هذه التصورات الشعبية وبين التصورات الوثنية أى الجاهلية ، ويقسم هؤلاء الأولياء بحسب أما كن تقديسهم وبيّن ما هناك من فروق محلية بين نماذج الأولياء فى الأماكن المختلفة .

أما الأبحاث التى ظهرت فيها قدرة جولدتسيهر الفاتحة على المقارنة ، تلك القدرة التى تحدثنا عنها من قبل ، فأهمها بحث له ألقاه فى المؤتمر الأول الدولى للأديان الذى انعقد فى باريس سنة ١٩٠٠ ، ونشر فى المجلد الثالث والأربعين من « مجلة تاريخ الأديان » ، بعنوان « الاسلام والدين البارسى » . فى هذا البحث يكشف جولدتسيهر لأول مرة عما كان لدى دولة الأكلسة من

تأثير في الاسلام في عهده الأول .

ثم عنى جولدتسيهر أيضاً بنشر بعض الكتب المهمة ، فنشر « كتاب المعمّرين » ، لأنى حاتم السجستاني سنة ١٨٩٩ ، وقدم له يبحث في هذا النوع من المؤلفات ذكر فيه من كتب كتباً من هذا النوع باللغة اليونانية أمثال لوقيان وفليجون الترتلى Lucian, Phlegon aus Tralles . ونشر كتاب « التوحيد » ، لمحمد بن تومرت ، مهدي الموحدين ، سنة ١٩٠٣ بمدينة الجزائر . وأخيراً نشر نشرته القيمة لكتاب « المستظهير » في الرد على الباطنية للغزالي سنة ١٩١٦ بمدينة ليدن ، وفي هذه النشرة يتحدث جولدتسيهر عن فكرة « الاجتهاد » ، و « التقليد » ، وأماط اللثام عن النزاع الذى كان على أشده في العصر الذى بلغت فيه الدعوة الفاطمية الاسماعيلية أوج عزها بين أئمة الفاطمية والاسماعيلية من جهة وبين رجال السنة ومذهب أهل السنة بعد أن تناوله الغزالي بالاصلاح من جهة أخرى .

ولكن أشهر أبحاث جولدتسيهر وأعظمها نضوجاً وتأثيراً كتاباه المشهوران « محاضرات في الاسلام » ، المطبوع بمدينة هيدلبرج سنة ١٩١٠ . و « اتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين » ، المطبوع بمدينة ليدن سنة ١٩٢٠ . أما الكتاب الأول فعبارة عن نظرة عامة في الاسلام من جميع نواحيه ، نظرة تركيبية واضحة ، قد حوت جوهر الحياة الروحية الاسلامية كلها كما يراها جولدتسيهر . فهو في الفصل الأول منه يتحدث عن « محمد والاسلام » ، ويبين مالفكرتى الضمير وطهارة القلب من دور كبير في الاسلام . وفي الفصل الثانى يبحث واسع في « تطور الشريعة » ، فيه يعطينا صورة عامة عن تاريخ الحديث ، ويبين لنا خصائص الفقه في ابتداء نشأة المذاهب . وأهم من هذين الفصلين الفصل الثالث الخاص بتطور علم الكلام ، فيتحدث عن تطور نظرية الجبر والاختيار في القرآن ، وعن الفروق بين المعتزلة وأهل السنة من ناحية السلوك الأخلاقي والعبادة . وينكر صفة حرية الرأى التي توصف بها المعتزلة

ثم يعنى عناية خاصة بالأشعرى ومذهبه، وينصف الماتريدى فيتحدث عنه طويلا، بعكس ما فعله كتب تاريخ الكلام، التى تهمله إهمالا غير لائق. وبلى ذلك فصل رابع عن « الزهد والتصوف »، وفيه يعالج موضوع التصوف فيبين كيف نشأ أولا على صورة زهد ساذج أولى، وكيف تطور بتأثره بالمؤثرات الهندية والهلينية حتى وصل إلى مذهب وحدة الوجود فى القرن السابع الهجرى. والفصلان الأخيران يبحث أولهما فى الفرق القديمة (الخوارج، والشيعية) - ويبحث ثانيهما فى الفرق المتأخرة (الوهابية والباية والبهائية والسيخ والاحمدية) وفى المحاولات التى بذلت من أجل توحيد الفرق وإيجاد وفاق بين السنة والشيعية.

فالكتاب صورة كاملة متناسبة الأجزاء للحياة الروحية فى الاسلام.

أما الكتاب الآخر الذى توج به تلك الحياة العلمية الحصبة القوية فهو فى تاريخ تفسير القرآن. يستهل جولدتسيهر هذا الكتاب بالحديث عن الخطوة الأولى من خطوات تفسير القرآن، وهى الخطوة التى تكوّن تاريخ النص نفسه، وعمما فيه من اختلاف فى القراءات، وعن الأسباب التى ترجع إليها هذه الاختلافات. وبعد هذا يبدأ الكلام فى الاتجاهات المختلفة فى تفسير القرآن. فيتناول بالحديث أولا الاتجاه القديم الذى تمثله مدرسة ابن عباس، ويمتاز بنفور أصحابه من « التفسير »، واقتصارهم على الشرح الحرفى الذى لا يكاد يتجاوز النحو ومعانى الألفاظ، لأنهم كانوا يشعرون بأن من الخطأ أن يريد الانسان أن يعرف أكثر مما أراد الله لنا أن نعرف. وكان يؤخذ عن اليهودية والنصرانية ما يتفق مع ما أتى به القرآن، ولكن لم يكن هناك تفسير واحد متفق عليه من جميع من عنوا بالتفسير فى ذلك الحين، بل قد روى عن الشخص الواحد تفسيرات متناقضة متضاربة. ثم يتلو ذلك الحديث عن الاتجاه العقلى الكلامى الذى بدأتاه المعتزلة واتخذته الفرق الكلامية الأخرى حتى انتهى « بالكشاف » للزخشري. وفى هذا الاتجاه

الجديد أصبح تفسير القرآن أكثر تدقيقاً وأشد عمقاً، فدخلت فيه المسائل الكلامية والنزعات العقلية، وأصبح شديد التعقيد مليئاً بالمناظرات الدينية المتصلة بالمقائد .

وينزل الصوفية ميدان التفسير وفي يدهم سلاح خطير ذو حدين هو التفرقة بين الظاهر والباطن ، بين التفسير الظاهري والتأويل الباطني الخفي . فيأتون باتجاه في تفسير القرآن مختلف أشد الاختلاف مع الاتجاهات السابقة واللاحقة . وهنا يعني جولدتسيهر بالحديث عن هذا الاتجاه الصوفي في تفسير القرآن ، فيكرس له أكبر أقسام الكتاب ، متحدثاً عن تطور هذا هذا الاتجاه ، وعن تشعب مناحيه تبعاً لاختلاف أصحابه بعضهم عن بعض ، مبتدئاً بإخوان الصفا ، ماراً بالغزالي ، حتى يصل إلى ابن العربي ، فيتحدث عنه حديثاً طويلاً راثماً .

وتتالي الفرق المتطرفة في هذا الاتجاه مغالاة شديدة ، وعلى رأسها الشيعة ، فتمثل اتجاهها في تفسير القرآن لا يتصل بالنص إلا أو هن اتصال ، اتجاهها يعنى في الرمزية ويغرق في التأويل إلى حد لا يكاد الانسان يستطيع تصوره .

وأخيراً يحتم الكتاب بعرض رائع للاتجاه العصري في تفسير القرآن ، وهو اتجاه المجددين الذين جعلو شعارهم قولهم إن باب الاجتهاد مفتوح . وهم في هذا الاتجاه يسلكون سبلا شتى ، ويرمون إلى أغراض مختلفة . فمنهم من يرمى من ورائه خصوصاً إلى تصوير الناحية الحضارية في الإسلام ، كما فعل أمير على ؛ ومنهم من يعنى بالناحية الايمانية المتصلة بالعقيدة ، يرمون من وراء ذلك إما إلى تخليص الاسلام من الشوائب التي دخلت عليه وارجاعه إلى ما كان عليه عند السلف ، متأثرين أشد التأثير بابن تيمية ، كما هي الحال بالنسبة إلى مدرسة الشيخ محمد عبده ؛ وإما إلى الدفاع عن الاسلام بإزاء

النظريات الجديدة التي أتت من أوروبا فوعزت إيمان المثقفين وحلت من
افتدتهم عقدة الدين .

وهكذا يقدم لنا جولدتسيهر في الظاهر تاريخاً حياً لتفسير القرآن ، بينما
هو في الحقيقة إنما يعرض لنا فيه مرآة صافية انطبعت فيها صورة قوية واضحة
للحياة الروحية طوال ثلاثة عشر قرناً عند ملايين الملايين من المسلمين .

كّرلو الفونسو نلينو^(١)

لم تسكد الشمس الساطعة — في اليوم الخامس والعشرين من شهر يولية سنة ١٩٣٨ — تغزو أحياء مدينة روما الخالدة ، حتى أقبل الشيخ ، الذي جاوز السادسة والستين ، على عمله العلمي الذي اعتاد القيام به كل صباح . وكان الشيخ نشيطاً كأنشط ما يكون الشباب ، وكان الهدوء الساجي الذي عمر نفسه الفسيحة السامية طوال حياتها يسود شارع رُقّيني حيث أقام بالطابق الأول من ثاني منزل فيه . ولم يكن أهل الحى ، ولا أهل المنزل ، يتوقعون جديداً في هذا اليوم ؛ ولم يكن العالم العلمي ، وعالم المستشرقين على وجه التخصيص ، يشعر ، ولو من بُعد ، أنه سيفقد فذاً من أفذاذه ، وزعيماً من كبار زعمائه . وإنما كان الجميع ينتظرون من الحياة الراتبة التي يحيونها ، أن تمر على عاداتها ، دون أن يصيب جهازها عطل في جزء من أجزائه الدقيقة المعقدة . ولم يكونوا في هذا الظن مخطئين ، ولا متفائلين شديدي التفاؤل : فالشيخ هادئ البال ، مرتاح النفس ، ساكن الضمير ؛ والشيخ في صحة جيدة يحسده عليها أمثاله من الشيوخ . نعم ، لقد أصيب منذ حين بتوعك ، ولكنه كان توعدكاً خفيفاً لم يحتج حتى إلى عناية الطبيب . وكان وافر النشاط ، جم الحيوية ، حتى هذا الصباح ؛ فهو بالأمس قد راجع آخر تجارب الطبع لعدد شهر يوليو من مجلة « الشرق الحديث » التي كان يشرف على الناحية العلمية

(١) نشرنا هذا البحث من قبل في مجلة « الثقافة » المذد رقم ٣٠ (٢٥ يوليو سنة ١٩٣٩) بمناسبة مرور سنة على وفاة نلينو ؛ وقد أعدنا نشره هنا بعد بعض التعديل فيه مع إضافة أشياء جديدة عرفناها بعد ظهور المقال . وقد رجعنا فيه إلى البحث الذي كتبه الأستاذ ليفي دلافيديا في مجلة « الشرق الحديث » سنة ١٩٣٨ عدد شهر سبتمبر ؛ وإلى الخطاب الذي ألقاه الأستاذ ميكلنچلو جويدى في حفلة تأبين نلينو في أكاديمية لنشاي الأهلية بمجلسة ١٨ فبراير سنة ١٩٣٩ . وقد ظهر هذا الخطاب في « أعمال قسم العلوم الأخلاقية والفيلولوجية » باكاديمية لنشاي الأهلية ، السلسلة رقم ٦ ، المجلد رقم ١٥ ، الكراسة ١ — ٢ ، يناير — فبراير سنة ١٩٣٩ ، روما .

منها . وهو في هذا اليوم قد أكبَّ على عمله في الصباح الباكر ، لا يصرفه عنه صارف من ألم ، أو تصور لألم ؛ ولكن من ذا يعرف نيات القدر ؟
استمر الشيخ في عمله ساعة أو تزيد ، أحس من بعدها بتغير مفاجيء ، هز كيانه كله هزاً عنيفاً ، على غير توقع منه ، ولا انتظار من ابنته العزيزة « ماريان » ، وأخته الوفية « أنثا » ، اللتين أقبلتا عليه مرتاعتين ، تنظران إلى وجهه الصبح المشرق والصفرة تعلو نواحيه وتشد شيئاً فشيئاً ، وإلى عينيه الزرقاوين اللامعتين وهما تستحيلان إلى سواد قاتم ، وإلى جبهته العريضة الطويلة معا والدم يغادرها من غير وحة ولا توان . وتحملان في يديهما الرحيمتين هذا الرأس المستطيل الذي وعى من العلم ما يذهل له كل مطلع وباحث ، وهذه القامة الفرعاء في غير هزال ولا إفراط في الطول . ولكن ماذا تستطيعان ، والموت قد أراد ، وإرادته نافذة ، لا يقوى على الوقوف في سبيلها كائن مامن الناس ، على الرغم من واسع حيلة الانسان ، هذا المخلوق الضعيف ، في كفاحه ضد قوى القدر .

مات إذا نلينو ، وفقد العالم بفقده زعيم المستشرقين المعاصرين .
ولد كركولو الفونسونلسينو بمدينة تورينو في السادس عشر من شهر فبراير سنة ١٨٧٢ ، من أم لومباردية هي حنَّه موتيني ، وأب ييموتى اسمه چوثنى . وكان هذا الأب أستاذاً لعلم الكيمياء مشهوراً ، نقل بعد ميلاد ابنه بقليل إلى مدينة أودينه . وفي هذه المدينة أتم الطفل دراسته الابتدائية والثانوية ، وكان موقفاً فيها كل التوفيق ، ممتازاً على جميع أقرانه ، إن في كثرة التحصيل أو في حسن الخلق . وتدل كراسات دراسته الأولى على جده المفرط ، والدرجات التي كان يحصل عليها على ميله الشديد إلى الدراسات الأدبية والدراسات الطبيعية والرياضية معا ، مما سيكون له أثر كبير في حياته العلمية فيما بعد .
أما تربيته المنزلية فكانت حازمة ، لا تخلو في بعض الأحيان من الصرامة والقسوة . وإليها يرجع الفضل فيما ساد سلوك الطفل العلمى والمخلقى من جد وانصراف عن اللهو .

وكان له منذ طفولته ولع شديد بالجغرافيا ، فأقبل على ما كان يكتب فيها يقرؤه بشغف شديد ، وبخاصة كتب الأسفار ، التي استهوت خيال الطفل ، فجعلته يحلم بأن يصير في يوم مامن الأيام رحالة مغامرا ، يستكشف المجهول من البقاع والأصقاع . ولما كان هذا الحلم بعيد المنال وهو في هذه السن الصغيرة ، فقد كان يسرّي عن نفسه هذا الشجن بأن يرسم مصورات جغرافية لبقاع شبه مجهولة في وسط أفريقية ، معتمدا في ذلك على ما قرأه في كتب الأسفار والرحالين .

وإلى جانب شغفه المبكر بتقويم البلدان ووصف الأرض ، كان مغرماً بدراسة اللغات الأجنبية ، معنياً بالوقوف على أسرارها . فدرس أشهرها بأقباله على الدروس الليلية التي كانت تنظمها بلدية أودنه .

وكان يعنيه من كتب الجغرافيا ما كان يكتب عن آسيا وأفريقية خاصة لانهما القارتان اللتان لم تكتشفا في جميع أجزائهما بعد . ولما كانت اللغة العربية أوسع اللغات انتشاراً في الأجزاء شبه المجهولة من الأوربيين في هاتين القارتين ، فقد اندفع الفتى الطلعة إلى دراسة هذه اللغة . فبدأ تعلمها دون أستاذ ، ودون كتب في نحو اللغة وصرفها ، بأن كان يديم النظر في كتاب جمع منتخبات من الأدب العربي ، وقع نظره عليه في مكتبة بلدية أودنه . ولما رأى والده منه هذا الحرص على تعلم تلك اللغة ، أمدّه بكتب في النحو والصرف . واستمر الفتى في دراسة اللغة العربية حتى كان في استطاعته ، وهو لم يدخل الجامعة بعد ، أن يعرف أصولها ، وأن يفهم حتى الصعب من نصوصها . ولم يقتصر على دراسة العربية وحدها من بين اللغات السامية في هذه الفترة ، وإنما درس أيضاً العبرية والسريانية .

ثم دخل جامعة تورينو ، وقد كان بها في ذلك الحين مستشرق كبير هو ايتالويتسى الذي اشتهر خصوصاً بدراساته الايرانية إلى جانب تدريسه للغة

العربية واللغات السامية الأخرى، فتتلذ له نلينو، وظل مخلصاً له طوال حياته،
وحين وفاته كتب عنه مقالا قبا في « مجلة الدراسات الشرقية » ج ٩ ص ٢٣٢
— ص ٢٣٤) ومقالا آخر في « دائرة المعارف الايطالية » ، كما تتلذ أيضاً
لاستاذ الجغرافيا المشهور في ذلك الحين . ونعني به جويدو كورا .

وكانت با كورة هذا الولع المزدوج بالعربية والجغرافيا أن أخرج كـرلو
الصغير الذي لم يتجاوز الثامنة عشرة بعدُ بحثاً عن « قياس الجغرافيين العرب
لخطوط الزوال » . وفي هذا الفصل القيم كشف عن علم واسع باللغة العربية
ومعرفة دقيقة بالكثير من المسائل الفيلولوجية والتاريخية والعلمية ، ثم عن
سيطرة على منهج في البحث مستقيم ، يمتاز بالدقة والاستقصاء والعناية بدقيق
المسائل لا بجليها . وهو منهج قويم تميزت به كل مباحث نلينو ، وجعل منه
فيلولوجياً عربياً من الطراز الأول . ولعل واحداً من المستشرقين لم يستطع
أن يفقه في هذا المنهج ولا تلك الطريقة . فكأن عقل نلينو العلمي قد نضج
نضجاً مبكراً جداً لم يسبقه في ذلك من بين المستشرقين إلا جولد تسيهر .

وهكذا بدأ نلينو تخصصه العلمي في هذه الناحية الجغرافية الرياضية عند
العرب . وقد برع فيها في هذه السن المبكرة ، حتى إن جوفتى إسكيبيرلى
الفلكى الايطالى المشهور ، وأخاه تشلستينو أحد المستشرقين البارعين ، عهدا
إليه في سنة ١٨٩٤ بنشر زيج البتاني ، الفلكى العربى المشهور ، وترجمته
والتعليق عليه . وهو عمل ضخم يتردد في القيام به أعظم الباحثين ، فما بالك
بشباب لم يتجاوز الثانية والعشرين ؟ وقد كان لهذا الزيج أثر كبير في علم
الفلك عند العرب ، ثم في علم الفلك عند المسيحيين في العصور الوسطى ، إذ
كان مصدراً من أهم مصادرهم في هذا الباب . وقد ترجم إلى اللغة اللاتينية
في وقت مبكر ، ترجمة أقبل عليها علماء أوروبا يدرسونها حتى عصر النهضة ، حين
عقسى على ما فيه ماجاء به علم الفلك الجديد على يد كوبرنيكس وكبلر وجاليليو
من نظريات تخالف نظريات بطليموس .

ولكن نلينو لم يحجم عن الاقبال على هذا العمل . ومن أجل هذا سافر إلى أسبانيا ليطلع على المخطوطة الوحيدة لهذا الكتاب ، وهي الموجودة بمكتبة الاسكوريال . وبدأ في دراستها لكي يعدها للنشر والترجمة والتعليق . وناهيك بالعمل الضخم الذي يتطلبه نشر هذا الكتاب ! لقد اضطر الشاب العالم إلى الرجوع إلى كل ما وصل إلى يديه من تراجم لاتينية ، وإلى مخطوطات كثيرة يستخلص منها من المواد ما يعينه على تفهم الكتاب والتعليق عليه . ولم يكتف بهذا كله ، بل كان يرجع إلى المصادر اليونانية واللاتينية والفهلوية والهندية ، وهي التي عنها أخذ الفلكيون من العرب نظرياتهم . وكانت نتيجة هذا البحث كله ثلاثة مجلدات ضخمة في ١١٣١ صفحة من قطع الربع !

وكان هذا العمل وحده كافياً لأن يجعل من نلينو أكبر حجة في تاريخ الفلك عند العرب ، وأن يهيء له مركزاً عالمياً يمتاز في هذا الباب . وفعلاً اعترف له العلماء والمستشرقون بهذه المكانة التي لم يكن ينازعه فيها منازع ، حتى إن ادارة « دائرة المعارف الاسلامية » عهدت اليه بكتابة المواد الخاصة بتاريخ الفلك عند العرب (تنجيم ، فلك ، أسطرلاب) . وكذلك فعلت « دائرة معارف الدين والأخلاق » الانجليزية . ولما دعت الجامعة المصرية القديمة في سنة ١٩٠٩ ، طلبت اليه أن يلقي محاضرات في تاريخ الفلك عند العرب باللغة العربية ، تمخضت عن كتاب هو أقوم ما كتب في بابه . وقد ظهر باللغة العربية (في أربع كراسات تشتمل على ٣٧١ صفحة من قطع الثمن) تحت عنوان « علم الفلك ، تاريخه عند العرب في القرون الوسطى » ، وطبع في روما سنة ١٩١١ .

وعلى الرغم من هذا كله لم تكن عناية نلينو بالفلك على هذا النحو الممتاز إلا جانباً واحداً من جوانب نشاطه العلمي العديدة المتنوعة . فدراسة الجغرافيا والفلك وتعمقهما إلى هذا الحد الذي يدعو إلى أشد الاعجاب ، لم يكونا ليحولاً بين هذه العقلية العلمية الفسيحة المتشعبة ، وبين ولوجها جميع ميادين

النشاط العلمي في الاستشراق الخاص بالعرب والاسلام ، والعلم بمسائلهما علما دقيقا ، يقوم أولا وبالذات على تحقيق النصوص ، والكشف عن النادر من الوثائق والمجهول من المخطوطات .

فكتب وهو في الثالثة والعشرين مقالا قيما عن « نظام القبائل العربية في الجاهلية » ، فيه بحث هذا النظام من الوجهة التاريخية والسياسية والاجتماعية بحثا عميقا يدل على ذكاء نادر ، واستقامة في الحكم والتقدير ، شهد بهما الأب لامانس في كتابه المشهور « مهد الاسلام » . وقبل ظهور هذا المقال بجوالي عام ، أخرج نلينو كتابا جمع فيه أشهر السور القرآنية ، ورتبها ترتيبا تاريخيا على حسب النتائج التي انتهى إليها نللكه في كتابه عن « تاريخ القرآن » وأضاف إليها تعليقات ومعجماً بأهم ما فيها من الفاظ قارنها بمقابلاتها في اللغات السامية الأخرى .

واشتهر الشاب العالم في ايطاليا شهرة واسعة . فمحتته وزارة المعارف الايطالية مكافأة دراسية لكي يدرس في القاهرة ، فجاها إليها في ديسمبر سنة ١٨٩٣ ، واستمر في مصر حتى مايو من العام التالي . وهنا استطاع أن يستفيد كثيراً ، وأن يستخدم قدرته الفائقة على الملاحظة في فهم أحوال مصر خصوصاً ، والشرق والاسلام على وجه العموم . وكان لهذه الرحلة أثر قيم في حياة نلينو العلمية فيما بعد . وبعدها أخرج كتاباً عنوانه « اللغة العربية في لهجتها المصرية » لكي يدرس الايطالي اللغة العربية بواسطته .

وبعد أن عرج على اسبانيا عاد إلى بلاده ، فأسند إليه شغل كرسي اللغة العربية في معهد نابلي الشرقي في نوفمبر سنة ١٨٩٤ ، وقد ظل به حتى سنة ١٩٠٢ حين عازمت الحكومة على شغل كرسي اللغة العربية في جامعة بيليرمو ، وقد كان خالياً منذ زمن طويل . فلم تجد خيراً من نلينو تضعه في هذا المركز الذي ظل به حتى سنة ١٩١٣ . وفي هذه السنوات التي قضاه في بيليرمو ، أظهر نلينو نشاطاً عظيماً ، سواء في التحصيل والدرس ، أو في أداء مهمة التدريس

التي عهد اليه بها خير أداء وأحسنه ؛ فعكف على قراءة الكثير جداً من الكتب العربية في فروع العلم المختلفة ، لم يترك فيه باباً ، ولم يهمل مسألة من مسأله ، دون أن يقف عندها فيطيل الوقوف ، مهتماً بالدراسات العربية وحدها ، دون غيرها من الدراسات الشرقية ، بخلاف غيره من المستشرقين الذين كانوا في الغالب يوجهون نشاطهم إلى أكثر من ناحية واحدة من نواحي الاستشراق من عربية وإيرانية وآرامية الخ .

وكانت عناية نلينو بالنواحي الأخرى بالقدر الذي يفيد في دراسته العربية فحسب ، لا من أجل التأليف والبحث فيها . وفي هذا يقول لأحد زملائه في جامعة بلمو : « لا أريد أن يغيرني شيء على الخروج من دراسة العرب وحدهم إلى دراسة أخرى ، ولكنني أريد أن أعرف عن العرب كل شيء . » . ولعل ذلك راجع إلى طبيعة نلينو في البحث والتفكير ؛ فهو يحب التخصص ودراسة المسائل الدقيقة الصغيرة ، ويسلك سبل المنهج التحليلي ، ولا يميل مطلقاً إلى الدراسات التركيبية الواسعة . ولهذا لم يكن له من هذا النوع الأخير شيء ، اللهم إلا في الحالات القليلة التي كان يضطر إليها اضطراراً كما في كتابته للمواد الخاصة بالكلمات العامة (مثل الاسلام ، محمد ، فلك) في دوائر المعارف التي اشتغل بالتحضير فيها .

واستمر نلينو في دراساته العلمية في بلمو ، لم ينقطع عنها إلا مرة واحدة حين رحل إلى الجزائر سنة ١٩٠٥ بمناسبة انعقاد المؤتمر الدولي للمستشرقين في هذه المدينة حينذاك . وهناك في الجزائر دفعته نزعته إلى الأسفار إلى زيارة بلاد الجزائر حتى الأجزاء غير المعروفة تماماً منها .

وبعد غزو إيطاليا لطرابلس ، لجأت اليه وزارة المستعمرات لتستعين بخبرته ومعرفته الدقيقة بأحوال العالم الاسلامي ؛ فكان مديراً للجنة تنظيم المحفوظات العثمانية ولمكتب الترجمة . وفي هذا أفاد الحكومة الايطالية فائدة قيمة ، خصوصاً فيما يتصل بنقل أسماء البلدان العربية في طرابلس إلى اللغة

الاطيالية ، ثم في مسألة الخلافة التي أثارها الأتراك في ذلك الحين ، وكانت موضوعاً لكثير من المناورات السياسية إبان الحرب العظمى . فقد كتب عن الخلافة رسالة طويلة بحث فيها طبيعة الخلافة على وجه العموم ، والخلافة العثمانية « المزعومة » (على حد تعبيره) بوجه خاص . وقد عالج مسألة الخلافة من بعد مرة أخرى في سنة ١٩٢٤ في مجلة « الشرق الحديث » ، بمناسبة زوال الخلافة العثمانية .

وكان لهذا الغزو أثره أيضاً في زيادة عناية الحكومة الايطالية بالدراسات الاسلامية . فأنشأت في جامعة روما إلى جانب كرسى الأدب واللغة العربية كرسياً لتاريخ الاسلام ونظمه أسنيد شغله إلى نلينو في سنة ١٩١٥ . وفي هذا الوقت عينه تخلى له جويدى الكبير عن الاشراف على مجلة « الدراسات الشرقية » . فأشرف على إخراجها ، وكتب فيها مقالات قيمة فيما بين سنة ١٩١٥ وستة ١٩٢٠ ، أشهرها المقالة الخاصة بأصل تسمية المعتزلة واسم القدرية والمقالة الخاصة بفلسفة ابن سينا ، وهل هي شرقية أو إشراقية ، وهى المقالات التي ترجمناها في هذا الكتاب . وقد حل هذه المشاكل المعقدة في تاريخ الكلام والفلسفة الاسلامية حلا يكاد يكون نهائياً ، على الرغم مما أثارته بين جميع الباحثين من قبل من اختلافات . ويتصل بهذا أيضاً مقالان كتبهما عن ابن الفارض بمناسبة ترجمة تائيته الكبرى إلى اللغة الايطالية ، وفيهما كشف عن سعة اطلاعه المدهشة على المذاهب المسيحية وعلى الافلاطونية المحدثة ، وعن معرفته الدقيقة بأحوال الصوفية النفسية .

ثم عنى بالشرعية الاسلامية ، وكان له فيها باع طويل ، خصوصاً حين أثيرت مسألة وجود قانون سريانى سابق على الشريعة الاسلامية وبه تأثرت . وقد أثبت نلينو ، بحجج لا تحتمل الشك ولا تستسلم للنقض ، أن القوانين المسيحية الشرقية تعتمد كلها على الشريعة الاسلامية ، ومنها استهدت . وكانت مناظراته في هذا الصدد مثاراً لاجباب الجميع حتى خصومه أنفسهم .

وفي سنة ١٩٢١ أنشئ في إيطاليا « معهد الشرق » من أجل دراسة
أحوال الشرق وشتونه السياسية والاقتصادية والثقافية ، وخصوصاً الشرق
الإسلامي . فعين نلينو مديره العلمي . وهذا المعهد هو الذي يخرج مجلة
« الشرق الحديث » التي تعبر عن نشاط هذا المعهد الدراسي .

وملأت شهرة نلينو الأسماع سواء في إيطاليا أو في الخارج . فسيطت به
مهام ضخمة وحاز ألقاباً رفيعة . فكان عضواً في مجلس التعليم الأعلى ولجنة
المعارف ، وأصبح عضواً في الأكاديمية الإيطالية في مارس سنة ١٩٣٢ .
وأُسندت إليه رئاسة القسم الشرقي في تحرير دائرة المعارف الإيطالية . وفيها
كتب أهم المواد الخاصة بالاسلام وبالغرب . كما كان عضو شرف لكثير
من الهيئات العلمية في الخارج .

ولعل واحداً من المستشرقين لم يكن أوثق من نلينو صلة بمصر .
فالجامعة المصرية القديمة قد دعته إلى تدريس تاريخ الفلك عند العرب في
سنة ١٩٠٩ — سنة ١٩١٠ ، ثم تاريخ الأدب العربي في السنتين الدراسيتين
التاليتين . وكان لتدريسه في الجامعة المصرية القديمة أخطر الأثر في تكوين
كبار الأدباء في مصر الآن . فقد استحدث منهجاً جديداً لدراسة تاريخ الأدب
العربي ، لم يكن معروفاً في مصر من قبل . وقد شهد بفضلته على الجامعة أكبر
تلاميذه فيها ، ونعني به الدكتور طه حسين بك في أول كتابه « في الأدب
الجاهلي » . وكما كان الرجل يعطف على مصر ويحب المصريين ، ولم تنس له
مصر هذا كله . فدعته الجامعة الجديدة فيما بين سنة ١٩٢٨ و سنة ١٩٣١
لتدريس تاريخ اليمن بكلية الآداب لمدة أربعة أشهر كل سنة ، وعين عضواً في
المجمع اللغوي سنة ١٩٣٣ .

وفي السنوات الأخيرة من حياته عني بطبع « تاريخ المسلمين في صقلية »
لميكيله أماري ، والتعليق عليه تعليقات طويلة ، أضاف فيها خلاصة نتائج البحث
في السنوات التي تلت آخر طبعة للكتاب حتى هذه الطبعة الجديدة ، حتى

فجعل منه أثراً خالداً من آثار البحوث التاريخية العميقة الدقيقة . كما كتب الكثير من المواد في « معجم القوانين الايطالى الجديد » ، وكلها خاصة بالمسائل الفقيهية وأنواع النظم التشريعية فى الاسلام . وقد شرحها نلينو شرحاً واضحاً دقيقاً يدل على سعة فى فهم الفقه الاسلامى ونظم الاسلام التشريعية . وفى شتاء سنة ١٩٣٧ زار مصر زيارته المعتادة من أجل حضور جلسات المجمع اللغوى . فلما انتهت الدورة سافر إلى بلاد العرب السعودية وظل زمناً بمدينة جدة ، واستطاع أن يزور بعض البلاد الداخلية مثل الطائف . واصطحب معه فى هذه الرحلة ابنته الأنسة ماريّا . وكانت رحلة موفقة استطاع فى أثناءها مقابلة الملك ابن سعود والاتصال بالشخصيات السياسية الكبرى فى المملكة العربية السعودية . واستطاع أن يدرس هذه البلاد من جميع نواحيها . فعزم على كتابة بحث كبير فى حياة هذه البلاد فى شتى مظاهرها . وبدأ فى كتابته فعلا فى أثناء رحلته . فوضع الصورة الاجمالية للكتاب وجمع له المواد المختلفة . واستطاع أن يكتب القسم الأول منه وهو الخاص بالنظام السياسى والادارى والقضائى فى المملكة العربية السعودية . وعاجله الموت قبل أن يتم القسمين الثانى والثالث الخاصين بالحياة الدينية الثقافية فى الحجاز ، وبجدة وما حوّلها ، وبرحلته من جنة إلى ما بعد الطائف . وهذا الكتاب قد عنيت الأنسة ماريّا بطبعه ، فظهر فى العام الماضى (سنة ١٩٣٩) كأول مجلد من « مجموعة مؤلفات نلينو المنشورة وغير المنشورة » ، وهى التى يشرف « معهد الشرق » على طبعتها وإخراجها . والقسم الأول منه كتبه نلينو نفسه كما ذكرنا ، أما القسمان الثانى والثالث فقد حررتهما الأنسة ماريّا اعتماداً على التعليقات والمواد التى تركها والدها ، أو التى اشتركت هى فى جمعها وكتابتها . ومكانة نلينو من بين المستشرقين جميعاً مكانة ممتازة لا يساويه فيها غير جولدتسيهر ونلدكه . وهو يمتاز عن جولدتسيهر بدقته العلمية ، وسعة اطلاعه على مختلف المسائل الاسلامية والعربية ، وتعدد مناحى نشاطه ؛ كما يمتاز بمنهجه

التحليلي الاستقرائي الذي يحول بينه وبين الالتجاء إلى افتراض الفروض الواسعة الجريئة، التي إن دلت على نفوذ البصيرة وعمق الوجدان، فإن فيها الكثير من الخطر. ويمتاز أيضا ببحوثه التحليلية الدقيقة، فهو لا يلجأ إلى البحوث التركيبية الشاملة إلا إذا حمل عليها قسراً. ولهذا فإن نتائج أبحاثه نتائج حاسمة في معظم الأحيان، إن لم يكن فيها كلها. وهو في استقامته في الحكم لا يكاد يجاريه أي مستشرق آخر على وجه الإطلاق.

فہرست الاعلام

| | |
|--------------------------------|------------------------------------|
| ابن یونس الاولیٰ : ۶۴۲ | ۱ |
| الاردیبیلی : ۱۲۹ | |
| ابن أردشیر : ۷۴ | آدم : ۲۳۲، ۲۳۱، ۲۲۷، ۲۲۵، ۲۳۷، ۲۳۴ |
| ارزمس : ۲۶ | الآمدی (سیف الدین) : ۱۶۳، ۱۶۲ |
| ارستوقان : ۱۰ | آمنہ : ۲۳۳، ۲۳۲ |
| ارسطو : ۱۱، ۱۷، ۱۲، ۲۳، ۴۴ | فان آرنونک : ۱۰۰، ۸۷، ۶۶، ۵۰ |
| ، ۵۸، ۵۹، ۷۵، ۷۸، ۷۹، ۸۱، ۸۷ | عبد الله بن اباض : ۲۰۸، ۲۰۶ |
| ، ۸۸، ۹۴، ۹۸، ۱۰۴، ۱۱۱ | الابابی : ۵۴، ۴۳ |
| ، ۱۱۴-۱۱۶، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۳۲ | أبجر (الملك) : ۶۷ |
| ، ۱۳۸، ۱۴۴، ۱۴۸، ۲۱۹، ۲۴۸ | ابن أبجر : ۶۴-۶۷ |
| ، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۵، ۲۶۳، ۲۶۵ | ابراہیم : ۲۳۵-۲۳۷ |
| ۲۷۶، ۲۷۹ | أبقرط : ۱۶، ۴۶، ۴۷، ۵۰، ۵۲ |
| أرنولد : ۱۷۴، ۱۸۵، ۱۹۰ | ۵۴، ۵۸، ۶۰، ۶۴، ۹۴، ۱۴۰ |
| اسماعیل الأزجی : ۱۳۱، ۱۳۲ | اپلونیوس : ۵۹ |
| ۱۶۸-۱۷۰ | الآہری : ۱۶۶ |
| أبو طالب الأزجی : ۱۳۲ | ابنہ الأثیر : ۱۲۸، ۱۳۵، ۱۳۷ |
| اسحق بن حنین : ۴۸، ۵۱، ۵۸ | ۱۹۸ |
| ۲۹۶، ۸۱، ۵۹ | اجنثاس : ۱۱۹ |
| اسرائیل الأسقف : ۶۱، ۷۴-۷۵ | احمد عیسیٰ : ۹۱ |
| اسقلیوس : ۴۱ | أخو دمیہ : ۵۴ |
| اسکیرلی (چوقی وتشلستینو) : ۳۲۳ | ادریس بن ادیس : ۱۹۶، ۱۹۷ |
| اسکاروس : ۸۱، ۱۰۰ | ابن نجاء الاربیلی : ۱۳۵ |
| الاسکندر : ۴، ۵ | |

| | |
|---------------------------|----------------------------------|
| اکیلاوس : ۴۹ | اسکیلوس : ۲۹ |
| اقلیدس : ۱۴۲، ۵۹، ۵۸ | اسماعیل : ۲۲۸ |
| الرش : ۲۰۱، ۱۷۵ | آسانی : ۱۱۷، ۱۰۴، ۵۳ |
| السییادیس : ۳۰ | اشپتا : ۱۹۴ |
| الياهو خای جرش : ۲۳۴ | اشتیز : ۱۷۵—۱۷۷، ۱۸۴، ۱۸۱ |
| الینوس : ۸۷ | ۲۰۱، ۲۰۰ |
| اماری : ۲۲۸، ۱۸۷، ۱۳۲ | اشتیشیدر : ۶۱، ۵۰، ۴۴، ۳۷ |
| امبادو کلیس : ۱۲۵ | ۱۱۵، ۱۱۱، ۱۰۴، ۱۰۳، ۷۹، ۷۸ |
| امقیدورس : ۴۱ | ۲۶۹—۲۶۷ |
| امونیوس : ۱۱۲، ۸۱، ۵۰، ۴۱ | الاشعری : ۲۰۶، ۱۹۴، ۱۴۴، ۸۴ |
| امیدروز : ۱۴۹ | ۳۱۷، ۲۱۶، ۲۱۵ |
| أمیر علی : ۳۱۸ | اصطفتن : ۵۴، ۴۹، ۴۷، ۴۳، ۴۲ |
| آنا نلینو : ۳۲۱ | ابن ابی أصیعة : ۴۹، ۴۶، ۴۳ |
| انستاس الکرملی : ۱۰ | ۶۱، ۵۰ — ۶۷، ۷۰، ۷۲، ۷۳ |
| انقیلاوس : ۴۷—۵۰ | ۷۸، ۷۶، ۷۵ — ۸۰، ۸۲، ۸۶ |
| انوش : ۲۲۸ | ۸۸، ۸۷، ۹۲، ۹۶، ۱۰۲، ۱۰۴ |
| انوشروان : ۵۶ | ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۵، ۱۴۸، ۱۶۳ |
| اهرن : ۵۴، ۴۳ | ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۶۴، ۲۷۸ |
| أوتو : ۲۳ | الأصم : ۲۱۷، ۲۱۲، ۲۱۱ |
| أوری : ۲۶۷ | اغریافون تنسیم : ۲۵ |
| أوریاسیوس : ۵۸ | الافرویدیسی (الاسکندر) : ۸۱، ۱۱۰ |
| أوریجانس : ۲۱، ۸ | افلاطون : ۷، ۹، ۱۰، ۲۱، ۲۳ |
| أوزنر : ۳۰۰، ۴۳ | ۸۱، ۱۰۵، ۱۱۹، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۵۳ |
| أوطولوقوس : ۵۹ | افلوطين : ۱۳ |
| أوغسطس : ۴، ۴۴، ۶۴ | محمد اقبال : ۲۵۹، ۲۴۵ |

البرادی : ۲۰۸ ، ۱۹۸
ابن محمود البربری : ۱۹۶
پرتای : ۳۸
برترم : ۳۲
برتشیا : ۵۳ ، ۴۱
بر تولد : ۱۰۰
فان دن برج : ۲۵۰ ، ۸۳ ، ۶۲
برجش : ۴
برجشتر یسر : ۵۱ ، ۴۸ ، ۴۵ ، ۱۵
۱۰۰ ، ۶۹ ، ۶۴ ، ۵۸
برداخ : ۲۷
البرذعی : ۱۴۳
برقلس : ۷۴ ، ۵۰ ، ۴۷ ، ۴۱
برکمرت : ۲۳
پروپوس : ۵۴ ، ۴۴
بروکلن : ۹۵ ، ۹۳ ، ۸۵ ، ۷۸ ، ۱۰
۱۳۸ ، ۱۳۲ ، ۱۳۰ ، ۱۰۳ ، ۹۷
۱۶۳ ، ۱۵۹ ، ۱۵۷ ، ۱۴۵ ، ۱۴۳
۱۶۸ ، ۱۶۶
برون : ۱۱۵
بریسون : ۱۶
پریم : ۲۷۲ ، ۲۶۲
پریه : ۸۳ ، ۸۱ ، ۸۰
بزر جمهر : ۲۷۵
بزلیدس : ۸
ابن البطریق : ۱۰۳

أوغسطینس : ۲۵ ، ۲۰
أولیری : ۳۷
ابن ایاس : ۲۲۸
ایقیوس : ۴۳
الایچی : ۲۱۱ ، ۱۹۹ ، ۱۹۸ ، ۱۹۳
۲۱۶ ، ۲۱۳ ، ۲۱۲
ب
احمد یابا : ۱۶۵
باریبه دی مینار : ۴۰
بارحدبشبه : ۵۳
الباروتی (سلیمان) : ۱۹۸
البارونی (زکریا) : ۲۰۸
روجر باکون : ۲۹۰ ، ۲۷۷ ، ۲۴۶
باخیا بن باقودا : ۱۴۸
باور : ۷۹
پیس : ۵۹
البتانی : ۳۲۳
یتسولد : ۳۰۱
پتسی : ۳۲۲ ، ۱۷۵
بتلر : ۴۰
البخاری : ۱۲۸ ، ۱۲۷
بختیشوع (جور چیس بن) : ۵۶
« عبید الله بن » : ۵۶ ، ۵۱ ، ۴۹
« علی بن » : ۵۶
بدر (مولی المعتضد) : ۱۲۴ ، ۹۱
البدیعی : ۹۰

دی یور: ۱۷۷، ۱۵۰، ۹۰، ۸۹، ۸۶، ۸۲، ۸۱، ۷۷، ۶۰
پوزی: ۲۷۴، ۲۵۸، ۲۵۵، ۲۵۴، ۲۴۵
پوکوک: ۲۱۲، ۱۹۹، ۱۸۷، ۱۷۵
۲۵۳، ۲۵۲، ۲۴۹ — ۲۴۷، ۲۴۵
بولس الاجانیطی: ۵۸، ۴۳
بومشترک: ۵۳، ۴۵، ۳۷
۱۰۸، ۱۰۴، ۱۰۰، ۸۱، ۷۷، ۶۰
۱۱۷، ۱۱۵، ۱۱۱
پونس: ۲۴۹، ۲۴۷
بوون: ۸۸
بویج: ۷۹، ۵۹
بیتهوفن: ۳۰۴
البیرونی: ۲۳۶، ۱۴۶، ۱۱۰، ۸۲
البیضاوی: ۱۹۳
ابن الیطار: ۹۷
پیلایوس: ۲۰۰
الیهی: ۵۰
ت
تدسیان: ۲۹
تذاری: ۱۰۴
الترمذی: ۲۲۵
تریلتش: ۳۰۰، ۳
تکاش: ۸۱، ۷۰، ۶۰، ۵۳، ۳۷
ابن التلبید: ۷۳
تنخوم اورشلی: ۳۰۸
التنوخی: ۱۵۰

ابن بطلان: ۹۵، ۹۴، ۴۹
بطليموس: ۳۲۳، ۱۴۲، ۶۰، ۵۹، ۱۶
بطليموس الغریب: ۱۱۰
البغدادی (الخطیب): ۱۴۴، ۱۳۲، ۷۴
البغدادی، (عبد القاهر): ۱۸۰، ۱۷۴
۲۱۱، ۲۰۹، ۱۹۵، ۱۸۵
یفا ملر: ۸۳
بکر: ۳۰۶ — ۲۹۹، ۲۰۲، ۹۸، ۳
۳۱۲، ۳۱۱، ۳۰۷
البکری: ۱۹۷
ابن بکس: ۹۲
البلاذری: ۳۰۱
پلائیوس: ۱۷۹، ۱۷۵، ۱۵۳، ۱۲۴
۲۸۰، ۲۶۵، ۲۱۵
أبو زید البلخی: ۱۲۵، ۸۲
أبو معشر البلخی: ۱۴۵ — ۱۴۴
البلذی (انثاسیوس): ۵۵
پنتو: ۱۱۴، ۷۴
بنیامین: ۷۷
بهاء الله (البابی): ۲۳۶
البهشی: ۱۳۸
ابن بریز: ۱۰۴
ابن برین: ۱۰۴
بهمنیار: ۲۸۶
پوبر: ۱۳۵
بودلی: ۲۵۷، ۲۵۴

ثيودوسيوس : ٥٩
ثيودوسيوس الثاني : ٦٤ ، ٤٠
ثيوفيلي : ١٠٤

ج

جابر بن حيان : ١١٠ ، ١٣ ، ١١٠ ، ١٠
الملاحظ : ١٠٥ — ١٠٣ ، ٥٧
٢١٠ ، ١٩٥ ، ١٤٩ ، ١٤٠ ، ١٣٥
— ٢٣٤ ، ٢٣١ ، ٢١٧
جاسيوس : ٥٠ ، ٤٩ ، ٤٧
جالان : ٢١٢ ، ٢٠١ ، ١٧٨ ، ١٧٥
جالينوس : ٤٥ ، ١٦ — ٥٤ ، ٥٢
٩٨ ، ٩٤ ، ٧٩ ، ٦٥ ، ٦٠ ، ٥٨
جاماسب : ٢٧٥
جاني (اسد بن) : ٥٧
جب : ١٠٧
الجبائي : ١٩٤ ، ١٤٤ ، ٩٧
جبرائيل بن بختيشوع : ١٠٤ ، ٩٢
ابن جبرول : ١٢٥
جبريل (الملاك) : ٢٢٨
جبريلى : ١٠٧ — ١٠٥ ، ١٠٢ ، ١٠١
ابن جبير : ١٥٣ ، ٩٣
ابن أبي جرادة : ١٣٤
جراف : ١٠٤ ، ٨٣ ، ٨١ ، ٨٠ ، ٣٧
الشريف المجراني : ١٧٤ ، ١٩٣ ،
٢١١ ، ١٩٨
جرکه : ٥

التهانوى : ٢١١
التوحيدى : ٨٨ ، ٨٦ — ١٤٣ ، ٩٠
١٥٠ ، ١٤٩
تورانديريه : ١٢٠ ، ٩
تورى : ٣٩
توقان : ١٠
تولك : ٢٧٤ ، ٢٥٥ — ٢٥٣ ، ٢٤٥
توما الاكرويني : ٢٢
ابن تومرت : ٣١٦
فون تيبلى : ٤٦٠ ، ٤٥
ابن تيمية : ١٦٦ ، ١٦٤ ، ١٣١ ، ١٢٧
: ٣٠٠ ، ٢٢٥ — ٢٢٢ ، ٢٢١

ث

ثابت بن سنان : ٩٢ ، ٧٣
ثامسطيوس : ٧٧ ، ٤٩
ثاودوسيوس : ٤٩
ثاودوسيوس (رومانوس) : ٦٠
ثاوفرستس : ٨١
الثعالبي : ١٦٠
الثعلبي : ٢٢٩ ، ٢٢٢
عمر الثلاثي : ٢٠٨ ، ٢٠٥ ، ١٩٣
ابن ثوابة : ١٣٩
ثورنديك : ٢٥
الثورى : ٦٦
ثيادورس : ١٠٤
ثيودوتوس : ٤١

- جوندولف : ۳۲، ۳۰
میکنچلو جویدی . ۳۲۰
جویرجاس : ۱۸۹، ۱۸۳
الجوبنی : ۱۳۵
جیتزلو : ۲۰۱
جیتھ : ۳۳، ۳۲، ۳۰، ۲۹، ۱۸
ابن ابی الجیش : ۱۶۸
چیرار (سان پول) : ۱۰۰
الجیطالی : ۲۰۶، ۲۰۵
الجیلانی : ۱۳۵ — ۱۳۷ ، ۱۶۰ ،
۱۷۰ — ۱۷۱
چیوت : ۱۶۸
جیورجھ : ۳۲
- ح
- ابن الخبر : ۲۶۶
ابن حجر : ۲۲۱، ۶۶
ابن ابی حدید : ۱۹۱
الحریری : ۱۸۸
ابن حزم : ۱۵۱ — ۱۵۲ ، ۱۹۱ —
۳۱۴ ، ۲۱۶ ، ۲۱۰ ، ۲۰۹ ، ۱۹۴
حسان بن ثابت : ۲۲۸
الحسن (ابن علی) : ۲۲۶
الحسن البصری : ۱۷۳ — ۱۷۵ ،
۱۸۰ ، ۱۸۴ ، ۱۸۶
الحسین (ابن علی) : ۲۲۶
أحمد بن الحسين الاباضی : ۲۰۸
- جریفینی : ۴۱
جریرت : ۱۴۰
ابن جزلة : ۹۶ ، ۹۷ ، ۹۹
چستنیان : ۵
چسموندی : ۱۱۷
جعفر الصادق : ۱۵۰
جاللیو : ۳۲۳
ابن جمیع : ۲۰۴
جوئییه : ۲۴۵ ، ۲۴۷ ، ۲۴۸ ، ۲۶۲ ،
۲۹۱ ، ۲۹۲
چوچیہ : ۱۰۰
جودمان : ۴۲
جورجیوس : ۴۴ ، ۵۵
چوردان : ۲۷۷
جوزجانی : ۲۶۴ ، ۲۶۳ ، ۲۴۸
ابن الجوزی : ۱۰۷ ، ۱۳۶ ، ۱۳۷ ،
۱۷۰ — ۱۷۲ ، ۲۲۱
ابن الجوزی (سبط) : ۱۶۸ ، ۱۷۲ ،
۲۲۱
ابن قیم الجوزیة : ۲۲۵
جوشہ : ۲۷۰
چوفی نلینو : ۳۲۱
جولدسپیر : ۷۳ ، ۸۰ ، ۱۲۳ ، ۱۷۸ ،
۱۷۹ ، ۱۹۱ ، ۱۹۵ ، ۱۹۶ ، ۱۹۹ ،
۲۱۰ ، ۲۱۶ ، ۲۱۸ ، ۲۴۰ ، ۲۴۵ ،
۲۸۰ ، ۳۰۲ ، ۳۰۷ — ۳۱۹

حاجی خلیفه: ۱۱۰، ۲۵۴، ۲۷۴
الخلیل بن احمد: ۱۴۵
ابن الخمار: ۴۶، ۴۷، ۸۵، ۸۷،
۸۸، ۹۰
الخوارزمی: ۱۱۹
خودابنده: ۲۲۹
دی خوبه: ۱۵۳، ۱۷۴، ۱۹۶
الخیاط المعتزلی: ۲۱۶، ۲۱۷

د

دارنبور: ۲۴۵، ۲۵۷، ۲۵۸
ابن داود: ۹
داتته: ۲۲، ۲۴
دلاقیدا: ۳۲۰
الدمیری: ۲۳۱
الدمی: ۱۵۷
دنخا: ۵۵
دنخا: ۵۵
دوتدی: ۳۲
دوزی: ۱۷۵، ۱۸۷، ۲۵۷
دیترتش: ۳۰۰
دیترتشی: ۱۷۵، ۱۷۷
دیسو: ۲۲۰
الدینوری: ۱۷۳، ۱۸۸
ذ
الذهبی: ۱۲۸، ۱۳۳
ذیوفنطس: ۵۹

الحنفاوی: ۱۶۵
الحکم: ۱۵۱
الحلاج: ۹
الحواری: ۱۳۱
الحلی: ۲۲۲
ابن حنبل: ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۷،
۱۷۱، ۲۳۹
أبو حنیفة: ۲۳۱

حنین: ۳۹، ۴۵، ۴۸، ۵۱، ۵۲،
۵۷، ۵۸، ۶۹، ۹۱، ۹۴، ۹۸،
۱۰۴، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۱۸
حنه موتینی: ۲۲۱
حواء: ۲۲۳، ۲۳۴
یوحنا بن حیلان: ۴۵، ۶۱، ۶۴،
۷۵، ۷۸، ۷۹، ۹۹
حینا نیشو: ۵۵

خ

خالد البرمکی: ۱۰۵
خالد بن یزید: ۶۸، ۶۹، ۱۰۵
ابن خرداذبة: ۱۹۶
ابن خلدون: ۱۷، ۲۱۱، ۲۱۶،
۲۵۶ — ۲۵۸، ۲۷۰، ۲۸۴
خلف بن السمح: ۲۰۸
ابن خلکان: ۹۷، ۱۰۶، ۱۳۵،
۱۵۸، ۱۶۳، ۱۷۴، ۱۹۱، ۲۳۴،
۲۳۶، ۲۳۷

| | |
|----------------------------|---------------------------------|
| ۱۷۲، ۱۷۰ | ز |
| ابن این رمثة: ۶۷ | راه: ۷۷ |
| الرهاوی (یعقوب) : ۵۵ | الرازی (أبو بکر) : ۸۱، ۶۴، ۴۵ |
| رویل: ۶۳ | ۸۲، ۸۳، ۹۲، ۹۳، ۱۱۰، ۱۲۴ |
| رودان: ۲۹ | ۱۶۷، ۱۴۹ |
| روسکا: ۴۷، ۵۳، ۶۹، ۸۲ | الرازی (الفخر) : ۱۶۶، ۱۴۵ |
| ۱۱۹، ۱۰۵ | ۱۹۳، ۱۹۲، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۵۶ |
| روسو: ۲۴۷ | ۲۶۲، ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۶، ۲۷۸ |
| روفیل: ۷۶ | ۲۸۷ |
| ابن الروندی: ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۶ | الرازی: ۶۳ |
| ۲۱۷ | رتز: ۲۴، ۲۵، ۴۶، ۱۰۰ |
| ریت: ۱۵۳، ۱۹۵ | ابن رجب: ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۳۷ |
| الریحانی: ۱۲۵ | ۱۶۸، ۱۶۹ |
| ابو ریده: ۸۲ | الرستمی: ۲۱۰ |
| ریسکه: ۱۷۴، ۱۷۵ | ابن رسته: ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۹۱ |
| رینان: ۴۴، ۱۲۸، ۲۶۶، ۲۷۷ | ابن رشد: ۹۸، ۱۵۴، ۲۴۶، ۲۴۹ |
| ز | ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۶، ۲۷۷ |
| الزبیر بن العوام: ۱۸۴، ۱۸۹ | ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۷، ۲۹۴، ۲۹۵ |
| الزجاج: ۱۵۰ | ابن رشید: ۹۷ |
| زخاریا: ۷۵ | الرشید (هارون) : ۹۱، ۱۱۷، ۱۸۵ |
| زرادشت: ۲۷۵ | رشید باشا: ۹۷ |
| ابن زرعة: ۸۸، ۹۹، ۱۱۸ | رشید الدین بن خلیفه: ۶۲ |
| الزنجشیری: ۱۸۸، ۳۱۷ | ابن رضوان: ۹۵ |
| علی بن محمد الزهری: ۲۳۹ | رفائیل: ۲۹ |
| کعب بن زهیر: ۲۲۸ | فرید رفاعی: ۱۱۴ |
| ابن زیلع: ۲۹۲ | رکن الدین عبد السلام: ۱۳۶-۱۳۷ |

عبد الله بن سلام : ۲۲۰
دی سلان : ۲۱۶ ، ۲۴۵ ، ۲۵۶
۲۶۷ ، ۲۶۲ ، ۲۶۰ ، ۲۵۸ ، ۲۵۷
۲۸۰ ، ۲۷۰
سلم : ۱۱۳ — ۱۱۵ ، ۱۱۷ ، ۱۱۸
سلیمان : ۲۲۹
سلوانوس : ۵۵
سلیان بن داود : ۲۴۰
السمعانى : ۱۳۰ ، ۱۳۴ ، ۱۷۴
سنان بن ثابت : ۹۱ ، ۷۲
محمد بن سنان : ۲۴۱
سنبلیقیوس : ۴۱
ستلانا : ۱۵ ، ۲۱۴
سلیان السنجرى : ۲۳۹ ، ۲۴۰
السندوبى : ۸۹ ، ۱۴۳
السوسى : ۱۶۷
السهروردى : ۱۲۹ ، ۱۳۰ ، ۲۵۲
۲۶۲ ، ۲۶۵ — ۲۶۷ ، ۲۷۳ — ۲۷۶
۲۸۸ ، ۲۸۶
سهل بن هارون : ۱۱۵
محمد بن حسن بن سهل : ۲۳۶
سوتر : ۸۰
سوفو کلیس : ۳۱
سویرس : ۴۲
موسی بن سیار : ۹۳
سیبوخت : ۵۵

س

بن سابور : ۱۲۹
سارتون : ۱۰۳
عر باض بن ساریة : ۲۲۵
دی سامی : ۱۸۷
سیباط : ۸۸ ، ۴۹
بن سبعین : ۲۲۱
ابن سیکتکین : ۸۷ ، ۸۸
السبکی : ۱۳۳ ، ۱۴۴ ، ۱۵۸
۱۶۳ — ۱۶۴
السجستانی (أبو سلیمان) : ۵۰ ، ۶۳ ،
۷۴ ، ۸۲ ، ۸۵ — ۸۷ ، ۸۸ ، ۸۹
۹۰ ، ۱۵۰
سنخاو : ۲۰۶ ، ۲۰۸
السنخاوی : ۲۰۹ ، ۲۲۵
سدنی سی : ۲۵۲
سرجیوس الرأس عینی : ۴۳ ، ۴۵ ،
۵۲ ، ۵۴ ، ۵۶ ، ۵۸ ، ۱۰۷
ابن سعد : ۲۲۵ ، ۲۳۲ ، ۲۳۸
۲۳۹
سعدیا : ۸۵
ابن سعود : ۳۲۹
سهنزولا : ۲۳
سقراط : ۱۴۰
سل : ۱۷۵
شلام الابرص : ۱۱۰ ، ۱۱۵

| | |
|--------------------------------|-----------------------------------|
| ١٨٥ ، ١٩٨ ، ٢٠٢ ، ٢١٠ ، ٢١٣ | السيرافي : ١٤٠ |
| ٢١٦ ، ٢١٧ | سرلمسن : ٢١١ |
| شوسا : ٢٤٦ ، ٢٩٣ | سيل : ١٧٥ ، ١٩٩ ، ٢٠١ |
| شوقان : ١٧٧ | ابن سينا : ٧٩ ، ٨٠ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٨ |
| الشيبياني : ٩ | ١٣٥ ، ١٣٧ ، ١٥٣ ، ٢٤٥ — ٢٩٦ |
| شيث : ٢٢٨ | السيوطي : ١٢٦ ، ١٢٨ ، ١٣٣ |
| شينخو : ١٠٢ ، ١٥١ | ١٣٥ ، ١٤٢ ، ١٤٩ ، ١٦٤ ، ١٦٥ |
| شيدر : ٣ — ٦ | ١٦٦ ، ٢٢٣ ، ٢٣٢ |
| أبو اسحق الشيرازي : ١١٩ | ش |
| صدر الدين الشيرازي : ٢٧٣ ، ٢٨٦ | شاخت : ٩٥ |
| ٢٨٨ — | شارلمان : ٢٣ |
| قطب الدين الشيرازي : ٢٦٩ ، ٢٧٢ | الشافعي : ١٢٥ ، ١٤٤ |
| ٢٨٦ | الشاطبي : ١٢٧ |
| شيشرون : ٢٣ ، ٢٧ | أبو شامة : ١٦٨ |
| ص | بو شاکر : ٥٩ |
| ابن الصابي : ١٩٢ | الثریشي : ١٧٤ |
| صاعد : ٦٣ ، ٦٦ ، ١٠٢ ، ١٠٣ | الشعراني : ١٢٤ ، ١٥٠ |
| ١٥١ ، ١٥٢ | شفولسن : ٧٠ |
| صالحاني : ٧٨ | شكسیر : ٢٩ ، ٣٠ |
| الصدیق : ٦٠ | عامر الشماخي : ١٩٣ ، ٢٠٤ ، ٢٠٨ |
| ابن الصغير المالكي : ١٩٧ ، ١٩٨ | أبو العباسي الشماخي : ١٩٧ |
| ابن الصلاح : ١٥٩ — ١٦٠ ، ١٦٢ | شمت : ٤٧ ، ١٠٠ |
| ١٦٦ — | شمعون : ٥٥ |
| ط | محمد بن شنب : ١٤٧ ، ٢٣٢ |
| الطبراني : ٢٢٣ | شميلدرز : ١٧٥ ، ٢٠٠ ، ٢٠١ |
| الطبري : ١٨٨ ، ١٨٩ ، ١٩٠ ، ٢٢٢ | الشهرستاني : ٩٤ ، ٩٧ ، ١٧٤ |

ابن عباس : ٢٠٨ ، ٢٣٨ ، ٣١٧
علي ابن العباس : ٩٣
حسن العباسي : ١٤٦
ابن عبد الحكم : ٢٩ ، ٦٧
اسحق بن عبد الحميد : ١٩٦
مصطفى عبد الرازق : ١٦٦
عبد الرحمن محمد بن الحسين : ٢١٨
عبد العزيز بن أبي رجاه : ٢٣٩
عبد الله (ابن عبد المطلب) : ٢٣٩ ،
٢٣٠ ، ٢٢٢
عبد المطلب : ٢٢٩
عبد الملك بن مروان : ٢٠٦
أفلح بن عبد الوهاب : ٢١٠
محمد عبده : ٢٣٤ ، ٣٠٢ ، ٣١٨
ابن عبدون : ٨٧
عبد يشوع : ١١٧
ابن العبري : ٧٨ ، ٨٠
عييد : ٦٧
ابن عبيد الله (القاسم) : ١٢٤
عمرو بن عبيد : ١٧٣ — ١٧٥
١٧٧ — ١٨١ ، ١٨٥ ، ١٩٥
أبو منصور العجلي : ٢٣٨
يحيى بن عدى : ٦٣ ، ٦٤ ، ٧٤ ، ٧٧
٧٨ ، ٨٠ — ٨٣ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٩٠ ،
٩١ ، ٩٩ ، ١٥٠
عبد الرحمن العراقي : ٢٢١

علي بن زين الطبري : ٦٠ ، ٩٣
ابن طبون : ٨٠
الطرهازي : ١١٧
ابن طفيل : ٢٤٥ — ٢٤٩ ، ٢٥٢ ،
٢٥٣ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٦٠ ، ٢٦٣ ،
٢٦٦
طغرل بيچ : ٧٤
ابن طملوس : ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٥٣ ،
١٥٤ ، ٢٥٠
طه حسين : ١٠٠ ، ٣٢٨
نصير الطوسي : ٢٦٣ ، ٢٧٦
محمد بن الطيب : ١٣٤
ابن الطيب (أبو الفرج) : ٩٣ —
٩٤ ، ٩٩
طيبويه : ٥٥
طباطبائي : ١١٥ ، ١١٨ —
ظ
الظاهر (ابن الخليفة الصر) :
١٢٩
ظهير الدين : ٨٦ — ٨٨ ، ٩٥
ع
عائشة : ١٨٤ ، ١٨٩
العامري : ٩٠
ابن عباد : ٩٠ — ٩١
ابن عباد (الصاحب) : ١٣٩

١٥٣، ١٤٨ — ١٥٨، ٢٢٠،
٢٢١، ٢٥٦، ٣١٦
الغنيمة: ١٣٠

ف

الفارابي: ٤٤، ٤٥، ٦١، ٦٢، ٦٤،
٦٧، ٦٩، ٧٤ — ٧٦، ٧٨، ٨١،
٨٣، ٨٤، ٨٦، ٩٨، ٩٩، ١٠٩،
١١١، ١٤٨، ١٥٣، ٢٧٤، ٢٧٥،
٢٩٦
ابن فارس: ١٣٩، ١٤٠
ابن الفارض: ٣٢٧
فاطمة: ٢٥٦
ابن فتيان: ١٣١
فتشنيو: ٢٥٣
فتيون: ١١٦
أبو الفدا: ١٧٤
فدياس: ٢٩
ابن الفرات: ٩٢
أبو الفرج: ٢٥٣
فرجيل: ٢٢، ٢٣، ٢٧
ابن فرحون: ١٣١
فرفيوس: ٢٠، ٩٤، ١٠٢، ١٠٦،
١٠٧، ١٠٨
فرلاني: ٣٧، ٤١، ٤٢، ٥٥، ١٠٠،
١٠٦ — ١١١، ١١٤
فرنسيس الاسيزي: ٢٢

ابن العربي: ١٤٢، ١٥٣، ٢٢١، ٣١٨،
حسن العسكري: ٢٢٦
ابن عساكر: ٦٨
ابن العسال: ٢٩٦
عضد الدولة: ٨٦، ٩٢، ٩٣
عبي الدين المطار: ٢٣٢
أبو العلا عفيفي: ٢٩٥
ابن أبي علاج: ٢٣٩
علي: ١٧١، ١٨٣ — ١٨٩، ١٩١،
٢٢٦، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٣٨،
عبد الله بن علي: ١٠٢، ١٠٧،
ابن عمار: ٢٣٢
ابن عمر: ١٩٠
عمر بن عبد العزيز: ٦٥ — ٦٨
عمرو بن العاص: ١٨٩، ٥٠
ابن العميد: ١٤٩
عياد: ١٧
عيسى: ١٥٤، ٢٣٥، ٢٣٨
علي بن عيسى (الوزير): ٨٧، ٩١، ٩٢
علي بن عيسى: ٨٥، ٩٤
عيسى بن علي: ٨٧
مبني: ٢٢١

غ

غالب: ٧٢
الغزالي: ١٠، ٩٨، ٩٩، ١٢٥،
١٣٣، ١٣٥، ١٤٠ — ١٤٢، ١٤٦

القاقوجي : ٢٤٠ ، ٢٢٥ .
القباني : ١٥٧
قتادة : ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٩١ ، ٢٢٦
ابن قتيبة : ٦٦ ، ١٤٠ ، ١٧٣ ، ١٧٦
٢٠٠ ، ١٩١
ابن قرة (ثابت) : ٥٩ ، ٧٢ ، ٧٦
أبو قرة : ١٠٤
اسحق القدوي : ١٩٥
قسطا بن لوقا : ٥٩
أبو القشقرى : ٥٤
ابن القصاب : ١٧٢
القطان : ١٢٨
ابن القفطى : ٤٣ ، ٤٧ — ٥٥ ، ٧٢
٧٣ ، ٧٥ — ٧٨ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٦ —
٩٠ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ١٠٢ ، ١٠٠
١١٠ ، ١١٥ ، ١٢٣ ، ١٣٥ ، ١٣٩ ،
٢٧١
القومسي : ٨٥
قويرى : ٦١ ، ٦٤ ، ٧٥ ، ٩٩
قيس بن سعد : ١٨٩
قينان : ٢٢٨
ك
كارادى قو : ٣٧ ، ٦٣ ، ٨٢ ، ٢٤٥
كاوانوفا : ٤٣
كاسوتو : ٢٤٦
كالدرون : ٢٩

فريدريك الثانى : ٢١
قستنفلد : ٧٧ ، ١٠٦ ، ١٥٨ ، ١٦٣ ،
١٧٣ ، ٢٣٤
ابن الفقيه : ١٩٦ ، ١٩٧
فليجر : ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٠١
فليجل : ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٥٠
فليجون : ٣١٦
فليشر : ٢١٠ ، ٣٠٨
فلترز : ٣٢
فليلر : ٣٢
فلتينيوس : ٨
فلهوزن : ٣٠٧
فان فلوتن : ٥٧ ، ٢٠٧
فلو طرخس : ٣٠ ، ٥٩
فناخسرو : ٨٦
فشرش : ١٠١ ، ١١٠
فنكلين : ٢٩ ، ٣٢
ابن فهر : ١٠٤
ابن فهيرز : ١٠٤
فولرز : ١٢٩
فولف : ١٧٥ ، ١٧٦
فويرباخ : ٢٩
فيشاغورس : ٧
فيل : ١٠٠ ، ١٧٥ ، ١٧٦
فيلو سترانس : ٣٣
ق
ابن القادس : ١٦٩

- کالونیوموس : ۲۵۱، ۲۵۰
کاتورو قش : ۲۱
کپار : ۳۲۳
الکتانی : ۲۳۳
ابن یوسف الکرمانی : ۱۴۶
ابن کرئیب : ۶۴، ۷۱، ۷۶، ۹۹
کروس : ۱۰، ۱۰۱، ۱۱۹، ۱۲۰
کرول : ۴۲
کریل : ۴۳
فون کریمر : ۱۷۵، ۲۰۲
کسری : ۱۱۹، ۵۴
ابن کشکرایا : ۹۲
کلاجس : ۳۲
کلامروت : ۳۹، ۱۱۰
کلنجر : ۲۹
کلیانس : ۸، ۲۳۵، ۲۳۸
الکلینی : ۱۵۰
کلیوبترا : ۶۴
الکمیت : ۲۳۳، ۲۳۴
الکندی : ۵۹، ۷۱، ۷۸، ۱۱۴، ۱۴۵، ۱۲۵
أبو البصر الکندی : ۱۵۰
کوپرنیکس : ۳۲۳
جویدو کورا : ۳۲۳
کوجبر : ۴۲
کورنی : ۲۹، ۳۰
- کوفن : ۱۲۵
کومینوداترینو : ۲۵۱
موسی بن کیمیا : ۶۰
کیوست : ۴
کیروس : ۲۵۰
کیورتن : ۱۷۴
- ل
- لامانس : ۷۰، ۳۲۵
لپرت : ۱۰۲، ۱۲۳، ۱۳۵، ۱۳۹
لسنج : ۳۲
لورا : ۲۶
لومسترا نیج : ۹۶
لوکلیر : ۳۷، ۴۳، ۴۶، ۵۲، ۹۳، ۹۶
لوتر : ۲۵
اللورقی : ۱۳۳
لوقیان : ۳۱۶
اللیث بن المظفر : ۱۴۵
لیزجانج : ۸
لیشتال : ۳۹
لین پول : ۴۳
لین : ۱۹۵
- م
- الماتریدی : ۳۱۷
ابن ماجه : ۲۵۵
مارأبا : ۵۵

- محمد: ١٢، ٩، ١٥٥، ١٦٠، ١٧٢،
٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٣١، ٢٣٣ —
٢٣٨ —
ابن الخيمرة: ١٣٠،
ابن المرتضى: ١٣٣، ١٣٤، ١٧٤،
٢١٦، ٢٢٠،
السيد المرتضى: ١٧٤،
ابن المرستاقية: ١٧١،
المرسى المفسر: ١٢٦،
ابن مرقس: ١٣٢، ١٦٩،
مرجليوث: ٨٩، ١٢٣، ١٢٥ —
١٢٨، ١٢٩، ١٣٤، ١٣٦، ١٤٣،
١٤٩، ١٥٠، ١٥٢، ١٧٥، ١٧٩،
١٩٧، ٢١١،
مرتشى: ٢١٢،
ابن المرزبان: ٩٢،
مريقيون: ٨،
مركس: ٣٠٠،
مركله: ٣٩،
المروزي: ٦١، ٦٤، ٧٤، ٧٥ —
٧٦، ٩٩ —
المستجد: ١٣٧،
ابن مسرة: ١٩٧، ٢١٥، ٢٦٥، ٢٦٦،
مسعود الأول الغزنوى: ٢٧٨،
المسعودى: ٤٠، ٦٣، ٦٧، ٨١، ٨٢،
٨٤، ٨٥، ١٨٠، ١٨٤ — ١٩٣، ٢٣٦،
- الماردينى: ١٣٨،
ماريا نليتو: ٣٢١، ٣٢٩،
ماريتوس: ٤٧ — ٤٩،
ماسبيرو: ٤١، ٤٢،
حاصينيون: ٩،
يوحنا بن ماسويه: ٥٦ — ٥٧،
ماسيه: ٣٩،
مالك: ١٢٥،
المأمون: ١١، ١١٤، ١١٧، ١١٨،
١٢٥، ١٣٣، ١٩٦،
الماوردى: ١٢٧،
ماير: ٦٥،
مايرهوف: ٣٧، ٤٩، ٥٦، ٩٥،
١٠٩، ١٠٤،
علي مبارك: ١٦٧،
المبرد: ١٩٥،
أبو بشرمى: ٦٢ — ٦٤، ٧٤،
٧٥، ٧٦، ٧٨، ٨١، ٩٩، ١٤٠،
٢٩٦،
متس: ١٨، ٩١، ١٧٤،
متعوخ: ٤٩، ١٠٠،
متنيا: ٢٩،
المتوكل: ٥٨، ٧٠، ٧٤، ١٢٥،
المجريطى: ٢٥،
أبو المحاسن: ١٣٥، ١٧٤،
داود بن الحبر: ٢٢٠، ٢٣٩،

المنصور (أبو جعفر): ١٠٢٠٥٦،

١٩٠، ١٠٧

المنصور (ابن أبي عامر): ١٥٢، ١٥١،

ابن المنى: ١٣١، ١٦٨، ١٧٠،

موتيلنسكى: ١٩٧، ٢٠٤، ٢١٠،

موتيه: ١٧٥

مونك: ١٧٥، ١٩٩، ٢٥٥، ٢٥٦،

٢٥٨، ٢٦٢

المهذب الرومى: ١٧١

المهدى: ١١٧

مهرمن: ١٦٤

موسى: ١٥٥، ٢٣٥

أبو موسى الأشعري: ١٨٩

موسى بن ميمون: ٢١

مورزنيجه: ١٢٦، ١٦٥

الميرتلى: ١٦٠

ميسرة بن عبد ربه: ٢٣٩

ميرن: ٢٤٥، ٢٤٨، ٢٥٨، ٢٦٢،

٢٩٣

ميرندولا: ٢٤٦

ميكانچلو: ٢٩

ميلن: ٤٠

ن

ابن ناجي: ١٩٧

الناصر: ١٢٩، ١٣٠، ١٣٢، ١٦٨،

١٧٢

مسكويه: ٩٠

مسلم: ١٢٧، ١٧٠

المصعبى: ٢٠٥ - ٢٠٧

ابراهيم المصيص: ٢٣٩

ابن المطهر الحلى: ٢٢٩

معاوية: ١٨٣، ١٨٨، ١٨٩، ١٩١،

المعتضد: ٦٤، ٧٢، ٩١، ١٢٤، ١٥٠،

المغيبى التوائى: ١٦٥

المغيرة بن شعبة: ١٨٩

المقتدر: ٦٢، ٧٣

المقدسى (موفق الدين): ١٣١

المقريزى: ١٧٤، ١٨٥، ٢١٢، ٣١٤

ابن المقفع: ١٠١ - ١٢٠

ابن المقفع (محمد بن عبد الله): ١٠٦

١٢٠

ابن المقفع (سويرس): ١٠٥

المكتفى: ٧٣

مكدونلدا: ١٧٥، ٢١٢، ٢١٣

م

أبو طاب المسمى: ١٣٠

ا. ملر: ١٠٢، ١١٤

م. ي. ملر: ٢٥٠

الملوشائى: ٢٠٥

المنجاب بن راشد: ١٨٩

وهب بن منبه: ١٧٦

ابن مندويه: ٩٢

- نيقولاوس : ٥٩ ، ٨٨
نيقوماخوس : ٥٩
نيكل : ١٠
ه
الهادي : ١١٧
هاربروكر : ٢١٠ ، ٢٠٢ ، ٩٤
ابن هبة الله : ٩٦ ، ٩٩
هروليه : ٢١٢
مارتن هرتمن : ٢٣٣
ابن هرثمة : ١٩٦
هرقل : ٤٢
هرمس : ١٣٢ ، ٢٧٠
فون هرناك : ٢٥
الهروي : ٢٢٥
أبو هريرة : ٢٢٣ ، ٢٢٥
ابن هشام : ٢٣٢
هلد برنت : ٣٢
همبرجشتل : ١٧٥
هنبرج : ٢٦٨
ابن هندو : ٤٦ ، ٨٨ ، ٩٥
هوتسما : ٣٩ ، ١٩٦ ، ٢٠٩
هوراس : ٢٣
هورتن : ٨٣ ، ١٦٦ ، ١٧٨ ، ١٨٢
١٩٣ ، ٢٠٩ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ٢١٤
هوخرونييه : ٣٠٣
- ابن ناعمه : ١٠٣ ، ١١٠
ابن ناقيما : ١٢٨
ابن النجار : ١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٣٢
النجاشي : ١٤٤ ، ١٤٨
ابن النديم : ٤٧ ، ٨١ ، ٨٤ ، ٨٥
٢٩٦ ، ١٢٤ ، ١٠٥ ، ١٠٢ ، ٨٩
الرشخي : ٢٣٦ ، ٢٣٧
النظام : ١٤٠ ، ٢١٤
نظيف القس : ٩٢
النعماني : ١٥٧
تلدكه : ٣٠٧ ، ٣٢٥ ، ٣٢٩ ، ١٠٤
تلينو : ١٠٠ ، ٥٤ ، ١١٨
١١٩ ، ١٧٣ ، ٢١٧ ، ٣٠٦ ، ٣١١
٣٢٠ — ٣٢٠ ، ٣١٢
النهر جورى : ١٢٨
التومخى : ١٤٤ ، ١٤٨
نوح : ٢٣٥ — ٢٣٧
أبو نوح (الانبارى) : ١١٣ ، ١١٥
١١٧ —
أبو نوح (ابن الصلت) : ١١٧
نوردن : ٥٠
نويباور : ٢٦٧ ، ٢٦٩
نويبرجر : ٤٧
نيبرج : ٢١٧ ، ٩
نيثشة : ٣٢
نيفوس : ٢٥٠ ، ٢٩٥

| | |
|-------------------------------|--------------------------------|
| ١٢٣ - ١٢٦ ، ١٢٨ ، ١٣٠ | هوروقس : ٢١٢ - ٢١٤ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ |
| ١٣٤ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤٤ ، ١٤٦ | ٢٣٤ |
| ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٩٧ ، ٢١١ | هوفنزتال : ٣٢ |
| يحيى بن خالد : ١١٣ ، ١١٧ | هوميروس : ٢٧ ، ٢٦ ، ١١ |
| يحيى النحوى : ٤١ - ٤٣ ، ٤٩ - | ابن حجر الهيتمى : ١٤٧ |
| ١٠٨ ، ١٠٧ ، ٨٧ ، ٨٣ ، ٥٢ | ابن الهيثم : ١٣٩ ، ٩٤ |
| عيسى بن يحيى : ٩٥ | هير قليبس : ٢١٥ |
| على بن يحيى (الوزير) : ١٤٥ | هيستجزر : ٢٦١ |
| سلامة بن يزيد : ١٩٧ | هيوار : ٢٦٦ ، ٢٤٥ ، ١٢٨ ، ٨٢ |
| عبد الله بن يزيد : ٢٠٨ | و |
| يعقوب (النجي) : ٢٢٧ ، ٢٢٨ | واصل بن عطاء : ١٧٣ ، ١٧٤ ، ١٧٦ |
| ابن يعقوب (سعيد) : ٩١ | ١٨١ ، ١٨٤ ، ١٨٦ ، ١٩٥ ، ١٩٧ - |
| أبو اليقطان : ١٩٨ | والى : ٦٥ |
| يوسف بن عمر : ٢٣٨ | أبو على بن الوليد : ٩٦ |
| يونبول : ١٧٤ | أبن وهبلى : ١٠٤ |
| ابن يونس (الوزير) : ١٣٦ ، ١٣٧ | ى |
| ١٧٠ ، ١٧٢ | ياقوت : ٨٢ ، ٨٥ ، ٨٨ ، ٩٠ ، ٩٥ |
| كمال الدين بن يونس : ١٥٨ - | |
| ١٥٩ | |

تنبیه

الأرقام الموضوع تحتها خط تشير إلى المواضع المهمة

Biblioteca Alcazarras



0358476