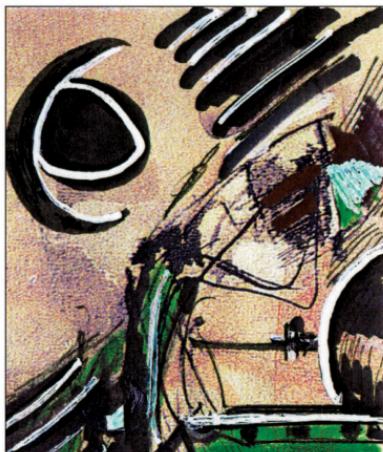


# حسين مروة

## النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية تباور الفلسفة - التصوف - إخوان الصفا



**النزاعات المادية  
في الفلسفة العربية – الإسلامية**

<https://www.facebook.com/1New.Library/>

<https://telegram.me/NewLibrary>

<https://twitter.com/Libraryiraq>

حسين مروة

النزعات المادية  
في الفلسفة العربية – الإسلامية  
(تبلور الفلسفة – التصوف – أخوان الصفا)

المجلد الثالث

دار الفارابي

الكتاب: التزعمات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية (المجلد الثالث)

المؤلف: حسين مروة

الغلاف: فارس غصوب

الناشر: دار الفارابي – لبنان

ت: 301461 (01) – فاكس: 307775 (01)

ص.ب: 1107 2130 – الرمز البريدي: 11/3181

e-mail: info@dar-alfarabi.com

www.dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى 2002

الطبعة الثانية 2008

ISBN: 978-9953-71-285-7

© جميع الحقوق محفوظة

تابع النسخة الكترونية على موقع:

www.arabicebook.com

## تقديم

إن أحداً من المهتمين بالشأن الثقافي لا يجهل الأهمية الفكرية التاريخية لصدر كتاب العلامة الشهيد حسين مروة «النزاعات المادية في الفلسفة العربية - الإسلامية» ولا يجهل الفراغ الذي سدّه الكتاب، الذي أراده كاتبه موسوعياً، في المكتبة العربية، وبشكل خاص المكتبة الديمocrاطية والتقدمية، والمكتبات الفردية للمثقفين بشكل عام وللتقدميين منهم خاصة، هذا عدا طلاب الجامعات وكافة المهتمين بالشأن الثقافي العام.

ولكن الذي حدث أنَّ الكتاب الضخم قد صدر عن دارنا «دار الفارابي» في مجلدين فقط بلغ أولهما أكثر من ألف صفحة في حين بلغ الثاني حوالي ثمانمائة صفحة. وهكذا تالت طبعات الكتاب واحدة تلو الأخرى، حتى أصبح الكتاب مرجعاً أساسياً للمثقفين والباحثين في الجامعات العربية ومطلباً لطلابها الذين نجد بينهم اليوم من هو مهتم بالجاهلية مثلاً دون غيرها أو بالمنهجية فقط، أو يهتم التحليل المادي لفلسفة ابن سينا بصرف النظر عن الأقسام الأخرى. هذا عدا كون شراء قسم من الكتاب يكلف القارئ أقل من سعر الكتاب كله.

لذلك قررنا إصدار طبعة جديدة للكتاب بـ 4 مجلدات نضعها بين أيدي القراء، وهي :

المجلد الأول: المقدمة المنهجية للكتاب، ثم دراسة مرحلة الجاهلية، نشأة وصدر الإسلام.

المجلد الثاني: علم الكلام (الاعتزاز والأشعرية) ثم علم المنطق الصوري الأرسطاطاليسي لكون المعتزلة أول من استخدمه.

المجلد الثالث: التصوف عبر مثالين فقط هما ابن عربي والسهوردي ورسائل أخوان الصفاء، ونبذة عن تطور العلوم عند العرب.

المجلد الرابع: مرحلة نضج الفلسفة: الكندي، الفارابي، ابن سينا.

الناشر

## المرحلة الفلسفية

«لا يخرج الفلسفة من الأرض كما تخرج النباتات الفطرية، وإنما هم ثمار عصرهم وشعبهم، وهم العصارة الأرفع شأنًا، والأثمن، والأبعد عن أن ترى، والمعبرة عن نفسها بالأفكار الفلسفية. وأن الروح الذي يبني الأنظمة الفلسفية بعقول الفلسفه، هو نفسه الروح الذي يبني السكك الحديدية بأيدي العمال. فليست الفلسفة خارجة عن العالم، كما أن الدماغ – وإن لم يكن في المعدة – ليس خارجًا عن الإنسان»<sup>(\*)</sup>

كارل ماركس

---

(\*) من مقالة كتبها ماركس في ملحق «الجريدة الرينانية»، العدد 195، 14 تموز (يوليو)، 1842.



## الفصل الأول

### استقلال الفلسفة

#### أولاً - مقدمات حاسمة لاستقلال الفلسفة

حين يكاد ينتصف القرن الثالث الهجري (الناسخ الميلادي) يكون قد منقى نحو قرن وأكثر من ربع قرن منذ بدأت المباحث الكلامية المعتزلية تؤدي دورها التاريخي الضخم، وهو حضانتها لبذور الفكر الفلسفى ضمن فعل القوانين العامة لحركة التطور التي خضع لها المجتمع العربى - الإسلامي وفق ظروفه التاريخية الخاصة. وقد وضع، خلال المجلد الثاني من هذه الدراسة، أن دور متكلمي المعتزلة هذا قد حمل طابعين متلازمين متداخلين: طابعه الفكرى النظري، وطابعه الإيديولوجى.

خلال النصف الأول من القرن الثالث، كان يدو - كلما احتمم الصراع الإيديولوجي أكثر فأكثر في هذا المجتمع - أن الفكر الفلسفى يوشك أن يتجاوز دور الحضانة الذى عاشه تحت جناحي علم الكلام المعتزلى، أي أنه يوشك أن يتخذ لنفسه مساراً مستقلاً عن علم الكلام هذا. بمعنى أن الفكر الفلسفى كان قد بلغ في نموه، ضمن الإطار الكلامى، حدّاً إذا هو لم يتجاوزه كان لا بد - بالضرورة - أن يصبح هذا الإطار نفسه عائقاً دون نموه وتطوره، إن لم يصبح اليد التي تخنقه وتقضى عليه. وذلك يرجع إلى أن علم الكلام هو، في بنائه الأساسية، فلسفة لاهوتية تقوم على وحدانية الحقيقة الدينية المتمثلة في الشريعة، والمرتبطة بالمصدر الإلهي الأوحد، في حين أن الفكر الفلسفى ينزع إلى نشان الحقائق التي يكون منطق العقل البشري هو طريق الوصول إليها دون المصادر الغيبية. هذا أحد وجهي

المسألة. أما وجهها الآخر، فهو أن ظروف تطور الصراع الاجتماعي والإيديولوجي، في المجتمع العباسي، خلال القرن الثالث الهجري الحال على بأخضب أنواع التناقضات والمقارنات التاريخية، كانت ظروفًا بالغة التعقيد بحيث كانت تتطلب شكلاً أعلى من الشكل الكلامي اللاهوتي للتعبير عن كل من الوعي النظري والصراع الإيديولوجي في ذلك المجتمع.

لقد حفل القرن الهجري الثالث بانتفاضات جماهيرية وحركات ثورية عدّة حدثت في العراق ومصر وبعض مناطق شبه الجزيرة العربية وفي الأقاليم الآسيوية البعيدة التابعة يومئذ لدولة الخلافة. هذه الانتفاضات والثورات شاركت فيها فئات اجتماعية واسعة من الكادحين والمستضعفين، لا سيما الفلاحون، في المجتمع العربي - الإسلامي، في حين كانت هذه الفئات تتّنسب إلى مختلف الأقوام والشعوب التي كان يتألف منها هذا المجتمع. وإذا كان بعض هذه الثورات والانتفاضات اصطبغ بصبغات مذهبية أو دينية أو نزعات فلسفية، فإن الدراسة التاريخية العلمية تكشف أن الدافع الاجتماعي كان هو المحرك الغالب لمعظم الانتفاضات والثورات التي شهدتها القرن الثالث، والتي امتد بعضها منه إلى القرن الرابع الهجري. يكفي أن نذكر منها هذه النماذج الثلاثة: ثورة الزنج، وثورة القرامطة، والثورة البابكية الخرميّة. فقد كان لهذه الثورات الثلاث من الدلالات الاجتماعية ما يساوي الخطير الذي هددت به النظام الاجتماعي لدولة الخلافة من أساسه. ولهذا يمكن القول إن الفترة الزمنية التي بلغ فيها خط هذه الثورات الثلاث ذروته قد اتسمت بنوع من التوتر قد لا يكون له مثيل في معظم فترات التاريخ الإسلامي الحادة، على كثرة ما حفل به هذا التاريخ من فترات التوتر الحاد.

لا يمكن القول إن المصادفة وحدها جمعت الثورات الثلاث على صعيد القرن الثالث يعني، بل هناك الظروف الاقتصادية – الاجتماعية التي هيأت لهذا القرن لأن يستقبل في مستهلة ثورة الباكيين (2011 - 2023م<sup>(1)</sup>)

(1) المسعودي، مروج الذهب، ج 2، ص 323 و 352.

838م<sup>(1)</sup> في جبال قرطاغ على حدود أذربيجان<sup>(2)</sup>، ثم يستقبل في مطلع نصفه الثاني ثورة الزنج (255 - 270هـ / 863 - 883م<sup>(3)</sup> في البصرة، ثم لا ينضي نحو عشر سنين بعد اشتعال ثورة الزنج هذه حتى تبدأ حركة القرامطة تلقي بذور ثورتها في سواد الكوفة (264هـ / 887م<sup>(4)</sup> لكي تنمو وتنشر طوال النصف الثاني من القرن نفسه، في العراق وسوريا والبحرين، إلى أن تسط ظلالها على القرن الرابع الهجري وما بعده.

أما الظروف الاقتصادية - الاجتماعية التي تعنيها هنا فإنما هي الامتداد الكمي للآثار والظاهرات التي كان يخلقها النظام الاجتماعي القائم على أساسه دولة الخلافة الإسلامية، أممية كانت أم عباسية. وهذا النظام يتميز، منذ قيام الدولة الأموية، باقتصاده الزراعي - التجاري المتداخل، وبالسمة الأساسية لعلاقاته الإنتاجية: أي الملكية الإقطاعية والاستثمار الإقطاعي، ممثلاً كل ذلك مباشرة بروفوس الفتنة الحاكمة حكماً مطلقاً باسم الإسلام.

إن آثار هذا النظام وظاهراته كانت تمتد، بصورة كمية، على مدى القرنين الهجريين الأولين، فلما جاء القرن الثالث كان قد بلغ الامتداد الكمي حدّاً يؤذن بمثل تلك الانفجارات النوعية التي كانت الثورة البابكية وثورة الزنج وحركة القرامطة، أبرز نماذجها في ذلك القرن المتفجر.

بدأت علاقات الإنتاج الإقطاعية في دولة الإسلام - زمن معاوية الأول وخاصة وفي بلاد الشام أولاً ثم العراق - بداية حيوية جددت شباب الإقطاعية الرومانية والساسانية التي كانت قبل دولة الإسلام تعاني مرحلة انحدار وتناقض حاد مع قوى الإنتاج البشرية (العبيد والأحرار معاً). غير أن الفتنة الحاكمة الإسلامية دخلت طرقاً مباشراً في عملية الإنتاج الزراعي، أي أنها دخلت العملية، لا بوصف كونها سلطة سياسية ممثلة لفتنة الإقطاعيين

(1) بندي جوزي، من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، بيروت، دار الروائع، ص 81 و 113.

(2) المصدر السابق، ص 108.

(3) أحمد علي، ثورة الزنج، دار مكتبة الحياة، بيروت 1961.

(4) محمد عبد الفتاح علیان، قرامطة العراق، القاهرة 1970، ص 31.

وحسب، بل كذلك بصفتها المالك الأكبر للأرض والمستثمر الإقطاعي الأكبر.

وهذا الواقع أخذ يحدث - تدريجياً - تأثيرات سلبية في تطور العلاقات الإقطاعية وتطور القوى المنتجة العاملة في الأرض، إذ أخذت السلطة، بصفتها معاً: الاقتصادية والسياسية، ترهق هذه القوى (ال فلاحين والشغيلة الزراعيين) بالعمل وبالمزید من الضرائب وسوء جيابتها، فتعرقل نموها، بل تضعف حيويتها، وتدفعها أخيراً إلى التخلّي عن العمل في الأرض والهجرة عنها إلى العمل في المدن، أو إلى البطالة. ثم دخل عملية الإنتاج الزراعي عنصر آخر، عند ازدهار التجارة في العصر العباسي الأول، هو توظيف حاصل المراحح التجارية باستثمار الأرض. هذا العنصر الجديد دخل العملية بطريق استملاك كبار التجار أراضي صغار الفلاحين وترك مؤلاء فقراء معدمين. وهناك عنصر ثالث كان بالغ التأثير على القوى المنتجة الزراعية، هو اضطرار الكثير من مالكي الأرض، هرباً من وطأة الضرائب وقسوة الجباة، إلى تسجيل أراضيهم، في ديوان الخراج، بأسماء بعض رجال السلطة النافذين لقاء جزء من نتاج الأرض يدفعه المالك الأصلي لرجل السلطة نفسه الذي «رضي» أن تسجل باسمه!

غير أن هذه الأرضي كانت تنتهي أخيراً إلى ملكية الفتنة الحاكمة<sup>(1)</sup> وصيروة الفلاحين المالكين الأصليين ملحقين بالأرض كزراعيين كادحين فقط، أو مهجرين عنها إلى أعمال أخرى لكسب ضرورات العيش.. هكذا أصبحت عوامل تركيز العلاقات الإقطاعية وتوطيدها بهذه الطرق، هي نفسها عوامل إضعافها وتخلّفها الإنتاجي، فضلاً عن إفقار جماهير واسعة من كادحي الأرض وتعطيل قوى هذه الجماهير عن استغلال خيرات الأرض.

ولكن بحكم السمة العامة، أي السمة الإقطاعية، للنظام الاجتماعي الذي تمثله وتدعمه دولة الخلافة، كان التجار الكبار، فضلاً عن الصغار يحسبون -

(1) راجع الجهشياري، كتاب الوزراء والكتاب، وابن خلkan، وفيات الأعيان، ج ١، ص 415

من حيث المكانة الاجتماعية - جزءاً من طبقة «العامة»<sup>(1)</sup> في نظر الأристقراطية الإقطاعية الحاكمة. ذلك بالرغم من أن موقع التجار في البنية الاقتصادية للمجتمع كان موقعاً أساسياً (نظراً لأنه كان مجتمعاً زراعياً - تجاريًا من حيث الأساس ب بصورة متداخلة كما أشرنا سابقاً)، وبالرغم من الفاعلية العملية لفتنة كبار التجار في النشاط السياسي، بفضل الإمكانيات المادية التي كانت تتبع لهم التأثير حتى في إجراءات الحكم من مختلف المدرجات. من هنا كان يحدث التناقض غالباً بين الأристقراطية الإقطاعية وكبار التجار. ولكنه لم يخرج عن كونه تناقضاً بين فتنتين من طبقة واحدة، هي الطبقة المسيطرة اقتصادياً، التي تناقضت مصالحها، ككل، مع مصالح جمahir الفلاحين وسائر كادحي الريف وصغار العرفين وصغار التجار.

\* \* \*

كل هذه الظاهرات الاقتصادية - الاجتماعية كانت تولف السمات العامة لمجتمع دولة الخلافة بمختلف أقاليمه وشعوبه، ولكن هناك خصائص محلية كان يتفرد بها هذا الإقليم أو ذاك إضافة إلى تلك الظاهرات العامة. من هنا تختلف إحدى الانتفاضات أو الثورات عن الأخرى، في القرن الثالث، تبعاً لاختلاف تلك الخصائص المحلية، بالرغم من اتفاقها جميعاً من حيث عواملها ودراويفها الاجتماعية، ومن حيث الظروف الاقتصادية - الاجتماعية العامة التي هيأت لها أسباب الانفجار:

1 - ثورة البابكين: بالرغم مما قيل عن أسبابها المذهبية<sup>(2)</sup> أو «القومية»، لدينا من الدلائل ما يثبت كونها ثورة اجتماعية لها أساسها الطبيقي الواضح. فإن الدوافع الاقتصادية - الاجتماعية هي في أساس

(1) انظر الشعالي، التمثيل والمحاضرة، تحقيق عبد الفتاح الحلو، القاهرة 1961، ص 196.

(2) يصفي البغدادي، مثلاً، على ثورة البابكين (نسبة إلى قائدتها بابك الخرمي) صفة دينية مذهبية وقومية إذ يقول: «إن الخرميين كانوا على مذهب المزدكين» (الفرق بين المفرق، ص 267).

التجمع الجماهيري الفلاحي الهائل حول هذه الثورة في منطقة آسيوية واسعة وبين «قوميات» عدة إذ اشتراك فيها الكثير من فلاحي الفرس والكرد والأرمي والروم وغيرهم من قبائل ما وراء القفقاس<sup>(1)</sup>. ذلك أن قوانين علاقات الإناتج الإقطاعية التي كانت سائدة بأشكالها القديمة السياسية في تلك المنطقة (أذربيجان وما جاورها من الأقاليم الفارسية)، كانت تحصر حق ملكية الأرضي واستثمارها في فئة قليلة العدد من الدهاين والخانات<sup>(2)</sup> تستغل الفلاحين وشغيلة الأرض استغلالاً تعسفيًّا دون فرق بين العبيد والأحرار<sup>(3)</sup>، ولم تغير دولة الخلافة الإسلامية تغييرًا أساسياً في أشكال هذه العلاقات أو في أوضاع شغيلة الأرض المضطهددين. فإذا أضفنا إلى ذلك أن ثورة البابكيين تقدمت ببرنامج اقتصادي - اجتماعي ثوري كان الجزء الأساسي والجذري فيه «نزع الأرضي الواسعة من أربابها الذين اغتصبواها سابقًا من الفلاحين أو الدولة، وتوزيعها على المزارعين المحتاجين»<sup>(4)</sup> - نقول: إذا أضفنا هذا الواقع إلى واقع العلاقات الإناتجية الإقطاعية بأشكالها السياسية المختلفة، تبين لنا أن الطابع الظبي كان بالفعل أبرز سمات هذه الثورة. يؤكّد هذا الاستنتاج أننا لم نجد في المؤلفات التاريخية التي تحدثت عن هذه الثورة ما يدلّ أنه كان لها برنامج ديني محدد يقوم على فلسفة معينة أو عقائد دينية أو مذهبية تؤيد انتسابها الذي زعموه إلى المزدكية والزرادشتية، بالرغم من الأخبار المستفيضة التي تنسب إلى ثورة البابكيين كل ما يشهو أهدافها الاجتماعية الثورية.

(1) بندي جوزي، من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، ص 78؛ وانظر البغدادي، المصدر السابق، ص 266 و331 و334؛ واليقربي في تاريخ، ج 2، ص 577.

(2) الدمعان (بضم الدال وفتحها) كلمة فارسية تعني رئيس الإقليم ثم استعملت للدلالة على كبار مالكي الأرض، «الخان» لقب كان يعني السلطان عند الأتراك واستعمل للدلالة على الأمير الإقطاعي.

(3) راجع نظام الأرضي وأوضاع الفلاحين في عهد ما قبل الفتح العربي كما يصفه كريستنسن A. Christensen : «إيران في حكم الساسانيين» الترجمة العربية (يحيى الخشاب، دار الفكر العربي، القاهرة).

(4) بندي جوزي، من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، ص 92.

2 - ثورة الزنج: ترتبط هذه الثورة ارتباطاً مباشراً بأسوأ ظاهرات الاستغلال الإقطاعي للقوى البشرية المشغلة في الأرض. والمواجهة هنا مباشرة أيضاً هي بين هذه القوى وبين مالكي الأرض. ولكن الظاهرة الخاصة هنا تكمن في أن الفلاحين الأصليين في منطقة البصرة من جنوب العراق كانوا، تحت وطأة الضرائب وقسوة الجباة، يضطرون لهجر العمل في الأرض، خصوصاً بعد أن أصبحوا لا يملكون منها شيئاً منذ اتخذت دولة الخلافة خطوة إقطاع التجار الأثرياء أراضيها للتخلص من أعباء استثمارها وأقبال هؤلاء التجار على توظيف أرباحهم من التجارة في استملاك المزيد من أراضي الفلاحين الصغار. فأدى ذلك أولاً إلى تعرية هؤلاء الفلاحين من ملكياتهم الصغيرة بصورة شملت أوسع الجماهير الفلاحية. وأدى ثانياً إلى انتشار الملكيات الزراعية الكبيرة<sup>(1)</sup> على نحو احتاج معه استثمار هذه الملكيات إلى كثافة الأيدي المشغلة في الأرض، على حين كانت هجرة الفلاحين عن الأرض تتعاظم باستمرار تخلصاً من إرهاق الإقطاعيين الجدد لهم بتشديد العمل مع قليل من العائدات المادية للعيش.

هذه الظروف دفعت « أصحاب الإقطاعات» أن يبحثوا عن قوى للإنتاج من الأيدي العاملة الرخيصة، فوجدوا ضالتهم في زنج شرقى أفريقيا، فجلبواهم بأعداد هائلة، وحشدوهم في منطقة البصرة حيث نشب ثورتهم<sup>(2)</sup>. كان على هؤلاء الزنج أن يعملوا في منطقة البصرة، بالأرض، تحت وطأة أقسى ظروف العمل وأسوأ أحوال العيش والشروط الصحية، يفتک بهم سوء الغذاء وجهد العمل وانتشار الأمراض، مع حرمانهم الجانب الإنساني ببعدهم عن أوطانهم وأهاليهم. نرى إذن هذه الجماعة المضطهدة من شغيلة الأرض كانت مشبعة بذوافع الانفجار وعوامل الحقد الاجتماعي المشروع حين

(1) عبد العزيز الدوري، دراسات في العصور العباسية المتأخرة، بغداد 1945، ص 20.

(2) انظر أحمد علي، ثورة الزنج، ص 74.

ووجدت في «علي بن محمد»<sup>(1)</sup> معبراً عن هذه الدوافع وقائداً منظماً لها. من هنا كانت استجابة الزنج له سريعة.. لقد هزت ثورة الزنج دولة الخلافة هزة عنيفة بما اكتسحت، خلال خمسة عشر عاماً، من مدن وقرى وأراضي عามرة، وبما هزمت من جيوش للدولة، وبما هددت به النظام القائم من أخطار، ثم بما عطلت من فاعليات اقتصادية: زراعية وتجارية، وما كلفت خزينة الدولة من تكاليف لم تكن هذه الخزينة قادرة على تحملها في ذلك الحين.

صحيح أن ثورة الزنج هذه لم يكن لها برنامج يحدد أهدافها، لكن فقدانها البرنامج ليس يرجع إلى نقص في مضمونها الاجتماعي الشوري التاريخي، بل يرجع إلى مدى الثغرة الإيديولوجية بين جماهير الثورة وقيادتها. فإن «علي بن محمد» حين تصدى لقيادة ثورة الزنج هذه لم يكن لديه أي دافع طبقي أو فكري يؤهله لحمل إيديولوجية هذه الفتنة الاجتماعية المسحورة. لذلك لم يكن مؤهلاً لصياغة إيديولوجيتها في شكل برنامج يحدد أهداف ثورتها، على حين كانت هي – أي فئة الزنج – من التخلف الاجتماعي والذهني بحيث لا تستطيع صياغة هذا البرنامج. وتنبغي الإشارة أخيراً إلى أن ثورة الزنج هذه في البصرة هي الثالثة من نوعها<sup>(2)</sup>، وإن كانت هي الكبرى بينها<sup>(3)</sup>.

(1) في المجلد الأول تفاصيل وافية عن سيرة هذه الشخصية التي قادت ثورة الزنج بشجاعة وقدرة تنظيمية رائعة جعلت من هذه الثورة إحدى الانتفاضات المتميزة في تاريخ الصراع الاجتماعي، رغم ارتكابها أخطاء لم يكن من الممكن تجنبها في تلك الظروف التاريخية.

(2) صالح أحمد العلي، *الانتفاضات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري*، ط 2، بغداد 1969، ص 74. (كانت الثورة الأولى زمن الحجاج – نقاً عن البلاذري، *أنساب الأشراف*، ص 303، وكانت الثانية زمن المنصور – نقاً عن وكيع، *أخبار الفضة*، ج 2، ص 57).

(3) كانت ثورة الزنج طبقة محضأً ولم تكن عنصرية بين سود وبيض، بدليل ظروفها الاقتصادية – الاجتماعية، وبدليل أن قيادتها من البيض (قائدها الأول علي بن محمد وأعوانه: علي بن أبان، ويحيى بن محمد، ومحمد بن سلم) وأن جماعات

3 – حركة القرامطة: <sup>(1)</sup> هذه حركة ذات جانب ثوري كانت لها نظريتها وإيديولوجيتها، ووضعت لنفسها خطة و برناماً جاً يتفقان مع نظريتها وإيديولوجيتها. غير أن هذا الواقع بالذات كان السبب – كما يبدو – في إحاطة تاريخها وإيديولوجيتها بكثير من الغموض. أما كتب تاريخ المذاهب والفرق في الإسلام فهي تتحدث عنها – غالباً – من طرف واحد، أي من طرف خصومها، لأن مصادرها المباشرة، أي مؤلفات القرامطة أنفسهم، اكتفت مصيرها الغموض كذلك. إن هذه الظاهرة بذاتها هي من الدلائل على كون هذه الحركة كانت في الواقع المعارض لإيديولوجية الدولة الرسمية ومن تمثلهم الدولة من الإقطاعيين، وكذلك رجال الدين من المحافظين. وبقطع النظر عن تفاصيل الخلاف، بين مؤرخي الفرق والمذاهب في الإسلام، بشأن علاقة القرامطة بالإسماعيلية، تميل إلى الرأي القائل بأن حركة القرامطة نبت من الحركة الإسماعيلية، ثم حدثت فجوات بينهما نرجع أن مصدرها عملي سلوكي وسياسي أكثر منه فكريأً أو إيديولوجيأً أو مذهبياً.. والمهم في موضوعنا الآن أن نرى كيف دخلت حركة القرامطة حياة جماعات كبيرة من صغار الفلاحين وسائر كادحي الريف والحرفيين وغيرهم من الكادحين والمعدمين من سكان المدن في منطقة واسعة بين البصرة والكوفة من العراق، وفي منطقة البحرين، وبعض

---

= كبيرة من الأعراب ومن الفلاحين غير الزنج قدموا لهذه الثورة مساعدات قيمة من حيث تموين جيوشها (علبي، ص 114، كما في الطبرى، ج 8، ص 91 و 95)، وعبد الفتاح عليان، قرامطة العراق، ص 24، نقاً عن تولدك، «صور من تاريخ الشرق»، ص 152 – 153).

(1) المرجح أن اسم القرامطة يرجع إلى كون أول من نظم الحركة، ونشرها في منطقة الكوفة، ومنها انطلقت إلى حيث عرف التاريخ مناطق انتشارها، كان اسمه «حمدان قرمط». كان حمدان هذا كادحاً زراعياً بسيطاً في إحدى القرى المجاورة للكوفة، ثم اتصل به أحد دعاة الإسماعيلية المعروف بالحسين الأهزوي (264هـ/877م)، فأدخله حظيرة الدعوة وعهد إليه أمر التبشير بها في تلك الناحية وتنظيم أتباعها. لكن القرامطة أنفسهم لم يكونوا يسمون جماعتهم بهذا الاسم الذي عرفوا به، بل كانوا يسمون أنفسهم: «المؤمنون المنصوروون بالله والتاصرون لدينه والمصلحون في الأرض». (راجع عليان، القرامطة في العراق، ص 30، 35، 76).

مناطق بلاد الشام، بل بعض نواحي اليمن في جنوب الجزيرة، وكيف اجتذبت الحركة هؤلاء الناس المستضعفين والمغضطهدين<sup>(1)</sup>، وجعلت منهم جيشاً مسلحاً يقاتل بحماسة جيوش الخلافة العباسية هنا وهناك، وأقامت لهم جمهورية في البحرين كانت تعبيراً عن أحلامهم الطبقية المبهمة الجدود يومئذ، وعاشت هذه الجمهورية مستقلة عشرات السنين كتجربة تاريخية فريدة من حيث موقعها المكاني والزمني ومن حيث مضامونها الثوري.

نفهم من المقرizi<sup>(2)</sup>، مثلاً، أن دعوة القرامطة في نواحي الكوفة قد انتشرت بين مختلف القبائل العربية القاطنة يومئذ هناك، إضافة إلى النبط العاملين بالزراعة في سواد الكوفة، حيث كان لها تنظيم دقيق يعمل سراً بمهارة ودأب، وكان دعاتها على صلة مستمرة بالأعضاء والمنظمات وفق خطط منسقة للاطلاع على شؤونهم وسير الدعوة بينهم. لقد ظهرت براعة حمدان قرمط التنظيمية في هذا المجال يعاونه إثنا عشر تقبياً اختارهم من بين الدعاة على نحو ما كانت تعمل الإسماعيلية. هذا الأسلوب التنظيمي الدقيق رافقه تنظيم مالي ساعد في توسيع مجال الدعوة بين جماهير الفلاحين القراء وكادحى الريف والحرفيين الصغار في العراق. يقوم التنظيم

(1) يقول البغدادي، الفرق بين المفرق، ص 142، عن هؤلاء الناس الذين استجابوا للدعوة القرمطية من قبائل جنوب العراق وبادية الشام بأنهم كانوا مفترض الأمثال في الفقر. والدمشقي، أبو الفضل، الإشارة في محسان التجارة، القاهرة 1318هـ، ص 43. يصف أهل الحرف وعامة الشعب، الذين انضموا لهذه الدعوة من سكان المدن بأنهم كانوا أكثر الأحرار فقرأ.

(2) المقرizi، تقى الدين، اتعاظ الحنفاء بذكر الآئمة الفاطميين الخلفاء، نشر جمال الشيال، القاهرة 1948، ص 104.

(3) النبط «قوم من العجم كانوا يتزلبون بين العراقيين وسموا نبطاً لاستباطهم ما يخرج من الأرضين، ثم استعمل في أخلاق الناس وعوامهم» (المنجد - مادة نبط). ويقول د. عبد العزيز الدوري إن لفظ النبط يطلق على فلاحي العراق القدماء الذين يتكلمون الآرامية ودخل هؤلاء في جملة الفرس وانتسبوا إليهم بعد إضياف الفرس لهم، ثم أسلموا وكانتوا يتكلمون لغة عربية ركيكة، لكنهم تمسكوا بتقاليدهم السابقة للإسلام، وقد استقر بينهم بعض البدو وأصبح الجميع سوادين (الدوري، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، بغداد 1948، ص 26).

المالي هذا، أولاً، على فرض ضرائب معينة على الأتباع، ويقوم ثانياً، على توزيع الأموال المجتمعة من الضرائب والممتلكات التي تنازل عنها أصحابها لمصلحة الدعوة توزيعاً بين الأتباع حسب حاجاتهم. كما أمكن الاستفادة من هذه الأموال ببناء قلعة حصينة لهم قرب الكوفة سنة 277هـ سميت «دار الهجرة»، ويتسلّح الأتباع تقوية لحركتهم ولفرض هيبتها في نفوس الناس واستعداداً للثورة<sup>(1)</sup>. ولكن دولة الخلافة لم تبد اهتماماً يذكر بهذه الحركة إلا منذ عام 287هـ/900م وأثناء خلافة المعتصم العباسي (279 - 289هـ/892 - 901م). فقد بدأت الدولة منذ ذلك الحين تشتد في مطاردة القرامطة إذ أحست بخطر حركتهم اجتماعياً وإيديولوجياً، فضلاً عن خطورها على السلطة السياسية للخلافة. ويدلّنا على مدى هذا الخطر عمقاً واتساعاً ما ذكره ابن الأثير<sup>(2)</sup> من أن أحد قواد جيش المعتصم فاجأ القرامطة في أحد مراكزهم من منطقة الكوفة عام 287هـ، فقتل رؤسائهم وأسر الآخرين ولكنه اضطر إلى تسريحهم جميعاً لأنهم كانوا من الفلاحين، وأن قتلهم أو إيقاعهم في الأسر يومئذ يعني تعطيل الأرض هناك من الزراعة. ففي هذه الواقعة دلالة على الجانب الطبي من القضية أولاً، وعلى كثرة الفلاحين الداخلين في الدعوة القرامطية ثانياً، إلى حد أن غيابهم عن الأرض كان يؤدي إلى شلل حركة الزراعة في المنطقة. ومنذ هذه الواقعة تابعت الحركات المسلحة للقرامطة في العراق، دون أن تستطيع جيوش الخلافة العباسية القضاء على حركتهم. وخلال هذا الصراع الدامي بين الدولة والقرامطة في العراق استطاع أحد زعمائهم التسلل إلى بلاد الشام عام 289هـ/901م فأسس هناك بؤرة جديدة للحركة القرامطية المسلحة وسعت مجال الدعوة من جهة، وأطالت زمن هذا الصراع الذي أفقد سلطة الخلافة سيطرتها على كثير من الأقاليم من جهة ثانية. ثم زاد خطر هذه الحركة في مواجهة النظام الاجتماعي لدولة الخلافة، حين نجح أحد الدعاة

(1) راجع الطبرى، ج 8، ص 230.

(2) ابن الأثير، الكامل، ج 6، ص 95.

القرمطين<sup>(1)</sup> الذي أرسله حمدان قرمط إلى البحرين داعياً للحركة. فقد وجد أبو سعيد الجنابي في البحرين استجابة واسعة للدعوة بين سكان المدن هناك وسكان الباذية أيضاً، إذ نشر فيهم فكرة المواخاة الشاملة بين الناس، مهما اختلفت انتماءاتهم الدينية والعرقية والجغرافية. وأثار فيهم كذلك أحلام السعادة في الحياة على هذه الأرض دون انتظار السعادة الأخرى الموعودين بها في الأديان.

منذ أواخر القرن الثالث وبداية القرن الرابع الهجريين، تركزت قوة المواجهة المسلحة بين القرامطة ودولة الخلافة في جهة قرامطة البحرين. فقد ظلت قوى هذه الجهة القرمطية تتعاظم ويستعصي على جيوش الخلافة إخضاعها حتى انسلخت منطقة البحرين عن سلطة الخلافة، واستقلت دولة البحرين القرمطية في عهد سليمان أبي طاهر أحد أبناء أبي سعيد الجنابي. وذلك أثناء عشرينات القرن الرابع. وحيثند نشأت أول جمهورية عربية في العصر الوسيط، بل في تاريخ العرب كله، لها نظريتها وليديولوجيتها وبرنامجهما الاجتماعي - الاقتصادي - السياسي. فهي دولة من طراز جديد كل الجدة في عصرها، لا تقوم على الدين، بل هي أقرب إلى العلمانية بمفهومها المعاصر. صحيح أن الدعوة القرمطية رفعت، أثناء كفاحها في العراق، شعارات ذات وجه ديني مذهبى، لا سيما شعار الطاعة للإمام الخفي المتضرر. لكن ظهر، بعد قيام جمهورية البحرين، أن فكرة الإمام هذه ليست أبعد من كونها فكرة اجتماعية في شكل ديني. لكن أعمال التخريب وسفك الدماء التي ارتكبها الجمهورية القرمطية، بفظاظة، تجاه الكعبة والحجاج المسلمين، كانت تعبراً غير موفق عن مكافحة ما يعتقد القرامطة «وثنية»، من جهة، وتعبراً - من جهة ثانية - عن محاولتهم إضعاف هيبة دولة الخلافة بإظهارها لدى الرأي العام الإسلامي أنها عاجزة عن حماية أقدس الأماكن والشعائر الإسلامية وعن تحقيق سلامه حجاج هذه الأماكن

(1) هو أبو سعيد الجنابي، نسبة إلى قرية في جنوب إيران تسمى «جناب». وأبو سعيد هذا كان كادحاً يشتغل بترقيع أكياس الطحين لقاء أجر بخس جداً (راجع بندي جرزي، من تاريخ الحركات الفكرية، ص 167).

ال المسلمين. وكذلك شأن الهجمات الفظيعة التي اقترفها قرامطة البحرين حيال مدینتي الكوفة والبصرة أكثر من مرة. ولسنا نعتقد أن النهب والقتل كانا مقصودين لذاتيهما، بل وسليتين للجمهورية القرمطية استغلهما المحافظون وممثلو الإيديولوجية الرسمية لإضفاء الطابع الهمجي على حركة القرامطة بذاتها.

كل ما يمكن قوله، بشأن عقيدة مؤسسي جمهورية البحرين القرمطية، أنه كانت لهم فلسفة، ولم تكن لهم عقيدة بالمعنى الديني. تمثل هذه الفلسفة بفكرة «تأليه» العقل، أو «عقلنة» الله. فهم يقولون بـ«العقل الأعلى» الذي هو الله، أو الحكمة العليا. لقد ألغوا الطقوس والشعائر الدينية كلياً، ولكن ذلك لم يمنع أن يرى ناصر خسرو في الأحساء، أثناء زيارته جمهورية القرامطة سنة 1052م، مسجداً بناء أحد الفرس السبيين هناك، وأن يشهد لهم هذا الرحالة الفارسي بأنهم «لا يمنعون أحداً من إقامة الصلاة، أما هم فلا يقيمونها»<sup>(1)</sup>. لقد كان البغدادي على حق، إذن، بقوله عنهم إنهم «ينكرون الرسل والشريائع كلها»<sup>(2)</sup> إذا كانقصد بالشريائع لاهوتيات الأديان. أما النظام السياسي لجمهورية البحرين، فقد كان يختلف، جوهرياً، عن الأنظمة السياسية الأولغارشية<sup>(\*)</sup> (Oligarchies) السائدة في العصر الوسيط، إذ كان للجمهورية شكل من القيادة الجماعية. فهناك حكومة يرئسها ستة أشخاص يؤلفون ما كانوا يسمونه مجلس «العقدانية»، الذي كان ينتخب مواطنو الجمهورية أعضاءه من أسرة سليمان أبي طاهر وأعوانه المقربين أو غيرهم ممن يثقون بهم من ذوي الدرجات العالية في منظمة الحركة، وهناك ستة وكلاء لأعضاء «العقدانية» يجلسون على تخت وراءهم، أو يجلسون على مقاعدهم حين يغيبون عن الجلسات. ومجلس

(1) المرجع السابق، ص 209، نقاً عن ناصر خسرو، سفرنامه، طبعة C. Schefer في باريس، ص 228.

(2) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 277.

(\*) تعبر يوناني يقصد به نظام الحكم الذي تسيطر عليه قلة قليلة من الأغنياء وذوي الامتيازات. (الناشر).

«العقدانية» هذا يصدر مقرراته في شؤون الجمهورية بالإجماع<sup>(1)</sup>. ويبدو أن هذا الشكل من النظام السياسي ظل متبعاً في جمهورية البحرين حتى الزمن الذي زار فيه ناصر خسرو هذه الجمهورية (سنة 1052م)<sup>(2)</sup>.

ومما وصل إلينا من تشريعات «العقدانية» الباكرة إلغاء ضرائب الأراضي، وإلغاء الرسوم، وسن نظام ضرائي لا يرهق المواطن المكلف، مثل وضع ضريبة على المراكب التي تمر في الخليج، وضريبة على أهل مقاطعة عمان وضريبة على الحجاج الذين يقصدون مكة والمدينة كل عام، وضريبة على صيادي المؤلو في مياه البحرين والخليج. وتأتي بقية الموارد المالية من الضرائب التي تفرضها الجمهورية، سنوياً، على بعض مدن العراق وقراء، بالإضافة إلى موارد الثروة الداخلية من ثمرات أرض البحرين وعمان التي كانت من أخصب أراضي جزيرة العرب<sup>(3)</sup>. وبفضل السياسة المالية السليمة المنظمة صح القول بأن «مالية البحرين بلغت في عهد القرامطة درجة لم تبلغها (...) في دور آخر من أدوار تاريخها»<sup>(4)</sup>. أما نوعية ملكية الأرض فليس لدينا حتى الآن من المصادر ما يوضح هذه القضية، ولكن يمكن أن نفهم من ناصر خسرو ما يلقى عليها بعض الضوء، فهو يخبرنا أن هناك ثلاثين ألفاً من السودان يشتغلون في الحقول والبساتين على حساب «العقدانية» وهي الحقول والبساتين التي اشتراها بمال الأمة، وأن الشعب هناك لا يؤدي لحكومته ضرائب ولا أعشاراً، وأنه حين يصيب أحدهم فقر، أو يقع تحت دين لا يستطيع وفاءه، تسلفه «العقدانية» ما يحتاج إليه دون فائدة، وأن حكومة الجمهورية كانت إذا دخل الأحساء غريب ذو حرفة تسلفه ثمن أدوات العمل حتى يعمل في حرفة ويكسب عيشه ويسدد السلفة دون فائدة، وأنه كان إذا أصابت صاحب بيت أو طاحون مصيبة وكان

(1) راجع بندي جوزي، ص 192 – 193.

(2) المرجع نفسه، نقلأً عن ناصر خسرو، سفرنامه، ص 226، 228.

(3) المرجع نفسه، ص 196.

(4) المرجع نفسه.

ضعيفاً أمدته «العقدانية» بالشغيلة لترميم بيته أو طاحونه<sup>(1)</sup>. ذلك بالإضافة إلى قوله بأن في الأحساء طواحين للحكومة تطعن للناس قمحهم دون أجراة، وأنه لم يبق في البلاد فقير<sup>(2)</sup>، بالإضافة إلى أن التجارة الداخلية والخارجية كانت في يد الحكومة، وأن أرباحها تتفق على المصالح العامة وتحسين أعمال المزارعين والشغيلة<sup>(3)</sup>.

إن هذه الواقعات تكشف أن شكلاً من «القطاع العام» في جمهورية البخيرين كان هو الطابع الغالب للمؤسسات الاقتصادية - الاجتماعية. وهذا هو الوجه الثوري الأساسي لهذه التجربة الفريدة في تلك العصور. ومن هنا بالذات تتبع قوة الصمود التي صارت هذه التجربة عشرات السنين رغم كونها محاطة بالقوى المعادية لها طبيعياً وإيديولوجياً، وكانت تعمل بكل جهد لخنقها قبل أن تصبح مثالاً خطراً على النظام الاجتماعي العام للدولة الخلافة، ودولاتها بعد ذلك. وحين لم تستطع خنقها شوهرت تاريخها وطمست إيجابياتها ولم تدع ما يبرز منها للتاريخ سوى سلبياتها وأخطائها التي كانت أخطاء فادحة بالفعل.

4 - اهتزاز إيديولوجية الخلافة: إن وقفتنا أمام النماذج الثلاثة السابقة من الثورات والانتفاضات التي واجهتها دولة الخلافة على مدى القرن الثالث الهجري وامتداد آثارها إلى ما بعد هذا القرن، لم تخرج بنا عن دائرة الموضوع الذي نحن بصدده. الواقع أننا تعمدنا هذه الوقفة كي نكشف عن جوهر هذه النماذج الثلاثة، من أجل أن يساعدنا ذلك في إيضاح ما كانت تعانيه دولة الخلافة، في تلك المرحلة، من اهتزاز وتصدع يتعرض لهما النظام الاقتصادي - الاجتماعي نفسه الذي تقوم عليه المؤسسات السياسية والحقوقية والإيديولوجية. وقد انعكس هذا الاهتزاز والتتصدع على الأجهزة العسكرية وأنظمتها المالية عجزاً عن أداء دورها في

(1) المرجع نفسه، ص 198، نقاً عن خسرو، سفريات، ص 227 - 228.

(2) أيضاً، ص 199، نقاً عن خسرو، الصفحة نفسها.

(3) أيضاً، ص 200.

خدمة أهداف النظام، بل عجزاً عن حماية النظام - بالدرجة الأولى - من الحركات الاجتماعية والانتفاضات الجماهيرية المسلحة وغير المسلحة. فإن الواقع الذي لحظناه من استفحال الثورات الثلاث المذكورة وغيرها<sup>(1)</sup>، لم يكن ناشتاً - بالأساس - عن الضعف الممكّن في جيوش الدولة وأوضاعها المالية بقدر ما كان هذا الضعف نفسه ناشتاً عن علل النظام وضعفه وعجزه. يتحدث المؤرخون كثيراً عن الآثار السلبية لتغلل نفوذ الأتراك في مختلف مراقب الدولة، وعن نعمة الجماهير الشعبية من تفاقم هذا النفوذ إلى حد التصرف لا بوصول هذا الخليفة أو ذاك إلى سدة الخلافة فقط، بل حد التصرف كذلك بحياة الخلفاء، أي بقتلهم جسدياً<sup>(2)</sup>. لكن المؤرخين هؤلاء لم يحاولوا أن ينفذوا إلى ما وراء هذه الظاهرة في الواقع المادي الملموس. إن العلة الكامنة وراء الظاهرة هذه تبدأ، حقيقة، بنشوء ما قد يصبح أن نسميه بالإقطاعية «اللامركزية». يعني بها الاستقلالية الواسعة الحدود التي كان يتمتع بها ممثلو السلطة في مختلف أقاليم الدولة العباسية، فأتاح لهم ذلك أن يتحولوا في الأقاليم التي يعملون فيها إلى إقطاعيين يحتلون المرتبة الأولى بين ملاكي الأرض، وأن يرشوا مركز السلطة في دار

(1) نذكر من أمثلة ذلك: تمرد أبي حرب العبرق البصري الذي حدث في خلافة المعتصم بن الرشيد. فقد ظهر أبو حرب هذا في جبال الأردن، معلنًا العصيان على الدولة وهو يضع على وجهه برقطًا في النهار يخفى به نفسه، فاستجواب له كثير من فلاحي تلك المنطقة، ولم تستطع الدولة القضاء على حركته إلا في موسم الزرع، أي وقت انشغال الفلاحين أتباعه بحراثة الأرض.. ونذكر أيضًا ثورة الحسن بن زيد العلوى وتكونه دولة علوية في طبرستان، وقيام الدولة الصفارية في طبرستان (254 - 290هـ) وتأسس أحمد بن طولون دولة مستقلة في مصر (راجع عليان، قرامطة العراق، ص 125، 127).

(2) راجع في هذا الموضوع تاريخ الطبرى، ج 7، ص 226، 312، 314، 316 - 317، 392، 541 - 542، 571 - 573. السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 235 والمسعودي، مروج الذهب، ج 4، ص 64، 69 - 70. وابن الأثير، الكامل، ج 7، ص 63 - 64، وج 5، ص 219. وياقوت الحموي، معجم البلدان، ج 5، ص 14.. وغيرها من أمهات المصادر.

الخلافة بالوافر من الأموال للبقاء على مراكزهم وإقطاعاتهم، وهذا كان يقتضيهم أن يقلوا الفلاحين وجماهير الكادحين في الأقاليم بائقن الضرائب وأسوأ أشكال الجباية، تغذية لحاجات الترف الأسطوري الذي كان منغمساً فيه سكان قصور الخلافة في المركز. ذلك مما أدخل عوامل الضعف والعجز في علاقات الإنتاج الإقطاعية نفسها من جهة، لأنه أدخل الوهن والعجز عن التطور لدى القوى المنتجة العاملة في الأرض، ولدى الأرض نفسها. ومن جهة ثانية، أوجدت عوامل الانحلال والتفكك في روابط المؤسسة السياسية التي هي «الدولة»، فأصبح القائمون على رأس هذه المؤسسة عاجزين عن الرقابة على تطبيق التشريعات والقوانين والأنظمة وأولئك الدولة، وعاجزين في الوقت نفسه عن تقديم أبسط الخدمات الاجتماعية، بأبسط مفهوماتها في ذلك العصر، إلى جماهير المواطنين «الرعايا»..

من هنا حدث ما يسميه بعض الباحثين<sup>(1)</sup> «فقدان ثقة» الخلفاء العباسيين، منذ عهد المعتصم، بالفرس والعرب، واضطرارهم لاصطناع الأتراك في أجهزة الجيش أولاً، ثم الإدارة من قاعدتها إلى القمة، ثم تحول الأتراك هؤلاء إلى أداة تخريب جديدة، وأداة تنكيل بالخلفاء الذين لا يسلسون لمطامعهم ورغباتهم، ثم تحول - أي الأتراك - إلى إقطاعيين أشد تخريباً لعلاقات الإنتاج الإقطاعية من سابقيهم.

لكن، ليست هي مسألة «ثقة» بهؤلاء القوم وأولئك أو عدم ثقة. وإنما هي مسألة نظام اقتصادي - اجتماعي بلغ مرحلة العجز عن تطوير نفسه أولاً والعجز ثانياً عن حماية مؤسساته من الانهيار ومن نعمة جماهير المستمرة والمضطهدة والبائسة. لذلك أخذ يتخطى بعلمه وأمراضه، وأخذ يعمق الهوة بين الحاكمين وجماهير المواطنين، ويعمق اعتمال النعمة في هذه الجماهير بحيث أصبحت تستجيب لكل دعوة للثورة، ولكل تمرد على الدولة، ولكل حركة تقوم على أي نوع من الفكر يعارض فكر السلطة العليا. ثم أن

(1) راجع عبد الفتاح عليان، قرامة العراق، ص 117.

المسألة ليست أيضاً مسألة فرس وعرب وترك وديلم إلخ.. أي أنها ليست مسألة «قوميات»<sup>(1)</sup>، رغم أنها لا تنكر أن مشاعر العصبيات لم تكن بعيدة عن حواجز بعض الحركات التي ظهرت في هذا الإقليم أو ذاك بقيادة شخصيات تنتهي، أصلاً، إلى بعض «القوميات». غير العربية، في بلاد دولة الخلافة. ولكن هذه الحواجز – إذا كانت موجودة بالفعل – إنما كانت تتحضر في الشخصيات القائدة، أو الشخص الواحد القائد لهذه الحركة أو تلك. غير أن الملحوظ، تاريخياً، أنه ما من قائد لأية ثورة أو انتفاضة نهضت في وجه الخلافة العباسية، رفع آية شعارات قومية صريحة في المناطق غير العربية، بل الذي نعرفه أن قيادات هذه الثورة والانتفاضات كانت مضطربة، لكي تجذب الجماهير إليها، أن ترفع شعارات أو تعلن برامج، تتصل بمطالب هذه الجماهير الاقتصادية والاجتماعية، إما مباشرة، وإما بواسطة أفكار ذات إطار ديني أو فلسفى لا يحجب المضمون الواقعي لهذه المطالب، كما نلحظ ذلك في الحركات القائمة على فكرة الإمام المتظر.

هذا واقع تاريخي، وليس افتراضاً نظرياً. وهو يعني بوضوح: أولاً – أن الجماهير لم تكن قط في عزلة<sup>(2)</sup> مما تجريه رياح الأحداث داخل مقاصير

(1) حين ضاق صدر الخليفة العباسي المعز بن الم توكل (252 - 866هـ / 868) بأساليب الجنود الأتراك في الضغط عليه بمعطاليهم، استعان عليهم بالجنود المغاربة (أي الجنود العرب في الجيش العباسي) لكن المعز عجز عن دفع رواتب الجنود، فاتفق الأتراك والعرب من الجنود على موقف واحد معاد لل الخليفة نفسه، ثم اشتركوا معاً في قتل المعز (أنظر ابن الوردي، تاريخه، ص 332). إذن، لم تمنع العصبية لدى الجنود العرب ضد الأتراك المسيطرین سياسياً من أن يتلقوا مع زملائهم: «الطبقيين»: الجنود الأتراك، في موقف موحد يتصل بمصلحتهم المادية المشتركة، رغم كون الخليفة، القتيل بآيديهم معاً، عربياً..

(2) من الوسائل الكثيرة التي كانت الجماهير تستخدمها، حينذاك، في الكفاح الاجتماعي ما تعبّر عنه هذه الواقعة: نصب الأتراك محمداً بن الواثق خليفة بعد مقتل المعز بن الم توكل، ولقبوه بالمهدى (255 - 868هـ / 869م) ولكن المهدى خيب ظنهم. فقد حاول التخفيف من الإسراف وتحسين أجهزة الدولة

الحكم وأهل النظام القائم حينذاك، ولم تكن مستسلمة لمجاري رياح الأحداث هذه دون مقاومة، مهما يكن شكل المقاومة. وثانياً - أنَّ هذه الجماهير لم تكن تتحرك للدفاع عن قضية أو إيديولوجية غير القضية أو الإيديولوجية المعبرة عن مصالحها الطبقية بوجه ما، لا نزعم - بالطبع - أنها كانت ذات وعيٍ طبقي بالمفهوم العلمي لهذا الوعي. ذلك زعم لا يمكن القول به بالنسبة للظروف التاريخية للعصر الوسيط. وإنما الذي نعنيه هنا أنَّ الحافز الطبيعي العفوي هو الذي كان لدى هذه الجماهير في ذلك العصر، يحركها من وراء كل حاجز تقليدي أو لاهوتى يمنع عنها حضور الوعي الصحيح للحدود الطبقية التي تميزها في عملية إنتاج الخبرات المادية للمجتمع.. لقد تلمس المؤرخ البغدادي<sup>(1)</sup> هذه الحقيقة من بعيد دون أن يصل إليها. ذلك حين حاول أن يعلل الاستجابة السريعة الواسعة النطاق التي استقبل بها فلاхи سواد الكوفة<sup>(2)</sup> دعوة القرامطة في وقت قصير، فنسب إليهم الجهل بأمور الشريعة الإسلامية، وكون هذا الجهل سبباً عندهم لاتباع مصالحهم الشخصية عند التعارض بينها وبين العمل بأحكام الشريعة. إن هذا التعليل - رغم سذاجته من حيث ارتباطه بجهل الشريعة الإسلامية - يشتمل على نظرة واقعية تكاد تدرك العامل العادي الحاسم في التحركات الاجتماعية، ولكن البغدادي لم يكن بإمكانه، في ذلك العصر، أن يسمى المصالح الطبقية (الاقتصادية - الاجتماعية) باسمها الحقيقي، فدلل عليها تلك الإشارة المعبرة عنها بشكل ساذج، ثم سماها المصالح «الشخصية»!

\* \* \*

= وأوضاع المظلومين، فأثار بذلك نفمة الأتراك الذين نصبوه، وأخذوا يدبرون لإزالته أو إبادته جسدياً كالعادة، فأحس «العام» ببرادر المؤامرة، واتخذوا موقفاً للدفاع عن الخليفة. لقد أعدوا رقعاً (متشورات) ألقواها في الطرقات والمساجد مكتوبًا عليها: «يا معاشر المسلمين ادعوا الله لخليفكم العدل، أن ينصره الله على عدوه وبيفيه مؤونة ظالمه، ويتم النعمة عليه وعلى هذه الأمة ببقائه، فإن الأتراك قد أجبروه بأن يخلع نفسه» (الطبرى، تاريخ الأمم، ج 7، ص 571 - 572).

(1) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 142.

(2) سواد الكوفة: يعني قراها وأريافها.

من هذا العرض التركيببي لأبرز الظاهرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية السائدة مجتمع الخلافة العباسية خلال القرن الثالث الهجري، نفيتحقيقة مهمة كنا نحاول بها العرض أن نصل إليها في ضوء الواقعات التاريخية. هذه الحقيقة هي أن تلك الظاهرات بجملتها، وبما كانت تشير في المجتمع من انتفاضات وثورات وغيرها من أشكال الرفض والمقاومة، قد جعلت أسس النظام الاجتماعي القائم حينذاك عرضة للاهتزاز والاختلال، وأخذت تحدث أنواعاً من التصدع في أهم مركباته ومسلماته الفكرية والحقوقية. وذلك يعني أن التصدع كان يتسرّب وقتذاك إلى إيديولوجية هذا النظام ذاتها، وقد كانت الإيديولوجية الدينية هي السند الحقوقي الأساس لسلطة الخلافة وسيطرتها السياسية، أي سلطة المنتفعين بالنظام الاجتماعي، نظام علاقات الإنتاج القائمة، والذين كانوا يخذلون من المفهوم الروحي للخلافة ومن إيديولوجيتها الدينية حصناً لهم وسلاحاً لمحاربة الأفكار والحركات والانتفاضات ذات المضمون الاجتماعي الثوري.

5 - علم الكلام يستند مهمته: كان علم الكلام المعتزلي، كما أوضحتنا في المجلد الثاني، نوعاً من الممهدات الفكرية لتصديع إيديولوجية الدولة من بعض جوانبها، حين كانت في أعلى مراحل قوتها ومنتاعتها. لذلك كان من ظبائع الأمور أن لا تظهر الممهدات الفكرية تلك (علم لكلام) خارج الإطار نفسه الذي تتحرك ضمنه إيديولوجية دولة الخلافة، أي الإطار اللاهوتي الإسلامي، إطار الفكر الديني القائم على أصول الإسلام ومبادئه الأولى. ولكن، جاء القرن الثالث الهجري وهو يحمل على كتفيه ذلك التراكم الكمي لتأثيرات العوامل المستجدة باستمرار، أي العوامل التي كانت تعرقل، بل تعطل، تطور علاقات الإنتاج الإقطاعية النامية وتتطور القوى المنتجة في إطار هذه العلاقات. وقد رأينا، في ما سبق من هذا الفصل، كيف أخذ هذا التراكم الكمي يتفجر، على مدى القرن الثالث، بأشكال متنوعة من الانتفاضات والثورات والحركات الاجتماعية، وكيف كان من آثار كل ذلك أن بدأ النظام الاجتماعي يتعرض للاهتزاز والاختلال والتصدع

في مركباته الأساسية التي تتكون منها إيديولوجية الدولة. ونقصد أن نقول هنا إن هذه الإيديولوجية كانت، منذ منتصف القرن الثالث، قد أخذت تنحدر من أعلى مراحل قوتها ومناعتها إلى مرحلة أصبحت فيها عاجزة عن فرض سيطرتها ذاتها، أو فرض إطارها اللاهوتي - بالأقل - للإحاطة بالأفكار الجديدة، أفكار عصر الثورات والانتفاضات الجماهيرية والحركات الاجتماعية الثورية.

يضاف إلى ذلك كله أن التفاعل الخلاق بين الثقافة العربية في مرحلة نموها وتطورها، وبين «علوم الأول»<sup>(1)</sup> (العلوم الطبيعية، والفلسفية) كان في القرن الثالث الهجري يتعمق تأثيره في شكل تحولات نوعية تدخل على مجلل النشاط الفكري في المجتمع العربي - الإسلامي، كما سترون ذلك بتفصيل في فصل لاحق.

هناك، إذن، تتصدع في إيديولوجية دولة الخلافة من جهة، وتتمثل كيانی - من جهة ثانية - للثقافة العلمية: الطبيعية والفلسفية، كان من تأثيراته أن الفكر العقلاني أخذ يتبلور عند جملة العلماء والمفكرين باتجاه يحاول أن يتخطى التفكير التأملي الصرف الخاضع لسيطرة التوجيه اللاهوتي الخفي والظاهر معاً.

في هذا المذاق العام المتفجر، بمقوماته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية

(1) «علوم الأول»: اصطلاح استعمله العلماء وال فلاسفة العرب ومؤرخو الفلسفة العربية في العصر الوسيط، للدلالة على العلوم الطبيعية والفلسفية القديمة التي ترجمت إلى العربية، ثم أصبحت جزءاً من التراث الفكري العربي - الإسلامي. وهذا الاصطلاح يشمل علوم اليونان القديمة بالدرجة الأولى، وعلوم الفرس والهنود وسائر المصادر القديمة للثقافة العربية في العصور العباسية. إننا نفضل هذا الاصطلاح القديم على الاصطلاح المعاصر الذي يسمى هذه العلوم بـ«العلوم الدخيلة» بالنسبة للثقافة العربية القردوسطية لأن كلمة «علوم الأول» تتضمن نظرة علمية لتسلسل الحضارة بالتعاقب الزمني فقط، دون حصرها في شعب معين أو إقليم جغرافي معين، من حيث هي شركة بين جميع الشعوب والأقوام والأقاليم. في حين أن اصطلاح «العلوم الدخيلة» يتضمن نظرة معاكسة وغير علمية لمفهوم الحضارة. فليس هناك علوم «دخيلة» بالقياس لأي شعب من شعوب الأرض.

والثقافية التي ألقينا عليها تلك الأضواء كلها - نقول: في هذا المناخ ذاته ما كان يمكن لل الفكر الفلسفى ، بعد أن ظل ينمو ويتعرّع في حضانة علم الكلام المعتزلي منذ عهد واصل بن عطاء (131هـ/748م) ، أن يبقى قيد تلك الحضانة حتى في ظروف تتصدّع الإيديولوجية الرسمية ومحاجزها عن فرض سيطرتها ، أو سيطرة إطارها اللاهوتي ، على مجلّم الحركة الناشرة لثقافة المجتمع ، وفي ظروف تبلور الفكر العقلاني باتجاه تخطي المعارف الغبية .

نعتقد أن هذه الظروف التاريخية التي عرضناها ، كانت هي المقدمات المادية الحاسمة لاستقلال الفلسفة ، أي لانتزاعها من ذلك الإطار اللاهوتي المعتزلي (علم الكلام) الذي احتضنها طوال نحو قرن وثلث قرون تقريباً ، برعاية مستمدّة من طبيعة القوانين العامة للتطور ، بالاتساق مع الظروف الخاصة للمجتمع العربي - الإسلامي خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين (الثامن والتاسع الميلاديين) .

## ثانياً - استقلال نسبي

قبل أن نحدد: هل كان استقلال الفلسفة عن علم الكلام ، في القرن الثالث الهجري ، كاملاً أم نسبياً ، علينا أن نحدد مفهوم هذا الاستقلال . فإنه بذلك يتيسر لنا قياس مدى استقلالية الفلسفة .

ليس مفهوم هذا الاستقلال أن تكون القضايا أو الموضوعات التي تعالجها الفلسفة غير القضايا أو الموضوعات التي يعالجها علم الكلام ، ما دام كلا العلمين في عصر واحد وفي مجتمع واحد وفي ظروف علاقات اجتماعية واحدة . ولو أننا قلنا - في هذه الحال - بضرورة هذه المغايرة لحکمنا على كل من الفلسفة وعلم الكلام حكماً مثالياً ، بمعنى أن ذلك يؤدي بنا إلى أن تكون موضوعات هذا العلم وذاك ، خارج المجتمع . وهنا علينا أن نذكر كلمات ماركس الرائعة التي صدرنا بها هذا القسم من كتابنا: (لا يخرج الفلسفة من الأرض كما تخرج النباتات الفطرية ، وإنما هم ثمار عصرهم وشعبهم إلخ . . .) . إن الفارق بين علم الكلام المعتزلي وبين

الفلسفة التي انفصلت عنه واستقلت بنفسها، ليس هو بالفارق القاطع الذي يقيم بينهما حدوداً على شاكلة الحدود بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية مثلاً، فإن علم الكلام، كما بناه المعتزلة، لم يكن شيئاً آخر غير الفلسفة اتخذت من العقائد الإسلامية شكلها المعين، لأنه كان الشكل الأكثر ملاءمة للظروف الاجتماعية التي كانت تتفاعل مع هذه العقائد وتطرح قضايا المجتمع يومئذ على أساسها. وإذا كان القرن الثالث الهجري قد هيأ للفلسفة أن تستقل عن علم الكلام، فإن كل ما كان يعنيه ذلك هو أنه قد برزت في هذا القرن ظاهرات جديدة أزالت تلك الضرورات التي قبضت، من قبل، على الفلسفة أن تتحذى من العقائد الإسلامية شكلاً تظهر به في مجال التعبير الفكري النظري عن مرحلة معينة من تطور المجتمع العربي - الإسلامي الجديد. غير أن قضايا هذا المجتمع الأساسية بقيت هي نفسها القضية الأساسية عند بروز الظاهرات الجديدة المشار إليها، ما دام الإطار العام للعلاقات الاجتماعية لا يزال هو نفسه. أما التحولات التي كانت تحدث في القرن الثالث فإنما كانت تحدث ضمن هذا الإطار ذاته. لذلك كله لم يكن مطلوباً من الفلسفة، عند استقلالها عن علم الكلام، أن تعالج قضايا أو موضوعات غير القضايا أو الموضوعات التي كانت تطرحها ظروف العلاقات الاجتماعية السائدة يومئذ أمام الفكر النظري الفلسفى. ولو أنها طلبت منها ذلك لجعلنا قضايا الفلسفة وموضوعاتها خارج هذه الظروف وهذا المجتمع.

المفهوم الحقيقي الواقعي لاستقلال الفلسفة، في تلك المرحلة التاريخية، هو أنها - أي الفلسفة - أصبحت، في معالجاتها لتلك القضايا نفسها المطروحة أمامها، تنطلق من منطقها الخاص لا من منطق المسلمين الدينية، سالكة في البحث والمعالجة منهجاً تستمد من النظر في الوجود بمعناه الأشمل، نظراً مستقلاً عن المقولات اللاهوتية، معتمداً المقولات التي يستنبطها العقل من دياlectic العلاقات مع الوجود الواقعي. أو يمكن القول - بتعبير آخر - إن معنى استقلالية الفلسفة عن علم الكلام، في تلك المرحلة من تاريخ تطور المجتمع العربي - الإسلامي، هو انتقالها (أي

الفلسفة) من الموضع الذي كانت تحل فيه مشكلة المعرفة – مثلاً – حلاً عقلياً لاهوتياً، مزدوجاً، إلى موقع تملك فيه الحق بأن تحل فيه مثل هذه المشكلة حلاً فلسفياً محضاً منفصلأ عن سيطرة النظرة اللاهوتية التي كانت من مستلزمات علم الكلام.

ذلك ما يعنيه استقلال الفلسفة حينذاك.. لكن، هل أمكن الفلسفة أن تتحقق بالفعل استقلالها بهذا المعنى، آتى؟

الواقع التاريخي يجيبنا: لا. فقد كان من طبائع الأمور أن لا تستطيع الفلسفة التخلص من علاقتها البنوية مع علم الكلام تخلصاً كاملاً. لذا بقي استقلالها عنه نسبياً إلى وقت ر بما يصح القول إنه امتد حتى بداية مرحلة الفلسفة السينوية<sup>(1)</sup>. ذلك أن النزعة اللاهوتية ظلت توجه – من موقع خفي – بعض الاستنتاجات الفلسفية في العهد الأول من استقلال الفلسفة، كالاستنتاج المتعلق بموضوع قدم العالم مثلاً، أو الاستنتاج المتعلق بموضوع خلق العالم من العدم، أو غيرهما مما سرى في الفصول اللاحقة. فلم يكن من المعقول – بالطبع – وليس معقولاً إطلاقاً، أن تخفي هذه النزعة فجأة، أو بوقت قصير، ولا أن يحدث الاستقلال بصورة حاسمة دون تداخل بين مراحلتين إلى زمن ما. هذا من جهة أولى. ثم أنه – من جهة ثانية – لم تكن قد نشأت في الثقافة العربية، يومئذ تقاليد فلسفية سابقة خارج اللاهوتية الإسلامية (علم الكلام). لذا كان لا بد من مرور مرحلة غير قصيرة كيما تنشأ هذه التقاليد وتتوطد، بعد استقلال الفكر الفلسفى، وكىما تحول هذه التقاليد إلى نوعية جديدة يصبح بها استقلال الفلسفة كاملاً، أي بعيداً عن تلك السيطرة اللاهوتية.

(1) نسبة إلى ابن سينا.

## حصيلة الفصل الأول

- 1 -

عند منتصف القرن الثالث الهجري كان قد انقضى أكثر من قرن على قيام الفكر المعتزلي بدوره التاريخي الكبير، وهو حضانته للفكر الفلسفـي عند العرب بعد ظهور الإسلام. ولكن خلال النصف الأول لهذا القرن (الثالث) ظهر أن الفكر الفلسفـي يوشك أن يتجاوز هذا الدور، لكي يتـخذ لنفسـه مساراً مستقلاً عن علم الكلام المعتزلي، وذلك لاشتـداد الصراع الإيديولوجي، أكثر فأكثر، في ظل الدولة العباسية.

لقد أصبح علم الكلام في هذه المرحلة التاريخية عائقاً ومعـرضاً لنمو الفكر الفلسفـي وتطورـه، لأن علم الكلام - بمضمونـه الأسـاسي - فلسـفة لاـهوـtie تقوم على وحدـانية الحقيقة الدينـية، في حين أن الفلـسفة الخالـصة تقوم على وحدـانية الحقيقة التي يصلـ إليها البحث العـقلي في مسائل الـوجود، دون اـعتمـاد المصـادر الغـيـرية للمـعـرـفة. هذا من جهة. أما من الجـهة الأخرى فإن ظـروف تـطور الـصراع الـاجـتمـاعـي والإـيديـولـوجـي في مجـتمع الـدولـة العـباسـية خـلال القرـن الثـالـث الهـجـري، كانت تتـطلب شـكـلاً أـعـلـى من شـكـل علمـ الكلام للـتعـبـير عن الدـور النـظـري والـصراع الإـيديـولـوجـي في ذلك المجتمع.

- 2 -

شهد القرـن الثـالـث الهـجـري اـنتـفـاضـات جـمـاهـيرـية وـثـورـات في مـعـظـم أـقالـيم الـدولـة العـباسـية، وتـكـشـف الـدـرـاسـة التـارـيخـية لـهـذـه الـانتـفـاضـات وـالـثـورـات أـن

الصراع الاجتماعي كان هو الدافع الغالب لها. هناك ثلاثة نماذج بارزة تاريخياً واجتماعياً وإيديولوجيًّا: ثورة الزنج، ثورة القرامطة، والثورة البابكية الخرمية<sup>(١)</sup>. ولم تكن المصادفة وحدها التي جمعت هذه الثورات الثلاث الكبرى على صعيد القرن الثالث الهجري متقاربة غير متباعدة زمنياً، بل الذي جمعها هكذا نوعية الظروف الاقتصادية الاجتماعية للمجتمع العربي - الإسلامي في ظل الدولة العباسية. وهذه الظروف لم تكن سوى امتداد كمي وكيفي للتأثيرات والظاهرات التي كان يخلقها النظام الاجتماعي الذي رسمت على أساسه دولة الخلافة الإسلامية، يعني به النظام المتميّز باقتصاده الزراعي - التجاري المتداخل، وبالسمة الأساسية لعلاقاته الإنتاجية: أي سمة الملكية الإقطاعية والاستثمار الإقطاعي المتمثّلين سياسياً بسلطة دولة الخلافة، وبالشكل الثيوقратي<sup>(٢)</sup> للحكم المطلق باسم الإسلام.

بدأت العلاقات الإقطاعية في دولة الإسلام، ومن معاویة الأول، بتجدد حيوية القوى المنتجة، بعد أن كانت الإقطاعية الرومانية والساسانية قد استهلكت هذه القوى واستنفذت طاقاتها. لكن دخول الفتنة الحاكمة العربية طرفاً مباشراً في عملية الإنتاج الزراعي وعلاقات الاستثمار الإقطاعي، بوصف كونها الفتنة المالكة للقسم الأعظم من الأرض المنتجة، أوجد ظروفًا جديدة كان لها، على امتداد الزمن، آثار سلبية على القوى المنتجة ذاتها وعلى سائر الفئات الاجتماعية الكادحة في مختلف الأقاليم ومن مختلف الأقوام. فقد أصبحت الدولة ترهق ناس الأرض بتشديد العمل وزيادة الضرائب وقسوة الجباية. ثم حدث أن نشأ لدى كبار التجار ميل إلى توظيف قسم من أرباحهم التجارية في استثمار الأرض، فأقبلوا بشراؤها من الفلاحين الصغار، ووجد هؤلاء بذلك فرصة للتخلص من جور العمل

(١) ذكرنا تفاصيل التاريخ لهذه الثورات خلال الفصل مع ذكر المصادر.

(٢) الثيوقратية تعير يوناني يعني نظام الحكم الذي يستند إلى اعتبارات الدينية الذي يعتبر شرعية الحاكم مستمدّة من (حق إلهي). (الناشر).

والضرائب والجباية، فأخذوا يهجرون الأرض إلى المدن بحثاً عن وسائل أخرى للعيش.

وذلك يعني أن العوامل التي كانت، في البدء، مصدر انتعاش علاقات الإنتاج الإقطاعية أصبحت مصدر إضعافها وتخلّفها. هذا من جهة. ونرى، من جهة ثانية، نشوء تناقض آخر في المجتمع داخل فئات القوى الاقتصادية المسيطرة على هذا المجتمع. ذلك بأن فئة كبار التجار، بالرغم من موقعها الفعالة في البيئة الاقتصادية، كانت **الأristocratique الإقطاعية** الخاكم تدعها من طبقة «العامة» من حيث المكانة الاجتماعية في مجتمع دولة الخلافة.

بالرغم من أن هذه السمات تمثل مجتمع دولة الخلافة الإسلامية، بوجه عام، في القرن الثاني الهجري، يجب أن نرى الخصائص المحلية التي كان يتميز بها كل إقليم من أقاليم الدولة حينذاك. وفي ضوء هذه الخصائص المتنوعة نلحظ إلى جانب العوامل الاقتصادية – الاجتماعية المشتركة للثورات والانتفاضات، اختلافات نسبية بين ثورة وأخرى، أو بين انتفاضة وانتفاضة، تبعاً لاختلاف تلك الخصائص المحلية.

1 - ثورة البابكيين: كانت هذه ثورة اجتماعية لها أساسها الطبقي، بالرغم مما نسب إليها المؤرخون من صفات مذهبية أو «قومية». فقد شاركت فيها جماهير فلاجية من منطقة أذربيجان (817 - 838م) بينهم العرب والفرس والأكراد والأرمي والروم وغيرهم من قبائل القفقاس. وكان لهذه الثورة برنامج اقتصادي - اجتماعي يعكس أساسها الطبقي. وفي صلب هذا البرنامج: «نزع الأراضي الواسعة من أربابها الذين اغتصبوها سابقاً من الفلاحين أو الدولة، وتوزيعها على المزارعين المحتاجين». ولم نجد في المؤلفات المختصة أية دلالة على أنه كان لهذه الثورة برنامج ديني أو «قومي» ..

2 - ثورة الزنج: حدثت في ضواحي البصرة (869 - 883). والأساس الطبقي هنا أكثر وضوحاً. فالمواجهة هنا حدثت مباشرة بين قوى الأرض ومستمربيها. أما القوى الثائرة هنا فهي من زنج شرق إفريقيا أصلاً جاء بهم إلى ريف البصرة مالكو الأرض الجدد بعد أن هجرها مالكونها الفلاحون

الأصليون تخلصاً من ضرائب الدولة وجباتها ومن اضطهاد الإقطاعيين. لقد كان على هؤلاء الزوجين المجلوبين للعمل في الأرض أن يستغلوا فيها تحت وطأة أقسى ظروف العمل وأسوأ ظروف المعيشة، حتى أصبح يفتث بهم المرض من سوء التغذية وإرهاق العمل وانعدام الشروط الصحية الضرورية، فدفعهم الحقد الطبقي غير الوعي إلى الثورة دفعاً عفويَاً، ثم وجدوا في شخصية «علي بن محمد» قائداً بارعاً في القيادة والتنظيم والتعبئة. لقد هزت ثورة الزنج دولة الخلافة هزة عنيفة، إذ استمرت خمسة عشر عاماً واجتاحت الكثير من المدن والقرى والأراضي العامرة في العراق، وهزمت عدة جيوش لدولة الخلافة، وعطلت فعاليات اقتصادية: زراعية وتجارية ضخمة، وكلفت خزينة الدولة أموالاً طائلة. وهذه هي ثالثة ثورات الزنج في البصرة وكبراها وأخطرها. لم يكن لهذه الثورة برنامج يحدد أهدافها، لأن قيادتها لم تكن تعبر عن إيديولوجية قواها الجماهيرية الأساسية، ولأن هذه القوى الأساسية نفسها كانت متخلفة فكرياً، فلم تكن تستطيع صياغة إيديولوجيتها أو أهداف ثورتها.

3 – ثورة القرامطة: بدأت بذور هذه الثورة تنمو في سواد الكوفة منذ عام 264هـ/877م. تختلف هذه الثورة عن الثورتين السابقتين بكونها حركة ثورية ذات وجه إيديولوجي، وضعت لنفسها خطة وبرنامجاً يتصلان بنظريتها وإيديولوجيتها التي كانت معارضة لإيديولوجية الدولة ومن تمثلهم الدولة من الإقطاعيين ورجال الدين المحافظين. تؤكد المصادر التاريخية أن دعوة القرامطة ظهرت بين جماعات كبيرة من صغار الفلاحين وشغيلة الزراعة من سكانريف والحرفيين وسائر الكادحين والمعدمين من سكان المدن في المنطقة الواسعة ما بين البصرة والكوفة من العراق، وفي منطقة البحرين وبعض مناطق بلاد الشام وبعض نواحي اليمن جنوب شبه الجزيرة العربية. وكان لهذه الثورة تنظيم سري دقيق وتنظيم مالي صارم ساعدًا على توسيع مجال الدعوة بين جماهير الفلاحين الفقراء وشغيلة الزراعة وصغار الحرفيين في العراق. لم تبد دولة الخلافة كبير اهتمام بهذه الحركة إلا منذ 287هـ/900م، أي في خلافة المعتصم العباسي، إذ أخذت تشتد في مطاردة

القراطمة، لأنها أخذت تحس الخطر الاجتماعي والإيديولوجي من حركتهم هذه على الدولة نفسها، بسبب من التفاف جماهير شغيلة الأرض حولها في منطقة من أخصب المناطق الزراعية الدخلة في سيطرة دولة الخلافة. ولكن جيوش الدولة لم تستطع القضاء على الحركة، بل كانت الحركة تمتد إلى مناطق جديدة كلما أمعنت هذه الجيوش بمطاردتها، إلى أن وصلت البحرين بقيادة أبي سعيد الجنابي الذي كان بالأصل عاماً بسيطاً يشتعل بترقيع أكياس الطحين لقاء أجر قليل جداً، وقد نشر بين سكان تلك المنطقة، في شرق بلاد العرب على الخليج، فكرة المؤاخاة بين الناس على اختلاف أديانهم وأجناسهم وقومياتهم، وأثار فيهم أحلام السعادة في الحياة على الأرض دون انتظار السعادة الأخرى التي تبشر بها الأديان. لقد استمرت ثورة القراطمة في مواجهة جيوش الخلافة حتى تركزت قواها في البحرين، وتمكنـت من سلخ هذه المنطقة عن سلطة الدولة، وأقامت فيها جمهورية قرمطية خلال عشرينات القرن الرابع الهجري كانت أول جمهورية عربية في تاريخ العرب كله: جمهورية لها نظامها السياسي ونظريتها وإيديولوجيتها القائمتان على فلسفة تمثل بفكرة «تأليه» العقل، أو «عقلنة» الله. يقول القراطمة بـ«العقل الأعلى» الذي هو الله، أو الحكمة العليا، وقد ألغوا الطقوس والشعائر الدينية كلـياً. أما نظامها السياسي فقد اختلف اختلفاً جوهرياً عن الأنظمة السياسية الأخرى الأوليغارشية (Oligarchies) السائدة في العصر الوسيط، إذ كان للجمهورية القرمطية في البحرين شكل من القيادة الجماعية: حكومة يرأسها أشخاص يُولدون ما سموه مجلس «العقدانية» الذي كان ينتخب مواطنـو الجمهورية أعضاء من أسرة سليمان أبي طاهر وأعوانه المقربين أو غيرهم من يثق بهم المواطنين من ذوي الدرجات العالية في منظمة الحركة. وهناك ستة آخرون ينتخبون وكلـاء لأعضاء مجلس «العقدانية». وهذا المجلس يصدر مقرراته بالإجماع. ومن مقرراته المعروفة: إلغاء ضرائب الأرض والرسوم التي كانت ترهق شغيلة الأرض، وتشريع نظام ضرائي لا يرهق المواطنين.

## - 3 -

النماذج الثلاثة السابقة من الثورات الاجتماعية، تكشف عما كانت دولة الخلافة تعانيه، أثناء القرن الثالث الهجري، من اهتزاز وتصدع يتعرض له نظامها الاقتصادي - الاجتماعي نفسه الذي تقوم عليه مؤسساتها السياسية والحقوقية والإيديولوجية، وانعكس ذلك في عجز أجهزتها العسكرية وأنظمتها المالية عن أداء دورها في خدمة أهداف هذا النظام، أو في حمايته من الأخطار المحدقة به. إن العلة الأساسية في عجز هذا النظام تكمن في ما يصح تسميتها بـ «الإقطاعية اللامركزية»، تعني بها الاستقلالية الواسعة الحدود التي كان يتمتع بها ممثلو السلطة في مختلف أقاليم الدولة العباسية، والتي مكتنهم أن يتحولوا من موظفين تابعين لسلطة الدولة إلى إقطاعيين كبار يحتلون المرتبة الأولى بين فئة ملاكي الأرض ومستثمريها، ويرشوا مركز السلطة في دار الخلافة بالأموال الوافرة للمحافظة على امتيازاتهم، وأن يجمعوا هذه الأموال من الضرائب الاعتباطية الثقيلة التي يفرضونها على الفلاحين الضعفاء وجماهير الكادحين.

هذه «الإقطاعية اللامركزية» أدخلت عوامل الضعف والعجز في علاقات الإنتاج الإقطاعية نفسها، إذ أصبحت عائقاً دون تطور القوى المنتجة: الطبيعية والبشرية معاً، وفي الوقت نفسه أوجدت عوامل الانحلال والتفكك في أوصال المؤسسة السياسية (الدولة). وهذا كلّه جعل الدولة عاجزة عن الرقابة على تطبيق التشريعات والقوانين أولاً، وعاجزة ثانياً عن تقديم أبسط الخدمات الاجتماعية، بأبسط مفهوماتها في ذلك العصر، إلى جماهير المواطنين «الرعايا». من هذا الواقع انطلقت الثورات والانتفاضات الكثيرة في القرن الثالث الهجري. لذلك نرى أن هذه الثورات والانتفاضات كانت، بضمونها الغالب، اجتماعية طبقية. أما الدوافع «القومية» عند الشعوب غير العربية الخاضعة يومئذ لدولة الخلافة، فيبدو لنا أنها - إذا وجدت - كانت تنحصر في نطاق الأشخاص القياديين للحركات الثورية ولكن من الملحظ، تاريخياً، أنه ما من قائد لأية انتفاضة أو ثورة ظهرت ضد الخلافة العباسية،

رفع أية شعارات «قومية» صريحة في المناطق غير العربية، بل الذي نعرفه أن القيادات كانت مضطرة أن ترفع شعارات ترتبط بمطالب اقتصادية - اجتماعية تعكس حاجة الجماهير وأهدافها الحقيقة، سواء كانت الشعارات مباشرة، أم بوساطة أفكار ذات إطار ديني أو فلسفى لم يستطع أن يحجب الانعكاس الواقعى لتلك المطالب.

إن الظاهرات التي عرضناها في ما سبق تنتهي بنا إلى رؤية الحقيقة الكامنة وراءها، وهي أن هذه الظاهرات كلها جعلت أسس النظام الاجتماعي حينذاك عرضة للاهتزاز والاختلال، ثم أخذت تحدث أنواعاً من التصدع في أهم مرتکزاته ومسلماته الفكرية والحقوقية. ذلك يعني أن التصدع كان يتربّب ويتثذل إلى إيديولوجية هذا النظام ذاتها. وقد كانت الإيديولوجية الدينية هي السند الحقوقى الأساسى لسلطة الخلافة وسيطرتها السياسية، أي سلطة المنتفعين بالنظام الاجتماعى، نظام علاقات الإنتاج السائد المعينة، وسيطرة الذين كانوا يتخذون من المفهوم الروحي للخلافة ومن إيديولوجيتها الدينية سلاحاً لمحاربة الأفكار التحررية من أي نوع كانت.

- 4 -

كان علم الكلام المعتزلي، عند نشأته، هو القناة الفكرية الأولى لتسرب عوامل التصدع في إيديولوجية الدولة من بعض جوانبها، حين كانت في أعلى مراحل قوتها ومناعتها، بالرغم من أن علم الكلام المعتزلي ظهر في الإطار نفسه الذي تتحرك ضمنه إيديولوجية الدولة، أي ضمن الإطار اللاهوتى الصرف. ولكن في القرن الثالث الهجرى اختلف الأمر. فإن الظاهرات التي تحدثنا عنها قد أنزلت هذه الإيديولوجية من أعلى قوتها ومناعتها إلى حيث أصبحت عاجزة عن فرض سيطرتها أو فرض إطاراتها اللاهوتى بالأقل ... يضاف إلى ذلك تعمق آثر التفاعل الخلاق بين الثقافة العربية في مرحلة نموها وتطورها وبين علوم الأقدمين من اليونان وفارس والهند، وخصوصاً الفلسفة اليونانية. في هذا المناخ الاقتصادي -

الاجتماعي - الثقافي، أصبح علم الكلام المعتزلي غير ملائم لطبيعة المرحلة. فقد استنفذ مهمته، ولم يبق من سبب يدعو لاستمرار الفكر الفلسفى رهن حضانة المباحث الكلامية المعتزليه ذات الطابع اللاهوتى العام المتميّز به.

نعتقد أن الظروف التاريخية التي حلّلتها في هذا الفصل، كانت تشكّل المقدّمات المادية الحاسمة لاستقلال الفلسفة، أي لانزاعها من ذلك الإطار اللاهوتي (علم الكلام) الذي احتضنها طوال أكثر من قرن برعاية القوانين العامة للتطور واتساق هذه القوانين مع الظروف الخاصة للمجتمع العربي - الإسلامي خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين (الثامن والتاسع).

## - 5 -

استقلال الفلسفة عن علم الكلام، ليس يعني أن تستقل عنه بالقضايا والموضوعات التي تعالجها، أي أن تعالج قضايا وموضوعات غير التي تعالجها علم الكلام في ذلك العين.. ليس هذا هو مفهوم استقلال الفلسفة الذي نقصد. فإنه ما دام كلا العلمين في عصر واحد ومجتمع واحد وفي ظروف وعلاقات اجتماعية واحدة، لا يمكن إلا أن يعالج كلاهما القضايا والموضوعات نفسها التي تطرحها مشكلات مجتمعهما وعصرهما.. فما يعني استقلال الفلسفة إذن؟

لم يكن من فارق حاسم ولا من حدود حاسمة بين علم الكلام المعتزلي والفلسفة التي استقلت عنه في القرن الثالث الهجري. فإن علم الكلام هذا لم يكن شيئاً غير الفلسفة اتخذت من العقائد الإسلامية إطارها وشكلها. لكن، في القرن الثالث برزت ظاهرات جديدة أزالت الضرورات التاريخية التي كانت تقضي على الفكر الفلسفى أن يدور في فلك الفكر اللاهوتى. غير أن قضايا المجتمع العربي الأساسية بقيت قضاياه الأساسية في ظل الظاهرات الجديدة، لأن الإطار العام للعلاقات الاجتماعية بقي دون تغيرات أساسية.

المفهوم الحقيقي لاستقلال الفلسفة في تلك المرحلة، هو إذن كون

الفلسفة أخذت تنطلق في معالجتها لقضايا العصر والمجتمع من منطقها الخاص ومنهجها الخاص متحررة من ضرورة الارتهان لمسلمات الفكر اللاهوتي، ومعتمدة مقولاتها المستقلة المستندة إلى مبادئ عقلية صرفاً.

لكن، هل حققت الفلسفة استقلالها بهذا المعنى، فعلاً، في تلك المرحلة من تاريخ تطور الفكر الفلسفى العربى؟

نقول: لا... فإنه لم يكن واقعياً أن تستقل الفلسفة استقلالاً كاملاً منذ الخطوة الأولى، ولم يكن واقعياً أن تخلص بقفزة واحدة من علاقاتها المتشابكة مع علم الكلام. فقد ظلت النزعة اللاهوتية تلازم بعض نظراتها واستنتاجاتها وبعض منطقاتها إلى حين، كما سنرى في الفصل التالي.



## الفصل الثاني

### التصوف

#### أ – التصوف السلوكي (الزهد):

##### موقف سياسي

#### 1 – في المنهج

أول ما ندخل عتبة هذا البحث تواجهنا مجموعة من الآراء والافتراضات المثالية تحتشد بها مؤلفات الكثيرين من الباحثين في التصوف الإسلامي والمؤرخين له، وتدور كلها على محورين رئисين: أولهما، تفسير ظاهرة التصوف بعد ذاتها، أي من حيث هي «ظاهرة عالمية ترتبط بكل دين» كما يصفونها<sup>(١)</sup>.. وثانيهما، تحديد المصدر الذي منه استقى التصوف الإسلامي أصوله ونظرياته. ولكن، من الملحوظ بصورة جلية أن المحورين كليهما ينبعان من منبع واحد، أو يرجعان إلى منطلق واحد، هو النظرة الأحادية الجانب التي ينظرونها أولئك الباحثون والمؤرخون إلى ظاهرة التصوف ومقدماته الذهنية. ذلك أن مختلف الآراء والافتراضات الصادرة

---

(1) ستناقش هذا الوصف لظاهرة التصوف بعد قليل.

عنهم، في هذا الموضوع، إنما تقوم على أساس كون هذه الظاهرة تعبرأ عن عملية ذاتية باطنية محضاً، وكون ارتباطها الوحيد خارج الذات ينحصر في الدين، سواء كان ديناً واحداً بعينه، أم عدة مصادر دينية أو فلسفية ذات صبغة دينية (روحانية)، كالافتلاطونية المحدثة.

إذا نحن ألقينا نظرة على معركة الآراء والافتراضات الدائرة حول منشأ التصور الإسلامي بخصوصه، وحول مصدره الأساس، أو مصدره الأصلية، وجدنا هذه النظرة المثالية، الأحادية الجانب، تسود المعركة بكاملها. ففي حين يرجع بعضهم أصل هذا التصور، بمختلف أشكاله وأطواره ومراحله، إلى المؤثرات الخارجية: المسيحية، أو الزراداشتية، أو الهندية، أو الفتوحية القديمة، أو الافتلاطونية المحدثة، أو إلى هذه جميعاً في وقت معاً<sup>(1)</sup>، يرجعه بعضهم الآخر إلى «الوحي الإسلامي» نفسه، وبعد «الجانب الجوهري» من هذا «الوحي»، ويصفه بأنه «قلبي» - أي قلب الوحي الإسلامي - «وبعده الداخلي الباطني»<sup>(2)</sup>، أو هو - أي التصور - «حركة تستهدف تعميق المضامين الروحية»<sup>(3)</sup>.

ومن جهة أخرى، نجد علماء النفس البرجوازيين «يرون أن المتتصوفة صنف من المرضى النفسيين»<sup>(4)</sup>، ولا شيء غير ذلك عنهم بعد، ونجد - إضافة إليهم - أصحاب المذهب التجريبية والعقلية «ينكرون ظاهرة التصور بدعوى أنها لا تخضع لمعايير المنطق العقلي وأحكامه»<sup>(5)</sup>. كل أولئك وهؤلاء وأمثالهم، على اختلاف اتجاهاتهم ومنطلقاتهم الفكرية، يتلقون في

(1) راجع، مثلاً، آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، (الطبعة العربية الثالثة، القاهرة 1957، ترجمة أبو ريدة، ج 2، ص 14). راجع دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، (الترجمة العربية، أبو ريدة، ط 3، القاهرة 1954، ص 98)، وراجع سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، بيروت 1970، ص 197.

(2) سيد حسين نصر، المرجع السابق الأخير، ص 113.

(3) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، بيروت 1970، ص 223.

(4) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(5) أيضاً، ص 224.

موضوع التصوف عند نقطة مشتركة، هي رؤية الموضوع من جانب واحد، دون رؤية جوانبه الأخرى، ولا سيما الجانب الأساس الذي يربط ظاهرة التصوف، السلوكية والنظرية، بواقع العلاقات الاجتماعية المعينة في ظرفها التاريخي المعين.

إن هناك خطأ مشتركاً يقع فيه كل من القائلين بأن مصدر التصوف الإسلامي هو الإسلام نفسه كدين إلهي، والقائلين بأن مصدره المؤثرات الدينية والمذهبية الخارجية. هذا الخطأ هو إغفال كلا الفريقين للظروف التاريخية، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، التي كانت ظاهرة التصوف أحد انعكاساتها الفكرية.

لقد أغفلوا هذا الجانب الأساس من المسألة بحيث نفهم أنه ليس هناك ما يرتبط به المتتصوفون سوى الدين الذي يعتقدونه أو المؤثرات «الروحانية» الخارجية التي يمكن أن تصل إليهم بطريق ما. ولذلك نحن نختلف هنا، لا مع هذين الفريقين وحسب، بل كذلك مع التجربيين والعلقليين في إنكارهم هذه الظاهرة استناداً – كما تقدم – إلى الرزعم بأنها «لا تخضع لمعايير المنطق العقلي». فإن هؤلاء أيضاً – أي التجربيين والعلقليين – يتصورون «معايير المنطق العقلي» بطريقة تعزلها عزلاً مطلقاً عن أساسها الواقعي الحي. بمعنى أنهم يتصورون قوانين الوعي والفكر بمعزل عن القوانين الموضوعية العامة لحركة المجتمع وصيرورتها وعلاقة الوعي البشري بها، أي بالنشاط الاجتماعي العملي للإنسان.

أما ما أثبته «مؤرخو التصوف وعلماء الدين المقارن وفلاسفة الأديان» من «أن التصوف ظاهرة عالمية ترتبط بكل دين...»<sup>(1)</sup>، فإننا نأخذ بالشطر الأول منه فقط، أي أنها نوافق على كون التصوف ظاهرة عالمية. فهو كذلك بالفعل تاريخياً. ولكن، «عالمية» الظاهرة هنا ليست نتيجة لارتباطها «بكل دين». وإذا كانت «أبحاث التصوف المقارن قد أثبتت وجود تشابه بين أنماط التصوف المعروفة، وهي: التصوف الهندي، والتصوف المسيحي، والتصوف

(1) أيضاً، ص 223.

الإسلامي»<sup>(1)</sup>، فإن هذا ليس دليلاً على حتمية الارتباط والتلازم بين التصوف والدين، ولا على وجود علاقة سببية بينهما، لأن تشابه أنماط التصوف هذه أو غيرها، إنما هو تشابه تاريخي ليس غير، بمعنى أن التشابه بين الأنماط التاريخية، أي أنماط العلاقات الاجتماعية والظروف العامة لهذه العلاقات، هو الذي أحدث ذلك التشابه الملحظ – نسبياً لا مطلقاً – بين تلك الأنماط المذكورة من التصوف، لأن ظاهرات التصوف ليست هي، في الأساس، سوى نتاج علاقات اجتماعية معينة في ظروف تاريخية معينة.

نحن، إذن، لا ننكر ظاهرة التصوف، كما ينكرها التجربيون والعقليون، بل هي – في نظرتنا المادية التاريخية – واقع تاريخي لا يمكن إنكاره. بل نحن نعرف بالوجود الواقعي لمختلف أشكال هذه الظاهرة، وبأنه وجدت لها أنماط عدة متشابهة بالفعل – ولا نقول متماثلة – ولا تزال حتى عصرنا توجد أنماط مشابهة لها – نوعاً – في بعض المذاهب والتيارات الفكرية والأدبية والفنية والسلوكية<sup>(2)</sup> البرجوازية المعاصرة، التي تعكس – بصورة صارخة – أخفى أعراض الأزمة الاقتصادية والاجتماعية والإيديولوجية التي تعانيها برجوازية هذا العصر. وإنما ننكر التفسير المثالي الميتافيزيقي لظاهرة التصوف. فنحن ننكر نفسيها – وفقاً لمنهجنا – على أساس العلاقة الدينامية بين ذات الإنسان الفرد ومجتمعه، أو بين وعي الإنسان ونشاطه العملي الاجتماعي، وعلى أساس التأثير المتبادل، ديناميكياً، بين أشكال العلاقات الاجتماعية السائدة وأشكال الوعي البشري، أو بين قوانين العالم المادي وقوانين الفكر في عملية النشاط الروحي للإنسان..

(1) أيضاً، ص 224.

(2) يمكن القول إن في المذهب الوجودي المعاصر عنصراً تصويفياً من حيث النظر «الباطني» إلى الذات، و«فردية» الإنسان ومن حيث مفهوم «التحقيق الوجودي» للذات ومفهوم «الحرية». يضاف إلى ذلك ما هو ملحوظ من انتشار روح تصوفية في بعض تيارات الأدب والفن الغربيين في السنوات الأخيرة، ولدى بعض أعلام الشعر العربي الحديث. ويمكن القول أيضاً إن ظاهرة «الهيبيّة» (Hippie) وظاهرة «البتلز» (Betels) أشبه بظاهرة «الدروشة» الصوفية في مرحلة انحطاط «التصوف الإسلامي» وانحلاله.

حاصل ذلك كله أن التصوف، بمختلف ظاهراته، إنما هو – في الأساس – نتاج الواقع الاجتماعي، وليس ظاهرة نفسية منعزلة، بالمعنى المثالي والميتافيزيقي للظاهرات النفسية والروحية، كما يفهمها علم النفس البرجوازي. وقد رأينا هذه الحقيقة تفرض نفسها حتى على الباحثين الذين ينطلقون في تفسير نشأة الزهد والتصوف عند العرب المسلمين من منطلقات مثالية وغيبية. كما نلحظ – مثلاً – عند الباحث الإنجليزي نيكلسون<sup>(1)</sup> حين يعترف بأنه وجدت في «القرن الأول في الإسلام (...) العوامل الكثيرة التي شجعت على ظهور الزهد وانتشاره، كالحروب الأهلية الطويلة الدامية التي وقعت في عهد الصحابة وبني أمية، والتطرف العنيف في الأحزاب السياسية وازدياد التراخي في المسائل الأخلاقية وما عاناه المسلمون من عسف الحكام المستبدین».

هذا النوع من الاعتراف بتلك الحقيقة نجد له أمثلاً مستفيضة في البحوث الحديثة «للتصوف الإسلامي». ولكن الملحوظ أن كثيراً من الباحثين يقعون في تناقض مباشر وهم يعالجون هذه المسألة. فهم ينسبون نشأة ظاهرات التصوف إلى عوامل دينية مرتبطة بالإسلام بحد ذاته، كتعليم إلهي، أو إلى عوامل خارجية صرفاً، ما داموا في نطاق التحليل النظري المجرد، فإذا انتقلوا بالبحث إلى نطاق الوصف التاريخي لهذه الظاهرات تراءت لهم العلاقة الجوهرية بين نشأتها ومسار حركتها وبين الواقع الاجتماعي العربي – الإسلامي وظروف صدورته. غير أنه بدلاً من أن تحملهم هذه الرؤية على إعادة النظر في أحکامهم التحليلية النظرية، نجدهم يعزّلون التجربة عن النظرية، والوصف عن التحليل<sup>(2)</sup>.

\* \* \*

(1) رينولد ألين نيكلسون Nicholson، في التصوف الإسلامي، ترجمة أبو العلاء عفيفي، ط. القاهرة 1947، ص 47.

(2) نجد مثلاً لهذا التناقض عند غولتسهير، مثلاً، حين هو يبحث عن مصدر الزهد لدى المسلمين في ما يسميه «المثل الأعلى للحياة عند الهند» (العقيدة والشريعة في الإسلام، ص 159). ذلك في حين هو يرى من جانب آخر (المصدر نفسه،

نفف، هنا، قليلاً لنحدر أنفسنا من الواقع في الخطأ ذاته الذي نسبناه إلى الآخرين، وهو خطأ النظرة الأحادية الجانب. ينبغي لنا، إذن، أن لا ننزلق إلى هذا النوع من النظر غير العلمي إذا لم نضع أمامنا، في هذا البحث، حقيقة ثانية، بالإضافة إلى حقيقة الارتباط - أساساً - بين ظاهرات التصوف وواقع العلاقات الاجتماعية في حركتها التاريخية. تعني بالحقيقة الثانية أن عملية النشاط الروحي للإنسان، (عملية التفكير، والتكون الثقافي بعامة) بمختلف أشكاله وتجلياته وإرهاصاته، هي من التعقد بحيث لا تقبل «التبسيط» الذي يبدو أننا نكاد نسوقها إليه. ولذلك نقول إن هذه العملية صحيحة أنها، من حيث الأساس، سواء بنشأتها أم بتطورها، نتاج الوضع الاجتماعي، ولكن لها - مع ذلك - منطق حركتها الداخلية الذي هو مستقل، نسبياً، أثناء تفاعلاته المتنوعة: ذلك أن المنطق الداخلي لهذه العملية المعقدة يمكن أن يتحرك أحياناً باتجاهات قد لا نجد علاقة ظاهرة بينها وبين الاتجاهات المباشرة للواقع الاجتماعي. وسنجد في بعض مراحل البحث أمثلة لذلك. نحن، إذن، لا ننظر إلى الظاهرات هذه نظرة أحادية الجانب. ولكننا - في الوقت نفسه - لا نساوي بين مختلف العوامل من حيث تأثيرها في تلك الظاهرات، بل نضع في الحسبان أن العامل الأساس في التأثير هو الاتجاه العام لحركة العلاقات الاجتماعية في مجال صيرورتها المستمرة.

ص 147) أن «الميل إلى الزهد كان مرتبطاً بالثورة على السلطة القائمة»، وأن كثيراً = من المسلمين «لجأوا احتجاجاً على ما ينكرون من حكومة ونظام إلى الاعتكاف والزهد».. ونجد أمثلة من ذلك عند باحثين معاصرین، أمثال: محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفی في الإسلام، ص 258، 270، وكامل مصطفى الشيبی، الصلة بين التصوف والتشیع، ص 242، 243، 247، فهما يضعان التعاليم الإسلامية بذاتها أساساً للزهد، ثم يتعدثان عن أثر العوامل الاجتماعية والسياسية كعوامل ثانوية.

## 2 - حركة الزهد

### أصولها الاجتماعية والسياسية

بدأت حركة التصوف وجودها الجنيني ببدء حركة الزهد خلال القرن الأول الهجري (السابع). فقد ظهر في هذه المرحلة شخصيات مرمومة في المجتمع العربي - الإسلامي سلكت مسلك الزهد بمفهومه السلبي، أي اعتزال مجالات النشاط الاجتماعي والسياسي العام، وحصر طاقاتها في نشاط العبادة لله.. لم يكن ذلك عملاً ذاتياً فردياً اختاره أولئك «الزهاد» بملء إرادتهم وبمعزل عن أحداث مجتمعهم وزمنهم. بل كان ذلك نتاج هذه الأحداث نفسها، أي أن هذه الشخصيات الراهدية كانت تمثل ظاهرة اجتماعية تجلت بهذا الشكل المعين تعبرأ عن موقف سياسي سلبي حيال مجمل الأحداث التي كانت تهز المجتمع العربي وهو في ذروة مسيرته نحو التكون والتكميل بسرعة مذهلة.

لكن، ينبغي التفريق بين زهد بعض كبار الصحابة، وبين مسلك أولئك الشخصيات الذي أخذ يبرز منذ برزت آثار الانتفاضة الاجتماعية الأولى في تاريخ المجتمع العربي - الإسلامي، التي كان الخليفة الراشدي الثالث، عثمان بن عفان، هدفها المباشر، إلى أن أخذت آثار هذه الانتفاضة تتعاظم فتتحول إلى أحداث دامية وحروب تحمل إلى هذا المجتمع الفتى أعنف أشكال الصراع السياسي وما كان يعكسه هذا الصراع من مكونات أولية للصراع الاجتماعي.

إن الفرق بين هذين المسلكين يتحدد بأن الأول، أي مسلك الصحابة، يتسم بالطابع الأخلاقي، لأنه اقتصر على التزام أسلوب العيش اليومي البسيط المتواضع، دون أن يتجاوز ذلك إلى طابع الظاهرة العامة، ودون أن يحمل موقفاً متميزاً أو نظرة متميزة في الشعائر الإسلامية أو في طبيعة «الميتافيزيقا» الإسلامية، أو في المسائل الاجتماعية الأساسية، أو في مسألة المعرفة ومصادرها.. كان هذا المسلك «الزهادي» متأثراً بالنّشأة الأولى

للبنيان والمسلمين الأولين البسطاء قبل أن تدخل في نظام حياتهم آثار التغيرات الناشئة عن ظروف الفتح خارج شبه الجزيرة.

أما المسلك الآخر، فقد اتسم بطابع مختلف جداً. كان ظاهرة شائعة من أبرز ظاهرات المجتمع الجديد، اتخاذت شكلاً دينياً ولكن جوهرها اجتماعي سياسي. فهي - من حيث الواقع والجوهر - نمط حاد من أنماط رد الفعل لمجمل الأحداث الخطيرة الدامية والصراعات السياسية المتلاحقة منذ مصر الخليفة عثمان. إن الطبيعة الخاصة لهذا المسلك «الزهد» هي - بالتحديد - طبيعة الموقف السياسي المعارض، تجاه هذه الأحداث والصراعات. غير أن محتوى المعارضة بدأ محتوى سلبياً عدانياً أول الأمر. فإن فريقاً من الرجال الإسلاميين البارزين وقفوا من الأحداث الدامية، بعد مقتل عثمان مباشرةً، موقف الرفض للقتال وللعوامل السياسية القائمة وراء اختصار الفريقين المتصارعين، ولكن دون أن يبادروا إلى المشاركة الإيجابية في المعركة، أي دون إبداء الرأي الصريح وتحديد مكان الخطأ أو الباطل ومكان الصواب أو الحق في هذه المعركة، ودون الوقوف إلى جانب الصواب والحق لرد الخطأ ودحض الباطل. بل حملهم الرفض على الوقوف خارج المعركة معتزلين كلا الجانبيين، معتكفين في منازلهم زهداً بممارسة الحياة العامة، وإيثاراً للانكمash على النفس في عبادة الله وكفى.. .

حدثنا التوبختي عن هذا الفريق يقول إنه لما قتل عثمان بايع الناس علياً فسموا «الجماعة»، ثم افترقوا ثلاثة فرق: فرقة أقامت على ولاية علي بن أبي طالب، وفرقة منهم اعتزلت مع سعد بن مالك، وهم سعد بن أبي وقاص وعمر بن الخطاب ومحمد بن سلمة الأنباري وأسامة بن زيد بن حارثة الكلبي مولى رسول الله<sup>(1)</sup>. فإن هؤلاء - كما يقول التوبختي - اعتزلوا عن علي وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم في بيته والرضاء عنه، فسموا المعتزلة وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد،

(1) الحسن بن موسى التوبختي، فرق الشيعة، إسطنبول 1931، طبعة هـ. ريت، ص 5.

وقالوا: «لا يحل قتال علي ولا القتال معه»<sup>(1)</sup>. وكان حسان بن ثابت شاعر النبي وعبد الله بن سلام من هذا الفريق أيضاً الآخذين بقول سعد بن أبي وقاص: «إن رسول الله أمرني، إذا اختلف الناس، أن أخرج بسيفي فأصرب به عرض الجدار، فإذا انقطع أتيت متزلي فكنت فيه لا أبرحه حتى تأتيني يد خاطية أو منية قاضية»<sup>(2)</sup>.

ولكن الموقف السلبي العدمي المتمثل بهذا الفريق من «الزهاد»، لم يستمر طويلاً، فقد أخذت ظاهرة الزهد تبرز وتنتشر بشكل آخر في أوساط المثقفين ومن مارسوا أعمالاً سياسية أو إدارية. أي أنها أخذت تبرز بوصف كونها ظاهرة، ضمنها معارض الأوضاع الاجتماعية والسياسية القائمة في ظل الاستبداد الأموي وفي ظروف ازدياد التمايز الاجتماعي الفاحش بين إثراء الحاكمين المفرط وإفقار الفئات الاجتماعية العريضة، ومنها المثقفون<sup>(3)</sup> والمجاهدون السابقون في سبيل الإسلام<sup>(4)</sup>. فهذا - مثلاً - عبد الله بن عمر نفسه، الذي رأيناه في جملة من اعتزلوا الأحداث اعززالاً عديمياً بعد مقتل عثمان، كما تقدم، نراه في عهد الحاجاج الطاغية يعلن هذه المقوله الصريرة الصارحة: «ما شبعت منذ مقتل عثمان»<sup>(5)</sup>. ولم يكن عبد الله بن عمر، حين أطلق صرخته هذه، يشكو جوعه هو شخصياً، لأنه كان في ذلك الحين لا يزال ملتزماً سلوك الزاهد الممعن في زهره، وإنما كان ي يريد بذلك إعلان موقف المعارض للمظالم الاجتماعية السائدة عهد الحاجاج، بقدر ما كان سلوكه الزاهي نفسه تعبيراً عن هذا الموقف المعارض. أي أن الزهد، في تلك الحقبة، لم يبق سلوكاً عديمياً يعبر عن

(1) المصدر السابق.

(2) أحمد أمين، فجر الإسلام، ط 8، القاهرة 1961، ص 255.

(3) تقصد بالمثقفين، في هذا المقام، من كانوا يمثلون الثقافة العربية - الإسلامية في القرن الأول الهجري، وهم في الغالب: القراء، وأهل الحديث، والفقهاء.

(4) يقول غولديتسهير إنه في هذا العصر الإسلامي الغابر (صدر الخلافة الأموية) تتبع الكثير من مناقب الزهد والتخفّف في سير هؤلاء القوم الذين أبلوا البلاء الحسن في الحروب الإسلامية (المقيدة والشريعة في الإسلام: الطبعة العربية، ص 146).

(5) أبو طالب المكي، قوت القلوب، القاهرة 1932، ج 1، ص 46.

موقف «الحياد» والهروب من المعركة السياسية الدائرة، بل دخل المعركة منحازاً إلى صفوف المناهضين للسلطان الاجتماعي – السياسي الجائر. وقد ظهر في أواسط الزهاد، الذين تكاثروا حينذاك، من حملوا بمسلتهم الذهدي مضمون هذا «الانحياز». بمعنى أنه أصبح ظاهراً، منذ النصف الثاني للقرن الأول للهجرة (السابع)، أن مسلك الزهد في الكوفة أو في البصرة أو في مصر، ليس – كما كان بعد مقتل عثمان مباشرة – هروباً من المعركة، بل احتجاجاً سلبياً على واقع العلاقات الاجتماعية والسلطات السياسية الممثلة لها، بما تحدثه من ظلم في المجتمع، أي أن الظلم الاجتماعي كان هو الباعث للناس في الكوفة والبصرة على الزهد وهو «الزهد الآتي من الأحداث التي تناوبت (...) من قتل ذريع ومن خيانة ومن نصرة للباطل ومن حسرة على العجز عن رد الظلم»<sup>(1)</sup>. ومن هنا كان غولدتسيهير على حق إذ نظر في أخبار النسك والزهد التي تنسب إلى أصحاب هذه النزعة حينذاك ممن كانوا أبطالاً في الجهاد للإسلام، فاستخلص من هذه الأخبار أن «الميل إلى الزهد كان مرتبطاً بالثورة على السلطة القائمة» وأن كثيراً من المسلمين «الجاوا، احتجاجاً على ما ينكرون من حكومة ونظام، إلى الاعتكاف والزهد»<sup>(2)</sup>.

نجد في الحسن البصري (22 - 110هـ / 642 - 728م)، وهو الشخصية الفكرية العالية القدر يومئذ، النموذج الأول والأبرز لهذا النمط من زهاد القرن الأول الهجري في البصرة. فقد رأينا في زهذه حزيناً شدید الحزن<sup>(3)</sup>، وما رأينا في أقواله وتصریحاته يلقي الأضواء على سبب هذا

(1) كامل مصطفى الشيبى، *الصلة بين التصوف والتثنيع*، القاهرة 1969، ص 256.

(2) غولدتسيهير، *العقيدة والشريعة في الإسلام*، ص 147.

(3) وصف الجاحظ في «البيان والتبيين»، ج 3، ص 154، مظاهر هذا الحزن في الحسن البصري وصفاً دقيناً فقال إنه – أي الحسن البصري – كان «إذا أقبل فكانما أقبل من دفن حميده، وإذا جلس فكانه أسير قد أمر بضرب عنقه، وكان إذا ذكرت النار عنده فكانها لم تخلق إلا له».

الطابع الحزين لزهده<sup>(1)</sup>. إننا نتبين في هذه الأقوال والتصريحات شعوراً بما يسمى «عقدة الذنب» يسيطر عليه. ونحن نجد في هذا الشعور نفسه تفسيراً واقعياً لظاهرة الحزن والخوف التي يتسم بها معظم زهاد هذه الحقبة التاريخية المعاصرین للحسن البصري. ذلك أن شعوراً مقلقاً يلازمهم بأنهم مذنبون، لأن كثيراً من الأحداث والأوضاع الجائرة وال بشعة تتفسى في مجتمعهم، وهم إما ساكتون حيالها لا يقرون دون حدوثها أو لا يعارضونها بصرامة، وأما هم غير قادرين على تغييرها بعد استفحالها. فهم إذن حزينون دائمًا خشية أن يكونوا بذلك كلّه مذنبين ومسؤولين، وهم يجدون في مسلك الزهد، من حيث هو قهر للنفس، ملجاً للتکفير عن ذنب لا تفك ضمائراً لهم تهجم به ليل نهار.

يروي ابن الأثير<sup>(2)</sup> أنه قيل للحسن البصري بشأن ما وجهه سابقاً إلى علي بن أبي طالب من اللوم على خروجه لحرب خصمه، فقال الحسن: تلك «كلمة باطل حقنت بها دمأ». والمقصود هنا أنه حقن بها دمه هو شخصياً. فمعنى تصريحه هذا، إذن، أنه كان من قبل، قد اضطر أن يقول في علي ما لم يكن يعتقد فيه، وأنه إنما فعل ذلك حفظاً لحياته هو شخصياً ليس غير.. فهذا كلام صريح يخرج به الحسن البصري، في زمن متاخر عن حرب الجمل وحرب صفين، من موقف التردد و«الحياد»، أو موقف الخوف على حياته، إلى موقف الخوف من ذنبه ذاك، أو موقف الندم على نصرته الباطل دون الحق الذي يعتقده.. يؤكد هذا الاستنتاج أن الحسن البصري عقب على تصريحه ذاك بأن وصم معاوية، الخصم الأكبر لعلي بن أبي طالب، بمعايب خطيرة<sup>(3)</sup>. أي أن الحسن قد بلغ هنا من استحكام «عقدة

(1) سئل الحسن البصري عن سبب حزنه فقال إن المؤمن «لا يسعه غير ذلك، لأنه بين مخافتين: بين مذنب قد مضى لا يدرى ما الله يصنع فيه، وبين أجل قد يبقى لا يدرى ما يصيب فيه من المهالك»، أبو نعيم الأصفهاني، حلبة الأولياء، مصر 1932، ج 2، ص 132.

(2) ابن الأثير، تاريخه «الكامل»، ج 3، ص 193، ط. مصر 1338هـ.

(3) المصدر السابق، الموضع نفسه.

الذب» عنده حداً يدفعه للتفجر بكل ما كان يكتمه ويتحفظ بإبدائه من قبل. وهذا يفسر موقفه في مسألة القدر، كما أوضحتناه في بحث هذه المسألة سابقاً<sup>(1)</sup>. فقد رأينا معبداً الجهني وعطاء بن يسار يأتيان الحسن البصري، فيقولان له: «يا أبا سعيد، هؤلاء الملوك (المقصود ملوك بنى أمية) يسفكون دماء المسلمين، ويأخذون أموالهم، ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله تعالى». فيقول لهما الحسن البصري: «كذب أعداء الله»<sup>(2)</sup>. فها هؤلاء الزاهد البصري الأول ينطلق، هنا، بأكثر من إبداء الرأي الصريح في مسألة القدر، بالرغم من أن هذا الرأي بذاته كان يعد تحدياً شديداً ومبشراً للحكام الأمويين، فقد تجاوز إبداء الرأي الممحض، إلى نسبة «الكذب» للأمويين أولاً، ووصفهم بأنهم «أعداء الله» ثانياً. ذلك، إذن، موقف للحسن البصري واضح الدلالة على تحوله عن موقف التحفظ والتردد والمهادنة مع الأمويين، الذي كان عليه أثناء الثورة على الخليفة عثمان وأثناء حربِ الجمل وصفين. وقد أصبح الزهد الذي ارتداه موقفه الجديد بعد هذا التحول، هو الطابع العام المميز لحركة الزهد حينذاك كلها، والزهد العراقي بالخصوص، لأن العراق كان أصل الثورة في وجه التسلط الأموي منذ خلافة عثمان، ومنذ صدرت عن ممثل الخليفة في الكوفة - وكان من أمراء الأمويين - تلك المقالة المتعرجة المتحدية: «إن السواد بستان لقرיש»<sup>(3)</sup>.

أما خصائص هذا الزهد، في تلك المرحلة، فيمكن رؤيتها - بعدما تقدم - على الصورة التالية:

أولاً، مضمونها الأساسي: وهو موقف الرفض الصريح لمجرى الأوضاع الاجتماعية والسياسية كما تصرّفها السلطة الأموية المسيطرة.

(1) المجلد الأول من هذا الكتاب، ص 570 وما بعدها.

(2) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ج 3، ص 33.

(3) الطبرى، تاريخه، ط. ليدن 1879، ج 1، ص 915. وكلمة «السواد» كانت تطلق في العصور الإسلامية الأولى على الريف الواقع ما بين البصرة والكوفة وما حواليهما من قرى ومزارع، إذ كان هذا «السواد» أخصب أرض العراق.

ثانياً، أشكال تجلياتها السلوكية، وهي تتلخص: بالانقطاع عن ممارسة كل نشاط في كل مجال من مجالات النشاط الاجتماعي، والتفرغ لممارسة الشعائر الدينية وحدها، مع قهر النفس على احتمال أشق حالات هذه الممارسة، وحرمانها كل مشتفيات العيش، واستشعار الحزن والقلق الدائم من عواقب «الذنوب» - وهي، كما رأينا سابقاً، ذنوب سياسية جوهرية - يرافق ذلك محاولات للتکفير عن هذه «الذنوب» أحياناً خارج نطاق الممارسة الدينية الخالصة. تظهر هذه المحاولات: إما بشكل إبداء الرأي الصريح في الأحداث والأوضاع الاجتماعية والسياسية الجارية، كما كان الحسن البصري يفعل في مواقفه الأخيرة. وإما بشكل التحاقد بإحدى الانتفاضات المسلحة على نظام الحكم الأموي، كما فعل سعيد بن جبیر<sup>(1)</sup>، أحد زهاد الكوفة. وإما بشكل ثبات بطولي على الولاء لأشد خصوم الأمويين إلى حد تعريض النفس للهلاك، كما فعل الكثير من زهاد الشيعة، في عهد الحجاج بالأخص، أمثال كميل بن زياد النخعي<sup>(2)</sup>.

إن هذه الخصائص التي تميز بها حركة الزهد بعد منتصف القرن الأول الهجري، تشمل زهاد البصرة والكوفة، كما تشمل زهاد مصر والشام. رغم ما بين هذه البيئات من اختلافات في الخصائص المحلية التفصيلية، كانت الظروف التاريخية الموضوعية العامة التي خلقت هذه الحركة الراهدة، وكانت العوامل الذاتية الناشئة عن تلك الظروف ذاتها، هي بجملتها مشابهة

(1) سعيد بن جبیر الأسدی الكوفي (45 - 95ھ). حين خرج عبد الرحمن بن الأشعث ثائراً على الحجاج في العراق، أثناء خلافة عبد الملك بن مروان الأموي، انضم سعيد إلى هذه الثورة لنقمته على استبداد الحجاج. ولما انهزم ابن الأشعث وقتل، ذهب سعيد إلى مكة فقبض عليه هناك أميرها خالد القسري وبعث إلى الحجاج فقتلته. قال أحمد بن حنبل: قتل الحجاج سعيداً وما أحد على وجه الأرض إلا هو مفتقر إلى علمه. «تاريخ الأمة العربية»، (محمد أسعد طلس)، بيروت 198، ج 2، ص 126.

(2) عمل كميل لعلي بن أبي طالب أثناء خلافته في كل من هيت وعانة غرب بغداد، وأمد في إيران. قتله الحجاج سنة 83/702م (روضات الجنات، محمد باقر الخوانساري، إيران سنة 1370هـ، ص 537).

لا تختلف في البصرة عنها في الكوفة، ولا تختلف في العراق عنها في مصر<sup>(1)</sup>. أما بلاد الشام فهي بالرغم من تأثيرها القوي بعملية الترويض والتطويع التي مارسها الأمويون طوال عشرات السنين على أهلها - أهل الشام - نجد فيها مع ذلك في الفترة التاريخية التي يجري الحديث عنها الآن، زهاداً متأثرين بهذه الخصائص العامة لحركة الزهد حينذاك، مثل أبي مسلم عبد الله بن ثواب الخولاني (65هـ/684م)<sup>(2)</sup>، ويزيد بن مرثد الهمданى<sup>(3)</sup>. ولكن بلاد فارس وخراسان، التي عرفت بحركة زهدية ذات طابع معين، لم تظهر فيها حركة الزهد الإسلامية وتتطبع بطابعها الخاص، إلا بعد نهاية القرن الأول الهجري<sup>(4)</sup>.

### 3 - التصوف الجنبي في حركة الزهد

إن هذا التحليل الذي كشفنا به الأصول الاجتماعية والسياسية لحركة الزهد الأولى في المجتمع العربي - الإسلامي، في النصف الثاني للقرن الأول الهجري، ليس يعني - بالطبع - أنها نصف الزهد كحركة اجتماعية - سياسية بالمعنى البسيط المباشر. إن تفسير الظاهرة على هذا النحو ليس مما نقصده البة، لأن تفسير ميكانيكي ساذج. فقد كان لظاهرة الزهد حينذاك ارتباطها - من وجه - بالحركة الفكرية لذلك المجتمع. بمعنى أن الزهد هنا لم يكن عملية سلوكية وحسب، بل كان وراء السلوك الزهدى أساس فكري كذلك، وإن كان هذا الأساس صادراً عن موقف الانفعال بالواقع الاجتماعي والسياسي. لذا ينبغي لنا، في سبيل رؤية المسار التاريخي لتطور الزهد، أن نراه أيضاً من خلال حركته الداخلية التي يتميز بها كل ما له ارتباط بعملية النشاط الفكري.

(1) نذكر من زهاد مصر، حيوة بن شريح التجيبي (راجع صفة الصفة لابن الجوزي، ج 4، ص 282)، والفضل بن فضالة (المصدر السابق، ط. حيدر آباد 1355هـ، ج 3، ص 47).

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 187.

(3) المصدر نفسه.

(4) انظر الصلة بين التصوف والتشيع، للشبي، ص 324.

كانت حركة الزهد، في الحقبة التاريخية المذكورة، تحمل في أحشائها بذور اتجاهات جديدة في النظر إلى الحياة والكون، وفي تأويل النصوص الإسلامية لتحديد موقف جديد تجاه الشريعة وتتجاه النبوة والإمامية وغيرهما من مفاهيم الإسلام، ولاكتشاف مصدر جديد للمعرفة، ولرؤى مكانة الإنسان في الوجود بصورة جديدة إلخ.. هذه الاتجاهات التي نجد بذورها الجنينية في الزهد، سنجدها جميعاً في التصوف.. ذلك كله إذن جانب فكري، وهذا هو الجانب الذي يربط ظاهرة الزهد، في تلك المرحلة المعينة، بحركة الفكر العربي. وانطلاقاً من هذا الجانب ذاته سيتحول الزهد، في مسيرة تطوره اللاحق، إلى قطاع واسع من قطاعات الفكر الفلسفى العربي، هو التصوف، الذي سيؤدي دوراً متميزاً في مجال الصراع الإيديولوجي اللاحق. لأن حركة التصوف ستكون لدى نشأتها تعبيراً عن موقف إيديولوجي يقدر ما كان الزهد في حينه تعبيراً عن موقف سياسي. إن الموازنة بين دوريهما في مجال الواقع الاجتماعي تتطبق تماماً على الموازنة بين دور كل منهما في مجال النشاط الفكري. فإن التصوف سيؤدي دوراً مؤثراً في حركة تطور الفكر العربي لا يقاس به الدور غير المؤثر للزهد في هذه الحركة خلال مرحلته الزمنية. ولكن يبقى للزهد دوره الكبير من حيث كونه الطور الجنيني للتصوف.

ويعينا الآن أن نرى كيف يبدو ويتحرك هذا الطور الجنيني خلال ظاهرة الزهد، أي أن نرصد تلك البذور الفكرية، التي أشرنا إليها منذ قليل: كيف تظهر وتتشكل في سلوك الزهاد وفي رؤاهم الصوفية الباكرة:

## ١١ رصد أول

أمامنا الآن أقدم صورة للرؤى الصوفية الكامنة في حركة الزهد الأولى: روى السراج الطوسي عن عامر بن عبد قيس أنه قال: «لو كشف لي الغطاء ما ازدلت يقيناً»<sup>(١)</sup>. كان عامر هذا من زهاد البصرة الأولين. مات

(١) أبو نصر السراج الطوسي (٩٨٨ـ/٣٧٨)، كتاب اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود، وطبع عبد الباقى سرور، القاهرة ١٩٦٠، ص ١٠٢.

في نحو ستين للهجرة أثناء خلافة معاوية بن أبي سفيان، أي أنه عاصر علياً بن أبي طالب. فليس غريباً، إذن، أن يحدث التباس تاريخي بشأن هذا النص، فنراه منسوباً إلى علي<sup>(1)</sup>، كما رأينا منسوباً إلى عامر. وسواء - عندنا - أن يكون هذا الكلام لعلي أم لعامر أم لغيرهما من زهاد العصر الإسلامي الأول، ما دام لم ينسب إلى أحد من خارج هذا العصر، كما نعلم. فالمسألة هنا أنتا نجد في هذا النص «رؤيا» صوفية تصدر من حركة الزهد في وقت باكر، وهي «رؤيا» متقدمة من حيث المضمون، لأنها تشير - قبل الأوان - إلى أساس نظري من أسس نظرية المعرفة الصوفية. فإن صورة النص لا توضح مصدر هذا اليقين الذي يبلغ من الرسوخ والجزم حدّاً لا يحتاج معه إلى مزيد من المعرفة والبرهان ب بحيث لو انكشف لصاحبه الغطاء عن الحقيقة فشاهدها هي بعينها مباشرة، لما زادته المشاهدة يقيناً إلى يقينه. ومن الواضح أن الحقيقة المعنية في هذا النص، أو موضوع اليقين هنا، هو (الله).

نقول إن النص لا يوضح مصدر اليقين هذا. فهل مصدره النظر العقلي البرهاني، أم الإشراق أم الحدس الصوفي، أم هو مجرد التسليم الإيماني البسيط الساذج؟ إن التاريخ الذي يحدد زمن النص لا يسمح بالقول إن النظر العقلي البرهاني هو مستند اليقين هنا، ولا القول بأن مستنده هو الإشراق الصوفي، فلم يكن قد وجد حينذاك الأساس الكافي لتطور الوعي النظري إلى حد يدفع زهاد العصر الأول إلى البحث عن الحقيقة بوساطة هذا الطريق أو ذاك، ولا إلى حد تهياً فيه المنهج والأداة لمثل هذا البحث.. لذلك نرجح أن «اليقين» الذي يعبر عنه النص لا يزيد عن كونه يقيناً إيمانياً صرفاً مصدره تلك الحماسة العاطفية التي كانت تسيطر على الصحابة والتابعين<sup>(2)</sup> من المسلمين في الصدر الأول للإسلام. لكن هذا

(1) راجع الفتوحات المكية لابن عربى، ط. مصر 1293هـ، ج 3، ص 174. وراجع أيضاً رسائل إخوان الصفاء، ط. مصر 1928، ج 2، ص 303.

(2) اصطلاحاً: الصحابة والتابعين، يعنيان - إسلامياً - أصحاب النبي محمد، ثم الجيل التالي لهم من تابعي الصحابة.

التفسير لا ينقص النص قيمته من الوجهة التاريخية، فضلاً عن قيمته من حيث القوة والدقة في تصوير اليقين الإيماني بهذه الصورة البارعة. أما القيمة التاريخية فستند إلى ما يحمله النص من بنية جنينة للفكر الصوفي ولدت في زمن بعيد عن الموعد التاريخي لولادة هذا الفكر. إن الكلام على المعرفة اليقينية وعلى فكرة «الكشف» – وإن بصورة هلامية – هو نوع من الإرهاص بما سيصبح جزءاً من المقولات الأساسية لفلسفة التصوف بعد نحو قرنين.

ورغم أن المجال هنا ليس مجال أن نحقق النص المذكور لتعيين قائله حقاً: فهو علي بن أبي طالب، أم الزاهد البصري عامر بن عبد قيس، فإننا نرجح وجود علاقة بين عامر وهذا النص. تبين هذه العلاقة في تبدل حال عامر من موقف إلى نقشه. فهو الزاهد الذي كان لفطر خوفه وقلقه وحزنه يتلوى كما تتلوى الحبة على المقلن، ثم يقوم فينادي: اللهم إن النار قد منعني من النوم، فاغفر لي ..<sup>(1)</sup>، وهو الذي كان – للسبب ذاته – يستبعد عن نفسه كل داع من دواعي «الرُّوح والفرح» قائلاً: «اللهم في الدنيا الهموم والأحزان، وفي الآخرة العذاب والحساب، فain الرُّوح والفرح؟<sup>(2)</sup>. ولكن هذا الزاهد الذي كان كذلك رأينا حاله تبدل، فيصبح الزاهد الذي يجد في ذاته فرح الاطمئنان والرضا، حتى لنحسن هذا الفرح يجري في كلماته حين يقول: «أحببت الله حباً سهل على كل مصيبة ورضاني بكل قضية»<sup>(3)</sup>.

إننا نسأل الآن: ما الذي بدل عامراً من موقف الحزن والقلق اللذين كانا سمة الزهد كله في زمانه، إلى موقف الرضا والاطمئنان والحب... ذلك الحب العميق الذي سهل عليه كل مصيبة ورضاه بكل قضية؟ إن النص السابق يجيب عن السؤال. إنه يبدو لنا أن شعوراً بهذا القدر من «اليقين»

(1) ابن الجوزي، صفة الصوفة، ج 3، ص 126.

(2) المصدر السابق، الموضع نفسه.

(3) عبد الرؤوف المناوي، الكواكب الدرية في ترجم السادة الصوفية، مصر 1938،

ج 1، ص 129.

الذي وصفه، قد فجأه وهو في أقصى أزمته النفسية، فغير حاله، إذ بدل بحزنه فرحاً ويقلقه اطمئناناً.

بهذه النظرة في حالي عامر بن عبد قيس يمكن رؤية العلاقة بينه وبين هذا النص القائل: «لو كشف لي الغطاء ما ازدلت يقيناً». ومن رؤية هذه العلاقة يمكن ترجيح كون هذا النص صادراً عنه بالفعل، سواء كان هو صاحبه أصلاً، أم كان هو ممثلاً به فقط، كتعبير عن شعوره اليقيني الغامر.

وعلى كل حال، نجد في جملة أقوال عامر بن عبد قيس هذه، نماذج مما حمله زهد القرن الأول الهجري من بذور جنينة لأفكار التصوف الديني في القرن الثاني الذي كان بدوره تمهدأً وتأسساً للتصوف الفلسفـي في القرن الثالث الهجري (الناسع).

## □ رصد ثان

الأساس النظري للتصوف، كحركة فلسفـية، يبدأ من فكرة الوصول إلى المعرفة بطريق «الكشف»، أو «المشاهدة»، أو «الإشراق»، أو «الحدس» (النفساني) . . . لكن الوسيلة العملية إلى ذلك هي سلوكية تقوم أصلاً على ما يسمى، باصطلاح الصوفـية، بـ«مجاهدة» النفس، أي ترويضها على احتمال أشد الآلام وكبح شهوتها عن الملذات والمسرات الحسية (الدنيوية). وعلى هذا الأصل السلوكي قامت النظم والتقاليد الصوفـية كلها، بمختلف أشكالها الطرائقية والمذهبية. ومن هذا الأصل ذاته يبدأ النسب الحقيقي الذي يصل ما بين الزهد، بمعناه التاريخي، والتصوف.

إن مختلف النظم السلوكية التي اتبعتها الصوفـية عملياً، في سبيل المعرفة تلك، بدأت كامتداد للطريقة السلوكية التي ظهرت عند زهاد القرن الأول الهجري، كما أشرنا إليها قبلـاً. أعني طريقة التقشف وقهر النفس على احتمال مشقات العبادة وعلى ترك كل ما تشتهـيه من طيبات العيش، بل ترويضها حتى على عدم اشتـهـاء الطيبات أصلـاً، تكفيـراً عما يعتقدـون أنـهم

ارتکبوه من الذنوب..<sup>(1)</sup>. ذلك هو النسخ الذي أمد شجرة التصوف بمادة ، جودها الأولى. لذا بقيت صفة الزهد، بأصل دلالتها، أساساً ثابتاً لسلوك المتتصوفة في مختلف الأطوار التي تعاقبت على التصوف الإسلامي. ومن هنا عدّوه – أي الزهد – في جملة «المقامات» الصوفية، لا في جملة «الأحوال»<sup>(2)</sup>. و«المقام» عندهم بمثابة الغاية، و«الحال» بمثابة الوسيلة.. والغاية أعلى منزلة من الوسيلة. لكن هذا لا يعني أن مفهوم الزهد بقي محتفظاً ببساطته كما كان في مرحلة ظهوره، كسلوك يحمل موقفاً سياسياً، بل دخلته – مع تبدل ظروف الواقع الاجتماعي ومع تنوع المصادر الثقافية الخارجية – تعقيدات ومركبات مختلفة الأصول والمضامين والأشكال والأهداف.

### ١١ رصد ثالث

إن النسب الأصلي بين الزهد والتصوف لا يقتصر على الصفة السلوكية للزهد. فإن له صفة أخرى قد يصح أن نسميها «نظيرية»، وهذه الصفة أيضاً مما يقيم رابطة نسب أصيلة بينهما.. صحيح أن ظاهرة الزهد الأولى لم تكن لها صلة إطلاقاً بمسألة «المعرفة» التي قلنا إنه ابتدأ منها الأساس النظري للتصوف، كحركة فلسفية. بل كانت – أي ظاهرة الزهد – عند نشأتها لا تعترف بمصدر للمعرفة (معرفة الله والشريعة) غير المصدر الذي قرره الإسلام (الوحي الإلهي على النبي). نقول: صحيح ذلك، ولكن الصفة «النظيرية» للزهد تأتيه من جهة أخرى نوضحها في ما يلي:

(1) من أمثلة ذلك ما قيل عن بهلول بن ذؤيب أحد الصحابة من أنه خرج إلى جبل بجوار المدينة (يشرب) وليس لباساً من الشعر ويربط يديه خلف ظهره بسلسل من حديد، وجعل يصبح: «يا رب، أنظر إلى بهلول يرسف في الأغلال ويعرف بذنبه» (أنظر: التصوف الإسلامي، ألبير نصري نادر، ص 10)، ومن ذلك أيضاً ما قيل عن الربيع بن خثيم أحد زهاد الكوفة (ـ686هـ/ 1096م) من أنه أراد أن يصف لأمه سبب حزنه وبكانه فقال لها: «قتلت قتيلاً هو نفسي».

(2) راجع، المتع (السراج الطوسي)، ص 65 - 66.

إذ كانت حركة الزهد الأولى - بأصلها وجوهرها - رد فعل سلبياً مباشراً لواقع الأوضاع الاجتماعية والسياسية لعصرها وبيتها، فقد جاءت كلمة «الزهد» نفسها - بدلاتها اللغوية<sup>(1)</sup> - تعبراً عن المضمون الواقعي السلبي المباشر أيضاً لرد الفعل المذكور، أي تعبراً عن اعتزال الصراع القائم، وترك كل تعامل نشيط مع شؤون الحياة اليومية للمجتمع. إن هذا المضمون السلبي لمفهوم الزهد، من حيث علاقته مع الواقع الاجتماعي، قد شكل منذ البداية - عدا الموقف السياسي تجاه الأحداث الكبرى الجارية - موقفاً آخر «نظرياً» تجاه الحياة والموت، وأضفت على المفهومين الدينيين لما يسمى بـ«الحياة الدنيا»، وـ«الحياة الأخرى»، دلالة ولوناً مبالغأً بهما بالقياس إلى دلالتهما ولونهما الإسلاميَّين، بحيث لم يكتف الزهاد حينذاك بتفضيل «الثانية» على «الأولى»، بل ريطوا صحة الزهد بقدر الإمعان في كراهية «الدنيا» واحتقارها «لأن حب الدنيا رأس كل خطيئة، والزهد في الدنيا رأس كل خير وطاعة» كما يقول الطوسي<sup>(2)</sup>. فالزهاد في تلك المرحلة، انطلقاً إذن بسلوكهم من موقف سياسي بالأصل، ولكنهم سندوا هذا الموقف بنظرة محددة في شؤون الحياة وما وراء الحياة، وهي نظرة تتكون في مناخ الفكر والرأي «النظري» مهما كان أولاً.

إن هذا الموقف «النظري» العام، قد استدرج زهاد تلك الحقبة إلى اتجهادات خاصة في تفسير نصوص من القرآن والحديث وفقاً لما يستلزم منه هذا الموقف<sup>(3)</sup>. وبناء على هذه الاتجاهات الخاصة ذهبوا إلى تفضيل العبادة الدينية الخالصة على العمل الاجتماعي وكسب وسائل العيش،

(1) في اللغة: «زهد في شيء» وعنه، بمعنى رغب عنه وتركه. ومنه يقال «زهد في الدنيا» أي تخلى عنها للعبادة».

(2) السراج الطوسي، الملح، ص 72.

(3) كما فسروا الآية «الْمَالُ وَالْبَئُونُ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْيَقِينُ الصَّلِحُكُثُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثُمَّاً وَخَيْرٌ أَمْلَأً» (سورة الكهف - 18، الآية: 46). فقد جعلوا الآية هذه دليلاً على بطلان «الحياة الدنيا» وتبريراً لازدرائها والتخلص منها، سعياً وراء «الباقيات الصالحات».

حرموا على أنفسهم ملذات الحياة ومسراتها المشروعة في الإسلام نفسه (مثلاً: أطابع الطعام والشراب، أناقة الملبس والمظهر)، وكل ما له علاقة برفاهة العيش، بل كاد بعضهم يمتنع عن الوصال الجنسي<sup>(1)</sup>.

كانت هذه «الاجتهادات» الزهدية الأولى نواة لمنهج «التأويل» الذي اعتمدته الصوفية الإسلامية بعد ذلك، وهو المنهج الذي صدرت عنه تلك المقوله الصوفية المعروفة التي صارت الأساس لاجتهادات أهل التصوف بمختلف طوائفهم وطرائقهم واتجاهاتهم في المجتمع العربي - الإسلامي، منذ القرن الثالث الهجري (التاسع) حتى الآن. تعني بها مقوله «الظاهر والباطن». . لقد فتحت هذه المقوله أمام الصوفية طريقاً عريضاً إلى معارضة الفكر الديني الرسمي: عقيدة، وشريعة. فعلى أساسها أقاموا الفكرة القائلة بأن للقرآن مضموناً «ظاهرياً» هو منطقه الذي تؤديه الدلالات اللغوية والبيانية المباشرة كما يفهمها عامة الناس، ومضموناً «باطنياً» (\*) هو - عندهم - المضمون الحقيقي الذي لا يكتشف إلا «للراشدين في العلم»، أي في «العرفان»، وهم الصوفية «العارفون»<sup>(2)</sup>. وقد سموا المضمون الأول بـ«الشريعة»، وسموا المضمون الثاني بـ«الحقيقة» ووصلوا بعد ذلك إلى القول بـ«سقوط الشريعة إذا كشفت الحقيقة»<sup>(3)</sup>، أي عدم التزام الصوفي بأحكام «الشريعة» حين تكشف له «الحقيقة».

(1) في «صفوة الصفوّة» (ج 3، ص 131) أن عماراً بن عبد قيس كان يدعى الله «أن ينزع شهوة النساء من قلبه». وورد عن الحسن البصري أنه كان يقول: «إذا أراد الله وبعد خيراً لم يشغله بأهل (زوج) ولا ولد» (الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 25).

(\*) ينسب بعض المؤرخين القول بأن للقرآن ظاهراً وباطناً للإمام علي بن أبي طالب. (الناشر).

(2) راجع تفسير القرآن لمحيي الدين بن عربي كنموذج للتأويل عند الصوفية.

(3) آدم متز، الحضارة الإسلامية، ج 2، ص 30، نقلًا عن كشف المحجوب للهجوري، ص 383.

## 4 - خلاصة، ومنطق الخلاصة

يسوقنا هذا الواقع التاريخي إلى مثل الخلاصة التالية:

برزت ظاهرة الزهد، حوالي منتصف القرن الأول الهجري، كأثر من الآثار القوية العميقة التي نتجت عن الصراع المتفجر في المجتمع العربي - الإسلامي وهو في بداية تكونه. وما يستدعي الانتباه هنا أن تفجر الصراع هذا حدث فور بروز ظواهر طبقيّة تشكلت بشكل قبلي: (تضخم ثراء الأمويين الذين كانوا بطانة الخليفة عثمان وولاته في الأقاليم). لقد بدأ التفجر، إذن، اجتماعياً، ثم اتّخذ تعبيراته السياسية بالصدامات المسلحة والنكيل الفوقي، حتى تعمق واتسعت قاعدته الاجتماعية، فأخذ من هنا يجد تعبيراته على الصعيد الفكري. وعلى هذا الصعيد اتّخذ الصراع دوائر عدة، تتناقض وتتفاعل في وقت واحد.. كانت ظاهرة الزهد إحدى هذه الدوائر. وهي كانت تتناقض بالفعل مع دوائر أخرى (مع القدرية، مثلاً، ومع مدرسة أهل الحديث...<sup>(1)</sup>) ولكنها كانت - في الوقت نفسه - تتفاعل مع كل واحدة منها: تتأثر بها وتؤثر فيها، ضمن الإطار العام لحركة تطور المجتمع نفسه. ومن هنا رأينا ظاهرة الزهد، في ذلك الحين، ذات وجوه متعددة: اجتماعية وسياسية وفكرة. ولكن، من أي وجه نظرنا إليها نرى في ذلك الوجه ملحاً من ملامح الوجود الجنيني الذي تحمله في أحشائهما، يعني وجود تلك الحركة التي ستلدها ظروف هذا المجتمع في مرحلة لاحقة. يعني حركة التصوف.

هذه الخلاصة لها منطقها الذي يوصلنا إلى نتيجة ذات شأن في هذا البحث، هي أن الصورة الأولى لحركة الزهد في هذا المجتمع هي ولد

(1) يأتي التناقض بين الزهد والقدرية من كون الزهد يعتمد الاتكال على قضاء الله وقدره، في حين تعارض القدرية المضمنون الجبري لهذا الاتكال. أما التناقض بين أهل الزهد وأهل الحديث فيأتي من كون الزهاد يسمحون لأنفسهم بتفسير النصوص الإسلامية وفقاً لمساركهم، وهذا ما يرفضه أهل الحديث، لأنهم يأخذون بالدلائل الظاهرة المباشرة للنصوص.

ظروفه المعينة في مرحلة تكونه التي كانت، في الوقت نفسه، مرحلة تفجره الداخلي. يعني مرحلة نموه الداخلي، فالتفجر هنا ليس ظاهرة التمزق والانحلال، بل هو – في الواقع – تفجر النمو والعاافية، تفجر خلايا الحياة الأولية، أي بقايا البدائية الاجتماعية، بقايا الاقتصادية شبه الطبيعية، لتعيش وتنمو محلها خلايا حياة جديدة لمجتمع جديد يتتطور إلى مجتمع متقدم تاريخياً، أي إلى مجتمع إقطاعي – تجاري، طبقي. ومن الطبيعي، في مثل هذا التفجر الحيوي، أن تتعدد وتنتنوع وتناقض ردود فعله في المجتمع النامي، وأن يكون بين ردود الفعل هذه ما هو سلبي وما هو إيجابي، وبينها ما هو رفض وما هو قبول واندماج.. على أن هذه العملية، عملية النمو والتطور، معقدة بالغة التعقد إلى حد لا تبقى معه الظاهرات السلبية سلبية إلى النهاية، ولا الإيجابية إيجابية إلى النهاية، فلا مكان فيها – أي هذه العملية الحيوية المعقدة – للسلبية المطلقة ولا الإيجابية المطلقة، بل كل شيء فيها يخضع لمنطق التطور والصبرورة. حتى الرفض والقبول ليس بالضرورة أن يكون أحدهما تقدماً والآخر رجعياً بصورة مطلقة. فقد يكون الرفض تقدماً من وجه، ويكون القبول رجعياً من وجه، وبالعكس. من هنا رأينا حركة الزهد تبدأ سلبية عدمية، ثم تأخذ طريقها إلى التحول حين تصبح رمزاً لمعارضة الاستبداد السياسي والظلم الاجتماعي، ويصبح الزهاد في مكانة تجذب إليهم عطف الجماهير المظلومة «فيملكون قلوب العامة» على حد تعبير غولديسيه<sup>(1)</sup>. ثم تمضي حركة الزهد في تطورها حتى تتحول إلى شكلها الأعلى: التصوف.

ويمكن التعبير عن هذا الواقع التاريخي بطريقة أخرى، فنقول: إن التصوف بدأ كينونته الجنينية زهداً مسلكياً عدمية، ثم تطور إلى موقف فكري يتضمن معارضة ذات وجهين: ديني (التأويل) وسياسي (استنكار الظلم الاجتماعي والاستبداد). وسنرى – بعد – كيف يتحول في المرحلة العليا لتطويره إلى شكل جديد من أشكال الوعي الفلسفية عند العرب في القرون

(1) غولديسيه، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص 97.

الوسطى، يتميز من الفلسفة نفسها بمقولاته الخاصة وينطق حركته الخاص. وهذا التحول الأخير يرتبط من حيث مضمونه بتحول التصوف، في مرحلته الأخيرة تلك، إلى كونه تعبيراً عن موقف إيديولوجي، كما سرى في مجرى البحث.

## 5 – في سياق التطور الاصطلاحي

هذه الخطوط العامة لتطور العلاقة العضوية بين الزهد والتصوف، يؤكدها – في جملة ما يؤكدها – سياق التطور الاصطلاحي لكلمة التصوف. فإن علاقة التحول من الزهد إلى التصوف، في مجال المضمون، قد سبقتها علاقة تحول مثلها في مجال المصطلح والتسمية. وما لدينا من المصادر والمراجع المتخصصة في تاريخ التصوف، تكاد تتفق على أن مصطلح «الصوفي» أطلق على كثير من الزهاد، كما أطلق مصطلح «التصوف» على حركة الزهد، قبل أن يتحول الزهد بمفهومه الأولي إلى التصوف بمفهومه النظري الفلسفى، أي أن علاقة التسمية بدأت كجزء من التمهيدات التي تكونت خلالها علاقة المضمون:

يخبرنا صاحب «الرسالة القشيرية» أن اسم التصوف أطلق على «خواص أهل السنة... قبل المثنين من الهجرة»<sup>(1)</sup>. وصاحب «اللمع» يحدد زمناً أبعد من ذلك لبدء استعمال اسم «الصوفية»، فيقول إنه «في وقت الحسن البصري كان يعرف هذا الاسم»<sup>(2)</sup>، أي في القرن الأول الهجري (السابع). ويأتي مؤيداً لهذا التحديد ما أورده «غولدتسيهير» من أن استعمال كلمة «صوفي» بدأ في خلافة عبد الملك بن مروان (65 – 684هـ / 705م)<sup>(3)</sup>. وفي «الفهرست» يقول ابن النديم عن جابر بن حيان إنه

(1) القشيري، عبد الكريم بن هوازن (465هـ / 1072م)، «الرسالة القشيرية» في التصوف، القاهرة 1346هـ، ص 7 – 8.

(2) السراج الطوسي، اللمع، ص 42.

(3) غولدتسيهير، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص 153 نقلأً عن نولنده في، (Z.M.G) م 48، ص 47.

«المعروف بالصوفي»<sup>(1)</sup>. ذلك مع العلم أن ابن النديم يؤكد شخصية جابر الواقعية ويضيف إليه الصفات العلمية التي يصفه بها معظم المصادر التاريخية والمراجع الحديثة<sup>(2)</sup>، ويتابعه صاحب «روضات الجنات» فيطلق على جابر بن حيان وصف «الصوفي»<sup>(3)</sup>، فإذا علمنا أن جابرًا ولد سنة 120هـ وأنه عاش ثمانين سنة (737 - 813م)<sup>(4)</sup>، علمنا أن لقب «صوفي» كان معروفاً وملوفاً خلال القرن الثاني الهجري (الثامن). وفي ما يلي نجد ما يؤكد ذلك:

□ اشتهر في النصف الأول من ذلك القرن، أحد زهاد الكوفة، أبو هاشم الكوفي<sup>(5)</sup> (150هـ) بلقب «الصوفي» دون خلاف.

ويضيف إليه محمد كرد علي صفة كونه أول من تسمى بالصوفي من أهل السنة<sup>(6)</sup>. وإذا كان المؤرخون والباحثون قد اختلفوا في أمر أبي هاشم، كما اختلفوا في أمر جابر بن حيان: هل هو «صوفي» حقاً، وما مفهوم «تصوفه»، فإن هذا الخلاف لا يعني هنا، بل الذي يعنيها أن هذا الخلاف يؤكد وجود مصطلحي: «الصوفي» و«التصوف» في عصرهما (القرن الثاني الهجري)، وكون هذين المصطلحين معروفيين مشهورين حينذاك. وهناك كثيرون آخرون عرّفوا، في ذلك العصر، بلقب «الصوفي»، أمثال: «عبدك الصوفي» الذي قيل عنه إنه «أول كوفي يطلق عليه اسم صوفي بعد انتقاله إلى بغداد»<sup>(7)</sup>. وقد كان «عبدك» هذا رجلاً متزوجاً زاهداً مات في حدود سنة 210هـ / 825 - 826<sup>(8)</sup>.. وعبد الواحد بن زيد، أحد الزهاد الوعاظ في

(1) ابن النديم، الفهرست، القاهرة 1348هـ، ط 4، ص 498.

(2) راجع المصدر السابق، ص 499 - 500.

(3) محمد باقر الخوانساري، روضات الجنات، إيران 1307هـ، ص 154.

(4) قدرى حافظ طوقان، العلوم عند العرب، القاهرة 1956، ص 90 - 91.

(5) سمي أبو هاشم بالكوفي نسبة إلى أصله، ولكنه عاش آخر زمن حياته في الشام ومات فيها (راجع نفحات الأنس للجامعي عبد الرحمن، ص 31).

(6) محمد كرد علي، الإسلام والحضارة العربية، القاهرة 1936، ج 2، ص 31.

(7) كامل مصطفى الشبيبي، الصلة بين التصوف والشیعه، ص 271، نقاً عن ماسينيون (مجموعة نصوص تتعلق بالتصوف، ص 10 - 11).

(8) المرجع السابق، نقاً عن قاسم غني، تاريخ التصوف في الإسلام، بالفارسية، ص 42.

البصرة (ـ77هـ/793)، فقد وصفه ابن تيمية بـ«الصوفي الأول»<sup>(1)</sup>. وإلى جانب ذلك نسمع شقيقاً البلخي أحد زهاد خراسان (ـ194هـ/809) يقول في كلمة وعظية له إن «الرعاة في كل عصر العلماء والصوفية»<sup>(2)</sup>. فإن الطابع التقريري لهذه الكلمة يدل أن اصطلاح «الصوفية» كان وقتئذ اصطلاحاً مألوفاً، وأن وجود ناس يسمون بـ«الصوفية» خلال القرن الثاني للهجرة كان أمراً واقعاً مفروغاً منه. ومثل ذلك ما حدثنا به آدم متز من أنه «في عام 200هـ ظهرت في الإسكندرية طائفة يسمون الصوفية، يأمرون بالمعروف، فيما زعموا، ويعارضون السلطان في أمره، وترأس عليهم رجل منهم يقال له أبو عبد الرحمن الصوفي»<sup>(3)</sup>. هذا الكلام يضع أمامنا عدة واقعات لها دلالاتها التاريخية في موضوعنا: فتحن نرى أولاً هنا «الصوفية» عام متين للهجرة قد وجدوا في الإسكندرية بالفعل، بل نراهم - ثانياً - يولفون «طائفة»، أي أنهم يشكلون في مجتمع الإسكندرية وضعياً له طابع الظاهرة العامة، وأن لهم - ثالثاً - شكلاً تنظيمياً يستدعي أن يكون لهم رئيس (أبو عبد الرحمن الصوفي)، ونرى - رابعاً - أن لهذه الطائفة وجوداً مؤثراً في مجتمعهم، وأن وجودهم المؤثر هذا يشق لنفسه مجالاً في النشاط الاجتماعي - السياسي (يأمرون بالمعروف ويعارضون السلطان في أمره)، وهذه خامسة الواقعات وذرورتها. وإذا تركنا حديث آدم متز هذا ورجعنا إلى المصدر الذي أخذ عنه ذلك، أي إلى الكندي، أبي عمر محمد بن يوسف المصري المؤرخ (غير الكندي الفيلسوف) وجدنا هذه «الطائفة الصوفية» ذاتها تدعى للمشاركة في إحدى ثورات الإسكندرية، فتشارك بالفعل مع حلفائها «الأندلسيين» ويتصدر هذا الحلف، وبلغ أثر «طائفة الصوفية» في هذه الثورة أن يولي رئيسها (أبو عبد الرحمن الصوفي) سلطة المدينة (الإسكندرية) باسم الحلف نفسه<sup>(4)</sup>.

(1) ابن تيمية، تقى الدين أحمد، التصوف والقراء، القاهرة 1960، ص 9.

(2) المناوي، الكواكب الدورية، ج 1، ص 121.

(3) آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ط 3، ج 2، ص 16 - 17، نقلأً عن الكندي المؤرخ (الولاة والقضاة، ص 62).

(4) الكندي، المؤرخ، كتاب الولاة، ليدن - لندن 1912، ص 161.

هذه الواقعات كلها نراها عام 200 للهجرة. ومن الواضح – بالطبع – أن ذلك العام لا يمكن أن يكون هو نفسه عام وجود «طائفة الصوفية». فلكي يبلغ حضورها التاريخي هذا القدر البارز، يجب – بحكم طبائع الأمور – أن يكون قد انقضى على «وجودها» زمن كاف يسبق عام 200هـ، حتى توجد «طائفة»، وحتى تكون كتنظيم، وكقرة فاعلة في مجتمعها إلى الحد الذي رأينا.

\* \* \*

أظهرت لنا هذه الجولة السريعة كيف حدث نوع من التواصل التاريخي بين مصطلحي: الزهد والتتصوف خلال زمن يكاد يبلغ القرن (ما بين القرن الأول والقرن الثاني الهجرين)، وأن ذلك حدث في الزمن ذاته، على معظم المساحة العمرانية التي كانت تمتد إليها سلطة الدولة العربية – الإسلامية (العباسية). لكن هذا الواقع لا يعني أن التحول النوعي المتظر، أي تحول الزهد بمفهومه الأولى البسيط إلى التتصوف، بمفهومه النظري الفلسفى، قد حدث بالفعل خلال ذلك التواصل التاريخي بين المصطلحين في القرن الثاني الهجري.

إذن، ماذا كان يعني اصطلاح «الصوفي» أو «التصوف» في تلك الحقبة، إذا لم يكن يعني مسماه الحقيقي المعروف تاريخياً ونظرياً؟

نعتقد أن القشيري وضع الجواب الدقيق عن هذا السؤال بقوله: «انفرد خواص أهل السنة، المraعون أنفسهم مع الله تعالى، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة، باسم التتصوف. واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المتيين من الهجرة»<sup>(1)</sup>. فمصطلاح التتصوف بناء على مقالة القشيري هذه، لم يكن يعني، قبل المتيين من الهجرة، غير المفهوم الذي كان يعنيه مصطلاح «الزهد» نفسه بمفهومه السابق لمفهوم التتصوف كحركة نظرية فلسفية، وإيديولوجية. نفهم ذلك من عدة مؤشرات مررنا بها منذ قليل: أولها، قول

(1) القشيري، عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية، ص 7 – 8.

القشيري إن اسم «التصوف» انفرد به قبل المئتين من الهجرة «خواص أهل السنة». فإن تعبير «أهل السنة» بذاته مؤشر صريح يدل على المفهوم التقليدي للMuslimين، وهو تعبير يوضع عادة في مقابل «الصوفية» بالمصطلح النظري المعروف، ومقابل أصحاب المذاهب العقلانية والفلسفية والباطنية. أما كلمة «خواص» فهي نص على «الزهد» الذين يتميزون من عامة «أهل السنة» بخصائص «الزهد» التي أجملها القشيري حين وصفهم بأنهم «المراجعون أنفاسهم مع الله.. إلخ». وثاني المؤشرات، ما ذكره صاحب «الملع» - كما تقدم - من أن اسم «الصوفية» كان معروفاً في وقت الحسن البصري، ثم ما ذكرناه سابقاً عن غولدتسيهير من أن كلمة «صوفي» بذا استعمالها في خلافة عبد الملك بن مروان. فإن أحداً من مؤرخي حركة «التصوف الإسلامي» أو الباحثين في هذا الموضوع، لم يدع أن «التصوف» بمفهومه الاصطلاحي النظري كان قد وجد في زمن الحسن البصري أو في خلافة عبد الملك بن مروان. فإذا كان اسم «الصوفية» وكلمة «صوفي» قد وجدا في ذلك الزمن، فإن معناهما لم يكن يتجاوز المعنى نفسه الذي كان يدل عليه مصطلح «الزهد» بخصائصه التاريخية المعروفة حينذاك<sup>(1)</sup>. وثالث المؤشرات، ما رأيناه سابقاً أيضاً من إطلاق لقب «صوفي» على شخصيات من أمثال: جابر بن حيان، وأبي هاشم الكوفي، وعبدك الصوفي، وعبد الواحد بن زيد، وهم الذين لا نجد في سيرة أحد منهم ما ينبيء بأنه أضاف إلى خصائص «الزهد» التقليدي إضافة تشير إلى تطور في هذا الزهد نحو التصوف الحقيقي.

(1) يدعى الصوفية أن الحسن البصري أول المتصوفين ورائد التصوف. والواقع أن الحسن البصري لم يكن في مسلكه ولا في تفكيره يزيد عن كونه أحد زهاد عصره من حيث طابع زهده ومحنته، بل يمكن القول إنه كان من معتدلي هؤلاء الزهاد مسلكياً، لأنه لم يبالغ في العزلة ولا في العبادة، وهو القائل كلمته المشهورة: «مثقال ذرة من الورع السالم خير من ألف مثقال من الصوم والمصلاوة» (الرسالة القشيرية، ص 54): ورغم بساطة هذه الكلمة، في دلالتها الإسلامية التقليدية، تمسك الصوفية المتأخرة بها دليلاً على كون الحسن البصري منهم أو رائدهم. فإن المسلمين المؤمنين البسطاء يقولون بما قاله الحسن، وكذلك أئمة «أهل السنة» والفقهاء منهم وخاصة يقولون بهذه المقالة حتى مع عدائهم للتصوف.

إذا كان الأمر كذلك، أي إذا كان إطلاق اسم «الصوفي» على زهاد القرن الثاني الهجري، وإطلاق اسم «التصوف» على زهدهم، لا يعنيان تحولاً نوعياً من «الزهد» الإسلامي التقليدي إلى «التصوف» النظري الفلسفى، فما سبب تسمية الزهد، إذن، بالتصوف، وتسمية الزاھد بالصوفي؟ لن نفتح ملفاً تاريخياً لنشأة هذين المصطلحين التي قيل فيها الكثير من الآراء المختلفة. ولكننا نستخلص من مجلل هذه الآراء، ومن النظرة التاريخية الموضوعية في أصل المسألة، أن مصدر العلاقة بين الزهد وكلمتى «صوفي» و«تصوف»، هو – في الواقع – ما كان بين طبيعة الزهد كمسلك اجتماعي معين، وبين لباس «الصوف» قديماً من تناسب مادي منشئه كون هذا النوع من الملابس مرتبطاً، في العصور القديمة، بالفقر ووضع الفقراء، بقدر ما كان لبس الخز (الحرير) مرتبطاً بالغنى وترف الأغنياء وذوي الجاه المادى في المجتمع. والمقصود – طبعاً – بلباس الصوف هنا يختلف كلباً عما يتخذ في العصور الحديثة من النسيج الصوفي الشinin المتقن الصنع، فقد كان لباس الصوف القديم بدائياً لا يعالج، في سبيل اتخاذه ملباً، سوى معالجة أولية بدائية، ولذلك كان ملباً للفقراء. ولما كان الزهد في القرن الهجري الأول يستلزم من الزهاد الابتعاد عن كل مظهر من مظاهر الترف والتنعم في العيش، فقد اتخذوا من لباس الصوف البدائى الخشن شعاراً مادياً لمسلكهم الزهدى<sup>(1)</sup>. هذا من حيث التفسير الشكلي للمسألة. أما تفسيرها بالارتباط مع الأسباب الاجتماعية – السياسية لنشوء ظاهرة الزهد حينذاك، فهو أن لبس الصوف كان يعني وجهاً من وجوه

(1) يقول الطوسي في «اللوع»، ص 42، عن الصوفية: «نسبوا إلى ظاهر اللباس، ولم ينسبوا إلى نوع من أنواع العلوم والأحوال التي هم بها مترسمون، لأن لبس الصوف كان دأب الأنبياء عليهم السلام والصديقين وشعار المساكين المتنسكون». وفي كتاب «التعرف لمذهب التصوف» للكلباذى (380هـ/ 990م) (ط. القاهرة 1923، الباب الأول) يقول عن الصوفية إنه «من لبسهم وزيهem سموا صوفية، لأنهم لم يلبسو لحظوظ النفس ما لان مسه وحسن منظره، وإنما لبسوا لستر العورة، فتحرروا بالخشن من الشعر والغلظ من الصوف». وروى الكلباذى (المصدر نفسه) عن الحسن البصري قوله: «لقد أدركت سبعين بدرياً ما كان لباسهم إلا الصوف».

التحدي والمعارضة السلبية للأristقراطية الأموية الحاكمة، وهذا هو الوجه نفسه الذي كانت تعنيه ظاهرة الزهد من حيث جوهر وجودها في بدايته. وليس مصادفة أن زهاد الكوفة كانوا أسبق زهاد عصرهم إلى لبس الصوف<sup>(1)</sup>. فالكوفة كانت مركز المعارضة الأساسية للأمويين. وقد كان خلفاؤهم منذ سليمان بن عبد الملك (كانت خلافته سنة 96هـ/714م) يلتزمون – كما يحدثنا المسعودي<sup>(2)</sup> – الظهور دائمًا في ملابس الوشي أناقة وترفًا<sup>(3)</sup>، وكانت الكوفة نفسها من أشهر المدن اتقانًا لصناعة الوشي في دولتهم. لذلك إذن كان زهاد الكوفة يلبسون الصوف الخشن رداً على ترف الحاكمين وتعريضاً بمسلکهم، كشكل من أشكال المعارضة السياسية. ولعل ابن خلدون يشير إلى شيءٍ من ذلك حين يختار أن يكون اسم «الصوفية» مشتقاً من الصوف، ثم يقول عن أهل التصوف: «وهم في الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف»<sup>(4)</sup>.

## 6 – وفي سياق «الاستمرارية التاريخية»!

الطابع النوعي لظاهرة الزهد، من حيث المضمون، كان – إذن – خلال القرن الثاني الهجري، لا يزال هو طابع الزهد التقليدي بوجه عام. أي أنه لم يبلغ – بعد – مرحلة التحول إلى التصوف النظري، بل يسوده نوع من الركود يمكن تسميته بـ«الاستمرارية التاريخية» التي نقصد بها انقطاع النمو والتطور. والسؤال الآن يتوجه إلى سبب هذه «الاستمرارية»، ما هو؟

إن النظرة المعمقة في ما هو أبعد من الظاهرة بشكلها المنظور، يمكن أن تساعد في اكتشاف البعد الاجتماعي – السياسي الذي كان وراء تلك

(1) راجع «الصلة بين الصوف والشيعي»، (الشيبي)، ص 262 – 263.

(2) المسعودي، مروج الذهب، مصر 1346هـ، ج 2، ص 162.

(3) الوشي: نسيج يزخرف بالألوان الزاهية.

(4) ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، 1956، ص 843.

الاستمرارية التاريخية لحركة الزهد، خلال القرن الثاني للهجرة، بحيث لم تسر شوطاً ملحوظاً في طريق التحول إلى ما نسميه بالتصوف النظري. الواقع أن الزهد، من حيث كان موقفاً سياسياً حيال الصراع السياسي الدموي أول الأمر، ثم حيال الاستبداد والظلم الاجتماعي. بعد توطيد الحكم الأموي وخلال عهد الحجاج الطاغية بالأخص، بقي - أي الزهد - محافظاً على موقفه ذاك حتى بدايات القرن الثاني الهجري. وبعد ذلك نجد ظاهرة الزهد قد أخذت تتفصل - نسبياً - عن مصدر وجودها، أي أن بعدها الاجتماعي - السياسي أخذ يتوارى ليظهر بعدها الديني مستمدًا من طبيعة شكلها الذي برزت به كظاهرة سلوكية، بمعنى أن الجانب الديني للزهد، الذي هو جانبه الشكلي، أخذ حينذاك يتغلب على جانبه الاجتماعي - السياسي الذي كان أساس وجوده، وذلك حصل - كما نعتقد - بفعل عاملين اثنين:

العامل الأول - إن ظاهرة الزهد، بالرغم من كونها بدأت تعبيراً عن موقف اجتماعي وسياسي لرفض الظاهرات الصراعية المعينة في المجتمع، اتخذت - مع ذلك - شكل عزلة لا عن أحداث الصراع السياسي وحدها، بل عن كل حركة النشاط العملي الاجتماعي بوجه عام. وسلك الزهاد خلال هذه العزلة مسلكاً دينياً خالصاً منقطع الصلة بالواقع الاجتماعي، بل منقطع الصلة حتى بالجانب العملي الدينامي من الإسلام نفسه. فلما استمرت هذه العزلة بضع عشرات من السنين، كان نتاجها: أولاً، غياب الرؤية الاجتماعية عن أولئك الزهاد إلى حد أنهم كانوا يفقدون القدرة في وعيهم الاجتماعي على التفاعل مع الأحداث والظاهرات الجارية في مجتمعهم<sup>(1)</sup>. ثانياً، استغراقهم في التعايش مع الطقوس الدينية حتى استدرجهم هذا الاستغرار المبالغ به إلى أن يجدوا أنفسهم - بعد زمن - يعيشون بكل وعيهم في عالم خاص بهم له «متافيزيقاً» الخاصة المغلقة،

(1) لقد بلغ من عزلة مؤلاء الزهاد عن مجتمعهم أن أحدهم كان لا يخرج من بيته، أو كان يتخذ لنفسه سرداً ينزل فيه حتى عن أهل بيته كما يروي الأصفهاني في «حلبة الأولاء» (345/6) عن عبد العزيز الراسي أحد زهاد البصرة.

وله منطق حركته الغبيي المسيطر. ولعله في هذا الجو «الميتافيزيقي» الشبيه بـ«الاغتراب» نشأت عند بعضهم تلك النزعة المسمة بـ«الحب الإلهي». وهي النزعة التي برزت مرة أخرى مع «الصوفية» بشكل مفاهيم فلسفية، كمفاهيم: «وحدة الوجود»، و«الاتحاد» و«الحلول» إلخ..

والعامل الثاني، تطور الصراع الاجتماعي والسياسي في المجتمع الأموي. فقد كان هذا الصراع يزداد تطويراً وتعقلاً كما اتسعت قاعدته الاجتماعية، أكثر فأكثر، حتى شملت قطاع القوى المتوجة الأساسية في هذا المجتمع. يعني جماهير الفلاحين الفقراء الذين كانت ترهقهم فداحة الضرائب وقصوة أنظمة الجباية والجباة<sup>(١)</sup>، فتدفعهم إلى حلبة التناقضات المتضارعة، وتخلق لديهم الأساس العادي لأن يكونوا طرفاً طبقياً، بصورة موضوعية فقط، داخل هذه الحلبة. إن هذا التطور قد تجاوز ظاهرة الزهد، ك موقف اجتماعي، أي أن هذه الظاهرة أصبحت عاجزة عن أن تعبّر، في ظروف التطور المذكور، عن موقف اجتماعي يتناسب مع هذه الظروف الجديدة المعقدة. بل يجب القول إن ظروف التطور هذا أصبحت لا تكتفي بأن يكون انعكاسها أو التعبير عنها في المستويات الفكرية، مقتضياً على ما سميته في المرحلة السابقة «موقعاً سياسياً»، سواء كان هذا موقف معارضة ورفض، أم موقف موالة وقبول.. ذلك لأن تطور الصراع على نحو ما

(١) لعل الصورة التي يضعها أمامنا المؤرخ المسعودي (مروج الذهب، ج ٢، ص ١٩٤) لواقع الظروف الاجتماعية في أواخر العصر الأموي، تفيينا هنا في تصور ما نقصده من تطور الصراع الاجتماعي والسياسي: يروي المسعودي أن بعض شيوخ بنى أمية سئل بعد سقوط الدولة الأموية عن سبب سقوطها، فقال: «إنا شغلنا بلداننا عن تفقد ما كان تفقدنا يلزمتنا، فظلمتنا رعيتنا، فينسوا من إنصافنا، وجار عمالنا على رعيتنا فتمتنا الراحة منا، وتحومل على أهل خراجنا فجلوا علينا، وخربت ضياعنا فخرست بيوت أموالنا، ووثقنا بوزراتنا فأثروا مرفاقهم على منافعنا، وأمضوا أموراً دوننا أخفوا علمها علينا، وتأخر عطاء جندنا فزالت طاعتهم لنا، واستدعاهن عدونا فظافروه على حرتنا، وطلبنا أعداؤنا فعجزنا عنهم لقلة أنصارنا...». قد يكون هذا الكلام غير صحيح النسبة إلى أموي، لكن الصورة التي يرسمها هذا الكلام صحيحة النسبة إلى الواقع التاريخي كما هو في أخيريات أيام الدولة الأموية.

وصفناه، أصبح يتطلب انعكاساً أو تعبيراً، في المستويات الفكرية، أعلى مما كان يتطلبه عند بروز ظاهرة الزهد في منتصف القرن الأول الهجري. وهذا الانعكاس أو التعبير «الأعلى» المطلوب الآن هو «الموقف الإيديولوجي».

ولم يكن الزهد – بمفهومه «الميتافيزيقي» الذي انتهى إليه عند بداية القرن الثاني الهجري – مؤهلاً حينذاك لتقديم موقف إيديولوجي بمستوى الحاجة المرحلية، ولكن كان – في الوقت نفسه – يتقدم لسد هذه الحاجة، أسلوب آخر للانعكاس الفكري يتمثل في موقف «القدرية» الذي كان حينذاك يتظاهر إلى حركة لها أبعادها الاجتماعية وأسسها الفكرية، هي حركة «المعتزلة». على أن السمة المميزة الأساسية لهذه الحركة (المعتزلة) هي اتجاهها «العقلاني». وهذا الاتجاه يخالف من وجوه عدة اتجاه ظاهرة الزهد التي بدت متحولة – كما قلنا – إلى نوع من «الاغتراب»، وهو – في واقعه – «اغتراب» حتى عن «العقلانية» ذاتها.

ذلك يعني، بمجمله، أن التيار «العقلاني» خلال القرن الثاني الهجري (الثامن)، هو الذي كان يلبي حاجة التطور الاجتماعي إلى الانعكاسات «الإيديولوجية» على الصعيد الفكري، وأن التيار الذهدي باتجاهاته التقليدية الصرف قد تخاطئ الزمان.

## 7 – أحجار في البحيرة الراكرة

غير أنها نلحظ، بعد منتصف القرن الثاني الهجري، تحركاً داخلياً، ولكنه خفي وبطيء، بدأ يتخلل تلك الاستمرارية التاريخية لظاهرة الزهد، لكي يهز طبيعتها السكونية المكتسبة تاريخياً، كما أشرنا سابقاً. هذا التحرك الداخلي يمكن رؤيته في نموذجين اثنين نجد بينهما بعض اختلاف: يمثل النموذج الأول داود الطائي (ـ165هـ/781م)، ويمثل النموذج الثاني الفضيل بن عياض (ـ187هـ/802م). أما داود الطائي فقد ظهر في سيرته شيء من مظاهر «التصوف» له بعده الأعمق من الزهد التقليدي، سواء كان ذلك بسلوكه العملي أم بأقواله «التعليمية». يتجلى ذلك، أولاً، في كون الطائي

جعل نفسه مقصدًا لبساطة الناس يتبركون بلقائه ويتلقون كلماته كمنهج لهم. وهذا أمر جديد في سيرة أهل الزهد في عصره، وهو الأمر الذي أصبح - في ما بعد - مسلكًا خاصًا بشيوخ «الصوفية» سنراء، من حيث دلالته الاجتماعية، يحمل جانباً إيديولوجيًا<sup>(1)</sup> سيتضاع بابعاده كلها حين تضيق ظروف التحول النوعي المنتظر، يعني تحول الزهد إلى التصور النظري كموقف إيديولوجي. وينتجلى ذلك، ثانياً، في أن داود الطائي كان يطيل التأمل ويقتصر في كلامه اقتصاداً مبالغًا به، فإذا تكلم ألقى الكلام موجزاً صارماً متزمناً بلهجة تعليمية مسيطرة، كقوله لبعض قاصديه: «صم الدنيا (أي صم طول حياتك)، واجعل فطرك الموت (لا ترك الصوم حتى الموت). فر من الناس فرارك من الأسد، غير طاعن عليهم، ولا تارك لجماعتهم»<sup>(2)</sup>. هذان المظهران في سيرة داود الطائي يشيران إلى بواكير «تصوفية» كانت تتحفز، في العصر العباسي الأول، لكي تحتاج - شيئاً فشيئاً - سكونية الزهد التقليدي واستمرارته التاريخية الراكرة، وعجزه اللاحق عن المشاركة في تلبية حاجات تطور الصراع الاجتماعي إلى انعكاسات إيديولوجية على المستويات الفكرية. ولكن تلك البواكير «التصوفية» عند الطائي كانت لا تزال براعم في زمانه.

وأما الفضيل بن عياض، فقد دخل حياة الزهد بطريقة درامية كثيرة على الحركة الراهدة في عصره. روى القشيري أن الفضيل «كان يعشق جارية، فبینا هو يرتقي الجدار إليها سمع تالياً يتلو القرآن: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ

(1) الجانب الإيديولوجي في هذا المسلك هو كونه مقدمة لما سيسمى بـ«الولاية» عند الصوفية. وهذه «الولاية» هي رتبة استحدثتها الصوفية ونسبوها إلى ذوي المقامات الرفيعة منهم ونسبوا إلى «الأولياء» منهم كرامات إلهية كالمعجزات للأنبياء. والأساس الواقعي لفكرة «الولاية» الصوفية هذه، هي محاولة انتزاع «السيادة» أو الزعامة الدينية المطلقة من أيدي الخلفاء الذين كان احتكارهم منصب «خليفة الله وظله على الأرض» جزءاً من الإيديولوجية الدينية الرسمية لدولة الخلافة. لذلك كان استحداث «الولاية» الصوفية شكلاً من الأشكال المتعددة والمتنوعة التي ظهرت لتحطيم إيديولوجية الدولة.

(2) ابن الجوزي، صفة الصفة، ج 3، ص 65.

امْتَأْنَ أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ<sup>(1)</sup>، فقال - أي الفضيل - : يا رب، قد ان. فرجع...<sup>(2)</sup>. هذه الصورة الدرامية الكبيرة التي وصف بها دخوله حياة الزهد، جعلت سيرة زهذه تمضي كلها على هذا النط الغريب، آنذاك، عن أنماط الزهد الأخرى في غير البيئة الخراسانية. فهو - مثلاً - الذي يعبر عن خوفه من «يوم القيمة»، يختار هذه اللهجة المثيرة، فيقول : «لو خيرت أن أعيش كلباً ولا أرى يوم القيمة، لاخترت أن أعيش كلباً وأموت كلباً ولا أرى يوم القيمة»<sup>(3)</sup>.

فهل كانت مسألة مصادفة أن يدخل الفضيل بن عياض حياة الزهد بهذه الطريقة في الفترة التاريخية نفسها التي يدخل فيها حياة الزهد بالطريقة الدرامية الكبيرة نفسها أيضاً خراسانيون آخرون، أمثال : إبراهيم بن أدهم البلخي (ـ161هـ/777م)، عبد الله بن المبارك (ـ181هـ/797م)، وشقيق البلخي (ـ194هـ/808م)، وقيل إن ستين نفراً من زهاد خراسان خرجوا مع عبد الله بن المبارك وإبراهيم بن الأدهم باسم «طلب العلم»<sup>(4)</sup>. ولا ندري كيف خرجوا، وإلى أين، وما «العلم» الذي يطلبون؟

نقول : ليس ذلك من قبيل المصادفات. إن لدينا من أخبار ابن الأدهم وابن المبارك وشقيق البلخي ما يلقي أضواء على هذه المسألة، بالإضافة إلى أخبار الفضيل بن عياض :

يروي القشيري<sup>(5)</sup> أن «إبراهيم بن الأدهم بن منصور، من كورة بلخ (وبلخ هذه مدينة من مدن إقليم خراسان) كان من أبناء الملوك، فخرج يوماً متصدداً، فأثار ثعلباً أو أربناً، وهو في طلبه، فهتف به هاتف : يا إبراهيم، لهذا خلقت، أم بهذا أمرت؟ ثم هتف به أيضاً من قربوس السرج : والله، ما لهذا خلقت، ولا بهذا أمرت. فنزل عن ذاته وصادف راعياً لأبيه، فأخذ

(1) سورة الحديد، 57، الآية: 16.

(2) القشيري، الرسالة القشيرية، ص 9.

(3) الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 8، ص 84.

(4) راجع حلية الأولياء (الأصفهاني) : ج 7، ص 369.

(5) الرسالة القشيرية، ص 8 - 109.

جبة للراعي من صوف، ولبسها، وأعطاه فرسه وما معه، ثم أنه دخل الbadia.. ثم دخل مكة وصاحب بها سفيان الثوري والفضل بن عياض، ودخل الشام ومات فيها<sup>(1)</sup>. ومن أخبار ابن الأدهم هذا أنه «كان يأكل من عمل يده مثل الحصاد وحفظ البساتين»<sup>(2)</sup>، وأنه قال: «أطيب مطعمك (أي كل الطعام الطيب بمعنى الحال المشروع) ولا حرج عليك أن لا تقوم الليل ولا تصوم النهار».

ويروي ابن الجوزي عن شقيق البلخي أنه - أي البلخي هذا - كان تاجراً غنياً وأن تركياً رأه في بيت الأصنام، فكشف له هذا التركى عن التناقض بين سعيه - أي البلخي - إلى الربح وبين زعمه الإيمان بخالق قادر على كل شيء، فترك التجارة<sup>(3)</sup> ودخل حياة الزهاد. ونجد عند ابن الجوزي نفسه أيضاً أن عبد الله بن المبارك كان في خراسان من أغنياتها ومن شخصياتها الاجتماعية البارزة، ثم ترك ثروته وجاهه فيها قاصداً الكوفة حيث أقام بمارس حياة الزاهدين لأنه كان يرى الزهاد هم الملوك<sup>(4)</sup>.

هذه إذن ثلة من الزهاد ينتسبون إلى بيئه أصلية واحدة (خراسان)، ويدخلون حياة الزهد بطريقة متشابهة تميز بعنصر دراميكي طارئ - كما قلنا سابقاً - على الحركة الزهدية حتى بعيد منتصف القرن الثاني الهجري. وهذا العنصر الدراميكي يزداد إثارة للباحث حين يقترن حدوثه بترك إمارة وثروة وتجارة وجاه اجتماعي، ثم يقترن بالرحيل من خراسان إلى أقاليم أخرى من أرض الدولة العربية هي أقرب إلى مركز الدولة، كما هي أكثر نشاطاً في المجال الفكري.

فإذا صح ما ذكره الأصفهاني في حلية الأولياء - كما أشرنا منذ قليل - من أن ستين نفراً من زهاد خراسان غادروها حين غادرها ابن الأدهم وابن

(1) وفي طبقات الصوفية (أبو عبد الرحمن السلمي، القاهرة 1953، ص 30) ما يشير إلى أن ابن أدهم نزل البصرة والإسكندرية أيضاً.

(2) الرسالة القشيرية، ص 9.

(3) ابن الجوزي، صفة الصوفة، ج 4، ص 133.

(4) المصدر السابق، ج 4، ص 109.

المبارك، وأضفنا ذلك إلى كل ما تقدم من أمر هذين (ابن الأدهم وابن المبارك) وشقيق البلخي، جاز لنا أن نرى في هذه الأسماء وهذه الأحداث ظاهرة جديدة تداخل مع ظاهرة الزهد التقليدية، فتلقي في بحيرتها الراكدة أحجاراً، لا حجراً واحداً... ماذا في هذه الظاهرة الجديدة، وما أبعادها؟

للإجابة عن ذلك نحتاج أن نذكر ما سبق ذكره من أن ابن أدهم «كان أكل من عمل يده»، وأنه كان يقول: «أطب مطعمك ولا حرج عليك أن لا تقوم الليل ولا تصوم النهار». فهو إذن يحمل مفهوماً جديداً للزهد، فليس الزهد عنده – كما كان قبله – انقطاعاً عن العمل واتكالاً مطلقاً في الحصول على وسائل العيش، وليس هو كذلك صلاة متصلة في الليل وصوماً متصلة في النهار، بل هو أن يتورع الزاهد عما هو غير «طيب»، أي غير حلال وغير مشروع. ونحن نرى شقيقاً البلخي يتوجه هذا الاتجاه كذلك في فهم الزهد، إذ تروي لنا المصادر كيف عدل شقيق البلخي هذا عن خطة كان يسلكها تشبه خطة الزاهدين التقليديين المعاصرين له. عدل عنها مذ سمع عبد العزيز بن أبي رواد (159هـ/775) يقول له: «ليس الشأن في أكل الشعير ولا لباس الصوف والشعر. الشأن في المعرفة، وأن تعبد الله ولا تشرك به»<sup>(1)</sup>. لسنا نعتقد أن عدول شقيق البلخي عن خطيته الزهدية السابقة، واتباعه هذه الخطة الجديدة، حدثاً بتأثير «سحري» لمجرد أن سمع شخصاً، مهما كان شأنه، يقول هذا الكلام. وإنما نحن نأخذ بالقول الآخر الذي يخبرنا أن شقيقاً البلхи كان من أفضل تلامذة إبراهيم بن أدهم<sup>(2)</sup>.

نجد في خطة ابن أدهم، إذن، أمراً جديداً هو التقليل من دور العبادة في الزهد، ونجد من جهة ثانية أمراً جديداً آخر في خطة تلميذه شقيق البلخي، هو – عدا التقليل من دور العبادة – اعتماد المعرفة في مفهوم الزهد. فهذا أمران جديران بالانتباه في هذه المرحلة، وهما يكونان عنصرين من عناصر ما سميته بـ«الظاهرة الجديدة» المتداخلة الآن مع ظاهرة الزهد التقليدية.

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 133.

(2) الشبيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ص 327.

ولكن بقيت عناصر أخرى مكونة للظاهرة الجديدة، ستجدها في العودة ثانية إلى سيرة هؤلاء الزهاد الخراسانيين الجدد، ولعلها العناصر الأكثر أهمية في هذا المجال. ستجد هذه العناصر أولاً في وصف ابن المبارك للزهاد بأنهم الملوك (صفوة 4/109)، وستجدها ثانياً في وعظية شقيق البلخي السابقة الذكر<sup>(1)</sup> والقائلة بأن «الرعاة في كل عصر: العلماء والصوفية»<sup>(2)</sup>، وستجدها ثالثاً في الصيغة التي صيغت بها أسطورة زهد ابن الأدهم، من حيث كونها توحى بأنه ترك حياة أبناء الملوك واختار حياة الزهاد الفقراء بدعة إلهية، فكانه مدعو من الله مباشرة أن يقوم بدور الزاهد، وكأنما الله قد اختاره ونبله لهذا الدور. بل هو نفسه - أي ابن أدهم - قال هذا المعنى بما يشبه الصراحة، حين قال بشأن تحوله من «أمير» إلى «زاهد»: «... جاعني نذير من رب العالمين.. والله، لا عصيت الله بعد يومي ذا، ما عصمني ربي»<sup>(3)</sup>.

في قوله هذا - عدا ما تشير إليه كلمة «نذير من رب العالمين» - ادعاء خطير آخر، هو «العصمة» (عصمني ربى)، مع كون العصمة للنبي وحده عند أهل السنة، وللنبي والإمام عند الشيعة. وما يدعم وجود هذا الادعاء عند ابن أدهم بالفعل ما يقوله السلمي من أن «الخضر عَلِمَه» - أي علم ابن أدهم - سر اسم الله الأعظم<sup>(4)</sup>. نضيف إلى كل ذلك ما سبق من الكلام على طريقة الفضيل بن عياض الأسطورية في دخوله حياة الزهد.

تجمعت أمامنا من هذه العلامات الكثيرة الواضحة «مواد» تاريخية تمثل فيها العناصر المكونة لتلك الظاهرة الجديدة التي حررت «سكونية» الزهد التقليدي منذ ما بعد منتصف القرن الثاني الهجري، وخلخت صورة

(1) ص 165 سابقاً.

(2) الكواكب الدرية (المتوافي)، ج 1، ص 121.

(3) الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 7، ص 368.

(4) السلمي، طبقات الصوفية، ص 30 - «الخضر» اسم يدل عند المسلمين الدالة نفسها التي يعنيها اسم «إيليا» واسم القديس «جرجس» عند المسيحيين. وكان لاسم «الخضر» عند الصوفية الإسلامية مكانة ترتبط بكرامات «الأولياء» منهم.

«استمراريته التاريخية»، لكي تقدم به شوطاً نحو ما يتتظره من تحول نوعي إلى التصوف. يتلخص مضمون هذه العناصر كلها، بصورة أساسية، في محاولة الزهاد الخراسانيين، خلال مرحلة متاخرة من تاريخ الزهد الإسلامي، أن يخرجوا زهاد عصرهم من تلك الغلة المطبقة التي كانوا قد انتهوا إليها أثناء القرن الثاني الهجري، وأن ينقلوا دورهم السلبي إلى دور فاعل في المجتمع وأن يرتفعوا بهذا الدور إلى مركز خطير الشأن يعلو على مكانة الخلفاء والملوك حتى يوازي مكانة النبي أو الإمام إلى حين!<sup>(1)</sup>.

قلت: «محاولة الزهاد الخراسانيين» لأن هذا القول يضع «الظاهرة الجديدة» في مكانها من الواقع التاريخي. ومن خلال مكانها هذا تكتشف جذور المحاولة. فقد ظهر من عرضنا، واضحًا، بدعم من «المواد» التاريخية، أن البيئة الخراسانية كانت مصدر هذه الظاهرة التي حركت تاريخ الزهد، وتکاد تدفعه إلى خارج إطاره الضيق المغلق، حتى يبلغ مستوى تحوله واندماجه في حلبة الصراع الإيديولوجي المتتصاعد.

أما لماذا البيئة «الخراسانية» بعينها، فذلك له أسبابه الموضوعية. ويأتي في المقام الأول من هذه الأسباب اثنان:

أولهما، حضاري يرتبط بخصائص تاريخية للشعب الفارسي. ونحن إذا رجعنا إلى العناصر المكونة لهذا الزهد الخراساني الجديد، كما استخلصناها منذ قليل، وجدناها غير مستمدة كلها من مصادر إسلامية، فهي تحالف النظر الإسلامي من حيث المبالغة في دور الزهاد و«العارفين»، وليس مستمدة من مصادر مسيحية<sup>(2)</sup>، بل يبدو لنا أن فيها أثراً من المذاهب والعقائد التي نشأت أو انتشرت في بلاد فارس خلال تاريخها القديم أو

(1) نقصد بقولنا «إلى حين»، أن صوفية ما بعد القرن الثالث الهجري سوف يرتفعون بمكانة «العارفين» إلى مراتب الألوهة بشكل ما، كما سرى.

(2) ينفي نيكلسون تأثر هذا الفريق من الزهاد الذين تتحدث عنهم الآن (الطائي وابن عياض وابن الأدهم وشقيق البلخي) بالمصادر المسيحية في اتجاههم التصوفي (في التصوف الإسلامي، ص 3، ترجمة أبو العلاء عفيفي).

المعاصر للإسلام، ولا سيما المذاهب الغنوصية (العرفانية)<sup>(1)</sup>. والعامل الثاني، هو أن البيئة الخراسانية كانت دائمًا، منذ بدء الفتح العربي - الإسلامي، بؤرة ملتهبة للصراع ضد الفاتحين العرب، بمختلف أشكال الصراع ومستوياته<sup>(2)</sup>. فمن صراع بالعنف المسلح إلى صراع ديني برفض دين الفاتحين (الإسلام) حيناً، وبالدخول في الإسلام بسلاح العقائد والأفكار الفارسية القديمة حيناً آخر، إلى صراع سياسي وإيديولوجي في مقاومة الدولة العربية، كتأييد دعوات مذهبية أو فكرية مناهضة لمذهب الدولة الرسمي<sup>(3)</sup> أو لإيديولوجيتها الرسمية، أو الاشتراك في ثورات نشبت بوجه سلطة الدولة<sup>(4)</sup>. وفي البدء كان تحريك المشاعر «القومية» في أساس هذا الصراع. ويمكن القول إن المشاعر «القومية» ظلت تعمل في تغذية الثورات والانتفاضات وسائر مظاهر المقاومة للحكم العربي. ولكن لم تبق هذه المشاعر هي العامل الوحيد في ذلك، إذ تدخلت - من بعد - مع عوامل سياسية «فوقية»، وعوامل اجتماعية لها جذورها الطبقية، بدليل أن

(1) راجع «تاريخ الفلسفة في الإسلام»، دي بور، ص 12، الهامش رقم 3 (ط 3، العربية).

(2) فتح العرب بلاد خراسان صلحًا (سنة 30هـ/650م) في خلافة عثمان بن عفان. ولكن الثورات وأنواع المقاومة ظلت تتوالى بوجه الحكم العربي طوال عهد الدولة الأموية تقريبًا، ثم تجددت في عهد الخلافة العباسية بأشكال جديدة كثيرة التنويع، ومنها الأشكال الفكرية والإيديولوجية. وفي عهد المنصور ثار عليه الخراسانيون سنة 136هـ/753م مروج الذهب، ج 2، ص 237.

(3) كانت خراسان أحد المراكز الكبرى للعلميين ثم للدعوة العباسية ضد الأمويين، وظلت مركزاً مهمًا للشيعة طوال عصور التاريخ الإسلامي.

(4) حدث مثلاً في خلافة هشام بن عبد الملك الأموي (105 - 125هـ/723 - 742م) أن اشترك الخراسانيون اشترأوا فعلاً في ثورة زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (سنة 121هـ/738م). (راجع الفخرى في الآداب السلطانية (بن الطقطقي)، ص 113). لقد اعتاد المؤرخون تفسير مثل هذه الثورة تفسيراً مذهبياً صرفاً (التشيع) مهملين الدوافع الاجتماعية، في حين أن الدوافع الأساسية لكثير من المشاركون في هذه الثورات ليست مذهبية بقدر كونها نوعاً من مقاومة السيطرة الاجتماعية أو السياسية. وهذا هو بالضبط ما ينطبق على أهل خراسان حينذاك.

بعض أشكال المقاومة في خراسان كان يلتقي مع مقاومة مماثلة لها، من حيث الأساس الاجتماعي، في مناطق أخرى على خريطة الدولة العربية الأواسعة، بل كانت تلتقي أحياناً مع أشكال من المقاومة للدولة تظهر في القاليم عربية أو كثرة سكانها من العرب كالعراق والشام ومصر. ولا شك في أن خطة القسوة والامتحان التي اتبعتها السلطات الأموية غالباً في معاملة الفرس بعامة وأهل خراسان بخاصة، كانت من العوامل المباشرة في إرهاف المثاعر «القومية» من جهة، وفي تعميق أثر الانسحاق الاجتماعي لدى جماهير الناس البسطاء والكادحين من جهة ثانية. وهنا نتذكّر حواراً تاريخياً له مغزى كبير في هذا المجال، حدث بين الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (خلافته: 99 - 101هـ / 719 - 720م) وبين ممثله على خراسان الجراح بن عبد الله الحكمي (112هـ). فقد كتب الجراح إلى الخليفة يقول عن خراسان «إن أهلها لا يصلحهم إلا السيف والعصا»، فكتب عمر بن عبد العزيز إلى الجراح في جواب ذلك يقول له: «بل كذبت. بل، يصلحهم العدل والحق. فأبسطه بينهم»<sup>(1)</sup>. هذا الحوار يمثل - في الواقع - نموذجين رئيسين للنظر في انتفاضات الشعوب: نموذج النظر بروح الغطرسة والاستبداد أو الاستعلاء «الشوفيني»، فضلاً عن المثالية والسطحية فيه، ونموذج النظر الواقعي النافذ إلى الأسس الاجتماعية للمشكلة في جواب عمر بن عبد العزيز.

\* \* \*

هذا العاملان بين العوامل الموضوعية المكونة لطبيعة العلاقة التاريخية بين سكان خراسان الأصليين وبين المؤسسات العربية: الاجتماعية والسياسية والفكريّة والإيديولوجية، يصلحان قاعدة لتفسير ذلك النوع الجديد من الرهد، النابع من البيئة الخراسانية. فلم يكن من المصادفة قط، إذن، خروج كل أولئك الذين يمثلون هذا الزهد الجديد من بيئه جغرافية واحدة

(1) المناوي، الكواكب الدرية، ج 1، ص 143.

هي خراسان، وبيئة اجتماعية واحدة هي بيئة القصور والثراء والجاه السياسي ولا انتشارهم وتنقلهم بين الكوفة والبصرة ومكة والإسكندرية والشام<sup>(1)</sup>، ولا عودة أصحاب إبراهيم بن أدهم من الشام إلى مدينة بلخ الخراسانية<sup>(2)</sup>. إن كل ذلك يقدم لنا ملامح واضحة للبعد الاجتماعي<sup>(3)</sup> لظاهرة الزهد الخراسانية التي برزت بعد منتصف القرن الثاني الهجري. وهذا البعد الاجتماعي لم تستطع أن تطمس ملامحه كثافة الظلال الدينية «والروحية»، إذ كان عميق الجذور قوي الحضور، فكان لا بد إذن أن يجد انعكاساً له في البعد الإيديولوجي للظاهرة، إذ كانت في حينها جزءاً من العملية الجارية لتأسيس وجود التصوف، كحركة فلسفية، وإيديولوجية.

## 8 - على تخوم التصوف

عند نهاية القرن الثاني الهجري، يكون الزهد قد أصبح على تخوم التصوف. فإن هذا القرن لم يشرف على نهايته حتى كان قد دفع بالزهد إلى

(1) تحدثنا المصادر الصوفية أن إبراهيم بن الأدهم نزل البصرة والإسكندرية ومكة وعاش في الشام (طبقات الصوفية، ص 30) وأن الفضيل بن عياض نزل الكوفة وأقام فيها (الجامي، نفحات الأنبياء، ص 38) ومات في سنة 187هـ / 803 (ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج 2، ص 134)، وأن ابن المبارك خرج من خراسان إلى الكوفة (المصدر نفسه، ج 4، ص 109)، وأما شقيق البلخي فتختلف المصادر في رحلاته وفي مذهبها وفي مسيره: فصاحب «الكوكب الدرية» (ج 1، ص 121) يخبرنا أنه حرج وقتاً ما وفي صحبته 300 فقير من العباد والزهاد، وأنه لقي المأمون العباسي ووعظه. ونفهم من صاحب «نفحات الأنبياء» (ص 15)، أنه على المذهب السنّي، ومن صاحب «روضات الجنات» (ص 328)، أنه على المذهب الجعفري، وأنه استشهد في بلاد ما وراء النهر بتهمة الرفض (التشيع)، وفي «نفحات الأنبياء» (ص 50)، أنه استشهد في ولاية ختلان إلخ... .

(2) أبو العلاء عفيفي، الملامة والمصوفية داخل الفتوى، القاهرة 1945، ص 31.

(3) نقصد بالبعد الاجتماعي للزهد الخراساني حينذاك، كون هذا الزهد صادراً في الأساس الواقعي، عن دوافع من روح المقاومة للمؤسسات العربية الرسمية، وهذه الدوافع كانت مزيجاً من المشاعر «القومية» وردود فعل على الاستبداد الاجتماعي والسياسي.

هذه التخوم دفعه نلحظ آثارها لا في ظاهرة الزهد الخراساني السابقة الذكر حسب، بل نلحظها كذلك في الكلام على بعض «مفاهيم» التصوف عبر شخصيات بصرية وبغدادية من زهاد ذاك القرن في نصفه الأخير لمعت اسماؤهم بعد ذلك في مؤلفات مؤرخي الصوفية، كشخصية رابعة العدوة (١٨٥هـ / ١٨٠م)، والمعروف الكرخي (٢٠٠هـ / ١٥٨م). وحين نذكر هاتين الشخصيتين، في هذا المعرض، ينبغي أولاً أن نسقط من حسابنا الكثير مما نسبه إليهما كتب الصوفية من أخبار مصنوعة في عصر متاخر عن عصرهما لاحاطتها بهالة أسطورية، على نحو ما يحيط به مؤلفو هذه الكتب «أولياء» الصوفية من «كرامات». وبعد إسقاط هذه الأخبار الأسطورية من الحساب هنا، تبقى بآيديينا حقيقة تاريخية تسجل بروز مفهومين من أهم مفاهيم التصوف النظري عن طريق هاتين الشخصيتين، هما: مفهوم «الحب الإلهي» الذي عرفت رابعة العدوة بأنها أبرز شخصية ارتبط اسمها به، ومفهوم «المعرفة» الذي نسب إلى معرفو الكرخي أنه تصدى له، عملياً، في بعض ممارساته. غير أنه من السابق لأوانه أن نزعم كون هذين المفهومين بربما حينذاك بمضمونيهما اللذين عرفا في فلسفة التصوف بعد ذلك. لكن ظهورهما في هذه الفترة الزمنية يستدعي تحديد مكانيهما في مسار حركة التصوف:

### أولاً - «الحب الإلهي» ورابعة العدوة

أما «الحب الإلهي» - وهو بهذه الصيغة اصطلاح صوفي متاخر<sup>(١)</sup> - فقد نسب إلى عدد من زهاد البصرة في عصر رابعة العدوة، أمثال: عامر بن عبد قيس، وخليل بن عبيد الله العصري، وعتبة الغلام، وحبيب الفارسي<sup>(٢)</sup>. ولكن رابعة اشتهرت به وارتبط باسمها أكثر مما ارتبط بهذه

(١) كان الاصطلاح المتداول عند قدماء الصوفية كلمة «المحبة». وفي النظم والتقاليد الصوفية عدوا «المحبة»، بين «الأحوال». وعرفوا «الحال» بأنها «ما يحل بالقلوب أو تحل به القلوب من صناء الأذكار» (السراج الطوسي، اللمع، ص ٦٦).

(٢) انظر الشبيبي، الصلة بين التصوف والتثنيع، ص ٢٩٨ - ٢٩٩.

الأسماء، لعنابة خاصة بها من الصوفية ومؤرخي التصوف، نظراً لكونها امرأة كما يبدو. ولعله بسبب من هذه النظرة أضفوا عليها نوعاً من القداسة الأسطورية التي أشرنا إليها، وأضافوا إلى سيرتها صوراً من السلوك «الروحي»، وأجروا على لسانها أقوالاً هي جمياً أقرب أن تكون من صور السلوك ومن الأقوال التي عرفها عصر التصوف الحقيقي، لا عصر الزهد الذي لا يزال سابقاً لمرحلة النضج والتحول. وقد فعل الصوفية هذا كما فعلوا مثلاً في رسم الحسن البصري صوفياً، بل إماماً من أنتمهم، في حين لم يكن الحسن البصري أكثر من زاهد دفعته عظامه الأحداث السياسية في عصره أن يتخذ من زهده وقاية لنفسه من وهج تلك الأحداث، حتى تلبّسه الزهد طوال حياته، ولكن ببسط مفاهيمه وأقربها إلى مفهومه الإسلامي التقليدي المغضض.

هناك كثير من النقاط الغامضة في سيرة حياة رابعة العدوية. أما المصادر التي عنيت بسرد الكثير من الروايات عن «الحب الإلهي» المنسب إليها، فليست صالحة أن تبدد شيئاً من الغموض المسيطر على تلك النقاط، لأن هذه المصادر أغفلت بعض النقاط من جهة، واعتمدت - من جهة ثانية - أخبار الغيبيات والخوارق في محاولة الكشف عن بعضها الآخر: كيف عاشت رابعة العدوية حياتها الأولى، كيف وقعت في الرق، وكيف تحررت من رق ذاك «السيد» الذي تصفه روايات الصوفية بأنه كان فظاً شديد القسوة عليها، وإلى أين اتجهت وماذا عملت بعد تحررها، وما الظروف التي دفعتها إلى حياة الزهد والعزلة المطبقة والانقطاع إلى مناجاة «الحبيب الأعلى»؟<sup>(1)</sup>.

(1) نستخلص مما نقله عبد الرحمن بدوي عن «ذكرة الأولياء» لفريد الدين العطار، الصوفي الفارسي المشهور (نشرة نيكلسون، ليدن ولندن 1905 و1907، ج 1، ص 59 - 61) بعد طرح جانب الخوارق والكرامات، ومما ذكرته المصادر العربية (وفيات الأعيان لابن خلkan، ج 1، ص 256، القاهرة 1858؛ والنجوم الزاهرة لابن تغري بردي، ج 1، ص 33، القاهرة 1929؛ والبيان والبيان للجاحظ، ج 3، ص 85، القاهرة 1332هـ؛ و«الحيوان» للجاحظ، ج 1، ص 78، القاهرة 1907). نستخلص من كل ذلك أن رابعة العدوية ولدت في أسرة فقيرة جداً في البصرة،

الباحث د. عبد الرحمن بدوي هو الوحيد الذي تنبه إلى هذه النقاط الغامضة من «قصة» رابعة العدوية وحدد موقع الغموض فيها بدقة<sup>(1)</sup>، دون أن يجد في المصادر ما يحل المشكلة. ولكن الصورة التي تحصل لدينا من كل ما أمكننا الاطلاع عليه من أخبار رابعة، تبيّن أن وراء «زهدها» المتطرف وانكفارها إلى ذاتها على النحو الأسطوري الذي يتفنن بتصويره مؤرخو الصوفية، وفريد العطار بالأخص<sup>(2)</sup>، ووراء «العشق الإلهي» الذي ينسبونه إليها، تكمن قصة شخصية مأساوية عنيفة. وهي – كما نستنتج – قصة مأساة مزدوجة<sup>(3)</sup> لعب فيها الفقر الوحشي والحب الممحوق دورين متداخلين انتهيما برابعة إلى «الكهف» الداخلي العميق من ذاتها، وخلقا لها «العشق الإلهي» تجد به عوضاً وهماً عن الحرمان المادي الذي افترس شبابها. إننا نحس، حين نقرأ بعض الأقوال المنسوبة إليها، كيف تغور في ذاتها حمم المأساة حتى حين تكون في أقصى حالات وجدها «الروحي» واتصالها بـ «العشيق الأعلى». . بل ينبغي القول إن هذه الحالات ذاتها ليست سوى تعبير عن أقصى درجة تبلغ إليها فورة المأساة في أعماقها،

وأنها تنسب إلى بني عدوة بالللاء، لا بالنسب (بني عدوة من آل عتيك الأزديين)، وأنها لما كبرت ومات والدها، وهي لا تزال في صباها، حدث في البصرة قحط، فتفرقت وأخواتها الثلاث هائمات على غير هدى، فرأها ظالم أسرها ويعاها بستة دراهم لرجل أثقل عليها العمل، وأنها كانت تسير ذات يوم فشاهدت رجلاً ينظر إليها نظرة شر، فهربت. وفي الطريق ارتمت على التراب وهي تاجي الله، فسمعت صوتاً يقول: «لا تحزني .. ففي يوم الحساب يتطلع المقربون في السماء إليك ويحسدونك على ما ستكونين إليه». . فلما سمعت هذا الصوت عادت إلى بيت «سيدها» وصارت تصوم وتخدم «سيدها» وتصلي طول الليل (بدوي، شهيدة العشق الإلهي، القاهرة 1962، ط 2، ص 8، 12). وهذه الخلاصة لا تخلو من جانب أسطوري أيضاً في نهاية «القصة».

(1) بدوي، المرجع الأخير، ص 15، 17، 19.

(2) المرجع نفسه، الصفحات نفسها. راجع أيضاً الرسالة القشيرة.. باب المحجة وباب التوبية.. كذلك راجع «التعرف لمذهب أهل التصوف»، القاهرة 1933، ص 64، «مصالح العشق»، استانبول 1883، ص 136، «مجموع نصوص غير منشورة من تاريخ التصوف» (ماسينيون، باريس 1929، ص 8) (عن ابن تيمية) إلخ.

(3) راجع الهاشم رقم 1.

حيثاً بعد حين. ولعل هذه الفورة الهائلة كانت تعتمادها بصورة متواصلة منذ استغراقها في العزلة داخل «كهفها» الذاتي السحيق. ولنقرأ الآن - بتأمل بالغ - هذه الكلمات:

«حكي عن رابعة العدوية رحمة الله أنها كانت إذا صلت العشاء قامت على سطح لها وشدت عليها درعها وخمارها، ثم قالت «إلهي! أنارت النجوم، ونامت العيون، وغلقت الملوك أبوابها، وخلا كل حبيب بحبيه، وهذا مقامي بين يديك...»<sup>(١)</sup>. إن كل كلمة في هذه النجوى المرتعشة تشعرنا أنها تحتوي «إنساناً» يحترق الماء وظماً إلى الحب البشري الطبيعي، حب الإنسان «للإنسان الآخر». أما هذا الذي يسميه الصوفية بـ «الحب الإلهي» في مسلك رابعة وفي مناجاتها، فلم يكن سوى الحساسية العاطفية التي تبلغ - لقل وطأة الحرمان المادي، أو صدمة الفشل الحادة - مبلغاً عالياً من رهافة الخيال وطاقة التجريد.. فلتنتظر إلى تلك اللحظات التي فيها «أنارت النجوم، ونامت العيون، وغلقت الملوك أبوابها، وخلا كل حبيب بحبيه».. إنها اللحظات التي تتبه فيها - لدى «الإنسان» المستفرد بين مخالب الوحشة والحرمان - كل أشواق الحياة. وفي يقيني أن هذه اللحظات بعينها هي التي كانت في أساس المعاناة «الأدمية» لدى رابعة العدوية.

نقصد من كل ذلك أن نقول إنه ينبغي النظر من هذه الزاوية «البشرية» في موقف رابعة، وأنه قد حان لنا في هذا العصر أن نعيد النظر في فهم هذه الشخصية التاريخية انتلافاً من زاوية جديدة، وببرؤية «إنسانية» جديدة، لا من تلك الزاوية الصوفية المذهبية، وبتلك الرؤية «الروحية» الغيبية. إن واقع هذه الشخصية هو واقع «أرضي» ثبت - عبر الظروف المأساوية الخاصة - في ظروف مأساوية اجتماعية عامة، ثم جاء الصوفية المتأخرون فأطّلروا هذا الواقع بإطار غيبي أسطوري، ليجعلوا منه أصلاً صوفياً يؤسسون عليه مفهوم

(١) بدوي، شهيدة العشق الإلهي، ص 23 (نقلً عن الشيخ الحرفيش، الروض الفائق في الموعظ والرقائق، القاهرة 1886، ص 117).

«الحب الإلهي» في مرحلة تاريخية لم تكن قد نضجت فيها – بعد – الأسباب الكاملة لانعطاف المفاهيم الزهدية البسيطة إلى مفاهيم التصوف النظري، والإيديولوجي.

من العسير على الباحث العلمي أن يقتنع بأن تلك المواقف والأفكار ذات الطابع «النظري» التي ينسبونها إلى رابعة العدوية، صادرة عنها بالفعل. فقد قالوا عنها، مثلاً، «إنها حجت، فقالت: هذا (مشيرة إلى الكعبة) الصنم المعبد في الأرض، وأنه ما ولجه الله ولا خلا منه»<sup>(1)</sup>. إن الفكرة التي يتضمنها هذا القول فكرة متطرفة من الأفكار «الهرطيقية» الصوفية ظهرت في تاريخ «التصوف الإسلامي» بعد أكثر من قرن منذ زمن رابعة. وال فكرة هذه تقوم، نظرياً عند الصوفية، في ما بين القرنين الثالث والرابع الهجريين (التاسع – العاشر)، على ثنائية «الشريعة» و«الحقيقة»، وعلى أن الشريعة هي لغة «الظاهر» موجهة إلى العامة من الناس، في حين أن «الحقيقة» هي الباطن الذي لا ينكشف إلا للذوي «المقامات» العليا في «المعرفة» أي أئمة الصوفية. ومؤدي ذلك، عملياً، سقوط التكليف بالشريعة عن الصوفي «العارف». فالكعبة إذن، بصفتها المادية، «صنم» (حسب التعبير المنسوب إلى رابعة)، والحج إليها جسدياً، هو «صنمية» لا تليق بـ«العارف»، وإنما هو يحج إلى «الحقيقة» المجردة، و«حججه» يصبح بذلك «قلبياً» خالصاً من كل شائبة حسية.. فain هذا التحول في مفهوم «الحج» ومفهوم «الحقيقة» من عصر رابعة العدوية؟

إن الشك في نسبة مثل هذا الموقف الصوفي إلى رابعة، يأتي من هذا الوجه أولاً وبالأساس، ويأتي كذلك من أن معظم ما ينسب إلى رابعة من أخبار وأقوال يفتقر إلى التحقيق العلمي، لأنه خليط من عناصر أسطورية وعناصر تنسب إلى آخرين غيرها<sup>(2)</sup>، وعناصر أخرى بعيدة بأساليبها

(1) المرجع السابق، ص 39 (نقلأً عن ابن تيمية، ذكره ماسبينون في «مجموع نصوص غير منشورة من تاريخ التصوف الإسلامي»، ص 8 برقم 8).

(2) نقصد بهذه العناصر: أقوالاً منسوبة إلى رابعة، وهي في الوقت نفسه منسوبة إلى غيرها. من ذلك، مثلاً، ما روي عنها أنها كانت تقول: «ما عبدته (الله) خوفاً من

ومضامينها، وبمقولاتها ومفاهيمها<sup>(1)</sup> عن مستوى التطور الاجتماعي والفكري في عصر رابعة (القرن الثاني الهجري = الثامن). ثم يأتي الشك أخيراً من أننا نجهل المستوى الفكري الذي كانت عليه رابعة حتى بالنسبة لعصرها. وهذه أيضاً إحدى النقاط الغامضة في سيرة حياتها، فكيف يمكن للباحث إلى صحة ما ينسب إلى شخصية كهذه مغفلة بالغموض والأسطورية من كل جانب؟

على الرغم من كل هذه الشكوك التي أثرناها في أمر رابعة العدوية، لا نزال نقول ما قلناه سابقاً من أنه إذا استبعدنا عن هذه الشخصية كل العناصر الأسطورية المضافة إليها في تاريخ التصوف، وكل العناصر الغربية عن عصرها، تبقى بآيدينا منها، مع ذلك، حقيقة تاريخية تسجل أنه بربور هذه الشخصية بالدرجة الأولى، في النصف الأخير من القرن الثاني الهجري، أحد أهم مفاهيم التصوف، وهو مفهوم «الحب الإلهي». ونحن لا نجادل في هذا وإنما نجادل في تحويل هذا المفهوم في عصر رابعة وفي شخصها وجيلها أكثر مما تسمح طبيعة ذاك العصر وذاك الجيل أن تحمل.

## ثانياً – «المعرفة» ومعرفة الكرخي

وهنا أيضاً، مع معرفة الكرخي (ـ200هـ/815م)، نجدنا أمام هالة وهاجة من القداسة والكرامات تجلل هذه الشخصية لتحجب عنا جوانب مهمة من علاقتها بعصرها ومدى الخطوات الجدية التي خطتها الزهد

ناره، ولا طمعاً في جنته، فأكون كالأجير السوء. عبدته حباً له وشوقاً إليه). = (الكتاكيذ الدرية، المناوي، ج 1، ص 109). وهذا القول ورد كثيراً، بالمضمون نفسه وأحياناً بالعبارة نفسها، منسوباً إلى علي بن أبي طالب، كما ورد منسوباً إلى حفيده علي بن الحسين زين العابدين (المصدر السابق). ونسب إلى رابعة أيضاً أنها قالت: «كم من شهوة ذهبت لذتها ويفيت تبعتها عندي» (المصدر نفسه). وهذا نسب أيضاً بنفسه تقريباً إلى الزاهد الكوفي عون بن عبد الله بن عتبة الهذلي (ـ110هـ تقيرياً/728م) (صنفه الصفوة، ابن الجوزي، ج 3، ص 56) كما نسب

مضمنه إلى علي بن أبي طالب أيضاً (نهج البلاغة، ج 3، ص 179).

(1) من ذلك، مثلاً، ما أشرنا إليه منذ سطور من مفهوم الحج..

التقليدي، في ذلك العصر، عبر هذه الشخصية، نحو التصوف النظري. وبسبب من هذا الغموض رأينا أحد الباحثين العرب المعاصرين<sup>(1)</sup> يقول بأن ليس لمعروف الكرخي مكان في «الدور الأول» للتصوف من حيث المذهب، وإن كان هو – أي الكرخي – ينتمي إلى هذا الدور تاريخياً، وأن مكانه المذهب ي يجب أن يقع في «الدور الثاني»، أي في مرحلة ما بعد الزهد التقليدي. ونحن نتفق مع هذا الرأي من جهة واحدة، وهي إحدى جهات الغموض الذي أشرنا إليه. يعني بها صلة معروف الكرخي بمسألة «المعرفة» الصوفية. وهذه المسألة – في رأينا – تضع الفارق الحاسم بين ما يسمى «الدور الأول» وما يسمى «الدور الثاني» في تاريخ التصوف. ففي مجال سابق من هذا البحث قد أوضحنا، أنه خلال فترة «الاستمرارية التاريخية» لحركة الزهد التقليدي، التي ظلت لها امتداداتها الغالية حتى بعد بروز ظاهرة الزهد الخراسانية، كان الاتجاه «العقلاني» على يد «القدريّة» ثم على يد المعتزلة، هو الذي يتقدم ليسد حاجة التطور الاجتماعي إلى « موقف إيديولوجي». ومن الواضح أن الاتجاه العقلاني هذا قد اعتمد المعرفة المؤسسة على النظر العقلي والأسلوب المنطقي. هذا من جهة، ثم أنه – من جهة ثانية – كان الزهد الإسلامي التقليدي، حتى ذلك الحين، لا يزال يرکن في كسب المعرفة إلى المصادر نفسها التي يأخذ بها الإسلام. فلم تكن «المعرفة» التي يصل إليها الصوفي بطريق الكشف الذاتي، موضوعاً مطروحاً أمام الزهاد بعد قبل المتنبي للهجرة، إذ لا نجد بين هؤلاء الزهاد من يضع هذه المسألة لا سلوكياً ولا نظرياً، سوى ما سبقت الإشارة إليه من ورود كلمة «المعرفة» على لسان عبد العزيز بن أبي رواد حين قال لشقيقه البلخي: «ليس الشأن في أكل الشعير ولا لباس الصوف والشعر. الشأن المعرفة، وأن تعبد الله ولا تشرك به». وليس في المصادر التي أوردت هذا الكلام ما يفسر القصد من هذه «المعرفة»: أهي المعرفة بدلاتها الإسلامية المحض، أم المعرفة العقلية المعتمدة أسلوب المنطق كما هي عند المعتزلة، أم «المعرفة الذوقية» الصوفية؟

(1) راجع أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفـي في الإسلام، ص 282.

هذا الواقع يؤيد القول بأن ليس لمعرفة الكرخي «التاريخي» مكانه المعرفي «المذهبي» في مرحلة ما قبل المتنين للهجرة. لأن مذهب «المعرفة» لم يظهر إلا في القرن الثالث الهجري، حين بدأ التصوف يؤسس وجوده نظرياً وإيديولوجياً، على قاعدة انتلاقه الأساسية: وهي «المعرفة» بمفهومها الصوفي الذي به سمي الصوفية أنفسهم «أصحاب علم المعرفة الذوقية»<sup>(1)</sup>. لهذا كله نجد مجالاً للشك في ما ينسب إلى معرفة الكرخي من أنه «تكلم في المعرفة، وكان من أوائل من تناولوا هذه المشكلة»<sup>(2)</sup>، أو أنه «كان فائزاً بالعلم اللدني»<sup>(3)</sup>. نشك بذلك لا انطلاقاً من موقفنا العلمي في هذه المسألة (أي مسألة العلم اللدني) وحسب، بل انطلاقاً من الوضع التاريخي بذاته كذلك، أو انطلاقاً من قصور النصوص الواردة بهذا الشأن عن الدلالة على صحة ما يدعى بهؤلاء الباحثون من كون الرجل «تكلم في مسألة المعرفة» على طريقة الصوفية، أو كونه «فاز بالعلم اللدني»، لأن النصوص التي يستشهدون بها في هذا المجال تكاد تنحصر في نصين: أحدهما ما ذكره صاحب «قوت القلوب» من أنه – أي معرفة الكرخي – كان مرجعاً للفصل بين أحمد بن حنبل ويعين بن معين في ما يقع بينهما من خلاف في بعض مسائل العلم، مع أنه «لم يكن يحسن من العلم ما يحسنان»<sup>(4)</sup>. والنص

(1) أبو ريان، المرجع السابق، ص 283. و«المعرفة الذوقية» هنا. هي – كما سيأتي بحثها – اصطلاح للصوفية أطلقوه على ما يزعمون من معرفة تحصل لهم بطريق الكشف الذاتي بعد طول الرياضة الروحية والجسدية القائمة على كبت شهوات الجسد وغرازته، واحتمال مشقات الفقر والعزلة.

(2) أبو ريان، المرجع نفسه، ص 282.

(3) الشبيبي، الأصلة بين التصوف والتشيع، ص 358. (المقصود «بالعلم اللدني»: العلم الذاتي أو الكشف الصوفي المعروف، أي الوصول إلى «الحقيقة الإلهية» بطريق الحدس الذاتي بعد «تصفيه النفس» برياضية الروحية ..).

(4) المرجع الأخير السابق، نقلأً عن أبي طالب المكي في «قوت القلوب»، (ج 1، ص 35)، وينقصد المكي بهذه القول أن معرفة الكرخي كان أقل من ابن حنبل وابن معين علماً في العقائد والشائع، ومع ذلك كانوا يستندان إلى رأيه في فصل خلافاتهما في هذه الموضوعات.

الثاني ما ذكره صاحب «حلية الأولياء» من دعاء كان يدعو به الكرخي يقول أباً: «نفوس قدمت لتأدية الواجب ورقيت لنفيس المخزون وكفيت ثقل المحنة»<sup>(1)</sup>. فهل يحمل هذان النصان دلالة كافية على أن الرجل «فاز بالعلم اللدني»؟ هل يكفي أن يفصل في خلافات ابن حنبل وابن معين، مع كونه أفل علمًا منها، للجزم بأن ذلك يعني أنه كان من أهل «العلم اللدني» أو «المعرفة الذوقية»؟ إن إثبات ذلك يحتاج إلى شرط ضوري هو أن يكون الرجالان (ابن حنبل وابن معين) ممن يعترفون بـ«العلم اللدني» ويأخذون به، وهذا ما ليس بإمكاننا أن نقول به. ثم، هل يكفي أن يقول معروض الكرخي في دعائه: ونفوس «رقيت لنفيس المخزون..» لكي نستنتج من هذا القول أنه يعني به حصول تلك النفوس على «المعرفة» بمفهومها الصوفي الاصطلاحي الكامل؟ إننا نشك في صحة الجزم بهذا الاستنتاج. فقد يكون الوصول إلى ذاك «النفيس المخزون» وصولاً عقلانياً، أو بطريق الأدلة النصية الإسلامية ذاتها، لا وصولاً «ذوقياً» صوفياً. أما الاعتماد في ذلك الاستنتاج على ما يقال من أن الكرخي «نشأ في وسط شيعي» واتصل «بإمام الشيعة الثامن»<sup>(2)</sup>، فإن حكاية هذه الصلة، من أساسها، محاطة بالشك والغموض باعتراف الباحث المعاصر نفسه صاحب ذلك الاستنتاج<sup>(3)</sup>.

بقي أن نقول كلمة أخيرة تدخل في منهجية البحث هنا. نقصد بذلك مناقشة القول الذي سبقت الإشارة إليه بأن معروفاً الكرخي (يعد «من شخصيات الدور الأول للتتصوف تاريخياً، إلا أنه من حيث المذهب (...) نجد أن معروفاً يجب أن ينسب إلى الدور الثاني»<sup>(4)</sup>). نناقش هذا القول، منهجياً، على أساس عدم صحة الفصل بين جانبي الشخصية الإنسانية

(1) المرجع نفسه، نقاً عن أبي نعيم الأصفهاني في «حلية الأولياء»، (ج 10، ص 263).

(2) المرجع نفسه أيضاً. والمقصود بإمام الشيعة الثامن، هو علي بن موسى الرضا (ـ 203هـ / 818 – 19).

(3) كامل مصطفى الشيشي، المرجع نفسه، ص 357.

(4) أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفـي في الإسلام، ص 282.

الواحدة: الجانب «التاريخي» والجانب «المذهبي». فإنه إذا ثبت أن معرفة الكرخي «من شخصيات الدور الأول للتصوف تاريخياً» - وهذا ثابت في المصادر المعتمدة - فكيف يصح، واقعياً، أن ينسب «من حيث المذهب» إلى دور آخر؟ فإن المفكرة، أو صاحب المذهب - أيًا كان هذا المذهب - لا يمكن أن يخرج من إطار عصره، إلا أن يكون قد وجد في عصره أساساً ما لهذا الخروج. وقد أوضحنا، منذ قليل، أننا لا نجد أساساً بينما لمسألة «المعرفة» الصوفية في ما قبل المتنين للهجرة، أي في عصر الكرخي. وذلك يدل أن لا حركة تطور المجتمع العربي - الإسلامي، ولا حركة تطور الفكر في هذا المجتمع، قد نضجت لولادة مفهوم الصوفية للمعرفة في ذلك العصر، أي أن ولادة هذا المفهوم كانت لا تزال تفتقر، حينذاك، إلى كل من العوامل الاجتماعية والإيديولوجية والعوامل الفكرية.

إذا صح منطق هذه المناقشة المنهجية - ونحن ثق بصحتها - فإن النتيجة التي ينتهي بنا إليها هذا المنطق، هي الشك في صحة كل ما ينسب إلى معروف الكرخي من ممارسات تصوفية على أساس مفهوم صوفي للمعرفة. هذا مع طرحنا جانباً الأخبار ذات الطابع الغيبى والأسطوري التي تروى في كتب الصوفية عن هذه الشخصية، والتي بقيت حتى العصر الحاضر تحيط اسم «معروف الكرخي» وتحيط حتى قبره في بغداد باللوان من الخوارق!

ولكن، بعد كل ذلك، لا نريد أن نمعن في الشك أكثر مما تسمح لنا المنهجية العلمية به. فإننا رغم كل ما ألقيناه من ظلال الشك على الوضع «المذهبي» لمعرفة الكرخي، بصورةه التي تظهر في كتب الصوفية وفي دراسات الباحثين المتأخرين، حتى المعاصرين منهم - نقول: رغم كل ذلك، لا نستطيع أن نشك في أن التاريخ وضع هذه الشخصية من زهاد القرن الثاني الهجري على التخوم ما بين الزهد الإسلامي التقليدي وبين التصوف، لا «تاريخياً» وحسب، بل فكريأً وإيديولوجيًّا كذلك. وهذا لا ينقض ما قلناه قبل سطور. فإنما نقصد أن نقول الآن إنه ليس لدينا، من الوجهة التاريخية الممحض، ما ينفي بعض العلامات المرتبطة بهذه

الشخصية: فقد كان من «المشائخ الكبار» كما يقول القشيري<sup>(1)</sup>. هذا أولاً. وكان تلميذاً لداود الطائي<sup>(2)</sup>. وقد عرفنا سابقاً من هو الطائي في ظاهرة الزهد قبل المثنين للهجرة، وهذا ثانياً. ثم كان الكرخي أستاذاً للسري السقطي<sup>(3)</sup> (ـ253هـ/867م). وهذا ثالثاً. فقد كان للسري شأن كبير في نشأة حركة التصوف في النصف الأول للقرن الثالث الهجري (التاسع)، إذ اشتهر بأنه أول من تكلم ببغداد في الحقائق والتوحيد<sup>(4)</sup> وهو أيضاً من دخلوا حركة الزهد بمثل الطريقة «الدراميةكية» التي رأيناها سابقاً في زهد الزهاد الخراسانيين، فقد كان السري السقطي - في ما يرون - «تاجراً، فترك التجارة وقام من السوق، ولزم بيته للعبادة، وانقطع عن الناس»<sup>(5)</sup>. وأما رابعاً، فيروي القشيري أن معروفاً الكرخي «عمر بسقاء يقول: رحم الله من يشرب، وكان صائمًا. فتقدم - أي معروف - فشرب. فقيل له: ألم تكن صائمًا؟ فقال: بلى، ولكنني رجوت دعاءه»<sup>(6)</sup>. فهذه الرواية - إذا صحت - تحمل دلالة معينة. فهي تعني إحدى بوادر «الاجتهادات» الخاصة بالصوفية حول «الشرعية» وحول «الظاهر والباطن». فقد أباحت لهم هذه «الاجتهادات» عدم الالتزام بتکاليف الشريعة باعتبارها «ظاهراً» في حين هم يأخذون بـ«الباطن».. والعلامة الخامسة كسابقتها أهمية. فقد ذكر القشيري بين تعريفات التصوف تعريفاً نسبة إلى معروف الكرخي يقول فيه: إن

(1) الرسالة القشيرية، ص 209.

(2) الشيببي، الصلة بين التصوف والتشيع، ص 358.

(3) القشيري، الرسالة، ص 109.

(4) متن، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ص 19 (ط. العربية) - 3  
نقلأً عن فريد الدين العطار في «تذكرة الأولياء» بالفارسية، طبعة ليدن 1905، ج 1،  
ص 274، ونقلأً عن نيكلسون Nicholson JRAS 1906, 322، دروسة الناظرين  
للواتري، ص 8.

(5) متن، المرجع السابق الذكر (نقلأً عن «زبدة الفكر في تاريخ الهجرة»، مخطوط،  
باريس، ص 5ب - وعن: Schreiner ZAMG 52 S. 516).

(6) الرسالة القشيرية، ص 10 - 11.

«التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلاق»<sup>(1)</sup>. هذا التعريف، رغم كونه جاء بصيغة تنطبق على التصوف، لا يصح استبعاد ما تنضح به كلمة «الحقائق» من اتجاه صوفي، أو – بالأقل – نفحة صوفية.

وهذه، إذن، بعض العلامات المرتبطة بشخصية معروفة الكرخي. وهي – مجتمعة – تضع مؤشراً تاريخياً وفكرياً وإيديولوجيًّا نستطيع أن نتبين خلاله كيف وضع التاريخ شخصية هذا الراشد الكبير، بين أهم شخصيات الزهاد في النصف الأخير من القرن الثاني الهجري، على التخوم بين مرحلتين للتصوف: مرحلة الزهد، ومرحلة «علم المعرفة الذوقية» (التصوف الفلسفى).

## ب – التصوف النظري موقف إيديولوجي..

### ١ – عصر حاسم

نعبر الآن من المرحلة الأولى للتصوف إلى مرحلته الثانية. فقد تركنا التصوف، في الفقرة السابقة، وهو لا يزال زهاداً يحاول، في أخرeras القرن الثاني الهجري، أن يتخطى نفسه، أي أن يخرج من إطاره السلوكي الصرف إلى إطار يتعامل فيه السلوك والنظيرية. ولكن المحاولة لم تكن قد نضجت بعد، كما انتهى بنا منطق البحث هناك. ونحن الآن، في هذا الجزء من البحث، نتابع سير المحاولة في مرحلة نضجها، أي في المرحلة التي نرى فيها التصوف وقد أخذت الأسباب تتكامل لتحوله به تحولاً نوعياً كاملاً. والتتحول النوعي الكامل هنا هو أن يحدث للتصوف انعطاف في جانبيين أساسين منه:

(1) المصدر السابق، ص 149. ونقله أبو ريان (تاريخ الفكر الفلسفى في الإسلام، ص 337) عن «تذكرة الأولياء» (الطار)، ج 1، ص 272.

أولاً، جانبه الفكري من حيث هو أحد أشكال الوعي الاجتماعي في ظروف وخصائص تاريخية معينة. وسيعني انعطافه في هذا الجانب أن تكون له أسسه النظرية ومفاهيمه الخاصة ومنطق حركته الذاتية المتمتع بنوع من الاستقلال النسبي، بحيث يقف، على صعيد واحد، في موازاة الفلسفة التي يكون لها – بدورها – أساسها النظرية ومفاهيمها الخاصة ومنطق حركتها الذاتية المتمتع أيضاً بنوع من الاستقلال النسبي، مع تعامل حي متواصل بين «المتوازيين» هنا..

ثانياً، جانبه الاجتماعي من حيث هو شكل خاص من أشكال انعكاس الواقع في الوعي. وسيعني انعطاف التصوف في هذا الجانب الآخر أن يصبح تعبيراً عن موقف إيديولوجي، بعد أن كان في أوائل مرحلته الزهدية تعبيراً عن موقف سياسي وحسب. وبهذا الانعطاف الأخير يدخل التصوف جزءاً نشيطاً في العملية الجارية حينئذ لإعادة بناء إيديولوجية المجتمع على أساس المعارضة لإيديولوجية الدولة الثيوقراطية.

إن التصوف، إذن، يبلغ في مرحلته الثانية هذه دوراً تحولياً في كلا جانبيه: الفكري والاجتماعي، من البسيط إلى المركب والمعقد، ثم هو - بذلك أيضاً - يبلغ نقطة التساوق والانسجام مع مستوى العصر العباسي الأول، الذي يتحدد في اصطلاح المؤرخين بالحقيقة التي بين سنتي 132 - 232هـ/ (749 - 846م). وهي الحقبة التي تنتهي بانتهاء خلافة الواثق وابتداء خلافة المتوكل العباسيين. وفي رأينا أن المؤرخين لم يكونوا مخطئين بهذا التحديد، بالرغم من إدراكنا أن أدوار تاريخ المجتمعات البشرية لا تحدد بمثل هذا الحسم الزمني الرياضي. فالواقع أن انتقال الخلافة العباسية إلى المتوكل لم يكن بداية النهاية للعصر العباسي الأول، كما لم يكن النهاية ذاتها، بل تداخلت البداية والنهاية بين عصرتين. غير أنه، بعد كل تحليل، يظهر لنا هذا القرن من الزمن الذي سماه المؤرخون بـ «العصر العباسي الأول» كأنه تاريخ تميز متكامل امتد عدة قرون، لا قرناً واحداً. ذلك إذا جعلنا الأثر العميق هو مقياس تميز العصور، دون الامتداد الزمني الأفقي. فإن من شأن العصر الذي يتजذر نتاجه في

الأعمق، أن يمتد حضوره في التاريخ عصراً طوالاً. وهذا المقياس نفسه نراه ينطبق، بحق، على «العصر العباسي الأول».

قامت الدولة العباسية نتيجة لثورة اشتركت فيها عناصر علوية (نسبة لعلي بن أبي طالب)، وعناصر سياسية فارسية، وجماهير من بسطاء الناس – العرب وغير العرب. ذلك أن هذه الثورة استفادت من آثار الصراع الأموي – العلوي التقليدي أولاً – واستفادت ثانياً من آثار الحقد «القومي» لدى الأقوام غير العربية، ولا سيما الفرس، على الأمويين لاعتمادهم مبدأ «العصبية» العربية أساساً لمجمل سياسة الدولة، في مختلف مؤسساتها ومرافقها، تجاه «رعاياها»، دون تفريق بين المسلمين منهم وغير المسلمين. واستفادت، ثالثاً، من الحقد الاجتماعي لدى فئات جماهيرية واسعة على الأمويين أيضاً لقوسهم حكمهم والإطلاق الحرية لولاتهم على الأمصار والأقاليم في تشديد ابتزازهم الخيرات المادية من أيدي هذه الفئات إشباعاً لمطامح هؤلاء الولاة في الحصول على أقصى ما يمكنهم من الثراء.

لذلك كان أبرز ما تميزت به الدولة العباسية التي أنتجتها تلك الثورة أنها: أولاً، قضت على مبدأ «العصبية» الأموي كأساس لسياسة الحكم تجاه «رعايا» الدولة.. وثانياً، اتخذت من انتساب مؤسسيها لسلالة النبي العربي القرشي ذريعة لتوظيف مركزها «الدينى»، فجعلت سيطرتها السياسية ذات طابع ثيوقратي كامل يضع الخليفة موضع المسيطر «الروحي» الواجب الطاعة على كل «الرعية» كممثل لسلطان الشريعة، من حيث هو «خليفة الله في أرضه»<sup>(1)</sup>..

هاتان الميزتان الرئستان، قد طبعتا «العصر العباسي الأول» بطبعهما، وانعكست لهما ظلال بينة على كل من الصعيدين: الفكرى، والإيديولوجي.

(1) في خطبة لأبي جعفر المنصور في مكة، قال: «أيها الناس! إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوكم بتوفيقه وتسيده وتأييده، وحارسه على ماله، أعمل فيه بمثنيه وإرادته، وأعطيه بإذنه» (ابن عبد ربه، العقد الفريد، ط. مصر 1302هـ، ج 1، ص 179).

## أولاً - على الصعيد الفكري

هنا ينحصر البحث في الانعكاسات الإيجابية التي أحدثها، على هذا الصعيد، زوال مبدأ «العصبية» القبلية من سياسة الدولة العربية العباسية ولا نقصد - بالطبع - أن ذلك كان العامل الوحيد في إحداث ما سنذكره من نتائج في هذا الصدد. وإنما نقصد القول بأن زوال هذا الأساس كان له أثر عملي موضوعي في تحريرك العوامل التي كانت تجتمع في ذلك الوقت لإحداث تلك النتائج. ذلك أن تغيير الموقف المتعصب حيال الأقوام غير العربية، قد فتح الطريق أمام التيارات الفكرية والمذهبية والعقائد الشرقية القديمة والمعاصرة للإسلام، ولا سيما الفارسية منها، أن تنشط داخل المجتمع العربي العثماني. لكن هذا التغيير لم يحدث بناء على موقف مبدئي اتخذه الخلفاء العباسيون الأولون، بل جاء نتيجة منطقية للدور السياسي والعسكري المؤثر للعناصر الفارسية في انتصار العباسيين على الأمويين<sup>(1)</sup>، ثم وقوع «التفوذ» الفارسي سياسياً وإدارياً، في موقع التأثير العملي، المباشر وغير المباشر، من «ماكينة» الدولة الجديدة، إلى مداه الأوسع والأعمق<sup>(2)</sup>، ثم بلوغ الصراع بين غلاة التعلق العربي - الفارسي حد المواجهة المكشوفة ب مختلف أشكالها.. غير أن المهم في الموضوع: أولاً، أن هذا التغيير قد حدث بالفعل. وثانياً، أن نرى الجانب الفكري من هذا التغيير. ذلك أن المواجهة بين العصبيتين الرئيسيتين في ظل الدولة السياسية، رافقتها - أو نتجت عنها - مواجهة مثلها بين الثقافتين: العربية والفارسية. أي بين الثقافة التي نمت وتطورت مع الإسلام وتكونت ببنيتها على أساس تعاليمه في العقيدة والشريعة معاً، وبين الثقافة الفارسية بما لها من تراث عريق وبما يتضمن هذا التراث من عقائد ومذاهب وفلسفات وأداب، وبما يحمل من تأثيرات متراكمة من ثقافات شرقية عريقة أيضاً كثقافات الهند والصين وأشور وبابل القديمتين، ومن ثقافة اليونان الرومية.

غير أن هناك حقيقة مهمة ينبغي الانتباه لها في بحثنا، وهي أن المواجهة

(1) و(2) راجع ضحي الإسلام، أحمد أمين، ط 5، ج 1، ص 36 - 37.

بين الثقافتين: العربية والفارسية في ذلك العصر، اختلفت اختلافاً جوهرياً عن المواجهة بين العصبيتين. فهذه كانت تناحراً إلى حد معين. أما تلك وكانت «التعاييشية» إلى غير حدود<sup>(1)</sup>. وهذا الفرق يرجع - في الواقع - إلى كون «التعاييش» الفكري جاء انعكاساً ونتيجة لما سبقه من تفاعل تاريخي بين العرب والشعوب المجاورة لهم قبل الإسلام وبعده، ومنذ الفتح بخاصة، تفاعلاً موضوعياً، حتى خلال صراع العصبيات. على أن التعاييش بين الثقافتين لم يمكن حدوث صراع بين التيارات الفكرية والمذهبية لدى كل منهما. ولكن هذا الصراع نفسه كان وسيلة إيجابية للتفاعل الموضوعي بكل أبعاده بين ميزات كل من الثقافتين من جهة، وبين مختلف العقائد والاتجاهات والنزاعات الفكرية في كل منها من جهة ثانية، وبين أوضاع اللغتين: العربية والفارسية من جهة ثالثة.

هذا التعامل الثقافي الواسع، وهذا التفاعل البعيد المدى الذي نشأ عنه - بصورة موضوعية - كانا يعمقان في «العصر العباسي الأول» على مراحل من ذلك العصر: في خلافة المنصور (136 - 158هـ / 753 - 774م) بعد أن أسس العاصمة الجديدة: بغداد (سنة 762م)، بدأت المرحلة التأسيسية، إذ ظهرت أولى الترجمات من الفارسية إلى العربية في الأدب والعقائد والعلوم ولا سيما علوم الطب والهندسة والفلك<sup>(2)</sup>، ثم نشأت تلك العلاقة التاريخية بين عاصمة الثقافة العربية، بغداد، ومدرسة «جنديسابور»<sup>(3)</sup> الساسانية، فكانت المفتاح الأول لا للصلة بين الفكر العربي والثقافة الفارسية وحسب،

(1) من أهم الدلائل على هذه «التعاييشية» بين الثقافتين ترجمة كتاب زرادشت «آفستا» إلى العربية في ظل الخليفة العباسية رغم طابعها الإسلامي «الشيوقراطي» ورغم أن العقائد الزرادشتية لا تنضم مع العقائد الإسلامية وخصوصاً عقيدة التوحيد.

(2) جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ط. دار الهلال 1958، ج 3، ص 157.

(3) جنديسابور، مدينة في خوزستان أسسها الملك سابر الأول وإليه تنسب، واتخذها موطنًا لأسرى الروم (أحمد أمين، ضحي الإسلام، ج 1، ص 268)، وجاء كسرى أنوشروان 531 - 579 م فأسس فيها معهدًا للدراسات الطبية والفلسفية (دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 20).

بل المفتاح الأول كذلك للصلة بينه وبين الثقافة اليونانية ذاتها، لأن هذه المدرسة كانت على اتصال عريق بعلوم اليونان وفلسفتهم<sup>(1)</sup>.  
ونمضي قدمًا، بعد مرحلة المنصور، لنبلغ مرحلة المأمون (198 - 813هـ / 833 - 218هـ) إذ نشهد الصراع «القومي»، بتدخله مع الصراع الاجتماعي يزداد ضراوة عن ذي قبل، ولكن نشهد معه التعايش الفكري بزداد - بالمستوى نفسه - عمقاً واتساعاً. أما عمقاً، فلأن علاقة التعايش بين الفكر العربي - الإسلامي والفكر الخارجي أخذت تتحول، في هذه المرحلة، إلى علاقة انصهار أو تمثل داخلي. وأما اتساعاً، فلأن «المساحة» التي يجري عليها هذا الانصهار أو التمثيل، أخذت تشمل قطاعات جديدة من أنواع المعرفة البشرية (في الفلسفة، والتصوف، والعلوم الطبيعية، والرياضيات إلخ). هذا من جهة، وأخذت - من جهة ثانية - تشمل أبعاداً جديدة في ثقافات الأقدمين الأغارقة، بأشكالها الأثنية والإسكندرانية، وفي ثقافات الفرس والهنود والسريان والصابئة. وحين ظهرت مدرسة «بيت الحكمة» في بغداد، عهد خلافة المأمون، كان ظهورها تعبيراً عملياً منظماً عن ذلك التطور العميق والأفقي في مستوى التحولات الفكرية. وهذا هو - بالضبط - ما يعنيه واقع أن «بيت الحكمة» قد «انتظم مكتبة، وأكاديمية، ومكتباً للترجمة»<sup>(2)</sup>، وأنه «كان يزخر بالكتب اليونانية التي نقلت من آسية الصغرى والقسطنطينية»<sup>(3)</sup>.

\* \* \*

## ثانياً - على الصعيد الإيديولوجي

لكي لا نضع فاصلاً مصطنعاً بين الجانب الفكري والجانب الإيديولوجي، ينبغي القول بأن التفاعلات الثقافية التي تحدثنا عنها، كان لها أثراً بالغ

(1) أحمد أمين، المرجع السابق.

(2) روم لاندو، الإسلام والعرب، (ترجمة منير البعبكي، بيروت 1962)، ص 81.

(3) أحمد أمين، المرجع السابق، ص 299.

أيضاً على الصعيد الإيديولوجي نفسه، لما هو واضح من الترابط العضوي الجوهرى بين الفكر والإيديولوجيا. ولكن العامل شبه الحاسم داخل العملية التي كانت تجري منذ «العصر العباسى الأول» لإعادة بناء إيديولوجية المجتمع على أساس جديد معارض لإيديولوجية الدولة، كان – هذا العامل شبه الحاسم – ينطلق من مصدر آخر أيضاً، أو هو ينطلق من الميزة الثانية للدولة العباسية، أي كونها دولة «ثيوقراطية». فإن ترسیخ الطابع «الثيوقراطي» لهذه الدولة، كان بداعي الإصرار من الخلفاء العباسيين على الاستفادة من نسبتهم السلالية إلى النبي، ليحكموا بوصف أنهم ممثلو النبوة والشريعة، وأن دولتهم ليست سوى امتداد «الدولة» النبي، وأنهم «أنمة» المسلمين و«خلفاء الله في أرضه»!

هذا أحد جانبي المسألة. وقد حمل في ذاته الجانب الآخر المناقض له. فقد كان «خلفاء الله في أرضه» فئة حاكمة، بالأساس والجوهر، تقوم على رأس الطبقة الاجتماعية المسيطرة اقتصادياً وسياسياً، ولم تكن الصفة «الثيوقراطية» سوى الشكل التاريخي الإيديولوجي لهذه السيطرة. لذا كان من الطبيعي أن يضطربم ذلك لأن يحيوا حياتهم العامة وحياتهم الخاصة بشخصيتين متناقضتين: شخصية ظاهرة، هي شخصية «الأئمة» (الروحين) الأتقياء القيمين على دين الله وشريعته.. وشخصية «المستورة»، هي شخصية «الملوك» العثرين المترفين المدفوعين اجتماعياً، وموضوعياً، لأن يستمتعوا بكل ما تحت أيديهم من الخيرات المادية التي تجبي لهم من جهد الآخرين.. ولكي يلائموا بين صفتهم (الروحية) وصفتهم الاجتماعية الموضوعية كانوا يصطنعون حجاباً يفصل بين حياتهم العامة وحياتهم الخاصة. وكان من أشكال هذا الحجاب المصطنع أنهم اتخذوا لأنفسهم بطانتين: بطانة خارجية من الفقهاء ورجال الدين المنتفعين، وبطانة داخلية من الندمان والجواري والمهرجين، فضلاً عن البطانة السياسية المرتبطة بهم طبقياً والمشاركة إلياهم معايشة الحياتين التقليديتين. غير أن هذا الحجاب، بمختلف أشكاله لم يكن قادراً على إخفاء ما وراءه من إفراط في البذخ والترف الأسطوريين عن الجماهير العريضة من فئات اجتماعية كانت تقاسي الفقر، بل المجتمعات. وهذه الجماهير هي بنفسها كانت تكشف الستار عن

ذلك التناقض في حياة الفئة الحاكمة ويطناناتها بصفتها الدينية والسياسية. لأن هذا التناقض كان يمس حياة الجماهير ومصالحها المادية المباشرة، بما ي يؤدي إليه بذخ الفئة الحاكمة وإسرافها في الإنفاق على ملذاتها الخاصة، من تحويل الجماهير أعباء مادية متزايدة بفرض ضرائب مرتفعة تتصاعد باستمرار. وهذا الواقع لم يكن يقتصر أثره على إرهاق الجماهير الكادحة فيعرقل تطور قواها وطاقاتها الإنتاجية وحسب، بل كان ينتهي بالطبع – إلى تعطيل تطور العملية الإنتاجية ذاتها (الزراعة بالأخص)<sup>(1)</sup>. وقد بدأت نتائج هذا الواقع تظهر، بصورة ملموسة، بعد خلافة المؤمنون، ثم ازدادت وضوحاً وتأثيراً منذ خلافة المتوكل (232 - 846هـ / 861م). أما الفرق هذا بين زمانين، في تاريخ الدولة العباسية، فيرجع إلى أن الدولة، قبل خلافة المتوكل، كانت تغطي المحتوى الاجتماعي الاستبدادي لنظامها «الثيوقратي» بقطاعين: سياسي، واقتصادي: يتجلّى أولهما في النظام الإداري «المركزي»، أي حصر السلطة، بصورة صارمة، في أيدي الأجهزة السياسية والإدارية «المركبة» المرتبطة برأس الهرم الذي هو «ال الخليفة». فكان ذلك يقيد عملاء الدولة في الأقاليم عن أن يتصرفوا تصرف «الإقطاعيين» بصورة مطلقة، في خدمة مصالحهم الخاصة على حساب مصالح الدولة ومصالح سكان الأقاليم. ولكن هذه «المركبة» تحولت في خلافة المتوكل إلى وضع قد يصح أن نسميه بوضع «الإقطاعية اللامركزية»، إذ أصبح عملاء الدولة يتمتعون في أقاليمهم باستقلالية واسعة الحدود أتاحت لهم أن يصبحوا في المرتبة الأولى بين طبقة ملاكي الأرض، وأن يقدموا الرشاوى إلى النافذين في «المركز» لابقائهم في مناصبهم وإقطاعاتهم، وهذه الرشاوى كانت تفرض على الفلاحين وشغيلة الأرض أن يتحملوها هم بشكل ضرائب فادحة ومتعددة، مع قسوة في جباية هذه الضرائب<sup>(2)</sup>. وأما الغطاء الاقتصادي فقد تجلّى في العناية بتطوير الإنتاج الزراعي وقواه المنتجة، كما فعل المنصور والمأمون وخاصة. وذلك أولاً،

(1) راجع الصفحات الأولى من هذا المجلد..

(2) راجع الصفحات الأولى من هذا المجلد..

بإنشاء أجهزة الري في شبكة من القنوات وتجفيف المستنقعات. وثانياً بخفض الضرائب عن الفلاحين<sup>(1)</sup>. أما في خلافة المتوكل ومن جاء بعده، فقد اضمرت هذه العناية تدريجياً، حتى استفحلت عوامل تقهقر الزراعة وضعف القوى المنتجة الزراعية<sup>(2)</sup>.

من هنا أخذ الواقع الاستبدادي للنظام الاجتماعي والسياسي الذي تقوم عليه الدولة «الشيورقاطية»، يتكشف على حقيقته وبكل محتواه، وأخذت جماهير المحكومين بهذا النظام تهتدي، بشورية عفوية، إلى أشكال متنوعة لتصعيد مقاومتها إياها، على صعيد المقاومة المباشرة، ومنها العنفية، ومنها التخريبية السلبية، ثم على الصعيد الفكري والإيديولوجي.

وقد تبين من ذلك كله أن محاولة الخلفاء العباسيين ترسيخ طابع «الشيورقاطية» لدولتهم، لم يكن عاملاً ناجحاً في ثبيت إيديولوجية السلطة السياسية، بل كان على العكس من ذلك. فإن هذا الطابع حمل نقشه في ذاته، كما رأينا في ما سبق، وأصبح - من بعد - عاملاً شبه حاسم في تحريك العوامل التي كانت تدفع العملية الجارية يومئذ لإعادة بناء إيديولوجية المجتمع على أساس جديد يعارض إيديولوجية السلطة السياسية، أي الإيديولوجية الرسمية للدولة.

لا نريد أن نعيّد هنا ما سبق لنا من تحليل للعوامل الاقتصادية - الاجتماعية التي كانت وراء تلك العملية ذات الأهمية الكبيرة في تاريخ الإيديولوجية العربية<sup>(3)</sup>. فقد أردنا من ذلك التحليل أن نكشف عن عوامل الاهتزاز والتصدع في إيديولوجية سلطة الخلافة العباسية خلال القرن الثالث الهجري (التاسع)، نتيجة للاهتزاز والتصدع في نظامها الاجتماعي حينذاك.

(1) راجع روم لاندو، الإسلام والعرب، ص 83.

(2) الفصل الأول من هذا المجلد، يرجى العودة إلى التحليل الوارد في ذاك الفصل، لأننا نعتبره، هنا، تفسيراً لظاهرة نشوء حركة التصوف الفلسفـي، كما اعتبرناه هناك تفسيراً لظاهرة نشوء الحركة الفلسفـية العقلانية المستقلة. ذلك لأن كلتا الظاهرتين ذات جانب إيديولوجي مشترك بينهما.

(3) راجع هذا التحليل في مستهل هذا المجلد: «المقدمات الحاسمة لاستقلال الفلسفة».

## 2 - إيديولوجية دولة الخلافة، ما مقوماتها؟

واليآن، يرد هذا السؤال: ما المقومات الأساسية لإيديولوجية دولة الخلافة؟

منذ قامت مؤسسة الخلافة الإسلامية على أساس كونها «دولة» بالمفهوم «الحقوقي» القديم للدولة<sup>(1)</sup>، اتخذت من صبغتها الإسلامية صفة الممثلة للإسلام، كدين الله تعالى منزل من عند الله. ومنذ اتخاذ «الدولة» هذه الصفة التمثيلية للإسلام - الشريعة، تحددت صورة العلاقة بينها وبين المجتمع الإسلامي. ولكن الصورة الواقعية لهذه العلاقة كانت السبب - لا النتيجة - لتلك الصفة التمثيلية. وبتعبير آخر: كانت الصفة التمثيلية انعكاساً لواقع تلك العلاقة. بمعنى أن «الدولة» اتخذت لنفسها صفة الممثلة للشريعة الإسلامية، لكي تجعل منها المستند «النظري» لنظام الحكم «الملكي» المطلق الذي حددت به نوع علاقتها بالمجتمع. وهذا النوع من العلاقة يجد صورته الدينية في فكرة الله الواحد الأحد الذي «ليس كمثله شيء»<sup>(2)</sup>. ففي هذه الصورة (وحدانية الله وتنزيهه عن كل مماثلة وكل مشابهة) تبرز علاقة الانفصال الكلي بين الله والإنسان، وهي الصورة التي تمثل علاقة الانفصال بين « الخليفة الله في أرضه» وبين الناس الآخرين على هذه الأرض. «الناس الآخرون» هنا هم خارج الجماعة الحاكمة، بكمالها، لا خارج «شخص» الخليفة وحده.

ورغم أن العلاقة الواقعية بين «ال الخليفة» والمجتمع هي الأصل - لا

(1) كان ذلك منذ أسس معاوية بن أبي سفيان دولة بني أمية سنة 40هـ/660م. إذ جعل معاوية النظام السياسي لهذه الدولة نظاماً ملكياً مطلقاً، ثم جعل «الملكية» ورائية سلالية. واستمر هذا النظام السياسي متبعاً في سائر العهود اللاحقة لدولة الخلافة الإسلامية ويبعد أن معاوية اختار نظامه السياسي هذا بوعي لمفهومه الحضاري في تلك العصور، بدليل أنه هو نفسه كان يفخر بكونه «أول الملوك» في تاريخ العرب الإسلامي (راجع ابن عبد البر، الاستيعاب، ج 1، ص 254).

(2) سورة الشورى، 42، من الآية: 11.

الفرع - في صفتـه التمثيلية للإسلام، فقد استخدم «ال الخليفة» هذه الصفة لفرض سلطـته المطلقة على هذا المجتمع باسم «الإرادة الإلهية». فهو - إذن - يحكم الناس بحـتمـية (جـبرـية) مستـمدـة من قـضـاء الله وـقـدرـه المـحتـوم.. وـذـلـك يـعـني - بـصـورـة مـباـشـرة - إـلغـاء إـرـادـة أولـئـك النـاس إـلـغـاء كـلـيـاً فـي عـلـاقـتـهم بـالـدـولـة، فـليـس لـهـم أـيـ اختـيـار لـاـ في نـصـبـ الـخـلـيفـة، وـلـاـ في عـزـلـهـ، وـلـاـ في شـأنـ آخرـ من شـؤـونـ سـلـطـتـهـ: تـشـريعـةـ كـانـتـ أـمـ تـفـيـذـيـةـ أـمـ قـضـائـيـةـ. لـأـنـ هـذـهـ السـلـطـاتـ كـلـهاـ مـحدـدةـ فـيـ الشـرـيعـةـ ذاتـ المـصـدـرـ الإـلـهـيـ الأـوـحـدـ، الـتـيـ «يمـثلـهـاـ»ـ الـخـلـيفـةـ.

هـذـاـ جـانـبـ مـقـومـاتـ إـيـديـولـوـجـيـةـ دـوـلـةـ الـخـلـافـةـ. وـهـنـاكـ جـانـبـ آخـرـ يـتـجـلـىـ فـيـ أـنـ هـذـهـ الدـوـلـةـ - بـحـكمـ كـوـنـهـاـ «مـمـثـلـةـ»ـ لـدـينـ «الـوـحـيـ الإـلـهـيـ»ـ - جـعلـتـ لـفـسـحـهـاـ الـحـقـ فـيـ أـنـ تـكـوـنـ لـهـاـ سـلـطـةـ عـلـىـ أـفـكـارـ النـاسـ، وـعـلـىـ طـرـقـ تـحـصـيلـهـمـ الـمـعـرـفـةـ، وـعـلـىـ الـمـصـادـرـ الـتـيـ يـعـتـمـدـونـهـاـ فـيـ تـحـصـيلـ الـمـعـرـفـةـ، بـلـ لـهـاـ سـلـطـةـ حـتـىـ عـلـىـ اـخـتـيـارـهـمـ نـوـعـ الـمـعـرـفـةـ. وـهـذـاـ جـانـبـ «الـمـعـرـفـيـ»ـ مـنـ إـيـديـولـوـجـيـةـ الـحـكـمـ الرـسـمـيـةـ، لـيـسـ مـفـصـلـاـ - طـبـعـاـ - عـنـ جـانـبـ الـأـوـلـ، بـلـ هوـ مـتـفـرـعـ عـنـهـ، وـهـوـ بـعـدـ «مـنـطـقـيـ»ـ مـنـ أـبـعـادـهـ. فـإـنـ الدـوـلـةـ الـتـيـ «تـمـثـلـ»ـ الـوـحـيـ الإـلـهـيـ، كـمـصـدـرـ لـلـشـرـيعـةـ، عـلـيـهـاـ أـنـ تـحـمـيـ مـكـانـتـهـاـ «الـتـمـثـيلـيـةـ»ـ هـذـهـ بـأـنـ تـحـصـرـ الـمـعـرـفـةـ فـيـ مـاـ جـاءـ بـهـ «الـوـحـيـ»ـ. وـالـشـرـيعـةـ، أـوـ الـنـظـامـ الـاجـتمـاعـيـ الـذـيـ حـدـدـتـهـ الـشـرـيعـةـ، هـيـ مـنـ مـعـطـيـاتـ الـوـحـيـ. وـعـلـىـ الدـوـلـةـ - تـبـعـاـ لـذـلـكـ - أـنـ تـحـصـرـ مـصـدـرـ الـمـعـرـفـةـ أـيـضاـ فـيـ الـمـصـدـرـ الإـلـهـيـ هـذـاـ نـفـسـهـ، أـيـ الـوـحـيـ. وـنـتـيـجـةـ ذـلـكـ - بـالـضـرـورةـ - أـنـ كـلـ مـنـ يـتـجاـوزـ حـدـودـ تـلـكـ الـمـعـرـفـةـ، أـوـ حـدـودـ ذـلـكـ الـمـصـدـرـ، مـحـكـومـ عـلـيـهـ بـأـنـهـ تـجاـوزـ حـدـودـ الـسـلـطـةـ الـقـيـمـةـ عـلـيـهـاـ بـإـرـادـةـ اللهـ. أـيـ أـنـهـ يـعـدـ خـارـجـاـ عـلـىـ إـرـادـةـ اللهـ ذـاتـهـ.

تـلـكـ هـيـ الـمـقـومـاتـ الـأـسـاسـيـةـ لـإـيـديـولـوـجـيـةـ دـوـلـةـ الـخـلـافـةـ. وـقـدـ كـانـ عـلـىـ هـذـهـ الدـوـلـةـ، لـكـيـ تـحـافظـ عـلـىـ سـلـطـتـهـاـ الـمـطلـقـةـ وـعـلـىـ اـسـتـمـارـاتـهـاـ وـ«ـتـخـلـيـدـهـاـ»ـ، أـنـ تـحـافظـ - حـتـمـاـ - عـلـىـ هـذـهـ الـمـقـومـاتـ بـكـلـ مـاـ لـدـيـهـاـ مـمـكـنـاتـ.

مـنـ هـنـاـ تـأـيـيـدـهـ أـهـمـيـةـ الدـوـرـ الـإـيـديـولـوـجـيـ وـالـسـيـاسـيـ مـعـاـ الـذـيـ كـانـ يـؤـديـهـ

المفكرون الذين كانوا يحاولون صياغة إيديولوجية جديدة لمجتمعهم ذاك في العصر الوسيط، تقف موقف المعارض لتلك المقومات التي بنيت عليها إيديولوجية الجماعة الحاكمة. إن محاولات هؤلاء المفكرين كانت تظهر في الوقت الذي تدخل فيه عملية تطور المجتمع في الظروف الموضوعية الناجمة لتحقيق مثل هذا التغيير الإيديولوجي والسياسي. وما كانت لهذه المحاولات - بالطبع - أن تظهر بناء على إرادة ذاتية مجردة يفرضها هؤلاء المفكرون قبل أوائلها.

وتتبغى الإشارة هنا، أخيراً، إلى أن عملية نضج الظروف المؤاتية لمثل هذا التغيير لم تكن منعزلة عن عملية التطور الفكري للمجتمع نفسه، بل الأمر بالعكس: ما كان يمكن - وليس يمكن مطلقاً - أن تنضج ظروف التغيير الإيديولوجي دون أن يكون الوضع الفكري قد بلغ المستوى الذي يسمح بصياغة فكرية للإيديولوجية الجديدة تتناسب مع مستوى هذه الظروف. فالعملية الإيديولوجية عملية فكرية مباشرة واجتماعية بصورة غير مباشرة. وقد رأينا، في ما سبق، كيف صعدت التفاعلات الثقافية بالفكر العربي إلى مستوى الانصهار الداخلي أو التمثل الذاتي في علاقاته مع الثقافات البشرية الأخرى، وكيف ارتقى بذلك من وضعه البسيط إلى الوضع المركب المعقد المتتطور. وبذلك أصبح مؤهلاً، تاريخياً، لأداء مهمته على الصعيد الإيديولوجي.

### 3 – مقدمة أخرى نحو التصوف

وضعنا هذه المقدمات التاريخية التحليلية حتى الآن، لكي ترسم لنا الطريق، بوضوح، نحو الهدف الأساسي من دراستنا «للتصوف الإسلامي». فنحن لا ندرس هذا القطاع من الفكر العربي لهدف تاريخي، أي لدراسة تاريخ التصوف لذاته، ولا لهدف فلسفى كذلك، أي لدراسة مضمونات التصوف الفلسفية لذاتها. وإنما هدفنا الأساسي من كل ذلك، هو محاولة وضع هذا التصوف في مكانه من عملية بناء إيديولوجية المجتمع العربي - الإسلامي في الظروف التاريخية التي أخذت تنضج فيها مقتضيات هذه

العملية. إن هذا الهدف ليس تاريخياً مجرداً. بمعنى أنه ليس لوضع التصور في مكانه ذاك من الوجهة التاريخية وحسب. فهذا النوع من الهدف يرجع - في النهاية - إلى نظرة «ميتافيزيقية»، إلى مفهوم الماضي والتراص ومفهوم «الإحياء» (إحياء الماضي وتراثه)، لأنه يرجع بنا إلى «عقلية» الفصل بين الماضي والحاضر واعتبار الماضي وجوداً سكونياً ثابتاً لا يخضع لقانون التغير. و«الإحياء» عند أصحاب هذه «العقلية» يصبح «إحياء» لشيء «ميت»! . ونحن ننظر إلى الماضي وإلى التراث الذي يحمله نظرة معاكسة. فهو - في نظرتنا - وجود حي متتحرك، أي متغير دائماً، أشبه بالينبوع يجري بدفع من حركة التاريخ نحو الحاضر حاملاً إليه رواده كلها حتى يصير الحاضر نفسه واحداً من هذه الرواقي إلى المستقبل.

بناء على ذلك يصبح هدفنا الأساسي من دراسة التصور أن نتعرف مكانه أيضاً من العملية الجارية في حاضرنا نفسه، لإعادة بناء إيديولوجية مجتمعنا العربي المعاصر.

\* \* \*

#### 4 - التصور: فلسفياً

الظروف التاريخية التي قلنا إنها أخذت تنضج، في القرن الثالث الهجري، لتحقيق تغيير إيديولوجي، كانت هي نفسها قد أعدت الفكر الفلسفي العربي لتغيير مكانه كتابع لعلم الكلام المعتزلي، أي لأنفراده بمكانه الخاص المستقل عن علم الكلام هذا. فإن تلك الظروف - كما أوضحتنا في فصل سابق<sup>(1)</sup> - تميزت ببروز مظاهر من الصراع الاجتماعي تكمن في أساسها دافع اجتماعي موضوعية تعبر عن نفسها بأشكال عفوية. وقد كان الصراع الاجتماعي دائماً، في تاريخ المجتمعات البشرية، يخلق إلى جانب

(1) الفصل الأول من هذا المجلد.

أشكال التحركات ذات الصفة الثورية، عفوية كانت أم إرادية، أشكالاً معينة من الوعي الاجتماعي، ومنها الشكل الإيديولوجي. والفلسفة بطبيعتها شكل إيديولوجي بقدر كونها أحد الأشكال العليا للوعي الاجتماعي. من هنا كان من الطبيعي أن الظروف التاريخية المشار إليها أثرت على الفكر الفلسفي العربي فدفعته إلى الخروج من تبعيته لعلم الكلام المعتزلي لكي يتخذ مكانه الخاص المستقل بين أشكال الحركة الفكرية العربية في ذلك مصر. فقد كان المعنى الحقيقي لتغيير الفكر الفلسفي مكانه التابع ليتتخذ مكانه المستقل، هو تأهيله لتحقيق التغيير الإيديولوجي الناضجة ظروفه آنذاك كما قلنا. إذ كان – أي الفكر الفلسفي – هو شكل الوعي الاجتماعي الأكثر نضجاً المؤهل لأداء هذه المهمة، أي مهمة الصياغة النظرية المعبرة عن اتجاه الظروف التاريخية نحو خلق إيديولوجية جديدة للمجتمع العربي – الإسلامي.

لم يكن ممكناً للفكر الفلسفي العربي، آنذاك، أن يقدر على أداء مهمته الخطيرة الشأن هذه، لو أنه بقي في أحضان علم الكلام المعتزلي. لأن هذا «العلم» أصبح، في القرن الثالث الهجري (الناسع)، عائقاً في طريق نمو الفكر الفلسفي وتطوره اللذين كانت تدفعه إليهما ظروف الصراع الاجتماعي – الإيديولوجي. فإن البنية الأساسية لعلم الكلام هذا كانت تتشكل من فلسفة لاهوتية تدخل في الإطار العام لبنية الإيديولوجية الرسمية المصادبة وقتئذ بأعراض الاهتزاز والتصدع<sup>(1)</sup>.

وقد رأينا، من قبل، كيف أن الفكر الفلسفي العربي، حين أخذ طريقه إلى الاستقلال عن علم الكلام، وبدأ تجلياته الاستقلالية الأولى، سجل ظاهرتين يجمعهما إطار عام واحد، هو الإطار الفلسفي، ولكنهما – في الوقت نفسه – ظاهرتان مختلفتان إلى حد التناقض، من حيث التوجه النظري الأساسي لكل منهما. يعني – وخاصة – توجه كل منهما في نظرية المعرفة. والظاهرتان هما:

(1) الفصل الأول من هذا المجلد.

- 1 - ظاهرة الفلسفة بمعناها الخاص، كعلم يعتمد النظر العقلي في تحصيل المعرفة، مستخدماً أسلوب المنطق الصوري. وقد كان أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي هو الممثل الأول لهذه الظاهرة الأولى.
- 2 - ظاهرة التصوف النظري، كعلم يعتمد الكشف الذاتي، مستخدماً أسلوب الكبت النفسي والجسدي، أي الأسلوب السلوكي نفسه الذي اتبعه زهاد ما قبل المتنين للهجرة. فالتصوف، إذن، جزء من الحركة الفلسفية العربية المستقلة. فهو - في شكله النظري - يتعامل مع المقولات والمفاهيم، أي المجردات، كما هو شأن الفلسفة بمعناها الخاص، وإن كانت مقولات التصوف ومفاهيمه تختلف عن مقولات الفلسفة العقلانية ومفاهيمها<sup>(1)</sup>.

وعلينا الآن أن نحدد الأسس النظرية لفلسفة التصوف، أي المقولات والمفاهيم الأساسية التي تضنه في إطار الحركة الفلسفية، لكي نجد القاعدة التي سنستند إليها عند تحديد دور التصوف في تحقيق التغيير الإيديولوجي، الذي يعنيها كهدف أساسي لهذه الدراسة، كما ذكرنا آنفاً. ونحن نذكر هذا الهدف هنا، قبل الأوان، كي تكون على حذر من إغراق دراستنا لفلسفة التصوف في تلك المتأهات والاستحالات غير المتناهية التي أغرق فيها الصوفية جدهم الهائل دون جدوى. فلا بد، إذن، أن نضع في بالنا، منذ الآن، أن مهمتنا هي المحاولة - على قدر طاقتنا المتواضعة - أن نكتشف ما يمكن وراء اندفاع موجة التصوف نحو تلك المتأهات والاستحالات من

(1) أحد الباحثين الغربيين في الحضارة العربية لحظ - بشكل ما - هذه العلاقة بين الفلسفة وـ«التصوف الإسلامي» قائلاً إن «التصوف عند المسلمين أيضاً يحمل الدلالة الواضحة على صلته الوثيقة والتحام نسبه بالمذهب العقلي، هذا الالتحام الذي نستطيع إثباته في كل أطوار التاريخ العالمي، لأن التصوف علم أيضاً له أصوله، وليس الذي يقابلها هو المعرفة العلمية النظرية...» (آدم متر، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج 2، ص 14، الترجمة العربية، ط 3). يقصد آدم متر، هنا، أن علم التصوف هو نوع من «المعرفة العلمية النظرية» وليس نقضاً لها. وهذا هو الأساس الذي نعتمد في دراستنا التصوف ضمن دراسة الفلسفة العربية - الإسلامية.

ملقة لها بالواقع الاجتماعي في عصر اندفاعتها الأولى ثم امتدادها إلى مصور لاحقة بسلسلة جديدة من متأهات غيبية واستحالات أشد إغراقاً في «الاغتراب» والضياع..

انطلاقاً من هذا المنهج سناحول في الكلام على الأسس النظرية لفلسفة التصوف، أن نحصر البحث في نطاق ما هو جوهرى من هذه الأسس، بالنسبة لهدفنا الذي حددناه. أما الجوهرى منها في بحثنا وهدفنا فيتناول القضايا التالية: نظرية المعرفة، الظاهر والباطن، الموقف من الشريعة، الإشراق، وحدة الوجود:

### أولاً – نظرية المعرفة

أول ما تجب الإشارة إليه هنا، أن مسألة المعرفة تحتوي رابطاً مشتركاً بين مختلف ظاهرات الفكر العربي – الإسلامي وتجلياته (علم الكلام، الفلسفة العقلية، التصوف.. والفقه وأصول الفقه) بالإضافة إلى ما تحتويه من خصائص تنفرد بها كل ظاهرة عن غيرها في إطار هذا الرابط المشترك نفسه. نعني به، أولاً، أن الموضوع الأساسي للمعرفة هو الله. وثانياً، أن مركز الدائرة لهذا الموضوع هو وحدانية الله<sup>(1)</sup> (فكرة التوحيد). وثالثاً، أن حقيقة الله، أي ماهيته، ليست في متناول إدراك الإنسان، وإنما يدرك الإنسان منه أنه موجود، وأنه واحد، وأنه بوحدانيته متزه عن المثيل والشبيه تنزيهاً مطلقاً.

هذا الرابط المشترك، بعناصره الثلاثة، هو الأرض اللاهوتية التي تنطلق منها مسألة المعرفة في الفكر الإسلامي كله، الذي هو أساس الفكر العربي منذ الإسلام. فقد كانت هذه الأرض اللاهوتية هي المظهر الفكري للأرض الواقعية، أي لواقع المجتمع الذي تمثل الشريعة الإسلامية نظامه الاجتماعي. «فالتصوف الإسلامي» مرتبط، مع غيره من أشكال الفكر الإسلامي الأخرى، بتلك الأرض اللاهوتية ذاتها، لارتباطها جميعاً بأرض

(1) يقول أبو سعيد أحمد بن سعيد الخراز (–277هـ/890م)، وهو أحد كبار الصوفية في القرن الثالث الهجري: «... فمعرفة الحق (الله) معرفة وحدانيته». (السراج الطوسي، اللمع، ص 56).

واقعية واحدة. لذلك رأينا التصوف، حين بدأ انطلاقته الأولى لينفرد بخصائص يستقل بها عن غيره، قد انطلق من هذه الأرض ذاتها أيضاً، فلم يخرج من إطارها العام المشترك. فقد بقيت مسألة المعرفة التصوفية قائمة على أساس تلك العناصر الثلاثة التي يتكون منها موضوع المعرفة في الإسلام. أما عناصر «خصوصيتها»، فهي تتكون من الطريقة التي تفرد بها الصوفية في «تفسير» عناصر الرابط العام المشترك، لا في «رفضها»، وإن كانت طريقتها «التفسيرية» هذه، تنتهي إلى نوع من «الرفض» من حيث الجوهر، كما سنوضح هذه الفكرة بعد.

هذا الارتباط الأصل لمسألة المعرفة الصوفية بجذورها اللاهوتية - الإسلامية، يشكل لدينا موقفاً نقدياً تجاه الافتراضات التي تضع بعض العوامل الفكرية أو المذهبية الخارجية كأساس وحيد لنظرية المعرفة الصوفية في الإسلام<sup>(١)</sup>. ولكن موقفنا النقدي هذا لا يعني القول بعزلة نظرية المعرفة

(١) من ذلك، مثلاً، ما يقوله آدم متز (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري)، ج ٢، ص ١٣ - ١٤ من أنَّ المسلمين أحسوا، منذ القرن الثالث الهجري، ب الحاجات الجديدة في الدين (١)، «وسرعان ما تقدمت، لسد هذه الحاجات، البيانات القديمة التي كانت دائماً مستترة وراء ستار ظاهري، ولا سيما النصرانية، التي مجتمعة الفلسفة اليونانية في عصرها الأخير في الشرق والشريعة بالنصرانية (يقصد الأفلاطونية المحدثة)، وأن الحركة التي غيرت صورة الإسلام في أثناء القرنين الثالث والرابع ليست في مجموعها سوى نتيجة لدخول التيارات الفكرية النصرانية في دين محمد». ثم يقول «متز» في السياق نفسه، ما يشير إلى أن «معرفة الله» كمثل أعلى في الدين هي «مذهب الغنوسيين القديم.. وقد ظهر عند أهل التفكير الحر في صورة مذهب عقلي أو مذهب لاهوتى علمي، وعند آخرين في صورة التصوف»! نظرية المعرفة الصوفية إذن، عند «متز» صادرة فقط عن مصادررين خارجيين: النصرانية (في الأفلاطونية المحدثة) والغنوسية الشرقية القديمة. ونجد مثل هذا الرأي أيضاً عند باحثين آخرين بين العرب والمستشرقين. راجع مثلاً: نيكلسون (في التصوف الإسلامي وتاريخه)، ترجمة أبو العلاء عفيفي، ص ١٤ وما بعدها؛ وحنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، بيروت، ج ١، ص ٣٠١، حول ذو اللون المصري الصوفي.

الصوفية عن تراث الفكر العالمي، بل بالعكس. فنحن ملتزمون، منهياً، برفض هذه العزلة، أو رفض إمكانها بإطلاق. وإنما نقول بأن استفادة النظرية من التراث العالمي حصلت في إطار ذلك الارتباط بالجذور اللاهوتية الإسلامية، وحصلت كذلك بطريقة الانصهار والتتمثل «الداخلي» بذلك التراث خلال حقبة تاريخية كانت فيها الثقافة عند العرب تتفاعل تفاعلاً شاملاً معه. وكانت حركة الترجمة التي بلغت ذروة حيويتها في القرنين الثالث والرابع الهجريين، من أعظم الأحداث التاريخية التي عمقت الصلة بين الثقافة العربية وحاصل الجهد البشري السابق في حقول المعرفة.

على أن «نظيرية المعرفة» الصوفية في الفكر العربي – الإسلامي، لا ترجع إلى جذورها اللاهوتية هذه وحسب. فقد أشرنا،منذ قليل، إلى أن هذه الجذور اللاهوتية هي نفسها ترجع إلى أرضها الواقعية، أي أرض الواقع الاجتماعي التي فيها نبت تلك الجذور. وإيضاح ذلك كله يدعونا الآن إلى الدخول في صلب الموضوع، أي إلى معالجة «نظيرية المعرفة» الصوفية هذه مباشرة. فما تحتوى هذه «النظيرية»، ثم ما علاقتها بالواقع الاجتماعي الذي نشير إليه؟

نبدأ، الآن، الإجابة عن السؤال الأول بالرجوع إلى المصادر الأصلية للفكر الصوفي. وأول من نفكر به هنا: ذو النون المصري (ـ245هـ/ 859)، فهو من أوائل المعبرين عن الفكر الصوفي الفلسفى في القرن الثالث الهجري، ومن واضعي الخطوط الأولى لمفهوم «المعرفة» عند الصوفية<sup>(١)</sup>.

(١) في الرسالة القثيرة (ط. القاهرة 1957 – باب ذكر مشايخ الطريقة...). أبو الفيض ذو النون المصري، واسمه ثوبان بن إبراهيم، وأبوه كان نوبياً (من بلاد النوبة). ويقول عنه نيكلسون إنه «المؤسس الحقيقي للتصوف» (في التصوف الإسلامي، ترجمة أبو العلا عفيفي، القاهرة 1947، ص 7). وعند فيليب حتى أنه «مؤسس العقيدة الصوفية» (تاريخ العرب، «مطول»، ج 2، ص 524، ط. بيروت 1950). ويرى أبير نصري نادر أن ذا النون المصري «أول من جعل الفلسفة جزءاً من التصوف» (التصوف الإسلامي، بيروت 1960، ص 42). قد لا نرى في هذه التحديدات الصارمة موقفاً علمياً من حيث أن الظاهرات الفكرية، كغيرها من الظاهرات، لا يمكن تحديدها الزمني على هذا الوجه وكانها نشأت فجأة على يد

ونجد صورة لهذا المفهوم في نص له يضع فيه الحدود الفارقة بين «المعرفة» الإيمانية الصرف، و«المعرفة» العقلية البرهانية، و«المعرفة» الصوفية فيقول<sup>(1)</sup>:

«المعرفة على ثلاثة وجوه: الأول، معرفة التوحيد الخاصة بعامة المؤمنين المخلصين. والثاني، معرفة الحجة والبيان، وتلك خاصة بالحكماء والبلغاء والعلماء المخلصين. والثالث، معرفة صفات الوحدانية، وتلك خاصة بأهل ولاية الله المخلصين الذين يشاهدون الله بقلوبهم حتى يظهر الحق لهم ما لم يظهره لأحد من العالمين».

فهذه الصورة، عند أوائل أهل الفكر الصوفي الفلسفى في الإسلام، تضع هذا النوع من المعرفة في الإطار العام العالمي للمعرفة المثلالية، كما تضعه في الإطار العام اللاهوتي الإسلامي، ولكن «تخصيصه» بمميزة يتفرد بها عن سائر أنواع المعرفة المثلالية العالمية واللاهوتية الإسلامية. فهو نوع أداهه القلب وحده، وهو إذن يلغى كلاً من الحس والعقل كآداتين للمعرفة. ونرى

= شخص عينه من غير أصول وتمهيدات سابقة. ولكن رغم ذلك تبقى لهذه الأقوال دلالتها من حيث تعبيرها عن القيمة التاريخية لتفكير الرجل في حركة التصوف الفلسفى.

(1) أخذنا هذا النص عن كتاب «الصلة بين التصوف والتبيّع» (كامل مصطفى الشيشي)، ص 363، مترجمًا عن «تنذكرة الأولياء» (فريد الدين العطار) بالفارسية، ج 1، ص 108. وهناك ترجمة أخرى لهذا النص عن المصدر نفسه، ج 1، ص 127، وقد جاء النص في هذه الترجمة الأخيرة على الصورة التالية: «إن المعرفة الحقيقة بالله ليست العلم بوحدانيته التي يؤمن بها المؤمنون جميعاً، كما أنها ليست من علوم البرهان والنظر التي هي علوم الحكماء والمتكلمين والبلغاء، ولكنها معرفة صفات الوحدانية التي هي معرفة الأولياء وخاصة، لأنهم هم الذين يشاهدون الله بقلوبهم، فيكشف لهم ما لا يكشفه لغيرهم من عباده». (البير نادر، التصوف الإسلامي، بيروت 1960، ص 20). والاختلاف الظاهر بين الترجمتين لا يمس صورة المعرفة الصوفية (الأولياء) كما وضعها ذوerton المصري. ولكن الاختلاف يقع على نظرية «ذوerton» إلى النوعين الأوليين من المعرفة. فهو في الترجمة الأولى يبدو أنه يعترف بمعرفة المؤمنين ومعرفة الحكماء العقلية بقدر اعترافه بمعرفة «الأولياء» (الصوفية) في حين يبدو في الترجمة الثانية أنه ينفيهما ولا يعترف بغير المعرفة الصوفية.

في هذه الصورة كذلك أن «العارفين» - أي «الذين يشاهدون الله بقلوبهم» - تعمون إلى منزلة «الأولياء». وفكرة «الولاية»، في المفاهيم الصوفية، تقترب مفكرة «الكرامات»، وهي ظهور الحوادث والحالات الخارقة على أيدي «الأولياء»، أي التي تخرق القوانين الطبيعية وتختطاها بفضل ما يتمتعون به من «كرامات» عند الله.. «فالكرامات» بهذا المعنى مرادفة «المعجزات» التي ظهرت - في الاعتقاد الديني - على أيدي الأنبياء، رغم أن الصوفية يتظاهرون بالتفريق بين «الكرامات» و«المعجزات»<sup>(1)</sup> لكي ينفوا عن أنفسهم تهمة «الهرطقة»، ولكن تفريقهم غير مقنع، وليس يستر كونهم يضعون مقام «ال الولاية» في مستوى ربما يفوق مقام «النبوة» فضلاً عن «الإمامية» بمفهومها الشيعي. «فالولاية» في المفهوم الصوفي منزلة تعتقد بها الصلة المباشرة دون وسائط بين الله و«العارف» صاحب «الولاية»، أي أنها تتجاوز وساطة النبي. وإذا نظرنا في عموم كلمة «العالمين» الذي يشمل حتى الأنبياء، يمكن أن نفهم، بكثير من الوضوح، أن هذه المعرفة «الخاصة بأهل ولاية الله» - يقصد الصوفية - لا يظفر بها، في رأيهما، حتى الأنبياء.. ثم يأتي صوفي كبير معاصر لذى النون المصري يصفه صاحب «اللمع» بأنه «مشهور بالزهد والعبادة والعلم والمعرفة»<sup>(2)</sup>. يعني به أبو يزيد البسطامي (261هـ/874م) - نقول: يأتي أبو يزيد فيقولها صريحة كل الصراحة: «تالله أن لوائي أعظم من لواء محمد. لوائي من نور تحته الجن والإنس كلهم من النبيين»<sup>(3)</sup>. وليس يغير من دلالة هذه المقالة الصريحة أن يصفوها بكونها من «شطحات أبي يزيد». فإن الصوفية يضعون الشطحات في صلب أدبياتهم التصوفية، ولا ينكرونها، وإن كانوا يلجأون إلى تأويلها<sup>(4)</sup>.

ونستخلص أيضاً من الصورة التي يقدمها ذو النون المصري، أن المعرفة الصوفية تقتصر على «معرفة صفات التوحيد»، أي صفات الله، دون

(1) أنظر، اللمع، للسراج الطوسي، ص 793.

(2) السراج الطوسي، اللمع، ص 472.

(3) عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، ص 21.

(4) راجع اللمع للطوسي، ص 453 - 483.

«حقيقة». ونجد توكيداً لهذا الاستنتاج عند أحد الذين شاركوا في صياغة «النظيرية» الصوفية فلسفياً خلال القرن الرابع الهجري، وهو أحمد بن عطاء (369هـ/979م). فهو يقول: «المعرفة معرفتان: معرفة حق، ومعرفة حقيقة. فمعرفة الحق معرفة وحدانيته على ما أبرز للخلق من الأسمى والصفات. ومعرفة الحقيقة على أن لا سبيل إليها، لامتناع الصمدية وتحقيق الريوية»<sup>(1)</sup>. ثم يستشهد أحمد بن عطاء على امتناع «معرفة الحقيقة» بالآية: «وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ، عِلْمًا ١١٦»<sup>(2)</sup>.

ونعود إلى نص «ذو النون المصري» لقوله إنه يخلو من ذكر الوسيلة أو السلوك الصوفي الموصل إلى معرفة «صفات الوحدانية». غير أنها نجد له أقوالاً أخرى تشير إلى ذلك، وبها يمكن أن تكتمل عنده الصورة (النظيرية والعمل). فقد روى القشيري له قوله: «لا تسكن الحكمة معدة ملئت طعاماً»<sup>(3)</sup>. ونسب له القول إنه بمقدار ما يعرف الصوفي ربه يكون إنكاره لنفسه<sup>(4)</sup>. فالجمع بين هذين القولين يصلنا إلى استنتاج أن السلوك العملي المؤدي إلى «المعرفة» هو التخفيف من حاجات الجسد وكبت رغبات النفس. وهذا هو ما يسميه الصوفية بـ«المجاهمدة». وقد عبر عن الصورة الكاملة لنظرية المعرفة الصوفية (النظر والعمل) صوفي آخر من رعيل القرن الثالث الهجري أيضاً، ومن تأثروا بذوي النون المصري وسمعوا منه، هو أبو سعيد أحمد بن عيسى الخراز (286هـ/899م)<sup>(5)</sup>، إذ قال: «المعرفة

(1) السراج الطوسي، اللمع، ص 56. وقد فسر السراج قول بن عطاء: «لا سبيل إليها إلخ» بأنه لا سبيل إلى المعرفة على الحقيقة، لأن الله أبرز لخلقه من اسمائه وصفاته ما علم أنهم يطيقونه، ذلك لأن حقيقة معرفته لا يطيقها الخلق ولا ذرة منها... . والراجح الطوسي هذا هو أيضاً من كبار المتصوفة في القرن الرابع الهجري 278هـ/891.

(2) سورة طه - 20، الآية: 110.

(3) الرسالة القشيرية، ص 10.

(4) أبو ريان، المرجع السابق الذكر، ص 286.

(5) يؤرخ آدم متز (المرجع السابق، ج 2، ص 20) لموت الخراز سنة 277هـ/890م، ويذكر لقبه هكذا «الخراز» بدل «الحرّاز»، دون أن يذكر المستند لهذا

ثاني من وجهين: من عين الجود، وبذل المجهود<sup>(1)</sup>. فقد جمع، في هذه العبارة الموجزة ذات النكهة الصوفية الخاصة، مصدر «المعرفة» (عين الجود)، والسلوك الموصل إليها (بذل المجهود). أما «عين الجود» فهي تشير إلى «تطور» في نظرية المعرفة الصوفية حدث بعد ذي التون، إذ تنتقل بها من المضمون العام لـ «المشاهدة» (مشاهدة الله) إلى مضمونها الأخص، وهو «الإلهام الإلهي» الذي يفيض على قلوب «العارفين» من ينبع «الجود الإلهي». . وهذا «الإلهام» سرارة «يتتطور» عند السهروردي إلى «الإشراق» الإلهي، أي إلى مذهب الإشراقيين. وسيأتي الكلام على هذا المذهب بعد<sup>(2)</sup>. وأما «بذل المجهود» فتعني «مجاهدة» النفس، أي ترويضها على معاناة التجربة الصوفية الشاقة (الصبر على التكشف المفرط واحتمال أنواع الرياضات) «الروحية» – (القاسية) بغية نيل «الإلهام الإلهي» ذاك..

## ثانياً – الظاهر والباطن (التأويل)

مسألة الظاهر والباطن هي فرع لنظرية «المعرفة» الصوفية، أو هي نتيجة كان لا بد أن ينتهي إليها منطق هذه «النظرية». فإن الصوفية حين أخذوا بمفهومهم الخاص «للمعرفة» على أنها اتصال بالله مباشرة دون وسائل، وحين خصوا أنفسهم بهذا النوع من «المعرفة» بادعاء أنهم «أولياء الله خاصة»<sup>(3)</sup>، وأن الله – بحكم هذه «الولاية» – «يظهر لهم ما لم يظهره لأحد من العالمين»<sup>(4)</sup> – أصبح من المحتمن أن يقودهم منطق «الأشياء» هذه إلى ادعاء كون «الفهم» الذي يفيض عليهم من «عين الجود» الإلهي مباشرة، من

= الفارق في التاريخ والاسم. ويقول بأن الخازن كان تلميذ ذي التون المصري، وأنه أول من تكلم بـ «الفناء»، أي «فناء» ذات الصوفي بالله في حالة «الاتصال»!

(1) السراج، الملح، ص 56.

(2) راجع ذلك في ص 226 وما بعدها.

(3 و4) راجع نص ذي التون المصري السابق، ص 208.

شأنه أن يمنع معرفتهم «الذوقية»<sup>(1)</sup> تفرداً في «رؤيا» «صفات الوحدانية» (مفهوم التوحيد) على نحو «يعجز» عنه الآخرون من فلاسفة عقلانيين ومتكلمين ومن فقهاء وأصوليين..

غير أن الصوفية كانوا محكومين، مع ذلك، بواقع لا يمكنهم الانفلات من حكمه، هو أنهم مسلمون، وأن الإسلام هو المنطلق والإطار معاً لتفكيرهم ولسلوكهم.. فكيف يمكنهم، إذن، أن يتفردوا، أو يظهروا تفردهم «بالفهم» و«الذوق» و«الرؤيا» لأمور تدخل في أنس النظام الإسلامي السادس، أو في مقولاته ومفاهيمه ومسلماته المسيطرة؟ وكيف يحددون موقفهم، إذن، من القرآن بوصف أنه وحي إلهي نزل على النبي ليكون وسيطاً بين الله و«العالمين»، ثم بوصف أنه نصوص مقدسة تسجل «وثائق» الشريعة أو «الدستور» للنظام الاجتماعي المتمثل بدول الخلافة، أي الدولة التي تعتبر نظامها الاجتماعي - السياسي نظاماً إلهياً له قداسة النصوص الدينية نفسها، وله قداسة الشريعة التي تحتويها هذه النصوص؟

كان على الصوفية أن يواجهوا مضمون هذه الأسئلة بنوع من المواجهة لا يخرج بهم عن ذلك الواقع الذي هم محكومون به موضوعياً. وقد وجدوا هذا النوع بالفعل، حين لجأوا إلى استخدام مفهومي: الظاهر، والباطن ليتمكنوا بذلك من البقاء ضمن هذا الواقع، ومن الثورة عليه في وقت واحد. وهذه هي العملية المركزية في كل التجربة الصوفية من حيث التقويم الفكري والإيديولوجي معاً لهذه التجربة في العصر الوسيط. فهي التي تنفع نظرية المعرفة الصوفية بالعنصر الثوري وسط ذلك الركام الهائل من تراثات التصوف واستحالاته، بل إن من أغرب المفارقات أن يأتي العنصر الثوري من هذه الاستحالات نفسها، كما سنوضح هذا الأمر في موضع آخر<sup>(2)</sup>.

استخدم الصوفية مفهومي: الظاهر، والباطن، في التعامل مع نصوص

(1) «المعرفة الذوقية»: تعبير اصطلاحي عن التجربة الصوفية التي هي محصلة التأمل الذاتي اللاعقلاني واللاحسي، مقتربنا بالكبت والحرمان نفسياً وجسدياً.

(2) راجع ص 126.

الإسلام ذات الصفة المقدسة عند المسلمين (القرآن والسنّة)، لإخضاع هذه النصوص للمضمون المتناقض مع نظرية المعرفة الإسلامية. وذلك بدعوى أن هذه النصوص تحمل وجهين من المعانٍ: فهناك الوجه الظاهر، وهو يتوجه إلى العامة من المسلمين، والوجه الباطن.. وهو يتوجه إلى الخاصة منهم. «والخاصة» هنا، في نظر الصوفية، هم الصوفية أنفسهم. أفليسوا هم - في دعوahم - «خاصة أهل الله الذين منحهم أسرار العلم الباطن الموعود في القرآن والحديث»<sup>(1)</sup> إذن، فهذا باب واسع أمامهم للخروج من حرج الموقف حيال نصوص الإسلام: من هذا الباب، يتأتّح لهم - من جهة - أن يقروها كنصوص جاهزة يأخذ بها المسلمون جميعاً، ويأخذون بها هم - أي الصوفية - كسائر المسلمين.. ويتأتّح لهم من جهة ثانية، أن يتصرّفوا بها وفق طريقهم بتأويل ظاهرها إلى «باطنهم» ما دام مجال تأويل «الباطن» مفتوحاً دون حدود، كما سترى.

ومما ساعد الصوفية في هذه «العملية» أن تصنّيف معانٍ القرآن والحديث إلى ظاهر وباطن لم يكن دعوى منهم دون أساس، ولا كان التأويل المفتوح بدعة ابتدعوها دون سابقات فعلية. بل كان الأساس قائماً على طريق الصيرورة في إطار الفكر الإسلامي ذاته، وكان للتأويل سابقات نراها حتى في عهد صدر الإسلام. فإذا صح ما نسب إلى النبي من أحاديث تقول بأن للقرآن ظهراً وبطناً، وأن لبطنه سبعة أبطان، أو سبعين بطنًا<sup>(2)</sup>، كان ذلك شاهداً على أن مسألة الظاهر والباطن في مدلولات القرآن، موجودة منذ فجر الإسلام. يضاف إلى ذلك أن المصادر الشيعية، كالمصادر الصوفية، تنسّب إلى علي بن أبي طالب، الإمام الأول للشيعة، كلاماً يقول إنه «ما من آية (في القرآن) ألا ولها أربعة معان: ظاهر، وباطن وحد ومطلع»<sup>(3)</sup>.

(1) راجع نيكلسون، في التصوف الإسلامي، ص 77.

(2) الشيخ محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية، بيروت 1973، ط 2، ص 201.

(3) أبو عبد الرحمن السلمي، حقائق التفسير (مخطوطه في دار الكتب بالقاهرة، ص 3، نقله عنه كامل مصطفى الشيشي في «الصلة بين الصوف والتبيّع»، ص 417). ولكن الغزالى ينسب هذا الكلام إلى النبي ويرويه هكذا: «للقرآن ظاهر وباطن واحد

وفي مباحث الفقه الإسلامي أيضاً، تبدو مسألة الظاهر والباطن في النصوص الدينية كأنها أمر مفروغ منه عند الفقهاء. فإن الإمام الشافعي (150 - 767هـ / 819م) مثلاً، وهو رأس أحد المذاهب الفقهية السنوية الأربع الرئيسية، يقول في معرض دفاعه عن مبدأ «القياس» في استنباط أحكام الشريعة الإسلامية، بأن العلم (يقصد العلم بهذه الأحكام) يحصل «من وجوه: منه إحاطة في الظاهر والباطن، ومنه حق في الظاهر...»<sup>(1)</sup>. بل يمكن القول إن مسألة الظاهر والباطن ومسألة التأويل وجد لها أصل في القرآن نفسه أيضاً كما تدل الآية: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ مَا يَعْتَقِدُ أَنَّهُ أُمُّ الْكِتَابِ وَأَنَّهُ مُنْتَهَى مَنْ تَنْتَهَى فِيَّ مِنَ الْأَدِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَبَغْ فَيَتَبَعُونَ مَا تَشَبَّهُ بِهِ مِنْهُ أَتَيْنَاهُ الْقُشْشَأَ وَأَتَيْنَاهُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَإِلَّا سُحْنُونَ إِلَيْهِمْ»<sup>(2)</sup>. ففي القرآن، إذن، نوعان من الآيات: نوع الآيات المحكمة، وهي ذوات الدلالات الظاهرة. ونوع الآيات المتشابهة<sup>(3)</sup>، وهي التي تحمل دلالات غير ظاهرة من النص، وإنما هي من المعاني الباطنة التي لا تنكشف إلا بالتأويل.

ولكن، ما التأويل، أولاً؟ ومن الذين يحق لهم التأويل، ثانياً؟ نجد في القرآن إشارات إلى الجواب عن السؤال الأول، كما في مثل الآية: «وَكَذَلِكَ يَعْتَبِرُكَ رَبُّكَ وَيَعْلَمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيَعْلَمُ بِعَيْنَيْكَ»<sup>(4)</sup>.. إلخ. فهنا يبدو أن للتأويل مفهوماً «معرفياً» خاصاً غير

---

= ومطلع، ثم يقول الغزالى: «... وربما نقل هذا عن علي» (الغزالى، مشكاة الأنوار، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1964، تحقيق أبو العلاء عفيفي، ص 73).

(1) الشافعى، محمد بن إدريس، الرسالة، وهي مقدمة الجزء الأول من كتابه الكبير «الأم» (طبعة مستقلة عن «الأم»)، القاهرة، مطبعة الحلبي 1357هـ، ص 476 وما بعدها.

(2) سورة آل عمران - 3، الآية: 7.

(3) من الآيات المتشابهة تلك الآيات التي يدل ظاهر النص فيها على أن الله ذو طبيعة مادية، أمثال الآية: «فَأَنْتَمَا تُولَوْ فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (سورة البقرة - 2، الآية: 115) ظاهر هذه الآية يبنيه أن الله وجهاً كالبشر.

(4) سورة يوسف - 12، الآية: 6.

المدلول اللغوي المعجمي الظاهر للفظ «التأويل»، وهو التفسير. ولو لم يكن له هذا المفهوم الخاص لما كان امتيازاً ليوسف<sup>(1)</sup> أن يعلمه الله تأويل الأحاديث، فإن تفسير ظاهر الأحاديث لا يحتاج إلى تعليم إلهي خاص يكون إتماماً لنعمة الله، كما تقول الآية. وبناء على ذلك يكون التأويل نوعاً من العلم غير المأثور والشائع بين الناس، أي غير العلم الحاصل من العقل أو الحس أو من ظاهر النصوص.

أما من يحق لهم هذا التأويل، فذلك ما قالته الآية الأولى السابق ذكرها: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ». ولكن، لا يزال لنا أن نسأل: من هم الراسخون في العلم؟ إلا أن يقال بأن تحديد ذلك جاء في آية أخرى تقول: «بِيَمِينِهِ الَّذِينَ مَانُوا أَطْبَعُوا اللَّهَ وَأَطْبَعُوا الرَّسُولَ وَأَنْزَلُوا الْأَمْرَ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَّلُمُ فِي شَيْءٍ فَرَدُوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولِ الْأَكْثَرُ ذَلِكَ حَرَمٌ وَأَحَسَنُ تَأْوِيلًا»<sup>(2)</sup>. فهذه الآية ظاهرة بحصر حق التأويل في الله والرسول. ولكن بما أن الآية نفسها عطفت إطاعة «أولي الأمر» على إطاعة الرسول مباشرة، فمعنى ذلك أن الرجوع إلى «أولي الأمر» هو لاء للفصل في ما يتنازع فيه المسلمين، هو كالرجوع إلى الرسول، إذ منحهم الآية منزلة تمثيله في المسلمين وأوجبت إطاعتهم بدرجة إطاعة الله والرسول. ولكن من هم «أولي الأمر» هو لاء؟

الشيعة قالوا: إنهم الأئمة من أهل البيت. والسنة قالوا: هم الخلفاء القائمون على رأس النظام الاجتماعي الذي يدعى تمثيل الشريعة، «كمثلين» لله ورسوله.. ولكيلا يسد هذا الحصر باب التأويل بوجه الصوفية، وسعوا مفهوم «أولي الأمر» بحيث يشمل أهل «الولاية» منهم، أسوة بما فعل الشيعة في مفهوم ولادة الأئمة. من هنا - كما نرى - وجدت فكرة «الولاية» الصوفية (راجع كتاب التعريفات للجرجاني، ص 227).

(1) الخطاب في الآية المذكورة موجه إلى يوسف بن يعقوب كما يدل سياق الكلام القرآني.

(2) سورة النساء - 4، الآية: 59.

كل ذلك يضع الأساس «النظري» الإسلامي للتأويل في أيدي الصوفية دون أن يجدوا حرجاً من جهة النصوص الدينية إذا هم استخدمو التأويل «الباطني» وفق طريقتهم الخاصة. فقد رأينا كيف أن هذه النصوص لا تعين بالتحديد القاطع من هم «الراسخون في العلم». وهذا مما أتاح للصوفية أن يدعوا أنهم هم من «الراسخين في العلم»، أي العلم الذاتي (القلبي) الذي يصلون إليه «بمجاهدة» النفس.. يضاف إلى ذلك أنهم وجدوا سبقات «عملية» في التأويل حديث قبليهم، منذ صدر الإسلام حتى «عصرهم» سمع فيها الكثيرون لأنفسهم أن يستخدمو تأويل نصوص قرآنية، لخدمة مصالح مادية لهم، أو لتأييد موقف سياسي، أو لدعم مذهب في معرتك المذاهب السياسية (الدينية شكلاً) المتتصارعة: فقد روت المصادر التاريخية عن معاوية مؤسس الدولة الأموية أنه كان يكثر من جمع الذهب والفضة ويطلب من عمالاته في الأقاليم أن لا يقسموا ما لديهم منها بين مستحقي العطاء، بل يرسلوها إليه. وقد ناقشه أبو ذر الغفاري<sup>(1)</sup> في ذلك بناء على دلالة العموم الظاهر من الآية: «وَالَّذِينَ يَكْرِهُونَ الْذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُوهُنَّا فِي سَيِّلِ اللَّهِ فَتَشَرَّهُمْ بِعَذَابِ أَلِيمٍ»<sup>(2)</sup>. ولكن معاوية، هرباً من انتطاب هذه الآية على مسلكه، استخدم فكرة التأويل هنا، زاعماً أن الآية خاصة بأهل الكتاب (اليهود والمسيحيين). كما أن الشيعة استخدمو التأويل أيضاً في دلالة كثير من آيات القرآن<sup>(3)</sup> احتجاجاً لمذهبهم في إمامية علي وأبنائه

(1) أبو ذر الغفارى من أوائل المسلمين وأوائل الزهاد فى الإسلام، ومن أنصار علي بن أبي طالب وخصوص عثمان وتعاونه، وفي عام 30 هجرية أبعد معاوية من الشام إلى المدينة (يشرب)، ثم نفاه الخليفة عثمان إلى قرية الرينة قرب المدينة لتشدده في معارضه سياسة الخليفة وإثارة بني أمية على حساب الجماهير الفقيرة.

(2) سورة التوبة - 9، الآية: 34.

(3) من أمثلة ذلك: تأويل آية: «إِنَّا بُرِيَّةُ اللَّهِ لِيُذَهِّبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَلَمْ يَهُمْ كُفَّارٌ تَلْهِيَّرًا» (سورة الأحزاب - 33، الآية: 33) بـأن المقصود بـ«أهل البيت»: النبي وعلي وفاطمة والحسن والحسين (راجع تفسير علي بن إبراهيم، ص 531). وتأويل آية: «إِنَّا عَزَّزْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى الْمُتَّكَبِينَ وَالْأَرْضِ وَالْجِنَّاتِ فَإِنَّكَ بَقِيلَّا وَأَشْفَقَنَّ بَيْنَهَا وَكُلُّهَا إِلَّا كَانَ ظَلَوْنَا جَهُولًا» (سورة الأحزاب - 33، الآية: 33).

وأحفاده حسب التسلسل المعروف، وقالوا بأن آية «... وَالرَّسُولُ فِي الْأَمْرِ» تشمل الأئمة، لأنهم ورثة النبوة، فهم، إذن، يعلمون علم النبي، وهم - لذلك - من الراسخين في العلم. ثم بالغ في التأويل غلاة التشيع، كما فعل أتباع أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية (716هـ / 97م - 715هـ)، الذين قالوا بأن لكل ظاهر باطنًا، ولكل شخص روحًا ولكل تنزيل تاوياً، وكل مثال في هذا العالم حقيقة في ذلك العالم<sup>(1)</sup> (تلحظ هنا أثر فكرة المثل الأفلاطونية)، وطبقوا «نظريّة التأويل» تطبيقاً واسعاً لتأييد كل عنصر من عناصر مذهبهم في التناصح وفي القول بانتهاء نبوة كلنبي بعد مائة سنة من دعوته تاوياً للأئمة: «أَوْ كَالَّذِي مَكَرَ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَوِيَّةٌ عَلَىٰ عَرْوَشَهَا فَأَلَّا يَتَّقِيَ هَذِئُ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ يَاءَةً عَامِرٌ ثُمَّ بَعْثَرَهُ» (سورة البقرة - 2، الآية: 259)<sup>(2)</sup>.

وبينجي أن نلحظ هنا كيف وجدت عند أتباع أبي هاشم تلك الفكرة التي دخلت في نظرية الصوفية الإسلاميةيين بعد ذلك، وهي تجاوزهم للنبوة وإسقاط وساطة الوحي بين الله والناس، فأوصلهم ذلك إلى فكرة أخرى دخلت - من بعد - في أسس نظرية الصوفية الإسلاميةيين، وهي إسقاط الشريعة، مستخدمين - أي أتباع أبي هاشم - تأويل القرآن أيضاً، إذ تأولوا الآية: «لَيَسْ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَمِئِنُوا إِذَا مَا أَتَّقَوْا» (سورة المائدة - 5، الآية: 93) فقالوا بأن من وصل إلى الإمام وعرفه ارتفع عنه الحرج في جميع ما يطعم ووصل إلى الكمال والبلغ<sup>(3)</sup>. وقد تكررت هذه الفكرة عند كثير من الفرق المسماة بـ«الغالبة» (لغلوها في علي

= الآية: 72) بأن «الظلوم الجهول» هو من غصب الإمام علياً حقه في الإمامة (المراجع السابق، ص 535)، وغير ذلك من الآيات كثيرة.

(1) الشهستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، القاهرة 1961، ج 1، ص 150.

(2) راجع تاريخ ابن خلدون (العبر)، ط. مصر، ج 3، ص 100.

(3) المصدر نفسه، ص 151 - 152.

أو أحد ولده) كفرقة «الخطابية» مثلاً<sup>(1)</sup>. فإنه بالإضافة إلى ما ادعاه أبو الخطاب، رأس هذه الفرقة، من «أن الأئمة أنبياء ثم آلهة»<sup>(2)</sup> وما ادعاه أتباعه من تأويل الآية: «فَإِذَا سَوَّيْتُمْ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي فَقُوَّا لَمْ سَنْجِدُنَّ»<sup>(3)</sup> (سورة الحجر - 15، الآية: 29) بأن الحسين بن علي بن أبي طالب هو آدم وهم - أي أتباع أبي هاشم - أولاده، وعبدوا أبا الخطاب نفسه<sup>(4)</sup>. بالإضافة إلى ذلك، تفرعت عن الخطابية فرق عدة منها: «المعمريّة»<sup>(4)</sup> التي زادت في ادعاءات «الخطابيين» قولها بأن «الدنيا لا تفنى»، وأن الجنة هي التي تصيب الناس من خير ونعمه وعافية، وأن النار هي التي تصيب الناس من شر ومشقة وبلية، واستحلوا الخمر والزنا وسائر المحرمات، ودانوا بترك الصلاة والفرض<sup>(5)</sup>.

ونجد أمثلة كثيرة لهذا النوع من «الأفكار» التي سنرى أشباهها لها عند الصوفية، وإن جاءت عندهم - أي الصوفية - بأشكال أخرى مؤسسة على نظر فلسفياً له منطقه ونظامه غير العقوبين. ولكن، قبل العودة إلى سياق موضوعنا، لا نستطيع أن نمرّوراً عابراً بتلك النظرة ذات الشكل المادي التي لاحت لنا الآن في مقالة الفرقة «المعمريّة» بأن «الدنيا لا تفنى» وما ترتب على هذه المقالة من رؤية معنى الجنة والنار. نقول: لا نستطيع عبر هذه النظرة دون الوقوف عندها، لأنها تضمننا على صعيد موضوعنا نفسه، بل تفتح لنا نافذة إلى فهم أكثر واقعية للعنصر الثوري الكامن في بعض أبعاد

(1) الخطابية: نسبة إلى أبي الخطاب ابن أبي زينب، كما في «مقالات» الأشعري، القاهرة 1969، ج 1، ص 76. قتل أبو الخطاب هذا سنة 143هـ.

(2) الشهرستاني، الملل، ج 1، ص 179.

(3) الأشعري أبو الحسن، مقالات الإسلاميين، ج 1، ص 77.

(4) نسبة إلى «رجل يقال له معمر» (انظر مقالات الأشعري، ص 78؛ والشهرستاني (الملل)، ص 180).

(5) راجع المصادرين السابقين، الصفحات نفسها، وأضاف الأشعري أن المعمري «قالوا بالتناسخ»، وأنهم لا يموتون، ولكن يرفعون بأبدانهم إلى الملوك وتتوسط للناس أجساد شبه أجسادهم.

نظريّة المعرفة في فلسفة التصوف. ذلك لأن أمثال هذه النظرة، أو هذه «الرؤيا»، عند الفرق المسمّاة بـ«الغالية»، إنما هي – في الواقع – أشكال من انعكاس مشوّه دون شك. ولكن هذه الأشكال هي في طريق الصيرورة دائمًا، وليس نظريّات «التصوف الإسلامي» الفلسفية، عن المعرفة وفروعها، ولا نظريّات الفلسفة العربيّة باتجاهها الآخر العقلياني، سوى إحدى مراحل الصيرورة لتلك الأشكال من الانعكاس. وهي مرحلة تدخل فيها هذه الصيرورة بفعل تطور الوعي، الذي هو نتيجة تطور الوجود الواقعي نفسه، أي تطور الواقع الاجتماعي بالذات، مرتبطاً بالتطور النسيبي للمعرفة العلمية الكفيلة بكشف الحقائق الموضوعية للكون كشفاً متواصلاً إذا بقيت هذه المعرفة رهن الحركة الجدلية بين النظرية والتطبيق، أي بين التجريد والواقع.

إننا نجد في مقالات تلك الفرق المسمّاة بـ«الغالية» أشباهًا كثيرة لما وجدناه في مقالة الفرق «المعموري» من عدم فناء الدنيا، ومن التصورات «الدينوية» لمفهومي الجنة والنار. فإذا نحن تجاوزنا ما اصطلاح عليه مؤرخو الفرق الإسلامية من تسميات لتلك الفرق، مثل «غلاة التشيع» و«المبتدعة»، وإذا تجاوزنا كذلك طبيعة الاضطراب والتخبّط والاستحالات والتناقضات التي تسمّ بها مقالات هذه الفرق، والمطامح الذاتية الخرقاء لدى متزعميها وبعض أتباعهم – إذا تجاوزنا ذلك كله، ونظرنا إلى الأبعاد غير المباشرة التي تحتويها مقالاتهم، بمنظار المنهج العلمي، أمكننا أن نرى خلل تلك الأبعاد أشكالاً نشيطة من محاولات الإنسان، على مدى تاريخ وعيه، أن يكتشف العلاقة الصحيحة بين الذات الوعية وموضوع الوعي. وتمثل هذه المحاولات لدى الفرق الإسلامية «الغالية»، في تصورات أصحابها عن العلاقة بين الله والإنسان، لأن هذه العلاقة هي الإطار الذي تتحرك ضمنه انعكاسات الواقع الاجتماعي على الفكر الإسلامي. وبالرغم من أن الفكر الإسلامي هذا ليس منعزلاً عن الفكر البشري وتراهنه وتاريخه، بل هو جزء منه، وامتداد له، فإنه – مع ذلك – جزء له «الخصوصية» ما، وامتداد يتشكل بشكل خاص. وتأتي هذه «الخصوصية» من السمات التاريخية المعينة للمجتمع العربي – الإسلامي في تلك العصور.

إذن، فالأشكال المادية التي تلوح، خلل الاتجاهات والتصورات المثالية والغيبية والمتناقضية، عند الكثير من الفرق الإسلامية الموسومة بـ «الغلو الشيعي» أو بـ «الابتداع»، الهرطقي، هي من نوع المادية العفوية المعبرة عن المستوى غير المتتطور لوعي الإنسان عالمه المادي في ظروف ضعف التطور النسبي في العلوم الطبيعية.

إننا، بعد هذه الرفقة عند مسألة الظاهر والباطن ومسألة التأويل المترفرعة عنها، وجدورهما التاريخية السابقة لحركة التصوف الفلسفى، نستطيع أن نعود إلى سياق هذه الحركة - حركة التصوف الفلسفى - بعد أن أصبحت لدينا من ذلك رؤية ربما تساعدنا في فهم الاتجاه العام لطريق صيرورة الفكر التصوفى الفلسفى خلال مرحلة جديدة من تطور المجتمع العربى - الإسلامى.

\* \* \*

### ثالثاً - الموقف من الشريعة

يتحدد موقف التصوف الفلسفى من الشريعة بموقفه من نظرية المعرفة ذاتها. فهو بعد أن اتخذ مفهوماً للمعرفة (معرفة الله ووحدانيته) يصل بين الله والإنسان مباشرة بطريق «المشاهدة» الباطنية، ألغى بذلك كل وساطة بينهما، حتى وساطة الوحي والنبوة، وخرج على فكرة التجريد المطلق لمعنى التوحيد التي يأخذ بها الإسلام الرسمي، والتي تفصل الله عن الإنسان فصلاً حاسماً بتزويجه المطلق عن أن تكون للإنسان إرادة مع إراداته، أو أن تكون للإنسان قدرة على إدراك وحدانيته. فكان مؤدى خروج التصوف على فكرة الوساطة، أو على فكرة التجريد المطلق لمعنى التوحيد، خروجاً - بالضرورة - على الشريعة أو إلغاء لها، ك وسيط بين الله والإنسان، لأن التجربة الصوفية من شأنها أن تلغي الحاجة إلى هذا الوسيط ما دامت هي بذاتها وبجوهرها - كما يعني مفهومها للمعرفة - تجربة اتصال مباشر. فما حاجتها إلى الوسيط إذن؟

على أنه يبدو أن هناك تناقضًا في موقف الصوفية من الشريعة. فهم – من حيث مؤدي نظريتهم في المعرفة – يرفضون الشريعة كوسيلٍ لعلاقة الإنسان مع الله، في حين هم يعترفون بها إذ يعترفون بالنصوص التي تتضمنها ويجهدون في تأويل هذه النصوص نفسها. فليس من معنى للعمل بالتأويل إذا لم يكن اعترافاً بالنص الذي يعالج التأويل. هذا التناقض قائم بالفعل، ولكن سبق أن فسّرنا ذلك بأن الصوفية كانوا محكومين، موضوعياً، بواقع لا يمكنهم الانفلات منه، هو كون الإسلام منطلقاً وإطاراً لتفكيرهم ولسلوكهم معاً. وهذا ما حملهم على اتخاذ التأويل وسيلة للتعبير عن رفض الشريعة عبر الاعتراف بها. وذلك – بالنتيجة – تناقض شكلي، لأن مفهوم التأويل عند الصوفية هو بذاته مفهوم نظرية المعرفة عندهم، فهو قائم على ثنائية شكلية أيضاً، هي ثنائية الظاهر والباطن، التي تعني ثنائية الشريعة والحقيقة: الظاهر هو الشريعة، والباطن هو الحقيقة. وما دام الصوفية يأخذون بالباطن دون الظاهر، فمعنى ذلك أنهم لا يعترفون بغير «الحقيقة» التي هي الأصل للشريعة. وهذه «الحقيقة» هي الله. فعملية الدخول في ثنائية الظاهر والباطن، أي ثنائية الحقيقة والشريعة، لم تكن إلا طريفاً هم محكومون به موضوعياً، لرفض هذه «الثنائية». فليست المسألة، إذن – عند الصوفية – هي الحاجة أو عدم الحاجة إلى الظاهر، أي الشريعة، بل المسألة، بجوهرها، مسألة رفض للأساس الذي قام عليه مفهوم الوحدانية في الإسلام «ال رسمي» نفسه والذي حدد طبيعة العلاقة بين الله والإنسان بكونها علاقة انفصالي مطلق. ذلك بأن تحديد هذه العلاقة على هذا النحو كان تحديداً لطبيعة الإسلام «ال رسمي» نفسه بأنه هو الظاهر وحسب، أي الشريعة، كوسيلٍ بين منفصلين. وهذا يؤدي إلى أن ما يمكن أن يسمى «بباطناً» في الإسلام الرسمي، إنما هو «بباطن» للشريعة نفسها، أي أن «تأويله» يجب أن يخضع لأحكامها أولاً وأخيراً. وهذا مفسر بالآية السابقة القائلة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ مَاءَلُوا أَطْبَئُوا اللَّهَ وَأَطْبَئُوا الرَّسُولَ وَأَذْلِلُوا الْأَنْوَارَ إِنَّكُمْ لَنَتَّزَعُّمُ فِي سَبَقٍ فَرْدُوْهُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَرَسُولٍ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ يَا أَيُّهُوَ أَكْبَرُ إِنَّكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (سورة النساء – 4، الآية: 59). بمعنى أن التأويل الوارد في

هذه الآية ينصرف إلى مفهوم مختلف، جوهرياً لمفهوم التأويل عند الصوفية. لأن هذا يضع الباطن مقابلاً وبديلاً للظاهر (الشريعة)، في حين أن مفهوم التأويل في الآية يضع «الباطن» - إذا صحت تسمية المتشابه<sup>(\*)</sup> في القرآن باطناً - رديفاً للظاهر، خاضعاً لدلالته وتوجيهه.

لقد كان الصوفية، إذن، يحاولون هدم الجدار «الرسمي» الفاصل بين الله والإنسان. وبما أن الشريعة هي ذلك الجدار الفاصل بشكل قاطع، فقد كانت هي المستهدف الحقيقي لهم، لأنها هي نفسها ذلك الأساس الذي قام عليه المفهوم «الرسمي» للتوحيد، ليكون هو المحدد لطبيعة الإسلام، أي كونه شريعة تنظم العلاقة بين رأس الدولة (ال الخليفة) والمجتمع الذي يحكمه، على مثال العلاقة بين الله والإنسان. فكما هي، بمفهومها الميتافيزيقي التزيفي المطلق في نظرية الألوهية، هي هكذا بالمفهوم نفسه في نظرية الخلافة، فالخلافة من حيث هو «ظل الله في الأرض»، يتمتع بالوحدانية المتزنة إطلاقاً في سلطته وإرادته المفترضة الطاغية على المجتمع الإسلامي بشكل مطلق، على مثال التصور المفترض عن وحدانية الله وتنزيهه دون حدود. وإن كان العكس هو الأساس في الواقع، أي أن تصور الوحدانية الإلهية المتعالية كلياً عن الإنسان والكون، جاء على مثال الواقع الاجتماعي في نظام مجتمع الخلافة. ونقل الصورة من هذا الواقع إلى عالم «الميتافيزيقاً» قد جعل النظام الاجتماعي «الخلافي» يتمتع بالحصانة الدينية الرادعة للشبهات الفكرية وللانتفاضات والثورات الاجتماعية.

فالصوفية - بناء على ذلك - حين أخذوا بنظرية المعرفة على الطريقة «العرفانية» (معرفة الله مباشرة دون وساطة<sup>(\*\*)</sup> (Gnosis)) كان ذلك هو الوجه الفلسفي لمحاولتهم هدم الجدار الفاصل بين الله والإنسان. ولكن هذا لم يكن هدفاً لذاته، وإنما الهدف الأبعد، أو الدافع الكامن في أساس

(\*) إشارة إلى أن النص القرآني يقول بوجود آيات محكمات وآيات متشابهات، أي أن لهذه الأخيرة معنى غير معناها الظاهر. (الناشر).

(\*\*) كلمة Gnosis تعني المعرفة، أما الوسيط فمن الأفضل أن نعبر عنه بكلمة Médiateur.

المحاولة، هو هدم الجدار الفاصل بين الإنسان والإنسان، أي بين إرادة الحاكم المطلق (ال الخليفة) وإرادة الناس المحكومين. وهذا الجدار هو النظام الاجتماعي المتمثل بالشريعة. فهذا هو الذي منح الحاكم إرادته المطلقة وحاطه بحصانة إلهية تمتنع امتناعاً مطلقاً على إرادة المحكومين ومداركهم. وقد لجأ الصوفية - في سبيل هذا الهدف - إلى وضع مفهوم آخر للوحدةانية. ولكنه مفهوم يؤدي بهم - من حيث أرادوا أم لم يريدوا - إلى هدم الوحدانية نفسها، لأنه يقوم على إيصال التجربة الصوفية إلى غاية، هي واحدة من حيث الجوهر عند مختلف مذاهب التصوف، وإن اختفت هذه المذاهب في تصورها وتسميتها. فهي «الاتحاد»<sup>(1)</sup> الإنسان بالله عند بعضهم، و«الحلول»<sup>(2)</sup> الله في الإنسان عند آخرين، و«وحدة وجود»<sup>(3)</sup>، بين الله والعالم عند غيرهم، وهي تقتصر، عند أوائل أهل التصوف الفلسفى الإسلاميين، على المرتبة التي يشتراك الجميع في تصورها، تعنى مرتبة

(1) الاتحاد، عند الصوفية، هو أن يبلغ «الاتصال» بالله حداً «يتلاشى فيه الازدواج بين المحب والمحبوب، إذ يصبحان شيئاً واحداً في الجوهر والفعل... . وحينما يتحقق الاتحاد تخفي الإشارة إلى كل «من الصوفي والله» (أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص 296 - 297). وقد عبر أبو يزيد البسطامي (-261هـ/874) عن هذا «الاتحاد» فى «شطحاته» المعروفة، بمثل قوله: «إني أنا الله، لا إله إلا أنا، فاعبدونى»، الشببي، الصلة بين التصوف والتثنيع، ص 394 - نقلأً عن تذكرة الأولياء (فريد الدين العطار) - بالفارسية، ج 1، ص 116.

(2) الحلول: Incarnation. ويمثله الحلاج، الحسين بن منصور الحلاج (44 - 309هـ/858 - 921). وقد عبر الحلاج عن نكرة الحلول بقوله شرعاً:

سبحان من أظهر ناسوته  
سرّ سنا لاهوته الشاقب  
ثم بدا لخلقه ظاهراً  
في صورة الأكل والشارب  
حتى لقد عاينه خلقه  
كلحظة الحاجب للحاجب

(ديوان الحلاج، تحقيق ماسينيون، باريس 1955، ص 37).

(3) يمثل محى الدين بن عربي (560 - 638 / 1164 - 1240) مذهب وحدة الوجود Panthéisme في التصوف الإسلامي. وهو يرى أن الوجود كله واحد: الله هو الوجود الحقيقي. أما العالم فهو مرآة يتجلى فيها الوجود الإلهي (راجع ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلاء عفيفي - نص حكمة إلهية في كلمة آدمية)، وراجع فقرة «وحدة الوجود» في ما سأني من هذا الفصل.

«الفناء» بالله. وهذه مرتبة ترتفقى عند هؤلاء إلى مرحلة يدعونها مرحلة «البقاء»<sup>(1)</sup> أي استمرارية «الفناء». فمهما تعددت تصوراتهم لهذه الغاية واختلفت بعضها عن بعض، فإنها تبقى واحدة – كما قلنا – من حيث جوهرها. وذلك أن «القاسم المشترك» بينها جميعاً هو: خرق مبدأ الانفصال المطلق بين الله والإنسان، ووضع التجربة «العرفانية» بكل عنصراتها المتلازمان: النظري والسلوكي، موضع التحدي لذلك المبدأ. وكان التحدي له، الذي حاولته التجربة، أنها استبدلت به المبدأ الآخر النقيض، وهو الاتصال المباشر بين الله والإنسان على صورة «الفناء» الذي هو – بمضمون الصورة عندهم – «فناء» متبادل بينهما (فناء الله في الإنسان، وفناء الإنسان بالله). وهذا هو بالذات ما تعنيه «شطحة»<sup>(4)</sup> أبي يزيد البسطامي: «إني أنا الله...»<sup>(5)</sup>، وهو ما يعنيه كذلك قول فريد الدين العطار: «... وحينما يتحقق الاتحاد تختفي الإشارة إلى كل من الصوفي والله»<sup>(6)</sup>. والحلج، في نظرية الـ «هو هو»<sup>(7)</sup> المعروفة بها، يعطينا صورة أخرى جلية عن هذا «الفناء» المتبادل بين الله والإنسان في التجربة الصوفية، فهو يقول، مثلاً،

(1) «الفناء» و«البقاء» ناحتيان لمرحلة واحدة في التجربة الصوفية. وقد وصف القشيري مراتب الفنان والبقاء بقوله: «... فناء عن نفسه (يقصد الصوفي) وصفاته، بينماه بصفات الحق (الله)، ثم فناؤه عن صفات الحق، ثم فناؤه عن شهود فنانه باستهلاكه في وجود الحق» (الرسالة القشيرية، ص 37). وعبر السري السقطي عن وضع الصوفي وهو في درجة «الفناء» بأنه «لو ضرب بالسيف لما أحسن به» (اللمع، ص 192).

(2) فسر السراج الطوسي الشطح «بأنه لفظة مأخوذة من الحركة، لأنها حركة أسرار الـ «واحدين» إذا قرئ وجدهم، فعبروا عنه بعبارة يستغبها السامع (اللمع، ص 453).

(3) و4) راجع الهمامش (1) في الصفحة السابقة.

(5) نظرية الـ «هو هو» عند الحلج تقوم على فكرة أن الله يتجلى في الإنسان وأن الإنسان صورة للتجلّي الإلهي. لذلك يمكنه أن يكتشف الصورة الإلهية في نفسه بطريق «المجاهدة». أما اسم النظرية فيرجع إلى تعبير الحلج في إحدى مناجياته: «... يا من هو أنا وأنا هو» (أربعة نصوص تتعلق بالحلج، تحقيق ماسينيون، ص 59).

في مناجاة الله: «يا هو أنا وأنا هو، لا فرق بين أنيتي وهويتك إلا الحدوث والقدم»<sup>(1)</sup>. وأما ابن عربي، ففي خلال نظرية «وحدة الوجود» عنده نرى علاقة الله بالإنسان تتصرف بكونها «سريان الحق في الموجودات»<sup>(2)</sup>. وهذا الوصف يضع «الفناء» المتبادل في صورة أكثر وضوحاً، لأن الصورة هنا تؤكد الجانب الآخر (فناء الله في الإنسان) بتعبيرها المباشر عن ذلك وهو «السريان».

إن هذا التحدي الصوفي لمبدأ التوحيد «الرسمي»، أي مبدأ الفصل المطلق بين الله والإنسان،بني إذن على مبدأ العلاقة المباشرة مع الله، أي على مفهوم للتوحيد يحمل في ذاته تناقضه مع التوحيد. وهذا ما أشرنا إليه حين قلنا إن مفهومهم هذا يؤدي بهم إلى هدم الوحدانية نفسها. لأن طبيعة ما يتصورونه من العلاقة المباشرة و«الفناء» المتبادل، لا يستقيم مع فكرة التز zie التي يعنيها مبدأ الوحدانية، بالرغم من أن الصوفية يتزرون فكرة تز zie الله. وذلك أن منطق هذه العلاقة ينتهي بالضرورة – إما إلى «إنسانية الله»، أو إلى «اللوهية» الإنسان<sup>(3)</sup>، وكلاهما مناقض لمفهوم التز zie، لأنه مفهوم لا يمكن تصوره إلا مع التجريد المطلق للألوهية، أو التعالي الكلي عن الكون بأسره، فضلاً عن الإنسان. وهي صورة تناقض وترفض كل علاقة اتصال مع الله. وليس يجدي في رفع هذا التناقض الذي وقع فيه الصوفية ما يبدو لدى بعضهم أنه نوع من المحاولة لحل هذه المعضلة. فتحن نجد في المصادر

(1) أخبار الحلاج، نشرة ماسينيون وب. كراوس، باريس 1939، ص 21.

(2) ابن عربي، فصوص الحكم، باب «حكمة إلهية في كلمة آدمية» (راجع أبíر نصري نادر، التصوف الإسلامي، ص 129).

(3) أو كما عبر مهدي عامل: «تأنيس الله بتاليه الإنسان والعكس بالعكس» (مجلة «الطريق»، بيروت، نوفمبر 1968). وقد جمع الحلاج كلا الوجهين بقوله: «دخلت بناسوتني لديك على الخلق – ولو لاك لاهوتني خرجت من الصدق» (أخبار الحلاج، ص 83). ومعنى هذا القول أنه دخل عالم الألوهية بناسوته (أي بطبيعته الإنسانية، وأنه لو لا ما فيه من لاهوتية (إلهية) لما كان صادقاً في دعوه.. وللحلاج نصوص كثيرة تتعلق بهذه الحلولية مع خلوها من فكرة النascoty واللاهوت ذات الأصل المسيحي، كقوله: «أنا من أهوى، ومن أهوى أنا – نحن روحان حللنا بدننا» (كتاب الطوايسين، الحلاج، ط. باريس 1913، ص 134)، فهنا روحان (ثانية).

الصوفية أشكالاً مختلفة لهذه المحاولة، ولكننا نجد في محاولاتهم كلها، على اختلاف أشكالها، شعوراً من الحيرة والارتباك لديهم يكشف عجزهم عن حل تناقضهم. وهذا ما عبر عنه الجنيد البغدادي (298هـ/910) وهو من يوصف بكونه أول من صاغ المعانى الصوفية وشرحها كتابة وكان يعلم الصوفية في بيوت خاصة وسراديب<sup>(1)</sup>. فإن الجنيد هذا يقول: إذا تناهت عقول العقلاة إلى التوحيد، تناهت إلى الحيرة<sup>(2)</sup>. وحين سئل الجنيد نفسه عن «توحيد الخاصة» (توحيد الصوفية)، قال: «أن يكون العبد شبحاً بين يدي الله (...). تجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته في لحج بحار توحيده، بالفناء عن نفسه وعن دعوة الخلق له، وعن استجابته بحقائق وجوده ووحدانيته في حقيقة قريبه بذهاب حسه، وحركته لقيام الحق سبحانه له في ما أراده منه، وهو أن يرجع آخرأ العبد إلى أوله، فيكون كما كان قبل أن يكون»<sup>(3)</sup>. وإذا رجعنا إلى ذي النون المصري (245هـ/859)، وهو الذي يوصف كذلك بأنه أول من بحث في المعرفة بحثاً نظرياً دقيقة<sup>(4)</sup>، وأنه أول من جعل الفلسفة جزءاً من التصوف<sup>(5)</sup>، وأنه «... تقلد علم الباطن والإشراف على كثير من الفلسفة»<sup>(6)</sup>. نقول: إذا رجعنا إلى هذا الصوفي المشهود له بهذه المكانة في «التصوف الإسلامي»،رأيناه على نحو معاصره الجنيد من الارتباك والحيرة في أمر التوحيد. فهو يقول، مثلاً، وقد سئل عن التوحيد: هو «أن تعلم أن قدرة الله تعالى في الأشياء بلا مزاج، وصنعه للأشياء بلا علاج، وعلة كل شيءٍ صنعه ومهما تصور في نفسك شيء فالله تعالى بخلافه»<sup>(7)</sup>.

فهذا نموذجان من فلاسفة الصوفية في القرن الثالث الهجري (التاسع)

(1) أlier نصري نادر، التصوف الإسلامي، ص 17.

(2) الرسالة القشيرية، باب التوحيد، (أنظر المرجع السابق، ص 79).

(3) المصدر نفسه.

(4) نادر، المرجع السابق، ص 19.

(5) المرجع نفسه، ص 42.

(6) القسطي، أخبار الحكماء، ص 127.

(7) القشيري، المصدر السابق.

يقدمان لنا شكلاً واحداً تقربياً من أشكال المحاولات الحائرة، أو اليائسة، لإيجاد معادلة تحل معضلة التناقض في مفهوم التوحيد عندهم. وهذا الشكل - كما نلحظه في النصين السابقين - يلجاً إلى اعتماد قدرة الله أساساً لهذه المعادلة. فكأنهما يقصدان القول إن العلاقة المباشرة مع الله لا تنفي ترتيبه، أي تعالىه عن الكون بقدرته التي تغلب كل قدرة، والفاعلة دون اعتباطية (بلا مزاج) والصانعة للأشياء دون مثال سابق لها (بلا علاج). ولكن، هل هذا الحل - إذا صع تقديرنا - يمس عقدة المشكلة؟ يبدو لنا أن: لا. فلا يزال التناقض قائماً بين التزام الصوفية بترتيبه<sup>(1)</sup> الله (أي تعالىه عن الكون) وبين مفهومهم عن التوحيد المبني على العلاقة المباشرة مع الله. بل إن هذا «الحل» قد زاد المشكلة تعقيداً بما أضاف إليها من تجريدات إلقاء (ومهما تصور في نفسك شيء فالله بخلافه).

وحيث تبرز نظرية «الحلول» ممثلة بالحلاج في حركة «التصوف الإسلامي»، تصبح محاولة «حل» التناقض أشد صعوبة، لأن مبدأ «الحلول» هو بذاته النقض الصريح للترتيب، والمدمر له. وقد لا نجد صورة للاستحالة تنطبق انتظاماً محكماً على العلاقة بين «الحلول» و«الترتيب»، كمثل الصورة التي وضعها الحلاج نفسه - كما قيل - في بيت من الشعر معروف يناسب إليه<sup>(2)</sup>:

القاہ فی الیم مکتوفاً و قال له إیاک، إیاک ان تبتل بالماء!  
على أن الحلاج تردد بمذهبه الصوفي بين الحلول والاتحاد، كما تدل النصوص التي وصلتنا منسوبة إليه. بل أن كثيراً من هذه النصوص يحمل مضمونه فكرة «الحلول» كما يحتمل فكرة «الاتحاد» الصوفية. كقوله:

(1) ظهر هذا الالتزام واضحاً كل الوضوح في مثل قول الجنيد ذاته، وقد سئل عن التوحيد أيضاً: «إفراد الموحد بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته أنه الواحد الذي لم يلد ولم يولد، ينفي الأضداد والأنداد والأشياء، بلا تشبيه ولا تكليف ولا تصوير ولا تمثيل 『كَمِثْلِهِ، شَوْقٌ، وَهُوَ السَّبِيعُ الْبَصِيرُ』»<sup>(11)</sup> سورة الشورى - 42، الآية: 11، (الشبيري: المصدر السابق).

(2) أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى في الإسلام، ص 311.

مزجت روحك في رؤحي كما تمزج الخمرة بالماء الزلال فإذا مسّك شيءٍ مسّني فإذا أنت أنا في كل حال<sup>(1)</sup> فإن «المزج» مقولة «حلولية»، ولكن نتاج هذا «المزج» كما صوره الحلاج: (فإذا أنت أنا) يتضمن فكرة «اتحادية». فهو «ذوبان» كل من الـ «أنا» والـ «أنت» في الآخر، دون أن يبلغا مرحلة الاتحاد المطلق أو «الوحدة»، لأن «ثنائية» الروحين ما زالت قائمة في الصورة المذكورة. سواء كان العلاج «حلولياً»<sup>(2)</sup> أم «اتحادياً» فإن التناقض هو التناقض بين كل من الحلول والاتحاد وبين «التنزيه» الذي يتزعم به العلاج أيضاً، بدليل قوله في ما يسميه «طاسين الفهم» من كتابه «طواوسين الأزل» (ص 16 - 17):

«أفهم الخلاق لا تتعلق بالحقيقة، والحقيقة لا تتعلق بالخليقة. الخواطر علائق، وعلاقة الخلاق لا تصل إلى الحقائق، والإدراك إلى علم الحقيقة صعب، فكيف إلى حقيقة الحقيقة. الحق وراء الحقيقة، والحقيقة دون الحق...». وهو في سياق هذا الكلام يمثل «العارفين» بالفراش، وعلم الحقيقة بالمصباح، و«حقيقة» الحقيقة بحرارة المصباح. أما الوصول إلى المصباح فهو «حق الحقيقة» وهذا ما لا يستطيع، ولكن «العارف» لا يرضي بالضوء والحرارة، فهو يريد الوصول إلى المصباح نفسه. ولذلك يلقي «جملته فيه حتى يتلاشى متصاغراً متطايراً»، فيبقى بلا رسم وجسم واسم ووسم... هكذا يبدو «التنزيه» على صورة من التجريد المطلق بعيدة المنال! فكيف إذن يكون الاتصال، حلولاً كان أم اتحاداً، ويبقى التنزيه تنزيهاً؟

وإذا تجاوزنا مشكلة التناقض هذه في مفهوم التوحيد الصوفي عند أوائل مفسفي التصوف في الإسلام، فليس لنا أن ننبعض عن أهمية جانبين أساسين من هذا المفهوم: أولهما، ذلك الجانب الذي تكلمنا عليه سابقاً،

(1) العلاج، كتاب الطواوسين، ص 134.

(2) ينسب ابن النديم في «الفهرست»، ص 269، إلى العلاج ادعاءه أن الإلهية حلّت فيه، أي في العلاج.

أي التقرير بين الله والإنسان، وما يعنيه ذلك من رفض لقدسية النظام الاجتماعي برفض المستند النظري لهذه القدسية، وهو التزكيه المطلق الذي تعتبر الشريعة تعبيراً عنه. إن أهمية هذا الجانب تكمن في دلالته الاجتماعية، لا في وجهه الفلسفى. إذ رأينا مدى استحالاته فلسفياً بسبب من ذلك التناقض الممتنع على الحل. فلا يبقى إذن من هذا الوجه إلا قيمته التاريخية، وهي كونه أحد التجليات الأولى للتتصوفة الفلسفى في الإسلام. وستتكلم في ما بعد على دلالته الاجتماعية.

أما الجانب الأساسي الثاني لمفهوم التوحيد عند صوفية القرن الثالث الهجري (الحلاج ومعاصريه)، فهو الاعتراف بموضوعية العالم الخارجي (= الخلق، في الاصطلاح الصوفى). يتجلى هذا الاعتراف في أن فكرة «الفناء». وفكرة «الحلول» أو «الاتحاد» تتضمنان وجود طرفين يتحقق بهما «الفناء» أو «الحلول» أو «الاتحاد»: (الله والإنسان). فكلاهما إذن موجود. أي أن له وجوداً مستقلاً عن وجود الآخر. فهل هذا موقف مادي؟ الأساس في الموقف المادى هو - كما يقول لينين - «أن نعترف بالحقيقة الموضوعية التي تكشفها لنا أعضاء حواسنا»<sup>(1)</sup>. أما الصوفية، فهم - بالرغم من موضوعية «الحقيقة» وموضوعية وجود «الخلق» عندهم - ينظرون إلى الحقيقة في خارج هذا العالم أولاً، وخارج مدارك الإنسان وحواسه ثانياً، ويحصرون طريق معرفتها بالحدس الغيبى، أو العلم (القلبي) ثالثاً. فليس يكفي إذن أن يعترف هؤلاء الصوفية بالوجود الموضوعي للعالم، ولا الاعتراف بـ «الحقيقة» الموضوعية، ما دامت هذه «الحقيقة» ليست قائمة في العالم المادى ولا خاصة لقوانينه الموضوعية. وما دامت معرفتها ليست في متناول عقل الإنسان ولا حسه. غير أن هذا لا ينفي أهمية اعترافهم بحد ذاته، بالقياس إلى مذاهب صوفية أخرى (ستذكرها في ما بعد). ولكن حدود هذه الأهمية تقف عند نقطة معينة، هي إبعادهم عن تيار المثالية الذاتية، وتصنيفهم كمثاليين موضوعيين ليس غير. إن تيار المثالية الموضوعية

(1) لينين، المؤلفات، ج 4، ص 120 (الطبعة الروسية).

هو التيار الغالب في الفكر الصوفي الفلسفى حتى عهد ابن عربي وانتشار مذهبة في «وحدة الوجود» كما سرى.

#### رابعاً - التصوف الإشراقي

استمرت مشكلة العلاقة بين الله والعالم المادي، أو بين الله والإنسان بخاصة، مسيطرة حقبة أخرى، على حلقات الفكر العربي – الإسلامي، وعلى الحلقتين الرئيستين منه بالخصوص: الفلسفة العقلانية، وفلسفة التصوف. والملاحظ في علاقة هاتين الحلقتين، إدحاماً بالأخرى، أنه بمقدار ما كان يزداد التداخل والتفاعل بينهما، كان يزداد بينهما التناقض في تصور المشكلة الأساسية وافتراضات الحلول التي يضعها لها كل منهما. ونحن نستطيع أن نتبين مصدر هذه العلاقة المزدوجة بين الفلسفة العقلانية وفلسفة التصوف إذا استطعنا أن نكتشف الأرض التي ينطلقان منها معاً. فما هي أرض انطلاقهما هذه؟ إنها هي الأرض نفسها التي تنطلق منها مشكلة الفكر العربي – الإسلامي الأساسية، أي مشكلة العلاقة بين الله والعالم المادي. وهذه – بالأساس – مشكلة النظام الاجتماعي التي كانت تشغله المجتمع العربي – الإسلامي كله، وكانت في عالم الفكر الفلسفي: العقلاني، والصوفي، انعكاساً لهذا الواقع، أو التعبير النظري عنه بكلتا هذين الشكلين من التعبير النظري. ولكنه انعكاس لموقفين مختلفين، إن لم يكونا متعارضين، من حيث دلالتهما الإيديولوجية.

إنما نعود إلى هذا الكلام من جديد، لأمر يتعلق بمسألة التصوف الإشراقي. فإننا سرى في هذا النوع من التصوف صورة تختلف عن صورة التصوف التي رأيناها، عبر هذا البحث، حتى الآن: سرى هنا «تركيباً» جديداً في الصورة يتضمن مفاهيم ومقولات ومصطلحات لم تكن قد دخلت تصوف القرن الثالث الهجري. وإذا كانت دخلته، بوجه ما، فإنها لم تكن قد تحولت إلى مفاهيم ومقولات للتصوف الفلسفى بعد. إن هذا الكلام يشمل القرن الرابع للهجرة أيضاً. فقد وردت تعاير عند بعض متصرفه تلك الفترة التاريخية تشبه تعاير الإشراقيين، ككلمة التور، مثلاً، دون أن يقصدوا

بها مفهومها الإشرافي الخاص، وإنما يقصدون بها الإشارة إلى ما يدعى الصوفية أنهم يستشعرونها في حال «التجربة» من التماعات «الأسرار» في «قلوبهم»<sup>(1)</sup>. وهذا شيء آخر غير «النور» الإشرافي الذي أصبح، في ما بعد، يعبر عن «ميتاфизيقاً» ذات تركيب معين في فلسفة الإشرافيين.

إن دراستنا للتصوف الإشرافي ستحاول النظر في «إشرافية» الإسماعيلية، ومذهب السهروردي القتيل، والكشف عن الأساس المادي للإشرافية بوجه عام، وتلمس العنصر الثوري فيها:

## أ – الصيغة الإسماعيلية للإشراف

### 1 – في مجرى التحولات الصوفية

لقد حصلت تحولات في المفاهيم الصوفية منذ ظهرت في التصوف الفلسفي الإسلامي حركة إشرافية وجدت في السهروردي المقتول<sup>(2)</sup> منظماً لنظريتها المتكاملة، بعد أن ترددت معاناتها واتجاهاتها، بأشكال مختلفة، في

(1) من أمثلة ذلك ما نجده عند عمرو بن عثمان المكي من متصوفة القرن الثالث - الرابع الهجري. فهو يقول: «إن الله تعالى يورد في صفاء الأوهام كمثل لوازم البرق، بعضها في أثر بعض، وبيدي ذلك لقلوب أوليائه بلا توهم بأصل ما عقدت عليه القلوب من التصديق والإيمان بالغيب، وما بدا للقلوب لوازمه من زيادة النور حتى لا يمكن النفوس توهم ذلك النور في صفاء الأوهام..» (المع، ص 412).

وقد فسر الطوسي هذه «اللوامع» بأنها «ما خوذة من لوازم البرق، إذا لمعت في السحاب طمع الصادي والعطشان في المطر» (المصدر السابق)، فليس إذن وراء اصطلاح النور واللوامع هنا ذلك العالم «الميتافيزيقي» الذي نظمه «الإشرافيون» وبنوا عليه مذهبهم.

(2) تثبت المصادر المعتمدة اسم السهروردي هكذا: يحيى شهاب الدين السهروردي المقتول. ولقب «المقتول» لحق اسمه، تاريخياً، بعد مصرعه على يد سلطة الحكم الأيوبي في حلب سنة 587هـ (= 1191م) استجابة لفتوى فقهاء حلب الإسلاميين السنين بكفره، عقب مناقشة بينه وبينهم في مجلس «السلطان الملك» الظاهر بن صلاح الدين الأيوبي. وكانت المسألة الأساسية التي استندوا إليها في الحكم بكفره

بعض المقالات والمذاهب، لا سيما الإسماعيلية<sup>(1)</sup>. فبعد أن كانت الصوفية، في مدى القرنين: الثالث والرابع للهجرة، تنتظم صورة العلاقة بين الله والإنسان على أساس «الكشف» دون وساطة، أخذت تندلع صلات متلازمة من المعاني والاتجاهات تربط العلاقة مع الله بوسائل من الإشارات ترتفق بـ«العارفين»، في سلسلة مراتب تصاعدية، إلى «المعرفة» بمفهومها الصوفي<sup>(2)</sup>.. ثم ظهر هذا الشكل من التسلسل عند الإسماعيلية، ممثلاً بصورتين: صورة بشرية قوامها سبعة من الأئمة واثنا عشر من الحجاج، وصورة فلكية مقابلة لتلك، قوامها سبعة أفلак واثنا عشر برجاً من الأبراج الفلكية<sup>(3)</sup>.

= هي قوله، خلال هذه المناقشة وبعد استدراجه عمدأً، بأن الله قادر أن يخلق نبياً بعد النبي محمد. (راجع أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، ط 1، القاهرة 1959، ص 17 – 18).

(1) يرجع اسم الإسماعيلية إلى أصل تاريخي يبدأ بالانتساب إلى إسماعيل بن جعفر الصادق الإمام السادس عند الشيعة الإمامية. ورغم أن إسماعيل مات قبل موته والده، قالت إحدى فرق الإمامية بإمامته، أي إسماعيل، وأنكرت موته قائلة أنه لا يموت حتى يملك الأرض (النويختي، فرق الشيعة، ص 58). ثم قالت فرقة أخرى بإمامية محمد بن إسماعيل نفسه. لكن اسم «الإسماعيلية» يصبح، بعد ذلك، يطلق على عدة فرق باطنية. أما الاسم المقصود في بحثنا هذا، فيطلق على أهل المذهب الفلسفى الباطنى الذى يمنع أنفه صفات إلهية، ويستخدم الرمز بالأعداد، شأن الفياغورية القديمة، لتصنيف مراتب العالم الميتافيزيقى كما يتصوره المذهب. وذلك انعكاس للتنظيمات المذهبية للدعابة والاتباع، ثم لمراتب التنظيم الهرمي أثناء حكم الفاطميين. فالإسماعيلية هي العقيدة الرسمية للدولة الفاطمية<sup>(\*)</sup> (297 – 567هـ/ 909 – 1171م). راجع كلود كاهن، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ص 314؛ وراجع الشبيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ص 910، نقلأً عن ناصر خسرو، جامع الحكمتين، ص 296 (بالفارسية).

(\*) يعتبر بعض المؤرخين أن طائفة الموحدين الدروز مثلت انشقاقاً عن العقيدة الإسماعيلية الرسمية الفاطمية، مع العلم أن هذا الانشقاق كان يتمتع بحماية الخليفة الفاطمي الخامس: الحاكم بأمر الله. (الناشر).

(2) راجع كلود كاهن، المرجع السابق، ص 328.

(3) راجع ابن النديم، الفهرست، ص 282؛ وراجع المقرizi، الخطط والآثار، القاهرة 1270هـ، ج 2، ص 231.

هذه الصيغة الإسماعيلية المركبة تبدو نتاج تلاعج بين الفكرة الفياثاغورية القديمة بشأن تقدس العدد – 7، والفكرة الإسلامية الشيعية بشأن الإمامة. لقد قالت الإسماعيلية بانتقال الإمامة من إسماعيل إلى ابنه محمد، وسمته بـ «الإمام السابع التام» بوصف كونه متمماً دور الأئمة السبعة<sup>(1)</sup>. من هنا سميت الإسماعيلية بـ «السبعينة»<sup>(2)</sup> أيضاً. وقد بنت «سبعينتها» على النظر إلى «عدد أيام الأسبوع وعدد السماوات السبع، وعدد الكواكب السبعة»<sup>(3)(\*)</sup>.

أما فكرة الوسائل بمظهرها الفلسفية، فتظهر عند الإسماعيلية – كما يصفها الشهريستاني<sup>(4)</sup> – بقولهم أن الله أبدع، بطريقه الأمر، العقل الأول الذي هو تام بالفعل، ثم – بتوسطه – (أي العقل الأول) أبدع النفس، وهي كائن غير تام، ونسبتها إلى العقل كنسبة التبيجة إلى المنتج. وقالوا إنه لما احتجت النفس إلى كمال العقل احتجت إلى حركة تتوجه من النقص إلى الكمال، واحتاجت الحركة إلى آلة الحركة. وبذلك حدثت الأفلاك السماوية. وهذه الأفلاك تحركت حركة دورية بتدبير النفس أنتجه حدوث الطيابع البسيطة. ثم تحركت هذه الأفلاك أيضاً حركة استقامة، بتدبير النفس كذلك، فتركت المركبات التي هي المعادن والنبات والحيوان والإنسان، واتصلت النفوس الجزئية (أي نفوس الأشخاص) بالأبدان، وكان نوع الإنسان متميزاً من سائر الموجودات بالاستعداد الخاص لفيض تلك الأنوار، وكان عالمه في مقابلة العالم كله<sup>(5)</sup>.

(1) الشهريستاني، الملل، ج 1، ص 192، ط. محمد سيد كيلاني.

(2) ابن الأثير، الباب في تهذيب الأنساب، القاهرة 1357هـ، ج 2، ص 231.

(3) الشهريستاني، الملل، ج 1، ص 192.

(\*) يعطي المؤدون الدروز أيضاً قيمة خاصة ومميزة للرقم سبعة. (الناشر).

(4) المصدر السابق.

(5) المصدر السابق أيضاً.

## 2 - صورة التجليات الإلهية على الأرض

وفي سبيل تنظيم العلاقة بين عالم الإنسان هذا وعالم الكائنات العلوية قال الإسماعيلية بفكرة التجليات الإلهية على الأرض في الأئمة وفقاً للصورة الآتية:

إذ كان في العالم العلوي عقل كلي، ونفس كليلة، فقد وجب أن يكون في عالم الإنسان عقل مشخص، ونفس مشخصة. وهذا العقل (المشخص) هو كل - أي نوع - فهو إذن بحكم الشخص البالغ درجة الكمال، ويسمونه «الناطق»، وهو يتمثل بالنبي. أما النفس (الإنسانية) فهي أيضاً كل. لكنها بحكم الطفل الناقص المتوجه نحو الكمال، ويسمونها «الأساس». وهي تمثل بالوصي (الإمام). وهذه النفس تبلغ كمالها حين تبلغ درجة العقل وتحتد به، وذلك بتأثير من الحركات الفلكية. وعلى غرار تحرك الأفلاك والطابع يتحرك العقل والنفس الكليين، تحركت هكذا أيضاً النفوس الجزئية أو الأشخاص في عالمنا بتحريك من النبي والوصي في كل زمان، دائراً على سبعة سبعة، حتى يتنهى إلى الدور الأخير، ويدخل زمن القيامة، وترتفع التكاليف، وتضمحل السنن والشرائع<sup>(١)</sup>.

## 3 - تخطيط أنتولوججي<sup>(\*)</sup> وابستمولوجي<sup>(\*\*)</sup>

عرضنا هذه الصورة الإسماعيلية، لكي تتضح لنا رؤية التحولات الجارية في الحركة «العرفانية» (العرفان: Gnosticisme) التي بدأت تظهر في حركة «التصوف الإسلامي». وستلتقي - بعد - في مجراي هذه التحولات، حركة تصوفية إشراقية تتکامل عناصرها الإسلامية والفيثاغورية والهرمزية والأفلوطينية في إشراقية السهروردي.

(١) راجع المصدر نفسه، ص 193 - 194.

(\*) عبارة يونانية تعني البحث في أصل ومعنى الوجود. (الناشر).

(\*\*) عبارة يونانية تعني البحث في أصل وإمكانية المعرفة. (الناشر).

لكن، يعنينا الآن، قبل النظر في إشراقية السهوروبي، أن نعود إلى الصورة السابقة للفلسفة الإماماعيلية، فيما نرى في بعض خطوطها البارزة محاولة مهمة لتفسير العالم المادي، ونكتشف خلال هذه المحاولة بعض الميول المادية وسط التصورات المثالية والغبية:

أول ما يلفت انتباها، في هذه الصورة، أنها ترسم تخطيطاً وجودياً «أنتولوجياً» ومعرفياً «إبستمولوجياً» معًا. فالوجود والمعرفة يتحققان، في هذا التخطيط، بعملية واحدة. فهي ذاتها عملية لإيجاد وعملية إفاضة لأنوار «المعرفة»: الله يبدع العقل الأول، وهذا يتبع النفس، ثم هذه تتجه بحركتها نحو الكمال، فتحدث الأفلاك السماوية.. إن تحرك هذه الأفلاك بحركة دورية يؤدي إلى حدوث المرجّبات، أي الكائنات المادية (المعادن، النبات، الحيوان، والإنسان). إن هذه العملية بكلاملها تنتهي إلى الإنسان بوجهين لعملية واحدة: وجه إيجاد له أولاً، ووجه فيض لأنوار «المعرفة» عليه، ثانياً.. وقد وجد الإنسان متّيزاً من سائر الموجودات باستعداده لتلقي هذا القبض «المعرفي».

ويفلت انتباها، في الصورة نفسها أيضاً، أن العقل الأول قديم (أزلي)، إذ أبدعه الله بالأمر، أي بإرادة التكوين». وهي قديمة بقدم الله، فوجب أن يكون - أي العقل الأول - قديماً كذلك. وهذا يؤدي - بالنتيجة - إلى القول بأزليّة العالم نفسه، لأنه نتاج العقل الأول الأزلي.. فهذا إذن ينكشف عن ميل مادي عفوي. وما يؤكد استنتاج أزليّة «العقل الأول» كونه يوصف، في الصورة، بأنه «قام بالفعل»، أي أن له صفة الكمال الفعلي. فإن مثل هذا الوصف لا يكون، في الفلسفات اللاهوتية والإشراقية، إلا لما هو أزلي.

وثالث ما يلفت انتباها، في الصورة نفسها أيضاً، نظرة جدية إلى أصل المادة. لأننا نرى، في التخطيط الأنتولوجي الذي ترسمه للعالم، أن الطبائع البسيطة هي أصل الكائنات المادية، وهي ما تسميه الصورة بـ «المرجّبات»، ونرى في الوقت نفسه أن وجود الطبائع البسيطة هذه مرتبط بالحركة، وهي الحركة «الدورية» للأفلاك السماوية، كما أن تحول هذه

الطبائع إلى «مرجّبات»، أي إلى كائنات مادية، مرتبط بالحركة أيضاً، وهي الحركة «المستقيمة» لهذه الأفلاك.. ونرى كلتا الحركتين مرتبطة «بتذبذب النفس». والمقصود بها «النفس الكلية»، وهي في التخطيط المذكور تعبر عن «النوع» الذي تعد «النفوس الجزئية» أفراداً وشخصيات له. فهل نستنتج من ذلك فكرة رواية؟، فإن الفلسفة الطبيعية الروائية، إذ تقول ب материالية العالم، تقول بحركته كذلك، ويكون الحركة في داخل مادة العالم، لا في خارجها، وإن هذه المادة تتألف من «النفوس» المتحركة بحركة دورية دائمة .<sup>(1)</sup>. التردد بين التقلص والتعدد<sup>(1)</sup>.

يبدو أن الإسماعيلية، وفقاً للصورة التي تعالجها، قد استفادت من الفكرة الروائية هذه، دون أن تأخذ بنظرية الرواقين الأوتولوجية كاملة، ولا بنظرية المعرفة عندهم. وسواء كانت فكرة «حركية» العالم المادي عند الإسماعيلية ذات مصدر روائي أم لم تكن، فالامر الذي يعنينا هنا هو أن الصورة التي لدينا الآن عن نظرية الإسماعيلية تشير إلى ميل مادي بشأن نظرية الحركة، ولكنه قائم على وضع ميتافيزيقي. ولنا أن نقول العكس، أي أن تفسيرهم للعالم، وإن تشَكَّل بشكل ميتافيزيقي، نجد له منطلقاً مادياً يبرز أولاً في الاعتراف بالوجود الموضوعي للعالم المادي. وثانياً، في الاعتراف بالحركة كمبداً لوجوده، وكلازمه أساسية من لوازمه هذا الوجود (الحركة الدائرة أو جدت الطبائع البسيطة، والحركة المستقيمة حولت الطبائع البسيطة إلى «مرجّبات» العالم المادي). فهل لنا أن نستكشف، خلال الرؤى الميتافيزيقية لصيروحة العالم على هذا النحو الحركي، رؤية جنينة للحركة كاسلوب لوجود المادة، أم أن مثل هذا الاستكشاف ينبغي على مبالغة مصطنعة؟ أما ثالثاً، فإن المنطلق المادي يمكن أن نجد له، عند الإسماعيلية، أساساً أيضاً في النظر إلى الحركة كمبداً شامل لمختلف أشكال الوجود المادي، أو كمبداً لوحدة العالم. غير أنه من الواضح أن «الرؤيا» المادية للحركة في

(1) راجع عثمان أمين، الفلسفة الروائية، ط. القاهرة 1959، ص 153 - 158.

هذا التخطيط الشامل للعالم، مغلفة بنظرة مثالية غائية. فإن حاجة «النفس الكلية» إلى الحركة، هنا، إنما هي نتيجة حاجتها إلى الكمال، فهي تتجه إذن على نحو غائي.

## ب – إشراقية السهروردي

### 1 – تداخل الفلسفات

تمثل النظريات الإشراقية عند يحيى شهاب الدين السهروردي المقتول (549 - 587هـ / 1153 - 1191) نموذجاً جيأً للتداخل الذي أشرنا إليه في صفحات سابقة بين الفلسفة العقلانية (المشائنة بالخصوص) وبين فلسفة التصوف، بالإضافة إلى مصادر الفكر الإشراقي المتعددة (الزرادشتية، والفيثاغورية، والأفلاطونية، والهرمسية<sup>(\*)</sup>). على أن الإسلام هو الإطار العام الذي يجري ضمنه هذا التداخل بين مختلف التيارات الفلسفية والإشراقية في نظريات السهروردي. ونؤكّد هنا، مرة أخرى، أن الأرض الأساسية التي على صعيدها تتفاعل وتترکب هذه التيارات والنظريات في مذهب متكمّل للتصوف الإشراقي الإسلامي، هي المجتمع الإسلامي نفسه (سيتوضّح ذلك خلال البحث).

يبدو من النصوص الأصلية التي كتبها السهروردي أنه كان مستوعباً، بوعي جيد، موضوعة «العالمية» التي يقوم عليها تاريخ الفكر الفلسفي بمختلف أشكاله وتجلياته في مختلف بيئاته وأزمنته، وأنه بهذا الاستيعاب وهذا الوعي بنى مذهبة التصوف الإشراقي من عناصر يدرك مصدرها «ال العالمية» وتسلسلها التاريخي وعلاقاتها بعضها مع بعض وتداخل كل منها

(\*) الكلمة يونانية أخذتها اللاتينية فيما بعد، وتعبر عن عقيدة باطنية تستند إلى نصوص تنسب إلى عهد الحضارة اليونانية – الرومانية. (الناشر).

(1) انظر سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، بيروت 1971، ص 78 – 79.

بالآخر<sup>(1)</sup>. ولكننا لا نتبين خلال ذلك مدى إدراكه علاقة كل من هذه العناصر بالبيئة الاجتماعية الخاصة التي ظهر فيها، وعصرها المعين، وسبب تشكله في هذه البيئة وهذا العصر بشكل يختلف عن أشكال العناصر الأخرى في بنيات وعصور أخرى. إنه لمن الطبيعي أن لا نتبين شيئاً من هذا عند السهوروبي. فإن إدراك هذه العلاقات احتاج إلى قرون من تاريخ المعرفة البشرية حتى ظهر المنهج العلمي الأكثر تقدماً والأكثر قدرة على كشف هذه العلاقات الموضوعية. هذا من جهة، وهي الجهة الأساسية. ولكن - من جهة ثانية - يرجع الأمر أيضاً إلى القصور الذاتي الكامن في «منهج» السهوروبي نفسه. فهو منهج ميتافيزيقي<sup>(2)</sup> بأسسه ومفاهيمه وتركيبه، وهو لذلك يضع عالم الفكر كله في عزلة عن عالم الواقع المادي (الذى هو عالم الظلمة في فلسفة السهوروبي).

## 2 - ظاهرات العصر

يتميز العصر الذي ظهر فيه مذهب السهوروبي الإشراقي بظاهرتين رئيستين:

الظاهرة الأولى، اشتداد الإرهاب الفكري الذي كان قد بدأ سيطرته على الحركة الفكرية الفلسفية منذ انتقال علم الكلام من مرحلته المعتزلية إلى مرحلته الأشعرية، خلال القرن الرابع الهجري (العاشر). ثم استفحلت هذه

(1) راجع - مثلاً - نصه المنشور في المرجع السابق نقاً عن د. كوربان H. Corbain في Opéra، ج 2، ص 10 - 11. وللسهوروبي نص آخر في كتابه «حكمة الإشراق»، طهران، طبعة حجرية 1313 - 1316 هجرية، ص 371. يعرض فيه نظرته «العالمية» إلى الفكر الفلسفى، حيث يجد نسباً متصلة بين «أسرة» هذا الفكر على النطاق العالمي، ويوضع في «شجرة» هذا «النسب» المتصل بأنبادوقليس وفيثاغورس وأفلاطون وأرسطو وبودا وأغاذيمون وهرمس ومزدك ومانى.

(2) تستعمل كلمة «ميتافيزيق» في هذا البحث بمعناها المقابل لكلمة «فيزيك» (الطبيعية)، لا بالمعنى المقابل لكلمة «الدياليكتيك» بمفهومه العلمي في المادية الدياليكتيكية.

الظاهرة في القرن الخامس (الحادي عشر) حين استقل<sup>(\*)</sup> الغزالى بزعامة الفكر الإسلامي السنى «الرسمى» حاملاً لواء الدفاع عن المذهب الأشعري، الذي كان في الوقت نفسه لواء هجومياً يحارب المذاهب الفلسفية بسلاح منطق الفلسفة نفسه. فلما جاء القرن السادس الهجري (الثانى عشر) كانت الأيدي التي تحمل لواء هذه الحرب الفكرية قد تكاثرت في المشرق الإسلامي ومغربه كلها، وأصبحت السيطرة على الفكر بأيدي الفقهاء المحافظين الذين أصبحوا السند الوحيد لإيديولوجية الجماعة الحاكمة، في حين كانت هذه الجماعة تعانى أشد أشكال الصراع والتمزق الداخلى، سياسياً وإيديولوجياً على مدى الرقة الجغرافية الواسعة التي انتشرت عليها الدوليات الإسلامية المتصارعة.

الظاهرة الثانية، بروز عامل تناقضى من نوع جديد في حلبة الصراع السياسي والإيديولوجي الدائر يومئذ على صعيد المشرق الإسلامي. فقد كانت موجة الغزو الأوروبي الاستعمارية الأولى المسماة بـ«الحروب الصليبية»، تتدفق على هذا المشرق باندفاع. ولكن الجبهة المشرقة المفترض أن تواجه هذا الخطر الكبير، كانت منشغلة بالصراع بين أطراها المتعددة. فمن جهة أولى: كانت دولة الفاطميين الشيعية في صراع مع دولة الأيوبيين السنى<sup>(\*\*)</sup>. ومن جهة ثانية: انهارت دولة الفاطميين (567هـ/1171) تحت ضربات خصمها الأيوبى صلاح الدين الذى صارت لدولته السيطرة على مصر وفلسطين ومعظم بلاد الشام، في حين ظل الصراع دائراً بين هذه الدولة الأخيرة ودولة السلجوقية التركية التي انحرست سيطرتها إلى آسيا الصغرى، ثم بين دولة الخوارزميين وخصومها في ما بين نهر الفانج في الهند ونهر دجلة في العراق<sup>(1)</sup>. وفي الوقت نفسه، كان الخلفاء العباسيون

(\*) قد يكون هناك مبالغة في كلمة (استقل) بزعامة الفكر السنى، فالغزالى أشعري كما يقول المؤلف، ولكن الأشعرية لا تعبر عن كل الفكر السنى. (الناشر).

(\*\*) قد يكون من الأصح القول ان الدولة الأيوبية ورثت الدولة الفاطمية، إذا لم تدر بينهما أية حرب. (الناشر).

(1) راجع حسن إبراهيم حسن وعلى إبراهيم حسن، النظم الإسلامية، القاهرة، ط. الرابعة 1970، ص 84 - 93.

بغداد في صراع مع السلاطين المتعاقبين لاستبقاء ذلك الرمز الوهمي من السلطة الدينية في أيديهم، إلى أن فقدوه نهائياً بمناسبة الغزو التتاري بقيادة هولاكو (1258هـ/1258).

هاتان الظاهرتان اللتان تميز بهما الوضع السياسي والفكري للمجتمع الإسلامي منذ القرن السادس الهجري (الثاني عشر)، إذا أضفنا إليهما امتدادات الأزمة المستمرة منذ القرن الثالث، التي كانت أزمة النظام الاجتماعي ككل، وهي التي تمثل، أكثر ما تمثل، بحالتي الضعف والعقم في الشكل السائد للإنتاج وال العلاقات الإنتاجية. أي هذه الأزمة التي كانت مصدراً متجدداً للكثير من الانتفاضات الجماهيرية المتفرقة ولظهور أساليب كفاحية متنوعة، ولكنها جميعاً كانت تتحطم دون جدوى – نقول: إذا أضفنا أزمة النظام الاجتماعي هذه، إلى الظاهرتين السابقتين، استطعنا أن نتصور كيف كان من الطبيعي أن تتعكس تلك الظاهرات الاجتماعية والسياسية والفكرية في طرق التفكير الفلسفية – والفلسفة الصوفية بخاصة – وفي الأشكال الإيديولوجية، المعارضة منها بالأخص، انعكاسات تحمل في أشكالها ومحتوياتها معأ صورة اليأس من تغيير الواقع المشحون بأنواع الشقاء المادي للكثرة الغالية من ناس ذلك المجتمع. هذا اليأس لم يستطع أن يجد طريقه للتحول إلى فكر ثوري إيجابي، فتحول إلى «ثوروية» سلبية عدمية ترفض هذا العالم المادي، حتى انتهى بعض أشكال هذه «الثوروية» العدمية إلى رفض وجود هذا العالم أساساً، والتعلق «برجود» ميتافيزيقي كانت له أمام الفكر الفلسفي والصوفي الإسلامي نماذج متنوعة من تراث الفلسفات العالمية السابقة، فشاقته هذه النماذج، وأخذ يعالجها ويستمد منها صورة نظام سماوي يجد فيه اليائson ما فقدوه في نظامهم الاجتماعي «الأرضي». ولكن تصوراتهم لهذا «النظام» الغيبي كانت تقييد – ضرورة – بما هم محكومون به تاريخياً من علاقة بالإسلام وبمفاهيمه الكونية وميتافيزيقاً المعينة. كان كل ذلك طلباً «للخلاص»... وفكرة «الخلاص» بمفهومه المسيحي، ثم الصوفي، هي – في الأساس – صدى لأشواق

الجماهير المسحوقة إلى التخلص من أنواع الظلم الاجتماعي التي تعانيها منذ بدأ تاريخ المجتمعات الطبقية.

ذلك هو البعد الأساسي الواقعي لحركة الإشراق الصوفية حين استكملت أسباب ظهورها في شكل مذهب فلسفى على يد السهروردي في القرن السادس الهجري. وسنرى هذا البعد متمثلاً في عدة جوانب من الصورة التي يتكون منها هذا المذهب.

### 3 - كيان وجودي ومعرفي

نبادر، هنا، إلى القول بأن عالم السهروردي الإشراقي، على غرار ما رأيناه في عالم المذهب الباطني الإماماعيلي، هو ذو كيان وجودي (أونتولوجي)، بالمرتبة الأولى. أما سنته المعرفية «الإبستمولوجية» فهي نابعة من كيانه الأونتولوجي نفسه. فهنا نجد «النور» كمبدأ وجود لعالم بكامله. يفيض هذا «النور» من المصدر الأعلى «نور الأنوار» هابطاً درجة درجة إلى النهاية السفلية، وكل درجة من الفيض هي وجود «نوراني». ولكن كلما انحدر درجة انخفض مستوى «النور». فإذا بلغ الدرجة الجرمية (عالم الأجسام) تضاءل «النور» حتى الاضمحلال، وبهذا تصبح المرتبة «المظلمة» من الوجود. ذلك يعني إذن أن إشراقية السهروردي لا تعرف بثنائية النور والظلام، كما تقول بها الزرادشتية والمانوية<sup>(1)</sup>. فليس عند السهروردي غير مبدأ واحد للوجود، هو «النور». أما الظلام فهو ليس سوى الدرجة الأخيرة من الوجود «نوراني»، أي تقلص الإشعاع الوجودي.

(1) يشير القطب الشيرازي شارح كتاب «حكمة الإشراق» إلى هذه الناحية من إشراقية السهروردي، فيقول إن المصنف – أي السهروردي – لما ظفر بأطراف من كتب الفرس ورأها موافقة لأمور الكشف والمشاهدة استحسنها وكملاها، وهي قاعدة الإشراق في النور والظلمة. ثم يقول إن هذه القاعدة في الإشراقية «ليست كقاعدة كفرة المجروس القائلين بظاهر النور والظلمة وأنهما مبدآن أولان، لأنهم – أي المجروس – مشركون لا موحدون» (مقدمة «حكمة الإشراق»، ط. طهران، ص 19). وهذا نلحظ الوجه الإسلامي في المبادئ الإشراقية.

هذه، بوجه عام، الطبيعة الأوتولوجية للبناء المذهبى الإشراقي، وفيها ذاتها تكمن طبيعته المعرفية. فإن «النور» من حيث هو مبدأ للوجود، هو - في الوقت نفسه - مبدأ «للحقيقة» التصوفية الإشراقة التي هي هدف المعرفة، هذا أولاً. وأما ثانياً، فإن من المبادئ العامة التي يقوم عليها بناء الفلسفة الإشراقة مبدأ يتشكل من فعلي «الإشراق والمشاهدة» اللذين يختلفان من حيث الاتجاه، ويتحدا من حيث وظيفتهما المزدوجة. فللاشراق اتجاه هابط، وللمشاهدة اتجاه صاعد، ولكن كلاً منها مشارك في عملية الإيجاد من جهة، وطريق للمعرفة من جهة ثانية. وبهذه الصورة تتحدد «عملية» الإيجاد و«عملية» المعرفة<sup>(١)</sup>.

## 4 - مأزق مبدأ التنزيه في النظام الإشراقي

لا بد، هنا أيضاً، من العودة إلى المعضلة الكبرى للفكر الفلسفى الصوفى، معضلة الجمع بين النقيضين: التنزيه، ورفض التنزيه. وهي تتجلى

(١) نجد تفصيلاً للعلاقة بين الإشراق والمشاهدة في كتاب «حكمة الإشراق» للسهروردي، ط. طهران ١٣١٣ - ١٣١٦هـ (الفصل الرابع، المقالة الثالثة). وعند السهروردي اصطلاحان آخران يعبران عن فعلي الإشراق والمشاهدة، وهما: القهر بمعنى الإشراق، والمحبة أو المشق بمعنى المشاهدة. ومفهوم «القهر» عنده هو «عملية» الإيجاد. ومفهوم «العشق» هو «عملية» الإدراك. فهو - أي المشق - «حركة إلى تعميم كمال ظني أو عقلي أو غيرهما». والله، أو «نور الأنوار» هو المعشوق الأول. (راجع حكمة الإشراق، المقالة الثانية، الفصل الخامس). «بالعشق» يتطلب الله الوجود صعوداً، «بالقهر» يتطلب نزولاً. فالوجود كله - كما يقول السهروردي - منطو في قهر نور الأنوار، ولكن على نحو متربع من الأعلى إلى الأسفل: الأجرام انطوت في قهر النفوس، والنفوس منطوية في قهر نورية العقول، والعقول منطوية في قهر نورية المعلول الأول. وهذا الأخير منطو في نورية نور الأنوار. (راجع السهروردي، المشارع والمطارحات، ص ٤٦٤).

هنا، تجليا حاداً، خلال النظام الكوني الإشراقي<sup>(1)</sup> .. إننا نرى حضور «نور الأنوار» (الله) يشمل هذا النظام بمختلف درجاته حتى «السفلى» منها. والسهوروبي يؤكد هذا الحضور على شكلين: شكل يتمثل في تسلسل فيوضات «النور» من مصدره الأعلى إلى «الصادر الأول»، ومنه إلى ما بعده، حتى عالم الأجسام الظلمانية .. وشكل آخر يتمثل في الإشراق المباشر من «نور الأنوار» نفسه على كل حلقة في سلسلة هذا النظام الوجودي دون وساطة<sup>(2)</sup>. إن هذا الحضور، بشكليه، رفض صريح للتزير الإلهي المطلق. ولكن - من جهة ثانية - نرى السهوروبي يرجع إلى ما وقفت عنه متكلمو العتلة، من قبل، إذ أخذ بمقالتهم المشهورة من وحدة الذات الإلهية، أي كون صفات الله عين ذاته، أو ما سمي بـ«أنفي الصفات»<sup>(3)</sup> وهذا الموقف هو النموذج الأشد وبالغة في التزير بين نماذج الفكر اللاهوتي الإسلامي. إذن، نحن الآن، مع الشكل الإشراقي للتتصوف، أمام الوجه الأكثر وضوحاً وصراحة للاستحالة التي تعانيها الفلسفة الصوفية. وربما صح لنا أن نجد عند السهوروبي محاولة لمعالجة المعضلة في اقتراحه من فكرة «وحدة الوجود»، من حيث أن منطق هذه الوحدة، بمفهومها الميتافيزيقي، يؤدي إلى حصر الوجود كله في حقيقة الذات الإلهية وحدها. وقد نرى هذه المحاولة في ترابط النظام الوجودي الإشراقي الذي أنشأه السهوروبي ترابطاً يبلغ حدود ذلك المفهوم نفسه لوحدة الوجود. غير أنها محاولة فاشلة قطعاً، إذا صح أن هناك محاولة بالفعل. وفشلها يأتي من وجهين: أولاً، من أن السهوروبي نفسه يرفض كل افتراض يتوجه إلى مضمون هذه «الوحدة»<sup>(4)</sup>. ثانياً، أن القائلين بـ«وحدة الوجود» - ولا

(1) يقول السهوروبي، مثلاً: «... إن محبة كل نور سافل لنفسه مقدورة في محبة للنور العالى» (حكمة الإشراق، المقالة الثانية، الفصل السادس).

(2) راجع المشارق والمطرادات، ص 488.

(3) راجع المجلد الثاني من كتابنا هذا، ص 658 - 659.

(4) نرى السهوروبي في «هيأك النور» (ط. مصر 1957، الهيكل الثاني) يرد على من «توهموا أن النفس جزء منه» أي جزء من الله. وهو يعتبر هذا التوهم اعتقاداً فاسداً، فإن «الله لا يقبل التجزؤ، فكيف تشبه النفس الناطقة جزءاً منه». ليست هناك، إذن، وحدة وجود بين الله والنفس. وحيث أن النفس حلقة في سلسلة نظام

سيما ابن عربي – لا يصلون، بالفعل، إلى نفي وجود الأشياء، نفياً مطلقاً بحيث ينحصر الوجود في واحد، هو الله. بل نجد في كثير من نصوص ابن عربي، أنه كيان وجودي مستقل بالفعل<sup>(1)</sup>. وإن كان ابن عربي لا يفصل وجود الكائنات عن وجود الله. فالمعنى معلقة باقية.

## 5 – موقف أفلاطوني من العالم المادي

تقف الإشراقية من العالم المادي موقفاً أفلاطونياً يؤدي إلى نفي الوجود الحقيقي لهذا العالم (المادي). وإيضاً يقتضي أن نلقي نظرة سريعة على مجمل النظام «النوراني» للوجود، كما تبنته التصورات الإشراقية، لنرى كيف يبني هذا النظام من مبدئه «نور الأنوار» حتى الأجرام «المظلمة»:

لا بد أولاً من الإشارة إلى المبدأ الأساس الذي تنطلق منه «رؤيا» العالم الإشراقي كله. هذا المبدأ هو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد<sup>(2)</sup>. لذا يبدأ هذا العالم بتصادر واحد هو أول مراتب الإشراق الوجودي، وهو «نور مجرد» وسيط بين مبدأ الوجود (نور الأنوار) وسائر الموجودات. ثم هو أيضاً لا كثرة فيه، وليس بجسم، يدرك نفسه ويدرك مبدأ الأول «ولا يمكن أشرف منه وهو متنه الممكناً»<sup>(3)</sup>، ويسميه السهروردي «النور الإبداعي

= الوجود الإشراقي، فإن نفي الوحدة في حلقة واحدة من السلسلة يعني نفيها عن السلسلة كلها.

(1) تستشهد، كدليل على ذلك، بجزء من نص ابن عربي في كتابه «شجرة الكون»، ص 7، حيث يقول: «إن الله كون الأكون افتداراً عليها، لا افتقاراً إليها. وكمال حكمته في التكوين. وذلك لإظهار شرف الماء والطين». ففي هذا الكلام دلالة واضحة على اعتبار «الأكون»، «الماء والطين» موجودات بوجود معاير لوجود الله، أي أن لها وجوداً مستقلاً عن وجوده، وإن كان متصلأً به.

(2) راجع حكمة الإشراق، المقالة الثانية، الفصل الأول.. و«المشارع والمطارحات»، ط. حجرية، المشرع 3، الفصل 15.

(3) هيكل النور 4، الفصل 3.

الأول»<sup>(1)</sup> أيضاً، كما يسميه «النور الأقرب»، ويرمز إليه في بعض رسائله الصوفية باسم «الشيخ»<sup>(2)</sup> حيناً، وباسم «الجمال» حيناً آخر<sup>(3)</sup>. وفي كتبه الأخرى ذات الصلة بالمشائبة الإسلامية يسميه بـ«العقل الأول»، كما سماه أفلوطين<sup>(4)</sup> وكما سماه ابن سينا<sup>(5)</sup>. أما في نظام «الميتافيزيقا» الأرسطية، فنجد هذا «العقل» يدعى «المحرك الأول الذي يتحرك» (Drimus Mobile) وهو - عند أرسطو - المحرك للفلك المحيط أو «السماء الأولى»<sup>(6)</sup>. ومعلوم أن أرسطو يسمى المحرّكات الفلكية بـ«عقول الكواكب»، «فالمحرك الأول المتحرك» هذا يسمى أيضاً في النظام الأرسطي «العقل الأول»<sup>(\*)</sup>.

على هذا «الصادر الأول» يفيض إشعاع «نور الأنوار» في البدء. ويصف السهوروبي فيض هذا الإشعاع بأنه يحصل دون انفصال عن «نور الأنوار»، لأن «الانفصال والاتصال من خواص الأجرام» (الأجسام)، ودون أن ينتقل هذا الإشعاع انتقالاً «إذ المنتقل لا يكون جوهراً»<sup>(7)</sup>. ثم أن الشعاع الفائض ليس بجسم<sup>(8)</sup>. وعن هذا «الصادر الأول» يفيض «النور» على ما بعده. وتمضي الفيوضات باتجاه هابط لإنشاء نظام وجودي على هذا النحو من التسلسل والتشابك بين وحدات «النور» كلها. ولكن هذه الوحدات جميعها

(1) رسالة «أصوات أجنحة جبرائيل»، راجع أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، ص 148.

(2) رسالة «مؤمن العثاق» (راجع المرجع السابق).

(3) راجع المرجع نفسه.

(4) راجع «أفلوطين عند العرب»، تحقيق عبد الرحمن بدوي (القاهرة 1966، ص 148) حيث يقول أفلوطين عن هذا العقل إنه إذا أضيف إلى ما تحته كان الأول، وإذا أضيف إلى ما نعرفه كان الثاني.

(5) ابن سينا، النجاة، ص 455.

(\*) هناك التباس على ما يbedo بين مصطلح أفلوطين ومصطلح أرسطو. فالعقل الأول عند أفلوطين (يفيض). أما المحرك الأول عند أرسطو فهو لا يتحرك بل يُحرك الكائنات بشوقها إلى كماله وجماله. (الناشر).

(6) أرسطو: 1072.

(7) السهوروبي، حكمة الإشراق، المقالة الثانية، الفصل الثاني.

(8) المصدر السابق، المقالة الثالثة، ص 261.

هي - عند السهوروبي - «أنوار مجردة» أي عقلية «روحية» ليس فيها شائبة جسمية إطلاقاً.. لذلك يفترض انقسامها إلى نوعين: نوع لا علاقة له بالأجسام من وجهه. ونوع آخر له بالأجسام علاقة تدبير وحسب، بمعنى أنها أنوار عقلية مدبرة للأجسام.. والنفس الناطقة من هذا النوع الأخير، وهي النفس الإنسانية<sup>(1)</sup>. وهذه تصدر، في النظام الإشراقي السهوروبي، عن «رب صنم الإنسان»، أي «مثال» النوع الإنساني في العالم «النوراني».

لكن نفهم مصطلح «أرباب الأصنام» في هذا النظام الإشراقي، ولكي نصل بفهمه إلى موضوعنا، ينبغي أن نذكر أن السهوروبي يقسم النوع الأول من «الأنوار المجردة» - وهي التي يسميها بـ «العقلون» - إلى قسمين: واحد يترب نزواً على نحو طولي. وهذا هو قسم «الأمهات»<sup>(2)</sup>، والآخر يحصل من الطبقة الطولية نفسها، ويجري مجرى الفروع لها، ويؤلف طبقة أفقية.. أما القسم الأول (الطولي = الأمهات) فيتقطم الأنوار العالية التي لا تتأثر لها في الأجسام، أي التي لا تحصل منها الأجسام. والقسم الثاني ينتظم الأنوار التي تحصل منها الأجسام، وهي لا ترتيب بينها نزواً (عمودياً)، فهي - كما قلنا - أفقية ومتكافئة. وهذه الفروع الأفقية هي التي تحصل منها الأجسام. ورغم أن كلتا الطبقتين (العمودية، والأفقية = الأمهات والفروع) متناهية، عند السهوروبي، فهي - مع ذلك - من الكثرة بحيث لا يمكن إحصاؤها<sup>(3)</sup>.

(1) وحدة «النور المجرد» التي تدبر النفس الناطقة، يسميها السهوروبي بـ «الأسفهنة». وهي تسمية ذات مصدر فارسي (راجع أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقيّة، ص 177).

(2) اصطلاح «الأمهات» عند السهوروبي يختلف مدلوله عن مدلول الاصطلاح نفسه عند الفلسفة المنشائية. فهو لا يقصدون بـ «الأمهات» العناصر الأربع الأولية البسيطة «الأسطقفات»، أي التراب والماء والهواء والنار، وهي التي يسميها ابن سينا بـ «الארבעة الأوائل» (الشفاء، كتاب «الكون والفساد»، ط. القاهرة 1969، تحقيق محمود قاسم، ص 155).

(3) قول السهوروبي بكثرة «العقلون» يعتبر ردًّا على القائلين بنظرية «العقلون العشرة» التي صاغ نظريتها الفارابي<sup>(\*)</sup> وأخذ بها ابن سينا. وحين يقول السهوروبي بعدم إمكان إحصاء هذه الكثرة يستند إلى الآية القرآنية: «وَمَا يَكُلُّ جُهُودُكَ إِلَّا هُوَ» (سورة

ونبحث الآن عن «أرباب الأصنام»: أين هي من هذا التقسيم؟ وماذا يعني بها السهوروبي؟ وما دلالتها الفلسفية؟

نفهم من نصوصه<sup>(1)</sup> في هذا الشأن أن ما يسميه «أرباب الأصنام النوعية» يدخل في النوع الثاني من التقسيم السابق، أي في «الأنوار المجردة» أو «العقل» ذات الوضع الأفقي. فهذه «الأنوار» الأفقية هي «أرباب الأصنام النوعية». وهذه «الأرباب» قسمان: أحدهما، يحصل عن طريق «المشاهدة». والآخر يحصل عن طريق «الإشراق». أما ما يحصل بالطريق الأولى فهو يمثل «أرباب أنواع العالم المثالي» (غير الحسي)، أو «العالم المعلق»<sup>(2)</sup>. وأما ما يحصل بطريق الإشراق، فهو يمثل «أرباب أنواع العالم الحسي». ومصدر الفرق بينهما أن «الأنوار المشاهدية أشرف من الإشراقية». والعالم المثالي أشرف من العالم الحسي». لذلك وجب صدور العالم المثالي عن المشاهدة، وصدور الحسي عن الإشراق<sup>(3)</sup>. إن «أرباب أنواع العالم

المذكور - 74، الآية: 31). راجع بشأن هذا التقسيم كتاب «المشارع والمطرادات» للسهوروبي، المشرع 6، الفصل 8.

(\*) الفارابي هو أول من صاغها في الفلسفة العربية - الإسلامية. ولكن «العقل» العشرة مصطلح أفلوطيوني. (الناشر).

(1) المصدر السابق و«حكمة الإشراق»، المقالة الثالثة، الفصل الثالث.

(2) لا نجد ذكراً لهذا «العالم المعلق» في نظام الوجود الميتافيزيقي الإشراقي في مؤلفات السهوروبي سوى «حكمة الإشراق» حيث يسميه «الصور المعلقة» و«المثل المعلقة»، ويستخلص من النصوص المتصلة بهذا العالم «المعلق» أنه عالم من «المثل» يقع وسطاً بين عالم «الأنوار العقلية» وعالم المحسوسات، فهو عالم ليس بالنوراني ولا بالظلماني، ولا يمكن إدراكه بالحواس الظاهرة. ويسند السهوروبي «اكتشافه» هذا العالم إلى تجاريته بنفسه التي دلت على أن العالم أربعة: أنوار قاهرة، وأنوار مدببة، ويرزخيات، وصور معلقة ظلمانية ومستبرة، فيها العذاب للأشياء، واللذة للسعداء. ويفصف هذا العالم الرابع بأنه «عظيم غير متناه». ويبدو لنا أن السهوروبي احتاج إلى «تطعيم» نظامه الإشراقي بهذه «المعلمات» لتكون حلقة الاتصال بين عالميه: النوراني، والظلماني، اللذين يعجز نظامه ذاك عن تفسير العلاقة بينهما دون هذه «الحلقة» التي هي أيضاً عاجزة عن تفسير وجودها هنا وكيفية جمعها التناقضين: الظلانية والاستمارة. (راجع حكمة الإشراق، ص 512 - 518).

(3) أبر ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، ص 178.

الحسي» يصدر عنها: أولاً، «أرباب الأصنام الفلكية». وثانياً، «أرباب طلسمات البساط والمركبات العنصرية»<sup>(1)</sup>، أي أنواع «الروحانية» التي تصدر عنها العناصر البسيطة الأولية والمركبة في عالمنا الأرضي.

خلاصة ما تقدم أن هناك عالماً «روحانياً» يتتألف من نظامين: عمودي، وأفقي. أولهما يتولد بعضه من بعض بطريق الفيض: من «النور الأقرب» أو «العقل الأول»، حتى «أرباب أنواع العالم المثالي» (المعلق)، وهذا ما يسميه السهروردي عالم «الأمهات». وثانيهما، لا يتولد بعضه من بعض لتكافؤ وحداته، ببوقوعها جنب جنب (أفقياً) وهو نظام أرباب أنواع التي يصدر عن كل منها نوع خاص يكون مصدراً لأحد الأجرام الفلكية أو لأحد العناصر الأرضية.

نستخلص من هذه الخلاصة أن كل ما في العالم المادي له «نوع» في العالم السماوي (الروحاني)، وأن هذا «النوع» هو تعبير آخر عن «المثال» الأفلاطوني. فالعالم المادي - بناء على ذلك - لا وجود حقيقياً له، بل وجوده تابع أو ظل «لأرباب الأصنام النوعية» (المثل). ونحن لا نقول هذا استنتاجاً وحسب، بل يعلنه السهروردي نفسه صراحة حين يقول: «... فإن كل ما في العالم الجسماني من الجواهر والأعراض فهي آثار وظلال لأنواع وهيئات نورية عقلية. فإذا أعدت الحركات الفلكية والأوضاع الكوكبية أنواع العنصرية لأمر من الأمور الجوهرية أو العرضية، أفاد العقل المفارق الذي هو رب ذلك النوع المستعد، هيئاته العقلية المناسبة للإعداد الجرمي الشعاعي المناسب أيضاً له.. وعلى الجملة، فكل ما في عالم الأجرام من العجائب والغرائب، فهو من العالم النوري المثالي»<sup>(2)</sup>.

فإذا أخذنا هذا الموقف للسهروردي تجاه العالم المادي، أي نفي وجوده الموضوعي، وأخذنا - إلى جانب ذلك - كون نظامه الإشرافي ليس نظاماً وجودياً وحسب، بل نظاماً معرفياً كذلك، أي كون المعرفة عنده قائمة على

(1) المرجع السابق، ص 79. والطلسم هنا يفيد معنى «المثال» الأفلاطوني، أي التموج لكل نوع في العالم الحسي. وكذلك اصطلاح «الصنم».

(2) حكمة الإشراق، المقالة الثالثة، الفصل الثالث.

الإشراق الغيبي، دون المعرفة الحسية والعقلية – نقول: إذا أخذنا هذين الموقفين معاً، لم يكن لنا إلا أن نرى فيهما اتجاهه الفلسفـي العام الذي يدخله في تيار المثالية الذاتية الصريحة.

## 6 – أصالة الماهية

وهذه مسألة تتصل بالفـكر المثالي مباشرة. فهي من المسائل التي تحدد مكان المـفكـر من الاتجاهـين الأسـاسـيين في الفلـسـفة: المـثـالـيـ، والمـادـيـ<sup>(1)</sup>. فالـسـهـرـوـرـدـيـ إذ أقام نـظـامـهـ الإـشـرـاقـيـ عـلـىـ إـنـكـارـ الـوـجـودـ الـحـقـيقـيـ لـلـوـاقـعـ المـادـيـ، كان بـدـهـياـً أنـ يـقـولـ بـأـصـالـةـ الـمـاهـيـةـ، اـنـجـامـاـ معـ اـتـجـاهـهـ المـثـالـيـ، وـنـفـيـهـ كـوـنـ الـجـسـمـ جـوـهـراـًـ عـيـنـياـًـ، وـقـوـلـهـ بـأنـ لـيـسـ لـلـجـسـمـ إـلاـ اـعـتـبـارـ عـقـليـ صـرـفـاـًـ، وـأـنـ مـنـ شـأـنـ هـذـاـ الـاعـتـبـارـ عـقـليـ لـلـجـسـمـ أـنـ لـاـ تـكـوـنـ لـهـ صـفـةـ الـوـجـودـ، فـضـلـاـًـ عـنـ أـصـالـةـ الـوـجـودـ. وـفـيـ الـقـسـمـ الـأـوـلـ مـنـ كـتـابـهـ «ـحـكـمـةـ الـإـشـرـاقـ»ـ، حـيـثـ يـنـاقـشـ الـكـثـيرـ مـنـ جـوـانـبـ فـلـسـفـةـ أـرـسـطـوـ وـ«ـالـأـرـسـطـيـنـ»ـ الـإـسـلـامـيـنــ كـمـاـ يـسـمـيهـمـ مـؤـرـخـوـ الـفـلـسـفـةـ عـادـةــ يـذـهـبـ إـلـىـ اـعـتـبـارـ الـمـاهـيـةـ هـيـ الـحـقـيقـةـ وـحـدـهـاـ، دـوـنـ الـوـجـودـ الـوـاقـعـيـ، وـبـرـىـ هـذـاـ الـوـجـودـ تـابـعاـًـ أوـ عـرـضـاـًـ لـهـاـ، وـيـأـخـذـ عـلـىـ أـرـسـطـوـ كـوـنـهـ رـفـضـ «ـالـمـثـلـ»ـ الـأـفـلـاطـونـيـةـ. وـبـنـاءـ عـلـىـ هـذـاـ الـأـسـاسـ الـذـيـ اـعـتـمـدـهـ السـهـرـوـرـدـيـ كـانـ الـأـجـسـامـ عـنـهـ مـادـةـ ظـلـامـيـةـ تـحـجـبـ إـشـرـاقـاتـ النـورـ الـإـلـهـيـ عـنـ النـفـاذـ إـلـيـهـاـ<sup>(2)</sup>ـ. مـنـ هـنـاـ كـانـ عـلـىـ الـنـفـسـ الـإـنـسـانـيـةـ أـنـ تـخـلـصـ مـنـ ظـلـمـةـ الـبـدـنـ بـالـتـحـرـرـ مـنـ مـطـالـبـ الـجـسـمـيـةـ، وـالـتـقـوـيـ بالـفـضـائـلـ الـرـوـحـيـةـ، حـتـىـ يـضـعـفـ سـلـطـانـ القـوىـ الـبـدـنـيـةـ، فـيـصـبـحـ باـسـطـاعـةـ الـنـفـسـ حـيـنـذاـكـ أـنـ «ـتـتـصـلـ بـأـيـهـاـ الـمـقـدـسـ وـتـتـلـقـىـ مـنـهـ الـمـعـارـفـ...ـ»ـ<sup>(3)</sup>ـ.

(1) سـبـحـتـ هـذـهـ مـسـأـلـةـ فـيـ الفـصـلـ الثـالـيـ.

(2) ولـكـنـ السـهـرـوـرـدـيـ لاـ يـفـسـرـ كـيـفـ وـجـدـتـ هـذـهـ «ـالـمـادـةـ»ـ الـظـلـامـيـةـ، بلـ هوـ يـنـاقـضـ مـعـ نـفـسـهـ مـنـ حـيـثـ يـعـتـبـرـ الـأـجـسـامـ «ـمـادـةـ»ـ مـنـ جـهـةـ، وـيـعـتـبـرـهـاـ مـحـرـومـةـ شـرـفـ النـورـ الـأـعـلـىـ مـنـ جـهـةـ ثـانـيـةـ. فـإـذـاـ كـانـتـ مـحـرـومـةـ هـذـاـ النـورـ، فـهـيـ إـذـنـ مـحـرـومـةـ كـذـلـكـ عـاـمـلـ الـإـيجـادـ الـإـشـرـاقـيـ، فـهـيـ إـذـنـ غـيـرـ مـوـجـودـ أـسـاسـاـ، مـعـ أـنـهـ يـتـحـدـثـ عـنـهـ كـمـوـجـودـ، وـإـنـ كـانـ وـجـودـهـاـ تـابـعاـًـ وـعـرـضـاـًـ لـلـمـاهـيـةـ، فـمـنـ أـيـنـ جـاءـهـاـ الـوـجـودـ؟

(3) السـهـرـوـرـدـيـ، هـيـاـكـلـ النـورـ، صـ 28ـ 29ـ .32

أما عند الفلاسفة العقليين فإن القول بأصالة الماهية إنما ينهض على قاعدة كون الماهيات ثابتة لا تتغير، في حين أن الوجود الحسي متغير، والثابت أولى بالوجود وأسبق. ولذلك جعلوا الماهيات موضوع المعرفة اليقينية، واستبعدوا الموجودات الحسية عن أن تفيق معرفة يقينية، لأنها متغيرة غير ثابتة، وفي نظرهم أنه لا يمكن لغير الماهيات أن تفيق هذه المعرفة، لكونها ثابتة لا تتغير. وكان منشأ هذه القاعدة لديهم أنهم أخذوا بنظرية المنطق الصوري الأرسطي في مسألة «التعريف». فإن هذه النظرية تلتزم بتركيب معين للتعريفات، قوامه عنصران ثابتان: الجنس والفصل<sup>(١)</sup>. ولما كان هذا التركيب الثابت يجعل التعريف خاصاً بالماهيات، التزموا بقاعدة الماهيات الثابتة. فأدلت نظرية «التعريف» هذه بأرسطو إلى الواقع في التناقض، من حيث أنه يقول بأولية الوجود من الناحية الأنثولوجية، في حين أوصلته النظرية إلى القول بأولية الماهية من الناحية المعرفية. ومن هنا يظهر الفرق بين الفلسفتين المشائين والسهوردي بشأن أصالة الماهية، وهو فرق في المنطلق. ففي حين ينطلق السهوردي من أساس أنتلوجي جوهرياً، ينطلق أولئك من أساس معرفي منطقي، رغم أن المنطق الأنثولوجي عندهم – أو عند بعضهم بالأقل – ينتهي بهم إلى الأخذ بأصالة الوجود.

## 7 – الرؤية البصرية والإشراق

.. وانسجاماً مع مقتضيات النزعة المثالية الذاتية لمذهب الإشراق عند

(١) المثال التقليدي في المنطق الأرسطي للتعريف التام (= الحد التام) هو تعريف الإنسان بأنه: حيوان ناطق. «الحيوان» الجنس لشموله أنواع الحيوان كلها. و«ناطق» هو الفصل، لأنه الفاصل المميز للإنسان وسائر ما يشترك معه في جنس الحيوان<sup>(\*)</sup>.

(\*) الجنس والنوع مصطلحان مما يعرف (بـشجرة فورفوريوس) أي شجرة تسلسلية. وأرسطو يزيد على ذلك، ليعرف مصطلحاً ما تعبيرياً (الجنس القريب) والفرق الأصل النوعي. (الناشر).

السهروردي، ذهب إلى نظرية في الإبصار الحسي تجعل حتى الوظيفة العضوية للعين خاضعة لفعل الإشاراقات الروحانية. وذلك ببطل المعرفة الحسية حتى من خلال أبرز أدواتها المادية. بل أن ذلك يقطع الطريق أيضاً على المعرفة العقلية من حيث أن هذه المعرفة تبدأ عند العقل بمحاجة الجزئيات المحسوسة لكي تنتهي بتجريد هذه الجزئيات من علاقاتها الحسية التفصيلية لتحول التجربة إلى مفاهيم ومقولات وكلمات معقوله. فإذا بطلت المعرفة الحسية، كمعرفة بهذا الوصف، بطلت كذلك عملية التجريد العقلي من أساسها، كمعرفة عقلية<sup>(1)</sup>.. ذلك لكي تتحصر المعرفة في هذا الطريق الغيبي الذي يدعو إليه السهروردي: الإشراق والمشاهدة

أما نظرية الإبصار هذه، فيمهد لها السهروردي بتفسيره<sup>(2)</sup> معنى النور الذي نصره أولاً، ومعنى النور الإشراقي الذي يسميه «النور المحسن» ثانياً. فال الأول، الذي هو كنور الشمس والكواكب، وبينفي كونه نوراً جوهرياً، يعتبره عرضياً. والثاني، لا يقبل الإشارة إليه إطلاقاً لأنَّ نور عقلي محسن (راجع النص في الهامش رقم 2). فإذا كان النور الحسي أمراً عارضاً، ليس بجواهر، فما الجوهر التابع له أو الصادر عنه إذن؟ نجد الجواب في تأويل السهروردي لعملية «الإبصار» بالعين كما يمارسها الإنسان. وهذا التأويل يخضع لموقفه الفلسفى من العالم المادى أولاً، ويختضع - ثانياً - لمذهبه في التطابق التام بين وسائل المعرفة ووسائل الإيجاد. أما موقفه من العالم المادى فقد عرفنا سابقاً أنه موقف الإنكار لوجوده الحقيقي، واعتباره وجوداً وهماً ليس غير. وهذا يعني نفي المعرفة الحسية كطريق لإدراكات

(1) يتجلّى إنكار الطريق العقلي إلى المعرفة، عند السهروردي، في كتابه الأساسي لنظرية الإشراق، أعني كتاب «حكمة الإشراق». أما في كتبه الأخرى فيجمع بين الطريق العقلي الذي اتبّعه الفلاسفة الإسلاميون، والطريق الإشراقي.

(2) السهروردي، حكمَة الإشراق، ضابط 389، حيث يقول ما نصه: «.. ولما علمت أن كل نور مشار إليه إشارة حسية، فهو نور عارض كنور الشمس والكواكب، فإن كل نور محسن فلا يشار إليه، ولا يحل جسماً ولا يكون له جهة أصلًا». يقصد بـ«النور المحسن»: النور «الروحاني». ويقصد بقوله «فلا يشار إليه» أنه ليس كالأشياء الحسية التي يشار إليها عادة بالأدوات الحسية.

النفس، لأن الطريق لهذه الإدراكات عنده هي القوى القائمة في النفس الإنسانية ذاتها، وهذه القوى المختصة بالإدراك هي النور الإشراقي نفسه، وهذا هو طريق الاتصال بين النفس وأعضاء الحس الجسمية. فالعين البصرة عند الإنسان إنما ترى الأشياء إذن عن هذا الطريق، أي إشراق النور العقلي المحسوس. فإن «الأنوار المجردة كلها باصرة. وليس بصرها يرجع إلى علمها، بل علمها يرجع إلى بصرها، وكل ما في البدن ظل النور «الأسفهبد»، والهيكل طلسمه»<sup>(1)</sup>. فالسهروردي - لذلك - ينكر التفسيرات المادية السائدة في القرون الوسطى للرؤيا البصرية، كتفسير المشائين لها بأن العين تبصر الشيء بفعل إشعاع ينبعث من الشيء نفسه إلى حدقة العين، أو كتفسير الرياضيين القائل بأنه حين تقع العين على الشيء المحسوس ينبعث منها - أي من العين - إشعاع مخروطي تنتشر قاعدته على المرئي ورأسه في حدقة العين. هو ينكر هذه النظريات البصرية ليقيم نظريته الإشراقة مكانها على الوجه الآتي: حين تقع المواجهة بين البصرة والمبصر «يقع للنفس علم حضوري إشراقي، على المبصر المقابل لها فتدركه النفس مشاهدة»<sup>(2)</sup>، والعلم أو الإشراق الحضوري، هو الاتصال المباشر بين النفس وموضوع المعرفة (المبصر هنا)، وهو ما سماه في النص المذكور «مشاهدة». ذلك شرط أن لا يوجد حاجب ما يمنع هذا النوع من الإبصار<sup>(3)</sup>.

## 8 - النبوة والنبي والشريعة

ينبغي أن نبحث الآن عن الموقف من الإسلام، كدين وإيديولوجية، في فلسفة الإشراق السهروردية. ويمكن أن يتعدد هذا الموقف من جانبيين:

(1) المصدر السابق، المقالة الرابعة، الفصل السادس. والأسفهبد، في اصطلاح السهروردي، هو النفس الناطقة (= النفس الإنسانية)، والطلسم أو الصنم: العنصر الطبيعي البسيط (التراب، الماء، الهواء).

(2) المصدر نفسه: المقالة الثامنة، الفصل العاشر.

(3) المصدر نفسه.

الجانب المتعلق بقضية التوحيد. والجانب المتعلق بقضية النبوة بوجه عام، ونبي الإسلام بوجه خاص، ثم قضية الشريعة كنظام خاص. فلابد يقف السهوروبي من هذا كله؟

أما قضية التوحيد، فتظهر في نظام الإشراق على غرار ما تظهر في سائر مذاهب التصور الفلسفية، من حيث جوهرها التناقضي القائم على الاستحالة، لاستبعاد حل التناقض بين التوحيد المطلق واتصال «نور الأنوار» (الله الواحد) مع سائر الحلقات النورانية (الوسائل) حتى النفس الإنسانية، التي تولّف نظام الوجود الإشراقي، ونظام المعرفة الإشراقي في وقت معاً. فإن هذا الاتصال بطريقى: الإشراق والمشاهدة، يتناقض مع فكرة التوحيد المطلق، التي تعنى الانفصال المطلق، كما مرّ شرح ذلك تكراراً. وقد بحثنا موقف السهوروبي من هذه المسألة في فقرة سابقة.

وأما القضية الثانية - أي قضية النبوة والشريعة - فيبدو لنا أن موقفه فيها لا يتفق مع موقف الإيديولوجية الإسلامية. ذلك أننا لا نجد مكان النبوة والأنباء واضحًا في سلسلة الوسائل الإشراقيّة بين الله والإنسان. بل نجد هذا المكان يتساوى مع مكان الحكماء دون امتياز للأنباء بشيء عن هؤلاء الحكماء<sup>(1)</sup>. مثلاً، نرى في رسالته بالفارسية المسمّاة «صفير سيمورغ» (= صفير العنقاء)<sup>(2)</sup> تصنيفاً لمراتب «العارفين» عن طريق السلوك نحو معرفة الله، وهي أولاً أربع مراتب. تأتي بعدها المرتبة الخامسة والأخيرة التي هي «مرحلة التوحيد المطلق» حيث «يحظى الواصل بالأأنوار القدسية في الحضرة

(1) الحكماء، في مصطلح السهوروبي، هم المتصوفون وأهل الإشراق، دون الفلاسفة. وفي حلمه الذي زعم أنه رأى فيه مؤلف كتاب «أثولوجيا»، يقصد به أرسسطو، إذ كان لا يزال شائعاً في عصره عند المسلمين أن هذا الكتاب لأرسسطو - يقول على لسان أرسسطو عن أمثال أبي يزيد البسطامي وأبي محمد بن سهل التستري من الصوفية إنهم هم الفلاسفة الحقيقيون (نص هذا الحكم في كتابه «التلويحات» القسم الـ 55 من الآيات).

(2) هذه الرسالة هي إحدى ثمانين رسائل كتبت بأسلوب قصصي رمزي ويضمّمون تصوفي.

الإلهية». وهنا «مقام الفحول من الأنبياء والحكماء»<sup>(1)</sup>. إذن، فالأنبياء في هذه المرحلة الأخيرة ليسوا أكثر من كونهم حائزين إحدى مراتب «المعرفة»، شأنهم في ذلك شأن الحكماء على حد سواء. فهل هذا كل شيء من أمر الأنبياء؟ لا نجد هنا شيئاً عن «وظيفة» النبي، لا في العالم السماوي، ولا في العالم الأرضي.

غير أننا نجد السهروردي في «حكمة الإشراق»<sup>(2)</sup> يشير إلى النبي محمد، معبراً عنه بـ«صاحب هذه الشريعة» دون أن يقول اسمه، أو سمة أخرى من سماته. ذلك في معرض وصفه أحد المقامات النورانية العليا التي يصل إليها الحكماء في معارج السلوك الإشراقي. يقول هنا إن من يصل إلى «هذا المقام العزيز جداً» يصبح «كأنه موضوع في التور المحيط بالكل». وأن فريقاً من القلة الواصلين إلى هذا المقام حكوا ذلك عن أنفسهم: أفلاطون، وهرمس وكبار الحكماء كأنباطوقليس وفيثاغورس. «وهو ما حكاه صاحب هذه الشريعة وجماعة من المنسليخين عن التواصيت»<sup>(3)</sup>.

هكذا إذن: نرى «صاحب هذه الشريعة» لا يزيد عن كونه واحداً من حكوا عن أنفسهم أنهم وصلوا إلى ذلك المقام، أي كونه واحداً من كبار الحكماء والمنسلخين عن «علاقة البدن» من الصوفية والإشراقيين، وليس شيء آخر يتميز به «صاحب هذه الشريعة» من أولئك. بل لم يقل عنه إنه وصل بذلك المقام، بل قال عنه إنه هو حكى عن نفسه حكاية الوصول! لكن نجد للسهروردي نصاً في كتابه «التلويحات»<sup>(4)</sup> في موضوع النبوة، يقول: «... واعلم أن الشرط الأول في النبوة، أن يكون مأموماً من السماء بإصلاح النوع». ويقول إن «... مما يتعلق برتبتهم - يقصد الأنبياء -

(1) راجع أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، ص 300.

(2) السهروردي، حكمة الإشراق، ص 557.

(3) التواصيت، جمع ناسوت وهي الطبيعة البشرية (الكلمة سريانية) مقابل كلمة «الاهوت» بمعنى الألوهية ومنه علم اللاهوت، الباحث في العقائد الدينية.

(4) التلويحات: المورد 24، التلويح 1 في التنبؤات، ص 95 (راجع أبو ريان، المرجع السابق، ص 305 – 306).

حصول العلوم أكثرها من غير تعلم بشري.. وشدة الاتصال بالعقل الفعال<sup>(\*)</sup>، وأيضاً طاعة هيولى العالم لهم بما أرادوا من الزلزال والتحرיקات والتسكينات... وأيضاً لهم الإنذار (أي الإخبار) بالمغيبات والأمور الجزئية الواقعة، إما في الماضي أو المستقبل.. والأول هو العمدة، وغيره من الخصال الثلاثة قد تجتمع في إخوان التجريد (أي المتتصوفين)..<sup>(1)</sup>.

كان يمكن أن يعد هذا النص سندًا للقول بأن السهروردي يعترف بالنبوة وسيطًا بين الله والناس (أن يكون - أي النبي - مأمورة من السماء بإصلاح النوع) إذا كان لنا أن نستفيد من «المأمورية» أنها إشارة إلى الوحي. ولكن، نحن نعرف أن كتبه الثلاثة: «التلويحات» و«المقاومات» و«المطارحات»، هي في الغالب نوع من العرض والتتعديل للفلسفة المشائية، فلا تمثل فلسفته الإشراقية. وإنما كتابه «حكمة الإشراق» هو الأساس والصيغة المتكاملة لهذه الفلسفة. فماذا نجد في «حكمة الإشراق»؟

إذا كان صحيحاً الاستنتاج من النص السابق في «التلويحات» أنه شكل من أشكال الاعتراف بالنبوة، كرسالة إلهية إلى البشر، فإن ما نجد في «حكمة الإشراق» لا يدعم هذا الاستنتاج، بل يمكن القول إنه ينقضه. فهناك نصان اثنان أشرنا إلى أحدهما منذ قليل، وقد رأينا كيف يساوي فيه السهروردي «صاحب هذه الشريعة» بالحكماء أمثال: أفلاطون وهرمس وأنبا ذوقليس وفيثاغورس والمتصوفين «المتسلحين عن التواسيت». فهذا واضح الدلالة على غير ما يستفاد من نص «التلويحات» السابق الذكر. فلما أن يكون «صاحب هذه الشريعة» حكيمًا فقط كمثل هؤلاء الحكماء دون فارق، وإنما أن يكونوا هم «أنبياء» مثله. وفي الحالة الثانية يكون مفهوم «النبوة» عنده مفهوماً خاصاً يختلف عن مفهومها الإسلامي.

(\*) هو آخر العقول المفارقة للمادة في نظرية الفيض الأفلاطينية، وهو الذي يهب الصورة للمادة (واهب الصور)، وهو أيضاً حاكم عالمنا، أي ما يسميه أفلوطين (فلck ما تحت القمر). (الناشر).

(1) حكمة الإشراق، ص 19.

أما النص الثاني الذي نجده في «حكمة الإشراق» فيقول هكذا: «العالم ما خلا قط عن الحكم وعن شخص قائم بها، عنده الحجج والبيانات»<sup>(1)</sup>. من هو هذا الشخص القائم بالحكمة الذي عنده الحجج والبيانات؟ هل هو النبي؟ في مكان آخر من الكتاب نفسه يصفه بأنه « الخليفة الله في أرضه»<sup>(2)</sup>. فهل هذه الصفة تعني النبي في مصطلح السهروردي؟ كلا إطلاقاً.. إن هذه الصفة تتردد عنده مراراً حاملة معاني ورموزاً إشراقية لا علاقة لها بمعنى «النبوة» ودلائلها الإسلامية. فالنفس الإنسانية (الأسفهندية) خليفة «النور الأعلى» في العالم الأرضي، وهي «ال الخليفة الكبرى». والنار أيضاً « الخليفة»، وهي «ال الخليفة الصغرى»<sup>(3)</sup>. على أن السهروردي يقطع كل احتمال بأنه أراد النبي في عبارة « الخليفة الله في أرضه». فقد استعمل هذه العبارة في موضع آخر من الكتاب نفسه بحيث جاءت نصاً على معاني ليس معنى النبي بينها أبلة، ففي معرض كلامه على النار، يقول ما نصه: «.. والنار لها الخلافة الصغرى في الأرض، كما أن النفوس الكاملة لها الخلافة الكبرى، ولله في كل عالم خليفة، كالعقل الأول في عالم العقول، والكواكب ونفوسها في عالم الأفلاك وكذلك في عالم المثال، والنفوس البشرية والأشعة الكوكبية في عالم العناصر، وكذلك النار سيماء في ظلمات الليل»<sup>(4)</sup>. لا نرى مكان النبي في هذا النص؟ ثم هو يزيد المسألة إيضاحاً، حين يشرح مفهوم «ال الخليفة» في نظريته، فيقول: «ومعنى الخليفة كونه متولياً لتدبير الرعية بالإصلاح والحفظ وتدبیر هذا العالم بالنفوس، والنار لها الخلافة الصغرى، لأنها تخلف الأشعة الكوكبية في الليالي المظلمة وتصلح الأغذية وتنضح الأشياء النية، فخلافتها صغرى لأن نور الإنسان مجرد المدبر، وهو نفسه الناطقة، تتصرف في النار، أي في نورها العارض، فكأنها آلة للإنسان،

(1) المصدر السابق، ص 2.

(2 و 3) المصدر نفسه، ص 422 – 423 – 427 – 435 .

(4) المصدر نفسه: المقالة الرابعة، الفصل الثاني.

وبهـما – أي النار والنفس – تم الخلافان...»<sup>(1)</sup>.

فكيف يمكن إذن – بعد هذا كله – أن يقال بأن عبارة «خليفة الله في أرضه» تعني النبي، أو يحتمل أن تعنيه؟ وإذا كان لا بد من تأويل هذه العبارة لكي تدل على شخص بشري، فلدينا نص آخر في المصدر نفسه يفهم منه أنه يقصد «الإمام» بمفهومه الشيعي أو الإسماعيلي، وقد يكون إلى المفهوم التصوفي أقرب، لأنه يصرح في هذا النص بأن هذا الإمام «.. هو ما يسميه كافة المتصوفة باسم القطب»<sup>(2)</sup>.

\* \* \*

بعد كل ذلك نضيف أمراً حاسماً في هذه المسألة:

هنا نعود إلى رسالة السهروردي المسمى بـ «صفير سيمورغ» وما جاء فيها من تصنيف مراتب «العارفين»<sup>(3)</sup>. فهو ينتهي في عرض هذه المراتب إلى أن الوالصلين إلى «مقام الفحول من الأنبياء والحكماء» حين يصلون إلى هذا المقام «تفنى لديهم كلمات: هو، وأنت، وأنا في بحر الفناء. وهناك تسقط الأوامر والنواهي»<sup>(4)</sup>. أي تسقط عنهم تكاليف الشريعة. وهذه النهاية هي ما عيناه بالأمر الحاسم في هذه المسألة.

إن سقوط الشريعة عن المتقدمين في التجربة الصوفية، مما يحدد الموقف الفلسفـي والإيديولوجي للتـصوف بعامة وللـفلسفة الإـشـراقـية بـخـاصـة، أيـ هوـ الذي يـحدـدـ – أـخـيرـاًـ – نـظـرـتـهـمـ إـلـىـ النـبـوـةـ وـالـوـحـيـ وـالـشـرـيـعـةـ مـبـدـيـاًـ.ـ أـعـنيـ هـذـهـ النـظـرـةـ التـيـ كـانـتـ – فـيـ الأـسـاسـ – الصـيـغـةـ النـظـرـيـةـ الـمعـبـرـةـ عـنـ رـفـضـ النـظـامـ الـاجـتـمـاعـيـ السـائـدـ.ـ لـذـاـ لـاـ نـسـتـطـعـ أـنـ نـجـارـيـ الـمـؤـرـخـينـ فـيـ زـعـمـهـمـ مـنـ أـنـ قـتـلـ السـهـرـورـدـيـ كـانـ نـتـيـجـةـ لـاـنـصـيـاعـ السـلـطـةـ الـحـاكـمـةـ حـيـنـذـاـكـ لـضـفـطـ الـفـقـهـاءـ السـنـيـنـ.ـ فـالـوـاقـعـ أـنـ مـنـطـقـ الـأـشـيـاءـ،ـ فـيـ هـذـاـ الـمـوـضـوعـ،ـ يـقتـضـيـ أـنـ تـكـونـ

(1) أصول الفلسفة الإشراقية، ص 19.

(2) حكمـةـ الـإـشـراقـ،ـ صـ 20ـ – 24ـ.

(3) راجـعـ صـ 33ـ – 48ـ مـنـ الـمـجـلـدـ الـرـابـعـ.

(4) راجـعـ أـبـوـ رـيـانـ،ـ الـمـرـجـعـ السـابـقـ،ـ صـ 300ـ.

محاكمة السهوروبي ومقتله نتيجة لقرار من ذوي السلطة أنفسهم، وأن يكون ضغط الفقهاء انعكاساً لهذا القرار<sup>(١)</sup>.

## ٩ - أزلية العالم

لقد أشرنا أكثر من مرة إلى ظاهرة فقدان التجانس المطلق في الفلسفات المثالية. وهذه الظاهرة موجودة أيضاً في الفلسفات المادية التي سبقت الماركسية. من هنا قلما نجد فلسفة مثالية خالصة. ففي الكثير من التعاليم الفلسفية المثلية نثر على جوانب مادية. إن لهذه الظاهرة أساسها الواقعي الذي يفرضه الوجود الموضوعي للمادة، مهما حاول الإيديولوجيون المثاليون الهروب من هذا الواقع، بوعي أم بغير وعي. وهذا ما يصدق على فلسفة الإشراق، وعلى المنابع المختلفة التي اشتقت منها العناصر المكونة لهذه الفلسفة. فقد رأينا، خلال ما سبق عرضه من إشراقية السهوروبي، إنها - من حيث الاتجاه العام - مثالية، لأن المبادئ النظرية التي تقوم بها مثالية. ولكن التهافت الكائن داخل كل فلسفة من هذا النوع قد يستدرجها، بصورة عفوية، إلى موقع مادية. وأن لدينا الآن نموذجاً لهذه الظاهرة نجد أمثالاً له عند كل من أفلاطون وأرسطو والأفلاطونية المحدثة سنشير إلى بعضها أثناء مقارنة موقف الكندي بمواضف فلسفات «الأوائل» من قضية

(١) بشأن محاكمة السهوروبي يمكن أن نضيف إلى رأينا في موقفه من النبوة ما تنتطوي عليه هذه المحاكمة من دلالات أخرى على ذلك الموقف الذي استنتاجاه. ففي رواية العmad الأصفهاني عن مقتل السهوروبي أن الفقهاء الذين تولوا محاكمته وجهوا إليه تهمة القول في مؤلفاته بأن الله قادر على أن يخلق نبياً بعد النبي محمد، وأنه هو لم ينكر التهمة، بل حصر دفاعه في إثبات قدرة الله على ذلك (أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، ص ١٧ - ١٨. راجع كتاب «البستان الجامع لتواريخ لزمان» لعماد الدين الأصفهاني، نشرة كلود كاهن ١٩٣٧ - ١٩٣٨). فإذا صحت هذه الرواية التي تفرد بها العmad الأصفهاني، ينكشف أن السهوروبي كان يقول بانتهاء نبوة محمد. وهذا الموقف تعبير آخر عن المدلول الاجتماعي - الإيديولوجي. لأن القول بإنتهاء النبوة المحمدية هو شكل من الرفض للنظام الإيديولوجي الذي يستند إليه النظام الاجتماعي - السياسي لدولة الخلافة.

## «العالم: مبدأ ومصيرًا».

إن مسألة قدم العالم (أزليته) مسألة مادية أصلاً، فهي تعني قدم المادة، وتنتفي فكرة «الخلق». فأي موقف فلوفي يحكم بأن العالم قديم، هو – بحد ذاته، موضوعياً – موقف مادي، وإن صدر ضمن شكل مثالي، أو كان نتاج موقف آخرى ذات توجه مثالي. لكنه يبقى، في الحالين، موقفاً مادياً جزئياً، بمعنى أنه لا يغير من طبيعة الكل الذي يرتبط به. هكذا الشأن في الفلسفة الإشراقية كما صاغها السهوروبي. غير أن الأمر الجدير بالانتباه هنا أن السهوروبي كان على وعي ل موقفه في هذه المسألة، فلم يترك لنا أن نكتشف هذا الموقف عنده اكتشافاً، بل كشفه هو بنفسه إذ وضع له قاعدته النظرية الفلسفية على أساس مقوله التلازم الاحتمي – بحكم العقل – بين العلة ومعلولها<sup>(1)</sup>. فلتنظر إذن في صياغة هذا الموقف:

يبدأ السهوروبي صياغة موقفه هنا بتحديد مفهومه عن «العالم». فهو يحدد العالم، أولاً، بأنه ما سوى الله. ثم يقسم هذا العالم إلى «ما سوى الله» إلى قسمين: قديم، حادث. فالأول (القديم) يشمل: العقول، والأفلاك، ونفوس الأفلاك، وكليات العناصر ولوازمها الأولية، أي الملازمات لها بالضرورة من الحركة السرمدية والزمان. والثاني (الحادث) ما عدا ذلك. وهذا يشمل العناصر نفسها، أو الموجودات الجزئية، أي أشياء العالم المادي المشخصة. لكن حدوث هذا القسم الثاني من العالم ليس مطلقاً، وإنما هو حدوث نسبي، أي أن الموجودات الجزئية (المادية) حادثة بالنسبة إلى القسم الأول من العالم لكونه «أعلى» منها في مراتب التصنيف الإشراقي. ومنعنى حدوثها النسبي أنها قديمة أيضاً، بحكم تبعيتها للعالم

(1) يفسر السهوروبي ذلك بأن «الشيء الذي يتوقف وجوده على شيء آخر فإنه يكون موجوداً متى وجد هذا الشيء»، ثم يطبق ذلك على العلاقة بين الله والعالم فيقول: «... والعالم معلول لله، والله أزلي، وإنما فالعالم أزلي. وقد قررنا ذلك لاستحالة تخلف المعلول عن العلة»، ولذا «لا يمكن أن يكون هناك قبل أو بعد في ما يخص بنور الأنوار وما يصدر عنه» (حكمة الإشراق، المقالة 3، الفصلين 1 و3).

«الأعلى»، أي بحكم كونها مشمولة بنظام الأنوار الإشراقية الأزلية. فإنه ما دام فيض هذه الأنوار أزلياً أبداً، فكل ما يصله شيء من هذا الفيض - مهما كان ضئيلاً - فهو أزلي أبدي كذلك<sup>(1)</sup>.

وإذا استخدمنا التعبير المعاصر، وفق المادوية الديالكتيكية، أمكن القول بأن ما لحظه السهروردي من حدوث النسبي في العناصر<sup>(2)</sup>، مع كونها أزلية أبدية بالتالي، ربما كان تعبيراً تاريخياً عن حركة التغير والصيروة فيها. فهل تراه استخلاص، بحدس فلسفى عفوياً، فكرة «الحدث النسبي» من لحاظه ما يتواجد على العالم المادي من كثيفات التغير والصيروة، رغم انتهاءه إلى القول بقدم هذا العالم نفسه تبعاً لقدم العالم «الأعلى»؟ وهل يمكن، إذن، أن نقول إن السهروردي قد لامس هذه الحقيقة، بعفوية، كشكل ساذج أو غامض من أشكال انعكاس الواقع المادي الموضوعي على الوعي الفلسفى؟ ومن جهة أخرى: أليس في كلامه على حدوث العناصر وقدمها ما يتناقض مع موقفه العدمي من قضية وجودها، أي مع قوله بنفي كونها جواهر عينية، والتزامه بكونها، ذات وجود اعتباري عقلي، أو وهي، فقط؟

إن الكلام على حدوث الشيء أو قدمه، هو نوع من الاعتراف بوجوده الموضوعي. فكيف يحل السهروردي هذا التناقض؟

مهما يكن، فإن المسألة الآن هي أن السهروردي ينتهي إلى القول بأن العالم بقسميه: السماوي والأرضي، قديم (أزلي أبدي). وهذا موقف مادي

(1) المصدر السابق، راجع أيضاً أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، ص 246 - 248.

(2) ينبغي أن نذكر هنا أن «العناصر» عند السهروردي ثلاثة، لا أربعة كما هي عند الأرسطيين. وهي: التراب، والماء، والهواء. أما النار، فليست في مذهبة عنصراً أرضياً، وإنما هي من العالم «النوراني»، ويقرن منزلتها «النورانية» بمنزلة النفس، ويعتبرهما كليهما خليقتين للنور الأعلى في عالم الأرض. ولكن النفس هي «ال الخليفة»، والنار هي «الخليفة الصغرى»، «ولله في كل عالم خليفة»، وبالنفس والنار «تم الخلافتان صغرى وكبرى». فلذلك أمر الفرس بالتوجه إليها - أي النار - في ما مضى من الزمان». (راجع حكمة الإشراق، ص 422 - 423، 427 - 435).

بعد ذاته، كما قلنا، أي بصرف النظر – أولاً – عن كونه موقفاً جزئياً لا يغير من الطبيعة المثالية التي تسود نظامه الفلسفـي الإـشـراـقي كـكـلـ. وبـصـرـفـ النـظـرـ – ثـانـيـاـ – عن كـوـنـ هـذـاـ المـوـقـفـ صـدـرـ عـنـ وـعـيـ مـنـهـ لـمـدـلـولـهـ المـادـيـ، أمـ اـسـاقـ إـلـيـهـ بـحـكـمـ مـنـطـقـ القـانـونـ الـذـيـ أـسـسـ عـلـيـهـ فـكـرـةـ أـزـلـيـةـ العـالـمـ (قـانـونـ العـلـىـ). ولـكـنـ، مـنـ الـواـضـحـ – مـعـ ذـلـكـ – أـنـ كـانـ عـلـىـ وـعـيـ بـأـنـ المـدـلـولـ الـجـوـهـريـ لـلـقـوـلـ بـأـزـلـيـةـ العـالـمـ: نـفـيـ فـكـرـةـ «ـالـخـلـقـ»ـ، أـوـ بـالـأـقـلـ: نـفـيـ الـمـسـلـمـةـ الـلاـهـوـتـيـةـ الـقـائـلـةـ بـخـلـقـ العـالـمـ مـنـ الـعـدـمـ. فـهـوـ يـقـولـ صـرـاحـةـ: «ـإـنـ نـورـ الـأـنـوارـ، وـالـأـنـوارـ الـقـاهـرـةـ، لـاـ يـمـكـنـ أـنـ يـحـصـلـ مـنـهـ شـيـءـ بـعـدـ أـنـ لـمـ يـكـنـ مـوـجـودـاـ..ـ»<sup>(1)</sup>.

## 10 - وأزلية الحركة والزمان

وقد دعم السهروردي موقفه من أزلية العالم، بموقفه من أزلية الحركة والزمان، وبذلك اقترب خطوة أخرى من التزعة المادية.

ليست أهمية هذا الموقف الأخير منحصرة في الاعتراف بأزلية الحركة والزمان بذاتهما. بل الأهمية هنا – بالدرجة الأولى – أن يكون هذا الاعتراف قائماً عند السهروردي على رؤية التلازم بين العالم والحركة، ثم رؤية التلازم بين الحركة والزمان. ولا شك أن هذه الرؤية الجديرة باهتمامنا كان لها أساس سابق من افتراضات الفلسفـةـ اليـونـانـيـنـ الـقـدـامـيـ، منـ جـهـةـ أولـيـ..ـ كـمـ كـانـ لـهـ – منـ جـهـةـ ثـانـيـةـ – أـسـاسـ يـمـكـنـ القـوـلـ إـنـ الـأـسـاسـ الـمـبـاـشـرـ لـرـؤـيـةـ السـهـرـوـرـدـيـ هـذـهـ. وـهـوـ مـاـ أـنـجـزـهـ التـقـدـمـ النـسـبـيـ لـلـعـلـومـ الـطـبـيـعـيـةـ عـنـ الـعـرـبـ خـلـالـ أـربـعـةـ قـرـونـ سـيـقـتـ عـصـرـ السـهـرـوـرـدـيـ. وـنـعـنـيـ – خـصـوصـاـ – مـاـ أـنـجـزـهـ هـذـاـ التـقـدـمـ فـيـ حـقـوـلـ عـلـومـ الـفـلـكـ وـالـمـيـكـانـيـكـ وـالـفـيـزـيـاءـ، وـاستـخـدـامـ الـطـرـقـ الـعـمـلـيـةـ الـتـجـرـبـيـةـ فـيـ مـبـاـحـثـ هـذـهـ الـعـلـومـ. فـقـدـ كـانـ مـنـ شـأنـ النـتـائـجـ

(1) حـكـمةـ الإـشـراقـ: الـمـقـاـلـةـ الثـالـثـةـ، الفـصـلـ الـأـوـلـ. يـبـرـهـنـ السـهـرـوـرـدـيـ عـلـىـ هـذـهـ الـمـوـضـوعـةـ بـمـقـتضـىـ قـانـونـ الـعـلـىـ أـيـضاـ، رـاجـعـ الـهـامـشـ رقمـ 58.

التي وصل إليها الفلاسفة الإسلاميون العلماء بممارسة التجارب العملية - إلى جانب الفكر النظري - في هذه العلوم، أن تتعكس بشكل ما حتى في أدبيات الفكر الفلسفية الصوفية الإشراقي.. إن تطور معارف العرب بشأن حركة الأجرام الفلكية والحركة الميكانيكية وأنواع الحركة الأخرى التي عرفوها في مباحث المناخ والصوت والضوء والحرارة وغيرها<sup>(1)</sup>، لم يكن له أن يظل بعيداً عن عناصر التكوين الفكري لمثقف كبير في مستوى السهوروبي عاش في القرن السادس الهجري (= الثاني عشر)، ثم لم يكن له - وقد دخل في عناصر تكوينه الفكري - إلا أن يترك آثاره في الصورة التي يتصورها للعالم، مهما «اغتربت» هذه الصورة بوضعها الصوفي الإشراقي عن عالم الواقع المادي. إن التزام السهوروبي التزاماً صارماً ب العلاقة العلية بين أشياء الوجود كلها التي بني منها نظامه الإشراقي، بوصفه كون هذه العلاقة قانوناً ضرورياً في نظام العالم - نقول: إن التزامه هذا، إنما يمثل مظهراً آخر من مظاهر الارتباط بالنتائج التي كان لا بد أن تنشأ عن التزاوج، نظرياً وتجاربياً، بين الفلسفة والعلم في المجتمع العربي - الإسلامي خلال «العصر الذهبي» لنهضة العرب الفكرية. وقد رأينا، في الفقرة السابقة، كيف أدى به هذا الالتزام الصارم بقانون العلية إلى الاعتراف بأزلية الوجود كله، حتى الوجود المادي، رغم مناقضة ذلك لمحصلة نظرته المثالية التي تنكر الوجود الحقيقي لعالم المادة. وهذا الواقع نفسه هو الذي أدى به إلى رؤية الحركة كامر ملازم لوجود العالم كله لزوماً أولياً، أي ضرورياً<sup>(2)</sup>. فإذا كان قد رأى أن العالم أزلي، فلا بد إذن - بناء على هذه الملازمة - أن تكون الحركة أزلية كذلك. وبما أن الزمان، عند السهوروبي - هو «مقدار الحركة»، فلا بد أيضاً أن يكون الزمان أزلياً، لا بداية له ولا نهاية<sup>(3)</sup>.

(1) راجع - مثلاً - قدرى حافظ طوقان، العلوم عند العرب، القاهرة 1956، ص 31  
- 66.

(2) حكم الإشراق، المقالة الثالثة، الفصل الأول.

(3) المصدر السابق.

في مجال الحركة نرى نظام الوجود العلوي والأرضي، في صيغته الإشراقية، نظاماً حركياً شاملاً. فكل وحداته، صعوداً ونزولاً، مشاهدة وإشراكاً، متحركة بصورة ديناميكية مستمرة دون انقطاع. لأن طريق المشاهدة، وطريق الإشراق، كلاهما يتقوم بالحركة، أي أنه هو نفسه حركة. وانقطاع هذه الحركة يعني انقطاعاً وجودياً ومعرفياً معاً. وفي العنصريةات - وخاصة - تتلازم الحركة والحرارة. لذلك كانت النار «أعلى حركة وأتم حرارة من بقية العناصر»<sup>(1)</sup>.

إن هذه الديناميكية، التي هي عماد البناء الوجودي الإشراقي بكامله، هي - من بعض وجهها - انعكاس لديناميكية الواقع المادي نفسه، ولكن بشكل يبدو كأنه صادر من خارج الواقع، إذ الحركة في هذا البناء، كما وضعها السهوروبي، ليست قائمة في داخل الأشياء، بل تأتيها من إشارات الأنوار «العقلية» المتسلسلة، ومصدرها الأول «نور الأنوار» (الله). ورغم ذلك يمكن القول إنها واقعية المضمن، ميتافيزيقية الشكل. لهذا يمكن أيضاً فهمها كتعبير عن إدراك واقعي لوحدة الوجود والحركة في صيغة تصوفية إشراقية. أما الناقض الصارخ بين محتوى هذا الإدراك وصيغته الفلسفية، فيرجع - بأعمق أبعاده - إلى كونه إحدى الظاهرات الفكرية التي تمثل، بطريقتها الخاصة المعقدة، اشتداد التناقضات الاجتماعية والسياسية داخل المجتمع العربي - الإسلامي، في عصر السهوروبي. وقد أوضحنا سابقاً<sup>(2)</sup> واقع الظروف التاريخية التي أنتجت هذه التناقضات.

وبالإجمال، من الممكن تحليل موقف السهوروبي هنا على الرسم الآتي: لقد تصور نظامه الإشراقي، من حيث الحركة، وفقاً للصورة التي انطبع في إدراكه الفلسفي عن عالم الوجود الواقعي وحركته التي هي شكل هذا الوجود. لذلك كانت الحركة عماد النظام الإشراقي، لا وجود له إلا بها، ولا استمرارية له إلا باستمراريتها، «فdam تجدد الإشارات بتجدد الحركات،

(1) المصدر نفسه: المقالة الرابعة، الفصل الثاني.

(2) راجع ص 144 – 146 من هذا الجزء.

ودام تجدد الحركات بتجدد الإشارات<sup>(1)</sup>. أما من حيث بعد الاجتماعي لهذا النظام، فقد جاء التناقض الداخلي بين بنائه الإشراقي الغبية الفوقة وبين أساسها الواقعي المادي، مظهراً - مباشراً أو غير مباشر - للتناقض القائم في داخل المجتمع، ونتيجة لاهتزاز القيم الاجتماعية والفكرية الذي كان نتاج التأزم البالغ في تناقضات هذا المجتمع.

## ج – الأساس المادي لفكرة «الوسائل».. في التصوف الإسلامي

### 1 – ظاهرة مشتركة

إذا كانت خطوط الصورة التي وقفنا عندها طويلاً، في مجال التصور الإشراقي، قد اجتمعت على الشكل الذي رأيناه، أولاً، عند الإمام عيسى، ورأيناه ثانياً عند أهل الفلسفة الإشراقيَّة التي تكاملت في مذهب السهروردي – فإن بعض هذه الخطوط وما يشابهها قد وجدت أيضاً، لكن متفرقة، عند كثير من المذاهب والفرق الدائرة في فلك الإسلاميات، لا سيما منها تلك الفرق المسماة بـ «الغلاة» أو «الغاليلية».

إن الظاهرة المشتركة بين هذه جمِيعاً، كانت تبرز، أكثر فأكثر، كلما تقدم القرن الرابع الهجري (= العاشر)، ثم كلما مضينا قليلاً قليلاً مع القرن الخامس (= الحادي عشر)، فما بعدها. وهي ظاهرة تعدد «الوسائل» الفلكية «الروحانية» في علاقة الإنسان مع الله، وإضافة «الأنوار الإلهية» على «شخصيات» بشرية ترتفع بهم هذه «الأنوار» إلى مقامات الإمامة أو النبوة، حتى الألوهة!

فهل كان بروز هذه الظاهرة «عملية» داخلية مجردة اعتملت داخل حركة

(1) السهروردي، هيكل النور، ص 70.

التصوف، أو الحركة «العرفانية» بديناميكيتها الذاتية الخاصة، أو بفعل تسرب التيارات الفلسفية ذات التزاعات الصوفية الإشراقية إليها من مصادر عالمية مختلفة (فارس، الهند، اليونان، المدرسة الإسكندرانية) – أي هل كان ذلك كله بمعزل عن حركة الواقع الاجتماعي داخل المجتمع العربي – الإسلامي؟

## 2 – جوهر الظاهرة

إن الأخذ بمثل هذا التصور للمسألة، إنما هو نوع من الاستسلام لتراثات الفكر المثالي دون أساس من الحقيقة الموضوعية والعلم. ولكن النظر للمسألة في ضوء التحليل العلمي يرشدنا – بحق – إلى طريق آخر في تفسير هذه الظاهرة، فنراها تعبر تعبيراً تاريخياً، بديناميكية فكرية خاصة، عن الاتجاه العام لحركة التغيرات الاجتماعية والسياسية منذ ما بعد العصر العباسي الأول.

نقول: تعبر تعبيراً «تاريخياً»، لأن شكل الظاهرة، أو شكل التعبير الذي تحمله هذه الظاهرة، مرتبط «بتاريخيتها»، أي بالظروف الزمنية والاجتماعية التي حدثت فيها تلك التغيرات. وهذا هو سر كونها – أي الظاهرة – تعبيراً غبياً عن جوهرها الواقعي. فهي رغم مظهرها الغيبي تبقى تعبيراً عن هذا الجوهر. فما هو جوهرها الواقعي ذاك؟ وما هي التغيرات الواقعية تلك؟ رأينا، قبلاً، كيف بدأت حركة «التصوف الإسلامي» الفلسفية برفض «النظرية» الرسمية القائمة علىربط علاقة الإنسان مع الله بالشريعة، لتحول محلها «نظريّة» العلاقة المباشرة مع الله دون وساطة. ورأينا كيف كان ذلك تعبيراً عن رفض المحتوى الإيديولوجي «للنظرية» الرسمية، أي رفض النظام الاجتماعي المؤسس على علاقة الانفصال المطلق بين سلطة هذا النظام وفئات الناس الذين يحكمهم.

كان التصوف الفلسفي يتوجه حينذاك هذا التوجه، حين كانت سلطة النظام الاجتماعي السائد ذات «مركزية» مطلقة بالنسبة للخلافة والخليفة. لذلك كان شكل الرفض والتحدي الفكري والإيديولوجي لعلاقة الانفصال

المطلق بين السلطة و«الرعية»، يتوجه نحو رفض الوساطة اللاهوتية، بصورة مطلقة أيضاً، كأساس نظري لرفض الانفصال نفسه.

ولكن الأمور أخذت تتغير منذ خلافة المتوكل فيما بعد. كان التغيير يحدث باتجاه تفكك «المركبة» – أي مركزية الحكم – وتعدد «الوسائل» بين «مركز» الحكم، والمجتمع، بقدر تعدد ذوي السلطات من الأمراء والقواد العسكريين وأصحاب الإقطاعيات المستقلة في مختلف أقاليم الإمبراطورية، وما كان يرافق ذلك، أو ما يتبع عنه، من تفاقم عوامل الضعف في القوى المنتجة الريفية، وازدياد نمو الفئة التجارية والفئة الحرفية بشكلهما التاريخي المعين في هذه المنطقة.

إن كل ذلك كان من شأنه أن يدفع إلى السطح مظاهر الخلل والاهتزاز في البنية العامة للنظام الاجتماعي السائد، كلما اشتد الصراع – أكثر فأكثر – بوجهيه: الطبقي، والفتوي.. أي الصراع – الأصل بين أهل النظام و«الرعية» والصراع – الفرع بين فئات القوى المسيطرة إقطاعياً وسياسياً، التي كانت تزداد انتشاراً على نفسها بازدياد عدد الدوليات الإقليمية المستقلة عن المركز، والمتحورة دموياً في أكثر الأحيان وأكثر الحالات.

### 3 – النواة الثورية في الفكر التصوفى

هذه التغيرات الحادة أخذت تعكس انعكاسات مختلفة نوعياً على الأشكال الفكرية. ويبدو لنا أن هذه الانعكاسات برزت، بصورة واضحة وسريعة، في الفكر التصوفي. وليس غريباً أن نزعم أن هذا الفكر كان الأكثر ثورية في تلك المرحلة التاريخية، رغم طابعه المثالي والغبي. ذلك بفضل المدلول الإيديولوجي الذي كان يحتويه حينذاك، وهو رفضه المستند النظري اللاهوتي لإيديولوجية النظام الاجتماعي السائد. ولا حاجة بنا لشرح هذه النقطة بعد أن شرحناها سابقاً غير مرة.

ويبدو لنا أيضاً أن تلك الانعكاسات على الفكر التصوفي أدخلت فيه تحولاً مدهشاً. فإنه، بعد أن كان يلتزم فكرة العلاقة المباشرة مع الله،

رافضاً تدخل «الوسائط» في هذه العلاقة، نراه الآن يلتزم تعدد «الوسائط». وكان ظهور الفكر الإشراقي ذروة هذا التحول. فقد بني هذا الفكر - كمارأينا سابقاً - عالماً حاشداً «بالوسائل» الإشراقة بين الإنسان و«نور الأنوار». وهو عالمٌ زاخر بالحياة والحركة يصل الأرض بالسماء، والسماء بالأرض، بوساطة سلم صاعد وهابط من المراتب والدرجات تتدخل بينها «العقل» الفلكلية، و«النفوس» البشرية، بحيث «تأنسن» عوالم السماء، و«تأتله» عوالم الأرض.

ومهما حاول هذا العالم الإشراقي تقنيع «وجوداته» كلها، حتى حركته السرمدية، بقناع ميتافيزيقي متوجه بالإشراقات «الإلهية»، فإن وجهه الحقيقي، أي محتواه الواقعي - والاجتماعي بالأخص - لم يكن ممكناً أن يختفي وراء ذلك القناع الباهر.

إننا نجد هذا التحول، في التصوف الفلسفى، مرتبطاً - على نحو خاص - بذلك الواقع التاريخي، أي واقع التغير في أشكال السلطة السياسية للنظام الاجتماعي المسيطرة، وفي بنية هذا النظام نفسها. نقصد أن نقول - كخلاصة لما تقدم - إن التزام العلاقة المباشرة مع الله، في الفكر التصوفى من قبل، كان هو شكل التحدى للنظام الاجتماعى، حين كان هذا النظام «مركزاً» قوى المركزية بوجه مطلق. ولكن، بعد أن تفككت «مركزيته» وتعددت سلطات الحكم، تغير شكل التحدى إلى شكل جديد. فقد أصبح الرفض والتحدي يتوجهان إلى أكثر من سلطة سياسية، وإلى أكثر من فئة داخل الطبقة المسيطرة الواحدة، وهي جمِيعاً تقاسماً، إما بالقهر أو بالمساومة، مغامن النظام على حساب جماهير الكادحين المستغلين والمُضطهدِين.

إن وحدات السلسلة الإشراقة المتعددة كوسائل بين الأرض والسماء، هي الصورة الفكرية «الطباوية» للعالم كما كان يحلم به المفكرون الثوريون بالنسبة لذلك العصر، وهي الصورة الأكثر «نورانية» التي تتحدى السلطات الأكثر «ظلمانية». وبناء على ذلك يكون «النور» و«الظلمام» في الفلسفة الإشراقة يمثلان صورة تجريدية لعالمين متقابلين: أحدهما عالم «الإشراق

الروحياني» أو عالم الحلم الطوباوي. والآخر عالم الواقع الاجتماعي الملمس، عالم القهر والجور. فهما - أي النور والظلم - إذن، في حقيقة الأمر، رمزان: رمز للسعادة في العالم «الإشرافي»، ورمز للشقاء في عالم الأرض.

هذا هو معنى الرفض والتحدي بشكله الجديد في الفكر الصوفي الإشرافي. وهذا هو منطلق الواقع الحقيقي القائم وراء مأساة السهروري وقتلها بعد محاكمة «فقهية» صورية درامية تيكية أخفى بها السلطان الحاكم وجهه «بقناع الفقهاء» المأمورين، لا الأمررين! ..

#### 4 - ثورية... ولكن «ميتة»!

غير أن «ثورية» الرفض والتحدي هذه بقيت منغلقة على عالمها في أبراج المستحيل، حاملة في ذاتها شهادة قصورها وعجزها عن التحول إلى ثورية فعلية فاعلة، أي إلى قوة مادية تتحقق معنى رفضها «الثوري». إنه العجز الذاتي الكامن في أساس النظرية والتجربة المستحيلة كليهما، سواء تحددت فيهما علاقة الإنسان مع الله بطريق «الكشف» المباشر دون وساطة، أم بطريق «الإشرافات» المتعددة الوسائل. وقد أوضحنا، قبل، مصدر هذا العجز الذاتي<sup>(1)</sup> الذي يدمغ ثورية الفكر الصوفي كله بكلونها ثورية ولدت «ميتة»!. ولكن، رغم ذلك، تبقى هناك قضية تاريخية لا شك فيها، هي أن هذا الفكر حمل وحده في تاريخ الصراع الاجتماعي، داخل المجتمع العربي - الإسلامي، علامة الانتفاض والتمرد على الإيديولوجية «الرسمية» اللاهوتية التي لم يستطع الفكر الفلسفـي العقلاني أن يتفرض عليها ويتمرد إلا جزئياً وبطريقة ملتوية شديدة الحذر، لأنه بقي مشدوداً إلى اللاهوتية بعد من الخيوط الظاهرة والخفية.. غير أن ذلك لم يدفع عنه، ولا مرة، أذى الإرهاب والاضطهاد من حماة اللاهوتية هذه.

(1) راجع ص 145 من هذا الجزء.

## «وحدة الوجود» ومذهب ابن عربي

### 1 - في المصطلح والتاريخ

فكرة «وحدة الوجود» تلتقي، في تاريخ «التصوف الإسلامي»، باسم محب الدين بن عربي أحد كبار الصوفية العرب ذوي الشهرة الأوسع والتأثير الأعمق في الفكر الصوفي الفلسفـي خلال الزمن المتأخر من العصور الوسطى<sup>(1)</sup>. هذه الفكرة اقترنـت باسمه مصطلحاً ومضموناً معاً. فإن مصطلح «وحدة الوجود»، بالرغم من ترددـه في المذاهب الصوفـية التي سبقـت مذهـبه، لم يستقرـ كـمصطلـح صـوفـي معـترـف به يـعـبر عن اـتجـاه مـحدـد في تـفسـير «الـتوـحـيد» في الفـهـم الصـوفـي، إـلا في مـذـهـب ابن عـربـي، الذـي أـكـسـبـ هذا المصـطلـح مـضـمـونـاً جـديـداً يـمـكـنـنا أن نـرـى فـيه مـحاـوـلـة جـديـدة عندـ المـتصـوفـة الإـسـلامـيـن لـمعـالـجـة اـسـتـحـالـة الجـمـع بـينـ الـوـحـدـة المـطـلـقـة لـلـذـات الإـلـاهـيـة وـعدـمـ انـفـصالـها عنـ العـالـمـ.

نـقـولـ: إنـها مـحاـوـلـة جـديـدة، وجـريـثـة أـيـضاً. وـرـبـما كـانـت جـرـأـتها بـالـذـاتـ مصدرـ تـأـيـرـها القـويـ فيـ أـدـبـياتـ الصـوفـيـة الإـسـلامـيـن مـنـذـ عـصـرـ ابنـ عـربـيـ حتىـ الـأـزـمـنـةـ الـأـخـيـرـةـ. فـلـمـاـذـاـ هيـ جـريـثـةـ. إنـهاـ كـذـلـكـ، لأنـ فـكـرةـ «ـوـحـدـةـ الـوـجـودـ»ـ كـانـتـ دـائـمـاًـ، قبلـ ابنـ عـربـيـ، تـرـدـدـ فيـ الـفـكـرـ الصـوفـيـ باـحـتـراـسـ

(1) هو أبو بكر محمد بن عربي الطائي (نسبة إلى قبيلة طيء العربية). ولد في بلدة مرسىـهـ بالـأنـدـلسـ (560ـهـ/1164ـمـ). عـاشـ فيـ موـطـنـهـ الـأنـدـلسـ نـحوـ 38ـ سـنـةـ، وـعـاـشـ بـقـيـةـ عمرـهـ فيـ المـشـرقـ. مـاتـ فيـ دـمـشـقـ (638ـهـ/1240ـمـ). لـقـبـ بـ «ـمـحـبـ الدـينـ»ـ وـبـ «ـسـلـطـانـ الـعـارـفـينـ»ـ تـعـبـيرـاًـ عـنـ مـنـزـلـتـهـ الصـوفـيـةـ وـ«ـالـعـرـفـانـيـةـ»ـ. وـفـيـ المـشـرقـ كـتـبـ أـحـدـ مـؤـلـفـانـهـ الصـوفـيـةـ الـتـيـ تـشـرـحـ فـكـرةـ «ـوـحـدـةـ الـوـجـودـ»ـ، لاـ سـيـماـ كـتـابـاهـ: «ـالـفـتوـحـاتـ الـمـكـيـةـ»ـ وـ«ـنـصـوصـ الـحـكـمـ»ـ. اـجـتـمـعـ وـابـنـ رـشـدـ فيـ عـصـرـ وـاحـدـ، وـالتـقـيـاـ فيـ قـرـطـبـةـ، وـكـتـبـ ابنـ عـربـيـ فـصـلـاًـ مـمـتـعـاًـ عـنـ هـذـاـ اللـقاءـ فيـ «ـالـفـتوـحـاتـ الـمـكـيـةـ»ـ. (جـ 1ـ، صـ 153ـ ـ 154ـ، طـ. الـقـاهـرـةـ 1329ـهـ).

شديد ويحذر بالغ، بل بالرفض أحياناً<sup>(1)</sup>. ولعل مصدر الاحتراس والحذر، أو الرفض، إما الخضوع لمبدأ «التنقية»، أو التأثيرات الإيديولوجية اللاهوتية، وإما افتقار الفكر نفتها إلى التبلور في صيغة فلسفية صوفية كالتي انتهى إليها ابن عربي.

ولعل هذه الأسباب مجتمعة هي مصدر ذلك الاحتراس والحذر، وذلك الرفض. وربما صح القول إن السبب الأقوى هي تلك المواجهة الحادة التي بُرِزَتْ، أو بلغت ذروتها، في عصر ابن رشد وابن عربي، بين اتجاهي الفكر العربي – الإسلامي الرئيسيين: الاتجاه العقلاني، الذي تخلص عند ابن رشد من النزعة الصوفية نهائياً.. والاتجاه الحدسي الصوفي، الذي اعتمد «الرؤيا» الغيبية، عند ابن عربي، كأساس للمعرفة<sup>(2)</sup>.. ولعل المفهوم المعرق في التجريد الذي اتخذته فكرة «وحدة الوجود» في مذهب ابن عربي، كان التجلّي الأبرز لتلك المواجهة الحادة بين هذين الاتجاهين، كما سُرِّجَ بعد قليل.

(1) نجد مثلاً لهذا الرفض عند السراج الطوسي، من متصوفة القرن الرابع للهجرة، في محاولته الجاهدة تفسير كل كلام صوفي يشير إلى مضمون «وحدة الوجود» تفسيراً ينفي به هذا المضمون. ذلك مثل تفسيره كلاماً لأبي بكر الشبلي (ـ334هـ/945م) في مفهوم التوحيد، ومثل تفسيره كلاماً آخر في الموضوع نفسه قاله رؤيم البغدادي (ـ303هـ/915م)، (راجع «اللمع» للطوسي، ط. القاهرة 1960، ص 50 – 51)، نجد مثلاً آخر لهذا الرفض عند الهجويي (القرن الـ 5هـ/القرن الـ 11) في وصفه «الفناء» الصوفي بأنه فناء إرادة العبد في إرادة الله، لإفقاء وجود العبد في وجود الله (راجع «كشف المحبوب» للهجويي، ترجمة نيكلسون عن الفارسية، ط. ليدن 1911، ص 245). إن كلام الهجويي هذا صريح الدلالة على رفض فكرة «وحدة الوجود».

(2) في رسالة «الأحدية» المنسوبة إلى ابن عربي يقول بشأن معرفة الله: «... ومن الضروري أن تعرفه لا بالعلم، لا بالفعل، لا بالفهم، لا بالتصور، لا بالحسن، لا بالإدراك...» (أنظر ثلاثة حكماء مسلمين، ص 140 – 208).

## 2 – مفهوم «وحدة الوجود»

في عصرنا هذا، عصر المادية الدياليكتيكية، نفهم من تعبير «وحدة الوجود»، بنحو من البداهة، وحدة الوجود المادي، أو الوحدة المادية للعالم، بناء على أن الوحدة الحقيقة لهذا العالم قائمة في ماديته، كما عبر انجلز<sup>(1)</sup>. فالمادة المتحركة هي المنشاً الواحد المشترك لكل ما في هذا العالم، مهما اختلفت وتتنوعت أشكال المادة وأشكال حركتها، سواء بذلك ما يتصل بالطبيعة أم المجتمع. فهي كلها مرتبطة بذلك المنشاً الواحد الشامل، وهي كلها موجودة موضوعياً خارج وعياناً وإحساسنا، وليس وعياناً وإحساسنا موجودين خارجها، أي خارج وحدتها المادية. فليس الوعي البشري سوى خاصة من خواص المادة، لها نظامها الرفيع الأكثر تعقداً ضمن هذه الوحدة ذات التنوع الخصب إلى أبعد ما يمكن تصوره من خصب التنوع.

أما الفلسفات المثالية فتفهم من تعبير «وحدة الوجود» مدلولاً آخر. وإذا اختلفت هذه الفلسفات بتصورات كل منها، في هذا العصر ذاك، لهذا «المدلول الآخر»، فهي تتفق على أن هناك عالماً غير العالم الواقعي المادي: قد يكون عالم «الأرواح» أو عالم «المثل» (أفلاطون)، أو عالم «العقل الكلي» (أفلاطين)، أو عالم «الأنوار الإشرافية» (السهروردي)، أو عالم «الآلهة» (علم اللاهوت)، أو عالم «الفكرة المطلقة» (هيغل)، إلخ.. أما عالمنا الواقعي (المادي) فبعضها يعترف بوجوده إلى جانب أحد تلك العالم «الماورائية»، وبعضها الآخر ينفي وجوده إطلاقاً، ولا يرى الوجود إلا وراء هذا العالم. من هنا تختلف تصورات المثاليين لمفهوم «وحدة الوجود»: فقد تكون وحدة تجمع عالمي ما وراء الطبيعة وعالم الواقع المادي بشكل اتحاد أو حلول أو ما يشبه هذا أو ذاك، عند من يعترف بوجود موضوعي ما لعالم الواقع المادي (المثالية الموضوعية)، وقد تكون

(1) انجلز، آنلي دوهرنغ، ص 42 (الطبعة الروسية).

الوحدة بمعنى أن ليس سوى وجود واحد حقيقي، وأن ما يسمى بعالم الواقع ليس سوى ظلال لذلك الوجود «المماوري» الذي هو وجود الله، أو «المثل» أو «العقل الكلي»، أو «الفكرة» إلخ.. (المثالية الذاتية)<sup>(\*)</sup>.

وأما الفلسفات المادية التي سبقت المادية الدياليكتيكية، فهي بالرغم من اتفاقها على أن لا وجود لغير عالم الواقع المادي، كان بعضها يرى وحدة هذا العالم بمعنى أنه هو وحده الذي تتصور وجوده<sup>(1)</sup>، أي أن هذا العالم واحد، لأن هكذا هو في وعينا، أي أن ما يحدد وحدته هو الوعي، لا وجوده الموضوعي، ولا وحدته المادية.. وبعضها الآخر كان يرى أن وجود هذا العالم هو وحده، كوجوده، ما يحدد وحدته<sup>(2)</sup>. ثم جاءت المادية الدياليكتيكية لتقول إن مادية العالم - إضافة إلى وجوده بالطبع - هي أساس وحدته، وأن مكتشفات العلوم الطبيعية لا تزال باستمرار تثبت صحة هذا المفهوم لوحدة العالم (وحدة الوجود).

ومع ابن عربي، نرانا أمام أحد التصورات المثالية لمفهوم «وحدة الوجود»، كما كانت واردة في الفكر الصوفي عند الإسلاميين. إن الاتجاه الأساس لهذا الفكر، بوجه عام، مثالي، يقوم على تصور عالم ميتافيزيقي، مصدر وجوده ومصدر كل وجود آخر - عند من يعترف بوجود آخر - هو قوة عليا متعلية عن المادة والحركة والزمان والمكان والكيف والكم تعالىًا مطلقاً. وقد رأينا، قبل، كيف أن مختلف المذاهب الصوفية، في النطاق الإسلامي، كانت تتقييد بفكرة «التوحيد» القائمة في جوهر ميتافيزيقا الإسلام، ولا تستطيع، أو تجرؤ، أن تخرج عليها مباشرة، ولكنها - فلسفياً وإيديولوجيًّا - خرجت على «التوحيد» بطريق غير مباشر. وقد رأينا أيضاً كيف أوقتها هذا الشكل من الخروج في مأزق التناقض على نحو يضعها إما

(\*) يعبر مفهوم العقل الكلي ومفهوم الفكرة عن مثالية موضوعية. (الناشر).

(1 و2) راجع «المادية الدياليكتيكية»: تأليف «جماعة من الأساتذة السوفيات»، ترجمة د. بدر الدين السباعي وزميليه، دار الجماهير - دمشق (دون تاريخ)، ص 120. أنظر في هذا المصدر، وفي المصدر السابق، مناقشة أنغلز كلا هذين المفهومين لوحدة الوجود (أو وحدة العالم)، وإثبات خطئهما.

خارج الإسلام قطعاً، وإنما خارج التجربة الصوفية ذاتها، سواء من حيث ضمنها الأنثولوجي - المعرفي المزدوج، أم من حيث مدلولها الإيديولوجي المعارض. أما إصرارها على جمع النقيضين: «الوحدة المطلقة» للذات الإلهية، و«الاتصال» العرفاني بالذات الإلهية في وقت واحد، فهو الإصرار الذي حطم نفسه على صخرة المحال: فلا هو أبقى على «التوحيد»، ولا هو انفع بالخروج على إيديولوجية التوحيد.

انطلاقاً من هذا التصور لمآذق الصوفية الإسلاميّين، نستطيع أن نفهم ترجمة ابن عربي نحو مفهوم للتّوحيد يعالج هذا المآذق في الإطار الصوفي الميتافيزيقي نفسه. هذا المفهوم هو الذي صاغه بشكل نظرية عن «وحدة الوجود». نحن هنا نحلل المشكلة كما تضع نفسها أمام البحث العلمي، وما علينا أن يكون هذا ما قصد إليه ابن عربي، أم لم يخطر هذا بباله قط. فليس قصده أو عدم قصده هو المحدد لفهمنا المشكلة وفق منهجنا العلمي. وإنما الذي يحدد ذلك هو ما تنطق به النصوص الصادرة عنه، وما تحمله هذه النصوص من دلالات أو إشارات مباشرة أو غير مباشرة. فماذا يقول ابن عربي، إذن، في مسألة «وحدة الوجود»؟

نأخذ - أولاً - مفهوم «الوحدة المطلقة» (التنزيه المطلق) لنرى كيف يتصوره، ثم نرى علاقة هذه الوحدة مع العالم كيف تصبح في نظريته؟ لعل أوضح صورة عند ابن عربي لمفهوم «الوحدة المطلقة» نجدها في «رسالة الأحادية»<sup>(1)</sup> حيث يضع الصورة هكذا:

... إنَّه (الله) ليس في شيءٍ ولا شيءٍ فيه، سواء كان داخلاً في، أم خارجاً من (...). حجابه واحدٌ، ولا يحجبه شيءٌ. حجابه اختفاء وجوده في واحدٍ بدُون أيٍّ كافيةٍ. لا أحدٌ يراه سواه - لا نبيٌّ مرسلاً، ولا ولِيٌّ

(1) «رسالة الأحادية»: تسمى أيضاً «كتاب الأجرة» و«كتاب الألف». لم ينشر أصلها العربي بعد، بل نشرت لها ترجمة فرنسية بقلم «عبد الهادي» في مجلة Le Voile d'Iris 34: 15 - 17 (يناير 1933)، و34: 55 - 72 (فبراير 1933) وترجمة إنكليزية بقلم T.H. Weir في Journal of the Royal Asiatic Society (راجع سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ص 208، الهمش 56).

مكمل، لا ملك مقرب يعرفه، نبيه هو، وإرساله هو، وكلمته هو. لقد أرسل نفسه بنفسه لنفسه».

هنا نرى صور التنزيه تزداد إمعاناً في التجريد المطلق. فقاعدة «التجريد» الإطلاقي، إذن، لا تزال هي القاعدة المعتمدة عند ابن عربي، كما كانت عند سابقيه من الصوفية. لكن أضاف إليها هذه الأبعاد الجديدة، الغارقة في التجريد إلى أكثر مما تصوره الأوائل. فإذا انتقلنا معه إلى كتابه «فصوص الحكم» حيث يبني نظريته عن «وحدة الوجود»،رأينا أنه يحرص على إبقاء هذه القاعدة أساساً للنظرية، ويحاول الاحتفاظ ببنائها التجريدي الإطلاقي مع الإصرار على فكرة عدم انفصال الله عن العالم. بذلك يزداد مأزق التناقض حرجاً وعمقاً. لذا نراه يلجأ إلى استحالة جديدة في معالجة الاستحالة الأساسية. فهو يضع فارقاً بين الذات الإلهية وأسمائها الحسنى، لكي يبقى «الذات» في تعالبها المطلق، ويجعل «الأسماء» طرف الاتصال مع العالم، أو طرف «وحدة الوجود».

من هنا يبدأ بناء النظرية:

«لما شاء الحق، سبحانه، من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء، أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت: أن يرى عينه، في كون جامع يحصر الأمر كله، لكونه (الضمير للكون) متصفًا بالوجود، ويظهر به سره إليه: فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه، ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرأة (...). وقد كان الحق، سبحانه، أوجد العالم كله وجود شبح مسوى لا روح فيه، فكان كمراة غير مجلولة. ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوى محلاً إلا وينقل روحًا إلهيًّا عبر عنه بالتفخ فيه<sup>(1)</sup>، وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسوأة لقبول الفيض التجلّي الدائم الذي لم يزل ولا يزال. وما بقي إلا قابل، والقابل لا يكون إلا من فيضه

(1) يشير بذلك إلى الآية القرآنية: ﴿...فَإِذَا سَوَّيْتُمْ وَنَفَّخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوْحِي...﴾ (سورة الحجر - 15، الآية: 29، وسورة صاد - 38، الآية: 72).

الأقدس. فالأمر كله منه: ابتداؤه وانتهاؤه، «واليه يرجع الأمر كله»<sup>(1)</sup>، كما ابتدأ منه – فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرأة، وروح تلك الصورة..<sup>(2)</sup>.

هذا النص يضع الخطوط الأسس لنظرية «وحدة الوجود». فإذا أخرجنا هذه الخطوط من لغة ابن عربي المكثفة إلى لغتنا ببعض التبسيط، أمكن أن نقرأ النص قراءة تركيبية ترتبط بعنوانه: «.. حكمة إلهية في الكلمة آدمية». لذا نبدأ القراءة من هذا العنوان:

شاء الله أن تتجلى حكمته في «كلمة»، فكانت «الكلمة» هي الإنسان<sup>(3)</sup>. فالإنسان أصل وجود العالم، ومبداً الصلة بين الله والعالم. ولكن هذا التجلي ليس صادراً عن «ذات» الله، لأن ذاته مترفة متعلقة عن العالم. وإنما اسماؤه التي لا تحصى، هي أصل التجلي الإلهي في الكون. وقد كان ذلك لأن الله شاء أن يرى اسماءه، التي أطلقها على نفسه، متمثلة بأعيانها في الوجود، أي أنه شاء أن يرى نفسه فيها على هذا النحو من

(1) نص آية قرآنية: سورة هود – 11، الآية: 123.

(2) ابن عربي «فصول الحكم»، نشرة أبو العلا عفيفي، القاهرة 1946، الفصل الأول: «نفس حكمة إلهية في الكلمة آدمية».

(3) لفظة «آدمية» في العنوان: نسبة إلى «آدم» الذي تسميه الأديان «أبا البشر». ولكن ابن عربي يقصد بها «البشرية»، ويقصد بـ«آدم» أبناء النص: النوع الإنساني، لا شخص «آدم». أما التعبير بـ«الكلمة» هنا، فقد يكون متاثراً بالفكرة التوراتية (في البدء كان الكلمة) وـ«الكلمة» في الفكرة التوراتية هذه، تعني: إرادة التكوين (الكينة). وقد جاءت الفكرة نفسها في القرآن بآية: «وإذا قضى أمرًا فإنما يقول له: كن فيكون» (سورة البقرة – 2، الآية: 117). وقد يكون التعبير بـ«الكلمة» عند ابن عربي هنا إشارة إلى فكرته عن وجود العالم على مرحلتين (كما في النص أعلاه): مرحلة وجوده «كمرأة غير مجلولة»، ومرحلة وجوده كمرآة «اقتضى الأمر جلامها». فإذا كان هذا ما يقصده ابن عربي بـ«الكلمة»، كان العنوان متضمناً تشبيه صدور العالم عن الله بصدر الكلمة عن كل ناطق بشري: فكما أن الكلمة تصدر عن الناطق على مرحلتين: مرحلة وجودها البهم في فكره، ومرحلة وجودها الصريح في نطقه، هكذا يصدر العالم عن الله على مرحلتين: مرحلة وجوده «شبحاً لا روح فيه»، ومرحلة وجوده «تجلياً» صريحاً «للفيض الأقدس» (أنظر النص أعلاه).

الوجود العيني، ليظهر بها سره أمام نفسه، لأن رؤيته نفسه بنفسه ليست كرؤيته إياها في مرآة هذا الوجود. هكذا - عن طريق أسمائه، لا عن طريق ذاته - أوجد العالم. ولكن أوجده أولاً شبيحاً سواه من غير روح، أشبه بمرآة عكراً غير صقيقة لا تعكس صور الأشياء. غير أن وجود العالم على هذه الصورة «الشبيحة» يتضمن استعداده وقابليته لقبول الروح ينفحه الله فيه من روحه، أي قبول الفيض الإلهي الذي هو التجلّي الدائم السرمدي (الأزلي الأبدي). وحين حصل التجلّي، كان الإنسان، فكان هو المرأة الجلية الصافية للعالم تتجلى فيها أسماء الله الحسنى بأعيانها، ليرى الله نفسه فيها، وكان الإنسان روح الصورة الإلهية. فالصورة «الشبيحة» القابلة هي من فيض الله، والصورة نفسها بعد قبول الفيض ونفح الروح فيها، هي أيضاً من ذلك الفيض نفسه، «فالامر كله منه: ابتدأه، وانتهاؤه»، «إليه يرجع الأمر كله».

\* \* \*

#### ماذا نستخلص من هذه القراءة؟

علينا، في البدء، أن نحدد الاستخلاصات المباشرة التي يقدمها لنا النص. وفي ضوئها سنعالج ما نستخلصه من دلالات غير مباشرة. نفهم، أولاً، من منطلق النص أن هذا الوجود كله، ابتداء من الإنسان، ليس هو سوى شكل معين لوجود الله. أي أنه ليس في الأمر وجودان: وجود للله، ووجود للعالم. بل وجود واحد، وحقيقة واحدة، هما: وجود الله وحقيقةه. وما عداهما ليس سوى تجليات لهما.

نفهم، ثانياً، أن صلة الله بالعالم، لا تزيد عن كونها صلة ذاته بأسمائه. لأن وجود الأعيان، كوجود معقولاتها (أي وجوداتها الشبيحة القابلة للتجلّي الصافي)، هو وجود هذه الأسماء بأعيانها في العالم، وفي الإنسان بصورة خاصة، وليس شيئاً آخر.

ونفهم، ثالثاً، أن هذا الوجود الاعتباري للعالم - وللإنسان، بالدرجة الأولى - هو غاية الله، لافتقار أسماء الله الحسنى إليه، في وجودها، كي

يرى الله فيها نفسه بأعيانها، ولكي يظهر له، بهذه الرؤية، سره. فهو - إذن - وجود ضروري، وليس عابراً أو عارضاً.

ونفهم، رابعاً، من كون وجود العالم غاية لكي يُعرف الله، ويعرف هو نفسه في أمر آخر غير نفسه، أنه وجود قديم (أزلي). فالعالم إذن غير مخلوق بمعنى الإيجاد من عدم.. فهذه مسلمة لا هوائية تنهار في نظرية ابن عربي عن «وحدة الوجود»، كما تنهار المسلمة الأخرى القائلة بحدوث العالم.

ونفهم، خامساً، موقف ابن عربي من قضية الإنسان. فقد رأينا - عند قراءتنا النص - أن الإنسان أصل وجود العالم، ومبداً صلة العالم مع الله. وأiben عربي يؤكد هذه القضية ويزيدها إضافاً في أعقاب النص المتقدم، معللاً هذه الأفضلية للإنسان على سائر «الموجودات» بدءاً بالملائكة. فلنذكر هنا قوله «... فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم (أي الإنسان) عين جلاء تلك المرأة وروح تلك الصورة». وقد أضاف إلى ذلك - مباشرة - قوله<sup>(1)</sup>: «وكان الملايكه من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم (أي الصوفية) بالإنسان الأكبر»<sup>(2)</sup>. ثم وصف الإنسان بأنه « الخليفة »، أي ممثل الألوهه في العالم، وقد سمي إنساناً لكونه بالنسبة إلى الحق (الله) « بمنزلة إنسان العين من العين الذي به يكون النظر ». فإنه به ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم »، أي يمنحهم

(1) ابن عربي: المصدر السابق (أنظر الصفحة السابقة. الفقرات التي بين الأهلة في هذا الشرح هنا، كلها من المصدر نفسه).

(2) اصطلاح «الإنسان الأكبر» عند ابن عربي يعني: العالم كله. وحين يستعمل اصطلاح «العاليم الصغير» أو «العاليم الأصغر»، إنما يعني: الإنسان. وقد استعمل اصطلاح «الإنسان الأكبر» أو «الكبير»، واصطلاح «العاليم الصغير»، قبل ابن عربي، منذ القرن الرابع الهجري (العاشر). فتجدهما، مثلاً، عند «إخوان الصفاء» في موسوعتهم المعروفة «رسائل إخوان الصفاء» (ج 2، ص 213، والرسالة الجامعية، ج 1، ص 582 - 587؛ وج 2، ص 26 - 27). لكن إخوان الصفاء استعملوا اصطلاحين بمعنى آخر، إذ قصدوا تشبيه تركيب العالم بتركيب جسم الإنسان التام الأعضاء.

الوجود<sup>(1)</sup>. وإنما كانت للإنسان هذه المكانة الفائقة، لا لأنه غاية وحسب، بل كذلك لأن «قيام العالم بوجوده» ولأن الله «حافظ به خلقه كما يحفظ الختم الخزائن». ذلك يعني أن استمرار العالم يتوقف على استمرار الإنسان في العالم، «فلا يزال العالم محفوظاً ما دام فيه هذا الإنسان الكامل». وإنما هو «كامل» لأن «الكلمة الفاصلة الجامعة»، بمعنى أنه ظهر في النشأة الإنسانية «جميع ما في الصورة الإلهية من الأسماء». ولذا كان أفضلي من الملائكة، فإنه «ليس للملائكة جمعية آدم»، أي جمعه كل تجليات الصورة الإلهية في نشأته تلك التي «حاصلت رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود».

### 3 – «الإنسان الكامل»

غير أن مصطلح «الإنسان الكامل» يعني فكرة أخرى في نظرية ابن عربي خصها بعنابة متميزة في كتابه «فصوص الحكم» و«شجرة الكون». ومحور الفكر: تفاوت «أشخاص» النوع الإنساني في مراتب «الكمال».. فإن رتب هذا التفاوت ترقى حتى تبلغ منزلة قريبة من منزلة الألوهة. «الإنسان الكامل» هو من يصل إلى هذه المنزلة.. لماذا يصل؟ يتوقف الأمر هنا على الجهة التي ينظر منها ابن عربي إلى معنى «الإنسان الكامل». فهناك جهات ثلاث: الأولى، النظر إلى الإنسان من جهة الكيان الوجودي. يعني «مثال» الإنسان الذي أشار إليه في بعض الفقرات السابقة بالقول إنه «الكلمة الفاصلة الجامعة» التي تجتمع في «نشأته الإنسانية» «جميع ما في الصورة الإلهية من الأسماء». بهذا الاعتبار يكون «الإنسان الكامل» هو الجانب «الإلهي» الصرف من الإنسان، أو هو الجانب «الإنساني» الوجودي من الله. والجهة الثانية: النظر إلى الإنسان من جهة كونه الصلة بين الله والعالم.

(1) الوجود بذلك، عند ابن عربي، رحمة.. فكل ما وجد في العالم إنما يكون «سريان الوجود» الإلهي فيه رحمة من الله له. وقد استعمل «الرحمة» بهذا المعنى في كتابه «شجرة الكون».

وهنا «الإنسان الكامل» يعني الأنبياء. غير أن «للنبي» عند ابن عربي هنا مفهوماً يختلف عن مفهومها اللاهوتي. فالنبي، في نظرية «الإنسان الكامل» صورة للتجلی الإلهي الأزلی، بعيداً عن الصورة البشرية المشخصة للنبي كما يعرفه الإسلام، أو هو وجه من وجوه «الحقيقة» الإلهية الكامنة في الأزل تجلی، دورياً، على الأرض في صورة «نبي»، حيناً بعد حين، حتى كان تجلیها الأکمل في «الحقيقة المحمدية» أو «الكلمة المحمدية»<sup>(1)</sup>. وعلى ذلك، فالنبي محمد كـ «كلمة» لله، كان في الأزل «فكان نیاً وأدماً بين الماء والطین»<sup>(2)</sup>. والجهة الثالثة: النظر إلى الإنسان على أساس المعرفة. وهنا يكون «الإنسان الكامل» هو المتتمكن من إدراك إنسانيته «الباطنة»، أي من حيث هي المظهر الوجودي لله، وإدراك أن إنسانيته بهذا المعنى جامدة للصفات الكلية للعالم من جهة، وللصفات الإلهية من جهة أخرى، وكونها - لذلك - مركز العالم وأصل الوجود و«العالم الصغير» الذي يلخص ممكنتات العالم الأكبر أو «الإنسان الأكبر» كله. إن كل إنسان تمكّن من مثل هذا الإدراك، كان هو «الإنسان الكامل». فهو بذلك يعرف الله أسمى معرفة. بهذه الطريقة فهم ابن عربي الحديث المنسوب إلى النبي محمد: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»<sup>(3)</sup>. إن «الإنسان الكامل»، من هذه الجهة الثالثة المعرفية يمكن أن يتحقق في كل إنسان، أي أن كل إنسان - من حيث

(1) جاء الفصل الـ 27 من «فصول الحكم» بعنوان «فص حکمة فردية في کلمة محمدية». وبدأ ابن عربي هذا الفصل بشرح معنى «فردية» هذه الحکمة بالنسبة لـ «الكلمة المحمدية» قائلاً: «إنما كانت حکمته (أي محمد) لأنه أکمل موجود في هذا النوع الإنساني، ولهذا بدئ به الأمر وختم..».

(2) جاءت هذه العبارة مباشرة بعد قوله: «ولهذا بدئ به الأمر وختم». فاقتران العبارتين يدل على أن «الكلمة المحمدية» هي أول موجود، أي أنه أول تحقق إلهي في النوع الإنساني. وقد سبق أن الإنسان أصل الوجود ومبداً الصلة بين الله والعالم. فإن محدداً، إذن، هو أول موجود على الاطلاق. ومثل هذا القول يرد عند بعض الفرق الشيعية بالنسبة لمحمد وعلى وآله (حديث أهل الكساء).

(3) المصدر السابق.

الإمكان - مؤهل للوصول إلى مرتبة «الإنسان الكامل». ولكن - من حيث الواقع الفعلي - لم يتحقق ذلك إلا للأنبياء وأقطاب الصوفية. هكذا عند ابن عربي<sup>(1)</sup>.

## 4 - الإنسان الواقعي

أما الإنسان، بوجوده العيني (الواقعي) فأين مكانه من هذه النظرية؟ في هذه المسألة لا نزال نتبع القراءة المباشرة لنصوص ابن عربي، كما تبعناها في الموضوعين السابقين. وسنعود إلى المسألة نفسها حين ننصرف إلى قراءتنا الاستنتاجية<sup>(2)</sup>.

وفقاً لنظرية «وحدة الوجود»، لا فرق نراه بين الإنسان العادي و«الإنسان الكامل» إلا من حيث تفاوت مراتب «الكمال» بينهما. وقد أشرنا، منذ قليل، إلى أن كل إنسان «كامل» بالقوة، وإن لم يبلغ هذه المرتبة، في رأي ابن عربي والجيلي<sup>(3)</sup> بعده، سوى الأنبياء وأقطاب الصوفية. والنصوص التي «تخطط» لنظرية «وحدة الوجود» في «فصول الحكم» (ابن عربي) تضع فكرة «الإنسان الكامل» ضمن إطار الكلام على الإنسان بوجه شامل. فقد تحدثت هذه النصوص عن التجلي الإلهي في آدم من البدء، إذ «كان عين جلاء مرآة العالم» كرمز للإنسان العام ينطبق على كل إنسان دون تخصيص. وتحدثت هذه النصوص عن تسمية الإنسان «إنساناً وخليفة»، فقالت: «.. أما إنسانيه فلعموم نشأته وحصره الحقائق كلها. وهو للحق (الله) بمنزلة إنسان العين من العين، الذي يكون به النظر.. فلهذا سمي إنساناً». ثم وصفته - أي النصوص - بأنه «الإنسان الحادث الأزلي والنشء الدائم الأبدى والكلمة الفاصلة الجامعة». كل هذا الكلام بشأن الإنسان، في هذه النصوص، مقول على الإنسان الكلي، الذي تساوى نسبة أفراده إليه، أو تساوى نسبته إلى

(1) «فصول الحكم»: الفصل الأول (نص حكمة إلهية في الكلمة آدمية).

(2) أنظر ص 289 التالية وما بعدها.

(3) هو عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي (ـ1428هـ/ 1832م).

أفراده. فـأي حكم يتصل بالإنسان في هذا الكلام، هو حكم مطلق غير مقيد بفئة أو فرد من الإنسان، وعام غير مخصوص. من هنا نستخلص أن «الإنسان الواقعي» أي الخاص (الفرد) مشمول بهذا الإطلاق أو هذا العموم. أما ذكر «الإنسان الكامل» خلال هذا الكلام نفسه، فقد جاء في سياق الوصف للإنسان الكلبي بإطلاقه وعمومه كذلك. وأما المفهوم الخاص «للإنسان الكامل» كما أوضحناه في الفقرة السابقة، فقد ورد في سياق الفصول الأخرى من «فصول الحكم» وفي جملة كتاب «شجرة الكون». ولكن، حتى هذا المفهوم الخاص رأيناه ينطبق نظرياً على كل إنسان، بالقوة، وبخوض عملياً في من استطاع أن يبلغ مرتبة عالية من «الكمال». بناء على ذلك، جاء الحكم السابق، أي الحكم للإنسان بأنه «الحادي الأزلي والنশء الدائم الأبدى»، حكماً يجمع المتناقضات: الحدوث، والأزلية، وأبدية التجدد (أي التغير والصيرورة) لأنه يشمل الإنسان الواقعي، كما يشمل الإنسان «النبي» و«القطب» الصوفي.

## 5 – العلاقة بين الكلبي والخاص

أما هذه المسألة، فتبدو، في نصوص ابن عربي (الفصل الأول نفسه)، شديدة التعقيد. فهو من جهة – لا يعترف بوجود «الأمور الكلبية في الأعيان»، أي في الخاص (المتفرد)، بل يحصر وجودها في عالم المعقول « فهي معقوله ، معلومه بلا شك في الذهن »، ولذلك « فهي باطنة لا تزال عن الوجود العيني ». ويرى أن للكليات « الحكم والأثر في كل ما له وجود عيني » وأن هذا الحكم والأثر هو عين الموجودات العينية لا غيرها. أي أن الموجودات الحسية هي نتاج الكليات. وفي هذا الكلام يتحدد موقف ابن عربي من المسألة الأساسية في الفلسفة، مسألة العلاقة بين الكائن والوعي. فهو ينحاز هنا، بصرىح القول، إلى الموقف المثالي، بل المثالي الذاتي. فالوعي – كما يعني تعبيره – ليس متقدماً وحسب على الكائن، بل هو موجود الكائن أيضاً. ولكن – من جهة ثانية – نراه يقول إن «الأمور الكلبية» هي «الظاهرة من حيث أعيان الموجودات، كما هي الباطنـة من حيث معقوليتها»

(الفصل الأول نفسه). فهذا الكلام بذاته معالجة واقعية للعلاقة بين العام والخاص. ولكنه يعود ليؤكد موقفه السابق (المثالي الذاتي) حين يقول: «فاستناد كل موجود عبني، لهذه الأمور الكلية...». ثم يمضي في هذا السياق حتى ينتهي إلى موقف يقترب به من ملامسة علاقة التأثير الدياليكتيكي المتبادل بين الكائن والوعي، وبين العام والخاص. ذلك حيث يقول: «... غير أن هذا الأمر الكلي يرجع إليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما تطلبه حقائق تلك الموجودات العينية»، أي أن هذه الموجودات تصبح حاكمة (مؤثرة) على الكليات. وبالرغم من أنه استخدم ملحوظة الواقعية هذه في مجال تبرز أمامنا فيه نقيبة جديدة عنده، هي القول بكون الإنسان حادثاً، أي بكون العالم حادثاً – نقول، بالرغم من ذلك تبقى لهذه الملحوظة واقعيتها وقيمتها التاريخية من حيث هي استشراف ذهناني في محاولة فهم ديناليكتيك العلاقة بين الكلي والعيني (الجزئي = الفرد). وقد يزداد هذا الاستشرافوضوحاً لدينا حين نرى ابن عربي يحاول تطبيق نظرته تلك على العلاقة بين العلم والحياة وبين العالم والحي، قائلاً إن كلاً من العلم والحياة حقيقة معقولة، وحين يتنسب العلم أو الحياة إلى العالم الأزلي أو الحي الأزلي، أي الله، يتاثر بصفته الأزلية، فيصبح العلم أزلياً، والحياة أزلية، بسبب من هذه العلاقة. وكذلك حين يتنسب العلم أو الحياة إلى الإنسان، الحادث (غير الأزلي) يتاثر بصفته كحادث، فيصبح العلم حادثاً والحياة حادثة، بسبب من هذه العلاقة الأخرى.. فهنا نرى – كما يرى ابن عربي أن يقول – تأثير الموجودات العينية على الحقائق المعقولة (الكليات)، كما رأينا – عند ابن عربي أيضاً – تأثير هذه الكليات على الموجودات العينة.

نخلص من معالجة موضوع العلاقة بين العام والخاص في نظرية «وحدة الوجود» عند ابن عربي، إلى التبيّنة التالية: بالرغم مما يبدو لنا من وضوح موقفه المثالي الذاتي بشأن هذه العلاقة، لا يصح أن نتغاضى عن تلك الرؤية ذات الأساس الواقعي التي لاحت في ذهنه عن ديناليكتيك العلاقة هذه. غير أنها لاحت باهته الضوء وسط ضباب الغيبيات الكثيف، فلم

تستطيع أن تنفذ إلى الجوهر الواقعي للظاهرة. ولا شك أن وضعه لمفهوم «وحدة الوجود» من زاوية ميتافيزيقية خالصة، هو الذي حجب عنه النفاذ إلى جوهر ديناليكتيك العلاقة بين الكلي والمنفرد (العام والخاص)، بعد أن لامسه تلك الملامسة الصائبة.

## 6 – قراءة استنتاجية لابن عربي

في ضوء قراءتنا التركيبية السابقة، واستخلاصنا الخطوط الأسس لنظرية ابن عربي في «وحدة الوجود»، أصبح من المتيسر لنا أن نعود إليها بقراءة تحليلية – استنتاجية. وسنحصر ذلك في وجوه ثلاثة:

### الوجه الأول: معالجة التناقض الكامن في المفهوم الصوفي «للتوحيد»

يبدو، أول الأمر، أن ابن عربي يتقدم خطوة في سبيل حل هذه المعضلة داخل نطاق الاتجاه المثالي الصوفي طبعاً. فقد يتوهم أن أصل التناقض في المسألة قائم على وجود طرفين: الله، والعالم. وبما أن ابن عربي ألغى الطرف الثاني، فقد انتفى موضوع التناقض إذن. إن العالم لا وجود لهحقيقة. وليس من وجود سوى وجود الله. فلم يبق في المسألة وجودان لنبحث عن نوع العلاقة بينهما: أهي علاقة انصافاً مطلق، أم علاقة اتصال، وكيف يكون هذا الاتصال، وكيف يجتمع مع التزيه المطلق؟

حتى إذا جارينا هذا التفكير، وسلمينا أن معضلة التناقض في مفهوم «التوحد» عند الصوفية مصدرها الوحد ووجود طرفين، فلا يبدو أن ابن عربي قد «وحد» الوجود كلياً بإلغائه وجود العالم، كطرف مقابل لوجود الله. فلا تزال هناك ثغرة في نظام هذه «الوحدة» للوجود. وهذه الثغرة أضافت استحالة جديدة إلى الاستحالة الأصلية الكامنة في «التجربة» الصوفية. ذلك أن جوهر محاولته يقوم على الفصل بين «ذات» الله من جهة، وأسمائه وصفاته من جهة ثانية. «فالذات» لا تزال – في محاولة ابن

عربي - متعاليةً تعلّى مطلقاً لا صلة لها بالكون، وإنما تنحصر الصلة في ما بين الأسماء والصفات وبين العالم. والتجليلات الإلهية في الوجود هي تجليلات الأسماء والصفات، دون «الذات». إن هذا التجريد الإطلاقي «للذات»، مع القول باتصال العالم مع الله عن طريق الأسماء والصفات، هو - أولاً - تفكيك للعلاقة بين الله والعالم، التي قامت «التجربة» الصوفية، بالأساس، على إثبات كونها علاقه مباشرة. وهو - ثانياً - تفكيك بين «الذات» وبين أسمائها وصفاتها، غير مفهوم حتى في نطاق التفكير الميتافيزيقي. إن هذا الشكل من التصور لإقامة فاصل بين «الذات» وبين الأسماء والصفات، حفاظاً على نقاط التزيء الإطلاقي، مع التمسك بخرق جدار هذا التزيء - نقول: إن هذا الشكل من التصور، هو الذي قلنا عنه إنه يضيف إلى الاستحالة الأساسية لمفهوم «التوحيد» الصوفي، استحالة من نوع جديد.. والغريب أن ابن عربي في كتابه «الفتوحات المكية» (ج 2، ص 604) يقول كلاماً مناقضاً لفكرة هذه هنا. وهو قوله: «سبحان من خلق الأشياء وهو عينها». فالضمير (هو) في هذه العبارة، ينصرف، عند إطلاقه هكذا، إلى «ذات» الله، دون أسمائه وصفاته. فذاته، إذن، هي عين الأشياء، أي العالم، وليس أسماؤه وصفاته عين العالم. ومهما يكن، فإن بناء «وحدة الوجود» بالصورة التي نراها في «فصوص الحكم» لم يعالج التناقض الأساسي الذي يعنيه مفهوم «التوحيد» الصوفي، كما لم يعالج - في نطاق تفكيره - تحديد العلاقة بين «الذات» من جهة، والأسماء والصفات من جهة ثانية. وقد حاول أحد مفسري نظريته المعاصرین<sup>(1)</sup> إيضاح هذه النقطة فاستنتج أن «نظرة ابن عربي إلى العلاقة بين الصفات والذات، وسط بين التزيء والتشبيه، إذ يثبت، في الوقت نفسه، التعالى لله، واتصافه بصفات ليست جميع صفات الكون إلا انعكاسات وصورة لها»<sup>(2)</sup>.

هذا الاستنتاج، أو التفسير، لم يفعل أكثر من أنه أعاد المشكلة نفسها بصيغة أخرى، وبقيت العلاقة بين الذات وبين الأسماء والصفات غير

(1 و 2) سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ص 142.

واضحة، أو هي علاقة انفصام، كما نستنتج، لأن «الذات» ما زالت في تعالىها المطلق، أي في تزييئها عن كل اتصال «بصفات الكون»، وما زال هذا الاتصال منحصراً في ما بين أسماء الله وصفاته دون ذاته وبين «صفات الكون». فالسؤال إذن عن حقيقة العلاقة بين الأسماء والصفات من جهة والذات من جهة، لا يزال دون جواب. أما التفسير هذا فلم يقدم جواباً عنه، بل وضع استحالة جديدة حين وصف هذه العلاقة بأنها «وسط بين التزييئ والتتشبيه»!.. فهل يمكن أن نتصور «الوسط» هنا ويبقى التزييئ معه تزييئاً، كما يريد ابن عربي؟

## ■ موقف الملا صدرا الشيرازي

أما تلاميذه ابن عربي، والأخذون بعده بفكرة «وحدة الوجود»، فيبدو أن واحداً منهم تنبه إلى هذه الثغرة في نظام ابن عربي، فردمها وأعاد العلاقة الوجودية مع «ذات» الله، دون الأسماء والصفات. نعني الفيلسوف المتتصوف الشيرازي<sup>(1)</sup> الذي يقول: «إن العلة المفيضة على الاطلاق إنما تكونها أصلاً ومبداً ومتبوعاً، هو عين ذاته، فإذا ثبت تناهي سلسلة الموجودات من العلل والمعلولات إلى ذات بسيطة الحقيقة النورية الوجودية (...) وثبت أنه بذاته فياض، وبحقيقة ساطع، وبهويته منور للسموات والأرض، وبوجوده منشئ لعالم الخلق والأمر - تبين وتحقق أن لجميع الموجودات أصلاً واحداً، هو الحقيقة، والباقي شؤونه، وهو الذات (...) وغيره أسماؤه ونوعته، وهو الأصل وما سواه أطواره وشؤونه، وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثياته»<sup>(2)</sup>.

إن كلام الشيرازي صريح لا يحتاج إلى تفسير، فهو يضع «وحدة الوجود» على أنها وحدة بين ذات الله والعالم مباشرة، دون وساطة الأسماء

(1) هو محمد بن إبراهيم الشيرازي الملقب بـ «الملا صدرا» وبـ «صدر المتألهين» 979 أو 980 - 1050هـ / 1573 - 1640م.

(2) الشيرازي، الأسفار الأربع، ط. طهران 1387هـ، ص 300.

والصفات. ولذلك هو يفسر هذه الوحدة ويرهن عليها بطريقة تختلف عن طريقة ابن عربي اختلافاً منهجياً، لأنه يعتمد في ذلك دليل النظر الفلسفى، لا شاهد «الذوق» الصوفى. فيقول إن ذات العلة الجاعلة (أى الموجدة) هي عين وجودها، ذات المعلول هي عين وجوده. فينكشف أن المسمى بالمعلول ليس بالحقيقة هوية مبادنة لهوية علته المفيدة إياه.. فإذاً، المعلول بالجعل (أى الإيجاد) البسيط الوجودي لا حقيقة له متأصلة سوى كونه مضافاً إلى علته<sup>(1)</sup>.

يؤسس الشيرازي هذا الدليل الفلسفى على مقولتين، أو قل، مقوله واحدة ذات جانبيين: جانبها الأول، بساطة العلة الوجودية، وهذا يستلزم الجانب الآخر، وهو كون الجعل الصادر عن العلة البسيطة، بسيطاً. فالله من حيث هو علة الوجود، فهو علة بسيطة (ليست ذات أجزاء، أى سرمدية). ومن شأن العلة البسيطة أن ذاتها عين وجودها، ذات معلولها عين وجوده. لكن ذلك لا يعني أن هنا وجودين اثنين، بل واحد، هو وجود العلة وحده. ذلك لأن كون علة الوجود بسيطة يستلزم كون جعل الوجود بسيطاً. ومعنى الجعل البسيط: أن العلة لا تجعل (لا توجد) شيئاً غير نفسها، فيكون الجاعل والمجعل واحداً، وإلا كانت العلة مركبة، وحيثند فقط يكون الجعل مركباً، أى يكون المجعل شيئاً آخر غير الجاعل، وهو، باطل. فإن علة الوجود (الله) لا تكون إلا بسيطة. فيثبت إذن، في دليل الشيرازي، أن معلول هذه العلة - وهو العالم - مجعل بالجعل البسيط، أى أنه «لا حقيقة له متأصلة سوى كونه مضافاً إلى علته بنفسه»، بحيث «لا يكون للعقل أن يشير إلى شيء منفصل الهوية عن هوية موجده»<sup>(2)</sup>، ولا «تكون هناك هويتان مستقلتان في الإشارة العقلية: إحداهما مفيدة، والأخرى مفادة»<sup>(3)</sup>، كما يقول الشيرازي، فهذا إذن معنى «وحدة الوجود» عنده.

(1) انظر الشيرازي، شواهد الربوبية، راجع هادي العلوى، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، ص 40.

(2) و(3) المصدر السابق.

لا بد لنا، بقصد معالجة هذا التفسير للنظرية، من الإشارة إلى ما ورد في نص الشيرازي من وصف «الجعل البسيط» بـ «الوجود» (راجع نهاية النص في الصفحة السابقة). وقد تنبه مؤلف «نظيرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي»<sup>(1)</sup> - بحق - إلى دلالة هذا الوصف هنا. ونحن نشير إلى ذلك لأهمية هذه الدلالة في بحثنا. فإن كلمة «الوجودي» كصفة «للجعل البسيط»، تعني أن «المجعل هو الوجود دون الماهية» في نظرية الشيرازي. يؤيد هذه الدلالة ويؤكدها ما جاء في النص نفسه من أن «ذات العلة الجاعلة هي عين وجودها، ذات المعلول هي عين وجوده» ولم يقل عين ماهيته. وهذا ليس مصادفة، بل هو ي قوله انسجاماً مع مذهبة في أصلية الوجود، ورفضه القول بأصلية الماهية. ومن هنا نرى القائلين بالفكرة الأخيرة (أصلية الماهية) يقولون بأن الأثر الصادر عن العلة الفاعلة بالجعل البسيط هو ماهية المجعل، لا وجوده، وأن العمل البسيط لا يستدعي إلا أمراً واحداً هو ماهية المجعل نفسها<sup>(2)</sup> دون وجوده.

إذن، هنا فارق آخر بين ابن عربي والشيرازي، في مسألة «وحدة الوجود». فإن ابن عربي - في محفل شروحه للنظرية - لا يقول بأصلية الوجود، لأنه رغم اضطراب أقواله بشأن وجود العينيات، كما سنوضح في ما بعد، يغلب عليه القول بـ«لبالغة كل وجود غير وجود الله». في حين أن الشيرازي ينفي في كتابه «شواهد الربوبية» أن يكون الوجود المتحقق (المتشخص) أمراً اعتبارياً من عمل الذهن، ويرى أن الوجود موجود بالذات والماهية بالعرض<sup>(3)</sup>، وأن الشيء لا يوجد ما لم يتشخص، لأن الوجود الفعلي هو الوجود الشخصي فقط، ولما كانت الماهية بوصفها مفهوماً كلياً غير موجودة بالذات فإن الأمر الذي تتشخص به يجب أن يكون متشخصاً بذاته. مما يجب أن يكون صادراً عن العلة، إذن، هو الوجود لا الماهية.

(1) هادي العلوى، المصدر السابق.

(2) المصدر نفسه.

(3) راجع المصدر نفسه، ص 60.

وفي كتابه «الأسفار الأربع» يؤكد رفضه كون الممكناً (أي ما سوى الله من الموجودات) ذات وجود اعتباري ممحضاً، مثبتاً «أن لكل منها آثاراً مخصوصة، وأحكاماً مخصوصة. ولا يعني بالحقيقة إلا ما يكون مبدأ أثر خارجي، ولا يعني بالكثرة إلا ما استوجب تعدد الأحكام والآثار، فكيف يكون الممكناً لا شيئاً في الخارج ولا موجوداً فيه؟»<sup>(1)</sup>. ويشبه بهذا الكلام وبصراحته ما قاله في رسالته «سريان الوجود»<sup>(2)</sup>. فيتلخص موقف الشيرازي - بناء على ما تقدم - في مسألة «وحدة الوجود»، بأنه يعترف، صراحة، بالوجود الخارجي وجوداً موضوعياً، مع قوله بوجود إلهي حقيقي، وإرجاعه كلا الوجودين إلى حقيقة واحدة وهوية واحدة، وفقاً للنص الأول الذي استشهدنا به في صفحة سابقة. كما يتلخص موقف ابن عربي، في المسألة نفسها، بعدم اعترافه بالوجود الموضوعي للعالم الخارجي. إن الاختلاف بين الموقفين، رغم كونه بعيداً عن أن يعد اختلافاً أساسياً في مسألة «وحدة الوجود» بخصوصها، يمكن تسجيله فارقاً بين موقف مثالي موضوعي (موقف الشيرازي)، وموقف مثالي ذاتي (موقف ابن عربي).

## الوجه الثاني: بين قدم العالم، وحدوده

إذا رجعنا إلى نصوص ابن عربي، التي اعتمدناها في هذا البحث حتى الآن، وجدنا فيها قلقاً واضطرباباً بين قدم العالم وحدوده. فالنص «التخطيطي» الأول (سبقت الإشارة إليه في هذا المجلد) يحمل دلالة غير مباشرة - لكنها واضحة - على اعترافه بأن العالم قديم (أزلي). إنه هناك يضع مسألة الوجود، على نحو قاطع، بأن تتحققه - أي الوجود - مرتبط بمشيئة الله في أن يرى نفسه متجلية في مرآة العالم. ومن المسلم به عند الصوفية الإسلاميين، أن هذه المشيئة قديمة، فالتجلي الإلهي، أي تحقق

(1) الشيرازي، الأسفار، ج 1، ص 190.

(2) راجع الشيخ عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة، بيروت (دون تاريخ). ص 358.

الوجود، قديم إذن بالضرورة. هذا أولاً. وأما ثانياً، فإن ابن عربي يقول، في النص المذكور نفسه، بأن للعالم وجوداً أولياً، هو «وجود شبح مسوى لا روح فيه، فكان كمراة غير مجلوّة». وقد اعتبر هذا الوجود «الشبحي» عبارة عن حصول استعداد «لقبول الفيض التجلّي...» وما بقي منه ليس إلا قابلاً، «والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس»، أي فيض الله. فهنا نفهم - كما هو واضح - أن القول بهذا الوجود الأولي «الشبحي» «القابل» هو تعبر آخر عن الوجود بالقوة في لغة أرسطو. فالعالم موجود بالقوة إذن قبل التجلّي النهائي، أي قبل أن «اقتضى الأمر جلاء مرأة العالم»، فكان آدم عين جلاء تلك المرأة..» كما يعبر ابن عربي. والوجود بالقوة، وجود أزلٍ في مقالات الفلسفه، فالعالم أزلٍ. وأما ثالثاً، فإنه حتى هذا التجلّي النهائي - إذا صح التعبير - يصفه ابن عربي بكونه «التجلّي الدائم الذي لم يزد ولا يزال»، أي الذي لا بداية له ولا نهاية. وهذا تعبير مباشر عن الديمومة السرمدية للوجود. وأما رابعاً، فنفهم من أول النص المذكور أن وجود العالم غائي، لأنه مرتبط بغايتين: غاية وجودية، هي أن يرى الله نفسه فيه. وغاية معرفية، هي أن يعرف الله به نفسه، وأن يُعرف به الله. وبحكم هذه الغائية الميتافيزيقية، يجب أن يكون قديماً، وفقاً للتفكير الميتافيزيقي نفسه.

وإذا نحن تابعنا النص ذاته، لنصل إلى الكلام على الإنسان «ال الخليفة» و«الإنسان الكامل» و«الحقيقة المحمدية»، على حد تعبير ابن عربي، اصطدمنا بوجوه القلق والاضطراب في المسألة. فهناك نقرأ قوله مثلاً في الإنسان بأنه «الحادث، الأزلٍ، والنশء الدائم الأبدِي...». فكيف يكون الشيء الواحد: حادثاً، وأزلٍ، ودائماً أبداً في وقت معاً؟ بعض مفسري ابن عربي يقولون، مثلاً، إن هذا التناقض يرجع إلى كون الإنسان يجمع الأضداد، فهو من ناحيته اللاهوتية قديم، ومن ناحيته الناسوتية حادث<sup>(1)</sup>. غير أن هذا التفسير قد يناسب أن يرد عند من يرى للموجودات العينية

(1) من تعليقات أبو العلا عفيفي على «فصول الحكم» لابن عربي، تعليقه رقم 6 على الفصل الأول، «حكمة إلهية في كلمة آدمية».

وجوداً مستقلاً، لا عند ابن عربي الذي يرى وجودها غير حقيقي، وليس عنده سوى وجود واحد، هو وجود الله. فكيف يصح الحكم على «الناسوت» بالحدوث إذا كان محروم الوجود، وكيف نفرق بين وجوده وجود «اللهوت» في الإنسان ما دام مرجع كل وجود، عيني وغير عيني، إلى كونه مظهراً لوجود الله؟ إن تجزيء الإنسان إلى ما هو عنصري (مادي) وما هو إلهي، والحكم بأن الأول حادث، والثاني قديم، يستلزمان الاعتراف بالوجود المستقل للجانب العنصري منه، كما للجانب الإلهي، وهذا ليس من مذهب ابن عربي، كما عرفنا.

وهناك تفسير آخر يعلل المسألة بأن «كل هذه التناقضات تنحل في الذات الإلهية، التي تحيط وتشتمل على جميع هذه الأضداد دون أن ترد إليها»<sup>(1)</sup>. إن هذا التفسير يمكن أن نجد له أساسه الواقعي إذا وضعناه في سياق التفسير العلمي لتنوع أشكال المادة وحركتها، ولتعدد ظواهرها وخصائصها وتناقضاتها مع كونها تشتراك جمیعاً في الرجوع إلى أصل واحد: المادة المتحركة، التي هي مركز وحدة المتناقضات. أما إذا أبقينا هذا التفسير في سياقه الذي وضع فيه، سياق عالم الذهن المجرد، أو عالم الغيبيات الممحض، فلن نجد له من مبرر سوى كونه صدى غبيباً لذلك الأساس الواقعي نفسه. ونظراً للدلالة الضمنية الكامنة في هذا التفسير، دون دلالته الظاهرة المباشرة، يمكن القول إنه يقترب إلى الاتجاه العلمي من حيث محاولته رؤية قانون التناقض الدياليكتيكي في «العمليات» الكونية. ولعلنا - في ضوء هذا التوجيه - نستطيع أيضاً تفسير اضطراب ابن عربي بين اتجاهه إلى القول بقدم العالم واتجاهه الآخر إلى القول بحدوده. فإن هذا الاضطراب بين الاتجاهين يعكس اضطرابه الفكري بين رؤيتين: رؤية موضوعية مستقلة عن إرادته ينعكس فيها الأساس الواقعي وهي توجهه إلى إحدى الحقائق الأساسية للعالم، ورؤية ذاتية ميتافيزيقية تتحكم في تحويل الرؤية الأولى وفي إبعادها عن ذلك الأساس الواقعي. وحاصل الأمر أن

(1) سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ص 141.

نظروه الكونية ليست منفصلة عن الواقع، ولكن ليست مطابقة له. إن فكره مشحون «بالرؤى» الميتافيزيقية الصوفية. ولذلك يتلون الأساس الواقعي باللون تلك «الرؤى» نفسها. ورغم ذلك ينبغي أن لا ننسى أن ارتباط الفكر بالواقع الخارجي، موضوعياً، يبقى هو الحاكم الحاسم حتى في إنتاجه - أي الفكر - أشكال التصور الغيبي، وإن كانت هذه الأشكال الغيبية تعكس الواقع مشوهاً بمقدار ما تبعد عن حقائقه الموضوعية.

### الوجه الثالث: قضية الإنسان

ظهرت هذه القضية في الفكر الصوفي الإسلامي بأشكال مختلفة، منذ كان لهذا الفكر وجود في حركة تطور المجتمع العربي - الإسلامي، حتى عصر ابن عربي ومن جاء بعده من تلامذته وأتباعه والمتأثرين بطريقته. وظهرت قبل ذلك في حركة القدريّة، ثم حركة المعتزلة. وظهرت في الوقت نفسه، لكن بصورة متصاعدة أكثر فأكثر، في مقالات الفرق الإسلامية الموصوفة بـ «الغالية» أو «أهل الغلو»، إذ رأينا «الإنسان» في مقالات هذه الفرق يحتل المكانة الرئيسية. وعلى أساس هذه المكانة للإنسان وصفت هذه الفرق بالغلو، لأنها بالغت في تصور مكانة «الإنسان» حتى وضعته في مرتبة الألوهية، أو وضعت مرتبة الألوهية تاجاً على رأس الإنسان. أما الصوفية، فقد تميزت حركتهم بربط هذه القضية - قضية الإنسان - بمسألة المعرفة أول الأمر، خارقين جدار التز zieh الإطلاقي لفكرة «التوحيد» اللاهوتية، بعدهم الصلة المعرفية المباشرة بين الله والإنسان، ثم تجاوزوا الصلة المعرفية إلى الصلة الوجودية، فقالوا بالشهود الحضوري، أي لقاء الإنسان الله بالحضور المباشر، وإن اشترطوا له «التجدد» من العلاقات المادية. فإن هذا «التجدد» لا يؤدي عندهم إلى خروج الإنسان عن كونه إنساناً. فتبقى القضية بكاملها قضية الإنسان الكائن على هذه الأرض، دون غيره..

وها هوذا ابن عربي يضع القضية نفسها على صعيد جديد يعلو كل صعيد وضفت عليه من قبل. ففي قراءتنا السابقة لنصوصه «التخطيطية» عن «وحدة الوجود» وجدنا الإنسان يصبح أصل العالم، بحيث حق للعالم كله أن يسمى

«الإنسان الأكبر» أو أن يسمى الإنسان «العالم الصغير» كما سبق أن سماه «إخوان الصفاء» في القرن الرابع الهجري (العاشر). ومن هنا ظهرت عند ابن عربي فكرة «الإنسان الكامل» التي لا تنفصل عن قضية الإنسان بوجه عام، كما أوضحنا سابقاً، والتي أضافت إلى الإنسان جانبه «الإلهي» بشكل تنظيري جديد، بقدر ما أضافت إلى الله جانبه «الإنساني»<sup>(1)</sup>. وقد ترسخت هذه الفكرة وتبلورت بمزيد من الإصرار في الفكر الصوفي الإسلامي بعد نحو قرن ونصف القرن عند الجيلي<sup>(2)</sup> الذي وضع لها مؤلفاً خاصاً يعد من المراجع الرئيسية في أدبيات التصوف الإسلامي<sup>(3)</sup>.

إن وضع قضية الإنسان، على مدى ذلك التاريخ الطويل، بأشكال متعددة ومختلفة، لكن متفقة على أمر مشترك هو الأساس في القضية، يعني به إبراز شأن الإنسان وإعلاء مكانته في الوجود – نقول: إن وضع القضية بهذه الصورة الحادة، وبهذا الإصرار الدائب دون انقطاع، منذ العصر الإسلامي الأول حتى زمن متاخر من القرون الوسطى، هل كان «عملية» فكرية مجردة ومنعزلة عن الواقع الاجتماعي؟

إن هذا السؤال يكتسب مزيداً من الجدية حين نتوجه به نحو موقف الصوفية بالخصوص من هذه القضية. فالصوفية ناس تجريديون بالأساس

(1) نجد لهذه العلاقة المتبادلة بين الله والإنسان صورة جلية في «فصول الحكم» (ص 104) حيث يتحدث ابن عربي عن صفاء ظل الله في الإنسان، قائلاً: «... وهذا نور ممتد عن ظل، وهو عين الزجاج. فهو ظل نوري لصفاته. كذلك المتحقق منا بالحق (الله): تظهر صورة الحق فيه أكثر مما تظهر في غيره. فمنا من يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه وجوارحه بعلامات قد أعطاها الشرح الذي يخبر عن الحق».

(2) عبد الكريم بن إبراهيم الجيلاني، أو الجيلي (ـ 832هـ / 1428).

(3) كمثال لما يقوله الجيلي عن «الإنسان الكامل» نذكر عبارته التالية: «... إنه – أي الإنسان الكامل – نسخة الحق (...). وأن الله تعالى حي، عليم، قادر، سميع، بصير، متكلم. وكذلك الإنسان: حي، عليم، قادر، سميع، بصير، متكلم...». كتاب «الإنسان الكامل في معرفة الآخر والأوائل»، الجيلي، ط. مصر 1293هـ، ج 2، ص 28.

تجريديتهم قائمة على «مجاهدة» قاسية مضنية في سبيل «الارتفاع» بالإنسان عن حاجاته المادية.. ولكن الإنسان إنسان بوجوده الخاص، أي ككائن أرضي. وهذا ما لم ينكره الصوفية، وهو لم يمنعهم - مع ذلك - من أن يضعوا لهذا الإنسان بالذات تلك المعادلة الضخمة «ليصلوه مع الله إلى حد أن يصبح صورة الله ووجهه و«نسخة» عنه و«مرأة» وجوده في العالم...».

قد يقال هنا إنهم وضعوا معادلتهم تلك للجانب «الروحي» وحده من الإنسان، لا للإنسان ككائن مادي، بل للتخلص من جانبه المادي. وذلك يعني رفضهم لكتابه المرتبط بالأرض. وجوابنا: أنه لو كان الجانب «الروحي» بذاته هو القصد من المعادلة الصوفية كلها، أي لو كانت «الروحانية» من حيث هي روحانية مجردة صرفاً، هي التي رفعت عندهم الإنسان حتى جعلوه أصلاً للعالم كله - لكان الأجرد بهم أن يفضلوا الملائكة على الإنسان، لأنها كائنات روحية خالصة، ليس فيها شائبة مادية إطلاقاً، كما يتصورون هم الملائكة، في حين أنهم - أي الصوفية - قد فضلوا الإنسان على الملائكة تفضيلاً صارماً. ولابن عربي - بالأخص - كلام مسهب جلي بشأن هذا التفضيل<sup>(1)</sup>. فلماذا كان منهم هذا الموقف تجاه الإنسان؟

لتفسير هذا الموقف، علينا - أول الأمر - أن نرفض فكرة القول بأن مسار قضية الإنسان مع الحركات الفكرية السابقة الذكر كلها، لا صلة له بالواقع الاجتماعي التاريخي.. نرفض ذلك لأن تصور أية عملية فكرية منقطعة الصلة بهذا الواقع، إنما هو تصور في الفراغ. فإن مثل هذه العملية أمر لا وجود له إطلاقاً، ولا يمكن وجوده. فلا شيء يدور في الفكر، أو

(1) في «أصول الحكم»، الفصل الأول، حيث وضع ابن عربي الخطوط الأسس لفكرة «وحدة الوجود»، يوضح الموقف من الملائكة وفضل الإنسان عليها، فيقول مثلاً: «.. فإن الملائكة لم تتفق مع ما تعطيه نشأة هذا الخليفة - أي الإنسان - ولا وقفت مع ما تقتضيه حضرة الحق من العبادة الذاتية، فإنه ما يعرف أحد من الحق إلا ما تقتضيه ذاته..»، وليس للملائكة جمعية آدم - أي الإنسان -. «جمعية آدم» تعني ما يجتمع في وجود الإنسان من صفات الكون، كما يقصد ابن عربي.

يدور عليه الفكر، إلا وهو انعكاس - بهذا الشكل أو ذاك - عن الواقع الخارجي، سواء كان مطابقاً له أم غير مطابق.. تلك مسألة صارت أشبه بالبلديات غير المفترقة إلى برهان، بعد أن وضعتها المادية الدياليكتيكية في سياقها الصحيح، وبعد أن قام عليها أكثر من برهان قاطع في المنجزات والمكتشفات النظرية والتجريبية، التي لا يزال - كل يوم تقريراً - يقدمها لنا العلم في حقول الطبيعة وحقول الإنسانيات كافة.

إذن، فالعملية الفكرية التي كانت تجري، خلال أبرز مراحل التاريخ الوسيط للمجتمع العربي - الإسلامي، هذه العملية التي احتضنت قضية الإنسان، سواء لإثبات إراداته المستقلة وحريرته في اختيار أفعاله (حركة القدرة والمعزلة)، أم لإثبات قدرته على معرفة العالم بالنظر العقلي (حركة علم الكلام المعتزلي والفلسفية)، أم لإثبات مكانته الكونية وفاعليته في الوجود وتخطيه العلاقة اللاهوتية الرسمية مع الله (حركة الصوفية) - هذه العملية المتنوعة، ذات التاريخ الطويل النشيط، لم تكن عملية فكرية مجردة، أي منعزلة عن العمليات الحية التي كانت تجري في ذلك المجتمع نفسه، خلال تلك المراحل التاريخية نفسها.

هذه حقيقة نؤكدها من جديد، كمقدمة ضرورية لتفسير ذلك الموقف من قضية الإنسان، الذي انبسط على مجمل التحرك الفكري، في العصور العربية - الإسلامية الوسيطة. أما بعد هذه المقدمة، فعلينا أن نبحث عن العلاقة بين قضية الإنسان في مجال التحرك الفكري هذا وبين العمليات الحية في مجال التحرك الاجتماعي ضمن الظروف التاريخية الواحدة.

إن التحليل العلمي التاريخي للمسألة، يكشف لنا أن هذه العلاقة كانت علاقة بين مجالين لقضية واحدة. بمعنى أنه كان للإنسان العربي - الإسلامي قضية واقعية فعلية متحركة في مجال الواقع الاجتماعي، بالأصل. ثم كان لا بد لهذه القضية ذاتها أن تتعكس - بشكل ما - في مجال الواقع الفكري. من هنا بدأت، في تاريخ الفكر العربي - الإسلامي، قضية أصبحت منذ بدايتها في رأس القضايا التي شغلت هذا التاريخ، طوال عصوره، في مختلف تجلياته، من تيارات عقلانية كلامية وفلسفية، وتيارات صوفية

واشرافية، ومن مذاهب فقهية وأصولية، إلى طوائف وفرق تتخذ أشكالاً دينية. فمسألة الجبر والاختيار، مثلاً، وهي أولى المسائل التي أثارتها قضية الإنسان في الفكر العربي، دار عليها معظم مباحث علم الكلام والفلسفة العربية، ودخلت في الأدبيات الصوفية من أبواب عدّة. وهكذا مسألة المعرفة أيضاً، من حيث مدى حدود الإدراك الإنساني في معرفة أشياء الوجود. وهكذا أيضاً مسألة المركز الذي يشغل الإنسان في الكون، وهي المسألة التي عني بها الفكر الصوفي عنابة خاصة.

يمكن القول إن هذا كله لا يزال كلاماً عاماً وليس يدل على شيء معين. ولكي يدل هذا الكلام على شيء معين، تبغي لنا العودة إلى لمحات عامة من التاريخ.

في بعض الخطوط السابقة من هذا البحث، كنا نشهد وجهاً من الصراع ينبعث من القاعدة المادية للمجتمع العربي - الإسلامي. وكنا نرى هذا الصراع يتشكل على سطح المجتمع بأشكال «فوقية» تكاد تحجب أساسه المادي، أو هي حججته بالفعل لدى المؤرخين والباحثين ذوي الفكر السلفي. لكن الملحظ، في هذا المسار التاريخي، أنه كلما كان الناقض الاجتماعي - السياسي أكثر تازماً، في إحدى اللحظات المازقية، كان أيسراً للباحث العلمي أن يرى العلاقة المستترة بين هذه الأشكال «الفوقية» للصراع وبين أساسها التناقضي الظبيقي، أي أن يرى الوجه الإيديولوجي لتلك الأشكال «الفوقية»، أعني الفكرية.. إن أبرز اللحظات المعنية في هذا المسار التاريخي، لحظة احتدام التناقضات الموضوعية بين القوى المنتجة الريفية وعلاقات الإنتاج الإقطاعية في جانب، ثم بين الفئات التجارية والحرفية إبان نموها الصاعد في المدن وبين الطابع الإقطاعي السائد نظام الحكم التيوقратي، في جانب آخر..

غير أن الخصائص التاريخية للمجتمع العربي - الإسلامي في العصر الوسيط، كانت تبرز هذه التناقضات، ذات الجوهر الظبيقي، بأشكال دينية حيناً كمذاهب متصارعة، وبأشكال إقليمية حيناً كصراع بين السلطة المركزية

لدولة الخلافة وبين قوى اجتماعية في الأقاليم تبدو كأنها خارجة على تلك السلطة.

كل ذلك قد اقتربن - طبعاً - بانعكاسات له على الصعيد الإيديولوجي. وفي الخطوات السابقة من بحثنا، رأينا - أكثر من مرة - صوراً واضحة لإيديولوجية الطبقة الحاكمة. وهي الإيديولوجية القائمة على أساس الالهوت الذي استخدم لإضفاء طابع الإرادة الإلهية المطلقة على نظام الحكم والنظام الاجتماعي الذي تمثله الطبقة المسيطرة اقتصادياً وسياسياً. وهذا مما تكرر شرحه في معظم فصول هذا الكتاب. أما الطبقات والفتات الاجتماعية المستغلة والمحرومة الإرادة والحرية والكرامة البشرية، فلم يكن من طبائع الأمور أن لا توجد إيديولوجيتها المقابلة لإيديولوجية النظام الاجتماعي المهيمن بشكل مطلق. وقد أوجتها بالفعل عن طريق أهل الفكر ذوي النزاعات المتحركة، الذين كانوا - في الغالب - ينتمون، فعلياً أو أصلياً، إلى هذه الطبقات أو الفتات نفسها. وهذا هو التفسير الواقعي لظاهرة كون معظم المفكرين الإسلاميين الذين قادوا الحركات الفكرية المناهضة لإيديولوجية نظام الحكم «الخليفي»، هم من «الموالى» أو من منشأ اجتماعي وإقليمي يعني الأضطهاد الظبي ب بصورة تلتبس فيها العصبية بالطبيعة.. بهذه الحقيقة التاريخية الموضوعية نجد الدحض الحاسم لتفسير تلك الظاهرة باتجاه عرقي عنصري يرفضه الواقع والعلم. فإن الجوهر الحقيقي لهذه الظاهرة ظبي لا أساس عنصرياً عرقياً لها البتة. إن أساساً من هذا النوع باطل عملياً، لأنه باطل واقعاً.

كيف ظهرت، وكيف عبرت عن نفسها، إيديولوجية هذه الطبقات والفتات الاجتماعية المضطهدة؟ كانت «قضية الإنسان» هي المظهر الأول والأساس لهذه الإيديولوجية، والمعبر الأكثر عمومية عنها في المجال الفكري. كانت هي الصياغة الثابتة المستقرة الوحيدة، في هذا المجال، على مدى عصور الكفاح الاجتماعي المتعدد الأشكال، الذي مارسته هذه الجماهير في التاريخ العربي - الإسلامي الوسيط. وما عدا هذه الصياغة العامة جداً، نجد لها صياغات أخرى متفرقة وغير مستقرة، ولكنها أكثر تخصيصاً

وتحديداً من جهة، ومقترنة بالنشاط العملي والعنفي في بعضها، من جهة ثانية، وهي التي نرى نماذجها في مبادئ الثورة «البابكية» (القرن الثالث الهجري = التاسع)، والثورة «القرمطية» (القرن الثالث - الرابع هـ = التاسع - العاشر)، والحركة «الإسماعيلية» (القرن الرابع هـ = العاشر). أما الصياغة العامة الأساسية - نعني «قضية الإنسان» - فهي، رغم ثباتها واستقرارها زمنياً، لم تستقر على صورة فكرية واحدة، ولم تستند - قياساً على الوضع التاريخي المعين - إلى أية نظرية ثورية متحررة من تأثيرات الإيديولوجية «الرسمية» (اللاهوتية)، سوى ما يمكن أن يقال عن «التجربة» الصوفية من أنها حملت في قاعدة انطلاقها نواة نظرية كان يمكن أن تصيب صياغة فكرية ثورية لإيديولوجية فنات «العامة» من المجتمع. وثورتها تكمن في أنها - كما أوضحنا من قبل - تنطلق من فكرة التصدي الجريء لاقتلاع الأساس النظري اللاهوتي الذي قامت عليه إيديولوجية نظام الحكم السائد. ولكنها لم تصبِّح هي الصياغة المطلوبة، لأنها - كما أوضحنا من قبل أيضاً - حملت، في الوقت ذاته - معيول هدم نفسها بنفسها، بسبب من محالية تحققها كتجربة. وهذا أنتج - بالضرورة - محالية صيرورتها قوة ثورية فاعلة تحقق مطامح فنات المجتمع الريفية، أو مطامح الفنات الاجتماعية النامية في مجتمع المدن (فنات التجارية، الحرفيين).

غير أن كل ذلك لا يغير شيئاً من الحقيقة التاريخية التي تعني أن «قضية الإنسان» قد انتقلت من مجال الواقع الاجتماعي إلى المجال الفكري لتكون العلامة الأولى العامة لإيديولوجية الطبقات والفنانات الاجتماعية الرازحة بوطأة النظام الاجتماعي الاستبدادي المطلق. فقد ظهرت هذه العلامة الكبرى في صور: 1 - «الإنسان» الذي رفع من صفوف الناس العاديين إلى مراتب «الإمام» أو «النبي» أو «اللوهه»، وأعطي الحق في الخلود بالتتساخ، عند فرق الغلاة<sup>(1)</sup>. 2 - «الإنسان» ذي الإرادة المستقلة والاختيار

(1) في تاريخ الفرق والمذاهب في الإسلام نجد أمثال أبي الخطاب محمد بن أبي زينب الذي زعم أتباعه أنه «إمام» أولاً، ثم زعموا أنه «نبي»، وأخر اسمه «بزيغ»،

الحر لأفعاله، عند القدرة والمعزلة.. و3 - «الإنسان» القادر على معرفة أسرار الكون وأشياء العالم كله بطريق النظر العقلي والتجربة العملية الحسية، عند المتكلمين والفلسفه وعلماء الطبيعة.. و4 - «الإنسان» المؤهل لمرتبة «الولاية» لظهور على يديه خوارق الأحداث، أو الذي يصل إلى الله مباشرة بالمعرفة «الحدسية» أو «الكشف والمشاهدة» أو «بالشهود الحضوري»، أو الذي يصبح أصل العالم ويصبح اسمه اسمًا للعالم كله (الإنسان الأكبر)، عند الصوفية..

هذه الصور كلها، التي ظهرت للإنسان في الفكر العربي - الإسلامي بالتعاقب، عدة عصور، كانت تعني أن هذا الفكر حاول جملة من المحاولات أن يعبر عن ردود الفعل عنده لامتحان الإنسان في ظل النظام الاجتماعي الاستبدادي السائد. ولكن المسألة أن كل هذه المحاولات، رغم موقفها الإيجابي من قضية الإنسان المضطهد في ظل هذا النظام، ظلت عاجزة عن تحقيق نوع من التطابق النسبي، في حدود نسبية الفكر للواقع، بين جوهر هذه القضية في مجال الواقع الاجتماعي وبين صورتها في العملية الفكرية. ولذلك ظلت عاجزة عن الصياغة الصحيحة لإيديولوجية ذلك الإنسان المضطهد، المتمثل بالطبقات والفئات الاجتماعية التي ذكرناها سابقاً. أما مصدر هذا العجز، بوجهه المذكورين، فيرجع - كما نعتقد - إلى أنها ظلت تدور، بدرجات متفاوتة، في فلك الغيبات الميتافيزيقية، ولم تستطع الدخول في فلك الحركة الواقعية، حركة التغير والصيرورة في المجتمع والطبيعة، إلا دخولاً جانبياً مرتهناً بروابط لاهوتية ثابتة، خفية حيناً، وظاهرة حيناً آخر.

= وثالث باسم «السري». وقد زعمت فرقة المتصورية مثل ذلك لأبي منصور العجلبي، وهو رجل أمي. وهناك فرقة من فروع «الخطابية» اتخذت من رجل يدعى «قمر» «إلهًا» - تبعده، وقالت بتنا藓 الأرواح (انتقالها من جسد إلى جسد بصورة أبدية)، وأمثال هذه الفرق أكثر من أن تحصى (راجع، فرق الشيعة للنوبختي، ص 38 وما بعدها، ط. استانبول 1931؛ ومقالات الإسلاميين للأشعرى، ج 1، ص 74 وما بعدها، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد 1969).

ولعل هذا الارتباط باللاهوت الإسلامي، يمكن تفسيره بالطريقة التي فسر بها أنجلز ارتباط الأشكال المختلفة للإيديولوجية، في القرون الوسطى، باللاهوت المسيحي. يقول أنجلز في هذا الصدد: «إن القرون الوسطى أحققت بعلم اللاهوت جميع الأشكال الأخرى للإيديولوجية: الفلسفة، السياسة، وعلم الحقوق، وجعلت منها – أي هذه الأشكال – أقساماً تابعة لهذا العلم (اللاهوت). ولذا اضطررت كل حركة اجتماعية وسياسية أن تتخذ شكلًا دينياً، وكانت كل حركة، لكي تحدث أثراًها في الجماهير المحسوبة بالغذاء الديني وحده، مضطورة أن تقدم لهذه الجماهير مصالحها الخاصة بها في لباس ديني»<sup>(1)</sup>.

إننا نجد لهذا التفسير انطباقاً أيضاً على الحركات الفكرية التي كانت تجري، أثناء الفترة التاريخية نفسها، في المجتمع العربي – الإسلامي. ولكن، نضيف إلى هذا العامل عاملاً آخر يمكن وصفه بأنه «ذاتي» بالنسبة لهذه الحركات الفكرية في الإسلام. فإن ارتباطها باللاهوت الإسلامي لم ينحصر سببه في إلهاقها به، تاريخياً، كتابة له، وتشييع الجماهير الإسلامية بالغذاء الديني وحسب، بل هناك أيضاً حرص هذه الحركات الفكرية نفسها على أن تستر أفكارها المتحررة بستار ديني، دفاعاً عن النفس من اضطهاد السلطات الحاكمة التي كانت شديدة الحساسية في حماية إيديولوجيتها اللاهوتية إلى أقصى حد، وتمويهاً على رجال الدين المحافظين والرجعيين الذين كانوا يتقدرون إلى هذه السلطات بالتحريض على أصحاب الفكر المتحرر وشن حملات الإرهاب الفكري والجسدي والغوغائي عليهم بمنتهى الفظاظة، كما فعلوا في قضية مصرع الحلاج ومصرع السهروردي شهاب الدين، وكما فعلوا في قضية إحراق مؤلفات ابن رشد في المغرب، وفي قضايا كثيرة من هذا النوع معروفة في تاريخ الاضطهاد الفكري. وقد قام الغزالى في هذا المجال بدور خطير مشهور.

---

(1) أنجلز، لوذرفاخ ونهاية الفلسفة الألمانية الكلاسيكية، عن (ماركس وأنجلز، المختارات، دار التقدم، موسكو 1970، الطبعة العربية، ج 4، ص 64).

## استنتاجات عامة من بحث التصوف

نحاول، في ختام هذا البحث عن «التصوف الإسلامي»، أن نسجل بعض الاستنتاجات العامة، أي التي لا تعنى بخصوصيات المذاهب الصوفية المختلفة، بقدر ما تعنى بالسمات والأثار ذات الطابع الشمولي لظاهرة التصوف في المجتمع العربي – الإسلامي في العصر الوسيط:

### 1 – «الجبرية» الصوفية

لاحظ «آدم متز» – بحق – أن مذاهب الصوفية تأثرت بمذاهب المتكلمين المعتزلة، وأن هذا التأثر يتمثل في كون «الصوفية أخذوا المسائل والمناهج من المعتزلة»<sup>(1)</sup>. ولكن «متز» عند شرح موضوعه هذه انتصر من الأمر كله على مسألة واحدة وجد فريقي المعتزلة والصوفية قد اتفقا على معالجتها، هي مسألة القدر. ثم وجد الصوفية يقفون من هذه المسألة موقفاً معاكساً لموقف المعتزلة، إذ قالوا – أي الصوفية – «بالجبر على نحو لا اضطراب فيه»، على حد تعبيره. وهذا يعني أن التأثر لم يتجاوز كون الصوفية عالجوا «نقطة أساسية من مذهب» المعتزلة، مع تبادل في المنهج.

الملاحظة، بأساسها، صحيحة كما أشرنا. ولكننا نناقشها من جانب واحد، فنحن نفهم من «الجبرية الصوفية» ما هو أبعد من دلالتها المباشرة التي فهمها «متز». ونرى أن الدلالة غير المباشرة التي تعتمدتها في فهم هذه المسألة عند الصوفية، قد تؤدي بنا إلى نفي «الجبرية» عنهم بمعناها الفلسفية، أو الكلامي، المناقض لمعنى «حرية الاختيار» عند المعتزلة. يستند «متز» في فهمه «الجبر الصوفي» إلى فكرة التوكل المعروفة عند الزهاد وأوائل الصوفية ثم «الدراوיש»، أي تفويضهم أمر الأرزاق إلى مشيئة الله.

(1) آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج 2، ص 36 – 37

ثم يعمم «متز» هذه الفكرة على مذاهب الصوفية جماء. في حين أن فكرة التوكل بذاتها لا تعني «الجبرية» الفلسفية، بل كل ما تعنيه ثقة الزهاد والمتصوفة برحمة الله للناس، وهذا معنى ديني إسلامي يشترك فيه جميع المؤمنين من المسلمين، وليس شيئاً يحدد فكرة مذهبية صوفية في مسألة القدر. ويبدو أن «متز» نفسه أدرك خطأ الجزم والتحديد المذهبى في المسألة على نحو ما تقدم، فقال في نهاية بحثه هذه الموضوعة «إن الصوفية لم يتبنوا عقيدتهم في القدر»، وإنهم «لم يتوصلا إلى رأي صارم صلب في ما ذهبوا إليه بين حين وآخر من القول بالقدر»<sup>(1)</sup>، مستشهدًا على هذا القول الأخير بأحد مؤلفي الصوفية القدماء المعتمدين<sup>(2)</sup>. ولكن باحثاً عربياً معاصرًا<sup>(3)</sup> يبدو أنه يأخذ بفكرة «الجبرية» عند الصوفية، بطريقة غير مباشرة. ذلك أن هذا الباحث ينظر في ما ينسبة الصوفية إلى الإنسان «القطب» أو «الولي» من التأثير في البناء الكوني، فيصرف هذا التأثير عن الإنسان البشري، من حيث هو كائن أرضي، ويرى أن الصوفية يحصرون الصفات المنسوبة إلى «الإنسان الكامل» في إنسان ميتافيزيقي خالص، ويرجعون الفعل الإنساني - بالنهاية - إلى الخلق الإلهي. أما الإنسان الأرضي، فيبدو - عند الباحث - أن الصوفية لا يرون له شيئاً من إرادة الفعل. وقد يعني بذلك فكرة الجبرية.

بناء على مثل هذه التوجيهات السائدة - كما يظهر - عند الباحثين في الفكر الصوفي، نرى أن نعرض فهمنا لمسألة وفقاً لمنهج البحث الذي نسير عليه. ونحن نتكلّم هنا - طبعاً - على المسألة في مذاهب التصوف الفلسفي، لا في سلوك الزهاد وأوائل الصوفية و«الدراوיש». فإذا نظرنا إلى الاتجاه العام لهذه المذاهب، سواء منها مذاهب «الاتحاد» أم «الحلول» أم «وحدة الوجود»، نحو وضع الإنسان في صلته مع الله، وجدناها جميعاً

(1) المرجع السابق، ص 40.

(2) نقل متز (المرجع السابق) هذا الكلام عن أبي طالب المكي في كتابه «قوت القلوب»، ج 2، ص 7.

(3) أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 305.

تجه إلى إحلال الإنسان، أثناء هذه الصلة، محلًا سامياً يكسبه صفة «إلهية». وبالقدر نفسه يضفي على الله صفة «إنسانية»، بحيث يبدو أن الحدود بين «إلهية» الإنسان، و«إنسانية» الله، ليست ملحوظة عندهم، أو لا وجود لها. وتصريراتهم بهذا الشأن واضحة، مستغنية عن التأويل. وخلال بحثنا هذا في التصوف وردت نماذج وشروح كافية لإثبات هذه الاستنتاجات.

هذه الصورة عن علاقة الإنسان مع الله في فلسفة التصوف، إذا أضفنا إليها تحليلنا، في الفقرة الأخيرة من البحث، لارتباط قضية الإنسان في الفكر الصوفي بقضية الإنسان في الواقع الاجتماعي، وأضفنا أيضاً ما وجدناه عند ابن عربي من شمول صفات «الإنسان الكامل» للإنسان الواقعي، الكائن على الأرض أمكننا أن نخرج من كل ذلك بالاستنتاج التالي:

إن العلاقة بين موقف المعتزلة وموقف الصوفية في مسألة القدر، تتتجاوز الاتفاق على معالجة كل من الفريقين لمسألة واحدة إلى الاتفاق كذلك على الموقف نفسه من المسألة. وإنما الاختلاف بينهما ينحصر في منهج المعالجة وفي طريقة الوصول إلى الموقف: فالمعتزلة يعالجونها بمنهج عقلي، والصوفية بمنهج «حدسي» أو - كما يصطلحون - بمنهج «ذوقي» أو «عرفاني».. المعتزلة يصلون إلى موقف الإقرار بإرادة الإنسان وقدرته على الاختيار عن طريق النظر العقلي، والصوفية يصلون إلى الموقف نفسه عن طريق الصفة «الإلهية» للإنسان التي تمنحه الإرادة الفاعلة لا في تصرفه بشأنه الخاص وحسب، بل الفاعلة كذلك في «البناء الكوني» وفي مصير العالم كله «فلا يزال العالم موجوداً ما دام فيه هذا الإنسان الكامل»<sup>(1)</sup>. و«الولي» عند الصوفية هو الإنسان الكامل أو هو القطب<sup>(2)</sup>. ومن هو «الولي»، أو «القطب»؟ فهو كائن روحاني يعيش في السماء، أم كائن بشري يعيش على الأرض بلحم ودم بشرين؟ فإذا صرحت لنا أن نأخذ هذا الاستنتاج، فقد صر

(1) ابن عربي، فصوص الحكم، الفصل الأول، «حكمة إلهية في الكلمة آدمية».

(2) أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، ص 306.

لنا أن ننفي عن الصوفية مذهبية الجبر الفلسفية. على أن نفينا هنا، قد سبقته مقدمات خلال هذا البحث تؤدي إلى هذه النتيجة، أو تفسرها بالأقل.

## 2 - النظر العقلي في فلسفة التصوف

نعود هنا إلى ملاحظة «آدم متز» المشار إليها في الفقرة السابقة، من أن مذاهب الصوفية تأثرت بمذاهب المتكلمين، ويقصد المعتزلة، وهي تتفق مع ملاحظته الأخرى التي أشرنا إليها أيضاً من قبل بشأن ما يراه في التصوف الإسلامي من دلالة واضحة على صلته الوثيقة بالنظر العقلي<sup>(1)</sup>. وبالرغم من أن ملاحظته الأولى عرضت بصورة جانبية سطحية، وعرضت الثانية بصورة تقريرية عابرة، يجب الاعتراف بأنه أدرك من هذا التصوف جانباً جوهرياً يستدعي التوقف عنده واستخلاص مغزاه الأهم.

المسألة هنا لا تتحضر في الكلام على صلة التصوف الإسلامي بالفلسفة. فهذه مسألة مفروغ منها، وفي بحثنا هذا بكماله ما يوضحها. فليس قصدنا العودة إليها هنا، بل المسألة التي تعنينا الآن أخص من ذلك، وهي تكشف عن مفارقة، أو شكل تناقض في منهج التصوف نفسه. فإن هذا المنهج - كما علمنا - يقوم على إنكار النظر العقلي، أصلاً، في تحصيل المعرفة، وعلى حصر الطريق إلى المعرفة بـ«الحدس» الصوفي، أو ما يصططلون عليه بـ«الذوق» أو «الكشف والمشاهدة» أو المعرفة «اللدنية» (الذاتية). فكيف يمكن القول مع ذلك إذن باستخدام النظر العقلي عند الصوفية، أو بتأثرهم به على الأقل؟ هذه هي المفارقة! ولكنها مفارقة الصوفية أنفسهم، أو هي - كما قلنا - شكل من أشكال التناقض التي تعانيها «التجربة» الصوفية من أساسها. فالواقع أن كل مذهب من مذاهب التصوف الفلسفي الإسلامي كان يستند، في بناء أسسه النظرية بل في تشيد الهيكل العام

(1) آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج 2، ص 14، الطبعة العربية.

لتعاليمه، إلى كثير من المبادئ والمقولات التي يستند إليها النظر العقلي عند المتكلمين المعتزلة ثم الفلسفه الإسلاميين. من أمثلة ذلك أنهم كانوا يصطدمون - كما اصطدم المتكلمون والفلسفه - في مباحث «التوحيد» بمشكلة العلاقة بين الوحدة والكثرة: «وحدة المبدأ الأول للوجود، مع كثرة مظاهر هذا الوجود وتتنوعها غير المحدود. فهم متذمرون «بالوحدة المطلقة» للذات الإلهية: مصدر الخلق، أو مصدر الإشراق، أو مبدأ الوجود، أو «الوجود الحقيقي». . . ثم هم متذمرون، إلى جانب ذلك، بالمبدأ «العقلاني» الذي يعتمد المتكلمون والفلسفه، هو مبدأ أن «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد». ثم يتوقفون أمام الواقع الذي لم يستطيعوا التهرب منه، وهو «الكثرة» والتنوع الهائل في الموجودات. فيحارون أمام هذه الظاهرة الكونية الواقعية وتناقضها مع ذلك المبدأ الذي يتذمرون عليه نحو ما يلتزمه أهل النظر العقلي. ثم يذهبون في معالجة هذه المشكلة مذاهب شتى. غير أن مختلف وجوه معالجاتهم كانت تنطلق من منطق النظر العقلي نفسه، رغم انتهائها إلى نتائج خارجة على هذا المنطق. وعلى أساس مبدأ «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» أقام ابن عربي فكرته عن «وحدة الأديان». فالآدیان كلها عنده دین واحد، لأن صدور الكثرة عن الله الواحد محال. ولذلك نظر إلى الأنبياء، جميعاً أنهم أغصان من «شجرة» النور. وأن «الحقيقة» المحمدية هي أصل هذه الشجرة<sup>(1)</sup>. وهكذا شأن الفلسفه الصوفية في اعتمادها مقولتي «البسيط»، و«المركب» في مسألة «الجعل البسيط» كما رأينا أثناء الكلام على أصلية الوجود بين ابن عربي والملا صدرا الشيرازي، وهما مقولتان يتعامل بهما أهل النظر العقلي أيضاً. وفي موضوع المقولات الكلاسيكية التي تعد العمود الفقري للمنطق «العقلاني» (الصوري)، نجد فلسفة التصوف الإشراقي الإسلامي، عند مؤسسها السهروردي شهاب الدين، تتخذ من هذه المقولات منطلقاً بين منطلقاتها في بناء نظامها

(1) انظر «شجرة الكون» لابن عربي، ص 6.

الوجودي «النوراني»، مع تعديل في عدد المقولات هذه فتجعلها خمساً بدل العشر الأرسطية، إذأخذ السهروردي مقولات: الجوهر، والكم، والكيف، والحركة، والإضافة (أي النسبة)، واعتبر مقوله: الفعل والانفعال، داخلة في مقوله الحركة، واعتبر مقولات: الملك، والزمان، والمكان، والوضع، داخلة في مقوله الإضافة<sup>(1)</sup>. وبهذا يدخل المنطق العقلي في أساس هذا الفرع من التصوف. كما استخدمت الفلسفة الصوفية مقوله الواجب والممكן في مسألة قدم العالم وحدوده<sup>(2)</sup>، على نحو ما استخدمها الفلسفه الإسلامية، ولا سيما ابن سينا. واستخدمت قانون العلية في المسألة نفسها على طريقة النظر العقلي<sup>(3)</sup>. وهناك أمثلة كثيرة أخرى على ذلك. وقد أشار الغزالى إلى هذه المفارقة عند الباطنية، وأبرز بعض النماذج من رجوعهم، في الاستدلال على نظريتهم بالإمام المعمصون، إلى ترتيب المقدمات المستندة كلها إلى أحكام عقلية خالصة في حين هم يتصدرون بذلك لإبطال حكم العقل. والطريف هنا أن الغزالى نفسه وقع في المفارقة نفسها خلال رده على استدلالات الباطنية هذه، إذ حاول إبطال نظر العقل بأدلة عقلية أيضاً<sup>(4)</sup>. وقد وقف إبراهيم مذكر، وهو من أبرز المشتغلين بالدراسات الفلسفية بين العرب المعاصرین، عند هذه الظاهرة، فعللها باحتمال أنه لـما حورب مذهب المشائين من العرب في شخص الفلسفه، وجد - أي مذهب المشائين - ملجاً لدى الصوفي. ولذلك يرى مذكر أنه لا يمكن أن يدرس تاريخ التفكير الفلسفى الإسلامى في العصور الأخيرة، دراسة كاملة، منعزلاً عما كتبه المتصوفة وعلماء الكلام.

التعليل المشار إليه، ليس بعيداً عن الوضع التاريخي للظاهرة بناء على

(1) أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، ص 238.

(2) ابن عربي، فصوص الحكم، الفصل الأول.

(3) راجع ص 265 من هذا الجزء.

(4) الغزالى، فضائح الباطنية، تحقيق عبد الرحمن بدوى، القاهرة 1964، ص 73 -

تحديدها بأنها «اختلاط التصوف بالفلسفة اختلاطاً كبيراً» كما يعبر مذكور<sup>(1)</sup>. ولكن تحديتنا للظاهرة كان - كما سبق - أخص من ذلك. فتحن رأينا أن التصوف لم يكتف بأن عالج المسائل نفسها التي عالجتها الفلسفة، بل كذلك لجأ إلى منطق الفلسفة نفسه بكل «عقلانيته». في حين هو - أي التصوف - كان يريد تجاوز هذا المنطق لهدم المنهج العقلي. فكانه - بذلك - كان يهدم نفسه بنفسه، دون أن يهدم شيئاً من مبادئ العقل. وشأن التصوف هنا، ك شأنه - من حيث الشكل والنتيجة - حين أراد أن يهدم «التوحيد» الالاهوتى فهدم نفسه وأبقى «التوحيد» في مكانه المتعالى بإطلاقه.. قلنا: «من حيث الشكل»، لأن الموقف في مسألة «التوحيد» يختلف جذرياً عن الموقف في مسألة النظر العقلي. فإن التصوف حين لجأ إلى مبادئ العقل، كان محكوماً بأمر واقعي موضوعي مستقل عن إرادة الصوفية وتوجههم الغيبي. وبهذا الأمر الواقعي الموضوعي وحده نجد التعليل الحقيقى لواقع الصوفية بتلك المفارقة التي سميّناها «بالظاهرة» عمداً، لأنها بالفعل إحدى الظاهرات المعبرة عن جوهر العلاقة بين الفكر والواقع الخارجي.

ولكي نخرج من الكلام العام، نقول: إن السبب الحقيقي لاضطرار الصوفية إلى بناء أنظمتهم الميتافيزيقية على أساس من مبادئ النظر العقلي، رغم مجافاتهم لأحكام العقل، هو سبب قائم في طبيعة مادية الفكر بالذات، أو في طبيعة الأساس المادي للعلاقة بين الفكر والواقع. فإن ما يسمى بمبادئ النظر العقلي، أو بمبادئ العقلية، إنما هي أشياء لها تاريخ، وتاريخها هي نتاج تلك العلاقة ذاتها بين الفكر والواقع، أي هو نتاج تاريخ الإنسان في نشاطه الاجتماعي، أو هو حاصل اختبارات الإنسان وتجاربه الحسية وتعيماته العقلية المنتزعة من تجاربه واختباراته تلك، خلال تاريخ علاقاته ذات الطابع الاجتماعي مع الطبيعة وفي المجتمع. ولكن هذا لا يعني أن تلك التعيمات العقلية - وهي نفسها ما نسميه بمبادئ العقلية -

(1) إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية، نهج وتطبيقة، القاهرة 1968، ص 57.

مطابقة دائمًا، بالضرورة، لحقيقة الواقع الخارجي الموضوعية، بل قد تكون بعيدة عن التطابق معها. فإن مدى هذا التطابق يقاس ب مدى تطور المعرفة العلمية في سبيل كشف القوانين العامة الموضوعية لحركة العالم الخارجي. غير أنه سواء كانت المطابقة حاصلة أم لم تكن، فإن العلاقة بين الفكر وذلك الواقع باقية. بل ينبغي القول، في هذا الصدد، إنَّ التعميمات العقلية غير المطابقة لحقيقة الواقع الموضوعية، هي الطريق الذي لا بد منه في سبيل الوصول إلى المطابقة. وهذا الطريق قد يطول كثيراً، ولكن كل خطوة فيه هي جزء من تلك الحقيقة. ولهذا كل خطوة على هذا الطريق تسمى حقيقة نسبية. أما تلك الحقيقة الموضوعية، فهي وحدها الحقيقة المطلقة.

\* \* \*

بناء على هذا كله ينكشف لنا أن ما سميـناه «مفـارقة» صوفـية، إنـما هو مـفارقة بالنسبة للصـوفـية ليس غـيرـاـ. أما واقـيـاـ فـليـسـ فيـ الـأـمـرـ مـفـارـقةـ الـبـتـةـ بلـ ذـلـكـ جـرـىـ وـفقـاـ لـطـبـيـعـةـ الـأـشـيـاءـ. فإـنـهـ ماـ كـانـ يـمـكـنـ لـلـصـوـفـيـةـ أـنـ يـضـعـواـ حـجـراـ وـاحـدـاـ فـيـ بـنـاءـ عـالـمـهـ التـجـريـديـ منـ خـارـجـ التـارـيخـ: تـارـيخـ الـفـكـرـ، أيـ تـارـيخـ الـإـنـسـانـ صـانـعـ ذـلـكـ التـارـيخـ بـيـدـهـ وـعـقـلـهـ مـعـاـ. وـنـحـنـ إـذـاـ رـجـعـنـاـ مـنـ جـدـيدـ إـلـىـ صـورـ ذـلـكـ الـعـالـمـ التـجـريـديـ الـذـيـ بـنـوـهـ، خـارـجـ الـعـالـمـ الـمـادـيـ، عـلـىـ اـخـتـلـافـ أـشـكـالـهـ وـتـنـوـعـ مـرـاتـبـهـ، وـجـدـنـاـ كـلـ صـورـ مـنـهـ اـنـعـكـاسـاـ مـاـ لـصـورـةـ مـنـ هـذـاـ الـعـالـمـ الـمـادـيـ، أـوـ تـبـيـرـاـ عـنـ تـجـربـةـ مـنـ تـجـارـبـ الـإـنـسـانـ فـيـ هـذـاـ الـعـالـمـ نـفـسـهـ، أـوـ اـسـتـخـدـاماـ لـأـحـدـيـ الـمـعـارـفـ الـبـشـرـيـةـ الـمـتـرـاكـمةـ عـبـرـ التـارـيخـ السـابـقـ كـلـهـ. لـقـدـ تـنـاوـلـ الصـوـفـيـةـ، بـطـرـيقـتـهـمـ الـخـاصـةـ، حـاـصـلـ نـتـاجـ الـطـبـيـعـةـ وـالـمـجـتمـعـ وـالـفـكـرـ حـتـىـ عـصـرـهـمـ، وـخـلـقـواـ مـنـهـ ذـلـكـ الـعـالـمـ التـجـريـديـ الـمـيـتـافـيـرـيـقـيـةـ. حـتـىـ تـرـتـيبـ هـذـهـ الـعـالـمـ الصـوـفـيـةـ أـوـ الإـشـرـاقـيـةـ وـفـقـ نـظـامـ مـعـيـنـ، هـوـ أـيـضـاـ اـنـعـكـاسـ عـنـ تـرـتـيبـاتـ وـتـرـكـيـبـاتـ كـائـنـةـ بـالـأـصـلـ فـيـ عـالـمـاـ الـمـادـيـ هـذـاـ. فـلـانـ نـظـامـ الـوـسـائـطـ «الـنـورـانـيـةـ»ـ الإـشـرـاقـيـةـ، مـثـلاـ، هـوـ نـوـعـ مـنـ الـانـعـكـاسـ لـلـسـلـمـ الـاجـتمـاعـيـ الـمـعـرـوـفـ فـيـ التـشـكـيلـاتـ الـاجـتمـاعـيـةـ الـطـبـقـيـةـ الـتـيـ عـرـفـهـاـ تـارـيخـ الـمـجـتمـعـاتـ الـبـشـرـيـةـ حـتـىـ ذـلـكـ الـعـصـرـ. ذـلـكـ هـوـ تـفـسـيـرـنـاـ الـمـنـهـجـيـ لـاستـنـادـ الصـوـفـيـةـ إـلـىـ مـبـادـيـ الـعـقـلـ فـيـ مـجـرـىـ سـعـيـهـمـ لـإـبـطـالـ أـحـکـامـ الـعـقـلـ!ـ

### 3 - اضطهاد الصوفية والتتصوف

المصادر التاريخية تتحدث عن أشكال الاضطهاد الذي قوبلت به حركة التتصوف في الإسلام خلال مراحلها الأولى، أي قبل أن تتحول من كونها حركة فكرية إلى كونها «طرائفية» صرفاً. هذا الاضطهاد توفر لدينا الشواهد على أن أصحابه ليست دينية في جوهرها، بل هي ترجع - في الأساس - إلى المضمون الإيديولوجي الذي احتوته الصوفية، كحركة فكرية. وفي ما سبق من هذا البحث كشفنا العلامة الكبرى لهذا المضمون، وهي - إجمالاً - إقامة علاقة جديدة بين الله والإنسان توازي في الظاهر علاقة النبوة التي يقوم عليها نظام الإسلام بكامله. ولكن المرمى الأبعد للعلاقة الجديدة، هو إزاحة العلاقة «النبوية»، لا موازانتها. ذلك، من حيث الشكل، موقف ديني. وهو في حقيقته موقف إيديولوجي يقصد إلى الانفكاك من التبعية المطلقة لشريعة النبوة، لأنها كانت تعني التبعية للنظام الاجتماعي الذي كان يعتمد الشرعية تعبيراً عن إيديولوجيته، وتأييداً لسيطرته.

لا نريد هنا أن نعود إلى تفصيلات سبقت بهذا الشأن. وإنما القصد الآن أن ننطلق من هذا الأساس لتفسير بعض الواقعات المتصلة بالفكرة الصوفية من جهة، والمتصلة - من جهة أخرى - بموقف سلطة النظام الاجتماعي المذكور، وموقف الفقهاء الموالين لهذه السلطة، وموقف الفئات الاجتماعية المحكومة بهذا النظام حكماً استبدادياً، تجاه حركة التتصوف والصوفية.

أ - من جهة الفكر الصوفي: في هذا المجال تظهر أمامنا علامات أخرى تؤكد تلك العلامة الكبرى في دلالتها على المضمون الإيديولوجي. من ذلك - مثلاً - موقف الصوفية في مسألة «الولاية». وهذه - أي الولاية - مرتبة متقدمة في مراتب التصور من يبلغها منهم يبلغ مرحلة القدرة على تجاوز قوانين الطبيعة، أي الإتيان بالحوادث الخارقة على نحو المعجزات التي تنسبها الأديان للأنبياء. وقد عرضنا لهذه المسألة أيضاً خلال البحث. ولكن، نريد هنا إضافة أمر آخر يتصل بمسألة الولاية الصوفية له دلالته ومغزاها:

كانت «الولاية»، في البدء، خاصة بأئمة الشيعة من «أهل البيت»<sup>(1)</sup>. غير أن الصوفية جعلوها شاملة يستحقها كل مسلم جمع الشروط المطلوبة عندهم في «الولي». ولكي يظلوا منسجمين مع العرف الإسلامي، ولكي لا يظهروا خارجين على أعراف المسلمين، وسعوا مضمون مصطلح «أهل البيت» ونسبوا إلى النبي محمد أنه سئل: «من آل محمد؟» فأجاب: «كل تقى»<sup>(2)</sup>. وبذلك أخرجوا هذا المصطلح من دلالته على النسب العائلي المحدود إلى دلالة على النسب الديني الشامل. فكلمة «آل» أصبحت تعنى: المسلمين بعامة. و«البيت» تعنى: الإسلام. فجعلوا شمول «أهل البيت» لسائر المسلمين من فعل النبي، لا من فعلهم هم، وتمسكون في تثبيت هذا الشمول بحديث منسوب إلى النبي أيضاً يقول فيه عن سلمان الفارسي: «سلمان منا، أهل البيت»<sup>(3)</sup>. هكذا نفذ الصوفية من أبواب الإسلام نفسها، إلى فكرة توسيع القاعدة البشرية لحق «الولاية»، وإخراج هذا «الحق» من قاعدهما الضيقة المحدودة «بأهل البيت» التي كانت تحمل فكرة تمييز أسرة النبي عن سائر البشر، إلى حد اعتباره حقاً شائعاً للناس دون تمييز ولا «امتياز». وقد عبر ابن عربي عن رأي الصوفية في شروع هذا «الحق» بتعبير يحس فيه المرء حرارة الاحتجاج على من يحصره في «أسرة» معينة. يقول في أحد «الأولياء» الصوفيين من أهل المغرب أنه «إن لم يكن من بيت النبي، فقد شاركه في النسب العلوي (نسبة إلى العلو، لا إلى علي). فهو راجع إلى بيته (أي بيت الله) الأعلى، لا إلى بيته الأدنى»<sup>(4)</sup>. ويمثل حرارة الاحتجاج هذه يقول ابن عربي أيضاً عن سلالة عقيل بن أبي طالب وسلالة سلمان الفارسي: «.. فارجو أن يكون عقب عقيل وسلامان تلتحقهم هذه

(1) «أهل البيت» في الاصطلاح الإسلامي: الأسرة النبوية المتفرعة من علي بن أبي طالب وزوجه فاطمة بنت النبي محمد.

(2) الشيرقي، الرسالة القشيرية، مصر 1284هـ، ص 68.

(3) ابن عربي، التوحاش المكية، ج 1، ص 255.

(4) ابن عربي، عنقاء المغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، القاهرة 1954، ص 63. يقصد بالبيت الأدنى: بيت العائلي.

العناية، كما لحقت أولاد الحسن والحسين وعقبهم، وموالي أهل البيت. فإن رحمة الله واسعة، يا ولی<sup>(1)</sup>. ونجد للعلاج مثل هذا الموقف المشحون بحرارة الاحتجاج أيضاً، رافضاً «احتقار» الانتساب إلى النبي، إذ يقول: «ما كان محمد أباً أحد»<sup>(2)</sup>.

أمثال هذه الأقوال والإشارات ربما تدخل في باب التأويل الصوفي القائم على اعتبار أن كل شيء في الإسلام له «ظاهر» وله «باطن» ليأخذوا من كل شيء «باطنه» دون «ظاهره»، توكيداً لمسألتهم الأساسية، أي كون الشريعة هي الحقيقة «الظاهرة»، في حين أن هناك الحقيقة الجوهرية الأخرى «الباطنة»، وهذه هي التي يأخذون بها دون الأولى. وبالإجمال: كانت مسألة «الولاية» علامة ثانية على الوجه الإيديولوجي للحركة الصوفية، وهي - في الواقع - علامة لها مغزى خاص يستدعي اهتمام هذا البحث. ذلك بأننا نفهم منها أن الصوفية أرادوا بوضع «الولاية»، كقوة فاعلة تجترح العجائب، في متناول الناس البسطاء حتى الخدم، أن ينقلوا المضمون الإيديولوجي لحركتهم الفكرية من النطاق التجريدي المطلق بشأن مفهوم «التوحيد»، إلى نطاق القوة البشرية الواقعية الكائنة على الأرض. إذ جعلوا «للأولياء» - وهم ناس من لحم ودم - سلطة روحية قادرة على تغيير واقع الأشياء واختراق قوانين أوضاعها الطبيعية، وإن لم يكونوا من أسرة النبي ولا من الخلفاء أو من المتنميين إلى الطبقة الحاكمة. كأنهم جعلوا المسألة هكذا، لتكون تعبيراً شبيه مباشر عن معارضتهم «الامتياز» الذي هو طبقي بجوهره حين استخدمه القابضون على سلطة نظام الحكم المطلق، كممثلين للسلطة الإلهية على الأرض. بهذه الطريقة يكون الصوفية قد وضعوا المدلول الإيديولوجي

(1) ابن عربي، *الفتوحات*، ج 1، ص 256.

(2) الحسين بن منصور الحلاج: «الطوافين»، تحقيق ماسينيون، باريس 1913، طاسبين 18. وعبارة العلاج هذه استعارها مستشهاداً بها من الآية القرآنية: «ثُمَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَكْبَرُ مِنْ يَجْعَلُكُمْ وَلَكُنْ رَسُولَ اللَّهِ وَيَأْتِيَ أَلْيَاثِنَ» (سورة الأحزاب - 33، الآية: .(40)

للتصوف الفلسفى على صعيد الواقع الملموس تقربياً، رغم السمات الغيبية التي يخلعنها على «الأولياء» منهم.

\* \* \*

وهناك عالمة ثالثة ليس يصح لها البحث تجاهلها. وهي ذات صلة بالمشاعر «القومية» التي قد تتدخل وتتلاحم، في ظروف تاريخية معينة، مع المشاعر الطبقية غير المستكملة شروط الوعي الظبقي. يمكن أن نرى هذه العالمة في الحركة الصوفية، حين ننظر في البيانات التي انتشرت فيها هذه الحركة أكثر من البيانات الأخرى للمجتمع العربي - الإسلامي. فنحن نرى، خلال المصادر التاريخية، أن كثرة الصوفية الإسلاميين ينتشرون في وقت واحد إلى شعب غير عربي، كالشعب الفارسي في الأغلب، وإلى فئات اجتماعية تجارية وحرفية من الشعب نفسه. وكما كانت هذه العالمة تبرز في المناطق غير العربية البعيدة عن بغداد، كانت تبرز هي نفسها في عاصمة الخلافة العباسية بغداد بهذه الصورة المتداخلة أيضاً، إذ كانت العاصمة دار هجرة شاملة لكل تلك الفئات ولطلابي الكسب المعيشي منهم بنوع خاص<sup>(1)</sup>. إن هذه العالمة تكشف عن مصدر من مصادر التوجه الإيديولوجي في حركة التصوف على النحو الذي أوضحناه. ونستطيع أن نرى أثر هذا المصدر الاجتماعي، إذا أضفنا إلى ما تقدم، صور الفقر المنتشرة في تلك البيانات، وتواجد الصوفية بين فقرائها بكثرة. يروي لنا المؤرخ المقدسي (ـ350هـ/ 961) أنه أثناء زيارة له إلى شيراز أراد أن يتعرف طريقة الصوفية فيها، فاتصل بهم، وكان يتلقى هناك هدايا الثياب والصرر، فيأخذها ثم يدفعها إلى هؤلاء الصوفية<sup>(2)</sup>. ففي هذا دلالة على ما رأى المقدسي من احتياجهم إلى هذه الأشياء لفقرهم بالطبع. على أن صورة الفقر كانت تلازم الصوفية في كل بيئة من بيئات ذلك المجتمع. ولكن فقرهم لم يكن بسبب

(1) هناك تفصيلات مفيدة بهذا الصدد في كتاب «الصلة بين التصوف والتشيع» (الشيبى)، ص 319 – 322، 341 – 342.

(2) محمد بن طاهر المقدسي، البدء والتاريخ، ط. فرنسا 1899 – 1916، ص 415.

من تصوفهم، بل العكس هو الواقع، أي أن الفقر لم يكن نتيجة بل سبباً للتتصوف، إذ كان الفقر ظاهرة اجتماعية تشمل مختلف فئات المجتمع الدنيا والوسطي في مختلف البيئات والأقاليم. فليس لقائل أن يقول إن الصوفية كانوا فقراء بحكم اختيارهم حياة الزهد والتقطف، ابتعاداً عن «شروع» الدنيا و«أرجاس» المادة، وتعبيرأ عن موقف ديني أو فلسفـي .. قد ينطبق هذا القول على فئة قليلة، أو أفراد قلة من الصوفية، ولا ينطبق على الكثرة الغالبة، التي تتكون منها الظاهرة الاجتماعية العامة. فإن التاريخ يحدثنا عن ظاهرات القلق الاجتماعي، خلال القرنين: الثالث والرابع الهجريين (الناسع - العاشر)، لدى جماهير العامة من سكان المدن. وتشمل هذه الجماهير فئات الحرفـيين والباعة المتـجولـين وأصحاب الحوانـيت الصغـيرـة والفقـراء المـعـدـمـين العـاطـلـين عن العمل. وقد دفع الوضـع المـعاشـي المـتـدهـور لهذه الجـماـهـير أن تـنشـئ تنـظـيمـات لـكـلـ صـنـفـ منها ذات طـابـعـ تـعاـونـيـ داخلـ كلـ صـنـفـ منـ جـهـةـ، وـطـابـعـ عـنـفيـ ضدـ السـلـطـةـ وأـغـنيـاءـ التـجـارـ وكـبـارـ المـلاـكـينـ العـقـارـيـينـ، منـ جـهـةـ ثـانـيـةـ. وـظـهـرـ بـيـنـ هـذـهـ التـنـظـيمـاتـ ماـ يـعـرـفـ فـيـ ذـلـكـ العـصـرـ باـسـمـ «ـالـعـيـارـيـنـ وـالـشـطـارـ»<sup>(1)</sup> الـذـيـنـ كـانـواـ يـسـتـقـطـبـونـ مـخـتـلـفـ الفـئـاتـ السـاخـطـةـ عـلـىـ التـماـيزـ الطـبـقـيـ لـمـعـانـاتـهاـ أـشـدـ أـشـكـالـ سـوـءـ الـمـعـيشـةـ، وـهـيـ تـجـمـعـ مـنـ مـخـلـفـ الـأـنـتمـاءـاتـ «ـالـقـومـيـةـ» دونـ تـماـيزـ عـنـصـريـ بـيـنـهـا<sup>(2)</sup>. وـنـجـدـ عـنـدـ الـمـؤـرـخـينـ السـابـقـينـ لـتـلـكـ الـمـرـحـلـةـ التـارـيـخـيـةـ وـصـفـاـ مـثـيـراـ لـتـدـهـورـ الـأـوـضـاعـ الـاجـتمـاعـيـةـ بـالـنـسـبـةـ لـتـلـكـ الـفـئـاتـ، نـكـتـفـيـ مـنـ بـهـذـهـ الصـورـةـ الـتـيـ عـرـضـهـاـ الـمـقـدـسـيـ عـنـ الـوـضـعـ فـيـ عـرـاقـ حـيـنـذاـكـ بـقـولـهـ: «ـإـنـهـ - أـيـ الـعـرـاقـ - بـيـتـ الـفـتـنـةـ وـالـغـلـاءـ، وـهـوـ فـيـ كـلـ يـوـمـ إـلـىـ وـرـاءـ، وـمـنـ الـجـوـرـ وـالـضـرـائـبـ فـيـ جـهـدـ وـبـلـاءـ...»<sup>(3)</sup>.

(1) العيار لغة: الكثير التجول، أو المتـجـولـ دونـ عملـ. والـشـطـارـ جـمـعـ شـاطـرـ، وـهـوـ لـغـةـ المـتـصـفـ بـالـدـهـاءـ وـالـحـيـلـةـ وـالـخـبـائـةـ.

(2) راجع الدوري، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، بيروت 1969، ص 76 - 77، 92؛ راجع أيضاً مليحة رحمة الله، الحالة الاجتماعية في العراق في القرنين الثالث والرابع بعد الهجرة، بغداد 1970، ص 53 - 55.

(3) المقدسي، أحسن التقاسيم إلى معرفة الأقاليم، ط. ليدن 1877، ص 113.

أما الذي يعنينا الآن من ذكر هذه الظاهرات الاجتماعية، فهو البحث عن الصلة بينها وبين ما هو معروف، تاريخياً من اشتداد نشاط الحركة الصوفية في الفترة الزمنية ذاتها التي استفحلت فيها تلك الظاهرات. ولستا ننفرد في رؤية الصلة هذه. فهذا باحث عربي بارز معاصر يرى أنه «ربما كان لهذه الأوضاع أثراًها في نشاط التصوف»<sup>(1)</sup>. الواقع أن هذا النشاط الملحوظ بصورة بارزة في تلك الفترة هو شكل آخر من أشكال التنظيمات الاجتماعية التي أشرنا إليها، أي أنه نوع من التجمع لفترة من القراء المعدمين تؤلف بينهم – عدا رابطة الفقر – رابطة أخرى ربما كانت فكرية، أو رابطة الميل الذاتي إلى التواكل والاسترخاء عن الجهد المرهق في طلب العيش. ونحن نرى لهذا النوع من تجمع «القراء»<sup>(2)</sup> صوراً في التاريخ تصفهم ناساً يشتهون طيبات الطعام بلهفة، ويقبلون عليها، حين تناح لهم من غير عناء، إقبالاً شبيهاً بالتهم، وربما كان النهم ذاته، من أثر الحرمان. وليس إلا صورة عن أمر واقع بالفعل قول أبي العلاء المعري بقصد إقبال الصوفية على الطعام:

أرى جيل التصوف شر جيل      فقل لهم - وأهون بالحلول:  
أقال اللَّه حين عبدتموه:      كلوا أكلَ البهائم، وارقصوا لي<sup>(3)</sup>

ولم يكن دون أساس واقعي إن كان يضرب المثل، في ذلك العصر، «بأكل الصوفية»<sup>(4)</sup>. بل يؤكد «أحد أئمة الصوفية» هذا الأساس الواقعي بما يروى عنه من أنه «اتخذ أحمالاً من السكر الأبيض، ودعا بجماعة من الحلوانيين، حتى عملوا من السكر جداراً عليه شرافات، ومحاريب على

(1) عبد العزيز الدوري، المرجع السابق، ص 92.

(2) لقد كان هذا اسم الصوفية أيضاً (القراء). (راجع السراج الطوسي، اللمع، ص 232 - 233). إن لهذا الاسم دلالته الواقعية أيضاً.

(3) راجع آدم متز، الحضارة الإسلامية، ج 2، ص 26.

(4) المرجع السابق، ج 2، ص 28، نفلاً عن ثمار القلوب، للشعاليبي، ص 136 -

أعمدة، ونقشوها كلها من سكر، ثم دعا الصوفية حتى هدموها وكسروها وانتهبوها<sup>(1)</sup>.

على أن هناك مظاهر أخرى عرفت في صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين، تزيدنا افتئاماً بأن انتشار التصوف حينذاك كان أحد أشكال التشرد الاجتماعي الناشيء عن تفشي الفقر والبطالة والحرمان.. ومن هذه المظاهر انتشار آفة الشذوذ الجنسي في صفوفهم<sup>(2)</sup> وممارستهم الكدية<sup>(3)\*</sup>.. أما ما نجده في مؤلفات كبار الصوفية<sup>(4)</sup> من حملات الاستنكار لهذه المظاهر والدعوة لتطهير التصوف منها، فهو يثبت وجودها ورؤكده، ولا ينفيه.

نريد من هذا العرض التاريخي أن نقول بأن العامل الاجتماعي الموضوعي، دون العامل الذاتي الإرادي، كان هو المحدد الحاسم لاتساع حركة التصوف في المرحلة التي تتحدث عنها. ثم نريد من هذا الاستنتاج أن نحدد به مصدر التوجه الإيديولوجي لحركة التصوف هذه، من حيث الأساس الواقعي الاجتماعي، بصورة موضوعية مستقلة عن الإرادة الوعائية المباشرة عند الصوفية. ومع ذلك لا نزعم أن الصوفية وحدهم يمثلون إيديولوجية تلك الفئات العريضة المتنوعة في مجتمعهم ضد سلطة النظام الاجتماعي الذي كانوا يعانون آثر استبداده وطغيانه الطبقي. ولكن، نزعم أن الصوفية وحدهم تصاعدوا بالمضمون الإيديولوجي لحركتهم إلى مستوى نظري وقف وجهاً لوجه أمام المستوى الذي تمارس منه إيديولوجية هذا النظام تأثيرها وسيطرتها على المجتمع بأسره حتى على الفئات الاجتماعية التي كانت هذه الإيديولوجية «الرسمية» أصل شقائصها المادي والروحي، بل نقول، خصوصاً هذه الفئات.

(1) المرجع نفسه، الجزء والصفحة.

(2) راجع الرسالة القشيرية، ص 22، 23، 24.

(3) المصدر نفسه، المقدمة، ص 2 – 3.

(\*) الكدية تعني التسول، (الناشر).

(4) أمثال القشيري في رسالته (المقدمة)، والسبكي في كتابه، معبد النعم، ط.

ميهرمان، ص 178؛ والسراج الطوسي في المجمع، ص 530 وغيرهم.

على هذا الأساس من التحديد الواقعي، ننطلق الآن إلى الجهة الثانية من هذه الفقرة الخاصة بمسألة اضطهاد الصوفية، أي إلى تفسير الواقعات المتصلة بموافق مختلف الجهات الاجتماعية من حركة التصوف في الإسلام.

ب - من جهة موقف نظام الحكم: أصبح الآن من السهل علينا تفسير ما هو معروف في التاريخ الإسلامي من أساليب اضطهاد التي مارستها سلطات نظام الخلافة الاستبدادي في مواجهة حركة التصوف. بل لعلنا لا نحتاج - بعد - إلى مزيد من التفسير، بقدر ما نحتاج إلى ذكر بعض نماذج هذا اضطهاد، توكيداً للموضوع الأساسية التي يقوم عليها بحثنا هذا في التصوف. وهي أن الشكل الصوفي الذي تجلت فيه الفلسفة العربية - الإسلامية، مقابل شكلها الآخر العقلي، كان - بجوهره مضمونه - إحدى ظاهرات الصراع الإيديولوجي في العصر الوسيط. ولو أن الحركة الصوفية لم تكن تحمل هذا المضمون، لما رأيناها «عرضة للمحاربة والانتقام»<sup>(1)</sup>. وليس من أساس واقعي لتفسير اضطهادها بداعي دينية خالصة. فإن تاريخ العصور الوسطى الإسلامية حافل بالمخالفات الفاضحة لأحكام الإسلام وشرائعه من قبل الخلفاء العباسيين بالأخص وبطانتهم<sup>(2)</sup>، فكيف لم تكن المشاعر الدينية رادعة لهذه المخالفات، وكيف لم يقف منها الفقهاء موقف الحماة للدين فينكرنها، أو يؤلبون الجماهير على مرتکبيها كما كانوا يؤلبونها على فلاسفة الصوفية بوجه أخص؟ ولماذا «أجمع أهل السنة على إنكار التصوف»<sup>(3)</sup>، في حين كان المذهب السنوي الدعامة المذهبية والإيديولوجية لسلطة الخلافة العباسية دائمًا، عدا فترة خلافة المأمون؟ الجواب عن هذا كله يشير إليه قول المستشرق كلود كاهن: «ومن النادر أن

(1) إبراهيم مذكر، في الفلسفة الإسلامية، ص 57.

(2) راجع، مثلاً بهذا الصدد، المسعودي، مروج الذهب، ج 4، ص 69.

(3) توفيق الطويل، قصة التزاع بين الدين والفلسفة، القاهرة 1958، ص 141.

يسلك الإسلام سلوك التعصب في الحالات التي لا تتدخل فيها السياسة<sup>(1)</sup>.

الواقع أن الموقف الإيديولوجي للحركة الصوفية، ما كان دائمًا يقتصر على المضمون الفلسفى للحركة، بل كان يتحول أحياناً إلى واقع عملي.. «في عام 200هـ ظهرت بالإسكندرية طائفة يسمون الصوفية، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ويعارضون السلطان في أمره..»<sup>(2)</sup>، «وكان أولو الأمر في المعهد العباسي وكذلك أتباع السنة الرسمية لا يميلون كثيراً إلى هولاء المتصوفة الذين استهانوا بالمراتب العليا ورذلوا الانحطاط الخلقي لدى أفراد الحاشية.. لكن الشعب عامة أجل هولاء الناس، لأنهم كانوا يلومون الأغنياء، ويصفون إلى شكاوى المعذبين في الأرض»<sup>(3)</sup>.. وكانت الظروف السائدة في البلاد توجه الأفكار باتجاه التصوف»<sup>(4)</sup>، «فلم يكتفى المتصوفون بأن يجعلوا للإحساسات صبغة إلهية، بل هم أرادوا، فوق ذلك، أن يجعلوا للإرادة الإنسانية هذه الصبغة، وأن يدعوا لهذه الإرادة الإلهية في زعمهم - بناء على ذلك - القدرة الإلهية على كل شيء. وبهذه المذاهب عرّضوا هدوء الدولة وسكونيتها لأكبر الأخطار، وازدادت قائمة الزنادقة حوالي عام 300هـ/ 912 م زيادة ملحوظة.. ففي عام 309هـ/ 921 م قتل الحسين بن منصور الحلاج قتلة شبيعة، فضرب ألف سوط، وقطعت يداه ورجلاه، وأحرق بالنار..»<sup>(5)</sup>. فقد كان من تأثير الصوفية أن «تغير النظر إلى المثل الأعلى للحياة الإسلامية، فأصبح ينظر إليه من وجهة تخالف تلك التي أقرتها تعاليم المذاهب السنوية. وهكذا أثر الصوفيون أثراً قوياً على الجماهير الخاضعة لنفوذهم، فقلّ إعجاب الناس بتلك السمة العسكرية التي كانت لأبطال الإسلام.. وكان من ذلك أنه في نهاية القرن التاسع الميلادي، عندما غلت على بغداد الروح السنوية المتعصبة، تعرض

(1) كلود كاين، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ص 267.

(2) الكندي المؤرخ، كتاب الولاية، ص 162.

(3 و 4) كلود كاين، المرجع المشار إليه، ص 268.

(5) آدم متز، الحضارة الإسلامية، ج 2، ص 53.

كثير من مشاهير الصوفية للمطاردة والاضطهاد على أسلوب محاكم التفتيش<sup>(1)</sup>. «ومن الشواهد على أن التصوف كان، عند الصوفة والأخيار، ثورة على حكام الجور والطبقة المستغلة.. أن هارون الرشيد كان يسير وبين يديه الأمحال<sup>(2)</sup> والخدم والعيبد، فصاح به صوفي، قائلاً: يا هارون! أتبت الناس والبهائم. وقال له صوفي آخر: إن كل واحد من الناس مسؤول عن نفسه، وأنت مسؤول عن جميع الناس.. وكان الصوفية يسلكون في تصریع الحكام وتأنيبهم شتى الطرق والأساليب (...) وحاول الساسة أن يشتروا من الصوفية دينهم وضمائرهم، وأن يدفعوا ثمن السكوت عن ظلمتهم ومساواتهم بالغاً ما بلغ.. فرفض المخلصون، واستجاب المحترفون»<sup>(3)</sup>. لذلك كله قيل بأن تعاليم الصوفية «ضمت.. بصورتها الشعيبة جموعاً غفيرة من المسلمين..»<sup>(4)</sup>، «وجعل الناس يتمسكون بالصوفية ويتبركون بهم»<sup>(5)</sup>. ولهذا أيضاً رأينا الوزير «أبا حامد» يخشى غضب الجماهير بعد الانتهاء من محاكمة الحاج، فحاول أن يتصل من تبعه بإعدامه ويلقي بهذه التبعية على عاتق الجميع، فجمع الشهود والفقهاء الذين وافقوا على إعدامه.. وأوزع إليهم أن يجتمعوا حول المكان الذي صلب فيه الحاج، ويصبح الجميع: «نعم! اقتله، ففي قتله صلاح المسلمين»<sup>(6)</sup>!!

ذلك هو موقف السلطة، وموقف جماهير الفئات الاجتماعية الدنيا والوسطى من الصوفية. إن كلا الموقفين ينطلق، ببعده الاجتماعي الحقيقي، من موقع طبقي، سواء كان ذلك بوعي أم لم يكن. فإن بعد الطبقي أمر موضوعي، ولا يغير من موضوعيته شيئاً أن يغيب عنه الوعي الطبقي. ولكن

(1) غولدتسيهر، العقيدة والشرعية في الإسلام، ص 173 – 174، الطبعة العربية.

(2) الأمحال – لغة – جمع محل، يقال: رجل محل، أي لا يتنفع به.

(3) الشيخ محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية، بيروت ط 2، 1973، ص 213 – 214.

(4) غولدتسيهر، كتاب المشار إليه، ص 168.

(5) الشبي، الصلة بين التصوف والتثنيع، ص 339.

(6) أنظر أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص 313.

الطبقة المسيطرة اقتصادياً وسياسياً مرهفة الإحساس طبقياً إلى حد بعيد، وهي - بما تملك من وسائل السيطرة والسلطة - لا تحمي إيديولوجيتها الطبقة وحسب، بل تحاول فرضها على نفاذها الطبقيين أيضاً، حتى يصبح هؤلاء أحياناً أشد حفاظاً عليها من أصحابها، إذا صع القول. غير أنه من الملحوظ، في ما نحن فيه الآن، أن جماهير «العامة» كان لديها ما ربما يصح تسميته «بالحدس» الطبقي تجاه سلطة النظام الاجتماعي الذي كان يمعن في قهرها وإفقارها دون حدود. ولعله بداع من هذا «الحدس» الطبقي استطاعت هذه الجماهير أن تدرك إلى أين تنحاز في جهة الصراع بين السلطة والصوفية، وإن ظل انحيازها ضعيف الأثر، لأنه كان محدود الحجم. أما لماذا كانت انحياز هذه الجماهير ضعيفاً هكذا، فمرجع ذلك إلى عاملين: الوضع المتختلف الذي كانت عليه «عامة» الشعب اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً، من جهة. وعجز الفكر الصوفي نفسه - من جهة ثانية - عن أن يصوغ مضمونه الإيديولوجي صياغة واقعية تجعله ممكناً التحقق، ليصبح - بذلك - معبراً عن إيديولوجية تلك الجماهير في حدود الوضع التاريخي آنذاك.

بقي أن ننظر، نظرة عاجلة، في موقف الفقهاء المحافظين تجاه الصوفية. وقد أشرنا إلى هذا الموقف خلال البحث. وفي رأينا أنه كان موقف التابع للسلطة والموالي لإيديولوجيتها، ولم يكن موقفاً مستقلّاً دعاهم إليه الحفاظ على عقائد الإسلام وحماية الشريعة حقاً، كما يزعمون، أو كما يفسرون الباحثون المتأخرون. ولذا نرى بعض هؤلاء الباحثين، ولا سيما المعاصرون منهم، يضعون مسألة اضطهاد الصوفية في التاريخ الإسلامي، على غير صعيدها الواقعي. فهم يرجعون المسألة إلى كونها صراعاً بين الفقهاء والصوفية، ويفسرون الموقف بأنه عداء من الفقهاء للصوفية «لم يظهر إلا بعد أن تكتل الصوفية في فرق وطوائف، وتجمع المریدون حول مشايخهم، وأقبلت العامة على هذه الحلقات، وأخذ الناس يغرون من معين الولاية الصوفية ويقتبسون البركات من أئمة التصوف». وبذلك أصبح هؤلاء الصوفية محط الانتباه وفي مكان الصدارة عند كافة المسلمين. وكان الفقهاء هم

الذين يحتلون هذه المكانة في المجتمع الإسلامي (...). ففقد الفقهاء على الصوفية نتيجة لهذا، وبدأوا يكيلون لهم التهم ويبيكون ضدهم المؤامرات، وينقلون عنهم الأقاويل والشطحات التي تظهرهم بمظهر الملاحدة المنحرفين عن العقيدة. وبذلك يحق عليهم القتل والإحراب والتشريد<sup>(١)</sup>. بهذا التفسير تصبح هذه المسألة التاريخية المشحونة بالماسي، محصورة في نطاق الخصومة «الذاتية» بين فتنتين تتنافسان على اجتذاب جماهير العامة لنيل الزعامة عليها. إن حرف المسألة عن أساسها الواقعي الحقيقي على هذه الصورة، هو – بالتالي – إفراط للحركة الصوفية، والفكر الصوفي بالأخص، من مضمونهما الإيديولوجي. ولا ندرى: أهذا الاتجاه في تفسير المسألة، صادر عن قصد وعن منطق إيديولوجي، أم هو لا يزيد عن كونه فهماً سطحياً لجوهر المسألة؟

إن مأساة الصوفية في التاريخ الإسلامي الوسيط، جديرة بأن نذهب في فهم أسبابها، ضمن وضعها التاريخي، إلى أبعد من هذا الفهم الساذج!. على أن هذا التفسير يضيف إلى إفراطه الفكر الصوفي من مضمونه الثوري، أمراً آخر لا يقل عن ذاك ابتعاداً عن الواقع، هو إفراط موقف جماهير «العامة» تجاه الصوفية من دلالته الاجتماعية الثورية كذلك، وجعله موقفاً دينياً ساقته المشاعر الدينية «للاغتراف من معين الولاية الصوفية، ولاقتباس البركات من أئمة الصوفية»!.. فكان هذه الجماهير لم تكن لها قضية غير هذه، ولم يكن يشغل حياتها ويشير اهتمامها سوى أن تخatar من أين تغترف المعين الروحاني، ومن أين «تقتبس البركات الدينية»: من الفقهاء، أم من الصوفية؟!

#### 4 – الصوفية «الطرائقية»

وأخيراً، علينا أن نشير إلى أن دراستنا هذه للتصوف الإسلامي،

(١) أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى في الإسلام، ص 280.

والأحكام والاستنتاجات التي استخلصناها في هذه الدراسة، إنما تختص بالجانب الفلسفى منها. وهذا يعني أنها تنحصر في المراحل التي كان فيها التصوف يمثل «عملية» فكرية لها أسس نظرية معينة، وكان لهذه الأسس النظرية اتجاهها الإيديولوجي الذي كشفنا عنه في موضع عدّة من هذا البحث. ولذا صع لنا أن ننظر إلى التصوف كشكل من أشكال الوعي الفلسفى العربى - الإسلامي في العصر الوسيط. غير أن للتتصوف جانب آخر هو الجانب العملى السلوكي. كان هذا الجانب يرافق الجانب النظري الفلسفى في تلك المراحل دون أن يطفى عليه. ولكن التتصوف أخذ بعد ذلك يتحول إلى حركة وحيدة الجانب. بدأ هذا التتحول بطبعان الأساليب الآلية الجسدية على أساليب النظر الفلسفى، ثم انتهى إلى نظم وتقالييد وطقوس شكلية خالصة، فانقسمت حركة التتصوف إلى «طرق» و«مشيخات» على أساس هذه الشكليات «البهلوانية» وحدها. وبذلك فرغت الحركة نهائياً من مضمونها الإيديولوجي، بل انقلبت إلى حركة رجعية طفيلية لعبت دوراً خطيراً في «عملية» التخدير الاجتماعى وفي خدمة إيديولوجية الطبقات.

الرجعة .

## حصيلة الفصل الثاني

- ١ -

لماذا دراسة التصوف ضمن دراسة الفلسفة؟

دعانا إلى ذلك ما لحظناه في تراث الفكر الصوفي من بحوث ذات أسس وأصول ومفاهيم فلسفية، ومن اعتماد للنظريات الفلسفية في بناء نظرية التصوف حول مسألتي الوجود والمعرفة. بذلك استقر الرأي عندي أن الفكر الصوفي هذا هو جزء من الفلسفة العربية – الإسلامية. لكنه جزء تميز منها بطابعه الخاص، ونظريته الخاصة.

وهناك عامل آخر أكد لي أهمية دراسة «التصوف الإسلامي» من الوجهة الإيديولوجية. فقد تبين لي، أثناء قراءة هذا التراث الفكري الصوفي، من جديد، إعداداً لمباحث هذا الكتاب، مدى انطباق كلمة أنفلز هنا، أعني كلمته الشهيرة القائلة:

«... وقد جرت المعارضة الثورية للإقطاعية عبر القرون الوسطى كلها. فإنه وفقاً لظروف الزمن كانت تظهر هذه المعارضة: إما في شكل تصوف، أو في شكل هرطقات سافرة، أو في شكل انتفاضات مسلحة»<sup>(١)</sup>.

لقد أعددت قراءة «التصوف الإسلامي» مرة أخرى، قبل الإقدام على كتابة هذا الفصل. فانكشف لي أن أنفلز كان في كلامه هذه كأنه يتكلم على «المعارضة الثورية للإقطاعية» في دولة الخلافة، وعلى الأشكال نفسها التي ظهرت في المجتمع العربي – الإسلامي ممثلة هذه المعارضة، فازداد يقيني

(١) ماركس – أنفلز، المؤلفات، مجلد ٨، ص 128 – 129، الطبعة الروسية.

بأن عملي سيكون ناقصاً نقصاً فادحاً إذا أنا أهملت دراسة هذا التصور. وبعد أن أنهيت هذا الفصل، وأعدت النظر فيه، وقارنته بكل ما أمكنني أن أطلع عليه من دراسات حديثة «للتصوف الإسلامي»، شعرت بغبطة من أنجز عملاً من نوع جديد في هذا الحقل الفكري.

## - 2 -

ينقسم هذا الفصل عن التصور في الإسلام إلى قسمين رئيين:

القسم الأول: يعالج التصور كسلوك عملي، لا يستند إلى أساس نظري من خارج الإسلام. وهذا يقتصر على حركة الزهد التي ظهرت في العصر الإسلامي الأول، متأثرة بالصراع السياسي الفوقي الناشب في بداية ذلك العصر بين زعماء الصحابة بشأن منصب الخلافة بعد النبي. وبما أن حركة الزهد هذه كانت شكلاً من أشكال «ردود الفعل» لهذا الصراع، وكان الزهد يمثل موقفاً محدداً تجاه الأحزاب السياسية المتصارعة، فقد رأيت أن السمة الرئيسية التي تميز حركة الزهد هذه، هي كونها تعبيراً عن موقف سياسي. ولذا جعلت عنوان القسم الأول هذا: «التصوف (السلوكي): موقف سياسي».

القسم الثاني: يعالج التصور، كفكرة نظرية أساساً. وهنا تبدأ مرحلة التصور الحقيقي. وبما أن الأساس النظري الذي بنى عليه الصوفية في هذه المرحلة وجودهم كتيار فكري مستقل في المجتمع العربي - الإسلامي، هو أساس يحمل نظرة جديدة إلى مفهوم «التوحيد» الإسلامي، وبما أن هذه النظرة الجديدة تتضمن رفضاً للأساس النظري لإيديولوجية النظام الاجتماعي الإسلامي كنظام للحكم ذي طبيعة استبدادية مطلقة، فقد رأيت أن السمة الرئيسية التي تميز حركة التصور النظري الفلسفية، هي كونها تعبيراً عن موقف إيديولوجي تكمن فيه نزعة ثورية. ولذا جعلت عنوان هذا القسم الثاني: «التصوف النظري: موقف إيديولوجي».

وقد جاء التخطيط التفصيلي لكل من القسمين على النحو التالي:

□ يشتمل القسم الأول على ثمانية بنود، هي:

- 1 - في المنهج.
  - 2 - حركة الزهد: أصولها الاجتماعية والسياسية.
  - 3 - التصوف الجنيني في حركة الزهد.
  - 4 - خلاصة، ومنظق الخلاصة.
  - 5 - في سياق تطور المصطلح.
  - 6 - وفي سياق الاستمرارية التاريخية (لحركة الزهد كسلوك).
  - 7 - أحجار في البحيرة الراكدة (تحرك نحو التصوف).
  - 8 - على تخوم التصوف.
- وهذا البند يبحث نقطتين: أولاً، الحب الإلهي، ورابعة العدوية. ثانياً، «المعرفة» ومعروف الكرخي.

□ ويشتمل القسم الثاني على أربعة بنود، وخاتمة:

- 1 - عصر حاسم (العصر العباسي الأول): رأيت أن هذا العصر يتميز بمعيزيتين رئيسيتين: القضاء على مبدأ «العصبية» (العرقية) الأموي.
- 2 - وتوطيد الطابع «التبيوقратي» لدولة الخلافة الإسلامية. ورأيت أن هاتين المعيزيتين تتعكسان كلتاهمَا على صعيدين: الصعيد الفكري، والصعيد الإيديولوجي.

2 - إيديولوجية دولة الخلافة: ما مقوماتها؟

- 3 - مقدمة أخرى نحو التصوف (إيضاح منهجي لهدفنا من دراسة التراث الصوفي الإسلامي في الوقت الحاضر. وهذا الهدف هو التعرف على مكانة هذا التراث في العملية الجارية لإعادة بناء إيديولوجية القوى التقديمة للمجتمع العربي المعاصر).

- 4 - التصوف: فلسفياً. في هذا البند تبدأ دراستي للتصوف، كفكرة فلسفية، ومقومات فلسفة الصوفية. وهو أهم البنود الأربع في القسم الثاني للبحث، من الوجهة النظرية.

لقد قسمت الكلام على فلسفة التصوف إلى خمسة موضوعات:  
أولاً، نظرية المعرفة.

ثانياً، فلسفة الظاهر والباطن.

ثالثاً، الموقف الصوفي من الشريعة الإسلامية.

رابعاً، التصوف الإشراقي: هذا الموضوع يتفرع هكذا:

أ - في نظرية الإمام عيسى. ب - محاولة هامة لتفسير العالم (عند الإمام عيسى). ج - إشراقية السهروردي: (يجري الكلام على إشراقية السهروردي في الجوانب التالية): 1 - تداخل الفلسفات. 2 - ظاهرات عصر السهروردي. 3 - كيان وجودي ومعرفي (البناء الميتافيزيقي الإشراقي). 4 - بين التنزيه الإلهي المطلق ورفض التنزيه. 5 - العالم المادي: موقف أفلاطوني. 6 - أصلية الماهية. 7 - الرؤية البصرية والإشراق.. 8 - النبوة، والنبي، والشريعة. 9 - العالم: أزلي، أبيدي. 10 - وأزليّة الحركة والزمان). د - الأساس الواقعي لفكرة الوسائل (بين الله والإنسان). ه - ثورية، ولكن «عينة»!

خامساً، وحدة الوجود (ابن عربي). يتفرع هذا الموضوع على الوجه التالي: 1 - مفهوم وحدة الوجود. 2 - الإنسان الكامل. 3 - الإنسان الواقعي. 4 - العلاقة بين الكلي والمنفرد. 5 - قراءة استنتاجية لابن عربي: هذه القراءة عالجت ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: معالجة التناقض الأساسي في مفهوم «التوحيد» الصوفي - موقف الملا صدرا الشيرازي في هذا الموضوع.

الوجه الثاني: ابن عربي بين قدم العالم، وحدوده.

الوجه الثالث: قضية الإنسان في نظرية ابن عربي.

الخاتمة: تعالج ثلث مسائل: 1 - الجبرية الصوفية. 2 - النظر العقلي في فلسفة التصوف. 3 - اضطهاد الصوفية والتتصوف. تتناول هذه المسألة جانبيين: جانب الفكر الصوفي بذاته، وجانباً الموقف منه لدى السلطات، ولدى جماهير الفئات الاجتماعية الدنيا والوسطى، وموقف الفقهاء (هذه المسألة تلقي ضوءاً أخيراً على الوجه الإيديولوجي للفكر الصوفي).

هذه هي الخطوط التفصيلية لهيكل البحث. وبعد العرض العام لها، يأتي الآن عرض خلاصة مكثفة لمضموناتها وفقاً للترتيب المرسوم:

- 3 -

## أ - التصوف «السلوكي»: موقف سياسي<sup>(1)</sup>

1 - في المنهج: في هذه النقطة ناقشت آراء الباحثين في التصوف الإسلامي، من حيث كونها جمِيعاً أحادية الجانب: لأنها جميعاً تنظر لهذا التصوف بأنه حركة باطنية ذاتية محضاً، وفي دائرة منحصرة في تجربة داخلية منقطعة كلَّاً عن الواقع الاجتماعي. وأما مصدر هذا التصوف فيحصرونَه في المؤثرات الخارجية، كاليسعْدية، والفنوصية<sup>(\*)</sup> القديمة، أو الأفلاطونية، أو الأفلاطونية المحدثة، دون أن يكون للمؤثرات الاجتماعية في داخل المجتمع العربي - الإسلامي الذي ظهرت فيه حركة التصوف هذه، أية صلة بها إطلاقاً. فلم يتكلَّم أحد منهم عن هذه المؤثرات. وكذلك ناقشت علماء النفس البرجوازيين الذين لا يرون في الصوفيين إلا «صنف من المرضى النفسيين»، كما ناقشت أصحاب المذهب التجريبية والعقلية الذين ينكرون ظاهرة التصوف بدعوى أنها لا تخضع لمعايير المنطق العقلي وأحكامه. إنهم جميعاً ينطلقون من نقطة مشتركة، رغم اختلافات اتجاهاتهم في المسألة، وهي رؤية جانب واحد من الموضوع. في حين أن كلاًًاً منهم يحمل الظروف التاريخية: الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية التي ظهرت فيها حركة التصوف. وناقشت القول بأن «التصوف ظاهرة عالمية ترتبط بكل دين». فمع الاعتراف - طبعاً - بكونه ظاهرة عالمية دون أي اعتراف، نرفض الارتباط الحتمي بينه وبين الدين، ونرفض النظر إلى عالميته على أساس هذا الارتباط الحتمي، وإنما تقوم عالمية التصوف على أساس تاريخي فقط. أما التشابه الذي يلاحظه الباحثون البرجوازيون بين أنماط التصوف العالمية المعروفة، وهم يحصرون هذه الأنماط، في التصوف

(1) لن أذكر المصادر والمراجع والهوماش في هذا الملخص، اكتفاء بوجودها في الأصل وهي كثيرة.

(\*) كلمة يونانية تستخدم في ترجمتها أحياناً كلمة «عرفانية». (الناشر).

الهندي، والتتصوف المسيحي، والتتصوف الإسلامي - نقول أما هذا التشابه فمصدره ليس الارتباط الحتمي بالدين، بل مصدره التشابه بين الأنماط التاريخية التي نشأت فيها أنماط التتصوف الثلاثة، أي تشابه أنماط العلاقات الاجتماعية والظروف العامة لهذه العلاقات. على أن هذا التشابه الأخير نسي، لا مطلق. نقول ذلك بناء على أن ظاهرات التتصوف في كل مكان وكل زمان ليست هي، في الأساس، سوى نتاج علاقات اجتماعية معينة في ظروف تاريخية معينة. ولذلك نحن لا ننكر ظاهرات التتصوف، ولا صفتها العالمية، بل ننكر التفسير المثالي والميتافيزيقي لها، ونقسرها - وفقاً للمنهج المادي التاريخي - على أساس العلاقة بين ذات الإنسان الفرد ومجتمعه، أو بين وعيه ونشاطه الاجتماعي، ورغم ذلك لا ننكر أيضاً أن عملية النشاط الفكري للإنسان عملية معقدة. ولذلك نقول إنها وإن كانت، من حيث الأساس، نتاج الوضع الاجتماعي. لكن لها - مع ذلك - منطق حركتها الداخلية الذي يمكن أن يستقل نسبياً أثناء تفاعلاتها المعقدة، بحيث يمكن أن يتحرك أحياناً باتجاه قد لا نجد علاقة ظاهرة بينه وبين الاتجاهات المباشرة للواقع الاجتماعي. ولكن هذا لا يعني نفي هذه العلاقة.

2 - حركة الزهد، أصولها الاجتماعية والسياسية: عرضت هنا كيف بدأت حركة زهدية خلال القرن الأول الهجري (السابع) متمثلة ببعض الشخصيات الإسلامية البارزة في المجال الثقافي والتشريعي، وكيف ظهرت الحركة باعتزال هذه الشخصيات ميادين النشاط الاجتماعي والسياسي، وانصرافها إلى ممارسة الطقوس الدينية الإسلامية وحدها. كان اعتزالها رد فعل سلبياً للأحداث السياسية الصراعية التي كانت تهز المجتمع العربي الجديد الذي كان في بده تكونه يومئذ كمجتمع، لا كقبائل متفرقة. بدأت الصراعات تتخذ أشكال العنف الدموي منذ مقتل الخليفة الثالث عثمان أثناء انتفاضة ذات طابع جماهيري احتجاجاً على تحizه لكتار موظفيه في الأقاليم من الأميين الذين كانوا يبالغون في الإثراء الشخصي على حساب المصالح العامة ومصالح الجماهير العريضة. لقد أثار مقتله حروباً سياسية بين علي بن أبي طالب وأنصاره من جهة وبين الأميين وأنصارهم من جهة ثانية. اعتزل

الزهاد المعركة السياسية هذه كشكل احتجاج على كلا الفريقين المتصارعين. فكان اعتزالهم يشكل موقفاً سياسياً تجاه هذه الأحداث، ولكنه موقف سلبي عدمي في أول الأمر، ثم تحول إلى موقف معارض صريح ضد الأوضاع الاجتماعية والسياسية في ظل الاستبداد الأموي بعد تشكيل الدولة الأموية. وفي البحث هنا أمثلة واقعية من التاريخ على هذا التحول في موقف الحركة الذهنية وعلى انحياز الزهاد إلى صفوف المناهضين للاستبداد الاجتماعي والسياسي. ونجد هنا رأياً للمستشرق المجري غولدتسهير يؤكد رأينا بأن «الميل إلى الزهد كان مرتبطاً بالثورة على السلطة القائمة»، وأن كثيراً من المسلمين «الجاؤوا، احتجاجاً على ما ينكرون من حكومة ونظام، إلى الاعتكاف الزهد»<sup>(1)</sup>.

خصائص حركة الزهد في هذه المرحلة تتميز: أولاً، بمضمونها السياسي، وهو رفض تصرفات السلطة الأموية اجتماعياً وسياسياً. ثانياً، بأشكال تجلياتها السلوكية، وهي: الانقطاع عن ممارسة أي من أشكال النشاط الاجتماعي، والتفرغ لممارسة الطقوس الدينية، مع قهر النفس على احتمال التقشف في الطعام واللباس والسهير في العبادة، واستشعار الحزن والخوف من عواقب «الذنوب» الموهومة. يرافق ذلك أحياناً إبداء الرأي الصريح في مجرى الأحداث الصراعية المقلقة، كما كان يفعل الحسن البصري في مواقفه الأخيرة. بل عرف من بعض الزهاد أنه التحق بإحدى الاتفاقيات المسلحة ضد الدولة، كما فعل سعيد بن جبير الأسدى الكوفي (45 - 95هـ / 712 أو 713).

هذه الخصائص الذهنية تشمل زهاد البصرة والковفة ومصر والشام، لأن الظروف الاجتماعية والسياسية متشابهة في هذه البيانات العربية كلها يومئذ (هناك نماذج من الزهاد في مختلف هذه البيانات).

3 - التصوف الجنيني في حركة الزهد: غير أن حركة الزهد هذه لا يصح اعتبارها حركة سياسية بالمعنى البسيط المباشر، بل كان لها جانب فكري غير مباشر. إذ لم يبق الزهد عملية سلوكية خالصة كما بدأ. فقد ظهر للزهد، بعد ذلك، أساس فكري أيضاً. ولذا ينبغي لحافظ هذه الحركة من

(1) الإسلام بين العقيدة والشريعة، ط. عربية، ص 147.

خلال منطقها الفكري الداخلي كذلك. ويلاحظ هذا المنطق الفكري نجد حركة الزهد أخذت تحمل في أحشائها بذور اتجاهات جديدة في النظر إلى الحياة والكون وفي فهم النصوص الدينية الإسلامية لتحديد موقف جديد من الشريعة والنبوة والإمامية وغيرها من مفاهيم الإسلام، ولاكتشاف مصدر جديد للمعرفة إضافة إلى «الوحي» الإلهي، ثم لرؤية مكان الإنسان في الوجود على نحو جديد. بذور هذه الاتجاهات هي التي أصبحت في مرحلة لاحقة أساساً للفكر الصوفي. ومعنى ذلك أن الزهد كان مرحلة تمهيدية للتصوف الذي سيشكل تجيلاً آخر للفلسفة العربية الإسلامية، وسيؤدي دوراً ملحوظاً في مجال الصراع الإيديولوجي اللاحق. أما كيف نرى بذور التصوف في حركة الزهد هذه، فهناك نماذج عدة من كلمات الزهاد تراءى فيها ملامع الفكر الصوفي التي ستتحول إلى نظريات فلسفية في مسألة المعرفة وتفسير الوجود: [١] - نص لعامر بن عبد قيس يشير فيه إلى المعرفة اليقينية المستندة إلى غير الإيمان المensus. ٢ - هذا الشكل الغامض من المعرفة اليقينية في حركة الزهد كان الأساس النظري للمعرفة الصوفية بطريق ما يسمى بالكشف والمشاهدة. ٣ - العلاقة بين الزهد والتصوف لا تقتصر إذن على الصفة السلوكية العملية للزهاد، بل هناك علاقة ممتدة من الزهد إلى التصوف تمثل في المضمون الفكري للزهد الذي كان إلى جانب تعبيره عن موقف سياسي، تعبيراً أيضاً عن موقف «نظري» من الحياة دعا الزهاد إلى العزوف عن مطالب هذه الحياة. وهذا الموقف «النظري» قد استدرج الزهاد إلى اتجاهات خاصة في تفسير نصوص إسلامية تفسيراً يتفق مع نظرتهم هذه إلى الحياة. إن هذه الاتجاهات التفسيرية كانت نواة «المنهج» التأويلي الذي اتبّعه الصوفية وكان أساساً لوضع نظرياتهم التصوفية بشأن مقوله «الظاهر والباطن» وثانية الحقيقة].

٤ - خلاصة، ومنطق الخلاصة: نرى من بروز ظاهرة الزهد، حوالي منتصف القرن الأول الهجري، كأثر من آثار الصراع المتفجر في المجتمع الجديد، أنَّ لهذه الظاهرة علاقة بما كان وراء هذا التفجر الفوقي من تحرك بذور صراع طبقي في العمق الاجتماعي. فإن الصراعات السياسية الدموية

كانت تعبيراً فوقياً عما كان يتجمع في قاعدة المجتمع من عوامل التناقض الظبيقي (تضخم ثراء الأمراء الأمويين منذ كانوا بطانة الخليفة عثمان وممثليه في الأقاليم). ثم وجدت هذه الصراعات الفوقية والعميقة انعكاساتها على الصعيد الفكري (حركة الزهد، حركة القدرة، حركة الجبرية، الصراع بين أهل الرأي وأهل الحديث في التشريع الخ.). من هنا يمكن وصف حركة الزهد بأنها ذات وجوه اجتماعية وسياسية وفكرية. والنظر إليها من كل وجهاتها يكشف عما يكمن فيها من بذور الوجود الجنيني، الذي ستلده الظروف التاريخية اللاحقة باسم «التصوف».

هذه الخلاصة عن مضامين حركة الزهد، لها منطقها الذي يوصلنا إلى القول بأن الصورة الأولى لحركة الزهد في هذا المجتمع، هي وليدة ظروف المعيشة في مرحلة تكونه، التي كانت في الوقت نفسه مرحلة تفجره الداخلي، أي مرحلة نموه الداخلي كمجتمع يتكون تكوناً طبيقاً. لذلك تعتبر التفجير هنا ليس تفجر انحلال، بل تفجر حيوية النمو في أعماقه، أي تطوره من بقايا البدائية وبقايا الاقتصاد الطبيعي، إلى مجتمع إقطاعي صرفاً، ثم إقطاعي - تجاري. وفي مثل هذه الحالة من التطور لا تبقى الظاهرات السلبية سلبية، ولا الإيجابية إيجابية، بل هي تتبادل الواقع في ما بينها باستمرار وفقاً لأشكال التطور ومستوياته.. ولذلك رأينا حركة الزهد تحول عن بدايتها السلبية العدمية شيئاً فشيئاً إلى أن تصير شكلاً إيجابياً لمعارضة الاستبداد السياسي والظلم الاجتماعي، ويصبح الزهاد في موقع يجذب الجماهير المظلومة اجتماعياً وسياسياً. ويمكن التعبير عن ذلك بشكل آخر: بدأ التصوف زهداً مسلكياً عدانياً، ثم تطور إلى موقف فكري يتضمن معارضة: دينية (إيديولوجية)، وسياسية (استنكار الظلم الاجتماعي والاستبداد السياسي).

5 - في سياق التطور الاصطلاحي: تدل المعطيات التاريخية أن هذه العلاقة بين الزهد والتتصوف من حيث المضمون الفكري والسلوكي، رافقتها علاقة بينهما من حيث المصطلح. فإن كلمة «صوفي» كانت تطلق على بعض

الزهاد قبل أن تبلور حركة الزهد في شكل تصوف بمعناه التاريخي. (أمثلة على ذلك من المصادر الصوفية نفسها ومن المصادر التاريخية القديمة والحديثة). إذن كان هناك تواصل بين الزهد والتتصوف في المصطلح دون شك، خلال زمن يكاد يبلغ القرن (ما بين القرن الأول والقرن الثاني الهجرين = السابع والثامن). ولكن بقي مفهوم «التتصوف» خلال هذا الزمن غير مفهومه النظري الفلسفى بعد ذلك (مؤشرات تاريخية تحدد مضمون المصطلح في هذه المرحلة).

6 – وفي سياق الاستمرارية التاريخية: نلاحظ أن طابع ظاهرة الزهد خلال القرن الثاني الهجري (الثامن)، بقي هو نفسه طابع الزهد التقليدي، ولم يبلغ درجة التحول إلى التتصوف النظري. فما سبب هذه الاستمرارية التاريخية في الحركة؟

يبدو لنا من النظر في تاريخية الحركة هذه أنها منذ بدايات القرن الثاني الهجري أخذت تنفصل – نسبياً – عن عوامل وجودها كظاهرة اجتماعية، بحيث تقاد فقد بعدها الاجتماعي، وتتحذى لنفسها بعداً دينياً مستمدأ من طبيعة شكلها الذي ظهرت به كظاهرة، إذ أخذ شكلها الديني يتغلب على مضمونها الاجتماعي – السياسي الذي كان أساس وجودها. وسبب ذلك عاملان: أولهما، إمعان بعض ممثليها في العزلة حتى عن شؤون الحياة اليومية المحيطة بهم، واستغراقهم في العبادة. فانقطعوا عن حركة الواقع الاجتماعي كلياً تقريباً. والسبب الثاني، تطور الصراع الاجتماعي والسياسي في مجتمعهم تطوراً بعيد المدى إلى حد أنه تجاوز ظاهرة الزهد من حيث هي موقف سياسي في ظروف ما قبل هذا التطور. إن الظروف المستجدة التي دفعت هذا التطور إلى أمام قد أبرزت التناقض الطبقي من شكله الأولى غير المحدد إلى شكل صراعي محدد الأطراف الطبقة نوعاً ما، (سمات إقطاعية النظام، وتبلور مطالب جماهير الفلاحين وشغيلة الأرض). وبذلك أصبح موقف المعارضة للنظام الاجتماعي وسلطته السياسية يتطلب شكلاً أعلى من الشكل الذي دفعته حركة الزهد في بداية ظهورها، أي أنه أصبح

يتطلب معارضة ذات شكل إيديولوجي، في حين أن حركة الزهد لم تكن مؤهلة، بحكم ارتباطها الديني، لأن تكون معبرة عن موقف إيديولوجي معارض لإيديولوجية نظام الحكم الدينية. فظهر تخلفها عن تحولات الواقع الاجتماعي. ويرزت حركة القدرة لتسد الحاجة إلى الموقف الإيديولوجي في ظروف هذه التحولات. وهذه الحركة الجديدة (القدرة) اتخذت اتجاهًا فكريًا معاكساً للاتجاه الفكري الذي كانت تتجه إليه حركة الزهد. فالقدرة ذات اتجاه عقلاً وكانت حركة الزهد تبتعد عنه.

7 - أحجار في البحيرة الراكدة: منذ ما بعد منتصف القرن الثاني الهجري ظهر في قلب حركة الزهد نوع من التحرك أخذ يدفعها إلى الخروج من استمراريتها التاريخية المختلفة. يبدو هذا التحرك الجديد في شخصيتيين من الزهاد: داود الطائي (ـ165هـ/782) والفضيل بن عياض (ـ803هـ). أما الأول فقد أخذ يبتعد عن الزهد التقليدي بسلوكه وأفكاره ويقترب إلى مفاهيم التصوف، إذ برزت فيه سمات أولية للفكرة «الولاية» التي سترى في ما بعد أنها كانت ذات مضمون إيديولوجي معارض لإيديولوجية نظام الحكم. وأما الشخصية الثانية، فقد دخل حياة الزهد بطريقة درامية كثيرة كانت شكلاً أولياً أيضاً لمسألة «كرامات» الصوفية، أي ظهور الحوادث الخارقة على أيديهم. ثم دخل بعده حياة الزهد بالطريقة نفسها زهاد آخر من البيئة الخراسانية (إبراهيم بن أدhem البلخي، عبد الله بن المبارك، شقيق البلخي). افترت هذه الظاهرة الجديدة بكون أشخاصها من الأمراء والتجار والأثرياء، ويتجلو لهم في مناطق متعددة داخل البلاد الإسلامية. وهذه الظاهرة ألت الأحجار في بحيرة الزهد الراكدة، فحركتها من جمودها، لأنها حملت إليها أولًا فكرة الاتصال بالمجتمع والتقليل من «أشغال» العبادة الدينية، وحملت إليها ثانياً، التوجه إلى إدخال مسألة المعرفة في مفهوم الزهد (المعطيات التاريخية والنصوص). كانت البيئة الخراسانية مصدر الظاهرة الجديدة. وهذا له دلالته. فإن سبب كون البيئة الخراسانية مصدر الظاهرة أمران: أولهما، حضاري يتصل بخصائص الشعب الفارسي التاريخية وتراثه الفكري العريق. وثانيهما، كون خراسان حينذاك بؤرة الصراع ضد

العرب الفاتحين، هو والصراع الذي تداخلت معه عوامل طبقية مقابل خطة الاضطهاد الاجتماعي من قبل الدولة الأموية. هذان العاملان يفسران هذا النوع الآخر من الزهد الصادر عن البيئة الخراسانية. هذا النوع يقدم لنا ملامح واضحة لأبعاد الاجتماعية التي نجد انعكاساتها في توجه حركة الزهد نحو بعد الإيديولوجي، لتصبح هذه الحركة فعلاً جزءاً من العملية الجارية في سبيل أن يوجد التصوف الذي سيدخل الحركة الفلسفية والإيديولوجية بوجهه المتميز.

8 - على تخوم التصوف: عند نهاية القرن الثاني الهجري (الثامن)، أصبح الزهد على تخوم التصوف. فقد رأينا شخصيات زهدية جديدة، بالإضافة إلى الخراسانيين، تظهر في هذه المرحلة، فيظهر معها أشكال جديدة في حركة الزهد، هي إلى طبيعة التصوف أقرب. نذكر هنا شخصيتين رئيسيتين: رابعة العدوية، والمعروف الكرخي. لقد أسقطنا من حسابنا الحالات الأسطورية التي أحاط المؤرخون بها هاتين الشخصيتين، وأخذنا بجوهر المسألة. نسبوا إلى رابعة، وشخصيات معاصرة لها، أنها أدخلت فكرة «الحب الإلهي» في الزهد. ونسبوا لها أقوالاً وموافق تضعها موضع الشك، لأنها لا تتفق مع ظروف العصر الذي عاشت فيه، ولا مع ظروفها هي خاصة. إن نقاطاً كثيرة غامضة في حياة رابعة لا ير肯 الباحث إلى تفسير المؤرخين والصوفيين لها. لأنها صيغت بطريقة أسطورية مبالغ بها. وإذا أخذنا بما يمكن تصديقه من أخبار حياتها، خرجنا باستنتاج أن رابعة عاشت سنوات شبابها في فقر وحشي وتشرد وانتهت إلى العبودية وعاشت عند «سيد» امتلكها بالأسر وكان فظاً في معاملتها. ثم تقطعت عنا حلقة مهمة من تاريخ حياتها فلا ندرى كيف خلصت من العبودية، وكيف انتقلت إلى عيش الوحدة والعبادة؟ إن الأقوال المنسوبة إليها تدل أنها تنطوي على قصة مأساة وقصة حب. غامضة.. ونحن نستخلص من كل ذلك أن ما يسمونه «الحب الإلهي»، ليس هو إلا نوعاً من الحساسية المفرطة الناشئة عن شدة الحرمان وقسوة العيش وعن صدمة نفسية حادة أصابتها مع ذلك في علاقة عاطفية مع

إنسان آخر. فتحول ذلك كله إلى رهافة في الخيال وطاقة تجريد ذهني عالية (المعطيات والمراجع). وبالإجمال: هناك حقيقة تاريخية، هي أنه عبر شخصية رابعة العدوية وأمثالها - في النصف الأخير من القرن الثاني الهجري - برب أحد أهم مفاهيم التصوف اللاحق: مفهوم «الحب الإلهي». لكن، نشك في نسبة هذا المفهوم إلى تلك الفترة التاريخية ذاتها.

وأما معروف الكرخي، فقد نسب إليه مؤرخو التصوف الإسلامي أنه تكلم في «المعرفة» على الطريقة الصوفية، وأنه كان «فائزًا بالعلم اللدني».. مات معروف سنة 200هـ (= 815). و«المعرفة» بمفهومها الصوفي لم تظهر على النحو الذي ينسبونه إلى الكرخي قبل منتصف القرن الثالث الهجري (التاسع). هذا من جهة، ثم من جهة ثانية كانت نزعة العقلانية في حركة القدرة هي المسيطرة في زمن الكرخي، وهي التي كانت تتقدم لتسد حاجة التطور الاجتماعي حينذاك إلى شكل من المواقف الفكرية - الإيديولوجية المعاصرة. وهناك معطيات عن معروف الكرخي تدل أنه لم يكن هو شخصياً مؤهلاً لأداء المهمة التي ينسبونها إليه إلا على نحو أسطوري نرفضه أساساً.

ولكن، رغم كل الشكوك التي أثرناها بشأن دور الكرخي، لا نستطيع أن نشك في أن التاريخ وضع هذه الشخصية من زهاد القرن الثاني الهجري على التخوم ما بين الزهد الإسلامي التقليدي والتصوف الفلسفى، لا تاريخياً فحسب، بل فكريأً كذلك، وإيديولوجياً. ونحن - أخيراً - لا ننفي بعض العلامات المرتبطة بهذه الشخصية، وهي - مجتمعة - تضع مؤشراً تاريخياً وفكرياً وإيديولوجياً نستطيع أن نتبين خلاله كيف وضع التاريخ شخصية هذا الزاهد الكبير بين أهم شخصيات الزهد، في النصف الأخير للقرن الثاني الهجري، على التخوم بين مرحلتين للتتصوف: مرحلة الزهد، ومرحلة «علم المعرفة الذوقية» (التصوف الفلسفى).

## - 4 -

**ب - التصوف «النظري»: موقف إيديولوجي**

1 - عصر حاسم: يعني به العصر العباسي الأول. في هذا العصر نعبر من المرحلة الأولى للتصوف (السلوكية = الزهد: الموقف السياسي) إلى مرحلته الثانية (التعامل مع الفكر النظري = محاولة إيديولوجية). حدث في هذا العصر تحول نوعي للتصوف من جانبيين: الجانب الفكري، كشكل خاص من أشكال انعكاس الواقع في الوعي. تحوله الفكري: يعني أن يؤسس نظريته ومفاهيمه الفلسفية الخاصة. وتحوله الاجتماعي: يعني أن يصبح تعبيراً عن موقف إيديولوجي. وهو بذلك يرتفع إلى مستوى «العصر الحاسم». هذا العصر يتعدد زمنياً بما بين عامي 132 - 232هـ (749 - 847). وصفناه بالعصر الحاسم، لأنه يبدو كتاريخ متكملاً امتد تأثيره في القرون اللاحقة. وتميزه يأتي من كونه العصر الذي انتصرت فيه الثورة العباسية على الدولة الأموية، وأحدث انتصارها، بقيام دولة العباسيين. أمررين أساسين: أولهما، القضاء على مبدأ «العصبية» الأموية في معاملة الجماعات غير العربية. وثانيهما، توطيد المركز الديني للدولة الإسلامية فأصبحت دولة «تيوقراطية» كلياً اعتماداً على انتساب العباسيين لأسرة النبي (العباس عم النبي). وهذا الشكل للدولة وضع الخليفة العباسي موضع المسيطير الروحي الواجب الطاعة على المسلمين، كممثل لسلطة الشريعة، وك الخليفة للله على الأرض. هاتان الميزتان للدولة لهما انعكاسات على الصعيد الفكري، وعلى الصعيد الإيديولوجي.

أولاً: على الصعيد الفكري - في هذا المجال ساعد زوال مبدأ «العصبية» من سياسة الدولة على فتح الطريق واسعة أمام مختلف التيارات الفكرية والمذهبية والعقائدية الشرقية، القديمة والمعاصرة للإسلام، لا سيما الفارسية منها. فنشطت كلها بكثير من الحرية طوال العصر العباسي الأول تقريباً. ورغم المواجهة الحادة، خلال هذا العصر، بين العصبيتين الرئيسيتين في مجتمع دولة الخلافة: العصبية العربية، والعصبية الفارسية، ثم بين الثقافتين

الرئيسين: الثقافة العربية، والثقافة الفارسية ذات التراث الغني العريق – نقول: رغم ذلك، كان هناك فرق بين نوعي المواجهة. ففي حين كانت المواجهة تناحريّة بين العصبيتين، كانت تعايشية – تفاعلية بين الثقافتين. واتفق أنه كلما كانت تزداد المواجهة الأولى حدةً كانت صفة التعايش التفاعلي تزداد عمّقاً واتساعاً بين الثقافتين. وقد نتجت عن ذلك ترجمات كثيرة متنوعة من التراث الشفهي الفارسي إلى العربية، وحصل من هذه الحركة انصهار فكري في علاقة الثقافتين.

ثانياً: على الصعيد الإيديولوجي. بالطبع لا نضع فاصلاً بين الجانب الفكري والجانب الإيديولوجي. لذلك نقول إن التعايش والتفاعل بين الثقافتين كان لهما أثراًهما على الصعيد الإيديولوجي، وإن كان العامل الحاسم هنا ينطلق من طبيعة استبدادية نظام الحكم وتيوقراطيته ذاتها، وكان التفاعل الثقافي عاملاً مساعداً له.

إن الميزة الثانية للدولة العباسية، أي توطيدها الحكم التيوقراطي المطلق، قد أوجدت نقيفها بنفسها. فقد كان أسلوب حكمها الاستبدادي المعادي لمصالح القوى المنتجة في المجتمع وسائر الفئات الدنيا والوسطى منه يتكشف، على نحو ما، لدى هذه القوى والفئات الاجتماعية، كلما ازداد ضغطه على مصالح عيشهم وحرياتهم. لذلك كانت محاولة الطبقة الحاكمة ترسيخ طابع تيوقراطية نظامها، محاولة فاشلة في تثبيت إيديولوجيتها الدينية، إذ كانت محركة للعوامل التي تدفع عملية بناء إيديولوجية جديدة للمجتمع معارضة لإيديولوجية الدولة، أي الطبقة الحاكمة. وكان هذا الواقع يحدث الاهتزاز والتصدع في هذه الإيديولوجية الرسمية.

2 - إيديولوجية دولة الخلافة، ما هي؟ اتخذت الخلافة الإسلامية، كسلطة سياسية للنظام الاجتماعي، منذ تأسست كدولة بمفهومها «ال حقيقي»، صفة كونها ممثلة للإسلام كدين إلهي. وبذلك حددت علاقتها بالمجتمع بأنها تحكمه بسلطة «إلهية» غير قابلة للاعتراض فضلاً عن الرفض، ولا التغيير فضلاً عن الزوال. ومن الواضح أن صفة التمثيل الإلهي، كانت انعكاساً لواقع السلطة الاستبدادية المطلقة، دون العكس. وكانت الشريعة

الإسلامية هي المستند النظري لهذا الواقع ونظرية الشريعة تقوم على فكرة «التوحيد» (الله الواحد الذي لا شريك له ولا شبيه له). إن هذه الفكرة هي قوام إيديولوجية دولة الخلافة. فإن وحدانية الله المطلقة المنفصلة انتفاصاً مطلقاً عن الموجودات كلها، هي الصورة التي تعكس فيها «أوحدية» الحاكم المطلق (الخليفة)، أو «وحدانية» الفتنة الحاكمة التي لا شريك لها في السلطة بين فئات المجتمع. كما أن الشريعة تمثل الصلة الوحيدة بين الإنسان والله. ومعنى ذلك أن إيديولوجية الدولة تقضي بأن تكون هي - أي الدولة - المرجع الوحيد لهذه الصلة الوحيدة. وبهذا جعلت الدولة لنفسها الحق في التسلط على أنكارات الناس وفي تحديد مصادر المعرفة لهم. من هنا تأتي أهمية الدور الإيديولوجي والسياسي للمفكرين الذين كانوا يحاولون، بنوع من العفوية، صياغة إيديولوجية جديدة لمجتمعهم حينذاك، تواجه إيديولوجية الدولة المسيطرة. كانت هذه المحاولة تظهر في وقت حدوث تطور اجتماعي يسمح بظهورها، أي حالما يكون التطور الفكري متزايناً مع الفكر الاجتماعي. وفي العصر العباسي الأول - كما أشرنا - كان التحرك الفكري في نشاط بالغ الحيوية. وبذلك كان الوضع الفكري العام مؤهلاً لأداء مهمة إيديولوجية بشكل ما.

3 - مقدمة أخرى نحو التصوف: هدفنا من دراسة التصوف، ليس التصوف بذاته، وليس هو هدفاً فلسفياً محضاً، وإنما الهدف وضع التصوف الإسلامي في مكانه التاريخي من عملية إعادة بناء جديد لإيديولوجية المجتمع العربي - الإسلامي في تلك الظروف التاريخية. ولكن حتى هذا ليس هدفاً تاريخياً مجرداً. لأن دراسة تاريخ الماضي كغاية بذاتها تعني تقدير الماضي بمطلقه. وذلك موقف لا نأخذ به، إلا إذا نظرنا إلى الماضي بما هو حي متحرك في تغير وصيرورة دائمةً إلى حاضر ومستقبل. وبناء على هذه النظرة ندرس التصوف لنتعرف مكانه أيضاً من العملية الجارية في حاضرنا نفسه لإعادة بناء إيديولوجية مجتمعنا العربي المعاصر.

- 5 -

4 - التصوف الفلسفي: الظروف التي كانت تنضج، في القرن الثالث الهجري (الناسع) لتغيير إيديولوجي، هي نفسها التي كانت تهدى الفكر الفلسفي العربي لتغيير مكانه كتابع لعلم الكلام (تقدّم شرح ذلك في الفصل الأول). وهذه الظروف تميزت ببروز مظاهر من الصراع الاجتماعي تكمن في أساسها دوافع طبقية موضوعية. وكان لا بد أن يخلق ذلك أشكالاً جديدة من الوعي، ومنها الشكل الإيديولوجي. والفلسفة بطبيعتها شكل إيديولوجي. لذا كان من الطبيعي أن تكون الظروف المشار إليها دافعة للفكر الفلسفي أن يخرج من تبعيته لعلم الكلام المعتزلي، ليتخذ مكانه المستقل بين أشكال الفكر العربي في ذلك العصر، وليستطيع بذلك أن يعمل لتغيير إيديولوجي يلائم حاجة الظروف التاريخية، إذ كان الفكر الفلسفي المستقل عن الأصول اللاهوتية لعلم الكلام، هو الأكثر قدرة على مجابهة الإيديولوجية اللاهوتية الرسمية. وهذا الفكر الفلسفي المستقل بدأ تجلياته الأولى في الفلسفة العقلانية (فلسفة الكندي) وفي الفلسفة الصوفية. فما هي الأسس النظرية لفلسفة التصوف هذه؟ في ما يلي نستعرض ما هو جوهرى من هذه الأسس.

### أولاً - نظرية المعرفة

إن الرابط المشترك بين مختلف ظاهرات الفكر العربي - الإسلامي (علم الكلام، الفلسفة، التصوف، الفقه وأصول الفقه) هو اتفاق هذه الظاهرات جماء على أن موضوع المعرفة هو الله، وأن مركز الدائرة لهذا الموضوع هو وحدانية الله (التوحيد) وأن حقيقة الله، أي ماهيته، لا يصل إليها إدراك الإنسان، وإنما يستطيع الإنسان أن يدرك أن الله موجود، وأنه بوحدانيته منزه عن المثيل والشبيه تنزيهاً مطلقاً. من هذه الأرض اللاهوتية انطلق التصوف مثل غيره من أشكال الفكر العربي الأخرى في مسألة المعرفة ولكنه انفرد بطريقته الخاصة في تفسير عناصر ذلك الرابط المشترك. وكان

الظاهر من ذلك أنه لا يرفض هذه العناصر، لكن طريقة التفسيرية لها كانت تؤدي بالنتيجة إلى رفضها. غير أن «نظريّة المعرفة» الصوفية لا تقتصر على الصلة بتلك الجنود اللاهوتية، بل ترجع بالأصل إلى أرض الواقع الاجتماعي الذي نبت فيه تلك الجنود اللاهوتية نفسها. إذن، فما محتوى هذه النظرية، وما درجة علاقتها بالواقع الاجتماعي ذاك؟

نبأ في وضع محتواها من أول صوفي تصدى للتعبير عن الفكر الفلسفى للتصوف، وهو ذو النون المصري (ـ859هـ/245ـ)، ووضع الحدود الفاصلة بين ثلاثة أنواع للمعرفة: المعرفة الإيمانية الصرف، والمعرفة العقلية البرهانية، والمعرفة الصوفية التي وصفها بأنها «خاصة بأهل ولاية الله» المخلصين الذين يشاهدون الله بقلوبهم حتى يظهر الحق (الله) لهم ما لم يظهره لأحد من العالمين». من حيث الاتجاه الفلسفى الأساسى نرى الإطار العام للمعرفة الصوفية بهذا الوضع، هو الاتجاه المثالي. فهي – كما نرى – معرفة قلبية تحصل «بمشاهدة» الله مباشرة، ولا تستند إلى العقل ولا إلى الحسن. من هنا تبدأ مسألة المعرفة الصوفية. ولكن نرى خصائص أخرى في هذه المعرفة هي التي ستحدد مضمونها الإيديولوجي: أولاً، أصحاب هذه المعرفة هم من «أهل الولاية». وثانياً، «أهل الولاية» ذوو «كرامات» عند الصوفية، أي أنهم يجترحون خوارق الطبيعة، أي كما يفعل الأنبياء المعجزات في نظر الأديان. ثالثاً، «أهل الولاية» يظهر الله لهم ما لم يظهره لأحد من العالمين، أي حتى الأنبياء، فهم إذن يتفوقون على الأنبياء.. هذه الخصائص مهمة جداً في موضوعنا. إنها تضع العلاقة بين الإنسان والله وضعاً جديداً، إنها تضع الإنسان في علاقة مباشرة مع الله. وهنا نبدأ في رؤية الموقف الإيديولوجي. فقد سبق أن حدّدنا إيديولوجية الدولة الرسمية بأنها تحصر العلاقة بين الله والإنسان في الشريعة. فالشريعة، حسب الإيديولوجية الرسمية، هي الواسطة الوحيدة إلى الله.. في حين أن المعرفة الصوفية تتخطى هذه الواسطة لتجعل صلتها مع الله مباشرة، دون واسطة.

## ثانياً - نظرية الظاهر والباطن (التأويل)

هذه المسألة فرع لنظرية المعرفة عند الصوفية، أو هي نتيجة لها. وفي هذه المسألة تحايل على الواقع الإسلامي المحكمين به. فهم لكي يحتفظوا بوجودهم ضمن دائرة الإسلام، مع كونهم تجاوزوا القاعدة الأساسية للإسلام (الشريعة)، لجأوا إلى الاعتراف الظاهري بنصوص الشريعة، ليكون هذا الاعتراف منطلقاً لهم في سبيل رفض الشريعة. هم يعترفون بهذه النصوص، ويضعون نظرية الظاهر والباطن، لتفسيرها - أي النصوص - على غير دلالتها الظاهرة، باعتبار أن لها «باطناً» يختلف عن ظاهرها. أما ما هو هذا «الباطن»، فذلك أمر لا يحدد غيرهم، فإن لهم وحدهم، وفقاً لمفهوم المعرفة عندهم، أن يكشفوا أسرار «باطن» الشريعة. ولكن الكشف أدى بهم إلى أن الشريعة لا ضرورة لها في معرفة الله، ما دام بإمكانهم أن «يعرفوه» مباشرة.

إن نظرية الظاهر والباطن، تقضي أيضاً، عند الصوفية، بخرق وحدة الحقيقة الدينية. فإن الحقيقة في الإيديولوجية الرسمية واحدة، هي الشريعة. ولكن الصوفية يقولون - وفقاً لنظرية الظاهر والباطن - إن الشريعة هي الحقيقة الظاهرة، وهناك الحقيقة الباطنة التي هي الجوهرية، وهي التي يرجعون إليها، دون الظاهرة.. فالنتيجة - على كل حال - هي رفض الشريعة.

لقد استفاد الصوفية، في سبيل إبراز موضوعتهم بشأن الظاهر والباطن، من أن تصنيف معاني القرآن والحديث النبوى إلى ظاهر وباطن، أمر له أساس في القرآن وفي الحديث النبوى - كما ادعوا - وفي تقاليد المسلمين الأولين أثناء العصر الإسلامي الأول وعند الشيعة (النصوص والمعطيات). ومن هذا الباب استطاعوا الخروج من حرج الموقف تجاه المسلمين المحافظين. على هذا أقاموا الحق لأنفسهم في تأويل النصوص الإسلامية وإخضاع دلالتها «الباطنية» لمفاهيمهم الصوفية دون حرج.. وساعدتهم أيضاً

أن مفهوم «التأويل» غير محدد تحديداً صارماً في المصطلح الإسلامي الرسمي. لقد استخدم الصوفية فكرة «التأويل» وموضوعة «الظاهر والباطن» - كما استخدمنها قبلهم بعض فرق الشيعة الغلاة - إلى المدى الذي سمح لهم أن يقولوا بإسقاط الشريعة بناء على ما ينتهي إليه «التأويل». وفي عرضنا، بهذه المناسبة، لمواقف الفرق الشيعية، لحظنا في هذه المواقف - بعد إسقاط قشورها الغيبية والذاتية - أبعاداً غير مباشرة تشير إلى شكل من أشكال المحاولات التاريخية للإنسان لاكتشاف العلاقة الصحيحة بين الوعي الإنساني والعالم الخارجي، وإن بطريق التصورات والأوهام الغيبية وال مجردات.

### ثالثاً - موقف الصوفية من الشريعة

أصبح هذا الموقف واضحاً، مما تقدم في موضوع التأويل.. ولكن لا بد من تحديد أدق لهذا الموقف الآن على أساس نظرية التصوف الفلسفية. إن موقف التصوف الفلسفي من الشريعة يتعدد بناء على موقفه في نظرية المعرفة. فهو بعد أن اتّخذ مفهوماً للمعرفة يصل بين الله والإنسان مباشرة بطريق «المشاهدة» الباطنية (القلبية) أصبح ذلك يعني إلغاء كل واسطة، حتى وساطة الوحي والنبوة، وخرج على فكرة «التوحيد» بمفهوم الإسلام الرسمي، وهو التزيم المطلق، أي - بالنتيجة - ألغى فكرة الانفصال المطلق بين الله والإنسان. وهذا الانفصال يعني أن لا إرادة للإنسان مع إرادة الله، ولا قدرة للإنسان على إدراك وحدانية الله. فخروج نظرية المعرفة الصوفية على هذا الانفصال، إذن، هو خروج - بالضرورة - على الشريعة باعتبارها الواسطة التي تتحقق هذا الانفصال. وقد ظهر مما سبق أن الخروج على الشريعة عند الصوفية على هذا النحو لا ينافي اهتمامهم بالتأويل الذي يعني ظاهراً الاعتراف بالشريعة. ذلك لأن اعترافهم كان وسيلة للرفض كما أوضحتنا، أي كان شكلياً.

أما بعد الحقيقي لهذه النتيجة، فهو رفض النظام الاجتماعي ذاته. أي أننا نستنتاج هنا كون رفض الشريعة ليس هو بذاته هدف الصوفية، فهذا هو

الوجه الفلسفي فقط لعمليةهم. بل هم أرادوا من هدم الجدار الفاصل بين الله والإنسان (الشريعة)، أن يهدموا – بالحقيقة – الجدار الفاصل بين الإنسان والإنسان (بين رأس النظام الاجتماعي والمجتمع) لأن الشريعة هي المستند الإيديولوجي لهذا النظام، وبهذا المستند يحكم الشعب حكماً استبدادياً مطلقاً، على نحو ما يصور النظام سلطة الله المطataة. فالنظام يصور سلطة الله على مثال سلطته هو دون العكس. ذلك هو مؤدي نظرية المعرفة الصوفية، على اختلاف المذاهب التي ظهرت في الإسلام باسم التصوف الفلسفى. وهذا المؤدى هو المضمنون الإيديولوجي الثوري في فلسفة التصوف. ولكن مشكلة الصوفية أنهم حين رفضوا مفهوم «التوحيد» الإسلامي الرسمي، ظلوا محافظين على فكرة «التوحيد» بمعناها التنزيفي المطلق، مع كون نظريتهم المعرفية تقضي بوضع علاقة الإنسان مع الله بصورة مباشرة. وبذلك أقاموا مفهوم «التوحيد» على أساس تناقضي لا حل له. فالتنزيف المطلق يناقض كل علاقة مباشرة مع الله. لأن آية علاقة مباشرة معناها هدم هذا التنزيف. فهم إذن أقاموا مضمونهم الإيديولوجي على أساس المحاذ. وكل صور «الفناء» بالله، وصور «الاتحاد» و«الحلول» و«وحدة الوجود» و«الإشراف» في مذاهب الحلاج والشهروري وابن عربي – كلها تعاني هذه المشكلة المستعصية على كل حل افترضوه لها (معطيات ونصوص). ورغم ذلك نجد فارقاً بين هذه المذاهب من حيث النظر إلى العالم الخارجي. نجد مثلاً عند الحلاج ومعاصريه اعترافاً بالوجود الموضوعي للعالم الخارجي. بناء على مذهبى الحلول والاتحاد بين العالم والله، أي بين طرفين موجودين، معترف بوجودهما.

- 6 -

#### رابعاً – التصوف الإشراقي

سنرى في هذا النوع من التصوف صورة تختلف عن صورته التيرأيناها حتى الآن. فهنا تركيب جديد للصورة يتضمن مفاهيم ومقولات ومصطلحات

لم تكن قد دخلت تصوف القرن الثالث الهجري (التاسع). وإذا كانت قد دخلته بشكل ما، فإنها لم تكن قد تحولت إلى مفاهيم ومقولات تصوفية فلسفية محددة (تصوص من القرن الثالث الهجري تلوح فيها تعبيرات إشراقية غير متبلورة).

## ١- في نظرية الإسماعيلية

قبل الكلام على التصوف الإشراقي في مذهب الحقيقى، أي مذهب السهوروبي، لا بد من الكلام على نظرية الإسماعيلية ذات الاتجاه الباطنى، لأنه ترددت في هذه النظرية أفكار واتجاهات كانت بمثابة خطوة ثانية نحو إشراقية السهوروبي (أصل الإسماعيلية تاريخياً ومذهبياً).

النقطة المشتركة بين نظرية الإسماعيلية وإشراقية السهوروبي، هي تعدد الوسائل في علاقة الإنسان مع الله. في حين أن أشكال التصوف السابقة كانت الوساطة مباشرة، لا تعدد فيها: كان «الفناء» الصوفي بذات الله مباشرة، أو «حلول» الله في الوجود أو في الإنسان، أو «الاتحاد» بين الله والإنسان – كل ذلك يشكل مباشر. أما في نظرية الإسماعيلية، فنرى أمراً جديداً، إذ نرى شكلآ من التسلسل في العلاقة مع الله «يتجسد» في صورتين: صورة بشريّة تمثل في سبعة من الأئمة، واثني عشر من العجّاج. تقابلها صورة فلكية تمثل في سبعة أفلاك، واثني عشر برجاً من الأبراج السماوية. وفي هاتين الصورتين نجد صدى للفياغورية القديمة عن تقديسها العدد 7. ولكن الإسماعيلية صبغت هذا الصدى الفيثاغوري بصبغة إسلامية، فقالت بانتقال الإمامة من إسماعيل بن جعفر الصادق أحد أئمة الشيعة، إلى محمد بن إسماعيل، ودعته بالإمام «السابع التام» إذ به تم دور الأئمة السبعة (من علي بن أبي طالب إلى محمد بن إسماعيل) وبنت هذه «السبعينية» على أساس عدد أيام الأسبوع، وعدد السماوات «السبعين»، وعدد الكواكب «السبعين». أما فكرة الوسائل بين الله والعالم فقد بنتها على الصورة التالية: أبدع الله «العقل الأول» وهو تام بالفعل، وبواسطته أبدع النفس وهي كائن غير تام. وفي النفس حركة تتجه بها من النقص إلى

الكمال، وللحركة آلة بها حدثت الأفلاك السماوية، وفي الأفلاك حركة دائرية تدبرها النفس بها حدثت الطبائع البسيطة (أصل الوجود الطبيعي)، وحركة مستقيمة تدبرها النفس أيضاً، بها حدثت المركبات (الموجودات الطبيعية) ومنها الإنسان، وبهذه الحركة اتصلت النفوس الجزئية (نفوس الأفراد) بأبدانها. ويتميز نوع الإنسان باستعداده الخاص لتلقي فيض الأنوار الروحانية، وعالم الإنسان مقابل العالم كله. وكما في العالم العلوى عقل ونفس، كذلك في الإنسان: عقل كلي (نوع) يتمثل بالنبي - واسمه «الناطق» - ونفس كلية أيضاً هي بحكم الطفل الناقص المتوجه للكمال - واسمها «الأساس» وتمثل بالوصي (الإمام) - وهي تبلغ درجة الكمال حين تصل إلى درجة «العقل» وتتحدد به، بتأثير الحركات الفلكية. وكما تتحرك الأفلاك بتحريك من العقل والنفس الكليين، تتحرك النفس الجزئية والأشخاص في عالمنا بتحريك من النبي والوصي في كل زمان، ويدور الزمان سبعة سبعة، حتى الدور الأخير، وهو زمان «القيامة»، وعندها ترتفع التكاليف وتزول الشرائع ..

## ب - محاولة متميزة لتفسير العالم

نستخلص من هذه الصورة لنظرية الإسماعيلية أنها ترسم تحظيطاً أنتروлогياً وإيمولوجيَا معاً. ففي عملية واحدة يتحقق الوجود والمعرفة: الله يبدع العقل الأول، وهذا ينتج النفس، ثم هذه تتجه بحركتها نحو الكمال، فتحدث الأفلاك، وتحرك الأفلاك دائرياً ينتج البساط، وتحركها باستقامة ينتاج المركبات. وتنتهي العملية عند الإنسان بوجهين: وجه إيجاد، ووجه فيض أنوار، أي معرفة.

ونستخلص أيضاً من الصورة أن العقل الأول قديم، لأنه وجد بإرادة إلهية قديمة. فما ينتج عنه أيضاً قديم، فالعالم إذن قديم. وهذا ميل مادي في نظرية الإسماعيلية. ونستخلص من الصورة كذلك نظرة إلى أصل المادة. إذ يظهر منها أن الطبائع البسيطة هي أصل الكائنات المادية، ونرى هذه الطبائع مرتبطة بالحركة، وتحول البساط إلى مركبات مرتبطة أيضاً بالحركة. قد

يكون في هذا التخطيط أصل روافي. ولكن – على كل حال – نرى هنا ما يشير إلى ميل مادي بشأن نظرية الحركة يقوم على وضع ميتافيزيقي. ويمكن أن نقول إن تفسير العالم قد تشكل بشكل ميتافيزيقي وانطلق من أساس مادي. يبرز ذلك في الاعتراف بالوجود الموضوعي للعالم المادي، وفي الاعتراف بالحركة كمبدأ لوجوده. فهل لنا أن نستكشف من ذلك رؤية جينية للحركة كأسلوب لوجود المادة بالرغم من أن هذه الرؤية مغفلة بنظرة مثالية غائية؟

### ج - إشراقية السهروردي

□ - تداخل الفلسفات: نلحظ أولاً عند بحث إشراقية السهروردي شهاب الدين المقتول (549 - 1153 هـ / 1191 - 1153) أنها نموذج للتداخل بين الفلسفة العقلانية (المثائية بخاصة) وفلسفة التصوف. ونلحظ ثانياً أن التداخل يشمل فلسفات شرقية قديمة ويونانية. ولكن ذلك يجري ضمن إطار إسلامي عام. ونلحظ ثالثاً أن السهروردي كان مستوعباً كل هذه المصادر وواعياً علاقة إشراقيته بها. وهذا ما سميته وعياً «العالمية» الفكر البشري، بالرغم من أن السهروردي لم يدرك علاقة كل تراث فكري ببيئته وعصره، وعلاقة ذلك بفكرة «العالمية».

□ - ظاهرات العصر: ونلحظ أيضاً أن عصر السهروردي يتميز بظاهرتين رئيسيتين: الأولى، اشتداد الإرهاب الفكري بعد أن حمل الغزالي لواء هذا الإرهاب ضد الفكر الفلسفى، بل ضد الفكر المتحرر بوجه عام. والظاهرة الثانية، دخول تناقض جديد في هذا العصر على الصعيد السياسي نشاً عن موجة الغزو الأوروبي الاستعماري إلى الشرق (الحروب الصليبية)، مع تناقضات الحكم العرب الإسلاميين فيما بينهم بشكل صراعي دموي. يضاف إلى هاتين الظاهرتين أن أزمة النظام الاجتماعي الإسلامي قد استفحلت أكثر فأكثر في هذا العصر، متمثلة بحالتي الضعف والعقم في الشكل السائد للإنتاج وللعلاقات الإنتاجية، مما كان يشير باستمرار انتفاضات جماهيرية طبقية، ويخلق أشكالاً جديدة من الكفاح تحت وطأة هذه الأزمة، دون أن

يؤدي كل ذلك إلى تغيير لمصلحة هذه الجماهير. كانت الأشكال الكفاحية كلها تحطم دون جدوى، فنشأ عن ذلك لدى المثقفين والمفكرين المتحررين انعكاس يحتوي صورة اليأس من تغيير الواقع الاجتماعي المشحون بأنواع الشقاء المادي والروحي للكثرة من فنات المجتمع. لم يستطع هذا اليأس أن يتحول إلى فكر ثوري إيجابي، فتحول إلى فكر «ثوري» سلبي عددي أدى إلى رفض العالم المادي، بل أدى بعض أشكاله إلى رفض وجود هذا العالم، والتعلق بوجود غيبى يبني فيه عالم ميتافيزيقي جمعت عناصره من فلسفات عالمية سابقة، وتنوعت أشكاله وتركيباته. ولكنها جميعاً تعكس صورة نظام يكون تعريضاً عما يفقده هؤلاء المفكرون في نظام مجتمعهم الواقعي الذي يرفضونه.

ذلك هو بعد الأساسي الواقعي لعالم الإشراق الصوفي الذي استكملاً لأسباب ظهوره في الفكر الفلسفي الصوفي، على شكل مذهب متكملاً، على يد شهاب الدين السهروردي.

□ - كيان وجودي ومعرفي: هذه هي السمة البارزة الأولى للعالم الإشراقي الذي تخيله السهروردي وبنى منه مذهبة في القرن السادس الهجري (الثاني عشر)، على نحو ما بدأ الإسماعيلية عالمهم «الباطني». فالنور هنا مبدأ لوجود العالم بكامله: يفيض أولاً من «نور الأنوار» (الله) ثم يهبط درجة درجة حتى نهايته السفلية. وكل درجة هي وجود نوراني، ولكن بمستوى من النور أقل منه في الدرجة السابقة، فإذا بلغ الدرجة الجرمية (عالم الأجسام) تضاءل النور حتى الأضمحلال. وهنا تكون المرتبة «المظلمة» من الوجود. ولكن ليس عند السهروردي نور وظلام، كما هو الأمر عند الزرادشتية والمانوية، بل عنده شيء واحد: النور، وعدم النور. وفي هذه الطبيعة الوجودية للعالم تكمن الطبيعة المعرفية. فالنور من حيث هو مبدأ الوجود، هو مبدأ «للحقيقة» التي هي هدف المعرفة. وفي هذا العالم الإشراقي حركة مزدوجة: حركة صاعدة هي « فعل المشاهدة»، وحركة هابطة هي «فعل الإشراق» وكلتا الحركتين وجودية ومعرفية معاً (المصادر).

□ - تنزيه، ورفض للتنتزه: «نور الأنوار» يشمل هذا النظام بمختلف

درجاته، وحركاته. فهو حاضر فيها جميئاً. وحضوره يحصل في شكلين: في شكل فيضه المتسلسل من الأعلى إلى الأدنى، وفي شكل إشراقة المباشر دون تسلسل على كل وحدة بمفردها من وحدات هذا النظام. فالله، إذن، حاضر في العالم كله، وحضوره دائم. هذا من جهة. ثم نرى السهوروبي - من جهة ثانية - يأخذ بفكرة المعتزلة من أن صفات الله هي عين ذاته، وباللغة في تزييه الله ووحدانيته. فترجع إذن، إلى معضلة الصوفية الأساسية: التناقض بين تزييه الله المطلق (انفصاله المطلق عن العالم) وبين حضوره الدائم في العالم (اتصاله بالعالم).

□ - الموقف من العالم المادي: يبدو لنا موقف السهوروبي من العالم المادي موقفاً أفلاطونياً، بمعنى إنكار وجوده الحقيقي. نستنتج ذلك من التصنيف المركب المعقد لنظام العالم الإشراقي، الذي يتلخص بأن هناك عالماً روحانياً فقط، يتتألف من نظامين: عمودي، وأفقي. أولهما يتولد بعضه من بعض بطريق الفيض النوري، من «النور الأقرب» أو «العقل الأول» حتى «أرباب أنواع العالم المثالي» (ويسمي العالم المعلق)، ويسميه أيضاً عالم «الأمهات». وثانيهما، (الأفقي) لا يتولد بعضه من بعض، لأن وحداته متكافئة، وهو نظام «أرباب الأنواع» التي يصدر عن كل منها نوع خاص يكون مصدراً لأحد الأجرم الفلكية أو لأحد العناصر الأرضية. إذن، فكل ما في العالم المادي له «نوع» في العالم السماوي (الروحاني). وهذا «النوع» هو تعبير آخر عن «المثال» الأفلاطوني. فالعالم المادي - بناء على ذلك - لا وجود حقيقياً له، بل ظل وتابع «لأرباب الأصنام النوعية» (المثال). (الوصف الكامل لتركيب هذا النظام الإشراقي، والمصادر، ص 150، 154). إذا أضفنا هذا المفهوم الوجودي للعالم، مفهوم المعرفة الإشراقية الغيبية الممحض، أمكن أن نحدد الاتجاه الفلسفـي العام عند السهوروبي بأنه داخل في الاتجاه المثالي الذاتي.

□ - أصلـة المـاهـيـة: هذه المسـألـة تـزـيد مـثـالـيـتـه الذـاتـيـة وـضـوـحـاً. وهـي نـتيـجة مـنـطـقـيـة لـمـفـهـوم نـظـام الـوـجـود كـما ذـكـرـناـهـ. فـمـا دـامـ السـهـورـوـبـيـ أـقامـ هـذـاـ النـظـامـ عـلـىـ إـنـكـارـ وـجـودـ الـعـالـمـ المـادـيـ وـجـودـاـ حـقـيقـيـاـ، فـمـنـ الـبـادـةـ أـنـ تـكـونـ

الماهية هي الأصل دون الوجود. وفي النصوص التي اعتمدناها هنا نرى السهوروبي ينكر الوجود العيني للجسم، ويرى وجوده اعتباراً عقلياً محضاً. فلم يبق لدينا مجال للشك بأنه قائل بأصالحة الماهية، لا بأصالحة الوجود. وهو يصر بهذه النتيجة دون أن يترك الأمر للاستنتاج وحده، وذلك خالل مناقشته لفلسفة أرسطو والارسطيين. وبالمقارنة – هنا بين السهوروبي والفلسفه العقلانيين في هذه المسألة، وجذنا اتفاقاً على الانتهاء إلى القول بأصالحة الماهية، مع فرق في المنطق: السهوروبي ينطلق من أساس انتولوجي، وأولئك ينطلقون من منطلق معرفي، رغم أن منطلتهم الانتولوجي ينتهي بهم إلى الأخذ بأصالحة الوجود.

□ – الرؤية البصرية والإشراق: انسجاماً مع منطق النزعة المثالية الذاتية عند السهوروبي، يبطل المعرفة الحسية حتى من خلال أبرز أدواتها المادية: العين. لأنه ينفي الرؤية البصرية المادية لجهاز النظر العضوي، ويعتبر الإبصار الحسي خاضعاً لفعل الإشارات الروحية. وبذلك يقطع الطريق على المعرفة العقلية من حيث كونها تبدأ عند العقل بلحاظ الجزيئات المحسوسة لكي تنتهي بتجريد هذه الجزيئات من علاقاتها الحسية لكي تحول التجربة إلى مفاهيم ومقولات أو كليات عقلية.

□ – النبوة، والنبي، والشريعة: كيف نحدد موقف الفلسفة الإشراقية عند السهوروبي من الإسلام كدين وإيديولوجية؟ يمكن تحديده من جانبيين: جانب التوحيد، والجانب المتعلق بقضية النبوة بوجه عام، ونبي الإسلام خصوصاً، وبقضية الشريعة كنظام اجتماعي.

من جانب «التوحيد»، ظهر موقفه في الفقرة 4 (التنزيه ورفض التنزيه) وهو الموقف الصوفي العام المحكم بالتناقض، كما أوضحنا سابقاً.

ومن الجانب الآخر، يظهر لنا أن موقفه لا يتفق مع الإيديولوجية اللاهوتية الرسمية. فقد رأينا نظامه الإشراقي لا مكان فيه للنبوة والأنبياء بشكل واضح، بل نرى هذا المكان يتساوى فيه الحكماء والأنبياء، كما في رسالته الفارسية «صفير سيمورغ» (صفير العنقاء). وفي كتابه، «حكمة الإشراق» يأتي ذكر النبي محمد باسم «صاحب هذه الشريعة»، دون ذكر

اسمه، في معرض الكلام على المقامات العليا التي يصل إليها الحكماء، ويقول هنا فقط هذه العبارة عن «صاحب هذه الشريعة»: «.. وهو ما حكا عن نفسه صاحب هذه الشريعة». إن هذه العبارة لا تدل على موقف واضح، إن لم تدل على موقف سلبي مبهم، إذ يضع النبي محمدًا في مستوى أفلاطون وهرمس وأنباذوقليس وفيثاغورس. وفي كتابه «التلويحات» نص يذكر فيه النبوة بوجه عام. ويمكن الاستنتاج منه الاعتراف بالنبوة وسيطاً بين الله والناس، ولكن هذا الكتاب لا يمثل فلسنته الإشراقية، لأنه عرض وتعديل ومناقشة للفلسفة المثلانية. مضافاً إلى أن في «حكمة الإشراق» نصاً ينقض ذلك النص. فهو يذكر فيه «خليفة الله في أرضه»، ولكن نفهم بعد ذلك من نصوصه الأخرى أن النفس الإنسانية خليفة «للنور الأعلى» في العالم الأرضي، وهي «ال الخليفة الكبرى» وأن النار أيضاً « الخليفة»، وهي «ال الخليفة الصغرى». ويدرك في نص آخر أن «العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبيانات». فهل هذا هو النبي؟ لا، إن مقارنة نصوصه كلها، بعضها بعض تبني ذلك.

أما الموقف من الشريعة فنعرفه أولاً من أصل مفهوم «التوحيد» الصوفي على نحو ما شرحنا أكثر من مرة، وهو ثانياً، يتأكد بنص له يقول إن الوالصلين إلى «مقام الفحول من الأنبياء والحكماء» حين يصلون إلى هذا المقام «تفنى لديهم كلمات: هو، وأنت، وأنا في بحر الفناء. وهناك تسقط الأوامر والتواهي» أي تسقط عنهم تكاليف الشريعة. إن سقوط الشريعة عن المتقدين في التجربة الصوفية مما يحدد الموقف الفلسفى والإيديولوجي في التصوف الفلسفى بعامة، وفي الفلسفة الإشراقية ب خاصة، وهو الموقف المحدد لنظرتهم إلى النبوة والوحى والشريعة، أي النظرة التي هي في الأساس الصيغة النظرية المعبرة عن رفض النظام الاجتماعي الذي تمثله فكرة النبوة والوحى والشريعة.

□ - العالم: أزلي أبيدي: في هذه المسألة تظهر لنا صورة جديدة لعدم الانسجام الذي تميز به الفلسفات المثلالية في التاريخ كله. نجد السهورandi ينتهي إلى القول بأزلية العالم وأبديته، رغم كون فلسنته الإشراقية تقوم على

أساس مثالي ذاتي كما أشرنا سابقاً. وما يلفت الانتباه هنا أن السهوروبي كان على وعي واضح لموقفه في هذه المسألة، فهو يضع له قاعدته النظرية على أساس مقوله التلازم الاحتمي، بحكم العقل، بين العلة ومعلولها. في هذا المجال يحدد العالم بأنه هو «ما سوى الله». ثم يقسم هذا العالم إلى قسمين: قديم، وحدث. الأول، يشمل العقول والأفلاك، والثاني، ما عدا ذلك، أي العناصر نفسها. ولكنه يلحظ بعد ذلك أن حدوثها نسبي، وليس مطلقاً. وذلك بالنسبة للقسم الأول فقط من العالم، لكونه «أعلى». ومعنى الحدوث النسبي أنها قديمة أيضاً بحكم تبعيتها «للعالم الأعلى». ولكن إذا انتزعنا من هذا الكلام على الحدوث النسبي شكله الميتافيزيقي، فربما نجد في أساسه رؤية غامضة لحركة التغير والصيرورة في «العناصر» (العالم المادي) عبر عنها السهوروبي - حسب طريقة تفكيره - بـ «الحدوث النسبي». ثم أليس في كلامه على حدوث العناصر وقدمها تناقض مع موقفه العدمي من وجودها، أي نفيه لوجودها الحقيقي، أو نفي كونها «جوهر عينية»، لأن الحديث عن كونها قديمة أو حادثة هو بمثابة الاعتراف بوجودها الموضوعي، غير الوهمي.

ومهما يكن، فإننا نرى أن السهوروبي كان واعياً المدلول الجوهري لقوله بأزلية العالم، وهو نفي فكرة الخلق، أو بالأقل: نفي المسلمة اللاهوتية القائلة بخلق الوجود من عدم، لأنه يقول صراحة: «إن نور الأنوار، والأنوار القاهرة، لا يمكن أن يحصل منهم شيء بعد أن لم يكن موجوداً». إذن، يمكننا أن نجد في ثنيا فلسفية السهوروبي الإشراقة المثلالية بعض المواقف المادية. أما عدم الانسجام بين اتجاهه العام المثالي وهذه المواقف المادية فهو ظاهرة شائعة في معظم الفلسفات المثلالية، كما قلنا غير مرة.

□ - وأزلية الحركة والزمان: هذه خطوة أخرى في مواقفه المادية. إن أهمية هذه الخطوة لا تنحصر في الاعتراف بأزلية الحركة والزمان، بل أهميتها أيضاً في كونها اقترنـت عند السهوروبي بفكرة التلازم بين العالم والحركة، ثم التلازم بين الحركة والزمان. ولا شك أن ظهور هذه الفكرة

عنه يستند، أساساً، إلى مصادرين: أولهما، افتراضات وجدت عند الفلاسفة الماديين اليونانيين القدماء، وثانيهما، منجزات التقدم التسيي للعلوم الطبيعية عند العرب خلال أربعة قرون سبقت عصر السهوروبي، خصوصاً في مجالات علوم الفلك والميكانيك والفيزياء. إن تأثيره بالمصدر الأخير - بالأخص - يظهر في التزامه أيضاً ب العلاقة السببية بين أشياء الوجود كلها. وعلى قانون هذه العلاقة بنى نظامه الإشراقي الميتافيزيقي كما سبقت الإشارة إلى ذلك. وهذا أيضاً ظهر من مظاهر التزاوج والتفاعل بين العلم الطبيعي والفلسفة. ومن هنا نرى هذا النظام الإشراقي في فلسفة السهوروبي تماماً حركياً شاملًا. فكل وحداته، صعوداً ونزولاً، متحركة بصورة ديناميكية مستمرة. ومن هنا أيضاً كانت النار عنده «أعلى حرقة وأتم حرارة من بقية العناصر». كل ذلك يجعلنا نستنتج أن ديناميكية هذا النظام هي انعكاس لдинاميكية حركة الواقع المادي نفسه، وإن كانت تتراءى في تفكير السهوروبي صادرة من خارج الأشياء، لا من داخلها، أو من طبيعة وجودها الواقعي. أما التناقض الداخلي بين بنية الإشراقة الغيبية الفوقية وبين أساسها الواقعي المادي، فهو - كما نرى - ظهر للتناقض الكامن في داخل المجتمع الذي عاش فيه هذا الفيلسوف، ومظهر لتدخل القيم الاجتماعية والسياسية والفكرية الذي كان نتاج التأزم الحاد في تناقضات هذا المجتمع.

#### د - الأساس الواقعي لفكرة «الوسائل»

نقصد هنا مراجعة قضية مهمة تمثل في «باطنية» الإسماعيلية، وفي «إشراقية» السهوروبي، وكانت لها قبل ذلك جذور في كثير من المذاهب والفرق الدائرة في الإسلاميات، ولا سيما فرق «الغلة». يعني بها قضية تعدد «الوسائل» الفلكية «الروحانية» في علاقة الإنسان مع الله. تبرز هذه القضية أكثر فأكثر - كما نلحظ - كلما تقدم القرن الرابع الهجري (العاشر) ثم دخلنا في القرن الخامس الهجري مما بعدهما. نرى هذه «الوسائل» تفيض «الأنوار الإلهية» على شخصيات بشرية ليست لهم مقامات اجتماعية

عالية، فترتفع بهم هذه «الأنوار» إلى مقامات الإمامة، أو النبوة، حتى الألوهية. إن تفسير هذه الظاهرة – في منهجنا – يرتبط بالاتجاه العام لحركة التغيرات الاجتماعية والسياسية في ذلك العصر، رغم مظهرها الغبي الذي يبدو كأنه بعيد عن الواقع الخارجي. فقد كان التصوف الفلسفى أول تشكيله في العالم الإسلامي يعارض النظرية اللاهوتية الرسمية بوضعه علاقة الإنسان مع الله على أساس كونها مباشرة دون «وسائط». فلماذا حدث هذا التغيير في التصوف الفلسفى، ظهرت صور «الوسائل» كما رأيناها عند الإسماعيلية وفي الفلسفة الإشراقية؟

نعتقد أن هذا التغيير حدث نتيجة للتغير في أوضاع السلطة السياسية لدولة الخلافة. فقد كان شكل سلطة الدولة، قبلاً، يقوم على «مركزية» مطلقة. لذلك كان شكل الرفض لإيديولوجيتها يتوجه نحو رفض الوساطة بصورة مطلقة أيضاً، كأساس نظري لرفض الانفصال بين الله والإنسان. ولكن، منذ خلافة المتوكل العباسي أخذت هذه «المركزية» تتفكك وتتفتت، فتعددت «الوسائل» الحاكمة بين «مركز» الخلافة والمجتمع بقدر تعدد الحكماء المستقلين أو شبه المستقلين في الأقاليم المختلفة، مع ما كان يرافق ذلك من اشتداد الضعف في قوى الإنتاج الزراعي وفي علاقات الإنتاج الإقطاعية، وازدياد نمو السيطرة الاقتصادية التجارية وتعاظم دور المنظمات الحرافية، بشكلها التاريخي المعين. إن هذه التغيرات أخذت تدفع إلى السطح مظاهر الخلل والاهتزاز في البنية العامة للنظام الاجتماعي، بفعل اشتداد الصراع الطبقي والصراع الفئوي داخل الطبقة المسيطرة. ثم أخذت هذه التغيرات كلها تعكس على الأشكال الفكرية، لا سيما الفكر الصوفي. ويبعد لنا أن هذا الفكر كان أكثر ثورية رغم طابعه المعرق في الغيبة. ذلك بفضل مدلوله الإيديولوجي، أي رفضه للمستند النظري لإيديولوجية النظام الاستبدادي المطلق. واستنتاجنا هنا هو أن انعكاس تلك التغيرات في الفكر الصوفي، أحدث فيه ذلك التحول من رؤية العلاقة المباشرة مع الله إلى رؤية العلاقة المتعددة الوسائل التي تصل الأرض بالسماء والسماء بالأرض، تعبيراً عن تحول في شكل الرفض الإيديولوجي. إذ أصبح الرفض، بعد

التغيرات الاجتماعية – السياسية المشار إليها، يتوجه إلى أكثر من سلطة سياسية، وإلى أكثر من فئة داخل الطبقة الحاكمة المتعددة السلطات التي تقاسم، إما بالقهر أو بالمساومة، مغانم النظام ضد مصالح جماهير الكادحين المستغلين والمعذبين. إن وحدات السلسلة الإشرافية كواسط بين الأرض والسماء هي الصورة الفكرية الطوباوية للعالَم كما كان يحمل به المفكرون الثوريون بالنسبة لذلك العصر، كتعويض أو بديل عن تلك السلسلة المتفككة من السلطات على الأرض التاريخية المعينة، أرضهم الاجتماعية الواقعية.

هـ - ثورية.. ولكن «ميّة»

لا شك في أن المضمون الإيديولوجي الذي يتأكد لدينا وجوده في الفكر الصوفي الفلسفي، الإشراقي وغير الإشراقي، ينطوي على نظرية ثورية بوضوئها التاريخي. ولكن القصور الكامن في أساس هذه النظرية، الذي هو استحالَة التحقق، قد أفقدها جواهر الحياة، فبقيت «ميّة»! ولكن الأمر المدهش أنها كانت تثير رعب الحكام، رغم قصورها الداخلي هذا!

- 7 -

#### خامساً: وحدة الوجود

فكرة «وحدة الوجود» تقرن – في تاريخ الفكر الصوفي الإسلامي – باسم ابن عربي (560 – 1165هـ / 1165 – 1240). ففي مذهبِه الصوفي استقرت الفكرة كمصطلح وكمضمون فلسفِي صوفي. وفي مذهبِه أيضاً اشتلت المواجهة الحادة بين التيارين الرئيسيين في الفكر العربي – الإسلامي: التيار الفلسفِي العقلاني متمثلاً بابن رشد الذي تخلص نهائياً من النزعة الصوفية بعد ابن سينا، والتيار الفلسفِي الصوفي متمثلاً بابن عربي الذي اعتمد «رؤيا» الغيبية أساساً نهائياً للمعرفة. كان المضمون المغُرِّق في التجريد

الذي اتخذته فكرة «وحدة الوجود» في مذهب ابن عربى، هو التجلي البارز لتلك المواجهة الحادة بين التيارين.

١ - مفهوم «وحدة الوجود»: لا بد هنا من التفريق بين مفهومين «الوحدة الوجود»: المفهوم الذى تأخذ به الفلسفة المادية الديالىكتيكية، والمفهوم الآخر الذى تلتقي عنده مختلف الفلسفات المثالية. الأول يعني: الوحدة المادية للعالم الواقعى الوحيد. والثانى يعني: وحدة «روحية» بشكل ما بين عالمين: عالم الواقع المادى، وعالم ما وراء الطبيعة (ميتافيزيقا). هذا عند المثاليين الموضوعيين. أما عند المثاليين الذاتيين، فإن «وحدة الوجود» تعنى أن ليس سوى وجود واحد، هو الله، أو عالم «المثل» (أفلاطون) وغيرهما من التصورات المثالية الكثيرة.

بوجه عام، مفهوم «وحدة الوجود» في مذهب ابن عربى يدخل في نطاق المفهوم المثالي، ثم هو يتعدد بين المثالية الموضوعية والمثالية الذاتية. غير أن نزعته الغالبة تتجه إلى المثالية الذاتية، كما سنرى. وفي تصورى أنه لجأ إلى هذا المفهوم - عن وعي أم غير وعي - لحل مشكلة التناقض الداخلى الذى يعانيه مفهوم «التوحيد» الصوفى. لأن هذا التناقض أوقع الصوفية فى مأزق يضعهم: إما خارج الإسلام، أو خارج «التجربة» التصوفية نفسها، سواء من حيث مضمونها الأنثولوجى - الإستمولوجي المزدوج، أم من حيث مضمونها الإيديولوجي الثورى. فإن الإصرار على جمع النقيضين: الوحدة المطلقة «للذات الإلهية»، و«الاتصال» الصوفى «بالذات الإلهية» في وقت واحد، هو الإصرار الذى حطم نفسه على صخرة المحال، فلا هو أبقى على «التوحيد»، ولا هو انتفع بشورة الخروج على إيديولوجية التوحيد.. انطلاقاً من هذا التصور لمأزق الصوفية الإسلاميين، أتصور أن ابن عربى حاول التوجه إلى مفهوم جديد «للتوحيد» لعله يخرجهم من هذا المأزق، فصاغ هذا المفهوم بشكل نظرية عن «وحدة الوجود» ليقول إنه لا وجود حقيقياً سوى واحد. فليس هناك اتصال ولا انفصال، ما دام ليس هناك طرفان، بل طرف واحد. ومشكلة الاتصال أو الانفصال لا توجد إلا حين يوجد طرفان اثنان. هكذا تضع المشكلة نفسها أمام البحث المنهجي،

سواء أراد ابن عربي ذلك أم لم يرد. فليست إرادته أو عدم إرادته، هي التي تحدد فهمنا للمشكلة. وإنما الذي يحدده ما تنطق به النصوص الصادرة عنه.

خلاصة منطق النصوص المذكورة تقول إن الله شاء أن يتجلى عن طريق أسمائه، لا عن طريق ذاته، بوجود العالم، فكان الإنسان أول ما تجلى به الله. فالإنسان إذن أصل العالم، وجد كمراة لوجود الله، ليرى فيها الله نفسه، فيعرف هو نفسه بها، وبها يعرف.. ولكن هذا الوجود الإلهي في الإنسان مر في مراحلتين: أولاًً كان العالم (الإنسان) شبحاً، أو مراة عكرة، لا تعكس وجود الله بصفاء. هذه «الشبحية» بمنزلة الوجود «بالقوة» - كما نفهم من النصوص - بمعنى الاستعداد والقابلية. ثم كان الوجود الإلهي، في المرحلة الثانية، وجوداً صافياً فالمرأة أصبحت صافية، إذ قبل «الشبح» الفيض الإلهي الذي هو «التجلّي الدائم السرمدي» (الأزلي الأبدى). حين حصل التجلّي هكذا كان الإنسان، فكان هو - أي الإنسان - مرأة العالم الجلية الصافية.

نستخلص من ذلك ما يلي: أولاًً، إن هذا الوجود، ابتداء من الإنسان، ليس هو سوى شكل معين لوجود الله. ثانياً، إن صلة الله بالعالم ليست سوى صلة أسماء الله بذاته، لأن الموجودات هي تعبير عن الوجود الخارجي لهذه الأسماء. ثالثاً، إن هذا الوجود هو غاية لله، ليرى فيه نفسه، وسيظهر به سره. فهو إذن وجود ضروري، ليس عابراً. رابعاً، أن وجود العالم قديم (أزلي). فالعالم إذن غير مخلوق، بمعنى غير موجود من عدم. وهذه مسلمة لاهوتية إسلامية تنهار، كما تنهار المسلمة الأخرى: حدوث العالم. خامساً، إن الإنسان أفضل الموجودات، باعتباره المجلّى الأول للعالم، فإن العالم هو «الإنسان الأكبر»، وباعتباره الغاية للتجلّي الإلهي، ثم باعتباره الحافظ لاستمرار وجود العالم: «فلا يزال العالم محفوظاً ما دام فيه هذا الإنسان الكامل».

2 - «الإنسان الكامل»: يشير هذا التعبير عند ابن عربي ومن جاء بعده من الصوفية المتأثرين بمذهبه، ولا سيما عبد الكريم الجيلي (ـ832هـ/ـ1432م).

1428)، إلى فكرة تفاوت النوع الإنساني في مراتب الكمال، و«الإنسان الكامل» هو الذي يصل إلى المرتبة العليا الإلهية، حيث يكون «الكلمة الفاصلة الجامحة» أي الذي تجتمع في «نشاته الإنسانية».. جميع ما في الصورة الإلهية من الأسماء. هذا بالنظر إلى الإنسان من حيث كيانه «الأتولوجي». وهذا هو الجانب الإلهي الصرف من الإنسان. وإذا نظر إلى الإنسان من حيث هو صلة العالم بالله، «فالإنسان الكامل» حينئذ هو معنى «النبي» (نوع النبي، لا فرد معين). و«الحقيقة المحمدية» (النوعية – لا البشرية) هي وجه «الحقيقة الإلهية» الأزلية. وإذا نظر إليه على أساس المعرفة، «فالإنسان الكامل» هو المتمكن من إدراك إنسانيته «الباطنة»، أي المظهر الوجودي لله. ولكن الجهات الثلاث للإنسان الكامل – كما نلاحظ – متداخلة لا فاصل بينهما.

3 – الإنسان الواقعي: وفقاً لنظرية «وحدة الوجود» عند ابن عربي، لا نرى فرقاً بين الإنسان الواقعي، بوجوده العيني، وبين «الإنسان الكامل» إلا من حيث تفاوت مراتب الكمال. فإن منطوق نصوصه تفيد أن كل إنسان «كامل» بالقدرة. وإن كان في الواقع، لم يبلغ هذه المرتبة غير الأنبياء وأقطاب الصوفية. بناء على ذلك يكون الحكم الوارد في هذه النصوص بأن الإنسان هو «الحادث الأزلي والنشء الدائم الأبدى» حكماً شاملأً للإنسان الواقعي. ولذلك نرى هنا الحكم يجمع التناقضات: «الحادث» و«الأزلي» و«النشء الدائم الأبدى»، هذا التعبير يشير إلى التغير الدائم، أو الوجود المتجدد.

4 – العلاقة بين الكلي والمنفرد: يضطرب ابن عربي في مسألة هذه العلاقة: فهو من جهة يحصر وجود الكليات في عالم المعمول، فهي «باطنة» على حد تعبيره. ولكن لها تأثيراً على الوجود العيني (المنفرد) وأثرها فيه هو عين وجوده هذا. معنى ذلك أن ابن عربي يقف في مسألة الكائن والوعي موقف المثالي الذاتي. فالكللي – وهو عقلي – يوجد المنفرد (الكائن). فالوعي إذن ليس سابقاً الكائن وحسب، بل موجود له أيضاً. ومن جهة ثانية، يقول إن «الأمور الكلية» هي «الظاهرة من حيث أعيان

الموجودات، كما هي الباطنة من حيث معقوليتها». في هذا الكلام الأخير نجد أساساً لرؤيه العلاقة بين العام والخاص رؤية واقعية، بل نجد عند ابن عربي أيضاً أساساً لفهم علاقة التأثير الدياليكتيكي (المتبادل) بين الكائن والوعي، بين العام والخاص (المعطيات والتصوص).

رغم هذا الاضطراب في مسألة العلاقة بين الكلي والمنفرد، ينبغي أن نسجل لابن عربي تلك اللهمحة العابرة عن ديناليكتيك هذه العلاقة لحساب موقف ديناليكتيكي محجوب بضباب الغيبات.

5 – قراءة استنتاجية: بعد ما تقدم يمكن أن نتناول أفكار ابن عربي عن «وحدة الوجود» بقراءة استنتاجية من ثلاثة وجوه:

### الوجه الأول: التناقض في مفهوم «التوحيد» الصوفي

في معالجة هذا التناقض لم يستطع أن يحل شيئاً من المشكلة، بالرغم من أنه «وحد» الوجود. لأن في معالجته ثغرة جعلت «ذات» الله لا تزال في تعاليمها المطلق، إذ جعل الوجود الخارجي وجوداً «الاسماء» الله وصفاته دون «الذات». فهو إذن لم يوحد الوجود كلياً ببالغائه وجود الأعيان الخارجية الحقيقي، فلا يزال هناك حاجة إلى إيضاح العلاقة بين «الذات» و«الاسماء». إن وضع «الذات» في تجريدها المطلق، مع القول باتصال العالم مع الله عن طريق الأسماء والصفات وحدها، قد أوجد تفكيراً للعلاقة بين الله والعالم من جهة، وتفكيراً بين «ذات» الله و«أسمائه» من جهة ثانية. أي أن المشكلة الصوفية في مسألة «التوحيد» عادت من جديد في نظرية «وحدة الوجود» ولكن في صيغة جديدة.

### موقف الملا صدرا

هذا النقص في نظرية «وحدة الوجود» لابن عربي تنبه له محمد بن إبراهيم الشيرازي الملقب بـ «الملا صدرا» و«صدر المتألهين» (980 - 1050هـ / 1573 - 1640) فعدل النظرية بأن جعل الوجود الخارجي هو

عين ذات الله مباشرة، دون الأسماء، وأضاف إلى ذلك استخدام الدليل الفلسفي العقلاً دون «الذوق» الصوفي الممحض. فهنا إذن اختلاف منهجي أيضاً. قال الشيرازي إن الله علة بسيطة للوجود. والعلة البسيطة لا توجد إلا معلولاً بسيطًا. ذلك يعني أنها توجد نفسها، فال موجود بالعلة البسيطة هو الموجود نفسه. من هنا كان الموجود الخارجي هو عين وجود الله. وهذا النوع من الإيجاد يطلق عليه الشيرازي صفة «الجعل البسيط الوجودي». وكلمة «الوجودي» في هذا التعبير تشير إلى جانب مهم جداً من فلسفة الشيرازي، هو كونه يقول بأصالحة الوجود، لا بأصالحة الماهية. فالوجود الخارجي هو الأصل، لا الماهية. وهذا فارق آخر بين ابن عربي والملا صدراً. وقد يصبح أن نصف هذا الفارق بأنه جذري، لأنَّه يؤدي إلى الاعتراف الفلسفـي بوجود العالم المادي وجوداً حقيقياً موضوعياً، وقد صرـح بهذا الاعتراف في نص واضح (النص ذكرناه مع المصدر ص 191).

## الوجه الثاني : بين قدم العالم وحدوثه

في نصوص ابن عربي اضطراب بين القول بقدم العالم والقول بحدوثه، ولا سيما نصه الآتي: «.. الإنسان الحادث الأزلي والنشء الدائم الأبدى». في هذا النص جمع بين الحدوث والقدم في الإنسان، أي العالم، لأنَّ الإنسان عنده هو «العالم الصغير» والعالم هو «الإنسان الأكبر». ولكن المعطيات كلها في مذهبه تؤدي حتماً إلى قدم العالم. أحد الباحثين المعاصررين فسر هذا الموقف لابن عربي بأن «كل الناقضات تنحل في الذات الإلهية التي تحيط وتشتمل على جميع هذه الأضداد دون أن ترد إليها»<sup>(1)</sup>. ونحن نرى في التفسير تفهماً لقانون وحدة الأضداد، إذا نزعنا عنه قشرته المثالية الغيبية. ونرى فيه - لذلك - صدى للأساس الواقعي الذي هو المجال المادي الوحيد لقانون وحدة الأضداد. وكذلك نرى أن اضطراب ابن عربي نفسه بين قدم العالم وحدوثه يعكس اضطرابه بين روبيتين عنده.

(1) سيد حسين نصر في كتابه «ثلاثة حكماء مسلمين»، ص 141.

رؤى موضوعية مستقلة عن وعيه ينعكس فيها الأساس الواقعي، ورؤى مثالية ذاتية هي تشويه للرؤية الواقعية. وينطبق على هذا الموقف ما نقول به من أن ارتباط الفكر بالواقع الخارجي، موضوعياً وعضوياً، يبقى هو الحاكم الحاسم حتى في إنتاجه - أي الفكر - أشكال التصورات الغيبية، وإن كانت هذه الأشكال الغيبية تعكس الواقع مشوهاً بمقدار ما تبتعد عن حقائقه الموضوعية.

### الوجه الثالث: قضية الإنسان

رأينا قضية الإنسان تحتل مكانة أساسية وعالية في مختلف أشكال الفكر العربي - الإسلامي منذ عصر القدرة المعتزلة إلى عصر ابن عربي وتلامذته واتباع نظريته من المتأخرین (الشيرازي). ابن عربي يضع القضية على صعيد أعلى من كل صعيد وضفت عليه في تلك الأشكال. إنه يجعل الإنسان أصل العالم، حتى سمي العالم باسم «الإنسان الأكبر». والملحوظ - في استنتاجي الخاص - أن الصوفية، رغم تجريدتهم المطلقة لا ينصرفون عن الإنسان الموجود البشري، ولا ينكرون أن الإنسان إنسان بشرط وجوده البشري المادي، ولا يقصدون المعنى «الروحي» المحسّن، ولذلك يفضلونه على «الملاك» رغم كونها - في نظرهم - كائنات روحانية خالصة. والاستنتاج النهائي من كل ذلك أن عناية المفكرين الإسلاميين المتحررين - ومنهم أهل الفكر الصوفي الفلسفى - بقضية الإنسان مرتبطة بقضية الإنسان الحقيقة الواقعية في مجتمعهم، وانعكاس معين لها. هذا أمر بدائي. ولكن كيف؟

إن النظام الاجتماعي الإسلامي، كنظام حكم استبدادي مطلق، ونظام اقتصادي: زراعي - تجاري تحكمه علاقات الإنتاج الإقطاعية بخصائصها التاريخية المتميزة، كان فيه «الإنسان» الذي يعمل في الأرض وفي الحرف الصناعية المستخدم في الزراعة والتجارة والمنازل والوظائف الصغيرة، وفي فنون الغناء والرقص والموسيقى كتلهية وترفيه للخلفاء والحاشية وكبار مستثمرى الأرض والتجار، إنساناً مهملأً محقرأً مضطهدأً بعيداً وطالقاً

ومكانته. إلى جانب ذلك كله كانت إيديولوجية النظام اللاهوتية تلغي إرادته وإلغاء مطلقاً بجانب الإرادة العليا (وهي هنا إرادة الخليفة ورؤوس الدولة). هذه هي قضية الإنسان في مجال الواقع الاجتماعي. والمفكرون المتحررون، على اختلاف أدوارهم في تاريخ هذا المجتمع، لم يكن من الطبيعي إلا أن يعكسوا هذه القضية في مجال الفكر الثوري. من هنا كانت صورة الإنسان في هذا الفكر تتخذ ذلك الاتجاه الغيبي الذي يرتفع بمكانته إلى مرتبة «الإمامية»، أو «النبوة» أو «الآلوهة» تعويضاً عن حرمانه ومعاناته كل الأشكال من الامتنان والاحترار والاضطهاد في الواقع الاجتماعي. ولم يكن المضمون الإيديولوجي للفكر الصوفي الذي تكلمنا عليه كثيراً في الفصل الثالث من هذا الجزء، سوى تعبير عن هذه القضية.

## الخاتمة

في هذه الخاتمة تسجيل بعض الاستنتاجات العامة من بحث التصوف. وهي تتناول ثلات مسائل:

1 - العبرية الصوفية: إذا نظرنا في هذه المسألة من خلال مذاهب التصوف الفلسفى، لا من خلال سلوك أهل الزهد والمتتصوفين الأوائل «الدراوיש»، وجدنا الاتجاه العام لدى هذه المذاهب يتجه نحو إحلال الإنسان في علاقته مع الله محلاً ساماً يكسبه صفة «إلهية»، أو يكسب الله صفة «إنسانية»، حتى تتدخل الحدود بين الله والإنسان. فإذا أضفنا إلى ذلك استنتاجنا الأخير في الفقرة السابقة عن قضية الإنسان في الفكر الصوفي، وأضفنا أيضاً ما رأيناه عند ابن عربي من شمول صفات «الإنسان الكامل» للإنسان الواقعي، أمكننا أن نستنتج ما يلي: اتفاق الصوفية مع المعتزلة في تقدير إرادة الإنسان، لكن بمنهج آخر. إن الصوفية يصلون إلى موقف المعتزلة بشأن إرادة الإنسان عن طريق الصفة «الإلهية» للإنسان. لأن هذه الصفة تمنحه إرادة فاعلة حتى في إنشاء «البناء الكوني» وفي مصير العالم، «فلا يزال العالم موجوداً ما دام فيه هذا الإنسان الكامل» (ابن عربي). إن «الولي» و«القطب» الصوفيين ليسا كائنين روحانيين يعيشان في

السماء، وإنما هما كائنان بشريان يعيشان على الأرض بلحمة ودم بشريين. إن هذا الاستنتاج إذا صحي - ونعتقد أنه صحيح - ينفي عن التصوف الفلسفية مذهبية الجبر الفلسفية التي ينسبها إليهم بعض المستشرقين والباحثين المعاصرين.

2 - النظر العقلي في فلسفة التصوف: بالرغم من التناقض في هذا العنوان، تكشف الدراسة المتعمقة للفكر الصوفي أنه أمر واقع. صحيح أن المنهج الصوفي يتناقض مع منهج النظر العقلي، ولكن الواقع أن الصوفية استخدمو النظر العقلي بالفعل. فإذا كان في المسألة تناقض فهو تناقض الصوفية أنفسهم. فقد رأيناهم في كل مذهب يبنونه، يستندون إلى أسس نظرية من المبادئ العقلية ذاتها التي يستند إليها أهل النظر العقلي في عصور الفلسفة الكلاسيكية. من هذه المبادئ، مثلاً: مبدأ «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» الذي عالجوا به مشكلة التناقض بين «وحدة الله» وكثرة الموجودات وتنوعها.. ثم مقوله «البسيط» و«المركب». وموضوعة «الجعل البسيط» كما رأينا الملا صدرا يستخدمها. والمقولات الكلاسيكية الأرسطية العشر استخدماها السهروردي في بناء النظام الإشراقي مع تعديل في عددها فقط. واستخدم الصوفية مقولتي «الواجب» و«الممکن» اللتين اعتمدما الفلسفية الإسلامية. وقد تنبه الغزالي إلى هذه المناقضة عند «الباطنية» فكشفها، ولكنه وقع فيها نفسها حين أراد أن يبطل أحکام العقل بالأدلة العقلية (كتابه: فضائح الباطنية). عالج الصوفية المسائل نفسها التي عالجتها الفلسفة، بل استخدما منطق هذه الفلسفة بكل «عقلانيته»، في حين كانوا يريدون تجاوز هذا المنطق ونحو المنهج العقلي، فكانهم - بذلك - حملوا إلى منهجهم كل ما يهدم هذا المنهج دون أن يهدموا شيئاً من مبادئ العقل. تعليل هذه الظاهرة - في تصوري - أن الصوفية حين لجأوا إلى مبادئ العقل كانوا محكومين بأمر واقعي موضوعي مستقل عن إرادتهم وعن توجههم الغيبي. يعني به طبيعة مادية الفكر، أو طبيعة العلاقة المادية بين الفكر والواقع. فإذا كانوا مضطرين، رغم إرادتهم، إلى استخدام مبادئ العقل، فذلك لأن هذه المبادئ هي نتاج تلك العلاقة بين الفكر والواقع،

وهي – لذلك – ذات تاريخ، وتاريخها هو نتاج تلك العلاقة، أو نتاج تاريخ الإنسان بالأساس في نشاطه الاجتماعي. بمعنى أن مبادئ العقل هي حاصل اختبارات الإنسان وتجاربه الحسية وتعيماته العقلية المتزعة من هذه الاختبارات والتجارب خلال تاريخ علاقاته مع المجتمع والطبيعة في ممارسته الاجتماعية. وإن كانت تلك التعيمات العقلية غير مطابقة أحياناً لحقيقة الواقع الموضوعية، بل مشوهة لها أحياناً. إن مسألة التطابق وعدم التطابق هذه مرتبطة بمستوى تطور المعرفة العلمية في كشف القوانين العامة الموضوعية لحركة الواقع الخارجي. من هنا نقول إن ما فعله الصوفية باستنادهم إلى مبادئ العقل كان أمراً طبيعياً، وإن أوقعهم في التناقض مع أنفسهم من حيث منهجهم المعرفي «الذاتي». لذا لم يستطع الصوفية أن ينشروا شيئاً من عوالمهم الغيبية الميتافيزيقية إلا وهو مأخوذ من مادة الواقع.

3 – اضطهاد الصوفية والتتصوف: هذا الاضطهاد حقيقة تاريخية. فهل أسبابه دافع دينية كما يصورها المؤرخون والباحثون البرجوازيون المعاصرون؟ إن الكشف عن المضمون الإيديولوجي الثوري للفكر الصوفي، كما فعلت في هذا البحث، يدل أن هذا الاضطهاد كانت دافعه إيديولوجية صبغت بصبغة دينية. وفي هذه الخاتمة ألقيت الضوء على بعض الجوانب من الفكر الصوفي التي تؤكد هذه الموضوعة، ثم ألقيت الضوء على مواقف سلطات نظام الحكم ومواقف الفقهاء ومواقف الجماهير الشعبية تجاه الصوفية، لأن هذه المواقف كلها تؤكد موضوعتنا هذه.

4 – الصوفية «الطرائقية»: كل ما تقدم لا ينطبق على التصوف الإسلامي إلا في مراحله الأولى حين كان جزءاً عضوياً من حركة تطور الوعي الفلسفى بأشكال تجلياته الأولى. ولكن، منذ الأزمة المتأخرة للعصر الوسيط حتى اليوم، أصبحت حركة الصوفية حركة «طرائقية» خالصة، أفرغت من كل مضمون فلسفى وإيديولوجي ثوري، وانقلب حركة رجعية طفيلية لعبت دوراً خطيراً في تخدير ثورية الجماهير العفوية، وساعدت إيديولوجية الطبقات الرجعية في سيطرتها على هذه الجماهير، وأصبح التصوف أحد عوامل التخلف الحضاري في المجتمعات الشرقية بعامة والعربية ب خاصة.



## الفصل الثالث

### ظاهرة «إخوان الصفاء»

- التغير الكيفي على أساس التغير الكمي
- تعميم موسوعي لحصيلة المعرف البشرية
- بذرة «جنبينية» لنظرية التطور
- البحث عن مصدر حركة المادة

#### ١ - «إخوان الصفاء»؛ ظاهرة عصر، لا ظاهرة جماعة!

#### ١ - مدخل

رغم أن مهمتي، في هذا الكتاب، تتجاوز مهمة المؤرخ، أشعر مع ذلك بثقل التبعة التي يتحملها المؤرخ في هذا البحث. إنها تبعة ثقيلة وعسيرة: هي ثقيلة، لأنها مجموعة أسلمة تبحث عن أجوبة. وهي عسيرة. لأنها لا تجد الأجوبة التي تريخ ضمير المؤرخ وتلبي طموحه.

كيف ظهر «إخوان الصفاء» لعصرهم ومجتمعهم، ومنى ظهروا؟ ومن هؤلاء الذين ساهموا عصرهم ومجتمعهم، أو سموا أنفسهم «إخوان الصفاء». وكيف انتظمتهم «جماعة» واحدة بهذا الاسم وتحت هذا الشعار؟ ومن كتب تلك «الموسوعة» الشاملة المنسوبة إلى هذه «الجماعة» بالطريقة التي ظهرت بها «رسائل إخوان الصفاء» في عصر وفي مجتمع لم يعرفا - من قبل - عملاً «موسوعياً» على هذا النحو من الشمول والتنوع؟

المصادر التاريخية لعصر «إخوان الصفاء»، أو للعصر القريب منه، لا تقدم للمؤرخ أوجبة واضحة عن شيء من هذه الأسئلة. إن واحداً<sup>(1)</sup> من مؤرخي القرن السابع الهجري (الثالث عشر) يقع في حيرة من أمر هذه «الجماعة» وأمر «الموسوعة» المسماة باسمها، فكيف بالمؤرخ المعاصر؟ أما القرن الرابع الهجري (العاشر) الذي يتبنى المؤرخون والباحثون المحدثون كونه عصر «إخوان الصفاء»، فليس لدينا منه سوى مصدر واحد نجده عند أبي حيان التوحيدي<sup>(2)</sup>. وهذا المصدر يفيدنا أن «الجماعة» كانت في البصرة، ولها معرفة بأصناف العلم وأنواع الصناعة، وأنها «تألفت بالعشرة، وتصافت بالصداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة. فوضعوا مذهباً.. وصنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة علمياً وعملياً، وأفردوا لها فهرساً وسموه رسائل إخوان الصفاء، وكتموا فيها أسماءهم وبثوها في الوراقين<sup>(3)</sup>، ووهبوا للناس..»<sup>(4)</sup>.

نفيد من هذا المصدر أيضاً بعض أسماء أولئك «الجماعة»، وفقاً لمعلومات التوحيدي وحده، وهم – كما يذكرهم التوحيدي –: «أبو سليمان محمد بن معشر البستي، ويعرف بالمقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون

(1) هو القبطي، جمال الدين (ـ 646هـ/1248)، «أخبار العلماء في أخبار الحكماء»، ط. مصر 1326هـ، ص 80 وما بعدها. يقول القبطي عن إخوان الصفاء: «هؤلاء جماعة اجتمعوا على تصنيف كتاب في أنواع الحكماء الأولى ورتبوا مقارات (...) ولما كتم مصنفوها أسماءهم، اختالف الناس في الذي وضعها، فكل قوم قالوا قولًا بطريق الحدس والتتخمين. فقوم قالوا هي من كلام بعض الأئمة من نسل علي بن أبي طالب، كرم الله وجهه. واختلفوا في اسم الإمام الواضع لها اختلافاً لا يثبت له حقيقة. وقال آخرون هي تصنيف بعض متكلمي المعتزلة في العصر الأول...».

(2) أبو حيان التوحيدي (ـ حوالي 414هـ/1023)، الإمتناع والموانسة، ط. مصر 1953، ج 2، ص 3 - 4.

(3) الوراق، في اصطلاح العصر العربي الوسيط: ناسخ الكتب. وكان هذا يقوم بوظيفة المطبعة في العصور الحديثة.

(4) هذا النص نفسه أورده أيضاً القبطي (المصدر السابق - الهاشم 1).

الزنجاني، وأبو أحمد المهرجاني، والعنوفي، وغيرهم<sup>(1)</sup>. ونعرف من التوحيد أيضاً، في هذا المصدر نفسه، أن زيداً بن رفاعة قد صادف هذه «الجماعة» أثناء إقامته «بالبصرة زماناً طويلاً.. فصحبهم وخدمهم». ولكن هذه الشخصيات التي أخبرنا التوحيد أنها من «الجماعة» ومن مؤلفي رسائلها «الخمسين»، لا نجد تعريفاً لها في أحد من المصادر التي لدينا سوى ما ذكره التوحيد، في هذا المصدر نفسه أيضاً، عن زيد بن رفاعة من ذكاء غالب وذهن متقد، و«متسع في فنون النظم والنشر»، وبراعة في الحساب والبلاغة والتاريخ، ومن معرفة في المذاهب، و«تبصر في الآراء والديانات». ولكن التوحيد ينفي أن يكون لزيد بن رفاعة هذا مذهب معين أو انتساب إلى جماعة معينة. ذلك - كما يعلل التوحيد - «لجيشه في كل شيء»، وغليانه في كل باب<sup>(2)</sup>. فهذا إذن وجه من الغموض أيضاً حول أحد شخصيات «الجماعة» الذين ذكرهم أبو حيان. ونجد - إضافة إلى ذلك - كلاماً للمستشرق الألماني كارل بروكلمان ورد فيه: «أبو سليمان حمد (وسماه الناس أحمد فتركهم على ذلك) بن محمد بن إبراهيم الخطاطي البستي»<sup>(3)</sup>. وأبو سليمان هذا - كما يصفه بروكلمان - «كان محدثاً وشاعراً، وألف في فنون من علم الحديث نقداً وشرحًا، وركن في أواخر

(1) يذكر الشهريزي والبيهقي هذه الأسماء مختلفة قليلاً. راجع دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 125، الهامش 2.

(2) جاء هذا الكلام لأبي حيان التوحيد في معرض إجابته عن سؤال سأله إيهاب سعدان وزير صمصام الدولة البوبي. كان سؤال الوزير عن زيد بن رفاعة. ونحن نفهم من السؤال أن زيداً هنا على صلة بالوزير يشهد مجلسه ويحادثه بأمور كثيرة من العلم والمعرفة، ولكنه - أي الوزير - لا يعرف مذهبه. إن الحوار الذي يعرضه أبو حيان هنا مع ابن سعدان، له دلاله في موضوعنا. إنه يدل على ما كان يحيط بشخصية زيد بن رفاعة من غموض حتى عند المثقفين من معاصريه، وابن سعدان الوزير من هؤلاء المثقفين. كما يدل حديث أبي حيان عن «إخوان الصفاء» أن هؤلاء المثقفين يجهلون أمر هذه «الجماعة» أيضاً حتى في العصر الذي يقال إنهم ظهروا فيه.

(3) كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، الطبعة العربية (ترجمة عبد الحليم النجار)، القاهرة 1959، ج 3، ص 212.

حياته للتتصوف (... ) وتوفي .. سنة 386هـ / 996 وقيل 388هـ / 998». فهل هذا هو أبو سليمان البستي الذي عده أبو حيان التوحيدي من جماعة «إخوان الصفاء»؟ فهنا تشابه في الكنية «أبو سليمان»، وفي النسبة «البستي»، وفي التاريخ الذي يتفق الباحثون المحدثون أنه تاريخ ظهور «الجماعة». ولكن، هناك أيضاً ما يدعو للشك في كون هذا «البستي» هو ذاك «البستي» نفسه. أولاً، هذا اسمه «حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي» في حين أن ذاك هو «محمد بن معشر». ويعرف بالقدسى». وثانياً، يذكر بروكلمان الكثير من المصادر العربية التي تتحدث عن هذا «البستي» دون أن يشير واحد من هذه المصادر إلى شيء يمكن أن يدل على مشاركته في كتابة «رسائل إخوان الصفاء» أو في «جمعتهم»، ودون أن تشير إلى كونه أقام في البصرة حيث نشأت هذه «الجماعة» كما رأينا أبا حيان التوحيدي يقول.

ولدى المؤرخين والباحثين العرب المعاصرین صورة أخرى لهذا الغموض التاريخي حول هذه «الجماعة». ينقل بعضهم الرأي القائل بأن «الرسائل من تأليف الحكيم المجريطي القرطبي. وذلك أنه حمل إلى الأندلس «الرسالة الجامعية» لإخوان الصفاء أنفسهم وأملاها على تلاميذه محاضرات، فظنوا أن المجريطي واضح الرسائل ..»<sup>(1)</sup>، ثم الرأي القائل بأن الرسائل من وضع جعفر الصادق<sup>(2)</sup>. وفي المقدمة التي وضعها «أحمد زكي باشا» لطبعه «الرسائل» في القاهرة (1347هـ / 1928م)، ينقل عن كتاب باسم «جلاء العينين في محاكمة الأحمديين» تأليف ابن الألوسي البغدادي، نقاً عن «كشف الظنون» وعن «شرح عقيدة السفاريني» أن «رسائل إخوان الصفاء» هي أصل مذهب القرامطة، وأن نسبتها إلى جعفر الصادق مقصود بها الترويج، وأنها «صنفت بعد المئة الثالثة (الهجرية) في دولة بنى بويه. أملاها أبو سليمان محمد بن نصر البستي المعروف بالقدسى، وأبو الحسن علي بن

(1) هنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، بيروت 1957، ج 1، ص 225.

(2) المرجع السابق.

هارون الزنجاني، وأبو أحمد النهرجوري، والعلوفي، وزيد بن رفاعة. كلهم حكماء اجتمعوا وصنفوا هذه الرسائل على طريق الفلسفة الخارجة على مسلك الشريعة المطهرة<sup>(1)</sup>. ثم ينقل «أحمد زكي باشا» عن فتاوى ابن حجر نفيه نسبة «الرسائل» إلى جعفر الصادق، وقوله بأن مؤلفها مسلمة بن قاسم الأندلسي<sup>(2)</sup> (395هـ/1005م). ومسلمة هذا هو نفسه «المجريطي القرطي» الذي تقدم ذكره.

ويعد هذا نقرأ لباحث إسماعيلي عربي معاصر<sup>(3)</sup> رأياً آخر ينسب تأليف «الرسائل» إلى إمام الإسماعيليين عبد الله بن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق. فإذا علمنا أن الإمام عبد الله هذا مات سنة 299هـ/911، كان ذلك يعني أن تاريخ «الرسائل» يرقى إلى النصف الثاني من القرن الثالث الهجري (التاسع)، في حين أن الرأي السائد، قدیماً وحديثاً، أنها ألفت في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري (العاشر)<sup>(4)</sup>، فإذا أخذنا برأي هذا الباحث الإسماعيلي نكون قد أرجعنا ظهور «رسائل إخوان الصفاء» إلى قرن كامل تقريباً قبل زمنها التاريخي المعروف، وهذا أمر غير مقبول عند النظر إلى طبيعة الظاهرة التي تدخل عليها هذه الرسائل، كما سنوضح في ما بعد. حال هذا الاضطراب في المسألة، يحكم منطق التحقيق التاريخي أن

(1) رسائل إخوان الصفاء، ط. القاهرة 1928، ج 1، ص 30. والملحوظ هنا تشابه الأسماء بين هذا النص ونص التوحيد مع اختلاف في اسم المهرجاني: فهو هنا النهرجوري، واسم البستي: فهو هنا ابن نصر، وهناك ابن عشر، وإضافة وصف للرسائل بأنها خارجة على مسلك الشريعة.

(2) المرجع السابق.

(3) عارف تامر، «حقيقة إخوان الصفاء خلان الصفاء»، بيروت 1957، ص 12.

(4) ويرجع حسين مؤنس أن «الرسائل» كتبت سنة 373هـ/983م (تاريخ التمدن الإسلامي لجرجي زيدان - تعليقات حسين مؤنس، القاهرة 1958، ج 3، ص 200)، ويرى هائز هنريش شيدر أن جماعة إخوان الصفاء ترجع نشأتها إلى ما قبل سنة 373هـ/983م (هائز هنريش شيدر: بحث له بعنوان «نظريّة الإنسان الكامل عند المسلمين: مصدرها وتصویرها الشعري»، ترجمة عبد الرحمن بدوي وتحقيقه، نشره ضمن كتاب باسم «الإنسان الكامل في الإسلام»، القاهرة 1950).

نرجع إلى المصدر الذي هو أقرب المصادر صلة بالعصر المتفق عليه لدى معظم الآراء المتضاربة في المسألة بأنه عصر «إخوان الصفاء» و«رسائلهم»، أي القرن الرابع الهجري (العاشر). يعني بهذا المصدر الذي تتوفر فيه هذه الصفة، أبا حيان التوحيدى ونصه المثبت في كتابه «الأمتعة والمؤانسة» كما أشرنا سابقاً. وقد نقل القبطي هذا النص نفسه كما ورد عند التوحيدى حرفياً<sup>(1)</sup>. وبناء على هذا المصدر والمصادر التي استندت إليه وهي أيضاً أقرب منا إلى ذلك العصر، لا بد لنا أن نفترض حتى الآن أن «رسائل إخوان الصفاء» ظهرت في القرن الرابع الهجرى (العاشر)، وأن مؤلفي هذه الرسائل هم أولئك «الجماعة» الذين تلاقوا في البصرة على المبادىء التي تشرحها «موسوعتهم» هذه.

بقي أن نرى العلاقة بين هذه الجماعة ورسائلهم وبين الإمامية.. فإن الدراسات الحديثة<sup>(2)</sup> تكاد تتفق على وجود هذه العلاقة. وقد رأينا منذ سطور، أحد الباحثين من الإمامية المعاصرين يرى أن «الرسائل» من وضع إمامهم عبد الله بن محمد. فإذا رجعنا إلى «الرسائل» نفسها، نبحث في مضموناتها، وجدنا علاقة واضحة بين المبادىء الفلسفية التي تأسس عليها جماعة «إخوان الصفاء» وأصول التنظيم المتبع لدى الجماعة، وبين مبادىء الإمامية وأصولهم التنظيمية. ولكننا نجد مجالاً للقول بأن هذه العلاقة لا تبلغ درجة التمايز الكامل بحيث لا يصح النظر إلى «الجماعة» كأنها تنظيم إسماعيلي صرفاً. فقد كان للإمامية وجود سبق وجود «إخوان الصفاء» بزمن طويل، وكان لها تنظيم متقدم يعمل بنشاط ودقة ودأب منذ ذلك الزمن، ويمارس بذلك تأثيراته في مجالات الكفاح السياسي

(1) جمال الدين القبطي، أخبار الحكماء، ص 72. راجع أيضاً دائرة المعارف الإسلامية، ج 1، ص 93.

(2) راجع كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ط. ليون 1943، ص 236؛ ويندلبي جوزي، تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، دار الروائع (بدون تاريخ)، ص 150؛ والمؤرخ ماكدونالد، تطور اللاهوتية الإسلامية، نيويورك 1903، ص 167؛ وغولدتسيهير، العقيدة والشريعة في الإسلام، ط 20 العربية، القاهرة 1959، ص 239؛ وعبد الله التجار، مذهب الدروز والتوحيد، القاهرة 1965، ص 48.

والإيديولوجي على بعض الحركات الثورية التي ظهرت خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين، كحركة القرامطة بالدرجة الأولى. وإذا كانت حركة «الباطنية» قد تمثلت، خلال القرنين المذكورين، في فرق أخرى غير الإسماعيلية، فإن المزايا التنظيمية التي كانت أبرز ما تتميز به الإسماعيلية، قد مكنتها أن تنفرد، دون سائر الفرق «الباطنية»، بحيوية الحركة والتأثير واستمرارية الصمود أكثر من جيلين. وقد كانت هذه المزايا عاماً من عوامل نجاح الدعوة الفاطمية في الوصول إلى مركز الحكم. ولكن التفرق الداخلي الذي أصاب الحركة الإسماعيلية، أدى بها إلى التشتت بعد ذلك كحركة منظمة. واستنتاجنا هنا هو أن ظاهرة «إخوان الصفا» اتخذت شكل انعكاس مباشر، من حيث وضعها التنظيمي، لما اكتسبه الحركة الإسماعيلية من تجربة تنظيمية ناجحة. ذلك لأن هذه التجربة قد وضعت أمام الحركات ذات الاتجاهات الثورية، في المجال الفكري والإيديولوجي، نموذجاً تاريخياً للممارسة والتطبيق العملي كان من قوة التأثير والجذب بحيث لم تقتصر انعكاساته فيها على الجانب التنظيمي، بل شملت المبادئ نفسها كذلك. ويتبلور استنتاجنا هنا بأن الوجه «الإسماعيلي» الذي يظهر على «إخوان الصفا» لا يعطي العلاقة بينهم وبين الإسماعيلية أكثر من هذه الصفة الانعكاسية الموضوعية. فإن لدينا افتئناً بأنه كان لـ«إخوان الصفا» وجود مستقل عن التنظيم الإسماعيلي، رغم ما نراه من نقاط الالتقاء الكثيرة بينهما. ولكن وجودها المستقل لا ينفي أن يكون لها نوع من الارتباط المبدئي أو المذهبي بأصول إسماعيلية. ومنشأ افتئناً بهذا الرأي هو أنه ليس في المصادر التاريخية المعاصرة «لـ«إخوان الصفا»، ولا في المصادر القريبية العهد بعصرهم، وثائق تتحدث عن نشاطهم كجماعة منتظمة، ولا عن استخدام الإسماعيلية «رسائل إخوان الصفا» في نشاط الدعاة الإسماعيليين المنتشرين في كثير من بلدان العالم الإسلامي حينذاك. وإنما كل ما نعثر عليه من وثائق بهذا الشأن ما نجده عند أبي العلاء المعري من إشارات في بعضأشعاره ربما كانت تعني «إخوان الصفا» هؤلاء بالذات، وربما لم تكن تعني غير المعنى الأخلاقي من كلمة «إخوان الصفا» حيث يقول مثلاً:

ولو داد إخوان الصفاء مضيّعاً<sup>(1)</sup>  
وهناك وثيقة واحدة يمكن أن تلقي بعض الضوء على مسألتنا، وهي ما  
ذكره المؤرخ ماكدونالد في كتابه «تطور اللاهوتية الإسلامية» من أنه «حينما  
استولى المغول على قلعة الموت<sup>(2)</sup> وجدوها غنية برسائل إخوان  
الصفاء»<sup>(3)</sup>. ولكن هذه الواقعة لا تتجاوز الدلالة على تلك الصلة التي  
أشرنا إليها بين «الإخوان» والإسماعيلية. فليس ما يمنع أن يكون «الإخوان  
الصفاء» وجودهم المستقل مع كون رسائلهم أحد المراجع النظرية لفرق  
الإسماعيليين، لاشتمالها على أصول مبادئ المذهب. ولعله مما يدل على  
استقلالية «الإخوان» عن التنظيم الرسمي للإسماعيلية ما يشار إليه في بعض  
المصادر والمراجع من تمعتهم بنوع من الحرية النسبية في عهد دولة  
البوبيين<sup>(4)</sup> مع أن الإسماعيليين كانوا خصوماً لدولة بغداد.

إن الدلائل التاريخية كلها ترشدنا أن الوضع التنظيمي «الإخوان الصفاء»  
لا يتعدى نطاق «الخطبة» التنظيمية المكتوبة في «الرسائل»، أي أنه وضع  
نظري محضًا، رسموه لأنفسهم بصورة مجردة كانعكاس للتجربة التنظيمية  
الإسماعيلية الناجحة. أما النشاط العملي للإخوان فقد انحصر في العكوف  
على التأليف الموسوعي الذي يبدو أنه استغرق وقتاً طويلاً استنفذ كل  
طاقاتهم، بحيث لم يتح لهم أن ينصرفوا إلى تحقيق «الخطبة» المدونة في

(1) أنظر عبد الله النجار، مذهب الدروز والتوجّد، ص 47.

(2) قلعة «الموت» هي القلعة المشهورة في سوريا<sup>(\*)</sup>، تحصن فيها حصن الصباح  
ـ 1124هـ/1751م) الذي ترعم أحد فروع الحركة الإسماعيلية في بلاد الشام، وإليه  
تنتمي الفرقة الإسماعيلية التي يتزعمها في العصر الحاضر «آغا خان» وخلفاؤه،  
ومركزها الآن في بلدة سلمية بسوريا.

(\*) هناك التباس هنا في موقع قلعة (الموت) فهي كانت في الواقع قائمة في شمال  
غربي بحر قزوين وليس في سوريا. (التاجر).

(3) أنظر النجار، المرجع السابق، ص 48.

(4) أنظر دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، الطبعة العربية، ص 125 – 126؛  
وكارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ليون 1943، ص 236؛ وعمر فروخ،  
تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، بيروت، ط. 1 سنة 1962، ص 293  
وما بعدها.

«الرسائل»، وإن فلماذا لم تظهر آثار لنشاطهم يتحدث عنها المؤرخون في عصرهم أو العصور القريبة منه، لو أن هذا النشاط كان موجوداً بالفعل؟ لماذا لم يتحدث عنهم الشهريستاني، أو ابن خلدون مثلاً؟ ولعل النشاط الوحيد الذي نجد من يتحدث عنه في عصرهم، خارج نشاطهم التأليفي، هو ما يذكره أبو حيان التوحيدي في معرض حديثه عنهم، الذي سبقت الإشارة إليه، من أنهم «صنفوا خمسين رسالة... وكتموا فيها أسماءهم، وبثوها في الوراقين (النساخ)، ووهبوا للناس...». فهم إذن كانوا يطمحون إلى إشاعة معارفهم الموسوعية في المجتمع بعد أن بذلوا ذلك الجهد العظيم في التدوين والتصنيف، وكان وراء طموحهم هذا هدف مرسوم دون شك سنوبيه بعد قليل. ولا بد أنهم بذلوا جهداً آخر «لبث» هذه المعارف عن طريق الوراقين، ثم لا نعرف لهم - كما قلنا - نشاطاً غير هذا لنشرها وتعديلهما في جماهير المجتمع.

أما كيف اختاروا لـ«تنظيمهم» اسم «إخوان الصفاء وخلان الوفاء» فقد يكون صحيحاً أن ذلك كان استرشاداً بما ورد في كتاب «كلبلاة ودمنة» (ترجمة ابن المقفع) من هذا التعبير («إخوان الصفاء») في «باب الحمامات المطروقة»<sup>(1)</sup>. وقد جاء مضمون هذا الاسم تعبيراً عن الواقع الذي ألف بين أشخاصهم وجمعهم عمل مشترك وعلى هدف لهذا العمل مشترك أيضاً. وفي حديث أبي حيان التوحيدي السابق الذكر إلماح إلى هذا المضمون<sup>(2)</sup>.

## 2 - استراتيجية وكتاب

نسمح لأنفسنا باستخدام لغة عصرنا هنا، لأن مضمون هذه اللغة موجود بالفعل في عمل «إخوان الصفاء» الموسوعي، أي في «الرسائل» التي نسمح

(1) أنظر الجرج والفالخوري، تاريخ الفلسفة العربية، ج 1، ص 227.

(2) جاء في حديث التوحيدي قوله: «... وكانت هذه العصابة قد تالت بالعشرة وتصفات بالصداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والفصاحة، فوضعوا بينهم مذهباً إلخ...» (التوسيع، الإمتاع والمؤانسة، ج 2، ص 4).

لأنفسنا أيضاً بأن نصفها وصفاً معاصرأ، فنقول إنها عمل «برنامجي» يكاد يكون متكاملاً، رغم افتقاره إلى عنصر التنسيق التاليفي أولاً، وإلى عنصر التدقيق العلمي ثانياً.

إن صفة «العمل البرنامجي» تظهر بجلاء في مجلمل التركيب العام «للرسائل» الخمسين «للرسالة الجماعة» التي تتوخ هذا العمل الكبير وتبلغ به النقطة القصوى «الاستراتيجية» الجماعة. بل يصبح لنا القول بأن الخمسين «رسالة» الأولى استوعبت «الخطة التكتيكية» في حين أن «الرسالة الجماعة» استوعبت ما تضمنته «الرسائل» بجملتها من «الخطة الاستراتيجية» الشاملة. فما هي «استراتيجية» الجماعة، أولاً؟

نعود هنا، مرة أخرى، إلى النص السابق لأبي حيان التوحيدى المعاصر لتلك الظاهرة العلمية - الفلسفية - الإيديولوجية التي سببناها «ظاهرة إخوان الصفاء»:

يقول التوحيدى في معرض حديثه عن «الجماعة»: «... وذلك أنهم قالوا إن الشريعة قد دنست بالجهالات، واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية. وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية، فقد حصل الكمال»<sup>(1)</sup>.

هذا الكلام من مثقف كبير عاش تجربة عصره بمرارة وقلق، وشارك في إغناء ثقافة العصر نفسه الذي هو عصر «إخوان الصفاء» بعيشه - هذا الكلام يقوله التوحيدى بعيشه، لم يكن ليقوله إلا وهو يعلم من أمر «الجماعة» وأمر العصر ما هو واقع، أو ما هو إحدى صور هذا الواقع. وفي «رسائل» الجماعة ما يدعم ذلك ويؤكده، كما سنرى.

«الإخوان» يأخذون بفكرة «الخطبنة الأصلية» لبني الإنسان منذ آدم، على نحو ما تصفه الأديان القائلة بها. ولكنهم يرون - أي «الإخوان» - أن الإنسان خرج من ريبة<sup>(2)</sup> هذه «الخطبنة» بعد توبة آدم وامتثاله لأمر الله

(1) المصدر السابق.

(2) الربقة (فتح الراء وكسرها): العروة في الجبل. يقال «حل ربقة» أي فرج كربة.

الثاني ووصيته الثانية. ثم جرى على ذلك من استخلف في الأرض بأمر الله بعد آدم، وجعل وصية الله هذه، كلمة باقية في عقبه». وهذه «الكلمة» هي «خلافة النبوة ومملكة الرسالة والإمامية. فمن تبعى هذا الأمر (الإلهي) وخالف هذه الوصية، وطلب أن يكون خليفة الله تعالى ليذر خلقه بسيمه وحصنه، فإنه لا يتم له، وإن تم وقدر عليه فإنما هو خليفة إبليس، لأنها حيلة ومكيدة وخديعة وتعد وغضب وظلم وعدوان وخذلان وطغيان وعصيان»<sup>(1)</sup>.

فلننظر في هذه الصفات الأخيرة المتلاحقة، المنحدرة باندفاع غاضب كالسيل. ولننظر في الأواخر منها بخاصة (... غصب، ظلم، عداون، خذلان، طغيان، عصيان). ليس يحتاج المرء إلى جهد غير عادي، لكي يكتشف مرمى هذا الهجوم، أي من يقصد «إخوان» بهذه الأوصاف السلبية المثيرة. فإنه لمن الواضح أن الذي تم له أن يكون « الخليفة» بتعدي أمر الله ومخالفة وصيته لأدم، فأصبح بذلك « الخليفة إبليس» إنما هو من يتسمى بـ«ال الخليفة» في عصر «إخوان الصفاء»، وهو ليس « الخليفة» واحداً بعينه، بل هو كل من يتسلم منصب «الخلافة» الرسمية في الدولة الإسلامية المعاصرة لهم (الخلافة العباسية).

يتوضح هذا الهدف لدى «إخوان الصفاء» في أمثلة أخرى من «الرسائل» حين هم يتعرضون للعباسيين بتعابير شفافة، فيصفونهم بأنهم قتلوا «الأولياء وأولاد الأنبياء»<sup>(2)</sup>، وحين هم يكتشرون من التعریض بالسلطان الجائر، وينددون بمن ينصب خليفة لله في أرضه، ويملك رقاب الناس ويبسط يديه في البلاد لينصف المظلوم من الظالم، فإذا به يصبح هو الظالم وهو المتعدي على الضعفاء والمساكين<sup>(3)</sup>. ثم حين يضعون - بطريقة «التنظير»

(1) رسائل إخوان الصفاء، ط. القاهرة 1928، ج 4، ص 404.

(2) الرسائل، ج 2، ص 303. قد يكون قصد «الإخوان» من «الأولياء وأولاد الأنبياء» أئمة الشيعة من أحفاد علي بن أبي طالب ومن يعتبرهم «الإخوان» بمنزلة «الأولياء» من زعماء المنظمات والحركات المعارضة للدولة في العصر العباسي.

(3) انظر «الرسائل»، ج 3، ص 177؛ وج 4، ص 34.

العلمي الفلكي - قاعدة للتتبؤ بتغير أدوار الدول وفقاً لأدوار الاقتران بين الكواكب والسيارة أو التباعد بينها.. فهم بناء على هذه القاعدة تنبأوا بحدوث ما سموه بـ «القرآن الأوسط»، وهو الذي يحدث - كما يقررون - حين ينتقل الكوكبان: زحل، والمشتري، من مثلث إلى آخر، وذلك في متنين وأربعين سنة، فيحدث بحدوثه «تبديل للملوك» وينتقل السلطان من دولة إلى أخرى، ومن قوم إلى آخر، ومن بيت إلى بيت..<sup>(1)</sup>. وقد نفهم من «المتنين والأربعين سنة» هذه، في تحديدهم، أنها نهاية العصر العباسى الأول محسوبة منذ قيام الدولة العباسية سنة 132هـ<sup>(2)</sup>. فذلك إذن «تبشير» بانتقال الخلافة إلى دولة جديدة، في قوم (جماعة) آخرين، وفي بيت (عائلة) غير البيت العباسى. فآية دولة جديدة هذه التي يقصدون، وفي أي قوم هي، وفي أي بيت؟

نجد الإجابة عن هذه الأسئلة في مكان آخر من «الرسالة» نفسها، سابق لهذا المكان الذي تحدثوا فيه عن هذه «النبوة». فهناك يتباون أيضاً بأن الدور الفلكي سيبلغ برج العقرب، وهو الدور الذي مدة ثلاثمائة وثلاثون سنة وأربعة أشهر، كما يقرر «الإخوان»، وحينذاك يصير الحكم لدولة «إخوان الصفاء» التي ستكون مدة حكمها مئة وتسعاً وخمسين سنة<sup>(3)</sup>. كما نجد أيضاً لهذه الإجابة في جزء آخر من «الرسائل» حيث «يشرون» كذلك بفكرة «دورية» الملك والدولة، وانتقالهما في كل دور من أمة إلى أمة<sup>(4)</sup> ومن أهل بيت إلى أهل بيت، ومن بلد إلى أهل بلد، ثم يضعون العلامات التي تنطبق على جماعة «إخوان الصفاء» نفسها ومن ينضوي إلى دعوتها،

(1) «الرسالة الجامعية»، ج 1، ص 323 – 324.

(2) بناء على هذا التحديد يكون الحادث الذي يتباين به «الإخوان»، متوقعاً لديهم في سنة 372هـ/ 982م. فإذا صرحت ما استنتاجه من كلامهم، كان دليلاً على أن «الرسائل» كتبت قبل هذه السنة بزمن أبعد من حدود السنة الواحدة. وهذا الاستنتاج قد يبطل ترجيح حسين مؤنس أنها كتبت سنة 373هـ/ 983م (راجع الهاشم 13 السابق).

(3) «الرسالة الجامعية»، ج 2، ص 129 – 130.

(4) كلمة «الأمة» هنا لا تحمل المفهوم العلمي المعاصر للأمة. وإنما تقتصر دلالتها في تعريف «الإخوان» على الدلالة اللغوية: الجماعة، أو الفريق من الجماعة.

ووصفين «دولتهم» المنتظرة بأنها «دولة أهل الخير»، وهي الدولة التي «يبدأ أولها من قوم علماء حكماء، وخيار فضلاء يجتمعون على رأي واحد ويتفقون على مذهب واحد ودين واحد..»<sup>(1)</sup>. ومن الخصائص التي يتميز بها «أهل دولة الخير» هذه «أنهم العلماء بأمور الديانات، العارفون بأسرار النبوات، المتأذبون بالرياضيات الفلسفية»<sup>(2)</sup>. فإذا كانوا كذلك، فإننا ننتظر أن نفهم منهم أن «الدين الواحد» الذي يتفقون عليه هو غير الدين المتبع في مجتمعهم وعصرهم. وقد كشفوا لنا هم ذلك، بوضوح، في كثير من نصوص «الرسائل». فهم يعلنون افتتاحهم الكامل على الأديان والمذاهب كلها وعلى العلوم بأسرها، دون تحفظ، ويدعون أصحابهم «أن لا يعادوا علمًا من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعمصوا على مذهب من المذاهب، لأن رأينا ومذهبنا يستفرق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها»<sup>(3)</sup>، ثم يدعون كل «آخر» لهم: «فاجتهد يا أخي أن تبين الحق لكل صاحب دين ومذهب مما هو في يده، أو مما هو متمسك به، وتكشف عنه الشبهة التي دخلت عليه (...). ولا تمسك بما أنت عليه من دينك ومذهبك، واطلب خيراً منه، فإن وجدت فلا يسعك الوقوف على الأدون، ولكن يجب عليك الأخذ بالأخير الأفضل، والانتقال إليه، ولا تستغلن بذكر عيوب مذاهب الناس، ولكن أنظر: هل لك مذهب بلا عيب؟»<sup>(4)</sup>. فالدعوة هنا صريحة إلى موقف نقدي من الدين، كل الدين، ونبذ للتمسك بالموروث من الأديان والمذاهب دون استثناء. وهذا الموقف النقدي ينسحب على الشريعة الإسلامية، ولكن بطريقة حذرة محترسة تداور الأمر باللجرء إلى مثل ما لجا إليه الصوفية من تصنيف الشريعة إلى ظاهر وباطن. فالظاهر هو الذي يصلح «للغاية» يداوي منها النفوس المريضة الضعيفة. غير أن العقول

(1) انظر «الرسائل»، ج 1، ص 131.

(2) الرسائل، ج 4، ص 198.

(3) أيضاً، ج 4، ص 5.

(4) أيضاً، ج 4، ص 37 - 38، ط. بيروت 1957.

القوية تتغذى الحكمة العميقه المستمدـة من الفلسفـة<sup>(1)</sup>. فإن «الذـي يصلـح للخواصـ البالـغـينـ فيـ الحـكمـةـ،ـ الرـاسـخـينـ فيـ العـلـومـ (...ـ)ـ هوـ النـظرـ فيـ أـسـرـارـ الـدـينـ،ـ وـبـاطـنـ الـأـمـرـ الـخـفـيـةـ وـأـسـرـارـهاـ الـمـكـنـوـنـةـ (...ـ)ـ». لذلكـ،ـ فإنـ العـبـادـةـ «نوـعـانـ لـاـ ثـالـثـ لـهـماـ»ـ:ـ إـحـدـاهـماـ،ـ العـبـادـةـ الشـرـعـيـةـ التـامـوـسـيـةـ..ـ وأـمـاـ الثـانـيـةـ،ـ فـهـيـ العـبـادـةـ الـفـلـسـفـيـةـ الإـلـهـيـةـ (...ـ)ـ.ـ وهـكـذاـ،ـ فـكـلـ اـعـتـرـافـ بـأـحـکـامـ الشـرـيعـةـ وـقـوـانـيـنـهاـ وـطـقـوـسـهاـ يـصـبـحـ اـعـتـرـافـاـ ظـاهـرـيـاـ شـكـلـيـاـ،ـ لأنـهـ خـاضـعـ -ـ آخرـ الـأـمـرـ -ـ لـلـتـأـوـيلـ «الـبـاطـنـيـ»ـ الـذـيـ يـخـصـ بـهـ «الـرـاسـخـونـ فـيـ الـعـلـمـ»ـ<sup>(4)</sup>.ـ وهـنـاـ،ـ كـمـاـ عـنـدـ الصـوـفـيـةـ،ـ يـتـحـدـدـ «الـرـاسـخـونـ فـيـ الـعـلـمـ»ـ،ـ وـفـقـاـ لـمـنـطـلـقـ «أـهـلـ الـبـاطـنـ»ـ،ـ بـحـدـودـ الـمـفـاهـيمـ الـمـتـبـعـةـ فـيـ التـأـوـيلـ «الـبـاطـنـيـ»ـ عـنـدـ هـؤـلـاءـ أوـ أـولـئـكـ..ـ مـنـ هـذـهـ الـمـفـاهـيمـ،ـ مـثـلـاـ،ـ فـيـ تـأـوـيلـاتـ «إـخـوانـ الصـفـاءـ»ـ أـنـ الـحـجـ إـلـىـ مـكـةـ الـذـيـ أـفـرـتـهـ الشـرـيعـةـ هـوـ فـيـ «الـبـاطـنـ»ـ لـيـسـ كـمـاـ يـفـهـمـهـ غـيرـ «الـرـاسـخـينـ فـيـ الـعـلـمـ»ـ فـهـمـاـ ظـاهـرـيـاـ،ـ وـإـنـماـ «بـاطـنـهـ»ـ وـ«حـقـيـقـتـهـ»ـ مـثـالـ لـطـوـافـ الـإـنـسـانـ عـلـىـ الـأـرـضـ<sup>(5)</sup>.ـ ثـمـ الـمـفـهـومـ «الـبـاطـنـيـ»ـ عـنـدـهـمـ «لـلنـبـوـةـ»ـ،ـ أـنـهـ أـثـرـ فـلـكـيـ.ـ وـذـلـكـ أـنـهـ «يـبـنـيـثـ مـنـ جـرـمـ عـطـارـدـ قـوـةـ روـحـانـيـةـ تـسـرـيـ فـيـ جـمـيـعـ جـسـمـ الـعـالـمـ وـأـجـزـائـهـ،ـ بـهـاـ تـكـوـنـ الـمـعـارـفـ،ـ وـالـإـحـسـاسـ فـيـ الـعـالـمـ،ـ وـالـخـواـطـرـ،ـ وـالـإـلـهـامـ،ـ وـالـوـحـيـ وـالـنـبـوـةـ وـالـعـلـمـ أـجـمـعـ»ـ<sup>(6)</sup>.ـ فـإـنـ عـطـارـدـ مـنـ الـكـوـاكـبـ،ـ وـجـمـيـعـ الـكـوـاكـبـ مـسـكـونـةـ بـالـنـفـوسـ الـخـيـرـةـ،ـ وـهـيـ الـمـلـائـكـةـ،ـ وـهـذـهـ الـنـفـوسـ جـمـيـعـاـ «كـانـتـ مـتـجـسـدـةـ -ـ قـبـلـ -ـ وـقـتـاـ مـنـ الزـمـنـ،ـ فـتـهـذـبـ وـاستـبـصـرـتـ،ـ وـفـارـقـتـ أـجـسـادـهـ،ـ وـاستـقـلـتـ بـذـاتـهـاـ،ـ وـفـازـتـ وـنـجـتـ وـسـاحـتـ فـيـ فـضـاءـ الـأـفـلاـكـ»ـ،ـ وـأـصـبـحـتـ

(1) أيضاً، ج 4، ص 46 (الرسالة الثانية والأربعين، الخاصة بالأراء والديانات).

(2) أيضاً، ج 4، ص 46 – 48 (الرسالة الـ 42 السابقة).

(3) أيضاً، ج 4، ص 301 وما بعدها.

(4) أيضاً، راجع: ج 2، ص 179. ينطبق هذا تماماً على ما يقوله الإخوان في موضع آخر: «إن جميع ما نطق به الأنبياء (... ) كلها حق وصدق لا مرية فيه، ولكن ليس الأمر كما يعتقد هؤلاء الظلمة الكفرا، بل أمر وراء ذلك لا يعلمه إلا الله والراسخون في العلم. (الرسائل، ج 3، ص 87).

(5) الرسائل، ج 2، ص 119.

(6) أيضاً، ج 2، ص 125.

«مغبطة فرحانة مسرورة ما دامت السماوات والأرض»<sup>(1)</sup>، وأما النفوس الشريرة فتبقى «ساكنة في عمق هذه الأجساد وغريبة في بحر الهيولي وغائصة في هياكل هذه المتكلّدات»<sup>(2)</sup>. إن كل هذا التأويل لمعنى النبوة ولطبيعة الملائكة والشياطين لا يتفق مع مفاهيم الشريعة بوجه، وهو ينفي وجود عالم أرواح منفصل عن عالم الأجرام الفلكية وعالم الأرض، خلافاً لما تقرره الأديان ويستبع هذا التأويل تحديداً لمفهوم الجنة والنار والبعث عند «الإخوان». فهم لا يرون انبعاث الأجسام بعد الموت، ولا يرون الجنة والنار كما تصفها الشريعة. وإنما الجنة عندهم «صورة روحانية، لا هيولي جرمانية (جرمية = جسمانية)»، بل حياة محضة، وراحة، ولذة، وسرور..<sup>(3)</sup>، وإنما النار «هي عالم الكون والفساد الذي هو دون فلك القمر»<sup>(4)</sup> (...). وأن أهل جهنم هي النفوس المتعلقة ب أجساد الحيوانات التي تناهها الآلام والأوجاع دون سائر الموجودات التي في العالم<sup>(4)</sup>. وهذا التأويل أيضاً مخالف لرأي الشريعة في الجنة والنار والبعث. بل هو أقرب أن يكون تفسيراً يتضمن منطلقاً مادياً في إطار مثالي - ميتافيزيقي.

\* \* \*

نخلص من هذا العرض الترتكبي إلى تصور عام لاستراتيجية «إخوان الصفاء».. أن خلاصة هذا التصور أن «الجماعة» ينطلقون من موقع المعارضة للخلافة العباسية، ولمفهوم الشريعة الذي تأسس عليه الإيديولوجية الرسمية لدولة الخلافة هذه. ولذلك تتطلع - أي «جماعة إخوان الصفاء» - إلى بناء دولة جديدة للمجتمع تستند إلى فلسفة جديدة منفتحة على كل مصدر للمعرفة، وعلى الأديان والمذاهب والفلسفات كلها، وعلى

(1) أيضاً، ج 1، ص 96.

(2) أيضاً، ج 2، ص 53، ط. بيروت.

(3) أيضاً، ج 3، ص 78 - 79، ط. بيروت.

(\*) فلك القمر هو العالم الحسي الذي نعيش ويدبره (العقل الفعال) آخر العقول المفارقة للمادة في نظرية الفيوض الأفلاطية. (الناشر).

(4) نفس المرجع.

مختلف القوميات واللغات والأجناس البشرية<sup>(1)</sup>. وتمثل في فلسفتها هذه إيديولوجية هذا المجتمع على أساس جديد. أما المحتوى الاجتماعي الذي سيكون الأساس لهذه الإيديولوجية، فهو موضوع الفقرة التالية:

وضعت «الجماعة» في عملها الموسعي (الرسائل) «خطة برنامجية» شاملة تتقوم بأمرتين أساسين: أولاً، موقفها من الدولة القائمة ومن إيديولوجية هذه الدولة. ثانياً، تحديد البديل عنهما، أي الدولة القائمة وإيديولوجيتها. ولكن هذا البديل وضع للمرحلة ذات المدى البعيد. فذلك هو ما قصدنا «بالاستراتيجية».

وفي داخل هذه «العملية الاستراتيجية» المزدوجة ذاتها: عملية «الهدم» و«البناء» النظري، حددت «الجماعة»، في الوقت نفسه، أسلوب تحركها نحو مهماتها وأهدافها. يعني أنها، حين كانت تضع «برنامجهما»، كانت - في وقت واحد - تنفذ عملاً «كتيكيأ» دقيقاً، بل لعله يصح أن نقول: واعياً أيضاً. ذلك إذ تدرجت بالدعوة من مرحلة إلى مرحلة، وجعلت لكل مرحلة أسلوباً خاصاً يتاسب مع مستوى المدعو، بدأت «الرسائل» بمرحلة المداورة والمناورة في التعامل مع المدعويين الذين هم في المرتبة الدنيا من استيعاب الدعوة، حذرة معهم كل الحذر، آخذة في الحسبان كل ما هو متكون لديهم من معتقدات موروثة ومن مرتكزات مذهبية وإيديولوجية اكتسبوها من طبيعة نظام الحكم الاستبدادي السائد وطبيعة العلاقات الاجتماعية المسيطرة ومن آثار تجهيل جماهير «العامة» وعزلها عن حركة التطور الثقافي التي كانت في أوج نشاطها حينذاك. إن وعي «الجماعة» لهذا الواقع، حملهم على تضمين عملهم «البرنامي» شبه «نظام داخلي» تنظيمي، يقضي أول كل شيء باختيار

(1) من تعبيرات «إخوان الصفاء» عن هذا الانفتاح صورة المثل الأعلى للإنسان في نظرهم، وهو الإنسان «العالم الخير، القاضي الذكي، المستبصر، الفارسي النسبة، العربي الدين، الحنفي المذهب، العراقي الآداب، العبراني المخبر، المسيحي المنهج، الشامي النسك، اليوناني العلوم، الهندي بصيرة، الصوفى السيرة، الملكي الأخلاق، الرباني الرأى، الإلهي المعارف، الصمدانى» (الرسائل، ج 2، ص 316).

فتحة الشبان «اللحلقات» الأولى من «التنظيم»، لكون هذه الفتنة من الناس كمثل ورق أبيض نقى لم يكتب فيه شيء<sup>(1)</sup>، إشارة إلى خلو أذهان الفتيان من تلك الموروثات والمكتسبات أو عدم رسوخها فيهم.

إن الخطة «التكتيكية» في التعامل مع المدعويين الشبان، تقضي بتقديم المعارف الأولية إليهم عن شؤون الدعوة، وهي المعارف التي تستثير في أذهانهم الشكوك في ما يكون قد وصل إليهم من معتقدات دينية أو مذهبية أو من أصول إيديولوجية «رسمية»، ثم تستثير في الوقت نفسه فضولاً معرفياً عندهم للاطلاع على ما هو أبعد من تلك المعارف الأولية عن شؤون الدعوة. وهكذا تدرج أساليب «التعليم» متصاعدة، مرحلة مرحلة، مع تصاعد مراحل العمر بالمدعويين، حتى تبلغ معهم مرحلة ما بعد الخمسين من أعمارهم، فيتحقق لهم حينذاك بلوغ المرتبة الرابعة، وهي العليا، فيرفع الحذر، ويصبح «التعليم» صريحاً معهم، ويمكنهم الاطلاع على أسرار «المنظمة» كاملة<sup>(2)</sup>.

### 3 – المحتوى الاجتماعي لإيديولوجية «الإخوان»

لكي نستطيع استخلاص هذا المحتوى، نحتاج أن نزيح عنه قدرأً ليس باليسير من تراكمات الأوهام الغيبية المختلفة بالفلسفات المثالية (فيثاغورية وأفلاطونية وأفلاطونية محدثة) وبالرموز «الباطنية»: الإسماعيلية والتصوفية. ولكن رغم هذه التراكمات المتشابكة، سنجد هذا المحتوى بصورة مختلفة عن المحتوى الإيديولوجي للفلسفة الصوفية. والجديد هنا هو الاقتراب، أكثر فأكثر، من الواقع الاجتماعي. بل الجديد الأكثر أهمية عند «إخوان

(1) الرسائل، ج 4، ص 119 – 120. «حدد «الإخوان» أعمار كل مرتبة من مراتب المدعويين الأربع على النحو التالي: 1 – مرتبة البالغين عمر الـ 15 – 2 .30 – 3 .40 .30 – 4 .50 .40 – 50 .50 – مرتبة المتجاوزين عمر الـ

(2) المصدر السابق.

الصفاء» هو تحديد الأشياء على نحو يضع التفكير التأملي مقتربناً، تقريراً، بتصور واضح للظروف المادية للمجتمع. هذه خطوة ننظر إليها باهتمام جدي، لأنها تكشف عن كون العلاقة الموضوعية بين التطور المادي للمجتمع وتطوره الثقافي قد تصاعدت آثارها من الوضع الكمي الخفي إلى الوضع الكيفي المنظور، حتى لم يبق مجال للفكر التأملي المجرد أن ينعزل عن هذا الواقع، أو أن يظل بعيداً عن الناشر بهذا الواقع تأثيراً محسوساً بالفعل، كما سترون ذلك بالشاهد الملمسة.

وهذا الأمر يثير مسألة أساسية لا في موضوعنا فقط، بل في موضوع الفلسفة العربية - الإسلامية على مدى مساحتها الواسعة. يعني مسألة علاقة التداخل بين هذه الفلسفة والفلسفات القديمة، ولا سيما اليونانية منها. فنحن نرى هنا التداخل يبرز في فلسفة «إخوان الصفاء» على نحو أكسبها الصفة «الموضوعية»، بل جعل من شمول هذه العلاقة ومن الصفة «الموضوعية» لفلسفتهم، صفة «مبدئية» عند «الإخوان». وقد سبق أن رأينا تصريحًا لهم يعني ذلك، حين قالوا: «... لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها، ويجمع العلوم كلها»<sup>(1)</sup>.

الدراسات الحديثة للفلسفه العربية، ولفلسفه «إخوان الصفاء» بخاصة، سواء منها الدراسات الاستشراقية أم العربية (غير الماركسية)، تفسر هذه الظاهرة، بـ«الانتقائية» أو «التوفيقية» أو «التلتفيقية»<sup>(2)</sup>، وهو التفسير السهل، «المريح» عدا كونه يقوم على أساس مثالي. فكان المسألة ذاتية إرادية، ترجع إلى إرادة فيلسوف ما، أو جماعة من الفلاسفة، نظروا في ما بين أيديهم من مذاهب وفلسفات، فاختاروا من كل منها ما يتفق مع نزاعتهم أو «أمزجتهم»، وتركوا منها ما ليس كذلك! إن المسألة، في الواقع، بعيدة كل البعد عن هذا التفسير المثالي الذاتي. إنها ظاهرة عامة موضوعية، وليس واقعات خاصة فردية. هي شكل من أشكال التعامل مع حصيلة

(1) الرسائل، ج 4، ص 105.

(2) راجع دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، الطبعة العربية، ص 126. لقد اختار أبو ريدة مترجم الكتاب كلمة «نزعة التلتفيق» تعبرأ عن الكلمة: Eklektizismus.

المعارف البشرية التي أمكن أن تتصل بها الثقافة العربية حتى ذلك العصر. وقد اقتضت عوامل اجتماعية موضوعية ظهور هذا الشكل بعينه للتعامل مع تلك الحصيلة المتنوعة من ثقافات الشعوب الأخرى. وهي ثقافات تختلف بعضها مع بعض من جهة، وتختلف كلها جملة عن واقع الثقافة العربية من جهة ثانية. ومصدر هذا الاختلاف كله هو الفروق في الوضع التاريخي للعلاقات الاجتماعية بين كل من هذه الشعوب والآخر.

إن تعامل الفلسفة العربية – الإسلامية مع كل من الفلسفات الشرقية، واليونانية الصرف، والرومانية، كان يخضع لواقع الوضع التاريخي الذي كانت تميز به العلاقات الاجتماعية في المجتمع العربي – الإسلامي خلال العصر الوسيط. ولذا نلحظ، مثلاً، كيف كانت نظرية الفيوض الأفلاطينية، رغم سيطرتها الغالبة على مجمل الفلسفة العربية، تتشكل داخل هذه الفلسفة على نحو آخر يؤدي في نهاية الأمر إلى تغيير في محتواها وفي اتجاهها الأصلي. فليس أمراً «انتقائياً» اختيارياً أن يظهر في فلسفة «إخوان الصفاء» أو فلسفة الفارابي وابن سينا هذا الميل المادي أو ذاك، أو يظهر ذلك الاتجاه العام إلى افتتان النظر التأملي بالميل التجريبي، أو إلى ربط التصورات الميتافيزيقية بالظروف المادية للمجتمع، أو أن يكمن في متأهاتها الغيبية محتوى إيديولوجي يرتبط – نسبياً – بمطامح الفئات الاجتماعية الكادحة في الريف والمدينة معارضًا لإيديولوجية النظام الاجتماعي الاستبدادي القائم على أساس علاقات الإنتاج الإقطاعية بوجه عام.

إن نظرية الفيوض، حين تشكلت في الفلسفة الأفلاطينية، كانت تحمل تعبيراً إيديولوجياً يختلف نوعياً، عن هذا المحتوى الإيديولوجي في الفلسفة العربية. فإن فلسفة أفلاطين بذاتها كانت نتاجاً لواقع اجتماعي آخر مختلف جذرياً عن واقع المجتمع الذي ظهرت فيه الفلسفة العربية. إن ظاهرة فصل الفكر عن الواقع، أو فصل عالم السماء عن عالم الأرض فصلاً صارماً، مع احتقار العالم المادي، كما يفكر أفلاطين، كانت تعبيراً عن واقع الفصل الكامل بين طبقة «الأسياد»، في المجتمع العبودي اليوناني المتحضر حينذاك، وبين طبقة «العبيد» التي كانت، في هذا المجتمع محرومة كل

حقوق الإنسان فضلاً عن حق ممارسة التفكير وشئون الثقافة. ذلك أن أفلوطين كان المعبر الإيديولوجي عن طبقة «الأسياد»، لارتباطه الوثيق بالإمبراطور جورديانو، كما هو معروف تاريخياً، وعلى أساس هذا الارتباط تمكن أفلوطين أن يصبح إمبراطوره هذا في حملته الفاشلة على بلاد فارس عام 242<sup>(1)</sup>. وبحكم موقعه الاجتماعي – السياسي هذا، كانت أفكاره عن الضرورة الجبرية الميتافيزيقية<sup>(2)</sup> التي تحكم العالم وعن «الانسجام الكامل» في النظام الواحد الذي يسود الحياة<sup>(3)</sup>، انعكasaً لموقفه التبريري تجاه النظام الاجتماعي الاستبدادي العبودي المتمثل في إمبراطوره العتيق.

هذا كله يختلف عن موقف الفلسفة العربية وال فلاسفة العرب، ومنهم «إخوان الصفاء». فقد ظهرت الفلسفة العربية في ظروف علاقات اجتماعية إقطاعية باتجاهها العام، تنمو خلالها في المدن فنات تجارية وفنات حرفة. كانت لديها الظروف الاجتماعية الموضوعية للتطور النسبي. هذا من جهة. وكان ممثلاً هذه الفلسفة – من جهة ثانية – ينشأون من أواسط فلاحية أو من أواسط فنات تجارية أو حرفة أو من أواسط الفقراء المعدمين. أي أن ممارسة التفكير لم تبق كما كانت في المجتمع العبودي وفقاً على أواسط «الأسياد» والأristoقراطيين، بل بالعكس: أصبح معظم الذين يمارسون التفكير من أواسط شعبية. ومن جهة ثالثة: كان تاريخ البشرية قد عبر أكثر من ستة قرون منذ أفلوطين حتى عصر الفلسفة العربية في القرون الوسطى. وخلال هذه القرون الطوال كانت معارف الإنسان عن العالم تقدم، شيئاً فشيئاً، في محاولة فهم هذا العالم واكتشاف بعض قوانين الطبيعة والمجتمع، بصرف النظر عن كون هذا الفهم أو هذا الاكتشاف مطابقاً أو غير مطابق للحقيقة المطلقة الموضوعية. يضاف إلى ذلك أن معظم الفلسفه العرب، في تلك العصور، كانوا يجمعون بين النظر الفلسفـي التأملي

(1) راجع التساعية الرابعة لأفلوطين: الترجمة العربية، مقدمة المترجم فؤاد زكريا، القاهرة 1970، ص 34.

(2) يعني بـ«الميتافيزيقية» هنا معناها المقابل لـ«الدياليكتيكية».

(3) راجع التساعية الرابعة لأفلوطين: المرجع السابق، ص 76.

وممارسة العلوم الطبيعية بوسائل التجربة والممارسة العملية، وكانت وسائلهم هذه تتطور خلال هذه الممارسة فتساعد – بصورة ديناميكية – على تطوير المعارف العلمية واكتشاف قوانين جديدة في مجال الطبيعة، على قدر ما تسمح الظروف التاريخية بذلك.

إن منطق هذه الحقائق كلها يفترض – بحق – أن تتغير نظرة الفلاسفة العرب حينذاك إلى العالم عن نظرة أفلوطين، وعن نظرات الفلسفه اليونانيين الذين سبقوه. من هنا كان أمراً موضوعياً، لا ذاتياً إرادياً، أن تجيء الفلسفة العربية، في عصرها ذاك، نتاج التمازن الحتمي بين حصيلتين: حصيلة المعارف البشرية في عصور سابقة، وحصيلة الوضع التاريخي للمعرفة وللمجتمع في عصر النهضة الثقافية العربية، خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين بالخصوص.

إن تحليل المسألة على هذا النحو الواقعي يقودنا – بالضرورة المنطقية – إلى التثبت من صحة استنتاجنا السابق بأن علاقة التداخل بين الفلسفة العربية والفلسفات القديمة – واليونانية بخاصة، والأفلاطونية المحدثة بالخصوص – لا يصح أن تفسر بـ«الانتقائية» أو «التوفيقية»، وأن تفسيرها بذلك يرجع إلى نظرة مثالية ذاتية لم يبق يسمح بها عصرنا، عصر الاكتشافات العلمية التي لا تزال تثبت، باستمرار، صحة المنهج العلمي الذي يرى الارتباط، موضوعياً، بين قوانين عملية التفكير وقوانين حركة الطبيعة وحركة المجتمع.

في ضوء تحليلنا واستنتاجنا السابقين، يتيسر لنا الآن أن نكتشف مصدر ذلك التغيير في المحتوى الإيديولوجي للفلسفة «إخوان الصفاء» بالقياس إلى المحتوى الإيديولوجي للفلسفة التصوف. وينبغي أن نذكر أولاً أن هناك عنصراً مشتركاً بين المحتويين، هو التأويل «الباطني» للشريعة، الذي رأينا أنه ينتهي إلى نتيجة واحدة مشتركة. يعني بها رفض الأساس النظري لإيديولوجية النظام الاجتماعي لدولة الخلافة. والشريعة – في مفهوم الدولة – هي ذلك الأساس النظري نفسه. أي كون هذه الشريعة هي الوسيط الوحيد الثابت بين الله والإنسان. وقد رفض كل من الصوفية و«إخوان الصفاء» وحدة الوساطة هذه وثباتها. ولن نعود إلى الصوفية الآن بعد دراسة موقفهم

سابقاً بأسهاب. أما «إخوان الصفاء» فإن موقفهم في هذه المسألة يتجلّى في أكثر من جانب واحد من فلسفتهم. يتجلّى:

أولاً، في رفضهم التقليد المطلق لظاهر الشريعة، وطلبهم «البحث والكشف بالبراهين» عما فيها «من الأسرار والإشارات المكتونة»، وذلك كثأن «المتوسطين في كل علم وصناعة لا يرضون بالتقليد إذ يمكنهم البحث والكشف عنه بالبراهين»<sup>(1)</sup>.

ثانياً، في تفسيرهم النبوة تفسيراً ينطلق من تصور مادي، فهي عندهم أثر فلكي آت من جرم الكوكب عطارد<sup>(2)</sup> كما أشرنا قبل. وهذا التصور ينسف التصور «الرسمي» للشريعة والنبوة من الأساس.

ثالثاً، في قولهم بتجدد الشريعة والدين بصورة دورية ترتبط بحركة الأجرام الفلكية من حيث التقارب والتباعد بين هذه الأجرام. فهم يعيّنون ثلاثة أشكال من الأحداث الفلكية تترتب عليها ثلاثة أحداث في الأرض: أولها، ما يسمونه «بالقران الأعظم»، وهو اقتران كوكبي زحل والمشتري في كل دور زمني مدته 960 (تسعمئة وستون) سنة. فإذا حدث هذا الاقتران حصلت بتأثيره تغيرات مهمة في الأرض: يظهر رسول جديد، ودين جديد، وتتغير التواميس (الشعائر)<sup>(3)</sup>. وهم لا يعنون بذلك – كما نفهم من كلامهم هنا – تجدد الأديان في الماضي فقط. لأنهم يتكلّمون في موضوع هذا الاقتران على أساس أنه قانون كوني يجري بانتظام في موعده الطبيعي دائماً. وبهذا ينسف «إخوان الصفاء» أيضاً المبدأ الإسلامي بأن النبي محمدأ خاتم الأنبياء، وأن الدين الإسلامي – على ذلك – خاتمة الأديان السماوية. أما المدلول الإيديولوجي لهذا الموقف فهو نصف فكرة ديمومة النظام الاجتماعي لدولة الخلافة الإسلامية استناداً إلى ديمومة الشريعة التي هي مستنده الإيديولوجي. رابعاً، في نظرية «الإمامية» عندهم، فإن «الإمام» في

(1) أنظر الرسائل، ج 3، ص 90 - 91، وج 4، ص 46 - 47؛ والرسالة الجامعية، ج 2، ص 344.

(2) أيضاً، ج 2، ص 125.

(3) أنظر «الرسالة الجامعية»، ج 1، ص 323 - 324.

نظريتهم ينبغي أن تجتمع فيه ست وأربعون من الصفات، وهي بمجموعها تضع الإمام في منزلة النبوة، أو فوق هذه المنزلة. ثم يقررون أنه «إن لم يتفق أن تجتمع تلك الخصال في واحد، لكن تكون متفرقة في جماعتهم، اجتمعت تلك الجماعة على رأي واحد، واتلفت قلوبهم على محبة بعضهم بعضاً.. فإن كنت (الخطاب إلى كل أخ من إخوانهم) عازماً على طلب صلاح الدين والدنيا، فهلم بنا نجتمع مع جماعة إخوان فضلاء...»<sup>(1)</sup>. فإذا أضفنا إلى هذا الكلام معارضتهم لقول بعض الشيعة بأن «الإمام المنتظر مختلف من خوف المخالفين» وتوكيدهم أنه «ظاهر بين ظهرانיהם، يعرفهم وهم له متذرون...»<sup>(2)</sup> - أمكننا أن نستنتج من كل ذلك أنهم يدعون كونهم هم أنفسهم تلك الجماعة التي وجدت خصال الإمام متفرقة فيها فـ«اجتمعت على رأي واحد واتلفت قلوبهم على محبة بعضهم بعضاً». وهذا يعني، بوضوح، أن جماعتهم ذاتها تمثل منصب الإمام، ولذلك قالوا بأن الإمام المنتظر ليس مختلفاً، بل ظاهر بين الناس. فعلى هذا، إذن، يتبيّن أن «إخوان الصفاء» يضعون أنفسهم في موضع المواجهة المباشرة لنظام حكم الخلافة العباسية، لا إيديولوجياً فقط، بل سياسياً كذلك. أي أنهم يرمون إلى هدم هذا النظام لإقامة نظامهم هم مكانه، واعتبارهم هم أنفسهم ذوي الإمامة الشرعية. هذا إذا أخذنا لفظ «الإمام» بمعناه الظاهر المألوف، وإلا فهو رمز فقط يقصدون به هدفهم السياسي.

#### 4 – الجوانب الاجتماعية في فلسفة «الإخوان»

النقاط الثلاث الأولى السابقة تمثل العنصر المشترك للمحتوى الإيديولوجي في فلسفة كل من الصوفية و«إخوان الصفاء». لكن «الإخوان» يتفردون بعنصر يعبرون به عن تقدم ملحوظ على الصوفية في مجال الصراع

(1) الرسائل، ج 4، ص 179.

(2) أيضاً، ج 4، ص 199 – 200.

الإيديولوجي لعصرهم. ذلك هو ارتباطهم الواضح بالواقع الاجتماعي الذي خرج بهذا الصراع عندهم من إطاره الفكري المجرد ليكتسب محتوى اجتماعياً مباشراً.. لقد دخل الصوفية حلبة الصراع الإيديولوجي هذا في العصر نفسه الذي دخل فيه إخوان الصفاء هذه الحلبة. فكيف إذن تقدم «الإخوان» على الصوفية في ذلك، رغم وحدة الظروف التاريخية؟ يرجع ذلك، في رأينا، إلى أمرين: أولهما، ما يبدو في «الرسائل» من صلة «الإخوان» بالعلوم التطبيقية. وهذا عامل له حسابه. وثانيهما، عزلة الصوفية عن مجالات النشاط الاجتماعي واستقطاب التفكير التأملي كل طاقاتهم.. أما المحتوى الاجتماعي لفكرة «إخوان الصفاء» فيتجلى في الجوانب التالية من فلسفتهم:

- 1 - إنهم يرفضون فكرة السعي لنقاء الإنسان وسعادته الأخروية منعزلة عن نشاطه الاجتماعي لخير حياته الدنيوية، بل هم يضعون هذا النشاط في أساس ذلك السعي. وهم يدركون - بوعي واضح - أصالحة الطابع الاجتماعي لكل نشاط الإنسان. لذا هم يؤكدون تكراراً توصية إخوانهم بمثل هذا القول: «... إنك لا تقدر على أن تعيش وحدك إلا عيشاً نكداً، ولا تجد عيشاً هنيئاً إلا بمساعدة أهل مدينة وملازمة شريعة...».<sup>(1)</sup>
- 2 - إنهم، إذ يؤكدون الطابع الاجتماعي لنشاط الإنسان، يؤكدون قيمة العمل والطابع الاجتماعي أيضاً لأهداف العمل. لذلك هم يضعون تقسيم العمل في المجتمع كأساس لتقدير المجتمع وهنائه، ويضعون العوافز المادية كأساس لإنجاز العمل وانتقامه. ففي مجال قيمة العمل وتقسيمه يرون أنه من أجل الحصول على «طيب العيش» لا بد «من أحکام صنائع شتى، ولا يمكن لإنسان واحد أن يبلغها كلها، لأن العمر قصير والصناعات كثيرة (...). وقد أوجبت الحكمة الإلهية والعنابة الربانية بأن يستغل جماعة منها بإحكام الصنائع، وجماعة في التجارات، وجماعة بإحكام البناء، وجماعة بتدبير السياسات، وجماعة بإحكام العلوم وتعليمها (انتبه لربط النشاط العملي

(1) الرسائل، ج 2، ص 119.

بالعلوم)، وجماعة بالخدمة للجميع والسعى في حوانجهم...<sup>(1)</sup>. وفي مجال الحوافر المادية للعمل يقولون في السياق نفسه: «وأما ما اصطلحوه عليه من الكيل والوزن والثمن والأجرة، فإن ذلك حكمة وسياسة، ليكون حنأ لهم على الاجتهاد في أعمالهم وصناعتهم ومعاوناتهم، حتى يستحق كل إنسان من الأجرة بحسب اجتهاده في العمل ونشاطه في الصنائع»<sup>(2)</sup>.

إن لهذا النص مدلولاً اجتماعياً آخر مرتبطاً بالوضع التاريخي لقضية العمل، وبه يظهر وجه الاختلاف الذي سبقت الإشارة إليه بين المجتمع اليوناني العبودي الذي تمثله الفلسفة اليونانية، وفلسفة أفلوطين بوجه خاص، وبين المجتمع الإقطاعي - التجاري الذي تمثله الفلسفة العربية، ومنها فلسفة «إخوان الصفاء». يعني بهذا المدلول زوال نظرة الاحتقار إلى العمل اليدوي والإنتاجي وإلى الفئات الاجتماعية التي تمارس هذا العمل. تلك النظرة المرتبطة بالمجتمع العبودي. بل نجد عند «الإخوان» نظرة معاكسة تضع هذه الفئات الاجتماعية في مستوى واحد مع الفئات السياسية والعلمية والتعليمية. هذا من جهة. ثم نجد - من جهة أخرى - إشارة إلى مسألة مهمة تكمن في قولهم: «... حتى يستحق كل إنسان من الأجرة بحسب اجتهاده في العمل ونشاطه في الصنائع». فهل لنا أن نفهم من هذا القول إنه إشارة إلى ضرورة أن تكون أجرة الاجتهاد في العمل مساوية لقيمة العمل نفسها دون استغلال العاملين ونهب استحقاقاتهم، أم أن تلك مسألة بعيدة عن الوعي آنذاك؟

3 - إن «إخوان الصفاء» وضعوا معارفهم «الموسوعية» المدونة في «رسائلهم» الإحدى والخمسين<sup>(3)</sup>، لتكون هذه المعرفات كلها، بمختلف

(1) الرسائل، ج 1، ص 62 - 63. ينبغي أن نلحظ أن كلمة «الصناعات» في نصوص ذلك العصر تزدوج دلالة أعم من دلالتها المعاصرة. فهي تشمل الصناعات الحرفة والفلاحة (الزراعة) وسائر الأعمال اليدوية ذات الأغراض الاستعمالية الاجتماعية.

(2) نفس المصدر.

(3) يقول «الإخوان» في مقدمة «الرسائل» إن عددها اثنان وخمسون رسالة، ولكن الذي وجد منها إحدى وخمسون، ويفترض جبور عبد النور (إخوان الصفاء، ص 51) أن

أنواعها ومستوياتها، في متناول مختلف فئات المجتمع دون تمييز بينها، وحاولوا نشرها في أوسع الجماهير، ورتبوا في الرسائل نفسها وسائل إيصال هذه المعارف إلى الناس كافة، حتى الوسائل الشفهية لغير القارئين، بوساطة مجالس منظمة بأعدادها ومواعيد اجتماعاتها. وذلك بالرغم من أن موضوعات الرسائل ليست كلها دعائية تحريرية، بل بينها موضوعات علمية تستغرق ثلاثة أرباع الرسائل، وهي أقسام: الرسائل الرياضية التعليمية، والرسائل الجسمانية الطبيعية، والرسائل النفسانية العقلية.

نستنتج من ذلك أن تثقيف الجماهير العربية بالمعارف العلمية الممحض كان هدفاً من أهداف «الإخوان» إلى جانب الهدف السياسي. إن محاولة التثقيف الجماهيري، حتى بالموضوعات الدعائية ذات الطابع المذهبى والسياسي، هي بذاتها محاولة ذات مدلول إيديولوجي له محتواه الاجتماعي الصريح وأن تعميم المعرفات العلمية في المجتمع كله عن الطبيعة والإنسان والدين والمجتمع والدولة، بمفاهيم متحررة من المفاهيم الرسمية، هو عمل إيديولوجي يقف في مواجهة إيديولوجية نظام الحكم المسيطر حينذاك، ليحاربها من جهتين: من جهة كونها، أولاً، أدلة لحجب المعرفات العلمية عن جماهير «العامة»، وحصرها في الفئات العليا من المجتمع وفي الفئات الأخرى الموالية للدولة ونظمها الاجتماعي المسيطر. ومن جهة كونها، ثانياً، تقوم على توطيد استبدادية هذا النظام وتثبت سلطنته المطلقة غير القابلة للاعتراض والنقاش، وتحرر الأفكار المتحررة من مفاهيم الفكر «ال رسمي» ومسلماته النظرية، وشهر تهمة «الزندة» أو «الهرطقة» أو «الكفر» سلاحاً لإرهاب ذوي الأفكار المتحررة هذه واضطهادهم حتى بالإبادة الجسدية.

إن التاريخ يقدم لنا «إخوان الصفاء» كأحد أظهر الأمثلة الملمسة على

= يكون النسخ مزجوا رسالتين معاً في القسم الرابع (قسم الرسائل التاموسية الإلهية والشرعية الدينية) لأن الإخوان يحددون عدد رسائل هذا القسم بإحدى عشرة رسالة، ولا نجد منها سوى عشر، في حين أن رسائل الأقسام الثلاثة الأولى كاملة العدد وفقاً لتحديد «الإخوان».

ذلك، بوضعهم السري الغامض، وبالصيغ الحذرة متنهي الحذر التي صاغوا بها «رسائلهم» حتى بزرت أفكارهم ملتفعة بالرموز والمعميمات حيناً، وبالشعارات الدينية الشائعة المحمولة على عدة أوجه حيناً آخر، مدفوعين إلى ذلك كله بعامل الخوف على حياتهم وحياة أفكارهم من جهة، ويعامل الحررص على فتح الطريق أمام إيديولوجيتهم ومعارفهم إلى أذهان أوسع الجماهير من جهة ثانية. وقد نفذ المستشرق «دي بور» إلى هذا الجانب من قضية «الإخوان» إذ استنتاج من آرائهم «أنها تبدو مذهب جماعة مضطهدة تطل التزعزعات السياسية منه بين حين وآخر، ونرى من خلاله بعض ما عاناه أصحاب هذه الرسائل من آلام، وما قاموا به من كفاح، وما استهدفوا له هم وأسلافهم من جور...»<sup>(1)</sup>. ولكن «دي بور» ينظر إلى القضية – كما يدل كلامه – على أنها قضية خاصة «بإخوان الصفاء» وأسلافهم – ولعله يقصد «الإسماعيلية» في حين نظر إليها كقضية عامة من أبرز قضايا عصرهم. ولذا نحن نعتبر «الإخوان» ظاهرة عصر بكامله من هذا الوجه، ومن وجوه أخرى ستشهد عنها في مكان آخر.

4 – إن «الإخوان» ينطلقون، موضوعياً، في فلسفتهم الاجتماعية من نظرة طبقية عفوية. ولعل تحديد موقعهم الطبقي ليس عسيراً إذا أخذنا الوضع التاريخي بالحسبان. يعني به الوضع التاريخي للوعي في العصور الوسطى، وفي مجتمع يحكمه نظام اجتماعي تسيطر إيديولوجيته اللاهوتية سيطرة مطلقة على وعي مختلف الطبقات والفتات الاجتماعية، ولا يسلم من سيطرتها حتى المفكرون المناهضون لهذا النظام والإيديولوجيته. فإذا نحن لم نلحظ هذا الوضع التاريخي لصورة الوعي العام في تلك العصور، لم نستطع أن نحدد الموقع الطبقي «لإخوان الصفاء» من خلال فلسفتهم الاجتماعية المعروضة في «الرسائل»، بل ربما وقعنا في خطأ الاستنتاج أن هناك تناقضاً بين نظرتهم الطبقية والمحظى الإيديولوجي لمجمل أفكارهم الفلسفية ولخط اتجاههم «الستراتيجي».

قلنا إنهم ينطلقون في فلسفتهم الاجتماعية من نظرة طبقية. وهذا أمر

(1) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام (ترجمة)، ص 124.

طبيعي ما دمنا نتحدث عن موقف إيديولوجي لهم ونبرهن على وجود هذا الموقف. وأنه لأمر طبيعي كذلك - للسبب نفسه - أن يكون للوضع الظبي لمجتمعهم انعكاس ما في مجمل فلسفتهم ومجمل موقفهم الإيديولوجي. ولكن المسألة أن ظاهر النصوص التي ينعكس فيها هذا الوضع الظبي، يوحى بأنهم يسايرون هذا الوضع ويقررونه ويفسدون صورته التي تلائم إيديولوجية النظام الاجتماعي المسيطر، رغم كونهم - وفق استنتاجاتهم السابقة - يفكرون ويعملون لهدم هذا النظام ونسف الأسس النظرية لإيديولوجيته، ويريدون إقامة نظام آخر له إيديولوجية مخالفة. فهم، مثلاً، حين يتصورون المجتمع الأمثل «المديتهم» التي يفترض أن تبني عليها «دولة الخير»، يتصورون تركيبة الظبي على الوجه التالي: يتألف من أربع مراتب (ولنقل: أربع طبقات أو فئات اجتماعية): «إحداها، مرتبة أرباب الأركان الأربع ذوي الصنائع. والثانية، مرتبة ذوي الرياسات. والثالثة، مرتبة الملوك ذوي الأمر والنهي. والرابعة، مرتبة الآلهيين ذوي المشيئة والإرادة»<sup>(1)</sup>. وهذا هو التركيب الظبي نفسه لمجتمع الدولة التي يعارضونها، زائداً الطبقة الرابعة، التي هي مرتبة الآلهيين (الحكماء)<sup>(2)</sup>. وهذا هو سلم الترتيب الهرمي التقليدي لطبقات هذا المجتمع: ذوي الصناعات (القوى المنتجة) في القاعدة، ثم ذوي الرياسات (حكام الأقاليم والمحافظات والبلديات وسائر الإداريين)، ثم «الملوك ذوي الأمر والنهي». وأخيراً: الآلهيون ذوي «المشيئة والإرادة». فإذا، يقر «الإخوان» الحكم الملكي، ويجعلون له الأمر والنهي، كما في ظاهر النص. بماذا تتميز «دولة أهل الخير» (دولة الإخوان) إذن، من الوجهة الظبية؟ هذا أولاً.. وأين الموقع الظبي للإخوان، ثانياً؟

الجواب عن المسألة الأولى أن نعود إلى الوضع التاريخي، لكي نقول إنه

(1) الرسائل، ج 4، ص 221.

(2) نرجع في تفسير «الآلهيين» بـ «الحكماء والفلسفنة» إلى «إخوان الصفاء»، أنفسهم في نصوص من «الرسائل» نذكر منها مثلاً ما ورد في الجزء الرابع، ص 301 – 302 حيث يتكلمون على «العبادة الفلسفية الآلية». فإن «الآلية» الحقيقة في نظرهم هي الحكمة الفلسفية، و«الآلبي» الحقيقي هو الحكمي الفيلسوف.

ليس مطلوبًا، ولا يمكن أن يكون مطلوبًا من «الإخوان»، أو من مفكريين آخرين، أن يخرجوا على عصرهم أو يتتجاوزوا حدود وضعه التاريخي. فمجتمعات عصرهم مجتمعات طبقية. والصورة التاريخية للتركيب الطبقي لهذه المجتمعات هي الصورة نفسها التي يعكسها «الإخوان» ولا يمكن أن نطلب منهم أيضًا صورة غيرها، والنظام السياسي القائم على الملكية، هو جزء لا ينفصل من الصورة ذاتها والوضع التاريخي ذاته، ولا يمكن - مرة أخرى - أن نطلب منهم تصور نظام سياسي آخر لم يكن داخلاً في هاجس تلك العصور بعد، لأن الظروف الموضوعية التاريخية هي نفسها لم تكن على استعداد لوضع هذا الهاجس في وعي المفكريين الثوريين. أما الأمر الذي تتميز به الصورة الطبقية، بل الإيديولوجية كذلك، في نظام «الإخوان»، فهو نفسه الأمر الذي يمكن أن نحدد به موقعهم الطبقي. وهذا يتمثل في جانبيين من الصورة:

الجانب الأول، هو المركز الذي يحتله الملوك في سلم النظام الاجتماعي وسلطته السياسية. فقد رأينا هذا المركز يقع في مرتبة تحت مرتبة «الإلهين»، ورأينا فوق سلطة «الأمر والنهي» التي للملوك، سلطة أعلى منها هي «المشينة والإرادة» التي أسدتها «الإخوان» إلى «الإلهين» (ال فلاسفة). فهنا إذن خطوة ثورية، إيديولوجية تسترعي الانتباه الجدي. لأننا هنا نفاجأ بانتزاع السلطة المطلقة من أيدي «ملوك» العصر الإسلامي الوسيط، ووضع المشينة الأولى والإرادة الأولى بأيدي الفلاسفة والحكماء، بحيث تكون لهم الرقابة النافذة على تصرف «الملوك» (نقرأ هنا: الخلفاء). إن ذلك مرتبط، إذن، بالمواجهة الإيديولوجية التي أشرنا إليها.

الجانب الثاني، هو الموقف من «ذوي الصنائع»<sup>(1)</sup> (القاعدة الطبقية للمجتمع = القوى البشرية المنتجة). نلحظ هنا أولاً قولهم أثناء تصنيف

(1) سبقت الإشارة إلى المدلول التاريخي لكلمة «الصنائع» (ص 288، الهاشم 53). ونزيد هنا إيضاحاً آخر، هو أن «ذوي الصنائع» في اصطلاح عصر «الإخوان» هم الشغيلة المنتجون للسلع الاجتماعية، وليس المقصود أرباب الصنائع بمعنى مالكي وسائل الإنتاج» (الأرض، المشاغل، وسائر الأدوات الإنتاجية).

مراتب فئات المجتمع: «... إحداها مرتبة أرباب الأركان الأربع ذوي الصنائع». ماذا يعنيون بـ«أرباب الأركان الأربع»؟ نفهم ذلك حين نتابع هذا النص لنرى كيف يفسرون العلاقات بين «مراتب أهل المدينة» (طبقات المجتمع). فلنقرأ النص التالي:

«ينبغي أن يكون تدبير ذوي الصنائع سارياً في المرؤسين كسريان الضوء في الهواء، وكسريان القوة النامية في الأركان الاربعة التي هي: النار، والهواء، والماء، والأرض. ويكون سريان سياسة ذوي الرياسات سارياً في أرباب ذوي الصنائع كسريان الألوان في الضياء، أو كسريان القوة الحيوانية في القوة النامية. ويكوننفذ أمر الملوك ذوي السلطان سارياً في الرؤساء ذوي السياسة كسريان القوة الباقرة في إدراك الألوان، وكسريان القوة الناطقة في القوة الحيوانية. ويكون سريان مشيئة الآلهتين ذوي الإرادة سارياً في الملوك ذوي السلطان كسريان العقل في المعقولات، أو كسريان القوة الملكية<sup>(1)</sup> في القوة الناطقة. فإذا انتظم أمر المدينة على هذه الشرائط، فهي السيرة الكريمة الحسنة التي يتعامل بها أهل المدينة فيما بينهم»<sup>(2)</sup>.

نستنتج من هذا النص، أولاً، أن وصف «ذوي الصنائع» بـ«أرباب الأركان الأربع» مصدره نظرة «الإخوان» إلى منتجي الخيرات المادية (ذوي الصنائع) كنظرتهم إلى العناصر الأربع (النار والهواء والماء والأرض) من حيث كون هذه العناصر هي الأصول الأولى الأساسية للحياة في الكائنات المادية (أنظر قولهم إن تدبير ذوي الصنائع يجري في المرؤسين.. «كسريان القوة النامية في الأركان الأربع»). ونستنتج - تبعاً لذلك - أن «الإخوان» ينظرون بين مراتب طبقات المجتمع ومراتب «تطور» الكائنات المادية. فكما

(1) الملكية: (فتح اللام) من الملائكة. فإن «إخوان الصفاء» يرون أن رتبة الملائكة هي الرتبة العليا التي تنتهي إليها التفوس البشرية الصالحة. وهي، من حيث كونها انتقالاً «تطورياً» للبشر الصالحين، تساوي في نظرهم أعلى مراتب «تطور» الأحياء المتصاعدة من القوة النباتية حتى القوة الناطقة فالملائكة (راجع الرسائل، ج 2، ص 172). وهم يربطون بين الطبيعة والملائكة، بل الملائكة تعبير - عن عدم - عن الطبيعة القائمة في النفس الكلية (الرسائل، ج 2، ص 55، 108 - 109).

(2) الرسائل، ج 4، ص 220 - 221.

تكون هذه الكائنات في المرحلة الأولى من «تطورها» عبارة عن «القوة النامية» (القوة النباتية) المتكوتة بفعل العناصر الطبيعية الأساسية، ثم «يتطور» إلى «القوة الحيوانية»، فإلى «القوة الناطقة» (الإنسانية)، فإلى «القوة الملكية» (الملاكمة) – هكذا تصنف مراتب الفئات الاجتماعية من الأدنى إلى الأعلى: من «ذوي الصنائع»، إلى «ذوي الرياسات»، وإلى «الإلهيين» (الحكماء، الفلسفه).

إذا صرفا النظر عن الطابع الميكانيكي لهذا التناظر بين المراتب الاجتماعية الطبقية وبين مراتب «تطور» الأحياء في نظرية «الإخوان»، أمكن أن نستخلص منه نظرة ذات وجهين: الوجه الأول، كون «ذوي الصنائع» في المرتبة الدنيا من المجتمع. وهذا هو الوضع التاريخي الذي قلنا – قبل – إنه ينبغي أن يؤخذ بالحسبان عند تحديد موقع «الإخوان» الطبيعي. إن هذا واقع تاريخي ينعكس عندهم بالضرورة انعكاساً واقعياً، وليس متوقراً أن يتجاوزوه، وما كان ممكناً ذلك. وهو في التاريخ حتى عصرنا، عصر الاشتراكية، وسيقى ممتدأ إلى أن يسود المجتمع الاطبقي عالمنا كله.

أما الوجه الثاني فهو كون «الإخوان» ينظرون إلى الفئات الاجتماعية التي تخلق للمجتمع حاجاته المادية، نظرتهم إلى قوة أساسية تصنع للمجتمع قاعدة صيرورته مجتمعاً بالفعل، أو إلى شرط أساسي لانتظام «أمر المدينة» (المجتمع) وفقاً لتعبيرهم ونظرتهم. إننا نرى أن هذه النظرة كانت ملحوظة عندهم حين وصفوا «تدبیر ذوي الصنائع»، أي عملهم الإنتاجي، بأنه يجري «في المرؤوسين كسيران الضوء في الهواء، أو كسيران القوة النامية في الأركان الأربع». نرى في هذا الوصف أكثر من كونه تطبيقاً «ل القانون» التناظر «الكوني» بين المراتب. إنه يرمي كذلك – في رأينا – إلى إبراز المكانة الضرورية اجتماعياً لفئات متوجّي الحاجات الاجتماعية في سبيل انتظام المجتمع، فهي تساوي عندهم مكانة الضوء في الهواء، ومكانة القوة النامية في حركة «تطور» الأحياء. فإذا صح استنتاجنا هذا، فقد وصلنا إلى حيث نحاول تحديد الموقع الطبيعي «لإخوان الصفاء». إننا نحتاج هنا إلى التنسيق بين هذه النظرة إلى مكانة «ذوي الصنائع»، كما استنتاجناها من

النصوص الأخيرة، وبين نظرتهم الأخرى إلى الطابع الاجتماعي لنشاط الإنسان، والطابع الاجتماعي لأهداف العمل، ونظرتهم إلى تقسيم العمل كأساس لتقدم المجتمع وهنائه، وإلى استحقاق كل إنسان من الأجرة بحسب اجتهاده في العمل، كما استخلصنا ذلك سابقاً. إن التنسيق بين هذه المواقف النظرية كلها، يوصلنا إلى رؤية ما وراء هذه المواقف من منطق إيديولوجي يتحدد - في رأينا - بأنه أحد التعبيرات التاريخية عن إيديولوجية الفئات الاجتماعية المستثمرة والمضطهدة في ظل النظام الاجتماعي لدولة الخلافة العباسية. ولكي يكون «الإخوان» من المعتبرين عن إيديولوجية هذه الفئات الاجتماعية الواسعة المتنوعة طبقاً، ينبغي أن يكون لهم أساس انتماء إلى فئة أو أكثر من هذه الفئات، وإن كانوا وقت وضع موسوعتهم الفلسفية قد أصبحوا، كمثقفين، في مكان من المجتمع ربما أبعدهم - بحكم انصرافهم الفكري - عن صفوف الطبقة أو الفئة الاجتماعية التي انحدروا منها. ولكن المسألة لا تتوقف على استمرار وجودهم الفعلي في صفوف طبقتهم أو فئتهم الاجتماعية الأصلية، بقدر ما تتوقف على استمرار انحيازهم الإيديولوجي إليها، وعدم تحولهم إلى صف طبقة جديدة لها إيديولوجيتها المعاكسة. إن وضعهم السري الغامض، ولجوءهم في صياغة «الرسائل» إلى هذا «التكتيك» المنغمس بروح الحذر والخوف والتمويه المتعدد الألوان، هما دليل استمرار هذا الانحياز، ودليل أنهم يعانون من الاضطهاد نفسه الذي كانت تعانيه الفئات الاجتماعية التي يعبرون عن إيديولوجيتها. وليس لنا أن نحاسبهم - مع ذلك - على ما يبدو في النظرة السطحية أنه مسايرة لإيديولوجية الطبقة الحاكمة بوضعهم تلك الفئات الاجتماعية في المرتبة الدنيا من المجتمع. فذلك هو الوضع التاريخي الذي أكدنا مراراً ضرورة أخذه بالحسبان.

## 5 - مسألة القدر والإرادة

كانت هذه المسألة في عصر القدرة والمعزلة خلال القرنين الهجريين: الأول والثاني (السابع والثامن) حتى أوائل القرن الثالث (التاسع)، هي

موضوع الصراع الإيديولوجي بين دولة الخلافة والمفكرين المتحررين. وبالرغم من أن موضوع هذا الصراع قد اتسع بعد ذلك وشمل مسألة التزية الإلهي كما رأينا في مبحث التصوف، ثم شمل المسائل الاجتماعية مباشرة كما نرى عند «إخوان الصفا» - نقول: رغم ذلك، بقيت مسألة القدر وعلاقتها بإرادة الإنسان، موضوعاً رئيساً بين موضوعات الفلسفة العربية، مرتبطةً بمكانه السابق من القضية الإيديولوجية. ومن مكانه هذا يمكن النظر إليه في فلسفة «الإخوان» كوجه من الوجوه التي يتجلّى فيها موقفهم الإيديولوجي. فهم يتبعون موقف المعتزلة في مسألة القدر، ويرفضون موقف الجبرية صراحة في «الرسالة الجامعة»<sup>(1)</sup>. وهي أقل رسائلهم حنراً وتحفظاً، وأوضحها تعبيراً عن «استراتيجيتهم». إنهم يمهدون لإعلان موقفهم هنا بالتفريق بين مفهوم القدر ومفهوم القضاء في نظرتهم. فالقدر عندهم يعني أن ترتيب صور الأشياء في أماكنها من نظام الوجود، بعد أن يتحقق لها الوجود، هو الذي حصل وفقاً لتقدير الله، أو - بعبارة أخرى - هو «وضع الشيء في موضعه اللائق به، وكونه في مكان يحسن كونه فيه»<sup>(2)</sup>. أما القضاء، فهو ينحصر في معنى علم الله، من قبل، أنه لا يكلف الناس إلا بمقدار ما لديهم من استطاعة التنفيذ، فإذا كلفوا هم أنفسهم غير ذلك مما نهاهم عنه، استحقوا منه العذاب، لأنهم خرجوا بعملهم هذا «من قبائه وحكمه، وعدلوا عن وصيته. فإن الخروج من قبائه هو معصية»<sup>(3)</sup>.

هذا التفسير لمفهومي القضاء والقدر، يضع في صلب كلا المفهومين بذرة لمعنى اختيار الإنسان في أفعاله. لأن القدر لا يتناول غير نظام ترتيب الأشياء في أماكنها اللائقة، والقضاء لا يتناول سوى التكليف بما يتوافق مع ما لدى الإنسان من الاستطاعة. أي أنهم يفترضون وجود الاستطاعة عند الإنسان قبل توجيه التكليف إليه. بعد هذا التمهيد الذي يحمل معنى التصریح

(1) الرسالة الجامعة، ج 1، ص 66.

(2) المصدر السابق.

(3) المصدر ذاته.

بقدرة الإنسان و اختياره، يردون على «أهل الجبر القائلين إن أصل الشر من صاحب الخير (الله)، وإنه يريد أن يكون الشر شرًا، كما أراد أن يكون الخير خيراً...»<sup>(1)</sup>. في ردهم هذا إنما يدحضون قول الجبرية بأن أفعال الشر اضطرارية، وليس اختيارية. فإذا كان «الإخوان» يقررون للإنسان بالاختيار في أفعال الشر، فهل يعني ذلك أنهم يحرمونه هذا الاختيار في أفعال الخير؟ الجواب: لا. وقد اتفق ذلك من تفسيرهم مفهومي القضاء والقدر، كما مر.

وفي رسالتهم الخاصة «بالجسمانيات الطبيعيات» يزيدون هذا الموقف جلاءً وتوكيداً. إذ هم يدحضون هناك رأي بعض أهل الجدل بأن الأفعال كلها من الله، وهم يعللون خطأ هذا الرأي بأنه صادر عن جهل «ما الطبيعة». في هذا المجال يتوجه «الإخوان» بالرد على المتكلمين، ثم يقررون أن الأفعال والحوادث الطبيعية وأفعال الإنسان جميعاً، هي «أفعال الأنفس الجزئية، التي هي كلها قوى النفس الكلية الفلكية (...). فما كان من هذه الأفعال خيراً، نسب إلى النفس الجزئية الخيرية، وما كان منها شراً نسب إلى النفس الشريرة، وعليها تقع المجازاة والمكافأة عن الشواب والعقاب»<sup>(2)</sup>. و«النفس الجزئية» في تعبير «الإخوان» هي ذات الوجود المتشخص في موجود عيني في العالم الخارجي (المادي). فهم، إذن، يرجعون أفعال الطبيعة إلى قوانين الحركة الطبيعية مباشرة، وأفعال الإنسان إلى الإنسان نفسه مباشرة أيضاً، بالرغم من أنهم يرجعون ذلك، بصورة غير مباشرة، إلى النفس الكلية الفلكية. ولكن بما أن الأجرام الفلكية، في نظرتهم، جزء من الطبيعة، وهي جسمانية تسكنها النفس الكلية<sup>(3)</sup>. فالنتيجة أن مرد أحداث العالم كلها إلى الطبيعة في نهاية الأمر. فهذا إذن موقف

(1) أيضاً.

(2) الرسائل، ج 2، ص 110 - 111.

(3) في رسالة «الحدود والرسوم» من رسائل «الإخوان» يعرفون «الطبيعة الفاعلة» بأنها: «قوة من قوى النفس الكلية الفلكية سارية في الأركان». «والarkan» في مصطلحهم هي العناصر الأولى للمادة. (الرسائل، ج 3، ص 363، النسانيات العقليات).

وتعريف الطبيعة هنا هو تعريف لها «كمقوله» مجردة.

ينبغي أن يسجل كمنطلق لنزعة مادية في فلسفة «إخوان الصفا»، بالإضافة إلى كونه ينسجم مع موقفهم الإيديولوجي. وهم لا يكتفون بأن يتبنوا هذا الموقف لأنفسهم، كاتجاه فلسفي خاص بهم، بل هم يتتجاوزون ذلك ليفرضوا الموقف نفسه على « واضح الشريعة ». ففي الرسالة السادسة من مجموعة الرسائل الخاصة بالعلوم «الناموسية والشرعية» يشترطون في واضح الشريعة أن يعتقد أموراً ومبادئٍ معينة، منها المبدأ الخامس الذي يوجب على واضح الشريعة «أن يرى أن كل واحدة من الموجودات منفردة بذاتها، لا يصلحها ولا يفسدتها إلا ما يتعلق بها من سوء أعمالها أو فساد آرائها أو رداءة أخلاقها أو تراكم جهاالتها»<sup>(1)</sup>. ثم نجد «ال السادس » بين هذه المبادئ يقضي على واضح الشريعة «أن يرى أن الباري تعالى إذا أمر الناس أمراً ممكناً منه، وأزاح عللهم فيه، فمنهم طائع لأمره، ومنهم راكب نهيه»<sup>(2)</sup>.

ليس يعنينا الشرط «ال السادس » هذا كثيراً، فهو توكييد لما سبق عرضه. وإنما يعنينا الآن، باهتمام خاص، الشرط الخامس. ذلك أن هذا الشرط يقدم لنا الفكرة بصيغة جديدة لها محتواها الجريء. فهو يرفض التدخل الخارجي الغبي في تصرفات الإنسان<sup>(3)</sup>. ويقرر استقلاليته في ما يفعل وفي ما لا يفعل، وأن إصلاحه أو إفساده إنما يأتيه من قبل إرادته و اختياره

(1) و(2) الرسائل ، ج 4 ، ص 184 . نلحظ في وضع «الإخوان» معتقدات معينة «ال واضح الشريعة » يتزعونها من مبادئهم الفلسفية، أن ذلك مظهر له دلالة على كون « واضح الشريعة » ليس هو النبي الإسلامي ، وليس «الشريعة » هي الشريعة الإسلامية ، بل يبدو أنهم يحاولون بذلك وضع شريعة خاصة بـ «دولة أهل الخبر»، أي دولتهم التي يرسمون خطتها في «رسائلهم» الموسوعية. إننا نسترعى الانتباه إلى هذه الملحوظة، ففيها إثارة لبعض جوانب البحث . وما يؤيد ملحوظتنا هذه أنهم وضعوا أيضاً صفات معينة يجب في رأيهم أن تتوفر في « واضح الشريعة »، وهي «الثنتا عشرة حصلة» كلها من نوع الصفات الجسدية والخلقية والمعرفية التي يمكن أن تتوفر في أي واحد من البشر إذا أتيحت له ظروف حياة بشرية سليمة (الرسائل ، ج 4 ، ص 172 - 173).

(3) صيغة النص تتحدث عن «كل واحدة من الموجودات» بحيث يبدو أنها لا تخص الإنسان . ولكن بقية النص توضح أنها تعني «الموجود» الذي يفعل بوعي وإرادة ورأي . وهذا لا ينطبق على غير الإنسان من الموجودات.

المستقلين. إننا لا نعتقد أن «الإخوان» يقصدون باستقلالية الكائن هنا، انفصالة المطلق عن الظروف الخارجية وعن القوانين العامة لحركة التغير والصيغة. ذلك لأننا نعرف من فلسفتهم اتجاهها معاكساً لهذا الاتجاه، فهم يؤكدون، مثلاً، العلاقة بين أخلاق الإنسان وظروف البيئة الطبيعية<sup>(1)</sup>، وعلاقة أحواله «المزاجية» بحركات الكواكب<sup>(2)</sup>، إلى غير ذلك من علاقات متنوعة. فلا بد أن يكون قصدتهم هنا متوجهاً - بالخصوص - إلى نفي تدخل الإرادة الإلهية في أفعال الإنسان وتصرفاته و اختياراته. وهذا هو القصد باستقلالية الإنسان. ولكن لا يجرؤ «الإخوان» على قول هذا بصيغة أكثر صراحة من صيغتهم هذه التي نعدها جريئة نسبياً ..

## 6 - الموقف من العقل

موقفهم من العقل يؤخذ من مصادرتين: 1 - تصريحهم النصي في اعتماد العقل. 2 - مجمل طريقتهم المنهجية في معالجة القضايا المطروحة في «الرسائل».

عند النظر في المصدر الأول نجدهم يضعون العقل في مكان «الرئيس» لجماعتهم، ما دام لا بد لكل جماعة «تريد أن يجري أمرها على السواد وتكون سيرتها على الرشاد» من «رئيس يرئسها»، ليجمع شملها ويحفظ نظام أمرها...». لذا هم قد رضوا بالعقل رئيساً على جماعة إخوانهم، وجعلوه الحكم بينهم، فهو «الذي جعله الله تعالى رئيساً على الفضلاء من خلقه». وحرصاً منهم على الاستمساك بموجبات هذه الرئاسة للعقل، يؤكدون أنه «من لم يرض بشرائط العقل وموجبات قضيائاه (... ) فعقوبته في ذلك أن نخرج من صداقته، وننبرأ من ولايته، ولا نستعين به في أمورنا، ولا نعاشره في معاملتنا، ولا نكلمه في علومنا، ونطوي دونه أسرارنا، ونوصي بمحاجنته

(1) راجع الرسائل، ج 1، ص 274.

(2) أيضاً.

إخواننا (...). واعلم أن العقلاه الأخيار، إذا انضاف إلى عقولهم القوة باوضع الشريعة، فليس يحتاجون إلى رئيس يرئسهم ويأمرهم، وينهاهم ويجرهم، ويحكم عليهم، لأن العقل والقدرة لواضع الناموس يقومان مقام الرئيس الإمام<sup>(١)</sup>.

هكذا الكلام من الوضوح بحيث يستغنى عن الشرح والتعليق سوى القول بأننا نرجح أن ذكر واضع الشريعة هنا لا يقصد به غير الإيهام والتمويه (التنمية)، كما نرجح أيضاً أن يكون اصطلاح «واضع الشريعة» عندهم لا يعني دلالته الظاهرة، بل دالة «مستورة» تعني «الإخوان» أنفسهم. إن لدينا هنا وثيقة صريحة تضع حكم العقل في منزلة المرجع الأول للجماعة. وليس من مجال، في نص كلامهم هذا، لقول قائل بأن القصد بالعقل هو «العقل الأول» أو «العقل الفعال» الذي يبنون عليه «عملية» الخلق أو الصدور. فإن كلامهم كله ينصب على العقل الإنساني. لذا قالوا: «.. إذا انضاف إلى عقولهم...». ثم ينبغي أن نتبين إلى مغزى تلك الكلمات الأخيرة في هذا النص: «... فليس يحتاجون إلى رئيس يرئسهم.. إلخ». أليس فيها إلماح شفاف إلى اكتفائهم بأحكام العقل عن أحكام الشريعة، أو بـ«العبادة الفلسفية» عن «ال العبادة الشرعية الناموسية»؟ المسألة – كما نرى – واضحة.

أما المصدر الثاني لتحديد موقفهم من العقل، وهو منهجهم في «الرسائل»، فإننا نجد له تجليات عده يتجلى فيها، رغم ما يكتنفها، هنا وهناك، من «انجدابات» صوفية حيناً، ومن «اصطلاحات» لاهوتية حيناً آخر. ونذكر – على سبيل المثال – بعضًا من هذه التجليات:

أولاً: تعريفهم «العقل الإنساني» بأنه «التمييز الذي يخص كل واحد من أشخاصه دون سائر الحيوانات»<sup>(٢)</sup>. يقصدون أنه يخص كل واحد من أشخاص الإنسان. فما دام العقل هو الخاصة الأساسية المميزة للإنسان –

(1) راجع الرسائل، ج 4، ص 181 – 189، الرسالة السادسة في العلوم الناموسية والشرعية.

(2) رسالة «في الحدود والرسوم»، الرسائل، ج 3، ص 360.

كل إنسان – فهل لمن يعترف بذلك، بل همجة التحديد والتعميم، أن يهمله جانياً، فلا يجعله الدليل إلى المعرفة وكشف المجهول واستطلاع حقائق الوجود؟

ثانياً: إنكارهم المعجزات. والعقل هو المستند في إنكارها. فهو الذي يستكشف قانون العلاقة السببية بين الأشياء والأحداث وبين أسبابها الموضوعية. وهو الذي اعتمد «الإخوان» في إدراكيهم معنى «العلة» وعلاقتها بـ«المعلول» فحددوهـما في رسالة «الحدود والرسوم» التي هي الدليل الاصطلاحي المنهجي لهم في عملهم «الموسوعي» (الرسائل)، إذ قالوا بأن «العلة هي سبب لكون كل شيء آخر إيجاداً»، وأن «المعلول: هو الذي لوجوده سبب من الأسباب»<sup>(1)</sup>. وعلى هذا الأساس – بالطبع – تأولوا ما ورد في الكتب الدينية من أخبار المعجزات، فأخصعوا لأحكام العلاقة السببية، وجردوها من الظاهرة «العجبانية» اللاهوتية. تأولوا، مثلاً، قصة إحياء المسيح المورى بأن الموت هنا هو الجهل، وإحياء «ميت» الجهل يكون بالمعرفة، وقصة شفائه الأعمى بأن العمى هنا هو عمى القلب عن الحق، وشفاؤه بالهدایة إلى الحق<sup>(2)</sup>.

ثالثاً: رفضهم التقليد في الدين ما لم تقم البراهين على صحة ما يرثه الوارثون من كل دين. وهم – اعتباراً لحكم العقل – يعذرون من لا يترك «ديناً ومذهبًا قد نشأ عليه، وأنس به، وقد اعتاد التعبد بطول الزمان على سنته، وأخذه عن آبائه وشيوخه وأساتذته، من غير أن يتبيّن له بطلانه»<sup>(3)</sup>. فهنا نظرة منهجية تربط موقف الإنسان من الأشياء بالظروف الواقعية التي كونت هذا الموقف. وأحكام العقل هي المرجع الأساس في مثل هذه النظرة الواقعية السليمة.

رابعاً: أنهم في مجال نظرية المعرفة، بعد اعترافهم بقيمة المعرفة

(1) المصدر السابق.

(2) الرسائل، ج 4، ص 23.

(3) أيضاً، ج 4، ص 37.

الحسية<sup>(1)</sup> يرون أن الأحكام التي يستخرجها العقل الإنساني من المبادئ العقلية هي أسمى أنواع المعرفة، وهي معرفة استنباطية يحصلها العقل بنفسه أو هو يكتسبها<sup>(2)</sup>. يدل على هذا كله عنايتهم البالغة في شرح عملية التفكير بمختلف أجهزتها العضوية وتحليل وظائف كل منها وعلاقتها بعضها مع بعض وتعاونها جميعاً في الوصول إلى المعرفة العقلية<sup>(3)</sup>.

خامساً: إن معظم عملهم الموسوعي في تفسير العالم، يستند إلى مباحثهم في العلوم الرياضية الطبيعية أكثر مما يستند إلى المعارف اللاهوتية، وإذا كانت مباحثهم تلك مشوبة بالكثير من الأوهام والاستنتاجات الساذجة، فإن ذلك لا ينفي الاتجاه العلمي عندهم<sup>(4)</sup> الذي يميل إلى معرفة حقائق العالم المادي الموضوعية باستخدام الطرق العقلية والتجريبية. هذا أولاً. وأما ثانياً فإن ما نراه اليوم أوهاماً واستنتاجات ساذجة، كان في عصرهم علمًا معترفاً به قياساً إلى ما كان عليه مستوى تطور تلك العلوم، ومستوى تطور الوسائل المادية للبحث العقلي والتجريبي، مضافاً إلى ما كان يخالط علوم الرياضيات والطبيعيات من تأثيرات المعارف القديمة من جهة، وتأثيرات الفكر اللاهوتي من جهة ثانية. فهنا أيضاً علينا أن نلحظ الوضع التاريخي لمستوى الوعي العلمي بوجه عام.

## 7 – نظرية المعرفة في فلسفة «الإخوان»

نعود بالذاكرة، هنا، قليلاً إلى عصر الكندي، حين ظهرت التجليات الأولى للفلسفة العربية – الإسلامية بتيارها العقلاني. ذلك لكي نقيس مدى تطور نظرية المعرفة في هذه الفلسفة، منذ ممثلها الأول (الكندي) حتى عصر

(1) أيضاً، ج 1، ص 349.

(2) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 131.

(3) راجع الرسائل، ج 2، ص 334 – 352؛ وج 3، ص 240 – 241.

(4) راجع بهذا الشأن «رسالة السابعة في الصنائع والغرض منها»، الرسائل، ج 1، ص 202 – 207؛ وج 2، ص 334 – 352؛ وج 3، ص 240 – 241.

«إخوان الصفاء»، أي خلال نحو قرن. فقد لحظنا هناك أن موضوع المعرفة أخذ ينكسر عنه طرق الحصار داخل الفكر اللاهوتي، مذ أوسع الكندي مجال هذا الموضوع إلى ما وراء الحصار ذاك. فإنه بعد أن كان محصوراً، حتى القرن الثالث الهجري (التاسع)، في معرفة الله، وفي معرفة العلاقة بين الله والعالم، أصبح يشمل - إلى ذلك - في فلسفة الكندي، معرفة العالم لذاته، أي مستقلة عن المعرفة اللاهوتية<sup>(١)</sup>. فإذا انتقلنا إلى ما بعد منتصف القرن الرابع الهجري (العاشر)، وجدنا هذا المجال يتسع إلى أبعاد جديدة في فلسفة «إخوان الصفاء»، وفلسفة الفارابي وسائر الفلسفه العلماء في هذا العصر، بل وجدنا له أبعاداً جديدة عمقياً، لا أفقياً فقط. وليس الشكل «الموسوعي» الذي ظهرت به رسائل «إخوان الصفاء» سوى تعبير عن هذه الظاهرة في عصرها.

قد تكون رسائل «الإخوان» قاصرة عن تمثيل كل أبعاد الظاهرة، لا سيما العمقة منها، لكن حتى إذا نظرنا إلى رسائلهم هذه كفهرس فقط لأبواب المعرفة في عصرنا، كان ذلك كافياً لرؤيه الملامح البارزة لظاهرة التوسيع الجديد في موضوع المعرفة، أي شموله قطاعات أوسع فارسع من العالم المادي لدراستها بطريقه أكثر استقلالية عن الدراسات اللاهوتية. إن هذا التوسيع في موضوع المعرفة العقلانية لا ينفصل - طبعاً - عن تطور العلاقات الاجتماعية وتطور العلوم الطبيعية وتأثير ذلك كله في تطوير اتجاه الفلسفة نحو تفسير العالم على أساس وجوده الموضوعي.

بعد هذه المقدمة العامة، علينا الآن أن نرى بالتعيين حدود موضوع المعرفة في موسوعة «الإخوان». ثم أن نرى المصادر المعتمدة عندهم للمعرفة، والأصول والمقاييس التي يأخذون بها. أما الموضوع فنرى حدوده تتجه وجهتين أساساً: الأولى، نحو معرفة الله وعلاقته بالعالم. والثانية، نحو العالم ذاته ولذاته بنوع من الاستقلال عن الوجهة الأولى. وباختلاف

(١) راجع ص 18 وما بعدها من المجلد الرابع.

الوجهتين تختلف حدود المعرفة نفسها، وإن لم تختلف المصادر والأصول والمقاييس إلا قليلاً.

### للتنظر أولاً في مسألة معرفة الله:

يقرر «الإخوان» هنا أن هذا النوع من المعرفة، هو «أشرف العلوم وأجل المعارف». ولا تتوقع أن يقرروا غير ذلك، سواء من حيث علاقتهم بالعصر التاريخي، أم من حيث علاقتهم بظروف المجتمع الذي يتوجهون بمعارفهم إليه. ثم هم هنا يشرعون بتحديد منهجهم في طلب معرفة الله. وأول نقطة في المنهج أنه لا يقاس طلب هذه المعرفة على طلب معرفة «الأشياء الجزئية المحسوسة» أو البحث «عن سائر الموجودات الكليات (...). الكائنات من الجوامن والأعراض، والصفات والمواصفات، المحتوية عليها الأماكن والأزمان، والأكون من الأشخاص والأنواع والأجناس». والنقطة الثانية في المنهج، هي استخدام المقولات في إيضاح الفرق بين هذين النوعين من المعرفة. فإن معرفة كل من المحسوسات والكليات المذكورة تطلب للإجابة عن أحد الأسئلة المتعلقة بهوية الشيء، أو ماهيته، أو كميته، أو كيفيةه، أو وضعه، أو مكانه، أو زمانه، أو علته، أو مميزاته. أما معرفة الله فتطلب للإجابة عن سؤالين ليس غير من هذه الأسئلة، هما: هل هو؟ من هو؟. أي عن هويته، وعن صفاته.

يستنتج من ذلك أن معرفة الإنسان عن الله لا تتناول ماهيته، لا لأن هذه المعرفة فوق قدرة العقل البشري – فهذا أمر لم يقولوه، وإنما قالوا ما يفهم منه العكس – بل لأن الذين طلبوا هذه المعرفة من «العلماء» كما يعبر «الإخوان» – لم يصلوا إليها، لا بسبب من خفاء سر الله، وإنما بسبب «من شدة ظهوره وجلاله نوره».. «فالإخوان» لا ينظرون في المسألة إذن على الأساس التقليدي، أي على أساس الحكم بعجز العقل البشري عن معرفة ماهية الله، بل إن المسألة في نظرهم تتصل بأمر آخر، هو أنه لا يسأل عن ماهية الله، لأنه هو مبدع الماهيات، كما لا يسأل عنه من حيث الكيف والمكان والزمان والعلة، لأنه هو مبدع الكميات والكيفيات

والأمكنة والأزمنة والعلل كلها<sup>(1)</sup>. فهذه المقولات لا تتطبق على ذات الله، لأنه منزه عن الجسمية وحالاتها وأعراضها مطلقاً. على ذلك، فإننا نجد أمراً جديداً، عند «الإخوان»، في هذا الجانب من المعرفة، سواء في أساس المسألة أم في المنهج.

وللنظر - ثانياً - في الجانب الآخر، أي في موضوع المعرفة خارج عالم اللاهوت. يعني موضوعها في العالم المادي. ولنسأل، في البدء: هل العالم المادي هذا يكون موضوعاً للمعرفة في فلسفة «إخوان الصفاء»؟ هذا السؤال ينحل - في الواقع - إلى سؤال آخر هو الأساس هنا: هل «إخوان الصفاء» يعترفون بالوجود الموضوعي للعالم الخارجي (المادي)؟

بالرغم من أن الجواب عن السؤال الأخير سيكون موضوع الفقرة التالية من البحث، يمكننا القول، منذ الآن: نعم. إنهم يعترفون له بهذا الوجود. فمن الطبيعي - إذن - أن يكون موضوعاً للمعرفة عندهم. وكلامهم السابق بشأن معرفة الله صريح بذلك. فقد رأيناهم يفترضون في هذا الكلام بين طلب معرفة الله، وطلب معرفة «الأشياء الجزئية المحسوسة» و«سائر الموجودات الكليات» التي توجد جزئياتها في هذه الأشياء نفسها، وهي كلها تعني العالم الخارجي. ثم رأيناهم يحددون المقولات التي عليها تبني معرفة هذه الأشياء وكلياتها. وليس من معنى - بالطبع - لهذا التفريق، ولا لوضع المقولات في أساس هذه المعرفة لو لم يكن العالم الخارجي هذا معترضاً به كونه موضوعاً لها، وإنما بقيت دون موضوع. على أن معظم المسائل التي تعالجها في نظرية المعرفة هنا إنما يختص بالعالم الخارجي نفسه، كموضوع لها. مضافاً إلى أن الأقسام الأكثر والأهم في موسوعة «الإخوان» هي الباحثة في مسائل العالم المادي. فالمسألة - إذن - مفروغ منها على وجهها الإيجابي.

\* \* \*

(1) كل ما اقتبسناه ولخصناه هنا مأخوذ من نص واحد في الرسالة الأولى حول الآراء والبيانات، الرسائل، ج 4، ص 48 - 49.

أما مصادر المعرفة التي يعتمدها «الإخوان»، فإن الأساس فيها هو ما يخضع لتيار النزعة العقلانية في الغالب. فإنهم حتى في مجال ما يسمونه بـ«العلوم الإلهية» لا يبتعدون عن هذا الأساس. بل لا نجد هذا الأساس غائباً حتى حين يجري الكلام عندهم على الأمور المتصلة بمعرفة «ما فوق الطبيعة». فإن المعرفة العقلية القائمة على الاستدلالات والبراهين، هي الأصل في ما يصلون إليه من تصورات عن عالم المجردات خارج العالم الجسماني، وعن العلاقات الحركية بين هذين العالمين. غير أن هذا الأصل لا يبقى وحده دائماً مصدراً لمعرفة «العالم الروحاني». فإن التحفظ والحذر اللذين يسيطران، في معظم «الرسائل»، على تفكير «الجماعة» يدفعانهم أحياناً إلى إضفاء ستار غيبي على استنتاجاتهم ذات النزعة العقلانية والمادية. ومن هنا يشتد الالتباس في نصوصهم لدى الباحثين، فيجد المثاليون منهم في هذا الالتباس مجالاً لطمس تلك النزعة، أو لعدم رؤيتها كامنة وراء ذلك ستار الغمبي الذي يكون حيناً كثيفاً وحياناً شفافاً يكشف ما وراءه<sup>(١)</sup>.

في الفقرة السابقة لحظنا موقفهم من العقل، بقراءة نص صريح لهم يقول باعتبار العقل رئيساً لجماعتهم واعتماده الحكم بينهم. وهم يطبقون مضامون هذا النص في معظم ما يعالجونه من مسائل المعرفة أو مسائل العالم، رغم كل أشكال التحفظ والحذر، أو التمويه والتقية، أو ما سميته قبلاً بـ«التكتيك». وقد أشرنا، في الفقرة السابقة نفسها، إلى أحد هذه الأشكال

(1) من الحق أن نذكر هنا الباحث العربي المعاصر جبور عبد النور (لبنان). إذ تغلب على هذا الالتباس في نصوص «الإخوان» ونفذ إلى نزعتهم الحقيقة خلال كلامهم على تأثير الكواكب والأفلاك في العالم المادي، فقال إنه «لا يفوتهم أحياناً القول، على سبيل التمويه والتقية، إن الله هو الذي قدر مصير الكلبات والجزئيات، في حين أن رأيهم الحقيقي جلي يستشفه كل قارئ» في أغلب الرسائل. فهم يعتقدون أن الكواكب هي السبب المباشر في التكون الطبيعي وظهور المادة والصورة وتشكلهما بالهيئات الجمادية والنباتية والحيوانية والإنسانية، وظهور الفردية في الأنواع» (د. جبور عبد النور، إخوان الصفاء، دار المعارف بمصر 1954، ص 28).

في قولهم «إن العقلاة الآخيار إذا انصاف إلى عقولهم قوة واضح الشريعة، فليس يحتاجون إلى رئيس يرئسهم . . .» إذ وجدنا في إضافة « واضح الشريعة» إلى العقل نوعاً من التمويه، إذا كانوا يقصدون به النبي. ولكننا نرجح أن يكونوا هم أنفسهم المقصودين بـ « واضح الشريعة»، لا النبي<sup>(1)</sup>، وقد جعلوا الصفة مبهمة هكذا محافظة منهم على خطة التمويه نفسها. وقد يكون من أشكال هذا التمويه أيضاً ذكر «الوحى» في مجال طلب معرفة الله. إذ قالوا «إن الوحي لا يزال يتزل من السماء إلى الأنبياء والمصطفين من الأولياء . . . ويعرف الله سبحانه حق المعرفة»<sup>(2)</sup>. فماذا يعنون بـ «الوحى» في هذا الكلام؟ صيغة الكلام، بظاهرها، تشير إلى الوحي بمفهومه الإسلامي (يتزل من السماء على الأنبياء). ولكنهم أضافوا «الأولياء» هنا. والمفهوم الإسلامي يخص الأنبياء بالوحى دون غيرهم من البشر. حتى الشيعة لا يقولون بأن «الإمام» يتزل إليه الوحي<sup>(3)</sup>. ذلك، إذن، يدل أن «الوحى» في كلامهم يعني مفهوماً آخر لا يحمل معناه الغبيي المعروف. يدل على ذلك أنهم حين يعالجون مغزى «بعث الرسل والأنبياء» يقولون إن الأنبياء «وإن كانوا بشراً، فهم أحيا ناطقون مميزون علماء مشاكلون للملائكة بنفوسهم الزكية، يعرفون الله حق معرفته . . .»<sup>(4)</sup>. هذا كل ما يتميز به الأنبياء في هذا الكلام. إنها مزايا بشرية يمكن أن يشاركون إياها ناس آخرون. أما صفتان: الحياة، والنطق – إذا كان القصد معناهما الظاهر، ولا «باطن» لهما – فإنهما من صفات كل بشرى دون استثناء. وأما صفة «العلم»، فهي مما يتساوى بها الأنبياء مع كل إنسان عالم، حتى على افتراض أن للعلم هنا معنى «باطانياً». فإن «الإخوان» أنفسهم من هؤلاء العلماء «الباطنيين».. وكذلك مشابهة الملائكة «بنفوسهم الزكية». فإن «الأولياء» كالأنبياء فيرأى

(1) انظر الهاشم رقم 1 و 2 ص 303.

(2) الرسالة الجامعية، ج 1، ص 302.

(3) نقصد هنا غير الغلاة من الشيعة، بل الإمامية منهم، لا سيما الجعفرية أي الاثنا عشرية.

(4) الرسالة الأولى في الآراء والديانات، الرسائل، ج 4، ص 20.

«الإخوان» كما لحظنا في نصهم السابق من حيث نزول الوحي إليهم، فلماذا لا يكونون مثلهم إذن «بنفسهم الرزكية»؟ وأما معرفة الله «حق المعرفة»، فإن «الإخوان» كلاماً آخر يكشف أن هناك ناساً غير الأنبياء يتوصلون إلى هذه المعرفة بوصفها «حق المعرفة» كذلك، وهم «أولياء الله». وهؤلاء لا يحتاجون إلى الأنبياء يتوصلون بهم إلى الله<sup>(1)</sup>. فما مصدر هذه المعرفة التي يستغنى بها «أولياء الله» عن الأنبياء؟ فإن كان هو «الوحي» فقد ظهر أن معنى الوحي، عند «الإخوان»، لا يشبه معناه الديني الغيبي، وظهر أن حتى «وحي» الأنبياء ليس هو التلقى اللدني الخارق لقوانين المدارك البشرية. فهل هو، إذن، «العرفان» الصوفي؟ إننا نستبعد هذا عن مؤلفي «الرسائل» ذات الموضوعات الموسوعية والاتجاه العقلاني الغالب. فلا بد أن يكون مصدر هذه المعرفة أكثر واقعية وأقرب إلى طابع تفكيرهم الموسوعي ونزعتهم العقلانية. وهم لا يتركونا في هذا التردد وهذه الحيرة. ففي الرسالة نفسها<sup>(2)</sup>، يكشفون عن طريقهم في معرفة الله بكثير من الواضح. فهم هنا يضعون مرحلتين لهذه المعرفة: مرحلة البداهة العقلية القائمة في «جلبة النفوس»<sup>(3)</sup>، وهذه تستدعي المرحلة الثانية، وهي مرحلة «أحكام جميع العلوم والمعارف الإلهية والطبيعية والرياضية والعقلية والحسية. حتى إذا أحكمت هذه العلوم والمعارف عرفته (أي النفوس) عند ذلك حق المعرفة...». وهذا هو الطريق، إذن، إلى معرفة الله: العقل ببداهته

(1) المصدر السابق. وهذا الكلام جاء في معرض تصنيفهم الناس إلى: من «يتقرب إلى الله بأنبيائه ورسله وبأنتمهم وأوصيائهم...»، ومن «يعرف الله حق معرفته، فلا يتوصل إليه بأحد غيره». وهذه مرتبة أهل المعارف الذين هم أولياء الله». فهؤلاء «أولياء الله» إذن لا يجعلون الأنبياء وسبلتهم إلى الله، بل هم يصلون إليه مباشرة من غير وساطة الأنبياء. ولكن لا يصلون بطريق «المشاهدة» أو «الكشف» الصوفي، بل بطريق المعرفة غير «العرفانية».

(2) المصدر نفسه، ص 50.

(3) الجبلة (فتح الجيم وكسرها)، أو (بكسر الجيم مع تشديد اللام بفتح) الطبيعة. جبلة النفوس: طبيعتها وفطرتها.

الأولية، ثم العلم. والعلم هنا بمفهومه الواقعي حتى الصادر منه عن المعرفة الحسية. فليس في الأمر «وحي» ولا «كشف» صوفي، ولا إشرافي..

\* \* \*

إذا كانت معرفة الله و«العالم الروحاني» بأسره، تستند إلى العقل والمعارف العقلية والعلمية، كما اتضح في ما سبق، فبالأولى أن تستند معرفة «العالم الجسماني» إلى هذه الوسائل نفسها. بل نرى هنا عملية التفكير بكاملها تنكشف، في نصوص «الإخوان»، عن ميل مادي عندهم ينطلق من نظرة تطبيقية مقاربة للواقع. إن نظرتهم هذه – كما سترتها بوضوح – تخرجهم من دائرة العقليين التجريديين الصرف، ومن دائرة الحسينين المتطرفين معاً، أو هي – بتعبير فلسفة القرون الوسطى الأوروبية – تضعهم خارج كل من «الاسميين» و«الواقعيين»، وتقر لهم إلى موقع المفكرين العلميين في فهم نظرية المعرفة على أساس فهم العلاقات الداخلية بين وظائف كل من الأجهزة العضوية للإحساس وللتفكير، وترتبطها بعضها مع بعض في نشاطها لإنتاج المعرفة. إذا أمكننا أن ثبتت هذا الادعاء بنصوص من رسائلهم، تكون قد وجدها دليلاً ملماً على مدى التقدم الذي أحرزه عصر «إخوان الصفاء» في مجال فهم عملية التفكير من جهة، وفي مجال ربط النظر الفلسفى بنتائج تطور العلوم التطبيقية نسبياً من جهة ثانية. وقد حصل هذا التطور النسبي بفعل التأثير المتبادل بين هذه العلوم وتطور الإنتاج في المدينة، وانعكس ذلك – أي التأثير المتبادل – عند «الإخوان» بشكل بارز في حرصهم على ذكر الصنائع مقتربة غالباً بذكر العلوم الطبيعية<sup>(1)</sup>، واعتبار أن «علم الصنائع أجمع داخل في الطبيعيات»<sup>(2)</sup>، حتى لحظ «دي بور» هذا التلازم عندهم بين الصنائع والعلوم، فاستنتج – بحق – أنهم

(1) نجد ذلك في الرسالة الرابعة من قسم العلوم الناموسية والشرعية، الرسائل، ج 4، ص 107.

(2) الرسالة السابعة في الصنائع (القسم الرياضي)، ج 1، ص 207.

يقسمون ميدان النشاط العقلي إلى: العلوم والصناعات<sup>(1)</sup> دون أن يستطيع الكشف عن الأساس الواقعي المتعكس في هذا التقسيم.

«إخوان الصفاء» عند تفسيرهم عملية التفكير، يضعون في البدء قاعدة انطلاق الإنسان إلى المعرفة. وهي ذات أركان ثلاثة متربطة من الأدنى إلى الأعلى: أولها الحواس الخمس، وهذه لكونها مشتركة بين الإنسان والحيوان تمثل أدنى مراحل المعرفة عند الإنسان، وهي الوسيلة الوحيدة للمعرفة عند الأطفال. ثم العقل. وهو، لكونه خاصة إنسانية مميزة للإنسان من الحيوان، يمثل مرحلة معرفية أعلى من السابقة تبدأ من بلوغ الإنسان مرحلة الإدراك بعد الطفولة. والعقل هنا معناه الإدراك العام للمبادئ العقلية الأولية، أي بديهيات الأمور، أو المسماة في الفلسفة القديمة بـ«المبادئ الأولى» كإدراك أن النقيضين لا يجتمعان. لهذا هم يعتبرون هذا الإدراك أدلة للمعرفة مشتركة بين الناس البالغين جميعاً، لأن العقل، بهذا المعنى العام، غير موصل وحده إلى العلم، فلا بد إذن من مرحلة أعلى منه للوصول إلى العلم. وهذه هي مرحلة الركن الثالث: البرهان<sup>(2)</sup>. فالمعرفة العلمية – بناء على ذلك – تحتاج إلى الأركان الثلاثة معاً وفق ترتيبها السابق: الحسن والعقل والبرهان. لهم – أي «إخوان» – يرون أن البرهان لكي تكتمل به المعرفة العلمية لا بد أن يتأسس على النظر في الرياضيات والهندسة والمنطق<sup>(3)</sup>. هذه هي الوسائل لتحصيل المعرفة بمختلف مراتبها.

(1) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 127.

(2) هذا التقسيم المتراتب لطريق الإنسان إلى المعرفة يقترب من تقسيم هيغل لعملية معرفة الحقيقة على ثلاث درجات: درجة وضوح الأمر على نحو بدائي بطريق الحواس، ثم درجة صحة معرفة الشيء أو الأمر، كمعرفة أن  $2 \times 2 = 4$ ، وهذه المعرفة أعلى من الأولى، ثم بالدرجة التي تكشف فيها المعرفة قانوناً من القوانين العامة للطبيعة أو المجتمع، كقانون الجاذبية مثلاً. إن هذا يعني أن «إخوان الصفاء»، أو أن العلم والفلسفة معاً في عصرهم، كان لديهم تصوّر قريب من الحقيقة التي تقول بها اليوم من أن الإنسان يكشف الحقيقة تدريجياً: من الوضع البدائي البسيط، إلى المعرفة المركبة المعقّدة التي ثبت صحتها، فللي الحقيقة الموضوعية ذاتها التي تكشف للإنسان بشكل قانون.

(3) الوسائل، ج 2، ص 334 – 335.

لكن، هل لا بد من علاقة متصلة بين هذه الوسائل تجري بمقتضاها عملية التفكير، أم يفرد كل منها بعملية مستقلة عن الأخرى؟ الإجابة عن هذا السؤال هي التي تحدد الاتجاه الحقيقى والمقومات الجوهرية لنظرية المعرفة في فلسفة «إخوان الصفاء». أما هذه الإجابة فنجدتها، بتفاصيلها الوافية، في مجمل كلامهم على قوى النفس والأعمال الصادرة عن هذه القوى لتدبير شؤون الجسم وأجهزته الفسيولوجية والمعرفية. فإذا قرأنا نصوصهم الكثيرة في هذا المجال، أمكن أن نخرج بصورة متكاملة نرى فيها قوى النفس منقسمة إلى مجموعات تختلف وظائف كل منها عن الأخرى، ولكنها جمیعاً تشكل وحدة يكمل بعضها بعضاً، ويتصل عمل كل منها بعمل الأخرى، بحيث تترابط وتتشابك على نحو ما يكون عليه مجتمع حسن التنظيم يتقاسم أعضاؤه مهام العمل بتناسق. والنفس بمنزلة الملك في هذا المجتمع، وسائر قوى النفس بمنزلة الأعضاء المرتبة كترتيب فئات المجتمع حسب تصور «الإخوان»<sup>(1)</sup>. هذه القوى المتعددة للنفس تنقسم ثلاثة مجموعات: الأولى، القوى الطبيعية. وهي القوى: النباتية، والحيوانية، والناطقة (الإنسانية). ولكل من هذه الثلاث الأخيرة قوى متعددة يسردونها على أساس وظائفها العضوية في أجسام النبات والحيوان والإنسان<sup>(2)</sup>. المجموعة الثانية، القوى الحساسة. وهذه تشمل الحواس الخمس: السامعة، والباقرنة، والشامة، والذائقة، واللامسة. وهنا أيضاً وصف يحدد الوظيفة العضوية لكل حاسة. ونجد في هذا الوصف وذاك دلالة على المستوى المتقدم الذي كان قد بلغه علم الأحياء في المرحلة العربية من تاريخ علوم الطبيعة بجملتها، ودلالة على مدى ارتباط هذا المستوى العلمي بتطور التجربة والممارسة العملية خلال إنتاج الحاجات الاجتماعية. المجموعة الثالثة، القوى المسمة عند

(1) أيضاً، ج 2، ص 203؛ وج 3، ص 64 – 65؛ والرسالة الجامعية، ج 1، ص 595.

(2) أنظر الرسالة الأولى من قسم النسخيات العقليات، الرسائل، ج 3، ص 195 – 196؛ وج 2، ص 325 – 326.

«الإخوان» بـ «القوى الروحانية» (يقصدون بها القوى المفكرة). وهي خمس: المتخيلة، والمفكرة، والحافظة، والناطقة، والصانعة<sup>(1)</sup>.

قراءة التفاصيل الكاملة، لتحليل كل من هذه القوى منفردة، بمجموعاتها الثلاث، وتحليل علاقاتها بعضها مع بعض ضمن كل مجموعة بنفسها أو علاقات كل مجموعة بالأخرى، نقول: إن قراءة هذه التفاصيل في نصوصها الأصلية في «الرسائل»، تضع أمامنا بعض الاستنتاجات البالغة الأهمية في نظرنا:

1 - إدراك «الجماعة» حقيقة الترابط المادي العضوي بين كل من عملية الحياة وعملية الإحساس وعملية التفكير. إننا نجد نموذجاً للتعبير عن هذا الإدراك في مثل قولهم: «... النفس واحدة بالذات، وإنما تقع عليها هذه الأسماء (النباتية، الحيوانية، الناطقة) بحسب ما يظهر منها من الأفعال. وذلك: إذا فعلت في الجسم الغذاء والنمو فتسمى النفس النامية، وإذا فعلت في الجسم الحس والحركة والنقلة (حركة، الانتقال في المكان = الحركة المكانية) فتسمى النفس الحيوانية، وإذا فعلت الفكر والتمييز فتسمى الناطقة...»<sup>(2)</sup>.

2 - إن إدراك الترابط العضوي بين العمليات الثلاث لدى «إخوان الصفاء»، كما لدى غيرهم من فلاسفة العرب الإسلاميين في عصرهم، أمر تancock به نصوصهم جمياً، أي أن هذا الإدراك، هو من الظاهرات المعرفية للعصر بكامله. ولكن، ينبغي الفصل بين هذا الموقف الفلسفـي المادي هنا والموقف الفلسفـي المثالي في مسألة النفس، حيث يفترض «الإخوان» ثانية النفس والجسد. فالإنسان - حسب فرضيـتهم المثالية - «جملة مجموعة من جسد جسماني ونفس روحانية، وهما جوهران متبـيانان في الصفـات، متضـادان في الأحوال، ومشـتركان في الأعمـال العارضة والصفـات

(1) نجد وصفاً وافياً لوظائف قوى كل من المجموعات الثلاث: الطبيعية، والحسية، و«الروحانية» (الفكرية) في الرسالة الجامعـة، ج 1، ص 594 - 602.

(2) الرسائل، ج 2، ص 325 - 326.

الزائلة»<sup>(1)</sup>. إن مصدر هذا التناقض بين الموقفين في المسألة الواحدة، هو أن التقدم العلمي الذي بلغه عصر «الإخوان» في مجال علم الأحياء، لم يستطعوا استخدامه في تأسيس التعميمات النظرية المتعلقة بمسائل الحياة والنفس على ما توصلوا إليه من نتائج مهمة في البحوث الطبيعية والفيزيولوجية والمواد العضوية. ولذا عجزوا عن استشراف الحل العلمي لمشكلة النفس وعلاقتها بالجسد، فظلوا في أسر الثنائية المثالية، رغم كل ما أحرزوه من نجاح كبير في تلك البحوث بالنسبة لممكنتات العصر.

3 – الاستنتاج الثالث، إن وصفهم عملية التفكير، بمختلف مراحلها وأجهزتها، يكشف، خلال النصوص نفسها، عن توصلهم إلى رؤية الأساس المادي لهذه العملية، بل رؤية حركتها الداخلية مرتبطة بأجهزة الحياة والإحساس العضوية في الجسم، رغم كون هذه الرؤية ظلت قاصرة عن جعل الأساس المادي لهذا منطلقاً إلى رفض فكرة «روحانية» النفس البشرية. وليس ينفي استنتاجنا المذكور ما يedo من تسميتهم قوى التفكير بـ«القوى الروحانية». فإن هذه التسمية لا تخدعنا عن مضمونها الحقيقي الذي تستخلصه من تحليلهم لهذه القوى، فإن وصف قوى التفكير بـ«الروحانية» هنا إنما هو اصطلاح عصرهم للتعبير بما نصطلح عليه في عصرنا بـ«التجريد العقلي»، أي تجريد صور المحسوسات من علاقاتها المادية الحسية لتحول إلى صور فكرية تخضع لقوانين عملية التفكير ذات الاستقلال النسبي عن الواقع. إن لدينا اقتناعاً بأن ذلك هو المضمون الحقيقي الذي قصدوه من تسمية قوى التفكير بـ«القوى الروحانية». وإن اقتناعنا هذا له أساسه شبه الصريح – إن لم نقل: الصريح – في تحليلهم المشار إليه. فلنتظر كيف هم يفسرون هذه التسمية، ثم كيف يحللون عملية التفكير:

يضعون أولاً الفرق بين «القوى الروحانية» للنفس البشرية وقوى الإحساس. وهو أن الأولى تدرك «المعلومات إدراكاً روحانياً من غير هيولها (مادتها)»، وأما الثانية «فلا تدرك محسوساتها إلا في الهيولي». ثم

(1) الرسالة السابعة من القسم الرياضي، الرسائل، ج 1، ص 195.

يحللون عملية التفكير بأن «القوة المتخيلة إذا تناولت رسوم المحسوسات كلها وقبلتها في ذاتها (... ) فإن من شأنها أن تناولها كلها إلى القوة المفكرة من ساعتها، فإذا غابت المحسوسات عن مشاهدة الحواس لها بقيت تلك الرسوم مصورة صورة روحانية في ذاتها... » وهكذا تتناول كل قوة الصور من سابقتها حتى تحول صور المحسوسات، بعد نهاية مراحل العملية كلها، إلى أفكار مكتوبة<sup>(1)</sup>.

لننظر في قولهم عن إدراك قوى التفكير أنه إدراك لرسوم المعلومات من غير هيولاها، وأن المتخيلة تتناول رسوم المحسوسات كلها وتقبلها في ذاتها، وأنه «إذا غابت المحسوسات عن مشاهدة الحواس لها، بقيت تلك الرسوم مصورة صورة روحانية في ذاتها». إن مضمون ذلك كله هو نفسه معنى التجريد الذهني في مصطلحنا المعاصر. فإذا نحن نزعننا عن هذا الكلام كلمات «الروحانية»، وجدنا فيه تفسيراً صحيحاً لعملية التجريد الذهني التي هي حلقة الاتصال بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، أو هي نفسها عملية تحول المعرفة من الحسية إلى العقلية، وهي المفتاح لفهم العلاقة الواقعية بين الكلي والجزئي، أو بين العام والخاص. ولقد ألوشك «الإخوان» أن يق卜وا، هنا، على مفتاح الحل للمشكلة، لكنهم عجزوا عن الإفلات من أسر افتراضهم الانفصال بين النفس والجسد، فبقيت المشكلة مغلقة دونهم، وظلت فكرة «روحانية» النفس مسيطرة على تفكيرهم. من هنا جاء وصفهم قوى التفكير بـ«الروحانية»، إذ أوهمهم ذلك الافتراض النظري المسيطر أن عملية التجريد الذهني التي تقدموا خطورة مهمة نحو فهمها فهماً سليماً، هي أن تحصل المعلومات (أي صور المحسوسات) في النفس، كـ«جوهر روحياني»، بعد تجردها من علاقات «الهيولي» (المادة)، وبذلك تصبح «روحانية». إن عجزهم عن القبض فعلأً على مفتاح المشكلة، وقد أصبح بأيديهم، قد وضعهم على المفترق بين الاتجاهين الأساسيين للفلسفة: المادي، والمثالي. فكانت لهم قدم في هذا الاتجاه وأخرى في الاتجاه

(1) الرسالة العاشرة من الجسمانيات الطبيعيات، الرسائل، ج 2، ص 349 - 351.

الآخر. وهذه هي مشكلة الفلسفة العربية كلها، من مرحلتها الأولى مع الكندي حتى مرحلتها العليا مع ابن رشد، مع تفاوت نسبي كبير بين مكان هذا وذاك من المشكلة. لكن، لا بد من العودة إلى القول بأن الغلاف «الروحاني» لتحليل «الإخوان» عملية التفكير ينبغي أن لا يخدعنا عن المضمون الحقيقي البارز وراء هذا الغلاف بصورته التي كشفنا عنها في ما سبق.

4 - الاستنتاج الرابع، هو أن مراكز التفكير كما حددوها في نصوصهم الواقية، تؤكّد - أكثر فأكثر - رؤيتهم الأساس المادي لعملية التفكير بكاملها، وتكشف - أكثر فأكثر أيضاً - عمق التناقض الذي أوقعهم فيه ذلك العجز عن الاستفادة من تقدمهم، أو تقدم عصرهم العربي، في البحوث الطبيعية والفيزيولوجية، واستخدام ذلك في تأسيس التعميمات النظرية على النتائج العملية الملمسة لهذه البحوث.

إن الأمر الأهم، هنا، كونهم تنبهوا إلى أن مراكز التفكير ومراكز الإحساس متصلة بعضها ببعض اتصالاً عضوياً. فهم لذلك يبدأون شرح مركز القوة المتخلية من نقطة الالقاء مع مراكز الإحساس، وهي مقدم الدماغ<sup>(1)</sup> حيث ينتشر منه - حسب تعبيرهم - «عصبات لطيفة لينة تتصل بأصول الحواس، وتتفرق هناك، وتنسج في أجزاء جرم الدماغ كنسج العنكبوت.. فإذا باشرت كيفية المحسوسات من أجزاء الحواس، وتغير مزاج الحواس عندها، وغيّرتها عن كيافياتها، وصل ذلك التغيير في تلك الأعصاب التي في مقدم الدماغ، والتي منشؤها من هناك كلها، فتجتماع آثار المحسوسات كلها عند القوة المتخلية...»<sup>(2)</sup> لترسلها إلى القوة المفكرة التي « مجرّها وسط الدماغ. وهي (أي المفكرة) تميز المحسوسات بعضها

(1) هذا التصور لدى «الإخوان»، كما هو لدى الفلاسفة والعلماء العرب الآخرين في عصرهم، هو من التصورات التي اكتشف العلم الحديث صحة بعضها، مثل اكتشاف أن في رأس الإنسان ما يسمى بالمادة الرمادية للدماغ، أو قشرة الدماغ التي تعتبر الآن أهم الأدوات العصبية للمعرفة.

(2) الرسائل، ج 2، ص 347

من بعض، وتميز الحق من الباطل، والصواب من الخطأ، والنافع من الضار، ثم تؤدي ذلك إلى القوة الحافظة». والحافظة هذه «مجراها مؤخر الدماغ. وهي تحفظ المعلومات إلى وقت الحاجة والتذكرة». ثم يأتي مباشرة دور الناطقة، التي «مجراها في الحلقوم إلى اللسان، وهي المعبرة عن النفس...». وتنتهي عملية التفكير بالقوة الصانعة، وهي التي «مجراها في اليدين والأصابع، وهي تظهر من حركة النفس، مثل الكتابة والصنائع أجمع»<sup>(1)</sup>.

إن تصور أدوات المعرفة كأدوات مادية على هذا الشكل من الصلة العضوية بين مراكز الإحساس ومرا köz التفكير، هو عدا كونه يشكل موقفاً مادياً في مسألة المعرفة، يشكل موقفاً آخر يرفض فكرة استقلال التفكير استقلالاً مطلقاً عن الواقع الحسي، أي يرفض كون التفكير تاماً ذاتياً، أو كونه «كشفاً» صوفياً أو إشراقياً أو إلهاماً غبياً يأتي من خارجوعي الإنسان. إن هذا الموقف الأخير لا تستتجهه استنتاجاً وحسب، بل نجد في نصوص «الإخوان» ما يكاد يكون تصريحاً به. نذكر من ذلك مثالين: أولهما، أن الصنائع في نظرهم هي من الأفعال المشتركة بين القوة المفكرة والقدرة الصانعة. أي أن عمل البد وعمل الفكر يلتقيان في قوة فكرية مشتركة. وهذا صریح الدلالة على العلاقة المتباينة بين النشاط الفكري والنشاط العملي الاجتماعي. وفي الموضوع ذاته يجعلون القوة المفكرة مرجعًا لكل ما يسمونه بـ«التفكير والرؤى، والتصور، والاعتبار، والتركيب، والتحليل، والجمع، والقياس، والفراسة»<sup>(2)</sup>، والزجر<sup>(3)</sup>، والتکهن، والخواطر، والإلهام، وقبول الوحي، وتخيل المنامات»، ثم هم يشرحون خاصة كلاً من هذه الوظائف التي تؤديها القوة المفكرة<sup>(4)</sup>. فإذا كانت هذه القوة (المفكرة) مرتبطة – كما

(1) راجع الرسائل، ج 3، ص 195؛ والرسالة الجامعية، ج 1، ص 603، ص 595.

(2) الفراسة (بكسر الفاء): استكشاف الباطن من النظر في الظاهر.

(3) الزجر: أن يثير أحدهم طائراً، فإن طار عن يمينه تفاءل، وإن طار عن شماله تشاءم، فيكون الزجر إذن نوعاً من التکهن بالحوادث.

(4) راجع الرسائل، ج 3، ص 240 – 241.

سبق – بما تؤديه إليها المتخيلة من رسوم المحسوسات، بعد مرورها بمقدم الدماغ، وإذا كانت مهمتها – أي المفكرة – أن تتحقق بهذه الرسوم نفسها لتميز منها ما هو حق وما هو باطل، وإذا كان عملها هذا منوطاً بنشاط وسط الدماغ – كان معنى ذلك كله أن كل ما يصدر عن القوة المفكرة إنما هو من نتاج تلك الصلة العضوية بين القوى «الروحانية» (قوى التفكير) وقوى الحواس الخمس، أي من نتاج العلاقة بين الفكر والواقع الخارجي.

أما المثال الثاني، فهو ما أوضحوه عن علم النجوم في القسم الرياضي من الرسائل، إذ نفوا ما يظنه «كثير من الناس» من «أن علم النجوم هو ادعاء الغيب». والأمر الذي يلفت النظر هنا، بصورة خاصة، هو تعليهم هذا النفي. فهم يقولون في تعليمه: «... لأن علم الغيب هو أن يعلم ما يكون بلا استدلال، ولا علل، ولا سبب من الأسباب. وهذا لا يعلمه أحد منخلق كذلك، لا منتجم، ولا كاهن، ولانبي من الأنبياء، ولا ملاك من الملائكة، إلا الله...». ثم يوضحون أن معلومات الإنسان ثلاثة أنواع: إما معلومات عن الماضي، أو الحاضر، أو المستقبل. وأن طرق الإنسان إلى هذه الأنواع الثلاثة من المعلومات، هي طرق ثلات أيضاً: السمع بالنسبة لما مضى، والإحساس لما هو حاضر، والاستدلال على ما سيكون في المستقبل<sup>(1)</sup>. هذا الكلام يرفض علم الغيب لأنه لا يقوم على استدلال أو علل. أي أنه يرفض كل علم لا يقوم على البرهان، أو الرابطة العلية في تحصيل المعرفة. إن هذا الارتباط النظري بفكرة الاستدلال أو

(1) وانظر الرسائل، ج 1، ص 105. ولكن «الإخوان» في هذا المكان يستثنون «الخواطر والوحى والإلهام» من ضرورة الاستدلال فيها، ويقولون إن العلم الحاصل بها لا يحصل بالاكتساب، بل موهبة من الله، في حين هم جعلوا الخواطر والوحى والإلهام، خلال النص السابق، خاضعة لنشاط القوة المفكرة التي تحصل لها المعلومات اكتساباً من العالم المحسوس، لا موهبة من الله. فهل هذا التناقض مقصود في الجزء الأول من الرسائل؟ من باب التمويه والتقية (التكتيك)، أو هو من أشكال التناقضات التي لا بد أن يقع فيها كل مفكر يضع قدمأً في أرض المثالية الفلسفية، وقدماً أخرى في أرض المادية الفلسفية، عن وعي كان ذلك أو بغير وعي؟ ..

بنكهة العلاقة السببية كأساسين ضروريين للمعرفة، هو أيضاً من ظاهرات العصر الذي أنتج هؤلاء الموسعين.

ولكن، ما منهج «إخوان الصفا» في الاستدلال: هل هو المنهج الأرسطي المبني على القياس المنطقي، أي استنتاج المعرفة من آلية التركيب الشكلي للمقدمات، أم هو المنهج الاستقرائي المبني على استخلاص المعرفة من حركة الواقع نفسه؟

إن ما وصلنا إليه حتى الآن في هذا البحث يسمح لنا بالقول إن منهجهم استقرائي يتجاوز المنهج الأرسطي. ذلك بأن ما عرفناه من ارتباط المعرفة العقلية عندهم بالمعرفة الحسية، ومن نظرتهم إلى التغيرات الكمية كمؤثرة في التغيرات الكيفية، ومن ربطهم بين النشاط الفكري والنشاط العملي، قد وضعهم بعيداً عن الطريقة الأرسطية القائمة على النظر إلى الكيفيات كأوضاع سكونية ثابتة لا تتأثر بحركة التغيير في الكميات. ومما له دلاته هنا أنهم أضافوا إلى المقومات الخمسة التقليدية للحد أو التعريف، كما جاءت في منطق القدماء، مقوماً سادساً سموه «الشخص»، فصارت ستة، وهي: الجنس، والنوع، والشخص، والفصل، والعرض الخاص، والعرض العام<sup>(1)</sup>. ويعني «الشخص»، في كلامهم، الأشياء المشخصة، أي الموجودات المحسوسة، أو الجزيئات التي منها تكون الأجناس والأنواع. إن هذه الإضافة ذات دلالة كما قلنا. ودلالتها هي نظرة هؤلاء الموسعين إلى التعريف مرتبطاً بحركة الوجود الواقعي، ومتحركاً بها، لا منحصراً في نطاق المفاهيم الثابتة. وهناك دلالة أخرى نضيفها إلى كل ما تقدم، هي ما أشرنا إليه سابقاً من أن طلب معرفة «سائر الأشياء الجزئية المحسوسة» إنما يقتضي الإجابة عن تسعة أسئلة، أو - كما عبر «الإخوان» - «يبحث عنه بتسعة مباحث، وهي: هل هو؟ وما هو؟ وكم هو؟ وأي هو؟ وأين هو؟ ومتى هو؟ ولم هو؟ ومن هو؟»<sup>(2)</sup>. إن وضع هذه الأسئلة في سبيل معرفة

(1) انظر المسائل، ج 1، ص 323.

(2) الرسالة الأولى من قسم الآراء والديانات، المسائل، ج 4، ص 48 - 49.

أشياء الوجود الخارجي، تحدد منهج «الإخوان» في البحث، وهو - كما نرى - منهج متحرك يتبع حركة الأشياء بمختلف جوانبها وحالاتها وظاهراتها. وقد رأى بعض الباحثين المحدثين في هذه الأسئلة ما سموه بـ«دستور البحث العلمي والفلسفـي»، واستدلوا به على الاتجاه العلمي الذي كان يسير عليه بعض العلماء العرب في بحوثهم<sup>(1)</sup>.

## هل العلم فطري عند الإنسان، أم اكتسابي؟

في ما تقدم من بحثنا نظرية المعرفة في فلسفة «إخوان الصفاء» ما يجب عن هذا السؤال بصورة جازمة. فكل معرفة عندهم اكتسابية تحصل باستخدام الحواس، والعقل، والبرهان. على أنهم أجابوا عن السؤال بأنفسهم إجابة مباشرة. إذ صرحو بأن العلم موجود بالقوة في النفس الإنسانية، وأنه لكي يصبح موجوداً بالفعل يحتاج إلى المعلم والمرشد. ووصفوا نفس العالم بأنها عالمـة بالفعل<sup>(2)</sup>، لأنـه اكتسبـ العلم اكتسابـاً حتى صار عالـماً. وأشاروا إلى هذا المعنى في مسألـة الجـدل بشـأن ذات اللهـ، محـذرين من الخـوض في هذا الجـدل مع الجـهل أو التـقليـد، متـسامـحين إـزاء الـذين «إـذا سـمعـوا مـثـل هـذه المسـائل تـطـلتـ هـم نـفـوسـهـم إـلـى أـجـوبـتها وـرـغـبتـ فـي مـعـرـفـة مـعـانـيهـ». لقد تـسامـحوا مع هـذه الطـائـفة من النـاسـ، نـظـراً إـلـى أـنـهـم «قـوم نـفـوسـهـم سـلـيمـة بـعـدـ، لم تـتـعـوـجـ بـالـآـراء الفـاسـدـ، وـلـم تـسـتـغـرـقـ بـعـدـ فـي نـومـ الجـهـالـةـ، فـيـحـاجـ المـذـكـرـ إـلـى أـنـ يـسـلـكـ بـهـم طـرـيقـ التـعـلـيم إـلـى التـدـرـيجـ...»<sup>(3)</sup>. فالـمـعـرـفـةـ - إـذـنـ - لا تـولـدـ مـعـ الإـنـسـانـ، وإنـما يـولـدـ مـعـهـ الـاستـعـدـادـ لـتـحـصـيلـ المـعـرـفـةـ. وهذا هو معـنى وجودـ الـعـلـمـ بـالـقـوـةـ فـيـ النـفـسـ الإـنـسـانـيـةـ. ويـدلـ عـلـىـ ذـلـكـ أـيـضـاًـ أـنـهـمـ قـسـمـواـ النـاسـ إـلـىـ ثـلـاثـةـ أـنـوـاعـ مـنـ حـيـثـ مـاـ يـصـلـحـ لـهـمـ مـنـ «عـلـمـ الدـيـنـ وـآـدـابـهـ»، عـلـىـ أـسـاسـ كـونـهـمـ - أـيـ النـاسـ - مـتـفـاـوتـيـ الـدـرـجـاتـ.

(1) انظر قدري حافظ طوقان، العلوم عند العرب، ص 84 - 85.

(2) انظر الرسائل، ج 1، ص 198، 211، 317.

(3) الرسائل، ج 4، ص 77.

في علومهم ومعارفهم. ثم لم يسدوا أمام ذوي الدرجة الدنيا منهم طريق الوصول إلى الدرجة العليا، فنراهم يقولون لمن يكون من هؤلاء: «فإن استوى أن تكون في أعلى المراتب وأعلى الدرجات، فلا ترض لنفسك بالدون، واجتهد في الطلب، فإن الذين هم فوقك قد كانوا وليسوا بالدلون، واجتهد في الطلب...»<sup>(١)</sup>. هذا يعني أن العلم والمعرفة ليسا فطرة في أحد من الناس، وليس امتيازاً لأحد دون أحد، أو لفئة أو طبقة دون غيرهما، وإنما هما متاحان لكل من يجتهد في كسبهما، والكل سواء من حيث قابلية التلقي والاكتساب.

## 8 - الوجود الموضوعي للعالم الخارجي

في بحثنا نظرية المعرفة لدى «إخوان الصفاء» بُرِزَ أمامنا هذا السؤال: هل يعترف «الإخوان» بموضوعية العالم الخارجي؟

إننا نعلق أهمية جوهرية على نوع الإجابة عن هذا السؤال، لا من أجل تحديد الاتجاه الفلسفـي عند «الجماعة» فحسب، بل كذلك من أجل تحديد نوع العلاقة بين تفكيرـهم الفلسفـي والفلسفـات القديمة، فإذا أجبـت فلسـفتـهم بالإيجـابـ كان ذلك دليـلاً جديـداً على صـحة مـوضـوعـتنا التي تـكرـر طـرـحـها في مـباحثـنا السـابـقة من الكـتابـ، وهـيـ أنـ الفلـسـفةـ العـرـبـيةـ المـمـتـثلـةـ بـالـتـيـارـ العـقـلـانـيـ، رغمـ تـأـثـرـهاـ بـالـأـفـلـاطـونـيـةـ وـالـأـفـلـاطـونـيـةـ الـمـحـدـثـةـ، ولاـ سـيـماـ نـظـرـيةـ الفـيـضـ منـ هـذـهـ الأـخـيـرـةـ، قدـ اـتـخـذـتـ لـنـفـسـهـاـ اـتـجـاهـاـ مـسـتـقـلـاـ فـيـ النـظـرـ إـلـىـ الـعـالـمـ الـمـادـيـ، وـتـغـلـبـتـ عـلـىـ الـاتـجـاهـ الـمـثـالـيـ الذـاتـيـ لـدـىـ كـلـ مـنـ هـاتـينـ الـفـلـسـفـيـنـ، بلـ اـسـتـخـدـمـتـهـمـ لـلـانـطـلـاقـ إـلـىـ مـوـاـقـفـ مـادـيـةـ تـعـارـضـ مـعـ مـوـاـقـفـ كـلـ مـنـهـمـ. وـبـذـلـكـ نـؤـكـدـ كـذـلـكـ صـحةـ مـوضـوعـتناـ الـأـخـرـىـ الـقـائـلـةـ بـنـفـيـ صـفـةـ «ـالـأـنـتـقـائـيـةـ»ـ عـنـ الـفـلـسـفـةـ الـعـرـبـيةـ –ـ إـلـاسـلـامـيـةـ. فـكـيفـ تـجـيـبـ فـلـسـفـةـ «ـالـإـخـوـانـ»ـ عـنـ السـؤـالـ؟ـ

(١) الرسالة الأولى في الآراء والبيانات، الرسائل، ج ٤، ص 48.

في البدء، نقرأ من جديد ما كتبوه بشأن معرفة الله. لقد فرقوا هناك - كما رأينا منذ قليل - بين طلب معرفة ذات الله من جهة، وطلب معرفة «الأشياء الجزئية المحسوسة» ومعرفة الكليات وسائر الكائنات من الجوادر والأعراض إلخ... من جهة ثانية. ثم ريطوا معرفة المحسوسات وغيرها من الأكون بالمقولات الإنتولوجية كلها، في حين حصرروا موضوع معرفة الله بهويته وصفاته. فهم، إذن، يقولون بموضوعين للمعرفة، كل منهما مستقل عن الآخر، ولا يصح قياس أحدهما على الآخر. إن الأشياء المحسوسة والكليات العقلية «والأكون من الأشخاص وأنواع وأجناس»، أي كل ما يخضع لمقولات الكم والكيف والمكان والزمان والوضع، وكل ما له ماهية متزرعة من وجوده - إن كل هذه ذات وجود منفصل عن وجود الله، وكلها تكون موضوعات للمعرفة تختلف عن موضوع المعرفة الإلهية. ذلك ما نفرقه ونفهمه من كلامهم. فماذا يعني هذا الكلام؟

أن نجعل أمراً من الأمور موضوعاً مستقلاً لمعرفتنا، معناه أننا نعترف لهذا الأمر بوجوده الموضوعي. فإذا كان العالم الخارجي (الأشياء الجزئية المحسوسة وما يتصل بها من جواهر وأعراض وصفات ومواصفات وما يحتويها من مكان وزمان، وما يشير إليها من أشخاص وأنواع وأجناس) هو هذا الموضوع للمعرفة، فهو إذن يتمتع بوجوده الموضوعي دون شك.

هذا أولاً. ولكنه لا يكفي، وقد لا يكون مقنعاً ما دام في رسائل «الإخوان» أشياء كثيرة من أفلاطون، وأشياء أساسية من أفلاطين، فضلاً عن القاعدة العددية الفيثاغورية في تفسير بعض مظاهر الوجود. فعلينا أن نبحث في هذه «الأشياء»: هل بقيت، في فلسفة «الإخوان»، محتفظة باتجاهها الفلسفية كما جاءت من مصادرها الأصلية، أم هي «تأقلمت» في مناخ «الرسائل» وعصرها ومجتمعها فتكيفت باتجاه آخر؟

لنبدأ بأفلاطون: إننا نجد بالفعل تأثيراً واضحاً بنظرية «المثل» الأفلاطونية في «الرسائل». فالعالم صدر عن الله على مراتب، وفي مراتب الصدور الأولى أربعة جواهر بسيطة، مرتبة من حيث تسلسل صدورها على النحو التالي: أولاً، العقل. ثانياً، النفس الكلية. ثالثاً، الهيولى الأولى. رابعاً،

الطبيعة ويصفونها بأنها «الصورة النفسانية المحتمة لعالم الأفلاك» لكونها قوة من قوى النفس الكلية، تعطي الأجرام الفلكية «صورها المستحقة لها، المرتبة في أماكنها اللائقة بها...».

يقول «الإخوان» إن لكل من هذه المراتب الأربع الأولى «نظيرًا» أو «مثيلًا» في «العالم السفلي»، أي العالم الخارجي (البادي)، ذلك لأن كل شيء مما دون الله وجد «زوجين اثنين، ليكون هو - أي الله - الواحد الفرد الصمد...»: فالعقل له «مثل» في هذا العالم (يقصدون بهذا «المثل»: العقل الإنساني). والنفس الكلية «لها مثل في العالم السفلي، ونظير، هو النفس الجزئية، المحيطة بجميع مواليد الأجسام الطبيعية» و«الهليولى الأولى»، وهي ذات أجرام الأفلاك، ونظيرها في العالم السفلي، الهليولى ذات الأمهات» (يقصدون بالأمهات: العناصر الأولى (الأربعة) للمادة). أما «الصورة النفسانية المحتمة لعالم الأفلاك» - أي الطبيعة، كمفهوم - فإن «نظيرها في العالم السالبي الصورة الإنسانية (الإنسان) التي هي كمال الأجسام الطبيعية والأشخاص الحسية»<sup>(1)</sup>.

ليس من شك في أن لهذه «المثال» أو «النظائر» أصلًا أفلاطونياً. ولكن، ليس من شك أيضًا في أنها لا تتطابق مع أصلها الأفلاطوني إلا تطابقًا شكلياً، لا جوهريًا، فإن هناك اختلافات أساسية بين نظرية «الإخوان» ونظرية أفلاطون: فمن جهة أولى، يعتبر أفلاطون «المثل» أسباباً متفرقة لأشياء الواقع الحسي. فكل «مثال» هو سبب مباشر لشيء. وهذا الشيء تابع لسببه وظل أو شبح له دون غيره. فالأسباب (أي المثل) متكررة

(1) كل ما ورد هنا بشأن «المثال» و«النظائر» مقتبس من «جامعة الجامعة» للرسائل: الفصل 6، ص 76. والملحوظ في العبارة الأخيرة عن: «الصورة الإنسانية التي هي كمال الأجسام الطبيعية والأشخاص الحسية» أنها ذات محتوى أرسطي الأصل، وبارتباط هذا المحتوى الأرسطي مع سياق الأفكار الواردة في كلام «الإخوان» هنا، يصبح كل ما هو أفلاطوني الأصل وما هو أرسطي الأصل متدمجاً في صيغة نظرية جديدة مستقلة عن أفلاطون وأرسطو كليهما، انسجاماً مع الاتجاه الفلسفى العام لموسوعية «الإخوان»: الاتجاه المتمايل الموضوعي بشكل جديد.

ومتوازية، ليس من علاقة بين الواحد منها والآخر. والتعبير عن ذلك باللغة الدينية أن «المثل» أرباب متعددة. وهذا ينافق أولًا فكرة «التوحيد» التي ينطلق منها «الإخوان». فالله عندهم هو «الواحد الفرد الصمد» وهو وحده المبدع لكل وجود وكل موجود. وهو ينافق، ثانياً، علاقة التسلسل بين مراتب الصدور عند «الإخوان» (العقل، فالنفس الكلية، فالهيوان الأولى، فالطبيعة) في حين أن ليس بين «المثل» الأفلاطونية بعضها مع بعض أي علاقة من أي نوع. ومن جهة ثانية، أن «المثال» الأفلاطوني وتابعه الحسي في عالم المادة، لا يتساوبان في صفة الوجود. فال الأول له وحده الوجود الحقيقي، والثاني محروم صفة الوجود الحقيقي. ولكن، عند «الإخوان»، يتساوى المثل مع مثله والنظير مع نظيره من ناحية الوجود. ثم أن التسمية بـ«المثل» و«النظير» هي بعد ذاتها تحمل دلالتها بنفسها على التساوي بينها. فإن كلمة «النظير» لا تكون إلا بين متساوين. والتساوي هنا يشمل صفة الوجود بالدرجة الأولى، أي أن كلاً من النظير ونظيره له وجوده الحقيقي، أي الموضوعي.

فإذا انتقلنا إلى النظر في العلاقة بين فلسفة «الإخوان» وفلسفة أفلوطين، أو الأفلاطونية المحدثة، رأينا هذه العلاقة موجودة بالفعل أيضاً. فإن فكرة الصدور عندهم لها أصلها الأفلوطيني دون شك. ولكن، هل بقي هذا الأصل محتفظاً بخصائصه الأفلوطينية؟ الجواب: لا... فقد تغيرت صورة الفيض الأفلوطينية من ..بيث الشكل، ومن حيث الجوهر معاً، في فلسفة «الإخوان» كما في سائر تجليات الفلسفة العربية - الإسلامية. أما من حيث الشكل، فإن مراتب الصدور مختلفة بمصطلحاتها وبسرارتها وبعددتها. وهذا أمر واضح معروف لا نرى حاجة هنا إلى الاستغراف في تفاصيله. وأما من حيث الجوهر، فإن أول ما ينبغي ذكره هو الفارق بين ما يؤدي إليه تعليم أفلوطين من إنكار العالم المادي كلياً، وبين ما رأينا في تعليم «إخوان الصفاء» من الاعتراف بالوجود الحقيقي الموضوعي لعالم المادة<sup>(1)</sup>. ثم

(1) قد يقال إن «إخوان الصفاء» ينظرون إلى العالم المادي نظرة ازدراء أيضاً. ولهذا نجد لديهم فكرة «تطهير» النفس من المطالب والشهوات الجسدية لكي تستحق

هناك فارق آخر بين كل من فلسفتي أفلاطون وأفلاطين وبين فلسفة «إخوان الصفاء». هذا الفارق يتجلّى في مسألة المعرفة الحسية. فالفلسفة الأولى تنكران هذه المعرفة، أو – بالأقل – هما لا تعرّفان بصحتها. في حين أن «الإخوان» يأخذون بالمعرفة الحسية كطريق إلى المعرفة العقلية، كما رأينا في بحث نظرية المعرفة.

أما علاقة «إخوان الصفاء» بالفيثاغورية، فلا بد من التعرض لها أيضًا في هذا السياق، لكي نبدد وهماً شائعاً في الدراسات الاستشرافية والعربيّة حتى أصبح من الأمور التي توخذ أخذ المسلمين. وهو الوهم الذي عبر عنه المستشرق الهولندي دي بور بقوله عن «إخوان الصفاء» إنهم «يعلّلون الأشياء وفقاً لنظام الأعداد»<sup>(١)</sup>. إن هذا الوهم الشائع يرتبط، في الأصل، برغبة بعض المستشرقين الغربيين في إرجاع مسألة العدد عند الموسوعيين العرب إلى الفلسفة الفيثاغورية وإيديولوجيتها الرجعية. ذلك أنه من المعروف تاريخياً عن فيثاغورس، صاحب نظرية العدد، كأصل أو ماهية أولى للوجود، أنه ظهر في تاريخ الفلسفة كمدافع عن إيديولوجية الأريستقراطية اليونانية بمواجهة الديمقراطية اليونانية داخل طبقة «أسياد» العبيد، وهو مؤسس الاتحاد الفيثاغوري لهذه الأريستقراطية. وكما قلنا سابقاً عن الإيديولوجية التي عبرت عنها فلسفة أفلاطين أنها تقضي بالانفصال عن العالم المادي، نقول هنا مثل ذلك عن الإيديولوجية التي عبرت عنها فلسفة فيثاغورس.

---

= الارتباط بعد الموت بالنفس الكليلة، حيث جنتها وسعادتها الخالدة (هكذا يفسرون الجنّة) غير أن ازدراء المادة على هذا النحو شيء آخر يختلف عن إنكار وجود العالم المادي. ومن المعروف أن الرواقيين كانوا أيضاً يزدرون العالم المادي، ولكن كانوا في الوقت نفسه يعترفون بوجوده الموضوعي.

(١) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 128. راجع أيضاً هنري كوريان، تاريخ الفلسفة الإسلامية (ترجمة نصیر مروة، حسن قبیسي)، ص 211. ومن الدراسات العربية راجع عبد الرحمن بدوي، دوحة الحضارة العربية، ص 14 حيث يذكر عناية «الإخوان» بأسرار الأعداد، وحنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ص 239، حيث يتكلمان على اعتمادهم العدد «وارجاع كل شيء إليه، وتفسير كل شيء به».

ذلك لأن المجتمع العبودي يقوم على الفصل الكامل المطلق الكامل بين طبقتيه «الأسياد» و«العبد» دون واسطة بينهما. ولذا تأسست فلسفة فيثاغورس على أن العدد هو أساس كل الموجودات، وأنه - كما يعبر أرسطو عن مبدأ فيثاغورس، مفارق<sup>(\*)</sup>، أي أنه قائم على انفراد<sup>(1)</sup> خارج الأشياء. ويقول أرسطو إن الواحد، عند الفيثاغوريين، يوجد بذاته، في حين يقول الرأي المعارض إن الواحد لا يوجد إلا في الأشياء، وأن وجوده خارج الأشياء ليس ممكناً<sup>(2)</sup>. وحين يناقش أرسطو مبدأ الفيثاغورية هذا يقول: كيف يمكن للنسب العددية - في العدد أو في المقدار - أن تكون كافية لتفسير التغيرات في الظواهر. فإذا كان يمكن أن تفسر التغيرات الكمية عن طريق العدد والمقدار، فليس من الممكن إطلاقاً تفسير التغيرات الكيفية عن هذا الطريق<sup>(3)</sup>. خلاصة المبدأ الفيثاغوري، إذن، أن جوهر العالم قائم في شيء مجرد مغرق في التجريد، هو العدد، وهذا يتضمن إنكار العالم المادي ووجوده الموضوعي.

فلنقارن الآن فكرة «إخوان الصفاء» عن العدد بالمبدأ الفيثاغوري هذا، لنرى وجه العلاقة بينهما بحدودها الحقيقة كما تبدو في نصوصهم الأصلية: أمامانا أحد هذه النصوص<sup>(4)</sup> يقول ما خلاصته إن كون العدد أربع مراتب (آحاد، عشرات، مئات، ألف) «هو أمر وضعى رتبته الحكماء باختيار منهم. وإنما فعلوا ذلك لتكون الأمور العددية مطابقة لمراتب الأمور الطبيعية». ويعمل «الإخوان» ذلك بأن أكثر الأمور الطبيعية مجموعلة مربعات (أربعاً، أربعاً) «مثل الطبائع الأربع (النحارة، البرودة، الرطوبة، واليبرة)، ومثل الأركان الأربع (النار، الهواء، الماء، التراب)، ومثل الأخلاط

(\*) اصطلاح فلاسفة العرب على أن (المفارق) هو المفارق للمادة. (الناشر).

(1) أرسطو، كتاب الطبيعة، 203 (الترجمة العربية: حنين بن إسحاق، تحقيق بدوي، ج 1، ص 203).

(2) عبد الرحمن بدوي، أرسطو، القاهرة 1964، ص 102.

(3) المرجع السابق، ص 110.

(4) الرسالة الأولى في العدد، وهي الرسالة الأولى من القسم الرياضي، الرسائل، ج 1، ص 27 - 29.

الأربعة (الدم، البلغم، المرة الصفراء، المرة السوداء)، ومثل الفصوص الأربعية، ومثل الجهات الأربع، والرياح الأربع (...). والمكونات الأربعية (المعادن، النبات، الحيوان، الإنسان). ثم يقولون إن حكمة الله اقتضت أن يوجد تطابق بين الأمور الطبيعية والأمور الروحانية «التي هي فوق الأمور الطبيعية». وذلك أن هذه الأمور الـ «فوق الطبيعية» على أربع مراتب (الله، العقل الكلي الفعال، النفس الكلية، الهيولي الأولى). ويقولون «إن نسبة الله من الموجودات، كنسبة الواحد من العدد. ونسبة العقل منها كنسبة الاثنين من العدد. ونسبة النفس من الموجودات كنسبة الثلاثة من العدد. ونسبة الهيولي كنسبة الأربعة». وبعد هذا يشرحون فكرتهم الخاصة عن تركيب أقسام العدد، وخلاصتها أن العدد كله، مهما بلغت مقاديره، إنما أساسه الأعداد الأربعية الأولى (١، ٢، ٣، ٤). وكل ما زاد عنها إنما يتربّب منها: فالخمسة مركبة من أربعة وواحد، والستة من أربعة وأثنين، والسبعة من أربعة وثلاثة. أما الثمانية فمركبة من واحد وثلاثة مضافة إلى الأربعة. والتاسعة من اثنين وثلاثة مضافة إلى الأربعة، والعاشرة من واحد وأثنين وثلاثة مضافة إلى الأربعة.. وهكذا إلى أعلى مقادير الأعداد.

إن الأصل الوحيد لهذا الاجتهد في اعتبار الأعداد الأربعية الأولى أساساً للأعداد كلها، هو ما قالوه من اقتضاء الحكمة أن يكون بين الأمور الطبيعية وأمور ما فوق الطبيعة تطابق. فلما كانت الأمور الطبيعية مجمولة مربعات، ولما كانت الجوادر البسيطة الأولى فوق الطبيعة أربعة، كان للأعداد من الواحد إلى الأربعة هذا الشأن. وبناء على هذا الاجتهد قالوا بأن الأبراج الفلكية كانت اثني عشر برجاً، لأن هذا العدد أفضل الأعداد. لماذا؟ لأنه أول عدد زائد. بمعنى أنه أول عدد زوجي يزيد عن العشرة. ومضوا هكذا في المقارنة بين أقسام الأعداد وأقسام الأفلاك التي هي من الأمور الطبيعية<sup>(١)</sup> لأنهم يعترفون بأن الأجرام الفلكية كلها جرمية (مادية).

(١) نجد هذه المقارنات في الرسالة التاسعة من قسم التفاسير العقليات، الرسائل، ج ٣، ص ٣٣٩ – ٣٤٠.

إن فكرة التطابق المسيطرة هنا على وجهة نظر «الإخوان» إنما تقوم على أساس ينبغي أن ننتبه إليه في موضوعنا. هذا الأساس هو وجود عالمين اثنين: «أحدهما جسماني، والأخر روحاني». فالعالم الجسماني هو الفلك المحيط وما يحويه من سائر الأفلاك والكواكب والأركان (العناصر الأولى للمادة) والمولادات الثلاثة (المعادن، والنبات، والحيوان). والعالم الروحاني هو عالم العقل وما يحويه من النفس والصور التي ليست بأجسام ذات الأبعاد الثلاثة (...). العالم الروحاني محاط بعالم الأفلاك، كما أن عالم الأفلاك محاط بعالم الأركان الذي دون فلك القمر<sup>(1)</sup>. نقول: ينبغي الانتباه إلى هذا الأساس، لأننا نجد فيه المدخل إلى جوهر فكرة التطابق عند «الإخوان». فإن جوهر الفكرة هو - أولاً - وجود عالمين، لا عالم واحد. فالعالم الجسماني، إذن، موجود حقيقي الوجود، متساوٍ بحقيقة وجوده مع العالم الروحاني. وهو - ثانياً - أن العالمين ليس بينهما اتصال، بل هما متصلان اتصالاً «عضوياً» (العالم الروحاني محاط بعالم الأفلاك وعالم الأفلاك محاط بعالم الأركان). فالحرص على التطابق إذن هو الحرص على توكيد هذا الاتصال. وهذا الحرص ذاته يعلل كل أشكال التطابق الأخرى التي يقترحها «الإخوان» بين مختلف أشياء العالم، لا في مسألة العدد وحده، بل «يترحونها» كذلك لأنّ أشكال الأفلاك وحركاتها، فهي - أي الأفلاك - كروية، وحركاتها دائيرية، لأنّ الشكل الكروي أفضل الأشكال، والحركة المستديرة أفضل الحركات<sup>(2)</sup>، كما كان الأمر عندهم بشأن أفضليات الأعداد بعضها على بعض، وكما «يترحونها» في الآلات والنعمات الموسيقية. فإن «الحكماء الموسيقاريين إنما اقتصروا من أوتار العود على أربعة، لا أقل ولا أكثر، لتكون مصنوعاتهم (يقصدون: أنغامهم المؤلفة) مماثلة للأمور الطبيعية»<sup>(3)</sup>. (هنا يضعون وجوه المطابقة بين كل وتر

(1) المصدر السابق (من النص السابق نفسه).

(2) المصدر نفسه (النص نفسه).

(3) الرسائل، ج 1، ص 174.

وما يماثله في نظرهم من العناصر الطبيعية وطبياعها، ثم وجوه المطابقة بين نغمات الأوتار المختلفة وما يناسبها من «أمزجة طباع المستمعين». ثم هم يرون مظاهر هذا التطابق متجلية، بصورة موضوعية، في ما بين «جملة جسم العالم، بجميع أفلاكه، وأشخاص كواكب وأركانها الأربع، وتركيب بعضها جوف بعض»، وبين «جسم حيوان واحد، وإنسان واحد، ومدينة واحدة (مجتمع واحد)<sup>(1)</sup>». وهم ينقلون فكرة التطابق هذه من أمور الطبيعة والعضويات بعامة، إلى الظاهرات الاجتماعية، كالمدينة – كما مر – وكاللغة والشعر كظاهرتين اجتماعيتين. فهنا يرون تطابقاً بين عدد حروف اللغة العربية وعدد منازل القمر، وتطابقاً بين أجزاء عروض الشعر العربي وأجناس ألحان الغناء العربي<sup>(2)</sup>.

وعلى هذا المجرى نفسه يضع «الإخوان» أيضاً فكرة الانسجام (الهارموني) في مركبات الأشياء والمواد على أساس من توازن النسب العددية والمقدارية في تركيبها. وهنا – عدا فكرة التطابق أيضاً – نلمح خلال عرضهم فكرة هذا الانسجام نوعاً من رؤية ديناميك العلاقة بين الأضداد ووحدتها. فهم يتكلمون في هذا المجال على التفاوت في قوى عناصر المادة، والتضاد بين الطبائع، واختلاف الصور وتبابن الأماكن. ثم يتكلمون على اجتماع هذه المتنافرات عند تركيبها وفق نسب عددية ومقدارية معينة يحصل بها التوازن، ويحصل من ذلك وحدة المتنافرات. من أمثلة ذلك – في كلامهم هذا – ما يصنعه الموسيقي من تأليف بين الأنغام المتنافرة، والمصوّر من تنسيق بين الألوان المتضادة، والكيماوي من تناسب بين أجزاء المركبات من الأدوية والعقاقير، والطاهي من ملاءمة بين الطعم واللون والرائحة والمقدار في تحضير الأطعمة. ومثل ذلك يجري الكلام على توازن هذه النسب في التركيب الطبيعي للمعادن وفي تحويلاتها الكيميائية، وعلى العلاقات بين مواد الأجسام الحية وأجزائها العضوية<sup>(3)</sup>.

(1) الرسائل.

(2) الرسائل.

(3) الرسالة السادسة من القسم الرياضي، الرسائل، ج 1، ص 189 – 192.

لقد أسهبنا في هذا العرض، لكي يكون واضحاً لدينا أن المقارنة الجدية بين أساس النظرة الفيثاغورية في مسألة العدد، وأساس نظرة «الإخوان» في هذه المسألة، تنتهي بنا إلى رؤية الاختلاف الجوهرى بين النظرين من حيث الأساس النظري ومن حيث الاتجاه الفلسفى. فمن الجهة الأولى، لم نجد في أقوال «الإخوان»، التي عرضناها بالنص أو بالتلخيص، ما يعطينا الحق أن ننسب إليهم أنهم «يعلمون الأشياء وفقاً لنظام الأعداد» أو أنهم «يرجعون كل شيء إلى العدد ويفسرون كل شيء به»، ولا أن نسب إليهم القول بأن العدد أصل للطبيعة أو أنه الماهية الأولى لها، أو أنه منشأ وجودها، على نحو ما تقول الفيثاغورية. بل نجد في ما سبق من أقوالهم عكس ذلك: نجد - أولاً - أن مراتب العدد هي من الأمور الوضعية ربها الحكمة باختيارهم. وهذا يعني «الوضع الإلهي» أو «الأسرار الإلهية» عن العدد في فلسفة «الإخوان». ونجد - ثانياً - أن فكرة التطابق كما عرضوها تضع الأمور الطبيعية هي الأصل في التطابق عند الحكماء. وكل ما يتعلق - بعد ذلك - بمسألة التطابق بين الأمور الطبيعية والـ «ما فوق الطبيعة»، وبين الأعداد، لا يزيد عن التطابق الكمي. هذا من وجهه، ولا يزيد من وجه آخر - عن كونه جزءاً من نظام التطابق الكوني العام الذي «يقتربه» أصحاب «الرسائل»، والذي يشمل الأشكال الجرمية للأفلاك، والحركات الفلكية، ومكونات العالمين: الجسماني، والروحاني، وعلاقات الأجسام الحية بالأفلاك، كما يشمل العدد.

هذا من جهة الأساس النظري. أما من جهة الاتجاه الفلسفى، فإننا نخرج من المقارنة باستنتاج فارق أساسى، لا بين «الإخوان» والفيثاغورية فقط، بل بينهم وبين الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة كذلك. فقد تبين لنا، خلال استعراض أقوالهم، أنهم يذهبون إلى الاعتراف بالوجود الحقيقي للعالم المادى، أي بوجوده الموضوعى.

\* \* \*

خلال هذه المقارنة برزت أمامنا فكرة «التطابق» عند «إخوان الصفاء»،

وبرزت ضمنها مسألة النسب العددية والمقدارية في العلاقات المتبادلة بين أشياء العالم الماضي، بعضها مع بعض، باعتبارها شكلاً من أشكال هذا التطابق، أو مظهراً من مظاهر النظام الشامل للوجود كما يتصورونه.

إن فكرة التطابق تذكرنا بفكرة «الانسجام» المسيطرة على عالم أفلوطين، وهي فكرته التي كانت تعبيراً لإيديولوجياً عن «تبيره» للنظام العبودي. فهل يمكن القول إن التطابق «الإخواني»، والانسجام الأفلوطي شيء واحد؟

لا يمكننا - طبعاً - القول بأن «الإخوان» لم يستفيدوا من «انسجام» أفلوطين، بل نرجع أنهم تأثروا به. ولكن، نجد فارقاً في المنطلق الفلسفى والإيديولوجي لكل من الفكرتين. فإن فكرة «الانسجام» عند أفلوطين تنطلق من اتجاه جبري تسيطر عليه الضرورة بمعناها القدرى<sup>(1)</sup> وفقاً لإيديولوجية النظام الاجتماعى العبودي التي كانت فلسفة أفلوطين تعبيرها النظري. أما «تطابق» جماعة «إخوان الصفاء» فيدخل في منطلقه عنصر الإرادة والاختيار في ما يتعلق بنشاط الإنسان من أشكال التطابق. وهذا أيضاً مرتبط بإيديولوجيتهم المعبرة عن المصالح والمطامح الاجتماعية الطبقية التي تتناقض مع مبدأ الضرورة المطلقة (الجبيرية)، لكون هذا المبدأ يقع في أساس إيديولوجية نظام الخلافة المسيطر باسم الضرورة الإلهية (القضاء والقدر الإلهيين). يتجلى عنصر الإرادة والاختيار عندهم في أكثر من مجال: أولاً، في مجال عرضهم فكرة «التطابق». فهم هنا إذ تكلموا في مسألة اجتماع المتنافرات وتالكها، لم يضعوا ذلك على أساس أنه ضرورة حتمية، بل لا نزال نتذكر قولهم في نص سابق بأن الأركان المتعادية المتنافرة «لا تجتمع إلا بتأليف المؤلف لها». و«المؤلف» هنا ليس إرادة قائمة خارج العالم، بدليل ما قدموه من نماذج عملية لهذا «التأليف». فهي كلها أعمال إرادية، كتأليف الموسيقى من الأنغام المتنافرة نظاماً نغرياً موحداً، وكجمع

(1) راجع التساعية الرابعة (أفلوطين): المقال الثالث حيث يتكلّم على الضرورة المحتومة بشأن النفس (الفقرة 13)، الطبعة العربية، ترجمة فؤاد زكريا، ص 195 -

.196

المصور من الألوان المتضادة وحدة لونية منسجمة، وكإنتاج الكيماوي من المواد المتغيرة، وفق نسب مقدارية معينة، مادة جديدة تتوحد فيها المتغيرات، وكتحضير الطاهي من مختلف المواد والطعوم والألوان والروائح طعاماً واحداً تتألف فيها المختلفات إلخ.. إن هذه التماذج كلها تصدر عملياً عن إرادة «مؤلفيها» كما هو واضح.

## 9 – الاتجاه نحو التحديد الكمي، دون الكيفي

.. في هذا المجال ينبغي أن تلفت انتباها دلالة عظيمة الشأن، هي الدلالة التي تكمن في موضوعة «الإخوان» عن النسب العددية والمقدارية وأثارها في تغيير الأشياء.. إنها تدل على تطور ملحوظ لدى علماء عصرهم في دراسة الظاهرات الطبيعية والاجتماعية على أساس من: التجربة، والاتجاه نحو التحديد الكمي في دراسة الظاهرة. وبذلك يتجاوزون اتجاه الفلسفة والعلم القديمين، أي الاتجاه الميتافيزيقي<sup>(1)</sup> الذي وقف عند الحدود الكيفية الثابتة والساكنة للأشياء والماهيات. إن هذا الاتجاه نحو الكمية، هو انتقال تاريخي عظيم الشأن نحو تفسير التغيرات الكيفية في حركة المادة بتغيراتها الكمية<sup>(2)</sup>. إن إدراك هذه الجماعة من علماء العصر ذاك وفلاسفته قيمة النسب الكمية في إحداث كيفيات جديدة للمادة، مع إدراهم - نسبياً - ديناميكياً تناور الأضداد ووحدتها، يمثلان خطوة متقدمة في عصرهم نحو

(1) الميتافيزيقي: مقابل الديالكتيكي، هنا.

(2) في رسائل «إخوان الصفاء» أكثر من شاهد على هذا الاتجاه العلمي المتقدم، أي رؤية أثر التغيرات الكمية في «الرسالة الجامعية» (ج 1، ص 301)، حيث يسردون مشتملات الرسالة الثالثة من الرسائل المتعلقة بالنفس.. وما تشتمل عليه هذه الرسالة ذكر «.. أمهات المواليد الكائنة منها جميع الموجودات من المعادن، والنبات، والحيوان، وكيفية استحالة بعضها إلى بعض باختلاف كيفياتها وأعداد كمياتها وتبسيئاتها...». ينبغي لحافظ العبارة: «استحالة.. باختلاف كيفياتها وأعداد كمياتها»، مع الانتباه إلى أن الاستحالة هنا تعني التحول، أي تحول كيفيات الموجودات، «جميع الموجودات» حسب منطق العبارة.

تطور الفكر العلمي والعلم، وتطور محاولات تفسير العالم عبر فهم حركة المادة<sup>(١)</sup>.. إن هذه الدلالة، التي استوقفت نظرنا هنا، تؤكد ما نذهب إليه من أن الطابع الموسوعي لأعمال هذه الجماعة إنما هو ظاهرة عصر بكماله، وليس هو نتاج حركة «منذهبية» شيعية أو إسماعيلية محدودة بحدود الفكر الديني، كما يذهب معظم المستشرقين ومعظم الباحثين العرب المعاصرين.

## 10 – شكل من فهم الضرورة والحرية

نعود إلى الكلام على عنصر حرية الإرادة والاختيار في نظام «التطابق» لدى «الإخوان»، لكي نرى في كلام آخر لهم شكلاً متقدماً – نسبياً – من أشكال فهم الضرورة والحرية. ولعله متقدم حتى بالقياس إلى عصرهم. ولنقرأ هذا الكلام في معرض بحثهم فوائد علم النجوم: «.. واعلم يا أخي أن في معرفة علم النجوم فوائد كثيرة. منها، أن الإنسان إذا علم ما يكون من حادث في المستقبل، أو كائن بعد أيام، أمكنه أن يدفع عن نفسه بعضها، لا بأن يمنع ويدفع كونها، ولكن يتحرز منها، أو يستعد لها، كما يفعل سائر الناس، ويستعدون لدفع برد الشتاء بجمع الدثار، ولحر الصيف بأخذ الكن<sup>(\*)</sup>، ولبني الغلاء بالادخار، ولمواضع الفتنة بالهرب منها والبعد عنها، وترك الأسفار عند المخاوف...»<sup>(٢)</sup>.

حتى إذا لم نسقط من كلامهم في هذا الموضوع ما يتصل برأيهم القائل بوجود علاقة سببية مطردة بين حركات النجوم والأحداث التي تجري في الأرض، وفي حياة الناس بخاصة، ولم نسقط كذلك ما ذكروه في هذا

(١) في قوانين الدياليكتيك المادي الماركسي ينكشف أن وحدة العلاقة المتبادلة بين الكمية والكمية هي مبدأ التغير. وهذا هو الجانب الثوري في فكر «إخوان الصفا».

(\*) (الكن) في اللغة هو ما يستر ويقي. (الناشر).

(٢) من الرسالة الثالثة في القسم الرياضي حول علم النجوم، الرسائل، ج ١، ص 108

.109 –

السياق من وسائل غبية<sup>(1)</sup> لدفع الناس عن أنفسهم أضرار القوانين الطبيعية - نقول: حتى إذا لم نسقط هذه الأشياء من كلامهم، تبقى هذه الكلمات، المنقولة عنهم بصياغتها الأصلية حرفيًا، ذات دلالة مباشرة على أنه كان لديهم نوع من إدراك العلاقة بين **الضرورة والحرية**، وإن كانوا يجهلون صياغة هذه المقوله على هذا النحو، كما تضعها قوانين المادة الدياليكتيكية. إن كلماتهم هذه صريحة في كونهم فهموا أن الضرورة - كما في تعبيرنا المعاصر - ليست قدرًا حتمياً لا يمكن الخلاص منه، بل بإمكان الإنسان إذا عرف قوانينها (أنظر قولهم: «واعلم يا أخي، أن في معرفة علم النجوم فوائد كثيرة»)، أي قوانين الطبيعة أن يتحرر من آثارها السلبية<sup>(2)</sup>. وليس من حقنا أن نضيف إلى ذلك: وأن يخضعها لمصلحته.. فذلك ما لم يقولوه أولاً، وما لم يكن وضعهم التاريخي كافياً للتغيير عنه بهذا الشكل، ثانياً.

وبالإجمال: إن وضع مسألة العدد والنسب العددية والمقدارية في فلسفة «الإخوان» إنما يمثل شكلاً من أشكال «التطابق» كنظام شامل لا يختص بالعدد وحده، كما رأينا. هذا أولاً. ويمثل - ثانياً - جانباً فكرياً تقدماً بشأن العلاقات بين أشياء العالم المادي، كعالم معترف بوجوده العيني الحقيقي (الموضوعي). إن هذا الجانب الفكري التقدمي لا تقتصر دلالته

(1) من ذلك قولهم عقب النص المنقول في متن هذه الصفحة: «... وحصلة أخرى أيضاً، وهي أنه متى علم الناس الحوادث قبل كونها (أي قبل حدوثها)، أمكنهم أن يدفعوها قبل نزولها بالدعاء والتضرع إلى الله تعالى... إلخ». حتى هذه الكلمات تحمل الدلالة نفسها على أن «الإخوان» ينفون المعنى القدري الحتمي للضرورة».

(2) إن إدراك الموسوعيين العرب قانون الضرورة - وإن بشكله الأولي - في عصرهم بالذات، مما يؤكّد صحة الموضوّعة الماركسيّة القائلة بأنّ الضرورة العمليّة هي التي تدفع البشر إلى المعرفة، أي حاجاتهم الماديّة الأولى. ذلك بعكس الفلسفات السابقة للماركسيّة التي كانت تتعلّل الدوافع إلى المعرفة بالاستغراب والدهشة أمام الطبيعة. فإذا كان علماء القرن العاشر العربي أدركوا هذا القانون، فلذكّونهم مرتبطين بحركة الواقع الاجتماعي وتطور إنتاج الحاجات الماديّة الذي تعلّموا منه كيف يدفع المجتمع عن نفسه بعض ضرورات القوانين الطبيعية.

على التقدم النظري، في العلوم الطبيعية - والرياضية كذلك - عند العرب في عصر «إخوان الصفاء»، بل هو يدل أيضاً على تقدم في مجال الارتباط بين الفكر النظري والتجربة في هذه العلوم<sup>(1)</sup>.

وبعد، فقد أردنا من المقارنات، التي تضمنتها هذه الفقرة من البحث، أن توضح الفارق الأساسي، في الاتجاه الفلسفى والمحتوى الإيديولوجي، بين فلسفة إخوان الصفاء من جهة، والفلسفات: الفيشاغورية والأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة، من جهة ثانية. تعنى بهذا الفارق كون الفلسفات الثلاث هذه تحرم العالم المادي وجوده الموضوعي، وكون فلسفة إخوان الصفاء تعرف لهذا العالم بوجوده الموضوعي<sup>(2)</sup>، إضافة إلى كونها تحتوي مواقف مادية في هذا الجانب منها وذلك دون أن تخرجها هذه المواقف في إطارها العام المثالي. وقد نأتي في ما تبقى من بحث فلسفة «الإخوان» على شواهد أخرى تؤكد موضوعتنا هذه.

## 11 – بذور «جينينية» لنظرية التطور الطبيعي

بعد أن رأينا «إخوان الصفاء» يتوجهون في نظرتهم الطبيعية إلى رؤية

(1) بشأن الأمثلة على هذا التقدم يراجع - مثلاً - روم لاندو (المستشرق الانكليزي): الإسلام والعرب، بيروت 1962 (ترجمة منير البعليكي)، ص 245 - 249 بشأن العلوم الرياضية، وص 258 - 281 بشأن العلوم الطبيعية والكيمياء والطب.

(2) ورد في «رسالة الرسوم والحدود» التي حددوا فيها معاني مصطلحاتهم في «الرسائل»، قولهم في تعريف كلمة «الموجود» أنه «هو الذي وجده أحد الحواس، أو تصوره العقل، أو يدل عليه الدليل» (الرسالة العاشرة من النسخيات العقليات: الرسائل، ج 3، ص 35). هذا التعريف يظهر منه عدم الاعتراف بالوجود الموضوعي للعالم، لأنه يحدد صفة «الموجود» بحدود معرفته: إما بالحس، أو بتصور العقل، أو بالدليل، بمعنى أن «الإخوان» وقعوا في تناقض، وإنما أنهم لم يقصدوا من هذا التعريف ما فسرناه به.. لكن يدفع هذه الإشكالية أن الإثباتات النصية لاستنتاجنا صريحة الدلالة، أولاً. وأما ثانياً ففي كلمات التعريف المذكور قولهم: «هو ما وجده أحد الحواس»، فالمفهوم من هذه الكلمات أن «الموجود» موجود موضوعياً قبل المعرفة، وأن المعرفة يأخذى الطرق الثلاث تكتشف وجوده، ولا توجده.

التغيرات الكمية كأساس للتغيرات الكيفية في الطبيعة، وبعد أن رأيناهم كذلك يضعون العلاقة السببية بين أشياء العالم الطبيعي شرطاً أساسياً لعملية المعرفة، وينفون المعجزات والخوارق وعلم الغيب حتى عن الأنبياء والرسل، كما ينفون - في بعض نصوصهم<sup>(1)</sup> - الأساس الغيبي للوحي والإلهام و«علم أحكام النجوم»، وينظرون إلى العالم الخارجي (المادي) كموجود حقيقي موضوعي - نقول: بعد هذا كله، أصبح من اليسير أن نفهم كيف يمكن أن تولد في تصوراتهم في حركة التكون الطبيعي بذرة «جينية» لنظرية تطور الأجناس التي لم يتع لها أن تدخل قاموس العلم إلا في أواسط القرن التاسع عشر.. ربما كانت خطوتهم هذه نتيجة أو سبباً أو مسوقة لخطواتهم السابقة تلك. فليس هذا هو الأمر المهم في موضوعنا. وإنما المهم أن نرى هذه الخطوة إلى جانب تلك متضارفة في دلالتها جمعياً على أن عملهم الموسوعي الذي ظهر في العصر العلمي العربي (القرن الرابع للهجرة = العاشر)، قد سجل الظاهرة الكبرى لذلك العصر. وهي الميل إلى تفسير العالم بتنزعة مادية تكمن في أساسها دافع إيديولوجية خفية. وذلك كان - لا شك - نتيجة لكون التأثير المتبادل بين تطور المعارف عن الطبيعة والمجتمع وبين تطور إنتاج الحاجات المادية، قد تعمق واتسع حينذاك. وفي الوقت نفسه كان التمايز الطبقي وإقرار القوى المنتجة يعتمدان في أحشاء هذا المجتمع. إن هذا الواقع بجملته كان لا بد أن يتخذ لنفسه في المجالات الفكرية جبهة تحرك عليها المواجهات الإيديولوجية بين المفكرين المنحدرين من فئات اجتماعية فلاحية أو حرافية أو معدمة وبين الدولة كسلطة سياسية للطبقة المسيطرة اقتصادياً. وكان لا بد أن يتسلح هؤلاء المفكرون للمواجهة الإيديولوجية مع الدولة بسلاح تلك المعارف العلمية نفسها. فإذا صر انطباعنا من أن «الإخوان» تصوروا - بشكل ما - فكرة تطور الأجناس، كان ذلك يعني أنهم شهروا بوجه الإيديولوجية

(1) انظر ص 321 - 322 من هذا المجلد.

الرسمية أمضى سلاح عرفة المواجهات الإيديولوجية في ذلك العصر<sup>(1)</sup>. ولكن، ليس من السهل أن نركن إلى صحة انطباعنا ذاك دون تحفظ. والمسألة هنا أن أمامنا نصوصاً مثبتة في موسوعتهم (الرسائل)، وأن لهذه النصوص دلالة ومضموناً لا يصح أن نتجاهلهما. فلتقرأها إذن بتدقيق وبروح هذا التحفظ، ولنتظر - بعد - ماذا ت يريد أن تقول هذه النصوص:

نقرأ، أولاً، نصاً يناقش علماء الكلام في ما يقولونه من أن الله مصدر أفعال الطبيعة. يقول النص إن هؤلاء «الما لم يعرفوا ما الطبيعة، نسبوا أفعالها كلها إلى الباري (...). ووقعوا في شبهة عظيمة، وحيرة، وشكوك». وذلك لما تبين لهم بأن الفعل لا يكون إلا من فاعل، وشاهدوا أفعالاً لم يروا فاعليها، نسبوها إلى الباري (...). ونظروا فيها، وبحثوا عنها، فوجدوا بعضها شروراً وفساداً، مثل موت الأطفال، ومصابب الآخيار، وتسلیط الأشرار، وتلف الحيوانات وما يلحقها من الأضرار والأوجاع والجهل والبلوى (...). ونحن قد بينا أن هذه كلها أفعال الأنفس الجزئية، التي هي كلها قوى النفس الكلية الفلكية كما أنشأها باريها (...). فما كان من هذه الأفعال خيراً نسب إلى النفس الجزئية الخيرة، وما كان منها شراً نسب إلى النفس الشريرة، وعليها تقع المجازاة والمكافأة عن الثواب والعقاب.. واعلم، يا أخي، أن نفسك هي إحدى النفوس الجزئية، وهي قوة من قوى النفس الكلية، لا هي بعينها ولا منفصلة منها، كما أن جسدك جزء من أجزاء جسم العالم، لا هو كله، ولا هو منفصل منه...»<sup>(2)</sup>.

نفهم من هذا النص أن السبب المباشر لأفعال الطبيعة وأفعال الإنسان، هو الطبيعة نفسها والإنسان نفسه، لأن «النفس الجزئية» هي «شخص» شيء أو الإنسان. بدليل قولهم في موضع آخر من «الرسائل» أن الإنسان هو جملة النفس والجسد والمجموع منها<sup>(3)</sup>. أما كون «النفس الجزئية» قوة

(1) راجع كلامنا على الوضع الطبيعي «إخوان الصفاء» في مكان سابق.

(2) الرسالة الخامسة من قسم الجسمانيات الطبيعيات، الرسائل، ج 2، ص 110 - 111.

(3) الرسالة السابعة من القسم الرياضي، الرسائل، ج 1، ص 196.

من قوى النفس الكلية والفلكلية، فذلك شكل من أشكال تصورهم للعالم الفلكي والعالم الأرضي متصلين تجمعهما جامعة الحياة والجريمة (المادية)<sup>(1)</sup>، وجامعة الحركة: حركة التغير الدائمة غير المنقطعة، مع كون كل من العالمين له وجوده المنفرد. فذلك هو معنى قولهم إن النفس الجزئية ليست هي النفس الكلية «بعينها، ولا منفصلة منها، كما أن جسدك جزء من أجزاء جسم العالم، لا هو كله، ولا هو منفصل منه».

هذا بشأن الأفعال التي تصدر عن الطبيعة وعن الإنسان. أما بشأن التكون الأصلي للطبيعة ومنها الإنسان، فلتقرأ نصاً آخر.. يقول هذا النص، بعد أن يشرح كيف يتربك من الجسم المطلق عالم الأفلاك وعالم العناصر الأربعية: «ثم تدور الأفلاك حول الأركان بحيث يختلط بعضها ببعض، فيظهر منها المولدات الكائنات من المعادن، والنبات والحيوان»<sup>(2)</sup>. ثم لتقرا معه النص الآخر التالي: «... وذلك أن الهيولى الكلية، أعني الجسم المطلق، قد أتى عليه دهر طويل إلى أن تمخض وتميز اللطيف»<sup>(3)</sup> منه من الكثيف، وإلى أن قبل الأشكال الفلكية الكريبة (الكريوية) الشفافة وتركت بعضها في جوف بعض، وإلى أن استدارت أجرام الكواكب النيرة وركبت مراكزها، وإلى أن تميزت الأركان الأربعية وترتب مراتبها وانتظمت نظمها»<sup>(4)</sup>.

ونفهم من هذا النص وما قبله أن الأجرام الفلكية وعناصر الطبيعة وما تولد منها من المعادن والنبات والحيوان، تكونت بعملية داخلية متسلسلة المراحل: بدأت في الجسم المطلق، واحتاجت إلى زمن طويل حتى انتقلت إلى التمixin الذي جرى بعملية جديدة أو بمرحلة أخرى من العملية المتصلة نفسها، حدث خلالها نوع من «الانتقاء» (تميز اللطيف من

(1) يرى «إخوان الصفا» أن النفس الكلية تحرك الهيولى الأولى طولاً وعرضأً وعمقاً، فيتكون منها الجسم المطلق، الذي يتربك منه عالم الأفلاك والكواكب والأركان (العناصر) الأربعية جميعاً، إلخ... (الرسائل، ج 4، ص 4). وهذا يعني كون عالم الأفلاك مادياً كعالم العناصر الأرضية.

(2) المصدر السابق.

(3) اللطيف من الأجسام: غير الغليظ، وغير الكثيف.

(4) الرسائل، ج 3، ص .331

الكيف)، ثم أدت عملية «الانتقاء» هذه إلى قبول الجسم المطلق أولى الأشكال المادية، وهي الأشكال الكريية للأفلак. ثم جاء دور العملية داخل هذه الأشكال «بتركيب بعضها في جوف بعض» ومن هنا الدور الداخلي قطعت العملية دوراً آخر «إلى أن استدارت أجرام الكواكب النيرة...» واتخذت مراكزها. وفي هذه المرحلة جرى نوع جديد من «الانتقاء» حدث عنه «تميز» الأركان الأربع، أي تكون خصائصها الطبيعية المتميزة. وعند بروز هذه الخصائص مضت العملية تعمل في ترتيب مراتبها وتنظيم قوانين حركتها. ثم ماذا بعد؟

الجواب نجده في نص آخر أيضاً. يقول هذا النص ما خلاصته أن الأarkan، بعد «اختلاط بعضها ببعض»، كان منها «المولدات»، الكائنات من المعادن والنبات والحيوان. أما كيفية تكون هذه «المولدات» وظهورها، فيتصورها النص على نحو «ارتقائي» من الأدون إلى الأعلى: ظهر المعدن أولاً، ثم النبات، فالحيوان. يعلل النص ذلك بأن الأدون «آلة مستخدمة لمن يأتي بعده، وهوهوب له»، أي أن المعدن مادة لتكون النبات، والمعدن والنبات مادة لتكون الحيوان. ثم يتركب من الحيوان الأدون فالأعلى حتى الإنسان<sup>(1)</sup>. فالإنسان أعلى أصناف «المولدات» الكائنات على الأرض. أما لماذا كانت بداية عالم الجواهر البسيطة بالأفضل فالأقل منه (العقل الفعال، فالنفس الكلية، فالهيبولي الأولى، فالطبيعة)، وكانت بداية العالم الجسماني بالعكس: من الأدون إلى الأعلى؟ فذلك لأن الجواهر النورانية لا تركيب فيها ولا تغایر ولا تباين، وإنما التغایر فيها يشرف السبق بالرتبة والقرب من الله، في حين أن العالم الجسماني قابل للفساد والاستحالة (التحول) فكانت البداية فيه بالأدون لتكون النهاية بالأفضل. لذا كان ظهور الإنسان بعد كينونة المعادن والنبات والحيوان، لأن للإنسان منفعة ومصلحة فيها، أي في المعادن والنبات والحيوان. ولو أن الإنسان كان قبل هذه، لكان خلقه - كما يقولون - عيناً، لأنه لا يقدر على البقاء ولا يستطيع العيش دونها<sup>(2)</sup>.

(1) الرسالة الجامعة، ج 1، ص 279.

(2) الرسالة الجامعة، ج 1، ص 280.

لدينا من هذا النص صورة «التحول» الكائنات الأرضية بالتسلسل «الارتقائي». وفيها نرى الأدون «آلة مستخدمة لمن يأتي بعده»، ونرى الحيوان تتركب منه فصائل «ترتقي» أيضاً من الأدون إلى الأعلى حتى الإنسان. لم ترد - بالطبع - كلمة «الارتفاع»، ولا كلمة «الارتفاع». ولا كلمة «عملية» ولا كلمة «الفضائل»، في شيء من هذه النصوص، وإنما هي نوع من «الترجمة» لما تؤدي إليه الصورة كما يضعونها بلغتهم، أو بلغة عصرهم بالأصح. على أن الصورة ليست بعيدة عن الفكرة التي تعنيها هذه «الترجمة». فإن فكرة «العملية» مثلاً - وهي الأساس هنا - تكاد النصوص أن تقولها، وإن بلغة أخرى. فإذا أضفنا إلى النصوص التي ذكرناها هنا، نصوصاً غيرها، مثل النص الذي يقول باستحالة (تحول) المعادن والنبات والحيوان بعضها إلى بعض باختلاف كيوياتها، وإعداد كمياتها وتبابين أبنيتها واستحالة هذه الأبنية بعضها إلى بعض<sup>(1)</sup>. ومثل النص الذي يصف «عملية» التحولات التي تحدث في «قوى النفس النباتية»، وتمتد إلى النفس الحيوانية، «فالنفس الناطقة» (الإنسانية)<sup>(2)</sup> - نقول: إذا أضفنا هذه النصوص، وأمثالها منتشرة كثيراً في الرسائل، إلى ما ذكرناه في موضوعنا هنا، كان من حقنا أن نفهم منها، مجتمعة، أن فكرة حصول التكون بـ «عملية»، ليست بعيدة عن تصور «الإخوان». ولكن، يبقى أن هذه «العملية» هل هي داخلية محضاً، أم أن هناك - في تصورهم - عامل آخر من خارج هذه «المولدات» يتدخل في مجرى هذه «العملية»؟

هنا عقدة المسألة.. وهنا بالضبط موضع التحفظ عندنا في المسألة. فإن «الإخوان» هم أنفسهم مصابون بعقدة التحفظ والحذر عند كل فكرة حساسة بهذه. إنهم - في كل مرة - يحومون حول الفكرة كثيراً، حتى إذا كادوا يصلون إليها، أو كادوا يدخلون إلى موضع «السر» منها، أدركهم الحذر فجأة، فتراجعوا وأخذوا يحومون حولها من جديد، حتى تفرق «الفكرة» في

(1) المصدر السابق.

(2) انظر الرسائل، ج 3، ص 195 - 196.

حشد مصطنع من التعبيرات ذات المدلولات الغبية. فكم من «فكرة» تضيع في موسوعتهم التاريخية غرقاً في هذه التعبيرات، وكم من وثيقة بالغة الأهمية عن «أفكارهم» كان يمكن التعامل معها باطمئنان علمي لو لا هذا المسلك الملغى بالحدرا. ففي مسألتنا هنا - مثلاً - نقرأ النصوص السابقة بإمعان، ثم نقرأ معها تعريفهم لكلمة «الحي» في باب «الحدود والرسوم»<sup>(1)</sup>، وهو المرجع الدقيق لتحديد مفاهيمهم ومصطلحاتهم الفلسفية، فلا يحتاج في قراءته إلى إمعان، لأنَّه واضح وصريح. فالـ«الحي» - كما يقول التعريف - هو «المتحرك بذاته».. من كل ذلك تتراءى لنا حركة التكون الطبيعي أنها «عملية داخلية» تسير بانتظام مستقل.. لكن، فجأة تبرز بين السطور كلمات لا هوية تدخل على «العملية» عاملأً من خارج آليتها الداخلية.. مثلاً: نقرأ للإخوان شرحهم فكرة تولد الأجسام الطبيعية الأرضية بتأثير دوران الأفلاك حول الأركان الأربع (العناصر) واختلاط هذه الأركان بعضها ببعض من أثر الدوران. هنا نرى في مسار العملية، وهي تجري مجرها الداخلية، أنَّ المعادن هي أول ما «يتولد» من هذا الاختلاط. ونتوقع، وفقاً لقانون التولد «الارتقائي» من الأدون إلى الأعلى حسب فرضياتهم، أن يتولد النبات من المعادن بالطريقة الداخلية ذاتها. لكن، عند هذه النقطة، نجد أن النبات ظهر «لما قدر الله أن يكون النبات غذاء للحيوان». فلم تبق العملية، إذن، في مسارها الداخلي وحده، فقد دخل تقدير الله عاملأً في إبداع النبات، وخرج المسار بذلك عن مجرى قوانينه الداخلية.

هذه العقدة كيف يعالجها البحث بمنهجية سليمة؟

أمّا احتمالان: إما أن «الإخوان» يضعون هذه الكلمات وأمثالها اقتناعاً واعتقاداً، أو أنهم يضعونها هكذا تحفظاً وحذراً من أن ينالهم أذى السلطة، أو أن يستثيروا غضب المريدين البسطاء.. فأي الاحتمالين نرجح؟

الواقع أن الاحتمالين غير متعادلين. فإن لدينا، من محصلة هذا البحث حتى الآن، ما يدفعنا لترجيح الاحتمال الثاني. بدليل أننا وجدنا، في كثير

(1) الرسالة العاشرة، قسم النسانيات العقليات، ج 3، ص 359.

من مواقف هؤلاء الموسوعيين، سواء على المستوى الفلسفى أم المستوى الإيديولوجي، اتجاهًا إلى تفسير العالم من منطلقـات العلوم الطبيعية، لا من منطلقـات النظر اللاهوتى. ولقد وجدنا - في الوقت نفسه - أن لديهم خطة مرسومة بوعي لإحاطة أفكارهم واتجاهاتهم بالسرية والكتمان وتجنب الإثارات. ذلك بالإضافة إلى دعوـتهم ذات الطابع الشمولي التي تضع الأديان والمذاهب والفلسفـات المختلفة في بوتقة واحدة لتصوغ منها فلسفة واحدة. ولا نقول: ديناً واحداً.. إن هذا كله يضع الاحتمال الثاني في الكفة الراجحة. غير أنـنا نقف عند الترجـيح دون الجـزم: أولاً، لأن «الإخـوان» لا يخرجون من إطار الفكر المثالـي، بل أقصى ما يبلغونه من التقدم في عصرـهم أن يكونـوا مثالـيين موضوعـيين. ثانياً، أنـما أمكنـنا اكتشافـه من مواقـف أو نـزعـات مادـية في نـظرـتهم إلى العـالم تعـوطـها مـواقـف أو نـزعـات منـاقـضة لها. وأـبـرـزـ ما يتـجلـيـ هذا التـناقـضـ فيـ ما يـروـنـهـ منـ ثـنـائـةـ العـالـمـ. وـمـنـ ذـلـكـ ثـنـائـةـ النـفـسـ وـالـجـسـدـ. لـكـنـ، هلـ نـطـلـبـ مـنـهـمـ تـجاـوزـ عـدـدـ مـنـ الـقـرـونـ حتـىـ يـصـلـوـاـ مـعـ دـارـوـنـ أـوـلـ مـرـةـ، فـيـ الـقـرـنـ التـاسـعـ عـشـرـ، إـلـىـ نـظـرـيـةـ تـطـورـ الـأـجـنـاسـ<sup>(1)</sup>؟

نـريدـ أنـ نـفترـضـ - أـخـيرـاًـ - رـجـحانـ الـاحـتمـالـ الـأـولـ، أيـ أنـهـمـ أـدـخلـواـ عـاـمـلـ الـإـرـادـةـ الـإـلـهـيـةـ إـلـىـ عـمـلـيـةـ التـكـونـ الطـبـيـعـيـ، عنـ اـقـتنـاعـ وـاعـتـقادـ. حـتـىـ هـذـاـ الـافـتـراضـ لـاـ يـقلـلـ مـنـ الـأـهـمـيـةـ التـارـيـخـيـةـ لـتـصـورـ «ـالـإـخـوانـ»ـ فـكـرةـ تـطـورـ الـأـجـنـاسـ الـطـبـيـعـيـةـ تـطـوـرـاـ «ـاـرـتـقـائـيـاـ»ـ، إـنـ ظـهـرـ هـذـاـ التـصـورـ بـشـكـلـ «ـرـؤـيـةـ»ـ جـنـينـيـةـ مـغـلـفـةـ بـأـوـهـامـ غـيـرـيـةـ. فـإـنـ مـعـظـمـ الـمـعـارـفـ الـبـشـرـيـةـ التـيـ تـحـولـتـ فـيـ عـصـورـ التـطـورـ الـاجـتمـاعـيـ وـالـعـلـمـيـ وـالـتـكـنـيـكيـ، بـعـدـ عـصـرـ النـهـضـةـ الـأـورـوـبـيـةـ،

(1) يجب القول هنا إن علمـ الطـبـيـعـيـ ظـلـ حتىـ النـصـفـ الثـانـيـ مـنـ الـقـرـنـ الثـامـنـ عـشـرـ عـاجـزاـ عـنـ تـفـسـيرـ الـعـالـمـ بـنـفـسـهـ. لـذـاـ نـرـىـ أـنـغـلـزـ يـشـكـرـ فـيـ مـقـدـمةـ «ـدـيـالـيـكـيـكـ الـطـبـيـعـيـ»ـ هـذـاـ عـجـزـ لـدـىـ عـلـمـاءـ هـذـهـ الـمـرـاحـلـ الـتـيـ تـعـدـ مـتـقـدـمـةـ مـنـ حـيـثـ حـجمـ الـمـعـارـفـ الـطـبـيـعـيـهـ. فـهـوـ - أـيـ أـنـغـلـزـ - يـنـعـيـ عـلـىـ الـعـلـمـ فـيـ هـذـهـ الـمـرـاحـلـ كـوـنـهـ بـقـيـ غـائـصـاـ فـيـ الـلاـهـوتـ عـتـىـ الـأـعـماـقـ، وـكـوـنـهـ فـتـشـ فـيـ كـلـ شـيـءـ عـنـ «ـمـبـداـأـولـ»ـ فـلـمـ يـجـدـ إـلـاـ فـيـ دـافـعـ خـارـجيـ لـاـ يـفـسـرـ انـطـلـاقـاـ مـنـ الـطـبـيـعـيـ نـفـسـهاـ (ـالـطـبـعـةـ الـرـوـسـيـةـ).

إلى حقائق علمية أو خدمات اجتماعية مادية، وتحول بعضها إلى حقائق مطلقة<sup>(١)</sup>، كانت في الأصل «رؤى»، أو خواطر عفوية بربت بأشكال دينية، أو أشكال شعرية. في حين أن لنا أن نزعم، في موضوعنا، أن تصور «الإخوان» للفكرة لم يكن من هذه الأنواع الخيالية أو الخواطر الغفوة، بل نوع الأفكار المستندة إلى تطور اجتماعي وعلمي نسبي في عصرهم، وإلى أفكار أخرى غيرها في عملهم الموسوعي نفسه لها صفة الأفكار العلمية، فكرة التحولات الكيفية انطلاقاً من التغيرات الكمية، وغيرها مما سبق عرضه خلال هذا البحث.

## 12 – مبدأ العالم

قد يكون غريباً هذا الانتقال المفاجئ من فكرة ذات جانب مادي، في فلسفة «إخوان الصفة»، إلى فكرة مناقضة لها كلياً. فهم يفترضون أن العالم حادث، أي أنه ليس علة ذاته. وهذا الافتراض – كما هو واضح – ينقض فكرة التكون الطبيعي بـ«عملية» ذاتية. إن كلامهم في مسألة حدوث العالم نوع آخر يختلف عن كلامهم في الموضوعات الحساسة التي كنا بصددها منذ سطور. إنهم هنا يتكلمون بوضوح لا يدع مجالاً للالتباس. وذلك أمر طبيعي ما دام القول بالحدث يتفق مع العقيدة الرسمية ومع الإيديولوجية الرسمية السائدة، فلا داعي عندهم إذن للتحفظ والحذر. ولكننا نشعر أنهم

(١) من المعارف التي يمكن تسميتها الآن بالحقائق المطلقة، الموضوعة الفيزيائية القاتلة بأن جميع أشكال الحركة يمكن أن يتحول بعضها إلى بعض. وقد مررت عصور طويلة منذ اكتشاف الإنسان البذرة الأولى لهذه الموضوعة، كحقيقة نسبية، إذ اكتشف أولاً أن احتكاك قطعتين من الخشب يولد النار، ثم صيغ هذا الاكتشاف بعد زمن طويل أيضاً بشكل نظري يقول إن الاحتكاك، كحركة ميكانيكية، تتحول حركته هذه إلى حركة حرارية. وعلى هذا الأساس اكتشف العلم بعد ذلك، بفضل تقدم التكنيك، الموضوعة الأخيرة التي صاحت قانون تحول أشكال حركة المادة كلها بعضها إلى بعض، كحقيقة مطلقة. هكذا شأن كل معرفة بشرية أظهرت التجارب العلمية صحتها.

يقولون رأيهم هنا بشيء من الحماسة في الدفاع عنه. فهل يتوجه هذا الدفاع الحماسي إلى فكرة حدوث العالم من أجل هذه الفكرة بحد ذاتها، أم من أجل أمر آخر يستر بها؟

سنرى – كالمعادة – كيف تتكلم النصوص أولاً، ثم نحدد الجواب في ضوء منها:

فلنواجه، في البدء، النص الذي يتكلم في موضوعنا مباشرة، فيقول: «... ثم اعلم أن غرضنا من ذكر حركات العالم وحركات أجزاءه الكليات والجزئيات وفنون تصاريفها، هو بطلان قول من يقول بقدم العالم. وذلك لأن الحركات المختلفة تدل على اختلافها، والمتحرك المختلف الأحوال لا يكون قديماً، لأن القديم هو الذي يكون على حالة واحدة، ولا يتغير ولا يستحيل (يتحول)، ولا يحدث له حال. وليس يوجد موجود هذا شأنه إلا الله الواحد الأحد، ولا يمكن أن يوجد شيء سوى الله تعالى هذا شأنه»<sup>(١)</sup>.

هذا كلام لا مجال فيه لتأويل، لف्रط ظهوره وصراحته. فالله وحده قديم، والعالم كله حادث. وسبب الحكم، هو كون العالم متحركاً كله: جزئياته وكلياته. والمتحرك متغير. والمتغير لا يمكن أن يكون غير حادث.. إنها معادلة لاهوتية تقليدية أخذها «إخوان الصفاء» نسخة طبق الأصل دون تعديل شيء فيها مطلقاً. ولكن، لنقرأ – بعد – نقاشهم لمن قالوا بقدم العالم. فإن هؤلاء «ظنوا بأنه (العالم) ساكن، والساكن لا تختلف أحواله. وليس الأمر كما ظنوا وتوهموا من سكون العالم، كما بينا في ما تقدم، بكثرة حركات كلياته وجزئياته، ما لا تنكره العقول السليمة: فمنها حركات الكواكب، ودوران الأفلاك، واستحالات (تحولات) الأرkan (العناصر الطبيعية)، وتكون المولدات (المعادن، النبات، الحيوان)...». وللتتابع أيضاً هذا النص إلى قوله: «... ثم اعلم أن كل حركة في متحرك. فهي متحركة له. وهي سبب لشيء آخر، فمتنى عدمت تلك الحركة بطل ذلك

(١) الرسالة الثامنة من النسانيات العقليات، ج ٣، ص 314 – 316.

السبب». وبعد عرضهم عدداً من الأمثلة الحسية تدليلًا على انعدام الشيء بانعدام حركته، باعتبارها سبباً لوجوده، يقولون: «... فهكذا حكم العالم. متى وقف الفلك المحيط عن الدوران وقف الكواكب عن المسير والحركات، ووقفت عند ذلك مجاري الليل والنهر، والشتاء والصيف. فيبطل عند ذلك الكون والفساد ويبطل نظام العالم... وتقوم القيامة الكبرى...»<sup>(1)</sup>.

بعد قراءة الخطوط الأساسية من كلامهم على مسألة حدوث العالم. نرجع إلى سؤالنا السابق، ولكن بصياغة جديدة له: هل النقطة المركزية لهذا الاندفاع هنا، هي إثبات حدوث العالم بالذات، أم هي أمر آخر يمكن ورائه ذلك؟

يبدو لنا أن «إخوان الصفا» لم تكن بهم حاجة إلى هذا الاندفاع كله لو أن فكرة حدوث العالم بحد ذاتها هي النقطة المركزية عندهم. فإن اللاهوتيين من علماء الكلام، والأصوليين، وجميع منظري الإيديولوجية الرسمية، كانوا قد رددوا - من قبل - هذه المعادلة التي يرددوها «الإخوان» هنا، حتى أصبحت مقدماتها و نتيجتها من المسلمات الأولية في الفكر اللاهوتي.. فماذا يدعوا هذه «الجماعة» الموسوعية، التي رفضت - فلسفياً وإيديولوجياً - الكثير من تلك المسلمات - ماذا يدعوها إذن أن تسجل في عملها الموسوعي هذه النسخة المكررة للمعادلة نفسها بمثل هذا الاندفاع؟ إن لدى «الإخوان» - كما أظن - قصداً آخر. وهذا القصد يتكشف لنا حين نلحظ أن اندفعاهم في هذه المسألة مركز على الشرط الثاني من النص، أي على رفض ما يتوجهه القائلون بقدم العالم من أن هذا العالم ساكن غير

(1) المصدر السابق. أما «القيمة الكبرى»، فهي هنا تعبير عن فناء العالم، كما أن «القيمة الصغرى» تعبير عن موت الإنسان، تبعاً للحديث المنسوب للنبي: «من مات فقد قاتل قيمته». وبما أن «العالم إنسان كبير» و«الإنسان عالم صغير» - كما في تعبير «الإخوان» - فقد سموا موت العالم: «القيمة الكبرى» قياساً على «القيمة الصغرى»، أي موت الإنسان. وفي النص المذكور يتضورون «القيمة الكبرى» بأنها مفارقة النفس الكلية للجسم الكلي (الجسم المطلق).

متحرك. إنهم - أي «الإخوان» - يرفضون سكونية العالم. وهم حريصون أن يثبتوا حركته بشكل شمولها، من أجزاء الفلك المحيط إلى أصغر الأشياء في عالم الأرض. ثم هم حريصون كذلك على إثبات فاعلية حركة العالم كله، وكونها سبباً للأشياء: «إن كل حركة في متحرك، فهي متحركة له، وهي سبب لشيء آخر»، وأن على الحركة يتوقف بقاء العالم كله أيضاً «فمعتى عدمت تلك الحركة بطل ذلك السبب»، فهي - أي الحركة - سبب مقوم، إذن، لوجود العالم. نقول: «الوجود» لأن بطلان سبب الشيء هو بطلان وجوده، فالشيء تابع لسببه وجوداً وعدماً، وإلا لم يكن سبباً. ولو لم تكن الحركة قوام وجود العالم لما صح القول إنه «متى وقف الفلك المحيط عن الدوران، وفقت الكواكب عن المسير والحركات، ووقفت عند ذلك مجاري الليل والنهار، والشتاء والصيف.. إلخ...»<sup>(1)</sup>.

إن هذه النظرة إلى الحركة في «موسوعة» العصر العلمي العربي الوسيط، هي نتاج ظهور التفكير العلمي عند العرب آنذاك، ارتباطاً بظهور النزعنة التطبيقية في علوم الطبيعة استجابة لمتطلبات تطور الحاجات الاجتماعية والإنتاجية، كما قلنا غير مرة. فإن مؤلفي هذه «الموسوعة» متبنّيون - كما يبدو - بتلك النظرة العلمية إلى حد بعيد. ولذا يمكن فهم موقف «إخوان الصفاء» في مسألة حدوث العالم، أنه كان نتيجة لنظرتهم تلك إلى الحركة، ولم يكن سبباً لها. بمعنى أن اقتناعهم العلمي بحركة العالم، ويكون حركة التغيير والصيروحة (الاستحالات، في تعبيرهم) من اللوازם الأساسية لوجود العالم، كان هو سبباً لاقتناعهم بفكرة كونه حادثاً، لا قديماً. إذ كان قائماً في وهمهم أن فكرة القدم ملزمة لفكرة السكون، وبالعكس. فهم، إذن، بدفأعهم عن الحدوث، إنما يبنّعون - أساساً - من الحرمن على إثبات حركة التغيير والصيروحة للعالم وكونها ملزمة لوجوده. فإذا صح هذا التفسير لموقفهم، صح لنا القول بأن اقتناعهم بفكرة حدوث العالم - إذا ثبت أنهم مقتنعون بها حقاً - إنما هو اقتناع علمي، وليس دينياً إيمانياً. أما مصدر

(1) المصدر نفسه.

هذا الترابط الوهمي، في تصورهم، بين فكرة قدم العالم وسكنونيته، أو بين حدوث العالم وحركته، فعلمه كان تأثراً بموضوعة أرسطو: «المحرك الذي لا يتحرك» التي بناها أرسطو على أن سلسلة الحركات والمحركات في العالم يجب أن تنتهي إلى محرك أول غير متحرك، هو الله<sup>(1)\*</sup>. وبما أن الله قديم، وهو محرك غير متحرك، فإن فكرة القدم استقرت في أذهانهم ملازمة لفكرة عدم الحركة (السكون). ولكن يعترضنا هنا سؤال: إذا كان هذا الترابط، عندهم، بين السكون والقدم، أو بين الحركة والحدث، متأثراً بموضوعة أرسطو، فلماذا كان التأثر بجانب واحد من الموضوعة دون الجانب الآخر منها، وهو القول بأزلية الحركة، الذي يعني أزلية العالم (القدم)<sup>(2)</sup>؟

بهذا السؤال، أو الاعتراض، يتحول بنا البحث إلى النقطة الخامسة في موضوعنا. وهي «غامضة» لأن «الإخوان» أنفسهم ربما تعمدوا أن تكون كذلك. بل يبدو لنا أنهم تعمدوا ذلك بالفعل. فإذا نحن استطعنا أن نكتشف أمرها، وإذا اقتنعنا بواقعية هذا الاكتشاف، كان ذلك مفتاحاً لفهم خطتهم «التكليكية» في ضوء جديد:

في النصوص السابقة الذكر رأيناهم لا يقتصرُون على التصريح بحدوث العالم، بل هم يندفعون كذلك إنطلاقاً في تأييد هذا الموقف والتدليل عليه بحركة التغيير والصيرورة التي تلازم وجود العالم. أما الآن فنريد أن نضع هذا كله جانباً، كما نضع تفسيرنا لهذا الموقف جانباً أيضاً. لكي نقرأ لهم نصوصاً أخرى بحثاً عن النقطة «الغامضة» التي أشرنا إليها، واستكمالاً لجوانب الموضوع حتى لا تكون نظرتنا جانبية وجزئية، ومخالفة – بذلك – لأوليات المنهج العلمي في البحث.

(1) انظر أرسطو، الطبيعة، 8، 257 ب.

(2) انظر أرسطو، المصدر السابق.

(\*) كلمة (محرك أول) الأرسطية لا تعبر عن الله كما صورته الأديان، فمحرك أرسطو ليس خالقاً من عدم ولا محركاً للعدم بل لعالم قديم قدم المحرك الأول نفسه. (الناشر).

في موضع من «الرسائل» ليس بعيداً عن الموضع الذي قرأنا فيه، منذ قليل، دفاعهم عن فكرة حدوث العالم ورفضهم الصريح لفكرة قدمه، نقرأ النص التالي كاملاً:

«.. ثم اعلم أنه قد أتى على النفس دهر طويل قبل تعلقها بالجسم ذي الأبعاد، وكانت هي في عالمها الروحاني ومحلها التوراني ودارها الحيوانية (نسبة إلى الحياة، لا إلى الحيوان)، مقبلة على عملها العقل الفعال تقبل منه الفيض والفضائل والخيرات، وكانت منعمة متلذذة مسرورة فرحة. فلما امتلأت من تلك الفضائل والخيرات أخذها شبه المخاض فأقبلت تطلب ما تفيض عليه تلك الفضائل والخيرات. وكان الجسم فارغاً قبل ذلك من الأشكال والصور والنقوش، فأقبلت النفس على الهيولى تميز الكثيف من اللطيف وتفيض عليه تلك الفضائل والخيرات. فلما رأى الباري تعالى ذلك منها مكنها من الجسم، وهيا لها، فخلق من ذلك الجسم عالم الأفلاك، وأطابق السماوات، من لدن ذلك المحيط إلى منتهى مركز الأرض، ورَكِبَ الأفلاك بعضها في جوف بعض..»<sup>(1)</sup>.

إن طريقة الكلام على الجسم، في هذا النص، تتضمن اعترافاً بوجوده قبل أن تفيض عليه النفس ما امتلكته من «الفيض والفضائل والخيرات». أليس هذا هو معنى قولهم: «... قبل تعلقها بالجسم ذي الأبعاد»، وقولهم «... وكان الجسم فارغاً قبل ذلك من الأشكال والصور والنقوش»؟ أليس يفهم من هذين التعبيرين أنه كان للجسم وجود سابق مهياً لتمكين النفس منه؟ إن «الإخوان» أنفسهم يعطوننا الحق في أن نفهم ذلك من كلامهم. فهم يقولون: «... فخلق من ذلك الجسم عالم الأفلاك». وهو أنفسهم يفسرون اصطلاح «الخلق» بأنه «تقدير كل شيء من شيء آخر»<sup>(2)</sup> في حين أن الإبداع والاختراع في مصطلحهم يعنيان «إيجاد شيء من لا شيء»<sup>(3)</sup>.

(1) الرسائل، ج 3، ص 332.

(2) الرسائل، ج 4، ص 11. ينبغي القول هنا إن «الإخوان» رغم تحديدهم الفرق بين كلمتي الاختراع والإبداع وبين كلمة «الخلق»، بهذا الشكل الصريح من التحديد، نراهم يضطربون في استعمال هذه المصطلحات الثلاثة اضطراباً يخرق هذا

فقد «خلق» عالم الأفلاك إذن «من شيء آخر» أي من «موجود» آخر، ولم يخلق «من لا شيء». إنهم يقصدون – طبعاً – بـ«الجسم» هنا «الجسم المطلق» دون الجسم المادي المحسوس. فالمعطيات متوفرة لنا، إذن، لاستنتاج أن «الجسم المطلق» في نظرية «إخوان الصفاء» شبيه بـ«الهيولي» أرسطو، أو هو هي نفسها، أي أن هذا «الجسم المطلق» موجود بالقوة وجوداً أزلياً على نحو وجود «الهيولي» الأرسطية<sup>(1)</sup>، وأن عالم الأفلاك – حسب نظريتهم – هو أول صور الوجود الفعلي لهذا الجسم المطلق أو هذه «الهيولي». وهم أنفسهم أيضاً يعطوننا الحق مرة ثانية أن نتمسك بهذا الاستنتاج. فقد استخدمو اصطلاح «الهيولي» مراراً بالمضمون الذي لا يختلف جوهرياً عن اتجاه أرسطو، وإن تجاوزوا بعض مفاهيم أرسطو بشأن الموقف من الصورة. ذلك أننا نجد عند إخوان الصفاء حتى صور الأشياء، لا هيولاها فقط، تتمتع بوجود كائن بالقوة وسابق لوجودها بالفعل. فلننظر في قولهم: «... إن الأشياء كلها بأجمعها صور وأعيان غيريات<sup>(2)</sup> أفضضلها الباري – تعالى – على العقل الفعال (...). ومن النفس الكلية الفلكية التي هي نفس العالم بأسره (...). ومن النفس الكلية فاضت على الهيولي الأولى (...). ومن الهيولي على النفس الجزئية البشرية (...). وهي ما يتصور الناس في أفكارهم من المعلومات بعد مشاهدتهم لها في الهيولي (المادة المحسوسة هنا) بطريق الحواس. فمن أراد أن يعرف كيف كانت صور الأشياء في النفس الكلية، قبل فيضها على الهيولي، فليعتبر صور مصنوعات البشر كيف تكونها في نفوسهم قبل إظهارهم لها في الهيوليات

= التحديد رغم صراحته. فهم يستعملون كلمة «الخلق» و«الإبداع» في مجال واحد بالنسبة للعالم وال الموجودات (أنظر الرسالة التاسعة من النسانيات العقليات: الرسائل، ج 3، ص 339 – 340).

(1) أرسطو، الطبيعة، 1029، 19.

(2) غيريات: جمع غيرية، وهي كون كل من الشيدين خلاف الآخر، ويقابلها: العينة، أي كون كل من الشيدين عين الآخر.

الموضوعة لهم في صناعتهم<sup>(1)</sup> (...). ومن أراد أن يعرف أيضاً كيف كانت صور الأشياء في العقل الفعال قبل فيضه على النفس الكلية، وكيف كان قبولها تلك الرسوم والصور، فليعتبر حال رسوم المعلومات التي في أنفس العلماء، وكيف أفادتهم للمتعلمين، وكيف قبولهم لها (...). ومن أراد أيضاً أن يعرف كيف حال المعلومات في علم الباري - عز وجل - قبل فيضه على العقل، فليعتبر حال العدد كيف كان في الواحد الذي قبل الاثنين ..»<sup>(2)</sup>.

إذا نحن استرشدنا بهذه النصوص، مجتمعة غير مجزأة، حصلنا منها على بعض الاستنتاجات المهمة، منها: أولاً، أن «الإخوان» إذ عبروا بكلمة «الخلق» («فخلق من ذلك الجسم عالم الأفلاك»)، وإذ حددوا معنى «الخلق» بأنه «تقدير كل شيء من شيء آخر»، كان هذا يعني أن العالم مخلوق «من شيء آخر» أي ليس مبدعاً إبداً من «لا شيء». فهم هنا، إذن، يخرجون عن أحد الأوليات الإسلامية القائلة بأن العالم وجد من عدم. ثانياً، أن الصورة والمادة كلتيهما كان لهما وجود ما (وجود بالقوة) قبل وجودهما الفعلي في عالم المادة المحسوس (إن الأشياء كلها بجمعها صور وأعيان غيريات أفضحها الباري (...)). فمن أراد أن يعرف كيف كانت صور الأشياء في النفس الكلية» إلخ...). وهذا الاستنتاج يعني أن «الإخوان» تجاوزوا أرسطو، إذ قضوا على فكرة الفصل بين المادة والصورة، كما وضعها أرسطو في أساس تعليمه، وأقاموا الصلة بينهما حتى خارج العالم المادي، خلال «عملية» الفيض التي اتخذت عندهم اتجاهات مختلفة عن اتجاهها

(1) هذا التصور، عند «الإخوان»، بأن وجود الصورة الفكرية للأشياء سابق لوجودها المادي - كما نفهم من هذا النص - هو مما ينطبق عليه قول أنفنز في «دياليكتيك الطبيعة» من أنه مع تقدم الحضارة صار قائماً في أذهان الناس أن المواد الحضارية هي من ثمرات العقل بالدرجة الأولى، حتى اختفت عن أنظارهم آثار اليد العاملة، وصاروا ينسبون كل مزايا الحضارة إلى تصدر الدماغ وفعاليته. (دياليكتيك الطبيعة: الطبعة العربية، دمشق 1970، ص 246 - 247).

(2) الرسالة العاشرة من القسم الرياضي، الرسائل، ج 1، ص 316.

الأصلي الأفلاطوني. ثالثاً، أنهم وصلوا بين «العالم الروحاني» و«العالم الجسماني» بصلة أونتولوجية مستمرة مع «صور الأشياء» المتسلسلة الوجود من العقل الفعال إلى الهيولى الأولى، ثم عالم الأفلاك الذي هو بداية العالم الجسماني<sup>(1)</sup>. بل إن هذه الصلة نفسها قائمة بين الله مصدر «الفيض» وبين كلا العالمين الروحاني، والجسماني<sup>(2)</sup>. وهذا الترابط الوجودي المتصل من الله إلى العالم المادي مما يؤيد الرأي القائل بأن ابن عربي أخذ الأساس الفلسفى لنظرية في «وحدة الوجود» عن «إخوان الصفاء»<sup>(3)</sup>.

إن هذه الاستنتاجات الثلاثة تؤدي كلها إلى كون العالم قديماً، وليس حادثاً. فإذا أصبحت استنتاجاتنا هذه - والنصوص السابقة كلها تقول بصحتها - كان معنى ذلك أننا ندخل الآن في صلب «النقطة الفامضة» من موقف «الإخوان» في هذه المسألة، وكان معنى ذلك أيضاً أنهم لم يتأثروا بجانب واحد من موضوعة أرسطو عن «المحرك الأول الذي لا يتحرك». بل كذلك تأثروا بالجانب الآخر منها، أي بفكرة الوجود بالقوة، التي تعني قدم العالم، وتعني - بالملازمة - قدم الحركة.

ما دام البحث قد انتهى بنا إلى هذه النتائج، فكيف نفسر، إذن، العلاقة بينها وبين قولهم الصريح بأن العالم حادث: أهي علاقة تناقض، أم هي علاقة توافق؟ وإذا كانت علاقة تناقض - وهذا ما يبدو لنا حتى الآن - فكيف نفسر وقوعهم في هذا التناقض العجيب؟ فهل كان ذلك عن غير وعي منهم بما تؤدي إليه نصوصهم تلك، أم كان عن خطة متعمدة ومرسومة بوعي؟

(1) نرى هذه الصلة واضحة في نص سابق، وهو النص الذي يبدأ هكذا: ... ثم أعلم أنه قد أتى على النفس دهر طويل قبل تعلقها بالجسم إلخ..

(2) تظهر هذه الصلة في تشبيه علاقة العالم مع الله بعلاقة النور مع جرم الشمس (ليس هو - أي النور - جزءاً منها - أي الشمس - بل هو أشخاص منها..) أو بعلاقة الكلام مع المتكلم به (راجع الرسالة الثامنة في الفلسفانيات العقلانيات، الرسائل، ج 3، ص 318 - 319).

(3) راجع «أبو العلاء عفيفي»، «من أبن استفی ابن عربي فلسفته الصوفية»، مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية، مايو 1933.

على كل حال، فإن أمامنا موقفين متناقضين لهم: موقفاً صريحاً يرفض فكرة أزلية العالم والحركة ويدافع عن فكرة كونهما حادثين، وموقفاً غير صريح يأخذ بفكرة أزلية العالم وأزلية الحركة. فأي الموقفين هو الذي يحدد مذهب إخوان الصفاء في هذه المسألة؟

قد يبدو أول الأمر، وفقاً لمنطق الأشياء، أن الأخذ بالموقف الصريح أولى من الأخذ بالموقف الغامض المستنتاج استناداً للمناقشة والمراجعة. هذا صحيح. ولكن، ينبغي أيضاً النظر في منطق الأشياء، من جانبه الآخر. وذلك أن نقارن - أولاً - موقفهم في هذه المسألة بمواقفهم في غيرها من المسائل التي سبق أن عالجناها، فنأخذ بالحسبان، مثلاً، بعض الميول المادية لديهم واتجاهاتهم العلمية في البحوث الطبيعية. وأن ننظر - ثانياً - إلى المحتوى الإيديولوجي في مجلمل عملهم الموسوعي وفي الاتجاه السياسي لحركتهم. وأن نذكر - ثالثاً - حرصهم الشديد على كتمان أمرهم وعلى اتباع خطة الحذر في طرح مبادئهم الفلسفية. وأن نتأمل - رابعاً - من جديد في مضمون تلك العبارات المبنية خلال تصريحهم بحدوث العالم، وهي العبارات الناطقة بكون الحركة سبيلاً للأشياء وأن بقاء العالم متوقف على بقائها، أي الحركة، بالإضافة إلى تعريفهم «الحي» في رسالة «الحدود والرسوم» بأنه «المتحرك بذاته»، كما سبقت الإشارة إلى ذلك. فلعل النظر في منطق الأشياء من هذا الجانب الغني بالدلائل، يلقي على المشكلة هنا ضوءاً يساعدنا في طريق الحل.

في ضوء هذه الملحوظات الأربع، نميل إلى القول بأن موقف «الإخوان» الصريح في الدفاع عن حدوث العالم، ليس هو المعبر عن موقفهم الحقيقي والحاصل في المسألة. ويبدو لنا أن تناقضهم الذي كشفنا عنه، يرجع إلى أحد أمرين: إما العجز الفكري عن اتخاذ الموقف الحاسم. وهذا أوقعهم في التردد والاضطراب. وإما المبالغة منهم في الحذر والتخفيف إلى حد التطرف. وهذا دفعهم إلى التصريح بعكس ما يعتقدون من ناحية، والتلميح إلى ما يعتقدون من ناحية أخرى، وتغطية هذا التلميح بستار من الكلام المعجمي القابل للتأويل على أكثر من وجه ومعنى. ولتكننا نستبعد أن يبلغ بهم

الحدر حداً ينحرف بهم إلى مسلك أقل ما يمكن أن يوصف به أنه ضرب من الجبن. ونحن نتورع أن نتهم أمثال هؤلاء المفكرين الأحرار بالجبن أو بما هو شبيه به.. لذا يمكن الأخذ بالاحتمال الأول، مضافاً إلى تفسيرنا السابق بأن دفاعهم عن فكرة حدوث العالم موجه - أساساً - إلى دعم مبدأ تغيير العالم وصيروته بفعل الحركة الملازمة لوجوده، بناء على ما كان يسيطر في تفكيرهم من الترابط الموهوم بين الحركة وحدودها.

يبقى - بعد هذا - احتمال ثالث ينفي عن «الإخوان» كلا الأمرين: التناقض، والحدر المتطرف. هو احتمال أن يكون استنتاجنا، الذي بنينا عليه كل ذلك، خطأناً. وهذا احتمال وارد، بالطبع، لا نرفضه.. غير أنها نحرص على الاحتفاظ باستنتاجنا ذاك كرؤيه بحثية منهجية تعامل مع «تاريخيتها» بمستوى واحد، وتتجنب - في الوقت نفسه - النظرة الجانبية التجزئية التي يأخذ بها معظم الباحثين المحدثين في مسائل التراث. على أننا نضع استنتاجاتنا كلها، في هذا الكتاب، في موضع المناقشة والمراجعة..

\* \* \*

وبعد كل ما تقدم، نرجع إلى أول المسألة، لكي نفترض أن الموقف الحقيقي الحاسم عند «إخوان الصفاء» هو الذي صرحو به ودافعوا عنه، أي القول بأن العالم حادث، وأن ليس لهم موقف آخر يغايره أو يناقضه، لا ظاهراً، ولا «باطناً».. نفترض ذلك، مع الاحتفاظ بتفسيرنا السابق لهذا الموقف من أنه دفاع - بالأساس - عن مبدأ التغيير والصيروة في العالم، أي التلازم الضروري بين المادة والحركة.. وبناء على هذا الافتراض، تعالج موقفهم من وجه آخر. فقد فهمنا منهم أنه لا يمكن الجمع بين أن يكون العالم متحركاً (متغيراً ومتحولاً) وبين أن يكون أزلياً (قديماً). وفهمنا من ذلك أن الحركة لا يمكن أن تكون أزلية. ورأينا أن هذه النظرة إلى الحركة (نفي أزليتها)، هي نقطة الافتراق بينهم وبين أرسطو من حيث يقوم تعليميه على أزلية الحركة. فهل تراهم نظروا إلى أرسطو فعلاً، فادركتوا ما

تعنيه نظريته هنا من تناقض، وقصدوا إلى حل هذا التناقض، فنفوا قدم العالم، لكي ينفوا قدم الحركة<sup>(١)</sup>؟

نستبعد أن يكون الأمر كذلك. ولو كان هناك علاقة بين موقفهم في المسألة وإدراكمهم لهذا التناقض في موضوعة أرسطو، لوجدنا إشارة ما إلى هذه العلاقة، في حين لم نعثر على أدنى تلويح ينبيء بشيء من أمر أرسطو في هذا الشأن. فعلينا إذن أن نبحث عن مصدر لربطهم الحركة بالحدث في المعرف البشرية نفسها، سواء السابقة لعصرهم، أم التي أضافها عصرهم ومجتمعهم، ارتباطاً بما اقتضاه تطور هذا المجتمع من مواقف فكرية وإيديولوجية متميزة. وعلى هذا، نرى أن تطور البحوث النظرية والتطبيقية عند العرب في مجالات الطبيعة والمجتمع، قد رسم اقتناع العلماء الفلاسفة، أو الفلاسفة العلماء، بفكرة التلازم الضروري بين الحركة والمادة. هذا الاقتناع كان يزداد تعمقاً ورسوخاً بفضل التماس المباشر، وشبه المباشر، بين هؤلاء المشتغلين بالعلم والفلسفة معاً، وبين واقع مجتمعهم الحافل آنذاك بكثير من التحركات والاضطرابات الاجتماعية والسياسية العاصفة، وما كانت تحدثه في أوضاع القوى المنتجة في الريف والمدينة من تغيرات.

إن الكثير من نصوص هؤلاء المشتغلين بالعلم والفلسفة، وبالسياسة كذلك أحياناً، يحمل دلالات واضحة على أن اقتناعهم بهذا التلازم بين الحركة

(١) يعني بتناقض أرسطو هنا: كونه يقول بالمحرك الأول غير المتحرك، وكونه يقول في الوقت نفسه بأزالية الحركة. وهذا القول بتناقض ذاك من حيث أن القول بالمحرك الأول غير المتحرك، يعني أنه (أي المحرك الأول) ثابت ساكن غير مسبوق بالحركة، والقول بأزالية الحركة يعني أنه مسبوق بالحركة. فكيف تكون الحركة أزلية ويكون المحرك الأول غير مسبوق بها؟<sup>(\*)</sup>

(\*) لقد نتجت المشكلة عند أرسطو عن قوله إن كل الكون هو عبارة عن سلسلة من المتحرّكات والمحركات، ولكن المحرك يجب أن يكون هو متحرّكاً لكي يحرّك. وهنا لم يجد أرسطو حلاً لمشكلة هذه السلسلة التي لا تنتهي إلا القول بأن هناك (ضرورة عقلية) تقضي بوجود محرك أول لا يتحرّك ولا فرق زمنياً بين الحركة وبينه. (الناشر).

والمادة، كان يدفعهم إلى البحث الجدي الحيث عن مصدر حركة المادة، وأنهم لم يستسلموا لتأثيراتهم بالمسلمات الدينية بهذا الشأن، ولا لتأثيراتهم بالنظريات الفلسفية التي تلقوها من مختلف المصادر القديمة، واليونانية منها بالأخص. إننا نجد أثر هذا البحث الجدي، مثلاً بوضوح، في تصوراتهم الكثيرة التتنوع لـ «عملية» الفيض في العالم الميتافيزيقي. فقد تلقوا «نظريّة» الفيض من المصادر اليونانية الإسكندرانية، على أنها تصورات ميتافيزيقية خالصة، غير أنهم كانوا يحاولون تصورها كـ «عملية» كونية، ويعاولون البحث عن رابط بين حركة هذه «العملية» وحركة العالم المادي على أساس من النظر إليهما كحركة كونية واحدة مصدرها واحد، ومن النظر إلى النظام الكوني المرتبط بهذه «العملية» كنظام كوني واحد يتصل فيه عالم «ما فوق الطبيعة» والعالم الطبيعي، بصلة الوجود الواحد، أي الوجود الحقيقي الموضوعي. وإننا أيضاً نجد آثراً قوياً لبحثهم الجدي عن مصدر حركة المادة، في ما ينتشر خلال نصوصهم من عبارات تتضمن محاولات غير خفية لتلمس هذا المصدر في داخل المادة ذاتها، لا في خارجها. من هنا يصح لنا القول إنه ليس أمراً عفوياً محضاً أن يسجل «إخوان الصفاء» في رسالتهم الخاصة بتحديد معاني مصطلحاتهم الفلسفية والعلمية (رسالة الحدود والرسوم)، مثلاً، تعريف «الحي» بأنه «المتحرك بذاته»..

إن النظرة التجزئية المثالية عند الباحثين البورجوازيين لا تقتصر على إهمال مثل هذه العبارات ذات الميل المادي حيناً، أو صرفها عن مضموناتها المادية حيناً آخر، بل هم حين لا يجدون مهرباً من الإشارة إليها يحاولون الفصل بينها وبين النصوص الأخرى الخاصة بالباحث الميتافيزيقي، رغم كون هذه وتلك أحياناً في مؤلف واحد لمؤلف واحد. هكذا فعل، مثلاً، المؤرخ الغربي فاجدا «Vagda» إذ أقام فاصلتاً بين دراسات إخوان الصفاء في علم الطبيعة ودراساتهم عن «العالم الصغير» (الإنسان)<sup>(1)</sup>. إننا نرفض هذه النظرة التجزئية، لا من حيث طابعها المثالي

(1) ج. فاجدا، «فلسفة يوسف بن صديق ولاهوتيته»، مجلة «مخطوطات التاريخ المذهبى الأدبي للقرن الوسطى»، باريس 1949، ص 96 - 97.

فحسب، بل من حيث مخالفتها كذلك لمنهج البحث العلمي. ولذا - اتباعاً للنظرة الشمولية المنهجية - لا بد لنا من الجمع بين تصورات الفلاسفة العرب عن حركة «عملية» الفيض ومحاولتها بربطها بحركة العالم المادي، وبين عباراتهم التي يتلمسون فيها الطريق إلى رؤية الحركة الداخلية للمادة. إن الجمع بين هذه وتلك، والنظر إليها متكاملة غير منفصلة، يكشف لنا أنها جمِيعاً تشكل محاولة مترابطة للبحث عن أصل حركة المادة، وربط النظام الكوني كله بهذا الأصل الذي يبحثون عنه، كما يكشف لنا أنهم وإن لم يصلوا في البحث عنه إلى نتيجة حاسمة - وهذا ما لم يكن ممكناً في ظروفهم التاريخية - قد أضافوا حلقة إلى سلسلة المعارف البشرية، التي امتدت طويلاً حتى وصلت إلى كشف الحركة الذاتية للمادة.

في ضوء هذه النظرة التكاملية، يمكن تفسير ما رأيناه من تناقض «إخوان الصفاء» بين حكمهم الصريح بعدم أزلية الحركة وحدود العالم وبين تعبيراتهم الكثيرة المتضمنة فكرة الحركة الذاتية أو المضمنة فكرة أزلية العالم. يمكن تفسير ذلك بأنه شكل من أشكال العجز التاريخي عن الوصول إلى الحقيقة الموضوعية بشأن أصل الحركة. وهو العجز الذي جعلهم يبحثون عن مصدر حركة العالم المادي أي حركة التغير والصيورة<sup>(١)</sup>، في عالم الفيض الإلهي، مع محاولتهم القضاء على الفصل اللاهوتي بين العالمين فصلاً كلياً، وإيجادهم شكلاً للوجود المادي (الهيوان الأولى، الجسم المطلق) في عالم الفيض نفسه.

(١) في تاريخ الفلسفة نجد الماديين القدماء، وكل الماديين قبل ماركس وأنجلز، يعترفون بأن الحركة هي الصفة الرئيسية للمادة، ولكنهم - بوجه عام - كانوا يحصرون أشكال الحركة كلها في شكل واحد، هو الانتقال الميكانيكي للأجسام في المكان، أي الحركة المكانية أو - كما يطلقون عليها في نصوص الفلسفة العربية - حركة النقلة. وبسبب من هذا الفهم المحدود للحركة كانوا دائمًا يرجعون سبب الحركة إلى دفعه من الخارج، رغم أن الحركة المكانية هذه هي أدنى أشكال الحركة وأبسطها: فمنها - أي الحركة المكانية - تتصاعد إلى الأعلى فال أعلى. فهناك الحركة الحرارية، فالحركة الكيميائية، فالحركة الحية العضوية، فالحركة النفسية، فالحركة الاجتماعية التي هي في أعلى هذه الأشكال. أما الحركة الميكانيكية ف موجودة في كل واحدة من هذه الحركات دون العكس.

## خاتمة

كان يعنيها – بالدرجة الأولى – من دراسة فلسفة «إخوان الصفاء» الكشف عن جوانبها الأهم المطمose في دراسات الباحثين البورجوازيين، من غيريين وغيرهم، الذين صرفووا كل اهتمامهم لإبراز الجوانب المثالية والمذهبية الدينية مجردة من علاقاتها مع الواقع الاجتماعي من جهة، ومع سائر الجوانب الفلسفية التي تكملها وتفسرها من جهة ثانية.

لم يكن «إخوان الصفاء» ممثلين مذهبيين محدودين، أي تابعين فقط لمذهب الإسماعيلية، كما يريد أن يصورهم أولئك الباحثون والمؤرخون. إنهم – في الواقع – ممثلون لإحدى ظاهرات عصرهم ومجتمعهم البارزة، وهي ظاهرة البحث الموسوعي بشموليته، مع عناية خاصة ببحث أوسع المعلومات عن الطبيعة بالمستوى الذي بلغته صيغة هذه المعلومات في مباحث الفلسفة – العلماء العرب آنذاك. وبقدر ما كان «إخوان الصفاء» يمثلون هذه الظاهرة، كان يغلب على عملهم الموسوعي طابع الميل إلى تعميم معارف عصرهم كلها عن القوانين الطبيعية المكتشفة حتى ذلك الحين. وإذا قلنا: معارف عصرهم، فذلك يعني خلاصة مكثفة للمعارف البشرية التي وصلت إليهم عن كثير من العصور السابقة، مضافة إليها الصيغ الجديدة التي أمكن العرب أن يصوغوا بها بعض تلك المعارف خلال تجاربهم التي اقتضتها حاجات مجتمعهم. إن هذا الطابع المعرفي الشمولي الذي تميزت به رسائل إخوان الصفاء قد لفت انتباه بعض الباحثين الغربيين من عنى بترجمة «الرسائل» إلى اللغات الأوروبية، إذ وصف هذه الموسوعة بكونها تعنيماً لكل العلوم التي وضعها العالم خلال عدة قرون<sup>(1)</sup>، كما وصفها بنديلي جوزي بأنها أول موسوعة للعلوم والمعارف ظهرت في

(1) راجع الفيلسوف الفرنسي دوغا (Dugat)، «تاريخ الفلسفة وعلماء الlahوت المسلمين»، باريس 1878، ص 159.

العالم<sup>(1)</sup>. ولكن، ليست هذه الميزة وحدها تلفت انتباه الباحث الموضوعي. فهناك ميزات أخرى قد لا ينتبه إليها سوى من يحاول النظر في هذه «الرسائل» على أساس ارتباطها بالواقع الاجتماعي ضمن الوضع التاريخي المعين. فهي من وجهة النظر هذه تؤكد لنا بعض الحقائق الكبرى عن مدى تعمق العلاقة بين النشاط العلمي والنشاط الاجتماعي في عصرها الحيوى. فمن هذه الحقائق ما توحى به «الرسائل» من ظهور مقومات للوحدة الجدلية بين علوم الطبيعة والفلسفة بصورة عملية. وقد أظهرت الجوانب الإيجابية التي استطعنا كشفها في هذا البحث، كيف كانت نتائج البحوث الطبيعية تمارس تأثيرها على الفلسفة بتوجيهها نحو تفسير للعالم يتبع، خطوة أو خطوات، عن التفسير الغيبي، ويقترب – بالنسبة نفسها – نحو التفسير الذي يتفق مع إيديولوجية الفئات الاجتماعية المستضيفة في المجتمع العربي – الإسلامي للعصر الوسيط. وذلك مما يكشف مدى انعكاس الصراع الطبقي، في مجتمع العصر نفسه، على هذه العلاقة الجدلية بين علوم الطبيعة والفلسفة. وهذه حقيقة ثانية تؤكدنا رسائل «إخوان الصفاء». ومن هنا جاءت تلك الحقيقة الثالثة التي أشار إليها إشارة عابرة أحد الباحثين العرب المعاصرین بشكل يبعد هذه الحقيقة عن دلالتها الواقعية، إذ قال إن «مجموعتهم – أي إخوان الصفاء – المؤلفة من إحدى وخمسين رسالة، هي بالنسبة إلينا مصدر لا تصاب لها قيمة لمعرفة ما كان موجوداً من العلوم الهللستة مما كان قللاً لأن يهضمها المسلمين»<sup>(2)</sup>.

بالطبع، لم يقصد الباحث بـ «المسلمين» هنا سوى مؤلفي المجموعة وأمثالهم من كبار المثقفين. وبذلك تفهّم إشاراته دلالتها الواقعية، بقدر ما تفقدتها حين تحصر معارف مجموعة «إخوان الصفاء» في «المعارف الهلبانية». أما الحقيقة التي نقصدها نحن، وتوكدها هذه الاشارة عن غير

(١) بندي جوزي، من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، طبعة دار الروانع، بيروت  
 (دون تاريخ)، ص ١٥٠.

(2) عبد الرحمن بدوي، روح الحضارة العربية، بيروت 1949، ص 114.

قصد، فهي تقتضي أن نصوغ عبارة الباحث نفسها بالشكل التالي: إن وضع هذه المجموعة من المعارف العلمية والفلسفية لتكون في متناول مختلف فئات المجتمع، يدل على قابلية هذه الفئات الاجتماعية المختلفة لأن تهضمها. وذلك لا لأن هذه المعارف هلينية، ولا لأن هذه الفئات الاجتماعية رفيعة المستوى الثقافي إلى حد أنها قادرة على هضم «المعارف الهلينية»، بل لأن المعارف التي تحتويها مجموعة «إخوان الصفاء»، متحولة من كونها «معارف هلينية» أصلاً، إلى كونها معارف العصر والمجتمع اللذين يعبر عنهم «إخوان الصفاء»، ولأن الاتجاه العام لهذه المعارف يستجيب لمصالح الكثرة العريضة من فئات هذا المجتمع، وهو – لذلك – يعد تعبيراً ليديولوجياً أيضاً عن هذه الفئات العريضة نفسها. والحقيقة الرابعة، من الحقائق التي تتضمنها هذه المجموعة الموسوعية، هي أنها بقدر ما كانت – أي المجموعة – بمثابة تعليم لمعارف عصرها عن قوانين الطبيعة، وبقدر ما كان ذلك بمثابة تعبر عن مصالح الفئات الاجتماعية المستغلة والمضطهدة (بالفتح)، كانت تحمل الميل الجدي إلى المعرفة الموضوعية عن الطبيعة والمجتمع. يتجلّى هذا الميل لا في منهج البحث وفي الاستنتاجات التي يتوصل إليها البحث فحسب، بل يتجلّى كذلك بالتعبير الصريح المباشر عنه حين يوصي مؤلفو المجموعة إخوانهم «أن لا يعادوا علماء من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعصّبوا على مذهب من المذاهب...»<sup>(1)</sup>. وتتبّغى الإشارة هنا إلى الصلة بين ميلهم هذا إلى المعرفة الموضوعية وبين بحثهم عن المؤشرات في تكون أخلاق لناس، لا في العالم الغيبية، ولا في «اللوحة» القضاء والقدر، بل في الظروف المادية المباشرة للناس، وإن بالغوا كثيراً في هذا المجال بأثر العوامل الطبيعية، كالمناخ والوضع الجغرافي ومطالع الكواكب والنجوم، دون أن يفطنوا لأثر العوامل الحاسمة في الموضوع، أي العوامل الاجتماعية. غير أن مبالغتهم هذه لا تتفق قيمة الاتجاه، من حيث الأساس، إلى ظروف الإنسان المادية. وهم يؤكدون هذا

(1) الرسالة الرابعة من العلوم الناموسية والشرعية، الرسائل، ج 4، ص 105.

الأساس المادي حين ينفون كل علاقة لعلم الغيب بعلم أحكام النجوم، رافضين كل علم إنساني بـ «ما يكون بلا استدلال، ولا علل، ولا سبب من الأسباب»<sup>(١)</sup>. وهنا تظهر العلاقة السببية بين الأشياء، كجزء جوهري أيضاً من منهجهم في البحث عن المعرفة الموضوعية. وهذه حقيقة خامسة.

إن تركيز اهتمامنا على هذه الحقائق، لا يعني أننا نقصد إلى إغفال الجوانب الأخرى من فلسفة «إخوان الصفاء»، التي يبرز فيها وجههم المثالي. بل يعني أن هذه الحقائق هي أكثر حاجة إلى مثل هذا الاهتمام من الجوانب المثالية في فلسفتهم، لأن هذه الجوانب قد أشعها الباحثون البورجوازيون اهتماماً، بقدر ما أشعوا تلك الحقائق الأخرى إهمالاً وطمساً، بالرغم من أنها هي الأساس في تحديد الاتجاه العام لفلسفة «الإخوان»، وللفلسفة العربية - الإسلامية بعامة، في عصر هذه الجماعة. وربما كان ذلك بالذات سبب ما لقبته من إهمال وطمس لدى هؤلاء الباحثين!

(١) الرسالة الثالثة من القسم الرياضي في علم النجوم، الرسائل، ج ١، ص ١٠٥.

## حصيلة الفصل الثالث

### «إخوان الصفاء»

- 1 -

- ينقسم هذا الفصل إلى اثنتي عشرة فقرة، وخاتمة:
- الفقرة الأولى من الفصل جاءت مدخلاً شبه تاريخي لنشأة إخوان الصفاء.
  - الفقرة الثانية بعنوان: «استراتيجية وتكنيك» للبحث عن الأهداف الاجتماعية والسياسية لهذه الجماعة.
  - الفقرة الثالثة بعنوان: «المحتوى الاجتماعي لإيديولوجية الإخوان».
  - الفقرة الرابعة عن «الجوانب الاجتماعية في فلسفة الجماعة».
  - الفقرة الخامسة عن «مسألة القدر والإرادة» لبحث موقفهم من مسألة حرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله.
  - الفقرة السادسة بحث عن موقفهم من العقل.
  - الفقرة السابعة عن «نظريّة المعرفة في فلسفة الإخوان».
  - الفقرة الثامنة بعنوان: «الوجود الموضوعي للعالم الخارجي».
  - الفقرة التاسعة عن «الاتجاه نحو التحديد الكمي، دون الكيفي».
  - الفقرة العاشرة بعنوان: «شكل من فهم الضرورة والحرية».
  - الفقرة الحادية عشرة بعنوان: «بذرة جينية لنظرية التطور الطبيعي».
  - الفقرة الثانية عشرة بحث عن موقف «الإخوان» من مسألة أزلية العالم والحركة أو حدوثها. وهذه الفقرة بعنوان: «مبدأ العالم...».
  - أما الخاتمة فستخلص أهم الحقائق عن فلسفة إخوان الصفاء.

- 2 -

في المدخل، واجهنا عدة أسئلة تتطلب الجواب تاريخياً: كيف ظهرت هذه الجماعة في عصرها ومجتمعها؟ من أعضاؤها؟ كيف التقوا وألفوا جماعة باسم «إخوان الصفاء»؟ من كتب «الرسائل» بشكلها الموسوعي الجديد في عصرهم ومجتمعهم؟

لا يجيئنا التاريخ إجابة واضحة عن واحدة من هذه الأسئلة، سوى أن أبو حيان التوحيدي ذكر اسم أحد أفراد الجماعة (زيد بن رفاعة) ووصف الجماعة بأن «لهم معرفة بأصناف العلوم وأنواع الصناعة» وأنهم «صنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة علمياً وعملياً (... ) وكتموا أسماءهم وبثوها في الوراقين ووهبوا للناس»... ولم يذكر أبو حيان اسماً آخر من أسمائهم، وأبقى المسألة غامضة. والمؤرخ الققطني (ـ646هـ/1248م) لم يوضح أكثر مما ذكره أبو حيان، ونقل أحمد زكي (مصري، حديث) عن بعض المؤلفين أن رسائلهم تنسب إلى القرامطة، ونسبها آخرون إلى إمام الشيعة السادس جعفر الصادق، ونسبها أحد الإسماعيلية المعاصرین (عارف تامر) إلى إمام الإسماعيلية عبد الله بن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق.

وهناك اتفاق لدى الباحثين المحدثين على انتساب إخوان الصفاء إلى الإسماعيلية. وفي رأينا، أن علاقتهم بالإسماعيلية ليست علاقة اندماج، بلقدر كونها علاقة تشابه في التنظيم وبعض المبادئ العامة، في حين أن «الإخوان» استقلالية فكرية وتنظيمية، بدليل أنها لا نجد في المصادر التاريخية ما يدل على كونهم تنظيماً إسماعيلياً. وليس في هذه المصادر شيء عن ارتباط نشاطهم الفكري بنشاط المذهب الإسماعيلي. وليس في المصادر ما يشير إلى أي نشاط عملي «لإخوان الصفاء». وكل ما يستنتاج من ذلك أن الوضع التنظيمي لا يخرج عن نطاق الوثيقة المكتوبة في رسائلهم. ويبدو أنهم لم يمارسوا نشاطاً ما خارج العمل الفكري ومحاولة نشر رسائلهم بين الناس عن طريق النساخين.

- 3 -

استخدمنا تعيرنا المعاصر «استراتيجية وتكتيك»، وعمل «برنامي» للتعبير عن طريقة إخوان الصفاء في رسم خطة لنشر أفكارهم في أواسط المجتمع المختلفة بشكل تدريجي حسب مستويات الناس الذين يدعونهم إلى تنظيمهم السري جداً، بحيث لا يزورون بحقيقة مبادئهم الفلسفية إلا لمن بلغ المرتبة العليا من تلقي الدعوة. أما من يكون في المراتب الأولى والثانية والثالثة فيتلقى هذه المبادئ مموهة بأفكار دينية تقليدية، مع تفاوت نسيبي بين هذه المراتب.

لإخوان الصفاء «استراتيجية» اجتماعية - سياسية، فهي من جهة: مناهضة للدولة العباسية، ومن جهة أخرى: مناهضة للنظام الاجتماعي الذي تمثله هذه الدولة. ولذلك اتخذت خطة تكتيكية في دعوتها حرصاً على وضعها السري، وهرباً من ملاحقة السلطة. وقد نقلنا نصوصاً تدل على ذلك كله. ويبدو من نصوصهم التي نقلناها أنهم يستخدمون تأويل الشريعة بشكل يؤدي إلى إلغائها، فهم منفتحون على الأديان والمذاهب كلها، وعلى العلوم من كل مصدر، كشكل من التعبير عن هذا الموقف.

- 4 -

نستخلص من خطتهم стратегية أن المبادئ الأساسية لهم تحتوي مضموناً اجتماعياً يعبر عن إيديولوجية الفئات المضطهدة من المجتمع. إن افتتاحهم على كل الأديان والمذاهب هو الوجه الظاهر لإيديولوجيتهم هذه، وهو الوجه المعارض تجاه النظام الاجتماعي السياسي لدولة الخلافة. لذلك نرى أن هذا الوجه الظاهر ليس كما يصوره الباحثون البرجوازيون «انتقائية» أو «توفيقية»، وإنما هو نتيجة موضوعية لعلاقة التفاعل مع حصيلة المعارف البشرية السابقة، ونتيجة موضوعية أيضاً للتحرك الاجتماعي والنضالات الاجتماعية والسياسية المتداخلة ضد النظام الاستبدادي المطلق،

إن الموقف المعارض تجاه هذا النظام انعكس موقفاً معارضأً للشريعة التي هي الأساس النظري والإيديولوجي لهذا النظام.

من هنا نرى أن علاقات الفلسفة العربية بعامة، وفلسفة «إخوان الصفاء»، وبخاصة، مع الفلسفات الشرقية واليونانية، كانت علاقات تكيف وتحوّل حسب مقتضيات الصراع الاجتماعي لمصلحة الفئات الاجتماعية المضطهدة والمستغلة. إنه تكيف وتحول موضوعي، وليس إرادياً، ذاتياً. لذلك نجد نظرية الفيوض الأفلاطينية، تأخذ لدى الفلسفة العرب، ولدى «إخوان الصفاء» خصوصاً، كمثيلين لظاهرة عصرهم، اتجاهآ آخر يختلف عن اتجاهها لدى أفلاطين والأفلاطونية المحدثة، بحيث ظهر خلال التعامل الجديد مع هذه النظرية بعض المواقف المادية. والأساس في هذا الاختلاف هو اختلاف العلاقات الاجتماعية. ففي حين كانت نظرية أفلاطين تعبيراً عن إيديولوجية «الأسياد» ضد العبيد في النظام العبودي، كانت اتجاهات الفلسفة العرب، ومنهم «إخوان الصفاء»، تعبيراً عن إيديولوجية الفئات غير ذات المكاسب من علاقات الإنتاج الإقطاعية وسلطتها السياسية التيوراتية.

يتلخص الموقف الإيديولوجي عند «إخوان الصفاء» برفض الأساس النظري لإيديولوجية النظام الاجتماعي المسيطر، وهو الشريعة من حيث كونها تحدد الوساطة بين الله والإنسان بطريق «الخليفة» وحده كحاكم مطلق باسم الله. يتجلّى هذا الرفض عندهم، كما تجلّى عند الصوفية، بتنوع الوسطاء بين الله والإنسان (هناك نماذج من نصوصهم تدل على هذا الرفض بأشكال متنوعة). والفرق بين الصوفية و«إخوان الصفاء»، أن هؤلاء الآخرين متقدمون على الصوفية في مجال الصراع الإيديولوجي، من حيث أنهم أكثر ارتباطاً بالواقع الاجتماعي، في حين ظل الصوفية بعيدين عن هذا الواقع، وظل موقفهم الإيديولوجي منحصراً في المدلول الفلسفـي لتجريتهم الداخلية. ومن مظاهر ارتباط «إخوان الصفاء» بالواقع الاجتماعي:

أولاً، أنهم يضعون النشاط الاجتماعي في أساس سعي الإنسان إلى السعادة.

ثانياً، أنهم يؤكدون قيمة العمل الجسدي وأهدافه الاجتماعية.  
ثالثاً، أنهم وضعوا معارفهم عن الطبيعة والمجتمع في متناول الجماهير،  
واجتهدوا في نشرها بين مختلف الفئات الاجتماعية.  
رابعاً، أنهم ينطلقون في فلسفتهم الاجتماعية من نظرة ذات أبعاد طبقية  
(تفصيل هذه النقاط الأربع مع النصوص الدالة عليها في ص 372 - 377).

## - 5 -

تدل نصوص الإخوان على أنهم يرفضون فكرة الجبرية ويفسرون «القضاء  
والقدر» تفسيراً يجعل للإنسان حرية الاختيار في أفعاله. ونصوصهم في هذا  
المجال تعطينا الحق في أن نضع موقفهم الإيجابي من حرية إرادة الإنسان  
جزءاً من المحتوى الإيديولوجي المعارض لإيديولوجية دولة الخلافة التي  
 تستند أيضاً إلى حكم القضاء والقدر الجبري، تعبيراً عن تخليد النظام  
 الاجتماعي والسياسي التيوocrطي .

## - 6 -

يعتمد «الإخوان» أساساً على العقل، سواء بنصوصهم الصريحة بهذا  
الشأن، أم بطريقتهم في معالجة القضايا المطروحة في «رسائلهم». فهم  
 يقولون إن العقل رئيس لجماعتهم، وأنه «من لم يرضَ بشرائط العقل  
 ومحاجات قضاياه» يتبرأون منه. ويقولون إن الذين يعتمدون العقل رئيساً لهم  
 لا يحتاجون إلى رئيس يرثى لهم غيره. وهذا الموقف أيضاً يشكل جزءاً من  
 إيديولوجيتهم، لأنه يعني أنهم - باعتمادهم رئاسة العقل - يستغنون عن  
 رئاسة الشريعة وسلطتها السياسية (دولة الخلافة). أما منهاجهم العقلي فيتجلى  
 في المسائل التالية:

أولاً - تعريفهم العقل البشري بأنه «التمييز الذي يخص كل واحد من  
 أشخاصه دون سائر الحيوانات»<sup>(1)</sup>. ما دام العقل هو ميزة الإنسان  
 الأساسية، فليس يمكن إهمال أحکامه واستنتاجاته .

(1) الرسائل: ج 3، ص 360.

ثانياً - إنكارهم المعجزات.

ثالثاً - رفضهم التقليد في الدين ما لم تقم البراهين.

رابعاً - اعتبارهم الأحكام الذي يستخرجها العقل البشري من المبادئ العقلية، أسمى أنواع المعرفة، مع اعترافهم بقيمة المعرفة الحسية، كطريق إلى المعرفة العقلية.

خامساً - إن معظم الأصول التي يعتمدون عليها في تفسير العالم مستمدّة من العلوم الرياضية والطبيعية.

## - 7 -

في مجال نظرية المعرفة، نجد عند «إخوان الصفاء» توسيعاً في موضوع المعرفة، بعد أن كان موضوعها منحصراً في عالم اللاهوت. فقد أصبح العالم الخارجي موضوعاً أساسياً لها يشمل المجتمع والطبيعة والفكر، وأصبح هذا العالم الخارجي يتمتع بنوع من الاستقلالية، في المعرفة، عن عالم اللاهوت.

وفي مسألة معرفة الله لا يحکم «إخوان الصفاء» على العقل بالعجز هنا، وإنما يرون أنه بسبب كون الله منهاً عن الجسمية، لا يُعرف بوساطة المقولات نفسها التي يعرف بها العالم الخارجي، بل لا يُعرف إلا بمقتضى السؤال بـ «هل هو؟» والسؤال بـ «من هو؟».

أما معرفة العالم الخارجي فتخضع للتّزعة العقلانية، أي لكل ما تستلزمه هذه التّزعة من الاستدلالات العقلية والمعرفة الحسية والبراهين القياسية المنطقية، إضافة إلى التجربة العلمية والنشاط الاجتماعي. حتى عالم الأفلاك والعالم الروحاني جعلوهما في متناول المعرفة العقلية البرهانية. ذلك بالرغم من أن الخطة «التكليكية» تضطرّهم أحياناً إلى استخدام التّعابير اللاهوتية في سبيل معرفة العالم الروحاني، ولكن الاتجاه الأساسي عندهم يجعلنا نعتبر استخدام هذه التّعابير بقصد التمويه. ومن أشكال التمويه عندهم ذكر «الوحى». ولكن نجد في نصوصهم أنهم يفسرون «الوحى» تفسيراً يبعده عن مفهومه اللاهوتي.

ونكتشف في فهمهم لعملية التفكير موقفاً مادياً ينطلق من نظرة تطبيقية. فعملية التفكير عندهم تختلف عن طريقة التجريديين الذين ينكرون المعرفة الحسية، وتختلف عن طريقة الحسنين الذين يقتضرون على المعرفة الحسية وحدها، وإنما هم يرون المعرفة الحسية أساساً للتجريد العقلي. إن هذا الموقف يرجع في تقديرنا إلى الخطوات المتقدمة التي أحرزها عصر «إخوان الصفاء» في مجال فهم عملية التفكير، وفي مجال ربط الفكر الفلسفى بنتائج تطور العلوم التطبيقية. وهذا كان نتيجة للتأثير المتبادل بين العلوم الطبيعية وتطور إنتاج السلع في المدينة. إننا نجد عندهم تصوراً لترابط الأجهزة المادية التي تتحقق المعرفة بواسطتها، ومنها أجهزة التفكير العقلاني، بل نجد واضحاً عندهم الترابط العضوي بين كل من عملية الحياة وعملية الإحساس وعملية التفكير، بحيث تشكل عملية واحدة متراة وبذلك نكتشف الأساس المادي عندهم لعملية التفكير.

أما منهجهم في الاستدلال، فيظهر لنا من نصوصهم أنه يتتجاوز المنهج الأرسطي القياسي، ويتبع الطريقة الاستقرائية المبنية على استخلاص المعرفة من حركة الواقع، أي من المنفرد إلى الكلّي. العلم ليس فطرياً في نظرتهم، بل يحصل بالطلب والاكتساب والتعلم.

## - 8 -

إن اعتبارهم العالم الخارجي موضوعاً للمعرفة، يضع أساساً للاعتراف بالوجود الحقيقى الموضوعى للعالم المادى. وهنا نجد وجهاً آخر من وجوه الاختلاف بينهم وبين الأفلاطونية المحدثة، رغم استخدام نظرية الفيض. وقد عقDNA، في الفصل، مقارنة مفصلة لمحتوى فلسفة إخوان الصفاء بمحتوى فلسفة كل من فيثاغورس وأفلاطون وأفلاطونين من حيث النظر إلى العالم الخارجي، وانتهت بنا المقارنة إلى النتائج التالية:

أولاً - بالمقارنة مع أفلاطون، وجدنا لنظرية «المثل» أصلاً في فلسفتهم، لكنهم وجهوها توجيهها ذا نزعة مادية. فهم يرون لكل من العقل الفعال، والنفس الكلية، والهيوانى الأولى، مثلاً ونظيراً في العالم المادى. ولكن

الفرق بين «المثل» الأفلاطونية وهذه «الأمثال والنظائر» من عدة جهات: أ - «مُثُلٌ» أفالاطون أسباب ل الواقع الحسي . وهذا يعني تكُّر «الأرباب» (الآلهة) . و«الإخوان» لا يعتبرونها أسباباً وألهة ، لأن الإله واحد (التوحيد) . ب - «مُثُلٌ» أفالاطون متوازية لا علاقة للواحد منها بالآخر . والقوى الروحانية عندهم (العقل ، النفس الكلية ، الهيولى الأولى) متسلسلة متراطبة بعضها يأخذ من بعض . ج - «مُثُلٌ» أفالاطون هي وحدتها ذات وجود حقيقى . وعند «إخوان الصفاء» «الأمثال والنظائر» التي تقابل القوى الروحانية ، لها وجود حقيقى (موضوعي) . لذلك يسمونها «الأمثال والنظائر» ولا يسمونها «المثل» . ومعنى «المثل» و«النظير»: المساوي لمثيله ونظيره . والتساوي هنا بالوجود ، فكل من الكائن الروحي ومثيله المادي له وجوده المستقل .

ثانياً - بالمقارنة مع أفلوطين ، وجذنا فكرة صدور العالم عن الله بطريق الفيض ، فكرة أفلوطينية دون شك ، ولكن صورتها تغيرت في فلسفة «الإخوان» من حيث الشكل ومن حيث الجوهر . في الشكل تغيرت مراتب الصدور وأعدادها وعلاقاتها بعضها بعض ومصطلحاتها . وأما الجوهر فيختلف من حيث إنكار وجود العالم المادي عند أفلوطين ، والاعتراف به عند «الإخوان» ، ومن حيث إنكار المعرفة الحسية عند أفلوطين والاعتراف بها عند «الإخوان» .

ثالثاً - بالمقارنة مع الفيثاغورية ، يظهر الاختلاف جوهرياً أيضاً . فالعدد عند فيثاغورس أصل أو ماهية أولى للوجود . وهو عند «الإخوان» ليس سوى أمر وضعى رتبته الحكماء اختياراً . أما من حيث وضعه وعلاقاته بمفردات الأعداد فليس أكثر من كونه شبيهاً فقط بما بين الله والعالم من وضع علاقات . بمعنى أنه كما الله واحد تصدر عنه الكثرة ، تكمن في العدد الأول المطلق أعداد كثيرة . فالمسألة ، عندهم ، لا تزيد عن نوع من المشابهة في ذلك . وليس في نظرتهم أن العدد أصل الوجود .. وقد برهنا على بطلان الآراء القائلة بأن «الإخوان» يردون كل شيء إلى العدد . والواقع أن لديهم فكرة التطابق بين أشياء العالم الروحاني وأشياء العالم المادي . ولا يقصدون بالتطابق سوى المشابهة لكي تتحقق عندهم صورة للانسجام في

النظام الكوني كله. وليس هذه المشابهة خاصة بالعدد وحده. وليس للعدد في نظرتهم أي معنى روحي، أو أية أسرار إلهية يعكس ما فهم الباحثون البرجوازيون.

في عرضهم فكرة التطابق، بروز لديهم فكرة الانسجام في مركبات الأشياء المادية على أساس توازن النسب العددية والمقدارية في تركيبها. وفي هذه الفكرة الأخيرة نلمح نوعاً من رؤية ديناليكتيك العلاقة بين الأضداد ووحدتها.

وفكرة الانسجام عند «الإخوان» تختلف عن فكرة الانسجام الأفلوطيني، بالرغم من تأثيرهم بها. والاختلاف فلسي وإيديولوجي: أفلوطين ينطلق من اتجاه قدرى جبلى، و«الإخوان» ينطلقون من اتجاه اختيارى لا جبلى فيه. وكل من الاتجاهين له أساس إيديولوجي: أفلوطين يعبر بانسجامه الجبلى عن إيديولوجية «الأسيداد» باعتبار نظامهم قائماً على انسجام كامل ضروري، في حين يعبر «الإخوان» عن إيديولوجية فئات جديدة في مجتمع إقطاعي - تجاري، فهم يضعون حرية الاختيار وفقاً لمصلحة هذه الفئات.

وفي موضوعة «الإخوان» عن النسب العددية والمقدارية في توازن الأشياء، نجد أساساً لاستنتاج بروز التحديد الكمى في دراسة الظاهرات الطبيعية. وذلك يعني تطوراً جوهرياً في اتجاههم الفلسفى بالنسبة للاتجاه الكيفي الميتافизيقى (مقابل الديناليكتيك) فى الفلسفة القديمة. ونجد أن هذا الاتجاه نحو الكمية كان له أثر في تحول فلسفى آخر يتعلق برأيهم أثر التغيرات الكمية في التحولات الكيفية.

## - 9 -

حتى الآن رأينا في فلسفة «إخوان الصفا» عدة مواقف تتضمن نزعات مادية: 1 - التغيرات الكمية كأساس للتغيرات الكيفية. 2 - العلاقة السببية كشرط أساسى للمعرفة العقلية. 3 - نفي المعجزات والخوارق وعلم الغيب حتى لدى الأنبياء والرسل، وحتى نفي الأساس الغيبى للوحى والإلهام. 4 - الاعتراف بالوجود الموضوعى للعالم المادى.

هذه المواقف تساعدنا في فهم أساس نظرتهم إلى تطور الكائنات بعضها من بعض بشكل «ارتقاني» أو ما سماه داروين بتطور الأجناس. لكن، من غير مبالغة بادعاء وصولهم إلى النظرية الداروينية، بل كل ما ندعوه هنا هو أنه وجدت عندهم بذرة جينية لهذه النظرية. بذلك يسجلون ظاهرة عصرهم العلمية - الفلسفية، وهي الميل إلى تفسير العالم انطلاقاً من نزعة مادية. وهذا الميل كان انعكاساً لتطور العلوم الطبيعية ارتباطاً بتطور إنتاج الحاجات المادية الاجتماعية واشتداد الصراع الإيديولوجي تبعاً لاشتداد الصراع الاجتماعي. فإذا صح أن «الإخوان» كانت لديهم رؤية للتكون الطبيعي بشكل تطوري ارتقائي، وبشكل عملية داخلية في المادة، كان معنى ذلك أنهم سلحوه في النضال الإيديولوجي بسلاح فعال ضد الإيديولوجية الرسمية الدينية.

النصوص ليست كلها تدل على كون التطور الطبيعي حدث بعملية داخلية (ذاتية)، بل بعضها يشير إلى ذلك، وبعضها يشير إلى عامل خارجي تدخل في هذه العملية. وقد أجرينا تحليلًا داخلياً للنصوص وتحليلًا تاريخياً لوضع «إخوان الصفاء»، وحصل لدينا من التحليلات كلها اقتناع باحتمال أن تكون النصوص التي تدخل العامل الإلهي في عملية التطور جزءاً من خطة الحذر والكتمان (الخطة التكتيكية).

## - 10 -

**هل العالم حادث أم قديم (أزلي) عند إخوان الصفاء؟**

هم يقولون صراحة إنه حادث (غير أزلي)، لأنه متحرك متغير. وبما أن الحركة غير أزلية، فكل متحرك متغير فهو غير أزلي. وهذا الاستدلال تقليدي عند اللاهوتيين الإسلاميين، وهو أيضاً من المستندات النظرية لإيديولوجية دولة الخلافة الإسلامية في العصر الوسيط. لقد استبعدنا أن يكون هذا الموقف هو موقفهم الحقيقي الحاسم في هذه المسألة لسببين: أولاً، لأنه يتنافي مع مواقفهم المادية النزعة سابقاً، كما يتنافي مع مواقفهم الإيديولوجي. وثانياً، لأن لهم نصوصاً أخرى تتضمن موقفاً مناقضاً لهذا الموقف الذي ذكروه هنا صراحة.

إضافة إلى هذين السببين، لدينا ملحوظة جديرة بالرعاية هنا، هي أن «إخوان الصفاء» حين يعرضون رأيهم الصريح بحدوث العالم بشددون على مسألة حركة العالم وتنغيره بشكل صيرورة، ويناقشون القائلين بأزلية العالم على أساس أن الأزلية تعني سكونية العالم، مع أن العالم غير ساكن. فأساس المسألة بنظرهم إذن هو الترابط - في تصورهم - بين الأزلية والسكونية، وبما أنهم يرفضون سكونية العالم، لجأوا إلى رفض الأزلية لكي يثبتوا للعالم حركته وصيرورته.

إذا جمعنا السببين السابقين مع هذه الملحوظة الأخيرة أمكن العيل إلى أنهم لم يكونوا جادين في تصريحهم بحدوث العالم. ولكن، بما أنها نستبعد أن يبلغ بهم الأمر حد التصريح بما يخالف اعتقادهم، فإن استنتاجنا الأخير، هو أنهم حائزون مضطربون في هذه المسألة، كانوا - بحكم وضعهم التاريخي وضعف التطور العلمي نسبياً في عصرهم - عاجزين عن اكتشاف الحركة الذاتية للمادة.

## - 11 -

في الخاتمة: استنتاجنا من بحث فلسفة إخوان الصفاء كون رسائلهم تتضمن الحقائق التالية:

- 1 - أنهم لم يكونوا ممثلين مذهبيين محدودين تابعين للإسماعيلية، كما يصورهم معظم الباحثين المؤرخين. وإنما كانوا تعبيراً شمولياً عن إحدى أهم ظاهرات عصرهم. يعني ظاهرة البحث الموسعي. من هنا جاءت رسائلهم بشكل تعميم للمعارف البشرية قبل عصرهم وللإضافات العلمية التي أنجزها الفلاسفة العلماء في عصرهم.
- 2 - ظهرت في موسوعتهم (الرسائل) مقدمات أولية لما نسميه اليوم بـ «دياليكتيك» العلاقة بين العلوم الطبيعية والفلسفية. فإنه يبدو من مواقفهم الفلسفية بوجه عام أن نتائج البحوث الطبيعية، نظرياً وتطبيقياً، مارست تأثيرها على الفلسفة حينذاك بتوجيهها نحو تفسير العالم بنزعة مادية تبعد بعض الخطوات عن التفسير الغيبي.

- 3 - وهذه الحقيقة الأخيرة تكشف عن انعكاس الصراع الاجتماعي في تلك العلاقة ذات الأساس الدياليكتيكي بين العلوم الطبيعية والفلسفية.
- 4 - يظهر من محاولة «إخوان الصفاء» نشر رسائلهم الموسوعية في أوساط اجتماعية جماهيرية واسعة أنه كان بإمكان تلك الفئات أن تتلقى أنواع المعرفة التي تحتويها الرسائل. وربما كان من أسباب ذلك كون اتجاهات «إخوان الصفاء» تستجيب لمصالح تلك الفئات الاجتماعية الجماهيرية، من حيث كونها تعبيراً عن إيديولوجيتها موضوعياً.
- 5 - بقدر ما كانت موسوعة «إخوان الصفاء» تعتمداً لمعارف عصرها عن قوانين الطبيعة، وبقدر ما كانت تعبيراً عن المصالح الاجتماعية المضطهدة، كانت - بسبب من ذلك - تحمل الميل الجدي إلى المعرفة الموضوعية عن الطبيعة والمجتمع. ومن مظاهر هذا الميل وصيّthem لأنصارهم «أن لا تعادوا علماء من العلوم، ولا تهجروا كتاباً من الكتب، ولا تتعصبوا على مذهب من المذاهب».. ومن مظاهره أيضاً كونهم شددوا على أثر الظروف المادية في تكون أخلاق الناس..
- 6 - رفضهم كل علم إنساني لا يستند إلى الاستدلال، وإلى العلل والأسباب. وهنا تظهر العلاقة السببية بين الأشياء كجزء جوهري أيضاً من منهجهم في البحث عن المعرفة الموضوعية.

\* \* \*

إن هذه الحقائق كلها، لا تنفي الجوانب المثالية عند «إخوان الصفاء». لكن توكيدها بحثنا لهذه الحقائق يرجع إلى كونها مطمoseة في بحوث الآخرين، ولا بد أن البعض تعمّد طمسها، لأنها هي وحدتها المحددة للاتجاه العام لفلسفة «إخوان الصفاء»، بل الفلسفة العربية - الإسلامية عمّة.

## الفصل الرابع

# ديناليكتيك العلاقة بين الفلسفة العربية والعلوم الطبيعية

أكَدَ ماركس، في المواد التحضيرية لكتاب «رأس المال» عام 1863، أن العلوم الطبيعية هي الأساس للمعارف كلها<sup>(\*)</sup>.

## ١ – المعرفة الطبيعية والنشاط الاجتماعي

### ١ – علوم الطبيعة تاريخياً

حين كان ماركس يؤكد أن العلوم الطبيعية هي الأساس لسائر معارف البشر<sup>(١)</sup> كان يؤكد – بذلك – حقيقة يثبتها الواقع ويؤكدتها المجرى التاريخي لحركة المعرفة البشرية في مختلف عصورها. إن مصدر هذه الحقيقة المؤكدة

(\*) جاء ذلك في المقدمة الصادرة عن المؤسسة марكسية – الليينية، موسكو، الطبعة الروسية 1955، لكتاب أنغلاز: «ديناليكتيك الطبيعة».

(١) عبر أنغلاز عن موضوعة ماركس هذه بصيغته المعروفة الثالثة بأنه كان حتماً على المادة أن تغير شكلها عند كل اكتشاف يفتح عهداً جديداً في ميدان علم تاريخ الطبيعة (أنغلاز، لودفيغ فيرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ماركس – أنغلاز، المختارات، ج ٤، ص 29، الطبعة العربية، دار التقدم – موسكو 1970).

هي كون العلوم الطبيعية أكثر المعارف ارتباطاً بالواقع المادي وأشدّها التصاقاً به، وهي من حيث كونها صياغة معينة لما يكتشفه الناس، خلال العصور، من قوانين الطبيعة، تمثل الوجه النظري لتجربة الواقع الحسية الملموسة.

وحين كانت الفلسفة «علم العلوم» عند القدماء، لم يكن ذلك يعني أن الفلسفة، دون العلوم الطبيعية، هي أساس المعارف الأخرى. ذلك لأن الفلسفة القديمة لم تكن منفصلة عن علوم الطبيعة، بل كانت هذه العلوم الجزء المقوم للفلسفة. بل نقول أكثر من هذا: كان مستوى النظر الفلسفى، أو مستوى الصورة التفسيرية للعالم في تعاليم الفلاسفة القدامى، انعكاساً لمستوى معارفهم الطبيعية. بل يمكن القول أيضاً إن ما كان يسمى، منذ أرسطو، بـ«الفلسفة الأولى»، إنما كان شكلاً من الفكر النظري (المفهومي) للمعرفة المباشرة عن الطبيعة. لذا قد يصبح القول بأن كون الفلسفة «علم العلوم» عند القدماء، يقدم مظهراً أولياً، وغنوياً، للجمع بين شكلين المعرفة الأساسية: الحسى، والتجريدي. إذن، فليس مصادفة محضأً أنه لم يكن أحد من الفلاسفة القدامى يفتقر إلى المعرفة الطبيعية بالمستوى الذي كانت عليه هذه المعرفة في عصورهم. أما التفاوت الحقيقي بين الواحد منهم والأخر، أو بين الجيل والأخر من أجيالهم، فكان يتجلّى في مدى ارتباط معرفته الطبيعية بالتجربة العملية. وفي هذه النقطة يتميز أرسطو بين كل من سبقه من الفلاسفة اليونانيين. فهو أكثرهم ارتباطاً بالتجربة، في حين أن الفلسفة اليونانية قبله كانت إما غير مرتبطة بالتجربة إطلاقاً، أو مرتبطة بها على نحو ضعيف. فقد كان اليونانيون، قبل أرسطو، يحلّلون العمليات الطبيعية تحليلاً جيداً. لكن ذلك كان يقتصر على العمليات البسيطة التي يرونها رؤية مباشرة، فلم يكونوا يعرفون خلق الظروف الاصطناعية لإعادة تحليل هذه العمليات ودراستها من مختلف نواحيها. أما أرسطو فكان أول فيلسوف في تاريخ اليونان القديمة يخطو بعض الخطوات في سبيل التحليل التجريبي للطبيعة. ذلك أن أرسطو قد استفاد من تراكمات التجارب اليونانية القديمة. ولذا نجد مؤلفاته تجمع كل ما تراكم لدى أسلافه من هذه

التجارب. ولعل هذه الميزة عند أرسطو – أي ميزة التجربة – كانت الأساس في معارضته فكرة أفلاطون القائلة بأن للمفاهيم وجوداً مستقلاً عن موضوعات العالم الحسي. فقد رفض أرسطو موضوعة استقلال المفاهيم، من حيث وجودها، عن الأشياء الحسية. ورفض كون المفاهيم جواهر واقعية وحيدة للوجود الحسي<sup>(1)</sup>. ومن هذا الأساس نفسه انطلقت تلك البذور الدياليكتيكية في منطق أرسطو. وقد وصف لينين هذا المنطق بأنه «يضع أينما كان، في كل خطوة، مسألة الدياليكتيك»<sup>(2)</sup>. وبناء على هذا الأساس أيضاً كان تقدير ماركس لكل من هيراقليط وأرسطو في كلمته المعروفة «نحن نطور ما خلقه هيراقليط وأرسطو»<sup>(3)</sup>.

## 2 – في العصر العربي – الإسلامي

كل ذلك يؤكد أن المعارف العلمية عن الطبيعة إنما كان لها هذا الشأن الأساسي بالنسبة لفروع المعرفة كلها، لكونها ذات ارتباط وثيق بالعالم الخارجي. وهذا يعني – بالدرجة الأولى – ارتباطها بالنشاط الاجتماعي. وهنا يجري البحث عن الصورة التي ظهرت بها المعارف العلمية الطبيعية في العالم العربي – الإسلامي خلال القرن الرابع الهجري (العاشر)، أي في عصر الفارابي وإخوان الصفاء وأبي بكر الرazi وأبن الهيثم. وهو العصر نفسه الذي شهد أوائل النشاط العلمي لابن سينا.

إن مقارنة سريعة لصورة هذه المعارف في العصر المذكور بصورتها في ما قبل ذلك، ثم مقارنة الظروف الاقتصادية – الاجتماعية في عصر جيل الفارابي من الفلسفه والعلماء، بالظروف التي سبقتها – نقول: إن مقارنة

(1) راجع بهذا الصدد كتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو: 1، 1991.

(2) لينين، دفاتر فلسفية، الطبعة العربية، ترجمة إلياس مرقص (دار الحقيقة – بيروت 1972)، ص 147.

(3) كارل ماركس، المؤلفات، المجلد الأول، الطبعة الروسية.

مزدوجة على هذا النحو، تكشف الفارق الكبير بين الصورتين أولاً، وتكشف - ثانياً - مدى تأثير النشاط الاجتماعي في إحداث هذا الفارق.

نرجع بهذه المقارنة إلى المرحلة التي بدأ فيها اهتمام أوائل الخلفاء العباسيين (المنصور، الرشيد، المأمون) اهتماماً جدياً بنقل العلوم عن ثقافات الشعوب الأخرى المتطرورة نسبياً حتى ذلك العصر (ثقافات اليونان، الفرس، الهندو) إلى اللغة العربية، حين أصبح هذا الاهتمام يشكل حركة شاملة، أو ظاهرة اجتماعية - فكرية عامة، لا اهتمامات فردية شخصية الطابع، كما كان الأمر في العصر الأموي (خالد بن يزيد بن معاوية، مثلاً). كانت فروع المعرفة حتى تلك المرحلة تتحصر في ما تقدمه المصادر الدينية الإسلامية من تصورات عن العالم، وكان رجال الدين - في الغالب - هم الذين يستخلصون هذه التصورات من مصادرها اللاهوتية ليضعوها في خدمة الإيديولوجية الرسمية. كان كل ما يتعلق بمعرفة الكون والطبيعة والإنسان يخضع لسياق هذه التصورات ذاتها. حتى المعارف التي كانت تتسرّب من خارج المصادر اللاهوتية، إلى المثقفين غير الخاضعين لإيديولوجية دولة الخلافة، أو المعارضين لها (القدريّة، مثلاً)، كانت تجري تلقائياً في هذا السياق نفسه، رغم تأثيرها الواضح بالمعارف المتسربة إليها من ينابيع مختلفة، لتكون - في نهاية الأمر، ومن غير قصد - أدلة لترسيخ إيديولوجية الدولة، وإن كانت منطلقاتها تنطوي على المعارضة، لا الموافقة. لذا بقيت صورة العالم - في سماتها الغالبة - هي الصورة التي ترسمها المصادر اللاهوتية. من هنا رأينا علماء الكلام، حتى المعتزلة منهم، يدورون ضمن إطار الصورة هذه، لا يستطيعون إحداث تغييرات جوهريّة فيها، وإذا كان بعضهم قد أدخل شيئاً ما في بعض أجزاء الصورة (النظام، العلالف...) فلم يكن تأثيره يزيد عن إحداث الاهتزاز ببعض جوانبها. ومن هنا أيضاً كان الكندي - وهو أول فيلسوف عربي وضع الأساس لاستقلال الفلسفة العربية عن علم الكلام اللاهوتي - يحتفظ بأهم الأسس النظرية لإيديولوجية دولة الخلافة (خلق الوجود من العدم، حدوث العالم).

ينطبق على هذا الواقع في العالم الإسلامي حينذاك ما كتبه أنجلز عن واقع العالم الأوروبي المسيحي في القرون الوسطى نفسها، من أن «العقيدة الغالبة في القرون الوسطى كانت لاهوتية. بل كان رجال الدين هم الفتنة المتفقة الوحيدة. لهذا كانت عقيدة الكنيسة أساس التفكير ومصدر انتلاقه. وكان مضمون علم الحقوق والطبيعة والفلسفة متافقاً مع تعليم الكنيسة»<sup>(1)</sup>.

### 3 – تلبية حاجات النشاط الاجتماعي

لم يكن ممكناً أن تغير الصورة إلا بقيام ظروف جديدة تستدعي وجود معارف عن الطبيعة من شأنها أن تلبّي حاجات النشاط الاجتماعي بالارتباط مع هذه الظروف. فإن ذلك وحده سيؤدي إلى تطوير هذه المعارف، وهذه بدورها ستؤدي إلى تطوير الفهم للطبيعة، ثم للعالم ككل. وهذه الظروف الجديدة المنتظرة قد وجدت بالفعل، بعد تأسيس دولة العباسين. وتحديداً: بعد تأسيس العاصمة الجديدة للعباسيين (بغداد) في عهد أبي جعفر المنصور<sup>(2)</sup>. إن اختيار المكان المعين لهذه العاصمة كان له مغزاه التاريخي من الوجهة الاقتصادية - الاجتماعية. فقد كان مرئي هذا الاختيار - بالدرجة الأولى - هو إمكان عاصمة الدولة الفتية أن تصبح مركزاً عالمياً للمواصلات البرية والمائية<sup>(3)</sup> يصلها مباشرة بالعالم الخارجي وبالطرق والمراعز التجارية العالمية. كان الحكام العباسيون الذين جاء بهم إلى زعامة الدولة العربية - الإسلامية «ثوار» من العرب والفرس معاً، ومن فئات اجتماعية مختلفة الأصول الطبقية، يريدون أن يقيموا دولتهم الجديدة الظافرة على تغييرات عميقية في مجالـي الاقتصاد الأساسيـين المحدـدين لطـابع العلاقات الاجتماعية في المجتمع العربي - الإسلامي حينذاك، وهما:

(1) ك. ماركس، وف. أنجلز، المؤلفات، الطبعة الروسية، ص 495: خط التأكيد من وضـعـنا.

(2) المنصور ثانـي الخـلفاء العـبـاسـيـين (136 - 158هـ / 753 - 774م). أسـسـ المنـصـورـ بغدادـ ستـةـ 145هـ / 762.

(3) انظر د. عبد العزيز الدوري، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، ص 59.

المجال الزراعي والمجال التجاري. ولذا رأينا عنايتهم تتجه، في تلك المرحلة الأولى من ولايتهم، إلى تجديد نظام الري لتحسين استثمار الأراضي، وتعديل النظام الضريبي بالغاء الضريبة التي كانت تفرض في العراق على مساحة الأرض الصالحة للزراعة، واقتصر هذه الضريبة على المساحة المستثمرة بالفعل. ومسح الأراضي الخارجية في غير العراق (خراسان، سوريا) لتحديد موارد الجباية<sup>(1)</sup>. أما في مجال التجارة فقد وجهوا عنايتهم إلى توسيع نطاق التجارة الخارجية إلى أبعد آفاقها الممكنة حينذاك، سواء من حيث المادة البضاعية أم من حيث مصادرها العالمية أم من حيث وسائل التعامل النقدي والخدمات المصرفية. وشملت هذه العناية السوق التجارية الداخلية لتوسيع تبادل المنتجات الحرافية والزراعية بين أجزاء الإمبراطورية العربية، التي كان لكل منها - في الغالب - نوع من التخصص الإنتاجي، الحرفي، أو الزراعي<sup>(2)</sup>. وفي الوقت نفسه أقدم الحكم العباسيون على تغيير كبير في نظام الحكم يتناسب مع وضعهم الجديد<sup>(3)</sup>. وي تقوم الاتجاه العام الجديد لنظام الحكم بثلاثة أسس: أساس اجتماعي، يتجلّى بالتحول عن مراعاة الانتتماءات القبلية وعصبياتها، خلافاً لنهج الأمويين .. وأساس إيديولوجي، يتجلّى بإرساء نظام الحكم على قاعدة «تيوقратية» مطلقة تضع الخلافة رمزاً للسلطة الإلهية والشريعة، وتضع الخليفة «ظلاً لله على الأرض».. وأساس إداري، يتجلّى بإقامة سلطة مركزية صارمة ترتبط بها كل الأجهزة الإدارية على اختلاف مستوياتها واختلاف جغرافيتها.

هذه التوجهات العامة الأساسية لدى أوائل الخلفاء العباسيين، كانت نتيجة لمجمل الظروف الاجتماعية والسياسية والإيديولوجية التي تكونت في ظلها عوامل «الثورة» التي جاءت بالعباسيين إلى مركز السلطة العليا. وكان

(1) انظر المرجع السابق، ص 60.

(2) راجع مكسيم رودنسون، الإسلام والرأسمالية، الطبعة العربية، ترجمة نزيه الحكيم، بيروت 1968، ص 77.

(3) راجع حسن إبراهيم حسن، النظم الإسلامية، القاهرة 1970، ط 4، ص 179.

من الطبيعي – بعد زمن قليل من استقرار تنظيماتهم السياسية والإدارية، وبعد أن أبرزت الظروف الجديدة أمامهم ضرورة الاتجاه نحو تربية القطاعات الاقتصادية الثلاثة: الزراعية، والتجارية، والحرفية – أن تبرز لديهم، بتأثير هذه الظروف نفسها، حواجز موضوعية للبحث عن وسائل متقدمة لدعم تلك التنظيمات ولدفع هذه الاتجاهات نحو أهدافها المرتبطة مباشرة بالنشاط الاجتماعي، ولرفع مستوى الكفاءات البشرية في تحقيق هذه المهام كلها على وجه يؤدي إلى ترسیخ القواعد المادية لوجود الدولة الجديدة، وتوطيد نظامها السياسي بطابعه التبوقاطي المطلق. ذلك هو التفسير التاريخي لتلك المبادرات ذات الأهمية البالغة، التي صدرت عن الخلفاء العباسيين الأوائل (المنصور، الرشيد، المأمون)، والتي كانت الانطلاقة الأولى لحركة النهضة العلمية الكبرى في تاريخ القرون الوسطى. تعني مبادراتهم «الرسمية» في إمداد عاصمتهم أول الأمر (عهد المنصور) بالأطباء والعلماء المشتغلين آنذاك في مدرسة «جنديسابرور» السasanية، ثم إمدادها بكل ما كان باستطاعة نفوذ الخلافة العباسية في عصرها الأول أن تحصل عليه من مصادر المعرفة التراثية العالمية حتى ذلك العصر. كانت تلك المبادرات حاجة موضوعية. كانت حاجة للنظام الاجتماعي نفسه كي يتوطد ويتطور، وفي الوقت ذاته كانت حاجة طبقية مباشرة كي توفر للحكام موارد غزيرة وثابتة للثراء أولاً، ووسائل أكثر اتقاناً وأفضل تقنية للرفاهة والترف الأристقراطي ثانياً. وذلك على نحو ما كان يعني اهتمام النبلاء وكبار الإقطاعيين الأوروبيين بالفن والفنانين ووجوه الأدب والفكر البارزين، في القرون الوسطى حتى عصر النهضة.

#### 4 – مفارقة تاريخية موضوعية

هكذا كانت البداية في العصر العبسي الأول، ثم أخذ التعامل المتبادل بين الفعاليات الاقتصادية – الاجتماعية والمعارف العلمية ذات الصلة المباشرة بهذه الفعاليات – أخذ هذا التعامل يجري، بصورة موضوعية، في

مجرى تطوري حتى وقف هذا المجرى عند بروز العوائق في طريق نمو القوى المنتجة وتدور علاقات الإنتاج الريفية بالأخص منذ العصر العباسي الثاني، ولكن الحركة العلمية ظلت مرتبطة بالإنتاج الحرفي في المدينة وبالنشاط التجاري الذي ظل مستمراً رغم ما واجهه من مصاعب الأضطرابات السياسية والانتفاضات الجماهيرية. إن الاندفاع التاريخي للحركة العلمية في تلك البداية قد منحها زخماً ذاتياً لم تعطله العوائق الجديدة، وإن قلصت وتغير سرعة الحركة. تلك الوتائر المدهشة التي دفعت إلى التطور، بسرعة، علوم الحساب والهندسة والجبر والمثلثات والفلك من جهة، وعلوم الفيزياء والكيمياء والنبات والطب والصيدلة والميكانيك من جهة ثانية، والتجارب العلمية لهذه العلوم جميعاً التي حفظت - من جهة ثلاثة - منجزات حيوية في مجال التكنولوجيا وعمليات التقطير وتركيب الأدوية والعقاقير والمستحضرات الكيميائية والأقىسة الهندسية والأرصاد الفلكية ورسم الخرائط ووضع المؤسسات الجغرافية<sup>(1)</sup>. بفضل ذلك أصبحت بغداد في أقل من خمسين عاماً منذ نشأتها مركز الثقافة العالمية<sup>(2)</sup>.

يدل سير التاريخ اللاحق للبشرية وللعلم أن هذه المنجزات العلمية للعرب في تلك الفترة التاريخية الخصبة، قد امتدت آثارها إلى عصر النهضة

(1) يراجع بشأن منجزات العرب العلمية المراجع التالية: آدم متز (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري)، ج 2، ص 1 - 11، وص 298 - 343، وص 362، وص 363 - 440.. وكلود كاهن (تاريخ العرب والشعوب الإسلامية)، ص 329 - 336.. ودي بور، (تاريخ الفلسفة في الإسلام)، ص 110 - 115.. روم لاندو، (الإسلام والعرب)، ص 245 - 287.. ومن أفضل المراجع بشأن ارتباط تطور العلوم عند العرب بالإنتاج وال الحاجات الاجتماعية، مقال البروفسور بامات N. Bammate رئيس فرع الدراسات الفلسفية والإنسانية في جامعة باريس. المقال يعنون «مكانة العلم والتكنولوجيا في الحضارة الإسلامية»، نشر في كتاب «فلسفة الشرق والغرب وثقافتهما»، جامعة هاواي، هونولولو 1962، ص 172 - 187 (بالإنكليزية).

(2) روم لاندو، الإسلام والعرب، ص 76.

الأوروبية، وكانت من العوامل المؤثرة في هذه النهضة. ونجد عند أنغلز إشارات قيمة إلى هذا الواقع، سواء في «ديناليكتيك الطبيعة»، أم في «أنتي دوهرنغ»<sup>(1)</sup>.

## 5 – بين الإنتاج والعلوم الطبيعية

ما كان لهذه المعارف العلمية أن تحظى باهتمام الدولة العباسية ولا أن تناول ذلك القدر من التطور بالقياس إلى القرون الوسطى، لو لم تكن ظروف تطور المجتمع قد حتمت كل ذلك، تلبية لحاجات هذا التطور، ولو لم تكن هذه الحاجات الموضوعية قد فرضت أيضاً أن توسع تلك المعارف العلمية في حيز الممارسة والتطبيق العملي، بحيث يصح أن يقال عنها ما قاله أنغلز عن العلوم في عصر النهضة الأوروبية من أنها إذا كانت قد نهضت فجأة بقوه لم يحلم بها، متطرفة بسرعة خارقة، فإننا مدینون بهذه المعجزة مرة أخرى إلى الإنتاج<sup>(2)</sup>. وهكذا يؤكّد التاريخ دائماً صحة الموضوعة العلمية من أن الإنتاج هو المحدد لتتطور العلوم الطبيعية في كل عصر وفي كل مجتمع. وقديمياً حددت حاجة الشعوب الريفية والزراعية إلى حساب الفصول تطور علم الفلك، الذي حدد - بدوره - تطور الرياضيات، إذ ما كان يمكنه

(1) ديناليكتيك الطبيعة (الطبعة العربية، ترجمة أسامة القرولي، دمشق 1970): يقول أنغلز (ص 30) عن الاكتشافات العربية في علم الطبيعة في القرون الوسطى أنها اكتشافات باللغة الأهمية، رغم كونها مشتلة وذهاب معظمها دون نتائج. ويقول أيضاً (ص 31) إن روحأ تواقة من الفكر الحر أطرب نموها لدى الشعوب اللاتينية في عصر النهضة الأوروبية مأخوذة عن العرب ومتقدمة بالفلسفة الإغريقية. ويقول ثالثاً (ص 34) إن العرب خلُقوا لعصر النهضة الأوروبية الطريقة العشرية (Decimal Notation)، وأسسوا الجبر، والأعداد الحديثة، والسيمياء (Alchemy) في حين أن القرون الوسطى المسيحية لم تخلف شيئاً.

(2) يقول أنغلز في «أنتي دوهرنغ» (الطبعة العربية، ترجمة فؤاد أيوب، دمشق 1965، ص 27) إن أساس العلوم الطبيعية المضبوطة قد وضعت من قبل إغريق المرحلة الإسكندرانية بادئ الأمر، ومن قبل العرب في ما بعد في القرون الوسطى.

أن يتطور إلا بمعونة الرياضيات<sup>(1)</sup>. وقد米ماً أيضاً، عند مرحلة معينة من الزراعة وفي أقاليم معينة (مصر: رفع المياه للري)، ومع ظهور المدن والإنشاءات العمرانية الضخمة وتطور الصناعات اليدوية بخاصة، نشأ علم الميكانيك. كما كانت الحاجة إلى هذا العلم في شؤون الملاحة والغرب من عوامل نشاته أيضاً<sup>(2)</sup>. وماركس يقدم لنا مثلاً ملمساً على ذلك من تاريخ منشأ الآلة في العصور الحديثة. فهو يرى أنه لغاية سنة 1825 - وهي سنة الأزمة الكبرى - كانت طلبات الاستهلاك تزداد بسرعة أكثر من سرعة ازدياد الإنتاج، ولذا كان تطور الآلة ضرورياً لتلبية حاجات السوق، وأنه منذ تلك السنة نفسها نجد أن اختراع الآلة وتطبيقاتها كان نتيجة للصراع بين العمال والمستخدمين. أما في الدول الأوروبية الأخرى فيرى ماركس أن استعمال الآلة كان بسبب من دواعي المنافسة الإنكليزية لهذه الدول في الأسواق العالمية، كما أن إدخال الآلة إلى أميركا الشمالية يرجع إلى المنافسة بينها وبين الدول الأخرى من جهة، وإلى النقص في الأيدي العاملة وفقدان التنااسب بين الكثافة السكانية والاحتاجات الاقتصادية من جهة ثانية<sup>(3)</sup>.

غير أن الموضوعة العلمية هذه لا تنظر إلى علاقة التأثير من قبل الإنتاج على العلوم نظرة مطلقة وحيدة الجانب، بل هي ترى العلاقة بين الإنتاج والمعارف العلمية علاقة ديناليكتيكية يتبادلان بها عملية التأثير والتأثر، كشأن كل علاقة بين أشكال الوعي الإنساني والعالم الموضوعي. ذلك انطلاقاً من أن الوعي لا يعكس العالم الموضوعي وحسب، بل يخلقه أيضاً، كما قال لينين<sup>(4)</sup>. وقد حدث هذا بالفعل في العصر العربي العلمي الذي نتحدث

(1) ديناليكتيك الطبيعة، ص 256.

(2) المصدر السابق، ص 255.

(3) ماركس، بوس الفلسفة، الطبعة العربية، ترجمة أندره يازجي، دمشق 1967، ط 2، ص 187.

(4) لينين، دفاتر عن الديناليكتيك، الطبعة العربية، ص 233.

عنه. فإنه بقدر ما كان الإنتاج محدوداً لنشوء الحركة العلمية وتطور علوم الطبيعة، كانت هذه العلوم – خلال الممارسة العملية والتطبيق في مجالات الإنتاج والفعاليات الاقتصادية الأخرى – مؤثرة هي أيضاً في تطور الإنتاج وسائر تلك الفعاليات الاقتصادية. فكان هذا التعامل الديالكتيكي شكلاً تاريخياً من أشكال تجلي وحدة الفكر والعمل، ووحدة النظرية والتطبيق.

## ب – المعرفة العلمية الطبيعية والفلسفية

إذا كانت الظروف الاقتصادية – الاجتماعية قد وفرت العوامل الملائمة للتعامل النشيط المتبادل بين الإنتاج الحرفي والريفي والاقتصاد التجاري من جهة، وبين المعرفات العلمية التطبيقية من جهة ثانية، في العصر العباسي الأول، فقد كان المفترض أن ينتقل هذا الشكل من التعامل إلى العلاقة بين هذه المعرفات العلمية والفلسفية، أو الصورة الفلسفية للعالم لدى الفلاسفة العرب في ذلك العصر. ولكن ذلك لم يحدث بالطريقة نفسها وبالوتائر السريعة ذاتها. فإن المسألة هنا تختلف عنها هناك. لأن العلاقة بين علوم الطبيعة والإنتاج علاقة مباشرة تقريرياً، تجري مع حركة الواقع الحية، في حين أن ديناليكتيك العلاقة بين معطيات العلوم الطبيعية والفلسفية يخضع لمجرى عملية فكرية لها قوانينها الداخلية المعقدة، المستقلة نسبياً عن مجرى العملية الواقعية الحية. لذا نجد الفارق لا يزال قائماً، في العصر العباسي الأول، بين مفهوم الكون والطبيعة في الفلسفة وبين المستوى المتقدم الذي بلغته علوم الطبيعة والرياضيات حينذاك بفضل التماس العملي بين هذه العلوم والواقع المادي. إن هذه الحقيقة لا تنسينا الحقيقة الأخرى التي سبق ذكرها. وهي أن العلوم الطبيعية أساس لسائر المعرفات، ومنها – بالطبع – الفلسفة. ولكن هذا شيء، وكيفية انعكاس هذا الأساس ومتيرة انعكاسه على المعرفات الأخرى. وعلى الفلسفة بالأخص، شيء آخر. إن عملية هذا الانعكاس لا تحدث بصورة آلية. فهي جزء من عملية انعكاس الواقع نفسه

على الفكر. وهذه - كما نعلم - شديدة التعقد تحكم في طريقة سيرها عوامل متشابكة، تاريخية واجتماعية وفكرية وإيديولوجية معاً<sup>(1)</sup>. ويبدو لنا أن هذه العوامل أخذت تتجمع وتتضافر للتأثير الفعلي في سير عملية الانكماش هذه منذ منتصف القرن الرابع الهجري (العاشر)، عند بروز ظاهر الصراع الطبقي الذي استتبع ظهور أشكال أكثر وضوحاً للصراع الإيديولوجي. وقد رأينا في الفصلين السابقين شكلين مختلفين، نوعياً، لإيديولوجية الطبقات والفتات الاجتماعية المتناقضة مصالحها مع مصالح الجماعات المسيطرة الحاكمة. تعني الشكل الذي ظهر بصورة التصوف الفلسفى، والشكل الآخر الأكثر ارتباطاً بالواقع، والأكثر مباشرة له، وهو الذي رأينا تعبراً عنه في المحتوى الإيديولوجي لفلسفة «إخوان الصفاء».

## 2 – ظاهرة العصر أيضاً

بمقارنة هذين الشكلين، أحدهما بالأخر، تتأكد صحة موضعية ماركس عن كون العلوم الطبيعية أساساً لغيرها من المعارف. ففي فلسفة «إخوان الصفاء» رأينا وضوح الشكل الإيديولوجي واقترابه من حركة الصراع الاجتماعي وانفعاله شبه المباشر بها، بقدر ما رأينا العكس كلباً في الشكل الإيديولوجي الصوفي. يأتي في رأس العوامل التي نشا عنها هذا الفارق، ما تميز به «إخوان الصفاء» – بالنسبة لفلسفة التصوف – من «موسوعية» غنية بالمعرفة العلمية عن الطبيعة. وقد أبرزنا، عند دراستنا لميزيتهم «الموسوعية»، فكرة أنهم كانوا – بذلك – تعبراً عن ظاهرة عصرهم، لا تعبراً عن «جماعة» محدودة، أو عن «مذهبية» ضيقة. وهنا نعود إلى هذه الفكرة، لنرى آثار الظاهرة عند غير «إخوان الصفاء»، أي لنرى تطور

(1) بهذا الصدد، يقول أنجلز – مع فيورباخ – إنه صحيح كون المادية العلمية الطبيعية تؤلف أساس بناء المعرفة الإنسانية، ولكنها ليست البناء نفسه. ذلك – كما يقول أنجلز – لأننا لا نحيا في الطبيعة وحدها، بل في المجتمع الإنساني أيضاً. وهذا المجتمع له تاريخه في التطور وعلمه، كما للطبيعة تاريخها (أنجلز، لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، الطبعة العربية، ص 30).

المعارف العلمية عن الطبيعة كيف أخذت تظهر انعكاساته وتشيع في المعرفة الفلسفية، أو في الرؤية الفلسفية للكون والطبيعة، بعد أن تجمعت وتضافرت العوامل المحركة لعملية الانعكاس وفق القوانين الداخلية لعملية التفكير.

ولكن، قبل أن ننتقل إلى تفصيلات ملموسة في هذا المجال، علينا أن نحدّر الانزلاق إلى النّظرة الآلية، أو إلى النّظرة الإطلاقية في المسألة، فتصور أن انعكاس المعرفة العلمية للطبيعة على التفكير الفلسفى آنذاك، قد غير صورة الكون لدى فلاسفة ذلك العصر تغييراً مساوياً تماماً للنتائج التي توصلت إليها معارفهم الطبيعية وتجاربهم العملية في هذا الميدان. إن مثل هذا التصور غريب عن منهجية البحث العلمي. إن النظر الصحيح هنا هو الأخذ بالحسبان ثلاثة أمور: أولها، محدودية النتائج العلمية الطبيعية نفسها في ذلك العصر. ثانياً، محدودية وسائل التجربة والاستقصاء العلمي للحصول على نتائج أكثر جدواً مما حصلوا عليه في مرحلتهم التاريخية تلك. ثالثها، هو الأمر الذي وقفت عنه منذ قليل بشأن السمة المعقّدة لمسألة انعكاس الواقع في الفكر. إن قياس المسألة بمقاييس هذه الأمور الثلاثة، يجنبنا الانزلاق إلى النّظرة الآلية، أو النّظرة الإطلاقية، ويساعدنا كذلك أن نجد في ما وصل إليه التفكير العلمي الطبيعي والتّفكير الفلسفى، عند أولئك الفلاسفة، من ترابط نسبي بينهما، رغم محدودية النتائج المعرفية العلمية، ومحدودية وسائل التجربة والاستقصاء، ورغم الطبيعة المعقّدة لـ ديناليكتيك هذا الترابط، أن نجد في ذلك حصيلة تاريخية تثير اهتمام البحث المعاصر. وما يؤكد ضرورة الاهتمام بتلك الحصيلة أن نقارنها بما عجز عن تحقيقه فلاسفة وعلماء من القرن التاسع عشر، رغم ما هيأ لهم عصرهم الحديث من مكتشفات عظيمة في حقل العلوم الطبيعية ومن منجزات تقنية ووسائل استقصاء دقيقة كانت كافية أن تمنحهم القدرة على استنتاج حقائق فلسفية عن الكون أكثر تطابقاً مع حقائقه الموضوعية.

### 3 – مقارنة عصرین

وتتمثل لنا الآن، بهذا الصدد، شكوى أنجلز من هؤلاء الفلاسفة

والعلماء، لكونهم ظلوا - رغم كل ما يسرته لهم مكتشفات عصور ما بعد النهضة - ينظرون إلى عمل الطبيعة كأنه يجري ميتافيزيقياً، لا ديناليكتيكياً، ولكونهم عجزوا عن حل التناقض بين نتائج هذه المكتشفات الباهرة وأساليب التفكير التقليدية. وقد وجد أنفلز في هذا العجز تفسيراً للأضطراب الهائل الذي كان يسود العلم الطبيعي النظري في القرن التاسع عشر نفسه، وللأساس الذي كان يساور المعلمين والمتعلمين على السواء، المؤلفين والقراء جمِيعاً، في حين كان السبيل الوحيد لحل هذا التناقض، والقضاء على هذا الأضطراب وهذا اليأس، هو الالهتداء إلى طريقة النظر الديناليكتيكي لفهم الكون فهماً مطابقاً لاكتشافات العلم<sup>(1)</sup>.

إن مقارنة عصر الفلاسفة العرب بعصر فلاسفة القرن التاسع عشر وعلمائه، تمنحنا الحق أن نرى في المواقف المادية التي تبرز في هذه القضية وتلك عندهم - أي الفلسفة العرب - مأثرة متقدمة عالية، بالنسبة لوضعهم التاريخي، هي مأثرة الاستيعاب النظري الفلسفية لنتائج دراساتهم الطبيعية، رغم كونها نتاج محدودة، ورغم كون وسائل استخلاصها محدودة أيضاً كما سبق القول، في حين أن فلاسفة القرن التاسع عشر وعلماءه كان تاريخ العلم كله قد فتح أمامهم الطريق واسعاً نحو المادية الديناليكتيكية مباشرة<sup>(2)</sup>. ولذا تعد مواقفهم المثالية والميتافيزيقية، في مثل ظروفهم هذه، خطوة إلى الوراء، كما قال أنفلز عن الكانتيين الجدد في ألمانيا وأنصار اللادورية في إنكلترا<sup>(3)</sup>.

(1) راجع «أتي دوهرنغ» (أنفلز)، الطبعة العربية، ص 29.

(2) من الأحداث العلمية الكبيرة في القرن التاسع عشر، التي توصف بأنها أوجدت انقلاباً في العلوم الطبيعية، نذكر ثلاثة على سبيل المثال: 1 - اكتشاف الخلية التي تعد أساساً لتركيب الجسم. هذا الاكتشاف يعني إثبات وجهة نظر التطور في الطبيعة. 2 - اكتشاف تطور الفصائل البيولوجية المختلفة (داروين). 3 - صياغة روبيرت ماير للنظرية الخاصة بتحول أنواع حركة المادة بعضها إلى بعض. ذلك مضافاً إلى اكتشاف ماركس للأساس المادي للحياة الروحية في المجتمع، بمعنى كون الاقتصاد أساس المجتمع.

(3) أنفلز، لوديغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، الطبعة العربية، ص 24.

## ج – تجليات علم الطبيعة في الفلسفة العربية – الإسلامية

### 1 – الأصول المعرفية للنزعات الفلسفية المادية

لعلنا استطعنا، في الفقرتين السابقتين من هذا الفصل، أن نضع الصلة بين كل من العلوم الطبيعية، والفلسفة، والصراع الإيديولوجي، في إطارها الجدلية الصحيح. فإذا كان الأمر كذلك – ونرجو أن يكون كذلك حقاً – فعلينا الآن أن نبحث عن التجليات الملمسة لأثر هذه الصلة، سلبياً أم إيجابياً، في موضوعات معينة من موضوعات الفلسفة العربية – الإسلامية لدى أبرز ممثلي هذه الفلسفة في القرن الرابع الهجري (العاشر). على أن هدفنا من البحث عن هذه التجليات، هو – بالدرجة الأولى – التوصل إلى رؤية علمية لما كان يمكن أن يتحقق من أشكال الترابط أو الوحدة بين النظرة الكونية الفلسفية والبحث العلمي الطبيعي عند أولئك الممثلين البارزين للفلسفة العربية – الإسلامية. ذلك أن رؤية هذا الترابط أو هذه الوحدة، إذا أمكن التوصل إليها، أمكن في ضوئها الكشف عن الأصول المعرفية – لا الأصول الإيديولوجية وحسب – للمواقف أو النزعات الفلسفية المادية التي يمكن أن تكشف لنا خلال هذا البحث.

واذا كنا، قبل، صنفنا «إخوان الصفاء» كممثلين لظاهرة عصرهم (القرن الرابع الهجري)، فإن ذلك لا يكفي لرؤية الظاهرة كاملة. فإن «موسوعتهم» لا تحتوي كل تفاصيل الظاهرة ولا كل سماتها وجوانبها، وإنما تحتوي اتجاهها العام، معرفياً وإيديولوجياً. لذلك تبقى التفاصيل بحد ذاتها، في موضوعنا ولهدفنا، ذات أهمية خاصة، وتبقى الأفكار والأراء والمواقف التي يعبر عنها هذا الفيلسوف أو ذاك بخصوصه، في هذه القضية وتلك بعينها، هي المحددة لأهمية تلك التفاصيل. فهي عند اجتماعها، متكاملة، ستساعدنا على رؤية الصورة بخطوطها وملامحها ودلالاتها، بغض النظر

عما ستكون عليه هذه الخطوط والملامح والدلالات من انسجام أو تنافر. وظيفي أن لا تتوقع الانسجام بينها، لما سيكون لتفاوت الظروف الموضوعية والذاتية والموافق الإيديولوجية من أثر في استبعاد فكرة الانسجام.

## 2 – الوجود والماهية

في رأينا أن موضوع الوجود والماهية هو الموضوع الأكثر قابلية لأن تلتقي فيه النظريات الفلسفية مع المعرف العلمية عن الطبيعة، وأن تتفاعل فيه هذه وتلك بحيث يصبح التفاعل هنا مقياساً للمواقف والاتجاهات والمستويات الفكرية.

إن مسألة الوجود والماهية من أهم المسائل الفلسفية التي يتأثر تحديد الموقف فيها بمدى صلة الفيلسوف بالمعرف العلمية عن الطبيعة وبال المستوى التاريخي لهذه المعرف، ثم بمدى قدرته – أي هذا المستوى – على التعميم النظري الفلسفي لما تكشفه هذه المعرف من جديد في عالم الطبيعة.

كان في الفلسفة دائماً موقفان من مسألة الوجود والماهية<sup>(1)</sup>، كلاهما يعد من المواقف الفاصلة بين الاتجاهين الأساسيين في الفلسفة: المادي، والمثالي. فإن القول بأصل الماهية (المفهوم)، أي أنها الأصل في النظام الكوني هو إعلان للانحياز إلى المثالية. أما القول بأصل الوجود، أي كون الوجود قبل الماهية أي كونه الأصل، فذلك هو القول الذي يشترط كل نزعة مادية. ذلك لأن القول بأصل الماهية يعني نفي الوجود الموضوعي للواقع، وأن الماهية هي الحقيقة الثابتة دون الوجود المتعين، أي الموجود. ويعني القول بأصل الوجود عكس ذلك، أي كون الواقع له وجوده الموضوعي. ومن هنا تبدأ الخطوة الأولى نحو المادية الفلسفية. يقول لينين

(1) ماهية الشيء – عند الفلسفه القدماء والمتكلمين – هي حقيقته الكلية (الكلي، العام). أما ما يدل على الجزئي (المتفرد، الخاص) فيصطلحون عليه بكلمة «الهوية». ويستعملون «الهوية» للدلالة على الوجود الخارجي (المادي)، أي العيني.

«إن المخاصة الوحيدة للمادة»، التي يعد التسليم بها محدداً للمادية الفلسفية، هي أنها واقع موضوعي، هي أنها خارج شعورنا<sup>(1)</sup>.

## □ في الفلسفة اليونانية

في الفلسفة القديمة اليونانية<sup>(2)</sup>، قبل أفلاطون، كان الاتجاه العام منذ طاليس (621 – 550 ق.م)، نحو أصلية الوجود. فقد كان كل جهد الفلسفة منصراً إلى البحث عن المادة الأولى للعالم. وبالرغم من أن طاليس قال بأن الآلهة هي القوة التي بها يتحقق وجود الأشياء، وبها تتحرك الأشياء، قال – مع ذلك – إن قوة الآلهة هذه كامنة في داخل الأشياء، بمعنى أن مصدر وجود المادة وحركتها ليس خارج ذاتها. ومهما اختلفت وتعددت تصورات الفلسفة بعد طاليس، بشأن المادة الأولى للعالم وكيفية نشوئها، فقد ظل الاتجاه نحو أصلية الوجود هو الغالب<sup>(3)</sup>، حتى جاء إنكستاغوراس (500 – 432 ق.م)، فقال بعامل خارجي هو العقل (Nous)، وقال إن هذا «العقل» هو القوة المحركة للعناصر (البدور) غير المتناهية للمادة. فهل كان هذا القول انتكasaة لاتجاه الغالب في الفلسفة

(1) لينين، «المادية والمذهب التجاري النقدي»، الطبعة العربية، ترجمة منير مشابك، دمشق 1971، ص 260.

(2) نحصر الكلام هنا في الفلسفة القديمة اليونانية، لا بناء على اعتبارها المصدر الوحيد للفلسفة العالمية. لهذا خطأ منهاجي وتاريخي. بل تفعل ذلك لتبين: أولاً، لكون الفلسفة اليونانية هي المصدر الرئيس بين المصادر العالمية للفلسفة الغربية. ثانياً، لكون فلاسفة اليونان القدماء من الرواد الأوائل في وضع نظرية عن وحدة الوجود والطبيعة، وفي محاولة تفسير العالم تفسيراً ديناليكتيكياً، رغم كونها محاولة غفوية ساذجة في النظرية المعاصرة. من هنا انطلق أنجلز في «ديناليكتيك الطبيعة» إذ قال إنه في الأشكال المتنوعة للفلسفة اليونانية القديمة تظهر كل أنماط وجهات النظر عن العالم تقريرياً في شكلها الجنيني، أي في سير نشوئها وصيرورتها.

(3) يجب أن نستثنى هنا فيثاغوروس (ولد سنة 580 أو 570 ق.م). فقد ظهرت نزعة مثالية جنинية في فكرته المعروفة عن «العدد»، وكان يعتقد بالأرواح الغيبية، ويرى كمدافع عن أنكار الأристقراطية اليونانية ومناهض للديمقراطية اليونانية بين مالكي العبيد.

اليونانية آنذاك، أي اتجاه أصلالة الوجود المادي؟. يبدو أن هذا الاتجاه لم يقع في انكasaة. فقد نجد في تعليم إنكساغوراس ما يشير إلى الميل نحو الإلهية والاحتمالية في مسألة «العقل»، ولكن النظر في جوهر فكرته في هذه المسألة يدفع عنه هذا الميل. لأنـه - في الأساس - ينظر إلى «العقل» كقدرة مادية تؤثر في تفاعل «البذور». وأرسـطـو نفسه يعلـل موقف إنكساغوراس هنا بأنـه استخدم «العقل» كآلـة لنشـأـة العـالـم، وأنـه - أي إنكساغوراس - حين اعـتـرـضـته صـعـوبـة تحـدـيد السـبـبـ في الـوـجـودـ الـضـرـوريـ لـهـذـاـ الشـيـءـ، أوـ ذـاكـ منـ أـشـيـاءـ العـالـمـ المـادـيـ، لـجـأـ إـلـىـ «ـالـعـقـلـ»ـ، معـ أنهـ تـظـهـرـ فيـ تـعـلـيمـهـ أـشـيـاءـ غـيرـ «ـالـعـقـلـ»ـ - كـأـسـبـابـ لـوـجـودـ الـمـوـضـوعـاتـ.

ويـسـتـخلـصـ منـ أـرـسـطـوـ، بـهـذـاـ الصـدـدـ، أـمـرـانـ: أـولـاـ، أـنـ إنـكسـاغـورـاسـ يـلـجـأـ إـلـىـ مـفـهـومـ «ـالـعـقـلـ»ـ، حـينـ يـعـزـزـ عـنـ تـفـسـيرـ وـجـودـ شـيـءـ مـاـ عـلـىـ أـسـاسـ الـضـرـورةـ الـطـبـيـعـيـةـ لـهـذـاـ الـوـجـودـ، أـيـ عـلـىـ أـسـاسـ الـصـرـاعـ بـيـنـ الـقـوـتـيـنـ الـمـتـعـاـكـسـتـيـنـ: قـوـةـ الـحـبـ الـتـيـ تـجـمـعـ، وـقـوـةـ الـكـراـهـيـةـ الـتـيـ تـفـرـقـ، وـفـقــاـ لـمـذـهـبـ أـنـبـادـوـقـلـيـسـ. ثـانـيـاـ، أـنـ إنـكسـاغـورـاسـ حـتـىـ حـينـ يـلـجـأـ إـلـىـ «ـالـعـقـلـ»ـ، إـنـماـ يـلـجـأـ إـلـىـ بـوـصـفـ كـوـنـهـ قـوـةـ مـادـيـةـ تـؤـثـرـ تـأـيـرـهـاـ الـخـاصـ عـلـىـ «ـالـبـذـورـ»ـ، لـاـ بـوـصـفـ كـوـنـهـ رـوـحـاـ إـلـهـيـةـ<sup>(1)</sup>.

وـأـفـلـاطـونـ أـيـضـاـ يـؤـكـدـ هـذـاـ الـاتـجـاهـ المـادـيـ عـنـدـ إنـكسـاغـورـاسـ فـيـ حـوارـ «ـفـيـدـوـنـ»ـ حـيـثـ يـقـولـ - أـيـ أـفـلـاطـونـ - عـلـىـ لـسـانـ سـقـراـطـ، إـنـهـ قـرـأـ كـلـ شـيـءـ فـيـ مـؤـلـفـاتـ إنـكسـاغـورـاسـ، وـأـنـهـ كـلـمـاـ اـزـدـادـ تـعـمـقـاـ فـيـ أـفـكـارـ (ـأـفـكـارـ إنـكسـاغـورـاسـ)ـ اـزـدـادـ شـعـورـاـ بـالـخـيـبـةـ، لـأـنـهـ لـاـ يـجـدـ فـيـهـاـ - عـمـلـيـاـ - مـكـانـاـ لـلـعـقـلـ، بلـ يـجـدـ فـيـهـاـ تـفـسـيرـاـ لـوـجـودـ الـأـشـيـاءـ بـالـمـاءـ وـالـهـوـاءـ وـكـثـيرـ غـيرـهـاـ. إـنـ هـذـهـ شـهـادـةـ مـنـ أـفـلـاطـونـ تـؤـكـدـ الـاتـجـاهـ المـادـيـ عـنـدـ إنـكسـاغـورـاسـ<sup>(2)</sup>.

(1) انظر أرسـطـوـ، الطـبـيـعـةـ، 203 بـ 16، وـ 256 بـ 24، وـ 188 أـ وـ 5 (الـطـبـعـةـ الـعـرـبـيـةـ).

تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1964، ص 205، وص 849 وص 41.

(2) ينبغي أن نضيف إلى ذلك أن إنكساغوراس خطأ خطوة إلى أمام في سبيل حل مسألة الماهية. فقد كان غالبية الفلاسفة الأيونيين يبحثون عن مصدر أشياء الوجود المادي في شيء واحد ملموس، وكان أنبادوقليس يبحث عن أساس لكل وجود في

بقي اتجاه الفلسفة القديمة (اليونانية) مادياً في الغالب، حتى ظهر أفلاطون<sup>(1)</sup>. نقول: بقي مادياً، بمعنى الاعتراف العفوی بأصلية الوجود. ذلك بالرغم من أننا نجد في الأفكار المادية حينذاك عناصر مثالية. غير أن المثالية، بمفهومها الفلسفی، أي كمنظومة ومنهج ونظرية متماسكة، لم تكن قد تكونت قبل أفلاطون.

إن موقف أفلاطون، في مسألة الوجود والماهية، صريح بالانحياز إلى جانب أصلية الماهية. ذلك بحكم نظريته عن «المثل» (الأفكار)، التي هي «ماهيات» (مفاهيم) ثابتة تختص وحدها بصفة الوجود الحقيقي، أما العالم الخارجي (المادي)، فليس سوي ظلال عابرة لتلك «الماهيات» (المثل)، أو أشباح لها<sup>(2)</sup>.

ثم يأتي أرسطو ليحدث تغييراً في الموقف، بعد أستاذة أفلاطون، من هذه المسألة. فإن أرسطو من المنظرين الأولين لموضوعة أصلية الوجود، أو هو المنظر الأول لها في فلسفة القدماء. وهذا هو الأساس في الجانب المادي من فلسفته، رغم كونها - بوجه عام - فلسفة مثالية، ولكن مثالية غير صافية. إن أول مظهر يكشف عن ميل أرسطو إلى فكرة أصلية الوجود،

---

= الجذور (العناصر) الأربع. ثم جاء انكساغوراس يؤكد أن العناصر غير متناهية في العالم المادي، وأنها غير قابلة للإحصاء. ثم أن انكساغوراس افترض افتراضاً عقرياً يشير إلى رؤيه كون «اليد» عاملأً أساسياً في تميز الإنسان من الحيوان.

(1) لم نذكر سقراط في هذا المرض، لأنه لم يضع في مهماته الفلسفية بحث المبادئ الأساسية للطبيعة أو لوجود العالم، بل حصر فلسفته في الموضوعات المتعلقة بقضية الإنسان، بحيث يصح القول إن مهمة الفلسفة عنده هي البحث عن جواب للسؤال التالي: كيف يجب أن يعيش الإنسان؟. ولكن فضل سقراط أنه وضع مجموعة من أساليب البحث أثاحت التغلب - في ما بعد - على الموقف الوحيد الجانب الذي ساد الفلسفة قبله، أي الموقف الذي حصر البحث في الكون والطبيعة دون الإنسان.

(2) راجع - مثلاً - حواريات أفلاطون، وخصوصاً حوارية «تيعبه» (D) وحوارية «تيتانوس» على لسان سقراط، بالإضافة إلى منظوره الفلسفية.

هو اعترافه بأولية الطبيعة. فإن الموجودات العينية (الجزئيات) هي – عنده – أولى الموجودات وأحقها بالوجود. أما الكليات (الأجناس والأنواع) فوجودها قائم داخل الجزئيات<sup>(1)</sup>. ولهذا يسمى أرسطو هذه الجزئيات بالجوهر الأولى، في حين يسمى الأجناس والأنواع بالجوهر الثاني. ونقول، بتعبير آخر: إن مجمل ما وجّهه أرسطو من انتقادات إلى عالم «المثل» (الأفكار) الأفلاطونية، صريح في رفضه فصل العالم الذي يمكن إدراكه بالعقل، عن العالم المادي، ورفضه الفصل الميتافيزيقي للجوهر عن الظاهرة، أو اعتبار العام خارجاً عن الخاص<sup>(2)</sup>. ولكن، تنبغي الإشارة هنا إلى أن أرسطو بالرغم من كونه يفكر مادياً في نقهء أفلاطون، يعود إلى التفكير مثاليأً في تعميمه الخاص بشأن الصورة والمادة. وهو يناقض نفسه، مرة أخرى، حين يقول بأولية الكليات في نظرية المعرفة، بعد أن ثبت أولية الجزئيات في مسألة الوجود<sup>(3)</sup>. ففي نظرية المعرفة يقول إن موضوع المعرفة اليقينية هو الكلي دون الجزئي، أي الماهية دون الوجود الواقعي، معللاً ذلك بأن الكلي بُينَ سابق في ذاته، أي بصورة موضوعية، وأن الفرد الواقع تحت الحس بُينَ سابق لدينا، أي أن ظهوره وسبقه كائن في وعينا فقط، لا بصورة موضوعية<sup>(4)</sup>.

فإذا انتهينا في هذه المسيرة مع الفلسفة اليونانية القديمة إلى الأفلاطونية المحدثة، وجدنا نظام الفيوض الأفلوطيني قائماً على فكرة كون الوجود الحقيقي منحصراً في عالم «العقل» (الروحانية). وهذه «العقل» هي تعبير

(1) راجع نقد أرسطو «للمثل» الأفلاطونية في «ما بعد الطبيعة» (أرسطو): 1 و 991 أ.

(2) إن وضوح الميل المادي في نقد أرسطو لأستاذه أفلاطون، في أساس نظرية «المثل»، هو ما أشار إليه لينين بقوله إن هذا النقد يتوجه إلى المثالية من حيث هي مثالية بوجه عام، لا إلى أفلاطون وحده. قال ذلك في ملاحظاته – أي لينين – أثناء تلخيصه ميتافيزيك أرسطو في «الدفاتر الفلسفية»، وعقب على هذه الملاحظات بقوله «حين يعتقد مثالي أنس المثالية عند مثالي آخر، يكون ذلك كسباً للمادية».

(3) راجع ماجد فخرى، «أرسطو طاليس»، بيروت 1958، ص 33.

آخر عن «الماهيات» الأفلاطونية الثابتة، أي أن هذا النظام قائم على فكرة أصلية الماهية<sup>(١)</sup>.

\* \* \*

## □ في الفلسفة العربية

كان لا بد من هذا العرض لمواصفات الفلسفة القديمة اليونانية في مسألة الوجود والماهية، تمهدًا لعرض مواصفات الفلسفة العربية فيها. لأنه مهما كانت المؤشرات التي تحدد مواصفات الفلاسفة العرب الإسلاميين في هذه المسألة وغيرها، سواء كانت مؤشرات إيديولوجية أم معرفية، تبقى الفلسفة اليونانية هذه، ذات حضور ملحوظ بين هذه المؤشرات، أو تبقى مصدرًا من مصادرهم المعرفية، وأصلًا موضوعياً من أصول تفكيرهم، وإن كانوا يتجاوزون هذا الأصل حيناً، ويعدولون صيغته حيناً، وبعارضونه حيناً آخر. ولكن، ليس شيء من حالات التجاوز، أو التعديل، أو المعارضة، كان يجري دون أساس معين. وفي رأينا أن هذا الأساس كان، بوجه عام، مرتبطاً بموقف يستمد محدوداته من واقعين اثنين: واقع إيديولوجي، وواقع معرفي. ولم يكن بين هذين الواقعين انفصال إطلاقاً، بل بالعكس: كان بينهما تعامل ديناميكي غير منقطع. فإن ارتباط المعارف العلمية الطبيعية بالتجربة وبالتطبيق الملموس عبر النشاط الاجتماعي والفعاليات الاقتصادية (الريفية، والتجارية، والحرفية)، قد وطد الارتباط بين نتائج هذه المعارف وبين الموقف الإيديولوجي المعيّن عن الموقع الظبيقي لمعظم المشغلين في حقول المعرفة: العلوم التطبيقية والفلسفة معاً.

إن هذا الأساس المزدوج (الإيديولوجي - المعرفي) هو الذي يمكن وراء

(١) نجد التعبير المباشر عن هذه الفكرة عند أفلاطين في التاسعة الرابعة من كتابه «الناسوغرات» حيث يقول في مجال بحثه ماهية النفس إن «الوجود الحقيقي إنما هو وجود العالم المعقول» (الtasau'ah al-rab'ah، الطبعة العربية، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة 1970، ص 167).

ما نلحظه في مباحث الفلسفة العربية - الإسلامية من إخضاع التعاليم المثالية في فلسفة اليونانيين لعملية تغيير داخلي تحول بها إلى مواقف مادية، في إطار من المثالية الموضوعية، كما يظهر ذلك في تعاملهم مع فلسفة أفلاطون وفلسفة أفلاطين وخاصة. غير أن الباحثين البرجوازيين المحدثين كان يبدو لهم أن عملية التغيير الداخلي هذه، إنما هي عملية «تفسير» ليس غير. ولذلك حين لحوظوا أن «التفسير» يتعامل مع الفلسفة اليونانية بقدر كبير من حرية التصرف، سموا ذلك «انتقائية» أو «تونيقية»<sup>1</sup>. الواقع أن فلاسفة العرب كانوا يحاولون صياغة مواقفهم الإيديولوجيّة بالارتباط مع نتائج معارفهم العلمية، صياغة فلسفية تستمد لغتها ومصطلحاتها من فلسفة اليونان القدماء، دون أن يتقيدوا بنظام معين من نظمها المختلفة، أو باتجاه محدد من اتجاهاتها. وانطلاقاً من هذا الأساس ذاته نستطيع أن نفهم كيف استخدمو نظرية الفيصل الأفلاطينية، مثلاً، دون أن يلتزموا بنظامها الكامل، ولا ب موقفها الرافض لوجود العالم المادي، وكيف جمعوا بين مصطلحات هذه النظرية واتجاه أرسطو إلى الاعتراف بالوجود الحقيقي للطبيعة.

وليس إلا انطلاقاً من ذلك الأساس (الإيديولوجي - المعرفي) يصح تفسير ما هو ملحوظ عند فلاسفة العرب من اتباعهم طريقة معينة في تركيب القياس البرهاني الذي وضعه أرسطو في منطقه. وطريقتهم هذه أنهem يبدأون غالباً - إن لم نقل دائمًا - أقيستهم الاستدلالية بما يسمى «الحد الأصغر»<sup>(1)</sup>، بمعنى أنهم يرتبون القياس البرهاني على أساس القضية الجزئية لا على أساس القضية الكلية، أي أن الاستدلال العقلي عندهم ينطلق من

(1) يبني القياس البرهاني عند أرسطو على ثلاثة عناصر: الحد الأصغر، والحد الأكبر، والحد الأوسط. وترتبط هذه الحدود ضمن مقدمتين، ونتيجة. ويشرط أن تكون المقدمتان متراقبتين، وهما: المقدمة الكبرى (قضية كلية) والمقدمة الصغرى (قضية جزئية). والحد الأصغر هو الذي تتضمنه المقدمة الصغرى. فإذا استخدمنا المثال القليلي عند المناطقة وفقاً للتركيب الذي اختاره فلاسفة العرب كانت صورة القياس هكذا: سocrates إنسان + كل إنسان = سocrates إنسان.. «الإنسان» في هذه المعادلة هو الحد الأوسط. «سocrates» هو الحد الأصغر. والمقدمة الأولى في هذا التركيب (سocrates إنسان) هي المقدمة الصغرى، وهي قضية جزئية.

الواقعة الخارجية (الخاص) إلى العام لاستخلاص الحكم (النتيجة). غير أن بعض الباحثين الغربيين، رغم الاعتراف بكون هذه الظاهرة موجودة بالفعل، يلتجأون إلى تفسيرها وفقاً لمنطق النظرية العرقية، بإرجاعهم إياها إلى ما يسمونه «طابع التفكير الشرقي»<sup>(1)</sup>. أما مرجع الظاهرة، وفقاً لتحليلنا التاريخي، فهو – كما سبق عرضه – يقوم على أصول معرفية معينة ترتبط بموقف إيديولوجي معين.

إننا نتخذ هذا الأساس دليلاً لنا في سبيل تحديد مواقف فلاسفة العرب الإسلاميين من مسألتنا نفسها: مسألة الوجود والماهية. لقد كان هناك، في العالم العربي – الإسلامي، موقفان اثنان، بوجه عام، حيال الكون والطبيعة: موقف يتمسك بفكرة الثبات الذي تميز به الماهيات القائمة خارج الطبيعة، لكي يسقط فكرة الثبات هذه على النظام الاجتماعي التقليدي السائد، بدعوى أنه نابع من عالم «الماهيات» تلك، دعماً لإيديولوجيته وفكرة ديمومته وتأييده. وهذا هو الموقف «الرسمي» بالطبع. والموقف الآخر، يتمسك بفكرة حركة العالم، أي كونه قائماً على حركة التغير والصيورة، الملازمة لوجوده. وهذا الموقف يتركز النظر خلاله على الوجود الطبيعي كموضوع للمعرفة، له استقلاليته وموضوعيته. وهو نفسه الموقف المستمد من الممارسة العملية للمعرفة ومن الموقف الاجتماعي (الإيديولوجي) لأصحاب هذا الموقف.

بناء على ذلك قد يبدو، من البداية، استنتاج أن الموقف الأول يستلزم القول بأصل الماهية، وأن الموقف الثاني يستلزم القول بأصل الوجود. ولكن، إذا كان هذا الاستنتاج صحيحاً في الشق الأول منه، فليس لنا أن نحكم بصحته في الشق الأخير بوجه مطلق وبصورة آلية مصطنعة. فقد سبق أن رأينا السهروردي الشهيد، في مبحث التصوف، يقول بأصل الماهية،

(1) انظر مقال البروفسور N. Bammate، «مكانة العلم والتكنيك في الحضارة الإسلامية» (كتاب «فلسفة الشرق والغرب وثقافتهما»، جامعة هاواي، هونولولو 1962، ص 183، بالإنكليزية)، مع الاعتراف بأن المقال المذكور يشتمل على منطلقات كثيرة سليمة.

رغم كونه ليس من أهل الموقف الأول (ال رسمي) ليدلوجياً . وقد نجد غير السهوروبي - بعد - بين الفلاسفة من يذهب هذا المذهب في صنوف أهل الموقف الثاني من هم على اتصال مباشر - خلافاً للسهوروبي - بحركة العلم الطبيعي ونتائجها العملية في مجالات النشاط الاجتماعي . وقد يرجع مثل هذا التخلف - إذا وجد - إلى الوضعية المعقدة لمسألة انعكاس الواقع في الفكر كما قلنا سابقاً . غير أن هذا الكلام الآن ليس سوى افتراض نظري منهجي ندع مسألة انطباقه على الواقع إلى سياق البحث نفسه خلال الفصول اللاحقة من الكتاب .

## حصيلة الفصل الرابع

- 1 -

جعلنا شعار هذا الفصل كلمة ماركس أن العلوم الطبيعية هي الأساس لل المعارف كلها. الواقع أن هذا الشعار جاء تعبيراً عن الخطة التي رسمناها لموضوع الفصل كله. وتستهدف هذه الخطة إبراز الملامح الفلسفية التي ظهرت عند العرب من أثر ممارستهم علوم الطبيعة، نظرياً وتطبيقياً، وإضافاتهم القيمة إلى التراث العالمي لهذه العلوم. ولكن الهدف الأول من هذه الخطة ربط المعارف العلمية عن الطبيعة والمعارف الفلسفية بالنشاط الاجتماعي، لكشف العلاقة بين تطور هذه المعارف كلها وبين تطور المجتمع العربي - الإسلامي في القرنين الرابع والخامس الهجريين (العاشر والحادي عشر). إن كشف هذه العلاقة يعطينا الضوء للتمييز بين الانعكاسات الاجتماعية والإيديولوجية في الفلسفة، وبين الانعكاسات الأخرى الصادرة عن استيعاب الفلسفة القديمة والتأثر بها، ومدى تكيف الفلسفه العرب لأفكار الفلسفه القدماء وفق ظروف العلاقات الاجتماعية في المجتمع العربي - الإسلامي خلال العصر الوسيط.

- 2 -

ينقسم الفصل إلى الفقرات الأساسية التالية:

- أ - المعارف العلمية والنشاط الاجتماعي.
- ب - المعارف العلمية الطبيعية والفلسفة.
- ج - تجليات علم الطبيعة في الفلسفة العربية - الإسلامية.

في الفقرة الثالثة، وضعنا نقطة رئيسة لهذه التجليات، وهي قضية الوجود والماهية. واتخذنا هذه القضية نقطة انطلاق لبحث محتويات الفلسفة من حيث علاقتها بالوجود والماهية، بحيث يكون هذا البحث شاملًا كل الجوانب الفلسفية، لأن قضية الوجود والماهية هي المحور الذي تدور حوله كل تلك الجوانب.

### - 3 -

في الفقرة الأولى من الفصل مهدنا أولاً ببداية نظرية لإثبات واقعية العلاقة بين العلوم الطبيعية والفلسفة بوجه عام منذ أقدم عصور الفلسفة، وإثبات الترابط الواقعي الموضوعي بين مستوى تطور علوم الطبيعة ومستوى تطور العلاقات الاجتماعية، مع استعراض تجربة الفلاسفة اليونانيين في هذا المجال.

ثم أجرينا مقارنة صورة المعارف الطبيعية في العصور اليونانية القديمة بصورتها في عصور الفلسفة العربية، ومقارنة الظروف الاقتصادية - الاجتماعية في كل من هاتين المرحلتين. لقد أظهرت المقارنة أنه ما كان يمكن أن تغير الصورة لو لا تغير الظروف الاقتصادية - الاجتماعية التي استوجبت معارف جديدة عن الطبيعة لتلبية حاجات النشاط الاجتماعي المتتطور نسبياً، كما أن تطور هذه المعارف - بدوره - كان عاملًا مساعدًا لتغير تلك الظروف. وقد عززنا هذا التحليل بالأمثلة التاريخية الملمسة على ذلك. فرأينا في ضوء هذه الأمثلة أن ظروف تأسيس الدولة العباسية أبرزت ضرورة الاتجاه نحو تنمية القطاعات الزراعية، والتجارية، والصناعية الحرفية، وهذه أبرزت ضرورة البحث العلمي عن وسائل متقدمة لتحقيق هذه التنمية. الأمثلة على ذلك مأخوذة من المصادر التاريخية الأصلية، وهي كثيرة اختبرنا منها ما هو أقوى دلالة على الفكر. وقد عززنا الفكرة بالاستشهاد بكلمة أنجلز القائلة بأن العلوم في عصر النهضة إذا كانت قد نهضت فجأة بقوة لم يحلم بها، متطرفة بسرعة خارقة، فإننا مدینون بهذه المعجزة مرة أخرى إلى الإنتاج، (من ديناليكتيك الطبيعة). وقلنا تعليقاً على

ذلك إنَّ التاريخ يؤكد دائمًا صحة الموضعية العلمية القائلة بأن الإنتاج هو المحدد لتطور العلوم الطبيعية. وهذه الموضعية لا تنظر إلى علاقة التأثير من جانب واحد، بل تراها علاقة تأثير متبادل بين المعارف العلمية والإنتاج ديناليكتيكياً، كشأن كل علاقة بين أشكال الوعي البشري والعالم الموضوعي.

وإذا كانت الظروف الاقتصادية – الاجتماعية قد وفرت العوامل الملائمة للتعامل النشط المتبادل بين الإنتاج الحرفي والريفي والاقتصاد التجاري من جهة، وبين المعارف العلمية التطبيقية من جهة ثانية في العصر العباسي الأول، فقد كان المفترض أن يتنتقل هذا الشكل من التعامل إلى العلاقة بين هذه المعارف والفلسفة العربية – الإسلامية في ذلك العصر. ولكن ذلك لم يحدث بالطريقة نفسها وبالتأثير السريعة ذاتها. لأن المسألة في الفلسفة أكثر تعقداً، ولأن العلاقة بين علوم الطبيعة والإنتاج علاقة مباشرة متلازمة. أما في الفلسفة فتحظى هذه العلاقة إلى مجرى عملية فكرية لها قوانينها الداخلية المستقلة نسبياً. ولذا كان الفرق بعيداً بين مفهوم الكون والطبيعة في الفلسفة وبين المستوى التاريخي الذي بلغته علوم الطبيعة والرياضيات حينذاك. ولكن هذا الفرق لا ينسينا أن العلوم الطبيعية أساس لسائر المعارف البشرية، ومنها – بالطبع – الفلسفة. إن هذا شيء، وانعكاس هذا الأساس ووتيرة انعكاسه على المعارف الأخرى، وعلى الفلسفة بالأخص، شيء آخر. إن عملية هذا الانعكاس لا تحدث بصورة آلية، فهي جزء من عملية انعكاس الواقع نفسه على الفكر، وهذه ذاتها شديدة التعقد، كما نعلم، تتحكم فيها ظروف وعوامل متشابكة، تاريخية واجتماعية وفكرية وإيديولوجية. وهذه العوامل كانت تتجمع في منتصف القرن العاشر الميلادي عند بروز مظاهر الصراع الاجتماعي بشكل أوضح فأوضح، مستتبعاً ظهور الصراع الإيديولوجي. ورغم ذلك بقي انعكاس المعرفة العلمية للطبيعة على الفلسفة أقل من مستوى انعكاس تطور هذه المعرفة في القرن العاشر هذا. ذلك يرجع إلى ثلاثة عوامل، أولها: محدودية النتائج العلمية الطبيعية نفسها نسبياً. ثانياً: محدودية وسائل التجربة والاستقصاء العلمي (التكنيك). ثالثها: السمة المعقّدة لمسألة انعكاس الواقع على الفكر.

إن مقارنة عصر الفلاسفة العرب بعصر فلاسفة القرن التاسع عشر وعلمائهم تبرز تقدماً ملحوظاً للفلاسفة العرب، بالنسبة لعصرهم، من حيث استيعابهم النظري الفلسفـي لنتائج دراستهم الطبيعـية، رغم كونها نتائج محدودـة، في حين أن فلاسفة القرن التاسع عشر وعلماءه كان تاريخ العلم قد فتح أمامهم الطريق واسعاً نحو موقع المادية الدياليكتيكـية مباشرةً، ولذا تعد مواقفهم المثالية والميتافيزيقـية، رغم ذلك، خطوة إلى الوراء، كما قال أنفلز عن الكانتـيين الجدد في ألمانيا وأنصار اللـادـورية في إنكلـترا، (فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكـية الألمـانية).

## - 4 -

في الفقرة الثالثة من الفصل، نبحث تجليات علوم الطبيعة في الفلسفة العربية، بصورة ملموسة لدى أبرز ممثلي هذه الفلسفة حتى القرن الحادي عشر: الفارابي، وابن سينا. والهدف الأساس من البحث عن هذه التجليات هو معرفة أشكال الترابط بين النظرة الكونية الفلسفـية وبين البحث العلمـي في الطبيـعة، وذلك للكشف عن الأصول المعرفـية والإيديولوجـية للمواقـف أو النزاعـات المادية التي يمكن أن تكتشفـها عند هؤـلاء الفلاسـفة.

إن موضوع الوجود والمـاهـيـة، هو الموضوع الأكثر قابلـة لأن تلتـقي فيه النظـريـات والمعارـف العـلـمـيـة عن الطـبـيـعـة، وتفـاعـل بعضـها مع بعضـ، ويـصـبح هذا التـفـاعـل مـقـايـساً للمـوـاقـف المـادـيـة أو المـثـالـيـة. لذلك كان هذا الموضوع مـفتـاحـاً لـدـرـاسـة مـخـتـلـف القـضـايا الـفـلـاسـفـيـة عندـ الفـلـاسـفـة الـعـربـ. بـحـثـنا هـنـا انـقـسـامـ الفلـسـفـة منـذـ أـقـدـمـ عـصـورـها إـلـىـ مـوـقـفـينـ منـ هـذـهـ القـضـيـةـ أـولـاًـ، ثـمـ مـادـيـ، وـمـثـالـيـ. وـبـحـثـنا مـوـاقـفـ الـفـلـاسـفـة اليـونـانـيـنـ منـ هـذـهـ القـضـيـةـ أـولـاًـ، ثـمـ أـخذـنا بـيـحـثـ مـوـاقـفـ الـفـلـاسـفـة الـعـربـ، لأنـ مـوـاقـفـ الـفـلـاسـفـة اليـونـانـيـة ظـلـ لها تـأـثـيرـهاـ فيـ الـفـلـاسـفـة الـعـربـ، بـإـضـافـةـ إـلـىـ تـأـثـيرـ الـظـرـوفـ الـتـارـيـخـيـةـ وـالـعـلـاقـاتـ الـاجـتمـاعـيـةـ فيـ الـمـجـتمـعـ الـعـرـبـيـ –ـ إـلـاسـلـامـيـ. وـبـتـأـثـيرـ هـذـيـنـ العـامـلـيـنـ مـعـاًـ نـرـىـ أـسـاسـاًـ مـزـدـوجـاًـ فيـ مـوـاقـفـ الـفـلـاسـفـة الـعـربـ، وـلـكـنـهـ اـزـدواـجـ تـفـاعـلـيـ أـحـدـثـ تـغـيـيرـاًـ مـلـحوـظـاًـ فيـ الـاسـتـنـتـاجـاتـ الـفـلـاسـفـيـةـ عنـ الـعـالـمـ. وـهـنـاـ رـفـضـنـاـ مـزـاعـمـ

الباحثين البرجوازيين الذين يزعمون أنه لم يحدث فلاستة العرب شيئاً من التغيير في الفلسفة سوى تفسيرها فقط، ولكن حين وجدوا أن التغيير لا يمكن إنكاره بشكل مطلق، سموا هذا التغيير «انتقائية» أو «توفيقية»! في حين أن فلاستة العرب حاولوا صياغة مواقفهم الإيديولوجية، بالارتباط مع نتائج معارفهم العلمية عن الطبيعة، صياغة فلسفية تستمد لغتها ومصطلحاتها من الفلسفة اليونانية دون أن يتقيدوا بنظام فلوفي معين من أنظمة الفلسفة اليونانية. بهذه الطريقة استخدمو نظرية الفيض الأفلوطينية دون التزام بمحاجتها الإيديولوجي ولا بموقفها الرافض لوجود العالم المادي، وبالطريقة نفسها استخدمو مقولتي الصورة والمادة الأرسطيتين، وأخذوا باتجاه أرسطو في الاعتراف بالوجود الحقيقي الموضوعي للعالم المادي. وعلى هذا الأساس استخدمو القياس البرهاني الذي يبدأ بالقضية الجزئية (بالخاص) للوصول إلى الحكم (النتيجة).

أما في قضية الوجود والماهية، فقد كان للفلسفة العربية موقفان: موقف يتمسك بالماهيات الثابتة القائمة خارج الطبيعة، وموقف يتمسك بفكرة حركية العالم، وتغيره وتحوله، التي هي من لوازم الوجود. الموقف الأول يمثل إيديولوجية الدولة الرسمية، لأن ثبات الماهيات يؤيد ثبات النظام الاجتماعي الاستبدادي المطلق «غير القابل للتغيير». والثاني يمثل إيديولوجية الطبقات والفتاثات الاجتماعية الطامحة إلى تغيير هذا النظام. التمييز بين الموقفين في الاتجاه الفلسفى هو أن الموقف الأول يؤدي إلى القول بأن الماهية هي أصل العالم، والثاني يؤدي إلى القول بأن الوجود هو الأصل. ولكن التمييز على هذا الأساس ليس مطلقاً. فقد وجد بين فلاستة التصوف مثل السهروردي القائل بأصل الماهية، ومع ذلك فهو معارض للإيديولوجية الرسمية. والإطلاق في هذه القضية هو نوع من تبسيط الأشياء المعقدة بذاتها.



## المصادر والمراجع

### (الف)

- ابن ابراهيم، علي  
- كتاب التفسير.
- ابن أبي أصيبيعة، موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم (ـ668هـ / 1270م):  
- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ط. المطبعة الوهابية، القاهرة .1299هـ / 1882.
- ابن تغري بردي، يوسف الآتابكي (ـ874هـ):  
- النجوم الزاهرة، ط. دار الكتب، القاهرة 1929 – 1956.
- ابن تيمية، أبو العباس تقى الدين أحمد بن عبد الحليم الحراني (ـ661هـ / 1262م):  
- التصوف والفراء، ط. القاهرة 1960.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي البغدادي (ـ597هـ / 2101م):  
- صفوۃ الصفوۃ، ط. حیدر آباد 1355هـ.
- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسين (ـ370 – 428هـ / 980 – 1036م):

- كتاب الكون والفساد (الشفاء)، ط. القاهرة 1969، تحقيق د. محمود قاسم.
- كتاب السماء والعالم (الشفاء – طبيعيات)، ط. دار الكاتب العربي، القاهرة 1969.
- الفن الرابع من الطبيعيات في الفعل والانفعال (الشفاء)، ط. القاهرة 1969، تحقيق د. محمود قاسم.
- الفن السابع من الطبيعيات في النبات (الشفاء)، ط. القاهرة 1965، تحقيق د. عبد الحليم متصر وزميله.
- النجاة، ط. القاهرة 1938 (ط 2)، نشرة محبي الدين صبرى الكردى.
- رسالة أضحوية في أمر المعاد، ط. القاهرة 1949، تحقيق سليمان دنيا.
- رسالة أحوال النفس، ط. القاهرة 1949، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى (ط 1).
- «رسائل الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد ربه بن سينا في أسرار الحكمة المشرقية»، ط. لندن، تحقيق ميكائيل بن يحيى المهرنى.
- رسالة «حي بن يقطان» (ضمن الرسائل السابقة الذكر).
- الرسالة النيروزية (ضمن «رسائل في الحكمة والطبيعيات»، ط. الآستانة 1298هـ).
- ابن الطقطقى، محمد بن علي بن طباطبا (ـ709هـ/ـ1309م):  
- الفخرى في الآداب السلطانية، ط. مصر 1927.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف (ـ463هـ/ـ1070م):  
- الاستيعاب.
- ابن عربي، محبى الدين الطائى (ـ560هـ - ـ638هـ - ـ1164هـ - ـ1240هـ):  
- الفتوحات المكية، ط. مصر 1293هـ، وط. القاهرة 1329هـ.
- كتاب التفسير، ط. المطبعة اليمنية بمصر (دون تاريخ).
- لطائف الأسرار، ط. دار الفكر العربي، مصر 1961، حققه وقدم له أحمد زكي عطية وطه عبد الباقي سرور.

- فصوص الحكم، ط. القاهرة 1946، نشرة أبو العلا عفيفي.
- شجرة الكون.
- عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، ط. القاهرة 1954.
- أبو ريان، محمد علي (الدكتور):
  - أصول الفلسفة الإشراقية، ط. القاهرة 1959 (ط 1).
  - أبو طالب المكي، محمد بن علي (ـ380 أو 990هـ/ 999 م):
  - قوت القلوب، ط. مصر 1933. وانظر أيضاً: ط. المكتبة التجارية، القاهرة 1961.
- إخوان الصفاء وخلان الوفاء:
- رسائل إخوان الصفاء، ط. مصر 1928، وط. دار بيروت - دار صادر، بيروت 1957.
- الرسالة الجامعية.
- أسطو، المعلم الأول (384 - 322ق. م):
  - ما بعد الطبيعة - مقالة اللام، ترجمة أبو العلا عفيفي في مجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة، أيار (مايو) 1937.
  - كتاب الطبيعة، الطبعة العربية، ترجمة إسحاق بن حنين مع شروح لـ: ابن السمح، ويحيى بن عدي، ومتنى بن يونس، وأبي الفرج ابن الطيب. حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1964.
  - في النفس، الطبعة العربية، ترجمة إسحاق بن حنين (ـ298هـ/حوالي 912م)، نشرة بدوي، ط. القاهرة 1954، وأيضاً ترجمة أ. ف. الأهواني، ط. القاهرة 1962 (ط 2).
- الأصفهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد (ـ430هـ/1039م):
  - حلية الأولياء، ط. مصر 1938.
- الأصفهاني، عماد الدين:
  - البستان الجامع لتاريخ الزمان، نشرة كلود كاهن 1937 - 1938.
  - أفلاطون، فيلسوف أثينا (427 - 347 ق. م):
    - حوار هيبيوس.
    - حوار تيمية.

- حوار طيماوس.
- تيبياتوس.
- أفلوطين، الفيلسوف الإسكندراني (205 – 270م) :
- التاسوعات (Ennéades) : بعض فصولها المترجمة في كتاب «خريف الفكر اليوناني» (عبد الرحمن بدوي).
- التساعية الرابعة في النفس، ترجمة د. فؤاد زكريا، ط. وزارة الثقافة بمصر 1970.
- أمين، عثمان (= د. عثمان أمين) :
- الفلسفة الرواقية، ط. القاهرة 1959 (ط 3).
- مقدمته لكتاب الفارابي «إحصاء العلوم» ط. القاهرة 1968.
- أنفلز، فريديريك :
- بؤس الفلسفة، ط. دمشق 1967 (ط 2)، ترجمة أندريه يازجي.
- الأهواني، أحمد فؤاد (الدكتور) :
- الكندي فيلسوف العرب، ط. القاهرة (دون تاريخ).
- ابن سينا، ط. القاهرة (دون تاريخ).

### (ب)

- بدوي، عبد الرحمن (الدكتور)
- شهيدة العشق الإلهي (رابعة العدوية)، ط. القاهرة 1962 (ط 2).
- شطحات الصوفية، ط. مصر.
- أفلوطين عند العرب، ط. القاهرة 1966.
- روح الحضارة العربية، ط. بيروت 1949.
- بروكلمان، كارل
- تاريخ الشعوب الإسلامية، الطبعة العربية، ترجمة د. نبيه أمين فارس، ومنير البعليكي، ط. بيروت 1948.
- البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد (440هـ/1048م) :
- الجماهر في معرفة الجواهر، ط. حيدر آباد 1355هـ.

(ت)

- ناصر، عارف:
  - حقیقتہ إخوان الصفاء وخلان الوفاء، ط. المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1957.
- التوجدي، أبو حیان (ـ حوالي 414هـ / 1023م):
  - الامتناع والمؤانسة، ط. مصر 1953.

(ث)

- الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد النيسابوري (ـ 429هـ / 1037):
  - التمثيل والمحاضرة، ط. القاهرة 1961 تحقيق عبد الفتاح الحلو.

(ج)

- الباحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ـ 150 - 255هـ / 767 - 868):
  - الحيوان، ط. القاهرة 1907.
- الجامي، عبد الرحمن (ـ 898هـ):
  - نفحات الأنس ...
- الجر، خليل (الدكتور)
  - (راجع حنا الفاخوري).
- جماعة من العلماء السوفيات
- المادیة الدياليکتیکیة، ترجمة د. بدر الدين السباعي، وفؤاد مرعي، وعدنان جاموس، ط. دمشق - دار الجماهير (دون تاريخ).
- الجھشیاري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس الكوفی (ـ 331هـ / 942م):
  - كتاب الوزراء والكتاب، ط. مصر 1950، تحقيق د. مصطفى السقا وزميليه.

- الجيلي، عبد الكريم بن إبراهيم (ـ832هـ / 1428م):  
– كتاب الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، ط. مصر  
1293هـ.

(ح)

- حتى، فيليب (الدكتور)  
– تاريخ العرب، ط. بيروت 1950.
- الحلاج، الحسين بن منصور (ـ244هـ / 858م – ـ309هـ / 921م):  
– كتاب الطوسيين، ط. باريس 1913، تحقيق ماسينيون.

(خ)

- الخوانساري، محمد باقر (ـ1226هـ / 1811م – ـ1315هـ / 1898م):  
– روضات الجنات، ط. إيران 1307هـ، وط. طهران 1377هـ،  
تحقيق د. حسين علي محفوظ.

(د)

- الدوري، عبد العزيز (الدكتور)  
– تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ط. بغداد 1948.
- Dugat دوغات:  
– تاريخ الفلسفه وعلماء اللاهوت المسلمين، ط. باريس 1878.

(ر)

- الرازي، أبو بكر محمد بن زكريا (ـ854هـ / 932م)  
– رسائل فلسفية، ط. القاهرة 1939، نشرة بول كراوس.

- الرازى، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر القرشى (606هـ / 1209م):  
- المباحث المشرقة، ط. حيدر آباد 1343هـ.

(ز)

- زيدان، جرجي  
- تاريخ التمدن الإسلامي، ط. دار الهلال، القاهرة 1958 تعليق د. حسين مؤنس.

(س)

- السبكى  
- معید النعم، ط. میهرمان.
- السلمى، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسن بن موسى (412هـ / 1021م):  
- طبقات الصوفية، ط. القاهرة 1953، تحقيق محمد عبد المنعم شربية.
- السهروردى، شهاب الدين يحيى المقتول (549 - 587هـ / 1153 - 1191م)  
- حکمة الإشراق، ط. طهران 1313 - 1316هـ.  
- المشارع والمطارحات، ط. إیران.  
- هياكل النور، ط. مصر 1957.

(ش)

- الشافعى، محمد بن إدريس (150 - 204هـ / 767 - 819م):

- الرسالة (وهي مقدمة الجزء الأول من كتاب «الأم» - طبعة مستقلة)،  
ط. الحلبي، القاهرة 1357هـ.
- الشعراوي، عبد الوهاب (1565هـ / 1973م):
  - الطبقات الكبرى، ط. مطبعة محمد علي صبيح، مصر (دون تاريخ).
  - الشيباني، كامل مصطفى (الدكتور)
  - الصلة بين التصوف والتثنيع، ط. دار المعارف بمصر 1969 (ط 2).
  - شيخو، الأب لويس
  - معجم أعلام الشرق والغرب (المنجد)، ط. المطبعة الكاثوليكية،  
بيروت.
- الشيخ، الحريفيش
- الروض الفائق في الموعظ والرقائق. ط. القاهرة 1886.
- شيدر، هانز هنريش
- نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين: مصدرها وتصورها الشعري،  
ترجمة د. عبد الرحمن بدوي وتحقيقه (ضمن كتاب «الإنسان الكامل في  
الإسلام»)، ط. القاهرة 1950.

### (ص)

- الصالح، الشيخ صبحي (الدكتور)
- النظم الإسلامية، ط. بيروت 1965.

### (ط)

- طلس، أسعد (الدكتور)
- تاريخ الأمة العربية، ط. بيروت (مكتبة الأندلس) 1957.
- طوقان، قدری حافظ
- العلوم عند العرب، ط. مكتبة مصر، القاهرة 1956.

(ع)

- عبد الرزاق، الشيخ مصطفى  
- فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ط. القاهرة 1945.
- عبد النور، جبور (الدكتور)  
- إخوان الصفاء، ط. دار المعارف بمصر 1954.
- عفيفي، أبو العلا (الدكتور)  
- الملامنة والصوفية وأهل الفتوة، ط. القاهرة 1945.
- من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية؟ مقال له في مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية، أيار (مايو) 1933.
- علي، أحمد  
- ثورة الزنج، ط. دار مكتبة الحياة، بيروت 1961.
- العلي، صالح أحمد (الدكتور)  
- التنظيمات الاجتماعية الاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، ط. بغداد 1969 (ط 2).
- عواد، كوركيس
- يعقوب بن إسحاق الكندي: حياته، وآثاره، ط. بغداد 1972.

(غ)

- الفزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ـ505هـ/1111م):  
- مشكاة الأنوار، ط. الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1964.
- تحقيق أبو العلا عفيفي.  
- القسطاس المستقيم.

(ف)

- فاجدا، ج

- فلسفة يوسف بن صديق ولاهوتيه، مجلة محفوظات التاريخ المذهبي والأدبي في القرون الوسطى، باريس 1949.
- الفاخوري، حنا
- تاريخ الفلسفة العربية، ط. بيروت 1957.
- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلخ بن طرخان (259 - 870 هـ/ 950 م) .
- إحصاء العلوم، ط. القاهرة 1968 (ط 3).
- بيروت 1968. تحقيق د. أبíر نصري نادر (ط 2) - كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة - ط.
- كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، ط. المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1959. قدم له وحققه د. أبíر نصري نادر.
- تحصيل السعادة، ط. حيدر آباد 1346هـ.
- التنبية على سبل السعادة، حيدر آباد 1346هـ.
- عيون المسائل (في مجموعة رسائل الفارابي)، ط. القاهرة 1325هـ.
- فخرى، ماجد (الدكتور)
- الكندي وسقراط، ط. المطبعة الكاثوليكية، بيروت.
- فروخ، عمر (الدكتور)
- تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ط. بيروت 1962 (ط 1).

### (ق)

- القشيري، عبد الكريم بن هوازن (465هـ/ 1072م)
- الرسالة القشيرية (في التصوف)، ط. القاهرة 1346هـ.

### (ك)

- كانط، عمانوئيل
- نقد العقل الخالص.

- كرد علي، محمد  
- الإسلام والحضارة العربية، ط. القاهرة 1936.
- كريستنسن  
- إيران في حكم الساسانيين، ط. دار الفكر العربي، القاهرة، ترجمة د. يحيى الخشاب.
- الكلباذي، أبو بكر محمد بن إسحاق البخاري (380هـ/990م) :  
- التعرف لمذهب التصوف، ط. القاهرة 1933، بإشراف آرثر جون بري.
- الكندي، أبو عمر محمد بن يوسف المصري المؤرخ (283 - 350هـ/896 - 961)  
- الولاية والقضاة، ط. ليدن - لندن 1912.
- الكندي، يعقوب بن إسحاق (252هـ/866)  
- كتاب الكندي إلى المعتصم في الفلسفة الأولى، نشرة الأهوانى، ط. دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1948.
- رسائل الكندي الفلسفية (جزءان)، نشرة أبو ريدة، ط. القاهرة 1950 - 1953.
- رسالة الكندي في عمل السيوف، نشرة د. فيصل بدبدوب، ط. بغداد 1962.
- رسالة الكندي في أحداث الجو، نشرة يوسف يعقوب المسكوني، ط. بغداد.

(ل)

- لاندو، روم  
- الإسلام والعرب، ط. بيروت 1962، ترجمة منير البعلبي.
- لينين، فلاديمير إيليتشن  
- المادية والمذهب التجربى الن资料ي، ط. دمشق 1971، ترجمة منير مشابك.

- دفاتر عن الدياليكتيك، ط. بيروت 1971، ترجمة إلياس مرقص.  
 - المؤلفات الكاملة، الطبعة الروسية.

(م)

- ماركس، كارل - أنجلز، فريدرريك المؤلفات، الطبعة الروسية.
- المختارات، الطبعة الروسية، موسكو 1935.
- ماسينيون
  - أخبار الحلاج، ط. باريس 1939، تحقيق ماسينيون وب. كراوس.
  - أربعة نصوص تتعلق بالحلاج، تحقيق ماسينيون.
  - مقالة عن ابن سينا في مجلة «La Revue du Caire»، حزيران (يونيو) 1951.
  - مجلة «الطريق»
    - بيروت، تشرين الأول (أكتوبر) 1968.
  - محب الدين، عبد الشكور
    - سلم بحر العلوم.
  - مرحبا، محمد عبد الرحمن (الدكتور)
    - من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ط. بيروت 1970.
  - المرزوقي الأصفهاني، أبو علي أحمد بن محمد الحسن (ـ421هـ/ـ1030)
    - الأزمنة والأمكنة، ط. حيدر آباد 1332هـ.
    - مغنية، الشيخ محمد جواد
      - معالم الفلسفة الإسلامية، ط. بيروت 1973 (ط 2).
      - الأزمنة والأمكنة، ط. حيدر آباد 1332هـ.
    - مكارثي، ريتشارد يوسف (الأب اليسوعي)
      - التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب، ط. بغداد 1962.
    - المناوي، عبد الرؤوف بن ناج العارفين (ـ1031هـ/ـ1622م)

- الكواكب الدرية في ترجم السادة الصوفية، ط. مصر 1938 (ج 1) و 1963 (ج 2).
- موسى، محمد يوسف
- الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا، ط. القاهرة 1952، منشورات المعهد الفرنسي للآثار الشرقية.

(ن)

- نادر، أليير نصري (الدكتور)
- التصوف الإسلامي (نصوص)، ط. المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1960.
- النجار، عبد الله
- مذهب الدروز والتوحيد، ط. القاهرة 1965.
- النشار، علي سامي (الدكتور)
- المنطق الصوري، ط. القاهرة 1963 (ط 2).
- نللينو، كارلو ألفونسو
- محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية - مقال له في كتاب «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» للدكتور عبد الرحمن بدوي.
- نيكلسون رينولد، رينولد آلن
- في التصوف الإسلامي، ط. القاهرة 1947، ترجمة أبو العلا عفيفي.



## الفهارس العامة

- الأعلام.
- الأماكن والبلدان.
- الكتب والدراسات والدوريات.
- موضوعات الكتاب.



## فهرس الأعلام

(١)

- ابن أبي سفيان معاوية 58  
ابن أبي وقاص سعد 50-51  
ابن إبراهيم ثوبان 113  
ابن أبي رواد عبد العزيز 91  
ابن أبي طالب الحسين بن علي 124  
ابن أبي طالب زيد بن علي بن الحسين بن علي 82  
ابن أدهم البلخي إبراهيم 81-77، 84، 237  
ابن إسحاق حنين 330  
ابن إسماعيل محمد 248  
ابن الأثير 19، 24، 53، 139  
ابن الأشعث عبد الرحمن 55  
ابن الجوزي 56، 59، 76، 78، 90  
ابن الحنفية أبو هاشم عبد الله بن محمد 123  
ابن الخطاب عبد الله بن عمر 50  
ابن الرشيد المعتصم 24

- ابن الطقطقي 82  
ابن المبارك عبد الله 77-80، 84، 237  
ابن المتكول المعتز 26  
ابن النديم 66-138، 134  
ابن الهيثم 379  
ابن الوائقي محمد 26  
ابن الوردي 26  
ابن تغري بردي 86  
ابن تيمية 68، 87، 89  
ابن ثابت حسان 51  
ابن جبیر سعید 55  
ابن حجر 273  
ابن حنبل أحمد 55، 92-93  
ابن حیان جابر 66-67، 70  
ابن خلدون 72، 277-276  
ابن خلکان 12، 86  
ابن ذؤبیب بھلول 61  
ابن رشد 175-176، 205، 258  
ابن رفاعة زید 271، 273، 366  
ابن زید عبد الواحد 67، 70  
ابن سعدان 271  
ابن سلم محمد 16  
ابن سینا 32، 151-152، 211، 258، 287، 404  
ابن طولون أحمد 24  
ابن عبد العزیز عمر 83

- ابن عبد البر 105  
ابن عبد الملك سليمان 72  
ابن عبد ربه 98  
ابن عربى 58، 63، 129، 131، 136، 150، 175-176، 178  
، 211-210، 215-216، 208، 193-199، 183-191، 181  
، 230، 247، 258-265، 355  
ابن عطاء أحمد 116  
ابن عطاء واصل 30  
ابن عفان عثمان 49، 82  
ابن عمر عبد الله 51  
ابن عياض 81  
ابن سلام عبد الله 51  
ابن مالك سعد 50  
ابن محمد عبد الله 274  
ابن محمد علي 16، 36  
ابن محمد يحيى 16  
ابن مروان عبد الملك 55، 66، 70  
ابن معاوية خالد بن يزيد 380  
ابن معشر محمد 272  
ابن معين يحيى 92-93  
ابن هوازن القشيري عبد الكريـم 66، 69-70، 76-78، 95، 116  
، 132-133، 215  
ابن يسار عطاء 54  
ابن يعقوب يوسف 121  
أبو الخطاب محمد بن أبي زينب 124، 203

- أبو الفضل الدمشقي 18  
أبو ريان محمد علي 44، 48، 93-91، 96، 116، 129، 133، 138، 151، 153-151، 160، 164-163، 166، 208-207، 211، 223  
أبو ريدة 44  
أبو هاشم الكوفي 70  
أبي طاهر سليمان 20-21، 37  
أحمد ابن تيمية تقي الدين 68  
إخوان الصفاء 198، 270-269، 274، 275-278، 280، 282، 283-282  
-323، 317-314، 310، 308، 303، 301، 299، 295-286  
، 355، 353، 350-347، 339، 336، 334، 330-327، 325  
388، 379، 376، 374-373، 371-370، 368-359، 357  
، 351، 330، 253، 164، 159، 156-155، 151، 144، 105، 398، 396-394، 379-378، 358-357، 355-353  
الأستي سعيد بن جبير 233  
الإمام علي بن أبي طالب 50، 53، 55، 63، 90، 98، 98، 248، 215، 185، 122، 119  
الإمام إسماعيل 139  
الأشعري أبو الحسن 124  
الأصفهاني أبو نعيم 53، 73، 78-77، 80، 88، 93  
الأصفهاني عماد الدين 164  
أغاذيمون 144  
أفلاطون 144، 151، 161-160، 164، 177، 254، 259، 287  
، 372-371، 373-371، 368، 335، 329-326، 293، 288  
398-397، 396-393، 379

أليبر نادر 114

الأموي هشام بن عبد الملك 82

أمين أحمد 51، 101–99

أنباذوقليس 144، 161–160، 254، 394

الأندلسي مسلمة بن قاسم 273

الأنصاري محمد بن سلمة 50

أنغلز 177–178، 178–177، 205، 227، 329، 346، 354، 377، 381، 385، 389

402، 404

إنكساغوراس 394–394

أنوشروان كسرى 100

الأهوازي الحسين 17

الأيوبي الظاهر بن صلاح الدين 137، 145

## (ب)

ب. كراوس 131

بامات 384، 399

بدوي عبد الرحمن 86–88، 88–86، 115، 151، 211، 273، 329، 330–329

362، 394

بروكلمان كارل 271–272، 272–274، 274، 276

البستي ابن محمد بن إبراهيم الخطابي 271

البستي أبو سليمان محمد بن معشر 270

البستي أبو سليمان محمد بن نصر الملقب بالقدسية 270، 272

البسطامي أبو يزيد 115، 129–130، 130–129، 159

البصرى الحسن 52–55، 55–52، 66، 70–71، 86، 233

- البعلكي منير 339  
البغدادي 13، 14-13، 18، 21، 27  
البغدادي الجنيد 132  
البغدادي رؤيم 176  
البلاذري 16  
البلخى 68، 79-78، 91  
بندرلي جوزي 11، 14، 20، 22، 274، 362  
بودا 144  
البيهقي 271

(ت)

- تامر عارف 273  
الستري أبو محمد بن سهل 159  
التوحيدى أبو حيان 274-277، 278-277، 366

(ث)

- الشاعلى 13، 219  
الثورى سفيان 78

(ج)

- ج. فاجدا 359  
الجاجظ 52، 86  
الجامى 84  
الجر خليل 112، 272، 277، 329

الجرجاني 121

جماعة من الأساتذة السوفيت 178

الجنابي أبو سعيد 20، 37

الجهشياري 12

الجهني 54

جورديانو 288

الجلاني عبد الكريم بن إبراهيم 186، 198، 260

## (ح)

حتى فليب 113

الحجاج 51، 55

الحريفيش 88

الحسن 216

حسن إبراهيم حسن 145، 382

حسن علي إبراهيم 145

الحسين 216

الحكمي خراسان الجراح بن عبد الله 83

الحكيم نزية 382

الحلاج الحسين بن منصور 129-131، 135-133، 205، 216، 222-223، 247

الحلو عبد الفتاح 13

حمد أبو سليمان 271

الحموي ياقوت 24

(خ)

- الخراز 116-117  
الخراز أبو سعيد أحمد بن سعيد 111  
الخرّاز أبو سعيد أحمد بن عيسى 116  
الخرمي بابك 13  
خسرو ناصر 21-23، 138  
الخشاب يحيى 14  
الخضر 80  
الخطابي حمد بن محمد بن إبراهيم 272  
الخوانساري محمد باقر 55، 67  
الخلواني أبو مسلم عبد الله بن ثواب 56

(د)

- الدوري عبد العزيز 15، 18، 218-219، 381  
دوغا 361  
دي بور 44، 82، 271، 276، 286، 295، 307، 314-315  
329، 384

(ذ)

- ذى التون المصري 114-117، 132، 244

(ر)

- الرازي أبو بكر 379  
الراسبي عبد العزيز 73  
الريبع بن خثيم 61  
رحمة الله مليحة 218  
الرشيد هارون 223، 380، 383  
الرضا علي بن موسى 93  
رودنсон مكسيم 382

(ز)

- زرادشت 100  
ذكريا فؤاد 335، 397  
زكي باشا أحمد 272-273، 366  
الزنجاني أبو الحسن علي بن هارون 270-271، 273  
زيدان جرجي 100، 273

(س)

- السباعي بدر الدين 178  
السبكي 220  
سرور طه عبد الباقي 57  
سفراط 394-395، 398  
السطي السري 95  
السلمي أبو عبد الرحمن 78، 80، 119

السهروردي 117، 137، 141-143، 141-140، 174، 170-177،  
266، 256-250، 248-247، 230، 211-210، 205، 177  
405، 400-399  
السيوطى 24

(ش)

الشافعى محمد بن إدريس 120  
الشبلی أبو بكر 176  
الشعرانى 63  
الشهرزوري 271  
الشهرستانى 124-123، 139، 277  
الشیال جمال 18  
الشیبی کامل مصطفی 48، 52، 56، 72، 79، 85، 92، 93-92، 95  
223، 217، 138، 129، 119، 114  
شیدر هانز هنریش 273  
الشیرازی القطب 147  
الشیرازی محمد بن ابراهیم الملقب الملا صدرا 194-191، 210، 230،  
266، 264-262

(ص)

الصادق إسماعيل بن جعفر 248  
الصادق جعفر 272-273  
الصادق عبد الله بن محمد بن إسماعيل بن جعفر 366، 273  
الصوفى أبو عبد الرحمن 68

الصوفي عبدك 67، 70

(ط)

- الطائي أبو بكر محمد بن عربي 175  
الطائي داود 76-75، 95، 237  
طاش كبرى زاده 54  
طاليس 393  
الطبرى 17، 19، 24، 54  
طلس محمد أسعد 55  
الطوسي السراج 57، 61-61، 66، 71، 85، 111، 115، 117-115  
طوقان قدرى حافظ 67، 168، 324  
الطويل توفيق 221

(ع)

- عامل مهدي 131  
عبد الحميد محمد محبي الدين 204  
عبد الرحمن الجامي 67  
عبد النور جبور 293، 311  
عبد الها迪 179  
عثمان 50-52، 54، 64، 122، 142، 232، 235  
العجلي أبو منصور 204  
العدوية رابعة 85، 88-90، 229، 239  
العصري خليل بن عيد الله 85

- العطار فريد الدين 87-86، 96-95، 114، 130  
عفيفي أبو العلا 47، 81، 84، 113-112، 120، 129، 181، 195، 355  
عقيل بن أبي طالب 215  
عليبي أحمد 11، 15، 17  
العلوي زيد 24  
العلوي هادي 193-192  
علي بن أبان 16  
العلي صالح أحمد 16  
عليان عبد الفتاح 11، 17، 24، 25-24  
العروفي 271

(غ)

- الغزالى 119-120، 145، 205، 211، 250، 266  
الغفارى أبو ذر 122  
الغلام عتبة 85  
غني قاسم 67  
غولدتسيهر 52-51، 66-65، 70، 223، 233، 274

(ف)

- فاجدا 359  
الفاخوري حنا 112، 272، 277، 329  
الفارابي 152، 287، 308، 379، 404  
الفارسي حبيب 85

- الفارسي سلمان 215  
فخري ماجد 396  
فروخ عمر 276  
الفضل بن فضالة 56  
الفضيل بن عياض 75، 78-76، 80، 84، 237  
فيثاغورس 144، 160-161، 254، 329، 330-329  
فقط

(ق)

- قيسي حسن 329  
القرطبي المجريطي 272  
قرمط حمدان 17-18، 20  
القسري خالد 55  
القطبي جمال الدين 132، 270، 274  
القوتلي أسامة 385  
قيس عامر بن عبد 57، 60-59، 63، 85، 234

(ك)

- كارل ماركس 30، 205، 227، 377، 379، 381، 386، 388، 401  
كاهن كلوه 138، 164، 222-221، 384  
الكرخي معروف 85، 94-90، 96، 239-238  
كرد علي محمد 67  
كريستنسن 14  
الكلاباذي 71  
الكلبي أسامة بن زيد بن حارثة 50

- الكندي 68، 110، 222، 243، 308-307، 380  
الكواكب الدرية 80  
كوريان هنري 329  
الковي أبو هاشم 67  
الkovي سعيد بن جبیر الأسدی 55  
کیلانی محمد سید 139، 123، 135

(ل)

- لاندو روم 101، 104، 339، 384  
لينين 135، 379، 386، 393-392، 396

(م)

- ماسينيون 67، 87، 89، 130-131  
ماكدونالد 274  
المؤمنون 84، 101، 103، 221، 380، 383  
مانی 144  
متز آدم 44، 68، 95، 110، 112، 206، 209، 219، 222، 384  
المتوكل 97، 103-104  
محمود عبد الحليم 57  
محمود قاسم 152  
مذکور إبراهيم 211-212، 221  
مروة نصیر 329  
مزدک 144  
المسعودی 10، 24، 72، 74، 221

- المصري أبو الفيض ذو النون 113  
المصري أبو عمر محمد بن يوسف 68  
معاوية 53، 105، 122  
المعتضد 36  
المعربي أبو العلاء 219، 275  
مغنية محمد جواد 119، 223  
المقدسي 217-218  
المقرizi تقي الدين 18، 138  
المكي أبو طالب 51، 92، 207  
المكي عمرو بن عثمان 137  
المناوي عبد الرؤوف 59، 68، 83، 90  
المنصور أبو جعفر 16، 82، 98، 100، 380-381، 383  
المهرجاني أبو أحمد 271، 273

(ن)

- نادر ألبير نصري 61، 113، 131-132  
النبي محمد 58، 185، 215  
النجار عبد الحليم 271  
النجار عبد الله 274، 276  
النخعي كميل بن زياد 55  
نصر سيد حسين 44، 143، 179، 190، 196، 263  
نعمة عبد الله 194  
النهرجوري أبو أحمد 273  
النوبختي الحسن بن موسى 50، 138، 204

نولدكه 17 ، 66

نيكسلون رينولد ألين 47 ، 81 ، 95 ، 113-112 ، 119 ، 176

(هـ)

هـ كوريان 144

الهجويري 176 ، 63

الهذلي عون بن عبد الله بن عتبة 90

هرمس 144 ، 161-160 ، 254

الهمداني يزيد بن مرثد 56

هولاكو 146

هيراقليط 379

(وـ)

الواشق 97

الوتري 95

الوراق 270

الوشي 72

وكيع 16

(يـ)

اليعقوبي 14

اليمني أبو حرب المبرقع 24

يوسف بن يعقوب 121

## فهرس الأماكن والبلدان

(أ)

- أذربيجان 11، 14، 35  
الأردن 24  
استانبول 50، 87  
الإسكندرية 68، 78، 84  
آسيا الصغرى 145  
آمد 55  
أمريكا الشمالية 386  
الأندلس 175  
إنكلترا 386  
إيران 55، 67

(ب)

- باريس 21، 87، 95، 129، 216، 359، 361، 384  
البحرين 11، 18-17، 23-20، 37

البصرة 11، 17–15، 21، 52، 36–35، 57–54، 68–67، 78  
274، 272–270، 233، 85  
بغداد 15، 18، 55، 67، 95–94، 101–100، 218–217، 222  
384، 381، 276  
بلاد الشام 11، 19–18، 36، 145  
بلاد فارس 56، 81، 288  
بيروت 11، 143، 131، 119، 114–112، 101، 55، 44، 194  
396، 382، 379، 362، 276، 273–272، 223، 218

### (ج)

جزيرة العرب 22  
جناب 20  
جنديسابور 100  
جنوب الجزيرة 18

### (ح)

حلب 137  
حيدر آباد 56

### (خ)

خراسان 56، 78–77، 84–82، 237، 382  
الخليج 22  
خوزستان 100

(د)

دجلة 145  
دمشق 178، 354، 386-385

(س)

سورية 11، 382

(ش)

الشام 55، 67، 78، 84-83، 122  
شبه الجزيرة العربية 10، 36، 50  
شرق أفريقيا 15  
شيراز 217

(ط)

طبرستان 24  
طهران 144، 148-147، 191

(ع)

عنة 55  
العراق 11-10، 15، 20-17، 22، 36، 56-54، 83، 145، 218  
عمان 22

(ف)

- فارس 171  
فرنسا 217  
فلسطين 145

(ق)

- القاهرة 11، 68–66، 57، 52–51، 47، 44، 18، 14–13، 71  
، 142، 139–138، 124–123، 120، 113، 88–86، 84، 78  
، 271، 221، 215، 212–211، 181، 175، 152–151، 145  
397، 394، 382، 330، 288، 279، 274–273  
قرطبة 175  
القسطنطينية 101

(ك)

- كوره بلخ 77  
الكوفة 11، 78، 72، 67، 61، 56–54، 36، 27، 21، 19–17، 233، 84

(ل)

- لبنان 311  
لندن 86، 68  
ليدن 68، 86، 95، 176، 218

ليون 274، 276

(م)

المدينة المنورة 22، 122  
مصر 10، 24، 53–52، 56، 59–58، 72، 83، 98، 123، 145، 149  
386، 311، 270، 233، 215، 198، 149  
مكة 22، 78، 98، 84، 282

(ن)

نيويورك 274

(هـ)

الهند 145، 171  
هيـت 55

(يـ)

يـثـرب 61، 122  
اليـمن 36  
اليـونـان 171



## فهرس الكتب والدراسات والدوريات

(١)

- اعظام الحنفاء بذكر الأئمة الفاطميين الخلفاء (المقرizi تقي الدين) 18  
أحسن التقسيم إلى معرفة الأقاليم (المقدسي) 218  
أخبار الحكماء (جمال الدين القسطي) 132، 274  
أخبار الحلاج (ماسينيون وب. كراوس) 131  
أخبار القضاة (وكيع) 16  
إخوان الصفاء (جبور عبد النور) 183، 284-285، 293، 298، 302-352، 311، 303  
أرسطو (عبد الرحمن بدوي) 330  
أرسطوطاليس (ماجد فخري) 396  
الاستيعاب (ابن عبد البر) 105  
الأسفار الأربع (الشيرازي) 191، 194  
الإسلام والحضارة العربية (محمد كرد علي) 67  
الإسلام والرأسمالية (مكسيم رودنسون) 382  
الإسلام والعرب (روم لاندو) 101، 104، 339، 384  
الإشارة في محاسن التجارة (الدمشقي أبو الفضل) 18

- أصول الفلسفة الإشراقية (أبو ريان) 138، 151-153، 160، 163-164، 211
- الأم (الشافعي محمد بن إدريس) 120
- الإمتناع والمؤانسة (أبو حيان التوحيدي) 270، 277
- أنتي دوهرنغ (أنغلز) 177، 385، 390
- أنساب الأشراف (البلاذري) 16
- الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل (الجيلي) 198
- إيران في حكم الساسانيين (كريستنسن) 14

(ب)

- بؤس الفلسفة (ماركس) 386
- البدء والتاريخ (محمد بن طاهر المقدسى) 217
- البستان الجامع لتواريخ لزمان (عماد الدين الأصفهانى) 164
- البيان والتبيين (الجاحظ) 52

(ت)

- تاريخ ابن خلدون (العبد) 123
- تاريخ الأدب العربي (كارل بروكلمان) 271، 274، 276
- تاريخ الأمة العربية (محمد أسعد طلس) 55
- تاريخ التصوف في الإسلام (قاسم غني) 67
- تاريخ التمدن الإسلامي (جرجي زيدان) 100، 273
- تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام (بندي جوزي) 274
- تاريخ الخلفاء (السيوطى) 24
- تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري (الدورى) 18

- تاريخ العرب (فيليپ حتى) 113
- تاريخ العرب والشعوب الإسلامية (كلود كاهن) 138، 222
- تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون (عمر فروخ) 276
- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (محمد علي أبو ريان) 44، 48، 91، 93، 96، 129، 208-207، 223، 225
- تاريخ الفلسفه وعلماء اللاهوت المسلمين (دوغا) 361
- تاريخ الفلسفة الإسلامية (هنري كوربان) 329
- تاريخ الفلسفة العربية (حنا الفاخوري وخليل الجر) 112، 272، 277، 329
- تاريخ الفلسفة في الإسلام (دي بور) 44، 82، 100، 271، 276، 307، 315، 329، 384
- تاريخه (ابن الوردي) 26
- تاريخه (الطبرى) 54
- تاريخه (اليعقوبي) 14
- تاريخه الكامل (ابن الأثير) 53
- الnasowat (أفلوطين) 397
- ذكرة الأولياء (فريد الدين العطار) 86، 95-96، 114
- التساعية الرابعة (أفلوطين) 288، 335
- التصوف الإسلامي (أليير نصري نادر) 61، 113-114، 114-113، 131-132
- التصوف الإسلامي وتاريخه (نيكلسون) 112
- التصوف والقراء (ابن تيمية تقى الدين أحمى) 68
- تطور اللاهوتية الإسلامية (ماكدونالد) 274
- التعرف لمذهب التصوف (الكلاباذى) 71
- تفسير القرآن (محبى الدين بن عربى) 63
- التلويحات (السهرورى) 159-160
- الممثل والمحاضرة (الثعالبى) 13

التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري  
(صالح أحمد العلي) 16

(ث)

- ثلاثة حكماء مسلمين (سيد حسين نصر) 44، 143، 179، 190، 196  
ثمار القلوب (الشاعري) 219  
ثورة الزنج (أحمد علي) 11، 15

(ج)

جامع الحكمتين (ناصر خسرو) 138

(ح)

- الحالة الاجتماعية في العراق في القرنين الثالث والرابع بعد الهجرة (ملحمة  
رحمة الله) 218  
الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري (آدم متز) 44، 68، 95،  
112، 206، 209، 219، 222، 384  
حقائق التفسير (أبو عبد الرحمن السلمي) 119  
حقيقة إخوان الصفاء خلان الصفاء (عارف تامر) 273  
حكمة الإشراق (السهوردي) 144، 148-147، 151، 154، 157،  
160-161، 163، 165  
حلية الأولياء (أبو نعيم الأصفهاني) 53، 77، 80، 93  
حوارية «تيبيانوس» 395  
حوارية تيميه (أفلاطون) 395  
الحيوان (الجاحظ) 86

(خ)

الخطط والأثار (المقرizi) 138

(د)

- دراسات في العصور العباسية المتأخرة (عبد العزيز الدوري) 15  
دفاتر عن الدياليكتيك (لينين) 386  
دفاتر فلسفية (لينين) 396  
دياليكتيك الطبيعة (أنغلز) 346، 354، 377، 386-385  
ديوان الحلاج (تحقيق ماسينيون) 129

(ر)

- الرسائل إخوان الصفاء 58، 183، 279، 273، 281، 284، 285-284  
327، 325-314، 312، 310، 307-302، 293-290  
-352، 344، 342-341، 339، 337-336، 331-330  
364-363، 355  
الرسالة (الشافعي محمد بن إدريس) 120  
رسالة الآحدية (عبد الهادي) 179  
الرسالة الجامعية (ج 1) 280، 290، 312  
الرسالة القشيرية، باب التوحيد (القشيري) 66، 69، 77، 116، 77-78  
95، 215، 132  
روح الحضارة العربية (عبد الرحمن بدوي) 362، 329  
الروض الفائق في الموعظ والرقائق (الحرفيش) 88  
روضات الجنات (محمد باقر الخوانساري) 55، 67، 84

روضة الناظرين (الوترى) 95

(س)

سفرنامة (ناصر خسرو) 23-21

(ش)

شجرة الكون (ابن عربي) 150، 184، 210

شطحات الصوفية (عبد الرحمن بدوي) 115

شهيدة العشق الإلهي (عبد الرحمن بدوي) 87-88

شواهد الربوبية (الشيرازي) 192

(ص)

صفوة الصفوقة (ابن الجوزي) 56، 59، 63، 76، 78، 84، 90

الصلة بين التصوف والتثنيع (كامل مصطفى الشبيبي) 48، 52، 56، 67

72، 79، 85، 92، 95، 114، 119، 129، 138، 217، 223

صور من تاريخ الشرق (نولدكه) 17

(ض)

ضحي الإسلام (أحمد أمين) 99-100

(ط)

طبقات الصوفية (إبراهيم بن الأدهم) 84

طبقات الصوفية (أبو عبد الرحمن السلمي) 78، 80

- الطبقات الكبرى (الشعراني) 63  
الطبيعة (أرسطو) 394، 353، 351  
الطواسين (الحسين بن منصور الحلاج) 216، 134، 131

(ع)

- العقد الفريد (ابن عبد ربه) 98  
العقيدة والشريعة في الإسلام (غولدتسيهير) 223، 66-65، 52-51  
العلوم عند العرب (قدري حافظ طوقان) 324، 168، 67  
عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب (ابن عربي) 215

(ف)

- الفتوحات المكية (ابن عربي) 58، 175، 215-216  
فجر الإسلام (أحمد أمين) 51  
فرق الشيعة (الحسن بن موسى النوبختي) 50، 138، 204  
الفرق بين الفرق (البغدادي) 13، 18، 21، 27  
فصوص الحكم (ابن عربي) 129، 131، 181، 186، 195، 198-199  
فضائح الباطنية (الغزالى) 211  
فلسفه الشيعة (عبد الله نعمة) 194  
الفلسفة الرواقية (عثمان أمين) 142  
فلسفة الشرق والغرب وثقافتهما (بامات) 399  
فلسفة يوسف بن صديق ولاهوتيه (ج. فاجدا) 359  
الفهرست (ابن النديم) 138، 134، 67  
في التصوف الإسلامي (رينولد ألين نيكسلون) 47، 81، 113، 119

في الفلسفة الإسلامية (إبراهيم مذكر) 212، 221

(ق)

قراطمة العراق (محمد عبد الفتاح عليان) 11، 17، 24-25

قصة النزاع بين الدين والفلسفة (توفيق الطويل) 221

قوت القلوب (أبو طالب المكي) 51، 92، 207

(ك)

الكامل (ابن الأثير) 19، 24

كتاب الطبيعة (أرسطو) 330

كتاب الوزارة والكتاب (الجهشياري) 12

كتاب الولاة (الكندي المؤرخ) 68، 222

كشف المحجوب (اله gioiri) 63، 176

الكوكب الدرية في تراجم السادة الصوفية (عبد الرؤوف المناوي) 59، 90، 84، 68

الكون والفساد (ابن سينا) 152

(ل)

اللباب في تهذيب الأنساب (ابن الأثير) 139

اللمع (السراج الطوسي) 61-62، 66، 71، 85، 111، 115، 117-117، 176، 220-219

لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الألمانية الكلاسيكية (أنغلز) 205377، 388، 390

(م)

- المؤلفات (ك. ماركس، وف. أنغلز) 381، 227، 397، 381  
المؤلفات، ج 4 (لينين) 135  
ما بعد الطبيعة (أرسطو) 379، 396  
المادية الدياليكتيكية (جماعة من الأساتذة السوفيت) 178  
المادية والمذهب التجربى النقدى (لينين) 393  
مجلة الطريق نوفمبر 1968 (مهدى عامل) 131  
مجموع نصوص غير منشورة من تاريخ التصوف الإسلامي (ماسينيون) 89  
المختارات (ماركس وأنغلز) 205، 377  
مذهب الدروز والتوحيد (عبد الله النجار) 274، 276  
المرجع الأخير (عبد الرحمن بدوى) 87  
مروج الذهب (المسعودي) 10، 24، 72، 82، 74، 221  
المشارع والمطارات (السهروردي) 148، 150-149، 153  
مشكاة الأنوار (الغزالى) 120  
معالم الفلسفة الإسلامية (محمد جواد مغنية) 119، 223  
معبد النعم (السبكي) 220  
معجم البلدان (ياقوت الحموي) 24  
المعرفة الذوقية (أبو ريان) 92  
مفتاح السعادة (طاش كبرى زاده) 54  
مقالات الإسلاميين (الأشعري أبو الحسن) 124، 204  
المقدمة (ابن خلدون) 72  
مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي (عبد العزيز الدوري) 381، 218  
مكانة العلم والتكنولوجيا في الحضارة الإسلامية (بامات) 384  
الملامية والصوفية داخل الفتوى (أبو العلاء عفيفي) 84  
الملل والنحل (الشهرستاني) 123-124، 139

من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية (أبو العلا عفيفي) 355

من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام (بندي جوزي) 11، 14، 20،

362

المناوي (الكتاب الدرية) 80

(ن)

النجاة (ابن سينا) 151

النجم الراهن (ابن تغري بردي) 86

نسيج يزخرف بالألوان الزاهية (الوشي) 72

نظريّة الإنسان الكامل عند المسلمين: مصدرها وتصويرها الشعري (هانز

هنريش شيدر) 273

نظريّة الحركة الجوهرية عند الشيرازي (هادي العلوى) 192

النظم الإسلاميّة (حسن إبراهيم حسن وعلي إبراهيم حسن) 145، 382

نفحات الأنـس (الجامـي عبد الرحمن) 67، 84

نهج البلاغة (علي بن أبي طالب) 90

(هـ)

هيـاكل النور (السـهـرـورـدي) 149، 150ـ155، 170

(وـ)

وفيات الأعيان (ابن خلـكان) 12، 86

الولـاةـ والـقـضـاءـ (الـكـنـدـيـ المـؤـرـخـ) 68

## م الموضوعات الكتاب

5	تقديم
7	المرحلة الفلسفية

### الفصل الأول

#### استقلال الفلسفة

9	أولاً - مقدمات حاسمة لاستقلال الفلسفة
30	ثانياً - استقلال نسبي ..
33	حصيلة الفصل الأول

### الفصل الثاني

#### التصوف

43	١ - التصوف السلوكي (الزهد): موقف سياسي
43	١ - في المنهج
49	٢ - حركة الزهد: أصولها الاجتماعية والسياسية
56	٣ - التصوف الجنيني في حركة الزهد
64	٤ - خلاصة، ومنطق الخلاصة ..
66	٥ - في سياق التطور الاصطلاحـي
72	٦ - .. وفي سياق «الاستمرارية التاريخية»

75 .....	7 .. . أحجار في البحيرة الراكدة!
84 .....	8 - على تخوم التصوف..
96 .....	ب - التصوف (النظري): موقف إيديولوجي ..
96 .....	1 - عصر حاسم ..
105 .....	2 - إيديولوجية دولة الخلافة.. ما مقوماتها؟
107 .....	3 - مقدمة أخرى نحو التصوف
108 .....	4 - التصوف: فلسفياً
137 .....	أ - الصيغة الإسماعيلية للشرق..
143 .....	ب - إشراقية السهوروبي
	ج - الأساس المادي لفكرة (الواسط)..
170 .....	في التصوف الإسلامي ..
175 .....	(وحدة الوجود) ومذهب ابن عربي ..
175 .....	1 - في المصطلح، والتاريخ ..
177 .....	2 - مفهوم «وحدة الوجود»
184 .....	3 - «الإنسان الكامل» ..
186 .....	4 - الإنسان الواقعى ..
187 .....	5 - العلاقة بين الكلي والخاص ..
189 .....	6 - قراءة استنتاجية لابن عربي ..
206 .....	استنتاجات عامة من بحث التصوف ..
206 .....	1 - «الجبرية» الصوفية ..
209 .....	2 - النظر العقلي في فلسفة التصوف!
214 .....	3 - اضطهاد الصوفية والتصوف ..
225 .....	4 - الصوفية «الطرائقية»!
227 .....	حصيلة الفصل الثاني ..

### الفصل الثالث

#### ظاهرة (إخوان الصفاء)

269	..... [إخوان الصفاء] ؛ ظاهرة عصر، لا ظاهرة جماعة]
269	..... 1 - مدخل ..
277	..... 2 - استراتيجية وكتاب ..
285	..... 3 - المحتوى الاجتماعي لإيديولوجية «الإخوان»
291	..... 4 - الجوانب الاجتماعية في فلسفة «الإخوان»
300	..... 5 - مسألة القدر والإرادة ..
304	..... 6 - الموقف من العقل ..
307	..... 7 - نظرية المعرفة في فلسفة «الإخوان» ..
325	..... 8 - الوجود الموضوعي للعالم الخارجي ..
336	..... 9 - الاتجاه نحو التحديد الكمي ، دون الكيفي ..
337	..... 10 - شكل من فهم الضرورة والحرية ..
339	..... 11 - بذور «جينية» لنظرية التطور الطبيعي ..
347	..... 12 - مبدأ العالم ..
361	..... خاتمة ..
365	..... حصيلة الفصل الثالث: [إخوان الصفاء]

### الفصل الرابع

#### دياليكتيك العلاقة.. بين الفلسفة العربية والعلوم الطبيعية

377	..... 1 - المعارف الطبيعية والنشاط الاجتماعي ..
377	..... 1 - علوم الطبيعة تاريخياً ..
379	..... 2 - في العصر العربي - الإسلامي ..
381	..... 3 - تلبية حاجات النشاط الاجتماعي ..
383	..... 4 - مفارقة تاريخية موضوعية ..
385	..... 5 - بين الإنتاج والعلوم الطبيعية ..

387	ب - المعارف العلمية الطبيعية والفلسفة ..
388	2 - ظاهرة العصر أيضاً ..
389	3 - مقارنة عصرين ..
391	ج - تجليات علم الطبيعة .. في الفلسفة العربية - الإسلامية
391	1 - الأصول المعرفية للنزاعات الفلسفية المادية
392	2 - الوجود .. والماهية
401	حصيلة الفصل الرابع
407	المصادر والمراجع
421	الفهارس العامة
423	فهرس الأعلام
439	فهرس الأماكن والبلدان
445	فهرس الكتب والدراسات والدوريات
455	موضوعات الكتاب

- ولد حسين مروءة عام 1910 (حسب المسوقة، ويرجح هو أنه ولد عام 1908) في قرية «حداثا» قضاء «بنت جبيل» في جنوب لبنان - أخذ دراسته الأولى في بنت جبيل والبنطية.
- عام 1924 سافر إلى العراق ليتلقي العلوم الدينية واللغة العربية وأدابها، في جامعة النجف الأشرف، وأنهى دراسته عام 1938
- عام 1948، شارك عملياً وأعلامياً وأدبياً، في أحداث الوثبة الشعبية الوطنية العراقية التي أسقطت معاهدة «بورتسموت» البريطانية الاستعمارية مع حكومة العهد الملكي آنذاك، وعندما حدثت الردة الرجعية وأعيد (رجل الانجليز في العراق) نوري السعيد إلى الحكم، في أيار 1949، أصدر قراراً بإبعاد حسين مروءة من العراق، فعاد إلى وطنه لبنان في حزيران 1949
- في لبنان، بدأ يكتب زاويته اليومية المشهورة «مع القافلة»، في جريدة «الحياة» وأسهم في تأسيس مجلة «الثقافة الوطنية» اليسارية وفي تحريرها منذ العام 1952 إلى احتاجابها، كمجلة أدبية فكرية، عام 1959 - وشارك في تحرير مجلة «الطريق» منذ الخمسينيات، وأخذ يشرف على تحريرها، منذ أواخر السبعينيات وحتى يوم استشهاده. شارك أيضاً في تحرير صحف «النداء» و«الأخبار».
- مؤلفاته على التوالي: «مع القافلة» (مقالات) 1952 - «قضايا أدبية» (دراسات في النقد الأدبي) 1956 - «الثورة العراقية» (دراسة في التاريخ الحديث) 1985 - «دراسات نقدية في ضوء المنهج النقدي» (نقد أدبي) - «النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية» (عمل تأسيسي في مجال الدراسة الماركسية للتتراث الفلسفية العربي - جزءان) 1978 - «دراسات في الإسلام» (بالاشتراك مع: محمود أمين العالم، محمد ذكروب، سمير سعد) 1978 - «في التراث والشريعة» (دراسات) 1983 - «عنوانين جديدتين لوجوه قديمة» (دراسات في التراث وفكر النهضة) 1984 - «تراثنا.. كيف نعرفه؟» (دراسات في التراث العربي) 1986 - «دراسات في الفكر والأدب» (نقد أدبي - صدر بعد اغتياله) 1993 - وله عدد كبير من الدراسات والبحوث والمقالات في مجالات معرفية عديدة ينصار إلى جمعها وتنسيقها لإصدارها في كتب مستقلة.
- استشهد حسين مروءة اغتيالاً في منزله يوم 17 شباط 1987، وله من العمر 79 عاماً.

