

التراث اليوناني
في الحضارة الإسلامية
دراسة لكتاب المستشرقين

ألف بينها وترجمها

عبد الرحمن بدوى

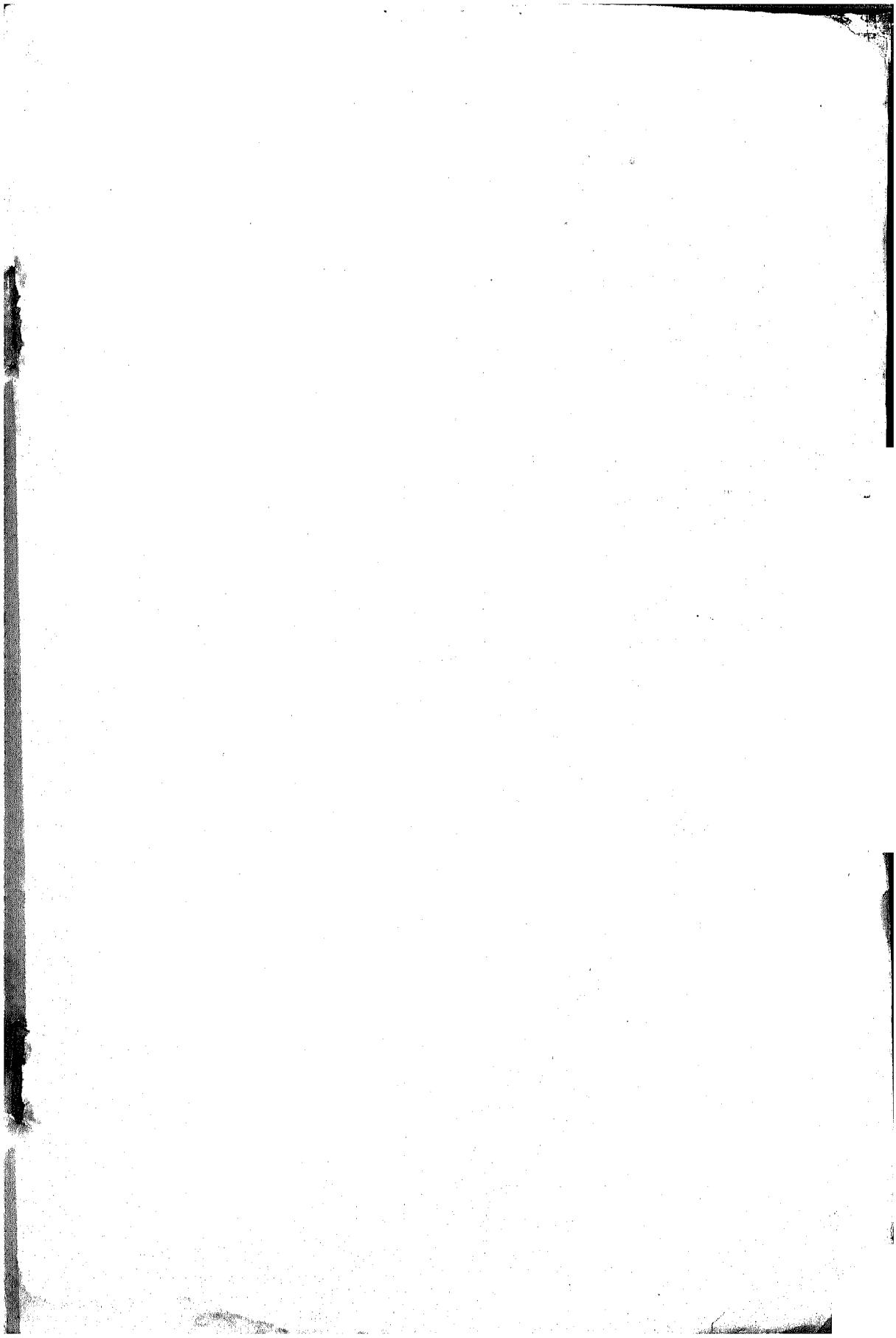
الناشر

مكتبة النهضة المصرية

١٥ شارع المدابغ بصر

١٩٤٠

مطبعة الامتداد بشارع حسن الأكابر بمصر



فهرس الكتاب

صفحة

مقدمة عامة هـ - ١٤

وارث ووارث

تراث الأوائل في الشرق والغرب

لكارل هينريش بكر ٣ - ٣٣

انتقال التراث

من الإسكندرية إلى بغداد

للدكتور ماكس مايرهوف ٣٧ - ١٠٠

الترجم الارسطالية المنسوبة إلى ابن المقفع

لأستاذ بول كروس ١٠١ - ١٢٠

الدين والتراث

موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل

لاجنتس جولدتسير ١٢٣ - ٢١٧

بحوث في المعتزلة :

لكرلو الفونسو نيلينو ١٧٣ - ٢١٧

أ - أصل تسميتها ١٧٣ - ١٩٨

ب - اسم القدرية ١٩٨ - ٢٠٤

صفحة

- ح — الصلة بين مذهب المعتزلة ومذهب الاباضية
المقيمين في افريقيا الشمالية
٢١٠—٢٠٤
- و — حول فكرة غريبة منسوبة إلى الماجحظ عن
القرآن
٢١٧—٢١٠
- العناصر الافلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث
لا جنتس جولدتسير
٢٤١—٢١٨

معارضة التراث

- محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية
لكرلو القونسو نلينو
٢٩٦—٢٤٥

ملحق ترافق

- كارل هينرش بكر
٣٠٦—٢٩٩
- اجنتس جولدتسير
٣١٩—٣٠٧
- كرلو القونسو نلينو
٣٣٠—٣٢٠

مقدمة عامة

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

كيف لا، وهي مشكلة الحضارة الإسلامية نفسها، ماهي، وما جوهرها؟ وما مكانتها بين الحضارات العالمية؟ وما هو حظها من السمو والامتياز، وما هو وبالتالي حظ حامليها أو خالقيها من الطراقة والجلدة، بالنسبة إلى غيرها من الحضارات، وبمازء أصحاب هذه الحضارات الآخرين؟

نعم، نحن هنا بازاء 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 وميزاتها، وتنطيط 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 هنا أن يكون مقياساً من أجل المقايس التي يمكن استخدامها في فلسفة الحضارات فكما نستطيع أن نكشف عن خصائص الكائن العضوي الحي من سلوكه بازاء 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 بازاء روح الحضارات الأخرى فيما خلفته هذه الروح من آثار.

فإذا رأينا روح الحضارة الإسلامية لا تأخذ من الحضارة اليونانية إلا ما ليس بمقوم جوهرى لهذه الحضارة الأخيرة، فإذا رأيناها تأخذ عنها العلوم العملية التي هي قدر مشترك بين الناس جميعاً على اختلاف أجناسهم وحضارتهم والتي لا تتأثر بطبيعة وأوضاعها، 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، وإن هي أخذت بشيء من العلوم الروحية، لم تستنسخ إلا المaban الذى تراه عاماً غير مميز للروح اليونانية، أو لم تفهمها كما فهمها أصحابها، بل فهمتها على نحو آخر مختلف:

وإذا رأينا الاتجاه العام لروح الحضارة الإسلامية ينفر نحوه آسفاً شديداً من التراث اليونانى فيحمل عليه حملة عنيفة شعواء، هي رد 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 الإسلامية من أجل معارضته النتاج المميز لروح الحضارة اليونانية، بناتج من طبيعة هذا النتاج اليونانى، قد انتهت بالاخفاق التام والفشل الذريع؛

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

فالروح اليونانية تمتاز أول ما تمتاز بالذاتية، أي بشعور الذات الفردية بكيانها واستقلالها عن غيرها من الذوات، وبأنها في وضع أعلى بازاء هذه الذوات الأخرى، حتى ولو كانت هذه الذوات آلة؛ بينما الروح الإسلامية تُنفي الذات في كل لليس الذوات المختلفة أجزاء تكوّنه، بل هو كل يعلو على الذوات كلها، وليس هذه الذوات إلا من آثاره ومن خلقه، يسيرها كما

يشاء ، ويفعل بها ما يريد . فالروح الإسلامية تذكر الذاتية إذا أشد الإنكار . وإنكار الذاتية يتنافى مع إيجاد المذاهب الفلسفية كل المذابة . لأن المذهب الفلسفي ليس إلا التعبير عن الذات في موقفها بازاء الطبيعة الخارجية أو الذوات الأخرى ، التي تستقل هي بنفسها عنها ، وتؤكّد كيانها بازتها . ومن هنا كان اختلاف المذاهب الفلسفية ، اختلافاً هو من طبيعة الفلسفة 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 بفنهما في غيرها ، وعدم استقلالها بنفسها ، وعدم استطاعتها الاعتماد على قواها الذاتية ومعاييرها الخاصة ، فلا تستطيع أن تتصور الأفكار إلا على صورة الاجتماع . ولما كان هذا الاجتماع غير ممكن التحقيق إذا كانت هذه الأفكار صادرة عن فرد أو أفراد ، لأن هذا معناه صدورها عن الذاتية ، فإنها لا تفهم هذا الاجتماع إلا على أنه «كلمة» هذه القوة العليا التي تفني فيها وتختضن 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 الإسلامية وأن نكشف عن مصادرها : فالفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية ، ولهذا لم يقدر هذه الروح أن تنتج فلسفه ، بل ولم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية ، وأن تنفذ إلى لبابها ، وإنما هي تعلقت بظواهرها ، ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية بالمعنى الصحيح ، وإلا هضموا هذه الفلسفة وتبثثوها ، واندفعوا إلى الانتاج الحقيق فيه ، وأوجدوا فلسفه جديدة ، شاموا بذلك أو لم يشاءوا .

والفن اليوناني منافٍ لطبيعة الروح الإسلامية ، لأن الفن اليوناني ، والفنون عامة يمكناها الصحيح ، تقوم على الذاتية ، وتفترض الطرافة والتتنوع . وأسف شئ أن يقال إن السبب في عدم إيجاد فن إسلامي بالمعنى الحقيقي لكلمة الفن ، هو النواهي الدينية ، فتى 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 تسكن كافية في المنع من إيجاد أشياء أخطر على الدين من خطر الفن الموهوم بآلاف آلاف من المرات ؟ ما بال المذاهب المبتدةعة الخارجة على الدين ، والآراء الأخادية الهدامة التي قصد منها أصحابها إلى الطعن في صميم الدين ، قد وُجِدت في الحضارة الإسلامية ، وكان لها أنصارها العديدون الذين قالوا بها وحرضوا على الدفاع عنها وتأييدها ، ولاقوا في سبيلها مالاقوا من عثت وارهاق ؟ الحق أن السبب في عدم إيجاد فن إسلامي هو أن الفن مناف لطبيعة الروح الإسلامية . فليس في استطاعتتها إذاً أن تنسى ، فتاً ، مهما انفقت من جهود ، ومهما بذلت في هذا السبيل من محاولات ، أما ما يسمونه فتاً 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 ماذكرناه من قبل كنتيجة لفقدان الذاتية ، ونعني به « الكلمة » الكلمة الله . فتقديسها بكلمة الله ، اقتضى منها أن تختلف بالظاهر الخارجي لهذه الكلمة ، إلى جانب احتفالها بالمعنى والروح الداخلية . وعلى هذه العناية بالظاهر الخارجي للكلمة ، الله اقتصر جل هذا التزويق أو كله ، لأنه لا يكاد يخرج عن تزويق الخط أو تزويق « الكلام » عن طريق الصور الصغيرة المسماة بالمصقررات ، وهي فن آلى لا يعبر عن ذاتية .

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

في مذاهب اليونانيين أو المذاهب الأجنبية ، وإنما الواجب علينا أن نلتقطها هي وما قالت به من نظريات وآراء في «كلمة» الله نفسها ، أي في القرآن . فعنه هو ، لاعن المذاهب الفلسفية اليونانية ، صدرت الفرق الإسلامية المختلفة ، وكان البحث فيه هو نقطة البدء فينشأة كل فرقة من الفرق . أما تأثير الفرق بالمذاهب الأجنبية فـكان لاحقاً على نشأتها ، ويجب أن لا يغالي في أهميتها ، وأن يتوجه الباحث إلى القرآن أولاً يلتقط فيه ، هو وما يجر إليه نصه من نظر وأبحاث ، أصول الفرق والأراء .

والروح اليونانية في نظرتها إلى المكان تختلف عن الروح الإسلامية أشد الاختلاف . فالمكان في نظرها هو الأجسم — ام 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 وزنقة ، فحملوا على من يشتعل بها ، ونبهوا إلى خطورها . فهذا الشعور شعور طبيعي تقتصديه طبيعة الروح الإسلامية نفسها ، ما دامت في نظرتها إلى المكان تناقض الروح اليونانية . فالروح الإسلامية الخالصة ، وهي التي يمثلها الهمور وعلى رأسه أهل السنة ، حين نظرت في الهندسة اليونانية سرعان ما أدركت بغيريتها ما يينها وبين الروح التي تعبّر عنها هذه الهندسة من تباين . فنفرت منها تفورةً شديدةً ، ولم تقو على استساغتها وفهمها . وبذا لها عجيبة ، ولها الحق كل الحق في ذلك حسب ما تقتصديه 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 بهذا مفهوم عندهم ، لأن المكان في نظرهم هو الأجسام نفسها . ولما كان الدين هو جوهر الروح الإسلامية ، فكل شيء تنفر منه الروح الإسلامية ، تعتبره غير ملائم مع الدين . لذلك قالت بلسان أحد أبنائهما إنها « تُرق 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 الإسلامية إلى العدد تختلف عن نظرة الروح اليونانية إليه ؛ وإذا كانوا قد حملوا على الفلك ، فلأنهم شعروا شعوراً غامضاً بما بين نظرة الروح الإسلامية ونظرة الروح اليونانية إلى الزمان من تباين . وإذا كانوا قد حملوا على المنطق أقصى حملة حملوها على علوم الأوائل ، فيها عدا الآلهيات ، فذلك لأن المنطق علم من العلوم الفلسفية أي التي تعتمد على الذاتية : ثم إن المنطق يتوقف إلى حد كبير على عبرية اللغة اليونانية . ولما كانت اللغة وخصائصها ، مظهراً من أوضح مظاهر روح الحضارة ، فيها خصائصها وبها ميزاتها وطابعها ، فحظي المنطق من الروح اليونانية إذاً كبير جداً . ولهذا نجد المهاجرون للمنطق اليوناني من أهل السنة يعنون بالإشارة 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 اللذين انتجهما هاتين اللغتين . وإذا كان نصيب الرياضيات والطبيعيات من هجوم أهل السنة أقل بكثير من نصيب العلوم الفلسفية ، فذلك مرجعه في النهاية إلى أن الطابع العملي ، أي الحالى من الذاتية ، يغلب على الأولى ، بينما طابع الذاتية هو الغالب على العلوم الأخيرة .

ولكن إذا كانت الروح الإسلامية الخالصة تكشف في هجومها على تاج الروح اليونانية عن خصائصها هي وميزاتها ، فإنها تكشف عنها أيضاً فيما أخذته من التراث اليوناني . فتحن زرها تأخذ العناصر الدخيلة على الروح اليونانية الخالصة ، وتعنى بها تلك العناصر الشرقية التي مُرِّجت بعناصر يونانية

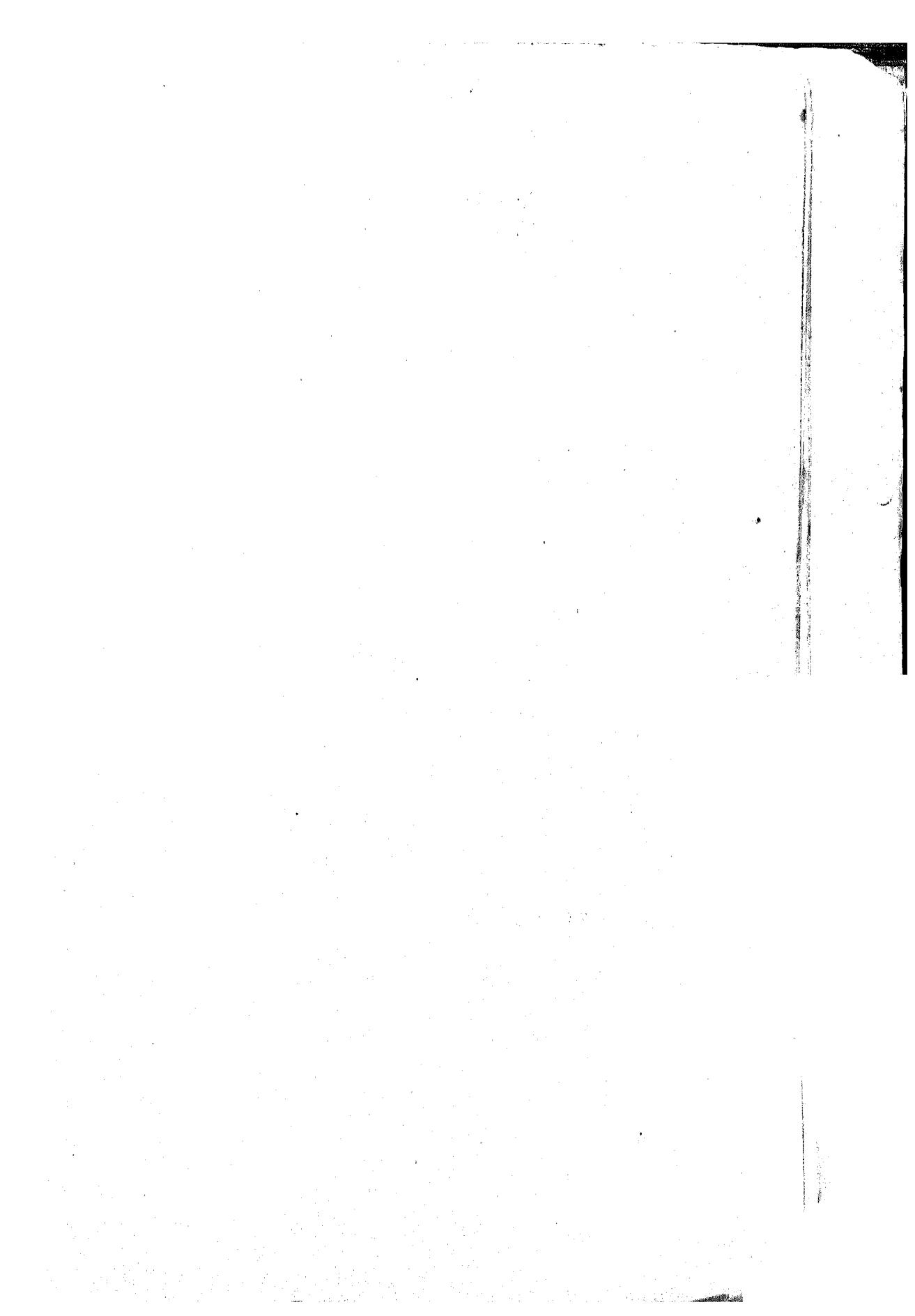
فكأنها لم تأخذ إذاً شيئاً مما يميز الروح اليونانية الحقيقة ويطبعها بطبعها الخاص، وإنما هي استعادت ما أخذته منها الروح اليونانية . وفي هذا تحليل واضح للنجاح المأهول الذي لقيته الأفلاطونية المحدثة في العالم الإسلامي . فأرسطو اليوناني لم تستطع الروح الإسلامية أن تهضمه ، فاستعانت على هضمه بالأفلاطونية المحدثة التي هي مزيج نصيب^٢ الروح الشرقية فيه أكبر من نصيب الروح اليونانية ، بل إن العلوم الشرعية نفسها ، وخصوصاً الحديث ، قد تأثرت أعظم التأثر بهذه الأفلاطونية المحدثة ، لأن رجال الدين قد وجدوا فيها روحهم هم الإسلامية في صورة أخرى ، أروع وأعظم نمواً وأكثر تفصيلاً .

والآن :

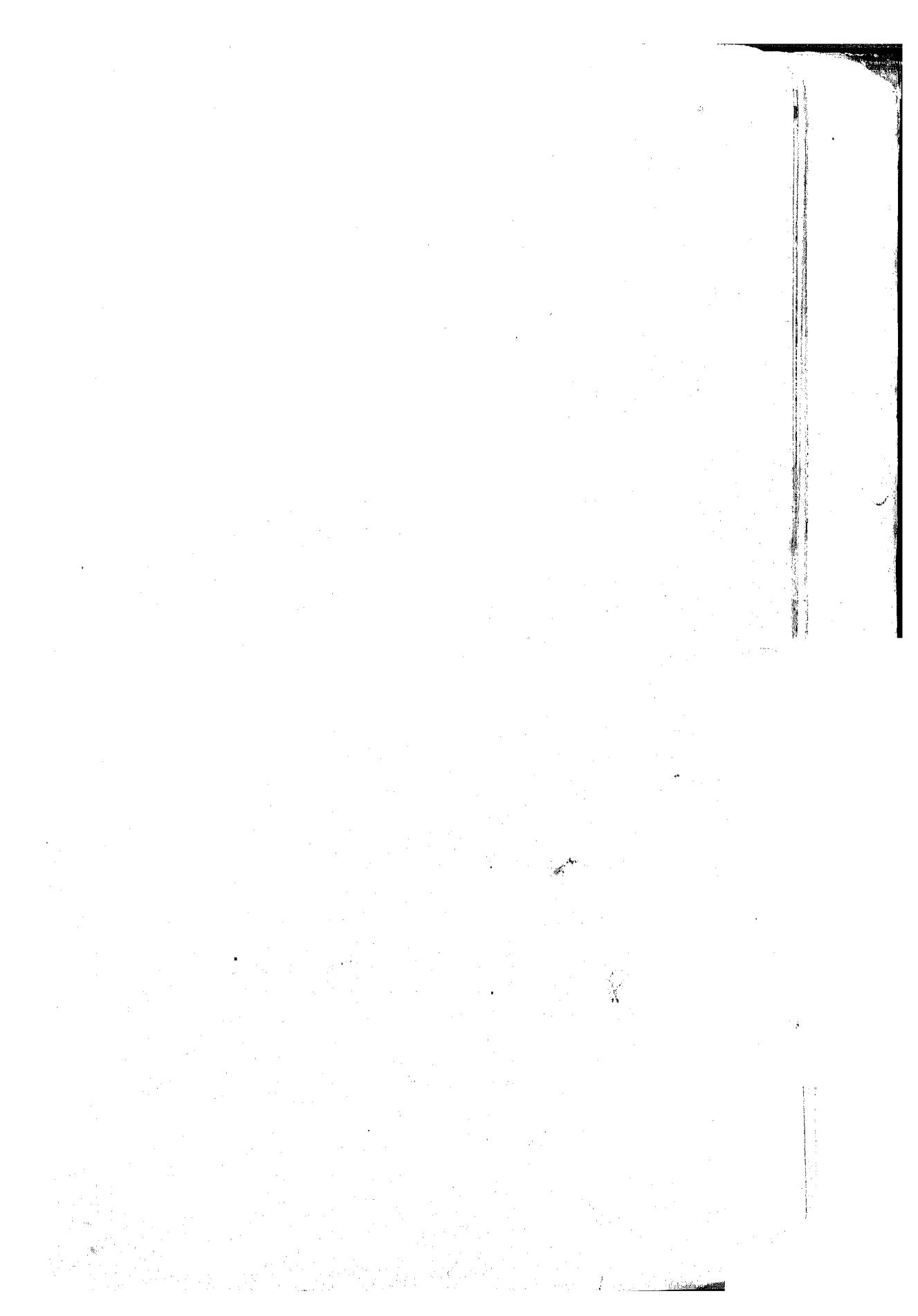
رأيت إلى خطر هذا المنهج إذاً في دراسة الحضارة الإسلامية !رأيت إلى التائج الخصبة التي نستطيع أن نظفر بها ، ونحن نبحث في روح الحضارة الإسلامية ، لو أننا فصلنا القول ، فطبقناه ما وسعنا التطبيق ؟
لقد كان في عزمنا أن نقوم بهذا في هذه المقدمة ، ولكننا رأينا البحث قد تشعب أمامنا العقل وطال ، ورأينا النظر قد اتسع وامتد إلى آفاق لم تكن في الحسبان ، فآثرنا أن يكون ذلك في كتاب خاص ، نحاول الكشف فيه عن «روح الحضارة الإسلامية» ؟

عبدالرحمن بروى

فبراير سنة ١٩٤٠



وارث ووارث



تراث الأوائل في الشرق والغرب

لكارل هينريش بكر^(١)

الى

هائز هنبر سمه شير

لم تعد طريقة بيان الأفكار الماخوذة والأوضاع المستعارة في البحث التاريخي ، طريقة عصرية ، وهي الطريقة التي كانت محبوبة من قبل كثيراً . فلقد اتضح أن بيان الأفكار الماخوذة 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 التائج 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 الأوائل — ونعني بهم هنا اليونان والرومان —

(١) راجح ترجمته في الملحق الموجود باخر هذا الكتاب .

(٢) [المخرج الذي ينده بكر هنا هو المخرج الفيلولوجي الذي اشتهر خصوصاً في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . وكان أصحابه ينتهون بانكار كل ما للمفكِّر أو الفيلسوف أو صاحب الفن أو الحضارة المعينة ، من طراة وشخصية وقدرة على الابتكار والخلق . فكانوا يتظرون إلى هؤلاء كخليط يمكن أن يصل إلى معاشر موجودة من قبل . وهذا يظهر أثر تربيلش ، أحد أساتذة بكر في هيدلبرج ، وقد اشارنا إليه في الفصل الخامس بترجمة بكر] .

(٣) [هذه المحاضرة القاما بكر في جمعية الامبراطور فلاديميريان في ١٨ مارس سنة ١٩٣١ وطبعت بالنشر عند الناشر كفلاه وماير ، في نفس السنة . وهكذا عنوانها باللغة الألمانية : *Das Erbe der Antike in Orient und Okzident von C. H. Becker* . Verlag von Quelle & Meyer in Leipzig , 1931 .]

ما لا حصر له . فهناك السكثير من الحقائق التي لا أثر لها في تمييز الشخصية وتكوين الطابع ، مثل هذه الحقيقة وهي أننا نقسم أيامنا وساعاتنا بحسب نظام البابليين الآئتي عشرى . وإنما المهم من الناحية التاريخية هو ما يميز ويطبع طابع خاص فحسب ، وأعني بذلك موقف الشخص المشارك في التراث أو الحضارة المتأثرة به من حيث فعلهما فيه أو انفعالهما به . ومن هنا فإن المسألة التي تضعها لأنفسنا ستكون على هذا النحو التالي : كيف تقبل الشرق والغرب تراث الأوائل ؟ أتقبلوه على نحو واحد أم على نحوين مختلفين ؟ ثم ما هي النتائج التي تستخلصها من ذلك بالنسبة إلى جوهر كاتا دائرة الحضارة وبالنسبة إلى رجالهما البارزين ؟

ولكن ماذا نفهم نحن من كلمة تراث الأوائل ؟ كتب صديق وزميلي^(١) هانز هينرش شيدر فصلاً قياماً عنوانه «الشرق وتراث الأغريق» بحث فيه عما كان للروح اليونانية من أثر في تطور حضارة الشرق الروحية ، وعما طرأ على الروح اليونانية من تغير وتبديل تحت تأثير الأفكار الشرقية ولعل مسألة الهلينية^(٢) ، أي امتداد تفكير اليونان بتندين الشرق لم تدرس من

(١) في مجلة Die Antike (الحضارة القديمة) المجلد الرابع من ٢٢٦ وما بعدها ؛ ثم راجع أيضاً البحث القيم الذي كتبه شيدر في كتاب Biologie der Person (بيولوجيا الفرد) باشراف برجش ليفي Brugsch-Levy تحت عنوان «الفرد في الإسلام» Das Individuum im Islam

(٢) [تطلق «الميلينية» على طابع الفكر والحضارة القديمة في مصر الذي بدأ من فتح الاسكندر للشرق وانتهى بعصر الامبراطور أوغسطس ، أي من سنة ٣٣٦ إلى سنة ٣٠ ق.م. تقريباً . ويعتاز هذا العصر بامتداد الفكر اليوناني بالروح المشرقية . وعنه يقول ادوارد ماير «إن الحضارة الهلينية تحمل قدر المستطاع ذاتية الأمم واستقلال بعضها عن بعض ؛ وتضيق مكان ذلك الإنسانية ، التي تسود بينها المساواة وتغدوها ثقافة واحدة . وهذه الثقافة وإن قامت على أساس الثقافة اليونانية القومية إلا أنها تمحو الطابع القومي وتريد أن تقيم مقامه عبادة الإنسانية عامة . وقد انتقالت هذه الروح بالوراثة من بعد إلى النصرانية والإسلام . أما اسم «الميلينية» فيرجع إلى درويزن في كتابه «تاريخ الهلينية» الذي ظهر سنة ١٨٤٦ . راجع في هذا كتاب كيرست بعنوان «تاريخ الهلينية» في مجلدين ، الطبعه الثالثة سنة ١٩٢٧ — ١٩٢٧ .] Kaerst, Geschichte des Hellenismus .

قبل درسًا عميقاً كما درست في هذا الفصل . غير أن شيدر حينما يتحدث عن التراث اليوناني يعني أولاً الروح اليونانية الحقيقة ، وبالنسبة إلى العصر المتأخر ، يقصد الروح اليونانية الهلينية التي بدها الشرق والتي لا بد قد بدت للعالم الشرقي ، أي الآسيوي ، المنظور . كأنها روح يونانية خاصة . أما مهمتنا نحن فهمة غير هاتيك . فيبينا أخذ شيدر تعريفه للشرق والغرب من الصراع الذي قام بين عالمين جديدين من عوالم الحضارة ، نحاول نحن اليوم أن ندرس حياة تراث الأوائل حياة ثانية في العالمين المتوسط والمحدث في الشرق وفي الغرب . فالمরء لا يستطيع الكلام عن « التراث » إلا بعد موت المورث . نعم إن الأفكار والنظم صور للتعبير عن حياة حية حقيقة ، إلا أن لها مع ذلك حياتها الخاصة ، مستقلة عن أصحابها الذين أبدعواها . وكما أن مسألة الهلينية ابتداء من الاسكندر الأكبر حتى ظهور الإسلام لها ما لها من فائدة ومتعة ، فكذلك الحال بالنسبة إلى مسألة استمرار حياة الحضارة الروحية القديمة كلها بعد اضمحلال بلاد اليونان القديمة وانحلال دول اتباعه الذين تنازعوا أمبراطوريته ثم سقوط الإمبراطورية الرومانية . سواد شاء المرء أن يؤرخ نهاية الحضارة القديمة بقسطنطين أو چستنيان ، أو بهرقل حينما توسع العرب وجاء الإسلام . فتلك مسألة ليست بذات أهمية كبيرة . فإن أخذنا بهذا التاريخ الأخير متلقين في ذلك مع ما يقوله جركه ونوردن في كتابهما عن علوم الأوائل^(١) ، فإن موضوع بحثنا يكون هكذا : ما هو الدور الذي لعبه تراث الأوائل في تاريخ حضارة العالم الإسلامي والعالم الأوروبي المعاصر له ، وماذا يفيينا ذلك في تحديد جوهر ماهية الحضاراتين ؟

كان الشرق والغرب في القرن السابع الميلادي ينظران إلى عصر الأوائل نظرتهم إلى عصر كامل لا زال تراه يحيا في حضارتيهما جسيعاً ، إن في ناحية الفكر أو في ناحية التنظيم والعمل ، ويؤثر في الحياة العادلة العامة أثرًا كبيراً

يدركه الناس عملياً أكثر من أن يدركوه نظرياً . ولكن هذا الأثر يظهر لأول وهلة مختلفاً في أحدهما عن الآخر . ففي الغرب بقيت لغة الحضارة واحدة بعينها . ولو أن الإمبراطور قد قضاوا على أكثر مما قضى عليه العرب في الشرق ، إلا أن الكنيسة المسيحية قد سارت على تقاليد حضارة الأوائل المتأخرة التي تسبعت بروح المسيحية ونشرتها إلى ما وراء حدود الإمبراطورية الرومانية . أما في الشرق فقد تغيرت اللغة وتغير الدين ؛ فكان لابد لتراث الأوائل الضخم من أن يبدأ أولاً فيصبح عربياً إسلامياً . وإذا كان تراث الأوائل في الغرب قد استطاع أن يغزو شعوباً جديدة ، ويكسبها لنفسه شيئاً فشيئاً وبقوة متزايدة ، وأن يمر بأشخاص كثيرة حملته ، فإنه كان لابد للطبقة الحاملة لمشعل الحضارة الهلينية في الشرق من أن تصبح إسلامية . فكأن تراث الأوائل قد اصطدم إذاً في الشرق بأفكار جديدة ، بينما هو في الغرب قد اصطدم بناس جديدين فحسب .

نعم لم يكن العرب هلنيين إلا قليلاً ، أي كانوا إذن شعراً جديداً ، ولكنهم لم يكونوا حاملي هذا الصراع والتصادم الفكري والروحي . 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 ، أعني في صورة المسيحية الشرقية واليهودية اللاحقة على التوراة ، ثم في صورة المانوية والزرادشتية المشبعة بالروح اليونانية . فكأن تراث الأوائل قد شاعت فيه آشئذ روح شرقية عميقة ، وكان أكثر شرقية مما كان في الغرب ، ولو أن المسيحية في الغرب لا تستطيع أن تنكر ينبو عنها الشرق . وقد حاول شيدر في المقال المذكور آنفاً أن يبين بين الروح اليونانية وبين الشرق تمييزاً دقيقاً عن طريق التعارض بين هاتين الفكرتين : فكرة الثقافة وفكرة الخلاص . فالمثل الأعلى للتربية عن طريق الثقافة يرمي إلى تقويم الشخصية عقلياً عن طريق القيم الموضوعية وعن طريق الجماعة ، بينما النزعة

السائلة في الروح الشرقية هي الحاجة إلى خلاص الروح، ذلك الخلاص الذي يصبو إلى عبور الماوية التي تفصل بين الله العلي القدير وبين الإنسان الفرد. فإذا كان هذا الوصف للتضاد النظري بين الروح اليونانية والروح الشرقية صحيحاً دقيقةً، فانا نرى في الواقع العجمي أنه كان ثمة تأثير متبادل منذ زمن مسكون، لدرجة إنه ليس في استطاعتنا أن نعلم حقيقة أي الروحين: اليونانية أو الشرقية قد سادت على الأخرى في هذا الامتزاج الذي حدث بينهما. ويكفي أن يتأمل الإنسان في الأورفين أو فيشاغورس أو الرواقيين أو الهلينيين كلها. بل إن المرء ليهيل إلى أن يسأل هذا السؤال الذي يبدو كأنه بدعة مخالفة، أقول أن يسأل عما إذا لم تكن أعمال إفلاطون الفذة يمكن تفسيرها بان عبقريته استطاعت أن تجمع بين التفسير اليوناني والتسلين الشرقي مما جعل العصر المتأخر يعتبره مبشرآ بالmessiahية . وهي التي فيها يبدو هذا الامتزاج بعينه .

وعلى كل حال فإن الروح اليونانية قد هضمت في العصور المختلفة من عصور تطورها عناصر شرقية جديدة دائمة وأظهرت مثل ذلك ماحدث في العصر الذي من بين الاسكندر وأول التاريخ الميلادي ؛ ثم ماحدث من جديد مرة أخرى عن طريق امتراج الهلينية الناشئة في هذه القرون، بالmessiahية والمانوية والأديان الشرقية الأخرى . وهذه الهلينية المطبوعة بالطبع الشرقي قد بلغت غايتها في الإسلام نهائياً .

ثم إننا نرى كفاح المسيحية من أجل استقلالها وتوكيدها بازاء الروح اليونانية الشرقية المحسدة في «الغنوص»^(١) تذكر من جديد في الإسلام في القرون الأولى تحت أسماء أخرى . فكما كانت المسيحية الأولى معادية

(١) [«الغنوص»] كلمة يونانية γανωσ μعنها في الأصل «المعرفة» ولكن معناها الاصطلاحى هو النزعة إلى إدراك كنه الأسرار الربانية بوساطة هذا النوع السامي من المعرفة الذى يقابل مايسمى عند الصوفية المسلمين باسم «السکف» أو هو هذا السکف نفسه —

للروح الهمينية . كان الإسلام الأول على العموم معادياً هو الآخر للروح الهمينية . نعم إن مهدأ في كلامه عن الحساب قريب من المسيحية النسطورية ومن أفكار الرهبانية المسيحية ، ولكن طابع هذه المسيحية التي كان يتكلم بعض أبنائها اليونانية مأخذ عن مصدر شرق . والميزة الرئيسية للقرآن هي أنه كان يؤثر تأثيراً مضاداً للروح الهمينية في عصر تغلغلت فيه الهمينية . وفي اللحظة التي تخاطي 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 مسائله الرئيسية كانت على شكل أسئلة لاعلى شكل حلوى ، أما اليوم فيستطيع المرء أن يدرك أن المانوية والزرادشتية كانتا له عدوين خطيرين كالمسيحية على أقل تقدير ، وأن « غنوص » المانوية والمذاهب الشبيهة بها كانت خطرة على الإسلام خطراً

== والذى أعطاها هذا المعنى هي طائفة من المفكرين ، إن صبح أن نسميهم بهذا الاسم ، عاشوا في الفرون الأربع الأولى من ميلاد المسيح . ومنهم من كانوا مسيحيين ومن كانوا يهوداً ومن كانوا وثنيين . فالمسيحيون منهم مثل القديس كليمان الاسكندرى والقديس أوريجانوس كانوا يرمون من وراء هذه الحركة إلى تأييد المسيحية فحسب . أما أنصار هذا المذهب الحقيقيون أمثال بزليدس وفلنتينوس ومرقيون فهم الذين خطوا الإيان بتنوع معتقدة من التفكير الشرقي القديم ، وخصوصاً منه الفارسي والسرياني ، وباللاهوت اليهودي ، وبعض المذاهب اليونانية الفلسفية وهي الإلحادية والفيثاغورية والرواقة ، وكونوا من هذا كله نوعاً من الصوفية . وأهم آراء هذه الصوفية القول بالثنائية بين المادة والذات الألهية ثم حماولة اجتياز المادة إلى تفصل بينهما عن طريق سلسلة من الوسطاء . فالذات الألهية أو القوة السحرية يصدر عنها العقل ثم النوس ثم الملوغوس ثم الانثروپوس ، ويتألوها مقدار كبير من السكائن الروحانية أو « الأيونات » في تدرج تنازلي حتى يصل إلى المادة ، وهي أصل الشر والسبب الذي من أجله انحطت طبيعة الإنسان . ولكن الإنسان يستطيع عن طريق « الخلاص » أن يعود إلى الذات الألهية والأصل الأول ، على شكل تصاعد يبدأ من المادة وينتهي بالآيونات حتى يصل إلى الذات الألهية . وهذه المذاهب الغنوصية تناج رد فعل الروح الهمينية ضد الروح المسيحية التي بدأت تسود في ذلك الحين . راجع كتاب هائز ليز جانج بعنوان « *Die Gnosis* » .

مبادرآً . لذلك نرى أن أول مدرسة كلامية في الإسلام ، ونعني بها المعتزلة ، قد استفادت بعضاً من أصولها ومسائل بحثها عن طريق كفاحها ضد المانوية ^(١) وفي كل هذه الألوان من السكفاح تكونت جبهة كفاح فريدة في بابها . فالدولة والمذهب الديني الرسمي يسيران هنا ، كما يسيران في كل مكان ، جنباً إلى جنب وفي صف واحد . ولسكنهما في كفاحهما ضد « الغنوص » الذي لا يعترف لأحد بسلطان ، يبيبان بالروح اليونانية الحقيقة كتساعد هما . ومن أحسن الأمثلة التي يظهر فيها هذا التناقض قضية الخلاج ، وكان غنوصياً ، وهي التي انتهت بأن حكم عليه بالقتل . ومع أن عبارته المشهورة « أنا الله » لم تكن موضوع قضيته ، إلا أنها أصبحت العبرارة التي أعلن بها اتحاده الصوفي بالله وحبه الوجداني الذي فيه امتزج بالله ^(٢) . وكان مناظره وقاضيه في هذه القضية ابن داود ^(٣) وهو من رجال الدين الرسميين وفي الآن نفسه عالم بفلسفه أفلاطون

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

(٢) أنظر كتاب ماسينيون عن الخلاج ج ١ ص ١٧٧ Louis Massignon , *La Passion* : d'al-Hosayn — ibn-Mansour al-Hallaj , martyr mystique de l'Islam Bd. I , p. 170. وراجع فيما يخص بالصلة بين الغنوص والاسلام كتاب توراندريه عن « شخصية محمد في مذهب أمته واعتقاداتها » Tor Andrae , *Die Person Muhammads in Lehre und Glauben seiner Gemeinde* 1917 (Archives d'études orientales Bd. 16) ونشأة الإسلام « 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 الظاهيرية وأحد الفقهاء والأدباء المشهورين . ولد سنة ٢٥٥ هـ (سنة ٨٦٨ م) ودرس على أبيه وعلى أحد بن يحيى الشيباني اللغواني المشهور . وما كاد يبلغ السادسة عشرة حتى توف أبوه فخلفه على رئاسة المذاهب .

وهناك شيئاً كان السبب في شهادته وخلود ذكره . وهذا أول الدور الخطير الذي لعبه في محكمة الخلاج فهو الذي أصدر الحكم الذي نفذ في الخلاج بعد انتي عشرة سنة من وفاة ابن داود .

واثانياً الكتاب الذي ألفه وهو في غضارة الشباب ونعني به كتاب « الزهرة » . وهو أول كتاب ألف في المشرق ، في جزئين : الأول منها يشتمل على ٥ فصلات و ٥٠٠٠ بيت من

وله كتاب عنوانه «كتاب الزهرة» وصف فيه الحب الأفلاطوني وكشف فيه عن معرفة حقيقة بكتب أفلاطون. حتى أنه يذكر مثلاً أسطورة الإنسان الأول [الذى كان ذكرًا وأثني معاً] المشهورة، الواردة في حديث أرسطوفان في حمارة «المائدة» بنصها. وهو هنا يعارض أفلاطون صاحب «المائدة»، بأفلاطون الغنوسي، مما لا يفيدهنا في هذا المقام.

ولقد سادت روح «الغنوص»، فرق صدر الإسلام كلها ثم سادت التصوف الذي كان يعد في البدء بدعة خارجة عن الدين ولكننه أصبح بفضل الغزالي «خالياً من السم» معترفاً به من أهل السنة. وظل الإسلام منذ أن قوى قوته كافية يهدى تتاج الغنوص الجامع بين أصول قديمة يونانية وأصول شرقية. نعم ليس من الثابت المؤكّد حتى الآن تحديد كيفية نشوء هذه الحركة. ولكن ليس من شك في أن الآراء الغنوصية كانت مادة خصبة انتفع بها الفاطميون في دعوتهم الشعبية أولاً، ثم الإسماعيلية من بعد. ومنذ زمن غير بعيد استطاع عالم شاب هو پول كرووس^(١) أن يبين أن مجموعة كتب

== الشعر المختار تدور حول المشق: أحواله وقوائمه وأوجهه، وما بيده من مرح وتملق على هذه الأبيات في ثغر فاتن خلاب.

وبكر يقرأ اسم الكتاب هكذا «الزهرة» بضم الزاي وفتح الهاء أي نجم الزهرة المعروف في اللغات الأجنبية باسم ثينوس . ولكن هذا غير صحيح وال الصحيح هو قراءته «الزهرة» بفتح الزاي وسكون الهاء واحدة الأزهار . راجع بروكامن ، تاريخ الأدب العربي ، الملحق الأول ص ٢٤٩ إلى ص ٢٥٠ . وينكل الذي نشر الكتاب حديثاً يقرأ أيضاً كما فعل بروكامن أي «الزهرة» بفتح الزاي ويترجم عنوانه هكذا The book of the flower والكتاب قد طبعه نيكل A. R Nykl بمساعدة إبراهيم توفاق في شيكاغو سنة ١٩٣٢ تبعاً المخطوطات التي ظن نيكل أنها الوحيدة وهي الموجودة بدار الكتب المصرية (فيرست دار السكتب بـ ٤ ص ٢٦٠ (الطبعة الأولى للفهرست) ، و ٣ ص ١٧٩ (الطبعة الثانية للفهرست)) . والواضح أن هناك خطوطاً ثانية في تورين (برقم ٦٨) قد أخبر بوجوده نيليو («الشرق الحديث» سنة ١٩٣٣ ص ٤٩٠) وهو يختوي أيضاً على الجزء الثاني وهو غير موجود في المخطوطة المصرية . وعند الأب انتناس الكرملي في بغداد نسخة غير كاملة من هذا الجزء الثاني] .

== (١) پول كرووس : تهافت أسطورة جابر بن حيان سنة ١٩٣٠ Paul Kraus, Der ١٩٣٠

جابر بن حيان كانت اسماعيلية ونحوذجاً سابقاً لكتاب إخوان الصفا في البصرة، وهي كتب لازالت حتى اليوم أساساً لذهب الاسماعيلية في الهند. فالغنوص إذاً كان يحارب الاسلام دينياً وسياسياً. وفي هذا النضال استعان الاسلام بالفلسفة اليونانية، وعني بها بيجاد عالم من العلوم الدينية العقلية يشبه عالم العصر المدرسي في أوربا في العصور الوسطى. فـكأن الاسلام الرسمي قد تحالف إذاً 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 معرودة في الشرقيين. وقد اعتاد الناس أن يفسروا ذلك حتى الان بارجاعه إلى ميل هذه الطاغية المستني 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 فعلم ترجمة كتب أرسطو أن تكون قد نشأت بالضرورة عن حاجة عملية كذلك. وإنما فإنه إذا كانت المسألة مسألة حماسة للعلم ورغبة خاصة في تحصيله فحسب، لكن هو ميروس أو أصحاب المآسى من بين من ترجمت كتبهم أيضاً. ولكن الواقع أن الناس لم يخلوا بها، ولم يشعروا بحاجة ما إليها.

ويختلئ المرء حين يصور المذهب الرسمي بصورة المنتصر على الغنوص الهمجي. فالدين الاسلامي أقام بناء المذهب في جو من التفكير الحر، بعكس الدين المسيحي الذي تمثله كنيسة قائلة على نظام تصاعدي يدها خلاص الناس وهذا يظهر الفارق واضحأً 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) [أى مذاهب الغنوص القائمة بالمعرفة عن طريق الكشف لا عن طريق المنطق والبرهان].

اللاتينية . ففي الإسلام كان مجال الاختلاف أوسع بكثير منه في المسيحية لأنّه لم يكن به شيء يشبه القاضي الذي يصدر الحكم الفاصل لا استئناف له . والروح الهلينية تبدو بأعظم مظاهرها في تكوين المذاهب والفرق . أما نظرية الإمام المعصوم عند الشيعة فأناخوذة من الغنوص . وهي تدل على الميل إلى الاعتراف بسلطان معين ، ميلا فيه مغالاة وشدة أكثر مما فعل المذهب السنى الرسمي . وانتصار هذه النظرية لابد وأنه كان يؤدى بالاسلام إلى أن يكون أكثر هللينية . ولكن ذلك لم يكن ليقرب الاسلام من نظام الكنيسة الغربية وإنما كان مما يبعده عنه . ذلك لأن الكنيسة الغربية كما قلنا قد اخزت طابعها وجوهرها من كفاحها ضد الغنوص ، بينما الاسلام الرسمي قد حارب الغنوص نظرياً فحسب ، ولكنه في الواقع عملياً سمح له بالتخغل والنفوذ إلى معتقدات الجمهور ، ووفق بيته وبين مذهبها هو . ولأنّ كتنا الآن لازانا في بداية البحث عن تاريخ التدين الإسلامي^(١) إلا أنه من الثابت أن الغنوص قد أثر في إيجاد هذه الصورة التي صورتها العصور الوسطى الإسلامية المتأخرة لمحمد ، وكان سيّماً أيضاً في إيجاد ما يشبه عبادة محمد . وهذه العبادة وتلك الصورة مخالفتان لما كان عليه الاسلام الأول كل المخالفة . أما أول أيام الله في الاسلام ففي مقابل الأرواح القدسية في الهللينية ، حتى أنّ محمدأً وهو نموجهم الأعلى ينتهي بأن يصبح هو العقل الموجود منذ الأزل ، وأن يكون الرحيم الخالص القدير . وعن طريق هذا المذهب انقلب فكرة الوحي التي كانت موجودة في الاسلام الأول إلى ضدها . وإلى جانب تأثير الأفكار الافلاطونية المحدثة والفيشاغورية المحدثة في الفرق الصوفية المختلفة كان

(١) راجع كتاب تور أندريه السالف الذكر . ويدولى من المؤكيد أن الاختلاف بولد النبي نشأ تحت تأثير مسيحي .

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

هذه الأفكار أثرها أيضاً في الإسلام وقد ظل الكثيرون منها حياً فيه . « فالإنسان الكامل » هو الانثروبيس تليوس τελεῖος αὐθικός في الغنوص . حتى أن المرء ليستطيع ان يجد كل المصطلحات الهلينية في الإسلام ، وحتى عند الكتاب السنديين أيضاً . وكتب ككتب جابر أو إخوان الصفا لا يزال أفلوطين يحيى فيها ، وبدونه لاستطاع أن نفهم التاريخ الروحي للإسلام على وجه العموم .

ولم يكن هذا علماً اختصت به طبقة معينة من المريدين والساكرين ، وإنما كان من بعض نواحيه نوعاً من الفلسفية الشعبية الشائعة في طبقة المقهيين ، وكان إلى جانبها تيار ديني شعبي عبارة عن طائفة من السحر والتارنيحات الهلينية ، النظرية والعملية . فالسحر والتنجيم ، وضرب الرمل ، والرؤيا والأعداد ، وفوائد الحب ، والتأمّم 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 إن انتشاراً سرياً حتى أصبح الشعب يزاوله باستمرار . ولذلك يبرروه قالوا إن الله شرعه للناس . واليوم نرى هذا النوع من السحر الإسلامي يسير طليعة للإسلام غازياً بلاد الزوج والوثنية 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 الإسلام الرسمي كمقدمة لتغلغل الروح الهلينية إنتشار الأفكار بطريق العدوى . وعمالية العدوى هذه ذات أهمية عظمى في بحثنا هذا . فالآفكار والصور القديمة لا تؤخذ هكذا عن وعي ، وإنما هي تحياناً غالباً بطريقة لاشورية ، وتنشر عن هذا الطريق . وهي في سيرها هذا قد تحارب أحياناً ولكنها لا تظهر . والاسلام نفسه لم يكن شيئاً آخر إلا استمراً هلينية تصير أسيوية شيئاً فشيئاً . وما ينطبق هنا على السحر وأفكار السحر وصوره ، ينطبق أيضاً على الهيئات الاجتماعية التي ظهرت

فيها شعائر السحر بأجل ما ظهرت . فكانت الصورة الاجتماعية للتصرف 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 واتقانها ، فاصرة على الميدان الديني خصباً ، وإنما انتقلت أيضاً إلى الميدان الأخرى^(١) . فأن النظام الاقطاعي الإسلامي نشا عن نظام ضريبة الإيجار في أواخر العصور القديمة ونظام الولاة [procuratores] عند الرومان^(٢) .

وهذه العملية عملية طبيعية . إلا أنه لما كان قد نظر إلى الإسلام باعتباره شيئاً جديداً كل الجدة ، واعتبر من جهة أخرى أن الدين والحضارة شيء واحد ، فقد نشأت أسطورة حضارة العرب ، تلك الأسطورة التي القت غشاء على عيون المؤرخين ، فحالت بينهم وبين رؤية هذه الحقيقة الناصعة وهي أن الحضارة القديمة قد استمر حاملوها هم حاملوها الأصليون واستمر مسرحها هو مسرحها . ذلك أن الإسلام 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 عرياناً إسلامياً إلا في الظاهر فحسب . ثم إنه جعل فارقاً بينه وبين الغرب في نفس الوقت . وكان الغرب قد أصبح قبل قيام الإسلام مهبط الحضارة القديمة الحقيقية ، وكانت الأمبراطورية الرومانية قبل اضمحلالها قد أنشأت وحدة حضارية على الرغم من تشعبها في أنحاء عدة . ثم إن القانون الروماني ربّت ونظم قبل قيام النبي

(١) راجع كتابي : دراسات إسلامية ١٢ ص ٢٣٤ Islamstudien,

(٢) [كانت وظيفة هؤلاء إما تحصيل الضرائب أو إدارة المطارات التي يولون إدارتها . ولم يكن لهم حق الحكم بتوقيع عقوبات أو غرامات ، ولا الفصل في المسائل التي تقس الدولة مما تديره القضايا . أما مصادرة الأموال 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 يقابلها 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 لي يكن القول بأن الشريعة الإسلامية هي التماوج الروحي الحقيقى المستقل الذى أخرجهته الحضارة الإسلامية . فالقانون الروماني سرى إلى الشريعة الإسلامية كما سرى « الغنوص » إلى الدين الإسلامي ، لا كما كانت الحال في نزاع القانون الجرماني مع القانون الروماني منذ بدء هذا النزاع حتى قيام الكفاح من أجل قانوننا الألماني المدنى .

ولذا ما بحثنا حضارات البلدان التي فتحوها العرب استطعنا أن نحكم بمسؤولية أن كل شيء بقى في الإسلام كما كان على عهده القديم ، لم يضاف إليه جديد سواء في ميادين السياسة وفن الحرب والاقتصاد أو العلم والفنون والصناعات وإن المرء لما دخله 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 والإدارة التي كانت تكتب من قبل باليونانية أو الفارسية أو القبطية أصبحت تكتب آنئذ بالعربية دون أن يغير الإنسان شيئاً جوهرياً في الإدارة ، فكذلك كان لا بد من ترجمة الكتب الرئيسية في جميع العلوم ثم الكتب الشعبية إلى اللغة الجديدة التي أصبحت اللغة السائدة ولغة التخاطب في المجتمع ، إلا وهي اللغة العربية . ولم يقع صراع حقيقي مع الأفكار الجديدة إلا في باب الدين . وهنا أيضاً انتصرت الهمينة من الناحية العملية كمارأينا من قبل .

(١) اهـ، الأستاذ جوتهاف برجشترير سر تهنة يازجها السرور على الآراء التي أدى بها في آنده إسكتاب سنتلانا : « قواعد المعرفة الماسكية » ، في مجلة المستشرقين لنقد الكتب

فكانت صورة الكون هي نفس الصورة التي رسمها بطيموس له . وكان لأبقراط وجاليوس السيادة في ميدان الطب . والمسألة كلها هي أنه لما كان من غير المستطاع ترجمة كل الكتب القديمة الشائعة بينعشية 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 يعملا حسابة لهذه الحقيقة وهي أن رؤساء الدولة في العصر الأول على الأقل لم يكونوا يفهمون إلا اللغة العربية ولم يقم بعد دليل على أن هذه الترجم كأن يقصد بها تقوية روح الثقافة والتربية . فإذا كان هذا الرأي صحيحـاً بالنسبة إلى إدارة الدولة والاقتصاد والعلم والفنون والصناعات ، فإن الحال على خلاف ذلك طبعـاً في ميدان العلوم الدينية والأدب . أما السكافح من أجل الدين ومن أجل الشريعة فقد تحدثنا عنه من قبل . وأما الأدب فكان عليه أن يتاثر 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 بال تصوير . وعلى هذا النحو كان مثل الجمال الأعلى للشعر البدوى عاملـاً من بين العوامل التي أثرت في الأدب الناشئ الذى شاعت فيه روح هلينية تختلف قوة وضفـا ، والذى كان مكتوبـاً بلغة عربية . ولا يزال البحث في هذه المسألة عند بدايته . ولكن بعض الأمثلة تقرب إلى إدراكـنا فـكرة أن الصور الفنية القديمة والأفكار والمواد الماخوذة عن دواـر الفياغوريين المحدثـين ، والكلبيـين قد لعبـت دورـاً حاسـماً في تكوين الأدب العربي^(١) . ومن هنا يظهر مرة أخرى أن الأدب

(١) أول من بدأ البحث في هذا الاتجاه مارتـن بـلـسـنـرـ في كتابـه « تـدـيـرـ المـنـزـلـ لـبـرـسـونـ الفـيـاغـورـيـ المـحـدـثـ » Das Oikonomikos des Neupythagoriders Bryson Heidelberg 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 تحيا ، 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 تغير نسبياً . والذي تلقته أوروبا كان العلم الهليني في صورة عربية موسعة بعض التوسيع ، ثم النصوص الأصلية القديمة في ترجمة عربية: مثل كتب أرسطو الحقيقة لاكتبه المغيرة تحت تأثير أفلاطونى جديد . ولم تكن العناية بها بفضل العرب ، إذ لم يعمل العرب إلا أن حفظوا عليها ونشروها كما وجدوها من قبل . أما الآخر الأدب الفنى الذى كان للعرب فى إسبانيا والذى وصل أيضاً عن طريق الصليبيين إلى أوروبا وكذلك التحسينات التى أدخلوها على إدارة الدولة أو فى التجارة ، كل هذا نظر عليه مسرعين ، لأنه من الصعب علينا أن نتبين إلى أى حد لا يبدوا الإسلام هنا ك وسيط ورسول ينقل التراث القديم فحسب .

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

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

«النزعه الانسانيه» Humanismus . ثم ان الاسلام لم ينظر إلى تراث الاوائل غير المكتوب على أنه كذلك ، لأنه كان من صور الحياة الاعشورية عنده ؛ وكانت العناية به —ذا التراث على صلة مباشرة بازدهار الحضارة الاسلامية وانحطاطها . أما نهضة الشرق التي نشدها في الوقت الحاضر فربطة لا بتراث الاوائل وإنما بأوربا الحديثة ، وخصوصاً بعدها الثقافية الواقعية لا الانسانية humanist . وذلك أن تراث الاوائل كان في الشرق دائماً مادة خسب ، ولم يجد له على أنه فكرة أو مبدأ أو نموذج أسمى يشعل قوة الابداع الذاتية فيه . والفارق الحاسم بين تأثير تراث الاقدمين في الشرق والغرب هو النزعه الانسانيه .

ولكن ليس معنى هذا أن الغرب لم يكن فيه استمرار لتراث الاوائل . 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 الشرقي للمؤلف الغربي» حقيقة ، وهي كلمة قصد بها غير ذلك تماماً . وهذه الكلمة هي : «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 ينبع واحد ، وأخذت من مصدر واحد . ولكن إذا جعلنا نقطة البدء هذا البحث الذي نحن فيه وأردنا أن نتخد من اختلاف موقف كل منها بالنسبة إلى تراث الاوائل وسيلة لأدراك ميزات الشرق والغرب ، فإذا لبّدنا أن هذه المشابهة

عنوان كتاب A. متس «نهضة الاسلام» Gesellschaftslehre)، 1930، S. 32. ==
A. Metz, Die Renaissance des Islams, Heidelberg 1912. مثير للبس . وهو كتاب قيم لا يعييه إلا ما يحدده عنوانه من ليس .

(١) أصبح هذا البحث ضمن مجموعة «الدراسات الاسلامية» بـ ١ من ٣٨٦ وما بعدها.

في الظاهر فحسب . فالاختلاف النوعي والجنسى ، والاختلاف الوسطى المعنغرافى وقيام تاريخ مستقل لكل واحد منهما ، كل هذا يجعل تراث الأقدمين ينطبع في الغرب تطوراً من نوع آخر يختلف كل الاختلاف عنه في الشرق . وهذا التطور مشكلة من أهم مشاكل التاریخ الغربي العام كله ، لا التاریخ الروحي فحسب . ومن أجل هذا فلربما يبدو من الجرأة يمكن أن نتقدم هنا بأكثري من مثليين اثنين لتوسيع رأينا .

كان من العوامل الحاسمة في هذا الباب ذلك الاختلاف الناشئ عن تقسيم العالم القديم إلى عالمين : يوناني ولاتيني . فلأن كان القانون الرومانى كارأينا قد أثر في الشرق وفي تكوين الحضارة الشرقية ، فإن مرافق الحضارة الرومانية كانت بطبيعة الحال أكثر وضوحاً في الغرب منها في الشرق . كما أن التراث اليوناني يكاد يكون قد ظهر كله في ثوب لاتيني . ثم إن الشرق قد أصبح في النهاية مقاطعة رومانية ، وچستنيان نفسه على الرغم من مشاكل الشرق العديدة وجه نظره دائماً نحو الغرب . أما الإمبراطورية 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 الخلافاء متصلة بالأكسرة لا بالقياصرة . أما في الغرب فقد انتقلت نظرية الإمبراطورية القديمة إلى الكنيسة من جهة ثم إلى القيصرية الغربية من جهة أخرى . ولهذا كانت المنازعات والمشاكل بين البابوية والقيصرية في العصور الوسطى حصة من حرص تراث الأوائل ، وهي حصة 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 الإنسانيةمرة

سابقة في العصر الروماني . فهذه النزعة الإنسانية^(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 فرنز ييجر « النزعة الإنسانية » هي فكرة الحضارة القائمة على فكرة ثقافة الإنسان البحثة وتراثه . وهي التي صنعوا 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 وعلوها ، وإنما هو فكرة الامتزاج الروحي الشعوري بالحضارة اليونانية ، ونفوذ كل واحد في الآخر ، كما نراه محققاً عند الرومان لأول مرة في أجمل صورة .

والمهم أن هذه العملية قد بلغت غايتها عند الرومان قبل أن تستقر الروح الشرقية في الإمبراطورية الرومانية المتأخرة ، فأصبحت بذلك عقيدة لاتينية أديية ظلت أيضاً في العصر المسيحي لسبب بسيط هو أنها كانت موجودة في الكتب اللاتينية أعني أن السبب كان لغوياً أديياً فحسب . ويكتفى أن يذكر الإنسان القديس أوغسطينس شاهداً على ذلك . ومن قبل العصر المسيحي وفي عهده كانت ثروة الأوائل المتأخر المطبوعة بطبع شرق قد دخلت الغرب ونفذت إليه . ومن الشواهد على مقدار تلاويم المسيحية مع عالم الأوائل^(٢) ذلك الحكم الذي نطق به فرفريوس ، أحد مشاهير الأفلاطونيين

(١) راجع بحوث نوردنز Nordens ويلجر Jaeger . فن بحوث ييجر راجع مثلاً بحثه بعنوان « الأوائل والنزعـة الإنسـانية » Antike und Humanismus, S. 12 ثم « النـزعـة الإنسـانية كـثـقـالـيد وـكـتـجـرـبة روـحـيـة » Der Humanismus als Tradition und Erlebnis, in, Vom Altertum zur Gegenwart, Leipzig 1919.

(٢) راجع كتاب فون هرناك Aus der Friendens und Kriegsarbeit, S. 49.

المحدثين ، عن أوريجانس ، أشهر اللاهوتيين المسيحيين المعاصرين له « كان (أى أوريجانس) في آرائه عن الله والكائنات كأحد اليونانيين ». ولكن كان طبيعياً أيضاً أن يكون إلى جانب هذا الاتفاق في الآراء اختلافات : مثل ما كان حول مسألة قدم العالم وحدوده . ولكن المسيحيين في القرن الثالث كانوا في فلسفتهم وأساطيرهم ومعتقداتهم وتقواهم يشبهون المتأخرین من القدماء في نظرياتهم وأعمالهم كل الشبه ، حتى أن المسيحية استطاعت أن تخليع عالم الأوائل بطريقـة آلية صرفة . وحينئذ لن يعود من الممكن قيام نزعة إنسانية رومانية . وكان تطور الغرب يسير في طريق آخر . وهذا التطور الذي وصفناه سابق على العصر الذي نحن بصدده البحث فيه الآن . وعلى الرغم من أن هذا التطور قد استمر يحيا في ثوب الفكر المسيحي ، إلا أن فكرة النزعة الإنسانية كانت قد ولدت من قبل ، وكان لا بد لها من أن تبعث من جديد مرات أخرى .

إلا أن هذا العالم الفكري المسيحي في القرون الوسطى كان متشارهاً كل التشاره مع العالم الفكري الإسلامي المعاصر له . ففي كل المغزken قامت المحاولات الضخمة لاخضاع الإيمان للعقل بنفس وسائل المنطق والتفكير القديم ، واليوناني منه على وجه الخصوص . وهنا وهناك كان لأفلاطون وأرسطو السيادة في المناقشات والجدل الذي كان يقوم به القوم . وكانوا يعتبران غالباً متعارضين . فأسيء فهمهما ، وشوهرت أفكارهما . ولكن تأثيرهما على كل حال واضح غير منكور . ثم كان في كلتا دائرة الحضارة نزاع بين الكلام أو اللاهوت وبين التصوف ، بين المذهب السنوي الرسمي أو مذهب الكنيسة وبين التقوى الشخصي والعبادة الخاصة . وكان ثمة تأثير مباشر عن طريق الكتب اليهودية والترجم عن العربية (ويكتفى أن نذكر هنا موسى بن ميمون) وفي كتاب أرنست كانتور وفلتش عن « الإمبراطور فريدرك الثاني^(١) » وصف قيم حي لهذه المسائل .

(١) [ولد سنة ١١٩٤ وأصبح ملكاً سنة ١٢١١ ثم إمبراطوراً لألمانيا سنة ١٢٢٠]

في هذا العصر ظهر النتاج الشرقي لتراث الأقدمين أسمى من الأوروبي قطعاً . ومع هذا فإن الحياة العقلية 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 منها ، كما هي الحال لو قارنا مثلاً القديس فنسيلس الأسيزى أو القديس توما الأكويى بالشخصيات الإسلامية الكبرى التي تقابلاهما في الإسلام ، ولكن هذا الاختلاف الظاهرى ليس كبيراً كما هو في عصر النهضة . ثم إن تيار التأثيرات القديمة الذى 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 اللاحنة كانت في متناول يد الغربيين . وأوضح دليل على مقدار حياة التراث القديم في الغرب أن الشخصيات الوثنية في الكوميديا الالهية تسير جنباً إلى جنب مع الشخصيات المسيحية ، وأن دانته قد اختار فريچيل مرشدًا 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 والتضوف والرهب . وقد أبدع فريدرش بوتون في وصفه لهذا التعارض الشديد حين قال^(١) : « اتخذ الفرنجة والسكنزونيون الصيغ المقدسة القديمة ، التي لقنتها الكنيسة إياهم ، عقيدة لهم دون أن تتغير نظرتهم في الحياة وسلوكهم تغيراً جوهرياً . ولهذا فإن العصور الوسطى تشبه فتاة في

= وقد اشتراك في الجملة الصليبية السادسة وتوفى سنة ١٢٥٠ [

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

(تاریخ التعلیم العلی، الطبعة الثالثة ج ١ ص ٩)

لباس الشيخوخة والهرم . ولكن عدم الت المناسب هذا لم يصل إلى درجة الشعور القوي والأدراك الواضح إلا في عصر النهضة . حينئذ اكتشف الناس أن الدين المسيحي بروحه التصوفية ، وزرونه إلى ما فوق 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 مختلف ، ويفكر بطريقة أخرى غير طريقة 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 » . وعيشاً حاول سقونزولا أن يحمل على أرسطو وأفلاطون وفرچيل وهوراس وشيشرون . وهذا هي ذي فكرة الخلاص تشتعل مرة أخرى من جديد . وهكذا وجد الغرب في كتب أصحاب النزعة الإنسانية الرومانية نفسه ، واكتشف ذاته .

وليس المجال هنا مجال التحدث عن كيفية نشأة النهضة ، والنزعة الإنسانية فنحن نعرف منذ بحوث يعقوب هربرت أن ثقافة القدماء لم تكن إلا الأداة التي اشتعلت عن طريقها الروح القومية في الشعب الإيطالي 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 سقونزولا إلا رمزاً وحادية من الحوادث . وإنما هي ابتدأت قبل ذلك بكثير حتى ان الناس ليتحدثون عن « نهضة » في أيام شارلمان وفي أيام أوتو ، ويجعلون النهضة الحقيقة تبدأ مع

لغة دانته . والمسألة الخامسة 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 يعني علوم الأوايل ، ثم كان هناك أيضاً أدباء كأدباء النزعة الإنسانية الأولين يصوغون قلائد المدح لمن كانوا في كنفهم من الأمراء ، وكان هؤلاء يحرزون 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 مختلف كل الاختلاف عنده في الغرب ، انتهى إلى عملية انحلال وركود وإلى انحطاط وأضمحلال ، ومع هذا أيضاً كان الناس في عصر النهضة يعرفون من علوم القدماء في الشرق أكثر مما كان الناس في الغرب منها يعرفون :

ولا زلتنا بعد قرن من الدراسات في الفيلولوجيا القديمة والنزعـة الإنسـانية نميل إلى اعتبار النـزعـة الإنسـانية والعلم شيئاً واحدـاً . والحقيقة هي أن النـزعـة الإنسـانية سواء لدى الرومان أو في عـصر النـھـضـة كانت شيئاً آخر غير العلم إذ أن المسـألـة في عـصر الرومان كانت مـسـألـة رـقـ الشـخـصـيـة وـفـوـهـا، وفي عـصر النـھـضـة كانت ثـورـة أدـبـية شـعـرـية، أـى فـنـيـة، عـلـى الرـوـح المـدـرـسـيـة العـلـمـيـة الفـلـسـفـيـة في أـوـجـ القـرـون الوـسـطـيـ . قال پـولـون (١) : « وبـهـذا المعـنى نـسـتـطـيع أـن نـعـرـفـ النـزعـة الإنسـانية بـأـنـها تـطـوـرـ وإـنـاءـ للـتـرـيـةـ الرـوـحـيـةـ غـيرـالـعـلـمـيـةـ »، وـحيـنـذـ أـصـبـحـ الطـرـيقـ مـفـتوـحاـ أـمـامـ نـوـعـ مـنـ الـعـلـمـ جـدـيدـ بـعـدـ أـنـ تـكـوـنـ السـلـطـاتـ الـقـدـيمـةـ قـدـ تـحـطـمـتـ ، وـسـيـادـةـ الدـيـنـ عـلـىـ الـفـلـسـفـةـ قـدـ قـضـىـ عـلـيـهـاـ «ـ وـالـفـلـسـفـةـ الـجـدـيـدةـ الـتـىـ أـتـجـهـاـ عـصـرـ النـھـضـةـ كـانـتـ نـوـعاـ مـنـ وـحدـةـ الـوـجـودـ الـطـبـيـعـيـةـ يـشـيعـ فـيـهاـ الشـعـرـ وـالـخـيـالـ »، وـبـعـدـ أـنـ كـانـ النـاسـ إـرـسـطـطـالـيـنـ أـصـبـحـواـ الـآنـ (٢)

(١) راجـعـ كـتـابـهـ السـابـقـ الذـكـرـ حـدـدـ ١ـ صـ ٧٥ـ .

(٢) راجـعـ بـحـثـ هـلـوتـ وـترـ بـعنـوانـ «ـغـایـةـ الـحـکـیـمـ»ـ ، كـتـابـ عـرـبـ فـيـ السـعـرـ الـهـلـیـنـ»ـ .

أفلاطونيين وأخذوا عن العرب التنجيم والعرفة الهلينية بالصورة التي هي عليها في كتاب «غاية الحكيم»، التي زرها عند أغرب ما يأتون تنسهيم . ولكن المهم أنهم تركوا الآراء التي وصلت إليهم عن الأشياء إلى الأشياء نفسها . وأنهم رأوا الأشياء بعيونهم بطريقة ولو أنها ذاتية على شكل هواية لاتشخص ، إلا أنها مصحوبة بالقدرة على النفوذ إلى باطن الأشياء وبالرغبة في الحقيقة . وفي هذا يقول فون هرتسل^(١) : «إذا كان لوتر قد استطاع أن يقرأ المزامير ورسائل القديس بطرس وكتب القديس أوغسطينس ، وإذا كان قد قرأها كما قرأها بمعنى أنه كان ينحدر إلى ما فيها من أفكار ثم ينميها ويعلو بها ، فانما يدين بذلك للعصريته خحسب بل لعصره كذلك ، عصر التزعة الإنسانية» . وليس واضح من هذا بيان لليابس التي انبثقت منها التزعة الإنسانية ومن أعماقها ارتفعت ، وليس واضح منه دليل على أن التزعة الإنسانية إلى جانب أنها كانت عملاً كانت أولاً وقبل كل شيء اتجاهها روحيًا شاعرًا بذاته .

ولم يكن رجال التزعة الإنسانية الأوّل شاعرين بالدور الذي لعبوه في تاريخ الحياة العقلية في الغرب . فلقد كانت المقاومة أو المعارف الإنسانية والفصاحة شيئاً واحداً في نظرهم . وكانوا يعتقدون على معارفهم الفنية البسيطة

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

[هذا كتاب في السحر والطقوس نسبة المتأخر من المؤرخين المسلمين إلى مساعدة ابن أحمد المجريطي ، الرياضي الاندلسي المشهور المتوفى سنة ٣٩٨ . وعرف عند الالاتينيين في المصور الوسطي باسم *Picatrix* . وكان له أثر كبير في المشتغلين بالسحر في المصور الوسطي المسيحية . وقد طبع الأصل العربي حديثاً الأستاذ هلموت رتر ، ليبرتسك سنة ١٩٣٣ (في ٤٦ صفحة) . وعنوان الكتاب الكامل هو «غاية الحكيم واحد التبيتين بالتقديم» . راجع فيما يتعلق به : مقدمة ابن خلدون ، في الفصل الخامس «علم السكرياء» . وراجع في اللغات الأجنبية كتاب «تاريخ السحر والعلم التجاري في ثلاثة عمر قرنا الأولى من ميلاد المسيح» ، تأليف ابن ثورنديك ، طبعة نيو يورك سنة ١٩٢٩ ص ٢٠٩٢٩ — ص ٨٢٤ .

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

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

المشبعة بالروح القديمة أهمية أكبر من تلك التي يعلقونها على التعبير عن شخصيتهم الذاتية التي من أجلها لازلنا نحملهم حتى اليوم . فثلا پترز كه لم يكن راغباً في إذاعة سوئّاته المكتوبة باللغة الدارجة . بينما كان يفخر كل الفخر بأنه كان داعية ومذيعاً لافكار الأقدمين ، وأستاذأ للفصاحة والبيان . الواقع أن أهمية هذا الذي تغنى بجمال لورا [أى بترارك] لم تكن في حذقه المعارف الأدبية ، وإنما كانت في انتقاله بالشخصية الإنسانية إلى ميدان آخر غير ميدان الحضارة الروحانية الصوفية التي قضى فيها على ما هو إنساني حقيقي . والفرد لا يكون حرأ إلا في اللحظة التي يخرج فيها عن التعبير الرسمي عن شعوره ، إن صبح هذا التعبير ، مفصحاً في صراحة عما تكتنه نفسه وذاته . هل كانت هذه الروح الجديدة التي انبعثت روحأ يونانية حقاً ؟ من المعلوم أن اللغة اليونانية كانت معروفة قليلاً آنذاك^(١) . فيترز كه لم يكن يعرف اليونانية مطلقاً ، ولكنه مع ذلك امتلاً إعجاباً بنسخة من هو ميروس لم يستطع أن يقرأها . وهو يذكر لنا أن أحداً في روما لم يكن ليعرف اليونانية ، وفي فيرنسة لم يكن غير ثلاثة أو أربعة فقط ، وفي بولونيا كان يعرفها واحد خسبي . أما ألمانيا فقد نظرت في وقت متأخر عن وقت پترز كه إلى النزعة الإنسانية 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 الإنسانية تصبح كلها يونانية بحثة . ولم نعد ننظر إلى التقليدات اللاتينية إلا بهذه الاعتبار ، أي باعتبار أنها تقليد لليونانيين فحسب . فهل استطاعت الروح اليونانية حتى في عملية التشريف التي كانت نشطة فيها وحدها ، أن تأتي بهذه المعجزة ، معجزة النزعة الإنسانية ، ولماذا لم تؤثر هذا التأثير نفسه في

الشرق ؟

(١) رابع كتاب بولزن المذكور آنفاً ج ١ من ٧٠ .

كانت العوامل التاريخية والجغرافية والجنسية في الشرق هي التي جعلته لا يعنيه من كتب اليونانيين إلا ما كان معترفا به من الجميع وما كان في الآن نفسه يلامِ عقليته ونعني به أولاً وقبل كل شيء النزعة العقلية المنطقية . فشكل شيء، كان نصيب الروح اليونانية في صدوره أكثر من نصيب العقل اليوناني مثل الشعر الغنائي اليوناني والأدب الروائي كله وكل ما كان يومنا يبحثنا كآلة هو ميروس وكبار المؤرخين اليونانيين ، كل هذه الأشياء ظلت أبوابها موصدة أمام الشرق . وإذا كان شيء منها قد استطاع أن ينسلي إلى الشرق في كتب الصنعة والسمحر أو في المزليات فإنه سرعان ما يطبع بالروح الشرقية الحالصة 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 بخلال الماضي وعظمته ، وتشير 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 معرضًا تظهر فيه نفسها من جديد . وبالتأمل في هذه الظاهرة وتعجمها تظفر 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 الإنسانية في إيطاليا نظروا إليها باعتبارها فترة متوسطة من السذاجة والخشونة الآسيوية والقوطية ، وحاولوا أن يتصلوا مباشرة بتيشيرتون وفريجيل ، فهم بهذا قد نسوا أن روحها روح

(١) يقدم برداخ في كتابه عن « النهضة الألمانية » نظرة عامة قيمة واسئرات إلى المرجع

Prof. Dr. Burdach, *Deutsche Renaissance*, Berlin 1906 (Deutsche Abende in Zentral-Institut für Erziehung und Unterricht. Nr. 4).

هلينة أى قديمة أيضاً قد خاربوا في شخص الروح الكنيسة في العصور الوسطى ، ذلك لأن الروح القديمة لم تقم بالتحرير فحسب ، وإنما هي قد استعبدت أيضاً لأن الروح المدرسية لم تكن لتوجد من غير ارسطو . ولعل العقيدة الدينية أن تكون هي أيضاً ابن المسيح للروح اليونانية . وأما الذي أدخل الآن وألح في طلبه باسم الروح القديمة فكان قطع الصلة بالتقالييد الموجودة في العصور الوسطى جملة حتى بما تحتويه من روح قديمة . فكانت الحركة الجديدة في إيطاليا تتعلق بالروح الرومانية السابقة على العصر المسيحي باعتبار ذلك إدراكاً من الشعب الإيطالي لذاته وشخصيته . وكان خصوصها في ذلك أرسطو الهليني كفهمته العصور الوسطى . فإذا كانت الأوضاع قد بدلـت على هذا النحو ، فإن روح المعرفة والثقافة الحقيقة أى الشخصية اليونانية ، هي التي حافظت على كيانها في الشعوب المشابهة لها ضد إفراط المذهب العقلي الذي هو بدوره يوناني الأصل والجذور مع ذلك . وإنما الشخصية قد حطمت حينئذ نير الشكلية المتغالية . وعن طريق انبعاث الشخصية المستقلة هذا ولدت تلك الروح التي بنت أوروبا الجديدة . أما الشرق فلم يعرف مثل هذا الانبعاث . بل إننا لازلنا نرى حتى اليوم أن الصحفيين يلتجأون 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 ب الحاجة حيوية ملحة لا بتکار علوم وحضارة كحضارة الأوائل 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 المسيحي نفسه عاجز موضع الشخصية . أما الشرق فقد اقتصرت 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 مقاومة هذا النوع إذا مقايس

إلى ما أبدعه ميكانجلو أو رافائيل أو تسيان ؟ وقد بقى النحت يعتبر في نظر الشرق عاراً أو حفراً . فإذا كانت في الروح الشرقية حاجة ضرورية بمثابة لتلك الموجودة في الروح اليونانية أو الغربية إذن لقام في الشرق فن على الرغم من كل النواهى الدينية . وهكذا ضاع على الشرق هذا الميدان الفسيح بأكمله . أما في الغرب فكان جمال عالم الصور القديم وصورة الرجل الكامل العاري نوذجا حسريا حيا لصورة الرجل الجديد المأخوذ من مصدر يوناني ، بينما عالم الحس الحي في الشرق قد اختفى وراء التجريدات العقلية أو في العلاقات الغرامية الفردية المتفاصلة ذات الطابع اليوناني والهellenي ذلك لأن الشرق تعوزه التزعة إلى تصوير الذات تصويراً محسناً ، إن عن طريق الفنون من نحت وتصوير أو عن طريق الرواية المسرحية . ومن أجل هذا لا نجد فيه سلسلة توازي السلسلة التي تبتدئ بفدياس مارة بيكانجلو حتى رودان أو كانجر ؛ كما لا نجد فيه أيضاً سلسلة تشبه السلسلة المبتدئة من منتنيا حتى فويرباخ ، أو من أسكيلوس حتى شكسبيير أو كالدرون أو كورفي أوجييه . وينقص الشرق كذلك تلك السلسلة الباذلة من بودجيو وبجاميع عصر النهضة القديمة مارة بهوا الفن وبفنكلس حتى تصل إلى علم الحفريات القديمة في الوقت الحاضر . ثم ينقصه أيضاً من يمثلونه أدبياً وموسيقياً من هم في 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 في العصور الوسطى من حياة ، حتى متتصف العصور الحديثة . وهو الآن يجد نفسه أمام هذه المشكلة وهي : هل يستطيع المرء أن يقبل العالم الفكري الحديث كـ هو في الواقع دون أن يُخْضِعَه خضوعاً باطنياً ذاتياً ؟

وفي الغرب استطاع المرء – وكان هذا بفضل البحث العلمي – أن يحرر فكرة اليونان عن التربية والثقافة من كل القيود والتعقيدات التي وقعت فيها

في عصر الرومان وفي العصور الوسطى وأن يرجع ، وهو متى سروراً ، إلى ما كانت عليه عند اليونان أو ما كانت عليه لأول مرة . ثم إن شعوب أوروبا ذات الحضارة قد استطاعت أن تكون مركبة حضاريا مع الحضارة اليونانية أو مع الحضارة القديمة كلها على وجه العموم كما حددها فرنريجر . وإذا كان هذا المركب الحضاري 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 العلمية وإنما توافق العبريات الغربية الكبرى مع مؤسس الحضارة والثقافة اليونانية وفكرة الدولة عند الرومان ، هذه الفكرة التي اتصلت اتصالاً وثيقاً بالحضارة والثقافة اليونانية بمرور الزمن . حقاً إن رواية يوليوس قيصر لشكسبير^(١) ما كان لها أن تجد لولا دراسات فلورطرس ، وأنها متأثرة بتقاليد المسرح كما كانت في عصر النزعة الإنسانية . ولكن عمل شكسبير مع هذا كله قد نشأ عن شخصية خالقة كانت على اتصال باطنى وثيق بكتاب الروائين المسرحيين اليونانيين ، اتصال أعمق بكثير من اتصال رجال النزعة الإنسانية ، كان فيه شكسبير في مستوى واحد مع هؤلاء الروائين اليونانيين . ومثل هذا يقال عن جيته الذي لم تخل معرفته الغامضة باليونانية بينه وبين أن يكون يونانياً حقيقياً ، لأنـه عاش في الحضارة القديمة وهي بها ، وإنـه لأنـه استطاع أن يجعل الثقافة والحضارة اليونانية حية في نفسه بطريقة أخرى غير طريقة كتاب المفكرين الفرنسيين الذين كانوا ، وهذا ينافي مع طابعهم القويم ، يحفلون بالناحية الشكلية أكثر من غيرها . وعلى الرغم مما يقوله جيته^(٢) من أنه كان في قدرة أى مركبة أن يقلد السبياديس أحسن ما استطاع كورني

(١) راجع كتاب جوندولف عن «بوليوس قيصر» من ١٧٥ ص ١٧٥ : Caeser, S. 175

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

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

أما طريق النزعة الإنسانية فكان ، كما يدل اسمها ، الطريق إلى ماهو إنساني شخصي . ففي ألمانيا كانت النزعة الإنسانية تارة علمية وطوراً وجداً ، وفي كل عصور الأزمات في تاريخها الثقافي كنا نتجه دائماً نحو العصور القديمة نستمد منها الوحي والإلهام ، وكانت هناك أزمنة وقعت فيها الفيلولوجيا القديمة في خطر أن تقوم بدور المدرسية ضد النزعة الإنسانية البدائية في الظهور . والواجب لا تستحيل النزعة الإنسانية إلى نزعة للدرس العميق والبحوث الطويلة الشاقة ؛ وإلا فإنه يكون من المحتمل حينئذ أن تضيع قيم الإنسانية العليا وراء هذه الإبهالات من الحكمة المدرسية . وإذا كانت بعض الدوائر اليوم تعتقد بأن التربية والحضارة اليونانية باعتبارها تهذيباً 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 كل الرأيين فكرة النزعة الإنسانية . والفارق بينهما هو في أن أحدهما يريد أن يجعل نعيم التراث القديم وخيراته في متناول أكبر عدد ممكن ، بينما يدرك الآخرون ما في ثقافة النزعة الإنسانية من ارستقراطية وهم حريصون على وجود هذه الارستقراطية . والبحث الذي قمنا به الآن قد دلنا على أن شعوباً بأكملها 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 في بلاد اليونان نفسها كانت الثقافة شأنها ارستقراطياً بحتاً . ثم هل يمنعنا هذا من أن نحاول إيصالها إلى الجميع ؟ على كل حال هذه الثقافة فرض علينا جميعاً .

وألمانيا في تاريخها الثقافي قد أحالت النزعة الإنسانية من نزعة حية إلى

براعة علمية دراسية في فترتين. فالنموذج الأعلى للنزعه الإنسانية المتحقق في النزعه الإنسانية الإيطالية قد استحال إلى مسألة دراسة وتحصيل تحت تأثير روح البروتستانتية الداخلية - فلم يكن لرجل كهوليتين مجال في ألمانيا - ثم إن النزعه الإنسانية الثانية، تملك التي قام بها لسننوجييه وفنكلمن وهэмبولت، قد استحالـت في عصر الاقتصاد والصناعة إلى شأن من شأنـون الأساتذـة والمدرسيـن. بينما نرى أن إنجلترا ، وهي بطبيعتها ليست منصرفة عن العالم الواقعي ، كانت النزعـة الإنسانية فيها الجو الروحي للطبقة الارستقراطـية ولطبقة رجال الدولة والسياسة، وليس لاـكسفورد ولا لـكمبردـيج نظيرـ من الناحـية الثقـافية في ألمـانيا . وإن لنا اليوم لفرصة ثالثـة : فالحبـ والجمالـ والقدـاسـة قد صـارتـ اليـومـ منـ جـديـدـيناـ يـبعـ للـحرـكةـ الفـكـرـيـةـ والـروـحـيـةـ فيـ هـذـاـ العـصـرـ . فالـجـانـبـ «ـجـمـاعـةـ جـيـورـجـهـ»^(١) توـجـدـ جـمـاعـةـ كـتـابـ مجلـةـ «ـالـحـضـارـةـ الـقـدـيـعـةـ»ـ .ـ وإـذـاـ كـنـاـ شـاهـدـ اليـومـ كـفـاحـاـ منـ أـجـلـ تصـوـيرـ أـفـلاـطـونـ بـصـورـةـ تـنـاسـبـ وـهـذـاـ العـصـرـ ،ـ فـليـسـتـ المسـأـلـةـ مـسـأـلـةـ فـيـلـيـسـوـفـ يـونـانـيـ وـشـرـحـهـ خـسـبـ^(٢)ـ .ـ وـفـيـ هـذـاـ العـصـرـ الـذـيـ يـرـفـعـ مـنـ شـأنـ العـلـمـ وـالـصـنـاعـةـ بـحـثـ .ـ الـمـسـأـلـةـ لـازـالـتـ مـسـأـلـةـ الـإـنـسـانـ .ـ وـلـازـالـ إـنـسـانـ اليـومـ أـكـثـرـ مـنـ ذـيـ قـبـلـ مـقـيـاسـ الـأـشـيـاءـ وـمـعـيـارـهـ .ـ وـمـنـ أـجـلـ هـذـاـ فـلـيـسـ المـذـهـبـ

(١) راجـعـ كـتابـ جـنـدوـافـ عنـ «ـ جـيـورـجـهـ»ـ مـنـ ٤٣

[جـمـاعـةـ جـيـورـجـهـ هـذـهـ جـمـاعـةـ مـنـ الـفـكـرـيـنـ وـالـشـعـرـاءـ وـالـكـدـابـ الـأـمـانـ وـالـنسـوـيـنـ أـشـهـرـهـ هوـ فـيـنـيـتـالـ ،ـ دـوـتـنـدـيـ ،ـ هـيلـيـلـ ،ـ كـالـجـسـ ،ـ جـنـدوـافـ ،ـ پـرـتـرمـ ،ـ فـلـتـرـزـ .ـ وـرـئـيـسـهـ الـذـيـ سـمـيـتـ الـجـمـاعـةـ باـسـمـهـ هوـ اـسـتـفـنـ جـيـورـجـهـ الشـاعـرـ الـأـمـانـيـ الـكـبـيرـ الـذـيـ ولـدـ سـنـةـ ١٨٦٨ـ وـتـوـفـيـ سـنـةـ ١٩٣٣ـ .ـ وـكـانـواـ يـكـتـبـونـ فـيـ مـجـلـةـ تـبـرـعـ مـنـ آـرـاـئـهـ هـيـ «ـ مـجـلـةـ الـفنـ»ـ وـهـذـهـ الـأـرـاءـ مـتـأـثـرـةـ بـأـفـكـارـ نـيـقـشـةـ كـلـ التـأـثـرـ .ـ وـتـخـلـصـ فـيـ قـوـلـهـمـ بـالـفـنـ لـلـفـنـ ،ـ وـيـالـنـايـةـ بـالـشـكـلـ كـرـدـ فـعلـ للـنـزعـةـ الـطـبـيعـيـةـ ،ـ وـبـكـلـ مـاـ هـوـ رـمـزـ اـسـطـورـيـ تـشـيـعـ فـيـهـ دـرـوـغـ الـبـطـولـةـ ؟ـ وـفـيـ تـصـوـيرـ نوعـ مـنـ الـحـيـاةـ يـرـتفـعـ فـوـقـ أـغـرـاضـ الـحـيـاةـ الـيـوـمـيـةـ الـوضـيـعـةـ ،ـ وـفـيـ الـاعـيـانـ بـهـاـ فـيـ الـعـبـرـيـةـ مـنـ سـرـ عـجـيبـ هوـ الضـانـ لـلـإـنـسـانـ مـاـ لـلـإـنـسـانـ سـامـيـةـ وـأـهـمـيـةـ كـبـرـىـ]ـ .ـ

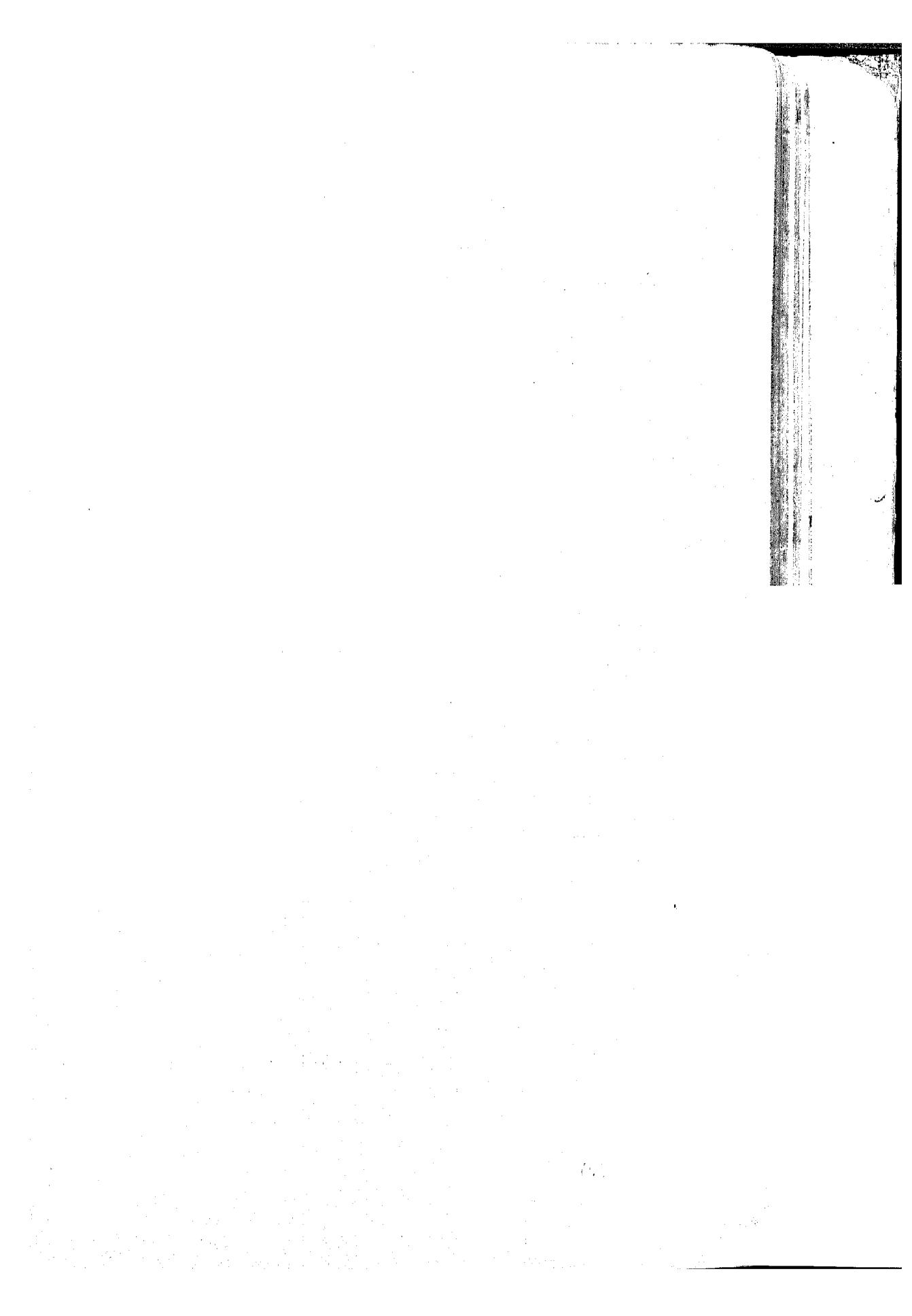
(٢) راجـعـ كـتابـ كـورـتـ هـلـدـبرـنـتـ عنـ «ـ صـورـةـ أـفـلاـطـونـ الـجـديـدةـ»ـ

الواقعي قيمة ثقافية إلا إذا كان مصحوباً بذرة إنسانية . والنتيجة التي وصلنا إليها اليوم في بحثنا هذا ليست معرفة وعلماً خسب بل هي مسئولية وتبعة تقع علينا ، مسئولية وصفها جيته فأحسن الوصف حين قال في « لوحات فيلوستراتس »^(١) :

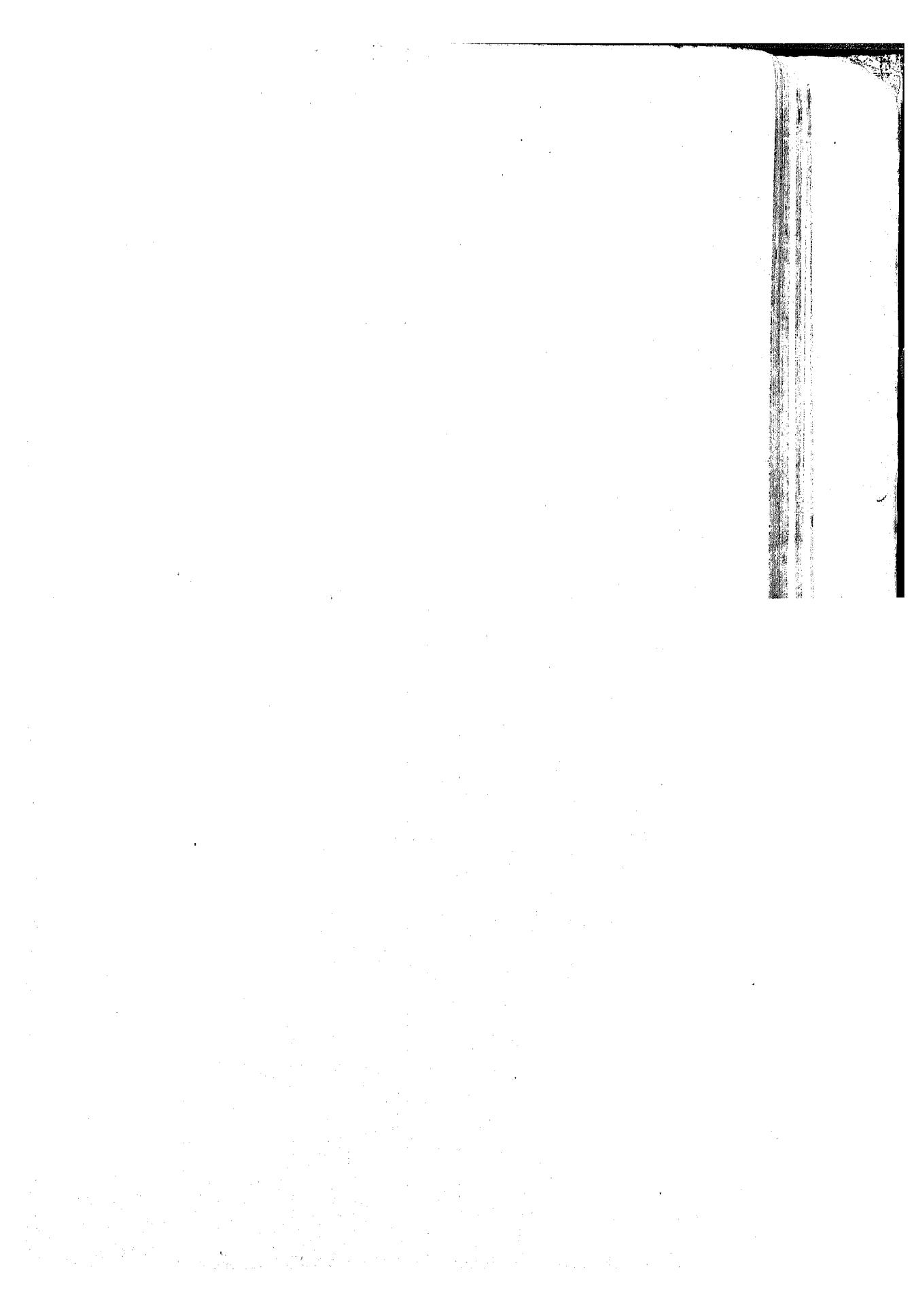
ليكن كل منا يونانيا بأسلوبه الخاص .

ولكن لابد لكل أن يكون يونانيا .

(١) فيلوستراتس كاتب يوناني بلين رائج الأسلوب توفي حوالي سنة ٢٤٩ م « ولوحاته » Elxoves عبارة عن وصف يارع رشيق لدهليز رسمت على جدرانه لوحات فنية ، زاره فيلوستراتس في إحدى ضواحي مدينة نابلس هو وتلاميذه وطفل في العاشرة من عمره هو ابن مصيده ، واليه يوجه هذا الوصف والشرح لهذه اللوحات الموجودة بالدهليز] .



انتقال التراث



من الاسكندرية إلى بغداد

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

للدكتور ماكس مايرهوف

عن الباحثون في اليونانيات والساميّات منذ زمان بعيد بالكشف عن العصر الذي انتقلت فيه العلوم اليونانية إلى العرب . وهو عصر غامض ومحظى معاً . ثم إنهم قد قدروا الدور الخطير الذي لعبه السريان وكتابهم الآرامية المترجمة إبان هذه الحركة . فمنذ حوالي خمسين سنة قام إشتاينشتايندر في دراساته العديدة ، ولو كثیر في كتابه الضخم عن تاريخ الطب عند العرب ، بجمع كل ما عرف في هذا الباب في ذلك الحين . ومن بعد ذلك عرض بـ مشترك وأوليري في إيجاز انتقال الفلسفة ، وبرأون انتقال الطب ، إلى العرب . وكتب كارا دى فو وجراف وفُرلانى وأخرون غيرهم رسائل قيمة صغيرة عنيت أكثر ماعنيت بالكلام عن بداية الدراسات الفلسفية لدى العرب^(٢) . ومن المؤكد أن مدرسة الاسكندرية كانت لازالت قائمة وقت أن فتح العرب مصر . فكانت تبعاً لذلك المدرسة اليونانية البحثة الوحيدة في البلاد

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

(٢) بعد كتابة هذا البحث وصلني كتاب باروسلاوس تكاثن عن الترجمة العربية لكتاب الشهير 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 مقدمةه (من ص ٥٣ إلى ص ١١٨) على تاريخ كامل للعلوم عند السريان وعند العرب المتقدمين ، يجعل كثيراً من أقوالى في هذا البحث لا لزوم لها . ولكن تكاثن مع ذلك لم يتبه إلى طريق مدرسة الاسكندرية المباشر إلى بغداد .

التي غزتها العرب في دفعتهم الأولى . ومن المحتمل الظن بأنها لابد وأن تكون قد قادت بدورها في نقل العلوم إلى العرب . غير أن الدليل على طريق الانتقال المباشر قد أعز الباحثين حتى اليوم ، أو بعبارة أصح لم يسوقوه في وضوح وجلاء . ذلك لأن معرفتنا عن حالة الحياة العقلية في الاسكندرية بعد القرن الخامس الميلادي ضئيلة تافهة على العموم . وأوراق البردي 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 متوقرة مطلقاً، عن التاريخ السياسي والاقتصادي والقانوني لمصر في العصر الهليني المتأخر وأوائل الإسلام . ولكن التاريخ العقلى لهذه الفترة ظل في غموضه المطبق الذي كان عليه من قبل . وكل ما هنا لاك بضعة وثائق في مجموعة «كتب الآباء الشرقيين» 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 لاتقادس في جموعها بالمعرفة الواسعة التي أودعها باحث مثل برتاي (١) في كتابه الذي منحته أكاديمية برلين جائزة ، منذ قرابة قرن من الزمان .

غير أن بعض المؤرخين وال فلاسفة الأطباء في العصر الإسلامي ، وخصوصاً من كتب منهم باللغة العربية ، يزيدوننا أيضاً في هذا الباب . إلا أن أقوالهم يجب أن تؤخذ بحذر ، لأنها مفعمة بالأخطاء التاريخية والخاطئ بين المسائل ، إلى جانب التحريفات العديدة للأسماء اليونانية . وهي تحريفات النساخ القدماء مسؤولون عنها . وهذه الكتب التي ألف أغلبها المسلمون في أواخر القرن التاسع وفي القرن العاشر الميلادي تستحقى من تراجم لكتاب

(١) راجع كتاب ج بارتاي : المتحف الاسكندرى *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 سريانيون، إماماً مباشرة عن اليونانية، أو بطريق غير مباشر بوساطة السريانية. ومن هؤلاء المترجمين من ألف كتاباً في تاريخ الحكماء لم يصلنا منها إلا كتاب واحد. ولكنها إذا حكمنا عليها تبعاً لمقتبسات الواردة في المؤلفين العرب المتأخرين ليست إلا مجموعة أقوال أو عرض لحياة الأقدمين من الفلسفه والأطباء والرياضيين في صورة نوادر وأفاصيص^(١).

وأول هؤلاء الكتاب المسلمين الذين استقوا كلامهم من مصادر غير مباشرة على هذا النحو، أحمد بن يعقوب المسمى باليعقوبي (المتوفى بعد سنة ٥٢٧٩ = ٨٩٢ م) المشهور بكتابه في الجغرافيا. يحتوى تاريخ^(٢) هذا المؤلف على مقتبسات عربية مأخوذة عن الكتاب اليوناني وقد أصبحت اليوم في متناول الجميع بفضل بحوث كلارمروت وترابجه^(٣). وعلى الرغم من أن اليعقوبي يعرف كثيراً من العلماء في العصر البيزنطي إلا أن المرء يحاول عيناً أن يجد عنده أخباراً عن مدرسة الإسكندرية. كذلك تاريخ ابن عبد الحكم (المتوفى سنة ٥٢٥٧ = ٨٧١ م) وهو سابق على اليعقوبي وخاص بالكلام عن فتح العرب لمصر^(٤) لا يحتوى على أدنى إشارة إلى هذه

(١) راجع العرض الرائع لتاريخ الحكماء عند المؤلفين العرب في كتاب بومشتراك عن تراجم حياة «أرسطو عند العرب والسريان» المطبوع في ليپتسك سنة ١٨٩٦ ص ١٢—١٣ خصوصاً التعليق رقم ١٠ Baumstark, Syrisch-arabische Biographien des Aristoteles. والكتاب الذي أشرنا إليه عنوانه «نوادر الفلسفه والعلماء» لحنين بن إسحق وهو موجود برقم ٧٥٦ في مكتبة الأسكندرية. لم يطبع بعد، ولكن ليقتال طبع الفصل العربي وترجمه. وراجع أيضاً كارل مركله «كتاب آداب الفلسفه» Karl Merkle, Die Sittensprüche der Philosophen, Diss. München 1921.

(٢) طبع هوسماء بليدين سنة ١٨٨٣ خصوصاً الجزء الأول.

(٣) راجع مقالته عن «القتبسات عن المؤلفين اليونانيين عند اليعقوبي» في مجلة الجمعية الشرقية الألمانية، المجلد رقم ٤١، من ص ١٠٤ إلى ص ٤٤٢ ZDMG.

(٤) «فتح مصر» لابن عبد الحكم، طبع ماسبيه بالقاهرة سنة ١٩١٤ السكناشة الأولى (غير كاملة). والطبيعة السكانية لهذا الكتاب قام بها تشارلز تورى سنة ١٩٢٢ في مطبعة جامعة بيل، وقد بحث أيضاً، ولكن بدون نتيجة، في كتب التاريخ السابقة.

المدرسة أو الأكاديمية، ولا إلى حريق مكتبة الإسكندرية المزعوم. وهذا الكلام عينه ينطبق على مروج الذهب المسعودي^(١) (المتوفى سنة ٣٤٥ هـ سنة ٩٥٦ م) وهو كتاب في التاريخ والجغرافيا، طريف مشهور. ولكن لهذا العالم كتاباً آخر في الجغرافيا، لا تزال له فائدته اليوم في 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 تتابع دالةً على مصير مدرسة الإسكندرية النهائي. وثمة موضعان من هذه المواضع استخلصنا من فصلين، وترجمنا إلى اللغات الأوروبية، دون أن يلقيا حتى الآن ما هما جديران به منعناية، ودون أن يربط كل منهما بالآخر. وعلينا في بحثنا هذا أن نحاول القيام بهذا العمل الأخير.

ولتكن قبل البدء في هذا يلزمنا أن تتأمل باختصار الروايات، الضئيلة ويا للأسف، التي وصلتنا عن مدرسة الإسكندرية قبل فتح العرب لمصر.

١ - مدرسة الإسكندرية في عصرها المتأخر

لما عصفت يد البيهقي بـ«متحف» الإسكندرية، والمظنون أن ذلك كان في القرن الثالث الميلادي، وجدت أيضاً مدارس لها مكاتبها، سمعنا عن إحداها وهي المعروفة بالقىصرية، تلك التي نهبت سنة ٣٦٦ حين أحيل هذا المعبد إلى كنيسة. ومثل هذا حدث لمكتبة السيرابيوم، فقد قضى عليها سنة ٣٩١ أيام ثيودوسيوس الأول^(٢). حينئذ رتحل معلمون الفلسفة عن المدينة لمدة

(١) «مروج الذهب» المسعودي طبع باربيه دي مينار، بباريس سنة ١٨٦١ — سنة ١٩٢٨. خصوصاً الجزء الثاني والرابع والخامس.

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

من الزمان . ولم يعـد يشعر الناس بوجود مكتبة في العاصمة المصرية (الاسكندرية) . وفي هذا يقول برتشاريا الذى 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 الميلادى »^(١) . وأضيف إلى هذا أن من الصعب أيضاً أن نفترض وجود مدرسة فلسفية عامة في ذلك العصر ، لأن التعصب الدينى منذ ذلك الحين قد اشتدت وطأته ، فجعل الحياة صعبة بالنسبة إلى المعلمين والطلاب الوثنيين . ومع ذلك كله فقد استمرت المدارس والمكاتب الخاصة ، لأن أوراق البردى البيزنطية تتحدث عن *Mouσεια* (متاحف للدراسة) و *Ακαδημίαι* (أكاديميات) في الاسكندرية^(٢) وحولى سنة ٥٠٠ م كان أمونيوس بن هرميس تلميذ برقلس أحد الأفلاطونيين المحدثين ، مشهوراً جداً باعتباره رئيساً لأحد المدارس وكان العرب يعرفون أسماء تلاميذه : سنبليقيوس ودمسيقيوس واسقلبيوس وثيودوتوس والمقيدورس الأصغر ويحيى النحوى . وهناك عرض موجز ، ولكنكه حـى ، لحياة الطلاب في مدارس الاسكندرية العليا ندين به لذكرـاـيا

== خصوصاً من س ٤٠١ إلٍ س ٤٢٦ المطبوع بأوكسفورد سنة ١٩٠٢ . وفي هذا الكتاب ذكر لراجح 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. (1)

وقد جمع جريفيق وفرلانى وثائق كثيرة حول مسألة حريق مكتبة الاسكندرية :
 الأول فى مقال كتب باللغة العربية (فى جريدة الاهرام عدد رقم ١٤٢٦٠ بالقاهرة فى
 يناير سنة ١٩٢٤) ولهذه الثانى من بعد وأكملا بوثائق أخرى فى مجلة « ايجىتس »
 سنة ١٩٢٤ من من ٢٠٥ إلى ٢١٢ (بالإيطالية) وعنوانه Sull'Incendio della
 biblioteca di Alessandria . ثم فى مقال آخر نشر بمجلة الجمعية الأثرية بالأسكندرية مجلد رقم ٢١
 (سنة ١٩٢٥) من من ٥٨ إلى ٧٧ وعنوانه « يوحنا التبوى وحريق مكتبة الأسكندرية »
 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 ماسپيرو: أوراق بردى يونانية من العصر البيزنطى ، ج ٨ (القاهرة سنة ١٩٢٠) رقم ٦٧٢٩٥ اسطر ١٣ إلى ١٥ (حوالى سنة ٤٩١) .
Papyrus grecs d'époque byzantine

المَدْرَسِي (١) الذي درس هناك حوالي نهاية القرن الخامس هو وصديقه سويرس ، الذي أصبح فيما بعد بطريق أنطاكية . هناك كان يجد الشباب من الطبقات الراقية في الشرق القريب ليدرسوا الفلسفة والنحو والبيان والطب والرياضيات، بينما كانوا يؤمون مدرسة بيروت المشهورة بالعلوم القانونية (٢). وإننا لنعلم أن هذين الصديقين كانوا ينتسبان إلى جماعة مسيحية هي جماعة أصدقاء العمل (الفيلوبونيون) φιλόπονοι التي كانت تقوم بجهادية 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 يحيى النحوي الفيلوبوني — ولعل هذا اللقب الأخير آت من اسم الجماعة المشار إليها — الشخصية الكبيرة في مدرسة الإسكندرية ؛ ولستنا ندرى هل كان رئيس مدرسة أم لم يكن (٤) . وجود مان نفسه ، وهو الذي ندين له بأحسن ما كتب عن تاريخ حياة هذا النحوي المشهور والشارح الارسططالي وصاحب إحدى البدع ، لم يستطع أن يقطع في هذه المسألة برأي . أما في أوائل القرن السابع الميلادي فكان اصطيفن الإسكندراني ، فيلسوف بلاط الامبراطور هرقل ، أشهر المعلمين في الإسكندرية . ولكن شبح الخراقة يطوف حوله

(١) راجع حياة سويرس لزكريا المدرسي طبع كوجنر Vie de Sévère, par Zacharie le

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

(٢) راجع كتاب چان ماسپريو عن « تاريخ أساقفة الإسكندرية » Jean Maspero, *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) في دائرة معارف بول وفيسوفا وكرول من ص ١٧٦٤ — ص ١٧٩٥ المطبوعة في شتوتغرت سنة ١٩١٦ ج ٩ ، من ٢ . Pauly—Wissowa—Kroll, *Real—Enzyklopädie*, IX, 2 (Stuttgart, 1916), S. 1764—95.

وحيثما استطاع فرانسيس الضوء على حياة يحيى النحوي في البحوث التي قام بها هنا سأتحدث عن ذلك في موضع آخر .

أكثُر ما يطوف حول يحيى النحوي، وشخصيّته لم يتلقاها المؤرخون العرب
إلا في صورة باهتة^(١).

ثم إن الأخبار التاريخية الخاصة بعصر ما قبل الإسلام لا تحدثنا عن مدرسة الإسكندرية في عصرها المتأخر. ولكن نشاطها الایيجابي يظهر في تكوين تلاميذ مشهورين : فعلى جانب الفلاسفة المذكورين سابقاً تخرج فيها في القرن السادس الميلادي الفيلسوف النصراني يوحنا الأباجي ، والطبيب الفيلسوف سرجيوس الرأس عيني ، والطبيب أتيوس Aetios الأميدى . وفي أوائل القرن السابع الميلادي كان هناك من الأطباء بولس الأجانبىطي واهern ، وكان لكتاب هؤلاء العلماء تأثير خطير في دراسات العرب الأولى. وهذا يورد المؤرخون من العرب طائفه من الروايات لا بد وأن توخذ بحذر . وقد كرس لوكلير ، أشهر مؤرخي الطب العربي ، لهذا العصر قسماً خاصاً من كتابه (الجزء الأول من ص ٢٨ إلى ص ٦٠) فاعتمد أكثر ما اعتمد على الفهرست وكتاب ابن القسطنطى وابن أبي أصيبيعة الذين يورد دون فقرات واقتباسات من تواریخ الحکماء المذکورة سابقاً . غير أن لوكلير يتحقق كثیراً في هذه المصادر كما فعل في حکایة حريق العرب لمكتبة الإسكندرية فقد اعتبرها حقيقة لا شك فيها مع أن الأخطاء التاريخية في رواية ابن القسطنطى الطويلة (ص ٢٥٥) ثبت أمام العين^(٢) .

(١) انظر التعلیق رقم ١ ص ٤٧ وكتاب أوزنر عن اصطافن الاسكندراني المطبوع في بون سنة ١٨٧٩.

Usener, *De Stephano Alexandrino*, Bonnæ 1879.

(٢) راجع تعلیق ١ ص ٤١ وكذلك المكتب الآتية : لـ كريل « حول أسطورة حريق العرب لمكتبة الإسكندرية » ، أعمال المؤتمر الرابع المستشرقين ، فيرنتسه 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 Poole عن تاريخ مصرف المصور الوسطى لندن سنة ١٩٠١ ص ١٢
ثم مقال بـ كازانوفا عن « حريق العرب لمكتبة الإسكندرية » B. Casanova, L'incendie de la Bibliothèque d'Alexandrie par les Arabes. Acad. des inscr. et Belles Lettres. Paris 1923, p. 361-171.
كتاب براون E.O. Browne عن الطب العربي Arabian Medicine, Cambridge 1921. b 81.

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

فكأننا هنا إذن بازاء رواية مصدرها عربي عن تضييق دراسة كتب أرسطو المنطقية في الاسكندرية النصرانية . ولكن لا نعرف من تاريخ الكنيسة أن قراراً كهذا قد أصدره أحد الجامع الديني . غير أن رينان ^(٢) واشتينشنيدر ^(٣) ينبهان إلى أن الترجم السريانية للأورغانون كانت تقف دائماً عند الفصل السابع من التحليلات الأولى ، وأنها كانت عديدة مفصلة . ثم إنه منذ ابتداء الحركة النسطورية (منتصف القرن الخامس) أى منذ بروبوس الأنطاكي لم يترجم إلا التحليلات الأولى ولم يشرح غيرها . وكذلك فعل اليعقوبيون مثل جورجيوس « أسقف العرب » المشهور فإنه لا يتناول

(١) لم يترجم اشتينشنيدر (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 اشتينشنيدر من ٨٦ تعليق رقم ٥ .

بالشرح والترجمة غير هذا الجزء^(١). ولعله من المؤكد أن يكون مصدر رواية الفارابي المذكورة سابقاً معلمته يوحنا بن حميان الذي امتنع أولاً عن أن يقرأ مع تلميذه المسلم الطليعة الشغوف بالعلم كتاب التحليلات الثانية ولكنه رضى بعد ذلك (ابن أبي أصيبيحة ج ٢ ص ١٣٥ س ٢٠ وما بعده). ويظهر أيضاً أن معاصرأً للفارابي هو محمد بن زكريا الرازي الطبيب المشهور لم يتلق إلا تعليماً مقتضراً على هذا الجزء ، كما يمكن استنتاج ذلك من عنوان إحدى الجُمَّـل (الملاحمات) التي ألفها . وهذا العنوان هو كما ورد في ابن أبي أصيبيحة ج ١ ص ٣١٥ س ٢٥ : «كتاب جمل معانى أنالوطيقا الأولى إلى تمام القياسات الحملية». ونستطيع أن نضيف إلى هذا كله أيضاً أن سرجيوس الرأس عيني الطبيب الفيلسوف المترجم تكلم في أحد كتبه عن مسألة «الشكل» (في الأقيسة) المذكورة في التحليلات الأولى (بِـْ مشترك ص ١٦٨) .

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

(١) راجم كتاب بومشترك من ٢٥٧ وراجع أيضاً من ٥٥ من هذا البحث وكتاب فريدمان «عن تحليلات أرسسطو عند السريان» ، برلين سنة ١٨٩٨ من ٩ إلى ١٥ ص ٠ .

(٢) عنوان هذه الستة عشر كتاباً أوردها باليونانية R. von Toeplitz في كتابه « دراسات في تاريخ التشريح في المصور الوسطى » ، ليپتسك وفيينا سنة ١٨٩٨ من ٢٣ وما بعدها ؟ وبالمرية حنين بن اسحق في رسالته مما ترجم من كتب جالينوس إلى السريانية والعربية وهي التي طبعها برجشتريسر بمدينة ليپتسك سنة ١٩٢٥ .

عدد لا يأس به من هذه المخطوطات ومنذ زمن قليل أرسل إلى هـ . رتر من القسطنطينية العنوان العربي لواحد من هذه المخطوطات (رقم ٣٥٨٨ بمكتبة أيا صوفيا) 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 أصيبيعة (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 تغطي عن متون كتب جالينوس ، وتسكفي كلغة ما فيها من الجوامع^(٢) والفصول . قال أبو الحسن بن الحمار^(٣) وهو أستاذ أبي الفرج بن هندو : أنا أظن أنهم قد قصرروا فيها جموعه من ذلك ، لأنهم يوزهم الكلام في الأغذية والأدوية والأدوية . قال : والترتيب أيضاً قصرروا فيه ، لأن جالينوس بدأ من التشريح ثم سار إلى القوى والأفعال ثم إلى الأسطقسات » .

ووجود هذه الجوامع وحدها دليل على أن حرفة تدريس الطب بالاسكندرية لابد وأن تكون قوية نشيطة قبل دخول العرب وغزوهم وستحدث فيما بعد عن هذه الحركة وكيف كانت ، معتمدين على ما تذكره لنا المصادر العربية . غير أنها ، ويا للأسف ، لا نستطيع أن نحدد الزمن الذي فيه ألقت جوامع جالينوس هذه ، والتي كانت تسير معها جنبًا إلى جنب جوامع لا بقراط في إثنى عشر كتاباً . وقد رأى لكتير وتيليل أن يحدداه بأول القرن السابع ، قبل غزو العرب لمصر بقليل . ولكن ليس لدينا من الوثائق ما يؤيد ذلك .

ذلك أنا إذا رجعنا إلى المصادر العربية ، التي عنها استقى هذان المؤلفان ،

(١) راجع ماستقوله عنه فيما بعد .

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

(٣) راجع ماستقوله عنه فيما بعد .

لم يجد 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 : اسطفن^(١) ، جاسيوس^(٢) ، انقيلاؤس^(٣) ، مارينوس^(٤) . هؤلاء اسكندرانيون وهم من فسر كتب جاليينوس وجمعها واختصرها وأوجز القول فيها ، وسيما كتب جاليينوس السبعة عشر ». وبعد ابن النديم بثلاثة قرون نرى أخباراً من جديد حول جوامع جاليينوس ، وهي أخبار طويلة مما يجعلها أقرب إلى الشك ؛ ونرى أن أسماء الذين عملوا هذه الجوامع قد زاد عددها.

يقول ابن القسطنطيني في « كتاب أخبار الحكماء » (ص ٧١ س ٥ وما بعدها) : « انقيلاؤس الاسكندراني : حكيم فاضل طبائحي مصرى الأقليم ، اسكندراني المنزل . وهو أحد الاسكندرانيين الذين عنوا بجمع كلام جاليينوس واختصار كتبه ، وتأليفها على المسألة والجواب . ودل حسن اختصارهم على معرفتهم بجموع الكلام ، وإتقانهم لصناعة الطب^(٥) . وكان انقيلاؤس هنا رئيسهم :

(١) لعله اسطفن الأسكندراني الفيلسوف المذكور آنفاً (ص ٤٢) وهو مشهور خصوصاً عند العرب بأنه كيائى وفيلسوف . ولتكن كان يخاطط بيته وبين معاصره اسطفن الأثيني المشهور باعتباره من شرائح بقراط وجاليينوس . راجع كتاب توبيجر ج ٢ ص ١٢١ وكتاب ليبيان عن « لشو وانتشار الكيمياء » المطبوع ببرلين سنة ١٩١٩ ص ١٠٣ وما بعدها . وكذلك كتاب روسكا عن « السكمياء في العرب » ج ١ سنة ١٩٢٤

(٢) لعله المالم الطبيب جاسيوس من بقراء الذى عاش حوالي سنة ٥٠٠ م . راجع شمعت في السكلوبيدية بولي فيسوفا ج ٧ ص ١٣٢٤ - W. schmid, *Real-Enzykl.* Pauly - Wissowa, VII, 1324.

(٣) هذا الاسم لم يوضح بعد ، وهو يذكرنا بالساحر انكسيلاؤس الذى عاش في أيام أغسطس . يمكن أيضاً أن يكون أصله نيكولاوس ، أو هيروكليس ، أو أركيلاؤس ، أو ما أشبه ذلك .

(٤) لا يمكن طبعاً أن يكون هذا هو مارينوس الأسكندراني المترح الكبير السابق على جاليينوس في القرن الثاني . ولتكن لعله أن يكون مارينوس الفيلسوف من سيفشيم الذى خلف برقلس كرئيس للأكاديمية (سنة ٤٦٥) . راجع بولي فيسوفا ج ٢ | ٣ (سنة ١٩٢٩) ص ٢٤٠٢ .

(٥) فارن بهذا رأى ابن الحمار الخالق لهذا في الصفحة السابقة . ولكن ابن

وهو الذى جمع من مثير كلام جالينوس ثلاث عشرة مقالة فى أسرار الحركات . ألقها فى من جامع وبه علة مزمنة ، وذكر ما يولد عليه ذلك وما يدفع به ضرره (١) . وانقيلاؤس هذا هو المرتب للكتيب ، والمستخرج لا كثراها ، حتى أن أكثر الناس ينسبون الجماع إليه . وقد ذكر هذا حين ابن اسحق في نقله لها من اليونانى إلى السريانى . ولكن هذه الترجمة ضاعت ويأسف . وترجمتها العربية الأخرى لا تقول لنا شيئاً عن تأليف انقيلاؤس لها كما هو مذكور هنا في كلام ابن القسطنطى واضح أن النسخ قد خلطوا هذه الأخبار خلطاً .

ثم يقول ابن القسطنطى بعد ذلك (ص ٧١ س ١٥ ، وما بعده) :

«والاسكندرانيون هم الذين رتبوا بالاسكندرية دار العلم ، وبمحالى الدرس الطبى . وكانوا يقرأون كتب جالينوس ويرتبونها على هذا الشكل الذى تقرأ اليوم عليه ، وعملوا لها تفاسير وجوا مع ، تختصر معانها ويسهل على القارىء حفظها وحملها في الأسفار . فأولهم على مارتته اسحق بن حين اصطفن الاسكندرانى ، ثم جاسيوس ، وانقيلاؤس ، ومارينوس . فهو لاء الأربعه عددة الأطباء الاسكندرانيين ، وهم الذين عملوا الجماع والتفسير . وانقيلاؤس هو المرتب للكتيب والمستخرج لها على ما تقدم شرحه » ففى هاتين القطعتين إذا يتبع القسطنطى حين وابنه اسحق ، اللذين كانوا دائماً أعرف الناس بالدراسات العلمية قبل الاسلام . ولكنه يعتمد بعد ذلك على طبيب

== الخماراخصا فى هذا أما ابن القسطنطى فلم يكن يفهم فى الطب كثيراً .

(١) هذا الموضع على هذه الصورة غير مفهوم ، وأمامه من خطأ النسخ . فمن غير الممكن أن تكون ثلاثة عشر كتابا من كتب جالينوس عن الموضوع المذكور ، كذلك العنوان : « أسرار الحركات » غير موجود في مكان آخر . وهناك كتابان ينحالان بللينوس عن أسرار النساء والرجال (راجع ماقلته في Silz. Ber.d. Pr. Ak. d. W. Ph. — H. Kl. XXVIII. 543- 1928) ويوجد منها نسخة خطية في ترجمة عربية باستانبول (أيا صوفيا رقم ٤٨٣٨ وقد تفضل برجمستريسر الذى قرأها فذكر لي محتواها . وهو يخالف ما يتحدث عنه ابن القسطنطى) .

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

وفي ترجمة يحيى النحوي يقول ابن القفقاطي (ص ٣٥٦ س ١٤ وما بعده) : « وذكر عبيد الله بن جبرائيل بن عبد الله بن بختيشوع الطبيب^(١) أن اسم يحيى ثامسطيوس . قال وكان قوياً في علم النحو والمنطق والفلسفة ، ولا يلحق بهؤلاء الأطباء ، يعني الإسكندرانيين المشهورين ، وهم انقيلاوس واصطافن وجاسيوس ومارينوس ، وهم الذين رتبوا الكتب ». وعندي أن عبيد الله على صواب في قوله إن يحيى النحوي لم يشترك في عمل جوامع جالينيوس ولكن لأنه يعتبره ثامسطيوس ، فإن حكمه لا قيمة له . وهذه الفقرة التي أمامنا نموذج للخاطط الشنيع الذي كانت عليه أخبار علماء الإسكندرية عند الكتاب العرب المتأخرین . ويزيد هذا الخاطط ما يورده ابن أبي أصيبيعة الذي استقى نفس هذا الكلام من كتاب لأحد معاصرى عبيد الله . يقول ابن أبي أصيبيعة (ج ١ ص ١٠٣ س ٧ من أسفل) : « قال المختار بن الحسن بن بطلان^(٢) إن الإسكندرانيين الذين جمعوا كتب جالينيوس السبعة عشر وفسروها كانوا سبعة وهم اصطافن ، وجاسيوس ، وثاودوسيوس^(٣) ، وأكيلاؤس^(٤) ،

(١) هذا الطبيب الفيلسوف آخر رجل معروف من أسرة بختيشوع المشهورة بالطب التي ستحدث عنها ص ٥٦ . وقد جمع عدة مقتبسات من الأطباء القدماء في كتاب تحت عنوان « نوادر المسائل » حوالي سنة ٤٤٥ م = سنة ١٠٥٣ م (راجع ابن أبي أصيبيعة ج ١ من ١٣٨ س ١٧) وكتب أيضاً كتاباً عنوانه « مناقب الأطباء » (ابن أبي أصيبيعة ج ١ من ١٠٤) ولكن هذين الكتابين مفتوحان . وحديثاً نصر له كتاب عنوانه « الروضة الطبية » ، نصره الأب بول سبات بالقاهرة سنة ١٩٢٧ . وفي هذا الكتاب من ٣٥ نجد المؤلف يرتكب نفس الخطأ بين يحيى النحوي وثامسطيوس . راجع مقالة ماهر هوف عن «ملخص عربي لتطور يفات الطبيبة الفلسفية» المنشورة في مجلة إيزيس (بروج ١٩٢٨) ج ١٠ ص ٣٤٥ تعليق .

(٢) فيما يختص به راجع ما سأقوله فيما بعد .

(٣) يمكن أن يكون المقصود ثاودوسيوس الإسكندراني النحوي إذ لا يعرف طبيب بهذا الاسم بالعصر الإسكندراني المتأخر .

(٤) لمله أكيلاؤس نفسه .

وانقيلاوس ، وفلاديوس^(١) ، ويحيى النحوي . وكانوا على مذهب المسيح . وقيل إن انقيلاوس الاسكندراني كان هو المقدم على سائر الاسكندرانيين ، وأنه هو الذى رتب الكتب الستة عشر لجالينوس^(٢) .

وبعد ذلك يذكر ابن أبي أصيبيعة ماذ كره ابن القسطنطى عن شروح الكتب ، وعن رأى حنين في حركة الدرس بالاسكندرية مما سند كره بعد (ص ٥٢) ويختتم كلامه بقوله (ج ١ ص ١٠٤ س ١) : « وأجدد ما وجدت من ذلك تفسير جاسيوس للستة عشر . فإنه أبان فيه عن فضل دراية . وعمر من هؤلاء الاسكندرانيين يحيى النحوي الاسكندراني الاسكلانى^(٣) حتى لحق أوائل الاسلام » . وإنما نعرف اليوم أن هذا العالم الهليني المولود بمدينته قصاريته قد مات قبل الغزو العربى بحوالى قرن . ولكن العرب أصرروا على ربطه بعمرو بن العاص ، فاتخ مصر على الرغم من أنه كان معروفاً لديهم أنه تلميذ أمونيوس ، وأن أمونيوس كان تلميذ برقلس^(٤) . ثم يورد ابن أبي أصيبيعة

(١) عالم طبيب مشهور من المختتم أن يكون قد عاش في القرن الخامس . وتهوف له شروح على كتب جالينوس وبقراط . راجع نويرجر ج ١١ ص ٧٥ .

(٢) في الأصل « الاسكلانى » وهى كلمة غير مفهومة فأبدلت بها ، تبعاً لما اقترحوه الأستاذ يوسف شاخت ، كلمة « الاسكلانى » أى المدرس أو المدرس .

(٣) هكذا عند مؤلف مثل ابن سليمان محمد بن طاهر السجستانى الفيلسوف الفارسى (اقتبسه ابن أبي أصيبيعة ج ١ ص ١٠٤ س ٩ وما يليه) . وظفير الدين اليهقى الذى جمع كتبه (مخطوطه ليدن رقم ١٣٣ من المخطوطات العربية وقد رأها لي الدكتور فون آرندونك A. Von Arendonk) يجعله يعيش حق فى النصف الثانى من القرن السابع ويجعل مولده فى بلاد الديلم فى فارس . ولسكنه يترجم « لقبه فيلوبون » ترجمة صحيحة فيقول : « محب الاجداد » . راجع أيضاً اشتينشيدر كتاب « الفارابى » من ١٥٢ إلى من ١٧٦ (« يحيى النحوى عند العرب ») . وعمل هذا الخاطق التاريخى كله نثراً عن خطأ أحد المترجمين أو النسخ فالഫهرست (ص ٢٥٥ س ٢) ومن بعده ابن القسطنطى (ص ٣٥٦ س ١٢) يقول إن يحيى النحوى ذكر فى المقالة الرابعة من تفسيره لكتاب السماع الطبيعى عدد الكلام فى الزمان أن سنة تأليفه لهذا الشرح كانت سنة ٣٤٣ لدقاطيانوس القبطى أى ما يعادل سنة ٦٢٧ م . والواقع أن هذا الكلام ورد فى الكتاب السادس عشر من شرح يحيى النحوى للسماع الطبيعى ، ولتكن السنة الوارد ذكرها هى سنة ٢٤٥ لدقاطيانوس أى ما يعادل سنة ٥٢٩ ميلادية ١

(ج ١ ص ١٠٤ س ١٣ وما بعده) اعتماداً على عبيد الله القصة اللطيفة التي تقول بأن يحيى النحوي كان « ملحاً يعبر الناس في سفينته ». وكان يحب العلم كثيراً . فإذا عبر معه قوم من دار العلم والمدرّس الذي كان يدرس العلم بجزيرة الاسكندرية يتحاورون مامضي لهم من النظر ويتناوضونه، ويسمّونه فتش شفته للعلم فلما قويت رأْسيه في العلم فكر في أمره ... فبینها هو مفكراً إذرأي نملة قد حملت نواة ثمرة ، وهي تريد أن تصعد بها إلى علو ، وكلما صعدت بها سقطت ، فلم تزل تجاهد نفسها في طلوعها ، وهي في كل مرة يزيد ارتفاعها عن الأولى ، فلم تزل نهارها وهو ينظر إليها ، إلى أن بلغت غرضها ، وأطلعتها إلى غايتها . فلما رأها يحيى النحوي قال لنفسه : إذا كان هذا الحيوان الضعيف قد بلغ غرضه بالمجاهدة ، فأنا أولى أن أبلغ غرضي بالمجاهدة . فخرج من وقته ، وباع سفينته ، ولازم دار العلم » . وهذا الخطأ الذي وقع فيه العرب حول اسم يحيى النحوي ومؤلفاته لا يزال أثراً باقياً حتى اليوم . فإن كتبآ حديثة جداً تزعم أن يحيى الاسكندراني قد كتب الشروح التي بعضها طبي وبعضها فلسفـي .

ووأوضح أن حنين وابنه اسحق لم يعرفا الشيء الكثير عما كان في الاسكندرية قبل ذلك بقرنين أو بثلاثة قرون . ومن هنا كانت الروايات المتناقصة عن أسماء علماء ينسبون إلى القرون الخامسة والسادسة والسابعة . ولكن يبدو مؤكداً من الأخبار التي أوردها المؤلفون العرب ، بعد تمهيدها ، أنه كانت هناك قبل دخول الإسلام مدرسة أو أكثر بالاسكندرية ، فيها كانت الفلسفة والطب يدرسان بصورة مدرسية واضحة . وهذا يبدو خصوصاً من كلام حنين بن اسحق لا زال عندنا نصه الأصل بفضل برجشترير^(١) . وهذا الكلام كان من البواعث التي دفعته إلى هذا البحث . قال حنين بعد أن أورد أهم كتب جالينوس العشرين :

(١) رابع كتاب برجشترير من ١٥ من الترجمة .

« فهذه الكتب التي كان يقتصر على قرائتها في موضع تعلم الطب بالاسكندرية . وكانوا يقرؤونها على هذا الترتيب الذي أجريت ذكرها عليه وكانتا 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 المقدمين وإما من سائر الكتب . وإنما كانوا يقرؤونها الأفراد كل واحد على حدته بعد الارتياض بتلك الكتب التي ذكرت ، كما يقرأ أصحابنا اليوم كتب المقدمين » .

وعلى هذا النحو بقيت الدراسة في الشرق والغرب طوال العصور الوسطى ، بل لا تزال باقية حتى اليوم في الشرق الإسلامي . ويكتفى أن يدخل المرء مسجداً من هذه المساجد التي تعقد فيها حلقات الدرس ليرى أمامه الدراسة على هذه الصورة الموجودة بالاسكندرية : يقرأ التلميذ أمام أستاذة 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 الترجم السريانية والعربية لجواجم كتب بقراطوجالينوس وكتب أرسطو المنطقية وشروحها مما كان يُعمل للتلاميذ . أما فيما يتعلق بتاريخ تأليف هذه الكتب فعندى أنه لا يجب وضعه ، كما فعل لـكلير ، في العصر القريب من الفتح العربي لمصر . وإنما في النصف الأول من القرن السادس على أقل تقدير . لأنها حوالي هذا العصر ألف يحيى النحوي شروحة الأرسططالية من جهة ، ومن جهة أخرى كانت له تأثير عظيم في العالم المسيحي الذي يتكلم اليونانية والسريانية ، بفضل استخدامه لمنطق أرسطو في الدفاع عن الدين المسيحي وتأييده . وحوالي هذا العصر نفسه اتهم سرجيوس الرأس عيني من ترجمة السريانية لأشهر كتب جالينوس التي كان لها خطراها وأهميتها في

(١) راجع في ص ٤٥١، تفسير هذه الكلمة التي تقابل في اليونانية لفظ *ασκολή* (مدرسة).

تطور الطب اليوناني في الشرق الأدنى . وإلى جانب ذلك ترجم كتبآ لآرساطو أو منحولة إليه وشرحها . وعلى هذا ييدو لـ أنه ليس من الممكن افتراض أن الحركة الدراسية في الإسكندرية قد وقفت لمدة طويلة ثم عادت من بعد في القرن السابع ، وإنما الآخرى أن يقال إن هذا النشاط الذى وجد في القرن السابع كان استمراً لحركة العصر الإسكندراني الذهبي ، ولو أنه صبغ بصفة المدرسية شيئاً فشيئاً، وظلت تقاومه المذاهب الدينية . ولا بد أنه كان مع المدارس مكاتب متصلة بها . ومع ذلك فإن برتشيا 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 الإسلام أحسن من معرفتنا بالعصر الإسكندراني المتأخر . فكانت الأمانة التي ازدهرت فيها العلوم اليونانية في المنطقة التي تتكلم السريانية والفارسية الوسطى هي الراها ، ونصيبين ، والمدائن وجنديسابور في خوزستان بالنسبة إلى النسطوريين ، ثم انطاكية وأميدا Amida بالنسبة إلى العقوبيين . وإلى جانب هذا كانت هناك مدارس في الأديرة نعرف الشيء الكثير عن نظمها وطرق الدرس فيما بفضل بحوث أسماني وغيره من المؤلفين ^(١) . واسمها بالسريانية اسکولی المأخوذة من اللفظ اليوناني *αἱλοῦσ* ، ومنه صنع العرب

(١) راجع كتاب اسماني ج ٣ من من ٩٣٤ إلى من ٩٤٧ ، ثم كتاب روبيان دوقال عن الأدب السرياني من من ٢٤٩ إلى من ٢٧٨ . ومقالة رسكا : « دراسات حول كتاب المفاورات تأليف سويرس بارشكو » ثم مجلة الأشوريات ج ١٢ من ١ وما بعدها ثم مار بار بارحدبشه في مقالته عن « سبب إنشاء المدارس في مجموعة « كتب الآباء الشرقيين » ج ٤ من من ٣١٩ إلى من ٤٠٤ . وراجع أيضًا بومشترك من ١١٤ وتكافن الخ .

R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris 1899; J. Ruska, *Studien zu Severus bar Sakkus "Buch der Dialoge"*, Zeitschrift für Assyr. XII. Mar Barhadbsabbâ Cause de la fondation des écoles, Éd. A. Scher. In *Patrologia Orientalis*.

اللقط اسکول الذى يدل على مدرسة مسيحية أو مدرسة ملحقة بدير. وكانت الغالية العظمى من هذه المدارس لاهوتية دينية. ولكن كان يسمح في الكثير منها دراسة العلوم الدنيوية، وإن لم يكن هذه من المكانة ما كان للعلوم الدينية. وهذه العلوم الدنيوية هي النحو والبيان والفلسفة والطب والموسيقى والرياضيات والفلك. وكما قلنا من قبل اقتصر التعليم الفلسفى في جوهره على بعض أجزاء المنطق الارسططالي؛ والتعليم الطبى على أمميات مؤلفات بقراط وجالينوس. ويظهر أن أهم موضع عنى فيه بالعلوم اليونانية في مدارس الأديرة كان مدرسة دير القديس اثينيوس في قنسرين بسوريا، إلا أن ازدهارها كان في العصر الإسلامي.

وكان علماء هذا العصر في نفس الوقت غالباً من رجال الدين، مثل الطبيعين الاسكندرانيين الذين ذكرناهما وهما سرجيوس واهرن. وإذاقرأنا كتاب بومشترُك عن تاريخ الأدب السريانى وجدنا أنه لم يكن في الشرق الأدنى في العصر السابق على الإسلام علماء أطباء مشهورون، وإنما كان الغالب أن يأتي علم الطب آتئذ من الإسكندرية، وفي مقابل هذا نعرف أنه كان ثمة فلاسفة عديدون، كانوا في نفس الوقت مترجمين فيأغلب الأحيان عنوا بترجمة المنطق الارسططالي وشروحه إلى السريانية.

فمن بين رجال العصر السابق على الإسلام يذكر لنا بومشترُك هيبا الملقب بالترجمان من القرن الخامس، وتلميذه بروبا (پربوس) وكانا من أتباع المدرسة الفارسية في الرها؛ ومن القرن السادس يذكر لنا اسم أبي القشقرى الذي كان ذا نفوذ عظيم في عصر كسرى الثاني (من سنة ٥٩٠ إلى سنة ٦٢٨) أحد ملوك الساسانيين وهو لام الثلاثة جميعاً نسطوريون. أما اليعقوبيون فنذكر من بينهم، من عاشوا في القرن السادس، يونان الأبامى وسرجيوس الرأس عيني وكانا تلميذين بالإسكندرية كما ذكرنا، ثم اصطفن بارصديله وأخوه دميه وإلى جانب هؤلاء المترجم السريانى لأنثولوجيا أرسططاليين^(١).

(١) راجع في هذه ملاحظات نلينو في «الشرق الحديث»، المجلد رقم ١٠ (١٩٣٠) ص ٥ =

ويورد بـ «مشترك» من العصر الأول للإسلام في القرن السابع الميلادي من بين النسطور بين أسماء سلوانوس القردي، وحيانيشو الأول الجاثليق، ثم شمعون الراهب المعروف بطبيعته الطيبة والأخير قد ترك كتاباً في الطب كان له بعد ترجمته إلى العربية بعض الأثر في تطور الطب الإسلامي. ومن بين اليعقوبيين في هذا القرن نذكر سويرس سيبوخت (المتوفى سنة ٦٧٧) وتأمذناته أناسيوس البلذى^(١) ويعقوب الراهاوى (المتوفى سنة ٧٠٨) الذي يعتبره بـ «مشترك» (ص ٢٤٨) «أكبر رجال الحركة اليونانية المسيحية في اللغة الآرامية». ولكن لم يصلنا من كتبه وترجمته في العلوم الدنيوية شيء. ثم جورجيوس (المتوفى سنة ٧٢٤ م) أسقف العرب المسيحيين في المنطقة المسماة اليوم حوران (في سوريا)، وتلميذ هذين الأخيرين، وقد اشتهر كشراح ومتلجم لمنطق أرسطو.

ولنذكر من رجال القرن الثامن الأساقفة النسطوريين ما رأيا ويوشع بخت ودنخا^(٢) الذين كانوا متوججين وشراحوا لكتاب أرسطو. ثم طيانوس 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 عنى بالدراسات الفلسفية عناية كبيرة.

وفي النصف الثاني من القرن الثامن كان لمدرسة جمنديسا بور، التي ذكرناها

— من أعلى Oriente Moderno .

(١) راجع جوزيه فرانسي، «مقدمة أناسيوس البلذى المنطق aristotelico»، O.Furlani, Sull'introduzione di Atanasio di Baladh alla logica e sillogistica aristotelica, في ٧٨-٧٩ Rendiconti della R. Accademia dei Lincei T. XXV, 717-718، والترجمة في *Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed arti* T. LXXXV (1927) pp.

319 - 43.

(٢) يميز بينه وبين الفياسوف المسيحي المتأخر عنه واسميه أبو زكريا دنخا الذي جرت له مناظرات مع المسعودي في بغداد سنة ٩٢٥ - ٩٣١ في بغداد وتكررت (راجع «التبيه والاشراف» من ١٥٥ ص ٥ وما يليه).

آنفًا باعتبارها مدرسة فارسية طبية ، أهمية كبيرة . وكان عصر ازدهارها الأول في القرن الخامس في أيام الملك خسرو وأنو شروان بفضل العلماء النساطرة الذين طردوه من الرها آنذاك . وفي هذه المدرسة لم يكن الطب يدرس — اعتماداً على ترجم سرجيوس لكتاب جاليوس في غالب الظن — نظرياً فحسب ، بل كان يدرس عملياً في پهارستان كبير ، كان نموذجاً لما كانت عليه الدراسة من بعد في العالم الإسلامي . وفيها أيضاً اتصل العلماء اليونانيون والسريان والفارسيون بعلماء الهند وتآثر بعضهم ببعض ، وفي الطب العربي الإسلامي بقى لها هذا التأثير . وفي العصر الذهبي لم يكن لمدرسة جنديسابور أي 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 ١٤٨٥ = ٧٦٥ م رئيس أطباء پهارستان جنديسابور وهو جعور جيس بن بختيشوع (تبعاً للقفطي) حينما دعاه إلى بغداد . ومن ذلك الحين بقيت أسرة بختيشوع طوال ثلاثة قرون ذات مكانة كبيرة عند الخلفاء . فمنها كان أطباء الخلفاء ووزراؤهم ، وكان منها الأطباء المخترعون وأطباء پهارستانات ومعلمو الطب والفلسفة . وأخر أبناء هذه الأسرة المعروفين عبيد الله المذكور آنفاً (ص ٤٩) ثم آخر ليس معروفاً تماماً هو على ابن إبراهيم بن بختيشوع^(١) . وقد عاش في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري (القرن الحادي عشر الميلادي) .

ومن بين الأطباء الآخرين في جنديسابور والذين وصلت إليينا أسماؤهم ذكر هنا أشهرهم فحسب ، لا وهو يوحنا بن ماسويه الذي هاجر إلى بغداد في أول القرن الثالث (= القرن التاسع الميلادي) وهناك أقام پهارستانًا

(١) راجع مقال ماكس مايرهوف عن «كتاب في طب العيون غير معروف من القرن الحادي عشر بعد الميلاد» في 63-79 Bd. XX (1928) Archiv f. Gesch. d. Medizin, (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 تقريراً بدأ مدرسة الطب جنديسابور فقد أهميتها لأن كبار الأطباء والأساتذة قد ذهبوا إلى قصور الخلفاء في بغداد أو سرمن رأى . وكانت شهرة الأطباء السريان النصارى في عاصمة إمبراطورية الخلفاء كبيرة جداً . والدليل البين على هذا وجده براون (من ص ٧ إلى ص ٨) في كتاب من كتب النقد الادعى التي ألفها الجاحظ الكلامي المعزلى المشهور (المتوفى سنة ٢٥٥ هـ = ٨٦٩ م) قال الجاحظ في كتابه «البخلا»^(١) عن أسد بن جاني الطبيب البغدادي :

« وكان [أسد بن جاني] طبيباً فـأـكـسـدـ مرـةـ . فـقـالـ لـهـ قـائـلـ :ـ السـنـةـ وـبـيـةـ ،ـ وـالـأـمـرـاـضـ فـاـشـيـةـ ،ـ وـأـنـتـ عـالـمـ ،ـ وـلـكـ صـبـرـ وـخـدـمـةـ ،ـ وـلـكـ بـيـانـ وـمـعـرـفـةـ ،ـ فـنـ أـيـنـ تـوـقـىـ فـيـ هـذـاـ الـكـسـادـ .ـ قـالـ أـمـاـ [وـاحـدـةـ]ـ فـأـنـيـ عـنـدـهـ مـسـلـمـ .ـ وـقـدـ اـعـتـقـدـ الـقـوـمـ قـبـلـ أـنـ أـتـطـبـ ،ـ لـاـ بـلـ قـبـلـ أـنـ أـخـلـقـ ،ـ أـنـ الـمـسـلـمـيـنـ لـاـ يـفـلـحـوـنـ فـيـ الـطـبـ .ـ وـأـسـمـيـ [ثـانـيـةـ]ـ أـسـدـ ،ـ وـكـيـنـيـ أـبـوـ الـحـارـثـ وـكـانـ يـنـبـغـيـ أـنـ تـكـوـنـ أـبـوـ عـيـسـىـ ،ـ وـأـبـوـ زـكـرـيـاـ ،ـ وـأـبـوـ إـبـرـاهـيمـ .ـ وـعـلـىـ رـدـاءـ قـطـنـ أـيـضـ ،ـ وـكـانـ يـنـبـغـيـ أـنـ يـكـوـنـ رـدـاءـ حـرـيرـ أـسـودـ .ـ وـ[أـخـيـرـاـ]ـ لـفـظـ عـرـبـيـ ،ـ وـكـانـ يـنـبـغـيـ أـنـ تـكـوـنـ لـغـةـ أـهـلـ جـنـدـيـسـاـبـورـ .ـ وـهـكـذـاـ يـقـولـ الطـبـيـبـ الـعـرـبـ بـصـرـاحـةـ أـنـ لـنـ يـكـوـنـ لـهـ زـبـائـنـ إـلـاـ إـذـاـ كـانـ مـسـيـحـيـاـ ذـاـ اـسـمـ سـرـيـانـيـ وـلـهـجـةـ سـرـيـانـيـةـ ،ـ وـيـلـبـسـ رـدـاءـ مـنـ الـحـرـيرـ ،ـ وـهـوـ حـرـمـ عـلـىـ الـمـسـلـمـ ،ـ وـيـدـرـسـ فـيـ الـمـدـرـسـةـ سـرـيـانـيـةـ الـفـارـسـيـةـ الـمـشـهـورـةـ .ـ وـقـدـ كـانـ الـأـطـبـاءـ الـمـسـلـمـوـنـ آـنـتـنـدـ فـيـ بـدـاـيـةـ عـصـرـ دـرـاسـتـهـمـ .ـ وـكـانـ الـقـرـنـ ثـالـثـ (ـالتـاسـعـ الـمـيـلـادـيـ)ـ عـصـرـ الـمـتـرـجـمـيـنـ حـقاـ .ـ وـكـانـ

(١) كتاب «البخلا» طبع ذات نلوتن بمدينة ليدن سنة ١٩٠٠ من ١٠٩ وما بعدها . طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ م من 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 الميلادي) ، نزل حنين ابن اسحق سنة ٢١١ هـ (= ٨٢٦ م) وما 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 كتاباً عديداً من تأليف أوربياسيوس بولس الأجانيطي (أوفوليس) ثم من تأليف بقراط وأرسسطو وشروحهما وترجم أيضاً الترجمة السبعينية . وبعد حنين قام تلاميذه بترجمة معظم كتب بقراط وجالينوس إلى العربية ، وخصوصاً ابنه اسحق الذي ترجم بقية كتب أرسسطو وشراحه وأهم الكتب الرياضية والبصرية لأقليدس . ولأنستطيع هنا أن ندخل في تفاصيل ذكر «صغار» المترجمين المائة ، وقد كانوا يتعلمون غالباً اليونانية في مدارس الأديرة . وقاموا بترجمة ما بقي من كتب الأطباء والرياضيين والفلسفيين وال فلاسفة الهرليين القدماء تحت إشراف حنين أو مستقلين عنه .

وقد أنشأ المأمون كذاكينا من قبل (سنة ٢١٥ هـ = ٨٣٠ م) مدرسة للترجمة في 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 هذه المدرسة ، وجعل حنين رئيساً لها . وكانت الترجمة في النصف الأول من هذا القرن الثالث (التاسع الميلادي) غالباً إلى السريانية ، وفي النصف الثاني ازدادت حركة الترجمة إلى العربية شيئاً فشيئاً ، وقام المترجمون أيضاً باصلاح الترجم القديمة ^(١) . وكان هناك

(١) راجع كتاب برجشترير ، المقدمة من ٨ من أسفل ومن ٩ من أعلى .

بعض الأطباء ورجال الدين المسيحيين، وعلى الخصوص كان هناك من المسلمين السquires في قصور الخلافاء، من قاموا إلى جانب الخلافاء بمعونة حركة الترجمة وتشجيعها، بان بذلوا المال من أجل الحصول على المخطوطات، وأجروا الآرذاق على المترجمين وتكلفوا بمعاشرهم. ومن أشهر هؤلاء الذين عاونوا الحركة أحمد ومحمد بنو موسى بن شاكر، اللذان كانوا في الآن نفسه فلكيين ورياضيين مشهورين. وإلى جانب هؤلاء كان يوجد ثلة كثيرة.

وقد بقي علينا أن نذكر اسم مترجمين آخرين كثيرون كانوا مستقلين قطعاً عن حنين: أحدهما ثابت بن قرة الصابيء الحراني الذي سُمِّيَّ بـ«الشاعر» عنده بعد حنين. فقد ترجم عدداً وافراً من الكتب الفلكية والرياضية من تأليف إقليدس، وأبلونيوس، وپتپس، ونيقوماخوس، وأوطولوقس، ونيودوسيوس، وبطليموس إلى العربية. والآخر كان ازدهاره حوالى سنة ٩٠٠ م ألا وهو قسطنطين لوقا الذي يقال عنه إنه نصراني يوناني من بعلبك بسوريا. وقد ترجم كثيراً من المؤلفات الطبية والرياضية (ذيفنطس) والفلكية، وترجم إلى جانبه مؤلفات فلسفية صحيحة أو منحولة، خصوصاً كتب فلوبطريخس. ثم إن ثابت بن قرة 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 العربية من بين كبار المترجمين أبا يوسف يعقوب بن إسحق السكندي (المتوفى بعد سنة ٢٥٧ هـ = سنة ٨٧٠ م) المسماوي فيلسوف العرب^(٢) وقد كان حفظه بحسب ما نعرف أول مسلم أتقن علوم اليونان إلى حد يدعو إلى الدهشة. ولكن لا يعرف من ترجمه إلا

(١) راجع مقال بويج عن «كتاب النبات لأرسطو — نيكولاوس» 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 بما كتب عنه، دائرة المعارف الإسلامية ج ٢ (مادة: السكندي).

شيء قليل جداً هو في الواقع جغرافية بطليموس . ولم يبق لنا أى ترجمة أتمها بنفسه حتى أن دوره كترجم مجھول تماماً . ولكن كتب ، معتمداً في الغالب على الترجم السريانية لعلوم الأوائل ، قرابة ثلاثة كتاب من تأليفه هو في الطب والفلسفة الأرسططالية والفيشاغورية الحديثة والأفلاطونية الحديثة ، وفي الرياضيات ، والبصريات ، وفي الفلك ، والآثار العلوية ، والموسيقى ، والسياسة المدينة ، والأخلاق وغيرها . وعن هذا الطريق ساعد على أن يفتح للعرب الطريق إلى علوم الأوائل ، كما هي الحال في الترجم . ولم ينشر حتى الآن من كتبه إلا الشيء القليل ؛ ومذهبـه معروف معرفة قليلة لا تسمح بتشكـين رأـي نهـائي قاطـع عن هـذا العـالم المـتقدـم الـكـبير فـي العـالم الـاسـلامـي . وعلى الرغم مما كان له من مكانة باعتباره عـالـماً وـمـنـأـسـرـةـ كـانـتـ منـ أـكـبرـ الأـسـرـ الـعـرـبـيـةـ الـقـدـيـمةـ ، فـاـنـهـ لمـ يـخـالـفـ تـلـامـذـةـ ، وـلـمـ يـكـنـ لـفـلـسـفـةـ منـ الـأـثـرـ فيـ الـعـرـبـ بـعـدـ وـفـاتـهـ مـشـلـ ماـ كـانـ هـاـفـيـ الـعـرـبـ فـيـ تـرـجـمـتـهاـ الـلـاتـيـنيةـ .

ولنذكر أيضاً من بين مشاهير الأطباء في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) يوحنا بن سرايون^(١) النصراني السرياني؛ وعلى بن سهل (ربن) الطبرى^(٢) ، الذى كان نصرانياً وأسلم . وهما قد ترکا كتبـاً اقتبس منها المؤلفون المتأخرـون الشيء الكـثـيرـ . كذلك كان ثاودوسيوس رومانوس اليعقوبـيـ الـراهـبـ الطـبـيـبـ ذـاـ شـهـرـةـ استـحقـقـهاـ عـنـ جـدـارـةـ . وـكـانـ مـنـ دـيرـ قـرـطـامـينـ فـيـ حـرـانـ^(٣) . وـمـشـلـهـ موـسىـ بنـ كـيـباـ الـأـسـقـفـ الـفـيـلـاسـوـفـ الـذـيـ بـقـىـ لـدـيـنـاـ قـطـعـ منـ شـرـوحـهـ لـأـرـسـطـلـوـ .

(١) كتابه الرئيسي المسى «بكماثة في الطب» وجده حديثاً رتر في مكتبة أيا صوفيا باستانبول ولم يكن معروفاً قبل ذلك إلا الترجم اللاتينية التي طبعت أول مطبعة سنة ١٤٢٩.

(٢) طبع مختصره في الطب حديثاً (فردوس الحكمة ، طبع الصديق بيـرـلينـ سنة ١٩٢٨) وهو كتاب يقوم على طب إمبراطوجاليوس وفاسقوس أرسسطو، ويحتوى في النهاية على فصل مهم عن الطب الهندى .

(٣) راجع بو مشترك من ٢٨٠ ، وتكانشن من ٨٤ .

وهكذا كان هناك فيما يختص بالطبع 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 الفلسفية الأرسططالية بوجه خاص ، وهو الطريق المار من الإسكندرية إلى بغداد ، فسنتحدث عنه الآن .

ج - الروايات العربية عن انتقال مدرسة الإسكندرية

ونود أن نبدأ هذا الحديث بايراد رواية لفارابي 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 الإسلام) من الإسكندرية إلى أنطاكية . وبقي بها زمناً طويلاً ، إلى أن بقى معلم واحد . فتعلم منه رجالان . وخرجوا ومعهمما السكتب . فكان أحدهما من أهل حرّان^(٢) ، والآخر من أهل مرو^(٣) فاما الذي من أهل مرو ، فتعلم منه رجالان : أحدهما إبراهيم المروزى ، والآخر يوحنا بن حيلان . وتعلم من الحراني إسرائيل الأسقف ، وقويري . وسارا إلى بغداد ، فنشغل إسرائيل^(٤) بالدين ، وأخذ قويرى في التعليم . وأما يوحنا بن حيلان فإنه تشاغل أيضاً بدينه^(٥) ، وانحدر إبراهيم المروزى

(١) ابن أبي أصيبيحة ج ٢ ، ص ١٣٥ ، س ١٤ وما بعده . وهذا الفصل قد ترجم بعض أجزاءه اشتينشيدر ولحصه . وأسكن لم يكن في متناول يده إلا مخطوط واحد فقد وقع في بعض الأخطاء (كتاب الفارابي من ص ٨٦ إلى ص ٨٩) .

(٢) في العراق الأعملي بين النجاشة والفرات وكانت تسمى قديماً Carrhae .

(٣) كانت عاصمة خراسان .

(٤) في الأصل إبراهيم . 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 المروزى متى بن يونان . وكان الذى يُتَّعلِّم في ذلك الوقت إلى آخر الأشكال الوجودية . (وقال) أبو نصر الفارابى عن نفسه إنه تعلم من يوحنا بن حييلان إلى آخر كتاب البرهان . وكان يسمى مابعد الأشكال الوجودية الجزء الذى لا يقرأ ، إلى أن قرئه ذلك ، وصار الرسم بعد ذلك حيث صار إلى معلمى المسلمين أن يقرأ من الأشكال الوجودية إلى حيث قدر الإنسان أن يقرأ ، فقال أبو نصر إنه قرأ إلى آخر كتاب البرهان » .

وليتذكر القارئ هنا أن السريان والعرب ، ولعلهم كانوا في ذلك يسرون على ماسار عليه الهلينيون المتأخرن من قبل ، كانوا يعتبرون المنطق الحقيقى (أى الفلسفة) الأرسططالى هو المقولات والعبارة والتحاليل الأولى والثانوية والطوبيقا والسو فسيطيقا . وكانوا يضيوفون إليها الخطابة والشعر أيضاً . وكانوا يعتبرون التحاليل الثانية كباحث 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 أبي أصيبيعة بعد ذلك (ج ٢ ص ١٩٣٥ س ٩ من أسفل) : « وحدثنى عمى رشيد الدين أبو الحسن على بن خليفة^(٢) ، رحمه الله أن الفارابى توفي عند سيف الدولة ابن حمدان^(٣) في رجب سنة ٣٣٩ . وكان أخذ الصناعة عن يوحنا بن حييلان ببغداد في أيام المقتدر^(٤) . وكان في زمانه أبو البشر متى بن يونان وكان

(١) راجع مادة منطق لفان دن برج في دائرة المعارف الإسلامية ج ٢

(٢) عم ابن أبي أصيبيعة ، طبيب ماهر من دمشق (توفى سنة ٦٦٦ هـ = ١٢١٩ م) . وترجمة حياته بالتفصيل موجودة في ابن أبي أصيبيعة ، ج ٢ ، ص ١٢٣ إلى ص ١٣٠ وفي لكتير ج ٢ ، ص ١٧٩ إلى ص ١٨٢ .

(٣) أبو الحسن على ، أول أمير حمدانى في حلب (من سنة ٩٣٣ هـ = ١٩٤ م إلى سنة ٩٥٦ هـ = ١٩٦٧ م) .

(٤) الخليفة العباسى الثامن عشر ، كانت خلافته من سنة ٩٢٩ هـ = ١٩٠٨ م إلى سنة ٩٤٠ هـ = ١٩٣٢ م .

أسنَّ من أبي نصر، وأبو نصر أحد ذهنا، وأعذب كلاماً. وتعلم أبو البشر متى من إبراهيم المرزوقي. وتوفي أبو البشر في خلافة الراضي^(١) فيها بين سنة ٣٢٣ إلى سنة ٣٢٩. وكان يوحنا بن حيلان وإبراهيم المرزوقي قد تعلما جيئاً من رجل من أهل مرو».

ويستمر ابن أصيبيعة فيقول (ج ٢ ص ١٣٥ س ٤ من أسفل) : «وفال الشيخ أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني في تعاليقه^(٢) أن يحيى بن عدی أخبره أن مات قرأ إيساغوجي على إنسان نصراني، وقرأ قاطينغور ياس وبارمنیاس على إنسان يسمى روبل^(٣) وقرأ كتاب القياس على أبي يحيى المرزوقي».

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

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

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

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

(٢) هو كتاب صيون الحكمة

(٣) راجع بعد من ٧٨

(٤) المسعودي ، كتاب التبيه والأشراف ترجمة كارادي ثو ، بازيس (الجمعية الآسيوية) سنة ١٨٩٦ من ١٧٠ إلى ١٧١ .

(٥) هنا يتصرف كارادي ثو في ترجمته كثيراً حين يترجم «مجلس التعليم» بقوله «le chef du savoir humain» أي المكان الرئيسي للعرفة الإنسانية .

من أثينة إلى الاسكندرية من بلاد مصر . وجعل أغسطس الملك ، لما قتل
قلو بطرة الملكة ، التعليم بمكاني : الاسكندرية ورومية (ص ١٢٣) . ونقل
تيودوسيوس الملك . الذى ظهر فى أيامه أصحاب الكهف ، التعليم من رومية ،
ورده إيه إلى الاسكندرية . ولأى سبب نقل التعليم فى أيام عمر بن عبد العزىز
من الاسكندرية إلى أنطاكية ، ثم انتقاله إلى حران فى أيام المتوكل . وانتهى
ذلك فى أيام المعتصم^(١) إلى قويرى ، ويوحنا بن حيلان وكانت وفاته بمدينه
السلام فى أيام المقىدر . وابراهيم المرزوقي ، ثم إلى أبي محمد بن كرنيب ،
وأبى بشر متى بن يونس تلميذى ابراهيم المرزوقي . وعلى شرح متى لكتاب
أرسسططليس المنطقية يعول الناس فى وقتنا هذا ، وكانت وفاته بيغداد فى
خلافة الراضى . ثم إلى أبي نصر محمد بن محمد الفارابى تلميذ يوحنا بن حيلان
وكانت وفاته بدمشق فى رجب سنة ٣٣٩ . ولا أعلم فى هذا الوقت أحداً
يرجع إليه فى ذلك إلا رجلاً واحداً من النصارى يعرف بأبى زكريا ابن عدى
وكان مبدأ أمره ورأيه وطريقته فى الدرس طريقة محمد بن زكريا الرازى
وهو رأى الفوئاغوريين فى الفلسفه الأولى على ما قدمناه^(٢) .

وحيال هذه الرواية يشعر الإنسان بأنها ترجع إلى نفس المصدر الذى
استقيت منه الرواية الأولى . إلا أنها تمتاز عن الأولى بتحديثها للتاريخ ،
وبما تضيفه من أن ابن كرنيب الفيلسوف الاسلامى المتقدم ، كان أستاذًا إلى
جانب أستانة المنطق المذكورين سابقاً . ويفيد هذه الرواية أيضًا ما ذكره
لنا ابن أبي أصيبيعة فى ذرره لتاريخ حياة طبيب فى العصر الاموى . قال ابن
أبى أصيبيعة (ج ١ ص ١١٦ س ٢١ وما بعده) :

« عبد الملك بن أبجر الكشانى ، كان طبيباً عالمًا ماهرًا وكان فى أول أمره

(١) الخليفة العباسى السادس عشر ، كانت خلافته من سنة ٢٧٩ هـ = سنة ٨٩٢ م
إلى سنة ٢٨٩ هـ = ٩٠٢ م

(٢) المقصود بالفلسفه الأولى ما بعد الطبيعة كما ترجم ذلك برجشتربير . وهذه الكلمة
ترجمة للفظ اليونانى Φιλοσοφία ἢ πρότυπη

مقيني في الاسكندرية ، لأنه كان المتبول في التدريس بها من بعد الاسكندرانيين^(١) الذين تقدم ذكرهم ، وذلك عندما كانت البلاد في ذلك الوقت ملوك النصارى . ثم إن المسلمين لما استولوا على البلاد وملكوا الاسكندرية ، أسلم بن أبيجر 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 أبيجر ، ويعتمد عليه في صناعة الطب . وبعد هذا يذكر ابن أبي أصيبيعة أقوالاً لابن أبيجر .

وهذه الرواية تؤيد الروايتين السابقتين فيها يتعلق بانتقال مدرسة الفلسفه 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 أدلة 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 أصيبيعة . فإذا كان ابن أبيجر عالماً في أيام الحكم البيزنطي حقاً ، فإنه لا بد وأن يكون سنة 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 حسب ، وكان لا بد قد وصل سن الشباب حينها جعل ابن

(١) يقصد به مؤلفي جواجم جالينوس ؟ راجع ص ٤٧ وما يليها .

(٢) ترجم هذا الفصل أيضاً حامد والي المدرس بمدرسة الدراسات الشرقية ببرلين في رسالته الموسومة باسم *Drei Kapitel aus der Aerztegeschichte des Ibn Abi Oseibita* Diss. Berlin 1910 أي « ثلاثة فصول من تاريخ الأطباء لابن أبي أصيبيعة » ، رسالة طبعت في برلين سنة ١٩١٠ . ولكنها وبالأسف وقع في خطأ في الترجمة تغير من المعنى ولو أنه هو نفسه يقول أن « فـ . 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 الإسلام ويكون طيباً له ، فإن هذا الأخير تكون سنه حيلهند
٩٠ سنه ، وحين تولى عمر بن عبد العزيز للخلافة (من سنه ٩٩ هـ =
سنة ٧١٨ م إلى سنة ١٠١ هـ = سنة ٧٢٠ م) يكون سنه أكبر من ١٠٠ سنه ١
وبغض النظر عن هذا أيضاً فإن من المستحيل كل الاستحالة أن يكون عربي
مسيحي في زمان اليهوديين (الروم) رئيساً لأحدى المدارس في الإسكندرية .
ومن أجل هذا كله يجب علينا أن نخرج اليهوديين من حسابنا ، وأن نتقبل
بما يورده ابن أبي أصيبيعة إلى العصر الإسلامي المتقدم .

وبعد ما قلت به عيشاً من بحث عن ابن أبجر في كتب التاريخ والترجمة تفضل
صديقي العالم الدكتور فان آرنوند C. Van Arendonk بلدين فأسعدني بما
لديه من معرفة واسعة في التاريخ فهو قد وجد أن اسم ابن الحبر الذي ذكره
صاعد الأندلسى^(١) في الكتاب المذكور آنفاً (ص ١٧) والذى 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 آرنوند
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 الهمданى الملقب بالكنانى الكوفي ، جاء
فيها أن هذا الأخير كان محدثاً قد اشتهر أيضاً بمعارفه الطبية . قال ابن حجر :
« وكان من أطب الناس فكان لا يأخذ عليه أجراء » . أما عن حياته فيقول إنه
توفي بعد سفيان الثورى الكوفي المتوفى سنة ١٦١ هـ = ٧٧٨ م . ولما كان ابن
أبى أصيبيعة يذكر (ج ١ ص ١١٦ س ٢٨) رواية لسفيان عن عبد الملك

(١) « طبقات الأمم » ، طبع لويس شيفخو ، بيروت سنة ١٩١٢ ص ٤٨ ، س ١ .
واسكن الفهرست الموجود في ص ١٦٧ يعطي الأسم الصحيح ابن أبجر .

(٢) « كتاب المعارف » ، طبع فكتافلايد بمدينة جيتينج سنة ١٨٥٠ م ، ص ٣٢ ، س ١٠ .

(٣) « تهذيب التهذيب » ، طبعة حيدر آباد سنة ١٣٢٧ هـ ، ج ٦ ، ص ٣٩٤ رقم ٨٤٥ .

ابن ابجر فتحن أمام فرضين : فإما أن يكون هذا الأخير قد عاش بالضرورة بعد الخليفة عمر الثاني بكتير (توفي عمر سنة ١٠١ هـ = ٧٢٠ م) وإنما أن تكون هنا بازاء طبيعين مختلفين إسمهما واحد . وثاني هذين الفرضين أكثر الاثنين احتمالا ، خصوصا إذا لاحظنا أن اسم ابن ابجر كان شائعا في شمال العراق^(١) . وخليلينا أن نذكر أيضا أن ابن أبي أصيبيعة (ج ١ ص ١١٦ س ١٧) في الترجمة السابقة على ترجمة ابن ابجر يورد اسم هذا الأخير باعتباره من رووا كلاما يتعلق بابن أبي رمثة التميمي الذي كان طبيعا في عهد رسول الله .

فمن الممكن إذن أن ابن ابجر قد كان طبيعاً وصادقاً للخليفة عمر الثاني . أما دوره باعتباره رئيساً لأحدى المدارس في الإسكندرية فمن المؤكد أنه خرافى . لأن الدراسات اليونانية كانت حينذاك كلها في أيدي الأساتذة النصارى الذين كانوا كلهم من رجال الدين تقريبا . ثم أنا لا نجد في سيرة عمر بن عبد العزيز^(٢) التي ألفها ابن عبد الحكم ما يؤيد أو ينفي الروايات المذكورة . ولكن هذه السيرة ذات طابع نصف خرافى . وهي تعنى خصوصا بورع عمر الثاني وكلماته الدينية . وعمر هذا هو الخليفة الأموي الوحيد الذي كان أهل السنة في العصر المتأخر ينظرون إليه بعين الرضا . والنتيجة التي نستخلصها من روايات الفارابي والمسعودي وابن أبي أصيبيعة التي أوردنها آنفا هي أن مدرسة الإسكندرية وجدت حتى بعد فتح العرب لمصر ، وأنها انتقلت ، بعد مضي ثمانين سنة تقريبا على الفتح الإسلامي ، إلى الشرق الأدنى .

د - مدرسة الإسكندرية في أنطاكية وحران

لم يقل لنا المسعودي لأى سبب انتقلت مدرسة الإسكندرية في ثلاثة

(١) جريا على اسم الملك ابجر السرياني المسيحي (بومشترك ص ٢٧ وما يليها) .

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

عمر الثاني القصير من الاسكندرية إلى إنطاكية؛ وإنما هو يشير إلى واحد من كتبه العلمية التاريخية المفقودة. وعيها 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 بيئة بسبب حروب البحر المستمرة. وكان لامناص من أن تذهب عنها أهميتها الثقافية والاقتصادية منذ أصبحت دمشق مركزاً لإدارة الامبراطورية الإسلامية الجديدة، هذا إلى أنه من المعلوم جيداً أن الاسكندرية لم تجد مطلقاً سندأ لها في السكان الأقباط الأصليين في مصر. ولستنا 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 طبيعياً جداً أن تنتقل المدرسة إلى الشرق الأدنى في المنطقة التي تتكلم السريانية.

وليس في الروايات ما يدللنا أدنى دلالة على أن الخليفة عمر الثاني نفسه قد اشترى في نقل المدرسة، أو كان السبب في هذا الانتقال. نعم أن خلافته التي لم تستمر إلا سنتين كانت غنية بأنواع الاصلاح السياسي والاقتصادي والديني. ولكننا لا نعلم هل كانت لديه أية ميول إلى العلوم وعذائبه. ففشل هذه الميول وتلك العناية كانت تعوز الأمويين عاملاً. 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 = 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 علم علّم العرب والعجم»^(٢). وفي العصور المتأخرة تسبّبت حول شخصيته أسطورة ضخمة فنسب إليه أنه من أصحاب الصنعة ، ونحاواه ككتباً كثيرة في الصنعة^(٣).

وليسنا نفهم كذلك لماذا أصبحت أنطاكية الموطن الجديد للمدرسة . نعم كانت هذه المدينة مركزاً للثقافة العلمية اليونانية؛ إلا أنها عانت الكثيش من الأحداث في القرون الأخيرة قبل أن يستولي عليها العرب (سنة ١٧٣٨ م) فقد خربها غزو الفرس وخربتها الزلازل . ونظرأً إلى وقوعها على الحدود القلقة بين الإمبراطورية البيزنطية والإمبراطورية العربية بقيت في العصر الإسلامي موضع نزاع مستمر بين العرب واليونانيين . ومع ذلك فلascست 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 يجذبون في البحث عن أمثل هذه المخطوطات ، كما يتبين لنا من كلام لحنين بن إسحق^(٤)، وذلك من أجل إيجاد مكتبة ، أو من أجل إكمال المكاتب القائمة من قبيل . فانا نعرف من كلام الفارابي (ص ٦١) أن مثل هذه المكتبة قد وجدت حقاً ، ومن المؤكّد 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 أنطاكية 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'awija, Heidelberg, 1924.

(٣) برجشتراسر ص ١٤ وص ٣٨ .

الاسكندرية إلى انطاكية . لأن مدينة حران ظلت مركزاً مهماً دائماً للثقافة اليونانية في المنطقة التي يتكلّم 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) نجحا أهلها من الافتاء بأن أعلناو أنهم ذريّة الصابئة من العرب القدماء ، واتخذوا اسم « الصابئة »^(٢) . وكان جيرانهم وأغلبهم من السريان النصارى ينظرون شرراً إلى الحرانيين . وكانت مدینتهم تسمى هلينوبوليس (مدينة اليونانيين) احتقاراً لها وتكماً عليها . ولكن الدراسات اليونانية كانت متقدمة منذ زمان بعيد في هذه المنطقة كلها (راجع ص ٥٩) وكان القائمون بها من النصارى والوثنيين على السواء . وينصي ابن أبي أصيحة خطأً تاريخياً حين يقول إن التدريس الفلسفى « تفرق في البلاد » في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) خسب (أنظر ص ٦٥) وكانت الدراسات حسب ما عرف فلكلة رياضية سحرية فلسفية طيبة . وعند الصابئة كان لفلك المكانة الأولى^(٣) . وهذا أيضاً يعززنا 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 ٥٣٢ = سنة ٨٤٧

(١) لامانس « تاريخ سوريا » ، طبعة بيروت سنة ١٩٢١ ص ١٠٠ H. Lammens *La Syrie. Précis historique.*

(٢) مادة « الصابئة » . ولكن راجح أيضاً تكاش من ١١٤ .

(٣) يذكر شفولسن (الصابئة والصابئون ، بطرسبurg سنة ١٨٠٦ ج ١ من من ٤٣ إلى ص ٦٢٣) أسماء أكثر من ٣٠ عالماً من الصابئة من بينهم فلكيون ورياضيون كثيرون .

إلى سنة ٢٤٧ = سنة ٨٦١ م) وهكذا تكون المدرسة قد بقيت في انتفاضة
١٣٠ أو ١٤٠ سنة تقريباً ، قبل أن تنتقل إلى حران على يد تلميذين لم يذكر
اسمها ، تلمساً على آخر أستاذ كان في انتفاضة ، واسمه غير معروف أيضاً .
وهذه الرواية تقول بصراحة إنهم أخذوا المكتبة معهم إلى حران . وكان
أحدهما حرانياً - صابياً ، أو نصرياً لا نعرف على وجه التحقيق . والآخر
من مرو .

ويظهر أن وجود المدرسة في حران قد اعتمد على هذين التلميذين اللذين
تلمساً الآخر انتفاضة ، لأن تلاميذهما رحلوا إلى بغداد كلهما تقريباً . وهنا
تفق رواية كتاب «التبني» عن الزمن ، مع ما وصل إلينا من وقائع أخرى :
فقد كان ارتحال الفلسفة في خلافة المعتصم عم المتوكل ، وكانت خلافته
سنة ٢٧٩ = ٨٩٢ م إلى سنة ٢٨٩ = ٨٩٢ م . وعلى هذا لم تستمر
الدراسة في حران أكثر من أربعين سنة تقريباً .

ولسنا نعرف من أسماء التلاميذ ، الذين أصبحوا من بعد أئتها 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
فن المحتمل جداً أن مدرسة حران لم يكن يديرها الصابئة ، وإنما كان أئتها
من النصارى ككل المدارس الفلسفية في ذلك العصر . والسكندي الذي عاش
آنذاك في بغداد وكان أول فيلسوف مسلم (راجع ص ٥٩) ، لم يكن يدير أية
مدرسة ، وإنما كان يعطي دروساً خاصة . ومن بين تلاميذ هؤلاء الأئمة
الأربعة نجد أولاً اسم رجل مسلم هو ابن كرسيب الذي أصبح فيما بعد
رئيس مدرسة كما يقول كتاب «التبني» (راجع ص ٦٣) .

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

كان أشهر العلماء الصابئية 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 بيته وبين أبناء دينه. وهناك في بغداد لفت الأنظار إليه بوساطة معارفه الواسعة ونشاطه الهائل في الترجمة. فاتخذه الأمير المعتصم، الذي أصبح من بعد خليفته، صديقاً له. وفي أثناء خلافته وصل ثابت، وقد بلغ من الكبر عتياً، أعلى المراتب، وأعلى المنازل. «وهو الذي أدخل رئاسة الصابئية إلى أرض العراق، فثبتت أحواضهم، وعملت مراتبهم، وبرعوا» (ابن القسطى ص ١١٥ س ١٨ وما يليه). «وهو أصل ما تجدد للصابئية من الرأسة في مدينة السلام وبحضرته الخلفاء» (ابن أبي أصيبيحة ج ١ ص ٢١٥ في أسفلها). الواقع أن كثيرين من أبناء هذا العالم الكبير وأقاربهم بلغوا مراتب عالية في بغداد في القرن التالي: فمن بينهم من كانوا كتاب الدولة وأطباء الخلفاء وفلكيين^(٢). ولكن ثابت نفسه لم يكن طبيباً ولا «رئيس الأطباء والفلسفه». وهذه مرتبة أو جدها الخلفاء في بغداد في النصف الثاني من القرن الثالث (القرن التاسع الميلادي) تشبهها بما كان في العصر البيزنطي من مرتب للعلماء *οφικάτως* (أي رئيس الأطباء) (أي رئيس مدرسة) والمعتصم نفسه لم يمنح هذا اللقب لصديقه القديم المخلص ثابت وإنما منحه للطبيب الغير معروف تماماً وهو غالب^(٣)، طبيب المعتصم. ثم إننا لا نعرف شيئاً عن نشاط ثابت في التدريس العام. والظاهر أنه بقي دائماً عالماً خاصاً، درس عليه بعض التلاميذ، وقصر نشاطه على العمل على العلوم الواسع وعلى الترجمة. ومن المحتمل أن يكون ابنه سنان قد حاز لقب «رئيس الأطباء» ولو

(١) راجع ص ٥٩. وراجع أيضاً فيديغان، «وثائق في تاريخ العلوم» ج ٦ (سنة ١٩٢٠).

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

(٢) راجع مادة: «الصابئية» في نهايةها، بدائرة المعارف الإسلامية.

(٣) ابن أبي أصيبيحة من ص ٢٣٠ إلى ٢٣٢.

أن القطع الباقي من ترجمته^(١) لا تقول لنا عن هذا شيئاً . لأن الخليفة المقتدر وكل إليه سنة ٩٣٩ هـ (سنة ٩٣١) أمر امتحان ثمانمائة ونيف وستين طبيباً ببغداد وما حولها . وهذا الامتحان قد كشف أحياناً عن أشياء مضحكه خاصة بشفاعة الكثير من هؤلاء المتطيبين^(٢) .

هـ - التعليم والأسنان في بغداد

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

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

(٢) ابن القسطى س ١٩١ ، ابن أبي أصيبيعة ج ١ ص ١٢٢ ، لكتير ج ١ من ٣٤٤ وما يليها ؛ براون ص ٤ وما يليها ، وقد حدث امتحان كهذا مع نفس النتيجة في بغداد بعد ذلك بقرين في خلافة المكтиفي ، الذي فوض إلى ابن التاهيد الطبيب الناصراني (الملقب بأمين الدولة) رأسة الطب ببغداد وأمره بالقيام بهذا الامتحان (ابن القسطى ص ٣٤٠ ؛ ابن أبي أصيبيعة ج ١ ص ٢٦١ س ٢٠ وما يليه ؛ لكتير ج ٢ ص ٢٦) . وكان أيضاً رؤساء للأطباء في دمشق والقاهرة والمدن الأندلسية . وإلى جانب هذا وجدت وظيفة «محاسب» . وكانت تحضن لها مهنة الأطباء من بين المهن الأخرى .

(٣) راجع العرش القيم الذى عمله جولدزيهر لهذه المسألة كلها في مقاله عن « موقف أهل السنة القدماء بإذاء علوم الأولين » Goldziher, Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu der antiken Wissenschaften. Abh. d. Kgl. Pr. Akad. d. Wiss. Phil. hist. Kl. n. 8. 1915.

تاریخ بغداد المخطوط (فی استانبول) للخطیب البغدادی^(١) أنه لا يوجد في هذا الكتاب أية إشارة إلى وجود مدارس للفلسفة أو أکاديمیات عامة أو خاصة . أما عن المکاتب الخاصة فلدينا الروایات التي جمعها أخيراً أو بجا بنتو^(٢) . ومنذ منتصف القرن الثالث (الحادي عشر الميلادي) لا نعرف بعد شيئاً عن وجود مکتبة عامة ، حينما أعاد الم توكل بیت الحکمة الذي أنشأه عمه المأمون .

حوالي سنة ٩٩٢ هـ = سنة ٥٣٨٢ م فحسب أنشئت الأکاديمیة المسماة بجزء « دار العلم » ، أنشأها الوزیر ابن اردشیر ، وجعل لها مکتبة ضخمة إلا أنها نهبت ، وأحرقت سنة ٤٤٧ هـ = سنة ١٠٥٥ م ، حينما استولى جنود طغرل بییج على بغداد^(٣) .

ومن بعد سنتين حدث عن ملائكة التعليم الطبیعیة أی الپیارستانات وما فيها من أطباء ، عینتهم الدولة ، و كانوا في نفس الآن أساتذة . و تزید الآن أن تتحدث أولاً عن المئوية أساتذة للفلسفة الذين ذکرتهم كتب التاریخ باعتبارهم رؤساء مدارس . وقد كان من بينهم من كانوا في نفس الآن أطباء مثل المرزوqi والفارابی . والمتاخرون من أصحاب كتب التراجم يسمون الواحد منهم تارة باسم « حکیم » ، و طرراً باسم « فیلسوف » ، وأخيراً باسم « منطقی » وهذا الاسم الأخير يطلق خصوصاً على أی بشر متی ، ويحيی بن عدی ، وتلميذه أبي سلیمان السجستانی . أما الذين تلوهم فلکانوا يسمون « الأطباء المتمیزین في العلوم الحکمیة » .

١ - اسرائیل : أول فیلسوف مذکور في روایی الفارابی وكتاب «التنبیه» . لم يكن له تلامیذ ، ولم یترك مؤلفات . وكان تبعاً لهاتین الروایتین

(١) [هذا الكتاب طبع من بعد فی القاهرة ؟ اهرته مکتبة الحانجی]

(٢) « مکاتب العرب فی المصر العباسی » Età degli Arabi nell'Età degli Abbassidi. Bibliofilia XXX (1928).

حدة من ٧ - ٩ .

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

أسقفاً؛ ويظهر أن ذلك كان بحران . اسمه غير وارد بالكتب السريانية .

٢ — قُوَّيرى (ـقويرى؟) ^(١) : يسميه الفهرست (ص ٣٦٣ أصل) أبا إسحاق ابراهيم ، ويقول عنه إنه كان أستاذًا لأبى بشر متى . ولقويرى من الكتب : كتاب تفسير قاططغورياش مشجور ، كتاب باريرميلاش مشجور ، كتاب أنالوطيقا الأولى مشجور ، كتاب أنالوطيقا الثاني مشجور، و يؤخذ عليه أن «كتبه مطرحة مجففة ، لأن عبارته كانت عفطية غلقة» . وينسب إليه ابن القسطنطى (ص ٣٧ س ١٥) شرحًا لكتاب سوفسطيقالارسطو . ويكدر ابن أبي أصيبيعة (ج ١ ص ٢٣٤) مقالة الفهرست ، ويفضي إلى ذلك أنه ارتحل إلى بغداد في خلافة المعتضد . ولم يبق شيء من كتب قويلى .

٣ — يوحنا بن حيلان : لا نعرف عنه إلا الأقوال المتفقة الواردة لدى ابن القسطنطى (ص ٢٢٧) وابن أبي أصيبيعة (ج ٢ ص ١٣٥) . وصاحب الفهرست لا يذكره مطلقاً . وبحسب الأخبار التي أوردها آنفًا (راجع ص ٦٢ وما بعدها) كان أستاذًا للفارابى ، 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 منوعة . ومات ببغداد في الثالث الأول من القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) . وليس من الثابت في أي مكان درس عليه الفارابى : في حران أو في بغداد .

٤ — أبو يحيى (زكريا) المروزى ^(٢) : لم تقل عنه المصادر إلا الشيء القليل . وصاحب الفهرست (ص ٢٦٣) يعرف عالئين بهذا الاسم كان أحد هما رياضياً . أما عن الفيلسوف الذى نحن بصدده والذى يعنيه هنا فيقول الفهرست إنه كان فاضلاً ، وإن أبا بشر متى بن يونس قرأ عليه ، لكنه كان سريانياً [أى في لغته] ، وجميع ماله في المنطق وغيره بالسريانية . وكان طيباً

(١) أميل إلى افتراض أن هذا الاسم الغريب المكتوب دائمًا بغير أداة التعريف نشأ عن تحرير في اللقط السرياني قبور (قيرس) .

(٢) نسبة إلى مدينة مرو . وتباعاً بومشتراك كان اسمه زخاريا (باتخاول) .

مشهوراً بمدينه السلام . وقد نقل هذا الكلام عن الفهرست بنصه ابن القسطنطى (ص ٤٣٥ س ٧ وما بعده) وابن أبي أصيبيعة (ج ١ ص ٢٣٤ وما يليها) . وإلى جانب هذا يذكر الفهرست (ص ٢٤٩ س ١٤) وابن القسطنطى (ص ٣٦ س ١٥) أن أبو يحيى شرح أنا لوطيقا الثانية، وهو الكتاب الذى كان الاشتغال به منوعاً على المسيحيين ، كما يظهر من كلام الفارابى (راجع ص ٤٤) وتاريخ حياته ليس معروفاً على وجه التحقيق .

٥ - أبو أحمد الحسين بن أبي الحسين بن اسحق بن ابراهيم بن يزيد بن كرزنيب الكاتب ، كما يسميه الفهرست (ص ٢٦٣ أعلى) . وكان إينا وأخا لرياضيين مشهورين^(١) . وهو يكون مع تلميذى الككتنوى : أحمد بن الطيب السريخى وأبى زيد أحمد البلخى ، الجيل الثانى من الفلاسفه المسلمين . ولكن كتاب «التنبيه» (ص ١٢٢ س ٦) يذكره وحده كرئيس مدرسته في بغداد . وتباعاً للفهرست يعد من بين المتكلمين والفلاسفه الطبيعيين . وكان في نهاية الفضل والمعرفة والاضطلاع بالعلوم الطبيعية القديمة . وكان أبو بشر متى النصراني المشهور تلميذآ له . وابن القسطنطى (ص ١٢٩) وابن أبي أصيبيعة (ج ١ ص ٢٣٤) في كلامهما عنه إنما ينقلان ما كتبه الفهرست بالحرف الواحد . وينسب إليه أنه ألف كتابين فلسفيين صغيرين من بينهما كتاب في الرد على أبى الحسن ثابت بن قرة ، وينسب إليه ابن القسطنطى في موضع آخر (ص ٣٩ س ٩) شروحالبعض أجزاء من السباع الطبيعى وينسب إليه خطأ كتاب في الفلك ، هو في الواقع من تأليف أبيه اسحق .

٦ - أبو بشر متى بن يونس^(٢) : فاق في الشهرة كل من سبقوه ، حتى أسانته المذكورين هنا تحت أرقام ٢ و ٤ و ٥ . وتلقى تربته الأولى كمعظم العلماء النصارى في مدرسة ملحقة بأحد الأديرة وربما كان ذلك على يد روفيل

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

(٢) يعتبر سوتر (برقم ١٠٢) خطأً لأن متى يونانى ، خالطا بذلك بين اسم أبيه السريانى «يونان» المكتوب بغير أداة تريف ، وبين اللفظ العربى للدلالة على الرجل «اليونان» .

وبنيامين اللذين أصبحوا فيما بعد راهبين ولكنهمَا كانا يعقوبيين . بينما منبت متى في الوسط النسطوري الذي سند كره حالا . قال صاحب الفهرست عنه (ص ٢٠٣) : « أبو بشر متى بن يونس — وهو يونان — من أهل دير قى (١)، من نشأ في أسكول مار (هكذا) مارى (٢) وله تفسير من السرياني إلى العربي . وإليه انتهت رياضة المنطقين في عصره » . ويذكر الفهرست من بين الكتب التي ترجمها كتاب تفسير الثلاث مقالات الأولى 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 سو فسطيقا 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 الموضع لثامسطيوس . وكانت ترجمه كما يقوله «التنبيه» (راجع ص ٦٤) هي التي يعول عليها في منتصف القرن الرابع (العاشر الميلادي) . ويذكر ابن الققاطي (٤١ س ١٤ وما يليه) أنه في زمانه أى في

(١) دير قى وبالسريانية دايرا ديكوئى ، كان قرية لها دير في الجنوب الغربي من بغداد ، بالقرب من الدجلة (ياقوت ، معجم البلدان ، طبع فستيفل ، ليپتسك ٢ [سنة ١٨٦٧] ص ٦٨٧ وما بعدها و ٤ [سنة ١٨٦٩] ص ١٧٨) . راجع التعليق الثاني .

(٢) حول مار مارى ، رسول العراق وفارس المزراقي ، راجع ر. رابه ، « تاريخ مار مارى ، أحد رسل المشرق » ، ليپتسك سنة ١٨٩٣ R. Raabe, *Die Geschichte des Dominus Mari eines Apostels des Orients* . وراجع أيضًا يوم شترك من ٢٨ .

وقد تفضل الأستاذ يوم شترك ، الذي أدين له بوافر الشكر ، فأرسل إلى ، إجابة عن سؤال إليه ، تارخنا مفصلًا لدير قى ، أمل أن أتفتح به في موضع آخر . ويذكر هنا أن تذكر أن هذا الدير قد أنشأه القديس عبده حوالي سنة ٤٠٠ م ، وبقي مائة سنة على أقل تقدير ، إذ كان موضعها يموج إليه كثيراً في القرن الرابع عشر . وقد حطم في ثلاثة المتوكل في القرن التاسع الميلادي . ولكنه بني من بعد من جديد ويظهر أن اسم مارى القديس لم يذكر مع الدير إلا منذ هذا الوقت . وأسماء التلاميذ (الاسكونلايين) تذكر بمحاب أمباء الرهبـان . وكان متى من بين التلاميذ الذين نشأوا هناك ، بعد بنائه من جديد بزمن غير طويل .

القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) لم يكن يوجد نقل عربي حسن لكتاب «الحس والحسوس» وإنما كان الموجود من ذلك هو شيء علق عن أبي بشر هني بن يونس.

وقد ترك أكبر تلاميذه، يحيى بن عدى، تبعاً لما يقوله القبطي (ص ٣٦٣ س ٨) تعاليق عدة عن أبي بشر متى في أمور جرت بينهما في المنطق. وينذكر ابن القبطي أيضاً (ص ٢٨٢ س ١٧) من بين تلاميذ متى الكبار أبا سليمان المنطقي السجستاني (راجع بعد).

ويذكر ابن العبرى^(١) عن متى أنه كان نسطورياً، وهذا مفهوم بطبيعته، لأن نشأته كانت في دير قى، وهو دير نسطوري، وأنه مع ذلك تعلم المنطق أول ما تعلم على يد راهبین يعقوبیین هما روفیل وبنیامین . ولا بد وأن يكون ذلك بعد أن غادر الدير. وينص ابن أبي أصياغة (ج ١ ص ٣٢٥ س ٥ وما يليه) على أن متى توفي في بغداد في ١١ رمضان سنة ٣٢٨ (= ٢٢ يونيو سنة ٩٤٠ م).

٧ - وشهرة أبي نصر محمد بن طرخان الفارابي (المتوفى في رجب سنة ٣٣٩ = ديسمبر سنة ٩٥٠ أو يناير سنة ٩٥١) تغنى عن الخوض في تاريخ حياته^(٢). وهو يذكر عن نفسه أن أستاذه في الفلسفة كان يوحنا بن حيلان المذكور آنفاً (راجع ص ٦٢ وص ٧٥) ومن المحتمل أيضاً كل الاحتمال أن يكون قد تأثر بابي بشر متى الذي كان معاصرأ له، وربما كانت سنه كستنه . والفارابي أشهر الفلسفه المسلمين بعد الكشكشى بل أنه فاق الكشكشى في تأثيره بعد حياته في الأجيال التالية . وإلى عمله يرجع تأثر علم الكلام بمنطق ارسسطو تأثراً أكبر كثيراً من تأثير الكشكشى والمعتزلة

(١) «تاريخ مختصر الدول» طبع صالحانى ، بيروت سنة ١٨٩٠ من ٢٨٥ س ٨ .

(٢) اشتينشندر؛ بروكلمن ج ١ ص ٢١٠ إلى ص ٢١٣؛ إسكلير ج ١ ص ٣٥٩ إلى ص ٣٦١؛ دائرة المعارف الإسلامية (مادة : الفارابي ، إسكلارادى ثو) .

في القرن السابق . ومن أجل هذا سمي « المعلم الثاني » (أى بعد أرسطو) ولم يفقه إلا ابن سينا في شهرته كفيفيسوف 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 مستساغة مفهومة . وإذا كان حنين ابن إسحق قد استطاع عن طريق مترجماته وملخصاته أن يجعل جالينوس سيد الطب المطلق في العصور الوسطى ، فإن الفارابي قد استطاع أن يقيم سيطرة أرسطو النهاية في ميدان الفلسفة .

ولى جانب هذا كله كتب الفارابي في نواح عدة مختلفة ككل أصحاب المعرف الواسعة في عصره . فكتب في الأخلاق ، والسياسات ، والدين والتربية ، والتربية العسكرية ، والرياضيات ، والبصريات ، والطبيعتيات ، والصناعة ، والموسيقى ، والتاريخ ، وتقسيم العلوم . وقد تعلم الفارابي (كما نص ابن أبي أصيلية ج ٢ ص ١٣٤ س ٦) الطب ، ولكنه لم يمارسه (لم يباشر أعمالها ولا حاول جزيئاتها ، أى الطب ، كما يقول ابن أبي أصيلية) وقد أهمل ذكره تماماً في كتابه إحياء العلوم^(٢) . وهو كتاب يتحدث في المسألة فصول التي يشتمل عليها ، عن النحو والمنطق والرياضيات والاهيات والطبيعتيات والأخلاق والقانون . ومع أن الفارابي كان من بين هؤلاء

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

(٢) « إحياء العلوم » ، طبع منذ تسع سنوات المرة الأولى في نصه العربي في مجلة سورية صغيرة هي مجلة المرفان (صيدا ج ٦ | سنة ١٩٢٠ — سنة ١٩٢١ [ص ١١ — ٢٠ ، ١٣٠ — ١٤٣ ، ١٤١ ، ٢٤١ ، ٢٥٧ — ٢٥٧]) راجع بوج « حول إحياء العلوم للفارابي » في أعمال جامعية القديس يوسف بيروت الجلد التاسع (سنة ١٩٢٣) ص ٤٩ إلى ٦٩ ، لـ ، باور « جندسلاطوس ، تقسيم الفلسفة » Gundislaus, *De Divisone Philosophiae* L. Baur, Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittel. IV (Münster 1903) ترجم ثيدمان في ١٩٠٧ *Beiträgen XI* (Erlangen) مقدمة الكتاب والفصل الخامس بالطبيعتيات عن اللاتينية .

العلماء الذين تجنبوا الخوض فيها كان موضع خلاف من المسائل الدينية ، إلا أنه يبدو كما يقول جولد تسيرير^(١) أنه كان متهمًا لدى أهل السنة . حتى أنه كان يود أن يبرر اشتغاله بعلوم الأوائل عن طريق أحاديث النبي ، لأنه كتب كتاباً لم يبق لدينا منه إلا عنوانه (ابن أبي أصيبيعة ج ٢ ص ١٣٩ س ١٥) وهو « كلام جمعه من أفاویل النبي صلی الله علیه وسلم يشير فيه إلى صناعة المتنطق » .

ولم يترك الفارابي تلاميذ مباشرين كثیرین . ولكن هؤلاء القليلین الذين تركهم كانوا من جانبهم مدرسة ، نشرت تعالیم أستاذها خصوصاً في بلاد فارس ، وكان لكتبه أثر كبير بعد وفاته حتى أنها بقيت تقرأ كثیراً طول عدة قرون في مصر واسبانيا . وقد حث ابن ميمون صديقه ضموميل ابن طبون^(٢) على قراءة كتب الفارابي بقوله : « وعلى العموم فإن أنسح لك بالآ تقرأ في المتنطق إلا كتب الحكيم أبي نصر الفارابي . لأن كل ما كتبه وخصوصاً كتاب مبادئ الموجودات أدق من الدقيق » . ويعتمد ابن سينا كثیراً على كتب الفارابي ، وبها تأثر اتجاهه كل التأثر . ومنذ الفارابي سارت الفلسفة الإسلامية نهائياً في طريق ارسططالي وأفلاطوني محدث .

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

(١) راجع تعليق ٧٢ 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 والערבية » ، باريس سنة ١٨٥٧

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

(٣) الفهرست ص ٢٤٩ ، ابن القبطي ص ٣٦١ - من ٣٦٤ ، ابن أبي أصيبيعة ج ١ ص ٢٣٥ ، ابن العبرى ص ٣١٧ ، سوتير برقم ١٢٧ ؛ جراف ، « الكتب العربية النصرانية » ، ستراسبورج سنة ١٩٠٥ إلى ص ٤٦ ؛ جراف ، « الفلسفة ونظريات الله عند يحيى بن عدى » ، منشور سنة ١٩١٠ ، برييه Perrier ، « يحيى بن عدى ، فيلسوف عربي نصراني من القرن العاشر » ، باريس سنة ١٩٢٠ (بالفرنسية) .

لا بد وأن نخوض في الكلام عن حياته ومؤلفاته . كان نصراً يعقوبياً من تكريت (على الدجلة في شمال العراق) وقرأ على أبي بشر متى، وعلى أبي نصر الفارابي، وأصبح من بعد مترجماً، ومؤلفاً خصباً كل الخصوبة بدرجة غير عادية . وكانت له مكتبة خاصة فهرسها معروفة^(١) . وترجمه من السريانية إلى العربية تشمل أولاً المقولات ، والطوبيقا ، والتحاليل ، والشعر ، والسوسفطيقا لآرسسطو طاليس؛ وكذلك النومايس ، وطيموس لأفلاطون؛ والآثار العلوية لشاوفرسطس؛ وشروحًا للاسكندر الأفروديسي وأمونيوس^(٢) . وكان ابن النديم ، باعتباره كتبينا ، ربما وباعتباره تلميذاً أيضاً ، على صلة وثيقة بهيجي . وقد رأى الكثير من ترجمته ، وبعضاً منها اصلاح لترجمات اسحق بن حنين وغيره من العلماء السابقين ، مكتوبة بخط يده (الفهرست ص ٢٤٦) . وإلى جانب هذا كتب يحيى نفسه حوالي خمسين كتاباً بالعربية في المنطق والأخلاق^(٣) .

وإذا ألقينا نظرة على ثبات كتبه هذا لا يدحضنا ما يدل عليه العنوان من الاختلاف عن طابع تلك الفلسفة الارسططالية — الأفلاطونية المحدثة ، وهي الفلسفة السائدة لدى جميع الفلسفه في الشرق الأدنى منذ العصر الاسكندري 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 الرازى الطبيب ، وهي مدرسة فيشاغوريه محدثة ، وعنه أخذ منهيه . ولما كان المسعودي على صلة وثيقة بهيجي ، ومن عنوا بشئ المسائل

(١) بومشتراك «آرسسطو عند السريان» ج ١ (أبيشك سنة ١٩٢٠) ص ٥٥ .

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

(٣) ثبته موجود ، تبعاً لافتتاحي ، في كتابه «تهذيب الأخلاق» الذي طبعه عوض القاهرة سنة ١٩١٣ . وهذا المطبوع النادر أعطايه صديق توفي أفندي اسكناروس سكر تير دار الكتب المصرية ، راجع الثبت أيضاً في كتاب بزيره وحكمه على كتاب الأخلاق ص ١١٩ وما بعدها ، ثم تكاثفه ص ١٢٢ .

الدينية والفلسفية، فيجب علينا ألا نرفض توكيده بمسؤوله. ورأى المسعودي يجد له ما يؤيده في أن أبو سليمان البيهقي المنطقي السالف الذكر، وكان صديقاً وتلميذاً ليعيي، تعجب (ابن أبي أصيحة ج ١ ص ٩ س: ١ وما يليه) من أن أستاذه كان يقدر الفلسفة الهندية ويحملها كل الإجلال. قال أبو سليمان ما نصه: «قال لي ابن عدى إن الهند لهم علوم جليلة من علوم الفلسفة، وأنه وقع إليه أن العلم من آتمَّ وصل إلى اليونانيين ... ولست أدري من أين وقع له ذلك»^١. والمسعودي يقول عن الرازى الطبيب في موضع آخر («التنبيه» ص ١٦٢ س ١٣ وما بعده) إن الرازى كتب سنة ٥٣١ هـ كتباً في ثلاثة (٩٢٢ م) — أى قبل وفاته بثلاث سنوات^(١) — كتباً في ثلاثة مقالات عن الفلسفة الفيشاغورية، لم يذكرها فهرست كتب الرازى الباقى لدينا حتى الآن. وقد شرح دى بور فى اختصار ووضوح (ص ٦٩ إلى ص ٧٦)^(٢) ماذا كان يفهم حينئذ من الفلسفة الفيشاغورية، وكيف كانت آراء الرازى عنها فى ردوده. ولعل الرازى قد أخذ الميل إلى هذا الاتجاه الفلسفى عن تلميذه للكندي هو أبو زيد أحمد البلاخى (المتوفى سنة ٥٣٢ هـ = ١٠٢٥ م) من ترجمة روسلكا لفقرات مأخوذة من مخطوط عربي بليندن فى مقاله عن «البيرونى كمصدر لحياة الرازى وكتبه» الذى ظهر فى مجلة ايزيس (بروكسل سنة ١٩٢٤) المجلد الخامس من ص ١٦ إلى ص ٥٠.

على الرغم من أن كتبه قد ضاعت كلها تقريباً^(٣). فلعل البلاخى كان إذن

(١) المرة الأولى عرفناا حديثاً تاريخ وفاة الرازى بالدقائق (٥ شعبان سنة ٣١٣ هـ = ١٢٥١ م) كتوب سنة ١٩٢٥ م من ترجمة روسلكا لفقرات مأخوذة من مخطوط عربي بليندن فى مقاله عن «البيرونى كمصدر لحياة الرازى وكتبه» الذى ظهر فى مجلة ايزيس (بروكسل سنة ١٩٢٤) المجلد الخامس من ص ١٦ إلى ص ٥٠.

(٢) [من ص ٨٤ إلى ص ٩٤ من الترجمة العربية لالاستاذ محمد عبد المادى أبى ريده سنة ١٩٣٨].

(٣) كتاب «في البدء والتاريخ» الذى كان ينسب إليه ليس له فى الواقع، كما صرحت بذلك مترجمة سليمان هيووار (دائرة المعارف الإسلامية ج ١ مادة: «البلاخى»). راجع أيضاً هيووار كتاب «البدء والتاريخ»، باريس سنة ١٨٨٩ وما يليها، Huart, *Le livre de la création et de l'histoire* من ص ٢٨ إلى ص ٩٠، ثم ياقوت ج ١ من ١٤١ وما بعدها.

المصدر الذى استقى منه الرازى آراءه الفيئاغورية المحدثة . غير أنها 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
الشرات الأخيرة من سنّ حياته في الرى (الىوم طهران) ، مدينة آبائه ،
ومن أجل هذا فلن الممكن أن يكون يحيى بن عدى قد استقى من مؤلفات
الرازى ، وأنه أبدى آراءه الفيئاغورية إلى تلاميذه شفويًا خسب ، لأن كتبه
التي ألفها ، كما لاحظنا من قبل ، مطبوعة بطابع المذهب الارسططالي في
صورته النقية تقريباً . وهذا أيضًا رأى پرفيه في دراسته العميقه لكتاب
يحيى بن عدى (الكتاب المذكور ، ص ٢١٧ وما يليها) .

وهنا في منتصف القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) ينتهي
حديث الروايات التي أوردها المؤرخون للعلوم الإسلامية عن استمرار
مدرسة الإسكندرية الفلسفية المباشرة في العهد الإسلامي وتحت حكم الإسلام
ولم يكن إنفاقاً أن كانت معلوماتنا عن هذه الفترة كأحسن ما تكون . ثم أنه على
يد الفارابى نمت الفلسفة الإسلامية الارسططالية نمواً كاملاً ، «ووضع تلميذه
يحيى بن عدى الأساس لفلسفة مسيحية في الشرق ، كانت في تطورها و عمرها
متاخرة كل التأخير عن آخرها في الغرب» (جراف) . وقد انتفع النصارى
كثيراً بالفلسفة الارسططالية في تكوين فكرة الألوهية في دينهم . ومن
هنا نشأت حركة باعثت 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 الفلسفه الكشكى . بينما عمل الفارابى على أن ينأى بنفسه
عن الخلافات الدينية ، وكذلك فعل ابن سينا من بعد^(١) . وفي نفس القرن

(١) المراجع في مادة «فلسفة» (ماكس هورتن) ومادة «مناطق» (لأن دن برج) في دائرة المعارف الإسلامية ج ٢ وج ٣ . وكذلك في كتاب بـ ماملـ: «كتاب في

قام في وجه الفلسفه والمعزلة خصم خطير هو مدرسة الأشعري (المتوفى سنة ٥٣٤ هـ = سنة ٩٣٥ م) المشهور . فقد استطاعت هذه المدرسة أن تستخدم منطق الفلسفه وعلو مهم في الدفاع عن السنة وتأييدها .

وقد استمرت الحركة الفلسفية الصرفة في بغداد بعد الفارابي وتلاميذه .

إلا أنها لم تجد لها بعد المسعودي وابن النديم مؤرخين مهمين كهؤلاء . حتى أنه ليس في مقدورنا أن تتبع سيرها حتى القرن الخامس (الحادي عشر الميلادي) إلا في سلسلة من التراجم الشخصية المفردة . وها نحن أولاء نقوم بهذا الآن . فللاحظ أولاً أنه بقى علينا أن نذكر بعض معاصرى يحيى بن عدى

وتلاميذه :

٩ - أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي العالم المسلم الذى أوردنا ذكره كثيراً (توفي سنة ٥٣٦ هـ = سنة ٩٥٧ م) : ظلمه المؤرخون فالفهرست (ص ١٥٤) لا يتحدث عنه إلا في قرابة خمسة أسطر ، وياقوٌت (ج ٢ ص ١٤٧ إلى ص ١٤٩) كرس له صفحتين فحسب ، دون أن يعطى تفاصيل عن تاريخ حياته . وقد قال كثیر میر^(١) بحق إنه كان أجدرا بالمؤرخين والمغارفيين العرب المتأخرین أن يتذبذبوا المسعودي دليلا لهم في تاريخ الأديان والعلوم ، من أن يتذبذبوا هؤلاء المؤرخين الرواة العدیدین الجملة العاجزین عن التحیص والنقد ، الذين استقوا منهم موادهم التاریخیة والاخباریة أغلب ما استقوا . ومن الاخبار الواردة في كتبه هو نسخة تخلص 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 ، وآرائهم ، ومن آرائهم ، يحدهوه إلى ذلك حب الاستطلاع على . وعدم تعصبه لرأى من الآراء

== المراجع عن الاسلام ، ص ٣٤٨ إلى ص ٣٥٦ G. Pfannmüller, *Handbuch der Islam-Literatur*, Berlin 1923

• وراجع أيضاً أويرى من ص ١٢٣ إلى ص ١٨٠ .
(١) تعليق على حياة المسعودي وكتبه ، في المجلة الاسيوية سنة ١٨٩٣ ، السلسلة الثالثة

أو مذهب من المذاهب معروفة مشهور ، مما جعله على اتصال بالعلماء من كل مذهب أو نحلة^(١) . ولسنا نعرف شيئاً عن نشأته الفلسفية . ولكنكَ كان على صلة دائمة بفلسفية مدرسة بغداد . إلا أنه لم يبق من كتبه العشرين تقريباً ويا للأسف إلا كتاب «التبيه والاشراف» المذكور هنا كثيراً ، وكتابه الكبير «مروج الذهب» وجزء من كتابه «أخبار الزمان» . وهي كتب مملوءة بالأخبار التاريخية ، والجغرافية ، وبأخبار الملل والنحل . وضياع كتبه الأخرى خسارة بالنسبة لتاريخ العلوم في ابتدائِها 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 ٩٣٧ 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 كتبياً مسلماً شيعياً ، وكان كما يقول هو عن نفسه على صلة بكثير من علماء عصره ، فاطلع على مكتابهم وكتبهم ، وجرت بينهم وبينه محادثات فلسفية . فهو يذكر مثلاً ابن المخار وعلي بن عيسى من بين هؤلاء الذين كان يعني بمناظرتهم . ولسنا نعلم أى دور لعبه في الوسط العلمي البغدادي ؛ ولكننا نستطيع أن نتصور أن حانوت هذا الكتبى الذى قرأ كثيرة غير عادية ، كان له قدرة كبيرة على اجتذاب العلماء إليه ، كما يستطيع المرء أن يلاحظ ذلك حتى في أيامنا هذه في كثيرون من حوانين الكتبين الساذجة في الشرق .

١١ - وكان أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستانى المنطقى (المتوفى بعد سنة ٣٩١ هـ = سنة ١٠٠١ م) ثالث فيلسوف مسلم في القرن الرابع (العاشر الميلادى) إلى جانب الاثنين المذكورين تحت رقمي ٩ و ١٠

(١) واجع أقواله عن العلماء اليهود في عصره : سعدية ودادود القومى وغيرهما . (التبيه من ١١٣ وما بعدها ; الترجمة الفرنسية من ١٥٩) . وراجع أيضاً بروكلمن ج ١ من من ١٤٣ إلى من ١٤٥ .

ترك تاريخا للعلماء هو كتاب «صيوان الحكمة» مع تسمة 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 مكتاب استانبول وأكسفورد وبرلين . ولما كان مارتن بليمنشنر 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 مخطوط ظهير الدين ورقة ٤٤ ب، ص ٤٥؛ ابن أبي أصيبيعة ج ١ ص ٣٢١ وما يليها) اللهم إلا ابن القسطنطيني (ص ١٨٢ وما بعدها) فإنه كتب عنه في شيء من التفصيل . فيذكر أن عضد الدولة فنا خسرو شاهنشاه كان يكرمه ويغفخمه . وكان عضد الدولة سيد بغداد الحقيقي منذ سنة ٣٦٧ حتى ٣٧٢ (سنة ٩٧٨ إلى سنة ٩٨٣) بدلا من الخليفة الذي لم يكن له حينئذ حول ولا قوة . ولو أنه لا يذكر صراحة أن أبو سليمان كان رئيس منطقة بغداد إلا أنه كانت له هذه المكانة في الواقع ، لأن علماء عصره كانوا يجتمعون حوله لمنتظريه . ويقول ابن القسطنطيني أيضاً (ص ٢٨٢ س ١٨) إن « منزله [كان] مقيلا لأهل العلوم القديمية» . وقد جمع أبو حيان التوحيدي المذكور من بعد تحت رقم ١٥ في كتابه «المقابسات» أحاديث مجالس هذا الفيلسوف . وكثيري دى 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 الإنسانية، والآيات الدينية حياة النفس وسيلهم إلى غايتها .

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

(١) يسمى ابن أبي أصيبيعة (ج ١ من ٣٢٣) هذا الكتاب «تماليق حكمة» . 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 ٥٣٩ هـ = سنة ١٠٠٠ م) الوزير المشهور. كان مسلماً طبعاً، وتلميذاً وصديقاً ليعيي بن عدى؛ وتعلم المنطق والحديث. وليس لدينا عنه في كتب التاريخ إلا معلومات يسيرة^(١). وقد رأى ابن القسطلي (ص ٣٩ س ١٧) بعد قرنين من وفاة عيسى نسخة من السباع الطبيعي شرح يحيى التحوي، وهي في عشرة مجلدات كبار وعليها حواشى لعيسى بن علي.

١٣ — أبو الحسن الحسن بن سوار بن بابا بن بهرام المعروف بابن الخمار^(٢) أحد تلاميذ يحيى بن عدى الصغار، لأنه ولد سنة ٥٣١ هـ = سنة ٩٤٣ م. كان في الأصل نصراانياً كما يمكن افتراض ذلك من لقبه («الخمار» أي ابن باائع الخمر) وتاريخ وفاته غير معروف. وكان فيلسوفاً وطبيباً ويقال عنه أنه ترجم كتاب إلينوس^(٣) (الاسكندراني المنطقية، والأخلاق والأثار العلوية وغيرها من كتب إراسيو من السريانية إلى العربية)، ولخص كتاباً فلسفية أخرى وشرحها. وقد ألف هو نفسه كتاباً فلسفية وطبيعية وطبية، لم يبق منها شيء. وقد أوردنا من قبل (ص ٤٦) حكمه القاسى على جوامع جالينسوس الاسكندرانية. ويقول ظهير الدين^(٤) عن حياته إنه دعى من بغداد إلى خوارزم في قصر أميرها — لعله خوارزمشاه المأمون — وبعد أن قتح محمد بن سبكتكين هذه البلاد — آتى سنة ٤٠٧ هـ (= سنة ١٠١٧) دعاه

(١) ابن القسطلي ص ٤٤، ٢٤، و كذلك بوون، «حياة علي بن عيسى وعصره» H. Bowen, *The Life and Times of Ali b. 'Isa "the Good Vizier"*, Cambridge 1928, pp. 47, 78, 397 f.

(٢) الفهرست من ٢٦٥ ؛ ابن القسطلي ص ١٦٤ ؛ ابن أبي أصبهة، ج ١ من ٣٢٢ سور، رقم ١٧٢ .

(٣) خطوطه ظهير في برلين الورقة ٧ ب إلى الورقة ١٩؛ بيلدين الورقة ١٧٣ وأنا مدین بنسخ الموضع الأخير للدكتور فان آرندونك .

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

١٤ - أبو علي بن اسحق بن زرعة (من سنة ٣٣١ = ٩٤٢ م إلى سنة ٣٩٨ = ١٠٠٨ م) كان فصرياً يعقوبياً . وكانت سنه كسن ابن الخمار . لا يذكر عنه صراحة أنه كان تلميذ يحيى بن عدی ، إنما يقال عنه إنه كان كثير الصحابة والملازمة له ^(١) . ولكن نظراً إلى الفارق الكبير في السن بينهما لابد وأن تكون علاقته به علاقة التلميذ . وكتبه كلها من نوع كتب المدرسة الارسططالية الافلاطونية المحدثة ببغداد : ترجمات لكتاب الحيوان ، وللسوفسطيقا ، ولبعض شروح ارسسطو ، ولكتاب نيقولاوس الدمشقي في فلسفة ارسسطوطاليس . وألف كتاباً في الفلسفة والطبيعتيات والمناظرات الدينية ، حاول فيها أن يؤيد حقائق الدين المسيحي ببراهين فلسفية عقلية . وقد طبع سباط أربعة من هذه المقالات منذ زمن قليل اعتماداً على خطوطات اقتنيت حديثاً ^(٢) . ويورد ظهير الدين (في الكتاب المذكور) بعض أقوال ابن زرعة في الدفاع عن علم المنطق .

١٥ - أبو حيان علي بن محمد بن العباس التوحيدى (المتوفى بعد سنة ٤٠٠ = ١٠١٠ م) ، فارسي مسلم معنزي ، يمكن عده من بين تلاميذ يحيى ابن عدی وأبي سليمان السجستاني . وكان أدبياً ونحوياً وفقيراً متكلماً أكثر

(١) الفهرست ص ٢٦٤ ؟ ابن القسطنطيني من ٢٤٥ ؟ ياقوت ج ٥ ص ٤٩٤ إلى ص ٥٠٦ ؟ ظهير ، الورقة ٣٩ ب إلى الورقة ٤٢ ب ؟ سوتر برقم ١٧٩ ؟ ابن أبي أصيبيعة (ج ١ ص ٢٣٥) يذكر تاريخ حياته هكذا ٣٧١ - ٤٤٨ وهذا غير ممكن .

(٢) «عشرون مقالة فلسفية وجدلية لمؤلفين من العرب النصارى» ، 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 والعرق . والغالبية العظمى من كتبه فقدت ولا تعرف إلا عن طريق المقتطفات منها ، ولكن بقى لنا مع ذلك كتاب مهم هو كتاب «المقايسات»^(٢) وهو يحتوى على ٦٠ مقايسة أو محاورة بين العلماء تدور حول التعريف الفلسفية والطبيعتيات والمنطق والآلهيات ومواضيعات أخرى . وكما لاحظنا من قبل (بص ٨٦) ليس لهذه المخاورات التي كتب المؤلف بعضها من عنده ، قيمة كبيرة . فهي موضوعة في قالب أدبي ؛ والمطلع تسودها إلى جانب التلابع بالألفاظ . ولكن المهم هو الوسط العلمي الذي يدخلنا أبو حيان فيـه : فجماعات من العلماء تجتمع غالباً حول أبي سليمان السجستاني في بيته أو تتقابل «في الورّاقين» في سوق أمام باب البصرة في بغداد ، حيث يوجد أكثر من مائة ورّاق يبحون بهم^(٣) . وكانت الجماعة مكونة من أناس مختلف المشارب والنحل : فكانت تجتمع بين المسلمين المختلف المذاهب ، والنصارى ، والصابرة والعلماء الذين رحلوا إلى بغداد : من الأندلس في الغرب ، ومن بخارى في الشرق ومن شيراز في الجنوب ، ومن حدود الإمبراطورية البيزنطية في الشمال ، لكن يحصدوا العلوم في قلب الإمبراطورية الإسلامية . وإلى جانب الفلاسفة تجد 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 المجزء الأول .

(٢) دى بور ص ١١٤ — ص ١١٦ . [من ص ١٥٥ إلى ص ١٥٧ من الترجمة العربية] وقد طبعت بالمند طبعة حبیر (في يوميـاـيـ سنة ١٣٠٦ — سنة ١٣٠٧) وفقدت من زمن بعيد ، ولكنـاـ طبـعـتـ منـ جـدـيـدـ فـيـ القـاهـرـةـ (سـنـةـ ١٩٣٠) ، طبـعـهاـ حـسـنـ السـنـدـوـيـ وـقـدـمـ لهاـ بـقـدـمةـ ، وـعـمـلـ لهاـ فـهـارـسـ . [وطـبـعـتـ لهـ جـدـيـاـ جـلـةـ التـأـلـيفـ وـالتـرـجـةـ وـالتـشـرـقـ المـلـزـ الأولـ منـ كـتـابـ «الـاتـاعـ وـالـؤـانـسـ»ـ سـنـةـ ١٩٣٩ـ] .

(٣) وربما كان هناك أيضاً حازوت ابن النديم (راجع من ٨٥) . ومنذ ذلك قليل كان يوجد حـيـ السـكـنـيـ كـهـذاـ .

الآدباء . وإنما نعرف أيضاً أن أبي سليمان قرأ مرة تراجم لكتاب أمجاد قليس (المنحولة) ؛ وأن أبو حيان قرأ معه كتاب النفس لأرسطو ، وأن المؤلف استمع إلى محاضرة للأستاذ الشيخ يحيى بن عدى في بيت البديعي الشاعر .
سنة ٣٦١ هـ = سنة ٩٧٢ م .

١٦ - أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب المشهور باسم (ابن) مسكونيه (توفي سنة ٥٤٢١ هـ = سنة ١٠٣٠ م) فارسي مسلم . نذكره هنا آخر من ذكره ، لأنّه كان قريباً من دائرة فلاسفة بغداد ، ولو أنه لم يكن صراحة تلميذاً لواحد منهم ^(١) . وقد اشتهر كمؤرخ على الخصوص . ولذلكه كان إلى جانب هذا طبيباً وفلاسفاً ، ومن رجال الصنعة ، وكان كاتباً وأميناً مكتبة لكتّاب من الوزراء ويبرد ابن القبطي (ص ٣٣١ وما يليها) اسماء كتبه الطبية . ويذكر ياقوت من بين ما يذكر عنه أنه كانت بينه وبين أبي حيان التوحيدى مراسلات ، وأنه أعطاه نسخة من شرح أبي القاسم بن عباد على ايساغوجى وقاطينورياس . وقد ألف مسكونيه عدا كتابه المشهور في التاريخ المسمى «تجارب الأمم» ، وعدا الكتب الطبية المذكورة آنفاً ، عدة مقالات في الأخلاق لازال أخذها وهو «تهذيب الأخلاق» يقرأ كثيراً حتى اليوم . ويطبع من جديد (آخر طبعة في القاهرة سنة ١٣٢٩ = سنة ١٩١١) ويرى دى بور (ص ١١٦) ^(٢) أن فلسفة مسكونيه وسط تقريباً بين فلسفة الكندي وفلسفة الفارابي .

وفيما يتعلق بابن عباد يلاحظ أنه كان فلساًوفاً ، وكان أحيااناً في خدمة رجل الدولة الفيلسوف أبي الحسن محمد بن يوسف العامري . وكان على صلة بابي سليمان وابن الحمّار . إلا أنه لا يمكن أن ينسب نسبة صحيحة تامة إلى دائرة بغداد ، لأنّه كان في سن مبكرة جداً كاتباً للدولة وزيراً ، وقضى معظم

(١) حياته ومؤلفاته موجودة في دائرة المعارف الإسلامية ج ٢ من ٤٢٩ وما بعدها .

(٢) [ص ١٥٨ من الترجمة العربية] .

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

بعد أن أنشأ هارون الرشيد في نهاية القرن الثاني (الثامن الميلادي)
بيمارستان في بغداد لا نعرف شيئاً عن مصيره فيما بعد ، مضى قرن بأكمله قبل
أن يسمع المرء عن إنشاء مثل هذه المؤسسة في العاصمة (بغداد) من جديد .
هذا البيمارستان الثاني أنشأ بدر ، مولى الخليفة المعتصم ، وقائد جيشه .
ومن الجدير باللاحظة أنا لا نعرف شيئاً عن تأسيس بيمارستان في بغداد في
القرن الثالث كله (القرن التاسع الميلادي) وهو القرن الذي دعى فيه أطباء
البيمارستانات المشهورون في جند يسابور إلى قصر الخليفة ، ولعل السبب
في ذلك راجع إلى سر من رأي ، التي أصبحت المقام الثاني للخلافاء .

أما في أول القرن الرابع (العاشر الميلادي) فقد نشطت حركة تأسيس
البيمارستانات . ففي سنة ٣٠٢ هـ (= سنة ٩١٤ م) أنشأ الوزير علي بن عيسى
بيمارستان أُسندت رئاسته إلى أبي عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي ، أحد تلاميذ
حنين المتأخرین . ثم إن سنان بن ثابت بن قرة الصابي جعل الوزير يعني بادارة
بيمارستان بدر ، وأنشا هو نفسه سنة ٣٠٦ هـ (= ٩١٨ م) بيمارستانين باسم

(١) أحمد عيسى بك ، « تاريخ البيمارستانات في العصر الإسلامي » . القاهرة سنة ١٩٢٨
وفي أعمال المؤقر الدولى لطبع المناصب الحارة ، القاهرة سنة ١٩٢٩ . المجلد الثاني ص ٨٠ إلى
ص ٢١٠ (بالفراسية) . وكذلك راجع ١ . مقص ، « نهضة الإسلام » ص ٣٣٧ إلى ص ٣٥٨ .

الخليفة المقتدر . ويظهر أن الرازي قد اشتغل في أكابرها مدة من الزمان أثناء مقامه ببغداد . وليس يحتمل أن يكون الرازي هو الذي أنشأه ، لأنه كان قد استقر به المقام بمدينة الري من قبل . وأنشاً ابن الفرات ، خصم علي بن عيسى السياسي ، في أثناء أحدي وزاراته الثلاث پیمارستاننا انتهت رياسته بعد موت منشئه (سنة ٥٣٦ هـ = سنة ٩٢٤ م) إلى ثابت بن سنان ابن ثابت بن قرة . وأخيراً أنشأ أمير الامراء التركي [أبو الحسين] قبل موته بقليل (٥٣٩ هـ = سنة ٩٤٠ م) پیمارستاننا أسننت رياسته إلى الشيخ الهرم سنان ثابت أيضاً ، ونحن نعرف هذا كله من ابنه ثابت .

وفي سنة ٥٣٨ هـ = ٩٧٨ أسس عضد الدولة ، أقوى الأمراء في عهده ، پیمارستان مشهوراً جداً ، أسننت رياسته إلى ما لا يقل عن أربعة وعشرين طبيباً على التوالى . وفي كل هذه الپیمارستانات التي ذكرناها كان العضدي من جميع الأجناس والأديان يعالجون مجاناً . وكانت في الآن نفسه معاهد لتعليم الطب وإتمام دراسة الأطباء المبتدئين . وأشهر أطباء الپیمارستان العضدي جبرائيل بن عبيد الله ، أحد بناء أسرة بختيشعو النصرانية المشهورة بالطب (راجع ص ٥٦) ، ثم ابن كشكرايا ، تلميذ سنان وكان سريانياً نصرياً ، ثم نظيف القس ، وكان يونانياً وقسيساً ومتربجاً للكتاب اليونانية إلى العربية ، ثم هارون بن الصابي الذي يقول عنه ابن القفعي (ص ٣٣٨) إنه كان مقدم الأطباء و ساعورهم^(١) في الپیمارستان العضدي ثم ابراهيم بن بَكْس النصراني المشهور ، وكان في الآن نفسه أستاذًا ومتربجاً عن السريانية (ابن أبي أصحيحة ج ١ ص ٢٤٤ في أعلى) . وهناك طبيبان آخران هما عبد الرحيم بن المرزبان و ابن مندوئه ، وكأنما مسلمين فارسيين ، دعاهم

(١) الكلمة السريانية « ساعورا » معناها رئيس (بروكلمن) « قاموس سرياني » من ٤٨٨ . ومنهاأخذت الكلمة العربية « ساعور » التي تطلق خاصة على رئيس الأطباء النصارى (ابن ، « قاموس عربي إنجليزى » ج ٤ ص ١٣٦٤) .

عند الدولة من أصفهان إلى بيمارستانه 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 البيهارستان العضدي لا يزال قائماً على قدم وساق حينما زار ابن جبير الرحالة الأندلس المغربي بغداد سنة ٥٨٠ هـ = ١١٨٤ م^(١) ويظهر أنه لم يقع طعمه للخراب إلا عند غزو المغول لمدينته الحلفاء سنة ٦٥٦ هـ = ١٢٥٨ م ، بعد أن أخرج في القرون السالفة طائفه كبيرة من مشاهير الأطباء ، حيث كان لهم موطن 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 على بن سهل الطبرى المذكور آنفاً (ص ٦٠) للرازى العظيم دروساً في الطب (ابن القسطنطيني ص ٢٣١ س ١٠ وما يليه ، ابن أبي أصبهن ج ١ ص ٣٠٩ س ٢٠ وما يليه) . وكان أستاذ على بن العباس الجبوسى الفارسى ، مؤلف كتاب «الماسكي» (أى كتاب الملاوك) ، تبعاً لما يرويه ابن أبي أصبهن (ج ١ ص ٢٣٦ أسفل أو ص ٢٣٧ في أعلى) ، أبا ماهر موسى بن سيار ولستنا نعرف ويالأسف إلا شيئاً تافهاً عن حياة كل من الأستاذ وتلميذه .

والآن فلنرجع إلى مدرسة الفلسفة المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمدرسة الأطباء في شخص الاستاذ الذى سنتحدث عنه الآن :

١٦ - أبو الفرج عبد الله بن الطيب^(٢) ، لا يعرف تاريخ حياته على وجه الدقة كان نصراينا نسطورياً ، وكان في نفس الوقت كاتباً لجاثليق بغداد

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

(٢) ابن القسطنطيني ص ٣٣٩ وما يليها ؛ ابن أبي أصبهن ج ١ ص ٢٣٩ إلى ص ٢٤١ ، ظهير الدين ورقة ٢١ ب ، لسكاير ج ١ ص ٤٨٦ إلى ص ٤٨٨ ، بروكامن ج ٢ ص ٤٨٢ .

وطبيباً وأستاذاً للطب في البيمارستان العضدي ، وكان في الفاسفة التي مال إليها أكثر من غيرها ، تلميذاً لابن الخطّار . وله قدرة فائقة على العمل . ومع ذلك فإنه ، كما يذكر تلميذه ابن بطلان^(١) ، ظل عشرين سنة يعمل شرحاً ضخماً لكتاب الأطهارات لأرسسطو . ثم شرح أيضاً كل الأورغانون والخطابة والشعر والسوسيطيكا والحيوان وايساغوجي لفورفوريوس ، حتى أن الشهير ستاني^(٢) يسميه بحق «أبا الفرج المفسر». أما في الطب فإن له تفسير كتاب أبيديميلا لأبقراط ، وكتاب الفصول لأبقراط وكتب أخرى لأبقراط أيضاً ، ثم تفسير السنة عشر كتاباً لجالينوس ، وقد عمل لها مختصراً كذلك . وإلى جانب هذا شرح «ثمار مسائل» حنين بن إسحق ، وألف هو نفسه كتاباً فلسفية ، وطبية ، ولاهوتية ، ومقالات جدلية دافع فيها عن الدين المسيحي . وكان على اتصال بأشهر معاصريه عن طريق المكاتبات ، ومن بينهم ابن سينا وابن الهيثم الرياضي الطبيعى العظيم ، الذى كان يعيش في القاهرة آنذاك . ويذكر ابن أبي أصيبيعة (ج. ١، ص ٢٤٠ في أسفل) من بين تلامذته عشرة أهمهم ابن بطلان (وستحدث عنه بعد قليل) . ويذكر المؤلف نفسه أيضاً أسماء عشرة أطباء كانوا معاصرين وأصدقائهم لعبد الله في بغداد ، من بينهم على بن عيسى ، أشهر طبيب للعيون أنجبته العصور الوسطى كلها^(٣) .

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

ولنذكر أول هؤلاء وهو أبو الحسن المختار بن الحسن النصراني ، المعروف باسم ابن بطلان (توفي حوالي سنة ٤٦٠ = ١٠٦٨)^(٤) . وكان

(١) كتاب الملل والنحل ، طبع بولاق سنة ١٢٦٣ ج ٢ ص ٤٩ أسفل ، ترجمة هاربروك ، هله سنة ١٨٥١ ج ٢ ص ٢١٣ في أعلى .

(٢) هرشبرج ومتفرخ ، على ابن عيسى ، ليهتسك سنة ١٩٠٤ Mittwoch, 'Ali ibn Isa Erinnerungsbuch für Augenärzte..

(٣) راجح فيما يختص به مادة «ابن بطلان» في دائرة المعارف الإسلامية ج ٢ .

كلا ذكرنا آنفًا 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 الطبية ترجم أكبر كتبه « تقويم الصحة » إلى اللاتينية والألمانية (Tacuinus Sanitatis) (Schachtaffeln der Gesundheit, Strassburg 1531-32) وطبعت له بالعربية والفرنسية رسالة نقدية صغيرة اسمها « دعوة الأطباء »^(٢) .

ولنذكر أيضاً من تلاميذ ابن الخطّار: أبا الفرج على بن الحسين بن هندو (المتوفى سنة ٤١٠ = سنة ١٠١٨ م) . كان فارسياً مسلماً ولعله انحدر من أصلاب هندية . وكان طبيباً وفيسوفاً 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 = ١٠١٠ م . فحسب . ولكنه مع ذلك بلغ شهرة واسعة في سن مبكرة^(٤) . وكان كما يقول ظهير الدين « حكيمًا استولى عليه الطب » . وقد أتقن اللغة العربية الفصيحة أكثر من أي علم مسيحي آخر قبله أو بعده ، بحسب رأي الأدباء المسلمين فيه . ويقال إن ابن سينا تعلم عليه ، وكان

(١) [طبع هذه المناقضة حديثاً الأستاذان يوسف شاخت ، ومايرهوف صاحب هذا البحث بعنوان : خمس رسائل لابن بطلان البغدادي ولا بن رضوان المصري ، وترجم المؤلفين ، سمحهمما ونقلها إلى اللغة الأنجلزية وزاد عليها مقدمة وتمالق ، يوسف شاخت ومايرهوف ، مطبوعات كلية الآداب ، القاهرة سنة ١٩٣٧] .

(٢) « دعوة الأطباء » ، طبع ب زازل ، الاسكندرية سنة ١٩٠١ ثم محمود صدقى باك ، « مأدبة للأطباء » ، طبع بالقاهرة سنة ١٩٢٨ (بالفرنسية) .

(٣) ابن أبي أصبهنة ج ١ من ٣٢٣ ؛ يافوت ج ٥ من ١٦٨ إلى من ١٧٣ ؛ ظهير الدين ، ورقة ٥ ب إلى ورقة ١٥٢ .

(٤) ابن أبي أصبهنة ج ١ من ٣٢٧ إلى من ٣٢٨ ؛ ظهير ورقة ٢ ب إلى ورقة ٥٣ .
بروكلمن ج ١ من ٢٣٨ .

كتابه « المائة في الطب » منتشرًا جدًا ، ولا يزال موجودًا 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 اليمارستان العضدي حيث كان يلقى دروساً هناك . ولسكنه كان أيضًا فيلسوفاً ، وقد ترك كتاباً طبية وفلسفية . ومن بين كتبه الطبية كتاب « المُعْتَنِي في الطب » وهو أشهرها ، ولا يزال موجودًا حتى اليوم في نسخ مخطوطه عديدة .

وأحسن تلاميذه يحيى بن عيسى بن على بن جزلة (أو ابن جزلة) المتوفى سنة ٤٩٣ هـ = سنة ١١٠٠^(٢) . كان طيباً وفيلسوفاً وأديباً . وكلام ابن القسطنطيني عن دراسة ابن جزلة كلام شيق (راجع ص ٣٦٥ س ١٥ وما بعده) هذا نصه : « كان رجلاً نصراًينا ، طيباً 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 . وذكر له أبو على ابن الوليد ، شيخ المعتزلة في ذلك الأوان ، ووصف بأنه عالم بعلم الكلام ومعرفة الألفاظ المنطقية ، فلازمه لقراءة المنطق ، فلم يزل ابن الوليد يدعوه إلى الإسلام . ويشرح له الدلالات الواضحة ، ويبيّن له البراهين حتى استجاب وأسلم » . ولما كان مسلماً استخدمه قاضي قضاة بغداد في كتابة السجلات بين يديه — مما يدل على إتقانه التام للغة العربية — وبقى مع ذلك

(١) ابن أبي أصيحة ج ١ ص ٢٥٤ إلى ص ٢٥٥ ، ص ٢٧٨ ؟ بروكلمن ج ١ ص ٤٨٥ .

(٢) ابن أبي أصيحة ج ١ ص ٢٥٥ ؟ ابن القسطنطيني ص ٨٢٥ وما بعدها ؟ لـ كيلر ج ١ ص ٤٩٣ إلى ص ٤٩٧ ؟ دائرة المعارف الإسلامية ج ٢ .

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

يشتعل بالطبع . وهناك كتابان من بين كتبه ألأقهما لل الخليفة المقتنى وكأنما يقرآن كثيرا ولا يزالان منتشرين حتى اليوم في مخطوطات عديدة ، خصوصاً في الشرق (بروكلمن ج ١ ص ٤٨٥) وهم كتاب « المنهاج » الذي أصلحه ابن البيطار فيما بعد ، وكتاب « تقويم الأبدان مجدول » (١) .

وبه نوادران تختتم 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 ذوي نزعة عقلية ومتكلمين ، لم يستخدموا المنطق إلا للدفاع عن الدين . وكان أستاذنة المنطق الحقيقيون من المسلمين ينظرون إليهم في استخفاف (٢) . أما أنهم لا ينتهيون أيضاً لقب أحرار في الفكر ، كما هو رأى جولد تسبيهير (٣) ، فيدل عليه قصة اسلام ابن جزلة (٤) . ويدرك ظهير الشهروسطاني ، الذي كتب كتابه القيم عن « الملل والنحل » سنة ٥٥٢١ هـ = سنة ١١٢٧ م (راجع ص ٩٤ تعليق رقم ١) طائفة كبيرة من الفلاسفة البغداديين الذين اشتغلوا بالطبع أيضاً ،

(١) لنذكر هنا تاريخ طبعة هذا الكتاب التي لم يتم لأنها تاريخ غير معروف في أوروبا إلا قليلاً : أمر رشيد باشا ، ممثل الأمير العربي ابن رشيد ، بطبع هذا الكتاب سنة ١٣٣٣ هـ = سنة ١٩١٥ م بدمشق في صورة جليلة . ولكن لما سقط الأمير لم تكن لديه الوسيلة لاتمام هذا العمل فلم يتم . ثم إثره لما أقيمت الفتاح على دمشق سنة ١٩٢٥ احترقت المخطوطة .

(٢) ذكر ابن القسطنطيني (ص ٤٠١ و ماباله) أن يحيى امتنع عن مناظرة المتكلمين في مجلس بعض الوزراء . فسأل الوزير عن السبب فقال يحيى : « هم لا يفهمون قواعد عبارق وأنا لا أفهم اصطلاحهم وأخاف أن يجرى لي مما جرى للجهاز (المتوفى سنة ٨٣٠ هـ = سنة ١٩١٥ م) في كتاب « التصريح » ، فإنه يقظ كلام أرسطوطاليس ، ورد عليه بقدار ما تخيل له من فهمه ولم يكن عالماً بالقواعد المنطقية ، فند الرد عليه وهو يظن أنه قد أتى بهيء ولو علمها لم يتعرض لذلك الرد » .

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

(٤) [يقول ابن خلگان في ترجمته إن « سبب اسلامه أنه كان يقرأ على أبي الوليد المعتزل وبالازمه . فلم يزل يدعوه إلى الإسلام ويدرك له النيلائل الواضحة حتى هدام الله تعالى وحسن إسلامه] (ج ٢ من ٣٤٥ طبع بولاق سنة ١٢٩٩) . راجع فيما يختص به ابن خلگان في الموضع المذكور ؟ ودائرة المعارف الإسلامية تحت مادة « ابن جزلة » .

على تفاوت في الدرجة، في القرن الخامس (الحادي عشر الميلادي). ولتكنا لا نعرف عنهم جميعاً أى شيء 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 الصفاه في البصرة. وأكبر تأثير بالنسبة إلى الفلسفة الإسلامية والطب هو التأثير الذي أحدثه الفارابي، ثم ترجمات حنين وتلامذته وخلفه وثبتت مؤلفات 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 أرسسطو وجالينوس.

وبعد موته بزمن غير طويل ولد أبو حامد الغزالى 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 احتكاط الفلسفة في بغداد منذ القرن الخامس يرجع إلى حد كبير إلى تأثيره. ففررت الفلسفة إلى أقصى الغرب في الأندلس، حيث صادفت في القرن الثاني ازدهاراً جيلاً وأثرت في العصر المدرسي الأوروبي تأثيراً كبيراً، بفضل شخصيات كبيرة مثل ابن رشد وابن باجة. فكانت عوامل 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 المشرقية الألمانية» عن «الإسلام كجزء من تاريخ الحضارة عام»، المجلد ٧٦ (سنة ١٩٢٢ م) 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 الإمبراطورية الفارسية الساسانية قبل ظهور الاسلام بزمن طويل ، وأنها رسخت في إمبراطورية الخلافاء في القرن الثامن الميلادي عن طريق الترجمات السريانية والعربية . ولتكن لم توجه العناية الكافية حتى الآن إلى تلك المصادر العربية التي تسходит عن انتقال التعليم مباشرة وخصوصاً في الم نطاق ، من الاسكندرية مارساً بانطاكية وحران إلى بغداد في الفترة ما بين سنة ٧٢٠ إلى سنة ٩٠٠ بعد الميلاد تقريرياً . وهذه الأخبار يرجع غالباً إلى الفارابي الذي لا بد وأن يكون قد تلقاها عن أساتذته النصارى . ولكنه لم يعد يعرف أسماء روؤسائه المدرسة في الاسكندرية وأنطاكية . ولعل هذا النقص في تاريخ العلم يمكن تلقيه في المستقبل بواسطة الوثائق السريانية .

أما عن الفترة ما بين سنة ٨٥٠ وسنة ١١٠٠ بعد الميلاد تقريرياً ، فإن الروايات عن روؤسائه المدارس ومشاهير أساتذة الفلسفة والطب خالية من النقص تقريرياً . فهنى تسير بنا من آخر رئيس المدرسة في حران ، وهو غير معروف ، مارة بقويري وابراهيم المروزى ويوحنا بن سليمان وابن كسرى نجيب وأبى بشرتى والفارابى ويحيى بن عدى وابن الحمار وابن زرعة وعبد الله بن الطيب وسعيد بن هبة الله حتى ابن جزلة ، الذى كان معاصرأ للغزالى والذى دفع اعتماده الاسلام ثمناً لتعلميه الفلسفة . والانتقال التدريجى من الفلسفة إلى الطب ، ومن السريان إلى الفرس ، يمكن مشاهدته بوضوح . وبينما كان منصب «رئيس الأطباء والفلسفه» ، والذى كان دائمآ تقريرياً مقصورة على أطباء الخلافاء ، قد أصبح منذ القرن الثالث منصبأ رسمياً ينبعه الحكم ، كان لقب «رئيس الفلسفه» لقباً خصوصياً يطلق باعتراف المتكلمس

به لا كبر الحكام 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 ومعهمها بيمارستانات . وبازدياد قوة أهل السنة في بغداد في القرن الخامس (الحادي عشر الميلادي) بدأ انحطاط الدراسات الفلسفية التي رحلت منذ ذلك الحين إلى المراكز الصغيرة المستقلة في العالم الإسلامي .

وفي الختام أرى واجبًا على أنأشكر عدًّا كبيرًا من المستشرقين الذين عاونوني في عملي سواء عن طريق المكتبات أو عن طريق الاحوالات إلى المراجع . وهؤلاء هم السادة الأستاذة فان آرندونك و ف . برْتولْد ، وا . بوْمشتِرِنَك ، وج . فُرْلانِي ، وا . متھوخ ، وكارلو الفونسو نَلِينو و م . يَلِسْنَز ، وهلموت رَتْسَر ، وك . شِمِيت ، وطه حسين ، وج قَيْل . كما أني مدین بالشكر أيضًا للسادة الأستاذة ب . چُوحِيَه مدير المعهد القرنی للأثار الشرقية ، والاب سان بول چيرار مدير مكتبة المعهد ، لما قدموه لي من مساعدة من أجل الانتفاع بكلوز المعهد الفنية . وكذلك أشكر السيد توفيق اسكاروس ، سكرتير دار الكتب المصرية للسبب عينه . ولكن شكرى الحالص أدين به وألا وقبل كل شىء لصديقى جوتهانْفِرْ جشتريمسْر و يوسف شَخْشَت ، اللذين ناقشانى في هذا العمل كله وأصلحا ترجمى للنصوص .

الترجم الأرسططالية المنسوبة إلى ابن المقفع^(١)

للأستاذ بول كروں

في الملاحظة المفصلة الواردة بصحيفة ١٩٨ (من مقال جبريل عن ابن المقفع) يناقش جبريل المسألة الآتية: هل الرواية القائلة بأن ابن المقفع ترجم جزءاً من مؤلفات أرسطو إلى جانب ما ترجمه من كتب فارسية أدبية أمثال كليلة ودمنة وخدای نامه الخ، تقوم على أساس صحيح؟ وبالنظر إلى أن إنتاج ابن المقفع أدبي كله فقد رأى المؤلف من غير المحتمل أن تكون هذه النسبة صحيحة، دون أن يقدم مع ذلك دليلاً يؤيد ما يذهب إليه، دون أن يحاول خاصة أن يفسر وجود ملاحظات قيمة، في هذا الباب، لدى المؤلفين المسلمين. وفيما يلى نص كلامه. «ومن هنا لا نستطيع أن نستخلص أن ابن المقفع كان يعرف اللغة السريانية، التي بها كانت تكتب غالباً هذه الترجم والختصارات للنصوص الفلسفية اليونانية. أما جواز وجود ترجمة فهلوية لهذه الكتب كما زعم فشرش من قبل، وكالم تقصير الترجم العربية وال الإيرانية في الاشارة إليها إشارة ضئيلة، فهذا فرض يتعذر اليوم غير مؤيد بالوثائق الكافية». وسنرى أن السبب الذي من أجله نسبت ترجم أرسططالية إلى ابن المقفع راجع إلى خطأ وقع فيه المتأخر من المؤرخين المسلمين. وأول المصادر التي تشير بوضوح إلى ترجم ابن المقفع هذه «طبقات

(١) [هذا البحث تعليق على المقال الذى كتبه الأستاذ فرنشكوف جبريل بعنوان «مؤلفات ابن المقفع» ونشره في «مجلة الدراسات الشرقية» بالجلد الثالث عشر (سنة ١٩٣٢) ص ١٩٧ إلى ص ٢٤٧]

وقد نشر هذا البحث في المجلة عينها بالجلد الرابع عشر (سنة ١٩٣٣) ص ١ إلى ص ١٤ بعنوان «حول ابن المقفع». وينقسم إلى قسمين: قسم خاص بمسألة الترجم الأرسططالية، وهو الذي نورده ترجمته فيما يلى؛ وقسم يتعلق بباب بزوبيه في كتاب كليلة ودمنة (من ص ١٤ إلى ص ٢٠) [.]

الأمم» لصاعد الأندلسى حيث يقول مؤلفه (طبعة لويس شيخو بيروت سنة ١٩١٢) 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 أرسسططليس المنطقيه الثلاثة ، التي في صورة المنطق . وهي كتاب قاطيغورياس وكتاب بارى أرمنياس وكتاب أنزولوطينا . وذكر أنه لم يترجم منه إلى وقته إلا الكتاب الأول فقط . وترجم كذلك المدخل إلى كتاب المنطق ، المعروف بالايسياغوجي لففوريوس الصورى ، وعبر عنها ترجم من ذلك بعبارة سهلة ، قريبة المأخذ . وترجم الكتاب الهندى المعروف « بكليلة ودمنة » . وهو أول من ترجم من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية . وله تأليف حسان منها رسالة « في الآداب » و « السياسة » ومنها رسالة المعروفة « باليتيمة » في طاعة السلطان^(٢) .

ولم يفعل المتأخرون أكثر من أنهم نقلوا هذه الفقرة بنصها . فابن القفطى في تاريخ الحسكاء (طبع لپرست ليپتسك سنة ١٩٠٣) ص ٢٢٠ يكاد يورددها حرفيًا تحت اسم « عبد الله بن المقفع »^(٣) . وكذلك فعل ابن أبي أصيعنة في كتاب عيون الأنباء (طبع أ. ملسر ، بالقاهرة سنة ١٨٨٢) ج ١ ص ٣٠٨ تحت اسم : « بروزية » .

فنـ أـينـ اـسـتـقـىـ صـاعـدـ إـذـنـ هـذـهـ روـاـيـةـ ؟ـ فـيـ الـفـهـرـسـتـ لـابـنـ النـديـمـ فـصـلـ

(١) كان ابن المقفع ، كما يقول الفهرست (ص ١١٨) في خدمة عبد الله بن علي . وكان يعمل ضد سياسة المنصور ؟ راجع ما يقوله جبريل في المقال المذكور ص ٤٦ وراجع ماسنورده بعد من تفسير محتمل لأقوال صاعد الحاطنة .

(٢) راجع مقال جبريل فيما يحصل بترجم ابن المقفع عن الفارسية ، وبكتبه التي ألفها هو . فهو يفصل القول في هذا .

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

طويل عن ابن المقفع ، تحدث فيه المؤلف عن حياته ومؤلفاته . ولكتبه لم يذكر كلية واحدة عن ترجمته لمؤلفات فلسفية (ص ١١٨ طبعة فليجل) . ويقول خصوصاً إن ابن المقفع كان أحد المترجمين عن الفارسية . وفي ص ٢٤٤ أيضاً يضمه على قلة ثبت المترجمين من الفارسية إلى العربية .

غير أنها نجد في موضع آخر من الفهرست ملاحظات يبدو لأول وهلة أنها مشابهة لما يقوله صاعد . ففي ص ٢٤٨ س ٢٧ وص ٢٤٩ س ٤ يُذكَر ابن المقفع من بين الذين اختصروا قاطيغورياس وباري أرمينياس (١) . ويريد 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 ، والذى ربما يكون قد عرف معظم المترجمين المتأخرین معرفة شخصية ، — نقلاً تحليلاً لمسألة الترجمة وقيمة مترجم عن اليونانية . فيقول مثلاً إن الترجم لا يمكن مطلقاً أن تغنى عن النص الأصلي لأن ذلك (وهذه الفكرة تعتبر حديثة جداً) يفترض أن فهم المترجم هو بعينه في درجة فهم الذي يُترجم عنه . قال الجاحظ : « فَتَىْ كَانَ رَحْمَهُ اللَّهُ تَعَالَىْ اِبْنُ الْبَطْرِيقَ (٢) وَابْنَ نَاعِمَةَ (٣) »

(١) راجع أيضاً مقال أشتينشنايدر في « النشرة المركزية عن المكتب » سنة ١٨٩٣ ص ٣٨ ملحق رقم ١٢١ M. Steinschneider, *Centralblatt f. Bibliothekswesen*, Beiheft

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

وراجع أيضاً كتاب سارتون : « مقدمة إلى تاريخ العلوم » ج ١ ص ٥٦ 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 نعمة الحصي . اشتهر على الحصوص بترجمته لكتاب « الربوية » المنسب لأرسسطو . راجع الفهرست من ٢٤٤ س ٥ ثم مقال أشتينشنايدر المذكور آنفاً ص ٤٠٠ وكذلك تاريخ الأدب العربي لبروكامن ج ١ ص ٢٠٣ .

وأبو قرة^(١) وابن فهر^(٢) وابن وهيل^(٣) وابن المقفع مثل ارسسطاطاليس ؟

(١) لا أعرف مترجماً بهذا الاسم . فهل المقصود به ثيادورس أسقف حران (سنة ٧٤٠-٨٢٠) ؟ راجع في هذا بحث جراف عن « كتب ثيادورس أبي قرة العربية » G. Graf, *Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra* (Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte, XI, Paderborn 1910). الفهرست مترجم لكتاب أنا لوطيقا اسمه « ثيادورس » (ص ٤٩، س ٦) ولكن أعلاه تذاري (الفهرست ص ٤٤ س ٩) . راجع أيضاً Steinschneider, Centralblatt f. Bibliothekswesen Beiheft, 12, p. 41.

(٢) أظن أنه لابد وأن يكون فهر هذا هو عبد يشوع بن بهريز ، مطران الموصل ، الذي يقول الفهرست عنه ص ٤٤ إنه ترجم عدة كتب منطقية وفلسفية ، يذكر الفهرست منها خاصة قاطيفورياس وباري أرمانياس . ويقول عنه ابن أبي أصيبيعة (ج ١، ص ٢٠٥) إن ترجماته كانت لببرائيل بن يحيىشوع . راجع أيضاً Assemani, *Bibliotheca Orientalis* III, 1, pp. 173, 279 . ولسمه في الفهرست (ص ٢٤٤ س ٧) « حبيب » بدل « عبد يشوع » . أما اسم أبيه ، « ابن بهريز » ، فقد حرف كثيراً (راجع تعليلات فليجل على الفهرست ج ٢ ، ص ١٣ ، ص ١٠٩) ، من ذلك : ابن بهرق ، ابن فهريز ، ابن بهريل . والصورة المشوهة التي أوردها المحظوظ لهذا الاسم : « ابن فهر بن مطران » يعنى : « ابن فهر بن مطران » يمكن تفسيرها بمسؤوليتها باعتبارها تحريراً من الناسخ . راجع فيما يتعلق باسم بهريز ، نولكه 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 س ١٠) . وخطوطات الفهرست تعطي صوراً مشوهة كمثلث التي نراها عند المحظوظ : ثيوقيل ، بنوفيلي (!) ، وكذلك الفهرست ص ٢٤٩ س ٢٧ . ويدرك إشتينشيندر بالوضع السابق الذكر ص ٤٧ تحريرات أخرى . واسم هذا الرجل الس الكامل ثيوفيل بن توما الحصى . كان نصرانياً مارونياً ، ومنجماً للخليفة المهدى ، ومتربعاً من اليونانية إلى السريانية . ويدرك له الفهرست ص ٢٤٩ س ٢٧ على وجه الخصوص ترجمته لسوفسطيقا . راجع كتاب بومشتراك عن « تاريخ الأدب السرياني » (طبعة بون سنة ١٩٢٢) ص ٣٤١ A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* وما يليها مقالة ماكس مايرهوف في مجلة « إيزيس » الجلد 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 الماحظ الخطيرة هذه^(٢). ويكتفي هنا أن نكون قد أثبتنا أن ابن المقفع قد ذكر باعتباره مترجماً لأرسطو في كتاب أول^٣ في النصف الأول من القرن الثالث.

ليس لشكوك جبريل إداً ما يبررها ؟ 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 ترجمة يونانية . ومسألة مهمة مثل هاتيك ما كان ابن النديم ليغفلها ، وخصوصاً لأنه يذكرها في موضع آخر (ص ٢٤٨ ، ص ٢٤٩) فهن المحتمل جداً إداً 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^(٤) هذا إلى أنه في ثبت مترجمي كتابي أرسطو (قاطينغورياس وباري أرمينياس) لا يذكر إلا «ابن المقفع» لا «عبد الله بن المقفع» . ومن هنا كان علينا أن نفترض أننا بازاء شخصين مختلفين ، ولعلهما قرييان ، سعى كل منهما بهذا الاسم الغريب : «المقفع» ، كما سمي أسلافه^(٤).

(١) لا أعرف أن مترجم 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 المطبوع بجامعة هيدلبرج سنة ١٩٢٤ J. Ruska, Arabische Alchimisten, I, Heidelberg,

أو هل المقصود خالد البرمكي ؟

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

(٣) ليس لهذا الفرض مؤكداً تماماً . وبالنظر إلى ما يورده الفهرست ص ٢٤٢ س ٦ حيث يذكر عبد الله بن المقفع صراحة بمناسبة ترجمة الكتب المنطقية والطبية يمكن أن يكون ابن النديم لم يغفل عن الحقيقة .

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

وهذا الفرض يتتحقق من ناحية أخرى بسهولة . ففي المخطوطة المديدة والرديئة وبالأسف ، رقم ٣٢٨ من مكتبة كلية القديس يوسف بيروت والتي وصفها فرلانى منذ سنوات^(١) ، ترجمة عربية لـ إيساغوجى وقاطينوريس وباري أرمينياس وأنالوطيقا قام به محمد بن عبد الله المفعع^(٢) وليس ثمة من شك جدى في أن هذا هو المترجم الذى عناه الفهرست والباحث .

ومع ذلك فلنستمر قليلاً في شكتنا لهذا في الاسم قبل البحث في مؤلفاته . من المختتم جداً أن لا يكون محمد بن عبد الله (بن) المفعع شخصاً آخر غير ابن الكاتب المشهور^(٣) . ونحن نعرف من مصادر أخرى أنه كان لابن المفعع حفأً ابن اسمه محمد . فيذكر الفهرست ص ٢٠ أن كنيته قبل اسلامه هي عمر ثم أبو محمد . أضف إلى ذلك أن ابن خلakan^(٤) يتكلّم صراحة عن ابنه محمد . غير أنها لا نعرف شيئاً عن حياته . ويغلب على ظني أن ما يُسرّوى من أن عبد الله ابن المفعع كان كاتباً للمنصور ، وهي رواية لا يذكرها غير هؤلاء

Di una presunta versione araba di alcuni scritti di Profirio 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 من ٢٠٦ : « كتاب إيساغوجى أى كتاب السكريات الخامس لفوفوريوس الصورى وكتاب قاطينوريس أى كتاب المقالات المشر لأرسطاطاليس بتفسيير فوفوريوس الصورى وكتاب أنا لوطيقا أى كتاب تحليل القياس لأرسطاطاليس كلها مترجمة محمد بن عبد الله المفعع ». [هذا هو النص العربي] . ومن الغريب هنا إهمال ذكر باري أرمينياس مع أنها تذكر صراحة فيما بعد وكذلك ذكر تفسير لكتاب المقولات من عمل فوفوريوس (وأعمل هذا خلط بينه وبين إيساغوجى المذكور من قبل) . ويجب طبعاً أن نقرأ « المقولات » بدل « المقالات » . ويلاحظ أيضاً ترك « بن » قبل « المفعع » ، وهذا يعني يتكرر في آخر المخطوطة .

(٣) وقد افترض فرلانى أيضاً هذا الفرض (ص ٢١٣) دون أن يتحققه بالتفصيل .

(٤) طبع فستيفل تحت رقم ١٨٦ (ج ٢ ص ١٥٧ بأسفل) حيث يتكلّم عن قصيدة لم يعلمها ابن المفعع وأنا عملها ابنه محمد بن عبد الله بن المفعع . كذلك يشير ابن خلakan إلى قصيدة أخرى له تحت رقم ٥١٦ (ج ٢ ص ١٢٢) حيث يكتب فستيفل « المفعع » بدل « المقعع » . قارن كذلك جبريلى ، المقال المذكور ، من 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 كارجح ذلك جبريل (في المقال المذكور ص ٢٤٧) قد توفي سنة ١٣٩ هـ، فلن المحتتمل جداً أن يكون ابنه هو الذي خدم الخليفة المنصور المتوفى سنة ١٥٨ هـ.

ولكن لنرجع الآن إلى ما هو مكتوب في المخطوطة البارزانية، ولنبحث عما إذا كان محتواها يبرر ما في العنوان. ولا مندودة لـ هنا، ويا للأسف، عن أن أقتصر على الفقرات التي أوردها فرلانى في بحثه.

يسـن فـرـلـانـى أـنـ ماـ نـخـنـ بـصـدـهـ لـيـسـ تـرـجـمـةـ لـكـتـبـ أـرـسـطـوـ المـذـكـورـةـ،ـ وـإـنـماـ هوـ تـلـخـيـصـ موـجـزـ لـشـرـحـ طـهـ.ـ وـهـذـاـ يـتـفـقـ معـ ماـ يـوـرـدـهـ الفـهـرـسـ منـ أـنـ اـبـنـ المـقـفـعـ قـدـ لـخـصـ قـاطـيـغـورـيـاسـ،ـ وـبـارـىـ أـرـمـيـاسـ فـحـسـبـ.ـ وـلـمـ يـكـنـ بـعـدـ مـعـلـومـاـ لـابـنـ النـديـمـ أـنـ الـمـسـأـلـةـ لـيـسـتـ مـسـأـلـةـ هـذـهـ الـكـتـبـ نـفـسـهـاـ وـإـنـماـ مـسـأـلـةـ شـرـوحـ عـلـيـهـاـ.

ولا نستطيع أن نقول ما هو هذا الشرح الأرسططالي الذي عمل في العصور المتأخرة. لأن ما أورده فرلانى من فاتحات الفصول لا يسمح لنا بمقارنته دقيقة. وقد أشار فرلانى نفسه (ص ٢٠٨) في مقدمة شرح المقولات إلى تقابل وتشابه بينها وبين شرحى يحيى النبوى وسرجيوس الرأس عينى ولكن يتضح من فقراته أن شرح ايساغوجى لفورفوريوس قد صنع على صورة شروح المتأخرىن من القدماء أعني أولاً (ورقات ٢-١٢) مقدمة عامة في الفلسفة مع حدود الفلسفة وتقسيم العلوم؛ ثم (ورقات ١٢ - ٢٠) بحث

(١) انظر قبل ص ٢ وتبعاً لجبريل يوجد ما يشبه هذا في «مرآة الزمان» لابن الجوزى (مخطوطات المتحف البريطاني، ملحق، رقم ٢٣٣٧٧، ٢٨٦-٢٨٧، ff. 285-286). وقد تفضل الأستاذ هـ. رـ. جـبـ بـعـثـ إـلـىـ بـهـنـاـ الـمـوـضـعـ الذـيـ يـذـكـرـ فـيـهـ حـقـاـ أـنـ اـبـنـ المـقـفـعـ كـتـبـ أـيـضاـ لـأـبـيـ جـعـفـرـ»ـ وـلـكـنـ هـذـهـ الـرـوـاـيـةـ نـشـأـتـ عـنـ خـطـأـ اـبـنـ الجـوزـىـ وـهـوـذـيـ يـنـسـبـ إـلـىـ اـبـنـ المـقـفـعـ أـنـ كـتـبـ الـأـمـانـ لـعـبـدـ اللهـ بـنـ عـلـىـ (انظر جـبـرـيلـ فـيـ الـمـقـالـ المـذـكـورـ) بـاـسـ المنـصـورـ.

في كليات فورفوريوس المنس^(١). وإذا كان مكتوبًا في نهاية الجزء الأول من المخطوطة (ورقة ٣٠) «: تم كتاب ايساغوجي » فالاodic طبعاً أن يقال : «تم شرح كتاب ايساغوجي ». وليس من غير الممكن أن يكون شرح ايساغوجي ليحيى النحوي قد كان أساساً لهذا الجزء الأول ، ذلك الشرح المفقود الذي لعب دوراً رئيسياً عند السريان والعرب من بعد ، كما كشف عن ذلك بو مشترك^(٢) . غير أنها لا تستطيع ويلالأسف أن نعقد المقارنة بين هذا الجزء وبين ما نشره بو مشترك من شذرات .

أما شروح بارى ارمانياس وأنا لوطيقا فستفيضة . إذ يشمل كل شرح مائة ورقة تقريباً من المخطوطة . ولا يوجد التوقيع إلا في الورقة ٢٥٥ حيث يذكر اسم المترجم محمد بن عبد الله (بن) المفعع من جديد . وسنتحدث عن هذا فيما بعد .

والمسألة الآن هي : هل ترجمة أو تلخيص شروح الكتب المنطقية الأربع صحيحة النسبة إلى من نسبت إليه أو هي قد نسبت في زمان متاخر إلى مترجم قديم [هو هنا محمد بن عبد الله (بن) المفعع] ؟ إن فرانلي لا يشك في أن هذه النسبة صحيحة . فلن الغريب حقاً أن يلحاً متاحلاً متاخر إلى رجل مجاهول كل الجهل مثل محمد بن عبد الله بن المفعع فينسب إليه تأليف ما أنشأه بدل أن ينسبه إلى مترجم مشهور أو حتى ، اعتقاداً على موضع الفهرست العامض المعنى ، إلى ابن المفعع الأديب المشهور . ونستطيع كذلك أن نسوق الدليل مستندين إلى أسباب تتصل بالنص ذاته ، أي اعتقاداً على النقد الداخلي .

فلا حظ أولاً أن الكتب التي عن بها المترجم في مخطوطتنا هي ايساغوجي لفورفوريوس والكتاب الثلاثة الأولى من الأورغانون لأرسطو

(١) يقدم لنا فرانلي ص ٢٠٧ فاتحات ما قاله عن الجنس والمرض العام .

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

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

ج ١ ، طبعة ليتسك سنة ١٩٠٠ ص ١٥٦ وما يليها) .

ولا يتضح من ملاحظات فرانلي الصنفية أن المخطوطة تحوى شرح كل أنولوطيقا . و مثل هذا الاختيار لم يقع عرضاً واتفاقاً . فانا نعرف من بحوث مايرهوف^(١) أن المدارس الملحقة بالأديرة السريانية لم تكن تعنى بغير هذه الكتب قراءة وشراحاً . وأن ذلك راجع في غالبظن إلى تقالييد اسكندرانية متأخرة . والسبب في هذا يعود أولاً وبالذات إلى اعتبارات دينية كما يظهر بما يذكره المصدر (الفارابي) الذي اعتمد عليه مايرهوف وهو أن دراسة أرسطو في الأسكندرية قد قصّرَت على هذه الكتب بقرار من أحد الجامع الديني . 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 خحسب . والمسليون هم الذين استباحوا وحدهم هذا الحمى فأقبلوا على كل ما كتبه أرسطو (اللهم إلا في السياسة) .

وهذه الحقيقة تتفق تماماً مع هذه العبارة المكتوبة في الورقة رقم ٢٥٥ من مخطوطنا (فرلانى ص ٢١٢) قبل التوقيع كخاتمة للكتاب : « تم كتاب أنولوطيقا^(٢) وليس بعده من هذه الكتب إلا كتاب أفود الطبيعى ولم يمنعنا من استقرائه إلا ما قدمنا في صدر الكتاب جماعاً رأينا كافياً عن التفسير » وقد أخطأ فرانلي 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 التي كنا ننتظرها هنا هي بالتأكيد «سمع الكيان» وليس «سمع الطبيعى» أو «السماع الطبيعى»^(٣) . واضح

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

(٢) أنولوطيقا : أنولوطيقا

(٣) لا يعرف الفهرست (ص ٢٥٠ س ٢٠ وما يليه) إلا العنوان : السماع الطبيعى ؟
كذلك في ص ٢٤ س ٦ حيث الكلام عن ترجمة قديمة لكتاب الطبيعة من عمل سلام

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

الآبرص . ولاندرى مقتبسها من ترجمة العنوان على هذه الصورة لأول مرة . ولكن عنوان مخطوط ليدن رقم ١٤٣٣ (شرح السمع الطبيعي) الذى يذكر فيها أن المترجم هو حنين بن إسحاق إلى القول بأن هذا أو واحداً قريباً منه هو أول من استعمله . أما في الروايات القديمة فانجد دائماً : سمع السكين . فهكذا الذى يعقوبى في تاريخه (طبع هو تماماً ، ليدن سنة ١٨٨٣) ج ١ ص ١٤٨ س ٧ ويوضحه بقوله : وهو الخبر الطبيعي (انظر كذلك م . كلامروث Über die Auszüge aus griechischen Schriftstellern bei Klamroth في المقالة :) ؟ وفي الاقتباسات الموجودة في كتب جابر ابن حيان عن كتاب السمع الطبيعي وخصوصاً في كتاب البحث (مخطوطة جابر الله رقم ١٧٢١) ؛ ومنها نسخة بالتصور الشعسى في مكتبة فاربر (ورقة رقم ٩٣r إلى غير ذلك) . وفي ثبت كتب أرسطو بطليموس الغريب الذى يظهر أن الفقى نقله من ٤٢ وما يليها ، وابن أبي أصيبيعة ج ١ ص ٦٧ وما يليها عن ترجمة قديمة جداً يوجد العنوان هكذا : سمع السكين ، في الفقى من ٤٤ ص ١٧ وفي ابن أبي أصيبيعة ج ١ ص ٦٨ س ٥ ، (انظر أيضاً فرش Wenrich في كتابه De auctorum graecorum versionibus et Commentariis , p. 147) . والجدير باللاحظة على وجه الخصوص ، ما يذكره الفقى من ٣٨ س ٩ : « كتاب السمع الطبيعي وهو المعروف باسم السكين »

ومن المتأخرین ذكر حاجى خلافة (طبعة فايجل) ج ٣ ص ٦١٩ رقم ٧٢٥٨ سمع السكين باعتباره اسم اى شرح الاسكندر الأفروdisى ثم في ج ٥ ص ٩٥ رقم ١١٠٩٣ اسمه لكتاب أرسطو ؛ وإلى جانب هذا نجد في ج ٥ ص ٩٥ رقم ١٠٩٠ العنوان المتأخر : كتاب السمع الطبيعي . ولمحمد بن زكريا الرازى كتاب اسمه كتاب سمع السكين كان مقدمة في الطبيعيات [انظر الفهرست من ٢٩٩ ص ٢٢ ؛ ابن الفقى من ٢٧٣ ص ١١ ؛ ابن أصيبيعة ج ١ ص ٣١٥ س ٢١ ؛ وكذلك انظر فهرست كتاب الرازى في رسالة البيرونى J. Ruska, el-Biruni als Quelle für das Leben und die Schriften 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 من مفتح الرسالة المائية (طبعة بومبای ج ٢ من ١٦) تسمى رسالة سمع السكين . أما أن سمع السكين هو اسم الترجمة القديمة فيدل عليه ترجمة اللفظ اليونانى Κύψει باللفظ (كيان) المأخذ عن اللفظ السريانى كياناً . ولم يحفظ بها في الاستعمال اللغوى المتأخر إلا نادراً . وبطابق هذا ما ذرناه من أن جابر فى اقتباساته يسمى كل كتاب من السمع الطبيعي لميد المسيح بن ناجحة (انظر قبل من ١٠٣ تعليق ٣٧) ، هذه الترجمة التي شهدت بوجودها الفهرست . وفي ترجمة عبد المنشيغ لكتاب انتولوجيا المنشوب إلى أرسطو تسمى الفصول

أُنْوَتُ وَطِيقًا وَلَيْسَ بَعْدَهُ مِنْ هَذِهِ الْكِتَابِ إِلَّا كِتَابُ أَفْوَدِ الطَّبِيعِيِّ وَلَمْ يَعْنِنَا مِنْ اسْتِقْرَائِهِ (انْظُرْ دُوزِي، ج ٢، ص ٣٤) إِلَّا مَا قَدْ قَدَّمْنَا فِي صَدْرِ الْكِتَابِ جَمَاعًا رَأَيْنَا (لِعُلَمَاءِ: رَأَيْنَا) كَافِيَا عَنِ التَّفْسِيرِ. « وَيُؤْسِفُنَا حَقًّا أَنْ لَا تَكُونَ هَذِهِ الْمُقْدِمَةُ قَدْ حَفِظَتِ فِي الْمُخْطُوطَةِ الْبَيْرُوتِيَّةِ، فَفِيهَا لَابْدُ وَأَنْ نَجْدِ أَسْبَابَ الْاعْرَاضِ عَنِ اسْتِقْرَاءِ كِتَابٍ أَبُودِ يَقْطِيقَا ». وَلَكِنْ أَلَا يَمْكُنْ أَنْ تَكُونَ الْكَلْمَةُ جَمَاعًا مُحْرَفَةً وَأَنْ صَحْتَهَا « إِجْمَاعًا » بِمَعْنَى قَرَارِ لِمُجْمِعِ دِينِيِّ أوْ مَانْحُوا ذَلِكَ^(١)؟ وَعَلَى كُلِّ حَالٍ فَإِنْ هَذِهِ الْحَقْيَقَةُ وَهِيَ أَنَّ الْكَلَامَ فِي مُخْطُوطَتِنَا عَنِ كِتَابِ الْأُورْغَانُونِ الْثَّلَاثَةِ الْأُولَى وَعَنِ إِيسَاغُوجِيِّ فَحْسِبَ، تَدْلِي عَلَى أَنَّ الْكِتَابَ الَّذِي أَمَانَنَا يَتَصَلَّمُ بِأَقْدَمِ حَالَةٍ كَانَتْ عَلَيْهَا الْكِتَابَاتُ الْأَرْسَطَطَالِيَّةُ الْإِسْلَامِيَّةُ.

وَيَفْضِي بِنَا إِلَى نَفْسِ النَّتْيُوجَةِ الْبَحْثِ فِي اصطِلَاحَاتِ الْكِتَابِ. وَقَدْ نَبَهَ فَرْلَانِي (ص ٢١٠) إِلَى مَسْأَلَةٍ هِيَ: أَنَّ الْمُتَرْجِمَ يَعْبُرُ فِي الْكِتَابِ كَلَهُ عَنْ مَعْنَى جَوْهَرِ بِلْفَظِ « عَيْنٍ » بَيْنَمَا نَجْدِ دَائِمًا فِي كُلِّ التَّرْجُومَاتِ الْفَلْسُفِيَّةِ الْكَلْمَةُ الْفَارَسِيَّةُ جَوْهَرٌ. وَهَذِهِ مَسْأَلَةٌ عَلَى أَعْظَمِ جَانِبٍ مِنَ الْأَهمِيَّةِ. إِذَا نَفَدَ الْكِتَابُ الْإِسْلَامِيُّ غَيْرَ الْفَلْسُفِيَّ وَخَصْوَصًا كِتَابُ الْكَلَامِ وَالتَّصْوِفِ وَالْغُنُوصِ الْإِسْلَامِيِّ نَجْدِ حَقًا لِفَظَ (عَيْنٍ) يَسْتَعْمِلُ مَرَادِفًا لِلفَظِ جَوْهَرٍ (وَذَاتٍ). وَلَكِنْ هَذَا الاصْطِلَاحُ غَرِيبٌ عَنِ كِتَابِ التَّرْجِمَةِ الْمُتَأْخِرَةِ وَعَنِ الْفَلْسُفَةِ الْأَرْسَطَطَالِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ الَّتِي قَامَتْ عَلَيْهَا. لَذِكَرِ كَانَ عَلَيْنَا أَنْ نَسْتَتَجِعَ أَنْ كَلْمَةً « عَيْنٍ » اتَّتَّقْلَتْ

== بَاسِمْ مِيمَارْ (انْظُرْ فِي هَذَا A. Baumstark, Zur vorgeschichte der arabischen *Theologie des Aristoteles*, in *Oriens Christianus*, II (1902), p. 188. عَنْ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ فِي فَرْصَةِ أُخْرَى طَوِيلًا — وَانْظُرْ فِيهَا يَتَمَّاقِ عَمُومًا بِتَارِيخِ السَّمَاعِ الطَّبِيعِيِّ لِأَرْسَطَوِ عَنْدِ الْمُسَامِينِ كِتَابَ اشْتِينِشِنِدِرَ عَنْ « الْتَّرْجِيمَاتِ الْعَرَبِيَّةِ عَنِ الْيُونَانِيَّةِ » الْكَرَاسَةِ رقم ١٢ الْمَلْحَقَةُ « بِالنَّشْرَةِ الْمَركَزِيَّةِ عَنِ الْمَكَاتِبِ » لِبِيَسِكِ سَنَةِ ٥٥ هـ).

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

(١) قارنْ نصَّ الْفَارَابِيِّ الْمُوْجَدُ لِدَى ابْنِ أَبِي أَصْبِحَيْهِ (ج ٢ مِنْ ١٣٥) وَالَّذِي أُورَدَهُ مَا يَرْهُوفُ: « وَاجْتَمَعَ الْأَسَاقِفَةُ وَتَشَاهَرُوا أَلْخَ » [مِنْ ٤٤ مِنْ هَذِهِ الْكِتَابِ]. وَمِنْ الْمُؤْكَدِ أَنَّ الْمَحْوَظَةَ الْأُخْرِيَّةَ لَيْسَتْ مِنْ عَنْدِ الْمُتَرْجِمِ وَلَكِنْهَا كَانَتْ فِي الْأَصْلِ .

إلى الدراسات الفلسفية في الإسلام في أول عهدها ثم طردها من بعد كلامه «جوهر» من العلوم الفلسفية بالمعنى الدقيق.

هذا إلى أن الكلمات الأولى لشرح إيساغوجي التي أوردها فرانسي ص ٢٠٦ وهي : « إن لكل صناعة متابعاً » تصلح أن تكون ترجمة لنص أصلي مشابه مثل العبارة الآتية الواردة في شرح أمونيوس للأفاظ الكلية الخمسة *Eγήγησις τῶν πέντε φωνῶν Commentaria in Aristotelm Graeca* (πᾶσα ἐπιστήμη καὶ πάσα: IV, 3, ed. A. Busse) ص ١٨ وهي : *τέχνη ὑποκείμενόν τι ἔχει (καὶ τέλος)* . ولفظ *ὑποκείμενον* قد ترجم هنا بلفظ « متابع »، بينما الاصطلاح العربي المستعمل في ترجمة هذا اللفظ هو « موضوع ». والجدير بالعناية أيضاً ذلك التقسيم الموجود في الورقة السابقة من المخطوطة (فرانسي ص ٢٠٧) ونعني به تقسيم العلوم إلى (١) حكمة تبصر^(١) القلب وتفكيره و (٢) (حكمة) حرارة 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 لتوكيده تاريخ المخطوطة الذي اتبناه بأدلة أخرى . غير أنه ليس لنا أن نستنتج من قدم مصطلحات المخطوطة أن الترجمة لم تكن كغيرها عن اليونانية أو

(١) تبصر : يصر . في هذا الجزء بوجه خاص أخطاء عدة لم يصححها فرانسي . وفي س ٦ يقرأ بغير بدل بقية ، 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(فسر)، ترجمة مزدوجة لكلمة Θεωρητική بينما (القلب) في الاستعمال اللغوي العربي (خصوصاً القرآن) هو حامل هذا الادراك (Θεωρία) . وفي ذكر أسماء العلوم هنا نجد في السطر السادس (علم الغيب) الذي يظهر أنه الاهميات وهنا أيضاً نجد استعمال تعبير قرآن بينما ترجم الميتافيزيقاً في عصر متاخر باسم العلم الاهمي أو علم ما بعد الطبيعة .

السريانية وإنما كانت عن اللغة الفارسية الوسطى كايرى فرانلي^(١) إذ أن مسألة ترجمة لفظ *μάτιον* اليوناني (ومعناه جوهر) لا بلفظ «جوهر» الفارسي وإنما بلفظ «عين» العربي يدل على العكس من هذا تماماً . ولدينا وثيقة سوردها فيما بعد تميل بنا إلى القول بأن ترجمة (أو تلخيص) محمد بن عبد الله (بن) المفعع كانت عن أصل يوناني .

وتوقع المخطوطة يؤيد بطريقة ما كنا لننتظرها كل ما وصلنا إليه من تناقض حتى الآن . وهأنذا أورد من جديد النص المشوه ، ويا للأسف ، الذي طبعه فرانلي ص ٢١٢ ، وفيما بعد ساتحدث عن التصححات الواجبة : «تمت السكتب^(٢) الثلاثة من ترجمة محمد بن عبد الله المفعع ، وقد ترجمها بعد محمد ، أبو نوح الكاتب^(٣) النصراني ، ثم ترجمها بعد أبي نوح ، سلم^(٤) الحراني صاحب بيت الحكمة ليعيي ابن خالد البرمكي^(٥) السكتب الأربع^(٦) كلها قبل هؤلاء الترجمتين الذين تكسانى الملاكمي النصراني » .

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

(١) السكتب نفسه ص ٢١٣ : «اما أن السكتب التي حملناها ذات صلة ما بفارس فيبدو واضحاً بسرعة ، والاصطلاحات الفلسفية التي نصادفها فريدة و مختلفة عن تلك التي نراها في كتب المشائين من العرب . فلا يمكن إذاً أن ينكر أن المترجم المزعوم لهذه السكتب التي حملناها 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) السكتب : كتب

(٣) الكاتب : الكتاب

(٤) هكذا فليقرأ ، بدلاً من (سلمة) الموجود بالخطوطة ، كما سفه فيما بعد

(٥) البرمكي : برمكي .

(٦) السكتب : لبيث .

سلم إنما أنشأه المأمون . لذلك لا يمكن أن تكون ترجمته لكتاب أرسسطو قد عملها ليحيى بن خالد البرمكي المتوفى سنة ١٩٠ هـ (سنة ٨٠٥ م) على أكثر تقدير . هذا إلى أن العبارة : « قبل هؤلاء الترجمتين » تدل على أن الكلام هنا أيضاً عن ترجمة محمد في مقابل الترجمتين الآخريتين . لذلك يبدو جلياً أن الواجب أن نفترض وجود نقص في النص قبل لفظ : « ليحيى » وفي هذا النقص كان الحديث أيضاً متعلقاً بأعمال محمد بن عبد الله (بن) المفعع وعلى هذا أميل إلى إكمال النص هكذا : « وقد ترجم محمد بن عبد الله المفعع ، ليحيى بن خالد البرمكي الكتاب الأربع كلامها .

وبعد عقبة أخرى نصطدم بها . تلك هي في الكلمات الأخيرة وخصوصاً في اللفظ : « تكساني » فانا ننتظر بعد كلمة « الدين » فعلًا فاعله « الملكاني النصراني » . فهل هذا الفعل موجود حقاً في اللفظ المحرف « تكساني » ؟ أو أن هذا اللفظ يدل على اسم هذا الملكاني المحرف أو رتبته السكنوية ، وأن الفعل قد تركه الناسخ سهوا ؟

ويبدو لأول وهلة ما هو وارد في التوقيع أنها بصدق شيء قديم قد كتب في عصر المأمون قبل أن يقوم السكندي وختين بتفسير هذه الكتب وتلخيصها ، وإلا ذكرت أسماؤهما حتى . وهذا التوقيع يسمح لنا بأن نلقى نظرة على التقاليد الارسططالية القدية في الإسلام بطريقة واضحة لا ييسرها لنا أي مصدر آخر .

ولم يكلف فرانلي نفسه عناء تحقيق شخصيات المترجمين المذكورين إلى جانب محمد بن عبد الله (بن) المفعع . غير أنها نعرف الكثير عن هؤلاء : **فسلكم** الملقب بصاحب بيت الحكمة^(١) معاصر المأمون ويقول عنه

(١) انظر 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* (Biblio filia XXX, 1928), p. ٣٧٥ ؟ فريد رفاعي ، عصر المأمون (طبعة القاهرة سنة ١٩٢٨) ج ١ ص ١٢ f.

الفهرست ص ١٢٠ س ١٧ إنه كان وثيق الصلة بسهل بن هارون الكاتب المشهور وصاحب خزانة الحكمة للأمون . ويروى عنه في الموضع نفسه أنه كان يترجم خصوصاً من الفارسية إلى العربية . ولعل هذا يتصل بالمقطفات التي عملها من كلية ودمنة كما يروي صاحب الفهرست ص ٣٠٥ س ١٩ الذي ذكر عنه أيضاً في ص ٢٤٣ س ١٢ (= ابن أبي أصبيعة ج ١ ص ١٨٧ س ٥) أنه أرسل إلى القسطنطينية مع غيره من العلماء في طلب كتب المؤلفين اليونانيين من أجل ترجمتها . ويدرك الفهرست كذلك في ص ٢٦٨ س ١ (= ابن القسطنطي ص ٩٧ س ٢٢) أنه كلف باصلاح ترجمة قدمة للمجسطي . ويحيطه اشتينشنيدر^(١) حين يحسب أنه هو سلام الأبرص المترجم^(٢) . أما أنه من حرسان فذلك ما لا نعلم إلا من التوقيع الموجود بنهاية مخطوطتنا .

والذى سبق سلماً في ترجمة كتب أرسطو هو ، على حسب رواية هذا التوقيع ، أبو نوح « الكاتب النصراني » . ونستطيع أن نتحقق شخصيته يقيناً . فإن الجاثليق طياناوس الأول (المتوفى سنة ٨٢٣ م) الذي نال حظوة كبيرة لدى المهدى وهارون الرشيد^(٣) ، والذى أمره الخليفة بترجمة كتب أرسطو إلى العربية ، يتمحدث كثيراً في مجموع رسائله التي حفظ منها ثمان وخمسون رسالة^(٤) عن هذه الترجمات ، ويدرك بجانب هذا أن الذى ساعده في هذا هو

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

(٢) انظر فيما يتعلق بهذا ، الفهرست ص ٢٤٤ س ٥ حيث يتحدث عن ترجمته لكتاب السمع الطبيعي ؛ كذلك ابن أبي أصبيعة ج ١ ص ١٦٠ ، ج ٢ من ٣٤ ، من ٣٥ ؛ ثم كتاب الأغاني ج ٥ من ٥ ج ٦ من ٧ وص ٧٨

(٣) انظر بحث برون عن « طياناوس الأول الجاثليق ورسائله » في مجلة « المشرق 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 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 قشيون ، عن ترجمة كتاب طوبيقا لأرسسطو إلى العربية^(١) وهذا أورد فيما يلي الحزء الخاص بهذه الترجمة قال : « أمرنا الخليفة^(٢) بترجمة كتاب طوبيقا لأرسسطو الفيلسوف من السريانية إلى العربية . وقد قام بذلك بعون الله الشيخ أبو نوح^(٣) (نحن فيما يختص بالسريانية قليلاً وهو به كله فيما يختص بالسريانية والعربية)^(٤) وقد انتهى العمل . ولو أن غيرنا قد قام بترجمة هذا الكتاب إلى العربية (وقد كتبنا ذلك من قبل في هنا وأخبرناك كيف كان ما كان) إلا أنه^(٥) لم ير حتى أن هذه الترجمات جديزة بالاطلاع عليها . فهي غثة لا من ناحية الألفاظ فحسب بل من ناحية المعانى كذلك لصعوبه الموضوع من جهة . . . وقلة دراية من قاموا بها من جهة أخرى » .

ونجد أبو نوح مذكوراً أيضاً في مواضع أخرى من رسائل طيماثاوس^(٦) .

Ein Brief des Katholikos : وقد تحدث برون أيضاً عن مجموعة من هذه الرسائل : *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. وتكلم *Une version syriaque des aphorismes d'Hippocrate* (Lipzig 1903), I, p. XVI ff.

(١) نشر هذه الرسالة وترجمها برون في مجلة « الشرق المسيحي » المجلد الثاني ص ٤ وما يليها ؛ وپونيون في الكتاب المذكور من وي وما يليها ؛ وراجع أيضاً

F. Nau, RHR, 1929, p. 284.

(٢) لعله هارون الرشيد .

(٣) (درنا أبو نوح) ومعناها حرفيما هو : [عن] طريق أبي نوح .

(٤) يلاحظ پونيون على هذه العبارة : « أنها غامضة كل القموض . ولعل النص محرف . وأظن أن طيماثاوس قصد بهذا أن أبو نوح ترجم الكتاب إلى العربية ولكن عاونه في فهم النص السرياني » .

(٥) أي الخليفة .

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

ويذكر أسماني^(١) عنه بعض أخباره اعتماداً على تاريخ البطارقة لعمرو بن مى الطرهانى^(٢) الذى يسميه تسمية أدق ، هى أبو نوح الأنبارى ، ويلقبه بـ لقب كاتب (قارن هذا بلقبه الساكن النصرانى فى التوقيع الموجود بمخطوطة بيروت) والى الموصل موسى بن مصعب . وقد كان إلى جانب ذلك زميلاً لطيماثاوس فى الدراسة ، وصديقاً له . وقد لعب دوراً حاسماً فى انتخابه جائلاً مـ ٧٧٩ م . والشىء الجدير بالنظر هو أن عبد يشوع فى فهرست كتبه ذكر له كتاباً فى نقض القرآن (شراً چادى قرآن)^(٣) . ولكن يبقى من غير المؤكد عندنا أيمكن أن يكون هو أبو نوح 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 المهدى أو الهادى بتلخيص وترجمة كتب الاورغانون اليحيى بن خالد . وأبو نوح ، الكاتب النصرانى ، معاصر هارون الرشيد ، أما مسلم صاحب بيت الحكمة فعمل بعد ذلك بجييل فى خلافة المأمون . وعندنا فى التوقيع رواية كبيرة القيمة عن تاريخ أقدم الترجم الارسططالية فى الاسلام ، ومن المهم لتاريخ الارسططالية فى الاسلام أن نقرر أن أول مترجم مذكور هنا لم يترجم إلا الكتب الثلاثة الأولى من الاورغانون ، سائراً في ذلك على سنة السريان . أما فى عصر ابن نوح وطيماثاوس فان كتاباً آخرى منه قد ترجمت كما رأينا ، أو على الأقل أجزاء منها وبخاصة كتاب الطوبيقا (وإلى

o.c., III, 1, p. 159 (١)

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

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

(٣) انظر Aassemanni, *Bibliotheca Orientalis* III, 1, p. 212; Badger, *The*

Baumstark, ibid. p. 218 *Nestorians II, supplement.*

جانبه كذلك أبو ديقطينا وكتاب الخطابة وكتاب الشعر) . ولكن معرفة الفلسفة الارسطالية لم تتدى إلى الكتب غير المنشطة إلا في عصر المؤمن . ويمكن أن يكون سلم من الطبقة القديمة . إلا أن حركة الترجمة التي حمل لوادها حنين بن إسحق ، والتي استمرت في غير ما انقطاع إلى النصف الثاني من القرن الرابع الهجري حتى يحيى بن عدى وابن زرعة ، هذه الحركة قدمت المسلمين كل الكتب الارسطالية .

أما مسألة ترجمة (أو تلخيص) محمد بن عبد الله (بن) المفعع 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 طهاؤس في رسالته السالفة الذكر عن الترافق الارسطية لكتاب طويقاً لارسطو عن اليونانية مباشرة ، فإنّ 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 الخطأ والأهمية بالنسبة لتاريخ العلوم في الإسلام . فقد تقرر أن الكتب الارسطالية لم تترجم مطلقاً من الفارسية إلى العربية ، كما يقال كثيراً اعتماداً على ماروى عن ابن المفعع مما أخطأ القوم فهمه . ثم أن المرحلة الأولى للترجم 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 ثبت ذلك نلينو^(١)

C. A. Nallino, *Tracce di opere greche giunte agli Arabi per traiila peh-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) وما بعدها .

ورسکا^(١)). كذلك الطب تأثر بالشرق في أيام الاسلام الأولى، وحاول الاتئام مع الطب الهندي السائد وقتئذ في مدارس الفرس الكبيرى^(٢). ومع ذلك فقد كان تراث اليونان في هذا الباب قوياً للدرجة استطاع معها أن يطرد العناصر الشرقية كلها تقريرياً وذلك حتى قبل انتهاء القرن الثالث المجرى. أما في الفلسفه فلم يكن ثمة تأثير حاسم للشرق مطلقاً. نعم قد يكون من الجائز أن كتب أرسسطو وأفلاطون كما يروى اجيئاس قد ترجمت إلى الفارسية لخسر و أبو شروان — ولو أن هذه الرواية لم تثبت بعد من أي 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 الكلمة *οὐσία* (أوسيما) اليونانية أن تكون قد وضعتها هذه المدارس، إلا إنه من المؤكد قطعاً أن شيئاً من كتب الفلسفه اليونانيين لم يتم ترجمة إلى العربية عن الفارسية^(٣).

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

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

(٢) فارن خصوصاً كتاب *Das Giftbuch des Sanaq* (كتاب السموم لشنانق) في المجموعة المسماة *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und Medizin* (مصادر ودراسات في تاريخ العلوم والطب) . [كتب ثلثينو تعليقاً على هذا البحث في مجلة الدراسات الشرقية (المجلد رقم ١٤ سنة ١٩٣٣ — سنة ١٩٣٤) من ص ١٣٣ إلى ص ١٣٤] قال فيه: «إن عنة فقرة مهمة بالنسبة إلى مسألة السكتب المنطقية التي ترجمها محمد بن عبد الله بن المفعع وإلى استعمال لفظ «عين» يعني «جوهر». وهذه الفقرة موجودة بكل كتاب «مفاتيح العلوم» لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي في ص ١٤٣ من طبعة فان فلوتن سنة ١٨٩٥ (والكتاب ألف فيما بين سنة ٣٦٥ وسنة ٣٨١ هـ) وهناك نصها: «ويسمي عبد الله بن المفعع الجوهر عيناً. وكذلك سمى عامة المقولات وسائر ما يذكر في فصول هذا الباب [باب الفردات من المنطق] بأسماء اطروحها أهل الصناعة، فتركت ذكرها، وبيّنت ما هو مشهور فيما بينهم». وإلى ملاحظة كرسوس الصحيحية الخاصة باستعمال لفظ «عين» يعني «جوهر» في السكتب غير الفلسفية، وبخاصة في السكتب السكلامية والصوفية، نستطيع أن نضيف أن مثل هذا الاستعمال يوجد أيضاً في كتب الفقهاء فنرى مثلاً أباً اسحق الشيرازي (المتوفى

لـ «الجواهر» في كتاب «المذهب» (طبعة القاهرة سنة ١٣٣٣ ج ١ من ٢٥٩) يبدأ تقريره
بـ «عـين ما يـحـلـ بـيـعـهـ وـمـاـ لـيـحـلـ بـقـولـهـ :ـ «ـالأـعـدـانـ ضـرـبـانـ :ـ نـجـسـ ،ـ وـطـاهـرـ»ـ .ـ
إـلاـ أـنـهـ يـبـدوـ لـيـ أنـ كـرـوسـ يـفـالـ حـبـ يـتـخـذـ مـنـ اـسـتـعـمـالـ مـحـدـ بـنـ عـبـدـ اللهـ بـنـ المـقـمعـ لـلـفـظـ
«ـعـينـ»ـ بـدـلـاـ مـنـ الـلـفـظـ الـفـارـسـيـ الـأـرـبـيـ «ـجـوـهـرـ»ـ فـيـ تـرـجـمـةـ لـلـفـظـ أـوـسـيـاـ ٥٥٥٥ـ (ـجـوـهـرـ)
عـنـ أـرـسـطـوـ ،ـ دـلـيـلـاـ عـلـىـ أـنـ الـأـصـلـ الـذـيـ تـرـجـمـ عـنـهـ يـوـنـاـنـيـ لـاـفـارـسـيـ .ـ فـنـ الـحـتـمـلـ أـنـ مـحـداـ
قـدـ تـابـعـ اـسـتـعـمـالـ الـمـقـدـمـيـنـ مـنـ الـشـكـامـيـنـ الـذـيـنـ كـانـواـ يـقـصـرـوـنـ لـفـظـ «ـجـوـهـرـ»ـ عـلـىـ مـاـ كـانـ
فـيـ نـظـرـمـ «ـجـوـهـرـ الـفـرـدـ»ـ أـيـ غـيـرـ الـمـرـكـبـ الـوـحـيدـ ،ـ أـيـ الـذـرـةـ ؟ـ يـبـنـيـاـ كـانـواـ يـطـلـقـونـ لـفـظـ
«ـعـينـ»ـ عـلـىـ الـجـوـهـرـ النـاتـجـ عـنـ اـجـتمـاعـ ذـرـاتـ مـنـ نـوـعـ وـاحـدـ أـوـ حـقـ مـنـ أـنـوـاعـ مـخـتـلـفةـ .ـ
وـمـنـ هـنـاـ نـسـتـطـيـعـ أـنـ نـفـهـمـ لـمـاـذـاـ لـمـ يـكـنـ مـنـ الـمـمـكـنـ فـيـ نـظـرـمـ أـنـ تـكـوـنـ أـوـسـيـاـ عـنـدـ أـرـسـطـوـ
«ـجـوـهـراـ»ـ [ـ]ـ .ـ

سـنةـ ٦٤٨ـ)ـ فـيـ كـيـنـابـ «ـالـمـهـذـبـ»ـ (ـطـبـعـةـ الـقـاهـرـةـ سـنـةـ ١٣٣٣ـ جـ ١ـ مـنـ ٢٥٩ـ)ـ يـبـدـأـ تـقـرـيرـهـ
بـ «ـعـينـ ماـ يـحـلـ بـيـعـهـ وـمـاـ لـيـحـلـ بـقـولـهـ :ـ «ـالأـعـدـانـ ضـرـبـانـ :ـ نـجـسـ ،ـ وـطـاهـرـ»ـ .ـ
إـلاـ أـنـهـ يـبـدوـ لـيـ أنـ كـرـوسـ يـفـالـ حـبـ يـتـخـذـ مـنـ اـسـتـعـمـالـ مـحـدـ بـنـ عـبـدـ اللهـ بـنـ المـقـمعـ لـلـفـظـ
«ـعـينـ»ـ بـدـلـاـ مـنـ الـلـفـظـ الـفـارـسـيـ الـأـرـبـيـ «ـجـوـهـرـ»ـ فـيـ تـرـجـمـةـ لـلـفـظـ أـوـسـيـاـ ٥٥٥٥ـ (ـجـوـهـرـ)
عـنـ أـرـسـطـوـ ،ـ دـلـيـلـاـ عـلـىـ أـنـ الـأـصـلـ الـذـيـ تـرـجـمـ عـنـهـ يـوـنـاـنـيـ لـاـفـارـسـيـ .ـ فـنـ الـحـتـمـلـ أـنـ مـحـداـ
قـدـ تـابـعـ اـسـتـعـمـالـ الـمـقـدـمـيـنـ مـنـ الـشـكـامـيـنـ الـذـيـنـ كـانـواـ يـقـصـرـوـنـ لـفـظـ «ـجـوـهـرـ»ـ عـلـىـ مـاـ كـانـ
فـيـ نـظـرـمـ «ـجـوـهـرـ الـفـرـدـ»ـ أـيـ غـيـرـ الـمـرـكـبـ الـوـحـيدـ ،ـ أـيـ الـذـرـةـ ؟ـ يـبـنـيـاـ كـانـواـ يـطـلـقـونـ لـفـظـ
«ـعـينـ»ـ عـلـىـ الـجـوـهـرـ النـاتـجـ عـنـ اـجـتمـاعـ ذـرـاتـ مـنـ نـوـعـ وـاحـدـ أـوـ حـقـ مـنـ أـنـوـاعـ مـخـتـلـفةـ .ـ
وـمـنـ هـنـاـ نـسـتـطـيـعـ أـنـ نـفـهـمـ لـمـاـذـاـ لـمـ يـكـنـ مـنـ الـمـمـكـنـ فـيـ نـظـرـمـ أـنـ تـكـوـنـ أـوـسـيـاـ عـنـدـ أـرـسـطـوـ
«ـجـوـهـراـ»ـ [ـ]ـ .ـ

الدين والتراث



موقف أهل السنة القدماء

بازار علوم الأوائل^(١)

لاجتنس جولدسيهير

- ١ -

«علوم الأوائل» أو «علوم القدماء» أو «العلوم القدمية»^(٢) اسم أطلقه الكتاب المسلمين على تملك العلوم التي نفدت إلى البيئة العلمية الإسلامية بتأثير المؤلفات المأخوذة عن الكتاب 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 الفلسفى التاريخي ، العدد رقم ٨ . وهذا عنوانه فى الأصل : *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. Eizelausgabe, Berlin, 1916]

(٢) الفهرست ص ٢٣٨ س ٣ ، ٢٣٨ س ٤ ، ٢٤٣ س ٤ ، ٢٤٣ س ٥ ، ٢٥٥ س ٤ ، ٢٧١ س ٤ ، ٢٩٩ س ١١ ، ٢٧١ س ٢٢ ، ٢٠٥ س ٤ ، ٢٠٥ س ٥ . وهذا عنوانه فى الأصل : «أنواع التعاليم القدمية من المنطق والفلسفة» ؛ كذلك ترد تسمية أخرى هي «علوم الحكمة» في مواضع كثيرة .

(٣) والكتب الهندية أيضاً في بعض الفروع ، راجع الفقهي ، طبع لبرت ص ٣٦٧ س ١ . الفهرست ص ١٦٩ س ٣ : «كان مثلكم قرآن كتب الأوائل» .

(٤) الفهرست ص ٢٦١ س ٢٥ : «علوم القدماء والعرب» . وراجع الفقهي طبع لبرت ص ٧٧ س ١٠ .

(٥) الفهرست : ص ١٣٨ س ٦ : «العلوم القدمية والحديثة» ؛ ص ٣٠٣ س ٢٢ : «العلوم القدمية والحديثة» .

(٦) يُعرف ابن طملوس (من جزيرة شفر من أعمال بالنسية باسبانيا ، المتوفى سنة ٥٦٢٠ هـ) —

الأوائل هذه الرياضيات ، والطبيعيات والاطمئنات مما اشتملت عليه دائرة معارف اليونان ، أى الفروع المختلفة من رياضة وفلسفة وطبيعة وطب وفلك وموسيقى وما إليها . ونظرًا إلى أن الاشتغال بهذه العلوم قد ارتبط بالتقاليد الأفلاطونية المحدثة ، فقد أدخل في جملة علوم الأوائل وعلوم الفلسفة ممارسة علوم السحر والطلسمات والنارنجيات^(١) ، إلى جانب علم التنجيم . وعلى الرغم مما لقيته هذه العلوم من عناية كبيرة منذ القرن الثاني للمigration في البيئات الدينية الإسلامية ، عناء حث عليها الخلفاء العباسيون^(٢) وشملوها برعايتهم ، فقد ظلت دائمًا طائفةً من أهل السنة المتشدددين تنظر في شيء

علوم الأوائل بما يلي : « أعني التي هي مشتركة في جميع الأمم وجميع الملل ، وهي التي تنسب إلى الفلسفه (في المخطوطه : الفلسفة) وتسمى الفلسفه (أى أنها عنده العلوم التي ليست بذات طابع إسلامي خاص) ». وإن لأدين بالفضل في استخدام كتاب ابن طالوس الاستاذ ميجيل اسين بلاطيوس (بمدريد) الذي جعل النسخة التي انتسخها من مخطوطة الاسكروريال تحت تصرفه . راجع فيما يتعلق بابن طالوس وكتابه مقالة اسين بلاطيوس في المجلة التونسية

سنة ١٩٠٨ من ٤٧٤ — من ٤٧٩ Revue Tunisienne

(١) يقول ابن النديم عن أنواع السحر المختلفة إنه « علم فاشي ظاهر في الفلسفه » (ص ٣٠٩ س ١١) . وكل السكتب الاسلامية تدخله في جملة علوم الفلسفه . ويرى أبو بكر الرازي (المتوفى فيها بين سنة ٣١١ وسنة ٣٢٠ تقويمياً) أنه لا يجوز « أن يسمى الاسنان فيلسوفاً إلا أن يصح له علم صناعة السكينه » (الفهرست من ٣٥١ س ٢٥) . ويغدر عبد الوهاب الشعراوي (المتوفى سنة ٩٧٣ هـ) المتتصوف بكراته « لتعلم علم الحرف علم الرمل والهندسة والسيمياء ، وغير ذلك من علوم الفلسفه » (أى أنه يجعل الهندسة في مستوى السحر) في كتابه « لطائف المنف » (القاهرة ، المطبعة اليمنية سنة ١٣٢١ هـ) ج ٢ ص ٤٤ .

(٢) تذكر الروايات المتأخرة أن الخليفة المعتصم (سنة ٢٧٩ — سنة ٢٨٩) ، الذي كان حريصاً على أن يحيط نفسه بالمشتغلين بعلوم الأوائل ، قد عاقب أحمد بن الطيب السرخي الفيلسوف تلميذ السكتندي عقاياً شديداً (القتل) ، بعد أن كان زماناً طويلاً من أخص خاصته ، لأن السرخي أراد أن يجره إلى الإلحاد . فيقولون إن الخليفة قال حين لامه أحدجم على قتل السرخي: « ومحكم ! انه دعاني إلى الإلحاد ؟ قلت له : ياهذا ، أنا ابن عم صاحب هذه الشرعية ، وأنا الآن منتصب منصبه ، فألحد حتى أكون من ؟ » (ياقوت طبع مرجليلوث ج ١ ص ٥٩ س ٧ — ٩) وأرجح من هذه الرواية بكثير الرواية القديمة (الفهرست من ٢٦٢ س ١) وراجع الفقهى من ٧٧ س ١٤ وما بعده (الى تقول بأن العقاب الشديد (القتل) الذى عوقب به السرخي يرجع إلى إذاعته ما أفضى به إليه الخليفة من أغراض سيرية [تعلق بالقاسم بن عبيد الله وبدر غلام المعتصم] .

من الشك وعدم الثقة والاطمئنان إلى هؤلاء الذين قيل في أحدهم :
فارق علم الشافعى ومالك وشروعت فى الإسلام رأى دقلس^(١)
وما أسهل ما يفهم رجل مثل على بن عبيدة الريحانى ، وهو من خاصة
المؤمنون^(٢) أو أبي زيد البلخى بالزنقة^(٣) ، لا لشيء إلا لأنهما فى كتبهما
يتجهان اتجاهًا فاسفياً^(٤) .

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

فانا نرى الغزالى يشكو^(٥) من أن رجال الدين ينفرون من علوم
الحساب والمنطق تفوراً طبيعياً ، لا لشيء إلا لأنهما من علوم الفلسفه
الملاحدين ، مع أنها لا تتعرض للمذاهب الدينية أدنى تعرض إن بنفيها أو

(١) نحن نصحح كلمة « دقلس » الموجودة في النص ، والقى رأى مرجليوث أنها اسم
برقلس محرفاً ، بكلمة « دقلس ». راجع فيها يتعلق بتصحيحات اسم أمبادوكليس في المؤلفات
الهرقية ما كتبه د. كوفن D. Kaufmann تحت عنوان « دراسات حول سليمان بن
جبرول » ، بوداپست سنة ١٨٩٩ س ٤ Studien über Salomon ibn Gabirol . وراجع
« مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٦٤ ص ٣٦٢ س ٢٧ .

(٢) ياقوت ، طبع مرجليوث ج ٢ ض ٣٣ س ١٢ .

(٣) الفهرست من ١١٩ س ١٣ : « يسلك في تصنيفاته وتأليفاته طريق المحكمة ،
وكان يرمى بالزنقة » .

(٤) الكتاب السابق من ١٣٨ س ١١ .

(٥) سنرى فيما بعد أن الغزالى في أحد كتبه المتأخرة ، لا يقترب ، هذا النحو من عدم الثقة

حالياً من كل مبرر يبرره .

باعتبارها^(١) . فاسم « الفلسفة » هو وحده الذي ينفرهم من كل ما اتصل بالفلسفة من علوم ، مهما كان أمر هذا الاتصال . ومثلهم في هذا مثل من يخطب فتاة جميلة ، « فإذا ذكر أن اسمها اسم بعض الهندو أو السودان المستقبحين نفر الطبع عنها لقبح الاسم » وهو يأخذ عليهم هذا العناد والاصرار على تجنب علوم الأوائل ومعارضتها ، ويعده خطأً منهم بالقدر الذي هم به محتاجون في علومهم الخاصة إلى علمي الهندسة والمنطق^(٢) .

ولأنستطيع أن نعتبر المحاولة التي قام بها المرسي^(٣) المفسر ، أحد معاصرى ياقوت ، من أجل التدليل على أن القرآن قد تضمن الحث على تعلم علوم الأوائل حتى المنطق منها والرياضيات والطب والفلك وأشباهها ، كما تضمن الاشارة إلى مختلف أنواع الحرف وفروع الصناعات : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » (٤) ، نقول لا يمكننا أن ننظر إلى هذه المحاولة إلا باعتبارها خاطراً طيفاً لا أكثر ولا أقل .

أما المسلم الصالح فعليه أن يتتجنب هذه العلوم أشد التجنب باعتبارها خطاً على الدين . ومن ثم لذ للناس القول بأن النبي إنما عنى بهذه العلوم حين

(١) « معيار العلم » (طبعة القاهرة ، مطبعة كردستان سنة ١٣٢٩) ص ١١٧ : « حتى أن علم الحساب والمنطق الذي ليس فيه تعرض للمذاهب بنفي ولا إثبات فإذا قيل إنه من علوم الفلسفة الملحدين نفر طبع أهل الدين عنه » .

(٢) « المقذ » (في مجموعة طبعة القاهرة ، بالمطبعة اليمنية سنة ١٣٠٩) ص ٢٩ س ٩ : « اعترضوا بمحاجدة علم الهندسة والمنطق وغير ذلك مما هو ضروري لهم » .

(٣) تقصد به من بين حاملي هذه النسبة العديدين محمد بن أبي الفضل المتفوّق سنة ٦٥٥ هـ ، الذي ألف تفسيراً كبيراً (السيوطي) ، « طبقات المفسرين » ، طبع موrizنجhe [ليدن سنة ١٨٣٩] ، تحت رقم ١٠٤ نقلاً عن كتاب إرشاد الأريب لياقوت) ؟ وينذكره السيوطي في ثبت المصادر التي أخذ عنها باعتباره مؤلفاً لتفسير اتفق به كثيرة ، دون أن يورد اسم هذا التفسير ؟ راجع بروكلمن ج ١ ص ٣١٢ ، غير أنه لا يظهر أهميته كمفسر .

(٤) راجع ما نقله السيوطي من تفسير المرسي ، في كتابه « الاتقان » (طبعة القاهرة سنة ١٢٧٩ بالطبعية الكستلية) ج ٢ ص ١٤٧ إلى ص ١٤٩ (الأباب الخامس والستون) .

سال ربه أن يعيذه « من علم لا ينفع »^(١). ونرى الماوردي (المتوفى سنة ٤٥٥) — وهو في ميدان الفقه عقلية منظمة وفي ميدان التفكير الديني معتزلي^(٢) — يحذر الناس بصرامة من أن يعتبروا أقوال النبي الدينية التي يبحث فيها على طلب العلم حثاً قوياً تتعلق بعلوم أخرى غير العلوم الشرعية ، كالعلوم العقلية أو العقليات^(٣). كما نرى أن تقى 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).

والرأي الذي يقول به متوسط المتكلمين الساسين 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 فعديم الفائدة ، قد بيّنت التجربة العادية أنه يؤدي إلى الخروج عن الصراط المستقيم^(٥)؛ وهو يفرق في نطاق علوم الدين نفسها بين المعرف الجوهرية والمعارف غير الجوهرية التي ليس لها من قيمة إلا أن

(١) صحيح مسلم ج ٠ من ٣٠٧ . أما البخاري فلا يورد هذا الحديث ؟ وسنده أحمد يورده في صيحة لم يجايهها ج ٥ من ٣١٨ على هذا النحو « وإن أسألك علماً نافعاً ، وعملاً مقبلاً ، ورزقاً طيباً » .

(٢) راجع مجلة « الاسلام » Der Islam ج ٣ من ٢١٧ .

(٣) أدب الدنيا والدين (طبعة استانبول سنة ١٣٠٤) من ٢٥ ؛ وراجع ، إذا رمت تقضيلاً أكثر ، بمحض في « كتاب معانى النفس » (براين سنة ١٩٠٧) ، أعمال الجمعية الملكية للعلوم في جيتنجن المجلد رقم ٩ ، العدد رقم ١) من ٦٠ منه .

(٤) « مجموعة الرسائل السكري » (القاهرة) ، المطبعة الشرقية سنة ١٣٢٤) ج ١ من ٢٣٨ : « العلم الموروث عن النبي صلعم هو الذي يستحق أن يسمى علماً . وما سواه إما أن يكون علماً فلا يكون علماً ؛ وإنما أن لا يكون علماً ، وإن سمي به . ولئن كان علماً نافعاً فلا بد أن يكون في ميراث محمد صلعم » .

(٥) « كتاب المواقف » (فازان سنة ١٩٠٩) ج ١ من ٢٦ : « وهو مشاهد في التجربة العادية ، فإن حامة المشتبهين بالعلوم التي لا تتعلق بها غرفة تكاليفية تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم » .

تكون للزينة^(١) فحسب . وهم وصفوا علوم الأولئ باهنا « 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 مثلاً بواحد كعبد الله بن نافع^(٥) (المتوفى ببغداد سنة ٤٨٥) وهو شاعر وصاحب مقامات أدبية مشهورة ، فقد أفضت به تلذّع العلوم إلى التعطيل^(٦) ، ومحاربة قواعد الدين^(٧) ، أو ب الرجل كأحمد التهرجوري (في نهاية القرن الرابع ، وببداية القرن الخامس) اللغوي الشاعر الموصوف بالقبح والقدارة ، فقد كان واسع الاطلاع في علوم الأولئ ولم يجد ألم يسّر

(١) الكتاب السابق ص ٤٥ في أسفل : « من العلم ما هو من صلب العلم ؟ ومنه ما هومن 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 بباريس سنة ١٨٨٢) ص ٤٥٨ س ٤ — س ٣ من أسفل : « ونسب إليه كثرة الاشتغال بالعلوم المهجورة من علوم الأولئ ». ويقول السيوطي في « بغية الوعاة » (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٦) ص ٢٢٤ عن حسن بن علي الفطان (طبيب من مرو ، توفى سنة ٥٤٨) : « وكان فاضلاً ، عالماً باللغة والأدب والطب وعلوم الأولئ المهجورة ، وكان ينصر مذهبهم ويعيّل بهم ». قارن بذلك : « العلوم اليرдейة » في أول النص الثاني للحق ي بهذا البحث .

(٣) ياقوت ، طبع مرجليلوث ج ٢ ص ٤٨ من ٣ .

(٤) « مجموعة نصوص تتعلق بتاريخ السلاجوقيين » ، طبع هوتسما ج ١ ص ٨٩

س ١١ *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides*

(٥) راجع فيما يتفاوت بمقاماته ما كتبه هيوار في « المجلة الأشتوية » سنة ١٩٠٨ عدد رقم ٢ من ص ٤٣٥ إلى ص ٤٤٤ وبخاصة من ٤٣٩ في أعلىها .

(٦) السيوطي في الكتاب المذكور من ٢٩٢ : « وكان ينسب إلى التعطيل ، ومذهب الأولئ ، وصنف في ذلك مقالة ». وينظر له ياقوت ، طبع مرجليلوث ج ٢ ص ١٦٢ س ٦ (حيث تصحح « باقيا » الموجودة في الفتن ، و « ماغيا » الموجودة في الاختلاف في القراءة بكلمة « نافع ») كتاباً اسمه « ملح الملحنة » ؛ 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 الشرائع » .

معتقداته الإلحادية^(١) . فكأن الاستغلال بهذه العلوم يسير جنباً إلى جنب مع الاستخفاف بقواعد الدين وبراسته . وثمة شخص ثالث هو ابن ثابت ابن سابور من بادرايا (توفي سنة ٥٩٦) أقام ببغداد ، وانفع الناس بعلمه الغزير المتوع ، واستطاع الوصول إلى الخليفة الناصر ، وأصبح وثيق الصلة به من بعد . وقد عنى هذا الخليفة ، كسائر الخلفاء العباسيين المتقدمين عليه منهم والمتاخرين^(٢) ، عناية شديدة بأن تكون له مشاركة في العـلوم الشرعية ، وأن يكون في الحديث مثلاً راوية ثقة تروى عنه الأحاديث . وهو الذي أجاز أبو الفضل الأربيلـي (المتوفى سنة ٦٥٦) في أن يروى ما تلقاه عنه من أحاديث^(٣) . وألقى دروساً في شرح مسنـد أـحمد بن حـنـبل ، وأجاز ابـنه وأربـعة علمـاء حـنـابـلة سـمـح لهم بالاختلاف إلى هـذـه الدـرـوـس ، وأذن لهم بـرواـيـة مـسـنـد اـبـن حـنـبلـهـ عنـهـ بالـاجـازـة^(٤) . ونـعـودـ إـلـىـ اـبـنـ ثـابـتـ فـنـقـولـ إـنـهـ أـشـرـكـ الـخـلـيـفـةـ الـطـلـعـةـ الشـغـوـفـ بـالـعـلـمـ فـبـالـعـلـمـ فـعـنـ هـذـهـ الـطـرـيـقـ جـرـهـ إـلـىـ الـاسـتـخـفـافـ بـالـعـلـمـ الشـرـعـيـةـ الـتـيـ عـنـ هـذـهـ الـخـلـيـفـةـ مـنـ قـبـلـ ، وـكـانـ فـيـهـ حـادـثـ بـارـعاـ (« وـهـوـنـ عـلـيـهـ عـلـمـ الشـرـائـعـ ») . فـلـيـسـ عـيـيـساـ إـذـآـ أـنـ يـتـهمـ اـبـنـ ثـابـتـ نـفـسـهـ فـيـ دـيـنـهـ^(٥) . وـلـعـلـهـ لـمـ يـكـنـ صـدـفـةـ وـاتـفـاقـاـ أـنـ يـهـدـيـ شـهـابـ الدـيـنـ عـمـرـ السـهـرـورـدـيـ الـمـتـصـوـفـ كـتـابـهـ الـذـيـ جـلـ

(١) ياقوت ، السـكـنـابـ المـذـكـورـ جـ ٢ صـ ١٢٠ سـ ١٢ : « وـكـانـ ... سـيـ المـذـهـبـ مـظـاهـرـاـ بـالـأـخـادـ ، غـيـرـ مـكـاتـمـ لـهـ ... وـكـانـ قـوـيـ الطـبـقـةـ فـيـ الـفـلـسـفـةـ وـعـلـمـ الـأـوـاـئـلـ » .

(٢) راجـعـ كـتـابـيـ « درـاسـاتـ اـسـلـامـيـةـ » جـ ٦٦ ، تعـلـيـقـ رقمـ ٤ Muhamm. Studien

(٣) السـبـكـيـ ، « طـبـقـاتـ الشـافـعـيـةـ » ، جـ ٥ صـ ١٥٤ .

(٤) ابن رجب ، « طـبـقـاتـ الـحـنـابـلـةـ » (مـخـطـوـطـ بـمـكـتبـةـ الـجـامـعـةـ بـلـيـپـنـسـكـ تـهـتـ رقمـ ٣٧٥ بـرـمـزـ C. D. ، وـبـرـقـمـ ٧٠٨ـ فـيـ فـهـرـسـتـ فـوـلـزـ) الـوـرـقـةـ ١٤٨ـ أـ : « وـكـانـ الـخـلـيـفـةـ الـنـاصـرـ لـأـذـنـ لـوـلـدـهـ الـظـاهـرـ بـرـواـيـةـ مـسـنـدـ الـإـمـامـ أـحـمـدـ عـنـهـ بـالـاجـازـةـ ، وـأـذـنـ لـأـرـبـعـةـ نـفـرـ مـنـ الـحـنـابـلـةـ بـالـخـوـلـ عـلـيـهـ لـسـمـاعـ ، كـانـ عـبـدـ الـعـزـيزـ هـذـاـ مـنـهـ » .

(٥) « وـكـانـ مـتـهـيـاـ فـيـ دـيـنـهـ » ، هـكـذاـ يـقـولـ عـنـهـ يـاقـوتـ (طبـعـ مـرـجـلـيـوـتـ جـ ٦ صـ ٢٠٨ـ) وـلـعـلـهـ اـسـتـقـىـ هـذـاـ مـصـدـرـ حـنـبـلـيـ .

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

(١) بروكلمن ج ١ ص ٤٤٠ .

(٢) ذكره أبو الأخلاص الغنمي في كتابه « رسالة في بيان أوليته صلام » (مخطوطة لاندنبورج ، جامعة ييل Yale) ورقة رقم ١٠ ب .

[نلاحظ أن مؤلف هذا البحث قد أخطأ في ترجمته لعنوان هذا الكتاب . فقد ترجمه « Beweise des Augenscheines für die Demonstration in bezug auf die Wiederlegung der Philosophen durch den Koran » هكذا فيما يختص بالرد على الفلسفة 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 يعني الكشف والدوق . وهذا ظاهر من مقابلة « العيان » بـ « البرهان » . والمؤلف لم يدرك أن « العيان » هنا يقابل « البرهان » ، ويعارضه . الواقع أن الصوفية يعارضون البرهان ، الذي هو أداة المعرفة عند الفلسفة ، بـ « العيان » ، الذي هو أداة المعرفة عند المتضوفين . راجع مثلاً ما يقوله قطب الدين الشيرازي في « شرح لحكمة الآشراق » للسهروردي (طبع طهران سنة ١٣١٣هـ) ص ٢٦ س ٩ - ١٠ : « أصل القواعد الاهراقي وأخذها هو الكشف والبيان . وأصل قواعد المشائين البحث والبرهان » . فكأن معنى عنوان كتاب السهروردي هو ما يأتي : جميع المعرفة التقوية على المعرفة المنطقية فيما يتعلق بالرد على الفلسفة بالقرآن . وطبعي أن تكون كلمة « عيان » هنا بمعنى « كشف » و « ذوق » فيما يقصد « البرهان » بمعنى « المنطق » ، ما دام هنا كلام السهروردي المتضوف ، صاحب فلسفة الآشراق] .

(٣) ياقوت ، الكتاب المذكور ج ٥ ص ١١٦ ، السطر قبل الأخير : « وقدح في دينه » . ومن العجيب أنه وجد أناس يقولون عن النجويين ، وهم من ذلك أصحاب علم يعترف رجال الدين بأهليته كعلم مساعد ، إنهم في الغالب ليسوا متدينين : « وقل ما يكون النجوى ديناً » . الكتاب المذكور ج ٥ ص ٢٢٥ ، س ٨ من أسفل (عن السمعاني) . ولعل هذا يرجح إلى أن المتدينين يعتقدون أنهم يرون في المغويين والنجواة كبيرة وغطرسة . وهذه الملاحظة أخذها أبو طالب المككي (المتوفى سنة ٣٨٦ ، « قوت القلوب » [القاهرة سنة ١٣١٠] ج ١ ص ١٦٦) عن أحد أساتذته فقال : « وذكرت العربية عند الفاسق بن المخيمرة فقال أولوها =

طبعاً، على تعقب المحدثين يتوجه إلى الكشف عن هؤلاء المحدثين حتى بين المشتغلين بعلوم الدين من يتبعون مذهبآ معيناً من مذاهب الفقهاء . ويذكرون كمثال لرجال الدين المتأثرين بالعلوم اليونانية ، وكأنهم يريدون بهذا المثال التحذير ، اسماعيل بن علي بن حسين الأزجي البغدادي الحنبلي (ولد سنة ٥٤٩، وتوفي سنة ٦١٠) ، تلميذ أبي الفتح بن المنى الحنبلي المحدث (المتوفى سنة ٥٨٣) الذي يعتبر من أكبر أئمة الحنابلة وحلقة رئيسية من حلقات سلسلة الفقهاء الحنابلة^(١) . والذى خلفه في التدریس بالمؤمنية هو اسماعيل الأزجي الذي قام بالتدريس أيضاً في جامع القصر ، حيث كان يجتمع شيوخ الدين يتذكرون المسائل ويتبادلون الآراء ، كما عنى أيضاً بالقاء دروس في بيته ، كان يقبل على سماعها الكثيرون . والناس يشيدون بما كان له من قدرة في الفقه فاقفة ، ومعرفة بالخلافيات واسعة ، ومهارة في الأصولين

== كبر وأخوه بني . وقال بعض السلف : النحو يذهب الحشو من القلب . وقال آخر : من أحب أن يزدرى الناس كلام فليتعلم العربية . . ويدل على ما كان عليه من سخط على تحدث الناس ، وإلى فعل عكسى جدى ضد غرورهم بأنفسهم ، ذلك الغرور الذى عبروا عنه في مقطوعاتهم الهجائية وعباراتهم المأثورة ، يقول يدل على ذلك هذا القول المأثور : « من أكثر من النحو حقه » (راجع « ماضر جسات أكاديمية فيها SBWA » المجلد رقم ٧٢ [سنة ١٨٧٢ ص ٥٨٨]) . ويروى عن عبد الله بن تبان المالكى الشهور (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 شرهه » (ابن فرحون ، « الدياج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب » ، [طبع فس Fes ص ١٣٢]) . وهناك من يقولون أن غالبية النحوين تميل إلى التشيع على (المقرى ج ١ من ٨٢٩ ص ١٣) . وأمل هذا راجح إلى أن ما يروى عن انشأة النحو العربي فيه ميل إلى على ؟ راجع « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٥٠ ص ٤٩٢ .

(١) راجع ابن رجب ، السكتاب المذكور ، ورقة رقم ٨٠ ب ، تحت اسم : نصر بن فتيان بن مطر ... أبو الفتح ابن المنى ، ناصح الاسلام : « وفقيه الحنابلة اليوم في سائر البلاد يترجمون إليه وإلى أصحابه . قلت : وإلى يومنا هذا الأمر على ذلك . فإن أهل زماننا ومن قبلهم ، إنما يرجعون في الفقه من جهة الشيوخ والكتب إلى الشيفيين موفق الدين المقدسى ومحمد الدين ابن تيمية الحراتي . فاما الشيفوخ موفق الدين فهو تلميذ ابن المنى ، وعنه أخذ الفقه . وأما ابن تيمية فهو تلميذ تلميذه أبي بكر الحلاوى » .

(أصول الفقه ، وأصول الكلام) والجدل ، إلى جانب إشادتهم بحسن إلقائه وبراعته في المعاشرة ، ولهذا فإن مترجمه يصفه بأنه في جميع هذه الأشياء «أوحد 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 يتحقق فيها مع ذلك ما كان ينتظر ، منه وما وضع فيه من رجاء . وكان من بعد ناظرًا في ديوان الطبق مدة من الزمان يسيرة ، إلا أنه لم يكن فيه حميد السيرة «فعزل واعتقل مدة بالديوان ثم أطلق ولم منزله». أما عن موقفه من الدين فيتحدث ابن النججار^(١) (المتوفى سنة ٦٤٣) على النحو الآتي : «قال [أى ابن النججار] ولم يكن في دينه بذلك [أى لم يكن صحيح الآيات] . ذكر لي ولده أبو طالب عبد الله في معرض المدح أنه [أى أباه]قرأ المنطق والفلسفة على ابن مهر قوش الطبيب النصراوي ، ولم يكن في زمانه أعلم منه بتلك العلوم . وإنه كان يتربّد إليه إلى بيعة النصارى . قال [أى ابن النججار] وسمعت من أثق به من العلماء يذكر أنه صنف كتاباً سماه «نواميس الأنبياء» ، يذكر فيه أنهم كانوا حكماء كهرمس وارسططاليس . قال وسألت بعض تلاميذه الخصيصين به عن ذلك ، فما أثبته ولا أنكره . وقال كان متسمحاً في دينه ، متلاعباً به . ولم يزد على ذلك . قال وكان دائمًا يقع في الحديث وفي رواته ، ويقول : هم جهال لا يعرفون العلوم العقلية ، ولا معاني الحديث الحقيقة ، بل هم مع اللفظ الظاهر ؛ ويفهمون ويطعن عليهم» . واستفتى في أمر رجل يهودي ببغداد تزوج بمسلمة وأولادها ولدين ، فخشى اليهودي العقاب عن هذا الزواج غير المشروع فأسلم . (فالمسألة هي: ما الحكم في أمر هذا الرجل؟) . فأقرّ اسماعيل بأن قال إن «الإسلام يجب ما قبله»^(٢)

(١) هو الذي كتب ذيلاً «لتاريخ بغداد» للخطيب البغدادي ؟ راجع بروكلمن ج ١ ص ٣٦٠ ، وراجع امارى في «المجلة الأسيوية» سنة ١٩٠٨ ج ١ ص ٢٤١ .

(٢) حدث النبي ؟ راجع «مجلة الجمعية المشرقية الألمانية» المجلد رقم ٥٠ ص ١٥١ السطر الأخير .

(أى أن الدخول في الإسلام يمحو ما ارتكب من ذنب من قبل) ^(١).
فكل انحراف عن طريق رجال الدين الرئيسي كان القوم يعزون السبب
فيه إلى علوم الأولئ، إذا كان صاحب هذا الانحراف قد اتصل بها عن
قرب أو عن بعد. فتاج الدين السبكي يرى أن السبب الذي جر الخليفة المأمون
إلى القول بخلق القرآن هو هذا المقدار الضئيل الذي عرفه من علوم الأولئ ^(٢).
ويذكر لنا أن العوام (أى الرأي العام) يرجعون أقوال الغزالي في مسائل
كثيرة بما لا يتفق ومذهب أهل السنة في عصره — والغزالي 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 الأولئ ^(٤).

فلا عجب إذاً أن نرى واحداً من الحنابلة المتخصصين مثل الذهبي يعقب
على المدح الكثير الذي سخا به على علم القاسم بن أحمد بن موفق اللورى
(المتوفى سنة ٦٦١) بقوله: « فياليته ترك الاشتغال بعلوم الأولئ ، فما هي إلا
مرض في الدين ، أو هلاك . فقل من نجاه منهم (أى من المشتغلين بها) ^(٥) ».
ومثل هذا الرأى لا يقول به هذا الحنبلي المتخصص وحده فحسب ، بل إننا
نرى أحمد بن يحيى بن المرتضى (المتوفى سنة ٨٤٠) ، أحد رجال الزيدية
ومن كتب كثيراً في فروع شتى كاصحاب دوائر المعارف ، وهو في اتجاهه
الدينى الفلسفى معتزلى ، وله في هذه الفرقة مختصر تاريخي عظيم الفائدة ، نقول

(١) ابن رجب ، الكتاب المذكور (راجع النص بأكماله في النص رقم ١ من المchosos
المحلقة بهذا البحث) .

(٢) « طبقات الشافعية » ج ١ ص ٢١٨ س ٢ : « وجراه القليل الذى كان يدرره من
علوم الأولئ إلى القول بخلق القرآن » .

(٣) راجع كتابي « محاضرات في الإسلام » ص ١٩٨ (١٦ : ١٦) *Vorlesungen
über den Islam*

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

(٥) أوردته السيوطي في « بقية الوعاة » ص ٣٧٥ .

نرى ابن المرتضى عند ذكره لأبي الحسين البصري (المتوفى سنة ٤٣٦) ^(١)

بعد أن سرد أسماء كتبه يقول إن إصلاح أبي هاشم أخذوا عليه شيئاً : « أحدهما أنه دنس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأولئ .. الخ ^(٢) » .

وكان طبيعياً من أجل هذا كله أن يطالب أهل السنة الشباب الراغبين

في العلم أن يتتجنبوا الاتصال بأمثال هؤلاء (المشتغلين بعلوم الأولئ) قدر المستطاع ، وأن يتتجنبوا خصوصاً ما يجريونه عليهم من خطر محقق كأساتذة فيروى أبو سعد بن السمعان ، أحد كتاب التراجم ، أنه استمع إلى دروس على بن عبد الله بن أبي جراده (المتوفى حوالي سنة ٥٤٠) أثناء رحلته الدراسية إلى حلب . فذات مرة رأى بعض الصالحين يخرج من دار هذا الشيخ ، فسأله عن سبب زيارته له . فلما أخبره السمعان بأنه كان يسمع الحديث من ابن أبي جراده ، غضب الرجل الصالح غضباً شديداً وقال : « ذاك يقرأ عليه الحديث ! » قلت « ولم ؟ هل هو إلا متشيع يرى رأي الحشبيين ؟ » فقال لي : « لیته اقتصر على هذا ، بل يقول بالنجوم ، ويرى رأى الأولئ » .

فإذا كانت الحال على هذا النحو ، فمن السهل أن نفهم كيف أن الكثير ،

من كانوا يحرضون على حسن السمعة ، كانوا يسبلون قناعاً على دراساتهم الفلسفية ، مظهرين اشتغالهم بها تحت ستار عالم من العلوم الحسنة السمعة . وأوضح مثال لهذا ، وإن لم يكن هو المثال الوحيد ، محمد بن علي بن الطيب (المتوفى سنة ٤٣٦) . فيذكره عنه إنه « كان أماماً عالماً بعلم كلام الأولئ » ، إلا أنه خشي أهل زمانه فلم يشاً الظهور صراحة بمظاهر الفيلسوف ، فأخرج مذهبـه 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) المترفة ص ٧١ س ١٠٢ .

(٣) راجع مقاله زوبرنهايم Sobernheim « الشيعة في حلب » ، في مجلة « الاسلام » المجلد رقم ٦ ص ٩٥ وما بعدها .

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

السنة في عصره هي الأخرى . ولكنها كانت على كل حال أقل خطراً من الفلسفة الصرىحة ، لأنها على الأقل قد نمت في تربة إسلامية^(١) . ومن أجل هذا كله فقد كان مما يثير الغبطة ويعيث على الرضا ، أن يقال إن واحداً من الفلاسفة قد رجع ساعة موته عن ضلالات الفلسفة وأكاذيبها ، وأنكر هداته الروحيين الذين استهدفهم طوال حياته . فيروى مثل هذا في لفحة يمازجها سرور المنتصر الظافر ، عن عالم كفيف البصر ، هو حسن بن محمد بن نجمان الأربلي (المتوفى سنة ٦٦٠) ، الذي عاصر ابن خلkan ، وجرت بيته وبينه مقاومة 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 . فيرون أن آخر كلمة قالها ساعة الموت هي : « صدق الله العظيم ، وكذب ابن سينا »^(٢) :

وطبعى أن يلزم عدم ثقة رجال الدين بهم يشتغلون بعلوم الأوائل كراهيتهم للكتب التي تتضمن هذه العلوم . بل كان مكتبتنا بمسؤولية أن يؤدي مجرد اقتناءها إلى إثمام صاحبها بمبله إلى الرونقة . ولعل الجاحظ يشير إلى أمثال هذه الكتب ، حين يذكر من بين الأشياء التي تخفي بعنتها عن عيون الناس ، إلى جانب « الشراب المكرور » ، « الكتاب المته »^(٣) . وكان على النساخ المحترفين يبغداد سنة ٢٧٧ هـ أن يقسموا بأنفسهم لن يشتغلوا بانتساخ أى كتاب في الفلسفة^(٤) . وفي درس عام ألقاه عبد القادر الجيلاني المتتصوف الكبير حمل

(١) القبطي ، طبع لبرت ص ٢٩٣ س ٢٠ : « كان إماماً عالماً بعلم كلام الأوائل ... وكان يتقى أهل زمانه في الناظر به ، فآخر ما عنده في صورة متكلمي الملة الإسلامية » .

(٢) السيوطي ، « بقية الوعاة » ص ٢٦٦ . كذلك يدعى النهي ، وهو جندي متخصص ، أن أبو المعالي الجويني (أستاذ الفزالي) ندم ، وهو على فراش الموت ، على اشتغاله بعلم الكلام ، وأن آلام علنه سببها هذه الدراسة الآلمة ؛ أورده أبو المحسن 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 ، أخبار سنة ٢٧٧ (طبعة بولاق ج ٧ من ١٦٢) . وكان هذا القرار =

= يشمل كتب الكلام أيضاً.

(١) أورده مرجليوث ، « مجلة الجمعية الأسيوية المالكية » سنة ١٩٠٧ . ص ٢٧٤ .
اسطر الأخير .

(٢) راجع بحث دى خويه الذى ظهر فى «أعمال المؤتمن السادس المستشرقين» ، سنة ١٨٨٣ ،الجزء الثانى ، القسم الأول (ليدن سنة ١٨٨٥) ، ص ٢٩٢ ، ٣٠٠ .

ال الخليفة ، وجلس القضاة والعلماء ومن بينهم ابن الجوزي – على سطح المسجد وتجمعت عدّة كبيرة من الناس وقفوا أمام المسجد في صفوف ، وألقى الكتب من فوق سطح المسجد ، في النار . وقام من يقرأ مضمون هذه الكتب كتاباً كتاباً ، ويقول – كل هذا وعبد السلام نفسه حاضر – العنوان من كتب هذه الكتب ، ومن اعتقاد بما جاء فيها ؛ فكان العامة يصيحون باللعن حتى تدعى هذا اللعن إلى الشيخ عبد القادر نفسه ، بل وإلى الإمام أحمد وكانت غضبة (على الكفار والملحدين) ولا غضبة يوم بدر . وقيلت الأشعار في هجاء هذا الملحد ، فيها تهكم وسخرية من عبادة النجوم .

وحكى على عبد السلام بأنه فاسق ، وجرد من طليسان العلماء ، وزوج به في السجن ، وأخرجت مدرسة عبد القادر من يده ، وأُسنِدت إلى ابن الجوزي . فلما أطلق سراحه بعد مدة من الزمن ، شهد كتابة بأن الإسلام حق وأنه مسلم مؤمن وعدّد ضلالاته السابقة . ولما سقط ابن يونس ، ردت إليه المدرسة التي انتزعت من يده من قبل . وهذا كان على ابن الجوزي أن يتقدّر وبسعي من عبد السلام قبض عليه ، وأرسل إلى واسط ، وزوج 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 الخليفة ورحب في القضاء على ما كان في الادارة من سوء وفساد ، قبض على أحد القضاة « وكان يدرس الحكم ، وأخذ منه مالاً كثيراً . 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 وما بعدها ، وهو النص رقم ٢ من النصوص الملحقة بهذا البحث .

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

— ٣ —

وكان طبيعياً أن تتجه كراهية أهل السنة أولاً وبالذات إلى إلآهيات أرسطو ، لأن مقدماتها ونتائجها كانت تعتبر متعارضة أشد التعارض مع مقتضيات عقائد الإسلام ، على الرغم مما بذله الفلاسفة المسلمين من عدة محاولات للتوفيق بين كليهما . ولم يقف الأمر عندها بل تعداها إلى ما هو تمييز لها ومقدمة ، فكان بدوره موضع الكراهة 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 ينمه إلا قليلاً جداً ، لأن الاشتغال به من مستلزمات علم الفرائض ، فالشرعية إذاً تقضى بتعلمه . والحسابات المعقدة التي يفترضها ممارسة هذا الفرع من فروع التشريع ، يجعل الحساب عملاً مساعداً للخبراء في التوريث ، لا يمكن لهم أن يستغنووا عنه . ولهذا فإن من المعتاد أن يوصف الواحد منهم بوصف «الفرضي الحاسبي» ، 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 يحمل طابع علوم الأصول . فكان القوم يشعرون بشيء من القلق بازاء الأشكال الهندسية . فهذه هي الأشكال الدائرية المعروفة باسم «دوائر العروض» المستخدمة في

(١) «المجلة الألمانية لمقدمة الكتب» DLZ ص ٧١٩ ؛ راجع بروكلمن ج ٢ ص ١٦٧ (سبط الماردبي) ، وراجع الكتاب نفسه ص ٢١١ (أبو العلاء البهشقي) . [يشير المؤلف هنا إلى كتاب «وسيلة الطالب في معرفة الأوقات بالحساب» للماردبي الموجود منه نسخة خطية يمنشن واستانبول ، وإلى كتاب «ما لا بد للفقيه من الحساب» للبهشقي الموجود منه نسخة خطية بالتحف البريطاني برقم ١٣٤٦ وفي بقية برقم ٦١٠ في ملحق فهرست كتبها] .

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

وإذا ننجد 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 حوالي سنة ٢٧٣ - ٢٧٧) إلى صديق له كان قد أرسل إليه معلماً نصراًنياً أولاً ، ثم آخر مسلماً من بعد ، كي يعلماه مبادئ الهندسة . ففي مستهل هذه الرسالة مباشرة يسخر التلميذ بمبادئ هذا العلم الذي أريده له تعلمه كي يصير زنديقاً ، ويلوم صديقه لأنّه قذفه بهذين الرجلين من أجل زعزعة إيمانه الدين بطريقة مُفْسَدَة^(٣) . نعم إن الموقف كله قد اخترع اختراعاً من أجل الدعاية والمزاح ، إلا أن هذا المزاح وتلك الدعاية تشيران إلى رأى سائد في طبقات واسعة ، أراد هذا الماجن العابث أن يسخر بسذاجة ليهانها ويعيبث .

وبعد هذا العصر بزمان ليس بالطويل نرى أبو الحسين بن فارس يعبر حقاً عن شعور عام موجود في الدوائر السنية ، حين يتحدث عن خطر الهندسة على الدين . ففي كتابه الذي أهداه إلى الوزير العالم الصاحب بن عبّاد (وهو من أعداء علوم الأولئل ، كما سنرى بعد حين) ، وعنـى به كتاب « الصاحب في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها » ، يتحدث في أحد مواضعه ، وقد أوضحت هذا الموضع وشرحـته من قبل في كتابي « دراسات إسلامية » ج ١ ص ٢١٤ ، عمـا اختصـت به العرب من العـلوم ، وفيـه يردـ على هؤـلاء الذين

(١) الأغانى ج ١٧ ص ١٨ س ٩ من أسفل .

(٢) الفقاطي طبع لبرت ص ٢٢٩ .

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

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

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

(١) كثيراً ما أشار خصوم الفلسفة في أسلوب تهكمي إلى ما تحدثه أسماء الفلسفة الطنانة
المنسورة من روع في النقوس تحمل الناس يخدعون بها . فيقول الغزالي في « تهافت الفلسفة »
(القاهرة سنة ١٣٠٢) ص ٣ : « وإنما مصدر كفرهم سماهم أسماء هائلة كسفراط
وبقراط وأرساطا طاليس وأمثالهم » . وشة مواضع أخرى أوردت في « مجلة الدراسات
اليهودية » REJ المجلد رقم ٣٣ ، تعليق رقم ٢ .

(٢) أما أن الفلسفة قد بهرتهم أسماء (ترجمة معناها اسم) كتب أرسطو وهاتهم ،
فهذا ما أخذته عليهم ابن قتيبة في أدب الكاتب (طبع جرينت Grünert ص ٣) في أسفلها .
وهذه الغرابة يجدوها خصوم العلوم اليونانية في مصطلحاتها كذلك . وأوضح مثل هذا ما قاله
أبو سعيد السيرافي في المناظرة التي جرت بينه وبين مقت بن يونس القنائي الفيلسوف في قيمة
منطق أرسطو (أوردها ياقوت ، السكتاب المذكور ، القسم الأول من الجزء الثالث ص ١١٩) .
ونرى الجاحظ يسخر (« الحيوان » ج ٣ ص ١١) من مصطلحات الفلاسفة بالجواهر الفرد
(ولم يكن منهم لأنه كان من تلاميذ النظام) ؛ راجع « البخلاء » ص ١٣٩ س ١ ،
« والبيان » ج ٢ ص ٨ س ١٨ . وفي هذه الأحوال كلها استعمل لفظ « هال » كما فعل
ابن فارس هنا . كذلك يقول الجاحظ عن الماتورية لهم يريدون أن يهولوا بالفاظهم الغريبة ،
في كتاب الحيوان ج ١ ص ٢٩ س ٢ : « والتهويل بهمود الصبح ألغ » ؟ ثم في السكتاب
نفسه ج ٣ ص ١١٣ س ٣ من أسفل يقول « إن الزنادقة أصحاب ألفاظ في كتبهم وأصحاب
تهويل » .

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

شيء منها بالأمور الدينية نفياً وإثباتاً، بل هي أمور برهانية، لا سبيل إلى مجادتها، وعلى الرغم من هذا كله فقد نجحت عنها آفان^(١). وذلك أن «من ينظر فيها يتعجب من دقائصها ومن ظهور براهيّتها، فيحسنُ بسبب ذلك اعتقاده في الفلسفة، فيحسب أن جميع علومهم في الوضوح وفي وثافة البرهان كهذا العلم [الرياضي] ، ثم يكون قد سمع من كفرهم وتعطيلهم وتهاونهم بالشرع ما نداولته الألسنة، فيكفر بالتقليد الحضن، ويقول : لو كان الدين حقاً لما اخترى على هؤلاء مع تدقيقهم في هذا العلم » ! وعبيضاً 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 الأطهارات، فال الأول طريقة برهانية، أما الثاني فطريقته تخمينية. ويعرف ذلك من جرّب كلام الأوائل في الرياضيات والأطهارات وخاصة فيه. فإذا قيل هذا للذى وثق بالفلسفه ثقة عميماء، «لم يقع منه موقع القبول، بل تحمله غلبة الهوى، وشهوة البطالة وحب التكاليس على أن يصر 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 ميادين علومهم ، يسرى إليه شرهم وشؤمهم . فقل من يخوض فيه [أى العلم الرياضى] إلا وينخلع من الدين وينحل عن رأسه لجام التقوى^(٢) .

ثم نرى الغزالى في كتاب آخر يطرد الرياضيات من دائرة العلوم التي يجوز للمسلم أن يشتعل بها طرداً فيه من العنف وعدم التحفظ الشيء الكثير . فهو في أحد كتبه^(٣) يتحدث عن آفات المناظرة ، ولا يرضى بأن يكون مافى هذا

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

(٢) « المنفذ » ص ٩ .

(٣) « فاتحة العلوم » (القاهرة ، المطبعة الحسينية ، سنة ١٣٢٢) ص ٥٦ .

الفن من فائدة تشريح خواطر^(١) سبباً في مدح هذه الرياضة العقلية يطغى على ماله من نتائج ضارة، وما يحده من الاتصال بصفات مذمومة (مثل السخاف والعجب والرتابة والمباهاة والحسد الخ) .

« فإن الشيء إذا كانت له منفعة واحدة وآفات كثيرة فلا يجوز التعرض لآفاته ، لتلك المنفعة الواحدة » فالخمر مثلاً شرك في ما لا يمنى نفع « في تعدد المزاج وتفويه الطبع وتفويه الدماغ ، واليسير في تشريح الخاطر » ، ومع ذلك فيما يحرمان . « بل الرياضة باللعبة بالشطرنج ، يشحد الخاطر ، فلا يجوز الاشتغال به والتعرض لآفاته ، وكذلك النظر في علم أقليدس والمجسطي ودقائق الحساب والهندسة والرياضية بها يشحد الخاطر وتفوي النفوس و [مع ذلك] نحن نمنع منها آفة واحدة وهي أنها من مقدمات علم الأولئ ، ولهن مذاهب فاسدة وراءها . وإن لم يكن في نفس علم الهندسة والحساب مذهب فاسد متعلق بالدين ، ولكن نخاف منه الانجرار إليه » .

وإلى هذه النتيجة عينها انتهى في الواقع بعض المتنبيين . فيروى مثلاً عن رجل اسمه محمد بن يونس البهان الأربيل (المتوفى سنة ٥٨٥) ، الذي اشتهر خصوصاً كلغوي ، أنه اشتغل ببعض علوم الأولئ ، وحلّ شكوك أقليدس ، وأقبل على دراسة المجسطي بطليموس إقبالاً صادف فيه بعض النجاح^(٢) ، ولكن في النهاية انتهى إلى أن ثمار هذه العلوم مُرثّجناها ، وأنها تقضى إلى غایيات مذمومة كالماء^(٣) .

(١) في « الإحياء » ج ١ ص ٩٥ س ١٧ ، يتحدث الفرازلي عن « التشريح الخواطر » عن طريق علم الكلام ، وراجع أيضاً عنوان كتاب « شحد الغطنة » ، ياقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٢ من ٧٤ ، السطر السابق على الأخير . كذلك نرى محيي الدين بن العربي يأخذ على الفقهاء في عصره أنهم يشققاون بالجدال « ينرون في ذلك تفريح خواطرهم » ، « الفتوحات المككية » (القاهرة سنة ١٣٢٩) ج ٤ ص ٤٥٩ س ١٢ .

(٢) ويقال عن مثل هذا العالم إنه « مجسطي أو قليديسي » ، ياقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٢ ص ١٦٠ س ٧ ؛ راجع وصف الفهرست لأحدهم بأنه « أقليديسي » ، ص ٢٨٥ س ١٢ .

(٣) السيوطي ، « بغية الوعاة » ص ١٢٤ : « ثم رأى أن مرارة هذا العلم مر جتناها ، وعاقبتها مذموم أولاهما وأخراها » .

— ٣ —

وينما استطاع الفلاسفة الأفلاطونيون المحدثون أن يجدوا مجالاً للاعتراف بعلم التنجيم في داخل الإسلام بقولهم إن «القدر» هو موجبات أحكام النجوم، و«القضاء» هو علم الله السابق بما يوجبه أحكام النجوم^(١) نرى أن علم الكلام قد اتخذ بازاء علم التنجيم موقف الانكار^(٢) له. وذلك لأن رأي في التسلیم بأن للنجوم تأثيراً عليّاً في أحداث الكون إنكاراً للمبدأ الرئيسي القائل بأن الله هو العلة الوحيدة وال المباشرة ل بكل الأحداث^(٣)؛ وفي هذا كان المعتزلة والأشاعرة متفقين كل الاتفاق. فنرى أحد المعتزلة المتقدمين ونعني به أبو الحسن البرذعي، يفسر قوله منسوباً إلى النبي هو: «إذا ذكرت النجوم فأمسكوا»، بأنه أمر 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 قوله مولى الشخص هو وقضاء الله شئ واحد: «وقد دل مولده على ذلك، وإنك لا تدفع عنه قضاء الله»، ياقوت، طبع مرجليلوث ج ٥ ص ٣٦٠ س ٤.

(٢) إخوان الصفا ج ١، من ٧٤، س ٩ من أصله حيث يقرأ: «أهل الجدل يتكون أخ...»

(٣) أبو حيان التوحيدي، «المقابسات» (طبعة عبای) ص ٥ س ٤: «ولا يكون المذهب ما زعم أرباب الكلام والمذين بأبون تأثير هذه الأجرام العالية في هذه الأجسام الساقطة، ويندون الوسائل والوسائل، ويدفعون الفواعل والقوابل». [يختلف نص طبعة السنديون (القاهرة سنة ١٩٢٩ من ١٢٤ س ١ — ٣) عن هذا النص اختلافاً كبيراً والأرجح عندنا أنه أصح من نص طبعة عبای، وهناك هو: «[هذا إذا كانت الأحكام صحيحة ومدركة محققة، أو مصادبة ملحقة، ومعروفة محسنة]، ولم يكن المذهب ما زعم [الضمير هنا] يعود على قوله في بدء الفقرة: «فهي أفضى لهذا الفاضل التحرير والحادق البصير، إلى هذا الخد والغاية، كان عالمه عارياً من المثرة، خالياً من الفائدة...». وأرباب الكلام والمذين بأبون تأثير هذه الأجرام العالية في هذه الأجسام الساقطة، ويندون الوسائل والوسائل...». راجع كتاب «محاضرات في الإسلام» ص ١٣٠، س ١٥ من أسفل، فيما يتعلّق بأحدى الصيغ التي يقال من أجل أن تؤثر النجوم تأثيراً علياً.

وتصر فيها كذا يفعل «جهال الفلسفه»^(١). وكذلك كتب متكلم معتزل شيعي هو حسن ابن موسى النبوختي (في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع) كتباً في «الرد على المنجمين»، ثم أنه رد على الجبائى لأن الجبائى لم يكن في رده على المنجمين قويأ حازماً، وإنما اكتفى باتخاذ وجهة نظر الشكاك^(٢). أما الأشاعرة فرأى مؤسس المذهب هو الأساس المعتمد، وهو الذى ألف كتاباً في الرد على القائلين بـ «إضافة الأحداث إلى النجوم وتعليق أحكام السعادة بها»^(٣). وهذا الرأى قد ظل رأى الأشاعرة السنين^(٤). كذلك الشافعى 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 عُذِّ السبب في استهثار أبي معشر البليخي (المتوفى سنة ٢٧٢ هـ = سنة ٨٨٥ م) بالدين، بعد أن كان قبل اشتغاله بهذا العلم من الآتقىاء الصالحين. ذلك أن أبو معشر

(١) «المعتزلة» ، طبع ت . و . أرنولد (ليپتسك سنة ١٩٠٢) ص ٥٣ ، س ٨ .

(٢) النبوختي ، «كتاب الرجال» (طبعة بومباي سنة ١٣١٧) : كتاب الرد على المنجمين ؛ فإن أبا علي تجاهل في رده على المنجمين ... راجع أيضاً المعتزلة ، الطبعة المذكورة ، من ٥٥ س ١٠ ، ص ٥٨ ، س ٦ من أسفل .

(٣) ابن عساكر ، أورده ميرن Mehren في كتابه عن الأشعرى Exposé من ١٠١ س ٨ من أسفل . كذلك يرد على كتاب الآثار العلوية لأرسسطو : «نقض كتاب الآثار العلوية على أرسسطاطاليس» ، السكتاب المذكور (تأليف ميرن) من ٨٠٢ س ١٣ .

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

(٥) يروون عنه أنه في افتخاره بهاته بمحضرة الرشيد ذكر أنه عالم بالنجوم يعرف منها «البرى من البحري ، والسمري ، والجلبي ، والقيليق والمصبيح» ؛ والظاهر أن معرفته بهذا العلم كانت بالأحرى متعلقة بعلم الفلك من هذا الباب (أورده ياقوت ، طبع مرجليوث ج ٦ من ٣٧٢ س ١٠) .

(٦) السبكى ، السكتاب المذكور ، ج ١ ص ٢٤٣ ؟ من ٢٥٨ س ٩ ؟ أبيات في ذم علم النجوم ، ياقوت ، السكتاب المذكور ص ١٩٧ .

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

وزرى أن الليث بن المظفر، وهو حفيد نصر بن سيار المشهور أحد الولاة في الأيام الأخيرة للدولة الأموية في الشرق ، ومحرر كتاب العين للمخليل ابن أحمد ، يقول عن نفسه إنه اشتغل بتحصيل جميع فروع العلم ، فيما عدا علم النجوم ؛ لا لأنَّه كان عاجزاً عن تحصيله ، ولكن لأنَّه رأى أنَّ 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) . فإنَّ المؤمنين من أهل السنة لم يكونوا راضين كل الرضا عن الفلك العلمي أيضاً . فعلى الرغم مما لمعرفةه من فائدة في إقامة بعض الشعائر الدينية (كمتحديد مواعيد الصلاة بالدقائق^(٥) — علم الميلقات — ، وتحديد القبلة — سمت القبلة) . ومن استعماله بهذا المعنى في كتبهم ، إلا أنه من علوم الأوائل ، أي من العلوم التي لم تنبت في التربة التي تنبت فيها العلوم الشرعية ، وكفى هذا لسكي يكون علماً متهماً . بل إنَّ مفسراً متكلماً كبيراً ، قريباً كلِّ القرب من الفلسفه ، كالفارخ الرازى لم يكن يشق بعلم

(١) القبطى من ١٥٣ س ١٥ .

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

(٣) ياقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٦ ص ٢٢٥ : « وما عجزت إلا أنَّى رأيت العلماء يكرهونه » .

(٤) مثل « الفهرست » من ٢٧٩ س ١٥ : « يشار إليه في علم النجوم وسيماً 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 والأخبار^(١) .

والحق أنهم وجدوا في مواضع من علم الفلك مقدمات وأقوالاً لا يمكن التوفيق بينها وبين ما في الإسلام توفيقاً حقيقةً . فالسلطان السنى خوارزه مشاه يرى ما أخبره به أحد الرجال عن بلاد « الشمس » طالعة فيها في منتصف الليل ، الحادأ وقرمطه ؛ فان صحة هذا الخبر تقتضى الشك في صحة قواعد مواقف الصلوات المختلفة^(٢) . إلا أن البيروني العظيم ، الذى كان يعيش آئذن في بلاط السلطان ، طمأنه على صدق ما أخبر به هذا الرجل^(٣) . ثم كيف يتافق مع حقائق علم الفلك أن تشرق الشمس من المغرب ، وقد ورد هذا في الحديث باعتباره علامه من علامات الساعة ؟ يرد محمد بن يوسف الكرمانى (المتوفى سنة ٧٨٦) على من أنكروا إمكان هذه الظاهرة ، معتقدين على القول بأن قوانين حركات الأفلاك ثابتة لا تتغير ، بقوله في كتابه « الكواكب الدرارى فى شرح البخارى » ، إن مبادىء أهل الحقيقة مردودة ، « وقواعدهم منقوضة ، ومقدماتهم ممنوعة » ، وهم أنفسهم اعترفوا بأن تغير المشرق والمغرب ليس بمستحيل^(٤) .

والآن فإذا كان موقف أهل السنة عاممة بازاء دراسة الطبيعيات ؟ إن الغزالى نفسه ، وهو الذى لم يشأ التسليم ، وهو يحارب الفلسفة ، بأن هناك تعارضًا بين الحقائق الفلسفية التى ثبتت رياضياً ، وبين الأحاديث ، وكان أميل إلى اعتبار الأولى صحيحة لا سبيل إلى دحضها ، مفضلًا التضحيّة

(١) « مفاتيح 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 العباسى في كتابه الوارد ذكره فيكتابي « 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 لائذاً بالتأويل المؤدى إلى التوفيق بينهما^(١)،
نقول إن الغرالي كان أقل ثقة بالطبيعيات منه بالفلكلك . فإنه يقول « وأما
الطبيعيات فالحق فيها مشوب بالباطل ، والصواب فيها مشتبه بالخطأ ، فلا
يمكن الحكم عليها بالغالب والمغلوب »^(٢) . وهذا الرأى المطبوع بطبع الشك
المشوب بالخوف أمكن أن يفسح المجال لكي يحيي من بعد ، عن السؤال
الذى وضعناه ، أحد كبار رجال الشافعية ، ونفع به شهاب الدين بن حجر
الهيثمي ، وكانت إجابته هاتيك ملحقة بتحريمه علم التجيم . قال ابن حجر :
« وأما البحث في الطبيعيات فإن أريد به معرفة الأشياء على ما هي عليه على
طريق أهل الشرع ، فلا منع منه ، وليس مشابها للتجيم المحرّم ؛ وإن أريد
به معرفة ما هي عليه على طريق الفلسفه ، فهو حرام ، لأنّه يؤود إلى مفاسد ،
كاعتقاد قدم العالم ونحوه مما لا يخفى من قبلهم . وحرمة حيلته مشابهة لحرمة
التجيم المحرّم : حيث أفضى كل منها إلى المفسدة ، وإن اختلفت نوعا
وقيحا »^(٣) .

— ٤ —

وكان لأهل السنة بازاء المنطق اليوناني موقف خطير ، أخطر بكثير من
موقفهم بازاء بقية علوم الأوائل . فبينما كان عدم الثقة بازاء العلوم اليونانية
الأخرى يبدوا في العناية بالتحذير منها فحسب ، ظهر السكافح ضد المنطق
في صورة معارضه خطيرة كل الخطورة . فالاعتراف بطرق البرهان
الارسططالية اعتبر خطراً على صحة العقائد اليمانية ، لأن المنطق يهددها
تهديداً جدياً كبيراً . وعن هذا الرأى عَبَّر الشعور العام لدى غير المثقفين في
هذه العبارة التي جرت بجري المثل : « منْ تَمَّ طَاقَ تَزَّدَقَ »^(٤) .

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

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

(٣) « فتاوى حديثية » (القاهرة ، الميمنية سنة ١٣٠٧) ص ٣٥ .

(٤) محمد بن شنب ، « الأمثال العربية في الجزائر والمغرب » ج ٢ (باريس ١٩٠٦) .

• Proverbes arabes de l'Algérie et du Maghreb ص ٢٨٣

والظاهر أن الفارابي — وفضله الرئيسي راجع خصوصاً إلى شروطه لكتاب أرسطو المنطقية وتبسيطها — قد قصد إلى معارضته هذا الرأي المتسلط على الأذهان ، حين كتب دفاعاً عن المنطق (لم يصل إلينا) ، جمع فيه طائفته من أقوال النبي يمكن أن تستخدم للحكم ، من وجهة نظر الدين ، حكماً في صالح المنطق^(١).

وكان للمتكلمين نصيب وافر في العمل على ذم المنطق من وجهة نظر الدين . وهم قد خرجوها على قواعد البرهان القياسي في محاولاتهم ، واعتقدوا أنهم يستطيعون تأييد أقوالهم بمقومات لا يبرر لها غير اشتئارها أو توافر المتخصصين لنصرة المذاهب عليها من غير برهان ، ومن غير كونها أولية واجهة التسليم^(٢) . وكان هذا سبباً في ازدياد الارسطوطيين المسلمين لهم^(٣) . ومن دوائر المتكلمين ، سواء المعتزلة منهم والأشاعرة ، خرجت كتب عديدة ضد الفلسفة عموماً ، والمنطق على وجه التخصيص^(٤) . وأخوان الصفاء ، ولعلمهم أن يكونوا في هذا مجالين بعض الغلو ، يهتمون بالمتكلمين (ويقصدون

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

(٢) راجع نشرتنا لكتاب « معانى النفس » ص ١٣ [هذا كتاب في الأخلاق ، أنساب خطأ إلى باخيا بن باقدا الفيلسوف اليهودي ؟ وهو باللغة العريضة بمعرف عربية . نشره جولدتسهير سنة ١٩٠٧ في « أعمال الجمعية الملكية للعلوم بجامعة جيتزجن » ، قسم الدراسات الفلسفية والتاريخية ، سلسلة جديدة ، المجلد التاسع ، عدد رقم ١ ، برلين ، فيدمون ، ٦٣ + ٦٩] وراجع ما يقوله الفزان ، « معيار العلم » ص ١٣١ س ١١ : « ترى تناقض أكثر أقىسة المتكلمين . فإنهم أنفواها من مقدمات مسلمه لأجل الشهادة ، أو لتوافر المتخصصين لنصرة المذاهب عليها ، من غير برهان ، ومن غير كونها أولية واجهة التسليم » . وراجع « ميزان العمل » (القاهرة ، مطبعة كردستان سنة ١٣٢٨) ص ١٦٠ س ٨ .

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

(٤) يمكن أن نذكر مثلاً كتاب « الرد على أهل المنطق » للنوريني (النجاشي) ، الكتاب المذكور ، ص ٤٧) .

المعتزلة) بأنهم يقولون بأنه لا فائدة في علم الطب^(١). وأن علم الهندسة^(٢) عاجز عن معرفة حقائق الأشياء^(٣)، وأن علم المنطق والطبيعيات كفرو زندقة، وأن أهلها ملحدون^(٤). ونستطيع أن نوضح هذه التهمة بمشال واحد ، وهو ما رواه الفيلسوف أبو حيان التوحيدي في كتابه « مثالب الوزيرين^(٥) » عن موقف الصاحب 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 في أيام وزارته^(٦) . وهذا الكتاب طعن في الصاحب وفي زميله أبي الفضل بن العميد ، وكان شواماً على من يقتنيه^(٧) . قال أبو حيان بعد أن وصف كثرة معارف الصاحب السطحية وسرعة بديهته في أسلوب تهكمي : « والغالب عليه (أي على الصاحب) كلام المتكلمين المعتزلة ، وكتابته مهجنة بطرائفهم ، ... وهو شديد التعصب على أهل الحكمة والناظرین في أجزائها ، كالمهندسة والطب والتجمیع والموسيقى والمنطق والعدد ، وليس له من الجزء إلا لاهي خبر ، ولا له فيه عین ولا أثر^(٨) ». وكتب الشيعة تنسّب العبارة الآتية إلى الإمام عبد الله (أي جعفر

(١) من صرحو بعذاتهم لعلم الطب ، المحافظ ؟ ولحمد بن ذكري الراري الطيب المهوّر كتاب في « الرد على الجاحظ في تعمق الطب » (الفهرست من ٣٠٠ س ٢٤) ؛ راجع « مجلة ثينا لمعرفة الشرق » WZKM المجلد رقم ١٣ من ٥٣ ، تعليق رقم ٣

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

(٣) راجع قبل من ١٤٠ تعليق رقم ٣ .

(٤) « رسائل اخوان الصفا » (طبعة بيروت) ج ٤ ص ٩٥ في أسفل : « إن علم الطب لا منفعة فيه ؛ وإن علم الهندسة لا حقيقة لها (هكذا) ؛ وإن علم المنطق والطبيعيات ، كفرو زندقة ، وإن أهلها ملحدون » .

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

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

(٧) أورده السيوطى في « بقية الوعاة » ص ٣٤٨ في السطر الأخير : « وهذا الكتاب من الكتب المخدودة ، ما ملئ أحد إلا وتمكنت أحواله » . راجع أميدروز ، « مجلة الاسلام » ، المجلد المذكور ، ص ٣٤٥ .

(٨) ياقوت طبع مرجلیوث ، ج ٢ ص ٢٧٦ .

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

— ٥ —

ولكن على الرغم من كل ما رأينا من أن المـنطقى — وهذا لقب المتخصصين في المـنطق^(٢) — لم يكن ينظر إليه أهل السنة بعين الرضى ، فانا نستطيع مع ذلك أن نشاهد أن بعضـاً من أمـة رجال الدين قد تحدثوا بخـير عن الاشتغال به اشتغالاً يـقوم على الـدراسات التي وجدت في العـصر العـبـاسي الأول^(٣) ، وانهم قد انتـفعوا به في خـدمة الكلام والـدراسات الـديـنية .

(١) الكليني ، « أصول الكافي » (عيـابـيـ سنة ١٣٠٢) ص ٥٢ س ١٠ . وهذه العبارة تذكرنا بالـحديث الذى وضعـه أهلـالـسـنة وقد أورـدـناـهـ فىـ «ـ مجلـةـ الجـمـعـيـةـ المـصـرـقـيـةـ الـأـلـمـانـيـةـ» ، المـجلـدـ رقم ٥٧ ص ٣٩٣ س ١٤ .

(٢) وقد يستعمل أحياناً كـلقب دائم لهؤلاء العلماء ، فـيشـلاـ يـحيـيـ بنـ عـدـىـ المـنـطـقـ ، أـبـوـ سـليمـانـ المـنـطـقـ ؟ـ وـالـآـخـيرـ كـانـ مـرـكـزاـ لـدـائـرـةـ مـنـ الـفـلـاسـفـةـ ، جـمـعـ أـبـوـ جـيـانـ التـوـحـيدـيـ فـيـ «ـ الـفـلـاسـفـاتـ»ـ بـيـاسـهاـ (ـ رـاجـعـ دـىـ بـورـ «ـ تـارـيـخـ الـفـلـاسـفـةـ فـيـ الـاسـلامـ»ـ صـ ١١٤ـ وـ مـاـ يـلـيـهـاـ ١٠٥ـ وـ مـاـ يـلـيـهـاـ مـنـ التـرـجـةـ الـعـرـبـيـةـ [ـ]ـ)ـ ؟ـ وـنـحـنـ نـجـدـ إـلـىـ جـانـبـ جـمـعـ المـذـكـرـ السـالـمـ لـفـظـ «ـ مـنـطـقـ»ـ جـمـعـ التـكـسـيرـ :ـ «ـ الـنـاطـقـ»ـ (ـ وـمـنـ الـمـؤـكـدـ أـنـ هـذـاـ كـانـ بـتأـثـيرـ لـفـظـ «ـ الـفـلـاسـفـةـ»ـ تـأـثـرـأـ لـفـظـياـ شـكـلـيـاـ)ـ عـنـدـ الشـعـرـانـيـ فـيـ «ـ لـطـافـتـ الـمـنـ»ـ جـ ١ـ صـ ١٢٤ـ سـ ٥ـ مـنـ أـسـفـلـ :ـ «ـ كـمـ هـوـ مـقـرـرـ فـيـ كـتـبـ الـتـكـلـيـنـ وـالـنـاطـقـةـ وـأـهـلـ الـهـنـدـسـةـ»ـ .

(٣) إلا أنـ الـكـتـابـ الـذـيـ أـمـرـ الـخـلـيـفـةـ الـمـعـضـدـ أـبـاـ اـسـحـاقـ الزـجاجـ بـتـفـسـيرـهـ تـفـسـيرـاـ لـمـ تـخـرـجـ مـنـهـ إـلـاـ سـيـفـةـ وـاحـدـةـ خـاصـةـ بـخـزـانـةـ الـمـعـضـدـ ، وـنـالـ الزـجاجـ مـنـ أـجـلـهـ مـكـافـأـةـ مـنـ الـخـلـيـفـةـ ، قـوـلـ إنـ هـذـاـ الـكـتـابـ لـمـ يـكـنـ مـوـضـوعـهـ عـلـمـ الـنـطـقـ ، كـمـ قـدـ يـسـتـنـجـعـ مـنـ عـنـوانـهـ الـذـيـ وـرـدـ فـيـ روـيـاتـ كـثـيرـةـ هـكـذـاـ :ـ «ـ جـامـعـ الـنـطـقـ»ـ .ـ فـانـ مـاـ أـورـدـهـ الـفـهـرـسـتـ صـ ٦٠ـ مـنـ وـصـفـهـ لـاـيـكـنـ أـنـ يـنـطـقـ إـلـاـ عـلـىـ كـتـابـ فـيـ الـلـغـةـ ، وـهـذـاـ يـبـرـرـ تـفـضـيـلـ فـلـيـجـلـ لـلـقـرـاءـةـ :ـ «ـ جـامـعـ الـنـطـقـ»ـ ، وـهـىـ قـرـاءـةـ أـورـدـهـاـ يـاقـوتـ أـيـضاـ (ـ طـبـعـ مـرـجـلـيـوـثـ جـ ١ـ صـ ٥٧ـ سـ ٣ـ مـنـ أـسـفـلـ)ـ .ـ وـلـأـنـهـ مـنـ الصـحـيـحـ أـيـضاـ أـنـ أـحـدـ تـلـامـيـذـ الزـجاجـ ، وـنـعـيـ بـهـ مـحـمـدـ بـنـ اـسـحـاقـ أـبـاـ النـصـرـ الـكـنـدـيـ ، قـدـ اـشـتـهـرـ بـأـنـهـ «ـ كـانـ عـالـاـ بـالـهـنـدـسـةـ ، قـيـاـ بـعـلـومـ الـأـوـاـئـلـ»ـ ، قـيـاـ بـعـلـومـ الـأـوـاـئـلـ ، الـكـتـابـ الـذـكـورـ ، جـ ٦ـ صـ ٤٠٧ـ سـ ٨ـ .ـ

وهذا نستطيع أن نلقى نظرة على الإسلام في الغرب أيضاً . فترى بعد موت الخليفة الحكم (سنة ٣٩٦) الذي عنى بعلوم الأوائل وعمل على انتشارها والاقبال عليها ، أن المنصور بن أبي عامر قد أمر بحرق جميع الكتب المؤلفة في العلوم القدية ، وبخاصة المنطق وعلم النجوم ، وكان المنصور يعتمد في تأييد حكمه على رجال الدين^(١) . إلا أنها نشاهد بعد هذه المظاهر الصادرة عن التعصب أن واحداً من أشد المتحمسين لنصرة السنة بمعناها الضيق ، هو ابن حزم ، كان من المؤيدين لعلم المنطق تأييداً مصدره الاعجاب وليس ابن حزم بوجه عام عدواً للفلسفة ؛ فهو يصرح بأن الفلسفة الحقيقية غايتها إصلاح النفس ، وتلذك الغاية بعينها هي غاية الشريعة ، فلا تعارض إذاً بين الاثنين ، وليس ينكر الشريعة إلا الذين يزعمون أنهم ينتمون إلى الفلسفة ، وواقع الأمر أنهم بمعانى الفلسفة حقاً جاهلون^(٢) . ولدراسة المنطق في نظر ابن حزم قيمة خاصة فتراه يقول^(٣) إن : « الكتاب التي جمعها أرسطو طاليس في حدود الكلام (٤) — يقصد قواعد المنطق) ... كلها كتب سالمة مفيدة ، دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته ، عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم . ويعظم منفعة الكتاب التي ذكرنا في الحدود (أي القواعد المنطقية) في مسائل الأحكام الشرعية (أي يظهر عظم منفعتها في مسائل الأحكام الشرعية) : بها يتعرف كيف يتوصل إلى الاستنباط (الصحيح) ، وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضها ؛ وكيف يعرف الخاص من العام ، والجمل من المفسر ؛ وبناء الألفاظ بعضها على بعض ، وكيف تقديم المقدمات واتساع التائج ؛ وما يصح من ذلك صحة ضرورية أبداً ، وما يصح مرة وما يبطل أخرى ، وما لا يصح البتة ؛ وضرب الحدود التي من شد عنها كان

(١) تجد وصفاً مفصلاً لحرق هذه الكتاب ، في « طبقات الأمم » لصاعد ، طبع شيخو (بيروت سنة ١٩١٢) من ٦٦ وما يليها .

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

(٣) « الملل » ج ٢ من ٩٥ .

خارجًا عن أصله ، ودليل الاستقراء ، وغير ذلك مما لا غناه بالفقير المجتهد لنفسه ولا ينفعه ملته عنه ». وهو يشير أيضًا إلى الكتب التي ألفها في حدود المنطق ، وفي رده على الاعتراضات التي وجهها القائلون بأن العالم قديم إلى من يقولون بأنه حديث ، 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 صاغت فيها ضائع من كتبه العديدة (٢) . ومع ذلك فانا نستطيع أن نكون فكرة عن منهاجها وقيمتها بما ذكره أحد معاصريه (٣) ، ونعني به القاضي أبو القاسم صاعد بن احمد قاضي طليطلة (المتوفى سنة ٤٦٢ هـ) . قال صاعد : « فعني (أى ابن حزم) بعلم المنطق ، وألف فيه كتابا سماه « التقرير لحدود المنطق » ، بسط فيه القول على تبيين طرق المعارف ، واستعمل فيه أمثلة فقهية وجواامع شرعية ، وخالف ارسطاطاليس ، واضع هذا العلم ، في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ، ولا ارتاض في كتبه . فكتابه من أجمل هذا كثیر الغلط ، بين السقط (٤) ».

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

(١) كتاب « المل والنجل » 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 س ٥ وما يليه ؛ راجع ياقوت ، طبع مجليلوث ج ٥ ص ٢٧ ، فإنه أورد هنا الموضوع .

وعيه وشعوره . إلا أن العناية بهذه الروح الأصلية في الأنجلوس ، ونعني بها الروح العلمية ، لم تكن ظاهرة في جميع رجال الدين هناك بدون استثناء . فإنه حتى في عصر الازدهار العظيم للدراسات الفلسفية ، وبديها الحياة من جديد ، وهو الازدهار الذي ظهر حتى في أيام دولة الموحدين أنفسهم ، نسمع وكتب الترجم تقدم لنا على هذا كثيراً من الشواهد — فقهاء المالكية المتزمتين يحملون على الدراسات الفلسفية في عنف ظاهر وغضب بـ^(١) . ومن أوضح الأمثلة على هذا الاتجاه مثل نأخذ 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 البيشات السنية في الشرق التي اتصل بها أثناء رحلته^(٣) .

وكان للغزال المكانة 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 حبًّا شديداً يكشف عمما كان يشعر به من حرج وضيق وهو يعالج باء زاء من يمثلون مذهب أهل السنة والجماعة . فان أبو الحجاج يوسف بن محمد بن طملوس (راجع قبل ص ١٢٣) الأنداسي الأرسسططالي المدافع عن الدراسات المنطقية وله كتاب في المنطق ، ونحن نراه في دفاعه عن المنطق وإيمانه بمكانة هذا العلم في الإسلام يعكس ما يقوله خصوم هذا العلم يستشهد بالغزال

(١) راجع ميغيل اسين بلايثوس في كتابه « ابن مسرة ومدرسته » (طبعة مدريد سنة ١٩١٤) من ١٩ تعليق رقم ٥ Miguel Asin Palacios, *Abenmassara y su escuela* [في هذا التعليق يقول بلايثوس إنه « بوجه عام ، كان المنطق يعتبر ، ليس فقط في القرون الأولى ، بل وفي المصادر المتأخرة أيضاً ، من بين الدراسات التي يحترم الاشتغال بها »] .

^(٢) المقرىء ح ١ ص ٧٦٦ نص هذه الآيات هو :

قد ظهرت في عصرنا فرقاً ظهورها شوئٌ على المصلحة
لا تقتدي في الدين إلا عما سمعنا وأبو نصر

داحم مقدمة « رحلات این جهیز »، الی عملها رسیت و دی خویه من ۱۵/۱۴

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

(٤) ذكر ابن العربي («الفتوحات المكية» ج ١ من ١٥٣ وما تليها ، القاهرة ، المطبعة الممنية سنة ١٢٦٠) أن ابن حميد دفن ابن رشد ، وكان في حالة تأثر شديدة.

خصوصاً، نقول إن ابن طملوس قال في عرضه للأحوال السائدة في عصره بعد أن أورد أسماء كتب الغزالى في المنطق، إن الغزالى، باعترافه، لم ينشأ في أسماء كتبه المنطقية أن يسميها باسم «المنطق» وإنما سماها بأسماء أخرى تخفي هذا الاسم الحقيقى الذى هو موضوع النزد والاستهجان^(١). «فهذه الكتب التي ألفها أبو حامد هي في^(٢) صناعة المنطق، لكن أبو حامد غير أسماء الكتب وأسماء المعانى المستعملة فيها ونكبَ عن ألفاظ أهل الصناعة إلى ألفاظ مألوفة عند الفقهاء ، معتادة الاستعمال عند علماء زمانه . وما فعل هذا كله إلا حذراً وتقيناً من أن يجرى عليه ما جرى على غيره من العلماء ، الذين أتوا بالغريب وغير المألوف ، من الامتحان والامتنان فصانوه الله عن ذلك بلطفة» . ولكن هذا لا ينطبق مع ذلك على القسم الخاص بالمنطق من كتاب «المقاصد» ، فإنه لا يغفل ذكر هذا الاسم وإنما يستعمله كما يشاء ، حين يذكر فائدة هذا العلم في أثناء البحث فيه فيقول : « فإذاً فائدة المنطق اقتناص العلم ، وفائدة العلم حيازة السعادة الأبدية فإذاً صح رجوع السعادة إلى كمال النفس بالتزكية والتحلية ، صار المنطق لا حالة عظيم الفائدة »^(٣) ثم أنه اعتقاد 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 تلويناته وإشاراته التي تکاد أن تكون تصريحاً أن له فيها (في صناعة المنطق تأليف ورثي في تسميتها من أن يسميها باسم المنطق . وهذه الكتب منها «عيار العلم» ، وكتاب «محلك النظر» ، وهو دون «عيار» ، ومقدمة «المستصنف» في الفقه ، ومنها مقدمة «المقاصد» . وراجع ما يقوله الغزالى في «تهافت الفلسفه» (القاهرة ، المطبعة العيلامية سنة ١٣٠٢) من ٦ س ١ : «الكتاب الذي سميته عيار العلم ، الذى هو الملقب بالمنطق عندهم » .

(٢) [في نص مؤلف البحث هن من]

(٣) «مقاصد الفلسفه» من ٧ .

ومحمد، وأخذتها عن صحف ابراهيم 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 بالمنطق أن يبين فائدة منهج هذا العلم للمباحث الدينية ، كما حاول أن ينظم تطبيق ذلك المنهج على هذه الأخيرة . فنراه في كتاب «القسطاس» يحاول جهده أن يستخرج أشكال القياس المختلفة ، التي هي وحدتها «موازين» ، الحقيقة ، من القرآن نفسه . وفي كتاب «المعيار» يقدم إلينا بحثاً منظماً كاملاً في المنطق ، واضعاً نصب عينيه دائماً استخدامه في الفقه وتطبيقه على مسائله فالآمثلة التي يضر بها 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 متتفقة اتفاقاً دقيقاً مع قواعد الاستدلال البرهانى ، بل إنه ليشير بالأحرى إلى ما هنا ذلك من الفروق السائدة بين كلام النهجتين في كتاب الناحيتين^(٥) ويميز تمييزاً واضحاً بين الاستدلالات ذات الطابع الظنى – وهي كافية في الفقه كل الكفاية – وبين الاستدلالات ذات الطابع اليقيني^(٦) ، ويكشف باستمرار عن خرق منهاج الفقه للقواعد المنطقية . فنجد في كتاب «المقصود» الذى قصد به إلى تقديم خلاصة للفلسفة الأرسطالية ، يتهزء الفرصة ، حين عرضه لنظرية القياس ، لكي يلقي 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 فى الفقيهات لا يبأى النظر فى العقليات» .

(٣) «معيار العلم» ص ٨٦ وما يليها .

(٤) مثلاً في الكتاب السابق ص ٤٦ س ٣ من أسفل ؛ ص ٥٨ س ٣ وما يليه ؛ من ٧٢ س ٠ من أسفل ، كذلك في مواضع من الكتاب متفرقة .

(٥) الكتاب السابق ، ص ٨٣ س ١٠ ؛ ص ٧٨ في أسفل ، ص ١٤٨ س ٢ ؛ وغير ذلك .

(٦) ص ٩١ س ٩ من أسفل .

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

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

وإن ما طبع عليه الغزالي من التردد ليجعله يصل في النهاية إلى نوع من الشك والقلق يشيرهما في نفسه تأمل^(٤)ه 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 الفلسفه» ص ٤٣ .

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

(٣) «معيار العلم» ص ١٠١ س ١١ : «ولقد خاض في الفقه من أصحاب الرأى من شدّى [في نص مؤلف البحث : سدّى ، وهو خطأ مطبعي] أطراقاً من العقليات ولم يتمّرها » .

ولسنا نستطيع أن نحدد تاريخ تأليفه على وجه اليقين^(١) ، يعبر عن سماته من هذا العلم تعبيراً ينم عن ضجر شديد فيقول : « وحولني (هذا الصديق) إلى فن أطْرَجْتَه بِحُكْمِ السَّاَمَةِ وَالضَّبْجَرِ ، فَعُدْتُ إِلَيْهِ معاوِدَةً مِن التَّفْتَ إِلَى مَا هُجِرَ وَظَلَّ الْإِلْتِفَاتَ إِلَى مَا هُجِرَ ثُقِيلًا^(٢) ». ويطلب إلى صديقه (في المقدمة وفي الخاتمة) أن يعاوه على أن يدعوا 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 يدعوا الله له بنفس الدعاء فيقول ويقولوا : « اللهم أرْهِ الْحَقَّ حَقًا ، وَارزُقْه اتِّبَاعَه ، وَأرْهِ الْبَاطِلَ بَاطِلًا ، وَارزُقْه اجْتِنَابَه^(٣) ». والآن فلنلخص حكمه الأخير على هذا العلم الذي أشاد به في مطلع سنه ، إشادة كبيرة باعتباره عملاً يؤدي إلى الظفر بالسعادة : يتحدث الغزالى في اعتقاداته (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 . فآية صلة هناك بين مهمات الدين وبين قواعد الحدوأشكال القياس مثلاً، حتى يحمد المنطق وينكر ؟ إلا إن هذا الانكار وذلك الجحود ليحملان أهل المنطق على سوء الاعتقاد في عقل هذا الذى يمحشه ويسكره . وعلى العكس من ذلك يرتكب أهل

(١) ولكنه على كل حال قد أله وهو في سن متقدمة ؟ فإن الغزالى 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 الذى نحن بصدده أقدم من التحرير النهاي لكتاب « المعيار » الذى نشره من بعد ، وقد أشار إليه أيضاً في « التهافت » من ٤٢٠ السطر الأخير باعتباره ملخصاً لكتاب « التهافت » .

(٢) « محك النظر » (طبع النمساني والقباني ، القاهرة ، المطبعة الأدبية ، دون ذكر تاريخ الطبع) .

(٣) كذلك في الرسالة الصغيرة لـى أـحمد بن سـلامـة الـدـمـيـ المـسـماـة « بـرسـالـة الـوعـظـ والإـعـقـادـ » == بـروـكـلـمـنـ جـ ١ـ مـ ٤٢١ـ بـرـقـمـ ١٢ـ ، ولـكـنـ لـيـسـ مـنـ الصـحـيـحـ ماـ وـردـ فـيـهـ فـرـاءـةـ اـسـمـ اـبـنـ سـلامـةـ هـكـذـاـ : الدـمـيـ)ـ المـطـبـوـعـةـ مـعـ كـتـابـ « فـيـصـلـ التـفـرـقـةـ »ـ ،ـ يـرجـوـ الغـزالـىـ صـدـيقـهـ نـفـسـ الرـجـاءـ فيـقـولـ :ـ [ـ وـهـأـنـاـ .ـ .ـ مـقـرـحـ عـلـيـهـ]ـ أـنـ لـاـ يـخـلـيـنـيـ عـنـ دـعـوـاتـ فـيـ أـوـقـاتـ خـلـوـتـهـ ،ـ وـأـنـ يـسـأـلـ اللـهـ تـعـالـىـ أـنـ يـرـيـنـيـ .ـ .ـ وـهـذـاـ الرـجـاءـ نـفـسـ يـتـكـرـرـ بـصـيـهـ فـيـ مـقـدـمـةـ «ـ مـعـيـارـ الـعـلـمـ »ـ ،ـ وـفـيـ «ـ المـنـقـذـ »ـ مـنـ ٣٠ـ سـ .ـ منـ أـسـفـلـ .ـ

المنطق هم الآخرون ظلماً ولا يعدلون . وذلك أنهم « يجمعون للبرهان شروطاً يعلم أنها تورث اليقين لاحالة . لكنهم عند الاتهام إلى المقاصد الدينية ، ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط . بل تساهلوا غاية التساهل . وربما ينظر في المنطق أيضاً من يستحسنها ويراه واضحاً فيظن أن ما يُنقل عنهم من الكفريات مؤيدة بمثل تلك البراهين (اليقينية) » فيتعجّل ويقع في الكفر قبل أن يتمكن من معرفة الحقيقة بادراً كـ حقيقة علومهم الأطهية ^(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 ، وإنما لكان الغزالي متنافقاً مع جانب خطير رائعاً من جوانب حياته العلمية .

— ٦ —

إلا أن المعارضة في دراسة علم المنطق لم تصيل أوج شدتها إلا في العصر الذي تلا الغزالي ، وكانت مرتبطة في هذا العصر ، ابتداء من القرن السابع الهجري ، باسم محمد من أشهر المحدثين في عصر بدء الانخزال . فالرواية يحذّرنا عن شخصية من أعظم الشخصيات العلمية في القرنين السادس والسابع الهجريين ، وتلك هي شخصية كمال الدين بن يونس الموصلي . عرفه ابن خلkan ، وكان على اتصال به ، فقدم لنا صورة واضحة لما كان عليه من عبقريّة وسعة أفق ومشاركة في نواحٍ عديدة من نواحي العلم ^(٢) . فالي جانب معرفته بالعلوم الشرعية الإسلامية على اختلاف مذاهبها ، كان ملماً بالتوراة والأنجيل ، حتى كان اليهود والنصارى ، فيما يحدّثنا الرواية ، يتلقون عنه تفسير كتبهم ، وكانوا يعلمون منه ما لم يكونوا يستطيعون العلم به من علمائهم هم أنفسهم ، ولم يكن له ثمة من نظير في معرفته بالرياضيات والطبيعتات والعلوم

(١) « المقدّس » ص ١٠ و ص ١١ .

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

الفلسفية، فكان يعلم من المنطق والطبيعة والحساب والهندسة والهندسة والطب والموسيقى والآدبيات ما لم يكن يعلمه واحد من معاصريه في فرع من هذه الفروع. وعلمه باقليدس وبطليموس لم يكن أقل من عليه بذخائر 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 الشهير زورى (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 تردداته عليه مدة من الزمان طويلة وعلى الرغم مما أظهره الشيخ من حسن استعداده لفائدته، لم يستطع هذا العلم أن ينفذ إلى دماغ هذا الطالب الشاب الذي كان اتجاه عقله اتجاه دينياً خالصاً. فلم يكن في وسع كمال الدين إلا أن يقول له: «يا فقيه، المصالحة عندي أن ترك الاشتغال بهذا الفن». فقال له: «ولم ذلك يا مولانا؟» فقال: «لأن الناس يعتقدون فيك الخير، وهم ينسبون كلَّ من اشتغل بهذا الفن إلى فساد الاعتقاد، فكانك تفسد عقائدهم فيك، ولا يحصل لك من هذا الفن». فقبل ابن الصلاح إشارته وترك الاشتغال بالمنطق. وإلى هذا كله يضيف ابن خلماكن أن كمال الدين كان «يتهم في دينه، لكون العلوم العقلية غالبة عليه». وكانت تعترضه في بعض الأحيان غفلة لاستيلاء الفكرة عليه بسبب هذه العلوم «وتبعداً لهذا حكم الناس عليه بما حكموا».

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

(١) بروكلمن ج ١ ص ٣٥٨ برقم ١٩.

الشرعية؟ وماذا يجب على ولد الأمر فعله بازاء 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 أنس السفة »^(١) والاتحالف، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزنقة. ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشرعية المطهورة، المؤيدة بالحجج الظاهرة، والبراهين الباهرة. ومن تلبّس بها تعليماً وتعلماً، قارنه الخذلان والحرمان، واستحوذ عليه الشيطان. وأى من أخذى من فن يُعمى صاحبها ويُظلم^(٢) قلبه عن نبوة نبينا محمد صلّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كلامه الذي كرّونه وكثراً غفل عن ذكره غافل مع انتشار آياته المستبينة ومعجزاته المستنيرة، حتى لقد اتّدّب بعضُ العلماء لاستقصائِها فجمع منها ألف معجزة^(٣)، وعدناه مقصراً، إذ هي^(٤) فوق ذلك بأضعاف لا تُحصى. فإنها ليست مقصورة^(٥) على ما وجد منها في عصره صلى الله عليه وسلم، بل يتّجدد^(٦) بعده

(١) تورية بالجزء الثاني من الكلمة: فـ[ـفة]. ويتلاعب أبو الفتح البستي بهذا اللفظ. فيقول إن « فلسفة » أصلها « فـلـ » السـفـةـ (ذكره الشعالي ، « يتيمة الدهر » [طبعة دمشق سنة ١٣٠٤] ج ٤ ص ٢٠٧ س ١٣) ، وتلاعب مثل هذا التلاعب أيضاً الفقيه أبو عمران الميرتلي في أبيات له هجا فيها الفلسفة (كتاب ألف باء [القاهرة ، المطبعة الوهبية سنة ١٢٨٧] ج ١ ص ٢٣ س ٢٠) فقال:

لا خير فيما الفـلـ أو له وآخره سـفـةـ

(٢) في المخطوطة: أظلم [ومؤلف البحث يقرأها: أظلم؛ وهي قراءة لا تتفق مع ما يقتضيه السياق من وضع الفعل في صيغة المضارع، لأنَّه معطوف على « يُعمى »؛ وهذا اختُرنا القراءة الموجودة بالطبعة المصرية]

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

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

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

(٦) في المخطوطة: على يتّجدد [ومؤلف البحث يقرأها: وما يتّجدد ، والقراءة التي أثبتناها هنا هي الموجودة في الطبعة المصرية ، وقد اختُرناها لأنَّها أوضح ولأنَّها تصحيح يسهل استخلاصه بما هو وارد في المخطوطة] .

صلعم على تعاقب العصور . وذلك أن كرامات الأولياء من أمته وإجابات^(١) المتواصلين به في حوالئهم ومغوثاتهم^(٢) عقيب تواصليهم به في شدائدهم ، 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 والتبعين والأئمة الجتهدين والسلف الصالحين وسائر من يُقدّى به من أعلام الأمة وساداتها ، وأركان الأمة وقادتها . قد برأ الله الجميع من مَعْرِشَة ذلك وأدناسه ، وطَهَرَهم من أوّل ضاره^(٣) . وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية فمن المشكّرات المستبشعنة ، والرقاعات المستحدثة ، وليس بالأنواع الشرعية ، والحمد لله ، افتقار إلى المنطق أصلاً . وما يزعمه المتطقّي^{*} للمنطق من أمر الحد والبرهان ففعلاً أغنى الله عنها كل^{**} صحيح الذهن ، لا سيما من خدم نظريات^(٤) العلوم الشرعية . ولقد تمت الشريعة وعلومها ، وخاصّ في بحر الحقائق والمذاقائق عملياؤها ، حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلافلسفه . ومن زعم أنه يشتعل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها ، فقد خدعه الشيطان ومحركه . فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر^{***} هؤلاء المياشيم ، ويخرجهم عن المدارس ، ويبعدهم ، ويعاقب على الاشتغال بفهمهم ، ويَعْرض من ظهر عنه اعتقاد عقائد الفلسفه على السيف أو الاسلام ،

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

(٢) [في الطبعة المصرية : إغاثاتهم] .

(٣) [في الطبعة المصرية : « أوّل ضاره » ؟ والقراءة التي في نص مؤلف البحث ، والتي أتيتناها هنا لها أن تكون الأصح] .

(٤) في المخطوطة : بطربات .

لتخمد نارهم^(١) ويمحى آثارها وآثارهم . يسر الله ذلك وعجله . ومن أوجب هذا الواجب عزّل من كان مُدرّسَ مدرسة من أهل الفلسفة والتصنيف فيها ، والاقراء لها ؛ ثم سجنه وإزالته منزله . وإن زعم أنه غير معتقد لعقائدهم ، فإن حاله تكذب به ، والطريق في قلع الشر قلع أصوله . واتصالب مثله مُدرّساً من العظام جملة ، والله تعالى ولِي التوفيق والعصمة ، وهو أعلم^(٢) . ومن ثم أصبحت هذه الفتوى وثيقة عليها يعتمد خصوم المنطق ، وبها يهينون ويستشهدون . ولن ينسى الناس أن هذه الفتوى موجهة أيضاً ضد الغزالي ، لأنَّه هو الذي أدخل مناهج المنطق في الفقهيات . وإن لابن الصلاح على الغزالي مآخذ ومتآخذ ؛ ونحن نراه لا ينسى أن يذكر من بين هذه المآخذ اشتغاله بالمنطق^(٣) .

وليسَت فتوى ابن الصلاح هذه إلا تعبيراً عن الرأي السائد في البيئات السنوية في مناطق واسعة من العالم الإسلامي إبان ذلك العصر ، ولم يكن الباعث عليه هذا التحرير الذي قضى به هذا العالم الديني الشهير . والبينة الواضحة على هذا ماحدث لأحد معاصريه ، ونعني به سيف الدين على الأدمي (المولود سنة ٥٥١ والمتوفى سنة ٦٣١) . وكان سيف الدين في أول اشتغاله حنبلي المذهب ، قد درس على ابن المّنى (راجع قبل ص ١٣١ ، تعليق رقم ١) وتخرج عليه . ثم انتقل من بعد إلى مذهب الشافعى . وكان عالماً بالدين

(١) [مؤلف البحث يقرأها : « ليمحى ديارهم » ، لأن في المخطوطة : « ليحم ديارهم » ؟ واضح أن هذه القراءة غير مكتبة ، نظراً إلى اضطراب الضمائر في ديارهم ، وآثارها ، وآثارهم . ولهذا أثبتنا ما هو وارد في الطبعة المصرية] .

(٢) [نشر مؤلف البحث هذه الفتوى عن مخطوطة بدار السكتب برقم ٣٣٧ ، فـ الشافعية ، ورقة ١٧ (فهرست دار السكتب ج ٣ ص ٢٤٨) ، وترجمها . ولكن فتاوى ابن الصلاح قد اشرت الأقسام الثلاثة الأولى منها بالقاهرة سنة ١٣٤٨ ، نشرتها إدارة الطباعة المنيرية عن مخطوطة موجودة بكتبة الأزهر ، وأخرى محفوظة بدار كتب رواق الأتراك 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 علماً الأصول) وبين الاشتغال بفنون من علوم الأولئ اشتغالاً (١) مهماً؛ وقد جاء إلى القاهرة وتولى تدريس العلوم الشرعية المعتادة، وأشتهر بذلك شهرة كبيرة. إلا أنه اضطهد أضطهاداً مذموماً للتعصب، لأنه اشتغل بالدراسات الفلسفية (المنطق خصوصاً) إلى جانب اشتغاله بالعلوم الشرعية، مع أنه لم يكن في تدریسه يدرس شيئاً من العلوم الفلسفية (٢). فقد اتهم بأنه فاسد العقيدة، يقول بالتعطيل (راجع قبل ص ١٢٨)، ويذهب مذهب الفلاسفة. وكانت محضر بذلك، وقع عليه الكثيرون، وأعلنوا فيه استباحة دمه (٣). فلما رأى سيف الدين هذا التأليب عليه فر إلى الشام، ودعى إلى التدريس بأحدى مدارس دمشق، ولكنه عزل من بعد لاتهامه بما يشبه ما اتهم به من قبل. وهذا مثل مأخذ من الحياة الواقعية فيه تطبيق للنظرية التي قال بها ابن الصلاح الشهري.

ومنذ هذا التاريخ اعتبر الاشتغال بالمنطق من بين الأشياء المحرمة على المؤمن الصحيح اليمان. 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 الفلاسفة موقفاً ملوءاً بأشد ما يمكن تصوره من العداوة، بل ويتخذ هذا الموقف نفسه بازاء المتأخرین من المستكلمين الذين مزجوا كلامهم بكلام الفلاسفة، ويوافق موافقة تامة وبدون شرط على ما أفقى به « جماعة من أمتنا ومشيختنا ومشيخة

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

(٢) يقول ابن أبي أصيبيعة ج ٢ ص ١٧٤، ١٨، الذي أغفل ذكر اضطهاد الأدمي، ما نصه: « وكان نادراً أن يقرئ أحداً شيئاً من العلوم الحكيمية ».

(٣) ابن خلkan ، طبع قسنطلي ، برقم ٤٤٣ (ج ٥ ص ٢٠) .

مشيختنا بتحريم الاشتغال بالفلسفة » على حد تعبيره . أما المقطع فان السبكي لا يحرمه تحريراً تماماً ، وليس من شك في أنه فعل هذا عاملاً حساباً لبعض الأئمة الذين اشتغلوا بالمنطق كالغزالى الذى كان السبكي يحمله كثيراً ، وإنما هو يسمح بالاشتغال بالمنطق بشرط أن يكون من يريد الاشتغال به قد رسمت قواعد الشريعة في قلبه ، ووصل في العلوم الشرعية إلى درجة من الكمال أصبح معها يعد « فقيها مقتياً مشاراً إليه من أهل مذهبة ، إذا وقعت حادثة فقهية » . أما ماعداه فيحرم عليه الاشتغال بالمنطق (١) . ومن المؤكد أن الاهابة بفتاوي الأئمة والمشيخة تشمل أيضاً فتوى ابن الصلاح .

ولعل تقي الدين بن تيمية الحنبلي الكبير (المتوفى سنة ٧٢٩) كان في موقفه بازاء هذه المسألة التي نحن بصددها مستقلًا عن ابن الصلاح . كان ابن تيمية عدواً لدوداً للفلسفة ، وهذا الرأي العدائى في الفلسفة وارد في معظم مؤلفاته العديدة . وله رسالة خاصة عنوانها « الرد على عقائد الفلسفه » ، أوصى تلميذه شهاب الدين أتباع الشیخ بها في رسالة التعزیة التي كتبها إليهم بعد موت الشیخ ، وقد لاحظ أيضًا أن من المتعدن الحصول على نسخة كاملة من هذه الرسالة (٢) . وكتب ابن تيمية أيضًا كتاباً عنوانه « نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان (٣) » ، لخصه جلال الدين السيوطي في كتاب موجود في مجموعة خطوطات قارئ برقم ٤٧٤ في مكتبة جامعة ليدين (٤) .

(١) « معید النعم ومیید النقم » لابن السبکی ، طبع مهرمن ص ١١١ . یشير السبکی في هذا الموضع إلى مقدمة كتابه « شرح مختصر ابن الحاجب » ، وفيها أورد كلام الأئمة المتقدمين في علم المنطق . وإلى هذا یشير أيضًا في « طبقات الشافعیة » ج ٤ ص ١٢٩ س ٦ ، أثناء دفاعه عن الغزالى ضد ابن الصلاح .

(٢) طبعت هذه الرسالة في مجلة « المثار » ، المجلد العاشر من ص ٦٦٦ إلى ص ٦٢١ .

(٣) [موجود من هذا الكتاب نسخة خطية في مكتبة سليمان ندوی بالمهند . وسلامان هذا بحث في هذا الكتاب ظهر في مجلة « الثقافة الاسلامية » Islamic Culture]

(٤) راجع كتابي عن الطاهرية من ١٣٠ .

وهذا السيوطى يحدثنا هو الآخر عن تحريره الاشتغال بفن المنطق ، فيقول في ترجمته الذاية التي تفيض بافتخاره بنفسه : « وقد كنت في مبادئه الطلب قرأت شيئاً في علم المنطق ؛ ثم ألقى الله كراحته في قلبي . وسمعت أن ابن الصلاح أفضى بتحريره ؛ فتركته لذالك . فهو صنف الله تعالى عنه علم الحديث ، الذي هو أشرف العلوم (١) . ويظهر أن السيوطى قد أظهر عداته للمنطق في مناسبة أخرى ؛ نعرف ذلك من الرسائل المنظومة (٢) التي تبادلها هو و محمد بن عبد السكرين المخيلي الفقيه التوائى المتخصص ، 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 السيوطى ، وقد كان على اتصال بالبيشات الدينية في داخل إفريقية (٣) ، يهاجمه مهاجمة عنيفة . حينئذ هب الفقيه التوائى ، على الرغم مما كان عليه من تعصب شديد (٤) ، للدفاع عن المهاجم في رسالة منظومة ، بينما السيوطى في رد المظوم الذى أرسله إلى توات قد برر سلوكه في هذه المسألة بقوله إن المنطق — وهو فضلاً عن ذلك من علوم اليهود والنصارى — علم يحرم الاشتغال به ، وأنه لا يتحقق لانسان أن يسمى كتاباً اتجاهه كتاباً كافور باسم « الفرقان » ، فهذا الاسم خاص

(١) أوردته مويرزنجه في طبعته لكتاب « طبقات المفسرين » للسيوطى ص ٦ السطر الأخير .

(٢) من كتاب « نيل الابتهاج » لأحمد بابا السوداني المطبوع في كتاب « ثغريف الحلف ب الرجال السلف » ، طبع أبي القاسم محمد الحناوى ج ١ (الجزائر سنة ١٩٠٦) ص ١٦٩ و ١٧٠ ، حيث يورد نص القصيدةتين .

(٣) راجع بحثي « في مميزات .. السيوطى وتأليفه » الذى ظهر في « محاضر جلسات أكاديمية قينا » 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 الإسلامي » المجلد رقم ١٢ ص ٢١٠ و ٢١١ Rev. du monde mus.

بالكتاب الكريم حسب (١).

وعلى الرغم من هذا كله فإن الكتب المؤلفة تدلنا على أن هذا الرأى القاضى بتحريم المنطق ، وهو الرأى الذى قال به المتعصبون ، لم يكن نصيحة النجاح فى السيطرة على نظام الدراسة الدينية الإسلامية . فالمكانة التى احتلتها الكتب المنطقية أمثال مؤلفات الأبهري (شرح إيساغوجى) والكاتى (الشمسية) والأخضرى وغيرهم من ألقوا متواناً في المنطق ، نقول إن المكانة التى احتلتها هذه الكتب — ونحن لا نذكر هنا إلا أعظمها تأثيراً — في التدريس بجانب العلوم الإسلامية ، تقدم لنا الدليل على أن أصوات المعارضة المعادية للمنطق ذهبت هباء ، ولم يكن لها في الواقع الأمر نجاح . بل إن عالم الكلام نفسه قد استخدم ، في تأسيس قواعده ومقدماته وفي تطوره وارتقاءه ، الفلسفة الارسططالية كمرشد يسير على منهج قويم ، وكان ذلك خصوصاً منذ الفخر الرازى (المتوفى سنة ٦٠٦) . وليس أدل على ضآللة النجاح الذى لقيته صرخات ابن الصلاح الشهير زورى مما كشف عنه حدثاً (٢) البحث في المذهب السلاوى الذى تضمنه كتاب السنوسى (٣) (المتوفى سنة ٨٩٢)

(١) [ولاسيوطى عدا هذا الكتاب هو أهم ما كتبه في هذا الباب ، ولعله أن يكون أوسع كتاب ألف في موضوع ذم المنطق وتقده ، في 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 لسيوطى . والذى نبه إلى وجودها هو أستاذنا الجليل فضيلة الشيخ مصطفى عبد الرزاق باك ، وهو يقوم الآن بالتدريس فيها ، والعمل على نشرها .

وفي أول هذا الكتاب يشير السيوطى إلى كتاب له آخر في هذا الموضوع نفسه هو « القول المشرق » ضمه أقوال أئمة الإسلام في ذمه ومحاربته . كما يشير أيضاً إلى الكتاب المذكور هنا آنفًا وتنقى به تلخيصه لكتاب ابن تيمية « نصيحة أهل الإيان » ، واسم هذا التلخيص « جهد القرىحة في تحرير النصيحة » [] .

(٢) ماكس هورتن ، « السنوسى والفلسفة اليونانية » ، في مجلة « الإسلام » سنة ١٩١٥
المجلد رقم ٦ من ١٧٨ — ص ١٨٨
Max Horten, "Sanusi und die Griechische Philosophie"

(٣) بروكلمن ج ٢ ص ٢٥٠

المعروف باسم «السنوسية» : فإن هذا المذهب يسير على نمط الفلسفة اليونانية .
وكتابه هذا قد نال مركز السيادة في المدارس السنوية في الإسلام .

وظل المنطق حتى أحدث العصور يدرس مع العلوم الشرعية باعتباره
علمًا مساعداً . ووضعت لفائدة الطلاب متونٌ في هذا العلم ، بل ووضعت
فيه منظومات أيضاً ، جريأاً على تلك الطريقة التعليمية التي لاتزال شائعة في
الشرق^(١) . ومنذ قرن أوينزيد نظم أحد الكتاب من رجال الدين في القاهرة
وكان كثير التأليف مشهوراً في زمانه ، أشكال القياس ، وأضاف إلى ذلك
شرحه عليه^(٢) .

ولما انرى هذه الظاهرة نفسها تتحقق بالنسبة إلى الفروع الباقية من علوم
الأوائل كذلك . وهذا دليل واضح على أن الاحتياجات والرغبات
النظرية التي صدرت عن المتعلمين المترمدين من رجال الدين في الإسلام
لم يكدر يكون لها أدنى تأثير في تشكيل الحقيقة الواقعية وتكوينها . والكافح
الذى قلنا بعرضه في هذا البحث إنما كان من نصيب زمان قد مضى وزال . أما
اليوم فأهل السنة من المسلمين لا يقاومون علوم الأوائل بصورةها الحاضرة
بعد أن ارتفعت ما ارتقت وتطورت ماطورت ، ولا يشعرون في أنفسهم
بشيء من المعارضة لها والسطخ عليها .

(١) ومن قبل نظم الفيلسوف الطبيب المشهور محمد بن زكريا الرازى (توفى حوالي سنة ٣١١ - ٣٢٠) قصيدة تعليمية في المنطق . فالفهرست يورد من بين مؤلفاته : « قصيدة في المنطقيات » (من ٣٠١ س ٢٤) .

(٢) « شرح نظمه لأشكال المنطق » ، على مبارك ، « الجلطة الجديدة » ج ١٢ س ١١ ، س ١٤ من أسفل .

نصوص ملحوظة

— ١ —

من كتاب « طبقات الباباية » لابن رجب المظيل ، مخطوطه مكتبة جامعة ليپتسك برقم ٣٧٥ ، برقم D.C. ٧٠٨ في فهرست فولز ورقة ١١٥ :

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

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

(٢) هذا كتاب في التاريخ لسبط ابن الجوزي (بروكلمن ج ١ من ٣٤٧) ، وقد نشر
 جزءاً منه بـ ر . چيروت (نسخة مماثلة لمخطوطة في جامعة بيل) ، شيكاغو سنة ١٩٠٧ .
 راجع أمدروز ، في « مجلة الجمعية الآسيوية الملكية » سنة ١٩٠٧ ، ص ١٠٧٥
 وما يليها .

(٣) راجم قبل ص ١٣٢ تعليق رقم ١

الخصول ، وكانت الطوائف مجتمعة على فضله وعلمه ، وكان يدرس في منزله ، ويحضر عنده الفقهاء . قال : ورتب ناظرًا في ديوان الطبق مدينة ، فلم تحمد سيرته ، فعزل ، واعتقل مدة بالديوان . ثم أطلق ولزم منزله . قال : ولم يكن في دينه بذلك ^(١) . ذكر لى ولده أبو طالب عبد الله في معرض المدح أنه قرأ المنطق والفلسفة على ابن مرقش الطبيب النصراوي ، ولم يكن في زمانه أعلم منه بتلك العلوم ، وأنه كان يتربى عليه إلى بيعة النصارى . قال وسمعت من أثق به من العلماء يذكر أنه صنف كتاباً شهاده « نواميس الأنبياء » يذكر فيه أنهم كانوا حكماء كهرمس وارسطاطاليس . قال : وسألنا بعض تلامذته الخصيصين به عن ذلك فما أثبته ولا أنكره . وقال : كان متسمحاً في دينه ، متلاعباً به ، ولم يزد على ذلك . قال : وكان دائماً يقع في الحديث وفي رواته ويقول : هم جهال لا يعرفون العلوم العقلية ، ولا معانى الأحاديث الحقيقة ، بل هم مع اللفظ الظاهر ، ويندمون عليهم ويطعنون عليهم . وما أنشده ابن النجاش من شعره :

دليل على حرص ابن آدم أنه ترى كفه مضمومة وقت ^(٢) وضعه
ويستطيع عند الممات إشارة إلى صغرها مما حوى بعد جمعه
وتوفي في ربيع الأول سنة عشر وستمائة ، كذلك ذكر ابن القادسي ^(٣) ،
وأبو شامة ، وذكر ابن النجاش أنه توفي في يوم الثلاثاء من ربيع الأول
ووفى من يومه بداره بدرب الحب (هكذا) ثم نقل بعد ذلك إلى باب
حرب ^(٤) ، رحمة الله وسامحة . وذكر ابن القادسي في تاريخه أنه وجد في بغداد

(١) في الأصل : بدل .

(٢) وهناك قراءة في الهاicens 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 المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٦٢ ص ١٥) .

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

يهودي تزوج بمحسنة ، وأولدها ولدين . فخاف اليهودي ، وأسلم . فجُمِعَ الفقهاء واستفتوا في أمره . قال : فقيل إن الفخر اسماعيل غلام ابن المني قال : « الاسلام يعجبٌ ماقبله »

من المخطوطة المذكورة ورقة ١١٦ :

« وكان أدبياً ، كيسيساً ، مطبوعاً ، عارفاً بالمنطق والفلسفة والتجميم وغير ذلك من العلوم الредية . وبسبب ذلك اُنْسِبَ إلى عقيدة الأوائل ، حتى قيل إن والده رأى عليه يوماً ثوباً بخارياً فقال : والله هذا عجب ! مازلنا نسمع البخاري ومسلم ، وأما البخاري وكافر فما سمعناه ، وكان أبوه كثير المجنون والمداubeة كما تقدم عنه . وكان عبد السلام أيضاً غير ضابط لسانه ، ولا مشكوراً ^(١) في طريقة وسيرته ، يُرْمَى بالفواحش والمشكرات . وقد جرت عليه محنة في أيام الوزير ابن يونس ، وُحُكم بفسقه ، وأحرقت كتبه . وكان سبب ذلك أن ابن يونس كان جاراً لأولاد الشيخ عبد القادر في حال فقره . فكانوا يؤذونه غاية الأذى . فلما ولى ابن يونس وسكن ، شتت شملهم وبعث ببعضهم إلى المطامير بواسط . وبعث فكبس دار عبد السلام هذا ، وأخرج منها كتبآ من كتب الفلسفه ، ورسائل إخوان الصفا ، وكتب السحر والتارنجيات وعبادة النجوم . واستدعي ابن يونس ، وهو يومئذ أستاذ الدار ، العلامة والفقهاء والقضاة والأعيان ، وكان ابن الجوزي معهم . وُقرىء في بعضها مخاطبة زُحل ، يقول : « أيها الكوكب المضيء المنير ! أنت تدبّر الأفلاك ، وتحيي وتميت ، وأنت إلهنا » ، وفي حق المريخ من هذا الجنس . وعبد السلام حاضر . فقال ابن يونس : هذا خطرك ؟ قال : نعم . قال لم . كتبته ؟ قال : لأرد على قائله ومن يعتقده . فأمر باحرق كتبه . فجلس

(١) في الأصل : مشكور .

قضى القضاة والعلماء، وابن الجوزي معهم على سطح مسجد مجاور لجامع 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 كتباً من مخاطبة السكواكب ونحوها، ويقول العنووا من كتبه، ومن يعتقده، وعبد السلام حاضر. فيصبح العوام باللعنة. فتعدى اللعن إلى الشيخ عبد القادر، بل وإلى الإمام أحمد، وظهرت الأحاديث البدوية^(١). وقال الخصوم أشعاراً، منها قول المذهب الرومي، ساكن النظامية:

لَيْ شَعْرٌ أَرْقَ مِنْ دِينِ رَكْنِ الدِّينِ
زُحْلٌ (٢) يَشْنِي عَلِيًّا وَيَهُوَ الْحَرَبِ
مِنْ هَتَّهِ النَّجْوَمِ ، إِذْ رَامَ سَعْدًا
سَارَ إِحْرَاقٌ كَتْبَهُ سَيِّرَ شَعْرِي
أَيْهَا الْجَاهِلُ الَّذِي جَعَلَ الْحَقَّ مَضْلَالًا وَضَيْعَةَ الْعُمَرِ غَبَنَا
رُمِّتْ ، جَهَلًا ، مِنَ الْكَوَاكِبِ بِالْتَّحِيرِ (٤) عَزَّا ، وَنَلَتْ ذَلَا وَسِيجَنَا
مَازَ حَيْلًا (٥) وَمَا عَطَارَدَ وَالْمِرَّ يَنْ وَالْمَشْتَرِي تُرَى يَامُّعْنِي ؟
كُلُّ شَيْءٍ يُودِي وَيَقْنِي سَوْيَ اللَّهِ إِلَهِي ، فَانِه لَيْسَ يَفْنِي
ثُمَّ حَكْمُ الْقَاضِي بِتَفْسِيقِ عَبْدِ السَّلَامِ وَرَمَيْ طَيْلَسَانَهُ . فَأَخْرَجَتْ مَدْرَسَة
جَدَهُ مِنْ يَدِهِ وَيَدِ أَيْهَهُ عَبْدِ الْوَهَابِ ، وَفُوْضَتْ إِلَيْ الشَّيْخِ أَبِي الْفَرْجِ أَبِي

(١) [يفسرها مؤلف البحث بأنها نسبة إلى بدر الموقعة المشهورة ، فيكون المعنى أن الحاضرين تمسوا للإسلام وثاروا من أجله ، كما تمحس أهل بدر من المسلمين ! إلا إنه يشكها بفتح الدال ، وصواب النسب إلى موقعة بدر أن تكون الدال سا كنة كما ابنتهان] .

- (٢) منصوب في الأصل .

(٤) هنا تقم بحمل ممه الوزن ؟ ولعل الصواب هو : حقداً على على .

(٤) في الأصل : بالتحيز .

(٥) في الأصل: زحيل.

الجوزى ، فذكر فيها الدرس مدة ، ذكر ذلك أبو المظفر سبط ابن الجوزى وذكر معناه ابن القادسى ، وزاد أن عبد السلام أودع الحبس مدة . ولما أفرج عنه ، أخذ خطه بأنه يشهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ، وأن الإسلام حق ، وما كان فيه باطل . وأطلق . ثم لما قبض على ابن يونس ردت مدرسة الشيخ عبد القادر إلى ولده عبد الوهاب ، وردد ما بقى من كتب عبد السلام التي أحرقت بعضها ، وقبض على الشيخ أبي الفرج بسعى عبد السلام هذا كما تقدم ذكره ^(١) . ونزل معه عبد السلام في السفينة إلى واسط ، واستوفى منه بالكلام ، والشيخ ساكت . ولما وصل إلى واسط عقد 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 بواسط ، ورجع عبد السلام .

(١) لا كمال ما ذكرناه قبل ص ١٢٩ عن اتجاه الخليفة الناصر الديني ، يجدونا أن نورد الموضع الوارد هنا بنصه : في الورقة ٩٥ بـ ما يلى :

« فلما ولى الوزارة ابن القصاب ، وكان راضياً خليلاً سعى في القبض على ابن يونس وتنبع أصحابه . فقال له الركن : أين أنت عن ابن الجوزى ! فانه ناصي من أولاد أبي بكر ، فهو من أكبر أصحاب ابن يونس ، وأعطاه مدرسة جدى ، واحتقرت كتبى بشورته . 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 أذاءه ، وقيل إن الشيخ ربما كان يعرض في مجالسه بضم الناصر . فأمر بتسليمه إلى الركن عبد السلام ، بفاء إلى دار الشيخ ، وشتمه وأغاظ عليه ، وختم على كتبه وداره ، وشتت عياله . فلما كان في أول الليل ، حمل إلى سفينته ، وليس معه إلا عدوه الركن ، وعلى الشيخ غلاله بلا سراويل ، وعلى رأسه تخفيفة ، فأحضر إلى واسط ، وكان ناظرها شيئاً . فقال له الركن : مكى من عدو لأرميه في المطحورة الخ ». وبلي ذلك ذكر سجين ابن الجوزى خمس سنوات (من سنة ٥٩٠ إلى ٥٩٥) ، ثم أطلق سراحه ، ورد اعتباره .

بحث في المعتزلة

لكرلو الفونسو نلينو^(١)

١ - أصل تسميتها

من المسائل الخطيرة أن نعرف لأى سبب وبأى معنى أطلق لفظ «المعتزلة» أول ما أطلق على أصحاب المذهب الذى كان فى القرون الشانى والثالث والرابع للهجرة خصما خطراً لمذهب أهل السنة فى الكلام . ذلك لأنه يتوقف على مثل هذه المعرفة حل مسألة من أهم المسائل التاريخية ، وتلك هى مسألة أصول حركة المعتزلة وطابعها الأصل .

وأشهر الروايات فى هذا الباب ، وهى رواية نسج حولها وحدها طائفة من الأقاصيص خاصة ، تلك الرواية التى تشقق هذا الاسم من اعتزال واصل ابن عطاء الغزال (أو اعتزال عمرو بن عبيد بن باب فى رواية أخرى^(٢)) . للحسن البصري (المتوفى سنة ١١٠ هـ = ٧٢٨ م) أو اعتزاله للمجامعة عموماً

(١) ظهرت هذه البحوث فى «مجلة الدراسات الشرقية» RSO المجلد السابع ، روما سنة ١٩١٦ . الأول فى الصفحات من ٤٢٩ إلى ٤٥٤ . والثانى فى الصفحات من ٤٦١ إلى ٤٦٦ ، والثالث فى الصفحات من ٤٥٥ إلى ٤٦٠ ، والرابع فى الصفحات من ٤٢١ إلى ٤٢٨ . وهكذا عنوانها فى الأصل على التوالى :

Sull' origine del nome dei Mu'tazilit.

Sul nome di «Qadariti».

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

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

[راجع ترجمته فى الملحق الموجود باخر هذا الكتاب .]

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

فِي مَسْأَلَةِ مَرْتَكِبِ الْكَبِيرَةِ : مُؤْمِنٌ هُوَ أَمْ كَافِرٌ (١) ؟
وَتَفَاصِيلُ هَذِهِ الْقَصَّةِ تَخْتَلِفُ قَلِيلًا بَاخْتِلَافِ الرِّوَايَاتِ : فَعَلَى حِسْبٍ

ويكرر هنا بعينه ابن رستة (طبع دى خويه ، سنة ١٨٩٢ م ٢٢٠) الذى كتب فيما بين سنة ٢٨٠ وسنة ٣٠٠ هـ فيقول : « كان يرى القدر ، ويعدو عليه . واعتزل الحسن وأصحابه ، فسموا المعتزلة ». أما السمعانى (كتاب « الأنساب » طبعة ليدن سنة ١٩١٢ م ٥٣٦) فيقول : « المعتزلى ... هذه النسبة إلى الاعتزال ، وهو الاجتناب . والجماعة المعروفة بهذه العقيدة إنما سموا بهذا الاسم لأن أبا عثمان عمرو بن عبد (هكذا) البصري أحدث ما أحدث من المبدع ، واعتزل مجلس الحسن البصري ، وجماعة معه فسموا المعتزلة » — ويقول الشريهى فى « شرح المقامات » (طبعة القاهرة سنة ١٣٠٦ ج ١ ص ٣٨٥) عن عمرو بن عبد : « ورآه الحسن [البصري] يوماً فقال هذا سيد شباب أهل البصرة ، إن لم يحدث . ثم أزاله ، ونهى عنه ، فقال بالعزل [اقرأ بالعدل] ودعا عليه ، وترك مذهب أهل السنة ، واعتزل الحسن البصري ، ونسبت اليه المعتزلة » — وورد كتاب آخرون كلتان الروايتين : الرواية التي تربط اسم المعتزلة بعمرو ؟ والأخرى ، وهى الأكثر انتشاراً ، التي تربطه بواصل .

(١) هذه المسألة التي ستنظر لها فيما بعد (ص ١٠٨ الخ) ذكرها عبدالقاهر بن طاهر البغدادي (المتوفى سنة ٤٢٩ هـ = ١٠٣٧ - ١٠٣٨ م) في كتاب «الفرق بين الفرق» (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ = سنة ١٩١٠ م) ص ٩٨ ، والسيد المرتضى على ابن الطاهر (المتوفى سنة ٤٣٦ هـ = ١٠٤٤ م) في كتابه «الأمثال» (غزير الفوائد) طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ = ١٩٠٧ ج ١١٤ ص ١١٤ - ١١٦ (المجلس الحادى عشر) حيث أضاف في ذلك (خصوصاً في ص ١١٦) ؛ والشهرستاني (المتوفى سنة ٥٤٨ هـ = ١١٥٣ م) طبع كيورتن بلندن سنة ١٨٤٢ - ١٨٤٦ ص ١٧ وص ٣٣ - ٣٤ وابن خلكان ثمن اسم واصل (برقم ٧٩١ من طبع فستيفل)، وبرقم ٧٣٩ من الطبعات المصرية ، وقد ذكر خطأ « انه أخذ ذلك عن كتاب «الآنساب» لسمعاني؟ والشريف على البرجاني في شرح «مواقف» الايجي (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ = ١٣٢٧ ج ٨ ص ٣٧٧) [١٣٢٧ - ١٣٢٥ هـ = سنة ٧٥٦ م]؟ والرواية مذكورة أيضاً باختصار في نص الايجي المتوفى سنة ١٣٥٥ هـ = ١٣٥٥ م؟ وأبو الحasan بن تقرى بردى في تاريخه « (طبع يونبول ومتى ج ١ ص ٣٤٨ تحت سنة ١٣١) وأبو الفدا في تاريخه ، طبع ريسكى ج ١ ص ٤٧٨ تحت سنة ١٣١ (طبعة استانبول سنة ١٢٨٦ ج ١ ص ٢١٢) والمهدى لدين محمد بن يحيى بن المرتضى في كتابه « الم Mizla » طبع ت . و . آرنولد ، ليپتسك سنة ١٩٠٢ ، ص ٣ - ٤ (عن مصادر مختلفة) ، و « القاموس» تحت لفظ عزل ، و « تاج العروس » ج ٨ ص ١٥ ، والقرىزى (المتوفى سنة ١٤٤٢ هـ = ١٣٢٤ م) في « 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 في المصادر التي تعزو اسم الم Mizla إلى أصل آخر والى سند كرها فيما بعد من ص ١٨١ - ١٨٥

بعضها جاء اسم المعتزلة من العبارة التي قالها الحسن في تملك المناسبة لتمييزه 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 ، مشيرًا إلى عمرو بن عبيد وإلى نفر من أتباعه بسبب اعتراضهم 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 .

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

separati (Pococke 1650), separatists (Sale 1734), secessores seu separatistae (Reiske 1778), Abweichende, Sectirer (vom Hammer-Purgstall 1837), séparatistes (Schmölders 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.

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

(١) إلا ديتريشى في « ترجمة رسائل الفارابى الفلسفية » ، المقدمة مني (*Alfarabi's philosophische Abhandlungen übersetzt*، فاته يدعى على واصل أنه قال : « أنا ممعزٌ منكم ich sage mich von Euch los

لم يقم به إلا ثولف^(١) وفيل^(٢) واشتنيز^(٣) في رسالته الصغيرة . لذلك كان اتفاق الآخرين في الجوهر قليل القيمة .

فيرو إشتنيز (ص ٣٠—٣٣) الذي لا يقيم وزناً للروايات العربية التي ذكرناها آنفاً أن المعتزلة «اسم عام لفئة انفصلت عن الجمود وانشققت عليه ، وهو يقابل لفظ Secte بالألمانية»؛ ولكن بمعنى الزمان أصبح هذا الاسم في أوائل القرن الثاني للمigration عملاً على مذهب خاص . وقد يُفسّر هذا على أن هذه الفرقة كانت من بين فرق الإسلام أهتموا وأكثروا خطراً في هى «الفرقـة» بالمعنى الكامل لهذه الكلمة . وعلى كل حال فيبدو أن هذه التسمية قد انتشرت انتشاراً بطبيعة . إذ يتكلم ابن قتيبة (المتوفى سنة ٥٢٧٦ = ٩٨٨٩ م) عند ذكره لذاهب 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 الشكيلية 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 وأسلامهم» ليپتسك سنة ١٨٤٥ ص ٦ تعليق Die Drusen und ihre Vorläufer

(٢) في كتابه «تاريخ الخلفاء» ، ما نفهم سنة ١٨٤٦ — سنة ١٨٥١ ج ١ ص ١٩٣ تعليق Geschichte der Chalifen

(٣) في كتابه «المعتزلة أو أحرار الفكر في الإسلام» ليپتسك سنة ١٨٦٥ ، في قطع Die Mu stazilten oder die Freidenker im Islam

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

فهو لا يحوي أسماء كثيرة من المعتزلة المشهورين (فلا يذكر واصل بن عطاء مثلاً) ، ومن

جهة أخرى يذكر أشخاصاً لاصلة لهم بالاعتزاز مثل الحذين وهب بن منبه ، ومكحول ، وقاده المشهور الذي كان عدواً للمعتزلة وأورد ابن رسته هذا الثبت عبته ص ٢٢٠ —

٢٢١ (ويظهر أنه نقله عن ابن قتيبة — وليرجع القارئ 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 اشتياز اعتماداً على نصوص عربية متأخرة عن القرن الثالث الهجري تسمى المعتزلة أحياناً باسم القدرية ، تلقاها كثيرون من الباحثين بالقبول . ففون كرير الذي رأى أولاً في مذهب المرجئة أصول المعتزلة (١) ، اعتقد من بعد أن مذهب القدرية في القدر تطور بالبصرة إلى مدرسة كلامية ذات نزعة عقلية خاصة على يد بشار بن برد ، وعمرو بن عبيدة ، وواصل بن عطاء (٢) . وديترش (٣) يظن أن السبب في اعتزال وائل الجماعة ، هو ثورته على المذهب المنكر لحرية الإرادة . وينهض دى بور إلى القول بأن القدرية هم أسلاف المعتزلة ، وأن مؤلّم الآخرين هم خلفاء القدرية (٤) . وينذكر دوزي صراحة أن وائل بن عطاء « أنشأ مذهب المعتزلة أو القدرية (القائلين بحرية الإرادة) كما يسمون أيضاً» (٥) ويصرح هو تسامياً (٦) بأن « النقطة التي ابتدأ منها مذهبهم كانت إنكار القدر . ولكن اسم المعتزلة (المنفصلين) الذي اخذوه هم وغيرهم من مبتدعة المسلمين ،

(١) « تاريخ الأفكار السائدة في الإسلام » ، برلين سنة ١٨٦٨ *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*، حيث يقول في ص ٢٧ : « يبدوا أن [الاعتزال] قام على أساس إيجائي » .

(٢) « تاريخ حضارة الشرق في أيام الخلفاء » ، فيينا سنة ١٨٥٥ — ١٨٧٧ ج ٢ من ٤٠٩ إلى ٤١١ *Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen* .

(٣) مقدمة كتابه « ترجمة وسائل الفارابي الفلسفية » ، ليدن س ١٨٩٢ ص ١١٦ *Alfarabi's philosophische Abhandlungen übersetzt*

(٤) « تاريخ الفلسفة في الإسلام » ، *Geschichte der Philosophie im Islam* من ٤٤ ص ٤ [ص ٥١ من الترجمة العربية] .

(٥) « بحث في تاريخ الإسلام » ، ترجمة ف . شوؤان ، ليدن سنة ١٨٧٩ ص ٢٠٥ *Essai sur l'histoire de l'Islamisme* ، traduit par V. Chauvin

(٦) في الفصل الخامس بالاسلام من كتاب « تاريخ الأديان » الذي أشرف على إخراجه شانتپيه دلاسوسيه *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 الارادة (القدرية) والثاني مذهب الارجاء (المرجحة) ». ومن هنا كانت مسائل حرية الارادة، وإنكار أو تخفيف عذاب المسلم المذنب ، ما ورثه في مذهبهم عن هاتين الفرقتين من مسائل » . وكذلك جولد تسير في كتابه « محاضرات عن الاسلام » (طبعة هييدلبرج سنة ١٩١٠ ص ١٠٠) يؤكّد أن « نقطة ابتداءهم كانت بواعث مصدرها التقوى والتعبد ، مثلهم في ذلك مثل سابقهم القدرية القدماء » ؛ مع أنه يصرح في الصفحات التالية بأنه لا يرى في مسألة حرية الارادة النقطة الرئيسية في مذهب المعتزلة . أما جالان (٢) فيميز جيداً بين القدرية والمعزلة ؛ ولكنه يقول « إن فلسفة المعتزلة قد هيأها مذهب القدرية وأعدّها » ، وإن « إنكار القدر المطلق وعذاب المؤمن المذنب (هكذا !) عذاباً أبداً كانا نقطة ابتداء خلاف المعتزلة ، وظلال النقطة الرئيسية في مذهبهم » . وفي سنة ١٩١٠ حاول جولد تسير أن يفسر الاسم تفسيراً جديداً لو أنه صح لكان يطبع الأصول الأولى لمذهب المعتزلة بطابع مغاير لذاك 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
نحو *Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam* .
تفق عند الخطأ الذي وقع فيه هورتن فيما يتعلق بمذهب المعتزلة في عذاب الآخرة وصلة
بعذاب المرجحة .

(٢) « بحث في المعتزلة (أصحاب النزعة المقلية في الاسلام) » ، چينيف ، سنة ١٩٠٦
صفحات ٢٩ ، ٣٨ ، ٤٥ ، *Essai sur les Mo'tazelites (Les rationalistes de l'Islam)* ،
— 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 باريس سنة ١٩١١ .

اخرین متأخرین كذلك ، إلى ميولهم الصوفية وزهدهم ، أى إلى بعدهم عن زخرف الدنيا وشهواتها ^(١) ، ويورد شاهداً قدماً على استعمال لفظ «معتزل» بمعنى زاهد أو متبعد ^(٢) . ومع هذا كله فإنه يقول : «معنى هذه الكلمة المنشقون » . ولست أريد أن أكرر هنا الأسطورة التي عن الناس بروايتها من أجل تبرير هذه التسمية ، وإنما أريد أن أقر أن التفسير الحقيقي لهذه التسمية هو أن البدور الأولى لهذا المذهب كانت دوافع صادرة عن التقوى والتعبد وكان الباعثون على هذه الحركة رجالاً متبعدين ، زهاداً معتزلين (زاهدين) ثم اتصلت الحركة بالدواوير العقلية ، فاتخذت شيئاً فشيئاً موقفاً المعارضة بازاء المعتقدات الدينية السائدة ^(٣) .

هذا الفرض الذي افترضه جولد تسيره تقبله هورتن بمحاس شديد في سنة ١٩١٢ ^(٤) ولكن مرجوليوث ^(٥) رفضه بشدة فقال متحدداً عن الأصل القدري لمذهب المعتزلة : « المعتزلة (من انفصلوا) وهم الذين اغترلوا لا إخوانهم ، وإنما مجلس الحسن البصري ، كانوا يؤمّنون بحرية الارادة » .

أما أنا فأرى أن ما افترضه جولد تسيره وهي 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 ؟ ألم يكن الزهد منتشرأ بنفس الدرجة في الوسط الديني الذي اغترل المعتزلة ؟ ألم يكن الحسن

(١) « محاضرات في الإسلام » طبعة هيدلبرج سنة ١٩١٠ ص ١٠١ .

(٢) الكتاب السابق ص ١٣٦ (تعليق رقم ٢ على البدل رقم ٥) .

(٣) الكتاب السابق ص ١٠٠ .

(٤) « المذاهب الفلسفية عند المتكلمين في الإسلام » ، بون سنة ١٩١٢ ص ١٤٩ .
تعليق رقم ٣ ، *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologer im Islam* .

(٥) « الإسلام » ، الطبعة الثانية ، لندن س ١٩١٢ ص ١٨٨ .

البصري مشهوراً بالزهد ، وهو أستاذ واصل ؟ وهل يتحمل أن تكون الروايات العربية سواء منها المعتزلية أو السننية قد أخطأ إلى هذا الحد فنسبت تسمية المعتزلة ونشأتهم لا إلى مسألة عملية وإنما إلى مسألة إيمانية وعقيدة خاصة ؟ ييدو لـ أن فرض الباحث الإسلامي الكبير (جولد تسيلر) بعيد عن الحق أكثر من بعد التفسيرات السابقة المأولة .

والواقع أن الباحثين لم يتبعوا حتى الآن انتباهاً كافياً إلى مسألة خطيره كل الخطورة . تلك هي أن المؤلفين العرب على اختلاف آرائهم في أصل تسمية المعتزلة ومعناها الأول يكاد يتتفقون^(١) على أن الخلاف بين أهل السنة وبين مؤسسي مذهب المعتزلة (واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد) إنما نشأ حينما احتمم النزاع واشتدت الخصومة بين متكلمي الخارج ومتكلمي أهل السنة ، حول مسألة مرتكب الكبيرة ، من جراء الثورات الخطيرة التي قام بها الخارج . ذلك النزاع الذي لم يَعْنِ حالة المذنب في الحياة الآخرة فحسب ، بل كانت له نتائج حيوية خطيرة من الوجهين العملي والسياسية ذلك أننا فأنه لو سلمنا بمذهب الخارج في اعتبار مرتكب الكبيرة كافراً^(٢) وكانت النتيجة أن يعتبر خارجاً على الأمة الإسلامية ، وأن يعتبر زواجه بمؤمنة باطلاً ، وألا تقبل له شهادة ، وأن يستباح دمه وماله ، ثم من الناحية السياسية يصبح خلفاء بنى أمية وعامتهم وأنصارهم عاصين لله ، يجب على كل مسلم حقاً أن يثور عليهم ويحاربهم . وعلى العكس من ذلك يسقط هذا التشدد وذلك التحرير على الثورة ضرورة إذا أخذنا بمذهب أهل السنة في أن الفاسق مع ذلك مؤمن ، وله من أجل ذلك أن يتمتع بكل الحقوق التي

(١) أنظر ما أوردناه من مقتبسات في ص ١٧٣ تعليق ، وفقرات المسعودي المشار إليها في ص ١٨١ إلى ص ١٨٣ .

(٢) لا يعنينا هنا أن يعتبر كافراً شرك أو مشركاً (كما ترى فرق الخارج الأزارقة والجادات والصفويّة) أو أن يعتبر كافر نعمة وكافراً كفران نعمة (كما يرى الخارج الإباضية) . أنظر « الفرق بين الفرق » عبد القاهر البغدادي ص ٩٧ — ٩٨ .

لكل عضو في الأمة الإسلامية ، اللهم إلا في حالات ضئيلة .

في هذه المسألة التي كانت موضوع مناقشات عنيفة في النصف الثاني من القرن الأول لما لها من تأثير سياسية وعملية ، كان خلاف واصل وعمرو بن عبيد مع أهل السنة ، وبسبها كان اعتزالهما إياهم . ذلك أنهما وقفوا موقفاً وسطاً ، شبهه 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 المسألة الدينية بحسب ما قلنا من قبل ، الحياد في النزاع السياسي الذي كان على أشدّه بين الفريقين المتنازعين . أما الأصول الأخرى لمذهب المعتزلة فإنها أضيّفت شيئاً 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 رأى^(١) ، بينما لا تذكر المصادر القديمة شيئاً مثل هذا عن واصل .

وإذا كانت الغالبية العظمى من المؤلفين العرب قد اخذوا لفظ معتزل يعني منشق على الجماعة الإسلامية الصحيحة ، ناسين تملّك المسألة المهمة ، حيث أضلتهم الفكرة العنادية ، فكرة اعتبار المعتزلة فرقة منشققة 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 فقرزان هامستان للمسعودي (المتوفى سنة ٩٥٧ = سنة ٩٥٨ م) لم يتمكناشتباير من معرفتهما ، ولم يقدرهما جالان حق قدرهما . ففي الفصل السابع عشر بعد المائة من مروج الذهب مانصه : « ومات واصل بن عطاء ويكتن بأبي حذيفة في سنة إحدى وثلاثين ومائة . وهو شيخ المعتزلة ، وقد يمها ، وأول

(١) لدى ابن رسته وابن قتيبة في الفقرات المشار إليها آنفاً ص ١٧٣ تعليق رقم ٢ ، وكذلك لدى كثير من الكتاب المتأخرین .

من أظهر القول بالمنزلة بين المزليين: 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 الخامسة ، ويعنينا 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 ، لامبسيل لكتاباته^(٢) ؛ ثم القول بالمنزلة بين المزليين ، وهو الأصل الرابع : فهو أن الفاسق المرتكب للكبائر ليس بمؤمن ولا كافر ، بل يسمى فاسقا^(٣) على حسب ماورد التوفيق^(٤) بتسميته وأجمع أهل

(١) المسعودي : « مروج الذهب » ، طبعة باريس سنة ١٨٦١ — ١٨٧٧ ج ٧ ص ٢٣٤ . وقد أخطأ المترجم الفرنسي (باريبيه دي مينار) فهم الجزء الأخير من هذه العبارة حيث يقول في ترجمته « Il désigna ses sectateurs par le nom de moutazélites » ، أي du mot *t'ital* (se séparer) (يعني الشفاق وانفصال) . ثم هو من جهة أخرى يخطئ في ترجمته للاصطلاح « منزلة بين المزليين » بكلمة *mixte* (l'état mixte) (وهذه الترجمة غير الصحيحة قد كررها هنري جالان في كتابه « بحث في المعتزلة » ص ٤١ و ٤٧) .

(٢) يرى المعتزلة أن المسلم المرتكب للكبائر ، والذى يموت دون توبه ، يخلد في النار ، وكل ما هناك هو أن عذابه فيه أخف من عذاب الكفار ؛ بينما يرى أهل السنة أن المسلم لا يخلد في النار حتى ولو كان مرتكباً للكبائر (اللهيم إلا السكفر) ، ويعتقدون في شفاعة الملائكة والتبيين وأولياء الله المسلمين المذنبين . ومن أجل هذا هم يسلمون ، أي أهل السنة ، ضميئاً بأن الله يعلم أن يتخلل ماجاء به من وعد أو وعيده في القرآن . وقد أخطأ Dozy في ذهنه النصوص حينما كتب يقول في كتابه « بحث في تاريخ الإسلام » ، ليدين سنة ١٨٩٧ ص ٢٠٣ إن المعتزلة يعتقدون في نوع من « المظاهر » [وهو الذي ذكره دانتي في السكونيديا الالمانية فقال إنه مكان بين النار والجنة لابد أن يتطور فيه الإنسان من ذنبه قبل دخوله الجنة] . وقد كرر هذا الخطأ بعينه هنري جالان في كتابه « بحث في المعتزلة » ص ٤١ .

(٣) للسيد المرتضى في اختيار المعتزلة لهذا المفهوم كلام مفيد في كتابه « الأمالي » (— غور الفوائد) طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ ج ١ ص ١١٥ ، ١١٦ .

(٤) هكذا ، كما هو موجود في الطبعات المصرية ، بدلاً من كلمة « التوفيق » الموجودة في طبعة باريس ، راجع فيها يتعلق بكلمة توقف يعني « 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 ليتسلى سنة ١٩١٢ ص ٢٧١ ب (س ٨) .

الصلوة^(١) على فسوقه . قال المسعودي : ولهذا الباب سميت المعتزلة وهو ،
الاعتزال . وهو الموصوف بالأسماء والأحكام مع ما تقدم^(٢) من الوعيد
في الفاسق من الخلود في النار ،^(٣) .

وكلام المسعودي يحتاج إلى تفسير بسيط للألفاظ التالية : « تسميتها » ، « أسماء » ، « أحكام » ، سند كره في الملحوظة الأولى الموجودة بملحق هذا البحث . ويكتفى هنا أن نقول إن المسعودي يقصد بقوله « تسميتها » وصف الشخص بأنه مؤمن أو كافر أو فاسق ؛ وبقوله « أسماء » الألفاظ المتقابلة من إيمان وكفر ، مؤمن وكافر ؛ وبقوله « 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 محاديدين بين طرف رجال الدين والساسه في وقت ما ، متنعين هكذا عن الخصومات والمنازعات القائمة بين المسلمين . وإلى جانب ذلك يرى أن اسم المعتزلة لم

(١) أى المسلمين الحقيقين . راجع مثلاً البيت الذى قاله أى بن خريم حينما أربد دفعة إلى الاتصاف لموازية ضد على (الدينورى) : «الأخبار الطوال» طبع جويرجاس ص ٢٠٦ :
ولست بسائل رجلاً يحصل على سلطان آخر من قريش
وحق لي يومنا هذا يقول الناس فى طرابلس بهذا المعنى : «ناس مصلين» .

(٢) إشارة إلى الأصل الثالث الذي ذكره قبل ذلك بقليل.

وحق، إلى يومنا هذا يقول الناس في طرابلس بهذا المعنى: «ناس مصلين».

(٣) المسعودي : « مروج الذهب » ج ٦ ص ٢٢ . وهنا أيضاً أخطأ المترجم الفرنسي حين ترجم فقال : « Mais simplement *prévaricateur*, 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 *l'ttal*, 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 *prévaricateur* ». وكذلك أخطأ المترجم حين افترض (ج ٦ ص ٤٩٠) أن النص قد حرره النساخ .

يطلقه عليهم أهل السنة . وإنما اختاره المعتزلة أنفسهم للدلالة على موقفهم الخاص في هذه المسألة . ورأى المسعودي له خطره ، لا لقدم المؤلف فحسب بل أيضاً لأنَّه ألف كتاباً خاصة في المذاهب الكلامية المختلفة والفرق الدينية العديدة ، ويطابق هذا الرأي ما نص عليه «السان العرب» ، ج ١٣ ، ص ٤٦٧ (ونقله من بعد «القاموس» و«تاج العروس» ج ٨ ، ص ١٥) : «وَقَوْمٌ
مِّن الْقَدْرِيَّةِ يُلْهِبُونَ الْمَعْتَزَلَةَ ، زَعَمُوا أَنَّهُمْ اعْتَزَلُوا فِتْنَى الْضَّلَالَةِ عِنْهُمْ
يَعْنُونَ أَهْلَ السُّنَّةَ وَالْجَمَاعَةَ وَالْخُوَارِجَ الَّذِينَ يَسْتَعْرِضُونَ النَّاسَ قَبْلًا» .
ثم إن قول المسعودي يؤيد ما يرويه الرواة حول الموقف الديني
والسياسي الذي وقفه واصل بن عطاء بازاء من اشتراكوا في الحروب الدينية
في القرن الأول بين أنصار عثمان ، بين أنصار علي والأمويين (٢)
أما البدعة الثالثة ، أو الأصل الرابع على قول البعض ، والذي به اعتزل واصل
الجماعة ، فهو أنَّ الخوارج قالوا بأن طلحة والزبير وعائشة ومن تبعهم كانوا
كافرين حينما حاربوا علياً في موقعة الجمل ، وأن علياً كان على حق في محاربته
لإياهم ، وكذلك في محاربة معاوية في صفين . ولكنَّه صار كافراً بقوله التحكيم
يُبَيَّنُ أَهْلُ السُّنَّةَ أَنَّ الْفَرِيقَيْنِ حَارَبَا فِي مَوْقِعَةِ الْجَمَلِ كَانَا مُسْلِمَيْنَ مَعَ
اِخْتِلَافٍ وَاحِدٍ فِيهَا بَيْنَهُمَا ، وَهُوَ أَنْ عَلِيًّا كَانَ عَلَى حَقٍّ ، يُبَيَّنُ كَانَ خَصْوَصَة
عَلَى ضَلَالٍ . وَكَانُوا ثَائِرِيْنَ دُونَ أَنْ يَكُونُوا مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَافِرِيْنَ أَوْ فَاسِقِيْنَ
لَذَلِكَ كَانَتْ شَهَادَةُ أَحَدِ الْفَرِيقَيْنِ مَقْبُولَةٌ شَرْعًا إِذَا كَانَ صَادِقًا . أَمَّا واصل
فَأَرَأَى رَأْيًا وَسَطَّاً بَيْنَ رَأْيِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَرَأْيِ أَهْلِ الْخُوَارِجِ فَقَالَ إِنَّ أَحَدَ
الْفَرِيقَيْنِ «فَاسِقٌ» ، وَلَكِنَّ مَنْ غَيْرَ الْمُمْكِنِ مَعْرِفَةُ أَيْمَانِهِ فَاسِقٌ عَلَى وَجْهِهِ

(١) يُبَيَّنُ هَذَا عَرْضُ الرَّأْيِ الْآخِرِ الْفَائِلِ بِأَنَّ أَصْلَ تَسْمِيَةِ الْمَعْتَزَلَةِ تُرْجَعُ إِلَى أَهْلِ السُّنَّةِ ؛
وَيُورِدُ «الْسَّانُ» بِأَبْرُوزِيِّ عَنْ قَاتِدَةٍ ؟ أَمَّا «الْقَامُوسُ» فَيُورِدُ قَصْرَةَ الْمَسْنَ البَصْرِيَّ ؟

(٢) مَا يُبَيَّنُ هَذَا لِمَ يَنْذِكِرُهُ اِشْتِيرُ إِلَّا عَرْضاً فِي كِتَابِهِ «الْمَعْتَزَلَةِ» ، ص ١٥ ، وَقَدْ أَغْفَلَهُ
جَالَانَ تَمَاماً فِي كِتَابِهِ «بَحْثُ فِي الْمَعْتَزَلَةِ» .

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 أحد هما فاسق، دون أن يعرف أحدهما 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 اشتراك 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 لا نظر إليه باعتباره تسمية اخترعها الخصوم قدحاً فيهم، وسخرية بهم.

يذكر أبو الفدا^(٤) في «أخباره» خاصاً بسنة ٣٥٥هـ أسماء بعض الأشخاص الذين لم يريدوا مبايعة علي، ولو أنهم ليسوا من شيعة عثمان. ويضيف إلى ذلك قوله : «وسمموا هؤلاء المعتزلة، لاعتزاظهم بيعة علي».

(١) عبد الفاهر بن طاهر البغدادي، «الفرق بين الفرق»، ص ٩٩ – ١٠٠، راجع الشهربستاني طبع كيوتن، ص ٣٣ – ٣٤، والمقريزى في «خطبه» طبع بولاق سنة ١٢٧٠هـ، ص ٣٤٦ = طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤هـ – ١٣٢٦هـ ج ٤ ص ١٦٥.

(٢) عبد الفاهر البغدادي، ص ١٠١ ؟ الشهربستاني ص ٣٤.

(٣) ولترجم أيضًاً أقوال بصرى بن المعتمر رئيس معتزلة بغداد فيما يتعلّق برأيه في الحلفاء الأولى ورجال المزورب المذكورة الأولى ؟ وهي أقوال غير غنائم شعرًا في أيام هارون الرشيد (من سنة ١٧٠ إلى سنة ١٩٣هـ = سنة ٧٨٦ – ٨١٩م) وحفظها لنا المهدى الدين أحمد بن يحيى المرتضى في كتابه «المعتزلة»، طبع أرنولد ليپتسك سنة ١٩٠٢، ص ٣٩.

س ٧ – ٩ . وراجع كذلك ما سبقه فيما بعد ص ١٩١ تعلق ٢.

(٤) «أخبار» أبي الفداء، طبع ريسكتة، هفتنيا سنة ١٧٨٩هـ – ١٧٩٤هـ ج ١، ص ١٨٢ (= من طبعة استانبول سنة ١٢٨٦).

ثم إن هذه الفقرة كانت معروفة طبعاً لدى ج. فييل، ولذلك وقع في نفس الخطأ الذي وقع فيه فون همر بر جشتل من أن هذا الاسم كان علماً على كل من لم يبايعوا علياً فقال: «فهؤلاء الذين رفضوا بيعته سمووا تبعاً لما يقوله أبو الفداء ص ٢٨٢ «بالمعتزلة»، وهو اسم يرى آخرون أنه أطلق على فرقة دينية متأخرة، بينما سمى المنشقون السياسيون «بالخوارج» أو «الثائرين». ومن هنا يعتقد فييل أن اسم فرقة المعتزلة يجب أن ينطوي «معتزلة» بصيغة اسم المفعول، منعاً لمظنة وجود صلة بين اسم رجال سنة ٣٥٥ وبين اسم المتكلمين المعتزلة، معتمداً على قصة الحسن البصري مع واصل. ويختتم كلامه بقوله: «والأرجح عندي أن هذه الفرقة قد جاءها اسمها عن طريق أهل السنة الذين سموهم بهذا الاسم تحقيراً لشأنهم. وهذا الاسم يُنطوي معتزلة

(١) «معرض صور لتراث حياة السكان المسلمين العظام في الفرون السبعة الأولى للهجرة»، ليونسك فودرمشتات سنة ١٨٣٧ — سنة ١٨٣٩ ج ١ من ٣٢٤ .

Gemäldeaal der Lebensbeschreibungen grosser moslimischer Herrscher der ersten sieben Jahrhunderte der Hidschret

(٢) «الدروز وأسلانهم»، ليتشك سنة ١٨٤٠ من ٦ ، تعليق * und ihre Vorläufer

و معناه « المنشقون (علی المؤمنین إيماناً صحيحاً) »^(١).
وبعد حكم قيل السبلي هذا ، لم يحاول أحد أن يرى صلة ما بين المعتزلة
السياسيين في سنة ٣٥ و بين المعتزلة المتكلمين الذين ظهروا في نهاية القرن الأول
أو أوائل القرن الثاني للهجرة .

ولكن النصوص التاريخية التي نشرت بعد كتاب قيل تدلنا على أن
الفعل « اعتزل » (بدون مفعول أو مع المفعول به) كان له معناه الخاص
في لغة السياسة في القرن الأول والنصف الأول من القرن الثاني للهجرة .
فكان يستعمل للدلالة على الامتناع عن مناصرة أحد الفريقيين المتنازعين ،
وعلى الوقوف موقف الحياد مع ذم كلا الفريقيين^(٢).

(١) « تاريخ الخلفاء » مائهم سنة ١٨٤٦ — سنة ١٨٥١ ، ج ١ ص ١٩٢ — ١٩٣
تعليق *Geschichte der Chalifen* وقد قرأها من قبل « معتزلة » بفتح الزاي پوكوك (سنة
١٦٥٠ : فكتب يقول : Motazalos 'Separatos') ؛ و سبل Sale (سنة ٧٣٤ فكتب :
« Motazalites, or Separatists ») ؛ و ريسكه (سنة ١٧٧٨ و ١٧٨٩ فكتب :
١٨٠٦ : ودي سامي (al Motazalah, seu secessorum, vel separatistarum)
بعد ذلك فكتب : les Motazal, les Motazales) ؛ و موناك (« أمهاج من الفلسفة اليهودية
والمرية » طبعة باريس سنة ١٨٥٩ فكتب : Motazales) و ميرن Mehren (« الأشرى »
طبعة ليدن سنة ١٨٧٩ فكتب : Motozales) وأماري (في كتابه عن « السكتب
العربية عن صقلية » تورينو سنة ١٨٨٠ — ١٨٨١ ج ٢ ص ٤٩٥
Bibl. ar.-sic, trad.,
فكتب « Mu'tazaliti ») . ولكنهم لم يملقاوا على هذا كثیر أهمية ، كما يظهر من ترجماتهم
التي تصل إلى حد التناقض مع صيغة اسم المفعول كما هي الحال لدى سبل و ريسكه . وقد قال
دوزي في سنة ١٨٥١ بعشل مقالاً به قيل ، وذلك في كتابه « فهرست السكتب الشرقي في
أكاديمية ليدن Catalogus Codd. Orientalium biblioth. Academiae Lugduno
Batavae سنة ١٨٥١ — ١٨٧٧ ج ١ ص ١٦) ، ولكنه في كتبه المتأخرة عدل ضميا
عن صيغة اسم المفعول ، وهي صيغة غير محتملة إلى حد بعيد من الناحية اللغوية ، وتختلف من
جهة أخرى مع ما تذكره القواميس العربية ، ومع ما يؤكده السمعانى تأكيداً صريحاً في كتاب
« الانساب » طبعة ليدن سنة ١٩١٢ الصفحة اليمى من الورقة رقم ٥٣٦ حيث يقول :
« المعتزلى بضم الميم . . . وكس الراء . . . هذه النسبة إلى الاعتزال وهو الاجتناب » .
كذلك استعمال لفظ « اعتزال » يعني « مذهب المعتزلة » يقتضى صيغة اسم الفاعل ضرورة .
(٢) ومن هنا كان لامانس على حق في أن يضع الفصل السادس من مجموعة الفيضة جداً

وقد نشأ هذا المعنى مباشرة من استعمال لفظ « اعتزل » بمعنى « تجنب » و « عاش في عزلة » الخ . ولعل القرآن قد سبق إليه (سورة ٤ آية ٢٠) حينما قال موسى للبصريين وهو يدعوهم « وإن لم تؤمنوا إلى فاعزلون » (أي لا ترجموني ، آية ١٩) أو كما يقول أصحاب المعاجم والمفسرون « خلوا سبيلا ولا تكونوا على ولا معى »^(١) – وهناك أمثلة أخرى (إلى جانب كلام أبي الفدا المذكور آنفًا) توضح المسألة أحسن توضيح^(٢) : ففي « الأغاني » ج ٢١ ص ٧ س ٢٠ : « كان (والد الشاعر أيمان بن خريم) أحد من اعتزل حرب الجبل وصفين وما بعدهما من الأحداث فلم يحضرها ؟ »

وفي « الأخبار الطوال » لأبي حنيفة الدينوري ص ٣٥٥ السطر الأخير

« دراسات عن حكم الخليفة الأموي معاوية الأول » بيروت سنة ١٩٠٨ ص ١٠٩ — *Etudes sur le règne du Calife omayyade Mo'âwia Ier, Beyrouth 1908, 109-125* *(= MFO, II, 1907, 1-17)* «Le parti des 'Otmaniya et des Mo'tazila» هنا العنوان : (حزن الشمانية والمعتزلة) وترجم هذا الأخير بقوله « es neutres » (أي الواقفين على الحياد بين أنصار علي ، وأنصار عثمان أو الأمويين) ؛ وبالاحظ مع ذلك أن اقتباسات لامانس العديدة لا تشير إلى استعمال لفظ « معتزل » وإنما إلى الاعتزال والحياد . — وفي التعليق المأجود في ص ١١٥ لبس ؟ فالدينوري (ص ٢٠٦ س ١١) لا يقول إن إيمان الشاعر كان معتزلاً وكان شامياً إنما يقول « [ولو أنه] من أهل الشام وكان معتزلاً للفوم » (أي خصماً للأمويين) .

(١) « لسان العرب » ج ١٣ ص ٤٦٧ س ٣ — ٥ ؛ « تاج المرروس » ج ٨ ص ١٥ س ٧ من أسفل ؛ « تفسير » الطبرى (الطبعة الثانية) ج ٢٥ ص ٧٢ (خلوا سبيل) ؛ تفسير الفخر الرازى ، طبعة القاهرة سنة ١٣١٠ [— ١٣٠٨] ج ٧ ص ٤٥٢ ؛ « الكشفاف » للزمخري ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٧ ج ٢ ص ٣٦١ ؛ « تفسير » البيضاوى طبع فليشر ج ٢ ص ٢٤٦ الخ .

(٢) ومن جهة أخرى يلاحظ استعمال لفظ « اعتزال إلّى » بمعنى « انضم إلى حزب فلان » (تاريخ الطبرى ج ١ ص ٣١٧٩ س ١٨) : « واعتزل عبد القيس إلّى على إلا رجاله أقام » أو بمعنى « يأوي إلى مكان بعيد » (تاريخ الطبرى ج ١ ص ٣١٧٩ س ١ و س ١٤) . راجع قاموس لين العرب الانجليزى ص ٢٠٣٦ ب (حيث الاقتباس عن المريدى ص ٢٤٥ يرجع لا إلى النص ، وإنما إلى الشرح العربى الذى وضعه دى ساسى)

(طبع جوير جاس ليدن سنة ١٨٨٨) : « وقد كان (أبو موسى الاشعري)
اعتزل الحرب » — انظر دوزي في كتابه « الملحق » ج ٢ ص ١٢٥ العدد
الثاني Suppl (وهو تصحیح لما يقوله لین) .

وفي تاريخ الطبری ج ٦ ص ٣١٧٨ (المجموعة الأولى) طبع بـ
سنة ١٨٩٨ : « وأهل البصرة فرق : فرقة مع طلحة والزبير؛ وفرقة مع على؛
وفرقة لا ترى القتال مع أحد من الفريقين . وجاءت عائشة رضي الله عنها
من منزلها التي كانت فيه حتى نزلت في مسجد الأذدان في الأزد ، وكان
القتال في ساحتهم . ورأس الأزد يومئذ صبرة بن شيمان فقال له كعب بن
سور إن الجموع إذا تراوا لم تستطع وإنما هي بحور تدفق فأطغى
ولا تشهد لهم واعتزل بقومك فاني أخاف إلا يكون صلح ... ودع هذين
الغارين من مصر وربعة فهم أخوان » .

وفي تاريخ الطبری 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 ولوا هذين الفريقين كيسة وعجزه ، فقام المنجذب بن راشد
فقال : يال الرباب لا تعزلوا واثبدوا هذا الأمر وتولوا كيسه . » وهذه
العبارات نفسها تتكرر من بعد في الأسطر ١٢٦ ١١٦ ٩٦ ٧ .

وفي تاريخ الطبری كذلك ج ٦ ص ٣٤٤ س ٣ - ٤ في سنة ٣٦ عينها
كتب قيس بن سعد إلى على يقول : « إن قتلى رجالاً معتزلين قد سألوني
أن أكف عنهم وأن أدعهم على حالمهم حتى يستقيم أمر الناس » .
وأيضاً (في ج ١ س ٣٤٨ س ٨) يسمى المحايدون الذين لا يبغون
نصر فريق على آخر باسم « القوم المعتزلين » .

كذلك (في ج ١ ص ٣٤٢ س ٣ - ٦) حينما اجتمع المحكمون
سنة ٣٧ هـ للفصل بين علي ومعاوية قال المغيرة بن شعبة (أحد المعتزلة)
لعمرو بن العاص : « يا أبا عبد الله ، اخبرني بما أسألك عنه . كيف ترانا

معشر المعتزلة ؟ فانا شكركنا في الأمر الذي قد تبين لكم من هذا القتال ، ورأينا أن نسأل ونثبت حتى تجتمع الأمة ؟ قال أرأكم معشر المعتزلة خلف الأبرار وأمام الفجراء » وفي السطر ١٩ : « وكان ابن عمر فيمن اعتزله » وأخيراً الطبرى ج ٣ ص ١٤٣ فيما يختص سنة ١٤٤ : « وقد ذكر أن محمدأ (بن عبد الله بن حسن بن على بن أبي طالب) كان يذكر أن أبا جعفر مين بايع له ليلة تشاور بنو هاشم (العلويون والعباسيون) بمكة فيمن يعتقدون له الخلافة حين اضطرب أمر بنى مروان مع سائر المعتزلة الذين كانوا معهم هنالك » .

فعندها إذا الدليل الحاسم على استعمال لفظ « معتزل » بهذا المعنى السياسي طوال هذا الزمان الذى عاش فيه مؤسساً مذهب المعتزلة .

ونستطيع أن نلاحظ أخيراً ، في شيء كثير من الاحتمال ، أن الحديث الموضع الذى طبقه المعتزلة المتكلمون من بعد على أنفسهم كان يشير في الأصل إلى المعتزلة السياسيين ، وأعني بهم هؤلاء الذين امتنعوا عن الاشتراك في المنازعات الداخلية في القرن الأول وأوائل القرن الثاني . ذلك الحديث هو : « ستفترق أمتي على بضم وسبعين فرقة ، أبراها وأتقاها الفئة المعتزلة^(١) »

• • •

من كل هذا الذى سبق يبدوا لي أنه يمكن استخلاص المتأتج التالية :

١ - لم يكن اسم المعتزلة في ميدان الكلام مأخوذاً من فكرة الانفصال عن مذهب أهل السنة والجماعة ، ولم يكن إذا قد اخترعه أهل السنة مضمنين إياه معنى ذم أو سخرية باعتبارهم خارجين على مذهب أهل السنة . وإنما اختيار المعتزلة الأولون هذا الاسم ، أو على الأقل تقبلوه ، بمعنى « المحايدين » أو « الذين لا ينصرون أحد الفريقين المتنازعين (أهل السنة والخارج) » .

(١) كتاب « المعتزلة » تأليف المهدى الدين أحمد بن يحيى الرضا ، طبع ت . و ، ارنولد ، ليبتسك سنة ١٩٠٢ ص ٢ السطر الأخير و ص ٤ س ٧ .

الآخر» في المسألة السياسية الدينية الخطيرة، مسألة «الفاسق».

٣ — كانت الجماعة الأولى من المعتزلة المتكلمين تشمل على وجه الاحتمال أشخاصاً اختفت آراؤهم حول بعض المسائل الدينية الأخرى . حتى انه في القرن الأول وأوائل القرن الثاني كانت بعض المسائل الدينية (مثل الخبر 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 الاجتماع قد تم بعد في هذا الساب بطريقه قطعة .

٤ — فكان اسم المعترضة المتكلمين في الأصل يشير إذاً إلى النقطة الوحيدة

(١) وحتى المتأخر من المعتزلة كانت أحكامهم في التاريخ مطبوعة بطبع الحيد الذى كان عليه أسلافهم السياسيون . أنظر مثلاً فى كتاب « شرح نهج البلاغة » لابن أبي حميد (المنوفى سنة ٦٥٥ هـ) ذلك السفر الهائل الضخم ، آراء المعتزلة ، إخوانه فى المذهب ، حول العلاقات بين على وعثمان (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٩ ج ٢ ص ٤٤ — ٤٤٥) وحول المغيرة بن شعبة ، أحد المعتزلة فى أيام النزاع بين على ومعاوية ومن يعيشهم الشيعة (ج ٤ من ٤٥٣) . انظر كذلك ما ذكرناه آفأ ص ١٨٥ تعلق ٣ .

المميزة لمذهبهم عن مذهب أهل السنة والجماعة . وهذه النقطة قد فقدت أهميتها من بعد باقضاء الحروب الأهلية بالنسبة لمسائل الخلاف الدينية الأخرى ، التي رسخت شيئاً فشيئاً ، وطغت على تلك النقطة من جراء رد الفعل المزايدين ضد ثبات مذهب أهل السنة ورسوخه (القدرة ، الصفات ، خلق القرآن ، العقل والنقل) . أو بعبارة أخرى كانت هذه التسميمية تسممية جزئية في وقت من الأوقات مثل التسميميات الأخرى التي اتخذتها المعتزلة من بعد أحياناً للدلالة على بعض النقط الخاصة في تعاليهم دلالة خاصة مثل «القدرية» ، «العدلية» ، «المواحدة» (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 أنهم «انشقوا» على أهل السنة والجماعة ، وأن هؤلاء هم الذين اخترعوه . وقليل من الكتاب لهم الذين أبقوا على السبب الأصلي في هذه التسميمية .

٦ - وأخيراً نستخلص أنه ليس بصحيح أن المعتزلة كانوا في الأصل فرعاً أو استمراً للقدرية في القرن الأول ، وأن نقطة ابتدائهم كانت مذهب الاختيار وحرية الارادة .

التعليق الأول - يجدر بنا أن نلاحظ فيها يتعلق بالاصطلاحات : «تسممية» و «الأسماء والأحكام» المذكورة آنفًا (ص ١٨٢ - ١٨٣) كيف يفسر

(١) في تفسير الرازى (طبعة القاهرة سنة ١٣٠٨ [—سنة ١٣١٠] ج ٧ ص ٤٥٢ ؟ سورة ٤ آية ٢٠) «إن المعتزلة يتصلون ، ويقولون : إن لظـ. الاعتزال أيها جاء في القرآن كان المراد منه الاعتزال عن الباطل لا عن الحق . فانتف حضورى منهم في بعض المخالف ، وذكر بعضهم هذا الكلام ، فأوردت عليه هذه الآية . وقلت : المراد من الاعتزال في هذه الآية الاعتزال عن دين موسى عليه السلام وطريقته ، وذلك لأنك أنه اعترض عن الحق ، فانقطع الرجل » .

المسعودي نفسه (كتاب مروج الذهب ج ٤ ص ٧٠) الاصطلاح الثاني وهو يذكر أصول المعتزلة فيقول : « الأسماء والأحكام وهو القول بالمنزلة بين المزلتين » ، فاقصد بذلك أن يقول إن المعتزلة في مسألة الأسماء والأحكام وقفوا موقفاً وسطاً بين الخوارج وخصومهم . — ونحن هنا بقصد مسألة ترد ضرورةً في أمميات كتب علم الكلام. ومضمون هذا الفصل يبدو بوضوح من الكلمات التي استهل بها الشريف الجرجاني شرحه للمرصد الثالث من الموقف السادس من « مواقف ، الإيجي حيث يقول : « (المرصد الثالث في الأسماء) الشرعية المستعملة في أصول الدين كالإيمان والكفر والمؤمن والكافر . والمعزلة يسمونها أسماء دينية^(١) لا شرعية ، تفرقه بينها وبين الألفاظ المستعملة في الأفعال الفرعية (والأحكام) من أن الإيمان : هل يزيد وينقص أولاً ؟ ومن أنه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة أولاً ؟ كذلك يمكن مراجعة الفصل الموسوم باسم (في الأسماء الشرعية) في كتاب أبي الشناء محمود الأصفهانى « شرح مطالع الانظار على متن طواع الأنوار للبيضاوى » طبعة استانبول سنة ١٣٥٥ ص ٤٦٤ - ٤٦٧ (= ص ٢٢٧ - ٢٢٨) من طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣) أو الباب المعنون بعنوان « في الأسماء والأحكام » من كتاب « تحصيل أفكار المتقدمين » لفخر الدين الرازي ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ ص ١٧٤ - ١٧٦^(٢) . — وتوجد هذه المسألة بالذات في كتاب الاباضية في شمال افريقيا ؛ فشلاً عمر الثلاثي في كتاب « شرح على أصول الديانات لعامر بن علي الشماخى » ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٤

(١) الواقع أنها تسمى « الأسماء الدينية »، في كتاب « إثمار الحق على الخلق » لحمد بن المرتضى (طبعة القاهرة سنة ١٣١٨ ص ٣٨١) الذي كان ، باعتباره زيدياً ، عييل إلى الاعتزال ولو بشكل أخف كثيراً .

(٢) ترجمه في اختصار بعض الشيء ماكس هورتن في كتابه « علم المقائد النظري والوضعى في الإسلام » ليپتسك سنة ١٩١٢ ص ١٠٣ ، ص ١٠٥ *Die spekulataive und potutive Theologie des Islam, ("Namen and Bestimmungen")*.

ص ١٣٤ يقول : « والأصل التاسع من الأصول المأمور اختلاف الناس من قبلها : « الأسماء والاحكام . فالأسماء هي الألفاظ الحسنة التي أطلقها الله على صلحاء عباده كالمسلمين والمؤمنين والمتقين وأصحاب الجنة وأولياء الله وأحبائه ، والقبيحة التي أطلقها الله على عصاة عباده كالكافرين والخاسرين وأصحاب النار والفاسين » ؛ وفي ص ١٢٥ : « فمن حكم عليه بالإيمان سمي مؤمناً ... ومن حكم عليه بالكفر سمي كافراً ، ومن حكم عليه بالشرك سمي مشركاً الخ » .

أما فيما يتعلق بالاستعمال الاصطلاحي للكلمة « تسمية » في هذا الباب ، فراجع مثلاً كتاب « الملل والنحل » لابن حزم ج ٢ ص ١١٢ حيث يقول « أما المرجحة فعمدتهم التي يتمسكون بها الكلام في الإيمان والكفر : ما هما ؟ وما التسمية بهما ؟ والعديد ... 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 ٤٥ (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 عنواناً كتاين من كتب أبي الحسن الأشعري أخطأ في ترجمتها أشپتا : « كتاب اختلاف الناس في الأسماء والاحكام والخاص والعام »^(١) ، « وسائل سهل عنها الجبائ في الأسماء والاحكام »^(٢) والسبب

(١) ف . أشپتا ، « من تاريخ أبي الحسن الأشعري » ، ليوبستك 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'ari's ; « Die verschiedene Ansichten der Leute über die Benennungen der Dinge, die logischen Urtheile, das Besondere und Allgemeine » .

(٢) الكتاب السابق من ٢٧٦ برقم ٧٠ : « وسائل وجهت إلى الجبائ في التسميات والأحكام المنطقية » « Fragen an Gubbâ'i 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 «إيشار الحق» لمحمد بن المرتضى ص ٣٨١ وما تليها.

التعليق الثاني — في معجم لين (٢٠٣٧) نقرأ اعتماداً على تاج العروس أن المعتزلة كانوا يسمون أيضاً «العزّال». والواقع أن تاج العروس ج ٨ ص ٦ - ٧ يقول تعليقاً على ما في القاموس: «والعزّال كرمان 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 «العزّال» معناها
«المعتزلة»، إنما هو يقول إن شاعراً قال هذا البيت عن عمرو بن عبيد
فحسب، فاستدللاً على «العزّال» ليس استدلالاً وهمياً فحسب، بل هو
خطأً محض، لأنَّه يقوم على أساس تحريف في الكتابة؛ والقراءة الصحيحة
ليست «العزّال» وإنما «العزّال» وهذه كنية واصل ابن عطاء. وهذا
البيت لاسحق بن سويد القدوسي. وقد ذكر مع أبيات أخرى بمناسبة واصل
ابن عطاء في كتاب «البيان» (للحافظ) طبعة القاهرة سنة ١٣١١-١٣١٣
ج ١ ص ١١ (= ص ١٣ من ج ١ من طبعة القاهرة سنة ١٣٣٣) وكتاب
«الكامل» للهبردي 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 السبب في أن الشاعر أطلق على مؤسس
فرقة المعتزلة اسم الخوارج فقال: «لاتتفاهم على تأييد [إقرأ : تأييد] عقاب
أصحاب الذنب»)

التعليق الثالث — يرى جولد تسخير في المقال القيم الذي نشره في «مجلة

المجعية المشرقية الألمانية » يعني ان « مواد معرفة حركة الموحدين في شمال إفريقيا »
المجلد رقم ٤١ سنة ١٨٨٧ أن لفظ « المعزلة » الوارد في ابن الفقيه طبع
دى خويه (سنة ١٨٨٥) ص ٨٠ س ٥ ، ص ٨٤ س ٨ . وفي « تاريخ »
اليعقوبي طبع هو تسلما (سنة ١٨٨٣) ج ٢ ص ٥٦٣ س ٩ « ليس المقصود
به فرقه دينية وإنما هو مستعمل بمعنى المنشقين السياسيين » . وعندى أن هذا
الرأى غير صحيح فالكلام في فقرة اليعقوبي عن الخليفة المؤمن (الذى
انتهت في عهده المجادلة بين المعزلة وأهل السنة والجماعة إلى نزاع دموي
واضطهادات شديدة عنيفة كا هو مشهور) وعن انه « ولـ حاتم بن هرمة
بن أعين أرمينة . فقدم البلد وقد وقعت بين المعزلة والجماعة (أهل السنة)
العصبية ، فبعضهم يقتل بعضا حتى كادوا يتلفوا (كذا) ثم اصطلحوا » .

أما فقرتا ابن الفقيه فان الأولى (ص ٨٠ في المقال) تقول فقط عند
ذكر إمارات شمال إفريقيا : « وفي يدي إبراهيم بن محمد بن محمود البربرى
المعزلى مدينة تلى تاهرت تدعى أيبزرج ^(١) » وتقول الثانية : « بلاد طنجة
مدينةها وليلة . والغالب عليها المعزلة ، وعميدهم اليوم (كذا) اسحاق
ابن محمد بن عبد الحميد وهو صاحب إدريس بن إدريس ، وإدريس موافق له »
أما محاولة فهم ما في هاتين الفقرتين على أن المقصود بالمعزلة « المنشقون
السياسيون » ، فلا يمكن أن تفسر إلا على أساس معنى في الذهن سابق ، هو أن
مذهب المعزلة ما كان في مقدوره أن يتنتشر انتشاراً واسعاً في شمال إفريقيا .
وهذا المعنى الذهنى السابق فكرة خاطئة أنكرها جولدتسهير نفسه من بعد
انكاراً ضمنياً في قوله : « إن المصادر العربية الخاصة بالاسلام في شمال إفريقيا
تلتنا كثيراً على أن مذهب المعزلة دخل هناك في 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 س ١٠ — ١١ (ص ٦٤ من الترجمة) .

(٢) مدرسة الآداب العليا ومدارس الجزائر ، « مجلة تاريخ الأديان » (المجلد رقم ٢) =

أن لدينا الدليل المباشر على أن ابن الفقيه في هاتين الفقرتين يقصد المعتزلة المشككين بالذات . فهنالك 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 زناتية كانوا واصليّة^(١) أي من أتباع مدرسة واصل ابن عطاء في الاعتزاز ؛ وأخبار الأباضية تتحدث طويلاً عما كان بين الواصليّة حول تاهرت وبين الأمير الثاني من أمراء الدولة الرُّسْتُمية (أي عبد الوهاب أبو الوراث الذي حكم بين سنة ١٧٠ إلى ٢٠٠ تقريراً) من منازعات . ويالله هذه الأخبار أن تتحدث عن المساعدة الجدية التي قدمها أهل جبل نفوشه (في طرابلس) لعبد الوهاب ؛ راجع كتاب «السير» لأبي العباس أحمد الشمّاخى ، طبعة القاهرة [سنة ١٣٠١] ص ١٥٤ - ١٥٧ ؛ وكتاب «الأزهار الرياضية في أمّة وملوک الأبااضية» لسلیمان بن عبد الله الباروني طبعة القاهرة [سنة ١٣٢٥] ص ١١٦ - ١٢٨ . وقد أورد ابن الصغير المالكي في تاريخه القديم (طبع مويسنسكي في أعمال المؤتمـر الرابع عشر

سنة ١٩٠٥ ص ٢٣٢) من الطبعـة المستقلـة

L'Ecole supérieure des Lettres et les Médéras d'Algier.

أظن أن أول من أتى بمذهب المعتزلة في أفريقيا كانوا الأدارسة الذين استعماروا كل الشيعة كثيراً من مقالات المعتزلة ؛ راجع كذلك الفقرة المذكورة آفأ لا بن الفقيه حيث يذكر أن إدريس بن إدريس كان الحكم الأدريسي الثاني الذي حكم بين سنة ١٧٧ وسنة ٢١٣ هـ وعلى ذلك تسكون مراكش أول مركز لانتشاره في أفريقيا . ويعkin الحصول على معلومات خاصة بانتشار مذهب المعتزلة في تونس من كتاب «معالم الایمان» لابن تاجي (المطبوع في تونس سنة ١٣٢٠ [١٣٢٥]) . — وفي إسبانيا دخل مذهب المعتزلة من الشرق مباشرة في منتصف القرن الثالث ؛ راجع كتاب ميجيل آسين عن « ابن فمرة ومدرسته » ، M. Asin; *Abenmasarra y su escuela*، مدريـد سنة ١٩١٤ ص ٢١ إلى ص ٢٢ ، من ١٣٧ إلى ص ١٤١ .

ويحيـى أن يضاف إلى الأئمـاء الواردة أبو خـالـف سـلامـ بنـ يـزـيدـ ، كـاتـبـينـ منـ كـتابـ «إرشـادـ الـأـلـبـاءـ» لـيـاقـوتـ ، طـبعـ مـرـجـلـيوـثـ جـ ٦ صـ ٧٤ - ٧٥) .

(١) ويقول البكري في كتابه «وصف افريقيا الشجالية» الطبعة الثانية ، الجزائر سنة ١٩١١ ص ٦٧ *Description de l'Afrique* إن الواصليّة حول تاهرت كانوا موجودين أيضاً في القرن الخامس من الهجرة .

للمستشرقين في مدينة الجزائر ، القسم الثالث ص ٤٤ - ٤٥ من النص وص ١٠٩ من الترجمة) ذكر مناظرة بين معتزلي ولمباخى جرت في مكان غير بعيد من تاهرت أيام حكم أبي اليقطان ، أحد الرستميين (حوالي سنة ٢٤٠ - سنة ٢٨١ هـ) بصدق (كما يظهر) أعمال العبد : مختار هو فيها أم غير مختار . وعن كتاب ابن الصغير نقل البرادى في كتابه « الجواهر » طبعة القاهرة سنة ١٣٠٢ (لسنة ١٣٠٦ ، كما ذكرت « دائرة المعارف الإسلامية » ، ج ١ ص ٦٨٣ ب) ص ١٧٩ - ١٨٠ ثم سليمان الباروني أحد المعاصرين في كتابه « الأزهار »

ص ٢٤٣

ب - اسم القدرية

كيف ولماذا سُمِيَ القائلون بحرية الارادة والاختيار من المسلمين قدرية ، مع أن هذا الاسم يبدو أن معناه العكس تماماً ، أي « القائلون بمذهب القدر والجبر » ؟

اعتد المؤلفون العرب أن يجيبوا على هذا السؤال باستناد إلى قبيل الاستناد عن الصد ، فيقولون إنهم سمو القدرية لأنهم انكروا القدر أو « على إنكارهم القدر » ! ولقد شعر الناس بما بين الاسم والمعنى من تناقض في العصور المتأخرة حتى قال أحد القدرية : « إن من يقول بالقدر خيره وشره من الله ، أولى باسم القدرية منا » (١).

(١) « شرح موافق الأيجي » للجزائري ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ [— سنة ١٣٢٧] ج ٨ ص ٣٧٨ ؛ الشهريستاني طبع كيورتن ص ٢٩ السطر الأربعين ؛ « جامع الأصول في أحاديث الرسول » لمحمد الدين بن الأثير المجزري (المتوفى سنة ٦٠٦ هـ) (أورده دى فلبيجر في « كتاب القدر ، مواد لدراسة مذهب الجبر في الكلام الإسلامي » ، ليدين سنة ١٩٠٣ Kitab al Qadr, Matériaux pour servir à l'étude de la doctrine de la prédestination dans la théologie musulmane في تعريفه بكتاب دى فلبيجر في « مجلة الجمعية المشرقية الألبانية » مجلد ٧ سنة ١٩٠٣ ، ص ٣٩٦ ،

ونقرأ في المواقف^(١) لعند الدين الأبيحي (المتوفى سنة ٧٥٦ هـ = سنة ١٣٥٥ م) أن المعتزلة سُمواً 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 بو كوك وأغفل الجزء الثاني منها . ولذلك نراه في كتابه « نموذج لتاريخ العرب » المطبوع بأكسفورد سنة ١٦٥٠ ص ٣٣ = ص ٢١٣٩ من طبعة سنة ١٨٠٦ Specimen historiae Arabum يقول « فإذا سمي المعتزلة باسم القدرية فذلك 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 بو كوك أصل كثيراً من المستشرقين المتأخرين فسيل Sale في مقدمته لترجمة القرآن (لندن سنة ١٧٣٤ ، قسم ٨) يقول اعتقاداً على بو كوك : « ومن هنا سُمواً بالقدرية ، لأنهم أنكروا القدر ، أي قضاء الله ، ييد أن هناك أنساناً آخرين رأوا أنه من غير الصحيح أن يضاف إلى فرقة من الفرق اسم مأخوذ من مذهب تشاربه ، فظنوا أن هذا الاسم مأخوذ من القدر أي القدرة ، لأنهم يثبتون للإنسان قدرة على خلق أفعاله » . وجاء مو Nikolai ، معتمداً بيورن بو كوك وسييل ، فذهب هو الآخر في كتابه « أمثلات من الفلسفه اليهودية والعربيه » المطبوع بباريس سنة ١٨٥٩ ص ٣١٠ ، تعليق رقم ١ ، إلى أن القول الأكبر احتمالاً هو أن القدرية اتخذوا اسمهم « من أنهم أنكروا القدر وأضافوا إلى الإنسان قدرة أو قدرأ على فعل

(١) الطبعة المذكورة سابقاً مع شرح الجرجاني ج ٨ ص ٣٧٧ .

(٢) راجع « جامع الأصول » المذكور آنفاً (في دى فيلجر) حيث يقول : « وسموا بذلك لأنهم أثبتوا للعبد قدرة توجد الفعل بانفرادها واستقلالها دون الله تعالى ، ونقول أن تكون الأشياء بقدرة الله وقضائه » ، « نقولاً تتعلق بقوله لأنهم » ، ولكن دى فيلجر في ترجمته قد وقع في خطأً مماثلاً لخطأً بو كوك ، فترجم على اعتبار أن بعد « تعالى » وقف تام ،

الخير والشر». — ولعل شميميلدرز^(٢) قد خدع هو الآخر بعبارة «قال بالقدر» المستعملة في بعض المصادر بقصد الكلام عن القدرة. فصرح تصرححاً خالصاً بأن لفظ «قدر» لا تعنى قضاء الله الأبدىحسب، بل تعنى أيضاً، على طريقة البيلاجيين^(١) أن للعبد قدرة وإرادة حرية 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 الлемحة القاطعة، وتلك التأكيدات الخامسة الصادرة عن الهوى، قد بدل منها اشتياز من بعد بطريقة أقرب إلى العقل في كتابه عن «المعجزة» ص ٢٧ — ٢٨: فهو يحاول أن يجد تفسيراً بارعاً دون أن يعني حتى بذكر آراء من سبقه. فقال إن لفظ قدر وحده معناه «القضاء بأمر من الأمور»حسب، ولكن حينما نشأ الجدال بين المسلمين حول الجبر والاختيار أمكن أن يستعمل هذا اللفظ لقضاء الإنسان كقضاء الله. «فالمنذهب الجديد يثبت للعبد في أفعاله قدرة وقضاء هو الآخر وأن القدر (معناه العام) يشترك فيه بحق الله والانسان وهو نقطتنا الابتداء». حتى أن الناحية الجديدة المميزة للمنذهب الجديد «كانت أنهم رأوا أنه حين الكلام عن القدر وحده كانت العناية موجهة إلى قدرة الانسان ونصيبه من القدر، ومن هنا هذا الرأى الجديد غير المألوف». وعلى ذلك فان قوله: «وقال بالقدر»^(٢) معناه: قال

(١) [هذه فرقه من المبتدعة تنكر نظرية الخطبيه الأولى، وتقول بأن قوى الإنسان 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 من أسفل وص ٢٤٣ من ٤ من أسفل، وص ٢٢٥ س ١٣، وص ٢٥٦ س ١١. هذه الشواهد هي على التوالى: «وكان يقول بالقدر»؟ «وكان يرى رأى القدر»؟ «وكان تكلم في شيء من القدر... ويرى القدر»؟ «ويرى بالقدر (هكذا!)». والكلام هنا دائماً عن القدرة.

بقدرة الانسان و اختياره ، ومن هنا جاء اسم القدرة .

ف اذا كنا نجد في الكتب المتأخرة مثل كتب دى فليجر^(١) وألرش^(٢) التي كيد والقطع بأن القدرة أخذوا اسمهم من لفظ قدر ، لا يعني القضاء السابق وإنما يعني «قدرة الانسان» (كما يقول دى فليجر) أو «حرية الارادة والاختيار» (كما يقول ألرش) — فن المحتمل أن يكون ذلك بتأثير اشمييلدرز^(٣) أو شتنيز . وهكذا يؤكّد مكتدونا في كتابه «تطور علم الكلام عند المسلمين» لندن سنة ١٩٠٣ *Development of Muslim Theology* ص ١٢٨ ، والظاهر أنه يجري في أثر سيل Sale ، بأن «القدرة أخذت اسمها من قوتها بأن للانسان قدرًا 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 العيب أن نقف لبيان ما لهذه التفسيرات من قيمة ضئيلة . فهي تصطدم ، من بين ما به تصطدم ، بحقيقة لم يعن بها الباحثون في المسائل الاسلامية حتى الآن عناية كافية : تلك هي أن المسائل الكلامية في القرنين الأول والثاني للهجرة نشأت كلها تقريراً عن اختلافات في تفسير عبارات وألفاظ وردت في القرآن ، ومن هذه الألفاظ القرآنية اشتقت دائماً تقريراً المصطلحات الفنية المتعلقة بهذه المسائل . ولفظ «قدر» ذو أصل قرآنی واضح لا سبيل لذكر انه ولسكنها في القرآن إذا كانت يعني «قضاء» و «قدرة» ، لاتنطبق إلا على الله ، لا على العبد مطلقاً .

أما جولدتسهير فيرجع بعض الرجوع إلى الرواية العربية الشائعة ، في

(١) الكتاب السابق الذكر ص ٨٣ .

(٢) «مذهب الجبر في الاسلام والمسيحية» ، طبعة جيتزلو سنة ١٩١٢ ص ٢٤

Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum, Gütersloh.

(٣) في كتابه «بحث في المدارس الفلسفية عند العرب» باريس سنة ١٨٤٢ ص ١٩٢

Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes تعليق رقم ١

كتابه «محاضرات في الإسلام» (سنة ١٩١٠) ص ٩٥ حيث يقول : «سموا كذلك من قبيل الاشتقاء من الصند — لأنهم حدوا من القدر (قضاء الله السابق) فسموا قدرية ، بينما يشوقهم أن يسموا خصوصهم باسم أهل الجبر (أى القسر الأعمى) .»

ومع ذلك فإن هذا التفسير غير مقنع بسبب ما فيه من تعسف .
وعندى أن هاربروك^(١) كان أقرب إلى الصواب فيما افترضه من أن
القدرة سموا هكذا لأنهم اخذوا من القدر أولاً وبالذات موضوعاً ليحثهم
و دراستهم » (ظهر هذا الافتراض سنة ١٨٥١ ، وقد أغفله المتأخرن من
الباحثين إغفالاً 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 القدرة يظرون في الشام . وكانت أولى المسائل
الخطيرة التي ثار حولها الجدل بين المسلمين جدلاً عقلياً يستدعي النظر والتفكير
هي مسألة هل القرآن ، مع ما فيه من آيات متشابهات أو متعارضة ، يقول بالقضاء
والقدر السابق أو بحرية الإرادة وال اختيار ؟ في بينما كان أهل السنة والجمهور
يعتقدون دون بحث ولا نظر أن القدر في القرآن مقصود به قضاء الله السابق
كان بعض المتكلمين الأولين قد بدأوا اتّحدت تأثير الالهوت المسيحي في الشرق
بطريقة غير مباشرة^(٢) يبحثون هذا القدر ، ويحاولون أن يفسروه بمعنى يوافق

(١) في « ترجمته لكتاب الملل والنحل لشهير ستاني » طبعة هله سنة ١٨٥٠ — سنة ١٨٥١
ج ٢ ص ٣٨٧ Abu'l-Fath Muhammadi's *Religionspartei*en und *Philosophen Schulen*, übersetzt von Th. Haar-brücker,

(٢) كما تنبه إلى ذلك دون كريمر في كتابه عن « الغارات الحضارية على البلاد الإسلامية »
ص ٣ ، ص ٦ ، ص ٧ — ٨ ، طبعة ليپتسك سنة ١٨٧٣ *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams*
وكما أتبه الآن بكر في مقالة عن « مناظرات
النصارى وتكون العقاد العلامة » المنشور في « مجلة الاشوريات » مجلد ٢٦ سنة ١٩١٢
ص ١٨٣ — ١٨٦ ،

اختيار الإنسان وحريته في أفعاله حتى يمكن تبرير وجود الشواب والعقاب في الدار الآخرة تبريراً تاماً . ولما كانوا أول من تناول في مسألة القدر بشكل مستفيض (وهي مسألة اعتبرها الآخرون قد حلها القرآن فلا وجود لها) ، فإن معاصريهم سموهم القدرية . ولم يقصد بهذا الاسم الوقوف موقفاً موافقاً أو مخالفأ لحرية الإرادة والاختيار ، ولكن قصد به التعبير عن هذه الحقيقة ، حقيقة إعارة أهمية عظمى وتوجيه العناية كلها لمسألة القدر . ثم لما كان أول من اشتغلوا بهذه المسألة من القائلين بمذهب حرية الإرادة والاختيار ، فإن اسم « قدرى » أصبح بعد زمن قليل مرادفاً « لمن يقول بالاختيار وقدرة العبد على أفعاله ^(١) » ، وفي هذا ما فيه من التعارض مع الاشتغال ، 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 تقريرياً ، أعني في متتصف القرن الهجرى الأول تقريرياً ، نشأت تسمية أخرى لفقة سياسية دينية يبدو أنها تتعارض كل التعارض مع معناها اللغوى الحقيقى . فالمعروف لدى الجميع أن حزب الخوارج كان يتكون من الذين رفضوا التحكيم باعتباره مخالفأ لما أمر به القرآن . والآن فإن من بين الأسماء القديمة للخوارج اسم **المحكّمة** ، وهو اسم يدل من حيث الاستعمال اللغوى الصحيح على « المؤيدين لفكرة التحكيم » ، فليس من شك إذاً في أن هنا بإزاء نفس الظاهرة اللغوية التي أعتقد أنها حدثت للفظ « قدرى » ، أعني أن أن اسم المحكمة أطلق على هؤلاء الذين علقوها أهمية كبيرة على مسألة التحكيم وجعلوها مركزاً ثارتاً حوله ثائرتهم ، بخلاف غيرهم من المسلمين . وهذا اللفظ لا يدل إذاً بنفسه على موقف موافق أو موقف معارض .

(١) من بقایا هذه الظاهرة اللغوية والتقص في اللغة الاصطلاحية في أول عهدها عبارة « قال بالقدر » (أي بحرية الإرادة والاختيار) التي بقيت عدة قرون في اللغة . فثلازها في كتاب « إثبات الحق على الخلق » لحمد بن المرتضى اليماني ، طبعة القاهرة من ٣١٦ مس ٦ من أسفل ، أي في 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 اسمى القدرة والحكمة.

ح — الصلة بين مذهب المعتزلة ومذهب الإِباضية

المقيمين في أفريقية الشمالية

لاحظ جولد تسهير في الموضع المذكور آنفًا («مجلة تاريخ الأديان»، المجلد رقم ٥٢، سنة ١٩٠٥ ص ٢٣٢) أن رسالة «عقيدة الإِباضية» لعمرو ابن جعيم (١) التي نشرها موتيلسكي (٢)، «تضمننا أمام أقوال ذات طابع معتزلي واضح». ويورد شاهدًا على ذلك المسائل الآتية:

(١) القرآن مخلوق. (٢) ليس من الممكن رؤية الله في الآخرة.

(٣) تأويل بعض مسائل الحياة الأخرى تأويلاً مجازياً (الميزان والصراط).

(٤) كل تشبيه ظاهر، وبخاصة استواء الله على العرش، يجب تأويلاً تأويلاً مجازياً.

ولتكن الاتفاق بين مذهب المعتزلة ومذهب الإِباضية في شمال أفريقيا يذهب إلى حد أبعد مما ذهب إليه جولد تسهير. فكلا المذهبين على اتفاق فيما بينهما وبين بعض، واختلاف مع أهل السنة، على المسائل الآتية كذلك:

(١) اسمه هكذا في كتاب «السير» لشامخى، طبعة القاهرة بدون تاريخ [سنة ١٣٠١] ص ٦٦ (وهو يقول عن عقيدته ص ٥٦٢): «وهي اعتماد أهل جربة وغيرهم غير نفوسه في ابتداء الطلبة»، وفي كتاب موتيلسكي. وفي طبعة القاهرة المشكولة سنة ١٣٠٤ بـ اسمى عمر (مشكولاً) بدلاً من عمرو — وقد عاش في القرن التاسع المجرى.

(٢) «عقيدة الإِباضية» (في «مجموعة مباحث ونصوص نشرها أستانة مدرسة الآداب العليا» والمدارس احتفالاً بالمؤتمر الرابع عشر للمستشرقين) المجلدات سنة ١٩٠٥ من ص ٥٠٥ إلى ٥٤٥ (A. de C. Motylnski, *L'«aqida des Abadhites* (Recueil de mémoires et de textes publié en l'honneur du XIV^e Congrès des Orientalistes par les professeurs de l'École supérieure des Lettres et des Médèresas).

(٥) الله لا يغفر الكبائر لمن تكبّرها إلا إذا تابوا قبل الموت .

(٦) عذاب النار أبدى حتى لم تكتب الذنب من المسلمين . وهو إذا مات دون أن يتوب لا تنفع له شفاعة الملائكة أو الرسل أو الأولياء^(١) — ومن الجدير باللاحظة أن أبداً العذاب بالنسبة للمسلم المذنب تبرر بنفس السدب الذي ساقه المعتزلة (راجع قبل ص ١٨٢) وهو أن الله صادق في وعده ووعيده الواردتين في القرآن . ففي كتاب «أصول الديانات» للشيخ عامر بن علي الشمامي^(٢) وهو عمدة كتب الاباضية في جبل نفوسه يقول المؤلف : «وندين بأن الله صادق في وعده ووعيده»^(٣) كذلك يفصل عبد العزيز بن ابراهيم المصبعي^(٤) القول في هذا ، فيقول : «باعتقادنا وقولنا أنه (أى الله) يفعل في أهل الشرك والعصيان يوم القيمة ما أخبر في الدنيا (بالقرآن) بفعله فيهم فيه، ويكون ما أفضى به في ذلك الوعيد من أنواع العذاب حقاً، وبأنه لا يُخالفه كما لا يختلف وعده للمؤمنين بالخيرات وبدوام أصحاب النار والهوان فيما ، وعدم خروجهم منها بوجه ما نحو

(١) هذه الشفاعة مقبولة عند بعض المؤلفين على أقل تقدير . ولكنها من أجل المذنب التائب فحسب ، وفي هذه الحالة بينها ليست تبديلاً لما قضى به الله ، وإنما « زيادة لهم في الثواب ، وتشريف في المنازل » . راجع كتاب « قنطر الخبرات » لاسماعيل بن موسى الجيطالي ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٧ ج ١ ص ٢٤٨ — توف المؤلف سنة ٧٥٠ هـ في جربه ؛ راجع كتاب «السير» للشمامي ص ٥٥٦ — ٥٥٩ .

(٢) كتبه أبو ساكن ، عاش في القرن الثامن المجري ؛ راجع «السير» للشمامي ص ٥٥٩ — ٥٦١ فاته يقول عنه : « وهو اعتماد أهل المغرب في وقتنا ، خصوصاً نفوسه » أما الآن فان أهل نفوسه يسمونه الشيخ عامر وحسب .

(٣) مطبوع مع شرح عمر بن رمضان الثلائي (الف سنة ١١٧٩ هـ) طبع حجر في القاهرة سنة ١٣٠٤ ص ١١٣ — ١١٤ .

(٤) «شرح على الفضيدة النونية المسماة بالنور» ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٦ ، من ٢٧٥ . وقد توف المؤلف سنة ١٢٢٣ هـ (— سنة ١٨٠٨ م) ، راجع دائرة المعارف الإسلامية ج ١ ص ٣٥ (وفيها أغفل اسمه الرئيسي ، وهو «المصبعي») . ومؤلف الفضيدة المشروحة هو أبو نصر فتح بن نوح الملوشاني ، الذي عاش في نهاية القرن السادس وأوائل القرن السابع المجري (راجع «السير» للشمامي ص ٥٤٨ — ٥٤٩) .

قوله تعالى « بلى من كسب سبيلا ... الآية (٢ : ٧٥) » وقوله « يريدون أن يخرجوا من النار ... الآية (٤١ : ٤٥) ». ويظهر أن هذا الاستدلال يرجع إلى مؤسس الإباضية نفسه ، عبد الله بن إباض التميمي الذي ولد في خلافة معاوية الأول (من سنة ٤١ إلى سنة ٦٥ = ٦٦١ - سنة ٦٨٠ م) وكتب في خلافة عبد الملك (من سنة ٦٥ إلى سنة ٨٦ = ٦٨٥ - سنة ٧٠٥ م) الواقع أن كتاب « العقيدة » المنسوب إليه ، وهو الذي ترجمه سخاوه في MSOS, Westas. St, II, 1899 يقول إن الله لا يختلف 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 » يعني أن المثارات المترتبة على تلك الصفات عند الأشاعرة يكفي عندها في وجودها الذات المقدسة ، ولا حاجة إلى دعوى معان زائدة عليها ، قائمته بها ، توجد بها تلك المثارات . فوجود ذاته تعالى كاف في اكتشاف جميع المعلومات الله ، ولا حاجة إلى دعوى صفة أزلية ، قائمته به ، تكشف بها المعلومات ، مسماة بالعلم ، كما يقول الأشعري وأصحابه ، وكاف في التأثير في جميع المقدورات . ولا حاجة إلى دعوى صفة أزلية قائمته بذاته تعالى ، يأتي 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 - ١١) : « فهي عندنا وعند المعتزلة صفات اعتبارية ، لا وجود لها خارجاً عن الأذهان . »

وخليلينا أن نلاحظ أيضاً أن كتاب الشيخ عامر المذكور ، والذى يقصد به مؤلفه أن يتكلم عن الأصول التسعة التي كان عليها الخلاف بين

(١) « شرح النونية » لعبد العزيز المصبعي من ١٠٤ - ١٠٥ . راجع كذلك كتاب « القنطر » للجبيطالي 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 و قدرته المحدودة قليلاً أو كثيراً . وترتيب المسائل على هذا النحو ترتيب معتزلي بحث لا نظير له في كتب الأشاعرة ، ولكنه موجود لدى مؤلفي الشيعة الذين أخذوا عن المعتزلة الكثير من مقالاتهم ، كما نبه إلى ذلك جولدتسهير^(٤) .

إلا أن هناك مسالتين اختلف فيما بينهما مذهب الاباضية في شمال أفريقيا عن مذهب المعتزلة . أولاهما بالضرورة هي تلك المتعلقة بالطريقة التي يعتبر بها مرتكب الكبائر : وإلا كان على الاباضية ، 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 المذلتين كما يقول المعتزلة . ولهذا فإن الشيخ عامر يقول في ص ١٢٠ : « ندين بأن لامنزلة بين منزلة اليمان ومنزلة الكافر^(٥) ». والمسألة الأخرى التي كانت موضوع الخلاف بينهما هي مسألة القدر و حرية العبد في أفعاله . فالمعتزلة يقطعون بحرية العبد ، بينما يقول الاباضية في شمال أفريقيا بالحرية المحدودة في صورة «الكسب» ، أو الاكتساب عند الأشاعرة . و يؤكدون المبدأ القائل «بأن الله خالق أفعال العباد ومدهمها ومدبرها^(٦) ». ومع ذلك فإن هناك خلافاً في مذهب الكسب

(١) « محاضرات في الاسلام » طبعة هيدلبرغ سنة ١٩١٠ من ٢٣٤ — ٢٣٦ هذا إلى أن هذه المسألة قد انتهت إليها من قبل ج . فان فلوتن في مقالة « من تاريخ العباسين » المنشور في مجلة الجالية المشرقية الألمانية « Morgenländische Zeitschrift für Geschichte und Kunde des Orients » مجلد ٥٢ (سنة ١٨٩٨) ص ٢١٥ ، وص ٢١٦ تعليق ٢ .

(٢) راجع كذلك « شرح النونية » المصوبي ص ٣٢٢ وما يليها ، أو أي مؤلف اباضي آخر . والكبيرة تعتبر « كفر نعمنة » أو كما تقول الاباضية غالباً « نفاق » ، وليس « شركاً » . راجع قبل ص ١٨٠ تعليق ٢ .

(٣) راجع المناظرة المذكورة آننا من ١٢١ .

هذا بين أباضية جبل نفوسه^(١) وبين الآخرين ، ولكنه خلاف ضئيل تعرض له عمر الشلани في شرحه على عامر ص ٩٨ حيث قال : « بل لهم (أى العباد) فيها (أى الأفعال) اختيار وكسب . كما هو مختار أهل المغرب من أصحابنا رحهم الله تعالى . والذى عليه أهل الجبل (جبل نفوسه) رحهم الله تعالى أن الله جبل وطبع عباده على فعل ماعلم حصوله منهم قبل أن يخلقهم ، كما قال ابن عباس^(٢) رضى الله عنهم . فهم منقادون لفعل ما علم الله حصوله منهم وماشون على مافي كتابه ، لا يصدر منهم خلاف ما علم الله صدوره منهم . وهذا هو الحق الذى عليه مشايخ الجبل كامرا . والذى عليه أهل المغرب من أصحابنا رحهم الله هو هذا أيضا ، إلا أنهم ثبتو للعباد الاختيار ، ونفوا عنهم الجبن ؛ ولعل هذا هو المقصود للمصنف عفا الله عنه^(٣) . فالآولى على هذا أن يقول و « لم يجعلوا عليهم — بدل قوله ولم يضطروا إليها » .

فكأن الجزء الأكبر من مذهب الإباضية في شمال إفريقيا إذاً معترض :
فهل هم أخذوه وهم في الشرق من قبل أن ينحرموا إلى بلاد المغرب ؟ أم هم

(٤) وهم جميعا فرع من الإباضية الوهبية في حوالي منتصف القرن السادس المجري أو ذلك بفضل أبي يحيى زكريا بن ابراهيم بن زكريا الباروني . قال الشماخي في كتاب «السير» (ص ٥٤٦) : « وفي أيامه رجمت بنو يفرن وكملة وبابل وتاكيلا إلى مذهب الوهبية ، وكانت قبل ذلك مستافة وحسنية وخلدية اتباع خلف بن السمع ؛ أى بعضهم حسنية ، اتباع أحمد بن الحسين الإباضي ، وبعضهم مستافة ، اتباع عبد الله بن يزيد الإباضي . وأخذوا الفقه بقول ابن عبد العزيز وابن المورج وحاتم بن منصور وشعيوب بن المعرف » — والمصabi أيضا وهي ، كما صرحت بذلك في « شرح النونية » ص ٥٠٢ س ٥ عن نفسه ، وعن المؤلف الذى شرحه (الطريقة الوهبية الإباضية) .

(١) رفع عبد الله بن إبراض جزءاً كبيراً من تعاليمه إلى عبد الله بن عباس ابن عم النبي والمتوفى سنة ٥٦٨ ، راجع سخاوى في « مراسلات معهد اللغات الشرقيه MSOS » دراسات عن آسيا الغربية ، المجلد رقم ٢ سنة ١٨٩٩ ص ٦٢ . وانظر مناقب ابن عباس في كتاب « الجوادر » للبرادى ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٢ ص ١٥١ — ١٥٣ .

(٢) النص في كتاب عامر هكذا : « وندبن بأن أفعال العباد اكتسبوها وعملوها ، ولم يُبُرُّوا عليها ولا يضطروا إليها » .

تقبلوه في شمال إفريقيا تحت تأثير اتصالهم بالأدارسة من الشيعة ، وبمعزلة إقليم طنجة القديم ^(١) ، مدفوعين بعاطفة رد الفعل ضد أهل السنة ؟ أم أن إباضية المغرب أضافوا من بعد في إفريقيا عناصر معتزلية جديدة إلى ما كان في الأصل مشتركاً بين المعتزلة وإباضية الشرق ؟ أو أن مذهب الإِباضية في الشرق سار ومذهب إباضية المغرب بخطى واحدة متزاوية تحت تأثير معتزلي ؟

إن محاولة الاجابة على هذه الأسئلة محاولة سابقة لا وانها . فإن ما لدينا من معلومات عن مذهب الإِباضية الأول في الأجزاء الشرقية من بلاد الخلافة أو مذهب الإِباضية القدماء والمحدثين في بلاد العرب وفي زنجبار ^(٢) ، قليلة قلة لا تمكننا 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 تستخلص من المقيدة الأباضية في عمان التي ترجمها سخاو Ueber die religiösen Auschaunungen der Ibaditischen Muhammedaner in Oman und Ostafrika, MSOS, Westas St., II, 1899, p. 62 — 69 وهي كذلك وهيبة ، القول باستخلاص رؤية الله في الآخرة وبنفي كل تشبيه وتأبديته عذاب النار حتى بالنسبة إلى المسلم المذنب ، كما يمكن استخلاص مذهب يمايل في صورته العامة مذهب السكبس عند الأشاعرة (ص ٦٩) . ولكن ليس لدينا معلومات عن المسائل الأخرى مثل مسألة خلق القرآن ومسألة الصفات . ولقد وجدت في كتاب ألفه حديثاً أحداً باضياً عمان وهو كتاب « بهجة الأنوار شرح أنوار المقول في التوحيد » لابي محمد عبد الله بن حميد (٤) السالمي ، طبعة القاهرة بدون تاريخ [بعد سنة ١٣١٧] (على هامش « شرح طلعة الشمس على الألفية » المؤلف نفسه) أقول قد وجدت في الجزء الأول من ١٣٩ — ١٤٦ من هذا الكتاب أن المؤلف يقول بمذهب الأشعرية في الاكتساب وفي ج ١ من ٨٦ — ٨٩ القول بأن الصفات الذاتية هي عين الذات . ولكن لم أجده أدنى إشارة إلى مسألة خلق القرآن — وفي زمن ابن حزم ، أي في القرن الرابع للهجرة ، كان جزء كبير من الحوارج (على خلاف غيرهم القائلين بمحرر الإرادة) قد اتخذ من قبل مذهب الأشاعرة في الاكتساب : راجع ابن حزم « الملل والنحل » ج ٣ ص ٢٢ . ومن بين الأباضية في الشرق كان الحارثية قد « قالوا في باب القدر بمثل قول المعتزلة » (الفرق بين الفرق) لعبد القاهر بن طاهر البغدادي (ص ٨٤) ؟ راجع الشهريستاني ص ١٠١ .

المطبوعة ما يسمح لنا بتعيين الزمن الذي فيه اتخد الإباضية المغاربة أقوال
المعترضة المذكورة آنفاً . وكل ما نعرفه في يقين هو أن القول بأن القرآن
مخلوق ، قول قال به السلطان الرستمی (تاهرت) أفلح ابن عبد الوهاب
(الذي حكم بين سنة ١٩٠ - سنة ٢٤٠ هـ) كما يستنتج من ص ٥٤١ تعلیق ١
من كتاب موتيانسکی ، وأن مذهب الإباضية المغاربة كان قد تکوّن نهائیاً
في أوائل القرن السادس الهجري والثاني عشر الميلادي .

و - حول فكرة غریبة منسوبة إلى الماجھظ

عن القرآن

في « كتاب الملل والنحل » حين تحدث الشھرستاني (طبعة كیورتن سنة
١٨٤٢ - ١٨٤٦ ص ٥٣ س ٧ - ٥) عن الماجھظ (المتوفى سنة ٥٤٨ هـ
= سنة ١١٥٣ - ١١٥٤ م) قال من بين ما قال :
« وحکی ابن الروندی (١) عنه أن القرآن جسد (٢) يجوز أن يقلب (٣) »

(١) يكتب بعضهم اسمه هکانا : « الراوندی ». وقد توفی على الأرجح سنة ٢٩٨ هـ
(سنة ٩١٠ - سنة ٩١١ م) كما يظهر من بحوث هوتسما « حول كتاب الفهرست »
« مجلة ثینا لمعرفة الفرق » WZKM المجلد الرابع سنة ١٨٩٠ ص ٢٢٣ - ٢٢٤
و من ٢٢٩ - ٢٣٤ ص M. Th. Houtsma, Zum Kitāb al-Fihrist (zur Erinnerung an D. Kaufmann,
وقد أشار جولدتسپیرر إلى مصادر عربية أخرى في قوله « نظام العطالة في الإسلام » (في : كتاب تذکاری لذکری د.
کوفن، برسلانو سنة ١٩٠٠ س ولی) وكذلك هورتن في كتابه « مذاہب المتكلمين المسلمين
Max Horten : Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam,
Die Sabbathinstitution in Islam, (In : Gedenkbuch,

(٢) يطلق لفظ « جسد » ، المستعمل هنا ، على جسم الملائكة والجن والشياطين
والإنسان والحيوان فحسب .

(٣) في طبعة كیورتن : تقلب . وقد أشار فلیشر Fleischer في تعلیقاته على ترجمة
هاربروکر (المطبوعة بعده بسنة هـ ١٨٥١ - ١٨٥١ ج ٢ ص ٤٠٠) بوجوب أن يستبدل
بها « يقلب » أو « ينقلب » (كما هولندي الأیجی) . وقد احتفظت الطبعة المصرية بالتصحیح :
« يقلب » (القاهرة سنة ١٣١٧ - ١٣٢١ هـ بهامش كتاب ابن حزم ج ١ ص ٩٦) .

مرة رجلاً ومرة حيواناً . وهذا مثل ما يحكى عن أبي بكر الأصم^(١) أنه زعم أن القرآن جسم مخلوق^(٢) ، وأنكر الأعراض^(٣) أصلاً ، وأنكر صفات الباري عَزَّوَجَلَّ .

ولكنا لا نجد هذا القول في «كتاب الفرق بين الفرق» لعبد القاهر ابن طاهر البغدادي (المتوفى سنة ٤٢٩ هـ = سنة ١٠٣٧ — سنة ١٠٣٨ م) وقد كنا ننتظر من المؤلف أن يورده بل إننا لا نجد له كذلك فيما كتب للجاحظ من ترجم ، أمثال ما في «معجم الأدباء» لياقوت (طبعة مر جليوط الجلد السادس من ص ٥٦ إلى ص ٨٠) وابن خلkan . وعلى العكس من ذلك نجد له لدى عضد الدين الإيجي^(٤) (المتوفى سنة ٥٧٥٦ هـ = سنة ١٣٥٥ م) في صورة مختلفة اختلافاً من شأنه أن يغير المعنى إلى حد بعيد :

«القرآن جسد^(٥) ينقلب تارة رجلاً وتارة امرأة» .

وعلى هذا النحو انتقل هذا القول من بعد إلى كتاب «التعريفات»^(٦) للجرجاني ، وإلى «كشاف إصطلاحات الفنون»^(٧) للهانوي .

ومن نص آخر ، أقرب إلى رواية الشهريستاني (ومن المحتمل جداً أن

(١) معتزل مشهور في منتصف القرن الثالث (منتصف القرن التاسع الميلادي) ألف تفسيراً للقرآن ؟ أنظر «الفهرست» (طبعة فليجل ص ٣٤ وص ١٠٠) ؟ هورتن ، الكتاب المذكور ، ص ٢٩٨ — ص ٢٩٩ .

(٢) هنا يستعمل لفظ «جسم» الذي يطاق على الكائنات الحية كما يطاق على الأجسام المادية وعلى الجسم الرياضي .

(٣) بالمعنى الأرسططالي والكلائي : في مقابل (جوهر)

(٤) «المواقف بشرح الجرجاني» طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ — ١٣٢٧ ج ٨ ص ٣٨٤ ص ٢ (طبعة سيرلسن ، ليپتسك سنة ١٨٤٨ ، ص ٣٤٢)

(٥) هنا يستعمل لفظ «جسم» ، راجح التعليق رقم ٢ في الصفحة السابقة .

(٦) الجرجاني : «التعريفات» ، طبعة فليجل ، ليپتسك سنة ١٨٤٥ ، ص ٧٦ (تحت كلمة : الجاحظية) .

(٧) «كشاف إصطلاحات الفنون» طبعة استانبول سنة ٥٣١٧ — ١٣١٨ ج ١

يكون قد اعتمد عليه) هو ما أورده المقريزى^(١) (المتوفى سنة ٨٤٥ هـ = سنة ١٤٤٢ م) من كلام لم يُنتبه إليه حتى اليوم : « وأنَّ القرآن المُسْتَرِّ، من قبيل الأُجَسَادِ^(٢)؛ ويمكن أن يصير مرة رجلاً، ومرة حيواناً».

ولقد أخذ قول الجاحظ على الصورة التي ورد بها عند الشهيرستانى بوكوك سنة ١٦٥٠ (في كتابه « نموذج لتأريخ العرب » ص ٢٢٣) ثم مرسئى سنة ١٦٩١ . ومن ذلك الحين أورده مؤلفون أوربيون مراراً . إلا أنه يلاحظ على هؤلاء المؤلفين شيئاً : أولاً أنهم يترجمون لفظ « يجوز » التي ترجمتها بقولي « è ammissibile » (من الجائز) بالألفاظ الآتية « könnte » ، « possit » ، « might » (قد يكون ممكناً) مما يجعل المعنى مشتبهاً ؛ أو يغفلون هذا اللفظ ، متفقين في ذلك ونص الأبيحى (هورُوقِنس ، مكدونالد ، جالان ، هورتن) مما من شأنه أن يغير المعنى . ثانياً أنهم ، اللهم إلا هورتن ، يغفلون من كلام الشهيرستانى الجزء المتعلق بأبى بكر الأصم ، ومن هنا كان النقص في نقطة بدعهم الكشف عن معنى أقوال الجاحظ الغربية 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 رجلاً وتارة حيواناً . ويبدو أن هذا يتفق مع ما يقوله الذين يوشكدون أن القرآن له وجهان : وجه رجل ووجه حيوان (راجع هربروليه ص ٨٧) ، ومن هذا أرى أنه يرجى إلى الاشارة إلى إمكان تفسيره على وجهين : تبعاً لنصه أو

(١) « الخطاط » طبع بولاق سنة ١٢٧٠ ج ٢ ص ٣٤٨ س ٤ — ه طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ — ١٣٢٦ ج ٤ ص ١٦٨ س ١٠ .

(٢) هنا يستعمل جمع لفظ : (جسد) ، انظر قبل ص ٢١٠ تعليق رقم ٢ .

لروحه » — ولا بد وأن يكون هذا التأويل قد بدا غريباً حتى أنا لانرى 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 الماجهظ كاريويه الأيجي « 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 الشهير ستاني . وفوق هذا فإنه يصطدم بهذه الحقيقة ، وهي أن الماجهظ لم يكن من هؤلاء الذين يسمحون لأنفسهم أن يستخروا على هذا النحو غير اللائق في مثل هذه المسائل .

وفي الوقت نفسه حاول س . هوروفتس^(٢) بطريق آخر يختلف كل الاختلاف ، أن يجعل هذا اللغز الذي صاغه هكذا : « القرآن جسم ينقلب تارة رجلاً وتارة حيواناً » وهذا غير صحيح . وإن هوروفتس ليؤمن بما كان لمذهب الرواقية من أثر كبير في نشأة الفلسفة في الإسلام ، ويعد الماجهظ من بين الذين اتبعوا الفلسفة الطبيعيين الذين يرى فيهم هوروفتس الرواقيين . ولهذا كله يحاول أن يجعل لدى هؤلاء الآخرين تفسير قول الماجهظ . فقال : « يقول الرواقيون مثلاً إن الحق جسم ، ٥٠٧ . 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 الذائي »

(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

المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٥٧ (سنة ١٩٠٣) ص ٢٩٥ S. Horovitz : « Über den Einfluss des Stoicismus auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern »

ويحسبون المعرفة باعتبارها حالة من حالات النفس، جسماً^{٥٧}. ولم يُحتمل الحق في هذا تبعاً لوجهة نظرهم . وبهذا المعنى يمكن أن نفهم قول الملاحظ « . وبعد ذلك بزمان ، قام هورتن مبتدئاً هو الآخر من نص محرف لقول الملاحظ (القرآن جسم ينقلب تارة حيواناً ، وتارة رجلاً) وأطلق خياله الغنان فقال « إن هذا القول يمكن أن يتضمن مذهب الـكمون^(١) أو يعبر عن تصوير مادي لما يحدث في الأ بصار والمعرفة : فروح الحياة في الإنسان حيوان ^{٥٨} ونفسه هي الإنسان ، فإذا ماقرأنا القرآن تحول بما فيه من صور بصرية نأخذها عنه إلى طبيعة أرواح الحياة لدينا . وعلى ذلك يصير حيواناً ^{٥٩} ، ثم إذا تأملت نفسنا ما نقرؤه ، تحول القرآن فصار من طبيعة نفسها أعني أنه يصير رجلاً حقاً » .

ومن العبرة أن نقف عند أمثل هذه الخيالات التي رجع عنها هورتن^(٢) نفسه من بعد ، تحت تأثير هوروتفتس الواضح ، وبزيادات جديدة حيث يحاول الآن أن يرجع أقوال الملاحظ (مذكورة بنصها المحرف) إلى المذهب الرواقي الذي ينفي وجود الأعراض في الجسم وفي النفس الإنسانية : « كل ما يحتويه وعياناً إذا جواهر ، وهذه الجواهر حية ، وإذا هي حيوان ! أضعف إلى ذلك أن النفس جسم ، وأن الحركات النفسية أجسام ، أو حركات جسمية » وإلى هذا تشير أقوال الملاحظ . « ونظرية المعرفة التي هي أساس هذه الأقوال نظرية مادية ، وتفق مع مذهب النظام في السمع والبصر . فإذا قرأ أحد القرآن انفصل عنه جزيئات تتحدد مع روح القارئ . وعلى هذا النحو أيضاً يتتحول القرآن إلى روح القارئ ، أعني أنه يصير حيواناً وجسماً مختلفاً كما زعم الأصم^٣ . ويضيف إلى ذلك أن في هذا القول بتتحول القرآن أثراً لمذهب

(١) أي مذهب النظام في الـكمون الذي تحدث عنه طويلاً هورتن في « مجلة الجمعية المشرقة الألمانية » المجلد رقم ٦٣ (١٩٠٩) من ٧٧٤ - ٧٩٢ . وقد أساء فهمه كما سبب ذلك قريباً الاستاذ سنتلاناً .

(٢) « مذاهب المتكلمين المسلمين الفلسفية » ص ٣٣٠ - ٣٣١ .

هيرقليطس القائل بأن الأشياء دائمة السيلان فكل جوهر يتحول باستمرار « فيتخد صورة أى شئ تبعاً للظروف : فيصير رجلاً، وحيواناً، ونباتاً، الخ وهذا القول بتغيير المادة ينطبق تماماً على القرآن، كاينطبق على كل جوهر مادي ». وحديثاً اكتفى أسين بلايثوس^(١) بمناسبة ذكره لآراء الجاحظ بأن يكتب (دون الاشارة إلى تأويلات غيره) « سادساً أن القرآن، فضلاً عن أنه ليس قدماً غير مخلوق ، هو ككيل جسم قابل للتغير الجوهرى ، ويمكن تبعاً لهذا أن يتحول إلى رجل أو إلى حيوان » .

أما المفتاح لتفسيير القول المنسوب إلى الجاحظ فهو فقرة الأشعري لم ينتبه إليها الباحثون حتى الآن ، فقرة تبدو في نظرى حاسمة . فهن بين الحجاج التي يذكرها الأشعري^(٢) ردأ على الجهمية الذين ينكرون كلام الله قدّيم ، 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 قلبهما^(٤) . وفي هذا ما يلزمهم ، ويحجب عليهم أن يجوازوا أن يقلب الله القرآن إنساناً أو جنباً أو شيطاناً ، تعالى الله عن وجّل أن يكون كلامه كذلك . ولو كان نعتاً لجسم كالنحوت ، فالله قادر أن يجعلها أجساماً ، لكن يحجب على الجهمية أن يجوازوا أن يجعل الله القرآن جسداً متجسداً^(٥) يأكل ويشرب وأن يجعله إنساناً ويميته ؛ وهذا مالا يجوز على كلامه عن وجّل » .

(١) « ابن مسرة ومدرسته : أصول الفلسفة الإسلامية الإسبانية » ، مدريد سنة ١٩١٤ ص ١٣٦ — ١٣٧ — ص ١٣٦ « Abenmasarra y su escuela : orígenes de la filosofía hispano-musulmana » .

(٢) « الابانة عن أصول الديانة » طبع حيدر إبراد الدكشن سنة ١٣٢١ ص ٣٣ — وقد توفي الأشعري سنة ٣٢٤ هـ (= ٩٣٦ م) أى بعد الجاحظ بقدر ٦٧ سنة شمسية .

(٣) هنا يستعمل لفظ : « جسم » أنظر تعليق رقم ٢ ص ٢١١ .

(٤) يعود الضمير على أجسام ، المذوفة .

(٥) لاحظ التبيير: جسم متجسد ، وقارن ص ٢١٠ تعليق رقم ٢ ، وص ٢١١ تعليق رقم ٢ .

ومن الجلى أنّا هنا بِإِزاء نفس الرأى المنسوب إلى المباحث المعتزلة في
نص ابن الروندى الذى حفظه لنا الشهـر ستانى . وعلى ذلك فالمسألة هنا
ليست مسألة فرض تحول القرآن تحولاً طبيعياً حقيقياً (كما قد يبدو من نص
الاینجي المحرف ، وكما ذهب إليه الباحثون الأوربيون) ولكنها مسألة إمكان
تحوله نظرياً بوساطة الله ، فحسب . ومن جهة أخرى فإن نص الأشعارى
ي يجعلنا نفترض أن القول المنسوب إلى المباحث فى تحولات القرآن ، والذى
لا يوجد فى أى مؤلف من مؤلفاته التى طبعت حتى الآن ، ليس نظرية من
نظرياته المكلامية ، ولكنـه الزام استخراجه خصوصـه من مذهبـه فى أن القرآن
مخلوق ، وفي أن كلام الله إلى الناس مادى . وقصدـهم من ذلك جدلـ وخبـهم
ظاهر . الواقع أن مصدر هذه الرواية ابن الروندى الفلـسوف الملـحد الذى
طردـته المـعتزلة^(١) فأـلـفـ ضدـهم كتابـه المـوسـومـ بهذا العنـوانـ العـنـيفـ : «فضـائحـ
المـعتـزلـةـ»^(٢) . ومن المحتمـلـ أنـ يكونـ هذا القـولـ المـنسـوبـ إلىـ المـباحثـ مـاخـوذـاـ

(١) قال المهدى لدين أهتم بن يحيى المرتضى عنه فى كتابه «المغزلة» طبع آرنولد (لېپتسك سنة ١٩٠٣ ص ٥٣٥) : « وأظهر الأخلاق والزندقة وطردته المغزلة ».

[ورد اسم هذا الكتاب في كتاب «الانتصار» لخياط المعتزلي الذي طبعه نميرج بالفترة سنة ١٩٢٥ على النحو الآتي : «فضيحة المعتزلة». ولا كان كتاب الانتصار قدقصد به الرد على كتاب ابن الروندي ، فإن الفراغة 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 اعتمادا على ابن الروندي (ص ٤٢ ، ص ٥٠ ، ص ١٤١ من طبعة كيورتن) .
والآن نستطيع أن نفهم المقارنة التي عقدها الشهرستاني بين أقوال الجاحظ وبين أفكار أبي بكر الأصم : فإن هذا الأخير بانكاره صفات الله أنكر (كما فعل كل المعتزلة والسود الأعظم من الخارج) أن كلام الله (أي القرآن) قديم ، وهذا صفة من صفات الله في مذهب أهل السنة ؛ ومن جهة أخرى فلأنه قال إن الاعراض لا توجد ، وإنما الجوادر وحدها هي التي توجد فقد لزمه أن يقول إن القرآن جسم مخلوق .

== ابن الروندي رد على كتاب للجاحظ عنوانه « فضيحة المعتزلة » ، فأولى ابن الروندي إذا ، من ناحية التقابل الشكلي ، أن يسمى كتابه باسم « فضيحة المعتزلة » .
وبالحظ أن الخياط لم يورد في كتاب آخر غير « فضيحة المعتزلة » ، خصوصاً إذا لاحظنا أن ابن الروندي هذا قد ورد في كتاب آخر غير « فضيحة المعتزلة » ، قوله ابن الروندي على الجاحظ ليرد عليه الخياط ما كان له أن يغفل إبراد هذا الكلام الذي تقوله ابن الروندي على الجاحظ ليرد عليه وينفي عنه ، نظراً إلى أن هذا الكلام خطير ، ونحن نرى الخياط يتعقب ابن الروندي في كل ما يذكره من أقوال ينسبها إلى الجاحظ ؟ هنا ما لا تستطيع أن تؤكده . وكل ما يمكن أن تقوله هو أن من الجائز أن يكون هذا الكلام قد ورد في كتاب « فضيحة المعتزلة » ولكن الخياط لم يورده ، ولم يعن بالرد عليه . ولهذا فإن نتيرج في المقدمة التي قدم بها لنشرته لكتاب « الانتصار » يقول بعد أن أورد كلام الشهرستاني الآف الذكر : « ... وهذا لم يرد في كتاب الانتصار ، ويجوز أن يكون من كتاب « فضيحة المعتزلة » (ص ٤٥ من المقدمة) »
ونايمو صادق كل الصدق فيما لاحظه من أن ابن الروندي زور كثيراً من الأقوال على المعتزلة وروي عنهم ما لم يقولوه . وكتاب الانتصار ملوكه بما يؤكده هنا . ولنورد هنا على سبيل المثال حكماً من مئات الأحكام التي نطق بها الخياط على ما يرويه ابن الروندي من أقوال ينسبها كذلك إلى المعتزلة . قال الخياط بعد أن أورد ما يذيعه ابن الروندي على الجاحظ من إنه يقول : « إنه محال أن يعدم الله الأجسام بعد وجودها ، وإن كان هو الذي أوجدها بعد عدمها » . « ... وهذا كذب على الجاحظ عظيم ؛ وذلك أن قول الرجل إنما يعرف بمحاجاته أصحابه عنه ، أو بكتبه . فهل وجد هذا القول في كتاب من كتبه ؟ فإن كتب عمرو الجاحظ معروفة مشهورة في أيدي الناس . أو هل حكاه عنه أحد من أصحابه ؟ فإذا كان الرجل ميناً فكتبه وأصحابه تخbir بخلاف ما قرره به هدا الماجن اليكذاب ، فيفيد تبني كذبه وبهته وجهمه » (من ٢٢)] .

العناصر الافلاطونية

والغنوصية في الحديث^(١)

لأجنسن جولد تسيمر

— ١ —

لسنا في حاجة إلى إجهاد أنفسنا في البحث كثيراً من أجل أن نسلم توأمكأن وجود عناصر أفلاطونية محدثة وغنوصية في داخل هذه المادة الخصبة الغنية التي رویت على شكل أحاديث عن النبي . بل الأحرى أن يقال إنه كان مما يشير الدهشة والعجب حقاً ، مع ما في الإسلام من خاصية هضم العناصر الأجنبيّة وتمثيلها ، أن تخلو وثائق الإسلام الدينية من تأثير الأفكار التي غزت المناطق التي امتد إليها الإسلام وانتشر فيها ، تلك الوثائق التي أخذ أصحابها الكثير من الثروة الروحية لوسط الذي هم فيه وجعلوه على صورة أحاديث للنبي .

وكان التصوف خصوصاً هو الذي عنى بتصوير الكثير من الأفكار الأفلاطونية المحدثة 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 أمثل تلك الأحاديث الصوفية^(٢) . ويأتي

(١) ظهر هذا البحث في « مجلة الآشوريات » Z. A. المجلد الثاني والعشرون سنة ١٩٠٩ من ص ٣١٧ إلى ص ٣٤٤ بعنوان : « Neuplatonische und gnostische Elemente im Hadit »

(٢) مثال ذلك أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السامي الصوفي النيسابوري (سنة ٣٣٠ - ٤١٢) ، الذي ألف أيضاً تفسيراً للقرآن عنوانه « حفائق التفسير » ، أول فيه القرآن « تأويلات الباطنية » . والذين ترجموا له يقولون عنه إنه « كان يضع لصوفية الأحاديث » (الذهبي: « تذكرة الحفاظ » ج ٣ ص ٢٤٩؛ السبكي، « طبقات الشافعية » ج ٣ ص ٦٠ السطر الآخر) .

بعد هؤلاء الصوفية ، من لا يدخلون في عدادهم ، الفلاسفة الدينيون الذين من نوع إخوان الصفا ، وهم الذين يررون عن النبي كلاماً يعبر عن آرائهم هم أنفسهم في مسائل فلسفية دينية . كأنه كان لمذهب الاسماعيلية في هذا الميدان جولات وصولات ، 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 واضعوها ، وإنما هم رأوها موجودة من قبل فاستغلوها من بعد في سبيل تحقيق غایاتهم ومراميهم . وذلك أن العناصر الأجنبيّة كانت تأتي أيضاً إلى البيئات الإسلامية دون أن يكون بها ميل واضع إلى ناحية معينة قد قصد إليه قصداً ؛ فكان الذين يتّجهون اتجاهها خاصاً يكيفونها من بعد ويجعلون لها في داخل مذاهبيّم مكانة عظيمة ، لم يكن يطلب منها في الأصل أن تكون عليها بحال من الأحوال .

وأريد هنا أن أذكر ، من بين تلك الأحاديث التي تحمل هذا الطابع ، حديثاً مأخوذاً عن نظرية الصدور التي قال بها الأفلاطونيون المحدثون .

فيكأن أن نظرية الوسط [القائلة بأن كل فضيلة وسط بين رذيلتين] التي قال بها ارسسطو 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 باعتباره حديثاً عن النبي .

فالقول بأن العقل الكوني هو أول شيء صدر مباشرة عن الذات الالهية يُصوّر على النحو الآتي : « أول مخلق الله العقل » . فقال له : أقبل ، فأقبل . ثم قال له : أذْبَرْ ، فادْبَرْ . ثم قال الله عزّ وجلّ : وعزّي وجلّ ،

(١) راجع كتابي « دراسات إسلامية » Muh. Studien ، ج ٢ ص ٣٩٨ .

ما خلقتُ خلقاً أكرمَ علىٰ منكَ ، بلَّكَ آخذَ ، وبِكَ أعطيَ ، وبِكَ أثيبَ ،
وَبِكَ أعقِبَ .

وهذا التصوير الذي لا يتفق مع تصوير القرآن لخلق الكون عدّ حديثاً عن النبي . فنرى رجالاً كالغزالى^(١) يورده باعتباره حديثاً عن النبي مع طائفة أخرى من الأحاديث التي يمجد فيها العقل ، نذكر من بينها مما يهمنا في هذا المقام ، الحديث التالي أيضاً : روى أن عبد الله بن سلام سأله النبي « في حديث 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 « لتأثير الفكرة القائلة بأن العقل الكوني هو أول جوهر روحي صدر عن الذات الالهية ، وهي داخلة في عداد تلك المجموعة الضخمة من الأحاديث الموضوعة في هذا المعنى ، والتي لا بد وأن يكون قد ورد الكثير منها في ذلك الكتاب الذي ذكره الغزالى ، ومعنى به كتاب « العقل » لداود ابن محبيّر البصري (المتوفى سنة ٢٠٦)^(٣) ، وهو عبارة عن طائفة من الأحاديث الخاصة بتمجيد العقل وبيان فضائله . وهذا الكتاب قد فقد ، وكان له تاريخ خاص شاملاً^(٤) .

والحديث الذي أوردناه آنفاً ، والذي إن معنا النظر فيه وجدناه لا يكاد يتفق مع المعتقدات الإسلامية السائدة ، سرعان ما انتشر وحُرِص على إذاعته في البيئات الإسلامية المتحررة التي أضافت إلى الإسلام أفكاراً افلوطينية أو طبعت اسلامها بطبع افلوطيني (مثل اخوان الصفا والاسماعيلية والمتصوفة) . ولكنها لم تخترع في هذه البيئات ، إنما هي تلقيتها فرحتها به

(١) « الاحياء » ، الطبعة الأولى ، ج ١ ، ص ٨٢ ، س ٢٠ (راجع أيضاً ديسو ،

« تاريخ النصيرية ودينه » ص ٥٠ (Dussaud, *Hist. et relig. des Nosairis*) .

(٢) الكتاب المذكور ، ج ١ ، ص ٨٨ .

(٣) المرتضى ، « اتحاف السادات » (طبعة القاهرة سنة ١٢٩٣ ج ١٠ ، ص ٣١) .

(٤) راجع الملحق رقم ١ ، الموجود بأخر هذا البحث .

آخر ترحيب ، وصادف هو في نفسها فحرضت عليه وتعلقت به ، وأهابت به في كل مرة كان فيها ملائماً لنظر ياتهم ، مؤيداً لمذاهبهم . أما البيئات السنوية فكان طبيعياً أن تأخذه على تلك البيئات المتحررة باعتباره حديثاً موضوعاً قصد به إلى تأييد اتجاه معين^(١) . وإذا كان الغزالي قد استخدمه أيضاً ، فليس لهذا في نظرها كبير قيمة ، لأن حجة الإسلام الكبير لم يكن ينضر إليه ، حتى من جانب من أجلوه وبجذوه^(٢) ، باعتباره ناقداً جيداً في الحديث: فإنه كان يتقبل الأحاديث غير الموثوق بها ، من جميع المصادر والجهات ، في شيء من التسامح كثير^(٣) .

ومنة حديث آخر ذو طابع غنوصي كان حظه من الهجوم عليه والطعن

(١) يقول ابن تيمية ، « تفسير سورة الأخلاص » (القاهرة ، طبع النمساني ، سنة ١٣٢٣) ص ٥٨ ، بعد أن أورد مذهب الأفلاطونية المحدثة في الموارد الروحية الخالدة : « واللاحدة الذين دخلوا معهم من أتباع بن عبيد ، كأصحاب رسائل إخوان الصفا ، وغيرهم كلاحدة المتصوفة مثل ابن عربي وابن سبعين وغيرهما ، يمتهنون لمثل ذلك بالحديث الموضوع: أول ما خلق الله العقل » .

(٢) يقول السجكي في « طبقات الشافية » ج ٤ ص ١٢٧ : « فالغزالي معروف بأنه لم تكن له في الحديث يد باسطة . وعامة ما في « الأحياء » من الأخبار والأثار مبدد في كتب من سبقة من الصوفية والفقهاء ، ولم يسنده الرجل لحديث واحد » . كذلك نرى عبد الرحمن العراقي (المتوفى سنة ٨٠٦ھ) ، في كتابه « تخریج أحاديث إحياء العلوم » ، يلاحظ ملاحظات نقديّة كثيرة على الغزالي .

(٣) عن خصوم الغزالي من رجال الدين (الحنابلة) بالإشارة إلى هذا كثيراً . فأبوالفرج الجوزي ألف كتاباً خاصاً في هذا ، وحفيده (سبط ابن الجوزي) وافه على هذا الحكم : « قال أبو الفرج بن الجوزي قد جمعت أغلاط الكتاب (إحياء علوم الدين) وسيمه « إعلام الأحياء بأغلاط الأحياء » اشرت إلى بعض ذلك في كتاب « ثلبيس لإيليس » ، وقال سبطه أبو المظفر : وضعه على مذاهب الصوفية ، وترك فيه قانون الفقه ، فأنسكروا عليه ما فيه من الأحاديث التي لم تصح » (ذكره الآلوسي في كتابه « جلا العينين » ص ٧٤) . راجع فيما يتعلق بضعف الغزالي في نقد الأحاديث (مناظرة ابن حجر والعيين في هذا (القططاني ج ٩ ص ٣٦٠) في باب : « رقاقي » برقم ٥١) . وفي كتاب « تفسير سورة الأخلاص » من ٧٢ في أسفل ينقد ابن تيمية الغزالي في هذا الصدد نقداً عنيفاً فيقول : « فإنه لم يكن يعرف ما قاله أحد ، 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 كلّ شيء يكون » . وهذا الحديث ذكره الطبرى فى صيغ عديدة ^(١) ، بينما هو كان يجهل الأحاديث المتعلقة بالعقل جهلاً تاماً . وهناك فى كتب أخرى ، فيها وصف لكيفية خلق الوجود وصفاً يتفق مع السنة بمعناها الضيق ، كما فى كتاب « العرائس ^(٢) » للشاعرى مثلاً ، تجده ذكرآ للأحاديث المذكورة فيها القلم ^(٣) ، بينما الأحاديث المذكورة فيها العقل قد أغفلت إغفالاً تاماً . وذلك لأن تلك الفكرة الخاصة بالقلم أسهل فى التوفيق بينها وبين ماؤتى به الإسلام ، نظراً إلى النحو الذى ذكر عليه القلم فى القرآن . ومن أجل هذا كانت تجد تساحماً 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 ويتسكرر ذكره بطريقة آلية دون اعتبار معناه واحتياط لنتائجها ، ولم يكن من الصعب أيضاً أن يجعل له إسناد . أما ذوى الفطنة فكان عليهم أن يفزوا من حدته على أقل تقدير . وهذا تم مبكراً جداً بأن أحذثوا فى نص الحديث بعض التغيير ، فجعلوا صيغته على النحو التالى : « لما خلق الله العقل » ، بدلاً من : « أول ما خلق الله العقل » ، واعتبار العقل من خلق الله شيء مفهوم مسلم به . وفي هذه الصيغة الآهون خطرأً استطاع هذا الحديث أن يجد قبولاً جدياً فى دوائر سنية واسعة باعتباره « حديثاً مرفوعاً ». فان ابن احمد بن حنبل جعل له مكاناً بين الاضافات التي أضافها إلى كتاب « الرهد » الذى ألفه أبوه (واسم هذه الاضافات :

(١) « تاريخ » الطبرى ص ٢٩ — ص ٣٨ .

(٢) طبعة القاهرة (الملي ١٣١٢) ص ١٠ ، س ٢٢ .

(٣) راجع فيما يختص بهذه الأحاديث ما قلناه فى « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٥٧ ص ٣٩٦ ، تعلق رقم ٦ .

(٤) راجع الروايات المختلفة فى « كنز العمال » ، برقم ٦ ، ٣٣٠٦ ، ٣٣١٤ وما يليه ، مأخوذة عن مسند ابن أبي شيبة والدارقطنى .

« زوائد الزهد ») ، والطبراني جعل له إسناداً ينتهي عند أبي هريرة ، الذي كان قادراً على أن يتتحمل كل إسناداً وهناك آخرون — مثل ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية — يمنعون من روایته حتى في هذه الصيغة المتألمة مع السنة فائلين : « لا يصح في العقل حديث »^(١) ، بينما نجد من جديد أناساً أقل تشدداً يحتاطون في الحكم عليه ، فيقولون إنه ليس من المستحسن أن يحكم على حديث بأنه موضوع ، إذا كان هذا الحديث مختلفاً فيه^(٢) .

وفي هذه الصيغة الجديدة عانى النص تغييرات وتربيقات كثيرة من جديد أيضاً : فالله لا يقول للعقل أقبل فيقبل وأدبر فيدبر فحسب . بل يقول له أيضاً أقعد فيقعد ، وانطق فينطق ، وأصمت فيصمت ; ويضاف إلى فضائل العقل السابقة الذي ذكر فضائل أخرى كثيرة ، فيقول له الله : « بك أعرف ، وبك أحمد ، وبك أطاع »^(٣) . ولعل هذه الصفات التي تضاف إلى العقل أن تكون توسيعاً في نص حديث « أول ما خلق الله العقل » .

وملة تغيير حاسم في حديث العقل ظهر في روایته في صيغة أوردها مجير الدين في مقدمة كتاب تاريخ القدس ، يذكر فيها العقل لا باعتباره أول مخلق الله وإنما باعتباره آخر شيء خلق ، أما أول شيء خلق فهو اللوح المحفوظ والقلم . فبعد أن خلق الله الوجود بما فيه من عجائب ، أوجد في النهاية العقل . ولكن ظل الخطاب الذي وجهه الله إلى العقل ، فيهذه الصيغة الجديدة ، كما هو في الحديث الذي ذكرناه آنفأ^(٤) . فنحن هنا إذا بازاء محاولة جديدة من أجل صياغة حديث العقل في صيغة مقبولة ممكنة .

(١) راجمه في « الدرر المنتشرة » (بهامش كتاب « فتاوى حديثية » ، طبعة القاهرة سنة ١٣٦٧) لسيوطى ص ١٩٧ .

(٢) ذكر ذلك الفاوقجي في كتاب « المؤلو المرصوع فيما لا أصل له أو باطله موضوع » (طبعة القاهرة ، المطبعة البارونية ، بدون ذكر تاريخ) ص ٦٤ فقال : « وحيث أختلف فيه لا يحسن الحكم عليه بالوضع » .

(٣) « كنز العمال » برقم ١٩٢٨ .

(٤) « الأنس 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 تشديداً وتعصباً ، رأى نفسه مضطراً إلى الالتجاء إلى أن يؤول الحديث تأويلاً نحوياً من شأنه أن يسلب الحديث اتجاهه الأفلاطيني . فليس الحديث : أول ما خلق الله العقل^(١) (أى أول شيء خلقه الله هو العقل) وإنما هو أول ما خلق الله العقل^(أى لما خلق الله العقل) قال ... أخ . ويقابل هذا في العبرية ^{בְּרֵאֶת בְּרָא} (أى: في البدء خلق) ^{בְּרָא} (أى: لما خلق) فكأن خاق العقل إذا قد سبقه خلق المخلوقات الأخرى ، يعكس ما يقوله الأفلاطونيون^(٢) . ونرى من هذا كيف أن ابن تيمية الذي ابتكر هذا التقدير البارع استطاع أن يبلغ به نفس الغرض الذي حاول اسلافه أن يبلغوه بتعديلهم في الحديث تغييراً كبيراً ، وذلك بأن يضعوا «لما» بدلاً من «أول ما» ، وبأن يغيروا في الترتيب .

وهناك عنصر أجنبي أدخل في تكوين نظرية أهل السنة في النبي . ولكن على الرغم من أنه أجنبي فقد ظهر أنه ملائم وقابل لأن يضممه أهل السنة^(٣) . وذلك العنصر هو تصوير محمد باعتبار أنه كان موجوداً من قبل أن يوجد على الأرض . وهذا التصوير لا يedo كنظرية قالت بها المدارس الفوضوية والصوفية ، وإنما يedo في صورة أحاديث موثوقة بصحتها ، منتشرة في البيشيات السنية على اعتبار أنها قول قال به النبي نفسه .

(١) « الفرقان بين أولياء الله وأولياء الشيطان » ص ٤٥ : « وعندم أن جميع جواهر العالم الملوى والسفل صدر عن ذلك العقل » .

(٢) راجع ماقلناه في « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٦٢ ص ١٣ و ٢٦ ومايلها

فالحديث التالي منتشر انتشاراً عاماً ، ونعني به : «كانت نبياً وأدم بين الطين والماء» ، أى قبل أن يخلق الله آدم من هذه المواد ، أو أنه كاننبياً قبل أن يوجد آدم وقبل أن يوجد الطين والماء (الذين منهمما خلق آدم) . ومع أن المتشددين من نقدة الأحاديث رفضوا صوغ هذه النظرية على هذا النحو^(١) إلا أنهم اضطروا مع ذلك إلى التسليم بصحّة هذه النظرية تبعاً لمعاييرهمخارجية 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 : «Hadith حسن صحيح غريب» . في هذه الصيغة يزروى أبو هريرة أن النبي حين سُئل متى جاءته 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 : «إنى عبد الله وخاتم النبيين^(٣) وإن آدم لم ينجدل في طينته» ، أى بينما كان آدم لا يزال في الطين الذى خلق منه . وفي فصل خاص (الكتاب المذكور ص ٩٥ س ١٥ وما يليه) جمع ابن سعد الروايات المختلفة لهذه النظرية اعتماداً على روايات رواته الثقة .

(١) ابن تيمية في رسالته « في الكلام على القصص » ، وفيها يطعن على الأحاديث التي يرويها القصاص ويقول إنها أحاديث باطلة (« الرسائل » ج ٢ ص ٣٤٠) . وقد أورد الفتاوى الجعفية (ص ٣١) هذه الأحاديث تقادراً عن السعراوي .

(٢) لكن هذا الحديث المروي عن أرباًش عن النبي يروى أيضاً في صيغة أخرى يظهر أن المراد منها التخييف من فكرة وجود محمد وجوداً سابقاً . فالهروي (اللتوفي سنة ٤٠١) يرويه في كتابه «الغريب» (أورده كتاب «النهاية») ، تحت لفظ : جدل ج ١ ص ١٤٩ ، وعنده أخذ «لسان العرب» المجلد ١٣ ص ١٠٩ في أسفل) : «أنا خاتم النبيين في أم الكتاب، وإن آدم الخ...» . وهذه الصيغة لاندل إلا على أن الله قد قصت مشيئته ، قبل أن يخلق أadam ، لأن يكون محمد نبياً . ولكن ليس من شائكة في أن ابن سعد يورد النسخ الأصلية للحديث .

(٣) أورده ابن تيمية في الموضع المذكور ، وابن قيم الجوزية في « هداية الميساري » (القاهرة سنة ١٣٢٣) ص ٦٣ بالفهارس التالي : « إني عند الله لمكتوب خاتم النبّيin الغ »

وليس أدل على أن المراد من كل هذه الأحاديث هو تصوير محمد باعتبار أنه كان موجودا سابقاً، من الرواية المنسوبة إلى قتادة (المتوفى سنة ١١٧) البصري (الكتاب المذكور ص ٩٦ س ١٦) : روى عن النبي أنه قال : «كنت أول الناس في الخلق وأخرهم في البعث»، أي أن خلقت قبل خلق جميع الناس.

ثم جاءت نظرية الشيعة في النبوة فاستخلصت نتائج هذا التصوير البعيدة وذلك لأنها لما كان الشيعة قد ارتفعوا، في نظر يارتهم، بطبيعة الأئمة إلى مقام فوق مقام الطبيعة الإنسانية وجعلوا لهؤلاء مكانة في العالم العلوى، كان من الضروري أيضاً أن يكون محمد نفسه باعتباره بحداً أعلى للأئمة، وأن يكون له نصيب في الأسطورة التي نسجتها الشيعة حول أهل البيت. فحين خلق الله آدم وضع في ظهره محمد وعلى وفاطمة وابنها الحسن والحسين على صورة جواهر منيرة^(١) أرسلت نورها في جميع أنحاء العالمين العلوى والسفلى، وهذه الجواهر الموضوعة في جسم آدم كان السبب الذي أمر الله الملائكة به، فسجدوا إلا إبليس ، أبي واستكبر وحيثند أمر الله آدم أن يرتفع بيصره إلى ذروة العرش، فرأى آدم كيف انطبعت صور أنوار أشباح محمد وبقية أفراد أهل البيت في العرش «كما ينطبع وجه الإنسان في المرأة الصافية»^(٢). (راجع الملحق رقم ٣).

وهذه العملية يتحدث عنها التفسير الذي أهداه الشيعة إلى الإمام حسن العسكري في تطبيق الحديث، مضيفاً إلى ذلك ملاحظة على أسماء أهل البيت ،

(١) ويغلوون في هذا الوجود وجودا سابقا بقولهم إن الله خلق أرواح أفراد أهل البيت قبل أبدانهم بألف عام : « وخاق الله أرواح شيعتنا قبل أبدانهم بألف عام » ، (السلكيني) ، « الأصول من الجامع السكاف » ، طبعة بومباي ص ٢٧٦ في أسفل) .

(٢) « تفسير العسكري » ص ٨٨ : « أنظر يا آدم إلى ذروة العرش ۱. فنظر آدم ورفع نور أشباحنا من ظهره آدم إلى ذروة العرش ، فانطبع فيه صور أنوار أشباحنا التي في ظهره ، كما ينطبع وجه الإنسان في المرأة الصافية . فرأى أشباحنا فقال : يا رب ما هذه الأشباح ؟ قال الله : يا آدم ، هذه أشباح أفضل خلائق وبراياي ، هذا محمد العظيم » .

فيقول إن الله عالم آدم أن تلك الأسماء الخمسة ذات نسب باسم الله كلاماً بحسب أهميتها ومرتبته (« شفقت لهم أسمها من أسمى ») . ولهذا فإن دعاء الله يؤثر أعظم التأثير إذا ما استشفعوا به.

وفيما يتصل بفكرة انطباع صور المصطفين من عباد الله في عرشه ، اعتقاد 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 الهجادة^(١) تقول في أحدي الروايات التي ترويها إن صورة الإنسان الموجود بالجزء الأعلى من العرش السماوي (حز قيل ١ : ٣٦) هي صورة يعقوب التي رفعت إلى عرش الله . والملائكة الذين يصعدون وينزلون على سلم السماء (التسكين ٢٨ : ١٢) يعرفون في وجه الرحالة النائمة الصورة السماوية الأولى^(٢) . فتمثيل صورة جد بن إسرائيل منطبعه 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) [تقسم السكتب التي تشتمل على تعاليم الديانة اليهودية إلى قسمين : قسم ذي طاب تشرعي اسمه « هالاكاه » ؛ والآخر يشتمل على السكتب الأخرى واسمها « هجادة » (من الفعل هجيد ، أي شرح ، علم) . وهذه السكتب الأخيرة تشتمل على قصص تكل أو توضيح قصص الكتاب المقدس ؛ وعلى تعاليم دينية وأخلاقية خاصة بالله وصلته بالعالم والأنسان ، وواجبات الإنسان نحو الله ونحو الجار ؛ وبالمعتقدات الدينية ؛ وعلى أقوال سياسية مثل التعاليم الخاصة بعلاقات الشعب الإسرائيلي مع الشعوب الأخرى ، وتعزيزات له عن أحواله السيئة الحاضرة التي هو فيها ، وتحث على الأمل في مستقبل أحسن ؛ وأخيراً على أمثال وقصص شعبية]

(٢) نلود بابلي ، كتاب خواين من ٩١ ب : « هم يصعدون وينظرون إلى الصورة التي في العلا » ؛ سفر تسكين ربامن الترجمون فصل ٦٨ (مع الإشارة إلى سفر أشيميا ٤ : ٣) : « أنت الذي صورتك منطبع في العلا » ؛ الترجمون الورشاني على سفر تسكين آية ١٢ اصحاب ٢٨ : « يعقوب الصديق الذي صورته مثبة في كرسى الجلاله » . كذلك يرد في الاناشيد المستعملة في العبادة (مثل القدوشا في صلاة موساف التي تقام في اليوم الثاني من عيد رئيس السنة) : « صورة الطاهر منطبع في العرش » ؛ وكذلك في صلاة أوفان التي تقام في يوم سبت نحمو : « البطل الطاهر منطبع في العرش » . (راجع بير Beer ، « عبادة إسرائيل » ص ٧٧٦ س ٨) .

منطبعة إلى الأبد منذ القدم في عرش الله — كا هي الحال في صورة يعقوب عند اليهود — أو تعتبر أن ظهورها كان انعكاساً مؤقتاً خحسب ، كان الغرض منه أن يتأملها آدم . ومهما يكن من شيء فإن هذه الأسطورة التي نحن بصددها 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 نور يستضاء به (٢) .

وما نريد أن نتحدث عنه هنا هو تملك العقيدة التي نشأت مع تقديس نبوة محمد ، القائلة بأن في النبي جوهرآ نورانياً قائماً به قياماً حقيقياً واقعياً ، وضع أول مواضع في جبهة آدم ، وانتقل من آدم على توالي العصور وباستمرار إلى حامل الشريعة الالهية والرسالة الربانية حتى وصل ، بعد أن من بأجداد النبي ، إلى النبي وتجلّ فيه هو نهاية (٣) . وتوسّع 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 البيشات السننية نفسها إلى أسطورة ضخمة :

فبعد أن أمر الله الملائكة بأن يأتوا بقبيضة تراب من زوايا الأرض الأربع ، أمر جبريل أن يأتيه بالقبضة البيضاء ليخلق منها ممداً . حينئذ هبط جبريل ... في ملائكة الفردوس المقربين الكروبيين وملائكة

(١) حسان بن ثابت ، أورده ابن هشام من ١٠٢٥ س ٢ .

(٢) كعب بن زهير ، « بانت سعاد » البيت رقم ٥١ .

(٣) في السكتب التي تعرض قصص الانبياء يذكر أن النور الحمدى ينتقل من جبين آدم إلى شبيث أولاً ، ثم أنوش ثم قينان الخ ، وعن طريق اسماعيل إلى أجداد النبي ، راجع ما يقوله ابن مياس في « بدائع الزهور وقامع الدهور » (القاهرة ، المطبعة السكندرية سنة ١٢٩٦) من ٤٤ وما يليها .

الصفح الأعلى فقبض قبضة من الموضع الذي سيكون يوماً ما قبرآ للنبي (أى القبضة) يومئذ بيضاء نقية، فعجنت بهم التنسيم، ورعرعت حتى صارت الدرة البيضاء، ثم غمست في أنهار الجنة كلها. فلما أخرجت من الأنهار نظر الحق سبحانه وتعالى إلى 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 محمدآ... قبل أن تعرف آدم. ثم عرجنها بطينة آدم». وهذا هو نور محمد، وضع في جبين آدم، فأضاء كالمقرن ليلة القدر. فكأن الملائكة إذا قد عرفوا محمدآ قبل أن يعرفوا آدم^(١).

وكل ما هنا ذلك من خلاف جوهري بين تصوير الشيعة لهذه الفكرة وتصوير أهل السنة، هو في أن الشيعة يؤكدون أن علياً كان له نصيب في انتقال الجوهر النوراني انتقالاً مستمراً جيلاً بعد جيل من الجد الواحد من أجداده إلى الجد الآخر. فقبل أن يخلق آدم بأربعة عشر ألف سنة كان محمد وعلى نوراً واحداً بين يدي الله^(٢). فلما خلق آدم سرى هذا النور، وهو على هذا النحو من الوحدة غير المنقسمة، «في الأصلاب الظاهرات والأرحام الراكيات»، حتى وصل إلى عبد المطلب وحينئذ انقسم الجوهر النوراني الرباني فذهب قسم إلى عبدالله، والد النبي، وقسم إلى أبي طالب، والد على.

(١) الثعلبي، كتاب قصص الأنبياء المسعد «بالعرائس» (طبعة القاهرة، الحلبى سنة ١٣١٦) ص ١٦ في منتصفها؛ ص ١٧ في السطر السابق على الأخير.

(٢) يورد ابن المطهر الحلى في «كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين» (ألف من أجل السلطان أو ليتو خودابنده وطبع في بيروت سنة ١٢٩٨ ملحةً بكتابه الكبير «الفتن الفارق بين الصدق والمبن») (وهو ألف برهان على إمامية علي مضافاً إليها ألف أخرى للرد على خصومه)، ص ٤ حديث سلمان عن النبي: «كنت أنا وعلى نوراً بين يدي الله قبل أن يخلق آدم بأربعة عشر ألف سنة، فلما خلق الله آدم سلالت ذلك النور في صلبه الخ».

وفي هذا المعنى ينسب الشيعة^(١) إلى محمد أنه قال عن على[ؑ] أنه: «المتردد معى من الأرحام الراكيات ، والمتقلب معى في الأصلاب الطاهرات ، والراكض معى في مسالك الفضل ، والذى كسب ما كسبته من العلم والحلم والعقل ، وشقيقى الذى انفصل مني عند الخروج الى صلب عبد الله وصلب أبا طالب» .

— ٣ —

وعلى كل حال فإن أهل السنة لم يستخلصوا من فكرة «النور المحمدى» كل تائجها كما فعل الشيعة . ولكنهم كما تظروا وبمقدار سماحهم بـ«يمجاد 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 الرأى القائل بأن أجداد محمد كانوا مؤمنين ، وهو الرأى 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 بعضهم بعد أن ماتوا على السكينة ، من أجل شيء واحد هو أن يؤمّنوا بالدين القويم . وبهذا المعنى وحده يُعد النبي إبناً لآباء مؤمنين . وأتوا الآية من القرآن (٢٨ : ٥٦) أيضاً للدلالة على أن عبد الله لن يدخل الجنة^(٢) وحرموا على أن يقولوا ، بخلاف ما يقوله الشيعة ، بأن والد على[ؑ] بن أبي طالب مات كافراً^(٣) ، وكانت عناية الدوائر السنّية بترديد هذا القول عناية بلغ من شدتها أن هذا القول دُسَّ على كتاب «الفقه الأكبر» المنسوب إلى أبي

(١) «تفسير العسكري» ص ٧٣ .

(٢) «التكامل» من ٧٨٨ ، س ٧ وما يليه .

(٣) نذكره ، «مجلة الجمعية المشرقية الألمانية» المجلد رقم ٥٢ ص ٢٧ ؛ راجع «عيون الأخبار» من ٣١١ س ١٠ .

بنينية (١) ، إن لم يكن قد وجد فيه من الأصل ثم حذف منه من بعد .
ولا يتصل بهذا مسألة طهارة آباء النبي من كل سفاح ، حتى لو كان أجداده
القرييون كفاراً ، إلا أنه كان زواجهم جميعاً حتى أقدّمهم ، زواجاً صحيحاً من
وجهة نظر الإسلام (٢) . فما كان عاراً بالنسبة إلى العربي العادي ، ونعني 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
الإنسان امرأة أية من بعده] . بل إننا نرى رجلاً ذات نزعة عقلية كالجاحظ
يعتبر كافراً . كل من اعتقاد غير هذا ولم ينكح إنسكاراً باتاً إمكان وجود سفاح
في آباء النبي وأصلابه (٣) .

وكلما ازداد تقديس النبي في الدوائر السنوية الإسلامية (٤) ، كلما عمل
منذهب السنة على التوسيع في استخدام نتائج فكره انتقال نور النبي من آدم
إلى محمد . فقالوا أن هذا الاعتقاد ينفي إمكان أن يكون أحد أجداد النبي كافراً

(١) كذلك في النص الذي شرحه على القاري (القاهرة سنة ١٤٣٣) من ٩٦ وما
يليهها ؛ والقررة الآتية : « ورسول الله صلعم مات على الإيمان ، وأبو طالب عممه صلعم وأبو علي
رضي الله عنه مات كافراً » لا توجد في متن « الفقه الأكبر » الموجود في آخر هذا الشرح .
بل إن فكره أن أبوى محمد كانوا كفاراً قد دسست على بعض نسخ « الفقه الأكبر » ،
راجع بحث محمد بن شنب في « الجلة الأفريقية » سنة ١٩٠٦ من ٢٦٣ . *Revue Africaine*

(٢) وبлемون الأحاديث الآتية أساساً لهذه النظرية : « لم أزل أتلقى من أصلاب الطاهرين
إلى أرحام الطاهرات » (أورده فخر الدين الرازي في « مفاتيح الغيب » ج ٦ من ٥٤٨ ، عند
تفسيره للآية ٢١٩ من السورة رقم ٢٦) ، أو : « ما زلت أخرج من نكاح كنکاح الإسلام
حتى خرجت من بين أبي وأمي » ، وكذلك : « كنا نكاح ، ليس فيها سفاح » . وقد حاول
رجال الدين التوفيق بين الصعوبات التي قامت ضد هذا الحديث الأخير (وجود سفاح في أجداد
الرسول) وبين نظرتهم هاتيك ، عن طريق تصحيحات في نسبة صادرة عن الموى والغرض .
ـ (٣) في « كتاب الأصنام » ؟ وهذا الموضع أورده الدميري تحت لفظ « قرش » ج ٢
من ٢٩٢ في أسفل : « ومن اعتقاد غير هذا فقد كفر ، وشك في هذا الخبر ، والحمد لله
الذي نزره عن كل وصم ، وطهره تطهيراً » .

(٤) راجع فيما يتعلق بازدياد تقديس محمد أزدياداً مستمراً ، بعنوان الذي ظهر في « مجلة
پينا لعرفة الشريقي » ، المجلد رقم ١٥ من ٣٣ .

وخصوصاً أبواه . ثم إن المشركين بمحس كما هو وارد في القرآن (٢٨:٩) فكيف يمكن أن يكون أجداد النبي الأطهار مشركين ؟ الأولى أن يقال إنه منذ آدم لم يكن ثمة مشارك في سلسلة نسب الرسول . ومن بين المدافعين عن هذه العقيدة فخر الدين الرازي . حتى أن جلال الدين السيوطي شعر بأنه مدين له بالشكراً والشame لدفاعه عنها وتأنسيه لها في « تفسيره » (١) « فقال فيه :

من آدم لأبيه عبـد الله ما
فالمشركون كما بـسورة توبـة
وبـسورة الشعراء فيـه تقلب
هـذا كلام الشـيخ خـير الدـين فـ
فـجزـاه رب العـرش خـير جـزـائـه

(١) لعل الاشارة إلى ج ٦ ص ٥٤٨ .

(٢) سورة رقم ٢٦، آية رقم ٢١٩.

(٣) من « قصيدة في إعان أبوى النبي » ، مطبوعة في كتاب محى الدين المطار ، « بلوغ الأدب في مآثر العرب » (طبعه عيّنة في لبنان سنة ١٣١٩) ص ٧٠ — ٨٠ .

(٤) ابن سعد ، القسم الأول ، ج ١ ص ٥٩ = ابن هشام ص ١٠١ س ٧ وما يليه

(٥) كما ترى مثلاً في كتاب أبُو حمْدَةَ بن عَمَّارِ، «تجَلَّةُ الْأَبِيبِ بِأَخْبَارِ الرَّحْلَةِ إِلَى الْجَبَابِ».

٣٧ .) من ١٩٠٢ سنة الجزائر طبعة .

(٦) راجعها في بروكلمن ج ٢ ص ١٤٧ بارقام ٤٣ إلى ٤٨.

^(٧) ابن شنب ، « الجلة الافريقية » 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 المحمدى يستمر في سلسلة الأئمة. هذا إلى أن نظرية النور المحمدى هذه قد قيل بها خارج دائرة المذهب الشيعي في عصر متأخر من أجل استخدامها في المناورات السياسية الدينية، فنراها تظهر بطريقة تستحق النظر والعناية سنة ١٥٢٠ بمدينتي كشغر ويرقند حيث حرَّكة خوجه، كما أوضح ذلك مارتِن هرْتمن^(٢)، تعتمد في قيامها على ادعاء أن النور المحمدى انتقل بطريق مستمر لانقطاع فيه إلى مخدوم. وكان النزاع الذى حدث بين أبناءه مصدره مسألة إلى من منهم انتقل الجوهر النوراني الذى حل في أبيهم مدة ما^(٣).

ونحن لم نعن بالتحدث عن هذه المظاهر الأسطورية في نظرية النبوة عند المسلمين وتطوراتها وتطوراتها، إلا لكي نكشف عن أقدم الوثائق التي كانت أساساً لها.

وأنا أرى في بعض آيات الكميٰت نوعاً من مثل هذه الوثائق. فإنه يقول في إحدى قصائد الماشمية (رقم ٣٦ الآيات ٣٩ - ٤٠) مدخلاً في الرسول :

ما يَبْيَنْ حَسْوَاءَ إِنْ نُسْلِبْتَ إِلَى آمِنةَ اعْتَمْ^(٤) نَبْشِكَ الْمُسْدِبْ

(١) يروى الكمانى في « صلوات الأنفاس » (طبعة فاس سنة ١٣١٤) ج ٢ ص ١٩٠ عن سيدى محمد ابن الماشمى (المتوفى سنة ٨٢٣) أحد رجال الدين ، أنه لقب بـ « النور الحمدى » لأنَّه « كان إذا رأى أحداً يقول أهلاً بالنور الحمدى حق لقب بذلك ». وهذا لا يمكن أن يكون له معنى إلا إذا كانت الشحنة موجهة إلى أحد من أسل اليٰ .

(٢) مارتِن هرْتمن ، « الشرق الإسلامي » ج ١ ص ٣٣٥ *Der islamische Orient* وكتابه عن « التركستان الصينية » ص ١٧ *Chinesisch-Turkestan* .

(٣) يترجمها هوروقس بما معناه : إن شجرة نسبك الدائمة الحضرة تشمل ما بين حواء إلى آمنة ؛ ولذلك راجع مع ذلك معانى لفظ « اعتم » والشواهد عليها في « لستان العرب » تحت هذه الكلمة ، الجبل رقم ١ ص ٣٢٠ - ٣٣١ وما يليه .

قَرَرْنَا فَقِرْنَا تَنَاسِخُكَ لَكَ || فَضْلَةٌ مِنْهَا يَضْمَأَ وَالْذَّهَبُ^(١)

ولن نستطيع أن نفهم هذا إلا على أن جوهر النبي السامي قد وجد منذ حواه، وأنه (وهنا نراه يشبه بالفضة اللامعة والذهب)^(٢) انتقل جيلاً بعد جيل بدون انقطاع. أى أن جوهر النبي إذا كان موجوداً وجوداً سابقاً منذ آدم، وانتقل على صورة جوهر سام من حامله في هذا الجيل إلى حامله في الجيل الذي يليه، حتى ظهر في محمد جلياً سافراً. ونحب أن نلفت النظر هنا إلى استعمال الكلمة لكتابتنا «تناسخ» للدلالة على هذا الانتقال، وهذه الكلمة هي الاصطلاح الصحيح الخاص بفكرة انتقال الأرواح من شخص إلى شخص^(٣)، والذي استعمله الكتاب المتأخرون باستمرار للدلالة على الانتقال

(١) «هاشميات السكريت» ، طبع هورو فنس . وهذه النظرية ينسب إلى على أنه يقول بها في إحدى الخطب المنصوبة إليه ، «نهج البلاغة» طبع محمد عبده (بيروت سنة ١٣٠٧) ص ٩٥ س ١٠ .

(٢) ليس من غيرالممكن أن يكون هناك صلة بين هذا وبين ما اعتقده الأفلاطونيون الحدثيون وأصحاب الفتوح من تشبيه الجواهر الصادرة عن الله بالمعدن الرأقيه والأحجار السكريعة («الذهب البريزي» ، «أثولوجيا أرسطوطاليس» طبع ديرتشي ص ٦٢ وما يليه) ، وراجع فيما يتعلق بانتقال «الجواهر» لدى الفنوصيين المسيحيين ، او زنر ، في كتابه «رسائل دينية» Usener, *Theologische Abhandlungen*, C. v. Weizsäcker... gewidmet 201 ff., Kebra nagast, ed. Bezold, Uebers, 66 f.

(٣) إلى جانب هذا الاصطلاح الشائع الاستعمال المدلالة على انتقال الأرواح من جسم إلى جسم (كذلك يرد في صيغة أخرى هي «التناسخ» ، كما في «رسائل» الجاحظ ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ ص ١٢٨ : «قادعى الروبية من طريق التناسخ» ، وابن خلكان ، طبع قسنطبلج ٤ ص ١٣٦ السطر الأخير) يوجد الاصطلاح الآخر تقنيص = تقميص ، ويستعملخصوصاً للبس قميص بدل قميص آخر (راجع القاموس المحيط ، تحت هذا اللفظ) : مذهب أصحاب التقنيص ، «المشرق» المجلد رقم ٩ من ١٠٢٠ ص ١٧ ، س ١٨ . وفي ترجمة عربية جزائرية لكتاب الصلاوات العبرية المسمى «سدور» («نظام الصلاة بكل لغة» ، تأليف اليهو خاي جرش ، طبعة ليثورنو سنة ٥٦٤٣ من سنة الميلاد) ورقة رقم ١٢٤٥ ترد العبارة : «سواء في تقنيص هذا أوله في تقنيص آخر» ، كترجمة لمباراة عبرية فيها إشارة إلى أ��وار التناسخ (جلجل) الذي يترجم بكلمة «تقنيص» في هذه العبارة .

الجزء الالهي في النفس من إمام إلى إمام آخر^(١).

ومن هنا نستخلص كيف أن فكرة انتقال جوهر النبي السامي الموجود وجوداً سابقاً قد وجدت مبكراً في بيئة الدين تشيعوا على . إذ يجب علينا افتراض أن الشاعر قد عبر هنا شرعاً عن نظرية كانت عامة شائعة في البيئة^(٢) التي عاش فيها .

— ٤ —

ووجد الاعتقاد بوجود محمد وجوداً سابقاً أعظم صورة وصل إليها في النظرية القائلة بأنه هو كل التجليات التي تجلت فيها الروح القدسية . فلا خلاف بين الأنبياء إلا في المظاهر الخارجي ؛ أما في الحقيقة فإنه رسول واحد، بعث إلى العالمين في أزمنة مختلفة وفي مظاهر جسمانية متباعدة، كي يعلن للناس إرادة الله وينبئهم بشيلته . وما آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد يختلف الواحد منهمما عن الآخر، ولكنهم جميعاً روح قدسية واحدة متجلية في صور ومظاهر جسمانية مختلفة، فجوهرهم جميعاً واحد، وليس الاختلاف إلا شيئاً ظاهرياً فحسب .

وهذه النظرية ترجع في أصلها إلى الغنوصية المسيحية، أى إلى الفكرة التي عبرت عنها الموعظ Homilien المنسوبة إلى القديس كليانس فقالت (الموعظة رقم ١٨ ، فقرة ١٣) : « ليس ثمة غير نبي صادق واحد، هو إنسان خلقه الله وزوده بروح القدس ، يمر خلال عصور العالم τὸν αἰῶνα τὸν Θεοῦ منذ البدء ، بأسماء وصور متغيرة ، حتى يشمله الله برحمته فيبلغ الراحة الأبدية بعد

(١) « تناصح الجزء الالهي في الأمة » (الشهرستاني ص ١٣٣ س ٣) ؛ « نور يتناصح من شخص إلى شخص » (الكتاب السابق ص ١١٣ س ٣ ؛ ص ١١٤ س ٦) .
(٢) كذلك كان يلد للعباسيين أن يقال لهم إن فضائلهم كانت قد نشأت من قبل في صلب آدم . فالأغاني (ج ٩ س ٦٠ من أسفل) يورد البيت الآتي من قصيدة في مدح المؤمنون : إن الذي قسم الفضائل حازها في صلب آدم الاسم السابع

انقضاء الأعصر التي حددت له كي يؤودى الرسالة التي أخذ على عاتقه أداءها^(١) وبهذه النظرية قالت بعض المذاهب في الإسلام وبعض الحركات السياسية التي أفضت إلى إيجاد مذاهب . ولعل المقنع الدجال وصاحب الفتنة المشهور^(٢) أن يكون من أول القائليين بهذه النظرية ، وذلك في أول الخلقة العباسية . ولعله كان في مقدورنا أن نعرف الشيء الكثير عن آرائه الدينية لو أن الأخبار الخاصة بحركة المبغيضة (في الفارسية : سعيد جامكان) التي أوردها البيروني^(٣) ، ومحمد بن حسن بن سهل^(٤) ، والمسعودي^(٥) ، قد حفظت لنا . والنقطة التي تدور حولها دعوة المقنع ، تبعاً لما بقى لنا من أخبار عن الجانب الديني من هذه الحركة ، خصوصاً ما حفظه لنا الترشيني^(٦) (كتاب حوالى سنة ٣٣٣) . وابن خلkan^(٧) ، هي ادعائه أنه أحد التجسدات التي تتجسد بها

(١) فردينند كرسن باور ، « تاريخ الكنيسة في الفرون الثلاثة الأولى » ، الطبعة الثالثة ، توبنجن سنة ١٨٦٣) ص ٢٢٤ F. Chr. Baur, Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte

(٢) يشير بهاء الله في البيان الذي كتبه « إلى علماء الآستانة وحكماء العالم » إلى معجزة القمر التي أتت بها المقنع (« رسائل الشيخ البازى بهاء الله » ، ج ١ طبع روزن ، بطرسبورج 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 ٤٣ .

(٦) « وصف جغرافي وتاريخي لمدينة بخارى » Description topographique et historique de Boukhara (شارل شيفير Charles Schefer) طبع النص الفارسي شارل شيفير (باريس سنة ١٨٩٢) ص ٦٤ ، س ٣ من أسفل : « من آنم كه خودرا بصورت آدم بخلق نو دم وباز بصورت نوح وباز بصورت ابراهيم وباز بصورت موسى وباز بصورت محمد وباز بصورت أبو مسلم وباز باین صورت کی می بینید » [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 خلkan برقم ٤٣١ ، راجع م ٠ ج. براون « تاريخ الفرس الأدبي » ج ١ ص ٣٢ . E. G. Browne, A Literary History of Persia

الروح القدس على أدوار متكررة، وأنه أحد الصور التي تجلت فيها الروح القدس في آدم وبطبيعة الأنبياء — وفي بعض الروايات، والعلماء والحكماء 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 كاملاً كما تجلت في آخر تجلياتها في صورة المقنع، فهم قد تجلت فيهم الطبيعة النفسانية بينما هو قد تجلت فيه روحانية خالصة^(٢). وهو يبعث برسائل في هذا المعنى رواها النرشيني، فليس بعزيز إِذَا كان الذي يروى لنا هذه الرسائل، وهو سُنّي (ونعني به ملخص أقواله الفارسية، أي النرشيني) يقاطع هذه التجديفات بقوله: «خاكس بدهان» أو «خَبَرْدَهان» [أى عليه اللعنة وترجمتها حرفيآ : مُلِسٌ فَه رغاما]^(٣).

وهذه النظرية عينها تظهر في مذهب الاسماعيلية بطريقة منتظمة. إلا أن الكلام فيه ليس عن تجسس الروح القدس أو الله تجسس دورياً، وإنما عن تجلى العقل الكوني في أدوار على صورة الناطق متأثراً في ذلك بنظرية الصدور الأفلاطونية المحدثة، وهذه نظرية وجدت أحدث تعبير عنها لدى باب، فإنه يقول عن نفسه «كنت في يوم نوح نوحاً، وفي يوم إبراهيم إبراهيم، وفي يوم موسى موسى، وفي يوم عيسى عيسى، وفي يوم محمد محمدآ، وفي يوم على قبل نبيل على، ولا كون 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 خلسان، الموضع المذكور، ج ٤ ص ١٣٦ س ٣ (فستانفلد) : «ثم إلى صورة واحد واحد من العلماء والحكماء» .

(٢) النرشيني، الموضع المذكور ص ٦٥ س ٢ : «إيشان نفسي بودند ومن روحاً نام» [وترجمتها : إن هؤلاء نفسيون ، أما أنا فروحاني] .

(٣) الكتاب السابق ، ص ٦٤ ، س ٤ من أسفل : ص ٦٥ ، س ٩ من ٧١ ، س ٤ من ٧٢ ، س ٢ ، وقارن فيما يختص بهذه الصيغة بحثي في «مجلة الجماعة المشرقية الألمانية» ، المجلد ٤٢ من ٥٨٩ .

الله ... إلى آخر الذي لا آخر له مثل أول الذي لا أول له . كنت في كل ظهور حجّة الله على العالمين^(١) .

وطبيعي ألا يكون من الممكن أن تجد نظرية تجليلات الروح النبوية بعد محمد تجليلات متكررة مكانتها في داخل مذهب أهل السنة المسلمين ، ماداموا يؤمّنون بالعقيدة القائلة بأنّ مُحَمَّداً « خاتم الأنبياء » وهي العقيدة التي حاول المبتدعة في زمان مبكر جداً أن يزعزعوها^(٢) . ولكن الصيغة المتواضعة لهذه النظرية والتي نجدها في المواقع المنسوبة إلى كليانس ، والتي تقول بأنّ تجليلات النبي تقف عند حد ونهاية أو سكون على حد تعبيرها (άναπτυσία) يمكن أن تبيّنها مشتّتة في كتب أهل السنة ، لأنّ هذه الصيغة يبدو أنها تلائم العقيدة فإنّها متشتّتة في كتب أهل السنة ، لأنّ هذه الصيغة يبدو أنها تلائم العقيدة القائلة بأنّ مُحَمَّداً خاتم الأنبياء . فنحن نجد النظرية القائلة بأنّ مُحَمَّداً هو نفس الأنبياء السابقين في حديث أورده ابن سعد ، عن عكرمة عن ابن عباس ، باعتباره كلاماً قاله النبي تفسيراً لقوله [تع] « وتقلبك في الساجدين » : « قال (أى النبي) معناه من نبى إلى نبى ومن نبى إلى نبى حتى آخر جلك نبىاً » ، أي إذا كان فهمى له صحيحـاً — أنّ الذي بُعث للناس نبى واحدـ، عصرـاً بعد عصر حتى ظهر أخيرـاً في صورة مُحَمَّدـ . ويدل على أنـ هذا هو معنى تملـك النظرية التي تُروى في سذاجة ، أنـ هذه النظرية مشار إليها في القرآن في قوله

(١) أ. ج. براون ، « ثبت ووصف ٢٧ خطوطـة بايـة » ، « مجلة الجمعية الأسيوية الملـكـية » سنة ١٨٩٢ ، ص ٤٧٣ . وراجع أيضاً فيما يتعلق بكيفية فهم البهائية إـكـونـ الأنـبيـاءـ نـبـياًـ وـاحـدـاًـ ، بـحـثـ بـراـونـ بـعنـوانـ « عامـ بـينـ الفـرسـ » (لـندـنـ سـنةـ ١٨٩٣ـ) خـ ٣٩ـ . *A Year amongst the Persians*

(٢) وكان أبو منصور العجلي ، الذي صلبـه والـى السـكـوـفةـ يـوسـفـ بنـ حـمـرـ سـنةـ ١٢٠ـ هـ = ٧٢٨ـ مـ ، يقولـ بأنـ « الرـسـلـ لا تـقـطـعـ أـبـداـ ، وـالـرـسـالـةـ لا تـقـطـعـ » . وكانـ سـلـفاـ لـلامـاعـيـلـيـةـ فـالـاتـجـاهـ إـلـى التـأـوـيلـ الرـمـزـيـ ، وـالـقـوـلـ بـسـقوـطـ التـكـلـيفـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ منـ يـؤـمـنـونـ بـالـإـلـامـ الـحـقـيقـ ، وـكـذـلـكـ فـي أـقـوـالـ وـنـظـرـيـاتـ أـخـرـىـ . وـهـوـ قـدـ قـالـ أـيـضاـ بـأنـ « أـوـلـ ماـ خـاقـنـ اللـهـ هـوـ عـيسـىـ بـنـ مـرـيـمـ وـعـلـىـ بـنـ أـبـيـ طـالـبـ » . رـاجـعـ الشـمـرـسـتـانـيـ صـ ١٣٦ـ ؟ـ وـالـاجـمـعـيـ — وـالـجـرجـانـيـ (طـبـعةـ اـسـتـامـبـولـ سـنةـ ١٢٣٩ـ) صـ ٦٢٥ـ .

« وتقليك في الساجدين »^(١) (٢٦: ٢١٩) أى أنه نبى واحد يظهر جوهره في صور مختلفة كي تبشر المؤمنين في مختلف العصور^(٢).
ومن هذا نستطيع أن نحكم إلى أى حد كانت الأحاديث حتى القديمة منها نفسها قابلة للتأثير 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 وتجریحهم له تجريحاً شديداً ، قال) : « عن الدارقطني قال : كتاب « العقل » وضنه ميسرة بن عبد ربه ^(٤) ثم سرقه منه داود بن الحبر فركبه بأسمائه غير أسمائه ميسرة ^(٥) ؛ وسرقه عبد العزيز بن أبي رجاء ؛ ثم سرقه سليمان بن عيسى السنجرى » وهكذا نجد عصابة من سراق التأليف إلا أن كلمة « سرقة » في الاصطلاح الكتابي في الشرق ليس لها المعنى السوى الذي 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 ؛ والفارزى يقول بهذا التفسير إلى جانب قوله بالتفسir الحرف فيقول (ج ٦ ص ٥٤٨) : « إن الله تعالى نقل روحه من ساجد إلى ساجد » .

(٢) ابن سعد ، القسم الأول ج ١ ص ٥ س ٩ وما يليه .

(٣) « ميزان الاعتدال » ج ١ ص ٢٨٨ .

(٤) واضح الأحاديث عن فضائل القرآن ، راجع كتابي « دراسات إسلامية » ج ٢ ص ١٥٦ س ١١ ؛ ولشدة نعمة وشرافته لقب بـ لقب الأكال .

(٥) وهذه طريقة ليس من النادر استخدامها من أجل خداع الناس بأن المرأة فضل تحصيل أحاديث التي يجهوده المخاص : فيدعى المرء لنفسه ما حصله الآخرون من أحاديث بنصها أو مع بعض التغيير جاعلاً لها سندًا . فيذكرون عن ابراهيم المصيصي أنه « كان يسرق الحديث ويسويه » أى ويكتبه تكييفاً خاصاً ؛ وينذكرون عن علي بن محمد الزهرى أنه « كان كذلك ، سرقه (أى الحديث) من ابن أبي علاج وجعل له إسناداً آخر » . راجع صبغة الله المدرسى فى حاشية على كتاب ابن حجر العسقلانى ، « القول المسدد » ص ٧٩ س ٨ من ٩٢ ، س ٤ .

من أن يصفوا كبار الشعراء بهذا الوصف^(١). وواضح من الفصل المتعلق بالسرقات في كتاب « حماسة الحالديين » (بروكلين ج ١ ص ١٤٧) أن هذا اللفظ توسع في استعماله كثيراً حتى أصبح يشمل التلميذاً أيضاً^(٢). ونرى شارح « القائض » يقول عن جرير ، الذي استعمل في إحدى قصائده (رقم ٦٥ ، البيت رقم ٣٤) لفظ ازْدَهِرٌ ، إن هذه « الكلمة بخطية سرقها (أي جرير) من كلام النبط»^(٣) . وهو يدلنا على أن هذه الكلمة (سرقة) لم تكن تستعمل دائماً بمعنى سرقة مُشين . ويدركون أن سليمان السنجرى — وقد حُكم عليه بأنه كذاب مصرح — ألف كتاباً في « تفضيل العقل » . ومن بين الأحاديث التي وضعها يستحق الحديث التالي أن نورده : « إذا أتت على أمتي ثلثمائة وثمانون سنة (٤) حلت لهم العزّبة والترهب على رؤس الجبال » ، وهو حديث استخدمه الصوفية تأييداً لمشتمل الأعلى في الحياة وسلوكهم (الرهبانية) ، وهو مثل الأعلى الذي وردت أحاديث أخرى بذلك^(٥).

(١) راجع بحثي في « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » ، المجلد رقم ٤٦ ص ٤٦ وما يليها.

(٢) ظهر في مجلة « المقتبس » المجلد رقم ٣ ، ص ٧٥١ وما يليها . وفي هذا الفصل يستعمل خصوصاً اللفظ أخذ ، ولكن في ص ٧٥٢ ، س ١٠ من أسفل يرد : « طرائف السرقات » .

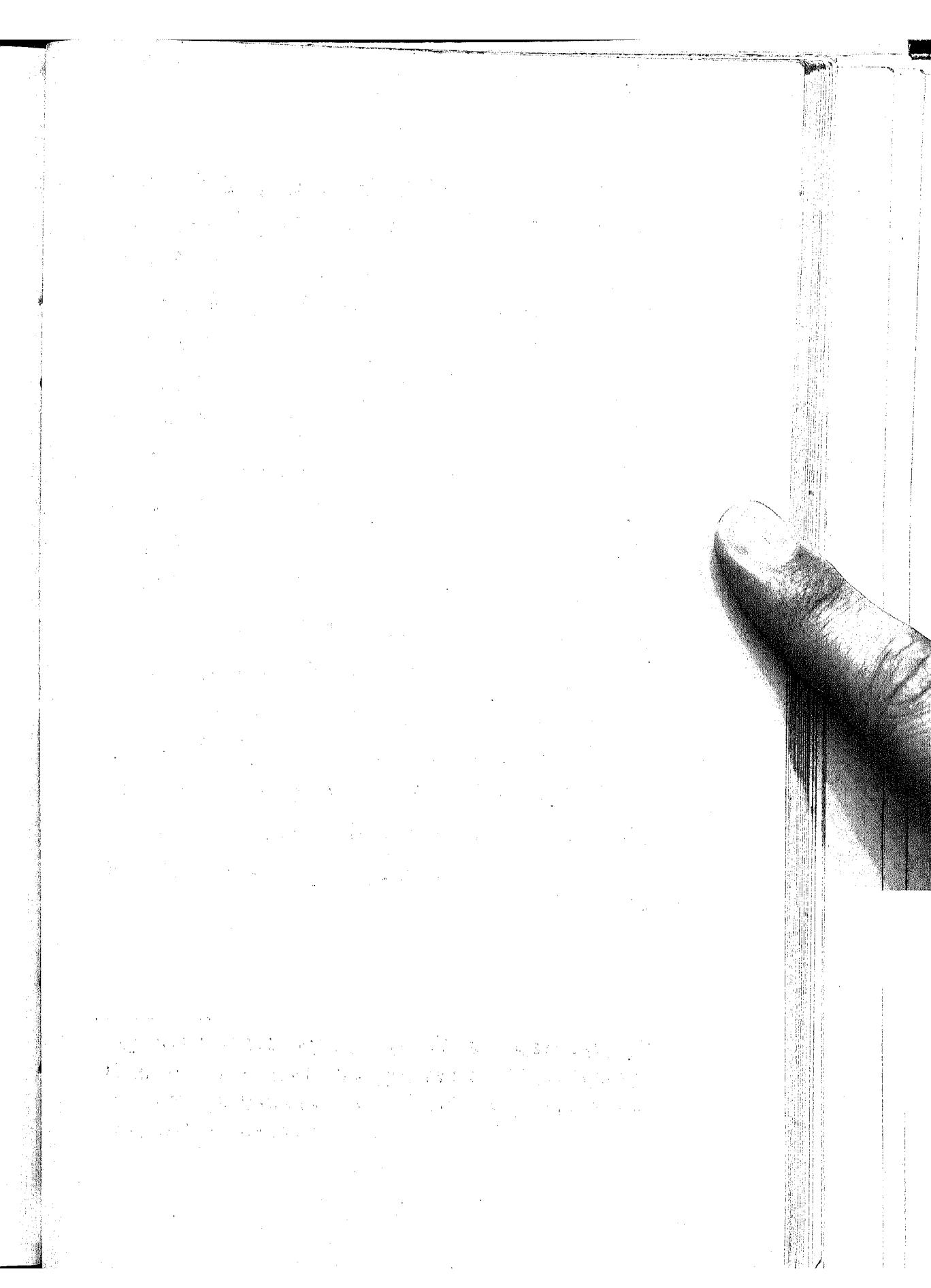
(٣) « القائض » ، طبع بيغان ص ٦٩٠ س ١١ .

(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 جسمهم سليمان بن داود في جزائر البحر فذهب منهم تسعة عشرتهم إلى العراق يجادلونهم بالقرآن وعشرون بالشام » وهو حديث دفع إلى وضعه ما كان يسود ذلك العصر من مناظرات ومنازعات دينية ؟ وكذلك مثل : « لو ربى أحدكم بعد السنتين ومائة جرو كلب خير من أن يربى ولداً » ، وفي هذا إشارة إلى انحطاط الحالة العامة وسوءها ؟ أو مثل : « إذا كانت سنة خمسين ومائة فخيراً ولا دكم البنات » ، ولست أستطيع أن أستثنى إلى أي شيء تشير هذه النبوءة ؟ وأحدث سنة يرد ذكرها هي السنة الواردة في الحديث التالي : « لا يولد بعد السنتين مولود والله فيه حاجة » . راجع هذه الأحاديث في كتاب آثار وقعي « المؤلو المرصوع » ص ٢٠ وص ٦٥ وص 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 المتخالى فيها ، تغاليًّا دعا المعتدلين من أئمَّة الشيعة إلى ذمها . فنرى محمد بن محمد بن النعمان ، المشهور في كتب الشيعة باسم الشیخ المفید (توفى سنة ٤١٣) ; راجع لوث ، فهرست كتب المكتبة الهندية Loth, Catalogue India Office يحيط على سؤال ألقى إليه خاصًّا بقيمة أمثال هذه الأساطير بما يلى : « إن الأخبار بذكر الأشباح تختلف ألفاظها وتباين معانيها ، وقد نسبت الغلاة إليها أباطيل كثيرة ، وصنفوها فيها كتبًا لغوا فيها وهزموا فيها أنثروا منه في معانيها ، وأضافوا (بأجوبة) الكتاب إلى جماعة من شيوخ أهل الحق ، وتحرّصوا الباطل باضافتها إليهم ، من جملتها كتاب [في نص المؤلف : الكتاب] سموه كتاب الأشباح والأظلة ، نسبيوه في تأليفه إلى محمد بن سنان ولسنا نعلم صحة ما ذكروه في هذا الباب عنه . وإن كان صحيحًا ، فإن ابن سنان قد طعن عليه وهو متهم بالغلوّ ، فإن صدقوا في إضافة هذا الكتاب إليه فهو ضلال ضالٍ وإن كذبوا فقد تحملوا أوزار ذلك ». وبعد ذلك يقدم لنا الرواية الصحيحة في نظره للأساطير المتعلقة بالأشباح النورانية . (أورده دلدار على في كتاب « مرآة العقول في علم الأصول » ، طبعة لكونف سنة ١٣١٩ ، ٥ 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 الفزالي في « الأحياء » ج ٢ س ٢١ : « خير الناس بعد المائتين الخفيف الحاذ الذى لا أهل له ولا ولد » ، وفي كتاب « تحف السادة » ج ٥ ص ٢٩١ روايات أخرى لهذا الحديث ، وملاحظات نقدية عليه .



معرضه التراث



محاولة المصلحين ايجاد فلسفة شرقية^(١) لكرلو الفونسو نلينو

ملخص :

- ١ - فقرتا ابن طفيل عن الفلسفة «المشرقية» لابن سينا.
- ٢ - قراءة «مَشْرِقِيَّة» (شرقية) لدى مترجمي ابن طفيل من الأوربيين.
- ٣ - توكييد هذه القراءة لدى ابن رشد. ٤ - فرض پوكوك (سنة ١٦٧١) خاصاً بطابع هذه الفلسفة «المَشْرِقِيَّة» . ٥ - قول تولك (سنة ١٨٢٦) وپوزى (سنة ١٨٣٥) إنها عين الفلسفة «الاشراقية» حكمة الاشراق).
- ٦ - كتاب في مذهب وحدة الوجود عند الشرقيين، في نظر مُنْك (سنة ١٨٥٩) . ٧ - قراءة «مُشْرِقِيَّة» بمعنى «إشرافية» كا اقتراح دى سلان (سنة ١٨٦٨) خاصاً بكتاب ابن سينا وفخر الدين الرازي.
- ٨ - رأى دوزى (سنة ١٨٨١) ودرنبور (سنة ١٨٨٤) . ٩ - قراءة «مَشْرِقِيَّة» وطابع الكتاب، ثم اعتقاد ميرن (سنة ١٨٨٢) ومحمد إقبال (سنة ١٩٠٨) وجولدتسهير (سنة ١٩٠٩) انه كطابع رسائل التصوف.
- ١٠ - رجوع كارادي ثو (سنة ١٩٠٠ وسنة ١٩٠٢) وجوتيله (سنة ١٩٠٩) وهورتن (سنة ١٩١٢ وسنة ١٩١٣ وسنة ١٩٢٤) وأسسين بالاثيوس (سنة ١٩١٤) وهيوار (سنة ١٩١٦) ودى بور (سنة ١٩٢١) إلى قراءة «مُشْرِقِيَّة» والقول بأنها عين حكمة الاشراق.
- ١١ - المعانى السابقة ضد إمكان صحة المخطوطين الموسومين باسم «الحكمة المشرقية» لابن سينا.
- ١٢ - مسائل تتطلب الحل.

(١) [ظهر هذا البحث في «مجلة الدراسات الشرقية» RSO المجلد الماسنر، سنة ١٩٢٥]
عنوان : « حكمة ابن سينا الشرقي ، أو الاشرافية ؟ » وهكذا هو في الأصل :

[Filosofia «orientale» od «illuminativa» d'Avicenna ?

- ١٨٥ - الأسباب اللغوية المانعة من أن تكون القراءة «مشترقة» محتملة .
١٩٥ - الفرق الجوهرى بين فلسفة ابن سينا وفلسفة الاشراق .
٢٠٥ - بم يتعارض «الشرق» مع «اليوناني» . ٢١٥ - ٢٢ - مضمون كتاب «الحكمة المشرقة» تبعاً لابن سينا نفسه : كتاب كامل في الفلسفة .
أقوال ابن سينا عن مؤلفاته ذات الطابع «اليوناني» أو المَشَائِي .
٢٣٥ - ٢٥ - الدليل على أن كتاب «منطق المشرقيين» المطبوع في القاهرة جزء من «الحكمة المشرقة» لابن سينا . ٢٤ - احتمال صحة المخطوطات الموسومة باسم «الحكمة المشرقة» لابن سينا ؛ أهمية دراستها لبيان فلسفة ابن سينا الحقيقة ؛ لإيضاح فقرة لوجر باكون . ٢٧٥ - ما هي «أسرار الحكمة المشرقة» التي يتحدث عنها ابن طفيل في أول قصته . وَهُمْ شوشا .
تعليق إضافي خاص باستعمال «هاهنا» عند ابن رشد .

قد تبدو المشكلة التي نريد أن نحلها الآن صغيرة ولغوية بحثة ؛ إلا أن هذا الحل مع ذلك أهمية كبرى بالنسبة إلى تحديد فكر ابن سينا الخاص ، ومكانته الحقيقة في تاريخ الفلسفة عند المسلمين في الشرق .
فقليل في هذا ما يبرر إذاً طول هذا البحث وما فيه من تدقيق لعله أن يجد مفرطاً ، شديد الإفراط .

١ - قال ابن طفيل الأندلسي (المتوفى سنة ٥٨١ = ١١٨٥ م)
في قصته الفلسفية المشهورة «حي بن يقطان» - وهي قصة ذات صيتها وانتشرت في أوروبا^(١) انتشاراً واسعاً ، فترجمت إلى اللاتينية والإنجليزية

(١) كان جيوڤاني پيكو دلاميرنولا (ولد سنة ١٤٦٣ وتوفي سنة ١٤٩٤) قد ترجمها إلى اللاتينية عن طريق ترجمة عربية لمؤلف يجهول كما بين ذلك المرة الأولى ، فيما اعتقد كاسوتونو V. Cassuto في كتابه القائم عن «المهرين في فيرننس في عصر النهضة» فيرتفسه سنة ١٩١٨ ص ٣٢٢ *Gli Ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento* (اعتادا على ما يصرح به پيكو نفسه) . ولما كان هذه الترجمة لم تطبع بعد .

والالمانية والهولندية تحت عناوين مختلفة قد لا تخلو من التعسف أحياناً ، في الثلاثين سنة الأخيرة من القرن السابع عشر وطوال القرن الثامن عشر ، ولم تخلي من التأثير في فكريّر چان چاك روسو - أقول قال ابن طفيل بعد حمد الله المأله والثناء على رسوله :^(١)

« سألت ، أيها الأخ الكريم الصفي (الحيم) - منحك الله البقاء الأبدى ، وأسعدك السعد السرمدى - أن أبث إليك ما أمكنني به من أسرار الحكمة المشرقة^(٢) التي ذكرها^(٣) الشیخ (الامام) الرئيس أبو على بن سينا » .

وهكذا يدعنا ابن طفيل نفهم أنه ألف قصته مرضاه لما رغب إليه الصديق ثم كتب في موضع آخر من هذه المقدمة الطويلة الشيقه 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 . (وطبعه سنة ١٧٠٠ هي عين هذه الطبعة ولا اختلاف بينهما إلا في صفحة العنوان) - وكذلك بحسب طبعة ليون جوتبيه بالجزائر سنة ١٩٠٠ ص ٣ - ٤ من النص ومن 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 التحوية يمكن أن يعود اسم الموصول على « أسرار » أو على « الحكمة ». فعلى التفسير الثاني جرى بوكوك في ترجمته اللاتينية وپونس Pons في ترجمته الإسبانية المطبوعة في سرقسطة سنة ١٩٠٠ من ٣ El filósofo autodidacto de Abentofail, novela psicológica traducida directamente del árabe por D. Francisca Pons Boigues, Colección de estudios — árabes, t. v),

— ٢٧ — ليون جوتبيه 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 التحوية ، وهو أن تكون « المشرقة » صفة للفظ « أسرار » .

(٤) طبعة بوكوك ص ١٨ من النص وص ١٩ من الترجمة ؟ ترجمة پونس ص ١٩ - ٤٢٠ طبعة جوتبيه ص ١٢ من النص وص ١١ - ١٢ من الترجمة - وأرى من العيب أن أبين هنا ما في التراجم الأخرى من عدم دقة

وأما كتب أرسسطو طاليس فقد تكفل الشيخ أبو على بالتعبير عنها فيها وجرى على مذهبها وسلك طريق فاسقته في كتاب «الشفاء» وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك ، وأنه أنها ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائين ؛ وأن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه ، فعليه بكتابه في «الفلسفة المشرقة» . ومن عنى بقراءة كتاب «الشفاء» وبقراءة كتب أرسسطو طاليس ، ظهر له في أكثر الأمور أنها تتفق ؛ وإن كان في كتاب «الشفاء» أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسسطو . وإذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسسطو وكتاب «الشفاء» على ظاهره دون أن يتغطى لسره وباطنه ، لم يوصل به إلى الكمال ، حسبما به عليه الشيخ أبو على 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 الادراك) دون أن يعين من أى كتاب من كتب ابن سينا استقاهم حتى يبدو طبيعياً لأول وهلة أن يظن أنها مأخوذتان من نفس كتابه في «الحكمة المشرقة» غير أن ميرن^(٢) أدرك في سنة ١٨٩١ أن هاتين الفقرتين مأخوذتان من «النبط» التاسع من كتاب الإشارات .

ويليق بنا أن نذكر أن من المؤكد وجود كتاب بعنوان «الحكمة المشرقة» لأن أبا عبيد الجوزجاني ، تلميذ ابن سينا المخاص ذكره في الفهرست الذي عمله لكتاب ابن سينا ذكرآ صريحاً حيث قال : «بعض الحكمة المشرقة مجلدة»^(٣) .

(١) بوكوك ص ٦ وص ٩ من النص ، ص ٧ - ٨ من الترجمة ؛ بونس ص ٨ - ٩ ؛ جوتية ص ٥ - ٦ من النص ، ص ٤ - ٥ من الترجمة — طبعة دمشق ص ٨ .

(٢) في طبعته لكتاب الإشارات : *Traité mystiques d'Abou 'Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sînâ ou d'Avicenne, texte arabe... avec l'explication en français par M. A. F. Mehren, fasc. II (Leyde, 1891)* .

(٣) عيون الأنباء لابن أبي أصيحة ، طببع ا. مارج ٢ من ٥ ص ٩ ؛ تاريخ الحكمة لابن الققطي طبعى . لبت ، ليپتسك سنة ١٩٠٣ ص ١٨ س ١١ - ١٢ =

٤ ٢ — ومن بعد پوكوك «الأصغر» أجمع مترجمو ابن طفيل على ترجمة لفظ «مشرقية» بمعنى «شرقية»، أعني أنهم جميعاً اتفقوا على تشكييل اللفظ على النحو الطبيعي الوحيد، من الناحية اللغوية، هكذا : «مَشْرِقِيَّة» أو «مَشْرُقِيَّة»^(١). إلا پونس فإنه وضع (ص ٣٠) في الفقرة الثانية من فقرتى ابن طفيل لفظ «اشراقية» بين قوسين وبعدها علامة استفهام هكذا (اشراقية ؟) ولاشك في أنه فعل ذلك اعتقاداً على ما افترضه بعض الباحثين الذين سنتحدث عنهم فيما بعد^(٢).

٤ ٣ — أما أن القراءة : «مَشْرِقِيَّة» وتفسييرها بمعنى «شرقية» كانا مستعملين في القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) عند العرب فى إسبانيا وأفريقية وكانا بالتالى ما أراده ابن طفيل ، فهذا يمكن استخلاصه بطريقه مؤكدة من فقرة لابن رشد (المتوفى سنة ٥٩٥ هـ = سنة ١١٩٨ م)

— وفي الطبعة المصرية (القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ ص ٢٧٢ س ١٥) وضع الناشر «تفص» مكان «بعض» دون ما سبب وعلى حسب هواء ١ — وقد أورد ابن أبي أصبهان ج ٢ ص ١٩ س ١١ في فهرست آخر اسم هذا الكتاب هكذا : «كتاب الحكمة المشرقية ، لا يوجد تاما». وأورد الناشر (الذى لم يشأ ذكر اسمه) للكتاب الذى يسمى «منطق المشرقيين» لابن سينا (القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ = سنة ١٩١٠ م ص ٩) هذين العنوانين باعتبارها لكتابين مختلفين . وليست هذه المرة الوحيدة التي ذكر فيها الناشر بعض كتب ابن سينا مرتين على اعتبار أنهما كتابان مختلفان .

(١) كلام النطقيين صحيحان فى القواميس العربية. أما حرف *m* الذى بعد حرف *m* (وهو يعادل الضمة فـ *k* لأن النطق اذن يصبح : مشرقية ، بضم الميم وفتح الراء) فى كلام پوكوك (ص ١٩ هكذا : «*M*akān al-natq adhni yashbiḥ : Mashriqiyah , bissim al-mīm wa fath ar-rāء) في *Klām Pōkōku* (i. e. *Orientali*) de Philsophia Almoshrakia (ألف الجزء العربي من هذا الفهرس ج. اورى Uri J. و آنقول A. Nicoll و آن. ب. پوزى E. B. Pusey) في فهرس الخطوطات الشرقية بالملكتبة البوسطانية فى أكسفورد يظهر أن الخطوط الذى اعتمد عليه پوكوك يحتوى نطق الكلمة هكذا : « مشرقية » ، بفتح الميم .

(٢) يجب أن لا ننسى أن ترجمة پونس Pons (وهو شاب انتزعه الموت مبكراً وحرم منه البحث العلمي) قد طبعت بعد وفاته ، ولهذا فإن فيها بعض الأشياء غير المؤكدة ولا الدقيقة ولاشك أنه كان سيزيل منها مقداراً كبيراً لو أنه قدر له أن يراجع الطبع .

موجودة في قرب نهاية المسألة العاشرة من كتابه المشهور «تهاافت الغزال»^(١)،
كان الغزال قد صرخ في المسألة التاسعة من كتاب تهاافت الفلسفه أن
الفلسفه 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 تفرقه بين الكائن الممكن والكائن الواجب
ومستدلاً على الثاني مبتدئاً بالأول^(٢) (الذى ينقسم إلى «ممكنٍ بذاته» وإلى
«ممكنٍ بذاته واجبٌ بغيره») بينما الطريق الصحيح الذي اتبعه الأقدمون هو
الابداء من النظر في الحركة والزمان . قال ابن رشد بعد أن نقد مذهب
ابن سينا هذا النقد :

(١) في ص ١٠٤ من طبعي القاهرة في سنة ١٣١٩ هـ وسنة ١٣٢١ هـ؛ وهذه المسألة
كلها لا توجد في الترجمة اللاتينية الموجزة الناقصة التي عملت في المصوّر الوسطى (عن العربية
سنة ١٣٢٨ هـ) ، وهذه الترجمة كانت الأساس لكتاب أوغسطين نيفوس (المتوفى سنة ٩١٥ م).
الرسوم باسم «شرح على كتاب تهاافت الغزال» لابن رشد «Agostinus Niphus, Averrois
Commentarii in librum Destructionis destructionum». وقد أساء ماكس
هورتن فهم هذه الفقرة ، مما أدى إلى استنتاجات في متنبي الغرابة ، في ترجمته الألمانية الموجزة
الموسومة باسم «نظريات ابن رشد الرئيسية بحسب كتابه في الرد على الغزال» [«تهاافت
الغزال»] ، طبعة بون سنة ١٩١٣ من ٢٣٤ — ١٩١٣ ص. وقد أساء ماكس
Die Hauptlehre Averroes nach Agustino Niphius, Averrois
كتابه «أشباح من الفلسفة اليهودية والערבية» ، طبعة باريس [سنة ١٨٥٧ — ١٨٥٩]
سنة ١٨٥٩ ، ص ٣٥٩ ، اعتقاداً على الترجمة اللاتينية لكارلو كالونيموس من نابولي
Calonimos Napoletano

(٢) هاجم ابن رشد برهنة ابن سينا هذه من قبل في المسألة الرابعة من «تهاافت الغزال» .
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 ؛ «لتحخيص كتاب ما بعد الطبيعة» ، المقالة ١ (الطبعة
العربية والاسبانية التي قام بها كيروس Quiros ، مدريد سنة ١٩١٩ ، المقالة الأولى ،
§ ٨ ؛ وص ٣ — ص ٤ ، مع التعليق الموجود في ص ١٥٠ — ص ١٥١ في الترجمة
الألمانية الحديثة التي قام بها فان دن بر جن Berg S. Van den Berg) ؛ «الكشف عن مناهج
الأدلة» ، طبع م. ي. ملر Müller M. I. Müller (Theologie) ، ميشن سنة ١٨٥٩ م. — 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 هنـا مفارقاً^(١) . وقالوا إن ذلك يظهر من قوله في واجب الوجود في مواضع ، وأنه المعنى الذي أودعه في فلسفته المشرقية . قالوا وإنما سماها فلسفـة مشرقـية لأنـها مذهب أهل المـشرق . فإنـهم يـرون أنـ الآلهـة عندـهم هـيـ الأـجرـام السـماـويـة^(٢) على ماـ كانـ يـذهبـ إلـيـهـ . وـهـمـ معـهـاـ يـضـعـفـونـ طـرـيقـ أـرـسـطـوـ فيـ اـثـيـاتـ المـبـدـأـ الـأـوـلـ منـ طـرـيقـ الـحـرـكـةـ » .
من فقرة ابن رشد هذه نستخلص أمرين :

== (طبعة القاهرة سنة ١٣١٩ ص ٣٣ ، طبعة القاهرة ، سنة ١٣٢٨ == سنة ١٩١٠ ص ٤ — ص ٤٢) . كما أن رسالة ابن رشد بعنوان «مقالة في الرد على أبي على بن سينا في تقسيمه الموجودات إلى ممكن على الأطلاق ، وبمـكـنـ بـذـاتـهـ وـاجـبـ بـغـيرـهـ ، وـالـوـاـجـبـ بـذـاتـهـ » ، موجهة ضد الأسس النظرية لبرهنة ابن سينا ؛ وهذه الرسالة ذكرتها المصادر العربية ، ولكنـها فقدـتـ ؟ وواضحـ أنـ إليها يـشيرـ تـفسـيرـ ابنـ رـشدـ لـالـسـمـاعـ الطـبـيعـيـ ، التـرـجـةـ الـلـاتـيـنـيـةـ ، المـقـالـةـ ٨ـ ، الشـرـحـ ٣ـ . وـرـاجـعـ كـذـاكـ تـفسـيرـ «الـسـمـاعـ الطـبـيعـيـ» ، التـرـجـةـ الـلـاتـيـنـيـةـ ، المـقـالـةـ الثـامـنـةـ ، الشـرـحـ ٤ـ ٧ـ ٩ـ . «ـ تـهـافتـ التـهـافتـ » ، المسـأـلةـ الثـالـثـةـ ، ص ٥٢ من التـرـجـةـ الـلـاتـيـنـيـةـ المـطـبـوعـةـ سـنـةـ ١٥٦٢ وـسـنـةـ ١٥٧٣ ، الـورـقةـ ٥٥ـ Gـ Kـ ؟ والـورـقةـ 108ـ Cـ Dـ .

(١) يستعمل ابن رشد الطرف «ـ هـنـاـ » كـثـيـراـ ، دونـ أنـ يـقصـدـ أنـ يـشيرـ إـشـارـةـ حـقـيقـيـةـ إـلـىـ الـمـكـانـ ، وـلـأـمـاـ مـنـ أـجـلـ القـوـلـ قـوـلاـ عـامـاـ بـأـنـ شـيـئـاـ مـاـ مـوـجـدـ أوـ غـيرـ مـوـجـدـ ، أـيـ الـدـلـالـةـ عـلـىـ الـوـجـودـ عـامـةـ فـحـسـبـ . رـاجـعـ التـعـلـيقـ الـلـمـلـعـقـ بـهـنـاـ الـبـحـثـ .

(٢) أخطأت التـرـجـةـ الـلـاتـيـنـيـةـ الـتـيـ عـمـلـهـاـ كالـوـكـالـونـيـمـوسـ منـ نـاـبـيلـ Calo Calonymos Neapolitanus — عنـ تـرـجـةـ عـبـرـيـةـ ، فـيـ النـصـ الـأـوـلـ منـ الفـرـنـ السـادـسـ وـطـبـعـتـ فـيـ الـجـلـدـ الـقـاسـمـ مـنـ مـؤـلـفـاتـ ابنـ رـشدـ التـرـجـةـ إـلـىـ الـلـاتـيـنـيـةـ فـيـ طـبـعـاتـ الـجـوـنـيـتاـ Giunta المـخـلـقـةـ فـيـ الـبـنـدقـيـةـ سـنـةـ ١٥٥٠ وـمـاـ بـعـدـهاـ (ـ وـفـيـ الـجـلـدـ الـعـاـشـرـ مـنـ طـبـعـةـ الـبـنـدقـيـةـ الـتـيـ قـامـ بـهـ اـكـوـمـينـوـ دـاـتـرـيـنـوـ quoniam est ex opinione Comino da Trino سنة ١٦٥٠) — فـتـرـجـتـ كـلـيـلـ : «ـ لـأـنـهـ مـذـهـبـ الـشـرـقـيـنـ [orientalium, tenentium quod Deus sit corpus caeleste] الـذـيـ يـقـولـونـ بـأـنـ اللهـ جـرمـ سـماـويـ » [ـ . وـابـنـ رـشدـ يـشـيرـ إـلـىـ أـقوـالـ ابنـ سـيـناـ الشـهـرـوـرـةـ ، بـأـنـ الـأـجـرـامـ السـماـويـةـ كـائـنـاتـ ذـاتـ أـرـوـاحـ وـحـيـةـ وـإـدـرـاكـ وـإـرـادـةـ ، وـلـهـ تـأـثيرـ فـيـ الـأـشـيـاءـ الـمـوـجـودـةـ تـحـتـ فـلـكـ الـقـمـرـ .

وـهـنـهـ الـمـنـاسـبـةـ نـسـطـطـيـعـ أـنـ تـبـهـ إـلـىـ أـنـ أـرـسـطـوـ فـيـ «ـ مـاـ بـعـدـ الطـبـيعـةـ » ، المـقـالـةـ ١٢ـ ، الفـصـلـ ٨ـ ، صـ ١٠٧٤ـ بـ ، يـظـهـرـ أـنـهـ بـوـافـقـ عـلـىـ القـوـلـ الـذـيـ تـقـلـ الـبـنـاـ «ـ عـنـ

الأول أن ابن رشد لم تكن لديه معرفة مباشرة بكتاب «الحكمة المشرقة» لابن سينا^(١).

والثاني أن هذه «الفلسفة المشرقة» بحشت 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 مقتصرًا على التصوف والمذاهب الباطنية.

٤ - ولم يحاول أحد من مترجمي ابن طفيل أن يعرف ما عسى أن يكون طابع هذه «الفلسفة المشرقة» وأصل وصفها «بالمشرقة» غير أقدمهم إلا وهو پوكوك الأصغر^(٢) الذي لم يقم بهذا إلا اعتماداً على فقرتي ابن طفيلحسب. قال پوكوك في المقدمة (fol. a 2١٥) : «من الصعب علينا أن نحدد الغرض الذي قصده (أى ابن سينا) في هذا الكتاب. ولكن يظهر أنه بحث فيه في فلسفة الشرقيين أى الهندو، وقارنها بتعاليم المشائين والذي

— أسلاف أسلافنا — والسائل بأن الأجرام السماوية آلهة؟ والترجمة التي استخدمها ابن رشد تقول فقط إن هذا القول نقل عن الأسلاف القدماء جداً «ab antiquissimus valde» ، كما أن ابن رشد («تفسير ما بعد الطبيعة» ، الترجمة اللاتينية ، المقالة ١٢ ، الشرح ٥٠ و ٥١)، وأمهلها تبع أسلافه العرب في هذا، يفسر هؤلاء الأسلاف القدماء جداً بأنهم السكاكدينون (ومثل هذا التفسير قاله ابن رشد أيضاً في شرحه لكتاب «السماء» ، المقالة الأولى ، فصل ٢٦ ، شرح) . ومن هنا نستطيع أن نفهم كيف أن أقوال ابن سينا في طبيعة الأجرام السماوية أمكن أن يحكم عليها العرب بأنها مذهب شرق .

(١) يظهر أن الاقتباسات العديدة جداً التي أخذتها ابن رشد عن ابن سينا لأغراض جدلية في الغالب والتي أوردها ابن رشد في كتابه عن معرفة مباشرة بكتاب ابن سينا مأخوذة كلها من كتاب «الشفاء» و «النجاة» (وقد ذكرهما ابن رشد في المطلب الثاني من كتاب

المطلب الثانية من التحليلات الأولى ، مشيراً إلى ما بينهما من اختلاف) .

(٢) يكتب الفالية من المستشرقين في الحسين سنة الأخيرة و «معجم التراجم الوطنية» لصاحبه سدنى سي (المجلد ٤٦ ، لندن سنة ١٨٩٦ ص ٧ — ص ١٢) .
of national biography by Sidney See خلافاً للاستعمال السائد في الماضي وهو كتابته هكذا Pococke . وقد تردد أورد پوكوك الكبير (سنة ٤٦٠ — سنة ١٦٩١) في كتابة لقبه أحياناً . ولذلك في كتبه ذات الموضوعات المتصلة

يجعلنا نفترض هذا الفرض، هو أن أبي الريحان محمد البيروني^(١)، وكان معاصرًا له، دخل بلاد الهند ودرس فلسفتها من جهة ومن جهة أخرى أنه عالم الفلسفة اليونانية بشهادة أبي الفرج».

٤٥ - ولكن فرض بوكوك قد وجد، معارضًا شديدًا في شخصه.
١. تولوك^(٢) الذي 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 أيضًا في العصور الوسطى وفي عصر فتشنثيو، وجد في الفلسفة خصما له لدوداً» (ص ٧١). وفي ص ٧٣ إلى ص ٧٥ يورد نصاً وترجمة لفقرة موجودة في مخطوطه فارسية باليدن فيها يميز المؤلف ثلاثة مسائل لا ثبات وجود واجب الوجود (أى الله) : مسلك المتكلمين ومسلك المشائين ومسلك الاشراقيين أصحاب فلسفة الاشراق أو حكمه الاشراق. ويقول المخطوط إن رأس هؤلاء الآخرين أفلاطون وإن الذي جمع مذاهبهم من المسلمين [شهاب الدين (السموردي) المقتول^(٣)]. ومن هذا يستنتج تولوك (ص ٧٥-٧٦) أن فرض بوكوك واه جداً (ولتولوك الحق كل الحق في هذا) وأنه يجب افتراض الآتي: «إذا كان المتصوفون العرب على العموم

بالسائل العربية كان يكتب اسمه Edwardus Pocock مثال ذلك في الرسائلين التقديميتين لنص وترجمة «مختصر تاريخ الحفاء» لأبي الفرج، سنة ١٦٦٣ . وكذلك ابنه (سنة ١٦٤٧ - ١٧٢٧) يوقع Edwardus Pocok في الرسالة التقديمية لرسالة حي ابن يقطان لابن ط菲尔 .

(١) البيروني هو الرياضي والفيلسوف المشهور، عاصرا بن سينا، كان مولده سنة ٩٣٩هـ (= سنة ٩٧٣ م) وتوفي على الأرجح سنة ٤٤٠هـ = سنة ١٠٤٨ م .

(٢) «مذهب الشريعة النظري في العصور المتأخرة في الشرق: رسالة دينية فلسفية»، برلين سنة ١٨٢٦ Die spekulative Trinitätslehre des späteren Orients: eine religionsphilosophische Monographie, Berlin 1826.

(٣) المتوفى سنة ٥٨٧هـ (= سنة ١١٩٢ م) . ومستحدث عنه فيما بعد في § ١٩

قد عرّفوا كتب الأفلاطونية الحديثة فلا بد وأن يكونوا قد عرفوا أيضاً كيف أخذ هؤلاء اليونانيون حكمتهم عن الشرق وكيف سموها $\tauῶν \chiαλδαίων σοφία$ [حكمة الكلدانيين] ، و $\tauῶν βαρβαρών σοφία$ [الحكمة الأجنبية]. وكان في هذا الرأي نوع من التملق لهؤلاء الصوفية العرب. فإذا كانت لهم إلى جانب ذلك دراية بالتصوف الفارسي والبرهسي فبالآخرى بدا لهم هذا الرأى متحتملا كل الاحتياط . وعلى هذا النحو استطاعوا أن يطلقوا اسم «شرقية» على هذه الفلسفه ، وفي هذا الاسم فخر لهم . وهكذا انتهى تولوك إلى القول بأن «الحكمة المشرقة» لابن سينا هي حكمة الآشراق التي اتخذها بعض المسلمين . وليس هذه الحكمة إلا الأفلاطونية الحديثة . ولفظ «إشراق» نفسه ، في رأى تولوك (الذى يترجمه بالكلمة $die Erleuchtung$) ، ترجمة للكلمه الصوفية التي استعملها الأفلاطونيون المحدثون وهي $\phiωτισμός$ [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 «مشرق» (أى شرق) .

٦٨ — وفي سنة ١٨٣٥ توسع A. B. Pusey ، وهو يعلق تعليقاً عميقاً على فهرست المخطوطات العربية الموجودة بمكتبة بودلى بأكسفورد (المجلد الثاني ص ٥٣٢ — ص ٥٣٤) ، في تعليقات تولوك على «حكمة الآشراق» ، مورداً ومتريجماً ، من بين ما أورد وترجم ، الفقرة المهمة المتعلقة به الموجودة بكتاب «كشف الظنون» حاجى خليفه الذى لم يكن قد طبع بعد^(١) ، والفقرة الأخرى المأخوذة من نفس هذا الكتاب والخاصة «بعلم التصوف» . وهو يتتفق مع تولوك في القول بأن

(١) تحت الكلمة «حكمة» ؟ طبع فايجل ج ٣ ص ٨٧ — ٨٩ تعليق رقم ٤٥٨٢ ؟ طبعة استانبول سنة ١٣١١ ، ج ١ ، ص ٤٤٥ .

فلسفة «الإِشْرَاق» هذه هي الحكمة «المُشْرِقِيَّة» لابن سينا التي ذكرها ابن طفيل، واعتبرها مأخوذة عن الأفلاطونية لمعارضة المشائية.

٧٨ — وسرعان ما أصبح القول بأن «الحكمة المُشْرِقِيَّة» هي «حكمة الإِشْرَاق» نوعاً من الحقائق المسلم بها من الجميع عند الباحثين، ودفع مباشرة إلى القول بما لم يقل به تولوك ولا بوزى، وهو القول بأن لفظ «إِشْرَاق» يتصل من ناحية المعنى بالألفاظ العربية الدالة على «الشرق». فنشاهد أن مُنْذِك (سنة ١٨٥٩) في كتابه «أشباح من الفلسفة اليهودية والعربيَّة» (وقد ذكرنا هذا الكتاب من قبل ولا تزال لهذا الكتاب قيمته الخاصة) في ص ٣٣ تعليق رقم ١ يقول:

«أما لفظ «إِشْرَاق» 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 المُشْرِقِيَّة»، وهو اسم يفهم من مضمونه عندنا أيضاً بعض المذاهب الشرقيَّة، التي اخترطت في مدرسة الإسكندرية بالفلسفة اليونانية».

واعتماداً على هذه المشابهة بين «المُشْرِقِيَّة» و«الإِشْرَاق» لا يتردد في أن يقول من بعد (ص ٣٣٢) : «يبدو أن ابن ماجه وابن طفيل من بين فلاسفة العرب المشهورين كانوا يقولان بالفلسفة المسماة باسم «الإِشْرَاق»». وهذه الفلسفة التأملية تكون تبعاً لرأي ابن سينا الذي ذكره ابن طفيل [في الفقرة التي أشرنا إليها في ١]، المعنى المستور لأقوال أرسسطو». ثم نراه أيضاً في ص ٣٤٧ يقول عرضاً في طبقة التأكيد بأن ابن طفيل «فيلسوف ينتمي إلى مذهب «الإِشْرَاقيين»». ويقول في ص ٣٥٦ إن «الحكمة المُشْرِقِيَّة» لابن سينا التي ذكرها ابن طفيل، والتي لم تصل اليانا، «من المختوم أنها كانت تقول بمذهب وحدة الوجود الشرقيَّة»، وأخيراً يلهمى ، 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) .

§— وبعد تسع سنين من وفاة مُنْكَر قامت محاولة أخرى لاثبات أن « حكمية الاشراق » هي « الحكمة المشرقة » إثباتاً يقوم على المعنى وعلى الاشتراق ; ولكنهم في هذه المرة اعتمدوا على قراءة جديدة للفظ الأخير ، وهي قراءة افترضوها افتراضاً . وذلك على النحو الآتي :

فإن ابن خلدون (المتوفى سنة ١٤٠٦ = ٥٨٠ هـ) مذكور في مقدمته (القسم السادس، الفصل ٢١ : علم الالهيات) أن المتكلمين الذين جاءوا بعد الغزالى (المتوفى سنة ١١١١ = ٥٥٥ هـ) خلطوا مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة فصارت كأنها فن واحد ؛ ثم غيروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والالهيات ، وخلطوا هما فناً واحداً : قدموا الكلام في الأمور العامة ثم اتبعوه بالجسمانيات وتوابعها ، ثم بالروحانيات وتوابعها ، إلى آخر العام ، كما فعله الإمام ابن الخطيب (٢) في « المباحث المشرقة » وجميع من بعده من علماء الكلام .

فلما ترجم دى سلان (٣) (سنة ١٨٦٨) هذه الفقرة — التي أوردناها كلها بنصها لما لها من أهمية كبيرة في المشكلة التي أمامنا ، كما سترى من بعد — قال :

(١) واضح أن منك كأن المصدر الذي أخذ عنه ثـ . جنثالث في كتابه « تاريخ الفلسفة » حين قال في ج ٢ ص ٤٤٣ من الطبعة الثانية بمدريه : « يظن ابن طفيل وغيره من المؤلفين العرب أن ابن سينا قال بوحدة الوجود في كتابه « الحكمة المشرقة » ، وهو كتاب لم يصل اليانا » . Z. González, Historia de la filosofía

(٢) وهو المتكلم المشهور فخر الدين الرازى ، المتوفى سنة ٦٠٦ = ١٢١٠ م.

(٣) في ترجمته لـ مقدمة ابن خلدون ، باريس سنة ١٨٦٢ — ١٨٦٨ ج ٣ ص ١٦٧ .

”أى أنه قرأ «مشرقية» هكذا: «مَشْرِقِيَّةٌ» وترجمها بما يدل على الاشراق، وذهب من بعد يبرر هذه الترجمة وتلقي القراءة في التعليق الطويل (رقم ٤ ص ١٦٧ - ١٦٨) الذي كتبه، إذ قال:

«إن اللفظ الذي ترجمناه هنا بكلمة *illuminative* [أى إشراق] هو لفظ (مشرقية). وأنا أعتبر أن هذا اللفظ اسم فاعل من الفعل «أشرق» والمصدر منه «إشراق»، واليه ^{نُسِّب} فقيل «إشراقيون»، ومعناه يدل على طائفة من الفلسفه». وبعد أن ذكر أسماء ثلاثة مؤلفين شرقيين بمناسبة فلسفة الاشراق ختم كلامه بقوله: «إن المرحوم الدكتور كيورتن^(١) قد بحث هذه المسألة في التعليقات والتصحيحات لفهرست مخطوطات مكتبة بودل (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 لدوزي R. Dozy بحاسته الفيلولوجية المرهفة، أن افتراض قراءة ^{مُشْرِقِيَّةٌ}، كنسبة مأخوذه من اسم الفاعل ^{مُشْرِقٌ}، افتراض غير مقبول، فهو في كتابه «ملحق المعاجم العربية» المطبوع في ليدن سنة ١٨٨١ ج ٢ ص ٧٥١ ب، تحت لفظ ^{مُشْرِقٌ} (أى شرق) يقول:

«الحكمة المشرقية» أى فلسفة الاشراقين، راجع دى سلان، مقدمة ابن خلدون ج ٣ ص ١٦٨ تعليق» ومعنى هذا أن دوزي، ولو أنه يوافق على أن الحكمة المشرقية هي الاشراقية، يرفض ضمناً قراءة دى سلان واشتقاقه.

§ ١٠ — وقد وقع هـ. دار نبور تحت تأثير دى سلان أو دوزي أو

(١) هنا لم يكن دى سلان دقينا في تعبيره. فقد رأينا من قبل (§ ٦) أن كيورتن هو ومن سبقه قدقرأ «مشرقية» بفتح الميم وترجمها بالفظ يدل على «شرقية» في عنوان المؤلف المنسوب إلى ابن سينا؟ وكل ما في الأمر هو أنه اعتقاد أن «الحكمة المشرقية» و«حكمة الاشراق» أسمان مختلفة لذهب فاسق واحد.

(٢) المجلد الأول ص ٤٩٢

الاثنين معاً ، في فهرسته « للمخطوطات العربية بالاسكوريال » ، ج ١
(باريس سنة ١٨٨٤) فهو يترجم لفظ « إشرافي » (أى من اتساع الفلسفة
الاشراقية) بكلمة *spiritualiste* [أى روحاني] — وهى ترجمة غير موفقة
ولا يتزدّد في أن يستعمل نفس هذه الترجمة للفظ « مشرقي » ، ومن هنا
نراه في المجلد رقم ١ ص ٤٧٥ (تحت رقم ٦٧٥) وص ٤٤٨ (تحت رقم ٦٩٢)
يترجم عنوان كتاب فخر الدين الرازي وقد وجد منه مخطوطتين ، ونبى 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 عُثر على نسخة من
قصة ابن طفيل ، وعنوانها في المخطوطة عنوان متصل (ما خوذ ، كمارأينا ،
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 فإنه
لا يسمح لنا أن نستخلص رأيه بيقين فيما يتصل باشتلاق اللفظ وقراءته .

§ ١١ — وعلى كل حال فإنه فيما عدا ما ذكرناه آنفاً عن دارنبور ،
لم يصادف افتراض دى سلان نجاحاً طوال عدة سنين ، ولعل من أسباب هذا
أن الغالبية العظمى من الباحثين لم تنتبه إليه ، لأنه موجود ضمن تلك التعليقية
العرضية على كلام ابن خلدون ، واستمر الباحثون على قراءة « مشرقية »
بفتح الميم ، مתרגمين ليها بلفظ يدل على «شرقية» في عنوان مؤلف ابن سينا
وكانوا جميعاً متفقين ، حتى فيما يتعلق بموضوع تلك الحكمة المشرقية ، على
أن هذا الكتاب كتب صوفى قصد به إلى الخاصة ، كما ذهب إليه من قبل
تولوك وبوزى ومشبك .

(١) ج ١ ، ص ٤٩٣ ، تعليق رقم ٦٩٦ (لارقم ٦٦٩ ، الذى هو خطأ مطبعى صرف) .

(٢) العنوان الثاني لهذه الرسالة في طبعات القاهرة هو : «رسالة حى بن يقطان في أسرار
الحكمة المشرقية» .

ومن أجل هذا نرى ميرن ، وهو الباحث الفاضل الذي نشر رسائل ابن سينا الصوفية التي وصلت إلينا في المخطوطتين العريبيتين الموجودتين بهكتبتي ليدن والمتاحف البريطاني ، أقول نرى ميرن وهو يشير إلى فقرة ابن طفيل التي أوردناها آنفاً (١) ، يعتبر أن هذه الرسائل فيها « عوض لابس به » عن فقد كتاب ابن سينا في « الحكمة المشرقية » ؛ لأن هذه الرسائل تخرج من ناحية موضوعها عن نطاق الشرح والتلخيصات للكتب الارسططالية ... فلذا الحق إذاً في أن توَكِّدُ أن « حكمته المشرقية » ما كانت لتعطينا من حيث الجوهر فكرة تختلف اختلافاً جوهرياً عن تلك التي نعتقد أنها نقدمها هنا باعتبارها خلاصة ما تضمنته الكتب المختلفة ، الصغير منها والكبير ، التي درسناها في مخطوطة ليدن (٢).

وعلى أساس هذا الاعتقاد ، وسيراً على منهج غير مقبول من الناحية الفيلولوجية ، نرى أن ميرن في نشره للنص العربي وفي التحليل الذي قام به لهذه الرسائل باللغة الفرنسية (في أربع كراسات طبعت بليدن سنة ١٨٨٩ - ١٨٩٩ تحت عنوان *Traites mystiques d'Avicenne* [أى « رسائل صوفية » لابن سينا]) يضع على الصفحة الأولى من النص العربي العنوان العام الآتي : « رسائل ... في أسرار الحكمة المشرقية » ، وهو عنوان ابتدعه ولا أساس له في المخطوطات ، وكان من بعد سببأ في الواقع في الخطأ ، فإن إليه يرجع ما يقوله محمد إقبال في رسالته ، « تطور علم ما بعد الطبيعة في بلاد فارس (٢) » (طبعة لندن سنة ١٩٠٣) ص ٣٨ ، حين يتكلم عن ابن سينا والقطعة الخاصة بالعشق في « الرسائل الصوفية » المذكورة من قبل : « إن مؤلفه المسيحي « الحكمة المشرقية » لا يزال موجوداً ؛ وقد وصل إلينا أيضاً قطعة ذكر فيها

A. F. v. Mehren, *La philosophie d'Avicenne (Ibn Sina) exposée d'après (١) des documents inédits*, in: *Le Muséon*, Louvain, vol. I, 1882, p.398-399.

The development of metaphysics in Persia, London, 1903. (٢)

الفيلسوف [ابن سينا] آراءه في قوة الحب من حيث عملها العام في الطبيعة .
ثم إن إسْتَاذ الدراسات الإسلامية العظيم المأسوف عليه اجْتَمِعَ
جولدتساير كان ينحو نحو هذا الرأي أيضاً حينما كتب في سنة ١٩٠٩
خلاصة للفلسفة الإسلامية^(١) .

٤٢ — 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 الشرافية) . بل إنه
يذهب إلى القول (ص ١٥٢) إعتماداً على فقرة ابن رشد (التي أوردناها
آنفاً ، ٣٨) بأن خطأ قراءة مشرقية بفتح الميم بمعنى « شرقية » يرجع « إلى
بعض تلاميذ ابن سينا الذين أرادوا أن ينحرفوا بمذهبهم في اتجاه الوثنية
الكلدانية أو الصوفية الهندية » ، وبأنه « من المحتتمل جداً أن هؤلاء التلاميذ
كانوا مفسرين غير أمناء لمذهب أستاذهم » ، لدرجة أنه « لا شيء يخول لنا
أن نعتقد أن كتب ابن سينا الفلسفية الكبرى لا تمثل آراءه الحقيقة ، وأن
« حكمته المشرافية » قد احتوت مذهبًا مختلفاً عما في الرسائل الصوفية التي
نعرفها له » . ثم يتحدث من بعد بياجاز (ص ١٥٢ - ١٥٣) عن حكمة
الشرق ، قائلاً إنها هي التصوف اليوناني ، رابطاً إياها ، بطريقة ضمنية ،
بنصوص حكمة ابن سينا « الشرافية » المزعومة .

وهذه الفكرة الأخيرة قال بها كارادي فو نفسه من بعد في شيء كثير
من الالحاد والتدقيق في بحث آخر ظهر سنة ١٩٠٢ ، لم يتردد فيه عن التأكيد^(٢)

(١) Die islamische und jüdische Philosophie من ٦٢ (in : Kultur der Gegenwart hrsg. von P. Hinneberg, Leipzig Teil I 1909 Abt. V.) حيث يقول عن ابن سينا : « ... مجموعة كتبة الأرسططالية إلى جانب رسائله الصوفية ، التي يحتمل أن تكون جزءاً من الحكمة المشرافية (أى الشرافية) ، وهي التي يشير إليها باعتبارها « حكمة لفاسنة » . . . وينذكر عرضاً ، في ص ٦٧ اسم الحكمة المشرافية (أى الشرافية) التي ذكرها ابن طفيل .

Carra de Vaux, *La philosophie illuminative (hikmet el-ichrâq) d'après Suhrawardi 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 ، الذي تنسب إليه رسالة في الحكمة الاشراقية هي « الحكمة المشرقة » والذى يقال^(١) عنه أيضاً إنه كان في جوهره من أنصار حكمة الاشراق ؛ وسندين 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 في خلال هذا البحث إن فلسفة ابن سينا ، وعلى وجه التخصيص ميتافيزيقاً وتصوفه ، لا تختلف مطلقاً عن مذهب الاشراق ، اللهم إلا في التسممية خحسب ؛ وعلى هذا النحو يستطيع المرء أن يفسر ما نسب إليه من أن هذا الرجل العظيم كان في جوهره من أنصار حكمة الاشراق ، دون أن يكون المرء في حاجة إلى الالتجاء إلى الفرض المؤلم ، فرض عدم الاخلاص [لالمذهب] »^(٢) .

٨ ١٣ — وكان للقراءة والتفسير اللذين اقتربهما دى سلان وشاطره فيما كارا دى ثو انتصار حاسم في الظاهر حين نشر ليون جوتيليه سنة ١٩٠٩ رسالته القيمة جداً عن « ابن طفيل ، حياته ومؤلفاته » المطبوعة بباريس سنة ١٩٠٩ . فإن جوتيليه ، الذيقرأ « حكمة مشرقة » بفتح الميم في فقرتي ابن طفيل ، وذلك في بحثيه اللذين نشرهما سنة ١٩٠٠^(٣) ، مترجمأ إليها بقوله

(١) قوله : « ينسب إليه » و « يقال عنه » واضح أنه يشير به إلى فرقى ابن طفيل اللذين أوردناهما من قبل ؛ ولكن كارادى ثو يحملهما من المعانى أكثر مما يحتملان في الحقيقة حين يستخرج منها أن ابن سينا كان من أتباع حكمة الاشراق ، فهذا خطأ .

(٢) وقد أكد كارادى ثو قوله بأن فلسفة ابن سينا فلسفة إشراق مرة أخرى في مقالته عن « ابن سينا » في « دائرة معارف الدين والأخلاق » ناشرها هيدنجز ، ج ١ ، طبعة أدنبره سنة ١٩٠٩ ص ٢٧٥ ب

Hastings' Encycl. of Religion and Ethics

(٣) أى في ترجمته الفرنسية لرسالة ابن طفيل ، وهي الترجمة التي أشرنا إليها آنفاً ؛ وفي رسالته : « الفلسفة الإسلامية ، خطاب افتتاح محاضرات الفلسفة الإسلامية بجامعة الجزائر » طبعة باريس سنة ١٩٠٠ ص ٥٢ حيث يقول : « لم يكن هذا الكتاب (« الحكمة

«أى الحكمة الشرقية» philosophieorientale في تعليقه طويلة جداً (ص ٥٩ - ص ٦١) بكتابه الجديد للرأى القائل بقراءة مُشرقة بضم الميم مترجماً إياها بكلمة «illuminative» [أى إشراقية]؛ ويفيد أن هذه «الحكمة المُشرقة» مرادفة لـ «الحكمة الاشراق»، وأن التصوف الفلسفى عند ابن سينا وابن طفيل هو بالدقة «حكمة الاشراق»^(١).
§ ١٤ - وقال هورتن في بحثين مختلفين ظهرَا سنة ١٩١٢ بالرأى القائل بقراءة مشرقة 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 المشرقة» بقوله Philosophie der Erleuchtung (أى حكمة الاشراق)^(٢)؛ وأورد الحجج التي قدمها له

— المشرقة» ... معروفاً أيام ذلك . ولتكن منذ ذلك حين نهر الأستاذ ميرن تحت هذا العنوان طائفة من رسائل ابن سينا التي لم تطبع من قبل ، مشفوعة بترجمة أو تفسير باللغة الفرنسية . وما فيها من مذهب قد عرض على صورة أمثل جليلة جداً ، حيناً غامضة في معظم الأحيان ، ليس إلا تصوف المتصوفة مختلطًا بالنظرية الارسططالية في العقل الفعال .

(١) تتضمن هذه التعليق المفرطة في الطول بعض النقصان وعدم الدقة . فهو لا يذكر اسم دى سلان ولا اسم كارا دى فو وها اللذان أدخلوا قراءة «مشرقة» بضم الميم وتفسيرها فيما يزعمون بمعنى «إشراقية» . وعلى المكس من ذلك نراه ينسب هذه القراءة إلى تولوك وفون هر ، وهي نسبة خاطئة كل الخطأ . وقوله إن بعض المؤلفين العرب يذكرون التعبير «حكمة مشرقة» (بدون تشكيل لهذا اللفظ) باعتباره مرادفاً «لـ «الحكمة الاشراق»» قول من غير أساس . ويظهر أن بحث كارا دى فو في حكمة الاشراق عند السهروردي المقتول (وهو البحث الذي ظهر سنة ١٩٠٢) قد جعله جوتهي الذى لا يعرف هذه الحكمة إلا عن طريق فقرة كتاب «كشف الظنون» لخالقه ؟ ولو عرف جوتهي كتاب السهروردي لا خلط بينه وبين آراء ابن سينا وابن طفيل التصوفية الفاسقية . وأخيراً فإن ثمة خطأ شائعاً هو القول بأن «إشراق» معناه «إضاءة الأشياء» ، مع أن معناه على المكس من ذلك ، كما يرى من المعاجم العربية ، معنى لازم لا متعد أى «أن يكون الشئ نفسه مضيئاً» (راجع بعد ص ٢٧٢ تعليق رقم ٢) .

(٢) في تقدمة لبحث دكتور سوتير في ميتافيزيقا ابن سينا ؟ وقد ظهر هذا النقد في «مجلة الجمعية المشرقية الألمانية» مجلد رقم ٦٦ (سنة ١٩١٢) ص ٧٥٤ — ٧٥٥ تعليق ؟ ثم في كتابه عن «علم الكلام النظري والوضع في الإسلام تبعاً للرازي» (المتوفى سنة ٩٠٢م) —

بصمة خاصة المرحوم المستشرق بريم Prym من أجل إثبات أن هذه القراءة ممكنة من الناحية الفيلولوجية^(١)؛ وستتحدث عن هذا الامكان فيما بعد (٨) . ثم إن هورتن (في «مجلة الجمعية المشرقية الألمانية»، ص ٧٥٤ - ٧٥٦، المجلد رقم ٦٦، سنة ١٩١٢) ذهب إلى حد التصریح بأن ما يقوله ابن طفیل - وهو أن ابن سینا صرّح بأن آراءه هو الخاصة يجب أن يبحث عنها في «حكمة المشرقية» لا في كتاب الشفاء - ليس إلا أسطورة («Sage»)، يمكن تفسير أصلها بسهولة . ذلك أنه لما كان ابن سینا عميق العاطفة الدينية ، مؤمناً بأن القرآن وحى سماوى ، فإنه (في رأى هورتن) قد حاول أن يطبع فلسفة أرسطو ذات الطابع الوثني بطابع إسلامي . ونجح في هذه المحاولة . ولهذا :

«فإن الأسطورة المذكورة قد صُنِدَ بها إلى التعبير عن هذه الفكرة ونعني بها أنه عند ابن سینا لم يكن العلم الديني «الوثني» هو الشيء المهم ، وإنما المهم هو المعرفة الدينية التصوفية التي أدخلها هو نفسه في تفسيره لفلسفة أرسطو بأن توسيع في هذه الفلسفة ونهاها . ولهذا فإننا نجد في كتبه المُشرقية (التصوفية) معتقداته هو الخاصة . ومع ذلك فالقول بأن كتاب «الشفاء» يحتوى على آراء ابن سینا الحقيقة (وهي لا تناقض آراءه في كتبه التصوفية) قول صحيح واضح ، يستخلص من الكلمات التي قالها ابن سینا للجوز جانى قبل أن يشتعل

وقد الطوسي (المتوفى سنة ١٢٧٣ م) له «طبعة ليپتسك سنة ١٩١٢» ، ص ٣٧٢ . وقد أورد هورتن مثل هذه الآراء في كتابه عن «فلسفة الإسلام» ، طبعة منشن سنة ١٩٢٤ ، ص ٣٠٩ (قراءة «مشرق» بضم الميم ، واشتاقق هذا اللفظ) ، من ١٢٦ («Weisheit der Erleuchtung» أي «حكمة الاشراق» ، كترجمة لعنوان كتاب ابن سینا) وس ٣٤٣ (تعليق رقم ١٢٤) ، ضد القائلين بترجمة حكمة مشرقية بما يدل على حكمة شرقية .

(١) «كتاب «علم الكلام النظري» الخ ، في الموضع عينه positive Theologie des Islam nach Rāzi (1209+) und ihre Kritik durch Tūsī (†1273)

بتأليف كتاب «الشفاء»^(١). فابن سينا أذا يريده في كتاب «الشفاء» («شفاء النفس») أن يذكر آراءه الخاصة هي نفسها، وحدها.

وفي سنة ١٩١٣ قال هورتن نفسه في ص ٢٣٤ من ترجمته الموجزة «لهافت التهافت» لابن رشد (وهي الترجمة التي ذكرناها آنفاً ص ٢٥٠ تعليق ١)، وهو ذو صلة بما يقوله كارا دي ثو (١٢٨)، إن المسلمين المعاصرين لابن رشد قد فسروا من غير شك حكمة ابن سينا المُشرقة (أى الاشراقية) بمعنى الشرقية (نسبة إلى الشرق).

وليس يخلو منفائدة، خصوصاً من لا يشتغلون بالدراسات العربية، أن نقف عند هذا المثل الواضح للنتائج السعيدة التي تخدمها الترجمات غير الدقيقة المخلوطة بمعان سابقة ليس لها أساس. فإن فقرة ابن رشد التي أوردناها آنفاً (٣٦) 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” gelehrt. Dieselbe nannte er die “östliche,” weil sie das System der Leute des “Orients” ist. Diese sind der Ansicht, die Götter seien

(١) هنا يترجم هورتن كلام ابن سينا الوارد في ابن القطبي، طبع ببرت من ٤٣٠ س ١ — ٣ [— ابن أصيبيعة ج ٢ ص ٥ — ٦] وهو: «ثم سأله أنا [أى الجوزجان] سأل أستاذة ابن سينا [ـ] شرح كتاب أرسسطو طاليس . فذكر أنه لا فراغ له إلى ذلك في ذلك الوقت . ولذلك إن رضيت مى بتصنيف أورد فيه ما صح عندي من هذه العلوم بلا مناظرة مع المخالفين ، ولا اشتغال بالرد عليهم ، فعلت ذلك . فرضيت به . فابتداً بالطبيعيات من كتاب سماه «الشفاء» . وفي ترجمته لهذه الفقرة يترجم قول ابن سينا «فأصبح عندي» بقوله «Meine eigenen Ueberzeugungen» أى آرائي ومتقداني الخاصة . وهي ترجمة غير صحيحة لأن ابن سينا بذلك أن يقول إنه سيضع في كتاب «الشفاء» هذا الجزء من مذهب أرسسطو الذي يراه مقبولاً ، لا آراءه الخاصة المستقلة عن العلم الارسططالي . فهو ترن كان مندوباً في الشائج التي استخذه من كلام ابن سينا في هذه الفقرة . إلا أن ابن سينا قد أدخل ، في الواقع ، في كتاب «الشفاء» (وقد كان تأليفه على فترات متقطعة وبدون تسلسل وانتظام) بعضها من آرائه الشخصية ؛ وكل الجزء الرياضي الفلسفي ليس من عند أرسسطو .

die himmlischen Körper. Die Methode des Aristoteles, die aus der Philosophie ein erstes Prinzip nachweisen will (durch mühevolle wissenschaftliche Deduktion) halten sie für "schwach (nicht) beweiskräftig"⁽¹⁾

وإلى هذا التلخيص غير الموفق لهذه الفقرة يضيف هورتن الملاحظات الوهمية التالية فيقول :

« هذه الفلسفة « المشرقية » ترمي إذاً إلى معرفة الله عن طريق الوجdan والذوق في مقابل الفلسفة الدقيقة التي تستخدم البرهان وتسير على منهج استدلالي. فهى تقول إن الحقيقة شىء يُشرق » للعقل فهى « مُشرقة » وعلى هذا النحو أيضاً « يُشرق » الله للصوفى - فهو مشرق . ومن يستخدم هذا اللفظ للدلالة على مذهبها « مُشرقي » ، أى صوفى ، أو فيلسوف الإشراق في مقابل الفيلسوف الذى يستخدم طرق البرهان . والذى يسترعى الانتباه مع ذلك هو أن هذا اللفظ الذى ثار حوله الكثير من الجدل كان يقرأ « مشرقي » بفتح الميم فى زمان ابن رشد . ولكن ليرجع فى هذا إلى ما قلناه من قبل في § ٣ .

§ ١٥ — وبعد سنة من هذا التاريخ أيد أسين بلائيوس⁽²⁾ في مؤلف مهم جداً القول بأن حكمة « الإشراق » كان يقول بها قبل السهروردى المقتول ، ابن سينا ، وأنه يجب أن تقرأ « مشرقة » بضم الميم فى عنوان كتاب هذا الأخير .

وهذا يفسر أنه فى بحثين متاخيرين مشهورين مختلفتين فيما بينهما ولكن عنوان كليهما واحد هو « آثار نظرية المسلمين فى الحياة الآخرة فى الملة الأطهية » [لداته] طبعة مدريد سنة ١٩١٩ ص ٣٣٤ ، ٣٣٥ ، ومدريد سنة ١٩٢٤

(١) [الخطأ فى هذا التلخيص فى العبارة الأخيرة وترجمتها ما يأتى : « وهم يقولون عن منهج أرسسطو ، وهو المنهج الذى يرى إلى أن يستخلص من الفلسفة مبدأ أول (عن طريق الاستدلال العلمى الشاق) ، إنه منهج ضعيف غير قادر على البرهنة »]

(٢) « ابن مسرة ومدرسته ، نشأة الفلسفة الأسبانية الإسلامية » طبعة مدريد سنة ١٩١٤

ص ٦٤ La escatología musulmana en La Divina Comedia نقول إن هذا يفسر كيف أنه في هذين الكتابين يضيف وصف «اشراقى» إلى ابن مسرّة وأبن سينا ، وعلى العموم إلى «المتصوفين الاشراقيين» المتقدمين على السهر وردى المقتول بخلاف استعمال المؤلفين العرب .

وفي سنة ١٩١٦ يقول كليمان هيوار^(١) : «حكمة الاشراق» ، وهي تصوف ذو طابع افلاطوني محدث ، هي الفلسفة «المُشرقية» ، أي الاشراق وقد كانت موجودة أيام ابن سينا الذي كتب مؤلفاً عنوانه «الحكمة المُشرقية» ، وكان لها حينذاك طابع سري فقدته منذ ذلك الحين .

وأخيراً رأينا ت.ب.د. بور^(٢) وهو باحث متخصص في الفلسفة الاسلامية يكتب سنة ١٩٢١ فيقول في لمحجة تدل على أن هذا من الأشياء التي سلم بها العلم ولم يعد يتطرق إليها أدنى شك : «الاشراقيون» (يشير إلى الحكماء) أي اتباع «حكمة الاشراق» أو «الحكمة المُشرقية» (كما يقرؤها الكثيرون ، مثل پوكوك (هكذا) ومتلوك ورينان ؛ أما مشرقية فعندها = شرقية) . ويطلق هذا الفظ على وجه التخصيص للدلالة على تلاميذ السهر وردى (المتوفى سنة ١٩١٣م) ولكن الاسم والمذهب أقدم عهداً . راجع مادة «حكمة» فيما يختص بالاسم ؛ وليلاحظ ما في الآراء المذكورة في هذا البند والبندين السابعين من دَوْرَزِ فن الاقراظن افتراض سابقاً أن فلسفة ابن سينا المستوره هي فلسفة الاشراق التي أنت بعدها ، استنتج خطأً أن «مشرقية» تقرأ بضم الميم ، وترجمت خطأً بما يدل على أنها «اشراقية» ؛ ومن هذه الافتراضات التي سنبين أنها تقوم على غير أساس في البنود التالية - استنتج أن «فلسفة الاشراق» وجدت بالفعل

(١) في «دائرة المعارف الاسلامية» ج ٢ ، طبعة ليدن سنة ١٩١٦ ص ٣٢٤ ب تتحت مادة «حكمة» .

(٢) «دائرة المعارف الاسلامية» ج ٢ سنة ١٩٢١ ص ٥٦٨ | تتحت مادة «اشراقيون» .

وبالاسم أقبل فلسفة السهروردي المقتول واما هو أدق بالمعنى الفنى
«حكمة الاشراق» .

٦٦ - وعلى كل حال، فيما يكمن من أمر القراءة التي اختارها الباحثون
للفلسفه «مشرقيه» ، فإن الفكرة الفائلة بأن هذا الكتاب كتاب يتضمن آراء
صوفية مستوره، كانت فكرة راسخة منذ زمن طويل في عقول كل الباحثين
لدرجة أنه على أساسها وحدها أنكر بكل توكيد ويقين امكان أن تكون
مخطوطتان بعنوان « الفلسفه المشرقيه » لابن سينا يحتويان حقاً هذان
المؤلف أو جزءاً منه .

وأحد هذين المخطوطتين في مكتبة بودلي بأكسفورد تحت رقم ٤٠٠٤
(كتب عبريه) في الفهرست القديم الذي وضعه اوري (سنة ١٧٨٧) وقد
كتب بحروف عبريه ، ويشتمل على أربعة كتب ثالثهما هو رسالة ابن سينا
المشهورة في تقسيم العلوم ، ورابعهما هو ، بحسب العنوان ، جزء من الطبيعيات
من كتاب « الفلسفه المشرقيه » لابن سينا نفسه . وحوالى النهاية تشير هذه
الرسالة الرابعة إلى ما يتلوها وهو « كتاب الحيوان » ويعتبره ابن سينا هو
والفلسفه الاسلاميون الآخرون هو . وكتاب « النفس » المخجز من
الطبعيات . وكان هذا كافياً لأن يجعل بوزى 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 A. Neubauer
في الفهرست الذي ألفه عن المخطوطات العبرية في مكتبة بودلي تحت رقم
١٣٣٤ . ولم يكن اشتيفنشنيدر ، منذ سنة ١٨٧٠ ، يميل إلى القول بأن هذه القطعة
جزء من « الشفاء » ، ولكنه مع ذلك — للسبب الوحيد دائمًا وهو أنها لا
تتكلم عن آراء مستوره صوفية ، يرى حقاً أن هذه القطعة منحولة ، ولا يمكن

أن تكون قطعة من الحكمة المشرقة»^(١). وعلى هذا النحو أيضاً وغير 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 فإنه في إيراده هذه المقتبسات — وهي تشير إلى الحواس الخمس ، وتبعد هذا 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 المشرقة المزعومة» *in der sogenannten morgenländischen Weisheit*، *in der angeblichen morgenländischen Weisheit*».

والخطوطة الثانية في استانبول (أيا صوفيا ، تحت رقم ٢٤٠٣) وعنده يقول كارادي ثو^(٣) مايل : «يشير فهرست مكتبة أيا صوفيا باستانبول إلى خطوطة لابن سينا تحت هذا العنوان [الحكمة المشرقة] . وقدرأينا هذا الخطوطة في أثناء الرحلة التي قمنا 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 تقدمة لكتاب ألفه هنريج ، في المرة «الكتب العربية» التي تصدر في برلين ، المجلد العاشر (سنة ١٨٧٠) ص ٢١ — وقد كرر هذا الكلام اشتينشلير نفسه في مقالته عن «الكتب العربية الموجودة في خطوطات عربية» المنشورة «مجلة الجمعية المشرقية الألمانية» المجلد ٤٧ (سنة ١٨٩٣) ص ٣٤٥ .

(٢) «الحس» . يبحث في تاريخ علمي وظائف الأعضاء والنفس في المصادر الوسطى اعتماداً على مصادر عربية » بوداپست (في التقرير السنوي لمدرسة الأخبار ببوداپست عن 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 الاعراقية» ص ٦٥ *La philosophie illuminative* .

(٤) أي يحتوى على المنطق والطبيعتين والآلهيات ككل كتاب ابن سينا الشاملة لمثل كل

١٧ — ولنست محاولة امعان النظر في هذه الفروض القديمة وفحصها ،
بعد أن أصبحت اليوم في نظر عدد من الباحثين الممتازين شيئاً مؤكداً
مقطوعاً به ، وبعد أن انتشرت في مؤلفات تتجه إلى الجمهور ، أقول لنست
هذه المحاولة نوعاً من البحث الفيلولوجي لحسب ، ولكنها أيضاً توضيح
لأفكار ابن سينا وغيره من الفلاسفة المسلمين .

والمسائل التي تعترضنا في هذا البحث هي :

أ) هل قراءة اللفظ « مشرقي » بضم الميم (وفي صيغة المؤنث :
« المُشْرِقِيَّةُ ») بمكنته من الناحية اللغوية ؟

ب) هل فلسفة ابن سينا الصوفية فلسفة أشراق ؟

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 مما في مؤلفاته الأخرى المؤلفة على طريقة المشائين
بأن يرجع إليها ؟

د) هل المخطوطان اللذان يستعملان ، بحسب العنوان ، على « الحكمة
المشرقية » لابن سينا هما حقاً كتابان لاصلة لها مطلقاً بهذه الحكمة ، كما
يقول أشتبهشمير ونوبنباور وكونفيمن وكارادي ثو ؟

ه) إلى أي كتاب من كتب ابن سينا يمكن أن يكون ابن طفيل قد
أشار ، حين ذكر « الحكمة المشرقية » باعتبارها مخالفة للفاسفة الواردة في
كتاب « الشفاء » ذى الطابع المشائى ، وحين قال إنه ألف قصته الفلسفية

فروع الفلسفة — وامد كان من أثر الخطأ الشائع المتداول الخامن بالصفة « مشرقية » أنه
جعل كارادى ثو ، بعد أن أشار إلى كتاب المباحث المشرقية (راجع قبل ٨٨) ، يضيف :
« وعنة مؤلف كبير ، مشهور بين المسلمين شهرة واسعة هو فخر الدين الرازي ، قد كتب في
« الأشراق » . كذلك يترجم هورتن في كتابه عن « البراهين على وجود الله عند الشيرازي » ،
(المتوفى سنة ١٦٤٠ م) « (المطبوع في بون سنة ١٩١٢ ص ٩٥ س ٣ من أسفل)
عنوان كتاب فخر الدين الرازي قوله « mystische Untersuchungen » [أى مباحث صوفية] .

أنظر فيما يتعلق بهذا الكتاب التعليق رقم ١ في الصفحة التالية .

لأن سينما؟
بزولاً على رغبة صديقه الذي سأله أن يشرح «أسرار الحكمة المشرقية»

وهانحن أولاه نجيب عن هذه الأسئلة في البنود التالية .

١٨ - إن وجود الصفة «مشرق»، أيا كان المعنى الدقيق الذي يراد أن يعطى لها، وجود مفترض افتراضاً. فقد رأينا في البند رقم ٨ أن دى سلان قد تخيل وجود هذه الصفة بمناسبة عنوان كتاب فخر الدين الرازى، وهو كتاب في الكلام، وهذا العنوان هو «المباحث المشرقية»، جاماً بين الفرض الذى لا أساس له والذى هو خطأً كل الخطأ^(١) ونعني

(١) إن فقرة ابن خلدون نفسها ، وهي التي ترجمها دى سلان وعاق عليها على هذا النحو ،
والتي أوردها فيما سبق (§ ٨) ، لا بد وأنها كانت كافية لتبين من القول بأن كتاب
فخر الدين الرازى كتاب في فلسفة الأشراق . وإلى جانب هذا فإن ره جوشة ، قدم ، قبل
كلام دى سلان بـ أحـدى عشرة سنة ، معلومات دقيقة حول مخطوطـة لـكتاب المذكور (في
بعضه بعنوان «حـول حـيـاة الفـراـزـى وـمـؤـلفـاتـه» ، وقد ظهرـ في «مـباحثـاتـ أـكـادـيـعـةـ العـلـومـ بـبرـلينـ» ،
الـقـسـمـ الـفـلـسـفـيـ التـارـيـخـيـ» ، سـنـةـ ١٨٥٨ـ مـ ٢٩٢ـ Abhandl. Ak. wiss. Berlin) فقال :
«إن كتابـهـ المـبـاحـثـ المـشـرـقـيـةـ (أـيـ المـبـاحـثـ المـشـرـقـيـةـ) تتـصـلـ فيـ زـدـهـاـ عـلـىـ الـفـلـسـفـةـ
الـأـفـلاـطـوـنـيـةـ وـالـأـرـسـطـوـتـالـيـةـ وـالـبـيـونـانـيـةـ الـعـرـبـيـةـ بـأـقـوـالـ الفـراـزـىـ فـيـ «ـالـهـافـتـ» وـ «ـالـمـاـصـدـ» ؟ ثم
إن جوشة ، في التعليق الطويل رقم ٧٢ الوارد بصفحة ٣١٠—٣١١ ، يقدم تائياً صـدـيقـاـ
لـلـفـصـولـ الـتـيـ تـؤـلـفـ كـلـ قـسـمـ مـنـ أـقـسـامـ الـكـتـابـ الثـالـثـةـ ، وـمـنـهـاـ يـظـهـرـ (مـتـقـاـمـ)ـ هـذـاـ اـنـتـقاـمـ
تـامـاـ مـاـ يـقـولـهـ اـبـنـ خـلـدونـ)ـ أـنـ الـكـتـابـ كـتـابـ فـيـ عـلـمـ الـكـلـامـ يـشـتمـلـ عـلـىـ الـأـلـمـيـاتـ
وـالـطـبـعـيـاتـ وـالـتـوـحـيدـ عـلـىـ عـادـةـ الـمـؤـلـفـاتـ الـاسـلـامـيـةـ الـمـاـمـلـةـ لـهـ .ـ وـالـمـسـأـلـةـ تـظـهـرـ بـشـكـلـ أـكـثـرـ
تـفصـيـلـاـ وـوـضـوـحاـ مـنـ الـثـيـثـ الـكـاـمـلـ لـكـلـ أـقـسـامـ الـكـتـابـ وـفـصـولـهـ ، الـذـىـ عـمـلـهـ فـ .ـ الـقـرـتـ
فـيـ كـتـابـهـ «ـبـيـانـ الـمـخـطـوـطـاتـ الـعـرـبـيـةـ فـيـ الـمـكـنـةـ الـمـاـكـنـةـ بـبرـلينـ» ، جـ ٤ـ (ـسـنـةـ ١٨٩٢ـ)
صـ ٤ـ ٤ـ — صـ ٤ـ ١٥ـ — Rاجـعـ Verzeichniss der arab. Hss. der Kgl. Bibl. zu Berlin —
جـوـلدـ تـسـبـيـهـ فـيـ مـقـالـهـ بـعـنـوانـ «ـعـلـمـ التـوـحـيدـ عـنـدـ فـخـرـ الـدـيـنـ الـراـزـىـ»ـ الـمـنشـورـ بـمـجـلـةـ
«ـالـاسـلـامـ»ـ Der Islamـ الـمـيـادـ رـقـمـ ٣ـ سـنـةـ ١٩١٢ـ مـ ٢٣٠ـ تـهـلـيقـ رـقـمـ ١ـ فـيـهـ يـقـولـ «ـهـوـ
الـصـلـيـبـ ،ـ مـفـارـضـاـ كـارـادـىـ فـوـ ،ـ وـالـصـحـيـحـ «ـشـرـقـيـةـ»ـ ضـدـ «ـيـونـانـيـةـ»ـ (ـإـلـىـ الـحدـ الـذـىـ
تـقـنـدـرـ تـائـيـهـاـ [ـأـيـ الـفـلـسـفـةـ الـبـيـونـانـيـةـ]ـ مـعـ الـاسـلـامـ)ـ

وأضيف هنا أن ريمون مرتان الدومنيكي ترجم ، بعد سنة ١٢٥٠م بقليل ، عنوان كتاب الرازي هذا ترجمة صحيحة ، وهو قد أطلع على هذا الكتاب، فقال: « *Et haec est ratio* »

به أن هذا الكتاب يشتمل على أقوال حكمة الآفاق ومبادئها ، وبين الفرض الآخر ، الذي لا أساس له هو الآخر ، ونعني به أنه لا يوجد ثمرة اصطلاح في هو « الحكمة المشرقية » ، « المباحث المشرافية » ، الخ ، بمعنى فلسفة معارضة للفلسفة والمذاهب اليونانية المشائية ^(١) . فإن هذه الصفة المزعومة : مشرفي ، 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 المشرافية لابن سينا .
فجعل هذه الاعتبارات كافية لأن تجعل من غير المحتمل وجود الصفة مشرفي التي افترضت افتراضاً . ولكننا نستطيع أن نزيد من عدم الاحتمال هذا بأن نضيف أسباباً لغوية صرفة .

وذلك أن تكوين اسم منسوب ، سواء أكان اسمها أو صفة ، عن طريق زيادة ياء (وياء وناء للمؤنث) إلى آخر اسم الفاعل — كما ستكون الحال في افتراض وجود لفظ مُشرفي — لا يوجد في العربية إلا في حالتين :
أ) إذا كان اسم الفاعل هذا مستعملاً كعنده مثل مستعيني ، مُسْبِّحٍ ، قادرٍ (نسبة إلى « عبد القادر ») ، واحدٍ (نسبة إلى « عبد الواحد ») ، وهكذا ؛ أو كاسم نكرة مثل داخل (نسبة إلى « داخلٍ ») ، وخارجي (نسبة إلى « خارجٍ ») وهكذا .

ب) إذا كان المراد به الدلالة على أشخاص ، لا على أشياء ، يوصفون باتسامهم إلى فئة أو فرقه أو مذهب ، الخ ، يكون اسمه الجمعي على صيغة اسم الفاعل : مثل معترض نسبة إلى (الفتاة أو الفرقه أو الطائفه) المعترضة :

— ابن الخطيب فخر الدين الرأى [] philosophi cuiusdam nomine Ibnalchatib in libro *Investigationum orientalium* » (Raymundi Martini *Pugio fidei adversus Mauros ed judaeos*, pars I, Cap. 4, fol. 165

لپرسك سنة ١٦٨٤) [فهو يترجم « مشرقيه » بمعنى « شرقية »]

(١) راجع التعليق السابق ؟ وراجع خصوصاً ما سبق له فيما بعد .

وخارجي نسبة إلى (الفئة) الخارجة؛ ومشرقي نسبة إلى (الفئة) المشركة وهكذا. وأعود فأقول إنه لابد من أن يكون المقصود الدلالة على أشخاص، أما إذا كان المقصود استعمال الصفة للدلالة على أشياء أو مذاهب أو كتب، فإن هذه الصيغة غير مسكنة الاستعمال، فيقال مذهب اعتزال أو مذهب اعتزال، لامذهب معترض، ويقال رأي خوارج، لرأي خوارجي، وهكذا^(١).

فلكي يمكن أن يسمى «الشرق» أي القائل بحكمة الشرق، باسم «مشرقي» أيضاً، لابد وأن يكون بمجموع القائلين بهذه الحكمة قد سموا أيضاً (الفئة أو الطائفة أو الفرق أو القوم) المشرقة؛ ولكن باحثاً لم يستطع مطلقاً، على الرغم من كثرة النصوص التي تتحدث عن حكمة الشرق، أن يجد هذه التسمية في نص من النصوص، وهي تسمية إن وجدت فستكون غير معقولة. لأنه مادام المقصود بها «من حدث عندهم شرق» لا «من هم مشركون»، فلا بد أن تكون التسمية بصيغة اسم المفعول «مشرقي»، لا بصيغة اسم الفاعل «مشرقي»^(٢): حتى لو فرضنا أن لفظ «المشرقة»

(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 في صيغة اسم الفاعل شعر بها بيرن التيلولوجي (في كتاب هورتن، علم الكلام النظري الخ» من ٣٧٢) وكان مضطرباً أشد الأضطراب في محاولة تذليلها. ولن أناقش هنا فيما إذا كان صحيجاً ترجمة إشراق بالكلمة «illuminazione» [أي تنوير] وحكمة الإشراق بالكلمتين filosofia illuminativa كما يفعل الجميع مقلداً الواحد منهم الآخر ولعلهم في هذا متاثرون تأثراً لاشعوريّاً «بالتنوير» الأولي في القرن الثامن عشر. غير أنني أتبه هنا إلى أنه في اللغة العربية الفصيحة، الفعل أشراق (ومصدره: إشراق) فعل لازم (يعني أضاء بنفسه، لمع)؛ والمعنى المتعدد (يعني جعل الشيء يضيء وينير) ليس فقط متأخراً ومن لغة غير فصيحة (راجع «تاج الروس» ج ٦ من ٣٩٣ في الوسط)، وإنما هو أيضاً ليس المعنى الذي قصد إليه الفلاسفة الإشراقيون. راجع، مثلاً، الطبعة المذكورة لكتاب «حكمة الإشراق» من ١٢ س ١١ وما يليه (شرح الشيرازي)، ص ٣٤١ - ٣٤٢ (المقالة الثانية) و من ٤٧٤ (عند نهاية المقالة الرابعة تقريراً) حيث يرى أن من الواضح أن كلمة إشراق، باعتبارها مصطلحاً فلسفياً، لها معنى لازم هو أن يكون الشيء مشرقاً بنفسه.

وَجَدَ ، فَإِنَّ الْاسْمَ الْمُنْسُوبَ «مُشْرِق» ، تَبَعًا لِلْقَاعِدَةِ بِهِ ، لَا يُطْلَقُ إِلَّا عَلَى
الْأَشْخَاصِ فَحَسْبٌ ، فَالْتَّسْمِيَّةُ «حَكْمَةُ مُشْرِقِيَّةٍ» لَنْ تَكُونَ مُحْتَمَلَةً مِنْ
النَّاحِيَّةِ الْلُّغُوِيَّةِ . وَالدَّلِيلُ عَلَى هَذَا أَيْضًا أَنَّهُ فِي كِتَابِ «حَكْمَةُ الْأَشْرَاقِ»
لِالسَّهْرُورِيِّ الْمَقْتُولِ وَفِي شِرْحِ قَطْبِ الدِّينِ مُحَمَّدِ بْنِ مُسَعُودِ الشِّيرازِيِّ عَلَيْهِ ،
وَفِي حَاشِيَّةِ صَدَرِ الدِّينِ مُحَمَّدِ الشِّيرازِيِّ عَلَى شِرْحِ القَطْبِ الشِّيرازِيِّ^(١) لَا يَرِدُ
مُطْلَقاً لِفَظُ مُشْرِقٍ أَوْ «مُشْرِق» لِلدلالةِ عَلَى شَخْصٍ أَوْ فَكْرَةٍ أَوْ شَيْءٍ
مُنْسُوبٍ إِلَى حَكْمَةِ الْأَشْرَاقِ ، وَلَكِنْ يَرِدُ فَقَطُ ، وَبِكَثِيرٍ ، لِفَظُ «اَشْرَاقٍ»^(٢) .
فَالْقَرَاءَةُ «مُشْرِقٍ» بِضمِّ الْمِيمِ وَكَسْرِ الرَّاءِ وَتَرْجِمَتْهَا بِمَا يَدْلِلُ عَلَى أَنَّهَا
«نَسْبَةُ إِلَى الْأَشْرَاقِ» غَيْرُ مَقْبُولَتَيْنِ مِنَ النَّاحِيَّةِ الْلُّغُوِيَّةِ إِذَا ؛ وَلَا بدَّ بِالنَّسْبَةِ
لِكِتَابِ ابْنِ سَيِّنَةِ أَيْضًا مِنَ الْعُودَةِ إِلَى الْقَرَاءَةِ الْقَدِيمَةِ الطَّبِيعِيَّةِ وَهِيَ «مُشْرِقِيَّةٍ»
بِفَتْحِ الْمِيمِ وَكَسْرِ الرَّاءِ (أَوْ مُشْرِقِيَّةٍ ، بِفَتْحِ الْمِيمِ وَالرَّاءِ) بِمَعْنَى «شَرِقِيَّةٍ» .
٦٩ — فَإِذَا كَانَ الْقَوْلُ بِأَنَّ التَّسْمِيَّتَيْنِ [شَرِقِيَّةٍ وَأَشْرَاقٍ] تَسْمِيَّةٍ
وَاحِدَةٌ قَوْلًا مَرْفُوِّضًا ، فَهُلْ مِنَ الْمُقْبُولِ عَلَى الْأَقْلَى أَنَّ الْمَذَهَبَيْنِ مَذَهَبٌ وَاحِدٌ
أَوْ أَنَّهُمْ تَشَابَهَا وَقَرَابَةَ بَيْنَهُمَا مِنْ شَأْنِهَا أَنْ تَبَرُّ رَأْيَ هُؤُلَاءِ الَّذِينَ دَعَاهُمْ
مَا افْتَرَضُوهُ افْتَرَاضًا — وَنَعْنَى بِهِ وُجُودُ قَرَاءَةِ مُشْرِقِيَّةٍ بِضمِّ الْمِيمِ — إِلَى أَنَّ
يَمْثُلُوا ابْنِ سَيِّنَةَ بِاعتِبَارِهِ مِنْ قَالُوا بِحَكْمَةِ الْأَشْرَاقِ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ السَّهْرُورِيِّ
الْمَقْتُولُ قدْ قَالَ بِهَا وَوَضَعَ أَسْسَهَا النَّهَايَةَ وَسَمَّاها بِهَا الْاسْمَ ؟

(١) مُطْبَوعَةٌ كُلُّهَا يَطْهَرَانْ طَبْعُ حَجَرٍ سَنَةُ ١٣١٣ هـ ، تَبَعًا لِمَا هُوَ وَارِدُ فِي الصَّفَحةِ
الْأُولَى ؛ وَسَنَةُ ١٣١٥ هـ ، تَبَعًا لِمَا هُوَ وَارِدُ فِي الْآخِرَةِ الْمُوجَدَةِ فِي آخِرِ النَّصِّ (ص ٥٦٥) ؛
وَسَنَةُ ١٣١٦ هـ ، تَبَعًا لِلْخَاتِمَيْنِ الْمُوجَدَتَيْنِ بِالْهَامِشِ ، فِي ص ٥٣٦ وَص ٥٤١ .

(٢) مِثْلُ : قَاعِدَةٌ (أَوْ قَوْاعِدٌ) اَشْرَاقِيَّةٌ (أَوْ قَاعِدَةُ الْأَشْرَاقِ) ، نَكَتُ اَشْرَاقِيَّةٌ
(مِنْ ١٧١ ص ٣) ، عِلْمُ حَضُورِيِّ اَشْرَاقٍ (مِنْ ٤٧٥ ص ١ وَس ٣) ، عِلْمُ اَشْرَاقٍ (مِنْ ٣٩ ص ٦) ،
عِلْمُ اَشْرَاقِيَّةٍ (ص ٣٨ ، س ١٢) ، اَضْافَةُ اَشْرَاقِيَّةٍ (ص ٣٩ ، س ٩) ،
أَنوارُ اَشْرَاقِيَّةٍ (ص ٣٥٢ ص ٧ وَس ١٠) . وَكَذَلِكَ صَدَرَ الدِّينُ مُحَمَّدُ الشِّيرازِيُّ (الْمَتَوفِّ
سَنَةُ ١٠٥٠ هـ = سَنَةُ ١٦٤٠ مـ) ، فِي الْأَسْفَارِ الْأَرْبَعَةِ طَبْعُ طَهْرَانْ
سَنَةُ ١٤٨٧ هـ : قَاعِدَةُ اَشْرَاقِيَّةٍ (مِنْ ٤٠) ، لِمَعَةُ اَشْرَاقِيَّةٍ (ص ٢٤) .

حينما افترض بوizi سنة ١٨٣٥ هذا الافتراض أول من افترضه ، لم يكن معروفاً في أوروبا من كتب ابن سينا إلا ما هو ذو طابع أرسططالي سائد ، بما حفظ في 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 في التصوف الفلسفى . ومن ناحية أخرى انحصرت مصادر المعلومات الأوروبية عن حكمة الاشراق في بضعة أسطر قليلة فارسية نشرها تولك (سنة ١٨٢٦) وفي الفقرة التي ليست بأعظم طولاً بكثير لحاجي خليفة التي استخرجها كيورتن . فكان افتراض أن حكمة ابن سينا المشرقية هي حكمة الاشراق ، افتراضأ له ما يبرره ، نظراً إلى هذه الحالة التي كانت عليها معرفة الأوروبيين بفلسفة ابن سينا وحكمة الاشراق .

ولكن معلوماتنا ازدادت منذ أكثر من أربعين سنة ازيداً هائلاً . فقد نشرت نصوص صوفية لابن سينا وترجمت وحللت ، وهي نصوص متأثرة تأثراً واضحاً بالأفلاطونية المحدثة بدرجة معتدلة تشابه تأثر الفارابي وتبعده بعداً كبيراً عن مغالاة ايامبليخوس وبرقلس . 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 ويكمel بعضها بعضاً وتسمح لنا بتكون فكرة صحيحة مؤكدة عن مذهب السهروردى المقتول

(١) راجع التعليق رقم ١ من الصفحة السابقة — والكتاب ترجمه هورتن ترجمة تاريخية تحت عنوان « فلسفة الاشراق عند السهروردى (المتوفى سنة ١١٩١م) » مترجمة ومشرحة M. Horten, *Die Philosophie der Erleuchtung ١٩١٢* nach Suhrawardi (١١٩١) überetzt und erläutert, Halle a. S.

غير أن هورتن يخلط كثيراً من دون تفرقه ، النس (الذى ياخذه) بلاحظات الشارح أو حتى بافتراضات المترجم نفسه ؟ هنا ولم نذكر الأخطاء الكثيرة الواردة فيه .

في خطوطه الرئيسية (١)، وعما يختلف به اختلافاً جوهرياً عن فلسفة الفارابي وابن سينا، فالفلسفية المحدثة التي شاعت روحها في القسم الأول من القرون الوسطى واضحة الآثر— ولا يمكن إلا أن تكون كذلك— في حكمة الآشراق؛ ولكنها ، على العكس من ابن سينا والفارابي ، لا تستقيها من ينابيعها الصافية لدى رؤساء المدرسة الأفلاطونية المحدثة الاسكندرانية ، وإنما تأخذها عن ميتافيزيقا النور المتأخرة ، التي هي خليط من التقاليد الغنوصية القديمة والعلوم المستوراء ، والتي حافظ عليها ونماها صاحبة حران (المسمى قدماً باسم Carrhae في المنطقة من سوريا الواقعة وراء نهر الفرات) حتى بعد غزو المسلمين بلاد 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 وأغاذيون واسقلاميوس وفيشاغورس ، وغيرهم من الشخصيات التي تعتبر حجنة في كتب العلوم المستوراء ، الرؤساء المزعمين لحكمة الآشراق ، هم وجاماسب وبزرجمهر وغيرهما من الحكام الخرافيين في فارس القديمة . والاختلاف بينها وبين أفكار ابن سينا المنشورة والمستوررة واضح وضوها كبيراً إلى درجة أن عمي الباحثين الكبار في هذا الصدد لا بد وأن يكون راجعاً إلى تأثير الأفكار القديمة القائلة باتفاق

- (١) أ. فون كريير ، « تاريخ الأفكار السائدة في الإسلام » ، ليپتسك سنة ١٨٦٨ من ٩٨—٩٩ (والتعليقات الواردة بصفحة ١٣١—١٣٣) ؛ كارادي ثو ، حكمة الآشراق عند السهروردي المقتول ، في « الجلة الأسيوية » السلسلة التاسعة المجلد ١٩ سنة ١٩٠٢ ص ٦٣—٩٤ ؛ محمد اقبال ، « تطور الميتافيزيقا في بلاد فارس : بحث في الفلسفة الإسلامية » ، لندن سنة ١٩٠٨ ص ١٢١—١٥٠ (مهم إلى حد كبير) ؛ س . فان دن برج ، « هيكل النور للسهروردي » راجع أيضاً م . هورتن ، « الفلسفة الإسلامية » ، ملنن سنة ١٩٢٤ ص ١٢٠—١٢٦ ، وفيه مع ذلك بعض دعاوى يجب أن تؤخذ بحذر وتحفظ .
(٢) في البند الرابع (عنوان « تأثيرات ميتافيزيقا قديمة تقول بالتصور والخلاص ») من المادة « فلسفة (إسلامية) » تأليف ت . إ . دي بور ، في « دائرة عمارف الدين والأخلاق » تحت اشراف هيسننجز ، ج ٩ (أدبيه سنة ١٩١٧) ص ٨٧٩ .

حكمة ابن سينا المشرقة المجهولة مع حكمة الاشراق (١).

٢٠ — ولكن ماذا كان كتاب «الحكمة المشرقة» لابن سينا، هذا الكتاب الذي يظهر أنه لم يتمه (٢)، والذي قصد به هو نفسه إلى أن يعارض به، كما يقول ابن طفيل، دائرة معارفه الفلسفية الضخمة، ومعنى بها «الشفاء» الذي ألفه على مذهب ارسطو؟

إن الجزء الأول من كتاب «الشفاء»، وفيه مقدمة الكتاب كله، لم يطبع بعد، ولهذا لا أستطيع أن أحقر الاقتباس الذي اقتبسه ابن طفيل وأشارنا إليه في البند الأول، وهو الاقتباس الذي اعتبره هورتن (٤٨) (٤)

(١) في كتاب «علم الكلام النظري الخ» (سنة ١٩١٢) من ٣١٦ يقول هورتن بدون احتياط: «اشراق أى تبشير، عن طريقه يصبح الله ظاهراً للارواح، أخذه السهروردي من «الشارات» (١٨٢، ٣) ابن سينا». ولكن ابن سينا في الفقرة التي يزيد هورتن أن يستخلص منها المبادىء الرئيسية لمذهب الاشراق الفلاسفى، لا يسمى مطلقاً اقتفاً «اشراق» بالمعنى الخاص لهذا المذهب؛ وإنما هو يقول: «ادراك الأول [= الله] الاشياء من ذاته في ذاته هو أفضل أنحاء كون الشيء مدركاً ومدركاً. ويثنوه ادراك الجواهر العقلية الاول باشراق الأول، و [ادراك هذه الجواهر العقلية] لما بعده [أى الاشياء التي تأتي بعده] منه [أى التي علتها الأول فهى «منه» يعني أنه علتها] من ذاته [يشرحها مؤلف البحث يعني أن الضمير يعود على الاشياء ذاتها، وهذا لا يمكن]. والضمار هنا مضطربة أشد الاضطراب - والأرجح أن الضمير في «ذاته» يعود على العقل أو «الجواهر العقلية» المذكورة من قبل، فالمعنى إذاً أن ادراك الجواهر العقلية للأشياء التي تأتي بعد الأول يكون بذاته، وليس هي محتاجة في ادراكها إلى اشراق من الأول. راجع «محاكمات» الخط الرازى على شرح نصير الطوسى والغفر الرازى، بهامش طبعة مهران للشارات [وبعدهما الادراكات النفسانية التي هي نقش ورسم [يصدر] عن طابع عقلني متبدد المبادىء والمناسبة [هكذا في كل الطبعات ولكن مؤلف البحث يقرأها: مناسب، بعض المليم وبجعلها صفة «للطابع العقلى»] («الشارات»، النمط السابع، طبع فورچيه من ١٨٢ ١٨٢) . راجع من أجل توضيح هذه الفقرة شرحى فخر الدين الرازى، ونصير الدين الطوسى (طبعة استانبول، سنة ١٢٩٠، ص ٣٢٧ — ٣٢٨، وص ٤٢٩؛ طبعة القاهرة، سنة ١٣٢٥، ج ٢ ص ٧٠ — ٧١) ، «باب الاشارات» لفخر الدين الرازى، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٦، ص ١١٩.

(٢) راجع نهاية البند رقم ١.

مختلفاً لا أساس له (١) . غير أن اقتباس ابن طفيل يجد ما يؤيده في فقرة مشهورة لروجر بيكون (٢) ؛ هذا إلى أننا ذكرنا من قبل ، في بند ٨ ، أن

- (١) [استطعنا أن نراجم القسم الخاص بالنطق من كتاب « الشفاء » لابن سينا في النسخة الموجودة بكلية جامعة قواد الأول تحت الأرقام من ٣٦٠٥—٤٦٠٥ والمؤخنة بالفوتوستات عن نسخة خطية موجودة بالمتحف البريطاني . وقارنا مقدمة « الشفاء » فيها بفقرة ابن ط菲尔 فوجدنا أن ابن ط菲尔 يلخص مقدمة الشفاء ويقتبس أحياناً فقرات منها بنفسها ، ويهمنا خصوصاً من مقدمة « الشفاء » هذه قول ابن سينا : « ول كتاب غير هذين الكتابين [« الشفاء » و « الواحد »] أوردت فيه الفلسفة على ما هي في الطبع ، وعلى ما يوجه الرأي الصربي الذي لا يراعي فيه جانب الشركاء في الصناعة ولا يتيق فهم من شق عصاهم ما يتيق في غيره ، وهو كتاب في « الفلسفة الشرقية » وأما هذا الكتاب [« الشفاء »] فأكثر بساطاً ، وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة . ومن أراد الحق الذي لا جحمة [في الأصل : مجهمة] ، وظاهر أنه تحريف من الناسخ [فيه] ، فعليه بطلب ذلك الكتاب [« الفلسفة الشرقية »] . ومن أراد الحق على طريق فيه ترض ما إلى الشركاء ، وتبسيط كثير ، وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر ، فعليه بهذا الكتاب [« الشفاء »] [ورقة ٣ بـ ٣ — س ٦]]
- (٢) روجر بيكون « السفر الأكبر إلى البابا كليمان الرابع » ، طبع س . چب ،
لondon سنة ١٧٣٣ ، من ٣٧ (الجزء الأول ، الفصل الثامن)
Roger Bacon, Opus majus ad Clementem quartum Pontificem Romanum, ed. S. Jebb.
The opus maius edited by John Henry Bridges

قال روجر بيكون : « إن ابن سينا أحد كبار مقلدي أرسطو وعارضي مذهبة ، والمتمم لفلسفته بحسب ما كان في استطاعته ، ألف كتاباً ثلاثة في الفلسفة ، كما صرخ هو نفسه بذلك في مقدمة كتاب « الشفاء » ؟ أخذها ألف حسب المذهب السائد عند المشائين ، الذين هم شيعة أرسطو ؟ أما الآخر فقد ألف حسب الحقيقة الحالية في الفلسفة ، تلك الحقيقة التي لا تخفي طعنات رماح المترضفين ، كما يقول ، وتالها أله في أواخر أيام حياته وفيه شرح المبادئ غير موجودة في طبعة چب) ، وأسرار الطبيعة والصناعة (غير موجودة في چب) . ولكن لم يصلنا من هذه الكتب اثنان ؟ أما الأول فمن الاتينيين أجزاء منه ، واسم « الشفاء » راجع ما سبق قوله عند نهاية ٢٦ — وهذه الفقرة أشار إليها چوردان A. Jourdain من قبل في كتابه « بحوث في تاريخ وأصل الترجمات الأرسططالية » ، الطبعة الثانية [بعد وفاة المؤلف] ،
Recherches sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote
باريس سنة ١٨٤٣ ص ٣٨٨ ، تعليق رقم ٥ ، كتابه « ابن رشد ومذهبة » ، الطبعة الثانية ،
پاريس سنة ١٨٦١ ، من ٩٦ ، تعليق رقم ٢ ، لا يعبر تعبيراً دقيقاً حين يقول : « إن روجر بيكون علم بوجود هذه 'الحكمة' ، ويعتبرها تعبيراً عن مذهب ابن سينا النهائي » ؟ كذلك وقع خطأ في الاشارة إلى صفحة « السفر الأكبر » (إذ قال : « من ٦٤ ، طبع چب »)

فخر الدين الرازي (المتوفى سنة ١٢٠٩ = ٥٦٠ هـ) ، أى بعد قرنين من وفاة ابن سينا) يعارض المذاهب الفلسفية «المشرقية» بالمذاهب الفلسفية المغربية «اليونانية» ، ويقصد بالأولى المذاهب التي قال بها المشككون المسلمين ، وبالثانية بعض أفكار المشائين اليونانيين ، وخصوصاً طرائقهم في بحث المسائل ، ومَنْ قلدهم وسار في أثرهم من المسلمين ، ومعنى هذا أن الكلام هنا عن معارضة مشابهة لتلك المعاشرة التي يقول ابن طفيل إن ابن سينا عملها بين كتابين : «الحكمة المشرقية» و «الشفاء» .

ومنه معاشرة مماثلة لها تذكرها ، وبمناسبة ابن سينا دائماً ، ابن أبي الصبيعة (ج ٢ ص ١٨ - س ٨ من أسفل) : فإنه يذكر من بين كتب ابن سينا «كتاب الانصاف ، عشرون مجلده ، شرح فيه جميع كتب ارسطوطاليس ، وأنصف فيه بين المشرقيين والمغاربيين» ^(١) .

٢١ - وهناك ما هو ذو أهمية عظيمة جداً ليس فقط بالنسبة إلى إلزامة السبيل لنا في هذه المسألة التي نقوم بحلها ، بل وأيضاً لكي تكون أكثر علمأً برأى ابن سينا الحقيقي وشعوره الصحيح ، وذلك هو مقدمة كتاب له طبع في القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ (سنة ١٩١٠ م) بعنوان موضوع هو «منطق المشرقيين» ^(٢) ؛ وهو كتاب أغلقه الباحثون في ابن سينا اغفالاً تاماً ، حتى بعد سنة ١٩١٠ . ويبدأ هكذا (ص ٢ - ص ٤) بعد حمد الله والصلوة :

على نبيه :

(١) ضماع هذا الكتاب ، أثناء حياة ابن سينا ، في نهب اصفهان حين غزتها جيوش السلطان الفرزنجي مسعود الأول : ابن أبي الصبيعة ، الموضع المذكور ، وفي ج ٢ ص ٨ من أسفل [؛ ابن النقطي] ، ص ٤٢٥ - ٤٢٦ - وقد أخطأ كارادي هو ، في كتابه «ابن سينا» ، باريس سنة ١٩٠٠ ص ١٤٨ ، حين قرأ «كتاب الانصاف [فتح الأنف]» ، وترجمته Livre des moitiés فيه تقسيم بين المشرقيين والمغاربيين » ، وتبعاً لهذا يتساءل عن «معنى هذا التقسيم الجغرافي» .

(٢) راجع بعد البنود ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ .

« نزعت الهمة بنا إلى أن نجمع كلاماً فيها اختلف أهل البحث فيه ، لأن تلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو إلف ، ولا ينال من مفارقة تظهر هنا لما ألقاه^(١) متعلمو كتب اليونانيين إلهاً عن غفلة وقلة فهم ، ولما سمع منا^(٢) في كتب أفنانها للعائمين من المتفاسفة المشغوفين بالمشائين ، الظائين أن الله لم يهد إلا إياهم ، ولم ينل رحمته سواهم .

« [سنفعل هذا] ، مع اعتراف منا بفضل أفضل سلفهم^(٣) في تنبئه لما نام عنه ذووه وأستاذوه ، من تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض ، وفي ترتيبه العلوم غير ما رتبوه ، وفي ادراكة الحق في كثير من الأشياء ، وفي تقطنه لأصول صحيحة سرية في أكثر العلوم ، وفي إطلاعه (عامة) الناس على ما يابنه فيها السلف وأهل بلاده ، وذلك أقصى ما يقدر عليه انسان يكون أرسل من مد يديه إلى تمييز مخلوط ، وتهذيب مفسد؛ ويتحقق على من بعده أن يلموا شعشه ، ويرموا ثلثاً يجدونه فيما بناء ، ويفروعوا أصولاً أعطاها ، فما قدر منْ بعده [ارسطو] على أن يفرغ نفسه عن عهدة ما ورثه منه ، وذهب عمره في تفهم ما أحسن فيه والتعصب لبعض مافرط من تفضيله ، فهو مشغول عمره بما سلف ، ليس له مهلاً يراجع فيها عقله ، ولو وجد لها ما استحل أن يضع مقاوله الأولون موضع المغتفر إلى مزيد عليه أو اصلاح له أو تتميّح إياها .

« وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه^(٤) أول ما اشتغلنا به ، ولا يبعد أن يكون قد وقع علينا من غير جهة اليونانيين علوم ، وكان الزمان الذي

(١) يترجم مؤلف البحث هذا الفظ بما يدل على أنه يقرأه بتشديد اللام المقوحة . واضح أن هذه الفراء غير صحيحة وأن الصحيح ما ثبّتناه ، نظراً إلى قوله « إلهاً » بعد ذلك ؛ فهذه الكلمة الأخيرة مفعول مطلق للفعل ألف (بكسر اللام المخففة) السابق الذكر .

(٢) أي لما عسى أن يكون الآخرون قد وجدوه في كتبنا .

(٣) يعني أرسطو .

(٤) يعني اتباع أرسطو من المسلمين .

اشتعلنا فيه بذلك ريعان الحداثة ، ووجدنا من توفيق الله ماقصر علينا بسميه مدة التقطن لما أورثوه [أى المدة الالزمة لتفطن ما أورثوه] . ثم قابلنا جميع ذلك بالفقط ^(١) من العلم الذى يسميه اليونانيون « المنطق » — ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره ^(٢) — حرفاً حرفاً ، فوقفنا على ماتقابل [أى ما يتفق معه] وعلى ماعصى [أى ما اختلف وإياه] . وطلبنا لكل شئ وجهه ^(٣) ، فحق ماحق وزاف مازاف [أى وكانت نتيجة هذا أن باع ما هو حق وما هو زائف] .

(١) أى « القسم » أو « الفرع » . وهذا المعنى الصحيح لا يوجد في المعاجم اللغوية ؛ وهو يفسر لنا لماذا استعمل ابن سينا هذا الفظ في تسمية كل فصول القسم الثاني من كتاب « الاشارات » .

(٢) ويقول أيضاً في ص ٥ (س ٨ — س ٦ من أسفل) : « والمعلم الذى يطلب ليكون آلة [للعلوم الأخرى] قد جرت العادة في هذا الزمان وفي هذه البلدان أن يسمى علم « المنطق » . وأهل له عند قوم آخرين اسمها آخر ، لكننا نؤثر أن نسميه بهذا الاسم المشهور » . وابن سينا يشير في هاتين الفقرتين إلى هذه الحقيقة ، وهى أنه حتى في زمانه أيضاً ، كان كثيرون من المتكلمين وأرباب العلوم الشرعية يغذرون بممارستهم لدراسة المنطق ، معتبرين لهذا العلم خطراً على العقائد الدينية لأسباب ذكرها ابن خلدون في « مقدمته » القسم السادس ، الفصل ١٧ وفي ص ١٥٦ — ص ١٦٠ ، ج ٣ من ترجمة دى سلان) . ولهذا فإنه خوفاً من هذا النم للمنطق بعينه ، كان كثيرون من المسلمين ، ومن بينهم المتكلمون الذين أدخلوا المنطق في كتبهم أو بحثوا فيه في كتب أخرى غير « المنطق » (وهي ترجمة الكلمة اليونانية $\pi\lambda\alpha\tau\alpha$) . وغيريون النظام الموجود في كتب اليونانيين في المنطق ؟ فالفرزالي المتكلم الصوفى الكبير (المتوفى سنة ٥٠٥ م = سنة ١١١١ م ، أى أنه كان بعد ابن سينا) يسمى كتبه الخلافة في المنطق بأسماء لا تجرئ شرعاً على صاحبها . راجع الفقرة الموجودة في « تهافت الفلاسفة » ، الفاہرة سنة ١٣٠٢ — سنة ١٣٠٣ ص ٥ — س ٦ (= ص ٥ — س ٦ من أسفل) . أيضًا في طبعي سنة ١٣١٩ وسنة ١٣٢١) ؟ وراجع أيضًا : « مقدمة في فن المنطق لابن طمبلوس الشقري ، النص العربي مع ترجمة إسبانية لميجيل أسين ، ج ١ (مدرید سنة ١٩١٦) ، ص ٩ — ص ١٠ ، س ٨ — س ١١ من النص وس ١٩ — ٢٣ من الترجمة (مع تعليقات المترجم العالم) ؟ مُاجننس جولدتسهير ، « موقف أهل السنة القدماء من علوم الأوائل » ، برلين سنة ١٩١٦ ، ص ٤٤ — من ٤٢ [من ١٤٧ — ص ١٦٧ من هذا الكتاب] .

(٣) هكذا بدلاً من « وجهة » الموجودة في النص المطبوع . راجع فيما يتعلق باستعمال لفظ « وجه » في هذا المعنى ، ما قاله المؤلف بعد في الصفحة التالية س ٥ .

« ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاء إلى المشائين من اليونانيين .
 كرها شق العصا ومخالفة الجمود ، فانحرنا إليهم وتعصبنا للمشائين إذ كانوا
 أولى فرقهم [فرق اليونانيين ؟] بالتعصب لهم . وأكلنا ما أرادوه وقصروا
 فيه ولم يبلغوا أربهم منه ، وأغضبنا عما تخطوا فيه ، وجعلنا له وجهاً
 وخرجأ ، ونحن بدخلته شاعرون ، وعلى ظله واقفون . فانجاهرنا بمخالفتهم ،
 في الذي لم يمكن الصبر عليه ؛ وأما الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل . فهن
 جملة ذلك [أى ما قصدنا إليه] ما كرها أن يقف الجمال على مخالفة ماهو
 عندهم [أى مخالفتنا لما هو عندهم] من الشهرة بحيث لا يشكون فيه ويشكرون
 في النهار الواضح ؛ [وإلى جانب هذا] ، وبعضاً قد كان من الدقة بحيث
 تعمش عنه عقول هؤلاء الذين في [هذا] العصر ، فقد بلينا برقة منهم عاري
 الفهم « كأنهم خشب مسندة ^(١) » ؛ يرون التعمق في النظر [الفلسفى] بدعة ،
 ومخالفة المشهور ضلاله ، كأنهم الحنابلة في كتب الحديث ^(٢) . لو وجدنا
 منهم رشيداً ثبتناه بما حققناه ؛ فكنا نتفهم به ، وربما تستنى لهم الإيغال في
 معناه [أى معنى ما قلنا به] ، فعوضنا منفعة استبدلوا بالتنفير عنها ^(٣) .

« ومن جملة ماضتنا باعلامه ، عابرين عليه — حق مغفول عنه يشار إليه
 فلا يتلقى إلا بالتعصب [ملن يقول به] . فلذلك جرينا في كثير مما نحن خبراء
 بمجدهاته مجرى المساعدة دون المعافة ؛ ولو كان ما اكتشف لنا أول
 ما انصبنا إلى هذا الشأن لم نجد فيه مراجعات منا لأنفسنا ، ومعاودات من
 [أى قاعدة على] نظرنا ، لما [أقرأ : فلما] تبيينا فيه رأيا ، ولا اختلط [أقرأ :

(١) آية ٤ ، من السورة رقم ٦٣ .

(٢) يشير إلى رأى الحنابلة في هذا النوع من الحديث المسمى باسم « الحديث المشهور » ،
 من ناحية القواعد والعبادات والمعاملات ؛ فهذا النوع لا يمكن في نظرهم أن يكذب ، وهو
 يعطي اليقين التام المطلق .

(٣) في الأصل المطبوع : التنفير عنها ، و واضح أن صحته ما أوردناه .

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 ، فالحرى أن نتقى
بأكثر ما قضيَّاه ، وحكمنا به واستدركناها ، ولا سيما في الأشياء التي هي
الأغراض الكبرى ، والغايات القصوى التي اعتبرناها وتعقبناها مئين من
المرات . ولما كانت الصورة هذه ، والقضية على هذه الجملة ، أحيبنا أن نجمع
كتاباً يحتوى على أمثلات العلم الحق الذى استنبطه من نظر كثيراً ، وفكراً
 مليئاً ، ولم يكن من جودة الحدس بعيداً .

« وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلا لأنفسنا — أعني 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 » .

٤٢ — وبعد هذه المقدمة يتحدث ابن سينا عن مجموع العلوم التي
لاتتجزىء أحكامها مدة من الزمان معينة تسقط بعدها والتي ليست موقته زائلة ،
وهي الحكمة . وتنقسم إلى علم نظري وعلم عملي . وأقسام العلم النظري
أربعة : العلم الطبيعى ، والعلم الرياضى ، والعلم الالهى ، والعلم الكلى ، ويقصد
بالعلم الأخير الأمور والمعانى التي « قد تخالط المادة وقد لا تخالطها » ، فتشكون
في جملة ما يخالط [— الطبيعي والرياضي] وجملة ما لا يخالط [— الالهى] ،
مثل الوحدة والكثرة ، والكلى والجزئى ، والعلة والمعلول^(١) . وأما العلم
العملى فيشمل أربعة أقسام أيضاً : علم الأخلاق ، وعلم تدبير المنزل ، وعلم
تدبير المدينة (السياسة) ، والصناعة الشارعة (أى فن التشريع) . وإلى
جانب العلم النظري والعلم العملى يوجد العلم الآلى أى المنطق . ثم يختتم

(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 النظري والعلم العملي ، بل نريد أن نورد من أصناف العلوم هذا العدد : نورد منه العلم الالهي ، ونورد العلم الكلي ، ونورد العلم الطبيعي الأصلي ، ونورد من العلم العملي القدر الذي يحتاج إليه طالب النجاه . وأما العلم الرياضي فليس من العلم الذي يختلف (١) فيه . والذى أوردناه منه في « كتاب الشفاء » هو الذى نورده هنا ، لو اشتغلنا بغيره . وكذلك الحال في أصناف من العلم العملي لم نورده هنا .»

« وهذا هو حين [إى والآن فعلينا أن] نشغله بآراد العلم الآلى ، الذى هو المنطق » .

والواقع أنه يبحث بعد ذلك في المنطق بحثاً فيه نقص لأن علم مدى طوله في ص ٤٦ من النسخة المطبوعة وكذلك في الأصل المخطوط الوحيد (٢) الذي طبعته منه ، وفي آخره نقص أيضاً ، حتى أن الناشر يقول (ص ٨٣) إن هذا هو المقدار الوحيد الذي يوجد من الكتاب . ومعنى هذا أنه لم يصلنا سوى جزء كبير من القسم الأول من الكتاب ، والباقي – أي الجزء الأخير من المنطق ، والعلم الطبيعي كله ، والعلم الالهي 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 شاملًا في كل أجزاء الفلسفة ، ككثير من الكتب الأخرى ذات الأبحاث المختلفة فيها بينها وبين

(١) وهذا فإن ابن سينا لا يذكره في كتابه ، ما دام أنه ليس موضوع خلاف .

(٢) هو المخطوط الموجود بالمكتبة الخديوية (دار الكتب المصرية الآن) بالقاهرة (فهرست كتب الدار ، ج ٦ ص ١٠٣ : حكمه ، ٦ م ، القطعة الثالثة) . وفي فهرست كتب الدار يسمى باسم « كتاب المشرقين » اعتماداً على ما هو مذكور في المقدمة التي أوردناها ؛ والنادر ، لما رأى أن القطعة الباقية خاصة بالمنطق فحسب ، وضع العنوان : « منطق المشرقين » .

بعض ، التي ألفها ابن سينا^(١) .
ب) وأن الصلة التي تقول فقرة ابن سينا (في الشفاء) التي أوردتها ابن طفيل (راجع ٥ ١) أنها موجودة بين كتابي «الشفاء» و«الحكمة المشرقية» هي نفس الصلة التي تقول قطعتنا هذه بوجودها بين كتاب «الشفاء» وبين الكتاب الذي منه هذه القطعة ، أى 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 والإضافات إليه ، بينما الثاني يتحلل من قيود المشائية اليونانية معارضًا بها طرق المشرقيين .

ح) وهذه المعارضة للمشرقيين 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 وتدبير المنزل ، وتدبير المدينة) .
فهذه المعارضة إذاً مماثلة بالدقة للمعارضة التي أشرنا إليها عند فخر الدين الرازى (٣٠٨) ، والتي ألقت فقرة ابن خلدون المشار إليها في § ٨ ضوءاً على معناها ومداها : فلم يعد النزوج الارسططالي يقلد تقليداً حرفاً ، فطريقه البحث في مسائل الطبيعيات والآدبيات مثلًا ، مختلف؛ وبعض الآراء الارسططالية ترفض ويسقط 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 والتنبيهات» ، وهو أصغر حجماً من «النجاة» . وضائع في أيام حياة ابن سينا نفسها ، كتابه الخفخم «الانصاف» ، راجع فيها يتعلق به ما قلناه من قبل من تعلق ٢٧٨ تعليق ١ ؛ كذلك ضاعت الرسائلان الصغيرتان «المداية» و«الحكمة العروضية» . ولكن توجد في أوربا مخطوطات لكتاب «عيون الحكمة» وللكتاب الفارسي «دانش نامه علائى» (أى كتاب «العلائى في الحكمة» ، صنفه لعلماء الدولة) .

(٢) لم يدرس بعد تأثير مذاهب المتكلمين في ابن سينا . ولا بن رشد مثل الحق في أن يقول إن ابن سينا [و قبله الفارابي] يتبع 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 ح تأييداً آخر جديداً فقرةُ ابن رشد (راجع قبل ، § ٣) التي تشهد بأن كتاب « الحكمة المشرقة » لابن سينا يبحث في مسائل الالهيات أيضاً
هـ) كما يستخلص من النصوص الواردة في § ٢٤ و § ٢٥ ما يؤكد 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 المشرقة » ، وهو الكتاب الذي لم يحذثنا المترجمان العربيان لحياة ابن سينا (راجع § ١ عند الآخر) عن مقداره وطبيعته ؟

وممكن ، وعلى أساس هذا التقسيم يقيم مذهبه في الله : ابن رشد ، « تهافت التهافت » ، ص ٧٢ من طبعي القاهرة سنة ١٣١٩ هـ وسنة ١٣٢١ هـ . (والترجمة اللاتينية *Destruktion des Destruktionen*, 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 ، الشرح رقم ٢٢ : « إن الطريق الذي سلكه ابن سينا في إثبات المبدأ الأول ، هو طريق المتكلمين ؛ وقوله دائماً وسط تفريباً بين المشائين والمتكلمان » [هذه ترجمة عن الترجمة اللاتينية ، لأن الأصل العربي مفقود] . راجع فيما يتعلق بالمسائل الأخرى كلها قول ابن رشد : « وقد غلط ابن سينا في هذا غلطًا كبيرًا فظن أن الواحد والموجود يدلان على صفات زائدة على ذات الشيء ، والعجب من هذا الرجل كيف غلط هذا الغلط ، وهو يسمع المتكلمان من الأشعرية الذين مزج علمه الالاهي بكلامهم » . [أورد مؤلف البحث كلام ابن رشد في ترجمته اللاتينية ، ونحن أوردنا هنا النسخ العربي لكتاب ابن رشد نقلًا عن تفسير مابعد الطبيعة لابن رشد ، طبع موريس بوبيج ، المطبعة الكاثوليكية بيروت سنة ١٩٣٨ ص ٣١٣ س ٩-٦] ؛ وكذلك « تهافت التهافت » ، طبعتا سنة ١٣٢١ وسنة ١٣٢١ من ١٧ في أسفل (الترجمة اللاتينية *Destruktion des Destruktionen*, disp. I, dub. (140) ورقة D 25 من طبعات چوتا Giunti المذكورة = الورقة B 27 من طبعة كومينو Comino) : « وإن كان يظن بأبي نصر وابن سينا أنهما سلكوا في إثبات أن كل فعل له فاعل هذا المسلك ، وهو مسلك لا يسلكه المقدمون وإنما اتبع هذان الرجال فيه المتكلمان من أهل ملتنا » .

٤٤ — وعلى هذا السؤال نستطيع أن نجيب بالإيجاب إجابة يقينية
صحيحة .

ففي «تعليقات» صدر الدين محمد الشيرازي (المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ =
سنة ١٦٤٠ م) على «شرح قطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي
(المتوفى سنة ٥٧١٠ هـ = سنة ١٣١١ م) «حكمة الآشراق» للشهروردي
المقتول يقتبس عن «الحكمة المشرقة» لابن سينا أربع مرات على الأقل^(١)
بمناسبة مسائل في المنطق أو المنطق والآلهيات، دائمًا؛ بينما تقتبس في هذه
«التعليقات» نفسها فقراتٍ من كتب أخرى لابن سينا، مثل «الإشارات»
و«الرسالة الأضحوية» و«المباحثات بسؤال تلميذه بهمنيار»، الخ. والاقتباس
الموجود في ص ٧٤ يقول :

«اعلم أن الشيخ الرئيس [= ابن سينا] — قدس سره — ذكر في
ـ الحكمة المشرقة ـ أن القضية إنما تكون ثنائية إذا لم يذكر فيها الرابطة،
إما استغناء — لأن محوها كلمة^(٢) أو اسم مشتق اشتقاقاً يتضمن النسبة
المذكورة — أو اختصاراً، وهذا تصریح بأن الأسماء المشتقة تتضمن الدلالة
على النسبة، ولا تحتاج إلى الرابطة. ثم إنه [أى ابن سينا] ذكر في الإشارات
ـ وقد يحذف ذلك في لغات، كما يحذف تارة في لغة العرب الأصلي ؛ كقولنا
ـ زيد كاتب وحدهـ أن يقال زيد هو كاتب ، وبين كلاميه تدافع بحسب الظاهر،

فإن

(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 من رقم ٢٧٣ تعليق رقم ١) ،
ففيها تتجول التعليقات ، المكتوبة في تعليق مائل ، في كل الجهات : أفقية وعمودية ومائلة إلى
أعلى ، ومائلة إلى أسفل .

(٢) يستعمل المناطقة العرب لفظ «كلمة» غالباً للدلالة على «ال فعل » (وهي ترجمة
للاصطلاح الفنى الإرسطططى *μέρος*) بدلاً من لفظ « فعل » وهو لفظ المستعمل دائمًا عند النحاة.

والآن ، فكما أن الاقتباس الثاني من هذين الاقتباسين المأخذتين عن ابن سينا ، وهو الاقتباس المأخذ من كتاب «الإشارات» ، يوجد بنصه في طبع فورجييه لهذا الكتاب الأخير ، (ليدن سنة ١٨٩٢ ، النهر الثالث ، ص ٢٦ ، من السطر الثالث من الآخر حتى السطر الأخير) فكذلك الاقتباس الأول ، المأخذ من «الحكمة المشرقة» ، يوجد بنصه في القطعة المطبوعة بالقاهرة ، في ص ٦٧ س ٩ — س ١١ .

وهذا يقضي على كل شك في أن قطعة المنطق المطبوعة بالقاهرة هي من القسم الخاص بالمنطق الذي يكون القسم الأول من الأقسام الثلاثة التي يشتمل عليها كتاب «الحكمة المشرقة» .

§ ٢٥ . — والاقتباسات الثلاثة الأخرى التي يقتبسها صدر الدين الشيرازي عن «الحكمة المشرقة» لابن سينا — وأحدها ، وهو الموجود في ص ١٣٢ اقتباس بحسب المعنى فحسب — تتعلق كلها بمسألة واحدة : وتلك هي مسألة ما إذا كان من الممكن أن تعرف البساط (أى الأشياء البسيطة) ، على الرغم من أنها غير قابلة لأن تحد بالمعنى الدقيق لـكلمة الحد ، بوجه أقرب إلى الحد بمعناه الصحيح من الرسم . وقطعة منطق ابن سينا المطبوعة بالقاهرة تشير حفاظاً إلى الأفكار الواردة في هذه الاقتباسات الثلاثة المأخذة من «الحكمة المشرقة» : ولكنها لا تعبر عنها بنفس الألفاظ ، على الرغم من أن صدر الدين يريد في حالتين أن يورد كلام ابن سينا بنصه . ولكن هذه الصعوبة صعوبة في الظاهر فحسب : فإن المسألة المذكورة (وتعنى بها حد البساط والأشياء المركبة والأعراض ، الخ) قد بحثها في الآلهيات أيضاً ارسطو ، وابن سينا نفسه (كتاب «الشفاء») وابن رشد؛ ومن هنا فإن من المحتمل أن تكون الاقتباسات الثلاثة مأخوذة لامن جزء المنطق الذي وصل إلينا ، وإنما من قسم الآلهيات (الذي لم ينشر بعد) من كتاب «الحكمة المشرقة» لابن سينا

(١) ص ٣٦ في أسفل ، ص ٤٠ — ص ٤١ ، ص ٤٥ .

وَمِنْهُمْ مَا يَقُولُهُ صَدْرُ الدِّينِ الشِّيرازِيِّ فِي صِ ٦١ :
« [لَأَنَّ الْبَسَاطَةَ، سَوَاءَ كَانَتْ أَجْزَاءُ الْحَدُودَ أَمْ لَا ، قَدْ تَعْرَفُ بِوْجُوهِهِ]
أُخْرَى غَيْرِ مَا ذَكَرَهُ (السَّهْرُورِدِيُّ) . مِنْهَا] مَا ذَكَرَهُ الشِّيخُ الرَّئِيسُ فِي
« الْحَكْمَةِ الْمَشْرِقِيَّةِ » : « إِنَّ الْأَشْيَاءَ الْمَرْكَبَةَ قَدْ يُوجَدُ لَهَا حَدُودٌ غَيْرُ مَرْكَبَةٍ
مِنَ الْأَجْنَاسِ وَالْفَصُولِ ؛ وَبَعْضُ الْبَسَاطَةِ يُوجَدُ لَهَا لَوَازِمٌ يُوصَلُ الْذَّهَنَ
تَصْوِيرُهَا إِلَى حَاقِ الْمَلْزُومَاتِ [حَاقِ أَيِّ حَقِيقَةٍ] ، وَتَعْرِيفُهَا لَا تَقْصُرُ عَنِ
الْتَّعْرِيفِ بِالْحَدُودِ » . هَذِهِ عَبَارَتُهُ وَقَدْ ذَكَرَهَا شَارِحُ « الْاِشْارَاتِ »^(١) .
وَ[لَكِنْ] ذَكَرَ الْمَصْنُفُ [السَّهْرُورِدِيُّ] فِي الْمَشْرِعِ الثَّانِيِّ مِنْ كِتَابِ
« الْمَطَارِحَاتِ » وَهُنَّا اقتَرَحَ الشِّيخُ أَبُو عَلَى [ابْنِ سَيِّنَةَ] فِي كِتَابِهِ
نَسَبِهِ إِلَى الْمَشْرِقَيْنِ تَوَجَّدُ مُتَفَرِّقَةً غَيْرَ تَامَةً بِأَنَّ الْبَسَاطَةَ تَرْسِمُ وَلَا تَحْدُدُ .
أَقُولُ : هَذِهِ الْكِتَابِيَّاتِ مُوْجَودَةُ عِنْدَنَا وَلَا يُسَمِّيَ الْمَذَكُورُ فِيهِ [فِيهَا] كَمَا ذَكَرَ
[أَيِّ السَّهْرُورِدِيُّ] ، بَلْ كَمَا ذَكَرْنَا ؛ وَلِعَلِّهِ [السَّهْرُورِدِيُّ] أَرَادَ الْإِخْتَصَارَ ،
وَالغَرْضُ [أَيِّ يَنْتَهِ غَرْضُهُ] أَنْ مَعْرِفَةَ الْبَسَاطَةِ قَدْ يَحْصُلُ مِنْ مَعْرِفَةِ آثَارِهَا
وَلَوَازِمِهَا مَعْرِفَةٌ لَيْسَتْ مَا يَحْصُلُ بِالْحَدُودِ » .

وَهُنَّا كَمَا يُؤْيِدُ مَا رَأَيْنَاهُ مِنْ قَبْلِ خَاصًا بِفَكْرَةِ « الْمَشْرِقَيْنِ » .

وَأَخِيرًا هَنَاكَ دَلِيلٌ أَخْيَرٌ عَلَى أَنَّ الْمَنْطَقَ المُطَبَّعَ بِالْقَاهِرَةِ جَزءٌ مِنْ
كِتَابِ « الْحَكْمَةِ الْمَشْرِقِيَّةِ » قَدَمَهُ لَنَا صَدْرُ الدِّينِ الشِّيرازِيِّ نَفْسَهُ فِي كِتَابِ
آخَرَ مِنْ كِتَبِهِ ، وَنَعْنَى بِهِ فِي بَدْءِ « تَعْلِيقَتِهِ » عَلَى آلَمِيَّاتِ « الشَّفَافِ » لِابْنِ
سَيِّنَةِ^(٢) ؛ فِي هَذَا الْكِتَابِ يَقُولُ إِنَّ ابْنِ سَيِّنَةَ أَشَارَ فِي كِتَابِ « الْحَكْمَةِ

(١) مِنَ الْمُؤْكَدِ تقرِيبًا أَنَّهُ يَقْصِدُ نَصَرَ الدِّينَ الطَّوْسِيَّ (الْمُتَوفِّيَ سَنَةُ ٦٧٢ هـ = سَنَةُ ١٢٧٤ م) . وَلَمْ يُطْبِعْ حَتَّى الْآنِ أَيِّ شَرْحٍ عَلَى الْفَقْسِ الْمَخَاصِ بِالْمَنْطَقِ مِنْ كِتَابِ « الْاِشْارَاتِ »

(٢) طَبِيعُ حِبْرِ بَطْهَرَانَ ، سَنَةُ ١٣٠٣ — ١٣٠٥ هـ ، صِ ٢ مِنَ الْتَّعْلِيقَاتِ الْمُفَصَّلَةِ . وَفِي هَذِهِ الْطَّبِيعَةِ يَسْمَى الْمُؤْلِفُ بِاسْمِ « صَدْرِ الْحَكَمَاءِ التَّأْمِلَيْنِ » فَقَطْ ؟ وَالدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ هَذِهِ الْقَبْلَةَ صَدْرُ الدِّينِ مُحَمَّدَ الشِّيرازِيِّ (الْأَصْغَرُ) مَا هُوَ مُوْجَدُ فِي الصَّفَحَةِ الْأَمَامِيَّةِ مِنْ كِتَابِيَّهِ « الْأَسْفَارِ الْأَرْبَعَةِ » (طَبِيعُ حِبْرِ ، طَهَرَانَ ، سَنَةُ ١٢٨٧ هـ) وَكِتَابِ « الْمَبْدُأِ وَالْمَعَادِ » (طَبِيعُ حِبْرِ ، تَبَرِيزَ وَطَهَرَانَ ، سَنَةُ ١٣١٤ هـ) .

المشرقة » إلى مكانة المنطق بين العلوم الفلسفية . وهذا يماطل ما رأيناه من قبل في ٢٢٦ .

٢٦٨ — فإذا كان قد ثبت إذاً أن « الحكمة المشرقة » كانت بحثاً كاملاً في الفلسفة في ثلاثة أقسام (المنطق والطبيعيات والآلهيات) ، ولم تكن ، كما اعتقاد حتى الآن ، كتاباً في التصوف المستور ؛ وإذا كان قد ثبت أن المنطق الناقد المطبوع في القاهرة بعنوان « منطق المشرقيين » هو بعينه قطعة من كتاب « الحكمة المشرقة » ؛ وإذا كنا قد بیننا في جلاء ووضوح أن هذه الحكمة « المشرقة » مختلفة اختلافاً شديداً عن « حكمة الاشراق » ، أى عن مذهب السهروردی المقتول — فإنه ينبع أيضاً بوضوح أن لا أساس مطلقاً للسبب التعسفي الوحيد الذي اتخذه الباحثون (راجع ١٦٦) من أجل القول بأن العنوان « الحكمة المشرقة » لابن سينا عنوان مزور غير صحيح ، وهو العنوان الوارد في مخطوطتي 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 والطبيعيات والآلهيات ، لا في مذاهب صوفية مستوررة ، نقول إن تلك الحقيقة نفسها دليل يؤيد احتمال صحة الكتاب الموجود في هاتين المخطوطتين وصحّة عنوانه .

ولهذا فإن من المأمول أن تدرس هاتان المخطوطتان وتنشران ؛ لأنه سيكون من الممكن حينئذ أن نكون فكراً أكثر دقة عن فكر ابن سينا الفلسفي . أما أنا فلست أرى أن ننتظر من ذلك ضرورة اكتشافات غير عادية ؛ لأنه ، فيما عدا بعض النقط الخاصة ، من المحتمل كثيراً أن يكون اختلاف « الحكمة المشرقة » عن كتاب ابن سينا الأخرى ذات الطابع المشائى ، اختلافاً في طريقة العرض وتوزيع المواد ، أكثر من أن يكون اختلافاً في المضمون والجوهر . وإن خص كتابيه اللذين هما أشد قرباً من

النموذج الاسططالي — ونعني بهما « الشفاء » و مختصره « النجاة » — ليؤيد تأييداً تماماً ما ي قوله ابن سينا نفسه في مقدمة « الحكمة المشرقة » ، التي أوردناها في ٢١٤ ، أعني أنه أدخل فيما سراً آراء شخصية و انحرافات 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 تتحذّذ « الحكمة المشرقة » أساساً في كل عرض لمذهب ابن سينا ، أولى من أن يتحذّذ « الشفاء » أو مختصره « النجاة » ؛ فعلى هذا النحو يمكن عرض الفكر الحقيقي لهذا الفيلسوف الكبير عرضاً أحسن وأدق^(٢) .

والآن نستطيع أن نفهم فقرة « السفر الأكبر » لروجر بيكون التي أوردناها آنفاً (ص ٢٧٧ ، تعليق رقم ٢) ، والتي ظلت غير مفهومة حتى اليوم . فأول كتب ابن سينا الثلاثة التي تبحث في الفلسفة كلها ، (« أحدها ألف حسب المذهب السادس عند المشائين ») هو ، كما يقول بيكون نفسه ، « الشفاء »؛ وثانيها ، « الذي ألف حسب الحقيقة الخالصة في الفلسفة » ، هو كتاب « الحكمة المشرقة » الذي نحن بصدده^(٣) ؛ وثالثاً ، وهو من الناحية التاريخية آخرها وفيه تلخيص الأولين ، هو كتاب « الاشارات والتنبيهات » ، المعروف عند اللاتينيين باسم *Liber Alixarat* ، والذي ترجم منه ريمون

(١) وهذه التجديدات الموجودة في كتاب « الشفاء » هي نفسها موضوع هجمات ابن رشد المتابعة على ابن سينا .

(٢) يحسن أن نتباه على كل حال ، إلى أن « كتاب الاشارات » أيضاً يظهر أنه يجب أن يعد من ضمن قسم الحكمة « المشرقة » ، وهو رأى قال بعضه كارادي ثو . إلا أنه أوجز بكثير جداً من الكتاب المسمى « الحكمة المشرقة » .

(٣) ليس لنا أن نعجب من كون ابن سينا في مقدمة كتابه الكبير « الشفاء » يشير إلى « الحكمة المشرقة » ، وانه يشير ، في مقدمة هذا الأخير ، إلى « الشفاء » . وذلك لأن أجزاء « الشفاء » كتبت في سنوات عديدة ، ومع مقاطعات كثيرة ، فحين كتب ابن سينا مقدمة العامة لاجزاء كلها ، لا بد وأن يكون قد ألف من قبل كتاب « الحكمة المشرقة » .

مرتان الدومينيكي ، بعد سنة ١٢٥٠ بقليل ، بعض فقرات في الجزء الأول من كتابه « خنزير الأيمان ضد اليهود وال المسلمين » *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeous*

٢٧٨ — بقى علينا أن نوضح نقطة واحدة .
فإذا كنا قد أثبتنا في يقين أن كتاب « الحكمة المشرقية » كان بحثاً كاملاً في الفلسفة ، فكيف نفسر أولى فقرات ابن طفيل (اللتين أوردناهما من قبل في ١٨) ، أعني تلك التي يصرح فيها ابن ط菲尔 بأنه ألف قصته الفلسفية الصوفية ، ذات الطابع الرمزي ، إجابة لرغبة صديق سأله أن يبئث إليه « أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها ... ابن سينا » ؟

إن الإجابة على هذا السؤال لا يمكن أن يشك فيها . فإن ابن طفال 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 أو جزء كثيراً وذات طابع متنوع تنوعاً كبيراً ، يمكن نظراً إلى أنها ليست ذات وحي ارسسططالي ، أن تعدد « مشرقة » بحسب المقاييس التي رأيناها من قبل في ٨٨ ، ٢٣ ، ٢٠ ، ٢٥ (في الأخير) .

قصة ابن طفال — كما هو معروف — تزيد أن تبين كيف يستطيع إنسان ، انعزل عن كل جماعة إنسانية وظل دائماً محروماً من تعليم الآخرين ، أن يرتقي بعقله هو ، إلى معرفة حقائق الدين الجوهرية بالتدرج ، وأن يصلح في النهاية حالة الاتحاد الصوفي شبه الدائم بالله (١) . واسم بطل القصة حتى بن يقطان ؛ ثم يظهر على المسرح في الجزء الأخير من القصة شخصان آخران

(١) لم يذكر ابن طفال (كما أوضح ذلك المرة الأولى جوته Gauthier في بحثه الفيم الذي ظهر سنة ١٩٠٩ والذي أشرنا إليه من قبل في ٨٨) يقصد إلى البابات اتفاق الدين مع الفلسفة اتفاقاً جوهرياً .

كذلك ، وهما الصديقان آسال وسلامان . وابن طفيلي نفسه يصرح عند نهاية مقدمة كتابه الطويلة ، بأنَّه أخذ عن ابن سينا هذه الأسماء الشائعة لأشخاص رمزيين^(١) . الواقع أنَّ ابن سينا رسالتين موضوعهما صوفي يشتملان على هذه الأسماء . وأحد هذه الرسائل عنوانه « رسالة حي بن يقطان » ، وهي قصة رمادية قصيرة باردة جافة ، ذات معنى ورمز لا يكاد يفهم بدون مساعدة شرح ، وفيها يظهر حي بن يقطان هذا في صورة شيخ ، هو رمز العقل الفعال ، يدل على الطريق الصوفي الذهبي الضروري لكل من يريد الوصول ، حسب القدرة ، إلى الاتحاد بالله^(٢) . والرسالة الأخرى ، وهي رمزية أيضاً ، هي « قصة سلامان وآسال » ، فيها سلامان رمز للنفس الناطقة ، وأخوه آسال (هكذا بدلاً من آسال الوارد عند ابن طفيلي) الأصغر منه سنًا ، رمز للعقل النظري الذي يترقى إلى الاتحاد ، بالعقل المستفاد . وفي كلتا الرسائلتين بعض الأشياء القصصية التي توسيع فيها ابن طفيلي في قصته التي يسردها في سعة وإحساس بالفن ، يوزان تماماً قصتي ابن سينا الرمزيتين الجافتتين أشد الجفاف^(٣) .

وليس من شك في أنَّ ابن طفيلي أشار إلى هاتين القصصتين الرمزيتين ذات الطابع الفلسفى الصوفى للذين ألفهما ابن سينا ، والذين لا تفهمان بدون شرح ، حين قدم قصته هو على أنها إجابة على سؤال صديق طلب منه أن

(١) حي ابن يقطان رمز الفلسفة ، وآسال رمز الدين المنزل ، وسلامان رمز عامة الناس ؟
راجع جوتهie الكتاب المذكور ، ص ٦٧ — ٦٨ .

(٢) طبعت الرسالة مع شرح مطول مختار من شرح ابن زباع ، وحللت في الكراسة الأولى من كتاب ميرن M. A. F. Mehren بعنوان « رسائل صوفية ... لابن سينا » Traités mystiques... d'Avicenne ليدن سنة ١٨٨٩ L'allegorie mystique Hay ben Yaqzân, Leyde 1889

(٣) فيما يتعلق بكل هذه الصالات بين رسالتى ابن سينا وكتاب ابن طفيلي ، راجع العرض القيم جداً الذى قام به جوتهie فى كتابه « ابن طفيلي » ، پاريس سنة ١٩٠٩ ص ٦٨ — 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 يقطان لابن ط菲尔^(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 المحدود الضيق جداً التي يليناها منذ قليل : أعني الاتفاق في أسماء الأشخاص ، ثم فكرة الاتجاه الصوفي الفلسفى . ولكن التفسير الحرفي لهذا الكلام والاختفاء التقليدية المتعلقة «بالحكمة المشرقية» لابن سينا ، قد أوفرت خيراً عيناً بالفلسفة المسيحية في العصور الوسطى في ليس غريب ، ونعني به شوتسا اليسوسي ، فقال وهو يتحدث عن ابن سينا : «لكي نعرض الناحية الصوفية في مذهب ابن سينا ، نستطيع أن نستخدم ابن طفيل» ، وهذا استعراض 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 السكريات الأربع المطبوعة في ليدن سنة ١٨٨٩ - ١٨٩٩ ، والمشتملة 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 إلا موفقاً كثيراً.

(٣) في الأعمدة رقم ١٢٠٩ إلى ١٢١١ من الجزء الرابع (باريس سنة ١٩١١) من «مجم الالهوت الكاثوليكي» *Dictionnaire de théologie catholique* المطبوع تحت اشراف أ. فاكانت A. Vacant ، تحت مادة «الله (طبيعته بحسب المدرسيين)» *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 المهجات العربية الحديثة، ويقابل لفظ *ci* أو *vi* في العبارات الإيطالية التي مثل «*il y a des vi sono uomini, i quali...*» (قارن ما يقال بالفرنسية: *non ci sono molti che...* و مثل *hommes qui...*) الانجليزية «...there is ...» وهذه أشياء زائدة كلها. والترجمة اللاتينية القديمة لكتاب ابن رشد ترجم أيضا «ها هنا» هذه باللفظ *hic* (ونادرأ باللفظ *illic*، محدثة بذلك غموضاً بالنسبة إلى القارئ، أحياناً. ولتشمل لذلك الغموض بالأمثلة الآتية:

*In Metaph., I.I, co. 21 : «Et cum omnia fuerint numeri [في رأى الفيشاغوريين] , non erit *illic* motus omnino [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 [يقولون بوجود] causas scientes res infinitas » ; In de Caelo, I. I, co. 138 : (في عنوان الجزء الثامن) «Destruit sententiam dicentis *hic* esse aliquid aeternum corruptibile».*

وفيما يتصل بشيوع هذا الاستعمال (الذى لم تشر إليه، إذا لم تخطئني الذاكرة، كتب النحو ولا معاجم اللغة) في كتاب ابن رشد، يكفى أن نلاحظ أن هذا الاستعمال يرد في الأحد عشر سطرآ السابقة على العبارة التي اقتبسناها من قبل من كتابه «تهافت التهافت» (ص ١٠٤) أربع مرات. فنراه يقول (ص ١٠٧ في أسفل، من طبعى القاهرة سنة ١٣١٩ و ١٣٢١) : «فهذا وقفوا على أن هنا موجوداً هو عقل محض. ولما رأوا أيضاً النظام هنا في الطبيعة وفي أفعالها يجري على النظام العقلى الشبيه بالنظام الصناعى، علّوا أن هنا عقلاً

هو الذي أفاد هذه القوى الطبيعية أن يجري فعلها على نحو فعل العقل، والترجم
اللاتيني كاللو كالونيموس ، من نابلي ، الذي ترجم هذا الكتاب عن ترجمة
عبرية ، يترجم هذه العبارة حرفيًا كالتالي :

Et cum hoc sciverunt quod *hic* sit, ens [=] 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 Commentariis*, Venetiis, ap. Juntas, 1562 و 1572-74, vol. IX, f. 107 K - L ; Venetiis, ap. Cominum de Tridino, 1560, vol. X f. 267 D) كأنها ترد عشر مرات في الصفحات من ٨٦ إلى ٨٨ وحدتها من كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة» طبع م. ميلر .

ويظهر أن هذا الاستعمال نادر ندرة كافية . فيما عدا كتاب ابن رشد (١) ؛ فشل نراه في «الكامل» للمبرّد ، طبع رَيْتُ ، ص ٢٥٦ س ١٦ (الباب

(١) وفي الترجمة القدية الموجزة التي قام بها كالونيموس بن كالونيموس عن العربية مباشرة سنة ١٣٢٨ ، والتي استخدمها نيفوس من بعد في شروحه (الى ألفها من سنة ١٤٩٤ إلى سنة ١٤٩٧) ، توجد هذه العبارة في المسألة المعاشرة ، الاعتراف الثاني وتترجم 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 »

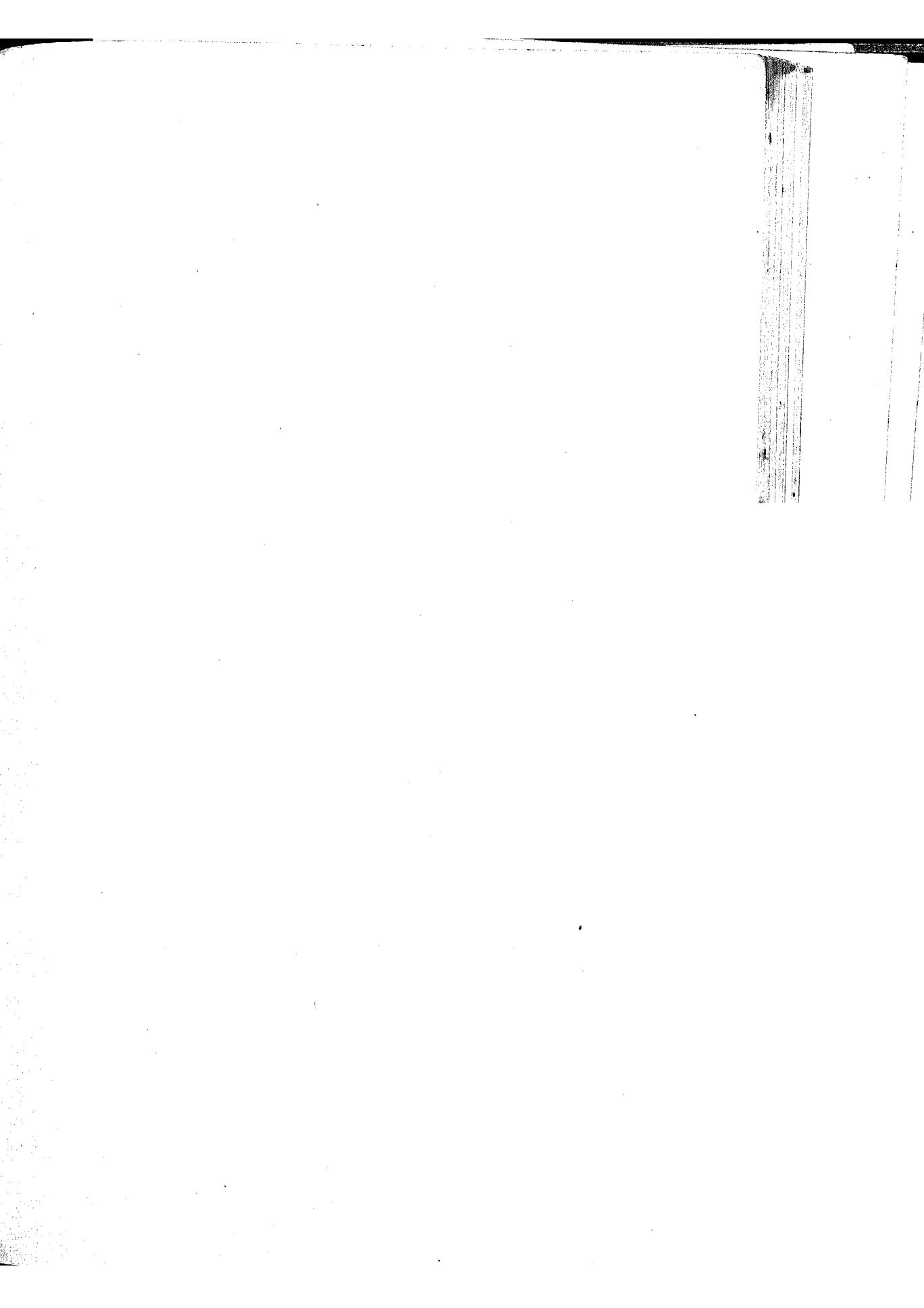
(Eutyci Augustini Niphi Philothei Suessani in librum *Destructionis destructionum* Averrois Cordubensis *Commentarii*, Papiae, 1521, f. 258 r).

(١) [ليس هذا صحيحًا كل الصحة . فنحن نرى هذا الاستعمال شائعاً في الكتاب الفلسفية في القرون المتقدمة . فتجده أولاً في كتب من القرن الثالث المجري ، وذلك في ترجمة عربية لفالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو نشرها الأستاذ أبو العلاء عفيفي في مجلة كلية الآداب ، المجلد الخامس ، الجزء الأول سنة ١٩٣٩ ، ص ٨٩ — ١٣٨]

الثالث والثلاثون ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ — سنة ١٣٢٣ ج ١ ، ص ٢١٥
السطر السابق على الأخير) : « أهنا وارث غيركم ؟ »
والكتاب المتأخرون الآخرون (١) يستعملون أحياناً في هذا المعنى
الطرف « هناك » (يقابل « ثم » في الهجات الغربية المغربية) ، في عبارات
مثبتة أو منفية ، مع أو بدون الفعل « كان » ؛ و « هناك » هذه (ونادرأ
« هنالك ») قد أصبحت شائعة جداً في الصحف الحديثة في مصر وفلسطين
وسوريا ، وكان ذلك أيضاً بتأثير الاستعمال الفرنسي *a y là* والإنجليزي
there is . والجمل بهذه الاستعمال الذي لم تسجله كتب النحو والمعاجم
اللغوية ، كان سبباً أحياناً في ترجمات غير صحيحة ولا دقة ، فـ « هناك » التي في
عبارة ابن سينا في « آلياته » ، طبعة طهران سنة ١٣٠٣ — سنة ١٣٠٥
ص ٦٢٥ — س ١٤ وص ٦٢٧ س ٥ — س ٦ : « أن يكون هناك »
يترجمها هورتن (ص ٦١١ س ١٧ ، وص ٦١٥ س ١٩ من ترجمته) بقوله :
أى في العالم السماوي العلمي) .

— ورجح أن يكون مترجماً أياً بشر مقى ، ونرجح نحن أن يكون مترجماً اسحق بن حنين ،
نظراً إلى أسلوب الترجمة وإلى أسباب أخرى قد تناهى لنا فرصة قريبة للتتحدث عنه . في هذه
الترجمة نجد المترجم يستعمل « ها هنا » بنفس المعنى الذي 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 ثانية عند الفارابي كثيراً وإنذكر على سبيل المثال أنه يرد مرتين في
صفحة واحدة من « مقالاته في معانى القول » ، المطبوعة ضمن مجموعة مؤلفات صغيرة
للفارابي ، القاهرة سنة ١٣٢٥ = ١٩٠٧ ، وهذه الصفحة هي ص ٥٢ في السطر
١٤ وفي السطر ١٩ . وفي هذا القرن نفسه الذي عاش فيه الفارابي ، ونعني به القرن
الرابع ، نجد ابن النديم يستعمل « ها هنا » هذا الاستعمال نفسه أيضاً فيقول في كلامه عن
المريقونية (ص ٤٧٤ س ٢١ — س ٢٢ من الطبعة المصرية بدون تاريخ) : « وزعمت
المريقونية أن الأصلين القديرين النور والظلمة ، وأن هننا كونا ثالثاً مزجها وخالطها »
وتكتفى هذه الشواهد للدلالة على شيوع هذا الاستعمال في الكتب الفلسفية على أقل تقدير []
(١) وكذلك المسيحيون في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين ، مثلاً في بندى
٤٣ و ١٢٩ من الترجمة العربية « لكتاب السرياني الروماني » (طبع برونز وسماخو ،
برلين ، سنة ١٨٨٠ ج ١ ص ٧٧ س ١٧ ، ص ١٢ س ١٤ ، وفي كتاب « المجموع
الصفوى » لابن العسال ، طبعة القاهرة بدون تاريخ [سنة ١٩٠٨] ، ص ٣٤٨ س ١ .

ملحق ترافق



كارل هيرش بكر^(١)

عرفته السياسة ، بمعناها الرفيع ، واحداً من رجالها الأفذاذ النابهين ؛ وعرفه العلم مستشرقاً وفليسوف حضارة كان في الطليعة من بين فلاسفة الحضارة والمستشارين . كلتا الناحيتين قد بُرِزَ فيما تبريزاً يدعى الساسة كعالم ممتاز أن ينسوه ، ويحمل العلماء كسياسي قدير أن ينكروه . ذلك هو كارل هيرش بكر ، 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 ، وابداء 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 شيئاً : الحرية والملكية ، أو بالأحرى والأصرح حرية الملكية . فثباتها الأعلى أن توسيع في الملكية الفردية قدر المستطاع ، فيها تضمن التفوق على الطبقة الأقطاعية الأرستقراطية النبيلة السائدة من قبل . وهي تقدس الحرية ، لأن في الحرية إنكاراً للماضي وللتقاليد ، وهذه الطبقة ليست بذات ماض خالق 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 التصنّع والتظاهر مقدار كبير ، وهذه الرغبة في التظاهر بدت في ناحيتين : في الناحية الاقتصادية بالمباهة بما للواحد منهم من ثروة يحرص في عرضها

(١) رجعنا في هذا البحث إلى المقال الذي كتبه الأستاذ هلموت رتر في مجلة « الإسلام » سنة ١٩٣٧ ص ١٧٥ — من ١٨٥ بعنوان « بكر المستشرق » .

وإعلانها للناس ؛ وفي الناحية الفكريّة الاجتماعيّة بِإِجَادَةِ التَّحْدِيثِ ، فَهُمْ يَحْسِنُونَ الْكَلَامَ وَيَجْعِدُونَ الْحَدِيثَ .

وَفِي هَذِهِ الطَّبْقَةِ نَشَأَ بَكْرٌ ، وَبِصَفَاتِهِ تَطَبِّعَ فِي النَّاحِيَةِ الْعُلُمِيَّةِ وَفِي الْحَيَاةِ الْعَامَّةِ إِلَى حَدٍ غَيْرِ قَلِيلٍ ، كَمَا سَتَرَ بَعْدَ حَيْثِ .

قَضَى بَكْرُ أَيَّامَ دراستِهِ الثَّانِيَّةِ فِي فِرْنَسْكَفْرُتْ ، وَمِنْ بَعْدِهَا دَخَلَ جَامِعَةَ لُوزَانَ أَوْلًا ، ثُمَّ مِنْ بَعْدِ درْسِهِ فِي هِيدَلْبَرْجِ وَبَرْلِينَ ، وَآخِيرًا عَادَ إِلَى هِيدَلْبَرْجَ فَاسْتَمْرَ بِهَا حَتَّى ظَفَرَ بِإِجَازَةِ الدَّكْتُورَاهِ الْأَوَّلِيَّةِ سَنَةَ ١٨٩٩ . وَكَانَ لَهُ وَلْعٌ شَدِيدٌ ، وَلَمَّا يَزَلَ فِي الْمَدْرَسَةِ الثَّانِيَّةِ ، بَعْلَمَ الْلَّاهُوتَ . فَلَمَّا دَخَلَ الجَامِعَةَ قَضَى السَّنَةَ الْأَوَّلِيَّةَ فِي دراستِهِ .

وَكَانَ أَسَاتِذَتِهِ الَّذِينَ اتَّصَلُ بِهِمْ أَوْثُقُ اتَّصالَ فِي هَذِهِ الْجَامِعَاتِ أَسَاتِذَةُ مِتَازِينَ : وَعَلَى رَأْسِهِمْ أَدَلْبِرْتُ مِرْكَسُ أَسْتَاذُ الْمَدِرَسَاتِ الْقَدِيمَةِ ؛ ثُمَّ أَوْزَنَرُ وَدِيَرْتَشُ وَأَصْحَابُهُمَا . وَكَانَ لِمَؤْلِفَاتِهِمَا الْفَاسِفِيَّةُ وَالْدِينِيَّةُ وَالتَّارِيخِيَّةُ ، فِي تَكْوِينِهِ أَخْطَرُ الْأَثْرِ . وَلَا تَنْسَى مَا أَفَادَهُ بَكْرٌ مِنْ أَسَاتِذَتِهِ الَّذِينَ كَانُوا يَجْتَمِعُونَ فِي أَيَّامِ السَّبْتِ بِالْتَّنَظَامِ أَثْنَاءِ دراستِهِ فِي هِيدَلْبَرْجَ : وَهُمْ إِلَى جَانِبِ دِيَرْتَشِ مَا كَسَّ قَبْرِ ، الْفِيلِسُوفِ الْاجْتَمَاعِيِّ الْمُشْهُورِ ، وَأَرْنَسْتُ تِرِيلْتَشُ الْلَّاهُوتِيِّ وَالْأَنْوَرِخُ الْفِيلِسُوفُ صَاحِبُ الْأَبْحَاثِ الْمُعْرُوفَةِ فِي الرَّدِّ عَلَى أَصْحَابِ النَّزَعَةِ التَّارِيخِيَّةِ ، وَفِي تَارِيخِ الْأَدِيَّانِ وَالْحَيَاةِ الْرُّوحِيَّةِ بِوجْهِ عَامِ .

هُؤُلَاءِ جَمِيعًا كَوْنُوا النَّاحِيَةُ الْخَاصَّةُ بِتَارِيخِ الْأَدِيَّانِ . وَهِيَ نَاحِيَةٌ عَنِّيهَا بَكْرٌ مِنْ بَعْدِ أَشَدِ الْعِنَايَةِ ، وَشَغَلَتِ الْجَزْءُ الْأَكْبَرُ مِنْ أَبْحَاثِهِ الْعُلُمِيَّةِ . وَلَعِلَّ أَهُمْ مَا كَتَبُوهُ مِنْ أَبْحَاثٍ هُوَ فِي هَذِهِ النَّاحِيَةِ ، كَمَا يَتَبَيَّنُ مِنْ دراسَاتِهِ الَّتِي ظَهَرَتْ فِي مجلَّدين تَحْتَ عنْوَانَ « دراسَاتِ اسْلَامِيَّةٍ Islamstudien ». كَمَا أَنْهُمْ كَوْنُوا فِي نَاحِيَةٍ ثَانِيَّةٍ هِيَ فَلَسْفِهُ الْحَضَارَةِ وَالتَّارِيخِ . وَلَا تَقْنَصُ أَهْمَيَّةُ هَذِهِ النَّاحِيَةِ عَلَى مَا كَتَبُوهُ مِنْ بَحْوثٍ فِي تَارِيخِ الْحَضَارَةِ ، خَصْوَصًا فِي تَارِيخِ الْحَضَارَةِ الْمَقَارِنِ ، بَلْ أَهْمَيَّتِهَا الْكَبِيرَى هِيَ فِي أَنَّهَا طَبَعَتْ بِطَابُوكِهَا جَمِيعَ أَبْحَاثِهِ . فَهُوَ إِذَا

تناول مسألة من المسائل لم ينظر إليها نظرية تحليلية تتناول التفاصيل ، وتعنى بما هو جزئي ذو قوام مادى ؛ وإنما ينظر إليها نظرية تركيبية عامة ، لا تعنى بها التفاصيل إلا من حيث أنها ظاهر وعارض لتيارات روحية كبيرة، ود الواقع باطنية قوية ، تحكم التطور التاريخي وتسوده وتوجهه ؛ وإلى الكشف عنها يجب أن يتوجه البحث التاريخي .

وزرعة البحث في تاريخ الأديان هي التي دفعته إلى ناحية الاستشراق من أجل دراسة الإسلام . فبدأ يعني بهذه الناحية ، وكان أستاذه فيها بتسوله المستشرق النابه في هيدلبرج .

ولم يكبد عمد الطلب ينفع حتى بدأ العهد الثاني ، عهد التنقل ، الذي تلقى الفتى فيه دراسته الحقيقية على يد الرحلات وقراءة كتب المستشرقين الكبار فسافر أول مسافر إلى باريس في أغسطس سنة ١٩٠٠ حيث أقيم المعرض الدولي ، فأفاد من زيارته ما أفاد . ومن ثم ارتحل إلى إسبانيا . وهنا بدأت دراساته الشخصية في المشرقيات . فاشتغل بمكتبة الاسكوريو الشهيرة بالخطوطات العربية طوال شهر ونصف ، نسخ في أثناءها كتاب « الخيل » لابن الكببي ، وعمق في دراسة كتاب « الأنساب » للبلذري ، وهو الكتاب الذي طالما رغب في نشره ، وعنى بالنظر في مجتمع الأمثال ، واهتم بالمؤرخين المصريين ، وبعد أن زار المدن الأسبانية ذات الماضي الزاهر أيام حكم العرب مثل قرطبة وإشبيلية وغرناطة ورونـك ، سافر إلى القاهرة .

وهنا في القاهرة ، اتصل بكر بحية الشرق اتصالا حياً وثيقاً ، ونفذ إلى صميم الروح العربية الإسلامية . فبدأ باجادة اللغة العربية على يد أستاذ مصرى . وقام بجوب أنحاء الوادى فزار أولاً ديرى القديس أنطون والقديس پواس ، وهما ديران قبطيان . ومن بعد ، قام برحالة طويلة في بلاد الصعيد وأصلها حتى الخرطوم وأم درمان . وانتهت رحلته الأولى إلى مصر في أبريل سنة ١٩٠١ . فسافر عائداً إلى بلاده بعد أن مر بـ إيطاليا ، وزار الأماكن

التاريخة في بلاد اليونان ، وشاهد استانبول .

لـكن اغـراء مصر مـاـلـبـثـ أنـأـخـ عـلـيـهـ، فـحـمـلـهـ عـلـىـ زـيـارـتـهـ لـلـمـرـةـ الثـانـيـةـ فـيـ نفسـ السـنـةـ. فـوـصـلـ القـاـهـرـةـ فـيـ دـيـسـمـبـرـ سـنـةـ ١٩٠١ـ وـتوـطـدـتـ الـصـلـاتـ بـيـنـهـ وـبـيـنـ الشـخـصـيـاتـ الـمـصـرـيـةـ الشـهـيرـةـ فـيـ ذـلـكـ الـحـيـنـ، وـعـلـىـ رـأـسـ هـذـهـ الشـخـصـيـاتـ الـمـرـحـومـ الـأـسـتـاذـ الـإـمـامـ مـحـمـدـ عـبـدـهـ. وـمـنـ ذـلـكـ الـحـيـنـ وـجـهـ مـصـرـ لـاـ يـعـدـلـهـ غـيـرـ حـبـهـ لـبـلـادـهـ.

وَمِنْهُ شَيْءٌ أَخْرَى كَانَ لَهُ أَخْطَرُ الْأَثْرُ فِي هَذَا الْعَهْدِ مِنْ حَيَاةِ نَبِيٍّ، وَنَعْنَى بِهِ عَهْدِ التَّنْقِيلِ، وَأَثْرُهُ أَهْمَّ بِكَثِيرٍ مِنْ أَثْرِ الرَّحْلَاتِ . وَهَذَا الشَّيْءُ الْآخِرُ هُوَ قِرَاءَتُهُ لِأَمْهَاتِ كِتَابَيِّنِ الْكَبَارِ . فَإِنْ لَبِعْضُ هَذِهِ الْكِتَابَاتِ تَأْثِيرًا حَاسِمًا فِي تَوْجِيهِهِ، وَفِي مَنَاهِجِهِ فِي الْبَحْثِ . فَكِتَابُ فِلْهَمٍ وَزِينٍ عَنْ «الإِمْپِراطُورِيَّةِ الْعَرَبِيَّةِ وَسُقُونَ طَهَا» لِهِ خَطَرٌ كَبِيرٌ فِي تَطْوِيرِهِ الرُّوحِيِّ، وَكَانَ مَوْضِعُ إِعْجَابِهِ طَوَالِ حَيَاةِ نَبِيٍّ . وَقَدْ ظَهَرَ هَذَا التَّأْثِيرُ فِي النَّاحِيَةِ التَّارِيْخِيَّةِ عِنْدَ بِكْرٍ .

أما الناحية الدينية الإسلامية فكان لكتاب جولدتسير النصيب الأول في تكوينها. ولا يُعجب فإن جولدتسير أعظم من بحث في المذاهب الإسلامية: في الكلام والتفسير والحديث، من بين المستشرقين جميعاً؛ ولعله أن يكون أقدر باحث استطاع أن ينفذ إلى طبيعة الحياة الدينية في الإسلام، وأن يحلل تياراتها ويكشف عن جوهرها، والعوامل المؤثرة فيها، والتأثيرات التي

خضعت لها . وفي الفقه على وجه التخصيص كان لكتاب سنوك هور خُرنيه أثر كبير في بكر . لكن أثر سنوك هور خُرنيه لم يقتصر على هذا فحسب ، بل امتد أيضاً ، وإلى حد كبير ، إلى توجيهه بكر لدراسة المشاكل العملية التي تنشأ للدول المستعمرة في استعمارها للبلاد الإسلامية ، وخصوصاً ما يتصل من هذه المشاكل بالتشريع : أطبق القانون الحديث بمحاذيره ، أم تطبق الشريعة الإسلامية ؟ وإذا كانت ستوفيق بين الاثنين فالى أى مدى يكون هذا التوفيق وما هو نصيب كل من التشريعين فيما ستطبعه من قوانين ؟ ولهذه المشاكل وأمثالها أهمية خاصة بالنسبة لمستقبل بكر .

ذلك لأنه سرعان ما انتهى من هذا العهد الثاني ، وبدأ العهد الثالث ، ونعني به عهد الاستاذية . فدعى لكي يكون أستاذًا في المعهد الجديد الذي أنشأته الحكومة الألمانية في همبرج لدراسة المسائل الخاصة بالاستعمار ، ولتكون 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 إلى همبرج في خريف سنة ١٩٠٧ ، وهنا أظهر مالديه 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 للعلم الخارجي ، شامل النظرة نحو الأشياء محاط بالأحوال السياسية والاقتصادية التي يضطرب بها عصره ، خبير بالشئون الاجتماعية والدينية الخاصة بالدول المستعمرة ، وبخاصة الإسلامية منها . وظل بكر يشرف على شئون هذا المعهد طوال ست سنوات ، نظمه فيها أحسن تنظيم ، وأقام بناءه ثابتاً وطيداً . ولم يغادر إلا في خريف سنة ١٩١٣ حين دعوه جامعة بون .

وقامت الحرب العظمى ، فغادر بكر كرسى الاستاذية ، كي يشتغل بالمسائل الشرقية السياسية التي وجّهت إليها الحكومة الألمانية عناية خاصة إبان الحرب

العظمى نظراً إلى ما كان يدورها 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 خطأ بكر الخطوة الأولى التمهيدية في ميدان السياسة . وما بعده أن خطأ الخطوة الثانية النهائية في سنة ١٩١٦ حين عين مستشاراً مقرراً في وزارة المعارف البروسية . وهنا يبدأ نشاطه العملي ويتهنى نشاطه العلمي كأستاذ . فمن ذلك الحين وهو يتقلب في المناصب السياسية الكبرى حتى أصبح وكيل وزارة سنة ١٩١٩ ، ووزيراً سنة ١٩٢١ ؛ ووكيل لوزارة من جديد في السنة عينها ؛ ثم وزيراً من جديد سنة ١٩٢٥ واستمر بهذا المنصب حتى استقال منه في مستهل سنة ١٩٣٠ .

ولأنه كان قد غادر منصب الأستاذية ، فإنه بقي مع ذلك مشغلاً بالعلم كما كان حتى آخر حياته . فكان يلقى المحاضرات العامة باستمرار ، بعضها بمناسبات خاصة مثل محاضرته عن بيتهوفن بمناسبة مرور مائة سنة على وفاته ، وبعضها مما كان يدعوه إليه مركزه كوزير للمعارف مثل محاضراته الكثيرة في «إصلاح التعليم العالي» و «طبيعة الجامعات الألمانية» و «مسائل التربية» و «واجبات الرئيس الثقافية السياسية» . واستمر يتبع الأبحاث التي تخرج في باب المشرقيات . ثم إنه ظلل يدير مجلة «الإسلام» التي أسسها ، والتي تحمل مركزاً ممتازاً من بين مجلات المستشرقين ، وكان يشتراك 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 ، فلنحدث الآن عن حياته الباطنة أي عن خصائصه الروحية واتجاهاته . ولكننا لن الحديث عن خصائص بكر الوزير ، وإنما سنتحدث إليك عن خصائص بكر العالم المستشرق ، فهو وحده الذي يعنينا الآن .

كان بكر ينظر إلى المسائل التي يتناولها ببحثه، وخصوصاً التاريخية منها، نظرة عامة شاملة تحيط بالمسألة الواحدة من جميع نواحيها دفعة واحدة، وباعتبارها كلاً 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 وجдан مرهف يستطيع أن يكون هو وجهر الشيء الذي يحاول إدراكه شيئاً واحداً قدر المستطاع، بأن يكون بينه وبين هذا الشيء نوع من المشاركة الوجدانية والاتصال الحي النابض، بدلاً من أن يعتمد على الفكر التحليلي المنطقي الذي ينظر إلى المسائل على دفعات متعددة حملها إليها إلى أجزاء لأنه لا يستطيع أن يدركها بدون هذه التجربة وذلك التحليل.

ولكنه لم يكن يكتفى بهذا بل كان يربط المسألة الواحدة بجميع المسائل الأخرى المرتبطة بها، ناظراً الكل في سلك تاريخي واحد، ناظراً إليه بدوره كوحدة لها صفاتها الذاتية، معتبراً التاريخ بذلك كنسيج حي متصل بالأجزاء.

ولم تكن الأوضاع الخارجية الفاصلة في الظاهر بين مظاهر الحياة الروحية لتحول بينه وبين إدراك ما بين مراافق الحياة الروحية من مشابهات 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 خيراً استغلال، ويفضى عن طريقه إلى أخصب النتائج وأعمقها.

فبكر إذاً لم يكن فيلولوجياً يعني بالمسائل الدقيقة وتحقيق الجزئيات البسيطة من روایات ووثائق، ولم تكن تعنيه الواقع كثيراً إلا من حيث هي تعبير عن تيارات روحية ليست الواقع غير معرض تظهر فيه. وهذا 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 ، أى في كل ما يتطلب النظر إلى الأشياء نظراً كلياً شاملأ ، يعتمد على نفوذ البصيرة وعمق الوجدان .

وهو من أجل هذا مختلف عن نلينو تمام الاختلاف كما سترى في حديثنا عن نلينو . فالاثنان من هذه الناحية على طرف تقىض . أما جولدتسير فقد اختط لنفسه طريقاً وسطاً بين هذين المنهجين فجمع بين الميل إلى البحث الفيولوجي المعتمد على مناهج البحث الدقيق ، وبين الميل إلى النظرية الكلية الشاملة المستمدة من البصيرة النافذة والوجودان العميق ، وإن كان أميل إلى هذا المنح الثاني منه إلى المنهج الأول كما سيبين ذلك من حديثنا عن جولدتسير . فإذا أردنا أن نضع لكل منهم وضعاً يميز الواحد منهم الآخر في بحوثه في المشرقيات ، قلنا إن نلينو مثال الفيولوجي ، وجولدتسير مثال العالم ، وبكر مثال فيلسوف الحضارة .

فإذا كان بكر إذاً من يميلون إلى النظرية 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 الفيولوجي من اهتمام بالجزئيات البسيطة المفردة ، واحتفال بالشواد والواقع الجزئية . وإنما الواجب عليه أن ينظر في التيارات العامة التي يعرضها ، والدّوافع الروحية الرئيسية التي يحملها ، والاتجاهات السائدة التي يتبع تطورها ، كي يعرف أصيب هو في اكتشافها وتقدير الواقع والظواهر على أساسها ، أم غير مصيب .

اجنتس جولدتساير^(١)

يشاء الله أن يهب الاسلام من الأوربيين من يورخون له كسياسة فيجدون التاريخ؛ ومن يبحشون فيه كدين وحياة روحية فيتعمقون هذا البحث وبلغون النزوة فيه أو يكادون، ومن يقبلون على الجانب الفيلولوجى منه فيظفرون بنتائج على جانب من الخطأ كبير. فكان له على رأس هؤلاء الآخرين تيودور نيلدكه، وعلى رأس أولئك الاوليين يوليوس فلهاوزن. وكان سيد الباحثين فيه من الناحية الدينية خاصة، والروحية عامة، اجتنس جولدتساير.

ليس في حياة جولدتساير الظاهرية شيء يستحق التسجيل. فهي حياة هادئة لم تخرج عن دائرة الحياة العلمية الخالصة، ولم تتعدها إلى الحياة العامة، أو إن تعددتها فبمقدار هين قليل. أما حياته الباطنة فكانت خصبة حافلة بالنشاط والحركة، نمت سريعاً وكانت مبكرة في هذا المنشدية الكبير، واستمرت قوية وثابة، سائرة نحو غايتها دون إلواه ولا انقطاع. ولهذا فلن نحدثك عن حياته الأولى إلا حديثاً قصيراً، وبالقدر الذي يفيينا في تفهم حياته الثانية.

كان ميلاده في الثاني والعشرين من شهر يونيو سنة ١٨٥٠ بمدينة اشتولتشينبرغ 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 معنا في الجهل، فطرياً ساذجاً أو

(١) رجمنا في هذا البحث إلى المقال الذى كتبه بكر عن جولدتساير حين وفاته، وقد ظهر أولاً في مجلة «الاسلام» العدد رقم ١٢ (سنة ١٩٣٢) ص ٢١٤ — ٢٢٢، وقد ظهر من بعد في كتاب بكر «دراسات إسلامية» برلين سنة ١٩٣٢ ج ٢ ص ٤٩٩ — ٥١٣. وإلى المقال الذى قدم به ماسينيون «لفهرست كتب اجتنس جولدتساير» الذى عمله برنارد هار، باريس سنة ١٩٢٧ من ص ٦ — ١٣.

شبهه فطري ساذج؛ ويفضى بالبعض الآخر، غالبية هؤلاء من المتنزئين لا المواطنين، إلى أن يكون تربة خصبة لأنبات الآراء الهدامة في الحياة الاقتصادية.

ولهذين العاملين: عامل اتهامه إلى بلاد المجر التي كانت آنذاك جزءاً من الإمبراطورية النمساوية، وعامل اتهامه إلى أسرة إسرائيلية هذا حظها من المسكانة في الحياة الاجتماعية، أثر كبير في تحديد خصائص جولدتساير. فالعامل الأول لم يكن من شأنه أن يجعل جولدتساير يشارك في الحياة السياسية العامة كما هو شأن بكر، أو أن يقوم بدور في السياسة الخارجية لوطنه كما هي الحال بالنسبة إلى الكثيرون من المستشرقين. وكان العامل الثاني هو الذي طبعه بطابع العالمية، وأشاع فيه الروح الدولية التي تعلو أو تتخلص من الروح القومية. ثم كانت مكانة أسرته ووضعها الاجتماعي العامل في تشكيل نظرته إلى الحياة العامة. فان من شأن هذا النوع من الأسر أن يقف موقفاً هو خليط من المحافظة، والوطنية المحدودة طبعاً؛ وهذا زراعة نزعية وطنية فيها من التحفظ الشيء الكثير، كما زراعة لا يرضي عن الحركات الشائرة، حتى ولو كانت هذه الحركات في صالح الطائفية التي يتسبّب إليها. ومن هنا نجده غير راض عن الثورة التي قام بها بيلاكون، مع أنها أفضت إلى ازدياد نفوذ اليهود ورفع مكانتهم في الحياة العامة في المجر.

أما دراسته فقد قضى السنين الأولى منها في بوداپست، ومن ثم ذهب إلى برلين سنة ١٨٦٩ فظل بها سنة انتقل بعدها إلى جامعة ليبيتسك، وفيها كان استاذه في الدراسات الشرقية فليمشير، أحد المستشرقين الناهرين في ذلك الحين، وكان ممتازاً في الناحية الفيلولوجية على وجه التخصيص. وعلى يده ظهر جولدتساير بالدكتوراه الأولى سنة ١٨٧٠، وكانت رسالته عن شارح يهودي في العصور الوسطى شرح التوراة، هو تنخوم اورشلמי. ومن ثم عاد إلى بوداپست، فعين مدرساً مساعداً في جامعتها سنة ١٨٧٢

ولكنه لم يستمر في التدريس طويلا وإنما أرسلته وزارة المعارف المجرية في بعثة دراسية إلى الخارج . فاشتغل طوال سنة في فينا وفي ليدن . وارتحل من بعد إلى الشرق (من سبتمبر سنة ١٨٧٣ إلى أبريل 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 ، وعنياته بالدراسات العربية عامه والاسلامية الدينية خاصة تنمو وتزداد . وإذا به يحرز في وطنه شهرة كبيرة ، جعلته ينتخب عضواً من مجلس الأكاديمية المجرية سنة ١٨٧١ . ثم عضواً عاملاً في سنة ١٨٩٢ ، ورئيساً لأحد أقسامها في سنة ١٩٠٧ .

وصار أستاذًا 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 جولدتسهير أكثر من ربع قرن شمساً ساطعة استمرت ترسل في عالم المحوظ الاسلامية ضوءاً يهدى 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 من كانوا بالأمس القريب ، أو من هم اليوم ، أمم المستشرقين ، حتى كانت وفاته في اليوم الثالث عشر من شهر نوفمبر سنة ١٩٢١ بالمدينة التي قضى فيها الشطر الأعظم من حياته ، ونعني بها مدينة بودابست .

تلك هي حياته الخارجية الظاهرة ، ليس فيها ما يثير الاهتمام ، أو يبعث على التشويق . فهي حياة المكتب ، لا حياة العالم الخارجي؛ وهي حياة القراءة والتحصيل ، لا التجربة والاتصال الحى . ولهذا لم يكن جولد تسهير

من المعينين 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 مختلفاً يبّنَا عن الغالبية من كتاب المستشرقين في القرن العشرين ، إن في مادة البحث أو في منهجه . فهو لام في مادة بحثهم يعنون بمشاكل الشرق الحاضرة . وهم في منهجهم يعتمدون كثيراً على ما شاهدوه ، وما استطاعوا عن طريق الاتصال الحى المباشر أن يدرّكوه ويتبينوه .

ولكن اذا كان جولد تسير قد أعزّته التجربة الخارجية المباشرة ، فقد كان لديه نوع من التجربة الروحية الباطنة ، استطاع عن طريقها أن ينفذ في النصوص والوثائق كي يكتشف من ورائها الحياة التي تعبر عنها هذه النصوص ، ويتبين التيارات والدّوافع الحقيقة التي استترت خلف قناع من الكلمات . فهو إذا قام بنقد الحديث ، فليست ذلك كي يبين أنه موضوع أو غير موضوع ، وإنما لكي يدرك الميل المختفي والآهواء المستورّة التي يعبر عنها أصحابها فيما يضعون أو يروون من حديث . وهو إذا بحث في تفسير القرآن ، لم يقصد إلى بيان أخطاء المفسرين ، أو ترجيح رأى الواحد على رأى الآخر ، وإنما هو يرمى إلى الكشف عن « الاتجاهات » التي ليست هذه الاختلافات بين المفسرين إلا مظهراً خارجياً لها ، سواء من هذه الاتجاهات وتلك الميل والآهواه 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 حييها أصحابها ، جعلته ينظر إلى المذاهب والنظريات والأراء نظرة زمانية لا نظرة مكانية ، نظرة حرّكة لا نظرة سكونية ، نظرة تاريخية لا نظرة مذهبية . أعني أنه كان ينظر إلى هذا المذهب أو ذاك في الفقه والتفسير ورواية الحديث والعقائد باعتبار أنه كالكائن الحى سواء : يولد

وينمو وينضج ثم يبدأ في الانحلال ويستمر في الذبول حتى يفنى ويزول ، وليس طائفه 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 وجوداته . واعتماده على البصيرة والوجدان ميزة بيضاء : الأولى أنه كان ينجز في أحاجنه منهجاً استدلاليأ ، لا استقرائيأ . 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 يتلامم وهذه الصور الإجمالية ، وحتى يدخل في نطاق تلك المقولات . ولم يكن يتقدم إلى النصوص خالياً من كل شيء كي يدعها هي بنفسها تقول ما يريد ظاهرها أن يقول ، فيجمعها ويضم الواحد إلى الآخر وينظر منها هي أن تتكلم .

ولكن جولدتسير ، والحق يقال ، كان شديد الاحتياط في استخدام هذا المنهج ، فكان في كل خطوة يخطوها يتذكر على النصوص ويعتمد عليها كل الاعتماد ، وكان يسوق الشواهد العديدة تأييداً لأقواله وتأكيدهاته ، وهو في اعتماده عليها وسوقه لها لم يكن يرهقها ويضغط عليها ضغطاً شديداً ، بل تراها تسير وراء تأكيداته خفيفة نشيطة إلى حد كبير . ولو أننا زرناها في بعض الأحيان تسير بخطى متشائلة ، ونجدها مرهقة تنوء بحمل ما يريد أن يحملها من معان . إلا أن هذه الأحيان ليست كثيرة على كل حال .

وفي هذا يختلف جولدتسير عن نلينو من ناحية ، وعن بكر من ناحية أخرى . فهو ونلينو في منهجهما في البحث على طرف نقىض . وبينما منهج جولدتسير كما قلنا منهجاً استدلاليًّا يعتمد كثيراً على البصيرة والوجدان ، زرى 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 . ويشبهه نلينو أياً من بين المستشرقين نلذ كه .
كما أن جولدتسهير يختلف من ناحية ثانية عن بكر ، في أن بكر لم يكن يحتاط
كثيراً في استخدام الوجдан وال بصيرة ، مما أدى به إلى أقوال و تأكيدات فيها
من الغلو والإفراط أحياناً قدر كبير ، حتى ليخشى على بنائهما الشامخ الرائع
أن تعصف به عواصف الوثائق لو نظر فيها بدقة وإمعان وأبعد منها التأويل
البعيد . أما جولدتسهير فهو استخدامه الوجدان والاستدلال فإنه كان معتدلاً
كما أوضحتناه من قبل .

وهكذا كان منهج جولدتسهير منهجاً وسطاً استطاع به أن يتجنب خطرين : خطر الضيق والسطحية في المنهج العلمي بالمعنى الدقيق ، وخطر الافراط في السعة والتأنيات البعيدة الخيالية في المنهج الوجداني الاستدلالي. والميزة الثانية لاعتماد جولدتسهير على الوجدان وال بصيرة هي أنه كان يارعاً في كل ما يتصل بالمقارنات براعة عظيمة . فكان مرهف الاحساس بما بين المذهب الواحد والمذهب الآخر من فروق و دقائق ، هذا في داخل دائرة معينة من دوائر الحضارة الروحية . كما كان أكثر إرهاقاً واطفاً 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 فضلته الأكبر هو في هذه المقارنات التي عقدها ، والصلات التي كشف عنها ، والفرق بين الدقة التي استطاع أن يتميزها .

وهاتان الميزتان تطبعان نشاطه العلمي، جمعمه.

هذا النشاط الذى بدأ مبكرًا معنا فى التبكين، فها هو هذا الطفل الصغير الذى لم يكمل تجاوز الثانية عشرة من عمره يكتب بحثاً عن أصل الصلاة وتقسيمها وأوقاتها ، يكتبها هذا التلميذ التابع لـأنه رأى الدين يدعون أنهم يسيرون على قواعد الدين الصحيحة يجهلون حقيقة الصلاة . واتجاهه فى صغره

إلى هذا النوع من البحث هو الاتجاه الذي سيلتخدنه طوال حياته العلمية . فـكأنه كان منذ الطفولة إذأً معنياً بمسائل الدين ، منصرفاً إلى البحث في العقائد والعبادات .

ثم يتوجه إلى الدراسات الشرقية وهو لا يزال في سن السادسة عشرة ، فيترجم وهو في هذه السن ، قصتين من التركية إلى اللغة المجرية ، تنشرها له إحدى المجالات ، ويضعهما تحرير هذه المجلة تحت عنوان « مستشرق في السادسة عشرة ». ومنذ هذه السنة ، سنة ١٨٦٦ ، وهو في كل سنة يخرج بحثاً أو طائفه من الأبحاث بين كتب ضخمة قد يتجاوز حجم المجلد الواحد منها أربعين صفحه ، وبين مقالات متوسطة الحجم بين العشرين والستين صفحه ، وتعليقات صغيرة وبحوث نقدية تعرضاً بالكتاب التي تظهر باستمرار ، حتى بلغت مجموعاً أبحاثه ، كما يليها فهرست مؤلفاته ، ٥٩٢ بحثاً .

وطبعى أننا لن نستطيع أن نتحدث عن هذه الأبحاث كلها وإنما نحن مستقاول بالتحليل والتلخيص أفهمها وأخلاقها 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 يعني بالكتابية 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 ينتمي وبين بعض من فروعه . فيقدم لنا بذلك نظرة شاملة عن جوهر الفقه عامه . وهو في بحثه في هذا المذهب يسير على المنهج الذي أوضحتناه 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 والمقرئي .

ويزيد في أهمية هذا الكتاب كذلك أنه اعتمد فيه أكثر ما اعتمد على مصادر لم تكن قد طبعت بعد .

ولا بد لنا أن نعبر 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 جولدتسير عن « الوثنية والاسلام » وينظر إلى هذه المسألة نظرة جديدة تختلف عن نظرة من عاصره من المستشرقين من عنوا بدراسة هذه المسألة نفسها ، مثل فلوروزن . فالكافح 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 جولدتسير تصويراً رائعاً . فيذكر كيف قام الصراع بين الروح الوثنية الجاهلية ، وهي الروح التي تلخص مثلاً الأعلى في فضيلة « المروءة » وتسودها نزعة ارستقراطية ، تتجه نحو تمجيد الدم العربي وتفضيله على دماء الأجناس الأخرى ، وبين الروح الإسلامية التي جاءت تنادي بالمساواة بين الأجناس ، وتذكر الدم ، وتزرع نزعة ديمقراطية ، وتقول بأن لافضل لعربي على عجمي إلا بالقوى . وكان هذا الصراع صراعاً قوياً هائلاً انتهى بهزيمة الروح الوثنية الجاهلية الارستقراطية ، وانتصار الروح الإسلامية الديمقراطية . وما لبث أن قام من جديد نزاع بين الروح العربية وبين الروح الفارسية ، وبين روح الغزاة غير المتحضرين ، وبين روح المهزومين ذوى الحضارة الممتازة

والثقافة الرفيعة . وهنا كانت المهمة أيضا من حظ الروح العربية ، ولم يكن لها من انتصار في هذا النزاع الحضارة الثقافية إلا في اللغة والشعر والفقه إلى حد ما .

وأهم من هذا وأخطر ، الجزء الثاني من هذا الكتاب . ففي النصف الأول منه تجده أعظم بحث كتب في الحديث ، كان مقدمة لسلسلة خطيرة من الأبحاث التي تلته والتي لا تزال مستمرة حتى اليوم . في هذا القسم من الكتاب قدم لنا جولدتسير صورة صادقة ونظرة نافذة في تاريخ الحديث وتطوره . وكشف لنا عن قيمة الحديث لا باعتباره حقائق ، وإنما باعتباره مصدرًا عظيمًا لمعرفة الاتجاهات السياسية والدينية والروحية عامة ، التي وجدت في الإسلام في مختلف العصور . لأن الحديث كان سلاحًا تستخدمنه الفرق الإسلامية في نضالها المذهلي ، والمذاهب السياسية في كفاحها السياسي ، والتيارات الروحية في حاولاتها السيطرة والسيطرة في ميدان الحياة الروحية الإسلامية . فقيمتها ليست إذًا فيما يورده من أخبار ، بل فيما يكشف عنه من ميول وتيارات استترت من ورائه واختفت تحت ستاره .

وفي قسم آخر من هذا الجزء الثاني يتحدث جولدتسير عن تاريخ تقدس الأولياء في الإسلام وطبيعة هذا التقديس ، فيبين كيف صور هذا التقديس ، وما الصلة بين هذه التصورات الشعبية وبين التصورات الوثنية أي الجاهلية ، ويقسم هؤلاء الأولياء بحسب أماكن تقدسيتهم ويبين ما هناك من فروق محلية بين نماذج الأولياء في الأماكن المختلفة .

أما الأبحاث التي ظهرت فيها قدرة جولدتسير الفائقة على المقارنة ، تلك القدرة التي تحدثنا عنها من قبل ، فأهمها بحث له ألقاه في المؤتمر الأول الدولي للآديان الذي انعقد في باريس سنة ١٩٠٠ ، ونشر في المجلد الثالث والأربعين من « مجلة تاريخ الآديان » ، بعنوان « الإسلام والدين الپارسي » . في هذا البحث يكشف جولدتسير لأول مرة عمما كان الدين دولة الأكاسرة من

تأثير في الإسلام في عهده الأول .

ثم عن جولدتسير أيضاً ينشر بعض الكتب المهمة ، فنشر كتاب « المعمران » لأبي حاتم السجستاني سنة ١٨٩٩ ، وقدم له ببحث في هذا النوع من المؤلفات ذكر فيه من كتب كثيرة من هذا النوع باللغة اليونانية أمثال لوقيان وفليجون الترلي Lucian, Phlegon aus Tralles . ونشر كتاب « التوحيد » لمحمد بن تومرت ، مهدي الموحدين ، سنة ١٩٠٣ بمدينة الجزائر . وأخيراً نشر نشرته القسمة لكتاب « المستظرى » في الرد على الباطنية للغزالى سنة ١٩١٦ بمدينة ليدين ، وفي هذه النشرة تحدث جولدتسير عن فكرة « الاجتهد » و « التقليد » ، وأماط اللثام عن النزاع الذى كان على أشدّه في العصر الذى بلغت فيه الدعوة الفاطمية الإمامية أوج عزها بين أمم الفاطمية والإمامية من جهة وبين رجال السنة ومذهب أهل السنة بعد أن تناوله الغزالى بالصلاح من جهة أخرى .

ولكن أشهر أبحاث جولدتسير وأعظمها نضوجاً وتأثيراً كتاباه المشهوران « محاضرات في الإسلام » ، المطبوع بمدينة هيدلبرج سنة ١٩١٠ . و « اتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين » المطبوع بمدينة ليدين سنة ١٩٢٠ . أما الكتاب الأول فعبارة عن نظرة عامة في الإسلام من جميع نواحيه ، نظرة تركيبية واضحة ، قد حوت جوهر الحياة الروحية الإسلامية كلها كما يراها جولدتسير . فهو في الفصل الأول منه يتحدث عن « محمد والإسلام » ويبين ما فكرتى الضمير وطهارة القلب من دور كبير في الإسلام . 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 . ويذكر صفة حرية الرأى التي توصف بها المعتزلة

ثم يعني عنانة خاصة بالأشعرى ومذهبه ، وينصف الماتريدى فيتحدث عنه طويلاً ، يعكس ما تفعله كتب تاريخ الكلام ، التي تهمله إهمالاً غير لائق . ويل ذلك فصل رابع عن « الزهد والتصوف » ، وفيه يعالج موضوع التصوف فيبين كيف نشأ أولاً على صورة زهد ساذج أولى ، وكيف تطور بتأثره بالمؤثرات الهندية والهلينية حتى وصل إلى مذهب وحدة الوجود في القرن السابع الهجرى . والفصلان الأخيران يبحث أولهما في الفرق القديمية (الخوارج ، والشيعة) — ويبحث ثانيهما في الفرق المتأخرة (الوهابية والبابية والبهائية والسيخ والأحمدية) وفي المحاولات التي بذلت من أجل توحيد الفرق وإيجاد وفاق بين السنة والشيعة .

فالكتاب صورة كاملة متناسبة الأجزاء للحياة الروحية في الإسلام .

أما الكتاب الآخر الذي توجه به تلك الحياة العلمية الخاصة القوية فهو في تاريخ تفسير القرآن . يستهل جولدتسىير هذا الكتاب بالحديث عن الخطوة الأولى من خطوات تفسير القرآن ، وهى الخطوة التى تكوح تاريخ النص نفسه ، وعما فيه من اختلاف في القراءات ، وعن الأسباب التي ترجع إليها هذه الاختلافات . وبعد هذا يبدأ الكلام في الاتجاهات المختلفة في تفسير القرآن . فيتناول بالحديث أولاً الاتجاه القديم الذى تمثله مدرسة ابن عباس ، ويتناول بنفور أصحابه من « التفسير » ، واقتصرارهم على الشرح الحرفي الذى لا يكاد يتتجاوز النحو ومعانى الألفاظ ، لأنهم كانوا يشعرون بأن من الخطأ أن يريد الإنسان 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 في ذلك الحين ، بل قد روى عن الشخص الواحد تفسيرات متناقضات متضاربة . ثم يتلو ذلك الحديث عن الاتجاه العقلى الكلامى الذى بدأته المعتزلة واتخذته الفرق السكلامية الأخرى حتى انتهى « بالكتشاف » للزمخشري . وفي هذا الاتجاه

المجديد أصبح تفسير القرآن أكثر تدقيقاً وأشد عمقاً، فدخلت فيه المسائل الكلامية والنزاعات العقلية، وأصبح شدید التعقيد مليئاً بالمناظرات الدينية المتصلة بالعقائد.

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. وهذا يعني جولد تسهير بالحديث عن هذا الاتجاه الصوفي في تفسير القرآن، فيكرس له أكبر أقسام الكتاب، متىجدناً عن تطور هذا هذا الاتجاه، وعن تشعب مناحيه تبعاً لاختلاف أصحابه بعضهم عن بعض، مبتدئاً بـ إخوان الصفا، ماراً بالغزالى، حتى يصل إلى ابن العربي، فيتجدد عنه حديثاً طويلاً رائعاً.

وتغالي الفرق المنطرفة في هذا الاتجاه مفالة شديدة، وعلى رأسها الشيعة، فتشمل اتجاهآ في تفسير القرآن لا يتصل بالنص إلا أوهن اتصال، اتجاهآ يعن في الرمزية ويغرق في التأويل إلى حد لا يكاد الإنسان يستطيع تصوره.

وأخيراً يختتم الكتاب بعرض رائع للاتجاه العصرى في تفسير القرآن، وهو اتجاه المجددين الذين جعلوا شعاراتهم قولهم إن باب الإجتهد مفتوح. وهم في هذا الاتجاه يسلكون سبلًا شتى، ويرمون إلى أغراض مختلفة. فمنهم من يرى من ورائه خصوصاً إلى تصوير الناحية الحضارية في الإسلام، كما فعل أمير علي؛ ومنهم من يعني بالناحية الإيمانية المتصلة بالعقيدة، يرمون من وراء ذلك إما إلى تخلصيص الإسلام من الشوائب التي دخلت عليه وارجاعه إلى ما كان عليه عند السلف، متأثرين أشد التأثر بابن تيمية، كما هي الحال بالنسبة إلى مدرسة الشيخ محمد عبده؛ وإما إلى الدفاع عن الإسلام بازاء

النظريات الجديدة التي أتت من أوربا فزعزعت إيمان المثقفين وحلت من
أفندتهم عقدة الدين .

وهكذا يقدم لنا جولدتساير في الظاهر تاريخاً حياً لتفسيير القرآن ، بينما
هو في الحقيقة إنما يعرض لنا فيه مرآة صافية انطبع فيها صورة قوية واضحة
للحياة الروحية طوال ثلاثة عشر قرناً عند ملايين المسلمين من المسلمين .

كَرْلُو الْفُونْسُو نَلِينُو^(١)

لم تكدر الشمس الساطعة -- في اليوم الخامس والعشرين من شهر يوليه سنة ١٩٣٨ -- تغزو أحياط 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 المدحوه الساجي الذي عمر نفسه الفسيحة السامية طوال حياتها يسود شارع رُوفيني حيث أقام بالطابق الأول من ثانى منزل فيه . ولم يكن أهل الحي ، ولا أهل المنزل ، يتوقعون جديداً في هذا اليوم ؛ ولم يكن العالم العلمي ، وعالم المستشرقين على وجه التحديد ، يشعر ، ولو من بُعد ، أنه سيفقد فذًا من أفذاده ، وزعيماً من كبار زعمائه . وإنما كان الجميع ينتظرون من الحياة الراية التي يحيونها ، أن تم علي عادتها ، دون أن يصيب جهازها عطل في جزء من أجزاءه الدقيقة المعقّدة . ولم يكونوا في هذا الظن مخطئين ، ولا متفائلين شديدي التفاؤل ؛ فالشيخ هادي البال ، مرتاح النفس ، ساكن الضمير ؛ والشيخ في صحة جيدة يحسده عليها أمثاله من الشيوخ . نعم ، لقد أصيب منذ حين توعك ، ولكنه كان توعكـاً خفيفاً لم يحتاج حتى إلى عناية الطبيب . وكان وافر النشاط ، جم الحيوية ، حتى هذا الصباح ؛ فهو بالأمس قد راجع آخر تجارب الطبيع بعد شهر يوليو من مجلة « الشرق الحديث » التي كان يشرف على الناحية العلمية

(١) نشرنا هذا البحث من قبل في مجلة « الثقافة » المدد 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 ليتشي دلافيدا في مجلة « الشرق الحديث » سنة ١٩٣٨ عدد شهر سبتمبر ؟ وإلى الخطاب الذي ألقاه الأستاذ ميكالچلو جويدي في حفلة تأبين نلينو في أكاديمية لشائى الأهلية بمجلسية ١٨ فبراير سنة ١٩٣٩ . وقد ظهر هذا الخطاب في « أعمال قسم العلوم الأخلاقية والفيلاولوجية » باكاديمية لشائى الأهلية ، السلسلة رقم ٦ ، المجلد رقم ١، الـ ٢ ، المـ ١ ، السـ ١ ، فبراير 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 الشیخ في عمله ساعة أو تزيد ، أحس من بعدها بتغيير مفاجئ ،
هر كيانه كله هزاً عنيفاً ، على غير توقع منه ، ولا انتظار من ابنته العزيزة
« ماریا » ، وأخته الوفية « آننا » ، اللتين أقبلتا عليه مرتاتين ، تنظران إلى
وجهه الصبور المشرق والصفرة تعلو نواحيه وتشتد شیئاً فشیئاً ، وإلى عینيه
الورقاوين اللامعتين وهما تستحيلان إلى سواد قاتم ، وإلى جبهته العريضة
الطويلة معاً والدم يغادرها من غير وجهة ولا توان . وتحملان في يديهما
الريحيمتين 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 سبليها كائن مامن الناس ، على الرغم من وابع حيلة الإنسان ، هذا الخلق .
الضعيف ، في كفاحه ضد قوى القدر .

مات إذا نلينو ، فقد العالم بفقد زعيم المستشرقين المعاصرين .

ولد كرل الفونسون لاسينيو بمدينة تورينو في السادس عشر من شهر فبراير سنة ١٨٧٢، من أم لمباردية هي حنة مونتي، وأب يسمونى اسمه چوفى. وكان هذا الأب أستاذًا لعلم الكيمياء مشهوراً، نقل بعد ميلاد ابنه بقليل إلى مدينة أودينه. وفي هذه المدينة أتم الطفل دراسته الابتدائية والثانوية، وكان موافقاً 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 معاً، مما سيكون له أثر كبير في حياته العلمية فيما بعد. أما تربته المنزلية فكانت حازمة، لا تخلو في بعض الأحيان من الصرامة والقسوة. وإليها يرجع الفضل فيما ساد سلوك الطفل العلمي والخلقى 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 المدى وهو في هذه السن الصغيرة ، فقد كان يسرى عن نفسه هذا الشجن بأن يرسم مصورات جغرافية لبقاء شبهة بجهولة في وسط أفريقيا ، معتمدا في ذلك على ما قرأه في كتب الأسفار والرحلين .

وإلى جانب شغفه المبكر بتقويم البلدان ووصف الأرض ، كان مغرياً بدراسة اللغات الأجنبية ، معيناً بالوقوف على أسرارها . فدرس أشهرها باقباله على الدروس الليلية التي كانت تنظمها بلدية أودينه .

وكان يعنيه من كتب الجغرافيا ما كان يكتب عن آسيا وأفريقيا خاصة لأنهما القارستان اللتان لم تكتشفا في جميع أجزائهما بعد . ولما كانت اللغة العربية أوسع اللغات انتشاراً في الأجزاء شبهة المجهولة من الأوربيين في هاتين القارستانين ، فقد اندفع الفتي الططلع إلى دراسة هذه اللغة . فبدأ تعلمها دون أستاذ ، دون كتب في نحو اللغة وصرفها ، بأن كان يديم النظر في كتاب جمع منتخبات من الأدب العربي ، وقع نظره عليه في مكتبة بلدية أودينه . ولما رأى والده منه هذا الحرص على تعلم تلك اللغة ، أمدده 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 وحدتها 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 ايتالو بنسى الذي اشتهر خصوصاً بدراساته الإيرانية إلى جانب تدريسه للغة

العربية واللغات السامية الأخرى، فتلمذ له نلينو، وظل مخلصاً له طوال حياته، وحين وفاته كتب عنه مقالاً قياماً في «مجلة الدراسات الشرقية»، ج ٩ ص ٢٣٢ (٢٣٤) ومقالاً آخر في «دائرة المعارف الإيطالية»، كما تلمذ أيضاً لأستاذ الجغرافيا المشهور في ذلك الحين، ونعني به جويدو كورا.

وكانت باكورة هذا الولع المزدوج بالعربية والجغرافيا أن أخرج كرلو الصغير الذي لم يتجاوز الثامنة عشرة بعد بحثاً عن «قياس الجغرافيين العرب خطوط 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 والعناء بدقيق المسائل لا بتحليلها. وهو منهج قويم تميزت به كل مباحث نلينو، وجعل منه فيلologياً عريضاً من الطراز الأول. ولعل واحداً من المستشرقين لم يستطع أن يفقهه في هذا المنهج ولا تلك الطريقة. فكان عقل نلينو العلمي قد نضج نضجاً مبكراً جداً لم يسبقه في ذلك من بين المستشرقين إلا جولد تسимер.

وهكذا بدأ نلينو تخصصه العلمي في هذه الناحية الجغرافية الرياضية عند العرب. وقد برع فيها في هذه السن المبكرة، حتى إن چو^{فنسى} إسکيپيرلى^{لـ} الفلكلوري المشهور، وأخاه تشلسستينو أحد المستشرقين البارعين، عهداً إليه في سنة ١٨٩٤ بنشر زيج البشّانى، الفلكلوري العربي المشهور، وترجمته وتعليق عليه. وهو عمل ضخم يتردد في القيام به أعظم الباحثين، فما بالك بشاب لم يتجاوز الثانية والعشرين؟ وقد كان لهذا الزيج أثر كبير في علم الفلكلوك عند العرب، ثم في علم الفلكلوك 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 عُصِّى على مافيه ماجاء به علم الفلكلوك الجديد على يد كوبرينيكس وكيلر وجبلينو من نظريات تناقض نظريات بطليموس.

ولسكن نلينو لم يحجم عن الاقبال على هذا العمل . ومن أجل هذا سافر إلى أسبانيا ليطلع على المخطوطة الوحيدة لهذا الكتاب ، وهي الموجودة بمكتبة الاسكورتال . وبدأ في دراستها لكي يعدّها للنشر والترجمة والتعليق . وناهيك بالعمل الضخم الذي يتطلبه نشر هذا الكتاب ! لقد اضطر الشاب العالم إلى الرجوع إلى كل ما وصل إلى يديه من ترجمات لاتينية ، وإلى مخطوطات كثيرة يستخلاص منها من المواد ما يعينه على تفهم الكتاب والتعليق عليه . ولم يكتشف بهذا كله ، بل كان يرجع إلى المصادر اليونانية واللاتينية والقبطية والهندية ، وهي التي عنها أخذ الفلاكيون من العرب نظرياتهم . وكانت نتيجة هذا البحث كله ثلاثة مجلدات ضخمة في ١١٣١ صفحة من قطع الرابع ١

وكان هذا العمل وحده كافياً لأن يجعل من نلينو أكبر حجة في تاريخ الفلك عند العرب ، وأن يهيء له مركزاً عالمياً ممتازاً في هذا الباب . وفعلاً اعترف له العلماء والمستشرقون بهذه المسكانة التي لم يكن يناظره فيها منازع ، حتى إن إدارة « دائرة المعارف الإسلامية » عهدت إليه بكتابة المواد الخاصة بتاريخ الفلك عند العرب (تنجيم ، فلك ، أسطرلاب) . وكذلك فعلت « دائرة معارف الدين والأخلاق » الانجليزية . ولما دعته الجامعة المصرية القديمة في سنة ١٩٠٩ ، طلبت إليه أن يلقي محاضرات في تاريخ الفلك عند العرب باللغة العربية ، تمكنت عن كتاب هو أقوم ما كتب في بايه . 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 عنانة نلينو بالفلك على هذا النحو الممتاز إلا جانباً واحداً من جوانب نشاطه العلمي العديدة المتنوعة . فدراسة الجغرافيا والفلك وعمقهما إلى هذا الحد الذي يدعو إلى أشد الاعجاب ، لم يكونا ليحولا بين هذه العقلية العلمية الفسيحة المتشعبه ، وبين ولو جها جميع ميادين

النشاط العلمي في الاستشراق الخاص بالعرب والاسلام ، والعلم بمسائلهما علماً دقيقاً ، يقوم أولاً وبالذات على تحقيق النصوص ، والكشف عن النادر من الوثائق والجهول من المخطوطات .

فكتب وهو في الثالثة والعشرين مقالاً قياماً عن «نظام القبائل العربية في الجاهلية» ، فيه بحث هذا النظام من الوجهة التاريخية والسياسية والاجتماعية بحثاً عميقاً يدل على ذكاء نادر ، واستقامة في الحكم والتقدير ، شهد بهما الأدب لامانس في كتابه المشهور «مهد الاسلام» . وقبل ظهور هذا المقال بحوالي عام ، أخرج نلينو كتاباً جمع فيه أشهر السور القرآنية ، ورتبها ترتيباً تاريخياً على حسب التتابع الذي انتهى إليها نلدركه في كتابه عن «تاريخ القرآن» وأضاف إليها تعليقات ومعجمًا بأهم ما فيها من الفاظ فارتها بمقابلتها في اللغات السامية الأخرى .

واشتهر الشاب العالم في ايطاليا شهرة واسعة . ففتحته وزارة المعارف الايطالية مكافأة دراسية لكي يدرس في القاهرة ، فجاء إليها في ديسمبر سنة ١٨٩٣ ، واستمر في مصر حتى مايو من العام التالي . وهنا استطاع أن يستفيد كثيراً ، وأن يستخدم قدراته الفائقة على الملاحظة في فهم أحوال مصر خصوصاً ، والشرق والاسلام على وجه العموم . وكان هذه 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 ، فأُسند إليه شغل كرسى اللغة العربية في معهد نايل الشرقي في نوفمبر سنة ١٨٩٤ ، وقد ظل به حتى سنة ١٩٠٢ حين عزمت الحكومة على شغل كرسى اللغة العربية في جامعة بيلزمو ، وقد كان حالياً منذ زمن طويل : فلم تجد خيراً من نلينو تضعه في هذا المركز الذي ظل به حتى سنة ١٩١٣ . وفي هذه السنوات التي قضاهما في بيلزمو ، أظهر نلينو نشاطاً عظيماً ، سواء في التحصيل والدرس ، أو في أداء مهمة التدريس

التي عهد اليه بها خيراً داء وأحسنه؛ فعكفت على قراءة الكثير جداً من الكتب العربية في فروع العلم المختلفة، لم يترك فيه باباً، ولم يهمل مسألة من مسائله، دون أن يقف عندها في تلخيصها، 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 غربية وإيرانية وآرامية الخ.

وكان عناته تليينو بالنواحي الأخرى بالقدر الذي يفيده في دراسته العربية حسب، لا من أجل التأليف والبحث فيها. وفي هذا يقول لأحد زملائه في جامعة پارما: «لا أريد أن يغريني شيء على الخروج من دراسة العرب وحدهم إلى دراسة أخرى، ولكنني أريد أن أعرف عن العرب كل شيء». ولعل ذلك راجع إلى طبيعة تليينو 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 كإلى كتابته للمواد الخاصة بالكلمات العامة (مثل الإسلام، محمد، فلك) في دوائر المعارف التي اشتغل بالتحرير فيها.

واستمر تليينو في دراسته العلمية في پارما، 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 عزو إيطالي لطرابلس، لجأت إليه وزارة المستعمرات لتسعيين بخبراته ومعرفته الدقيقة بأحوال العالم الإسلامي؛ فكان مديرًا للجنة تنظيم الحفوظات العثمانية وملكتب الترجمة. وفي هذا أفاد الحكومة الإيطالية فائدة قيمة، خصوصاً فيما يتصل بنقل أسماء البلدان العربية في طرابلس إلى اللغة

الإيطالية، ثم في مسألة الخلافة التي أثارها الأترالك 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 وأثره أيضاً في زيادة عناية الحكومة الإيطالية بالدراسات الإسلامية. فأنشأت في جامعة روما إلى جانب كرسى الأدب واللغة العربية كرسياً لتاريخ الإسلام ونظمه استناد شغله إلى نلينو في سنة ١٩١٥. وفي هذا الوقت عينه تخلي له جويدى الكبير عن الاشراف على مجلة «الدراسات الشرقية». فأشرف على إخراجها، وكتب فيها مقالات قيمة فيها بين سنة ١٩١٥ وسنة ١٩٢٠، أشهرها المقالة الخاصة بأصل تسمية المعتزلة باسم القدريه والمقالة الخاصة بفلسفه ابن سينا، وهل هي شرقية أو إشراقية، وهي المقالات التي ترجمناها في هذا الكتاب. وقد حل هذه المشاكل المعقده في تاريخ الكلام والفلسفة الإسلامية جلا يكاد يكون نهائياً، على الرغم مما أثارته بين جميع الباحثين من قبل من اختلافات. ويتصل بهذا أيضاً مقالتان كتبهما عن ابن الفارض بمناسبة ترجمة تأييده الكبير إلى اللغة الإيطالية، وفيهما كشف عن سعة اطلاعه المدهشة على المذاهب المسيحية وعلى الأفلاطونية المحدثة، وعن معرفته الدقيقة بأحوال الصوفية الفلسفية.

ثم عنى بالشريعة الإسلامية، وكان له فيها باع طويل، خصوصاً حين أثيرت مسألة وجود قانون سريانى سابق على الشريعة الإسلامية وبه تأثرت. وقد أثبت نلينو، بمحاجج لا تحتمل الشك ولا تستسلم للنقض، أن القوانين المسيحية الشرقية تعتمد كلها على الشريعة الإسلامية، ومنها استمدت. وكانت مناظراته في هذا الصدد مثاراً لاعجاب الجميع حتى خصومه أنفسهم.

وفي سنة ١٩٢١ أنشأ في إيطاليا « معهد الشرق » من أجل دراسة أحوال الشرق وشئونه السياسية والاقتصادية والثقافية، وخصوصاً الشرق الإسلامي . فحين نلينو مديره العلمي . وهذا المعهد هو الذي يخرج مجلة « الشرق الحديث » التي تعبّر عن نشاط هذا المعهد الدراسي .

وملايين شهرة نلينو الأسماع سواه في إيطاليا أو في الخارج . فنيطت به مهام ضخمة وحاز القاباً 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 وبالعرب . كما كان عضواً شرف للكثير من الهيئات العلمية في الخارج .

ولعل واحداً من المستشرقين لم يكن أوثق من نلينو صلة ببصر . فالجامعة المصرية القديمة قد دعته إلى تدريس تاريخ الفيلك عند العرب في سنة ١٩٠٩ — سنة ١٩١٠ ، ثم تاريخ الأدب العربي في السنتين الدراسيتين التاليتين . وكان تدريسه 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 بفضله على الجامعة أكبر تلاميذه فيها ، ونعني به الدكتور طه حسين بك في أول كتابه « في الأدب الجاهلي » . وكم كان الرجل يعطف على مصر ويحب المصريين ! ولم تنس له مصر هذا كله . فدعنته الجامعة الجديدة فيها بين سنة ١٩٢٨ وسنة ١٩٣١ تدريس تاريخ اليون بكلية الآداب لمدة أربعة أشهر كل سنة ، وعيّن عضواً في المجمع اللغوي سنة ١٩٣٣ .

وفي السنوات الأخيرة من حياته عنى بطبع « تاريخ المسلمين في صقلية » لميكيله أماري ، والتعليق عليه تعليمات طويلة ، أضاف فيها خلاصة نتائج البحث في السنوات التي تلت آخر طبعة لكتاب حتى هذه الطبعة الجديدة ، حتى

ف يجعل منه أثراً خالداً من آثار البحوث التاريخية العميقية الدقيقة . كما كتب الكثير من المواد في « معجم القوانين الإيطالي الجديد » ، وكلها خاصة بالمسائل الفقهية وأنواع النظم التشريعية في الإسلام . وقد شرحها نلينو شرحاً واضحاً دقيقاً يدل على سعة فهم الفقه الإسلامي ونظم الإسلام التشريعية . وفي شتاء سنة ١٩٣٧ زار مصر زيارة المعتادة من أجل حضور جلسات المجمع اللغوي . فلما انتهت الدورة سافر إلى بلاد العرب السعودية وظل زماناً بمدينة جدة ، واستطاع أن يزور بعض البلاد الداخلية مثل الطائف . وأصطحب معه في هذه الرحلة أبنته الآنسة ماريّا . وكانت رحلة موافقة استطاع في أثنائها مقابلة الملك ابن سعود والاتصال بالشخصيات السياسية الكبرى في المملكة العربية السعودية . واستطاع أن يدرس هذه البلاد من جميع زواحها . فعزم على كتابة بحث كبير في حياة هذه البلاد في شتى مظاهرها . وبدأ في كتابته فعلاً في أثناء رحلته . فوضع الصورة الإجمالية للكتاب وجمع له المواد المختلفة . واستطاع أن يكتب القسم الأول منه وهو الخاص بالنظام السياسي والإداري والقضائي في المملكة العربية السعودية . وعاجله الموت قبل أن يتم القسمين الثاني والثالث الخاصين بالحياة الدينية الثقافية في الحجاز ، وبجدة وما حولها ، وبرحلته من جدة إلى ما بعد الطائف . وهذا الكتاب قد عنيت الآنسة ماريّا بطبعه ، فظهر في العام الماضي (سنة ١٩٣٩) كأول مجلد من « مجموعة مؤلفات نلينو المنشورة وغير المنشورة » ، وهي التي يشرف « معهد الشرق » على طبعها وإخراجها . والقسم الأول منه كتبه نلينو نفسه كما ذكرنا ، أما القسمان الثاني والثالث فقد حررتهما الآنسة ماريّا اعتماداً على التعليقات والمواد التي تركها والدها ، أو التي اشتراك هى في جمعها وكتابتها . ومكانة نلينو من بين المستشرقين جميعاً مكانة متازة لا يساويه فيها غيره جولدتسيرن ولدك . وهو يمتاز عن جولدتسيرن بدقته العلمية ، وسعة اطلاعه على مختلف المسائل الإسلامية والعربية ، وتعدد مناحي نشاطه ؛ كما يمتاز بمنهجه

التحليل الاستقرائي الذي يحول بينه وبين الاتجاه إلى افتراض الفروض الواسعة الجريئة، التي إن دلت على نفوذ البصيرة وعمق الوجدان، فإن فيها الكثير من الخطأ. ويمتاز أيضاً ببحوثه التحليلية الدقيقة، فهو لا يلجأ إلى البحوث التركيبية الشاملة إلا إذا حمل عليها قسراً. ولهذا فإن نتائج أبحاثه تتأتي حاسمة في معظم الأحيان، إن لم يكن فيها كلها. وهو في استقامته في الحكم لا يكاد يجاريه أى مستشرق آخر على وجه الاطلاق.

فهرس الاعلام

- ابن يونس الاربلي : ٩٤٢
 الأردبيلي : ١٢٩
 ابن أرديشیر : ٧٤
 ارزمس : ٢٦
 ارسنوقان : ١٠
 ارسسطو : ١١
 ، ٤٤، ٦٣، ١٢، ١٧، ٤٤
 ، ٨٧، ٨١، ٧٩، ٧٨، ٧٥، ٥٩، ٥٨
 ، ١١١ — ١٠٤، ٩٨، ٩٤، ٨٨
 ، ١٣٢، ١١٩، ١١٨، ١١٦ — ١١٤
 ، ٢٤٨، ٢١٩، ١٤٨، ١٤٤، ١٢٨
 ، ٢٩٥، ٢٦٣، ٢٥٥، ٢٥٢، ٢٥١
 ، ٢٧٩، ٢٧٦
 أرنولد : ١٩٠، ١٨٥، ١٧٤
 اسماعيل الأزجي : ١٣١ ، ١٣٢
 ، ١٧٠ — ١٦٨
 أبو طالب الأزجي : ١٣٢
 اسحق بن حنين : ٤٨، ٥١، ٥٨
 ، ٥٩، ٨١، ٢٩٦
 اسرائيل الأسقف : ٦١، ٧٤، ٧٥
 اسلقيوس : ٤١
 اسكيپري (چوفى و تشنستينو) : ٣٢٣
 اسكاروس : ٨١، ١٠٠
 الاسكندر : ٤، ٥
- آدم : ٢٣٢، ٢٣١، ٢٢٧، ٢٢٥
 ، ٢٣٧، ٢٣٤
 الآمدى (سيف الدين) : ١٦٣، ١٦٢
 آمنه : ٢٣٣، ٢٣٢
 فان آرندونك : ١٠٠، ٨٧، ٦٦، ٥٠
 عبد الله بن ابااض : ٢٠٨، ٢٠٦
 الاباعي : ٤٣، ٥٤
 أبجر (المملك) : ٦٧
 ابن أبجر : ٦٤ — ٦٧
 ابراهيم : ١٥٥ — ٢٣٧
 أبقراط : ٤٧، ٤٦، ٥٢، ٥٠، ٥٤
 ، ١٤٠، ٩٤، ٦٠، ٥٨، ٥٤
 ايلونيوس : ٥٩
 الابرى : ١٦٦
 ابن الاثير : ١٢٨، ١٣٥، ١٣٧
 ، ١٩٨
 اجثياس : ١١٩
 احمد عيسى : ٩١
 أخودميه : ٥٤
 ادريس بن ادريس : ١٩٧، ١٩٦
 ابن نحاء الاربلي : ١٣٥

- | | |
|----------------------|---------------------------------|
| اکیلاوس : ٤٩ | اسکیلوس : ٢٩ |
| اقلیدس : ٥٨ | اسهاعیل : ٢٢٨ |
| الرش : ٢٠١، ١٧٥ | آسمانی : ١١٧، ١٠٤، ٥٣ |
| الستیادیس : ٣٠ | اشپتا : ١٩٤ |
| الیاهو خای جرش : ٢٣٤ | اشتینز : ١٧٥—١٧٧، ١٨٤، ١٨١، ١٧٧ |
| اليتوس : ٨٧ | ٢٠١، ٢٠٠ |
| اماڑی : ١٣٢ | اشتینشندیر : ٦١، ٥٠، ٤٤، ٣٧ |
| امبادو کلیس : ١٢٥ | ، ١١٥، ١١١، ١٠٤، ١٠٣، ٧٩، ٧٨ |
| امقیدورس : ٤١ | ٢٦٩—٢٦٧ |
| امونیوس : ٤١ | الأشعری : ٢٠٦، ١٩٤، ١٤٤، ٨٤ |
| امیدروز : ١٤٩ | ٣١٧، ٢١٦، ٢١٥ |
| أمير علي : ٣١٨ | اصطفن : ٥٤، ٤٩، ٤٧، ٤٣، ٤٢ |
| أنا نلينو : ٣٢١ | ابن أبي أصيبيعة : ٤٣، ٤٦، ٤٩ |
| انستاس السكرملي : ١٠ | ، ٧٣، ٧٢، ٧٠، ٦٧—٦١، ٥٠ |
| انقیلاوس : ٤٧ | ، ٨٦، ٨٢، ٨٠—٧٨، ٧٦، ٧٥ |
| انوش : ٢٢٨ | ، ١٠٤، ١٠٢، ٩٦، ٩٢، ٨٨، ٨٧ |
| انو شروان : ٥٦ | ، ١٦٣، ١٤٨، ١١٥، ١١١، ١١٠ |
| اهرن : ٥٤، ٤٣ | ٢٧٨، ٢٦٤، ٢٤٩، ٢٤٨ |
| أوتو : ٢٣ | الاصل : ٢١٧، ٢١٢، ٢١١ |
| أوري : ٢٦٧ | اغریپافون تنسیم : ٢٥ |
| أوريپاسیوس : ٥٨ | الافرودیسی (الاسکندر) : ٨١، ١١٠ |
| أوريچانس : ٨ | افلاطون : ٤٧، ٩، ١٠، ٢١، ٢٣، ، |
| أوزنر : ٤٣ | ١١٩، ١٠٥، ٨١، ٢١٨، ٢١٩، ٢١٩، |
| أوطولوقوس : ٥٩ | افلوطین : ١٣ |
| أوغسطس : ٤٤، ٤٤ | محمد اقبال : ٢٥٩، ٢٤٥ |

- | | |
|--------------------------------|------------------------------|
| البرادى: ۲۰۸، ۱۹۸ | أوغسطينس: ۲۵، ۲۰ |
| ابن محمود البربرى: ۱۹۶ | أوليرى: ۳۷ |
| پر تای: ۲۸ | ابن ایاس: ۲۲۸ |
| بر تم: ۳۲ | ایتیوس: ۴۳ |
| برتشیا: ۵۳، ۴۱ | الایمی: ۲۱۱، ۱۹۹، ۱۹۸، ۱۹۳ |
| بر تولد: ۱۰۰ | ۲۱۶، ۲۱۳، ۲۱۲ |
| فان دن برج: ۲۵۰، ۸۳، ۶۲ | ب |
| بر جشن: ۴ | احمد بابا: ۱۶۵ |
| بر جشنتر یسر: ۵۱، ۴۸، ۴۰، ۱۵ | بار بیله دی مینار: ۴۰ |
| ۱۰۰، ۶۹، ۶۴، ۵۸ | بار حد بشیه: ۵۳ |
| برداخ: ۲۷ | الباروفی (سلیمان): ۱۹۸ |
| البرذعی: ۱۴۳ | الباروفی (ذکریا): ۲۰۸ |
| بر قلس: ۷۴، ۱۰۰، ۴۷، ۴۱ | روجر باکون: ۲۹۰، ۲۷۷، ۲۴۶ |
| بر کمرت: ۲۳ | باخیا بن باقودا: ۱۴۸ |
| پروبوس: ۵۴، ۴۴ | باور: ۷۹ |
| بروکلن: ۹۰، ۹۳، ۸۵، ۷۸، ۱۰، ۹۵ | پیس: ۵۹ |
| ، ۱۳۸، ۱۳۲، ۱۳۰، ۱۰۳، ۹۷ | البتائی: ۲۲۳ |
| ، ۱۶۳، ۱۰۹، ۱۰۷، ۱۴۵، ۱۴۳ | پتسولد: ۳۰۱ |
| ۱۶۸، ۱۶۶ | پتسی: ۳۲۲، ۱۷۵ |
| برون: ۱۱۵ | بتلر: ۴۰ |
| بریسون: ۱۶ | البخاری: ۱۲۸، ۱۲۷ |
| پریم: ۲۷۲، ۲۶۲ | بختیشوع (جور چیس بن): ۵۶ |
| پریمه: ۸۳، ۸۱، ۸۰ | « (عیید الله بن): ۵۶، ۵۱، ۴۹ |
| بزر جهر: ۲۷۵ | د (علی بن): ۵۶ |
| ازلیدس: ۸ | بدر (مولی المعتضد): ۱۲۴، ۹۱ |
| ابن البطريق: ۱۰۳ | البدیعی: ۹۰ |

دي بور: ١٧٧، ١٥٠، ٩٠، ٨٩، ٨٦، ٨٢
 پوزى: ٢٧٤، ٢٥٨، ٢٥٥، ٢٥٤، ٢٤٥
 پوكوك: ٢١٢، ١٩٩، ١٨٧، ١٧٥
 ٢٥٣، ٢٥٢، ٢٤٩ — ٢٤٧، ٢٤٥
 بولس الأجانبى: ٥٨، ٤٣
 بومشترك: ٤٥، ٣٧، ٤٥، ٣٦، ٥٣ — ٥٥
 ، ١٠٨، ١٠٤، ١٠٠، ٨١، ٧٧، ٦٠
 ١١٧، ١١٥، ١١١
 پونس: ٢٤٩، ٢٤٧
 بوون: ٨٨
 بوچ: ٧٩، ٥٩
 بيتهوفن: ٣٠٤
 اليروفى: ٢٣٦، ١٤٦، ١١٠، ٨٢
 البيضاوى: ١٩٣
 ابن البيطار: ١٩٧
 بيللاچيوس: ٢٠٠
 البهقى: ٥٠

ت

تسيلان: ٢٩
 تدارى: ١٠٤
 الترمذى: ٢٢٥
 تزيلتشين: ٣٠٠، ٣٠٠
 تكتاش: ٨١، ٧٠، ٦٠، ٥٣، ٣٧
 ابن التميمى: ٧٣
 تختوم أورشلى: ٣٠٨
 التشوخى: ١٥٠

ابن بطلان: ٩٥، ٩٤، ٤٩
 بطليموس: ٣٢٣، ١٤٢، ٤٦٠، ٥٩، ١٦
 بطليموس الغريب: ١١٠
 البغدادى (الخطيب): ١٤٤، ١٣٢، ٧٤
 البغدادى، (عبد القاهر): ١٨٠، ١٧٤
 ٢١١، ٢٠٩، ١٩٥، ١٨٥
 پفاملر: ٨٣
 بكر: ٣٠٦ — ٢٩٩، ٦٢٠، ٩٨، ٣
 ٣١٢، ٣١١، ٣٠٧
 البكري: ١٩٧
 ابن بكس: ٩٢
 البلاذرى: ٣٠١
 بلاثيوس: ١٧٩، ١٧٥، ١٥٣، ١٢٤
 ٢٨٠، ٢٦٥، ٢١٥
 أبو زيد البخى: ١٢٥، ٨٢
 أبو عشر البخى: ١٤٤ — ١٤٥
 البلذى (اثناسيوس): ٥٥
 بنتو: ١١٤، ٧٤
 بنiamين: ٧٧
 بهاء الله (البابى): ٢٣٦
 البهشى: ١٣٨
 ابن بهريز: ١٠٤
 ابن بهرين: ١٠٤
 بهمنيار: ٢٨٦
 بوبر: ١٣٥
 بودلى: ٢٥٧، ٢٥٤

ثيودوسيوس : ٥٩

ثيودوسيوس الثاني : ٤٠ ، ٦٤

ثيفيل : ١٠٤

ج

جابر بن حيان : ١١٠ ، ١٣ ، ١١٦ ، ١٠

الجاحظ : ٥٧ ، ١٠٣ — ١٠٥

٢١٠ ، ١٩٥ ، ١٤٩ ، ١٤٠ ، ١٣٥

٢٣٤ ، ٢٣١ ، ٢١٧ —

جاسيوس : ٥٠ ، ٤٩ ، ٤٧

جالان : ١٧٥ ، ٢١٢ ، ٢٠١ ، ١٧٨

جالينوس : ٥٤ ، ٥٢ — ٤٥ ، ١٦

٩٨ ، ٩٤ ، ٧٩ ، ٦٥ ، ٦٠ ، ٥٨

جاماسب : ٢٧٥

جانى (اسد بن) : ٥٧

چب : ١٠٧

الجبارى : ٩٧ ، ١٤٤ ، ١٩٤

جبرائيل بن بختيشوع : ٩٢ ، ١٠٤

ابن جبرول : ١٢٥

جبريل (الملائكة) : ٢٢٨

جبريلى : ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٥ — ١٠٧

ابن جبير : ٩٣ ، ١٥٣

ابن أبي جراده : ١٣٤

جراف : ٣٧ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٣ ، ١٤٤

الشريف الجرجانى : ١٧٤ ، ١٩٣

٢١١ ، ١٩٨

جركة : ٥

الثانوى : ٢١١

التوحيدى : ٨٨ ، ٨٦ — ١٤٣ ، ٩٠

١٤٩ ، ١٥٠

توراندرىه : ١٢ ، ٩

تورى : ٣٩

توفان : ١٠

تولك : ٢٤٥ ، ٢٥٣ — ٢٧٤ ، ٢٥٥

توما الاكوبى : ٢٢

ابن تومرت : ٣١٦

فون تيللى : ٤٦ ، ٤٥

ابن تيمية : ١٢٧ ، ١٣١ ، ١٦٤ ، ١٦٦

٣٠٠ ، ٢٢٥ — ٢٢٣ ، ٢٢١

ث

ثابت بن سنان : ٩٢ ، ٧٣

ثامسطيوس : ٧٧ ، ٤٩

ثاودوسيوس : ٤٩

ثاودوسيوس (رومانوس) : ٦٠

ثافرسطس : ٨١

الشعالى : ١٦٠

التعلى : ٢٢٩ ، ٢٢٢

عمر الثلاثى : ٢٠٨ ، ٢٠٥ ، ١٩٣

ابن ثوابة : ١٣٩

ثورنديك : ٢٥

الثورى : ٦٦

ثيادورس : ١٠٤

ثيودوتوس : ٤١

جوندولف : ٣٢٦، ٣٠
 میکلینچلو جویدی . ٢٢٠
 جویرجاس : ١٨٩، ١٨٣
 الجوبنی : ١٣٥
 جیترزلو : ٢٠١
 چیته : ١٨، ٣٣٦، ٣٢، ٣٠، ٢٩، ١٨
 ابن أبي الجيش : ١٦٨
 چیرار (سان پول) : ١٠٠
 الجیطالی : ٢٠٦، ٢٠٥
 الجیلانی : ١٣٥ — ١٣٧، ١٦٠، ١٦٠

— ١٧١ —

چیوت : ١٦٨
 چیورجه : ٣٢

ح

ابن الخبر : ٢٦٦
 ابن حجر : ٢٢١، ٦٦
 ابن أبي حدید : ١٩١
 الحریری : ١٨٨
 ابن حزم : ١٥١ — ١٩١، ١٥٢
 ٣١٤، ٢١٦، ٢١٠، ٢٠٩، ١٩٤
 حسان بن ثابت : ٢٢٨
 الحسن (ابن علي) : ٢٢٦
 الحسن البصري : ١٧٣ — ١٧٥
 ١٨٠، ١٨٤، ١٨٦
 الحسین (ابن علي) : ٢٢٦
 احمد بن الحسین الاباضی : ٢٠٨

جریفینی : ٤١
 جریزت : ١٤٠
 ابن جزلة : ٩٩، ٩٧، ٩٦
 چستنیان : ٥
 چسموندی : ١١٧
 جعفر الصادق : ١٥٠
 جلیلیو : ٣٢٣
 ابن جیمیح : ٢٠٤
 جوتیه : ٢٦٢، ٢٤٨، ٢٤٧، ٢٤٥
 ٢٩٢، ٢٩١
 چوچیه : ١٠٠
 جودمان : ٤٢
 جورجیوس : ٥٥، ٤٤
 چوردان : ٢٧٧
 جوزجانی : ٢٦٤، ٢٦٣، ٢٤٨
 ابن الجوزی : ١٣٧، ١٣٦، ١٠٧
 ٢٢١، ١٧٢ — ١٧٠
 ابن الجوزی (سبط) : ١٧٢، ١٦٨
 ٢٢١.
 ابن قیم الجوزیة : ٢٢٥
 جوشہ : ٢٧٠
 چوفنی ناینو : ٣٢١
 جولدتسپر : ١٧٨، ١٢٣، ٨٠، ٧٣
 ١٩٩، ١٩٧، ١٩٥، ١٩١، ١٧٩
 ، ٢٤٥، ٢٤٠، ٢١٨، ٢١٦، ٢١٠
 ٣١٩ — ٣٠٧، ٣٠٢، ٢٨٠

حاجي خليفه : ٢٧٤ ، ٢٥٤ ، ١١٠
الخليل بن احمد : ١٤٥
ابن الحمار : ٤٦ ، ٤٧ ، ٨٥ ، ٨٧
خودابند : ٢٢٩
دی خوبه : ١٥٣ ، ١٧٤ ، ١٩٦
الخطاط المعتزلي : ٢١٧ ، ٢١٦

٥

دارنبور : ٢٥٨ ، ٢٥٧ ، ٢٤٥
ابن داود : ٩
داتنه : ٢٤ ، ٢٢
دلافيدا : ٣٢٠
الدميري : ٢٣١
الدمي : ١٥٧
دنخا : ٥٥
دنخا : ٥٥
دوتندي : ٣٢
دوزي : ١٨٧ ، ١٧٥
ديترش : ٣٠٠
ديترتشي : ١٧٧ ، ١٧٥
ديسو : ٢٢٠
الدينوري : ١٨٨ ، ١٧٣

ذ

الذهبى : ١٣٣ ، ١٢٨
ذيونفطس : ٥٩

الحفناوى : ١٦٥
الحكم : ١٥١
الحالج : ٩
الحلاوى : ١٣١
الحلبي : ٢٢٢
ابن حنبل : ١٣٧ ، ١٢٩ ، ١٢٧ ، ٢٣٩ ، ١٧١
أبو حنيفة : ٢٣١
حنين : ٤٥ ، ٣٩ ، ٥٢ ، ٥١ ، ٤٨ ، ٤٥ ، ٣٩
، ٩٨ ، ٩٤ ، ٩١ ، ٦٩ ، ٥٨ ، ٥٧
، ١١٨ ، ١١٤ ، ١١٠ ، ١٠٤
حنه مونتيفي : ٢٢١
حوام : ٢٣٤ ، ٢٢٣
يوحنا بن حيلان : ٤٥ ، ٦١ ، ٦٤ — ٩٩ ، ٧٩ ، ٧٨ ، ٧٥
حيينا نيشو : ٥٥

خ

خالد البرمكى : ١٠٥
خالد بن يزيد : ٦٨ ، ٦٩ ، ١٠٥
ابن خرداذبة : ١٩٦
ابن خلدون : ١٧ ، ٢١١ ، ٢١٦ ، ٢٨٤ ، ٢٧٠ ، ٢٥٨ — ٢٥٦
خلف بن السمح : ٢٠٨
ابن خلكان : ٩٧ ، ١٠٦ ، ١٣٥ ، ١٥٨
، ٢٣٤ ، ١٩١ ، ١٧٤ ، ١٦٣ ، ١٥٨
، ٢٣٧ ، ٢٣٦

١٧٢، ١٧٠

ابن أين رمثة: ٦٧

الرهاوی (يعقوب): ٥٥

روبل: ٦٣

رودان: ٢٩

روسکا: ٤٧، ٦٩، ٥٣، ٨٢

١١٩، ١٠٥

روسو: ٢٤٧

روفیل: ٧٦

ابن الروندی: ٢١٦، ٢١٠، ٢٠٩

٢١٧

ريت: ١٩٥، ١٥٣

البيهاني: ١٢٥

ابوریده: ٨٢

ريشكه: ١٧٥، ١٧٤

ريشان: ٢٧٧، ٢٦٦، ١٢٨، ٤٤

ز

الزبير بن العوام: ١٨٩، ١٨٤

الزجاج: ١٥٠

زخاريا: ٧٥

زرادشت: ٢٧٥

ابن زرعة: ١١٨، ٩٩، ٨٨

الزمخنرى: ٢١٧، ١٨٨

علي بن محمد الزهرى: ٢٣٩

كعب بن زهير: ٢٢٨

ابن زيلع: ٢٩٢

ر

رابه: ٧٧

الرازى (أبو بكر): ٨١، ٦٤، ٤٥

١٢٤، ١١٠، ٩٣، ٩٢، ٨٣، ٨٢

١٦٧، ١٤٩

الرازى (الفخر): ١٤٥، ١٦٦

٢٥٦، ٢٢٢، ٢٣١، ١٩٣، ١٩٢

٢٧٨، ٢٧٦، ٢٧١—٢٦٩، ٢٦٢

٢٨٧

الراضى: ٦٣

رتر: ١٠٠، ٤٦، ٢٥، ٢٤

ابن رجب: ١٢٩، ١٣٣، ١٣٧

١٦٩، ١٦٨

الرستمى: ٢١٠

ابن رسته: ١٩١، ١٧٦، ١٧٤

ابن رشد: ٣٤٩، ٢٤٦، ١٥٤، ٩٨

٢٧٧، ٢٥٦، ٢٥٢، ٢٥١، ٢٥٠

٢٩٥، ٢٩٤، ٢٨٧، ٢٨٥، ٢٨٤

ابن رشيد: ٩٧

الرشيد (هارون): ١٨٥، ١١٧، ٩١

رشيد باشا: ٩٧

رشيد الدين بن خليفة: ٦٢

ابن رضوان: ٩٥

رفائيل: ٢٩

فريد رفاعى: ١١٤

ركن الدين عبد السلام: ١٣٧—١٣٦

عبد الله بن سلام : ٢٢٠
 دی سلان : ٢١٦ ، ٢٤٥ ، ٢٥٦ ، ٢٦٧ ، ٢٦٢ ، ٢٦٠ ، ٢٥٨ ، ٢٥٧
 سلم : ١١٨ ، ١١٧ ، ١١٥ — ١١٣
 سلمان : ٢٢٩
 سلوانوس : ٥٥
 سليمان بن داود : ٢٤٠
 السمعانی : ١٣٠ ، ١٣٤ ، ١٧٤
 سنان بن ثابت : ٩١ ، ٧٣
 محمد بن سنان : ٢٤١
 سنبلقيوس : ٤١
 سنتلانا : ٢١٤ ، ١٥
 سليمان السنجری : ٢٤٠ ، ٢٣٩
 السندي : ١٤٣ ، ٨٩
 السنوسي : ١٦٧
 السهروردي : ١٢٩ ، ١٣٠ ، ٢٥٣
 سهل بن هارون : ١١٥
 محمد بن حسن بن سهل : ٢٣٦
 سوقر : ٨٠
 سوفوكليس : ٣١
 سوريس : ٤٢
 موسى بن سيار : ٩٣
 سيلوخخت : ٥٥

من
 ابن سابور : ١٢٩
 سارتون : ١٠٣
 عرباض بن سارية : ٢٢٥
 دی ساسی : ١٨٧
 سباط : ٤٩
 بن سبعین : ٢٢١
 ابن سبکستکین : ٨٨ ، ٨٧
 السبکی : ١٥٨ ، ١٤٤ ، ١٣٣
 ١٦٤ — ١٦٣
 السجستانی (أبو سليمان) : ٦٣ ، ٥٠
 سخاو : ٨٩ ، ٨٨ ، ٨٧ — ٨٥ ، ٨٢ ، ٧٤
 سدفی سی : ١٥٠ ، ٩٠
 سخاوی : ٢٢٥ ، ٢٠٩
 سدفی سی : ٢٥٢
 سرجیوس الرأس عیئی : ٤٥ ، ٤٣
 ابن سعد : ٢٢٥ ، ٢٣٢ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩
 سعدیا : ٨٥
 ابن سعود : ٣٢٩
 سهونزولا : ٢٣
 سقراط : ١٤٠
 سل : ١٧٥
 شلام الابرص : ١١٥ ، ١١٠

السیرافی : ١٤٠
 سبر نسن : ٢١١
 سیل : ٢٠١ ، ١٩٩ ، ١٧٥
 ابن سینا : ٧٩ ، ٨٠ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٨
 ٢٩٦ — ٢٤٥ ، ١٥٣ ، ١٣٧ ، ١٣٥
 السیوطی : ١٣٣ ، ١٢٨ ، ١٢٦
 ١٦٥ ، ١٦٤ ، ١٤٩ ، ١٤٢ ، ١٣٥
 ٢٣٢ ، ٢٢٣ ، ١٦٦
 ش :
 شاخت : ٩٥
 شارمان : ٢٣
 الشافعی : ١٤٤ ، ١٢٥
 الشاطی : ١٢٧
 أبو شامة : ١٦٨
 بنو شاکر : ٥٩
 الشریشی : ١٧٤
 الشعراوی : ١٤٠ ، ١٢٤
 شفولسن : ٧٠
 شکسبیر : ٣٠ ، ٢٩
 عامر الشماخی : ٢٠٨ ، ٢٠٤ ، ١٩٣
 أبو العباوی الشماخی : ١٩٧
 شمت : ١٠٠ ، ٤٧
 شمعون : ٥٥
 محمد بن شنب : ٢٣٢ ، ١٤٧
 شمیلدرز : ٢٠١ ، ٢٠٠ ، ١٧٥
 الشهروستانی : ٦ ، ٩٧ ، ٩٤ ، ١٧٤

ص :
 ابن الصابی : ١٩٢
 صاعد : ٦٣ ، ٦٦ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٣
 ١٥١ ، ١٥٢
 صالحانی : ٧٨
 الصدیق : ٦٠
 ابن الصغیر المالکی : ١٩٧ ، ١٩٨
 ابن الصلاح : ١٥٩ — ١٦٠ ، ١٦٢
 ١٦٦ —

ط :

الطبرانی : ٢٢٣
 الطبری : ١٨٨ ، ١٨٩ ، ١٩٠ ، ٢٢٢

- | | |
|---|---|
| ابن عباس : ٣١٧ ، ٢٣٨ ، ٢٠٨
على ابن العباس : ٩٣
حسن العباسى : ١٤٦
ابن عبد الحكم : ٦٧ ، ٣٩
اسحق بن عبد الجيد : ١٩٦
مصطفى عبد الرازق : ١٦٦
عبد الرحمن محمد بن الحسين : ٤١٨
عبد العزيز بن أبي رحاء : ٢٣٩
عبد الله (ابن عبد المطلب) : ٢٢٩ ، ٢٣٠
عبد المطلب : ٢٢٩
عبد الملك بن مروان : ٢٠٦
أفلح بن عبد الوهاب : ٢١٠
محمد عبده : ٣١٨ ، ٣٠٢ ، ٢٣٤
ابن عبدون : ٨٧
عبد يشوع : ١١٧
ابن العبرى : ٨٠ ، ٧٨
عبيد : ٦٧
ابن عبيد الله (القاسم) : ١٢٤
عمرو بن عبيد : ١٧٣ — ١٧٥
١٧٧ — ١٨١ ، ١٨٥ ، ١٩٥
أبو منصور العجمى : ٢٣٨
يحيى بن عدى : ٧٧ ، ٧٤ ، ٦٤ ، ٦٣
، ٩٠ ، ٨٨ ، ٨٧ ، <u>٨٣</u> — ٨٠ ، ٧٨
٩٩ ، ٩١ — ١٥٠
عبد الرحمن العراقي : ٢٢١ | على بن ربن الطبرى : ٩٣ ، ٦٠
ابن طبون : ٨٠
الطرهانى : ١١٧
ابن طفیل : ٢٥٢ ، ٢٤٩ — ٢٤٥
، ٢٦٣ ، ٢٦٠ ، ٢٥٦ ، ٢٥٥ ، ٢٥٣
٢٦٦
طغول بيج : ٧٤
ابن طملوس : ١٥٣ ، ١٢٤ ، ١٢٣
، ٢٥٠ ، ١٥٤
طه حسين : ٣٢٨ ، ١٠٠
نصير الطوسي : ٢٧٦ ، ٢٦٣
محمد بن الطيب : ١٣٤
ابن الطيب (أبو الفرج) : — <u>٩٣</u>
٩٩ ، <u>٩٤</u>
طيبويه : ٥٥
طهائوس : ١١٥ ، ٥٥ — ١١٨
ظ
الظاهر (ابن الخليفة الناصر) : ١٢٩
ظهير الدين : ٩٥ ، ٨٨ — ٨٦ |
| ع | عائشة : ١٨٩ ، ١٨٤
العامرى : ٩٠
ابن عباد : <u>٩٠</u> — <u>٩١</u>
ابن عباد (الصاحب) : ١٣٩ |

١٥٣، ١٤٨ — ١٥٨، ٢٢٠، ٢٢٠

٢٢١، ٢٥٦، ٣١٦

الغنيمي : ١٣٠

ف

الفارابي : ٤٤، ٤٥، ٦١، ٦٤، ٦٢، ٦١

٧٧، ٧٩، ٦٩، ٧٤، ٧٦ — 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

فتشنليو : ٢٥٣

فيشون : ١١٦

أبو الفدا : ١٧٤

فدياس : ٢٩

ابن الفرات : ٩٢

أبو الفرج : ٢٥٣

فرچيل : ٢٢، ٢٣، ٢٧

ابن فرحون : ١٣١

فرفريوس : ٢٠، ٩٤، ١٠٢، ١٠٦

١٠٧، ١٠٨

فرلاني : ٤١، ٣٧، ٤٢، ٥٥، ١٠٠

١١٤ — ١١١، ١٠٩ — ١٠٦

فرنسيس الاسيني : ٢٢

ابن العربي : ١٤٢، ١٥٣، ٢٢١، ٢٢٨

حسن العسكري : ٢٢٦

ابن عساكر : ٦٨

ابن العسال : ٢٩٦

عصف الدوّلة : ٩٣، ٩٢، ٨٦

محى الدين العطار : ٢٣٢

أبو العلاء عفيفي : ٢٩٥

ابن أبي علاج : ٢٣٩

علي : ١٧١، ١٨٣، ١٨٩ — ١٩١

٢٣٨، ٢٣٧، ٢٣٥، ٢٣٠، ٢٢٩، ٢٢٦

عبد الله بن علي : ١٠٧، ١٠٢

ابن عمّار : ٢٣٢

ابن عمر : ١٩٠

عمر بن عبد العزيز : ٦٥ — ٦٨

عمرو بن العاص : ٥٠، ١٨٩

ابن العميد : ١٤٩

عياد : ١٧

يعسى : ١٥٤، ٢٣٥، ٢٣٨

علي بن عيسى (الوزير) : ٩٢، ٩١، ٨٧

علي بن عيسى : ٨٥، ٩٤

عيسى بن علي : ٨٧

عبيدي : ٢٢١

غ

غالب : ٧٢

الغزالى : ١٠، ٩٨، ٩٩، ١٢٥

١٤٣، ١٤٢ — ١٤٠، ١٣٥

- القاوچی : ٢٤٠ ، ٢٢٥
القیانی : ١٥٧
قتادة : ٢٢٦ ، ١٩١ ، ١٧٦ ، ١٧٥
ابن قتيبة : ٦٦ ، ١٧٦ ، ١٧٣ ، ١٤٠ ، ١٩١
ابن قرة (ثابت) : ٧٦ ، ٧٢ ، ٥٩
أبو قرة : ١٠٤
اسحق القدوی : ١٩٥
قسطا بن لوقا : ٥٩
أبو القشقری : ٥٤
ابن القصاب : ١٧٢
القطان : ١٢٨
ابن القبطی : ٤٣ — ٤٧ ، ٧٢ ، ٥٠
— ٨٦ ، ٨١ ، ٨٠ ، ٧٨ — ٧٥ ، ٧٣
، ١٠٢ ، ٩٧ ، ٩٦ ، ٩٣ ، ٩٢ ، ٩٠
، ١٣٩ ، ١٣٥ ، ١٢٣ ، ١١٥ ، ١١٠
— ٢٧١
القومسی : ٨٥
قویری : ٩٩ ، ٧٥ ، ٦٤ ، ٦١
قيس بن سعد : ١٨٩
قینان : ٢٢٨
- ك**
- کارادی قو : ٣٧ ، ٢٤٥ ، ٨٢ ، ٦٣
کازانوفا : ٤٣
کاسوتو : ٢٤٦
کالدرون : ٢٩

- فریدریک الثانی : ٢١
فستفلد : ٧٧ ، ١٥٨ ، ١٠٦ ، ١٦٣
٢٣٤ ، ١٧٣
ابن الفقیہ : ١٩٧ ، ١٩٦
فلیجر : ٢٠١ ، ١٩٩ ، ١٩٨
فلیجل : ١٥٠ ، ١٠٤ ، ١٠٣
فایجون : ٣١٦
فلیشر : ٣٠٨ ، ٢١٠
فلترز : ٣٢
فلیلر : ٣٢
فلنتینوس : ٨
فلموزن : ٣٠٧
فان فلوتن : ٢٠٧ ، ٥٧
فلو طرخس : ٥٩ ، ٣٠
فناخسر و : ٨٦
ثرش : ١١٠ ، ١٠١
فنکلمن : ٣٢ ، ٢٩
ابن فهر : ١٠٤
ابن فهربن : ١٠٤
فولوز : ١٢٩
فوکاف : ١٧٦ ، ١٧٥
فویرباخ : ٢٩
فیشاگورس : ٧
فیل : ١٧٦ ، ١٧٥ ، ١٠٠
فیلو ستراتس : ٣٣
- ق**
- ابن القادر : ١٦٩

- | | |
|---|--|
| كوفن : ١٢٥
كومينوداترينو : ٢٥١
موسى بن كبيرا : ٦٠
كيرست : ٤
كيروس : ٢٥٠
كيورتن : ١٧٤

ل
لامانس : ٣٢٥، ٧٠
ليرت : ١٣٩، ١٣٥، ١٢٣، ١٠٢
لسنج : ٣٢
لورا : ٢٦
لوسترانج : ٩٦
لوكلير : ٩٦، ٩٣، ٥٢، ٤٦، ٤٣، ٣٧
لوتر : ٢٥
الورق : ١٣٣
لوقيان : ٣١٦
الليث بن المظفر : ١٤٥
ليز جانج : ٨
ليشتال : ٣٩
لين بول : ٤٣
لين : ١٩٥

م
الماتريدي : ٣١٧
ابن ماجه : ٢٥٥
مارأبا : ٥٥ | كالونيموس : ٢٥١، ٢٥٠
كاتзорوفتش : ٢١
كيلر : ٣٢٣
الكتانى : ٢٣٣
ابن يوسف السكرمانى : ١٤٦
ابن كريزب : ٦٤، ٧٦، ٧١
كروس : ١٢٠، ١١٩، ١٠١، ١٠٠
كرول : ٤٢
كريل : ٤٣
فون كيرمر : ٢٠٢، ١٧٥
كسرى : ١١٩، ٥٤
ابن كشكرايا : ٩٢
كلاجس : ٣٢
كلامرود : ١١٠، ٣٩
كلنجر : ٢٩
كليانس : ٨، ٢٣٥، ٢٣٨
السكليپي : ١٥٠
كليريتر : ٦٤
الكميٰ : ٢٣٤، ٢٣٣
الكندي : ١١٤، ٧٨، ٧١، ٥٩
١٤٥، ١٢٥
أبو النصر الكندي : ١٥٠
كوبرينيكس : ٣٢٣
جوبلدو كورا : ٣٢٣
كوجير : ٤٢
كورف : ٣٠، ٢٩ |
|---|--|

- محمد: ١٧٢، ١٦٠، ١٥٥، ١٢، ٩
 ٢٢٣، ٢٣١ — ٢٢٨، ٢٢٦، ٢٢٥
 — ٢٣٨
 ابن الخيمرة: ١٣٠
 ابن المرتضى: ١٣٣، ١٣٤، ١٧٤، ١٣٤
 ٢٢٠، ٢١٦
 السيد المرتضى: ١٧٤
 ابن المرستانية: ١٧١
 المرسى المفسر: ١٢٦
 ابن مرقس: ١٣٢، ١٧٩
 مرجليلوث: ٨٩ — ١٢٣، ١٢٥
 ، ١٤٣، ١٣٦، ١٣٤، ١٢٩، ١٢٨
 ، ١٧٩، ١٧٥، ١٥٢، ١٥٠، ١٤٩
 ٢١١، ١٩٧
 مرتشى: ٢١٢
 ابن المرزبان: ٩٢
 مصقيون: ٨
 مركس: ٣٠٠
 مركله: ٣٩
 المروزى: ٦١ — ٧٥، ٧٤، ٦٤
 — ٩٩، ٧٦
 المستجد: ١٣٧
 ابن مسرة: ١٩٧، ٢١٥، ٢٦٦، ٢٦٥
 مسعود الأول الغزنوى: ٢٧٨
 المسعودى: ٤٠، ٤٠، ٦٣، ٦٧، ٨١، ٨٢
 ٢٣٦، ١٩٣، ١٨٤ — ١٨٠، ٨٥، ٨٤
- الماردینی: ١٣٨
 ماریا نلینو: ٣٢٩، ٣٢١
 مارینوس: ٤٧ — ٤٩
 ماسپیرو: ٤٢، ٤١
 ماسینیون: ٩
 یوحنا بن ماسویہ: ٥٦ — ٥٧
 ماسییه: ٣٩
 مالک: ١٢٥
 المأمون: ١١، ١١٨، ١١٧، ١١٤
 ١٢٥، ١٣٣، ١٩٦
 الماوردي: ١٢٧
 ماير: ٦٥
 مايرهوف: ٣٧، ٤٩، ٥٦، ٩٥
 ١٠٤، ١٠٩
 على مبارك: ١٦٧
 المبرد: ١٩٥
 أبو بشر متى: ٦٢ — ٧٤، ٦٤
 ، ٧٥، ٧٦، ٧٨ — ١٤٠، ٩٩، ٨١
 ٢٩٦
 مقت: ١٧٤، ٩١، ١٨
 متهوخ: ٤٩، ١٠٠
 متنیا: ٢٩
 المتقوكل: ٥٨، ٧٤، ٧٠
 الجريطي: ٢٥
 أبو الحماسن: ١٣٥، ١٧٤
 داود بن الحبر: ٢٢٠، ٢٣٩

المنصور (أبو جعفر) : ١٠٢٠٥٦

١٩٠، ١٠٧

المنصور (ابن أبي عامر) : ١٥٢، ١٥١

ابن المني : ١٣١، ١٦٨، ١٧٠

موتيانسكي : ٢١٠، ٢٠٤، ١٩٧

موتييه : ١٧٥

مونك : ٦٢٥٦، ٢٥٥، ١٩٩، ١٧٥، ٨٠

٢٦٢، ٢٥٨

المهذب الرومی : ١٧١

المهدی : ١١٧

مهرمن : ١٦٤

موسى : ١٥٥، ١٠٥

أبو موسى الأشعري : ١٨٩

موسى بن ميمون : ٢١

مويرزنجه : ١٦٥، ١٢٦

الميرتلی : ١٦٠

میسرة بن عبد ربہ : ٢٣٩

میرن : ٦٢٦٢، ٢٥٨، ٢٤٨، ٢٤٥

٢٩٣

مینندولا : ٢٤٦

میکانچلو : ٢٩

میلان : ٤٠

ن

ابن ناجی : ١٩٧

الناصر : ١٢٩، ١٣٢، ١٣٠، ١٦٨

١٧٢

مسکریہ : ٩٠

مسلم : ١٢٧

المصubi : ٢٠٥ — ٢٠٧

ابرهیم المصیص : ٢٣٩

ابن المظہر الحلی : ٢٢٩

معاوية : ١٩١، ١٨٩، ١٨٨، ١٨٣

المعضد : ١٥٠، ١٢٤، ٩١، ٧٢، ٦٤

المغیل التواتی : ١٦٥

المغيرة بن شعبة : ١٨٩

المقتدر : ٧٣، ٦٢

المقدسی (موفق الدین) : ١٣١

المقریزی : ٣١٤، ٢١٢، ١٨٥، ١٧٤

ابن المتفقع : ١٢٠ — ١٠١

ابن المتفقع (محمد بن عبد الله) : ١٠٦

— ١٢٠ —

ابن المتفقع (سوبرس) : ١٠٥

المکتفي : ٧٣

مکدونلڈ : ٢١٣، ٢١٢، ١٧٥

م

أبو طاب المکی : ١٣٠

ا. ملر : ١١٤، ١٠٢

م. ای. ملر : ٢٥٠

الملوشائی : ٢٠٥

المتعاجب بن راشد : ١٨٩

وهب بن منبه : ١٧٦

ابن مندویہ : ٩٣

نيقولاوس: ٨٨، ٥٩

نيقو ماخوس: ٥٩

نيكل: ١٠

٥

المادي: ١١٧

هاربروك: ٢١٠، ٢٠٢، ٩٤

ابن هبة الله: ٩٩، ٩٦

هربوليه: ٢١٢

مارتن هرمن: ٢٣٣

ابن هرميشه: ١٩٦

هرقل: ٤٣

هرمس: ٢٧٠، ١٣٢

فون هرنك: ٢٥

الهروي: ٢٢٥

أبي هريرة: ٢٢٥، ٢٢٣

ابن هشام: ٢٣٢

هله بربنت: ٣٢

همبرجرشتل: ١٧٥

هينرج: ٢٦٨

ابن هندو: ٩٥، ٨٨، ٤٦

هوتسما: ٢٠٩، ١٩٦، ٣٩

هوراس: ٢٣

هورتن: ١٨٢، ١٧٨، ١٦٦، ٨٣

٢١٤، ٢١٢، ٢١١، ٣٠٩، ١٩٣

هورخر وهي: ٣٠٣

ابن ناعمه: ١١٠، ١٠٣

ابن نافعيا: ١٢٨

ابن النجار: ١٦٩، ١٦٨، ١٣٢

النجاشي: ١٤٨، ١٤٤

ابن النديم: ٨٥، ٨٤، ٨١، ٤٧

٢٩٦، ١٢٤، ١٠٥، ١٠٢، ٨٩

الترشخي: ٢٣٧، ٢٣٦

النظام: ٢١٤، ١٤٠

نظيف القدس: ٩٢

المعساني: ١٥٧

نلده: ٣٢٩، ٣٢٥، ٣٠٧، ١٠٤

نلينو: ١١٨، ١٠٠، ٥٤، ١٠

٣١١، ٣٠٦، ٢١٧، ١٧٣، ١١٩

٣٣٠ — ٣٢٠، ٣١٢

النهر جوري: ١٢٨

النوبختي: ١٤٤، ١٤٨

نوح: ٢٣٥ — ٢٣٧

أبو نوح (الأنباري): ١١٥، ١١٣

— ١١٧ —

أبو نوح (ابن الصلت): ١١٧

نوردن: ٥

نوبياور: ٢٦٧، ٢٦٩

نويبلجر: ٤٧

نيرج: ٢١٧، ٩

نيتشة: ٣٢

نيقوس: ٢٩٥، ٢٥٠

هوروفتس: ٢١٢ - ٢٣٣، ٢١٤ -

٢٣٤

هوفرنر فال: ٣٢

هوميروس: ١١ - ٢٧، ٣٦، ١١

ابن حجر الهيثمي: ١٤٧

ابن الطيّم: ١٣٩، ٩٤

هير قليطس: ٢١٥

هيلستنجز: ٢٦١

هيوار: ٨٢، ١٢٨، ٢٤٥، ٢٦٦

و

واصل بن عطاء: ١٧٣، ١٧٤، ١٧٦

— ١٩٧، ١٩٥، ١٨٦، ١٨٤، ١٨١

والى: ٦٥

أبو علي بن الوليد: ٩٦

أبن وهيل: ١٠٤

ك

باتاوت: ٨٢، ٨٥، ٩٥، ٩٠، ٨٨

١٥٩

تنبيه

الأرقام الموضوّع تحتها خط تشير إلى الموضع المهمة

رسالات ونعت بلاط