

محمد إقبال

ميراث الترجمة

ما وراء الطبيعة
فى إيران

ترجمة
حسين مجيب المصرى



المشروع القومي للترجمة

966



محمد إقبال

ما وراء الطبيعة في إيران

إن هذا الكتاب وهو باكورة في ما أخرج إقبال من الحتم أن تكون له صفة الشهرة لا تتغير نوعيتها وإن تطورت من بعد صفاتها، وتلك حقيقة تلحظها على كتاب إقبال هذا الذي كان أشبه شيء بإرهاب ينبيء عما سوف تكون عليه عقلية في مقلب الأيام، ويبشر بملامح عبقريته الممتدة من عبقریات غيرها على نحو بين لا يحتمل من شك ولا تأويل.

وهناك حقيقة تستوجب وقفة عندها، وهي ما ورد في سيرة إقبال من أنه عندما أدركته حرفة الأدب في صباه عالج نظم الشعر، يسير في خطى الشعراء القدامى محكما تقليدهم والضرب على قالبهم في الشكل والمضمون، وليس بخاف أن صنيعه هذا هو المتوقع من مثله في تأثره بما أطلع عليه من تراث السلف.

المشروع القومي للترجمة

ما وراء الطبيعة في إيران

تأليف : محمد إقبال

ترجمة : حسين مجيب المصرى



المشروع القومي للترجمة

إشراف : جابر عصفور

سلسلة ميراث الترجمة

المحرر : طلعت الشايب

- العدد : ٩٦٦

- ما وراء الطبيعة فى إيران

- محمد إقبال

- حسين مجيب المصرى

- ٢٠٠٥

هذه ترجمة كتاب :

ما وراء الطبيعة فى إيران

تأليف الشاعر الباكستانى الكبير

محمد إقبال

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمجلس الأعلى للثقافة

شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo

Tel. : 7352396 Fax : 7358084.

تهدف إصدارات المشروع القومي للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربي وتعريفه بها ، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافتهم ، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة .

مَا وَرَاءَ الطَّبِيعَةِ فِي إِيرَانَ
لشاعر باكستان الأكبر
محمد إقبال

فندم له و نقله عن الفرنسية
دكتور
حسين مجيب المصري

الناشر
مكتبة الأبحر والمصرية
١٦٥ شارع محمد فريد

مقدمة

إن فرط الولوع بتصوير الفيبليات تصورا مجردا دقيقا ليشكل أوضاع خصيصة يفماز بها الشعب الإيراني ، وبناء عليه فإن الدارس للأدب الفارسي يقع على أسلوب بعينه في التفكير فيه مسحة من أسلوب كاهولا وكانت ، على الرغم من الأثر العميق الذي خلفه لهما ما لديهما من دقة متناهية في الفكر . ويبدو لي أن الروح الفارسية إنما تهتم على الأخص بالتفصيلي ، مما يترتب عليه تجردها من القدرة على التمسيق والترتيب ، وهي التي تشكل لها مذهبها متميزا ، حينما تنصدي لتبيان المبادئ الأساسية من حيث صلتها بما تفضي إليه الملاحظة العامة .

إن الفكر البرهمي يرى ما للأشياء من وحدة باطنة ، والشأن كذلك لدى الفكر عند الفرس ولكن على حين يبذل البرهمي وسعه في اكتشافها من حيث صلتها بكل مظاهر التجربة الإنسانية ، ويشرح شق الكيفيات المستترة في الأشياء الملووسة ، يلوح أن الفارسي يطيب نفسا بموهبتها وعالميتها الشاملة ، ولا يحاول أن يبين وفرة ما تتضمنه في صميمها وإن الخيال الفارسي المرفرف يحط على زهرة وزهرة وكأنه في نشوة سكرة ، ويبدو عاجزا عن تمثيل الحديقة في كل ما لها من مقومات تشملها .

وبسبب من هذا يعرب عن أعق أنسكاره وأحاسيسه في نمط من الشعر يعرف بالقرنل على الأخص وهذا الشعر هو ما يجلي روح الفنان عنده .

أما المهدي فهو يطلب مصدرا للمعرفة أسمي ، ويقصر عن ذكر ما يقرس (ما وراء الطبيعة)

مقدمة المترجم

يسمنا باديء ذي بدء قولنا ، إن هذا الكتاب لإقبال لم يقدر له من اتساع السيرة واستفاضة الذبوع في الآفاق ما قدر لسواه مما جرى به قلبه . ومبلغ العلم إنه إنما ذكر عرضا في لحة خاطفة وإشارة غير كاتبة ولا شافية ضمن سرد لسيرته يقول إنه تقدم به رسالة إلى جامعة ميونخ الألمانية عام ١٩٠٨ ليتمال به إجازة الدكتوراه . وفي الحسبان أن المهمة لم تنصرف إلى نقلة كتابا عربيا ، على حين ظهرت جمهرة كتبه في لغة الضاد .

والرأي عقدي أن ذلك مردود إلى أكثر من وجه . فالكتاب بحث يقوم على أسس ركيعة من أصول المنهجية العلمية ، ورسالة جامعية لها المخصوصية على اللطاق الأضيق ومن الرسائل الجامعية ما يصلح للنشر ومنها مالا يجدر به لسبب أو آخر . كما أن الكتاب لا يجلي شخصية إقبال على النحو المتعارف المؤلف أو على التحديد والتوضيح لا يظهر منه على للصالح الإسلامي ورفيع المسكاة مرموق الميزة الذي بذل الوسع كله ووقف العمر بطوله على حمل أمانة كان الأمين الوفي لها وما تراخي ولا تقاعس عنها حتى انقضت عنه من الدهر أيامه ، وجرى القضاء بأن يبشر من بعده الأكثرون بها وترتب على ذلك أن كان لزعقة الإصلاحية من الديمومة ما ندر أن يكون للزعقة في الشبه تقاربها .

ونزيد فنقول إن عنوان البحث في ظاهر دلالته قد يسكون سببا في اغتراب هذا الكتاب عن العرب خاصة أنه متعلق بالقرص

ولسكن من الحق أن هذه السكثرة وإن توافرت وتضافرت لا تتمتع من

رفع الغباب عن وجه الحقيقة . وفيها الحافز إلى النظر فيما كان ، للتذكير بما ينبغي أن يسكون ، وهذا هو الحرى بإحقاق الحق . وما ضر لو اكتمل الناقص وأصبح الخفى هو الجلى ، وخرجنا على العلم بمزيد وجديد .

وأول ما يخلق بالذكر في هذا الصدد ، أن النظر في هذا الكتاب أمر لا غنية عنه لمن يخلق ذرعه لدراسة إقبال في عموم وشمول ، لأنه لا شك ، مقبين معه منهج تفكيره من لدن نشأته الأولى وهو يتوفر على تمصيل العلم في بلاد الغرب ، مما كان له أثره في أعماق وأبعاد ثقافته وتشكيل سمات فوعيتها . فمن المعلوم أن إقبالا جمع بين الحسنيين ثقافة الشرق والغرب جميعا ، وبذلك تراحت آفاق تفكيره ، وتأتى له أن يختار من كل شيء أحاسنه ، بعد أن يوازن على بينة وبصيرة بين حضارتين بينهما ما بينهما من وجوه للتخالف والتشابه والإتفاق . وها هو ذا يشير إلى مذاهب الحكماء وأهل الفكر من شرقيين وغربيين ومسلمين وغير مسلمين وقدماء ومحدثين . وبذلك يوسع مما كان محدودا ، ويمرّف بما كان غربيا مجهولا ، ويضيف إلى المعرفة التي تقبل الإضافة أبدا ، ولا تقف عند حد على حال من الحال .

وإقبال فكبير له الميل إلى التدبير والتأمل يتمنطق ويتفلسف ويشغل نفسه بالفلسفة العالية وهي ما وراء الطبيعة في ريق شبابه وأول عهدته بالتحصيل ولهذا خاص هام من دلالاته ، لأنه يمل ما تقف عليه من خصائص نزعته الإصلاحية التي يبدو فيها مجتهدا برأيه مستمسكا بمبدأ يحض عليه ويدعو إليه في تمديد وتعميد . إنه ليس وقافا عند حرفية النصوص وظاهرها ، بل بتدبرها وبعمل فيها رويته مستمدا من خلفية ثقافية . فيأخذ من تراث السلف ما يأخذ ويطرح ما يطرح ، ويناطق العقل أخذا من الغرب ، كما يمن إلى القلب أخذا عن الشرق ، في دعوته الإصلاحية الإسلامية .

ولما بهذا مظهر جانبه العقلي ونوعية تفكيره ، وذلك ما تلقته في
القرب ليقود به إلى الشرق ، داعية إسلامياً من طراز علي خدة يبعثه
بالخطاب إلى أهل لا إله إلا الله ليذكركم بما كانوا له ناسين ، ويعلمهم ما لم
يكونوا به عالمين ، وبذلك ذاع له الصيت في قاصبة الشرق والغرب على
سواء ، وشغل المتفكرين والمؤمنين والدارسين على تفاوت بينهم في
كثير وكثير .

إن هذا السكتاب وهو باكورة في ما أخرج إقبال عن الحتم أن تكون
له صفة الشهرة لا تتغير نوعيتها ولبيعتها وإن تطورت من بعد في صفاتها
وتلك حقيقة تلحظها على كتاب إقبال هذا الذي كان أشبه شيء بإرهاص
ينبئ عما سوف تكون عليه عقليته في معبل الأيام ، وببشر بلامح عبقرية
الغمضة من عبقریات ضمها على نحو بين لا يحتمل من شك ولا تأويل .

وهذا حقيقة يستوجب وقته عندها ، وهي ما ورد في سيرة إقبال من
أمة عندما أدر كته حرفة الأدب في صباه ، عالج نظم الشعر بسير في حبي
الشعراء القدامى ، محسماً تقليدهم والضرب على قلوبهم في الشكل والمضمون ،
وليس يخاف أن صديقه هذا هو المتوقع من مثله في تأثره بما أطلع عليه من
تراث السلف .

ومن أسف أننا نعدم السبيل إلى الاطلاع على أشعاره في تلك الفترة
من عمره ، مما نعدم منه القيمة علم ، نقرمها وتدبرها وبالغالي التعرف إلى إقبال
من حقيقة شاعريته فلا نملك إلا أن نردد قول من قال إنه كان تقليدياً
ليس إلا .

ومن ثم يحكم بأن أشعاره الأولى لا تفيدنا ولا تكاد في معرفة نزعتة

على تحديد وتعيين . ويبادر إلى القول إن الشأن يختلف جد الاختلاف فيما يختص بكتابه الذي يصدقنا التعبير عن نزعة الفكرية التي لا يفتك عنها من أول صفحة سطرها إلى آخر صفحة رفع القلم عنها .

ومادام الشيء بالشيء يذكر ، فالتقول لا يعضى بنا إلى نهايته قيل أن نشير إلى حقيقة تتعلق بالشعر الفارسي عامة وشعر إقبال خاصة .

فما يعني إلا على الأقلين أن الفرق ملحوظ بين مفهوم الشاعر عند العرب والفرس ، لأن الشاعر عند العرب هو من يعالج نظم القريض وكفى ، وصنومه هذا يدخله في زمرة الشعراء بقطع النظر عن اشتغاله بغير الشعر .

ونحن لا نعدم الأمثلة لذلك بل ما أكثرها فالجاديون والإسلاميون شعراء وإن كان بينهم أمي لا يكتب ولا يحسب . والعباسيون من أمثال بشار وابن الرومي ومن عابثهم أو جاءوا قبلهم أو بعدهم شعراء غير أننا لا نعرف أن منهم أحد من حاد القلم أو أصحاب التأليف والتصانيف ، ولا نعرف من شعراء العرب في سالف الدهر من خلف ترثنا علميا بقطوبى عليه كتاب أو كتب .

أما عند الفرس فالأمر على النقيض ، لأن الشاعر كان على الحظ الأوفى من أشعات العلوم والفنون نائراً كاتباً بالعربية . طلقاً على أدبها يقول الشعر فيها على الغالب . يؤلف ويصنف في التفسير والحديث ويتعمق في شعره مصطلحات العلوم والفنون عارضاً مباحها بكل ما في جعبته منها إلى الحد الذي يجعل شعره مستلقاً عجوباً عن الفهم لا يدرك كنهه ما يقول إلا الراسخون في العلم .

وإقبال من شعراء المهديين نظموا في الفارسية شأن أسلافهم ، وهو

يشبه كثيرا منهم في اتخاذ الشعر أسلوب تعبير على أن الشعر أوقع في النفس
وأخذ بالقلب وأبقى في الحفظ ، وطالما نظم الفرس كتبها فيها الشروح
كحقائق العلم وأصول التصوف وما أشبهه ، وليس لهم مآرب من محاولة
البلاغة أو التعبير عن ذات نفس ، وإنما كان مهمهم أن يتخذوا من الشعر
أسلوب تعبير . وبذلك خوى كلامهم من روعة الفن ، وقصاراهم أن يعبروا
عما يريدون عنه تعبيراً بالوزن والقافية .

وفي عود إلى إقبال نقول إنه لف أف شعراء الفارسية فنظم كتمبه وهي
تتضمن فسكرة يريد عنها إعراباً ومذهباً فلسفياً يدعو إليه ، ودعوة يريد أن
تذهب عنه في الورى فما كان عجيباً وهذا واقع الحال إلا نصادف في معظم
ما نظم من كتب صورة بيانية أو قيمة فنية أو أحة جمالية ننف عندها
ونهمتوا طولاً لها .

غير أن هذا من شأنه لا ينقى عنه الجدارة بأن يتسمى بالشاعر ، فهو
الشاعر الحق والسكن بمفهوم الشاعر عند القوس القدماء الذى ينظم الشعر وله
غرض يرمى إليه قلما يعطر لغير الفرس ببال ، وإن كان ذلك لا يعارض
مع نظم الأنبياء الرقيق .

وعليه فإقبال شاعر بما أسلفنا ذكره من مدرك ، وليس شاعر لقرحى
والسجيه الذى يستنطق ، أو تروج به نفسه ونحن إليه حذيقه .

إن شاعر الفسرك والمق الذى يقول ما هو قائل لبقته عنه كلامه من
يستحب له أن يأخذ عنه وينتفع بما ينفع ويفهم ما شرح ، إنه لا يريد
أن يهدج شوقارلا أن توجج دشما ولا أن ينمب بذات جمال ولا يترثم

يشكوى الضبابه . لقد غص طرفه عن جمال الصور ليشاهد بعين القلب
جمال الفكر .

وفي هذا الصدد على أخص المخصوص ، ما أجدر وأجمل ألا يفوتنا أن
نستطلع رأى إقبال وتعرف حقيقة موقفه من الشعر فارسيه وعربيه . وصانته
الفكرية بشعراء من الفوس والعرب .

إنه يخرج خروجاً بعيداً عن المتوقع والمألوف حين نجده وقد أشاح عن
حافظ الشيرازي أكبر وأشهر علم في الشعر الفارسي ، ونهى عليه أن يقول
شعراً يزهو في الحياة ويزين لقارئه أن يتخاذل ويتكاسل ويعقد المزم على
الوقوف بهجوة عن متركها . ومعلوم أن حافظاً لم يكن صوفياً شيخاً لطريقة ،
وإنما عبر في روحانية شعره وجماليته بشعر بزوان من رمزية التصوف بما يسمو
به إلى الأوج من حيث كونه قولاً رقيقاً أنيقاً بكل معنى للكلمة . وهذا من
صنيعه عرضه لأشد النقد والتجريح من قبل من عاصروه من العلماء والأدباء
والشعراء والذين درسوا أدب الفرس مستفيض الدراسة ، فما كان هذا الرأي
عما يتوقع من مثله وهو من شعراء الفارسية وأهل العلم المحيط بأدبها .

ولسكن إذا علم السبب بطل المعجب ، فما كان إقبال مبعثاً إلى ذلك
بباعت من عدم البصر بالشعر ولا ججود نقض حافظ الشيرازي ومن لف
لفه من شعراء الفارسية ، ولسكن فزعته الفسرية إلى أمرين اثنين كانت
محرك همته إلى ذلك . فقد كان يرى واجباً لا رخص فيه أن يكون شعره
أسلوب تعبير عن دهورته إلى رياضة الحياة على ما ينبغي وخوض متركها
بحيث تعمر بمن يعمرها ويزكها وتقهر من يتخالف عن ركبتها الذي يمضي
قدماً لا أخراً ، وإقبال إلى ذلك لا يأخذ بفكرة وحدة الوجود والرمزية

بالخروج إلى المعرنة الصوفية، ويكره من صوفية شعراء القرس أن ينفذوا الذات
الإنسانية في الذات الإلهية .

إنه يستجمع كل هذا من رأيه في قوله ما ترجمته :

أنا مهدى عن القرس غريب

وهلال ليس بي خير تطيب

ومثل هذا من قوله أدل دليل على أنه صاحب رأى وذو عقل ومذهب
وينم في الوقت نفسه عن أنه شاعر لطيف تغيله رائع تعبيره .

وتزود في هذا عندما يعطّر بالبال قوله تحت عنوان شعراء العرب :

وقل للشاعر العربي هني

ياقوت الشفاء البعس هني

قبست الدور بالقرآن حق

جعلت الليل لي فجراً هني

وفي الأرواح قد أذكيت جهراً

تراي ما يراه الناس قصراً

غدير ساكن حركت فيه

عباها صار في الكسباء بحراً

أترسم صورة؟ لا يا غريب

لتعمل ما يعجزه الضمير

أما الخاصل من كل ما سلف ذكره فهو حقيقة نظهر عليها لانتمتع من ريب ولا تأويل ترشدنا إلى كنهه شاعرية إقبال . لأنه يذكر شعراء العرب متذكرا أن شعراء العرب في صدر الإسلام شغلوا بتدبر القرآن وتفهمه عن كثرة إقبالهم على نظم الشعر ثم يتحدث عن نفسه ويقول إنه في غنائه بالقرآن عن نظم الشعر مبيناً أنه صاحب مذهب في الإصلاح الإسلامي يتسكى فيه أساساً إلى تعاليم القرآن ويدعو القوم إلى النظر فيه حق النظر رجاء أن يصلحوا ديفهم ودينام ثم يمثل زهواً وفخراً بأنه داعية إسلامي يخاطب القلب والعقل جميعاً ويقع به شعر له يعود بالنفع على من يلقاه منه ويعيه عنه فتصلح به حالة في المعاش والعماد ويتمسك بذلك الشاعر العربي يتأفق في رسم الصور البيانية ويعتني بشكوى الصباية ورقة الحنين إلى ذات الحسن وهذا قصاره من قول الشعر ويكاد يغلظ عليه اللائمة ويعيبه بأنه ناقص التجربة وشعره كلام لا نفع فيه فالوجه أن يقول الشعر في ما يحتمن الخير ويحرك الهمم إلى مثل أعلى وبالتالي إلى حياة أفضل وروحانية وعقلانية ترتبطان وتجتزمان على الأخذ بيد من تخلفوا عن الركب

هذا ما يؤكده إقبال ويستوجبه شرطاً على قائل الشعر كائناً من

يكون .

وهو يذكرنا بحقيقة لا يسعنا أن ننساها أو نتناساها ، ألا وهي أن الإنسان عقل وقلب هما أشبه شيء بكفتي ميزان إن رجعت إحداها شالت أختها . وهذا ما يترتب عليه ما يكاد يكون ضدية بين العقل والقلب ، وقد تضعف تلك الضدية فتصبح أقرب إلى الضدية في الأحايين . إلا أن الحكم في عمره لا يتغير والقضية لا تفسكس ، فإقبال أخذنا من سيرته ونوعيته ثقافته وما خلف من تراث هو ذلك الشاعر الذي عرفنا حده في صدر كلامنا .

وكتابه الذى بين يدينا مؤكّد ماذهب إليه معروف به موضع له ، بل
تجاوز ذلك لنقول إنه شق له تلك الطريق الطويلة ليمقل فيها خطاه إلى
نهايتها . فالأولى به أن يكون كتابا له خاص من أهمية فى التعرف إلى
شخصية لها ما لها من سمات وإضافة ذات نفع وسوق . تعرض له على التفصيل لما
احتوى بين دفتيه .

إن أقبالا هندي الجنسية إلا أنه باكتفاني باعتبار أن منطقة الهند التى
هى موطنه أصبحت من بعد دولة باكستان ، كما أنه فى عداد شعراء الفارسية
لأنه نظم غالب كتبه بالفارسية ، ويسمى عند الفرس أقبال اللاهورى نسبة
إلى مدينة لاهور التى كانت له دارا .

ولنخرجه عن كونه لتنظره نظرة متأمل محصّ مقوم فى بحثه هذا وراء
الطبيعة فى إيران وجاء أن نستوهب ماورد فيه وتبين أقبالا فى شخصية
طالب الفاسفة الإسلامية الذى يقدم بحثا له إلى نفر من أساتذة الجامعة ليروا
فيه رأيهم ، وله الحرص ولا ريب فى تحديد كلامه وإصابة شاكلة الضوابط
بما يجعل من بحثه بحثا يتوخى فيه أصول المنهجية العلمية فى مراعاة واعية لدقة
القيوب وجتهاد بالرأى فى الخروج من الخلاف بمرض للمنقول والتعقيب
عليه بالمقول مع التزام الحدود للنطق فى إطلاق الأحكام جامعة مانمة .

يقول أقبال فى أولى جملة من مقدمة كتابه إن الولوج بالتصور الموجود
وتحمل للغميبات أوضح ظاهرة تنبجلى فى الروح الفارسية تجذب الاقتباء إليها
وهذه حقيقة لا ريب فيها وإن كانت أشبه ما يكون بإيماءة إلى شق واحد
من شقين لها .

ونحن نستعجب أن نلقى هذا الرأى بفضل إيضاح لتكتمل الفكرة فى

الفهم لدى غير المتخصصين في هذا اللون من المعرفة المخصصة بالفوس . فن
المعارف المؤلف أن الفرس بفطرتهم مشغوفون بالمجاز والتخييل والتخييل لا
في شعرهم وحسب ، بل حتى في متن لغتهم وأصول تشكيل ببيتها ، ولهم الميل
الذي يجري عندهم مجرى العادة في تفسير الحقيقة بالمجاز بل في جمل الدلالة
اللفظية على الأشياء بالتصوير تفصيلا .

ومن أمثلة ذلك أن يسموا الغمامة (شتر مرغ) وهذا الاسم من اسمين
فشتر بمعنى جمل ومرغ بمعنى طائر . ويسمون الزرافة (شترگا ويلنگ)
واسمها من ثلاثة أسماء شتر بمعنى جمل وگاد بمعنى بقر وبلنگك أي
نمر .

أما الغادم ، فهو عندهم (ناخن بدنندان) أي من يجعل ظفوره في سنده .
وحسبنا هذه الأمثلة الثلاثة دليلا على أن الفارسي إذا شاهد شيئا ، مرهان
ما يطلق خياله إلى غيره يذكره به ويصوره له على نحو يعرف به وإن كان
هذا خاصا باللغة ، فأولى به أن يكون مألوفاً في التعبير على النطاق الأوسع ،
ويلزم منه أن يسكون الشعر الفارسي غاية في دقة المعنى وجمال الصورة
ودروق العبارة .

وبذلك تسكون قد أوضحنا حقيقة ما شاء إقبال إيضاحه ، واسكن
بحيث تبدو الحقيقة مجذافيرها . كما يدبني عليها بالتالي ضرورة أن فلاسفة
الفوس هم من هم في بحق تفكيرهم ودقة تصورهم ، وهذا ما مكف إقبال
طويلا على درسته والتعريف به وإقامة قواطع الأدلة عليه .

ولقائل أن يقول إن العقل يمارض التخيل وقد يعانده ، وهذا حكم يصح
في عمومته لا في خصوصه ، فليس ما يمنع العقل أن يتخيل ولوفى الأحايين ،

وإذا ذكرنا أن فلاسفة الفرس الذين عرض لهم إقبال ليسوا من الشعراء إلا في أقل القليل ، ترجع عندنا أن إقبالاً مصيب في دعواه .

ويعرض لفلسفة اليونان في دخولها على من يشتغلون بالفلسفة من المسلمين في إيران ويشير إلى أنهم أخذوا بها وتعرفوا إلى أصولها ، وطبقوها على مسائل وقضايا تتعلق بالدين الإسلامي لا بما سوى هذا وذلك فيما يرى مردود إلى أن إيران وقعت بعد الفتح العربي تحت التأثير بالسامية .

وهذا مقتضى شرحا ، فالساميون كافة ليسوا على الإسلام ، وإنما كان الإسلام للساميين والآريين وغيرهم من أجناس البشر ، وما كان في إيران أثر للساميين غير لغة العرب ، وظهور الإسلام فيهم لا يجعل منه أثرا للساميين في إيران فكونه غير خاص بالعرب وحدهم كما أسلفنا ، فلم يبق إلا أن نشرح مقولة إقبال بقولنا إن الفرس تأثروا في أعماق ثقافتهم وأبعادها بتراث العرب بعد إذ اندثرت معالم ثقافتهم ولم يبق الدهر إلا على غيض من فيض ، والدين الحنيف حرك في أولى الألباب الرغبة في التفكير والتدبر ، فمكفوا على كتاب الله يحرثونه وتفجحت بصائرهم على آفاق وآفاق ، فما أفضى بالهتم أن يظروا في مسائل الدين وما أكثرها وأوسع نطاقها ، فما كان بدعا أن يستمينا بفلسفة اليونان في رياضة عقولهم وتفكيرهم على الرأي الصواب والمطلق المستقيم .

كما يدل برأيه في السلفية التي أخذها فلاسفة إيران عن فلاسفة اليونان فلسفتهم مبرحاً بأنهم لم يحسموا تفهمها وادراكها في لباب حقيقتها إلى الحد الذي لم يسألوا فيه من الخفايا والخلط وساق الأمثلة يدعم به صحة دعواه ،

ويمزو التردى في النيس والتعجافى من الصواب إلى عدم العلم بالهونانية
الذى يعد صحة فهم فلسفة اليونان مشروطا به .

وما من ريب في أن اقبالا يحسبكم هذا الحكم مستميرا لإطاه عن علماء
الغرب الذين جلس منهم مجلس التلميذ واطلع على ما أخرجوا من بحوث في
هذا الصدد

هذه معلومة فيها الإبانة عن حقيقة ، وكل الأهمية في الإبانة عنها .

واقبال ملحوظ العناية في كلامه عندما يديره على شخصيات الفلاسفة ،
فهو يتوسع في الاستقصاء رغبة منه في أن يكون ذكره للفرس الخالص ، فتراه
مثلا لا يذكر الفارابي لأن له في الترك نسيا ، ويعرض لكثير غيره ليس
لهم من الشهرة ما لغيرهم ، وبذلك يجعل من المجهول معلوما على نحو يزيد
القارىء علما أو يعلمه ما لم يك يعلم ، أو على اليقين يسعى إلى الإحدث عن
الفرس قاطعا النظر عن أن الإسلام لم يقم فارقا أى فارق بين عربى وعجمى ،
وإنما قام صرح الحضارة الإسلامية على عواتق المسلمين من كل الأجناس
وكان الرجعان للغة العرب على لغة الفرس وتراث ما ذكر من فلاسفة الفرس
جله أو كله في لغة القرآن ، وذلك من الدليل على أن اقبالا شاء أن يختص
الفرس وحدهم من حيث هم فرس يبحثه ودراسته .

ويبدو للؤلف ملتزما لتحديد الأدق في اختياره للفكرين من الفرس
وتفكيرهم اللطابق للجرد وكأله حريص على ألا يتجاوز نطاق بحثه الخالص
بما وراء الطبيعة في إيران ، فهو إذا تحدث عن المعتزلة بادر إلى القول بأن
رأسهم وأصل بن عطاه فارسي . وإذا عرض لمقبحهم قال إنهم يفكرون

العلة بين الحقيقة والصفات الإلهية مملئين تمام النطاق بينها وبين الأصل الإلهي .

وإذا ذكر ابن سينا عرف بمذهبه في النفس وقال إنه يراها في غفية عن المادة ، والجسد بما له من جوارح عاجز كل العجز عن التصور والتخيل .

وبسط القول في تسماعهاية ومهد بذكر شيء من تاريخهم وعرج على تبیان صلة المشابهة بين أصول مذهبهم والفلسفة المماصرة مستجمعا إحاطته علما بتراث الشرق والغرب مستمدا معرفته من دراسته في المهدي وأوروبا ، وألقى الضياء على ما كان في الخفاء ، ونظر في تفسيرهم لسكتاب الله المبين مشيرا إلى أخذ المتصوفة عنهم .

ولإقبال بين الف ٥٠٠ الفينة وقفات يقفها يحلى بعض الحقائق ويدلي بالرأى فيها ، وهي مما يراه الأقدمون والمحدثون وعلماء الغرب على السواء مقال ذلك قوله إن القوم درجوا على عد الامم - اية شذمة من القنلة والسفاحين الظالمين وتمقيبه على ذلك أن القتل يباعث ديني كان للناس إلف به في سالف الأيام ولا معابة فيه ، ويقجاوز هذا ليؤيد رأيه بقوله إن بابا روما نظر بعين الرضا إلى مذبحة ساق إليها دافع من الدين ، وكأنما يبرر ذلك المؤلف المعروف ، فحكم عليه طوق عادتنا المرعية ووفق قيمها الأخلاقية في يومنا الحاضر ونجد من المستعجبين وكان في الزمن الغابر من المستحسن .

ويتسلسل به القول فيتحدث عن المذهب الحروفى على أنه مشتق من المذهب الامماعيلى ويذكر أن أصحابه يفسكرون تفكيكا مطلقا مجردا كما يقولون بالسكامة والصوت ، وقد أنضى به هذا إلى التعريف بمفهوم السكامة عهد المسلمين والمسيحيين .

ويتصدى إقبال للأشاعرة فيتناول مذهبهم بالشرح ومن تعاليمهم أن
للإنسان القدرة على الاختيار، والاختيار هذا من خلق الله كسكل ما عده
في الوجود. إلا أن للإنسان القدرة على الاكتساب وهذا الاكتساب
خاص بمختلف كميّات العمل.

أما الفخر الرازي فيطرح فكرة الاكتساب. والمآ ترديدية يخالفون
الأشاعرة في ذهابهم إلى أن للإنسان تمام السيطرة على عمله. ويعقب إقبال
بإستحالة إيجاد التماسق بين العقل والوحي إلى أن يقول إن الباقلاني يذهب
مذهبا يواجه فيه قضايا بحجة لما وراء الطبيعة.

وإقبال واسع الإحاطة غزير العلم بالفلسفة الحديثة وكان هذا باعثه في
تبيين وجوه للاشابه والتخالف بين فلاسفة إيران الإسلامية وفلاسفة أوروبا
المحدثين ففي حديثه عن مذهب الأشاعرة فيما يتعلق بالخلق يشير إلى « كانت »
وإلى لودز. كما أنه في إشارته إلى رأى الأشاعرة في القدرة يقول لهم
مقاربون لودز في عجزه عن تصور أن الذرة هي العملية الباطنة للسكان الأول
المطلق، وبمثل هذا يستوعب المعرفة لدى المفكرين في الشرق والغرب
ويعقد الأواصر بين الأفكار على تباعد أصحابها في الزمان والمكان.

وإنما أن نلاحظ على إقبال أنه معزز بشرفيته على الخصوص، وهو في
أوروبا يحصل العلم ويخرج فيه كتابه هذا. ففي حديثه عن الفزالي مثلا .
يبدو عمتلنا فعرا حين يذكر أن الفزالي أخذ بالشك وهذا الشك عهد الفزالي
سبق الشك عهد ديسكارت بسبعة قرون وقيل أن يتقطع هيوم الرابطة بين
الأشياء ومسبباتها كما تعرض الفزالي بالتنفيذ للفلسفة ولكن على مفتح
قوي .

تلك ملاحظة لها في هذا المقام وجهها ، فيها يستعين لها شعور كان يفهم
رحاب نفس إقبال منذ أول عهده بتحصيل العلم ووصول الأسباب بيته وبين
أهله في بلاد الغرب تلقى عنهم في مجالسهم ومؤلفين عرفهم ونظر في كتبهم .
ولقد لازمه هذا الشعور فيما تعاقب من أيام عمره حتى انقضت عنه أيامه . وإذا
ربطنا النتيجة بالمقدمة نجيبنا إلى أن إقبالا في كل ما أخرج من كتب كان
في اتصال ودوام معرفة بما يسميه بالذاتية داعيا للمسلمين إلى الاعتصام
والاستمسك بها . ويعنى بالذاتية الإسلامية ، أى معالم الحضارة الإسلامية
ومظاهرها التي تتجلى في الدين العنيف وكل ما يتعلق منه بسبب ويمان
في إقامة كيان روحي فكري مادي يختص بالأمة الإسلامية وحدها وبه
تميزها من غيرها . وزجر عن تلك الذاتية الخاصة وكره للمسلم أن يفنى ذاتيته
تلك في ذاتية غريبة كائنة ما تكون ، وساءه من الترك المحذيين مثلا أن
يخرجوا عن كونهم أمة إسلامية بكل سماتها وصفاتها ، بدخولهم دخولا
جارفا عميقا في حضارة الغرب ، وشبههم في موقفهم من حضارة الغرب
بشمعة ذابت تحت الضرم ، ونهكهم بهم فقال إنهم استعماروا قديم الغرب
وسعوه الجديد .

فشعوره الفياض الدافق بما لحضارة الإسلام من عظيم الخطر ورفعة القدر
يفضل من أم مقوماتها وهو دين الله ، هوأله أن يفاضل بين أعلام من
مفكرى المسلمين والغربيين في بحث علمي يلتزم فيه أصول المنهج الأدق ،
ويتم التضافر بين الشعور والتفكير ليتشكل منها مذهب هو مذهبه .

وحاشا لإقبال أن يلقي الكلام على هواه في تعصب وتزمت وضيق
أنق فما جعد في الغرب وجودا لها بذة أعظم لهم من عبقرتهم ما رفعوا به
لحضارتهم سامق صرحها ، واسكفه كان ممتحفا مدققا متأنيا في إقامة الموازين

لتلك الحضارة التي عرفها كما لم يعرفها سواه ، فرغب في الأخذ منها بما
يتحصل به النفع والخير ، ووجب عما يجر إلى الشر والخسر ، وبذلك كان
الحكم العدل والصحيح الأمين .

ولمستطرد شيئاً ما رجاة أن يتم كلامنا في هذا الصدد وتوضح لنا
رؤية إقبال لأهل الغرب في مالوف تقاليدهم إلى جانب المأثور عند أهل
الشرق .

ولننظر في كتاب إقبال هو « جاويد نامه » الذي ترجمناه إلى شعر
عربي تحت عنوان في السماء ، وفوه يمدد إقبال فصلاً يسدى فيه النصح إلى
ولده جاويد فيقول :

أنت في عصر ولكن أي عصر

غارق في الجسم ، روحاً ليس يدري

فحط روح سمر جسم أنقصا

رجل الله لذات فكصا

إجعل الرومي رفيقاً في الطريق

ينعم الله بمشوب الخفوق

رقصة الجسم تلود بالتراب

رقصة الروح لها نجم السحاب

ونعم النظر في هذا من قول إقبال فيستبين لنا أن إقبالا أميل إلى
روحانية الشرق منه إلى مادية الغرب وهو يرغب إلى ولده جاويد أن
يتنكب تلك المادية كما أنه يلجح إلى الرقص عند الغربيين ضمناً وهو يوصي

بجاويد بأن يكون مزيداً لجلال الدين الرومي أكبر وأشهر شعراء الصوف
في إيران . وسُلم أن الرقص من أصول مذهب جلال الدين الرومي في
الصوف . فزيدوه يرقصون رقصة رمزية فيها التصوير لأصل من أصول
مذهبهم الصوفي ، ألا وهو حد الذات الإلهية أشبه شيء بالبحر والانس
أمواجه ، وهي في إنخفاضها وارتفاعها لن تكون إلا من صميم البحر وان
تخرج عنه بحال .

وعدهم أن تلك الرقصة ترقق القلوب وتفتقها من عالم الثرى التسموا
بها إلى العالم العلوى ، كما تثير الطرب في القوس والظوف عند الغائبين
وتضرم النار في قلوب المشتاقين .

وفرق أى فرق بين تلك الرقصة الرمزية الروحية عند الصوفية وبين
الرقص عند الأوربيين الذى يشير إليه إقبال ضمناً ومن طرف خفى وكأنما
يريد لولده أن يأخذ حذره منه .

ويبدو إقبال في امتداد حديثه عن الغزالي معجباً شديد الإعجاب به
أكيد الرغبة في إنصافه ممن فهموه سقيم فهم .

فذكر أن من أهل العلم من قالوا إنه حاد عن مستقيم الصراط ، كما
استوجب بفضهم بحق مؤلفاته برمها .

ويشير إلى أن العقلائية في الإسلام تسمى على قدم من خشب على حد
قول الصوفية ، وأعد قالت كلمها الأخيرة بلسان الغزالي المتشكك ، ولسكن
الغزالي على حد قول إقبال كان حائر النفس مستهيناً متردداً ، إلا أنه وجد
راحة من لغوب في مستقر له في أعماق الشهور ، ولقد هداه تشككه إلى
البحث عن مصدر آخر للمعرفة فوجده في أعماق الشهور وحركة الانفعال ،

وبرى إقبال في هذا نصرا مبينا للتصوف ، ذلك التصوف الذى غلب على كل تيار روحى وأنجاه فسكرى في عصر الفزالي ، ثم بلغت إقبال إلى الفزالي بالإشارة إلى كتابه مشكاة الأنوار الذى يرى فيه جماع فلسفة بلده ولايفوت إقبال أن يكون على ذكر دائم من موضوع بحثه فسرعان ما يقهقه إلى أن الفزالي في حديثه عن النور ضمن كتابه هذا مشكاة الأنوار إنما يصدر وربما في غير وعى عن فكرة آرية محضة هي فكرة النور التي وجدت منه وعن أخذوا بفلسفة الإشراق من يتسكأ إليها مدافعا عنها ، ويؤيد إقبال هذا بقوله عن الفزالي إنه يقول في كتابه هذا إن النور هو الوجود الحقيقي الأوحد ، إن الظلام أرحب آفاقا من العدم إلى أن يقول إن الله خلق السكون من بعد ظلام ذلك الظلام الذى بسط الله عليه نوره الخاص به .

فإقبال لا يفوته مثل هذا الماحظ وهو يردده إلى أصله عند الفرس خاصة والآريين عامة وبذلك يلفت قارئ الفزالي إلى حقيقة ربما خفيت عليه .

ويمتد القول بإقبال في نقله عن الفزالي وكأنه يرى فيه من أعاد فكرة الظلام والنور عند الفرس القدماء ولكن طبعها بطابع إسلامى يباعد بينهما وبين أصلها في الثغوية وحسبه أن يقول إن الله يسمي نبيه صلى الله عليه وسلم في كتابه « السراج المنير » .

هذا مترتب في الفهم على ما يذهب إليه إقبال من أن الفزالي كان فيما ذهب إليه مستجيبا لهاتف في طبيعته الآرية أو الفارسية ، ورأيه جائز عقلا . أما القطع بضرورة أن يكون واجبا بالهتم ، فقيه نظر والحاجة ماسة إلى تودة وتحفظ قبل الحكم بالجواز والوجوب أو التأييد والتفديد وإن دل ذلك على أن إقبالا مجمهد بالرأى غواص على الحقائق في الأعماق .

وعما نلاحظه على إقبال في بحثه هذا أنه يجرى على أصول منهج بيططمة فهو يعرض الآراء على تخالفها ويورد المقولات على تمارضها، إلا أنه يلزم نفسه التعقيب عليها بخاص من رأيه مثال ذلك ما ذكر من أقوال الأشاعرة في نظرية المعرفة، لأنه يقصدى لذكر ما لهم وما عليهم . ويقول إن نظرية الأشاعرة عن المعرفة رفعت كل خطأ . ووجود الشيء لو أنه ليس إلا أن يكون معروضا لما كان من علة لعدده مختلفا عما هو عليه في واقع حاله إلا أنهم لم يروا بناء على نظرتهم إلى المعرفة، أن الكائنات البشرية ليست مشبهة كالعناصر الأخرى لغيرها في بنيتها وما كان لها من حقيقة أعلى من كونها حالات لمعرفتي أنا، وإذا ما كانت المعرفة وسيلة بسيطة للعروض، فإن الله سبحانه وتعالى وهو سبب العرض يعمل فيما يقتضيه بمعرفتنا، ولا ينبغي أن يكون على علم بعروضنا . وهذه المقولة من وجهة نظر الأشاعرة تدمر موقفهم تدميرا، لأنهم لا يستطيعون القول بأن عروضهم حينما تسكف عن وجودها تستمر في كونها عروضاً لمعرفة الله .

ثم يذكر ما بين تلاميذ أرسطو والأشاعرة من ضدية فيما يتعلق بطبيعة الأصل .

ويجرى هذا المجرى ما أدلى به إقبال من وأى تحت عنوان « طبيعة المعرفة » فعرض لنظرية السكتيبي الذي يذهب إلى أن الشيء لا يوجد على أنه موجود خارجي، بل ينبغي أن يكون موجودا مثاليا أو عقليا .

وبادر إلى التعقيب قائلا إن ما ينبغي على ما يذهب إليه، أن كل شيء يوجد في الفكر يوجد في الخارج وهذا مناقض لنفسه .

فإقبال يتفكر ويتدبر آراء الفلاسفة مسعدا منها مددا لبعثه وكيانا ،

وأب أن يمنع بأن يكون جماعاً لأقوال محصياً لآراء ، ويكوه لنفسه أن يكون شأنه شأن حاطب ليل ، بل يرى واجبه الأوجب أن يبدأ من حيث انتهى غيره مضميماً بذلك إلى العلم مزيداً من جديد .

واقبال بلقى نظرة تأمل في كل ماورد من آراء ، ولا يفوته أن يتناول بعضها بالتجريح لضعف يراه فيها أو تجاف عن الصواب ، ويبادر إلى إبداء الخصاص من رأيه رجاء أن يرفع النقاب عن وجه الحقيقة : مثال ذلك معارضته للكتيبي بقوله . إن الكتيبي يذهب إلى أن المستحيل غير موجود ، ولكيفنا نقول إن المستحيل سلبى ليس إلا . والجواهر الموجودة في واقع الحال شيء وضمي ، أما فيما يتعلق بالصفة ، التي لا يمكن عدها شيئاً موجوداً في عزلة عن الجوهر ، فهي ليست شيئاً موجوداً ولا غير موجود ، إنها شيء ، يفهمها .

ويأتى الترتيب على التصوف فيمرض إقبال للقول فيه ولما ن بكيفية نغم بالوضوح الأتم عن منهج تفكيره ، ذلك المنهج الذي جمع عليه ثقافته الشرقية والغربية في نهادية تتساند عناصرها وتتكامل وتتداخل ، بما تشهد له بأنه صاحب الثقافتين على المفهوم الأصح الأدل .

وليس يخاف على كل من توفر على دراسة التصوف أو ألم الإمامة بسيرة بقراريته أن أهل العلم في المشارق والمغرب لم يجهتوا إلى اليوم على رأى واحد في تأصيل التصوف ، فهم من رده إلى أصل همدى ومنهم من قال إن أصله في الأفلاطونية الحديثة ، ومنهم من عرف له وجوداً في أدنان الفرس قبل الإسلام كما وكب بعضهم الشطط بادعاءهم أنه وليسد ثورة المعسرين على المومنين . وآخر من عرفنا له رأياً يقول إن من الفرس من

وأما تفرق المسلمين مللاً و فرقا ومذاهب مما ساق إلى تسافسكم دماء ،
فاشفتوا من تلك الحال ورفوا لهم من تلك الشدائد ، وأما أن يحسموا
الخلافا القائم الدائم بجمعهم على مذهب واحد بهد تصدع وحدتهم وزينغ
عقيدتهم فاختاروا لهم أن يدينوا بالعشق الإلهي وهو التصوف .

كما ذهب بعض الباحثين الدارسين إلى نفي فارسية التصوف بقوله إن
المتصوفين الأوائل كانوا من العرب . وأكد غيره أن كتاب الله أصل
التصوف الإسلامي ولا بد ، إضافة إلى من قال إن تلك النزعة بسبب من
اللقاء بين السامية والآرية .

وحسبنا هذا القدر من آراء العلماء لتحكم في شمول بأنهم حاموا وما
وردوا ، فادهموا الدعوى بدليلها ولا جاءوا بساطان ، وما جاءوا به أشبه
بالتظن منة بالتيقن .

وإقبال في صدر كلامه عن التصوف يقند أقوال علماء الغرب في شبه
استصغاف وتهمكم ويحتكم إلى الميطق بل ويلتزم أسلوبه القواماً محكما في
رده المينف عليهم ، وينعى عليهم أنهم واجهوا الحقيقة من جانب واحد ،
ونسوا أو تناسوا أوضاع السياسة والمجتمع ، كما تجاهلوا أن تستولى فسكرة
أو فزعمة على نفس شعب من الشعوب دون أن تكون خاصة بهذا الشعب
على نحو ما . فإن المؤثرات الخارجية الوافدة لها أن توقظه من سبات عميق
يمتنع معه الوهي بشيء أي شيء بيد أنها تعجز عن أن تخلقها خلقاً من
علم .

ويطوح لنا أن إقبالا إنما يريد ليفني عن المسلمين أن يكونوا قد استعماروا
التصوف من غيرهم ، وهذا ما يهيم الفهم لرغبة في أن يقين للتصوف

أصولاً في نزعات المسلمين وهو ما سوف يتوضح لنا بالنظر في بقية ما يسوق في هذا الصدد من كلام . ويعمل نشأة التصوف الإسلامى بأكثر من علة ما يستنبط من واقع الحياة السياسية والاجتماعية والدينية للمسلمين . كما يقول إن الزمن الذى ظهر فيه الإرهاب بالتصوف زمن ماج بالثورات والهزات والقتال مما أفضى إلى سقوط دولة بنى أمية ، كما ظهر فيه الزنادقة الذين أخذ على يدهم حتى لا يستفحل أمرهم ويستطير شرهم ، كما ظهر من أظهروا الدين وأضمروا المأرب السياسى من المتدبثين وأصحاب الفحل والمذاهب الهدامة كأستاذ سيسس والمقنع الخرسانى .

وأشار إلى ما وقع من صراع بين الأمين والمأمون وهما يتفازان الخلافة ، ثم أوما إلى النزعة الشعوبية في العصر العباسى وما أثارته من جدال وتخاصم بين العرب والفرس وانتهت بإقامة دول فارسية مستقلة عن الخلافة العباسية .

ويرى إقبال في مثل تلك الشدائد التى تعاورت المسلمين والسكران التى دهمتهم سبباً قوياً جعل المسلمين في حال من الأسى واليأس والضعف على واقع حياتهم بحيث وجدوا باعثاً في نفوسهم يدفعهم إلى أن تلتصق لهموثلاً تدغم فيه بالسكينة والقرار تدأى به عن تلك الحياة التى شاه وجهها وكثرت شروها ، وبذلك أمسى هذا الواقع السياسى والاجتماعى والدينى حافزاً إلى حياة أخرى فيها الاعتزال عن كل هذا ولو بالخيال والروح التماساً لمنجاة من حياة كلها شر ونسكر .

تلك هى الأوضاع في تنوعها والملابسات المتواصلة التى يراها إقبال من العوامل التى أفضت إلى نشأة التصوف . والحق قال ، لأن قوله حقيق ببعض الإيضاح والتعقيب . فما أشار إليه ونص عليه ليس مرجع السبب في نشأة

التصوف، ولكنه هياً بمض النفوس للميل إلى رفض الحياة والزهد فيها والإعراض عن مفاتها، وفي الامكان عد الزهاد ثلاثع أو رواداً للتصوف أو رهيلا من أهل التصوف في أولى مراحلها التمهيدية ليس إلا .

ومن علماء الإيرانيين المعاصرين الذين أرخوا التصوف من قال إن ظهور الأحزاب والفرق الإسلامية في صدر الإسلام وما قام من نزاع وصراع بينها أدى ببعض المسلمين إلى أن يزهدوا ويلتمسوا في هذا الزهد هروبا من ذاك المعترك ، بمد أن تأذت نفوسهم بما حاق بالإسلام والمسلمين من شر وضر ومروق من أحكام وتعاليم الدين الحنيف التي تسكره للمؤمنين ماجرفوا إليه من أوضاع وأحوال . إلا أن هذا المؤرخ اقتصر على فترة صدر الإسلام وما هاج فيها من حروب بين أهل الفرق وينتهي إلى ما أنتهى إليه إقبال من حكم .

ولكن من علماء الترك المحدثين من ذهب هذا المذهب . وكان أوضح في الإبانة حين قال إن ملابسات مشابهة هيأت نفوس الترك في الأناضول لتقبل تعاليم التصوف . فذكر أن في مطلع القرن الثالث عشر الميلادي ساء أهل الأناضول ما أعقبه غزوات المغول من كوارث وعن عادت على الإسلام والمسلمين بالويل والثبور .

كما أحزهم أن يقوم النزاع الدامى بين ذوى القربى من أمراء الترك تهاافتا على ملك هو من حطام الدنيا ، فوجدوا في نفوسهم ميلا إلى الإشاحة عنها ، وترتب على ذلك أن شهاأت نفوسهم للتصوف الذى كثر شيوخه بين ظهرانيهم وكانوا أسرع شىء إلى الأخذ عنهم .

والذى نخلص إليه هو الحكم بأن ما وقع في أرجاء العالم الإسلامى

إنما كان عاملاً ممهّداً مساعداً وحسب ، ومن غير الدقة أن نعده السبب
الأساسي والباعث الأمّ لنشأة التصوف ، ولا يعزى عن البال أن كل صوفي
زاهد ولكن ليس كل زاهد صوفياً .

ثمّ بلغت إقبال ليواجه ما هو أدخل في نطاق الموضوع فيقول إن طابع
الحياة السامية للزاهدين الأوائل أعقبه شيئاً فشيئاً ميل إلى وحدة الوجود
وأخرى هناك النزعة أن تكون مستعارة من الآريين .

ويأخذ من قوله هذا أن الزهاد الأوائل كانوا من الساميين أى من
العرب ، وأن نزعتهم إلى التصوف كانت وازدة عليهم من الآريين . وفي
هذا ما يتعارض مع القول بضرورة أن يكون لكل شعب خاص من طابعه
أو بمعنى آخر يستدل منه على أن نزعة التصوف هذه دخلت على العرب
أو على المسلمين عامة مستعارة من الآريين فسكان الساميين لم تكن لهم
هذه النزعة أصلاً .

ويشير إلى الشك الذي تضمنته العقلانية الإسلامية ويقول إنه تجلّى في
شعر بشار بن برد ذلك الشاعر الفارسي في فسه العربي في لسانه وذكر عنه
أنه كان يؤه أو يعبد النار ويهزأ بكل أساليب الفسك غير الفارسية
ونضيف إلى ذلك أن بشاراً كان شعوبياً زنديقاً وهو المقاتل :

الأرض مظلمة والنار مشرقة

والنار معبودة مذ كانت النار

وإشارة بشار إلى النار على هذا النحو تذكرنا بما قيل في حقيقة تلك
النار عند المجوس فعلوم أنهم كانوا يقدمون النار ويعبدونها مقالاً للطهر

لأن الفار لا يمكن أن يصيبها دُنس ولا وخر ، وكانوا يقيمون بيوت الفار .
ولكن من العلماء المحدثين من ينكر أن يكون الجوس قد عبدوا الفار
بمفهوم العبادة بل يؤكد أنهم قدسوها تقديسا رمزيا .

ولكن تلك أمانة على شعوبية بشار ودفنفته أما تشككك فأمر يكتمفه
الغموض لأنه لم يصرح به ، وهذا التشكك لا يستل منى على فزعة صوفية
ولا شبه صوفية ، فسيها أن بعد بشارا زديقا وشعوبيا وهذا من شأنه قد
لا يؤيد له فزعة فارسية أو آرية إلى وحدة الوجود ، تلك الفزعة التي تشكل
عنصرأ من عناصر التصوف .

إلا أن ما ذكر إقبال عن الشك خليق يدفعنا إلى حمله على معنى آخر
غير المألوف معناه ، فغالب الظن أو راجحه أنه أراد به التقبه إلى عجز العقل
عن القطع باليقين ، مما يعرف هن الاعتماد عليه في المعرفة وبذلك لا يسكاد
يصلح مصدرا لها ، فمصدر المعرفة إذن هو القلب وقدرته على الكشف

ويؤيد هذا ما نذهب إليه ذكره لافيلاسوف الألماني كانت قائلا إنه مال
إلى إقامة الإيمان على عاطفة حقيقية للثال . كما ذكر أن الشاعر الإنجليزي
ورد زورث بعد متشكك القرن التاسع عشر ، وقال إن النفس عفة نصبح
روحا تمخرق بها حقائق الأشياء .

وإقبال يعرفنا ما لم نسكن نعرف من شأن ورد زورث وذهاب الصيت
له بكونه شاعر الطبيعة بتمام المعنى ، إلا أنما لا نصبر أن نسال عن الأساس
الذي أقام عليه إقبال حكمه فجعل هذا الشاعر متشكك القرن التاسع عشر
بمثل تلك الشمولية الواسعة ، كما لا نجد ما يجمع فنكر فإمن أن يتجه إلى الشاعر
المهجري إيليا أبو ماضى صاحب القصيدة الماثورة التي يردد فيها قوله لست

أدرى ويقول إن ذا الحجبى هو من يقول لست أدرى ، والظن أنه مستعير
شكبه هذا من الشاعر الفارسى عمر الخيام الذى تنطق بجمهرة أشماره عن
الشك فى جهارة .

فأمر إقبال لا يخرج عن اثنتين ، إما أن يكون درس شعر شاعر
الإنجليز دراسة واعية مستوعبة ، أو أنه نظر فى طائفة من شعره قلت أو
كثرت فأبدى من رأى ما أبدى وهذا المحقق المدقق يحسن صنعا وهو
يتحدث عن أفلوطين معللا ظهور العنصر الصوفى فى مذهبه الفاسفى ، ويلحظ
وجها للشبه بين عوامل ظهوره لديه والعوامل التى مهدت نفوس المسلمين
لعلقى التصوف ومجمل ما جاء فى هذا الصدد غزوات البرابرة التى عصفت
ببلاد الرومان وانفاس علية القوم فى التعريف وتقلبهم فى حياة التعميم .

ويرى فى مثل هذا ما حبيب إلى أفلوطين أن يكون مشبها للصوفية فى
مشربه واتجاهه العقلى والروحى ، وبمثل هذا من حركه يؤيد ما أسلف من
قوله عن ملابسات الحياة الدنيوية والاجتماعية والسياسية عند المسلمين وإن
كان المستخلص مما ذكر أن ثمة فرقا هو أن تلك العوامل كاق لها أثرها فى
نورد واحد هو أفلوطين ، على حين أثرت عند المسلمين فى نفوس طائفة منهم
مالت إلى رفض الحياة والزهد فيها ، كما أنها هيأت نفوسا ونفوسا فى
الأفاضول لتلقى تعاليم التصوف مكتملة بعد أن وفد عليهم شيوخه من
إيران وغيرها وطابت لهم بلاد الأفاضول مستقرا ومقاما ، ففسروا
للتترك دعوتهم ولقدوم طريقه على النطاق الأوسع .

وعرض لأثر المسيحية فى التصوف وهو المستمد من الرهبانية ، غير أنه
يتحفظ ولم يفته التصريح بأن مبدأ التقشف والرهبانية مغاير لما تنص عليه
تعاليم الإسلام .

وهذا وقف وقفة نلمح فيها أن إقبالاً منذ نشأته الأولى ، يلتفت إلى حياة الزهد والانزواء عن الحياة والإحجام عن خوض الغمار في معتركها ، ودام على التفاته إلى ذلك . ولما أخرج كتبه التي دعى فيها إلى إصلاح حال المسلمين في شتى مناحي حياتهم ، دأب على تذكيرهم بضرورة أن يحموا حياة جد وعمل في منأى عن العواكل والسكسل خاصة أن أحكام دينهم وصريح قرآنهم وحديث نبينهم صلى الله عليه وسلم تزهمهم عن أن يحموا حياة جمود وخود .

ويقول إقبال إن زهرة الفسك اليوناني أذبلتها ريح المسيحية ، ولسكن الوردة الفارسية لم تصوحها سموم من نقد وتجريح لابن تيمية ، كما لم تمسها بشيء ثورات التعار وما زال البقاء لها .

فهذه عبارة تغمرها الشاعرية ، إلا أنها مع ذلك تتضمن حقيقة لا ريب فيها ، فإقبال ذواتها بالمقارنة بين الشرق والغرب جرباً على ما لوف عادته ، وهو إنما يريد لتقييم قاطع البرهان على ما يراه للتصوف الإسلامي من حيوية عجيبة ، ويمزو ذلك إلى روحانية هذا التصوف التي تتجلى في مجمل تقاليد تدعو الإنسان إلى نسيان فرديته الخاصة والإحسان إلى الآخرين وغمر كل شيء بالمحبة . ثم بين كيف أن التصوف الإسلامي مرتقم درجات في روحانيته مما يشبهه من تيارات روحية هندية .

ثم يذكر أن هذا التصوف يقف في منتصف الطريق بين الساميين والآريين ، ويتم ما وفد من فسك من الجانبين جميعاً ، ويطلبهما بطابع من فرديته الخاصة وهذا الطابع آرى أكثر منه سامياً . إلا أنه لا ينسى أن التصوف يتسكى إلى حياة الزهد وإنكار الذات ولسكنه يطلق العنان لحربة التصور في تمام دقته .

وهذا نقف ثانية لمتحقق من أن إقبالاً في أول أمره يظهر إعجابه كل إعجابه بالتصوف ، غير أنه من بعد أصبح ممجبا ببعض جوانبه ، ولم يعجب بحضه على الإعراض عن الحياة ومجرد الوقوف على ساحل بحرها الزاخر . وبذلك ينكشف لنا على الحقيقة ما يحمل في بعض مقولاته على أنه ذم للتصوف ، مع استعماله لكثير وكثير من مصطلحات الصوفية ونزوعه نزعة التصوفة في التمثيل والتخييل .

ويدوط إقبال فضلا من هياكله بالتصوف في بحثه هذا ، ويقدم الدليل على أن في القرآن الكريم آيات بينات يستنطقها أهل التصوف عن أحكام مذهبهم وتعاليمهم ويجدون فيها حججاً لا تحتمل من شك ولا تأويل . ونقاش تفسير كلمة نور لفة واصطلاحاً في لسان الصوفى .

كما يشير إلى التأمّل الصوفى للبحث عن الغيب ، ويقول إن معرفة الغيب تتم بالتأمّل في أغوار النفس ويفض على أن ذلك يتم في مراحل يتبني للصوفى أن يطورها ، كما يعقد الرابطة بينها وما جاء في كتاب الله . ثم يلتفت إلى طوائف متأخرة من الصوفية استعاروا من الهند لتحقيق المعرفة .

ولكنه يبادر إلى نصريه بأن القول بأن ما استعار هؤلاء المتأخرون من المتصوفة كان مقارفاً مألوفاً عند متصوفة القرس ، خطأ صراح وقع فيه فون كريم .

وكاننا بإقبال يأتينا بفصل الخطاب في تلك الدهوى ، وهى التى عرفناها وصادفناها في كل كتاب تضمن تاريخاً للتصوف ، ومررنا عليها مر النسيم ، فلقد ذكر غير عالم من علماء الغرب أن التصوف الإسلامى انبثق

في الوجود أخذنا عن تاملهم ديانات هندية ، ولكن إقبالا بغير وبين ،
وقد تهما له ذلك كهمدي واسع العلم بما في بلاده من ديانات وتيارات فكرية
أوروخية ، ودارس الآثار الثماني في الشرق والغرب بنفسه ، عمادة ، وبذلك
اقتدر على أن يحل تلك الحقيقة .

ولما كان الشيء بالشيء يذكر والفتنة لا تعجزاً فإن تلك القضية
تورد على الخاطر قضية أخرى تشبهها في شيوعتها من قبل وتصحيحها من
بعد . فقد جمهور أهل العلم أن السلطان سليم الأول العثماني في فتحه مصر
تلقي الخلافة من الخليفة العباسي .

ولكن توماس أرتولد عقد فصلاً في كتابه (الخلافة) أورده فيه الأدلة
على بطلان هذا الزعم . وقال إن دوسون أول من قال به وتابمه عليه كل
المؤلفين في الشرق والغرب ، وبذلك صحح هذا الخطأ التاريخي . فلعل
فون كزيمر أو غيره كان أول من رد نشأة التصوف إلى الهند وتابمه على
رأيه من جاء بعده إلى أن رفع إقبال القاب عن وجه الضواب .

ثم يقصد إقبال للمذاهب الصوفية مميزاً عناصر تشكيكها في ربط
المسببات بالأسباب ويعين مظاهر القاهر والتأخر ، ولا يفوته أن يكون كلامه
أقرب ما يكون إلى موضوع كتابه وأدخل في صميمه ، مثال ذلك ما يورد
من قول صوفي فارسي من أن سبب خلق هذا السكون هو إظهار الجمال
والعشق أول ما خلق ، وإنما يتحقق هذا الجمال بما ينتج عن العشق السكلي ،
ويدهش على أن تلك غريزة زردشتية . وكان الصوفي الفارسي يميل إلى تعريفها
بأبها النار المقدسة التي تحرق كل ما سوى الله حتى تأتي عليه

ويشير إقبال إلى عناصر هندية بوذية في بعض المذاهب الصوفية ويعزو
(ما وراء الطبيعة)

دخولها على بعض متصوفة الفرس إلى حجاج بوذيين قدموا من الهند وفي سفرتهم إلى المعبد البوذي عبر إيران ، انتقلت عندهم تعاليمهم البوذية إلى بعض الصوفية . وعلى رأسهم حسين منصور الحلاج الذي قال (أنا الحق) أكد اقبال هذه المقولة على أنها بوذية بإيرادها في لغة الهند .

ولقد شغل الحلاج أولى العلم في الأيام الخوالي والقوالي بغموض شخصيته ومدلول قولته ، وهذا مجال الكلام عنه بعامته لخروجه على المؤلف في مذهبه ، وبخاصة لما كان لإقبال من رأى فيه تفير .

إنه اختلف عن المتصوفة من أهل زمانه لم يخف عن سواد الناس مذهبه على أنه من سبيل للضنون به على غير أهله ، بل كان يحوس بين الناس في الأسواق ويجهر بما يظهره بمد أن لم يملك أن يضمره وهو في حال من الخذب والوجد . ويحدث من يصادفهم بما يفهمون ولا يفهمون كأن يقول إن دمه حل لهم ويرغب إليهم أن يقتلوه ، وللاقتل عند الصوفية مدرك خاص ، فهو عند الموت الاختياري وبه تحقق التوقى إلى مزابلة الدنيا والرحيل إلى الحبيب . وما هو ذا ابن الفارض يقول :

هو الخب فاسلم بالحشا ما الهوى سهل
فما اختاره مضمي به وله عقل
وعش خاليا فالحب راحتته عفا
وأوله سقم وآخره قتل

كما قيل إن سائلا سأله عن معنى العشق فأجابه بقوله إنه سبرى اليوم وغدا وبعد غد وكأنما شعر بما ينتظاره من مصير ، فقد قتل في يوم وأحرق في يوم وأذرى رماده في يوم ، وذلك لأن الفقهاء في عصره التفتت كلماتهم

على تكفيره بقوله أنا الحق فاتهموه بالحلول وأمروا أن يقفل بسكفرة .

ولشعراء الصوفية من فارس وترك ككلام كثير متسع في العلاج الذي رأوا فيه شهيد العشق الإلهي ويقخذون من قوله شعارا لهم هم به معتزون وفي جبهة أعلامهم مرددون .

وهنا يأتي الترتيب على القول في موقف إقبال منه ورأيه في مذهبه الذي أنطقه بقوله ، وهي التي تردت لها في الزمان الأصداء وتخالفت في إدراك رمزيتها الأراء . واجمال خير ما يظهر منه على مالحق بالحلاج هو أن مفهوم مقولته هو التطور الذي كاد أن يكون التغيير من يقض إلى يقض .

مر بها كيف أن إقبالا وهو بعد في ريق الشباب يؤمن أن العلاج صرح بقوله إنه الله إلا أنه ينتقض على هذا الحكم في كتاب له بعنوان (جاويد نامه) أخرجه عام ١٩٣٢ ونقلناه إلى العربية شعرا تحت عنوان (في السماء) وفي كتب له أخرى . أما سبب تغير رأي إقبال في العلاج . فلأنه أطلع على كتاب لماسينيون ظهر عام ١٩٢٢ أقام فيه البرهان على أن العلاج ذهب إلى أن العلو الإلهي مع وجوده يستقران معا في قلب المؤمن ، واسكن شريطة أخذ نفسه بالرياضات والمجاهدات حتى تصفو نفسه من كل شائبة ، وإنما كان خلق الإنسان ليسكون الظهور في العالم لحبة الله والإنسان صورة لله ولقد وقع اختيار الله عليه منذ الأزل وسيظل مختارا له إلى الأبد ، وما ذاك إلا لأنه اختصه بحقيقة ، مما يترتب عليه أن يكون هذا الإنسان هو هو . وما رأى العلاج في اتحاد الإنسان بالله هدمًا لشخصية المتصوف ، بل إن اتحاده بالله يسمو به إلى ما هو الأهم وفي القدسية الأعمق .

واستخدم العلاج كلمة عشق للتعبير عن الحب الإلهي ، ومن عجب

أن كلمة عشق على عهد كانت تشير الريب حتى في نفوس أهل التصوف ،
وما صادت كلمة محبة عند المؤمنين قبولا ، والعشق هو تلك القوة التي تقرب
الإنسان من الله ولطفه جل وعز والعاشق الإلهي الحق يؤمل أن يكون
قربانا ولذلك قال الحلاج :

اقتلونني يا تقصاني

إن في قتلي حيماني

أما أنا الحق فالرافع إلى قولها شعور بأن الروح الناطقة تناولت قائمها
بالتفكير بحيث أصبح الشاهد الحق على الله وأن روح الله التي لم تخاف
اتحدت بلطف من الله بروح الإنسان المخلوق .

ويرى أقبال أن الحلاج قال ما قال متحديا العالم الإسلامي في عصر
تميز بالاتجاه إلى طمس الحقيقة وإخفال الذات الإنسانية ، وفي يقين إقبال أن
قولة الحلاج مفهومة تعبيرا عن تجربة خاصة تفرس بها وبلغ أعلى الذروة
وتلك القولة مثال لقدوة الفرد على أن يشرف هذا الكون لا بما يدرك عن
الذات الإلهية وحسب ، بل على الكشف عن ذاته وصلتها بالذات الإلهية ،
إلا أن اقبالا يذهب مذهب الحلاج في التمييز بين الذات الإلهية والذات
الإنسانية وبذلك يختلفان عن الصوفية الذين لا يميزون بين الذاتين ولا
يرتضى اقبال أن يقتل الحلاج بكفره وهو بفاصره في مذهبه على ذلك المفهوم
وعنده أن قولة الحلاج رمز للذاتية ، وتلك الذاتية ردد ذكرها في
مؤلفاته وجعلها أهم مقوم من مقومات مذهبه ونزعتها الفكرية ودعوته
الإصلاحية ، وفي شعره بالذاتية ، يجري على لسان الحلاج قوله في كتابه
(في السماء) :

من تراني لي لبيب ما رأيته
مثل هناك العجلى فاطلبته
نظرتي أمست في ذاتي طويلا
فمن الدنيا حبيبي ما شهدته
عقلنا إن كان يفز أي بأس
عشقنا هذا وحيدا ما عرفته

وبذلك يتولى إقبال عن الحلاج شرحا لحقيقة مذهبه . ويومان ضمنا عن
مذهبه في إمكان وجود العقل إلى جانب القلب وبذلك يخالف التصوفة .
ويعمل إقبال إلى الرمزية في دعوته شعوب الإسلام إلى الإقدام على العمل
وتحقيق الأمل بالاعتماد على الذاتية .

إن في صدرى لصورا للنشور
هوذا شهب مضى نحو القبور
الحياة أشملت من نار ذاتي
ميتا بصرت أسرار الحياة
أين تبدو الذات أو أين اختفت
العيون قط هذا ما رأيت

فإقبال متأثر ولا ريب في تشكيل مذهبه في الذاتية بالحلاج بعد إذ غير
رأيه فيه عما كان عليه من قبل ، فهو محبذ للمذهب إقبال بل مستفيد مستعير
منه ، مستخدم ما رأى الحلاج بعد طبعه بطابع خاص في بسط دعوته
الإصلاحية

وفي آخر ما أخرج إقبال من كتب وهو مجموعة من الرباعيات
بمفوان (ارمغان حجاز) أى هدية الحجاز . وقد نقلناه إلى العربية شعرا في
كتابه هذا رباعية عنوانها (أنا الحق) وفيها يعيب من ساءت أحكامهم
لستم فهمهم . فيما عرفوا البرى . من المسىء :

(أنا الحق) ذى مقام التكبرياء

أكان لها الصليب من الجزاء

فهذا جائز في رأى فرد

ويبطل عند قوم بالإباء

ولعنا يريد إقبال ليجمع صيغة العلاج شعرا لمثالى من الشعوب إذا
استمسك برمزيتها استقام أمره وكان له الفوز والفلاح وسما بين العالمين
مقاما .

والحاصل المستخلص من كل مساف ذكروه على التفصيل ، أن اقبالا
غير رأيه في العلاج بعد أن ظل عليه سهين عددا . وتلك عمدة ما في ذلك
ريب ، لأنها الدليل الأدل على أن الرجل كان عاكفا على اشتغاله بالعالم
مهما بطرقه في جميع أهوايه وجمعه من كل أطرافه من الفطر في جديده للمدى
يؤيد القديم أو لا يؤيده ، ويأخذ بالرأى القائل إن المعرفة لا تنتهى أبدا بل
تقبل الزيادة أبدا ، ومن الحتم سلوك طريقها إلى الغاية أو ما يقرب من
الغاية ، كما أن ملحق برأيه من تطور أخذ بيده إلى حيث قبض الله له . أن
يستشرف آفاقا لعلها لم تسكن في الحسبان ، مما عاد يجزىل الرفع على العلم
وبدد ظلمات من الشك وأكسب دعوته الإصلاحية قيما ومثاليات .

بغنى عن البيان أن إقبالا إنما ذكر ما ذكر تأسيساً على ما ذهب إليه
المستشرق الفرنسي، ماسينيون في تحليل وتحليل قوله العلاج، إلا أننا لا نرى
من الضير بل نرى من الخير ألا نحوس فكرنا عن الاتجاه إلى أبعد من هذا
فمحرك لدينا أكثر من فسكرة فيما يدخل في هذا الصدد ويتعلق بقوله
العلاج ونحن بذلك إنما نستوفى تقليباً لقولته على جميع وجوهها .

فقى لسان الصوفية ما يعرف بالحور وقد ذكره شعراؤهم كن قال
ما ترجمته :

[إن طريق عشقه أكبر البلاء ، إنه محو في محو وفناء في فناء .]

وقال غيره :

[أنا محو الله والله لي ، وإنما تطلبه في روى تجده .]

ويؤخذ من هذا الشعر أن من المتصوفة من تمحى ذاتهم في الذات الإلهية
وبذلك يصبح الواحد منهم مصداقاً لما ذكر العلاج .

وإن مفهوم الحور ليتوضح أكثر من ذي قبل بقول القائل [مم هذا
العشق ومنى أثر ما تبقى ، وما دمت أصبحت للعشوق كله ، نمقذا الذي
كان عاشقاً] .

ويتحمل لقوله العلاج مفزى آخر . فعمد أهل التصوف ما يعرف بحال
الحبة والحال معنى يرد على الخاطر بلا انكسار ولا اجتلاب . ويقول
قائلهم في حد الحبة إنها كسائر الوجدانيات ظاهرة الآنية خفية الماهية ، وهي
عبارة عن محو المحب بصفتائه وإثبات المحبوب بذاته ، وإتمام صفاته في طلب
المحسوب يفهمها نفياً تاماً .

فإذا ألفينا أنهم يعرفون المحبة على هذا النحو ، أدركنا العلة في
قولة العلاج :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا
نحن روحان حللنا هذان
فإذا شاهدتني شاهدته
وإذا شاهدته شاهدتنا

وما الحبيب في الشعر الصوفي إلا الذات الإلهية ، ومن ثم نرى وجها
للتشابه أو للتطابق بين مفهوم هذين البيتين ومفهوم [أنا الحق] .

ونحن إنما نقبل دلالة قولة العلاج على مختلف وجوهها المحتملة ليمكون
من يدرك معناها على المتخبر وله أن يميز الراجع من المرجوح . وغير شك
أن ما ذكرنا مؤيد لما اختار اقبال من معنى من وجوه ، كما أنه يباعد العلاج
عن المعنى الذي أدركه الفقهاء مما أفضى بهم إلى ما كان من حكمهم ، غير
أننا نقف عند الحكم بأن قولة العلاج تؤيد الذاتية ، ونميل إلى القول بأن
إدراكها إدراكا مطلقا في شمول جامع قد لا يخلو من مبالغة في التحكم
ينصرف به الفهم بعض الانصراف عن أصل معناه . وللإزاء أن تتخالف
وما بد من تخالفها وعلى الأخص في إدراك دقائق المعاني .

ونحن لا نسكاد نقبل صفحات هذا الكتاب قلة أو كثرة حق
نجد المؤلف يترصد المناسبة للمقارنة بين فلاسفة المسلمين وغيرهم من
فلاسفة الأوربيين وتلك ظاهرة لا نذكر أننا صادفناها في مؤلفات
المستشرقين ، وإن شئنا التحفظ في الحكم علما إلا فيما ندر . وهي تضيئ
على هذا البحث طابعا له خصوصيته ودلالته

إلا أنه أورد كلاما لبعض علماء الغرب في خلق الإنسان يقوم أساسا على التوازن والرجم بالقياس ويخالف الدين ، لقد أوردته على علانه في معرض الموازنة واللمارنة ، ولو عرض له بتمعيب أو استدراك عليه لكان صوابا ، وخاصة وأنا ذأبناه بقبرى لرد على عالم ألماني أدلى برأى ، وهو يصرح بقوله إنه يحول الفسفة الإسلامية . وتلك جرأة منه يستجزمها لإحقاق الحق أو ما يرى فيه سوى الحق

ديبدو أقبال عظيم الإعجاب بالسهروردى ، فبين رجاحة عقله وصحة حكمه وهو يشير إلى ما استدركه على أرسطو فى التعريف ، بعد أن يومىء إلى كتاب له يفقد فيه عالم يمجبه من فلاسفة اليونان . إلا أنه يربأ بالسهروردى عن أن يكون ضد الفاسفة اليونانية . وسرعان ما يقول إن السهروردى يستوجب على طالب العلم أن يكون واسع الاطلاع على فلسفة أرسطو والمطلق وما وراء الطبيعة والتصوف ، أمؤكدا بذلك أن صاحبه أبعد ما يسكون من تمصب وتزمت . وإن كان أقبال لا يخفى تماطفه منه لأن مذهبه أصيل فى فارسيته ، ولأنه قتل ظلها فى رأبه فى غير ذنب . ثم ينظر فى مختلف المظاهر الخاصة بفلسفته وهى الفلسفة الإشرافية .

ويستمرى النظر فى معرض كلام أقبال عن الفلسفة الإشرافية ، قوله إن فلاسفة القرن القدامى لم يكونوا ثنويين مثل كمهنة زردشت فى أخذهم بمبدأ أن الواحد لا يمكن أن يسبب الفيض الخارجى من نفسه على أن يسكنون أكثر من واحد فى نسبه إلى مصدرين هما الدور والظلام على أن الصلة بينهما ليست صلة الضدية بل هى الصلة بين الوجود وعدم الوجود وإيجاب النور بحم نسبه إلى الظلام الذى يغيره ليسكون هو الدور .

وعمل هذه التفرقة يبرج أقبال على الجوسية والقول بالفور والظلام على

أن الدور خالق كل ما هو خير ، والظلام مصدر أو خالق كل ما هو سر .
ويخرج من ذلك إلى أن الفلسفة الإشرافية التي تتعلق بالدور قد تسكون
متأثرة بالفسكرة الفارسية المجوسية إلا أن الفرق بين الفسكرةين ليس به من
خفاء ، فاقبال يربط بين دراسته لمقيدة الفرس القديمة قبل الإسلام ودراسته
لفلسفة الفرس بعد الإسلام .

ومما يجتذب إليه الاقباة ، أن اقبالا ظاهر الميل إلى بسط القول في
المذهب الاشرافي وهو يتدبره ويعقب على مبادئه ملتزما في ذلك حدود
المنطق ، ويقضى به ذلك إلى القول في أزلية السكون مثلا . فيقول إن من
يقولون بعدم أزلية السكون يستندون إلى فرضية إمكان استقرار تام . ويعيب
منطقيتهم في قولهم إن كل حبشي أسود وكل الأحباش سود ، وكل حركة
تبدأ في وقت بعينه وكل حركة لا بد أن تبدأ على هذا النحو .

ويصرح بأن كيفية هذا التعليل تعجاني عن الصواب وليس في الامكان
ايضاح المقدمة الكبرى ولا يمكن جمع الأحباش كافة في الماضي والحاضر
والستقبل في زمن معين . وعالم على هذه الصفة لا يمكن أن يكون .

ويقول اقبال معادا غير معلول حين يعود إلى الاعلاء من قدر صاحبه
السهرودري والاشادة بفضله ، فيذكر أنه يتقدم عن الفيلسوف الألماني ليبنتز
في بعض ما يرى ، ويؤكد أنه أول مؤلف فارسي له مفهوم يعرف عناصر
المعرفة في كل مظاهر الفكر المجرد عند الفرس .

ويقوم كيانا خاصا لمذهبه ، وعنده على التقيض مما عهد المتصوفة أن
العالم شيء حقيقي كما أن النفس الإنسانية معجزة بخاص من فرديتها ، ويفوض
على أغوار نفسيته كما يقارن بينه وبين ابن سينا ويصرح بأنه في منهجها أكثر

نظاما وأميل إلى التجريبية ، ويمقد الصلة بينه وبين أرسطو فيذكر أنه يعد تلميذاه في مذهبه الأخلاقي إضافة إلى أنه يبدل في الأنداطونية الحديثة في منهج للتفكير هو منهج فارسي محض ، ويضفي روحانية على الثنوية الفارسية القديمة .

أما بعد إذ رأينا أن صريح الفص في كلام المؤلف عن السهروردي يتضمن الإشارة إلى أن السهروردي يقول بوجود ذاتية للنفس خاصة بها وحدها ، فلما ملحظ ما كان له أن يفوتنا الالتفات إليه ، ولتفسير ذلك نقول أن اقبالا في حدائة سنة وأول عهده بالبحث والدرس متجذب الالتفات إلى هذا من خصوصيات النفس ليستقيم في الفهم أن بعد منه ذلك أساسا أقام عليه من بعد أوضح وأهم عقصر من عفاصر فلسفته الخاصة التي كرسها لدهوته الإصلاحية الإسلامية ، وكره من المتصوفة أخذهم بفكرة وحدة الوجود والفناء في الذات الإلهية .

وأصر في جزم ويقين على ضرورة فصل الذات الإنسانية عن الذات الإلهية . وهو حتى إذا مال لف المتصوفة في مواضع من أشعاره وبمثل ما يعرف عنهم بحضور القلب في حضرة الرب ، سرعان ما يقبه الصوفي أو قلبه وهو في هذا الحضور ، إلى وجوب الحرص على ذاته وحدة الاستمساك بها من خشية أن تضع في بحر ذياك النور الإلهي .

وإذا امتد به الكلام إلى ذكر الجليلي لم يفته في أكثر من موضع أن يجد مجالاً متسعاً للمقارنة بينه وبين أكثر من فيلسوف من الألمان ، ولا عجب فهو من عكف على الدراسة في بلادهم وأحاط علماً بمناهج تفكيرهم وتلك ظاهرة يميزها في كتابه هذا لا نذكر أننا وقفنا على مثلها في كتب غيره .

وذلك ما طبع تفكيره بخاص من طابعه ، فانسجت دعوته الإصلاحية بما لم تنقسم به دعوة غيره من المصلحين الإسلاميين ، وبذلك قام الدليل على أن تنوع مقومات الثقافة فيه الخبير الواسع . وبالدكر جدير أن ثقافته الغربية آزرته ثقافته الشرقية والإسلامية على غير ما كان المتوقع من مثله ، وهنا نعود ثانية إلى ذكر دعوته إلى ضرورة الحرص على الذاتية . فله كتابه جمل من نفسه مضرب المثل في التمسك بذاتيته الإسلامية .

أما تعريف اقبال للإنسان الكامل فقوله عنه إنه يتلقى كل الأسماء الأساسية والإشباع ، وإن الصفات الإلهية كلها تنجلي فيه ، وهذا من كلامه يذكرنا بما أخذه عن رأي ماسينيون من بعد ذهابه إلى أن العلاج قال أنا الحق بسبب من أن صفات الله صفات تشبه صفاته ، وبذلك تكون قولته مفسرة على هذا المفهوم .

وليس يستبعد أن يكون ماسينيون نفسه وهو صاحب الرأي معانرا بهذا مما ذهب إليه الجليل في تعريفه للإنسان الكامل .

ويقف الكلام عن فلاسفة الفرس في العصر الإسلامي القديم بإقبال عند نهاية ، امتغذ له من ذكركم في عصر أحدث بداية فيتحدث عن أول فيلسوف فارسي في إيران بعد عهد التتار هو ملاصدرا وملاهادي ، وبلغت إلى أن الروح الفارسية تخلصت شيئا بعد شيء من فلسفة أهراطون . ولكن سرعان ما يبرز على فلاسفة المسلمين في الأندلس فيقول إهم عرفوا فلسفة أرسطو حق المعرفة ويمزج ذلك إلى عبقرية أمة الفرس وأمة العرب . فاقبال لا ينسى العرب في تطاول الحديث به عن الفرس ثم يعمل ويربط النتيجة بالمقدمة فيرى أن العبقرية العربية كانت هلمية أصلا .

وبسبب من ذلك لم تقع منهم فلسفة أفلاطون موقع إعجاب . وترتب على ذلك انصرف العرب عن أفلوطين واتجهوا إلى أرسطو ، كما انتقاد الفرس إلى أفلاطون ، ويتجلى هذا في فلسفة ملا هادى الذى لا يعترف بالفهم ويدنو من الفكرة الأفلاطونية الخاصة بالحقيقة .

ويجربى اقبال في معرض كلامه للرد على آراء بعض علماء الغرب الذين قالوا ما لم يرض عنه ، فنقض رأيهم واجتهد بوابه .

ويبدو أن اقبالا حتى في بحثه هذا الذى يقصره على فلاسفة الفرس ولا يتحدث فيه إلا عن كان له في الفرس نسب ، لا يفتل حقيقة لها الأهمية ونهى أنهم من أهل لا إله إلا الله . شأهم في ذلك شأن الغرب سواء بسواء فلم تفتت الإشارة اللاحقة إلى العرب ، كما أنه قرر أن كل الفلسفات الفارسية لم تفتت عن الدين الإسلامى بل يعجاوز ذلك ليقول إنها إنتمت دبقا . وبذلك يتوضح لنا أن بحثه يستوعب الفلسفة الإسلامية وإن كانت جمهرة أصلا من الفرس لا من العرب ، وما في ذلك من بأس مادما مسلمين بل وأكثرهم أوف وصنف بلغة الضاد ، وما فرق الإسلام بين الأجناس .

ويبلغ باقبال الكلام ذكر المذهب البابى والبهائى ويرى في هذين أهداء لما قال به هادى السبزوارى وهو بفصل القول في هذين المذهبين وينذكو عقائد على علاقتها في معرض السرد التاريخى . أما نحن فوأينا من العير أن نستغنى عن ذكر بعض هذه العقائد فأغفلنا ترجمة ما أورد الملة لفت وعلى الأخص ما جاء من تفسير لبعض آيات الله ذكر الحكيم .

ويجربى اقبال على ما لوف عادته في عقد الموازنات . لقد عهدناه موازنا بين آراء المسلمين وفلاسفة الألمان وبين كثير من العقائد الفارسية والهنديه

وهاهو ذا يتحين الفرصة للمقارنة حتى في حديثه عن بهاء الله فيقارن بين رأى له في مذهبه وآخر في مذهب بوذا فيقول إن الخلاص عند بوذا يعمل على تطويع ذرات العقل بإخاد الرغبة ، أما بهاء الله فيكون باكتشاف أصل المشق الذي يخفى في أعماق السريرة .

وكل من بوذا وبهاء الله على القول ببقاء الطبايع والأفكار بعد ممات أصحابها ، ولتخضع من بعد لقوى لها مشابه من طابع في العالم الروحي إلى أن يجد ركيزة لها من جسد لتداوم على ما هو عند بهاء الله اكتشاف وعهد بوذا لإخاد وتدمير .

ولهذا من قول أقبال قاطع دلالاته على سعة أفقه التفاني وأنه راسخ القدم لا في المذاهب الإسلامية الفاسقية والألمانية وكفى ، بل إنه إلى هذا كله محيط واسع الإحاطة بمذاهب حكام الهدى بما ينفق على بحته طابعا خاصا ندر أن تقع على مثله لدى المفكرين والباحثين الإسلاميين .

وكأما لا يملك أقبال قدرة على أن ينفك عن ميله إلى المقارنة فينبهري بكلامه عن بهاء الله بمقد المقارنة بيده وبين الفيلسوف الألماني شوبنهاور ، أما خاتمة الكتاب ففيها عرض على وجه الإجمال لنا تضمن البحث على وجه التفصيل وأقبال يضعه تحت نظرة تأمل مستجمعة مستوعبة على فهو هبة العون على كشف ما غاب في زحمة الكلام فسكاد يستمق ورأب صدع ما كان بين فكرة وأخرى فتعثر إدراك جلية الأمر ، وأقبال إلى هذا يدلني في هذه الخاتمة بأحكام لم يدل بها في صلب البحث وبذلك زاد فيه ما يعود بالنفع ويبدو كالجديد المفيد .

مقال ذلك قوله في إيماز إن القنوية الفارسية قبل الإسلام تبدو من

السطحية والسذاجة في الغاية كما يشير إلى أن المجوسية قبل الإسلام كان لها صدى في مذهب بعض فلاسفة الفرس المسلمين من قدماء ومحدثين.

ولست برافع قلمي عن هذه السطور الأواخر قبل أن أقول إلى لم أكن منقاد الفية على جعل هذه المقدمة عرضا ومراجعة للكتاب ، بل أردت بها أن تكون تحيضا وتمثالا لما جاء بين دفتيه ، ودراسة لصاحبه ضمنا .

وكان الرأي أن أذقله عن أصاه في الإنجليزية ، ولسكن كم من مؤمل شيء ليس يدركه ، فقد انقطعت وسيلتي إليه في أصله على طول انتظار ونفاد صبر . وجرى القضاء بأن أستمدي من أهداني ترجمة له في الفرنسية^(١) ، فطبت بها نفسا وما رأيت في العقل عنها بأسا . فهذا الكتاب كتاب علمي وفرق بين نقل نص علمي لا يحتمل تصرفا ، وآخر أدبي فيه التصرف وفق الذوق .

وبعد ، فأنا لا أملك أن أصرف عن خاطري تساؤلا يلازمي وفي الأحايين بسهدى ، ألا وهو ما إذا كانت لي صحفية مع اقبال في عاجل أو أجل في كتاب له أو عنه ، بعد أن دامت تلك الصحفية خمسة عشرة عاما

[١] اتقدم بالشكر خالصا موفورا إلى الأستاذ شريف زيتوني الذي أرسل إلى هذا الكتاب من الجزائر جزاء الله عن العلم خير الجزاء .

1. Eva Meyerovitch : La métaphysique en pers. Paris, 1980.

بل يزيد ، وتيازكت وتعايت باعلام النور ، فما بقي على مجيء الأجل
إلا القليل الأقل ؟

القاهرة في الصيف من عام ١٩٨٦

دكتور حسين مجيب المصري

مقدمة

إن فرط الولوج بتصوير الفيينيات تصورا مجردا دقيقا ليشكل أوضح خصيصة يمتاز بها الشعب الإيراني ، وبناء عليه فإن الدارس للأدب الفارسي يقع على أسلوب يمينه في التفكير فيه مسحة من أسلوب كابولا وكانت ، على الرغم من الأثر العميق الذي خلفه لهما ما لديهما من دقة متناهية في الفكر . ويبدو لي أن الروح الفارسية إنما تهتم على الأخص بالتفصيلي ، مما يترتب عليه تجردها من القدرة على التخصيص والترتيب ، وهي التي تشكل لها مذهبها متميزا ، حينما تقصدى لتبها المبادئ الأساسية من حيث صلقتها بما تفضى إليه الملاحظة العامة .

إن الفكر البرهمنى يرى ، ما للأشياء من وحدة باطنية ، والشأن كذلك لدى الفكر عند الفرس . ولسكن على حين يبذل البرهمنى وسعه في اكتشافها من حيث صلقتها بكل مظاهر التجربة الإنسانية ، وبشرح شق السكيفيات المستترة في الأشياء الملموسة ، يلوح أن الفارسي يطيب نفسا بعموميتها وعالميتها الشاملة ، ولا يحاول أن يبين وفرة ما تتضمنه في صميمها وإن الخيال الفارسي المرفرف يحط على زهرة وزهرة وكأنه في نشوة سكره ، ويبدو عاجزا عن تمثل الحديقة في كل ما لها من مقومات تشملها .

وبسبب من هذا يعرف عن أعرق أفكاره وأحاسيسه في نمط من الشعر يعرف بالفرز على الأخص وهذا الشعر هو ما يجلي روح الفنان عنده .

أما المهدي فهو يطلب مصدرا للمعرفة أسمى ، ويتعصر عن ذكر ما يتعصر (ما وراء الطبيعة)

به من تجارب ، يتولى تقطوعها إربا إربا ويقسرها على إظهار عموميتها التي تفضح بها . وواقع الحال أن الفارسي لا يعرف ما وراء الطبيعة إلا معرفة جزئية على أنها أسلوب تفكير ، وعلى الجانب الآخر بهزم أخوه البرهمي في يقين بضرورة أن يعرض نظريته على نحو توكيدي تعليلي .

ونتيجة لذلك يتوضح التباين بين هاتين العقليتين في التفكير .

وفي إحدى الجالتين لدينا أساليب تفكير لا تكتمل إلا اكتمالا جزئيا ، أما في الحالة الأخرى نجد الجملة الثلاثية لفيداننا متوغلة في عمق .

ويتحتم على دارس التصوف الإسلامي الذي يرغب في العثور على عرض شامل لمبدأ الوحدة أن يستقوى المجلدات النخمة لابن عربي وهي تتضمن تامل عميقة يتشكل معها ما يتناقض تناقضا عجيبا مع ما لمواطنيه من عقيدة إسلامية قويمة .

ومن ثم نجد تمام التشابه على نحو بين بين شقي فروع السلالة الآرية . والمتحصل من كل هذا التطور والبنظر المثالي في الهند هو بوذا وفي إيران بهاء الله ، وفي الغرب شوبنهاور ومذهبه هو تعبيره على طريقة هيجل من المزاوجة بين العالمية الشرقية الحرة والحتمية الغربية .

بيد أن تاريخ الفكر الفارسي يعرض علونا مظهراً على حدة يختص به .

وفي إيران ربما بسبب من التأثير السامي المسوخر عليها يتبين لنا أن النظر الفلسفي يدمج اندماجا تاما في الدين ، وكان أعلام المفكرين الأصلاء مؤسسين في الأعم الأغلب لحركات دينية جديدة .

وبعد الفتح العربي لإيران نلاحظ أن الفلسفة النخالصة قد فصلها عن

الدين من المصلين من أخذوا بفلسفة أرسطو والأفلاطونية الحديثة ، غير أن هذا البت لم يكن سوى بت مؤقت عارض .

فعلی الرغم من أن الفلاسفة اليونانية لم تسكن سوى نبتة غريبة في تربة إيران ، إلا أنها أصبحت من بعد جزءاً لا يتجزأ من الفكر الإيراني . كما أن المفكرين من بعد ، قدوا وتسكّموا بأمة أرسطو وأفلاطون الفلسفية ، وهم متأثرون بأحكام دينية منسقة .

ولا يسمعا على حال أن تغفل عن تلك الحقيقة إذا ما شئنا أن نفهم في عمق الفكر الفارسي بعد الإسلام .

ونحن في بحثنا هذا إنما نسعى إلى أن نرسي أساساً يقوم عليه تاريخ تال لما وراء الطبيعة في إيران . وفي مثل هذا البحث وهو بحث فإرضي محض لا ينبغي أن نتوقع أفكاراً لها أصالتها ، ولذلك أجزئ لنفسي أن أوضع القطيعين التاليين :

١ — لقد بذت الوسع في رسم صورة للتسلسل المنطقي للفكر الفارسي وحاولت أن أفسره في لغة الفلسفة الحديثة . ومبالغ علمي أن هذا صديق لم أسبق إليه .

٢ — درست التصوف دراسة أدخل في العلم وبذت الجهد في الإشارة إلى الملاحظات الفكرية التي كانت في أساس هذا التصوف . وخلافاً للرأي المتقبل في عموم ، حاولت أن أبين أن التصوف هو الحاصل المتوقع اللازم الذي تمحضت عنه قوى فكرية وأخلاقية شتى كان ينبغي لها أن توقظ النفس من سباتها حتى تشهد للحياة مثلاً أعلى .

وسبب من عدم علمى بلغة الزند كانت معرفتى بزردشت معرفة منقوصة أما فيما يختص بالقسم الثانى من مؤلفى هذا فقد نيسر لى أن أطلع على مخطوطات فارسية وعربية أصيلة إضافة إلى مؤلفات كثيرة تتعلق ببهوئى وها هوذا ثبت بالمخطوطات الفارسية والعربية التى استمددت منها السكفرة السكائرة من اللوموات التى أوردتها .

تارىخ الحكاء للبهئى (المكتبة الملكية فى برلين) ، شرح أنوربا مع النص الأسمى لمحمد شريف الهروى - حكمة المين للسكانى (مكتبة المكتب الهئدى) شرح حكمة المين لابن المبارك البغارى ، شرح حكمة المين للهسيى - عوارف المعارف لشهاب الدين السهروردى ، مشكاة الأنوار للفزائى ، كشف المحجوب للهجوئى ، رسالة النفس للأفضل السكائى مترجمة عن أرسطو ، رسالة مير سعيد شريف ، خاتمة لسعيد محمد جيزودراز ، منازل السائرين لمبد الله اسماعيل الهروى ، جاويد نامه لأفضل السكائى بمكتبة المتحف البريطانى ، تارىخ الحكاء للشهرزورى ، مؤلفات ابن سينا رسالة فى الوجود لمير جورجانى بمكتبة جامعة كبردج ، جاويدان كبر ، جام جيهان نما ، مجمع فارسى رسالات للنسفى رقم ١ ، ٢ بمكتبة كلية ترائق .

الثقوية الفارسية

زردشت

الثنوية الفارسية

زردوشت

ينبغي على الدوام أن يبدأ زردشت حكيم إبان الأقدم المقام الأول في تاريخ الآريين الفكري ، بعد إذ بلغ منهم الجهد من دوام تَجْوَالِهِمْ فِي سهول آسيا الوسطى فاستقر بهم المقام لزراع الأرض في العهد الذي كانت ترانيم الفيدا مرتلة . وهذا الأسلوب الجديد في الحياة واستقرارهم كأصحاب ممتلكات ، مما أثار عليهم حقد القبائل الآرية الأخرى ، تلك القبائل التي لم تكن تخلصت بعد مما لها من عادات وتقاليد البداوة البدائية ، وكانت تعين الفرصة لسلب ونهب ذوى قراباتها الذين نالوا من الحضارة حظا .

وترتب على ذلك صراع بين أسلوبين من أساليب الحياة ، بادية ذى بدء لغنصرهم لما اشتركوا فيه من ألوهيته المتعلقة ديو وأهورا .

وفي الحق أن هذا بداية لمسى طويل للتفرد ، وهو ذلك التفرد الذى بت الصلة شيئا فشيئا بين الفرع الآرى وبين القبائل الآرية الأخرى وفى النهاية تجلى هذا فى دين زردشت نبي الفرس العظيم الذى عاش ونشر تعاليمه فى عهد سولون وطالميس .

وفي ذلك الضوء الضئيل الذى تلقىه بحوث المستشرقين المحدثين يستبين لنا أن قدماء الآريين ينقسمون طائفتين : أما أهل الطائفة الأولى فهم أنصار قوى الخير وأتباع الطائفة الأخرى أنصار قوى الشر .

وفي تلك الحقبة تصدى هذا الحكيم العظيم للحد من جدهم وبنائهم من حماسته الروحية قضى قضاء مبرما على مذهب الشياطين وعلى غير المقبول من طقوس كهنة المجوس^(١).

وليس من هذا هنا أن نعرف بدشأة وتطور مذهب زردشت . وإنما نريد لفتي نظرة على ماله من مظهر متعلق بما وراء الطبيعة . وسنلتزم بالثلاث الفلسي انخاص بالرب والإنسان والطبيعة .

يذهب جايمر في كتابه حضارة الآريين الشرقيين القدماء إلى أن زردشت ورث عن أسلافه الآريين مبادئ أساسيين أولهما وجود قانون في الطبيعة والثاني وجود صراع .

ولأن ملاحظة هذا القانون وهذا الصراع هي التي تشكل الأساس الفلسي لمذهبه .

أما المشكلة التي واجهته فهي إيجاد الصلح والوثام بين وجود الشر والخير الإلهي الخالد . وقد عبد أسلافه عددا كبيرا من الأرواح وكان يجمعها بتمامها في وحدة يسميها أهورا مزدا . كما جمع كل قوى الشر في وحدة مشابهة يسميها دروغ أهريمان . وبفضل هذا التوحيد تأتي له إقرار مبادئ أساسيين كان يمدحها على حد قول هوج قوتين غير منفصلتين ، بل كان عنده أنهما مظهران لنفس الوجود الأصلي . ويجزم هوج بأن نبي إيران القديم كان على الوجدانية من وجهة النظر اللاهوتية إلا أنه كان ثنويا^(٢) من وجهة النظر الفلسفية . ولسكنه كان يوقن بوجود أرواح لها ازدواجية كالتوأمية تخلق الحقيقة وغير الحقيقة ، وفي الوقت عينه كان يرى أن هاتين الروحين تتحدان في الخالق الأعلى^(٣) ، وهذا ما فيه إيماء إلى أن مبدأ الشر يشكل

جزءاً في جوهر الألوهية ، وعليه فالصراع بين الخير والشر لا يبدو أن يكون صواعماً بين الإله ونفسه ، وجهده المبدول المصالحة بين الوجدانية اللاهوتية والثورية الفلسفية يحتمل ضعفاً ترتب عليه إنشقاق بين أتباعه وأشياعه .

أما الزنادقة^(٥) - الذين يسميهم هوج الملاحدة نفى تقديري أنهم كانوا أكثر مطلقية من خصومهم ، وهم يؤكدون التفرد المعبود بين الأرواح الأصلية : على حين يرى الجوس أمجادها .

ولقد حاول الآخذون بالوحدة أن يقفوا موقف المعارضة من الزنادقة بشق الوسائل ، ولكن اعتمادهم على عبارات وتعبيرات مختلفة للأعراب عن الوحدة للتوأمين البدائيين يشير إلى عدم الرضا عن تفسيرهم الفلسفي الخاص بهم ، فضلاً عن عطف معارضة خصومهم ويورد الشهرستاني^(٦) في إيجاز ما للمجوس من مختلف الشروح . وعند الزروانية أن الدور والظلمة كغيط للزمان اللامتناهي . ويؤكد الجيومارثية أن المبدأ الأصلي كان القور الذي كان يمتشي قوة معادية ، وهذه الفسكرة المفعمة بالخشمية كانت سبباً في نشأة الظلمات . وفي يقين فرقة أخرى للزروانية أن المبدأ الأساس خامرته الشكوك في شيء ، وهذا من تشكسكه هو ما جاء بأهريمان .

ويبدو كلام ابن حزم^(٧) على أن فرقة أخرى تبين أن أصل الظلمات عبارة عن إظلام جزء من المبدأ الأصلي للدور .

وسواء أكان في الوسع أم لم يسكن المصالحة بين الثورية الفلسفية لزردشت وبين وحدانيته فما لأرينب ولا مرآ فيه بالمسبة لما وراء الطبيعة أنه ألمح إلى فسكرة عميقة تمس الطبيعة النهائية .

ويلوح أن هذه الفسكرة كان لها أثرها في الفلاسفة اليونانية القديمة^(٨) ،

والتصور المسيحي الغفوصى البدائى ، كما تأثرت بعض مظاهر الفلسفة الحديثة الغربية^(٩) بالواسطة . إنه حقيق بأعظم توقير وتقدير لأنه واجد مشكلة الكثرة الموضوعية فى روح فلسفية ليس إلا ، بل لأنه بعد أن بلغ ثقوية لما وراء الطبيعة بذل الجهد فى تطوير ثنوية للمبدئية إلى وحدانية أسمى .

ويبدو أنه فهم مافهمه الحذاء الصوفى الألمانى بعده بطويل زمان من أن التفوق فى الطبيعة لا يمكن تفسيره دون أن يقامس الإنسان مبدأ للسلبية أو التباين التلقائى حتى فى طبيعة الإله نفسه .

أما من جاءوا بعده مباشرة فما فهموا تمام الفهم ما كان لعلمهم من عمق فكرته ، ولما كنا سوف نرى من بعد على أى نحو كان التعبير عن أفكار زردشت متجليا فى مظهر روحى فى بعض أفكار الفرس فى المقبل من الأيام .

أما من حيث تصورهم لتكوين العالم فإن ثنويته تفضى به إلى تقسيم الكون كله إلى قسمين هما الكائن والحقيقة ، أى كل المنجزات الطبيعية الحسنة التى تصدر عن القوة الخالقة للروح الطيبة ، وغير الحقيقة^(١٠) وهى جميع المنجزات السيئة التى تأتى من الروح المعادية . وإن المالك الأسمى لهاتين الروحين فى القوى المضادة للطبيعة ، وهى دائمة الصراع بين قوى الخير وقوى الشر . ولكن يجدر بنا أن نذكر على ذكر من أن شيئا لا يتدخل بين الأرواح الأصلية ومنجزاتها الخاصة بها .

إن الأشياء حسنة أو سيئة بسبب من صدورهما عما يصدرها حسنا كان أو سيئا ، ولما كانت طبيعتها الخاصة لا تباين بينها .

أما فكرة الخلق عند زردشت فمختلف اختلافا جوهريا عن فكرة

أفلاطون وشوبنهاور ، فعمدها أن أجواء الحقيقة التجريبية تمكن أفكارا
ديوية أو لا دنيوية وهي متعلقة بالحقيقة وبالمظهر . ويقول زردشت بوجود
طبقتين للوجود ليس إلا ، وتاريخ العالم ليس سوى صراع متزايد بين
القوى المتقابلة في هاتين الطبقتين . والمستوجب من جانبنا أن نشارك في ذلك
الصراع أسوة بكل ما نشارك فيه ونقف إلى جانب النور الذي سوف يكون
له النصر في عاقبة الأمر على روح الظلمات .

وما وراء الطبيعة عند نبي الفرس كما هو الشأن عند أفلاطون متعلق
بالأخلاق ، وإن تأثيره الأخلاقي ليبدو فيما تتميز به بيئته من طابع أخلاقي
خاص .

وفكرة زردشت الخاصة بصير النفس غاية في بساطتها ، فعمده أن
النفس هي خلق وليست جزءا من الإله ، كما أكد ذلك من بعد عباد
مترا^(١١) وكانت لها بداية في سالف الزمان إلا أنها تقدر على أن
تبلغ الحياة الاخلادة بصراعها ضد الشر وذلك على المسرح الأرضي
لنشاطها .

إن لها حرية الاختيار بين السبيلين وهما الخير والشر ، وعلاوة على
حرية الاختيار زودها النور بالضمير^(١٢) ، القوة الجوهرية ، النفس ، الفكر ،
الروح ، العقل ، وفراشي^(١٣) وهو روح من الأرواح موكلة بحماية الإنسان
في سفرته إلى الإله .

أما المزايا الثلاث الأخيرة^(١٤) فتجتمع بعد الموت وتشكل كلا
لا يتجزأ .

فالنفس الخيرة وهي تزايل مقرها الجسماني تسمو إلى مناطق عالية
يعنى لها أن تطوي مراحل الحياة القالوة :

— منطقة الأنسكار الطيبة .

— منطقة السلام الطيب .

— منطقة العمل الطيب .

— منطقة المجد السرمدي^(١٥) ، حيث تتحد النفس الإنسانية مع مبدأ
الدور دون أن تتقد شخصيتها .

ماني ومزديك

مانى (١٦) ومزدك (١٧)

رأبنا الحل الذى أوجده زردشت لمسألة التنوع ، وذلك الجدل اللاهوتى أو بالأحرى الفلسفى الذى أفضى إلى الانشقاق فى الكنيسة الزردشتية .

ومانى وهو نصف فارسى ومؤسس المجتمع بدون إله ، كما يعسده المسيحيون يتفق مع هؤلاء الزردشتيين الذين اتبعوا هذا النهى فى مذهبه .

ويواجهون المسألة بروح مادية محمئة ، وأهوه ذو نسب فى الفرس ، هاجر من همدان إلى بابل حيث ولد مانى فى عام ٢١٥ أو ٢١٦ للميلاد ، فى عصر بدأ المبشرون البوذيون يبشرون بالترفانا فى بلاد زردشت .

والطابع الذى يتميز به مذهب مانى الدينى ، ونشره فى جراحة لمذهب الخلاص للسوحي ، مطلقته فى تأكيد أن هذا العالم شر أصلا ، بحيث يستوجب حياة زهد فيه وإعراض عنه ، كل هذا أكتسبه عظيما من قدرة ، فما كان له التأثير فى الفكرة المسيحية الشرقية (١٨) والغربية ، وكفى ، بل ترك آثارا غامضة فى تطور فكر ماوراء الطبيعة فى إيران .

ولقدع للاعتراف تدبر المصادر التى استمد منها مانى مذهبه ، ولناخذ فى وصف وتحديد القيمة الفلسفية لمذهبه فيما يتماق به الأصل الظاهرى للسكون .

والغنوصية الوثنية على حد قول إردمان تذهب إلى أن تنوع الأشياء مصدره من اختلاط أصلين خالدين هما الدور والظلام المنفصلان أحدهما عن الآخر

وكل منهما مستقل بذاته . إن مبدأ النور يتضمن فكرًا عسراهى : الوداعة
والمعرفة والفهم والغموض والذكاء والحب والتحقق والإيمان والمودة
والحكمة .

أما مبدأ الظلام فيتضمن فكرًا خمسا هى : الرطوبة والحرارة والقار
والسم والعتمة وفيما يتعلق بهذين المبدأين أحدهما بالآخر يعرف مانى خلود
الفضاء والوقت ، وكل يتضمن المعرفة والفهم والغموض والذكاء والهوب
والهواء والماء والضوء والنار .

وفى الظلمة وهى الأصل المؤنث فى الطبيعة اخفت عناصر الشر التى
تركزت على مر الزمان وأوجدت الشيطان بهيمته المسببة وهى مبدأ النشاط .
وإن هذا الوليد الأول الذى جاء من رحم الظلام الوحشى ، أغار على
مملكة الملك والنور ، وقد شاء أن يدرأ عاديته فخلق الإنسان الأول .

وقامت حرب شعواء بين هذين المخلوقين وتكشفت تلك الحرب عن
هزيمة ماحقة للإنسان الأول . والإنسان بفطنته وفق فى مزج عناصر الظلام
الخمسة بعناصر النور الخيمة . وعلى ذلك أصدر ملك مملكة النور إلى بعض
ملائكته بتشديد السكون من تلك المقاهير الممزوجة برغبة منه فى إطلاق
ذرات النور من سجنها . أما السبب فى أن الظلام كان أول من هاجم
النور ، فهو أن النور وهو طيب المنصر ما كان ليستطيع تقبل الامتزاج
ومنه تضرره . أما تسكون العالم عند مانى إزاء العقيدة المسيحية ، الخاصة
بإخلاص فشيبهه بفكرة هيجل فيما يتعلق بالثالوث . وعنده أن الخلاص
عملية جسماية ، وكل ما يتولد فيها هو إطالة أمد سجن النور ، وهذا مغاير
لغاية ومادة السكون .

وذرات النور السبعيفة تطلق دوماً من الظلام الملقى في هاوية لا قاع لها تحيط بالسكون ومع ذلك فإن الدور الطليق يبلغ الشمس والقمر ، ومن هناك تحملها الملائكة وتبلغها مقطعة الدور ، وفيها مقام ملك الجنة وهو ملك العظمة وهذه لحظة موجزة عن تسكوين العالم العجيب عند ماني^(١٩) . إنه يطرح ما افترضه زردشت من قوى خلاقة ليشرح مشكلة الوجود الموضوعي إنه يعخذ لنفسه تصورا ماديا للغاية في تلك المسألة ، فهو ينسب السكون الظاهري إلى امزاج الأصلين الغالدين ، المستقلين ، فالظلام ليس جزءاً من المادة الكونية وحسب ، وإنما هو كذلك المصدر الذي يقر فيه النشاط ، وهو في غفوة إلى أن يطلق في السكائن عندما تحين اللحظة المواتية وإن فكرته الأساسية فيما يختص بتسكوين العالم لشبهه شبيهاً عجيباً ففكرة الفكر الهندي العظيم كابيلا ، وهو الذي يفترض أن نشأة السكون معزوة إلى سقا (الخير) وتاما (الظلام) وراجا (حركة الرغبة والهوى) وهذه تتعد لتنشئ الطبيعة ، حينما يختل توازن المادة الأولية ، ومن التحول^(٢٠) المختلفة لمسألة التفرع التي أوردها أصحاب الفيدا وهم يتلمسون القدرة الخفية لماي والتي يدركها لا يفتقر وقد شرحها بعد ذلك بطويل وقت في مذهبه الخاص بأن الوجود هو ذاته أو هو ما هو عليه ، وإن العجل الذي جاء به ماني حل ساذج ولكنه حري بأن يجد له مكاناً في تاريخ تطور الأفكار الفلسفية . وقد تسكون قيمته الفلسفية تافهة ، وليكن ما من ريب في أن ماني كان أول من قال بأن السكون كانت نشأته من نشاط الشيطان ، وعلى ذلك فهو سوء أصلاً ، وهذا ما يبدو لي أنه يشكل التبرير المنطقي الوحيد للمذهب يدعو إلى الزهد على أنه مبدأ موجه للحياة . وفي عصرنا الحاضر انقاد شوبنهاور إلى الأخذ بالمتحصل من هذا الرأي ، وهو يعالف ما يذهب (ما وراء الطبيعة)

إليه ماني ، فيظن أن مبدأ الموضوعية أو الإفرادى للرجبة في العيش قائم في الطبيعة نفسها من الإرادة المبدئية وليس مستقلا عنها .

ولنعرض الآن بالدراسة لمزداك إشتراكي إيران العظيم .

ظهر في الشيوعية القديم على عهد أنوشهروان الملك العادل (٥٣١ — ٥٧٨) وقد قام بحركة ثنوية أخرى ممارسة لمذهب الزرواني السائد^(٣١) . وشأن مزدك كشأن ماني في القول بأن تنوع الأشياء إنما يصدر من امتزاج أصول مستقلة ، خالدة ، يسميها شيد أي الفور . وتار أي الظلمة غير أنه يختلف عن سلفه في تأكيد أن امتزاج الأشياء وانفصالها نهائيا ، ليس سوى أمر عرضي ولا ينتج البتة عن اختيار .

وإلاه مزدك ذو شعور ويملك أربع قوى أساسية في وجوده السرمدي القدرة على التمييز والتذكر والفهم والابتهاج — ولهذه القوى الأربع أربعة تجليات شخصية توجه مسار المكون ومرد التنوع في الأشياء والناس إلى التشكل المتنوع للأصول المبدئية . غير أن السمة الأكثر تمييزا لتعليم مزدك نشيوعيته التي تعكس وميضاً لروح الفلسفة المتعلقة بنشأة للعالم عند ماني — وعند مزدك أن الناس جميعا بمنزلة سواء ، أما فكرة مالك الفرد فما كانت إلا من نزغات الشيطان ، وهو عدو ، يرغب في جعل دنيا الرب مسوحوالشفاء ليس له من نهاية . إن هذا المظهر المميز لتعاليم مزدك كان أعنف ما صدم ضمير زردشت وأفضى في العاقبة إلى هدم مذهبه العظيم ، وكان الظن به أن يهطق النار المقدسة بمجزئة منه وأن يجعلها شاهداً على أن نبوته إنما كانت حقا .

نظرة الى الوراء

نظرة إلى الوراثة

ظهرنا على بعض مظاهر الفكر الفارسي قبل الإسلام ، ولما كان بسبب من عدم علمنا بتهارات الفكر الساساني وكذا الأوضاع السياسية والاجتماعية والفكرية التي قوت تطوره ، هجرتنا عن عرض صورة مكتملة للسلسل الأذكار . إن الأمم شأنها شأن الأفراد في تاريخها الفكري تبدأ بالموضعي . ومع أن نزعة زردشت الخلقية العارمة خامت لنا روحيا على نظريته الخاصة بأصل الأشياء ، فإن الحاصل الحقيقي لهذه الفترة من التفكير المجرد في إيران لا يعدو أن يكون عقوبة مادية . وإن مبدأ الوحدة ، وإن كان باعنا فلسفيا لسلك ما هو كائن ليس سوى النظرة العجلى لهذا المظهر من مظاهر التطور الفكري في إيران .

وإن ذلك الجدال الذي قام بين تلاميذ زردشت ليبدل على أن التصور للواحدى للعالم قد بدأ ، ومن أسف أننا نعدم دليلا يتيح لنا الإيقان بما يتعلق باتجاه الفكر الفارسي قبل الإسلام إلى وحدة الوجود .

ومن المعلوم أنه في القرن السادس الميلادي وجد ديوجين وسامبرسوز وغيرهما من المفكرين الآخذين بالأفلاطونية الحديثة أنفسهم في ضرورة أن يجدوا لهم موثلا في بلاط الملك العادل أنوشيروان لما حاق بهم من اضطهاد جوسطنيان ولقد أمر هذا العاهل الفارسي العظيم بنقل السكعب له عن

السامكونية واليونانية ، وليكنفنا لا نملك من واقع التاريخ دليلا على مبالغ
تأثر الفكر الفارسي بهذا كله .

ولو در كلامنا الآن على ظهور الإسلام في إيران ، فالإسلام قد هدم
ما كان قائما من كيان قديم للأشهاد ، وجاء الروح المتاملة بفكرة اليونانية
جديدة بحجة ، كأن الفئوية اليونانية الخاصة بالرب والمادة تتميز عن الفئوية
الفارسية الخاصة بالرب والشيطان .

ظهور الاسلام ودخول الفكر اليوناني

٢ - الأرسطيون والأفلاطونيون

المحدثون في إيران

بدأ عصر جديد لتاريخ الفسك الفارسي بفتح العرب لفارس . ولكن
حرصان العرب المفاوير الذين وضعوا بسهولة حدا للاستقلال السهامى عند
هذا الشعب المربق فى القدم ، هجزوا المعجز كله عن أن يمساو الحرية الفكرية
لهؤلاء الزردوشتين الذين دخلوا فى دين الله .

وإن الثورة السياسية التى أثارها الفتح العربى نحدد بداية لظاهرة تأثير
وتأثر بين الآريين والساميين ، ونجد أن الفارسي وهو يسمح لسكياته كله
بأن يتأثر بالصامية تمام التأثير ، بطوع الإسلام فى تودة وهدره لما اعتماد من
تسكير يختص به .

أما فى الغرب ، فإن القطعة الهيلىبية شرحت دنيا فارسيا آخر ، هو
المسيحية ، وفى الحالتين ، تبدى نتائج الشرح شبيها مرموقا . وفى كل حال
يسعى الفسر إلى التخفيف من شدة لقانون مطلق مفروض وافد من الخارج
على الفرد ، وفى عبارة واحدة هذا مسمى فى جمل الخارجى داخليا . وهذه
عملية تطور للفكر اليونانى مع الإضافة إلى أسباب أخرى أعاققت تطور
عملية التصور وبذلك كانت تحولاً بين الموقف الذاتى الخالص للباسفة الفارسية
قبل الإسلام والموقف الموضوعى للمفكرين من بعد .

وفى حسابى إلى حد كبير أنه بسبب من تأثير الفكر الأجنبى عاد
الظهور إلى الليل إلى الواحدة القديمة فى أواخر القرن الثامن ، وقد اتخذت

مظهرا أكثر روحانية ، وفي تطورها التالي أحييت القديرة الفارسية القديمة
الخاصة بالعبور والظلام وحفظتها أكثر روحانية ، كما أن الفطنة اليونانية
وهبت حياة جديدة للفطنة الفارسية الوقادة ، وساهمت في تطوير الفكر
الفارسي واستوعبه في آخر الأمر ، ولنا سبب كاف لاستقراء سريما ولو مع
كراهية التكرار مبادئ الأفلاطونيين المحدثين من الفرس ولا يجدر بهم
فضل الاهتمام في تاريخ للفكر الفارسي الخالص .

ومع كل ينبغي أن نكون على ذكر من أن الحكمة اليونانية إنثرت
إلى الشرق الإسلامي عبر حران والشام . وقد أخذ أهل الشام بالفكر
اليوناني في أحدث مراحل ، ونفى به الأفلاطونية الحديثة وقدموا إلى
السلطون ما حسبوا أنه فلسفة أرسطو على الحقيقة . ومن عجب أن فلاسفة
العرب والفرس تغالفوا فيما بينهم واحتدم جدالهم فيما كانوا يحسبونه من
أرسطو وأفلاطون الحقيقية ، وما دار بخلدنم قط أنه لا غنية لهم عن العلم
باليونانية كيما يفهموا حق الفهم فلسفتها . وبلغ من جهالتهم بأنهم حسبوا
أن ترجمة موجزة لأبياد أفلاطون هي إلا هيأت أرسطو . وكان ينبغي
لقرون أن تقاوب علمهم حتى يتأني لهم أن يفهموا هذين المعلمين العظيمين
للفكر اليوناني .

ونحن في ريب من أن يكونوا قد فهموه تمام الفهم في يوم من الأيام .

وغير شك أن ابن سينا أكثر وضوحا وأصالة من القرابي وابن
ميسكويه^(١) ، وابن رشد الأندلسي مع أنه أقرب إلى أرسطو من كل من
سبقوه ، كان يهونان الفوص في أهماق فلسفته . وليس من انصاف الحق
أن نتهمهم بأهم قلدوها في تسمية ذليلة .

إن تفكيرهم بمرض محال في دولهم لشق طريق في متاهات مضللة تبعث اليأس لترجمات قام بها من لا علم لهم بالفلسفة اليونانية . وكان عليهم أن يعيدوا التفكير ويملأوا الروبة في فلسفة أرسطو وأفلاطون . وشرحهم جهد مبذول مما خفى وليست عرضا للحقائق . وإن الملاحظات التي أحاطت بهم ولم تفهم على تشكيل فكر مستقل ، تشير إلى روح ذات فطنة ، إلا حبيسة مع الأسف بين أكوام من بله وغباء يفهم رقما شيئا فشيئا بدأب صبور يفضل الصواب عن غير الصواب .

وبعد ما أتيد يقابل من ملاحظات مبيداتية ، لم يتناول بالدرس المهتمين وللفسزين الفرنسيين للفلسفة اليونانية الواجدة نلو الآخر

ابن مسكويه^(٢)

لفطرح جانبا اسم السرخس^(٣) الفرابي الذي كان تركيا ، والوازي الطيب (المتوفى عام ٩٣٢ م) ، الذي كان وفييا لأفكاره الفارسية ، يعد النور أول مخلوق ويقول بخلود المادة ، والفضاء والزمن ، ولنباع إلى اسم واسع الشهرة لأبي علي محمد بن محمد بن يعقوب المعروف بابن مسكويه . وكان خازنا لاسلطان البويهى عضد للدولة وهو من أعظم المفكرين القروس للشتغلين بالتحريد والطب والأخلاق والتاريخ . وهذه نبذة موجزة عن مذهبه مستمدة من كتابه المشهور « النور الأصفر » المنشور في بيروت .

١ - وجود المبدأ النهائي :

هذا يتبع ابن مسكويه أرسطو ويقوم حججته على الحركة الجماعية . وكل الأجساد مزودة بالقدرة على أن تتحرك الحركة التي تلزم لها ، وهي قدرة تتضمن جميع كفايات التنفير ، وهي لا تصدر من طبيعة الأجسام .

والحركة تستوجب إذا مصدرا خارجيا أو الحرك الأول . والفرض الذي يقول بأن الحركة يمكن أن تشكل جوهر الأجسام نفسها تكذيبه التجربة .

والإنسان على سبيل المثال له القدرة على أن يتحرك بحرية ولكن أخذنا من الفرض السابق ذكره فإن الأجزاء المختلفة لجسده يجب أن تستمر في الحركة حتى بعد أن يكون بعضها قد انفصل عن بعضها الآخر .

وإن سلسلة أسباب الحركة يجب أن تنف عقد سبب هو نفسه لا يتحرك

ويحرك الباقي . وحركة السبب الأول جوهرية لأن الظن بأن الحركة في السبب الأول سوف يستوجب تراجعاً لا ينفقه وهذا محال .

إن المحرك الذي لا يتحرك فريد . وإن تمد الحركات الأصلية ينفى أن تحتوي شيئاً مشتركاً في طبيعتها ، بحيث يمكن أن تكون مرتبة في نفس الطبقة .

ويجب كذلك أن تتضمن بعض النقاط المختلفة لكي يمكن تمييزها فيما بينها . ولكن هذا التشابه والتعالف في الجزئيات يستوجب وجود تركيب في أصولها ، وهذا التركيب وهو صورة للحركة كما أظهرنا وجد في أول سبب للحركة . إن المحرك الأول فضلاً عن ذلك خالده وغير مادي .

وبما أن العبور من اللاوجود إلى الوجود صورة للحركة ، وأن المادة خاضعة على الدوام لنوع من الحركة ، لا يترتب على ذلك إلا أمر واحد ليس خالداً أو مشارك للمادة يجب أن يكون حركة .

٢ - معرفة النهائي :

إن كل معرفة إنسانية تبدأ بأحاسيس تتحول بالتدريج إلى أفسكار . والمراحل الأولى للتعلل مشروطة بالوجود الخارجي للهقيقة .

ولكن تقدم المعرفة يتضمن إمكانية التفكير دون أن يكون هذا التفكير مشروطاً بالمادة . إن الفكرة تبدأ بالمادة ، ولكن غايتها هو أن نفسها شيئاً فشيئاً من الشرط الأول لإمكانيتها الخاصة بها وثمة مظهر آخر أكثر سمواً يبلغه الخيال وهو القدرة على الإعادة والاحتفاظ بصورة أو شكل لشيء ، دون الرجوع إلى الوجود الخارجي لشيء نفسه .

وقى تشكلن المعاني المجردة يبلغ الفكر مظهرها الكون مبيورا وأنا محويرة
المادية ، مع أن المعنى المجرد في تولده من المقارنة بجملة الإدراك ، لا يمكن
أن نعد كالجلة المتجررة من السبب المدفع من الأحاسيس

ولكن كون تصور المعاني المجردة يرسو على الإدراك لا يقتضى أن
ينفى بنا إلى أن نجعل البون البعيد بين المعنى المجرد والإدراك .

والإدراك الفردى يخضع لتغييرات لها الدوام وهذا ماله الأثر في طابع
المعرفة القائمة على مجرد الإدراك .

وعلى ذلك فالإدراك الفردى يتعرى من عنصر الديمومة .

وعلى النقيض من ذلك ، فإن المعنى المجرد السكلى لا يتأثر بقانون
التغير . إن الأفراد يتغيرون أما السكلى فلا يمسه شيء . إن من طبيعة المادة
أن تخضع لقانون التغير ، وكلما زاد محور الشيء من المادة قلت قابلية للتغير .

والله متحرر تحورا مطلقا فيما يتعلق بالمادة ، وعليه فهو ثابت ثباتا
مطلقا ، وإن تحوره هذا التام إزاء المادية هو الذى يجعل تصورنا له أمرا
يتمر أو يتمذر . والغاية من كل تعليم فلسفى هو تهيئة القدرة على التفكير
والعامل فى المعاني المجردة الخالصة ، وجاء أن تقدر درجة دائمة على جعل
تصور شيء غير مادى أمر فى الإمكان .

٣ - كيف يخلق الواحد الكثير :

فيما يتعلق بهذا ، مجردنا أيضا أن نقبه إلى تقسيم بحوث ابن مسكويه

(١) إن العامل أو السبب النهائي خلق العالم من لا شيء ، ويقول إن الماديين يؤيدون أن المادة خالدة وينسبون الصورة إلى القدرة الخالقة لله . وعلى ذلك فمن المقبول أنه حينما تنتقل المادة من صورة إلى أخرى ، نعلم الصورة الأولى فناء تاما . ولو لم يكن لها الفناء التام ينبغي لها أن تنتقل إلى جسم آخر ، وتوجد في الجسم نفسه . إن الاختيار الأول تناقضه التجربة اليومية . وإذا ما حاولنا فكرة من شمع إلى ماعب صلب فإن استدارة السكره الأولى لا تنتقل إلى جسم آخر والاختيار الآخر مسةحيل سواء بسواء فلزام أن نتبين أن الصورتين متناقضتين ، المحيط والطول ينبغي أن يوجد في نفس الجسم ، ويترتب على ذلك أن الصورة الأصلية تنتقل إلى القدم المطلق حينما نقول الصورة الثابتة ، وهذا ما يقيم الدليل على أن الصفات أى الصورة واللون وما إلى ذلك تأتي إلى الوجود من تمام العدم . وكما ندرک أن المادة ليس لها الخلود كالصفة ، ينبغي لها أن تقف على الحقيقة في القضايا التالية :

— إن تحليل المادة نتيجة عدة عناصر متباينة ، ونوعها تؤول إلى عنصر واحد بسيط .

— لا انفصال بين الصورة والمادة ، ولا يلقى الصورة أى تغير في المادة .

ويستعطن بن مسكويه من هاتين القضيتين أن الجوهر كانت له بداية في الزمان . والمادة شأنها في ذلك شأن الصورة لا بد أن تسكون قد وجدت ، لأن خلود المادة . بوجب خلود الصورة ، ولقد أنها لا يمكن أن تمد خالدة .

(ب) عملية الخلق . وما لسبب في هذا النوع العظيم الذي نصادفه في كل ناحية ؟

كيف يمكن أن يكون المتعدد قد خلقه الواحد ؟

عندما يقول الفيلسوف ، إن شيئاً واحداً ينتج عدداً من الآثار المختلفة ، فإن كثرتها يمكن أن تنتج من سبب من الأسباب العالية :

— إن سبب امعلاك القدر المختلفة فالإنسان على سبيل المثال يعانف من مجموعة عفاصر وقدر مختلفة ، يمكن أن يكون السبب في أعماله متباينة .

— السبب في أنه يعمل بمواد مختلفة .

ولعل من غير الصحيح أن أية قضية من هاتين القضيتين كالسبب النهائي — الله . لأنه يملك قدراً مختلفة ، وكل منها متميزة عن الأخرى ، ويبدو جلياً أن هذا محال ، إذ أن طبيعته لا تعرف كيف تقبل التشكيل . إذ كان الظن أنه استخدام مختلف الوسائل لينتج النوع ، فمن خالق هذه الوسائل ؟

ولو كانت هذه الوسائل بسبب القدرة الخالقة من قدرة أخرى خلاف القدرة النهائية ، لوجدت كثرة من الأسباب النهائية . وإذا ما كان السبب النهائي نفسه قد خلق هذه الوسائل ، لسكان لجأ إلى استخدام وسائل أخرى تخلق تلك الوسائل . أما القضية الثالثة لا يمكن قبولها كذلك كتصور للعمل الخالق . إن الكثرة لا يمكن أن تصدر بسبب من عامل وحيد .

ويترتب على ذلك أنه لا وجود لإلحل واحد لهذه الصعوبة ، وهو
السبب النهائي خلق شيئا واحد أنقى إلى خلق شيء آخر .

وهنا يحصى بن مسكويه القيوضات المعادة في الأفلاطونية الحديثة ،
وهي فيوضات تزداد كثافة شيئا فشيئا حتى تبلغ العناصر الأولية ، وهي التي
ترابط كيما نفسي . صورا للحياة تتدرج في سموها ، وشيبيلى ياخص نظرية
بن مسكويه (٤) في التطور : « إن ترابط الجواهر الأولية أنتج العالم المعدنى ،
وهو أدنى صورة للحياة . وللخلق مظهر أصمى في العالم النباتى . وهذا ما بدأ
أول ما بدأ في النبات الذى يفمو من تلقاء نفسه ، وبعد ذلك تآتى الفياتات
والأشجار بأنواعها ، وهي التي تمس حد العالم الحيوانى ، بحيث يبدى
خصائص حيوانية معينة . وبين عالم النبات وعالم الحيوان صورة خاصة
للحياة ليست حيوانية ولا نباتية ، واسكنها تشترك في خصائصها] كالرجان
مثلا [

أما الخطوة الأولى بعد هذا المظهر الوسطى للحياة فهو القدرة على
الحركة ، حتى في حاسة المس عند صفار الديدان في زحفها على الأرض .

إن حاسة المس في تمييزها على المحسوسات تولد صورا أخرى للمس
إلى أن تبلغ مستوى الحيوانات العليا التي يبدو الذكاء في الظهور لديها
على نحو تصاعدى

إن الإنسانية ملوسة عند الفرد ، وهو الذى يخضع لتطوراً أكثر تقدماً
ويبلغ مرحلة أفقية ويستطيع فهمها مشبها للإنسان . وهذا تفتى الحيوانية
وتبدأ الإنسانية »

(ما وراء الطبيعة)

٤ - النفس :

وكيما نفهم ما إذا كانت النفس تمتلك وجودا خاصا بها ، يتحقق علينا أن نقدر المعرفة الإنسانية . إن الخاصية الأساسية للمادة هو عجزها عن أن تبدو في صورتين مختلفتين في وقت مما . ولكي نحول ملعقة من فضة إلى كوب نقي ، يلزم من ذلك أن تدمج صورة الملعقة وهذه الخاصية عامة في كل الأجسام ، وما مجرد من هذا لا يمكن أن يعد جسما . وما دام الأمر كذلك إذا ما درسنا ما طبيعة الإدراك ، وجدنا في الإنسان ما يقدر به على أن يعرف أكثر من شيء في وقت واحد ، وأن يوجد عدة صور متباينة في الوقت عينه .

إن هذا الأصل لا يمكن أن يكون هو المادة ، وماذا إلا لأنه . يعدم للخاصة الأساسية لها . إن جوهر النفس يتألف من قدرتها على إدراك عددًا خاصا من الأشياء في وقت ولحظة من وقت . ولكن قد يمكن الاعتراض بأن أصل النفس يحتمل أن يكون ماديا في جوهره ، أو أنه وظيفة المادة .

ومن الأسباب ما يدفع إلى الإشارة إلى أن النفس لا يمكن أن تكون وظيفة للمادة :

(١) إن شيئا يمكن أن يتخذ صوراً وحالات متباينة لا يمكن أن يكون صورة من تلك الصور ولا حالة من تلك الحالات . والجسم الذي يقبل مختلف الألوان ، ينبغي أن يكون بطبيعته الخاصة بلا لون . والنفس في إدراكها للأشياء الخارجية تتخذ صوراً وحالات متغيرة ، يرتقب على ذلك استحالة أن تكون صورة من تلك

التصور — ويلجأ أن بن مسكويه لم يقبل النفسية المدرسية لعصره
وعنده أن الحالات العقلية المختلفة تغيرات مختلفة للنفس عندها .

(ب) إن الصفات تتغير في دوام ، ويتبين أن يوجد وراء مجال التغير ،
بعض الخلايا الدائمة تؤلف الهيكل الشخصي .

إنه أقر أن النفس لا يمكن أن تكون كوظيفة للمادة ، ويستوجب
على نفسه أن يثبت كونها بجوهرها غير مادية .

وهذه بعض براهينه

— إن الحواس بعد أن تجرد عنها قويا ، لا تستطيع لمدة من الزمن أن
تشر بمعية أضعف . وهو على ذلك يصل إلى المعرفة على نحو آخر .

— ونحن إذا ما فكرنا في موضوع من الصعوبة بمكان ، نبذل الوسع
في إغماض عيوننا عن كل الأشياء التي تحيط بنا ، لأننا نملأها
عقبات تعوق نشاطا روحيا ولو كانت النفس مادية في جوهرها ،
فلا حاجة بها أن تبدى نشاطا تدفع به كل ما يمنع من الخروج من
عالم المادة ؟

— إن إدراك مقبه قوى قد أضعف ربما تتأذى به الحواس .

وعلى الفقيض من ذلك فالعقل يكتسب قوة من معرفة الفكر ومن
التصور العام ،

— إن الضعف الجسماني للشيوخوخة لا يؤثر في القوة العقلية ،

— النفس تقدر على تصور قضايا خاصة منقطعة الصلة بمعطيات مراكز

الحس بالذماغ وعلى سبيل المثال لا تستطيع الحواس أن تدرك إلا
معدناتهن ، لا يمكن أن يوجد ما.

وفينا قدرة خاصة تحكم جوارح الجسم ، وتصحح ما يصدر عن مركز
الحس في الدماغ وتوحد كل المعارف . وهذا الأصل الموحد الذي يفكر في
المادى الذى أفضى إليه من قناة الحواس ويقدر بيان كل حاسة ويمين
خاصية الإشارة المضادة ، وينبغى أن يوجد فوق مجال المادة

وإن القدرة على تمييز هذه الاشارات على حد قول بن مسكويه يبين
في جزم أن النفس في جوهرها غير مادية . إن عدم مادية النفس تعنى خلودها
لأن الفناء خاصية لسكل ما هو مادية .

ابن سينا^(٥)

يفرد بن سينا بين فلاسفة الفرس القدامى بتأسيس مذهب فكري خاص به . ومؤلفه وعدوانه « الفلاسفة الشرقية » مازال موجودا ، كما أنه وصل إلىنا بجزء^(٦) وفيه يدلي الفيلسوف برأيه في الخلد السكلي لقوة العشق في الطبيعة وقد يشبه مسودة لنظام ، ومن المحتمل إلى حد بعيد أن الفكر معروضة فيه قد نمت نموا مكتملا فيما بعد . ولبن سينا يعرف كتقدير للجمال وهناء على هذا التعريف يقول بوجود ثلاث طبقات للموجودات :

— السكائيات التي في أعلى ذرة من السكال .

— السكائيات التي في أحط مراتب السكال .

— السكائيات التي توجد بين هذه القطبين .

إلا أن هذه الطبقة الثالثة من السكائيات ليس لها من وجود حقيقي ، مع وجود أشياء بلغت السكال في غاية القصوى . وهذا الجهد في البحث عن المثل الأعلى هو مسمى العشق إلى بلوغ الجمال وهو عند بن سينا مطابق للسكال . ونمت تطور الصور تكون قوة العشق التي تحقق كل بحث ، وكل حركة وكل تقدم . والأشياء تتألف على نحو تسكره فيه عدم الوجود وتعم بهجة الفردية تحت صور مختلفة . إن المادة التي تموت بنفسها ، تسكو (أو بالأحرى تندفع إلى أن تسكو) بقوة العشق الباطنة ، صورا مختلفة نمرج رويدا رويدا في سلم الجمال .

وإن حدث هذه الصورة النهائية على الشكل الجسماني ربما تهدو على

الدهو التالي :

(١) إن الأشياء غير الحية بتشكلة من صورة ، ومادة وكيف . وبسبب من هذه القوة العجيبة يرتبط التكيف بملته أو جوهره ، والصورة تحوى المادة التي تدفعها قوة العشق العارمة ، وترتفع من صورة إلى صورة .

(ب) وقوة العشق لما ميل إلى التمركز . وفي عالم النبات تبلغ درجة أعلى للوحدة أو الانضمام ، فمع أن النفس مجردة من وحدة الحدث التي تلبقها من بعد . إن عمليات النفس المنتجة هي : التمثيل والنمو والإنتاج .

وهذه العمليات مع ذلك لا تبدو أن تكون إلا مجليا للعشق .

والتمثيل يبين الجذب وتحويل مظاهر خارجي إلى ماهر داخلي .

والنمو هو تحقيق تآلف بين أجزاء هي على الدوام أكبر .

والإنتاج يعنى دوام النوع وليس هذا سوى مظهر آخر للعشق .

(ج) وفي العالم الحيواني إن عمليات قوى العشق أكثر انحداراً . وهذه

القوى تسمح للفرزة النباتية أن تعمل في عدة اتجاهات ، كما يوجد

نمو لطبع يؤلف خطوة نحو وحدة أكبر قوة .

ولدى الإنسان ، هذا الميل نحو الاتحاد يتجلى في ضميره . والقوة نفسها

« للحب الفطري والتسكروبي » يعمل في حياة كائنات أسى من الإنسان .

إن كل شيء يتحرك نحو المشوق ، وهو الجمال الخالد . وإن قيمة الشيء

إنما تكون على قدر تقاربها أو تباعدها من هذا المبدأ القمائي .

وابن سينا وهو طبيب مهم على الأخص بطبيعة النفس . وفضيلاً عن

ذلك فإن مبدأ تفاسخ الأرواح كان له الشيوع في عصره . إنه يخالف متكثراً إلى طبيعة النفس مبيهاً خطأ هذا المذهب . ويقول إن تعريف النفس من الصغوبة بمسكان ، لأنها تظهر قدراً واتجاهات متباينة وعلى مستويات تختلف لدى السكان . وإن تصوره لقوى النفس المختلفة يمكن عرضها فيما يلي :

ظهور ونشاط في غير وعى

— إن النفس الغباتية تعمل في اتجاهات مختلفة :

١ — التمثيل

٢ — النمو

٣ — الإنتاج

— إن النفس تعمل في اتجاه وحيد وتضمن اتساقاً للعلائق .

(نمو الطعم)

ظهور ونشاط في وعى

— بالاتجاه نحو أكثر من شيء .

النفس الحيوانية

الحيوانات الدنيا :

— القدرة على الإدراك

— القدرة على التقليل (الرغبة في تحصيل اللذة وابتعاد عن الألم)

الإنسان :

— القدرة على الإدراك :

١ — الحواس الخمس الخارجية

٢ — الحواس الخمس الباطنية

— مركز الإحساس في الدماغ ، الاحتفاظ بالصور ، التصور ، التخيل ،
الذاكرة .

وهذه تشكل الحواس الخمس الباطنية التي تبدو في الإنسان كسبب
تدرجي متزايد رويدا رويدا ، وهو بطور العقل الإنساني إلى عقل الملائكة
والأنبياء .

— القدرة على التعميل (الإرادة)

ويجتهد ابن سينا في الجزء المتبقي من مؤلفه عن النفس أن يبين أن
في غيبة عن مادة تصاحبها . وليس بواسطة الجسد ولا بعض رجائع الجسد أن
تتصور النفس أو تتخيل ، لأن النفس إذا ما صنعت حاجتها بالضرورة إلى
مؤثر جسماني لتتصور أشياء أخرى ، ينبغي أن تيسر حاجتها إلى جسم مغاير
حتى تتصور الجسم الذي هي متعلقة به . ولكن بما أن النفس تعي وجودها
فإنها تعي بنفسها - تبين في جزم وتبين أنها في جوهرها مستقلة تماما لسكل
جسماني وان مبدأ تناسخ الأرواح تتضمن كذلك وجودا فرديا سابقا .
ولسكن على أن النفس وجدت قبل الجسد ، وينبغي أن توجد نفسا واحدة
أو نفوسا متعددة . إن كثرة الأجساد بسبب من كثرة الصور المادية وهي
لا تشير إلى كثرة النفوس . كما أنها لو وجدت نفسا واحدة ، فإن معرفة أ أو

الجهل به مما يعنى معرفة ب أو الجهل به لأن النفس هي واحدة فيهما جميعا .
وإن هذه الطبقات لا يمكن تطبيقها على النفس . ويقول بن سينا إن
الحقوقة هو أن النفس والجسد متجاوران ، غير أنهما متقابلان تماما في جوهر
كل منهما .

وإن تحمل الجسد لا يكون سببا في انعدام النفس . إن الذوبان أو
الانحيار خاصية للأجسام المؤلفة واسكنها ليست للجواهر البسيطة ، الفردية
والمثالية وبفسكر بن سينا الوجود السابق ويبذل الجهد في بيان امكان
وجود حياة غير متجسدة وراء القبر

لقد أرخينا نظرة إلى مؤلفات الأفلاطونيين المحدثين من الفرس وبين
من عرفناهم أيضا أن بن سينا وحده تعلم أن يفسكر بنفسه .

ولا نجد أنفسنا في ضرورة أن ندير كلامنا على أجيال من تلاميذ بن
سينا الذين أخذوا على عاتقهم أن يفهموا نهج معلمهم في الفلسفة من أمثال
بهنيار ، وأبو الماعين الأصفهاني ، والمعصومي ، وأبو العباس وبن
طاهر (٧) .

ولقد كان لشخصية بن سينا من رفعة المسكاة في النفوس بحيث كان
تداول أى رأى من آرائه بالإضافة إليه أو الحذف منه يعد ذنبا غير معفو
عنه حتى بعد وفاته بطويل زمان .

إن الفسكرة الفوقية الفارسية القديمة الخاصة بالنور والظلمة لانعد عاملا
له الأثر في تقدم الأنسكار الأفلاطونية في إيران ، هذه الأنسكار التي ظلت
فترة من الزمن تستعير حياة مستقلة ومزجت في النهاية حياتها المنفصلة في
تيار هام للتصور الفارسى . لأنها لا تفصل بدمو الفسكار المحلى إلا بقدر

ما تشترك القوة وانتشار هذا الاتجاه الواحدى الذى تجلى منذ قديم فى مذهب
زردوشت

ومع أن هذا الاتجاه قد أوقفه عهد حد المجادلات الدينية للإسلام، إلا
أنه فرض نفسه بعدئذ فى المصور القوالى ، وانتهى ببسط تسلطه التوى
وأثره العميق على كل المواقف الفكرية فى ذلك العهد الذى أوجده .

٣ - إزدهار وانهايار العقلانية في الإسلام

ما وراء الطبيعة للعقلانية ، المادية

بعد أن وابتعت الروح الفارسية البيئته السياسية الجديدة ، سرعان ما أكدت ما حبلت عليه من ميل إلى الحربية وبدأت تنسحب من مجال الموضوعية ، وكيفا ترجع إلى نفسها وأن تقابل ما تمثله بالخروج عن داخلتها الخاصة بها . وبفضل من دراسة الفسکر اليوناني ، فإن الروح التي كادت تضعف في العيني ، جعلت تفكير وتلاحظ أنه الفيصل للحقيقة . والذاتية تتأكد وتبذل الجهد لتحل نفسها محل كل سلطة خارجية . إن مثل هذه الحظبة من التاريخ الفسکري عهد شعب يفهم أن تكون هي حقبة العقلانية ، والتشكك والتصوف والبدعة ، وأوضاع لروح الإنسان تقدم فيها بقوة متزايدة للزاتية ، وتطرح كل المعايير الخارجية للحقيقة . تلك هي الحظبة من الزمن التي سوف يدور عنها حديثنا .

وفترة الحسكم الأموي إنما هيأت نفسها لتلازم وتدمج لأوضاع جديدة للحياة ، ولما أفضى الأمر إلى العباسيين ، وكان التوفيق على دراسة الفلاسفة اليونانية ، عادت القوة الفسکرية المدفنة عن ايران لتعرب عن نفسها من جديد اغرابا مدونيا وأظهرت فاعلية عظيمة الأثر في كل مناح الفسکر والعمل . والقوة الفسکرية الجديدة التي وجدت بفضل تمثيل الفلاسفة اليونانية التي كان التوفيق على دراستها بكل الشغف ، قادت توال إلى تدبر نقدي

للتوحيد الإسلامي

وقد دبت الحياة في اللاهوت بقوة الباعث الديني ، وتعلم التعبير بلغة
الفلسفة من قبل أن يبدأ العقل السكليل في البحث عن ركن بعيد يقبع فيه
بعيدا عن ضجيج الجدل ، كيما يشكل نظرية ممتدة الصلة بالأشياء .

وفي النصف الأول من القرن الثامن نجد واضل بن هطاء وهو التلميذ
الفاوسى للحسن البصرى بعيد الصيت — يقيم مذهب الاعتزال وهو
العقلانية ، وحركة لها عظيم من أهميتها اندمجت فيها طائفة من أصحاب
الأرواح المتفاهية في رقعها وشفافيتها في ايران ، ولقد وهن هذا المذهب أخيرا
في احترام المجدالات التي قامت في بغداد والبصرة فيما يتعلق بما وراء الطبيعة .
ومدينة البصرة ولها مالها من شهرة أمست بفضل من مركزها التجارى ،
ملتقى للأفكار على تياينها — والخاصة بالفلسفة اليونانية ، والشك ،
والمسيحية ، والبروزية والمانوية^(١) ، وقد أمدت هذه الأفكار الروح القوافة
إلى المعرفة في ذلك العصر بوفرة من الفيض الروحي ، كما أن البصرة هيأت
البيئة الفكرية للعالمية الإسلامية

وما يسميه شبيتا العمود السريانى للتاريخ الإسلامى لا يتهدز بروحانية
ماوراء الطبيعة وعلى ذلك فبعد قيام دولة الفرس ، شرع تلامذة الفلاسفة
اليونانية من المسلمين في التفكير جدليا في دينهم ، كما أن المفكرين من
المتزلة^(٢) بلغوا ماوراء الطبيعة رويدا رويد ، وهذا هو الموضوع الأوجد
لدراستنا هذه ، وليس من هذا أن نسرذ تاريخ المتزلة ، وإنما حسبنا هنا أن
نشير إلى ماله دخل فيما وراء الطبيعة لتصوير المتزلة في الاسلام ان تصور
الاله ونظرية المادة هما وحدهما مظهران للعقلانية التي هى موضوع بحثنا
هنا

ان فكرة أحدية الله التي وصلت اليها المتزلة بفضل من تنطق سليمان ،

نقطة أساسية. يختلفون بها عن المسلمين. من أهل السنة. إن صفات الله في رأيهم لا يمكن أن تعد ملازمة له. وإنما تشكل جوهر الحقيقة. وهي منفصلة عن الصفات الإلهية ، ويعلمون مطابقتها التامة للأصل الإلهي المجرد.

ويقول أبو الهزبل إن الله عليم قوى حى وعلمه وقوته وحياته تشكل ماهية نفسها أى (ذاته) (٢). ولسكني شرح الوحدانية الخالصة لله ، يعرض يوسف البصير (٤) للبادئ الخمسة التالية:

— ضرورة افتراض الذرة والعرض

— ضرورة افتراض وجود خالق

— ضرورة افتراض أحوال الله

— طرح الصفات التي لا تناسب الله

— وحدانية الله ، على الرغم من كثرة صفاته .

وإن تصور هذه الوحدانية ، لحقت بها تحولات من بعد ، إلى أن أصبحت لدى معمر وأبي هاشم إمكانية خالصة مجردة لا يمكن تأكيديهما يتعاقب بها .

ويقول إننا لا نستطيع أن نؤكد معرفة الله (٥) ، لأن معرفته يفنى أن نكون شىء فيه . الأول يستوجب مطابقة الذات للموضوع ، وهذا محال ، والثانى يحمل الثنوية في طبيعة الله وهذا مستحيل على السواء .

أما أحمدو الفضل (٦) وهما من تلامذة النظام فعرفا هذه الثنوية وهما يذهبان إلى وجود خالقين أصليين هما : الله (الأصل الخالد) وكلمة الله (أى المسيح لأصل الحادث) ولسكن حفظ هذا كما سوف نرى ، لدى منصورفة إيران

الذين جاءوا من بعد ليميزوا بما هو أوضح عنصرا الحقيقة الموجود في الثاني
باعتراح لمصر . ويتوضح على ذلك أن بعض العقلاء الذين أمسوا أو كانوا منهم
لا يشعرون بوحدة الوجود بل بجهودهم المشتركة لجعل الخروج الصارم لقانون
مطلقة دخولا .

ولكن المشاركة الأكبر أهمية للعاديين عن العقلائية في التصور
المخلص لما وراء الطبيعة هو تفسيرهم للمادة ، وهذا ما حوزته خصوصتهم الأشاعرة
ليوائهم فكرتهم الخاصة المتعلقة بطبيعة الله .

وقد جهل النظام مفاط اهتمامه أن يستغنى كل تحسكم من قبل الطبيعة .
ونفس الاهتمام يكون الأشياء طبيعية بمثل الجاحظ على تعريف الإرادة بكيفية
سلبية^(٨) . ومع أن المفكرين العقلاء الذين رفضوا أن يطرحوا فكرة الإرادة
الشخصية ، بذلوا الجهد في العثور على سبب أحمق لاستقلال الظواهر الطبيعية
الفردية وقد وجد هذا السبب في المادة عينها وفي تعاليم النظام لانهائية
انقسام المادة ومحو التمييز بين الجوهر والمرض^(٩) . وكان الوجود يعد كيف
مقروضا من قبل الله على ذرات المادة ذوات الوجود السابق وما كانت
تقدر على الإدراك بدون هذا السبب .

ويقول أحد شيوخ المعتزلة وهو محمد بن عثمان بن حزم^(١٠) أكد
أن غير الموجود (وهو الذرة في حالتها قبل وجودها) جسم في تلك
الحالة ، واسكنها في وضعها قبل وجودها ليست حركة ولا سكونا ، وكما
لا يقال عنها إنها مخلوقة . وعليه فالجوهر مجموعة من الكيفيات : الذوق
والرائحة واللون ولا تعدوا أن تكون قوى مادية . والنفس كذلك نوع
من مادة أرق ، وعمليات المعرفة حركات عقلية بسيطة . والخلق ليس صوت

جعل القوى السابقة على الوجود طفرة (١١) . وفردية الشيء المعروفة بأنه
أكيد (١٢) ليست عاملا أساسيا في تصوره . ومجموعة الأشياء التي نسميها
هي حقيقة أبرزت أو وقعت تحت الحواس كان يمكن أن توجد منفصلة عن
كل ما هو محسوس . وإن موضوع هذا التدقيق في التفجير لما وراء الطبيعة
لاهوتي محض وعقد العقلاني أن الله وحدة مطلقة لا يمكن مجال أن تقبل
البيثرة بأى معنى لها وكان يمكن أن توجد دون البيثرة المحسوسة وهي
السكون .

والعمل الإلهي هو مجرد جعل الذرات محسوسة . وخصائص الذرة تصدر
من طبيعتها الخاصة بها .

والحجر الذي يلقى في الهواء يسقط على الأرض بسبب من خاصية
فيه (١٣)

ويقول الطائر البصرى وبشر بن المعتز إن الله لم يخلق اللون ، والطول ،
والإنباع ، والذوق أو الرائحة - إنما من فعل الأجساد نفسها (١٤) . حتى عدد
الأشياء في السكون لا يعرفه الله (١٥)

ويشرح بن المعتز إضافة إلى ذلك خصائص الأجسام بما سماه
التوالد (١٦)

ويتضح من ذلك أن العقلانيين كانوا ماديين من وجهة نظر اللاهوتية .
وعندهم أن الجوهر والذرة متطابقان ، وهم يعرفون الجوهر على أنه ذرة
تملأ الفضاء وإضافة إلى خاصة ملء الفضاء ، يملك أجهاما خاصا ، القوة
والوجود مما يشكل جوهره الخاص وحدوثه . وصورته مربعة ، فإذا كان الظن
أنه مستدير لما كان التراط بين الذرات المختلفة أمرا ممكنا .

والفرق جدهم في الآراء بين القائمين بنظرية الذرة، فيما يتعلق بطبيعتها.

ويدعي البعض أن الذرات كلها متشابهة ، على حين يرى أبو القاسم البلخي أنها متشابهة وغير متشابهة . فإذا قلنا إن شيئين يشابهان فلا نعتي بالضرورة أنهما يشابهان في كل صفاتهما ، كما يخالف أبو القاسم النظام في تأكيد عدم قابلية الذرة للاندثار . ويدعي أن الذرة كان لها بداية في الزمان ، ولكن لا يمكن أن تندثر تماما ، وصفة البقاء على حد قوله لا تكسبها صفة جديدة غير الوجود ، وديمومة الوجود ليس صفة إضافية مطلقاً .

كما أنه يقرر وجود فضاء يتوسط بين الذرات المختلفة ، كما يخالف أصحاب المدرسة نفسها بقوله إن الماهيات ما كان لها أن توجد في حالة عدم الوجود . وادعاء الفقيض تناقض في العبارات ، كما أن القول بأن الأصل كان يمكن أن يبقى أصلاً في حالة عدم الوجود هو القول بأن الكائن كان يمكن أن يظل كائناً في حالة عدم الوجود .

ومن البين أن أبا القاسم يقترب من نظرية الأشعرية الخاصة بالمعرفة ، وهي تهاجم في عطف نظرية المعتزليين فيما يتعلق بالمادة .

حركات الفكر المعاصر

وإلى جانب نمو الفكر المعتزلي ، تصادف على المعوق عصره لنشاط
فكرى كبير ، كما نجد ظهور الاتجاهات متعددة تتعلق بالفكر فى نطاق
الدين والفلسفة فى الإسلام ولقد شو إليها فى إيجاز .

التشكك : والميل إلى التشكك كان النتيجة الطبيعية للأسلوب المنهكى
اغراض للعقلانية ، فابن الأعرصى والجاحظ على سبيل المثال اللذان يتمتعان
إلى طائفة العقلايين على ما يبدو كانا فى واقع الحال من التشككين .
وإن وجهة نظر الجاحظ المتجهة نحو عد الشئ طبيعياً لإلهياً^(١٨) ، هذا
الاتجاه خاص برجل مثقف فى عصره ، وإيسى اللاهوتياً بالحرفة ، ويمكن أن
نقبح فيه كذلك رد فعل ضد الجدال التجريدى لأخلافه والرغبة فى بسط
حدود اللاهوت بما فيه مصلحة الأميين العاجزين عن التفكير فى العقائد .

التصوف : يدعو إلى مصدر أ كثر سموا للمعرفة ، ولقد رتبته من قبل
ذو النون ، وازداد فى تعمقه على المدى ضد القاتون المدرسى ، وذلك فى تضاد
للفكر الجاف للأشاعرة . وسوف نتدبر فى الفصل التالى هذه الحركة
الشيقة .

يقظة الساطلة : المذهب الاسماعيلى ، وهو حركة فارسية الطابع إلى أ بعد
حد ، وهى بدلا من أن تدفع الفكر الحر ، تحاول أن تتصالح مع نفسها .
ومع أن هذه الحركة تبدو منقطعة الصلة بالمعادلات اللاهوتية لهذا العصر ،
فإن صلاتها بالفكر الحر صلة أساسية

وإن التشابه بين الوسائل التى طبقتها الدهاة الاسماعليون وبين وسائل
(ما وراء الطبيعة)

أتباع جماعة اخوان الصفا يدنع إلى تبين بعض الصلات الصرية لهاتين المدرستين .

وايـمكن ما يكون دافع من أوجد هذه الحركة ، فإن معناها ، كظاهرة فكرية ، لا ينبغي أن تفعل عنه - إن تمدد الآراء الفلسفية والدينية - وهي نتيجة لا بد منها لحركة الفكر المجرد - لها القدرة لإيجاد قوى تفعل ضد هذا التمدد الخطير من وجهة النظر الدينية .

وفي تاريخ الفكر الأوربي في القرن الثامن عشر ، نجد فيشته يبدأ بتفكير متشكك فيما يتعلق بطبيعة المادة ثم يتجه إلى وحدة الوجود .

وشليير مارشير يدعو إلى الإيمان في مواجهة العقل ، وبشير جاكوبى إلى مصدر للمعرفة أكثر سوا من العقل ، في حين أن كومت يهمل بحث ما وراء الطبيعة ويمجد كل معرفة بإدراك ما هو خاص بمركز الحس في الدماغ .
وديمستر وشليجل يعتمدان على باب مبرىء تماما من التردى في الخطأ .

والمدافعون عن مذهب الإمامة لهم نفس الاتجاه الفسكى لديمستر ، ولكن من عجب أن الإسماعيلية ، وهم يجفلون من هذا المذهب أساسا لعقيدتهم ، يبدون متحررين في كل آرائهم .

والحركة الإسماعيلية مظهر من مظاهر الصواع الدائم^(١٦) للفرض أصحاب التفكير المستقل مع ما يرونه أوهاما دينية أو سياسية في الإسلام .

والمذهب الإسماعيلي وهو في الأصل فرع منشعب عن التشيع ، يحمل طابعا عالميا عاما مع عبد الله بن مأمون - البجد المحتمل لأخلفاء الفاطميين في مصر - المعوفى في نفس الوقت الذى ولد فيه الأشعري ، وهو الخصم

المعظم للفكر الحر . وهذا الرجل المعجيب تخيل خطة واسعة مزج فيها خطوطا مختلفة الألوان موحدة كيانا للبس أقامه بمهارة ، وكان به مضللا الروح الفارسية بسبب من طبيعته المعجبية وفلسفته الفوثوغورية التي يذمها الضباب .

ومثل حركة إخوان الصفا ، حاول أن يؤلف بين الأفكار السائدة في العصر تحت مظهر التقوى لمذهب الإمامة . والفلسفة اليونانية ، والمسيحية ، والعقلانية والتصوف والماتوية والبدع الفارسية وفكرة التجهنم - كل هذا قد اجتمع ليملب دورا في المذهب الإسماعيلي

وفي مظاهر مختلفة كان ينبغي أن ترتفع رويدا رويدا حتى تبلغ كشف السر بفضل رأس الطائفة ، والعقل السكلى وقد تجسسا على الدوام طبقا للعمو الفكري للعصر وله الرجحان .

وفي الحركة الإسماعيلية ، نجد أن الفسكو الحر يتغوف على الدوام من انهيار مرجه ، وهو في ارتفاع يتزايد ، ويرغب في أن يرسو على أس ركن ومن سنخرية القدر المعجبية أنه سوف يجده في نفس الفكرة التي أثارته الفائرة على كيانه . والسلطة العقيمة مع إقتدارها في الأحايين على تأكيد نفسها ، تعيق هذا الطفل الذي لا يتخذ أحد ولداً وتسمع لنفسها باستيعاب كل معارف الغابر والحاضر والمستقبل . وما اتفقت من صلوات بين الحركة والسياسة على هدها ضلال مع ذلك أكثر من عالم من أهل العلم من يرون تلك الحركة ومنهم ما كعدونالد مؤامرة محكمة التدبير لإستئصال شأفة السلطة السياسية للعرب في إيران وعهدم أن المذهب الإسماعيلي الذي يضم نخبة من صفوة المفكرين وأصحاب القلوب الوفية المخلصه هم شرزمة ، من الذقولة الآمنين المشومين الذين يتصدون الفرصة على الدوام للانقضاض على ضعبه :

وينبغي أن نكون دائماً على ذكر حينما نحكم على طبائع هؤلاء القوم ،
من تلك الاضطهادات المستبشعة التي قسرتهم على أن يردوا الصاع بالصاع على
التعصب سفك الدماء . والإقدام على القتل بدوافع دينية كأن يمد أمرا
لا ضير فيه ولا تريب عليه ، بل لعله كان أمراً مشروعاً ، في الجنس السامى
كله وفي حقبة من الزمن متأخرة هي النصف الثانى من القرن السادس
عشر ، استطاع بابا روما أن يجذب مذبحة مشبهة لهذا في بشاعتها وهي مذبحة
سانت بارتلى أما أن يكون القتل بدافع من حماسة دينية ، مما يمد جريمة ،
فتملك فكرة حديثة تماماً ، كما أن العدل يقتضى مداً ألا نحكم على الأجيال
التي سبقتنا طبقاً لأرائنا الخاصة بالخير والشر .

إن حركة دينية واسعة زلزلت قوائم إمبراطورية عظيمة ، وبعد أن
كابدت ما كابدت من اضطهاد وتأتى لها أن تخرج منه سالمة ، وحقق بها
ما حاق من الوشاية ، وإغلاظ اللائمة عليها ، هذه الحركة ظلت ماثلة طوال
قرون متطاولة على أنها أمانة على العلم والفلسفة ، وما كان لها أن ترسو
على أس رخو ومؤامرة سياسية لها طابع محلى محض ما كان له من دوام .
والذهب الاسماعيلى مع ضوايح ما كاد يؤلف حيويته الأصلية ، مازال المثل
الخلقى الأعلى لدى عدد عظيم في الهند ، أما في إيران ، وفي آسيا الوسطى ،
وفي آسيا وأفريقيا ، والبايية وهي آخر تمبير عن الفكر الفارسى لها طابع
إسماعيلى أصلاً .

ونعود إلى فلسفة الطائفة . ونحن واجدون أن اتباعها دستميريون من
العقلانيين فكرة الإلهية . فإله هو بداية الوجود ونهايته ، وفي تماثيلهم
أنه لا يملك صفات . ولا يمكن معرفة طبيعته على الجزم واليقين . وإذا
ما أكدنا له صفة القوة ، فلا نريد إلا أن نقول إنه موزع القوة ، وإذا ما تحدثنا

عن الخلود فإنما نشير إلى ما يذكره القرآن من أنه الأمر ، وهو ينماز من الخلق ،
والخلق حادث وفي طبيعته تمحي كل المتناقضات ومنه تصدر الأضداد .
وبذلك يرون أنهم حلوا المشكلة التي حيرت زردشت وتلاميذه

ولا يوجد جواب على السؤال القائل ما الكثرة ؟ يسكى . الاسماعيليون
إلى ما يمدونه المعقول الأول (وأنه لا يمكن أن يأتي الواحد إلا من واحد)
ولسكن هذا الواحد ليس شيئا مغايرا تماما لما أتى منه . وهو في الحقيقة
الواحد الأول مبدلا .

فالأحدية الأولى تحولت إلى العقل الأول وهو العقل السكلى ، ثم بواسطة
تحولها خلقت النفس السكلية وقد دفعها طبيعتها إلى أن تطابق تماما مصدرها
الأصلى ، وشهدت بضرورة الحركة وترتب على ذلك أن شعرت بضرورة
وجود جسم له القدرة على تلك الحركة .

وكيما تباغ هذه الغاية ، خلقت النفس السموات التي تتحرك حركة
دائرية طبقا لإتجاهها . كما خلقت العناصر التي تمازجت وشكلت الكون
البادى للعيان .

والنفس السكلية هي محتوى الكون بأسره الذى إنما وجد لمعرفة
المزايمة .

والعقل السكلى يتجسد من حين إلى حين فى شخصية الرئيس الذى يدير
النفس فى تناسق على مقتضى تجربته وفهمه ، ويقودها تدريجيا إلى مسرح
الكثرة إلى عالم الوحدة المغالدة . وعندما تباغ السكلية غرضها ، أو بالأحرى
ترجع إلى وجودها الأصلى العميق ، فإن عملية التجزئة تقع تبعا لذلك .

« والجزئيات التي تشكل السكون منفصل بعضها عن بعض - وجزئيات الخيز تمضى إلى الحقيقة وهي الله الذي يرمز إلى الوحدة ، وانخاصة بالشر تمضى إلى الكذب وهو الشيطان الذي يرمز إلى التدوع^(٢٠) .

هذا هو موجز الفاضلة الاسماعيلية - وهي كما يلحظ الشهرستاني خليط من فكرة فاحقية ومانوية - والاسماعيلية يستعملونها قليلا قليلا للاطلاع على الأسرار ، وهم يوقظون في الوقت عينه روح التشكك شيئا بعد شيء . وكانت في سبات ، وفي النهاية يبلغون بها تلك الدرجة للتحرر الروحي حيث يكون السقوط لاطقوس ، ولا تبدو العقيدة الدينية أكثر من كونها تصحيحا لأخطاء نافمة .

إن المذهب الاسماعيلي يؤلف أول محاولة لمزج الفلسفة المعاصرة برؤية فارسية حقا تتعلق بالسكون ، وتفسر الاسلام من جديد بالاعتماد على تسكويدها بفضل تفسير مجازي للقرآن ، وتلك وسيلة اتخذها التصوف من بعد . وعدم أن اهرمان زردوشت (الشيطان) ليس خالقا للاشياء السيئة ، وليسكنه أصل يفتك حرمة الوحدة الخالدة ويقسمها إربا في تمدد ظاهر .

إن فكرة وجوب الالتئام من أصل مغاير للطبيعة في الوجود النهائي ليفسر التدوع التجريبي وقد خلقت بها تغيرات أخرى ، إلى أن لمست جانبا من التصوف المعاصر في المذهب الصوفي وهو مذهب مشتق من للمذهب الاسماعيلي في القرن الرابع عشر ، كما لمست الفالوث المسيحي في جانب آخر . وقالت الحروفية إن الذات هي كلمة الله الخالق ، وقد خلقها ولم تسكن مخلوقة - أي الكلمة المطوقة . « ولولا الكلمة لاستعالت معرفة جوهر الألوهة ، وما ذاك إلا أن الألوهة أعلى من إدراك الحواس^(٢١) » . وقد عزت

الكلمة بمعنى مريم^(٢٢) من أجل إظهار الأب . والسكون بأسره هو تعجلى
كلمة الله ، ولها فيه البقاء^(٢٣) . وكل صوت في السكون إله ، وكل ذرة
تتغنى بأغنية الخلود^(٢٤) ، وكل شيء حياة . أما من أرادوا الكشف عن
الحقيقة النهائية للأشياء ، فليعلم أن يسعوا إلى ذلك عن طريق الرسم^(٢٥)
الذي يضم ويظهر ذاته في وقت معا .

رد الفعل ضد العقلانية ، الأشاعرة

دام الازدهار للعقلانية على عهد الخلفاء العباسيين الأوائل في الدوائر الفكرية للعالم الاسلامي ، إلى أن اصطدمت في النصف الأول من القرن التاسع الميلادي برد فعل عفيف للعسفن الذي وجد رئيسا بالغ القوة في شخصية الأشعري (ولد في ٨٧٣ م) وكان الأشعري تلميذا للعلماء العقلانيين ، وماذاك إلا في معنى إلى تقويض دعائم ما أقاموا من صروح إبدلوا قصارى جهدهم في إقامتها بالخاص من وسائلهم

وكان تلميذا للجيباني^(٢٦) وهو من يمثل أحدث مدرسة للمعتزلة في البصرة — وقام الجدل^(٢٧) الطويل بيده وبين أصحاب هذه المدرسة ، ولقد وضعوا حداً نهائياً لما بيده ويفهم من آصرة المودة ، ودفعوا هذا التلميذ إلى أن يودع المعتزلة . ويقول شبيقتا إن كون الأشعري هو الرجل الحق في عصره الذي تلقى التيارات المتعاقبة ، يجعل منه من وجهة نظر أخرى قوة لها أهميتها عندنا . وفيه كما في غيره تمكس بوضوح الاتجاهات المتباينة لهذا العصر وهي دينية وسياسية .

وندر أن نجد ما نعرف به قوة العقيدة عند أهل السنة والتصور المجرد عند المعتزلة ، وما لأحدهما من ضعف طفولي ، وقلة الفصيح في الآخر ، وذلك في حياة هذا الرجل الذي كان سنياً في طفولته ومعتزلياً في شبابه . والتصور المجرد المعتزلي كما عند الجاحظ على سبيل المثال كان يسمى إلى أن يكون حراماً مطلقاً ، وفي أحوال ، كان يعود إلى تفكير سابي محض . والحركة التي جاء بها الأشعري لم تسع إلى تطهير الاسلام من شوائب كل

العناصر غير الاسلامية التي انسربت إليه بالخدع والتمويه وكفى ، بل لإيجاد التوافق بين الضمير والضمير الديني في الاسلام .

وقد حاول العقلايون أن تقيس الحقيقة بالعقل وحده ، وأدخلت تطابق جوانب الدين والفلسفة ، وبذلت توسع في تفسير الايمان تحت صورة ممان مجردة أو عبارات معبرة عن فكر خالص . وكانت تجعل ما لطبيعة البشرية في واقعها ، وتميل إلى طرح تضامن المجتمع الاسلامي .

ومن ثم رد الفعل . أما رد الفعل السني الذي وجهه الأشاعرة ، فما كان في واقع الحال ، أكثر من جعل الطريقة المنطقية معوية للدفاع عن سيادة الوحي الالهي وفي معارضة للعقلانية ، ودافعوا عن مبدأ الصفات الالهية . أما فيما يختص بذلك الجدل المهتم حول الحكم الحر ، فقد اتخذوا لهم طريقاً يسلكونه في سلوكهم بين الأخذ في تشدد بالقدر الضاغط بالمدرسة القديمة وبين الأخذ في تشدد بحرية المشرب الخاص بالعقلانية . ومن تعاليمهم أن القدرة على الاختيار من خلق الله أسوة بكل الأعمال البشرية ، وأن الانسان إنما وهب القدرة على إكتساب^(٢٦) مختلف كفايات العمل . أما فخر الدين الرازي الذي بشدد الكبر على الفلسفة فيصايف عنيف المعارضة من قبل التوزي وقطب الدين ، وبطرح فكرة الاكتساب ، وفي تفسيره للقرآن يؤكد في جزم وصراحة مبدأ الضرورة .

أما الماتريدية وهي مدرسة أخرى للاهوت واسمها ضد العقلانية ، أسسها أبو مفسور الماتريدي ، وهو من ماتريد على تخوم سمرقند ، فيذهب أتباعها إلى الوضع العقلاني القديم ، ويخالفون الأشاعرة في تعاليمهم ، من أن الانسان له تمام السيطرة على عمله ، وأن قدرته لها أثرها كذلك على

طبيعة أهماله ، وكان الأشعري مخصص الهممة إلى اللاهوت وحسب ، ولو كان
كان من الهال لإيجاد التماسق بين العقل والوحي دون الرجوع إلى الطبيعة
النهائية للحقيقة .

والباقيلاني^(٣٠) في بحوثه اللاهوتية يهتج إلى قضايا بحثة متعلقة بما
وراء الطبيعة فيقول إن الجوهر وحدة فردية ، ولا يمكن لسكيفية أن توجد
في السكيفية ، وأن الخلاء التام ممكن . وهو يضمن على مدرسته طابعا لما
وراء الطبيعة تعنى أساسا بإرازه . وإن تراخي عن ذكر تلك القضايا التي
تدافع عن العقائد السنية . مثال ذلك أن القرآن غير مخلوق ، وأن قابلية
رؤية الله في الإمكان ، وسوف نجعل قصارنا تبيان عناصر الفكر المتعلقة بما
وراء الطبيعة فيما انتشبه بينهم من جدال . ولكي نلتقي بفلاسفتهم في
عصرهم وأرضهم ، لا غفوة لنا عن الفلسفة ، وكان لزاما عليهم طوعا أو
كرها أن يشكروا نظرية معرفة خاصة بهم .

فإنه عند الأشاعرة هو الوجود النهائي الحتم وهو يحمل صفاته في وجوده
الخاص^(٣١) به ووجوده وماهيته يقطبان . وعلاوة على البرهنة المستمدة
من تلك الحركة اتخذوا لهم ما يتكون من براهين من حيث إقامة البرهان
على وجود هذا المفهوم النهائي :

— قالوا إن جميع الأجسام واحد فيما يتمسك بمظهر وجودها ،
ولو كان على الرغم من هذه الوحدة فإن كفاءتها يخالف بعضها
بعضها الآخر . وعلى ذلك فنهج منقادون إلى أن تلتبس علة نهائية
كيما نشرح تخالفهم في العجربة

إن كل كائن ممكن الوجود يملأ سببا يشرح وجوده . إن الكون

ممكن الوجود ، فلزام أن تكون له علة وهذه العلة هي الله .

وكانوا يشبهون بذلك أن السكون ممكن الوجود . وإن كل ما هو موجود في السكون إما جوهر أو كيفية . وإن إمكانية وجود الكيفية واضحة وإمكانية وجود الجوهر إنما تصدر من أن أى جوهر ما كان ليوجد بلا كيفيات . ويقضى إمكانية وجود الكيفية إقتضاء وجود ما يشرح وجود الكائن ، وإلا ، لاستوجب خلود الجوهر خلود الكيفية . ولسكى تقوم تمام القويم قيمة هذا الحكم ، يتحتم أن نفقه نظرية الأشاعرة الخاصة بالمعرفة ، وللجواب على السؤال ائقائل ما الشيء ؟ تناولوا بالنقد والتجريح أطوار الفسكرك الأرسطى ، وانقهبوا إلى الحكم بأن الأجسام ليست لها خاصة^(٣٢) موهزة .

ولم يقهيموا فارة ممبزا بين الكيفيات الأولية والثانوية للجسم ، وكانوا يردونها كلها إلى صلوات ذاتية مخصفة . والكيفية على ظنهم مجرد حادث وبدونه لم يكن الوجود ممكنا . وكانوا يستعمدون كلمة جوهرة أو ذرة بمدرك يكتفه الغموض ، إلا أن تقدم الملل بمجرد الرغبة فى الدفاع عن الفكرة الإلهية للعقل ، ترد السكون إلى ذاتية بسيطة مأمور بها ، كما أكدوا مثلما أكد بركلبي ، أنهم يجدون تفسيرهم النهائى فى إرادة الله .

وفى دراسة كانت للمعرفة الإنسانية التى تمدنا بما لا مجرد عملية ، توقف عقده فكرة (أشياء بنفسها) ، ولكن الأشاعرة بذلوا بجهد فى أن يتوغلوا أعمد من هذا ، وأبدوا خلافا للسمة الواقعية للعصر أن ما يقال له الأصل المتخالف لم يوجد إلا بصلقة مع الذات العارفة . ومذهبهم فى الذرة كان على ذلك يقارب مذهب لوتنز^(٣٣) الذى كان على الرغم من رغبته

في حفظ الحقيقة الخارجية انتهى إلى ردها بتمامها إلى فسكرة المعرفة الصادرة عن التصور .

ولسكنهم لم يستطيعوا مثل لوز أن يمتقدوا أن ذراتهم كانت العملية الباطنة للسكان الأول اللانهاى وكانوا متعلقين شديد التعلق بالأحادية الخالصة . وكانت النتيجة التي ينبغي أن تكون لتحليلهم المادة نتيجة تصويرية محضة ، مثل بركلي ، ولسكن واقعيهم المركوزة فيهم المستعملة من فسكرة الذرة ربما أرغمهم على استعمال كلمة (ذرة) وبها جهلوا أن يسكبوا تصورهم أشبه شيء بصيغة واقعية واهتمامهم باللاهوت العقيدى أنضى بهم إلى أن يحتفظوا فيما يتعلق بالفلسفة الخالصة بموقف نقدى علم مدانوه رغما عنهم كيف يفلسفون ويؤلفون تصورا مجردا خاصا بهم .

ولسكن ثمة مظهر أكثر أهمية وأدق دلالة من الفاحية الفلسفية من يتعلق بفلسفة ماوراء الطبيعة عقد الأشاعرة هو موقفهم من قانون السببية^(٢٤) أى جعل لكل شيء سببا . ومع أنهم رفضوا كل أصول الفطر^(٢٥) حتى يظهر وا خلافا للعقلانيين ، أن الله يمكن أن يشاهد دون أن يكون له امتداد ، وللدفاع عن إمكانية المعجزات ، طرخوا تماما فسكرة السببية .

وكان أهل السنة يعتقدون المعجزات وقانون السببية الكمية ، ولسكنهم كانوا يجزمون بأن الله في عمله لمعجزة من المعجزات ، كان يوقف العمل بهذا القانون . أما الأشاعرة الآخذون بفرضية أن السبب والأثر لا بد أن يكونا متجانسين ، فلم يستطيعوا أن يشاركوا في هذا الرأى السنى ، وأقروا أن فسكرة القدرة مجردة من الحس ، وأندا لا نعرف شيئا عدا انطباعات سطحية ، ونظامها المظهرى مدير من قبل الله .

وإن كل ما هو خاص بما وراء الطبيعة عند الأشاعرة جاءنا ، سوف
يكون ناقصا ما لم ندرس كتاب الفزالي .

ولو أن كثيرا من علماء أهل السنة لم يفهموه حق الفهم ، سوف يظل
على الدوام في عداد أعظم الشخصيات الإسلامية . إن هذا الشاك الرحيب
الأفق سبق وبيكارته في المنهج الفلسفي^(٢٦) ، « وقبل أن يتطع هيوم بسبع
مائة عام الرابطة بين السببية بمقطعه الحاد^(٢٧) . »

وكان أول من كتب تفصيلا منهجيا للفلسفة ، وبدد تماما تلك الخشبية
التي تميزت بها أفكار أهل السنة .

وإن نفوذه هو الدافع الأصلي إلى دراسة العقائد وما وراء الطبيعة في
وقت معا ، وأفضى ذلك في النهاية إلى منهج للتعليم خرج رجالا من أمثال
الشهرستاني ، والرازي ، والإشراق . وهذا ما يبين موقف هذا المفكر :
وهو قوله : « من لدن طفولتي ، كنت ميالا إلى أن أفكر في الأشياء
بفسي . وترتب على ذلك أنني ثرت على السلطة ، وكل العقائد التي نأصلت
في روحي ولقد فقدت أهميتها الأولى . »

ولقد فكرت أن هذه العقائد التي ترسو على السلطة للوحيد شارك
فيها اليهود بالسويه ، والمسيحيون ومن يعتقدون أدبانا أخرى .

إن المعرفة الحقة ينبغي أن تمحو كل الشكوك . فعلى سبيل المثال من
الواضح أن العشرة أكبر من الثلاثة . وإذا ما حاول أحد أن يشبث عكس
ذلك وأن يطلب إلى القدرة التي يملكها أن يحول العصا إلى حية ، فهذا
العمل يعد عجبا ، وإن كان لا يستطيع أن يؤثر في العايم الحقيقي
للقضية^(٢٨) .

وقد بحث من بعد كل مناهج المعرفة الأكيدة ، ثم وجد اليقين في التصوف .

ومع ما للأشاعرة من رأى في الجوهر والشدد في كيفية الأحادية ، لم يكونوا اليغامروا بمناقشة طبيعة النفس البشرية والغزالي وحده هو الذى هاجم بهدف هذه المسألة وإلى يومنا الحاضر من العسير أن نعرف بدقة رأيه الخاص بطبيعة الله نلديه كما لدى بورجير وسولجير في ألمانيا يبدو التوافق بين وحدة الوجود عند الصوفية وبين المفهومة الأشعرية للشخصية .

وهذه مصالحة تجعل من العسير قولنا ما إذا كان آخذاً بفكرة وحدة الوجود ، أو آخذاً بوحدة الوجود الشخصية مثل لوتز . والنفس عند الغزالي تدرك الأشياء^(٢٩) . ولـ يمكن الإدراك كصفه لا يمكن أن يوجد إلا في جوهر أو ماهية يتجردان من كل صفات الجسد .

وفي كتابه المضمون أوضع لماذا رفض النهى صلى الله عليه وسلم أن يكشف عن حقيقة النفس . وهو القائل إن الناس رجلان ، رجل عادى ورجل فكير . فالمفكرون السطحيون العاديون الذين يمدون المادية شرطا للوجود ، لا يعجزون عن تمثيل جوهر غير مادي .

أما أصحاب التفكير العميق فهم منقادون بقوة متطعمهم إلى تمثل النفس بحيث تدفع كل فارق بين الله والنفس الفردية . لقد تنبه الغزالي إلى الاتجاه نحو وحدة الوجود من بحوثه الخاصة وآثر أن يلزم الصمت فيما يختص بقضية الطبيعة الهائية للنفس . إنهم يجعلونه بصفة عامة في عداد الأشاعرة . وإذا التزمنا التحديد والتدقيق في القول ، عرفنا أنه ليس منهم ، ولو أنه يقر أن التفكير على هذا النحو كان تفكيراً له وجاهته عند السواد الأعظم

من الناس . ويقول الشبلى (في علم الكلام صفحة ٦٦) أنه أكد أن سر الإيمان لا يمكن الكشف عنه ، وبسبب من هذا شجع عرض لاهوت الأشاعرة ، وناط عظيم الاهتمام بإقناع من يجلسون منه مجلس التلميذ بمعلم نشر نتائج أفكاره الخاصة . وان مثل هذا الموقف إزاء لاهوت الأشاعرة كان يعرض كلاما فلسفيا يستخدم على الدوام ، وما كان في الإمكان إلا أن يقود إلى ظلال من الشك وقد أعلن ابن الجوزى والمكادهاوى وآخرون من أعلام مدرسة السنة أنهم ممن ضلوا السبيل .

وقد أفضى هذا إلى الأمر بإعدام كل كتبه الفلسفية واللاهوتية الموجودة في أسبانيا . وعليه فمن البين أن منطق العقلانية هدم ذاتية الله الإلهية في كلمة لا سبيل إلى تعريفها ، فإن الحركة المضادة للعقلانية ، وهي تحتفظ بمقيدة الذاتية ، دمرت الحقيقة الخارجية للطبيعة . وعلى الرغم من أن نظرية التوضع الدرئ^(٢٢) الخاص بالنظام ، فإن ذرة العقلانية تملك في واقع الحال حقيقة موضوعية مستقلة ، أما الذرة عند الأشاعرة فهي لحظة عابرة للإرادة الإلهية .

فواحدة تحفظ الطبيعة ، وتجهج أن تتخلص من الله في اللاهوت ، والأخرى تضحي بالطبيعة لتحفظ الله على ما هو عليه في تصور أهل السنة . والصوفي في نشوته الإلهية الذي يعقزل عن المجادلات اللاهوتية في عصره ، يحفظ هذين المظهرين للوجود ويكسبهما الروحانية وبعد الكون بأفقه تعاليا من قبل الله — وهذا معنى أسمى يشكل الغايات المتضادة عند أسلافه . إن العقلانية (وهي تسعى على قدم من خشية على حد قول المتصوفة ، قالت كلمتها الأخيرة بلسان الفزالي المشكك ، وقد هامت نفسه الجبرى طويلا

وهي مستهتسة في بيد قاحلة لمذهب عقلي جذب ، وجدل النهاية منتجعاً راحتته
في أعماق الافعال الإنساني .

وإن تشككه أكثر جرحاً إلى ضرورة إيجاد مصدر أعلى للمعرفة
من رغبته في مجرد الدفاع عن عقائد اللاهوت الإسلامي وهو بذلك إنما
يعان عن نصر مبين التصوف وكانت غلبته على كل التيارات الفكرية
المعادية في هذا العصر وأياً ما كان ، فإن مشاركة الغزالي الابداعية في
فلسفة بلده يتضمنها كتيب له هو مشكاة الأنوار يصدره بآية قرآنية
كريمة « الله نور السموات والأرض » ويرجع بفربرته إلى الفكرة الآرية ،
التي كان يجب أن تجد مدافعاً قويا في الإشرافي .

فهو يقول في كتابه إن الدور هو الوجود الحقيقي الأوجد ، ولا ظلام
أرحب آفاقاً من العدم . ولكن أصل النور هو الإظهار « وهو منسوب
إلى الإظهار وهو صلة (١٠) » . وقد خلق السكون من بعد الظلام ذلك للظلام
الذي بسط الله عليه نوره الخاص به ، وجعل أجزائه المختلفة متفاوتة في
الظهور حسب تفاوتها في تنقي النور . كما أن الأجسام تختلف بمضاهة بعضها
الآخر بأنها مظلمة ، ومعتمة ، ومضاءة أو مضيئة ، كما أن الناس متباينون ،
فمن يفهم من هم يضيئون السكائنات البشرية الأخرى وبسبب من هذا
يسمى صلى الله عليه وسلم في كتاب الله الموهين « المراج المغير » .

والعين الباصرة لا ترى إلا المظهر الخارجي المطلق ، أو النور الحقيقي .
وفي قلب الإنسان عين باطنة ترى ما وراء الأشياء . خلافاً للعين الباصرة ، إنما
تمضي إلى ما بعد المقتضى ، وترفع النقاب عن الاظهار وهذه الأفكار ليست
إلا بذوراً نمت وأثمرت في فلسفة الإشرافي وهي حكمة الإشرافي . وتلك
هي الفلسفة الأشعرية

ومن أعظم النتائج التي أفضى إليها رد الفعل هذا من ناحية اللاهوت ،
أنها أوقفت الفكر الحر عند حد ، ذلك الفكر الحر الذي كان في سبيله
إلى هدم التضامن في المجتمع الإسلامي ونحن إنما نعترف همتنا إلى تهوان
النتائج الخاصة بكيفية التفكير الخفض عند الأشاعرة ، ولدينا كنهان
على الأخص :

— لقد تمخضت الأولى عن نقد خاص بالفلسفة اليونانية ، وهذا
ما سوف نلبيته .

وفي مستهل القرن العاشر ، حين كان الأشاعرة قد هدموا صرح
العقلانية هدماً أوفى على التمام ، نجد ما في الإسكان أن نسميه الوضعية
الفارسية . والبيروني^(٤٢) المتوفى عام ١٤٠٨ وبين الهيثم^(٤٤) المتوفى عام ١٠٣٨
الذي سبقا علم النفس التجريبي الحديث وهما بمعرفتهما لم يعرفا بوقت رد الفعل ،
هذا وتحلياً عن كل بحث خاص عن طبيعة كل ما هو وراء الحواس ، ولزما
الصمت للمتحفظ فيما يتعلق بالقضايا الدينية . إن مثل هذا الوضع للأشياء
كان يمكن أن يوجد ، ولكن ما كان يسكن أن يفسر مطلقاً قبل
الأشعري .

ع - الجدل بين الثنوية والواقعية

إن نفي الأشاعرة لما بؤة أرسطو ، وفكرتهم المخصصة بطبيعة الفضاء ، وللوقت والسبب ، مما أيقظ تلك الروح التي لا سبيل إلى قمعها في ميلها إلى الجدل ، وهي التي طيلة قرون متمسقة ، أوجدت الانقسام بين المفكرين المسلمين ، وفي النهاية استنفدت قوام فيما يتعلق بالدقة اللفظية الخاصة للمدارس . وإن صدور حكمة العين لإجم الدين الكاظمي ، وهو تلميذ أرسطو وكان تلاميذه يسمون بالفلاسفة للتمييز بينهم وبين اللاهوتيين المدوسين ، هذا الكتاب قوي من هذا الصراع الفكري ، وأثار نقداً حاداً من قبل عدد كبير من الأشاعرة ، وغيرهم من المفكرين المثاليين ، وسوف أدرس النقاط التي بها اختلفت المدرستان أحدهما عن الأخرى .

طبيعة الأصل

مر بفا أن نظرية الأشاعرة الخاصة بالمعرفة قادتهم إلى تأكيد أن الأصول الفردية إلى الوحدات المختلفة يبين بعضها بعضاً تمام المباينة ولها التحدد في كل حالة للسبب النهائي أي الله . وكانوا يفكرون وجود هيولة لسكل شيء وهي تنغير في دوام . وخلافاً للمقلانين كانوا يدعون أن للوجود هو الذي يشكل الأصل نفسه

وعليه ، فمقدم أن الأصل والوجود يتطابقان . وكانوا يقيمون البرهان على الحكم بأن الإنسان حيوان ولا يكون ممكناً إلا إذا رسي على تفرقة أساسية بين الموضوع والمحمول ومع أن تطابقهما يبطل الحكم وأن التفرقة التامة يجعل التأكيذ خاطئاً .

ولكن ينبغي تلمس سبب خارجي ، حتى نحدد الصور المختلفة للوجود .

والحال أن خصوصتهم يقبلون التحديد والتعيين للوجود ، إلا أنهم يدعون أن الصور المختلفة للوجود من حيث الأصل يتطابق ، لأنها جميعا تعيقات وتحددات لجوهر واحد أولي . وقد رد تلامذة أرسطو على تلك الصعوبة التي أوجدتها إمكانية إثبات تركيبى وهم يدافعون عن إمكانية الأصول المشككة . إن الحكم بأن الإنسان حيوان حكم صحيح على حد تأكيدهم لأن الإنسان أصل يعالف من أصابن ما الحيوانية والإنسانية .

وهذا ما يمرض عليه الأشاعرة ، ولا يثبت على القدر . إذا ما قلت إن أصل الإنسان والحيوان واحد فأنت بمباراة أخرى تثبت أن أصل السكل هو أصل الجزء ، ولكن هذه القضية من قبيل المحال ، وما ذلك إلا لأن أصل المركب هو أصل ما يشكك ، فيترتب على ذلك أن المركب يجب أن يكون كائنا واحد يملك أصابن أو وجودين .

ومن الواضح أن الجدل بتمامه يتعلق بنقطة هي معرفة ما إذا كان الوجود فكرة بسيطة ، أو أنه شيء حقيقى موضوعيا . وإذا ما قلنا إن شيئا موجود فنحن إنما نقصد أنه موجود من حيث صالته بنا وذلك وجهة نظر الأشاعرة أو أنه من أصل موجود وهو مستقل عنا وتلك وجهة النظر التي تعد المجردات حقائق ؟

رسوف تشير في إيجاز إلى براهين كل طائفة . أما من بعد المجردات حقائق فيعمل على النحو العالى :

(١) إن تصور وجود شيئا مباشرا أو حديسيا . وتفكيرى أنى

موجود هو معنى مجرد، ويترتب على ذلك أن جسمي إنما يعرف
بالحدس على أنه شيء حقيقي . وإذا كانت معرفة الموجود ليست
مباشرة فإن هذا الإدراك سوف يستوجب عملية فبكر، وليس هو
كذلك على نحو ما نعلم

والرازي الأشعري يقول بأن المعنى المجرد لاوجود مباشر، إلا أنه يعد
الحكم بأن المعنى المجرد للوجود مباشر كما كتساب بسيط .

ومن ناحية أخرى يقول محمد بن مبارك البخاري إن راهين الذين
يعدون المجردات حقائق تقوم على افتراض أن المعنى المجرد لوجودنا شيء
مباشر — وتلك وجهة نظر يمكن أن تكون موضوع مناقشة^(١) .

ويقول إذا ما قبلنا المعنى المجرد الخالص بأن وجودنا مباشر فإن الوجود
المجرد لا يمكن أن يعد مفهرا مشكلا لهذا المعنى المجرد .

وإذا ما أقر من بعد المجردات حقائق أن إدراك موضوع خاص مباشر
فنحن نقبل حقيقة ما يقول به، واسكن لا يترتب على ذلك، على ما يبذل
فصاراه في اثباته أن ذلك الأصل معلوم مباشرة على أنه حقيقي موضوعيا .
وعلاوة على ذلك فإن التعليل الخالص بمن يعدون المجردات حقائق يعاؤون بذلك
أن الروح تمجز عن تصور أن الثلج أبيض لأن البياض الذي يشكل عنصرها
من هذا الحكم المباشر، ينبغي أن يكون معلوما مباشرة دون أي ذكر مسبق
له ويلاحظ ملا محمد هاشم حسيني أن هذا التعليل خاطيء فالروح في ايجابها
بياض الثلج، إنما تعمل على وجود مثالي خالص — هو خاصية البياض —
لا على أصل حقيقي موضوعيا خواصه ليست إلا مظاهر بسيطة أرسطهيات .
وإضافة إلى ذلك يسبق الحسيني هاملتون ويختلف عن المعتدلين أن المجردات

حقائق ، وهو يؤكد أن أصل الشيء لا يمكن معرفته وهو في الوقت عينه معزوف ، والشيء يدرك فوزا على أنه واحد^(٤) . ونحن لا ندرك على التوالي مختلف المظاهر للشيء الذي يشكل إدراكا .

(ب) ويقول من بعد المجردات حقائق إن المثالي يحدد كل كيفية بأنها علاقات ذاتية بسيطة .

وبقوده تعليقه إلى إنكار الأصل المجهول للأشياء ، وإن عدها على أنها مجموعات من الخواص مختلفة النوع ، أصلها مكون لمظهر ادراكها .
ويستخدم كلمة وجود لكل شيء وإن اعتقد بتخالف أجداس الأشياء — وهذا إقرار ضمني بأن ثمة أصلا مشتركا لكل الصور المتباينة للوجود . ويرد أبو الحسن الأشعري بقوله إن هذا التطبيق ليس سوى سهولة في اللفظ ، ولا يمكن أن يبين التجانس للباطن للأشياء .

ولكن التطبيق السكلي لكلمة وجود لدى المثالي يجب أن يهني على حد قول من بعد المجردات حقائق أن وجود الشيء ، إما أن يشكل وجوده بالذات أو أنه مضاف إلى الأصل المجهول للشيء

والقضية الأولى للشيء قبول تقديري بالنسبة لتجانس الأشياء ، وحيث إننا لا نستطيع إدعاء أن الوجود الخاص بشيء ، يختلف أساسا عن الوجود الخاص بشيء آخر ، والظن أن الوجود شيء مضاف إلى أصل شيء يقضى إلى الاستحالة ، حيث إنه في هذه الحالة يقضى أن بعد الأصل على أنه شيء يتميز عن الوجود ، وإنكار مع الأشاعرة سوف يمحو التمييز بين الوجود وعدم الوجود ، فضلا عن ذلك ماذا كان الأصل قبل أن يضاف إليه الوجود ؟

ليس لذا أن نقول إن الأصل كان مهيئا لقبول الوجود قبل تقبله له في واقع الأمر ، وإن هذا التأكيد يفيد أن الأصل كان عدم وجود قبل أن يتقبل الوجود ، كما أن قبولنا لقدرة الأصل على تلقي كيفية عدم الوجود ، وُدى بنا إلى تلك الاستحالة التي وجدت من قبل ، فلزام أن يعد الوجود جزءا من الأصل ، ولسكن إذا ما شكل جزءا من الأصل ، فالأصل يجب أن يعد مركبا ، ومن ناحية أخرى إذا كان الوجود خارج الأصل ، يجب أن يكون شويئا حادثا بسبب تاهيته إزاء شيء مختلف عنه

وعلى ذلك فشكل حادث يجب أن تسكون له علة . وإذا كانت هذه العلة هي الأصل لنفسه فسوف يترتب على ذلك أن الأصل وجد قبل وجوده ولسكن العلة يجب أن تسبق الأثر في الوجود .

ولو أن علة الوجود كانت شيئا مختلفا عن الأصل ، لترتب على ذلك تفسير وجود الله بعلة مختلف عن أصل الله — وهذا استفتاح محال يجعل اللازم حادثا^(٤) . وذلك التعهل لمن يعد المجردات حقائق قائم على جهل تام بموقف المثالي ، إنه لا يرى أن المثالي ماعد قط الوجود شيئا مضافا إلى أصل الشيء ، ولسكنه أثبت في دوام أنه كان مطابقا للأصل . ويقول بن مبارك^(٥) إن الأصل سبب الوجود دون أن يكون قبله في الزمان ، وإن وجود الأصل يشكل كيانه الخاص ، وهو يتعلق بشيء سوى نفسه .

ومن الحق قولنا إن الطرفين يتباعدا كثيرا عن نظرية حقيقية للمعرفة ، وإن من يعد المجردات حقائق هو اللادري الذي يؤكد أن وراء كنهيات مظاهر الشيء أصلا ، يعمل على أنه هو سببه ، يقع في تناقض جد جسيم . إنه يقول بوجود أصل أو أصل بعين كيفية لا يمكن معرفته على أنه موجود .

والإلهي الأشعري من ناحية أخرى لا يعرف هلمية المعرفة ولا يتنبه إلى نشاط العقل القار في عمل المعرفة ويمد الإدراكات عروضاً بسيطة محددة ، من قبل الله على حد قوله ، وليكن إذا ما استلزم نظام العروض شيئاً يفسرها ، فلما لا نطلب هذا السبب في التشكيل الأصلي للمادة ، كما صفع لوك ؟ علاوة على أن النظرية التي تقول بأن المعرفة إدراك بسيط أو لفظة سلبية لمعرفة إلى ما هو معروض ، تؤدي إلى معلومات لا سبيل إلى قبولها وما نسكر الأشاعرة قط فيها :

— إنهم لم يتجهوا إلى تفكيرهم المجرد الذاتي الخالص المتعلق بالمعرفة دفع كل خطأ . ولو أن وجود الشيء ليس إلا أن يكون معروضاً ، لما كان من سبب لعدده مختلفاً عما هو عليه في الواقع

— ولم يرو أنه بناء على نظريتهم عن المعرفة ، أن الكائنات البشرية ، ليست مشبهة هي والعناصر الأخرى لغيرها في البنية ، وما كان لها من حقيقة أعلى من كونها حالات بسيطة لمعرفة

— إذا ما كانت المعرفة تقبلية بسيطة للعروض ، فإن الله وهو سبب العرض ، يعمل فيما يتعلق بمعرفة ، ولا ينبغي أن يكون عالماً بعروضها . ومن وجهة نظر الأشاعرة ، هذه المقولة مدمرة لموقفهم برمتها ، لا يستطيعون القول أن عروضهم حينها تكف عن وجودها ، تستمر في كونها عروضاً لمعرفة الله .

رثمة مسألة أخرى تتعلق بطبيعة الأصل وهو معرفة ما إذا كانت مسببة أو غير مسببة . إن تلامذة أرسطو أو الفلاسفة كما جرت عادة خصومهم بتسميتهم على العموم ، يذهبون إلى أن الأصل المجهول للشيء غير مسبب .

أما الأشاعرة فيذهبون إلى ما يقابل ذلك ، يقول الأرسطى لا يمكن أن يؤثر فيه مؤثر من قبيل عامل خارجي^(٦) . ويقول السكاتىبى إن أصل الإنسانية لو كان مسببا بعمل خارجي ، تلجج الشك في حقيقة أصل الإنسانية .

وواقع الحال أن مثل هذا الشك لا يخامرنا ، ويترتب على ذلك أن الأصل ليس مسببا بعمل خارجي ويمضى المثالي بين تمييز من بعد المجردات حقائق وبين الأصل والوجود ويستنتج أن تامل من يذهبون إلى أن المجردات حقائق سوف يؤدي إلى قضية مستحيلة ولا يعزبن عن البال أن الإنسان مسبب ، على حين ذهب من بعد المجردات حقائق إلى ضرورة هذه تركيبا من أصلين غير مسببين — لوجود الإنسانية

طبيعة المعرفة

إن تلامذة أرسطو في وفائهم لموقفهم المتعاقب بالحقيقة العرضية للأصل، يعرفون المعرفة : بأنها تأتي صور الأشياء الخارجية^(٧) . وهم يؤكدون إمكانية تصور شيء غير حقيقي في الخارج ، وكان يمكن أن تنسب إليه كصفات وصفات أخرى ، ولكن إذا ما نسبنا إليه كيفية الوجود ، والوجود لازم ، مع أن إيجاب الكيفية الخاصة بشيء تؤلف جزءا من إيجاب تلك الشيء ، أما إذا كان تأييد الوجود لا يستلزم وجودا حقيقيا للشيء ، ففحين متفادون إلى أن نفكر إنكارا بآثار هذه الخارجية ، وتدعى أن الأشياء توجد في الروح كفسكرة خالصة ، ولكن يقول بن مبارك إن تأكيد الشيء يشكل الوجود نفسه للشيء : أما التالي فلا يميز بين الإيجاب والوجود ، وأن نستنبط من الدليل سابق الذكر أن الشيء يجب أن بعد وجودا في الروح فأمر لا سبيل إلى تبريره ، وإن الوجود التالي ينشأ من نفي الخارجية ليس إلا الفكرة التي لم يفسكرها الأشارة ، لأنهم يدعون أن المعرفة صلة بين العارف والمعرف ، وهو الذي يعلم على أنه خارجي ، ونظرية السكتانية التي تقول إن الشيء لا يوجد على أنه وجود خارجي ، بل يجب أن يوجد على أنه موجود مثالي أو عقلي ، وهذا مفاوض لنفسه ، وفاء على ما يذهب إليه فإن كل شيء يوجد في فسكرة يوجد في الخارج^(٨) .

طبيعة عدم الوجود

ويتناول السكائبي بالنقد والتفسير تلك القضية ، التي أخذ بها الفلاسفة من أبناء زمانه في عموم ، وهي القائلة بأن الوجود حسن وغير للوجود سوى^(٩) . فيقول إن القتل ليس شرا لأن القاتل كان يستطيع أن يجترح مثل هذا ، أو أن أداة القتل كانت لها القدرة على القطع ، أو لأن عنق الضحية كانت له القدرة على أن يكون مقطوعا . ولكن القتل شر لأنه يعني نفى الحياة ، وهذا أمر ليس له من وجود شأنه شأن ماسبق ذكره . ولكن كما نبين أن الشر هو عدم الوجود ، يجب علينا أن نقول على بحث استقرائي ، وأن نفحص كل حالات الشر المختلفة وإن استقرا . كاملا ليس في الإمكان كما أن استقرا ، ناقصا لا يمكن أن يتضمن دلالة على التعجيب . وعلى ذلك يطرح السكائبي هذه القضية ويستوجب أن عدم الوجود هو العدم المطلق . ولا ثبات في الفضاء للأصول الممكنة على حد قوله ، وفي انتظار لعقبة الوجود وإلا فإن الثبات في الفضاء يجب أن يعد غير مالك للوجود . ولكن نافديه يقولون إن حجته تلك لا تصح إلا إذا ظننا أن الثبات في الفضاء والوجود يتطابقان .

ويقول بن مبارك إن الثبات في الفضاء تصور أوسع من الوجود . إن كل وجود خارجي ، ولكن لا يازم أن يكون كل خارجي موجوداً .

إن اهتمام الأشاعرة بالاعتقاد في البحث — وهي إمكانية الظهور ثانية لغير الوجود وهو موجود — ساقطهم إلى تلك القضية الواضح بطلانها واستحالتها وهي أن عدم الوجود أو العدم شيء . واحتجوا بأنه مادما نطلق

أحكاما خاصة بنفي الوجود ، فمن المعلوم ، وكونه ممكن المعرفة يؤخذ منه أن العدم ليس عدما مطلقا ، إن ما يمكن معرفته هو إيجابا وغير الموجود ، وهو معلوم ، إيجاب (١١) .

ويبنى السكائبي حقيقة المفدمة الكبرى ، ويقول إن أشياء غير ممكنة معروفة ، وهي مع ذلك لا توجد في الخارج . أما الرازي فينقد هذا الدليل ويقدم السكائبي بحججه أن الأصل يوجد في الروح وبذلك يعرف على أنه خارجي .

ويظن السكائبي أن معرفة شيء مستوجبة وجوده على أنه حقيقة موضوعية مستقلة .

وعلاوة على ذلك ، ينبغي أن نذكر أن الأشاعرة يميزون بين الوضعي والموجود ، من جهة ، وغير الموجود والسلبى من أخرى . ويقول إن كل موجود وضعي ، ولكن البديل لهذه القضية غير صحيح ولا ريب في وجود صلة بين الموجود واللاموجود ، ولكن لا وجود الصلة قط بين الوضعي والسلبى

ونحن لا نقول كما يدعى السكائبي إن المستحيل غير موجود ، ولكننا نقول إن المستحيل سلبى ليس إلا . إن الجواهر الموجودة في الواقع شيء وضعي .

أما فيما يتعلق بالصفة التي لا يمكن عددا شيئا موجودا في عزلة عن الجوهر ، فهي ليست شيئا موجودا ولا غير موجود ، واسكفها شيء بينهما

ومجمل القول في قضية الأشارة أنها : أن الشيء يملك دليلا على وجوده أو لا يملك ، وإلا سمي سلبيا ، وإذا ما ملك دليلا على وجوده ، فهو إما جوهر وإما صفة .

وإذا ما كان جوهرًا أو يملك صفة الوجود أو عدمه فهو موجود أو غير موجود حسب الحالة وإذا كان صفة ، فهو ليس موجودا ولا غير موجود :

هـ - التصوف

أصل وتركيب القرآن للتصوف

أصبح دأبا جديدا للاستشراق الحديث أن يبحث تساملا المؤثرات ،
وغير شك أن هذا الصنيع له عظيم من قيمته التاريخية ، واسكن شريطة
ألا يبعثنا على نسيان حقيقة جوهرية ألا وهي أن الروح الإنسانية تملك فردية
محصها وحدها ، وأن هذه الروح هي تقدم على شيء بدائع من نفسها ،
تتدر شيئا شيئا على أن تأتي بمخاتق ربما كشفتها أرواح أخرى منذ
طويل زمان .

وليس في الإمكان أن تستولى فكرة ما على نفس شعب من الشعوب ،
دون أن تكون خاصة بهذا الشعب على معنى من المعاني . إن المؤثرات
الخارجية الواحدة تستطيع أن توظفه من عميق سبات لا يبي شيئا معه ،
ولكنها تعجز عن أن تغلقها خلقا من عدم .

باطالما كتبوا عن أصل التصوف الفارسي ، وفي كل حال على التقريب ،
أعمل من توفروا على البحث في هذا الموضوع المميتهم وبراعتهم للتعرف
على مختلف السبل التي انسربت ، هذا الفكر الجوهري للتصوف وقد تهيأ لها
أن ترحل عن دائرة ثقافية لتبغ أخرى . والبادى عليهم أنه قد ذهب عنهم
أن المفزى التام لظاهرة ، في التطور الفكري لدى شعب من الشعوب ،
لا يسبيل إلى إدراك كنهه إلا في ضوء الأوضاع الفكرية ، والسياسية والاجتماعية

التي سبق لها الوجود فيه ، وهي وحدها السبب في إيجادها إيجاداً لا مفدوحة
عنه فقون كريمة ودوزي يشقان التصوف من الفهديات الهندية ، وميركس
ونوكسون يقولان بأنه من الأفلاطونية الحديثة ، على حين ذهب براون إلى
عده رد فعل آرى ضد دين سامي خلو من الانفعال .

ويبدولى أن كل هذه النظريات إنما قامت تحت تأثير معنى علمية
خاطئة . إن الحكم المعين أ ، سبب للحكم للعين ب ، أو أنها نتجته ، قضية
صالحة للوسائل العلمية ، ولسكها كفاية بتفسير طبيعة كل بحث ، لأنها تفضي
بنا إلى أن نجهل كل تلك الأوضاع التي لا تدخل تحت حصر في خلفية
الظاهرة .

فمن الخطأ العاريجي على سبيل المثال قولنا إن انحلال الإمبراطورية
الرومانية كان بسبب من غزوات البرابرة . وهذا الحكم يطرح جانباً
قوى أخرى لها طابع مفاير وقد شاركت في تدمير الوحدة السياسية
للإمبراطورية الرومانية .

وعد هذه الغزوات البربرية السبب في انحلال الإمبراطورية الرومانية ،
والقول بإمكان أن تسكون هذا السبب ، وإن كانت كذلك من بعض
الوجوه - هذا مالا يستقيم في مطلق - وفي ضوء نظرية أكثر صواباً للعلمية ،
لنخص مختلف الأوضاع الاجتماعية والسياسية والفكرية في الحياة الإسلامية
قبيل نهاية القرن الثامن الميلادي والصف الأول من القرن التاسع ، حين
كانت مثالية الحياة الصوفية بالأحرى ، قد نشأت وسرعان ما تأتت تركية
فلسفية لها .

(أ) إذا ما تصدينا لدراسة تاريخ تلك الحقبة من الزمن ، استبان لنا

أنها كانت فترة لعدم استقرار سياسي ، والنصف الثاني من القرن الثامن قامت فيه الثورة السياسية التي أفضت إلى سقوط الأمويين سنة ٧٤٩ م ، كما وقع الاضطهاد على الزنادقة ، وثورات أهل البدع من الفرس وهم سندباه سنة ٧٥٥ وأستاديس سنة ٧٦٦ ، والمتمنع الخراساني سنة ٧٧٧ الذي أثار في عقيدة الشعب ، وكان يضر مآرب سياسية تحت مظهر الدين ومن بعد في مستقبل القرن التاسع نجد إبنى هارون الرشيد الأمين والمأمون يشعشع بينهما نزاع وصراع على السلطان ، كما نجد أن العصر الذهبي للأدب الإسلامي دب فيه ما أفسده بسبب من ثورة عارمة دائمة ليا بلك المزدكي سنة ٨١٦ - ٨٣٨ .

والسنوات الأولى من حكم المأمون تبدي ظاهرة اجتماعية أخرى لها هام من مغزاها السياسي : وهي الشعوبية وما أثارته من جدل سنة ٨١٥ وتوسع في نطاقها وتقيم الدول الفارسية المستقلة ، للطاهرين والصفارين والسامانيين سنة ٨٧٤ هذه قوة لتلك الأوضاع إضافة إلى أوضاع أخرى تشبهها فيما لها من طابعها ، ولقد شاركت في صرف الأرواح المؤمنة بعيدا عن هذا النطاق الذي يموج بالشدائد في دوام كيما تجدها موثلا بعيدا لها فيه السكينة والسلام وتعمم بحياة تأمل يعزابد في تعمقه على المدى .

إن الطابع السامي للحياة والفكر هو لاء السليين الزاهدين الأوائل أعقبه شيئا فشيئا نزعة قوية إلى وحدة الوجود ، وهذه النزعة أخرى بها أن تكون مستعارة من الآريين ، ويبدو ازدهارها موازيا لإزدهار التقدم البطلي ، للاستقلال السياسي عند الفرس .

(ب) إن النزعات الفارسية إلى الشك الخاصة بالاعتقادية الإسلامية وجدت تعبيرا عنها في وقت مبكر في قصائد بشار بن برد - ذلك المتشكك الفارسي الأعمى الذي كان يؤله الفار ويهزيء بكل أساليب الفكر غير الفارسية

إن الأصول العميقة للشك المضمر في العقلانية تطلبت في النهاية مصدرا للمعرفة وراء الفكر وقد تأكدت في رسالة القشيري سنة ٩٨٦ .

وفي العصر الحاضر ، قادت النتائج السلبية لعقد العقل الخالص عهد كانت وجيا كوبي وشولمرشر إلى إقامة الإيمان على عاطفة حقيقة المثالي ، وعند متشكك القرن التاسع عشر وردزورث برزت تلك الحالة العجيبة للنفوس التي بمقتضاها نصبح روحا وتخترق حياة الأشياء .

(٢) التقوى - غير الإنفعالية الخاصة بمذاهب الإسلام المختلفة ، المذهب الحنفي (أبو حنيفة المتوفى سنة ٧١٧) ، والمذهب الشافعي (توفى الشافعي سنة ٨٢٠) والمذهب المالكي (توفى مالك سنة ٧٩٥) . والمذهب الحنبلي (توفى ابن حنبل سنة ٨٥٥ وهو المدعو بالأندلسي) سيطرت هذه المذاهب على جماهير المسلمين بعد وفاة الأمامون .

(ج) إن ما احتدم من مناقشات دبقية بين هؤلاء المذاهب المختلفة حتى شجفها الأمامون خصوصا المناقشات النحادة بين الأشاعرة ومن عثرون العقلانية وهم الذين لم يتحصروا على جعل الدين في نطاق

المذاهب الضوئية ، هذه المناقشات كانت تغير الروح لتسمو فوق كل
المنازعات المذهبية العاقبة .

(هـ) الضعف التدريجي للعماسة الدينية بسبب الاتجاهات العقلانية في
عصر العباسيين الأوائل ، والتزايد السريع في الثراء الذي أضعف
الوازع العقلي وأدى إلى عدم المبالاة بالحياة الدينية في أعلى طبقات
المجتمع الإسلامي .

(و) المسيحية من حيث كونها مثالا للحياة العملية . ولكن حياة
الراهب المسيحي نفسها ذلك الراهب الذي كانت أفكاره الدينية
هي التي لها أعمق الأثر في جذب أرواح زهاد وعباد المسلمين الأوائل
وهي تغري بالاعتزال عن الدنيا ورفضها هذه الأفكار عكس ضد
روح الإسلام تماما .

هذا هو الوسط بصفة عامة الذي نشأ فيه التصوف ، وتلك هي الأوضاع
التي أشرنا إليها تمهيدا لتبين أصل وتطور الفكر الصوفي . إن هذه الأوضاع
إضافة إلى العقلية الفارسية مع ما لها من مهل يسكاد يكون ذريعة فيها إلى
الواحدية ، مما يستعين لنا به نشأة التصوف واتساع آفاقه . وإذا ما توفرت
على دراسة للمبادئ الأساسية الأولى التي كان لها الوجود السابق في الأفلاطونية
الحديثة ، فسوف نقبل أن أوضاعا وعوامل مشابهة قد أفضت إلى نتائج
مشابهة لما أسلفنا ذكره في صدر كلامنا . إن النزوات البربرية كان ينبغي
لها أن تجعل من أباطرة النصر أباطرة المعسكر ليس إلا ، خلعت طابعا
أكثر جدية على منتصف القرن الثالث .

وبالذکر حقیق أن أفلوطين نفسه يتحدث عن الأزمات السياسية في

عصره في رسالة منه إلى فلاكوس^(١) . كان أنطونين وهو يفتقر حوله في مدينة الإسكندرية مسقط رأسه ، يشاهد مظاهر لتزايد عدم الاكتراث بالدين .

وفي روما من بعد ، التي أصبحت أشبه شيء بهيكل الآلهة يضم هياكل مختلفة ، وجد عدم الجدية في الحياة ، ونفس الإنحلال الخلقى في الطبقات الراقية في المجتمع . أما في الدوائر الثقافية ، فكانت الفلاسفة تدرس على أنها شعبية من شعب الأدب أكثر مما كانت تدرس من حيث هي فاسفة ، وسيكوتوس أمبريكوس بتوجيه من أنتيوكوس لإقامة التشكك والرواقية ، كان يفسر تعاليم الشك القديم الخالص لبيرون وهذا اليأس الفسكرى هو الذى أفضى من بعد بأنطونين إلى عبوره على الحقيقة في وحى وراء التفكير نفسه .

وعلى الأخص ، وفوق كل شيء ، فإن الطابع الجاف الخلو من العاطفة الخاص بالخلقية الرواقية ، والتقوى المقهورة بالهبة لتلاميذ المسيح ، التى لم يضعف منها أضطهاد وحشى متناول ، هذا ما كان يبلغ العالم انرومانى بأثره رسالة سلام ومحبة ، وهذا كله ما كان يستلزم من الفسكرك الوثنى أن يظهر من جديد ليبحث المثل العليا القديمة للحياة وأن يوائم ماجد من حاجات روحية للانسان إلا أن القوة الأخلاقية للمسيحية كانت بالغة الشدة بالنسبة للأفلاطونية الحديثة التى كان لها طابع وراء الطبيعية^(٢) ، وبسبب نعتن لم تؤلف رسالة للفاس على العموم — وما كان للبرابرة الجفاة أن يأخذوا به وهم تحت تأثير حياة المسيحيين المضطهدين ، اعتقدوا المسيحية وشرعوا في إقامة امبراطوريات جديدة على الأنقاض القديمة . أما في فارس فإن أثر التماس الثقافى وتوالد الأفكار المتبادل مما خلق فى بعض الأرواح رغبة

مبهنة في تحقيق ظاهرة جديدة في الإسلام . وترتيب على ذلك التلقى التدريجي
لأمثل المسيحية والتفكير الغدوصي المسيحي ، ووجد في القرآن الكريم أساس
ركين لذلك .

إن زهرة الفسك اليوناني ذبلت في ربيع المسيحية ، ولسكن ما لابن
تيمية من سموم محرقة أرسلتها هجمات لم تستطع أن تمس نضرة الزهرة
الفارسية . فزهرة الفسك اليوناني جرفتها سيول الغزوات البربرية ، أما
الزهرة الفارسية فما غيرتها الثورة للتقارية ، ومازال البقاء لها .

إن هذه الحيوية العجيبة للصوفي الإسلامي ، تقوض لنا ، إذا تذكرنا
البنية التشكيلية للتصوف التي وضعت كل شيء . إن صفيمة التحية السامية
وربما تقوض مجمله في هذه الكلمات « غيروا إرادتكم » - يعني أن
السامي ينظر إلى الإرادة على أنها أصل النفس الإنسانية .

أما الفيدانتي الهندي ، فيقول إن كل الآلام بسبب من موقفنا الخاطيء
إزاء الكون .

فهو يوصينا بتغيير فهمنا ، لأن الطبيعة الاصلية الانسان تفر في الفسك ،
لا في العمل ولا في الإرادة . ولسكن الصوفي يؤكده أن التغيير البسيط للإرادة
أو للذكاء لا يجلب السلام ، وبمتوجب علينا تحقيق التغيير في الإرادة
والذكاء بتفهم تام في العاطفة ، والإرادة الذكاء ليس إلا من الصور
الخاصة . ورسالته إلى الفرد « أحب كل الكائنات وأنس فرديتك الخاصة
بإحسانك إلى الآخرين » .

ويقول جلال الدين الرومي : « إن اكتساب قلب الغير أعظم حجب ،
وقلب واحد يعدل أكثر من كعبتهن . والكعبة هي بيت إبراهيم ليس

إلا ، أما القلب فهو مقر الله . . . ولكن هذا من قوله تسمى الحاجة فيه إلى لماذا وكيف ، وتبرير وراء الطبيعة للمثل لإرضاء الذكاء وقواعد العمل لقيادة الإرادة . والتصوف يزودنا بهذين . إن الدين السامى سجل لأصول محددة للسلوك ، أما الفيدانتا الهندية من ناحية أخرى فإنها أسلوب فاطر للتفكير . والتصوف يتجنب نفسيتهما غير المكتملة ، ويجهد أن يشكل الصيغ السامية والآرية في أعلى درجة من درجات المحبة . إنه من ناحية يتم الفكرة البوذية للرفانا الخاصة بالفناء ، ويريد ايجاد أسلوب وراء الطبيعة لهذه الفكرة ، ومن ناحية أخرى لا ينفصل عن الإسلام ، ويجد في القرآن الكريم تأييدا لتصوره للسكون . وعلى غرار الموقع الجغرافى للمناطق التى وجد فيها ، يوجد التصوف فى منتصف الطريق بين الساميين والآريين ، وهو يتم الفكر الوافدة من الجانبين ، ويطنها بطابع فرديته الخاصة ، وهى فى مجملها آرية أكثر منها سامية .

ويبدو فى وضوح على ذلك أن سر حيوية التصوف هو اتساع التصور للطبيعة الإنسانية ورسو على هذا الأساس . لقد قدرت له الحياة بعد الاضطهاد السنى والثورات السياسية لأنه إنما يتجه إلى الطبيعة الإنسانية بتمامها .

وإن ركز اهتمامه بخاصة على حياة الزهد وإنكار الذات ، يطلق الحربة كذلك للاتجاه التصورى فى تمام دقته .

وأريد الآن لأبين على وجه الإجمال كيف أن من كتبوا فى التصوف برروا تصوراتهم من وجهة النظر القرآنية . وما من سند تاريخى يثبت أن النبى صلى الله عليه وسلم خلف فى واقع الأمر مبادئ سرية لدى كرم الله وجهه أو أبو بكر رضى الله عنه . والصوفية على أن النبى صلى الله عليه وسلم

كانت له تعليم مرمى خاص وهو الحكمة - فضلا عما تضمن القرآن
الكريم من تعاليم وم على حجة من قول الله تعالى : « كما أرسلنا فيكم
رسولا منكم يتلو عليهم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة
ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون^(٣) » سورة البقرة آية ١٥١ .

ويقول الصوفية إن الحكمة التي وردت في الصورة الكريمة لا يتضمنها
ما يريد الكتاب الكرم للناس أن يتعلموه ، كما أن النبي صلى الله عليه وسلم
أعلن غير مرة أن ما جاء به جاءت به كثير من الأنبياء قبله . ولو أن الكتاب
تضمن كلمة « الحكمة » كانت هذه الكلمة نأيدينية - إخال أنه من
اليسير علينا أن نبين في القرآن والحديث الصحيح ، وجود أصول للمذهب
الصوفي ، وبسبب من حق العبقرية العربية العملية ، ما كان لها أن تتطور
وتسكن في بلاد العرب ولسكنها أمست مذهباً قائماً بسكوانه لما وجدت
فرصاً مواتية في أرض غريبة . ويعرف القرآن المسلمين بقوله تعالى : « الذين
يؤمنون بالغيب ، ويقومون الصلاة ، وما زرقفاهم ينفقون^(٤) » البقرة
آية ٣ .

ولكن مفاط المسألة هو معرفة موضع الغيب ويرد القرآن بقوله تعالى :
« وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون^(٥) » ومن ناحية
أخرى يقول تعالى : « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد^(٦) » . سورة ق -
آية ١٥ .

إن صميم طبيعة الغيب هي الفور الخالص ويقول القرآن الكرم :
« الله نور السموات والأرض^(٧) » .

أما فيما يتعلق بمسألة المعرفة ، فلو أن هذا الفور الأولى نودى لما قال

القرآن مع وجود تعبيرات مختلفة توضح الشخصية ، يقول في بعض الكلمات « ليس كمثل شيء »^(٨) .

وها هي ذى سور عدها المقصرون من المتصوفة تصورا متعلقا بوحدة الوجود للسكون . وهم يتعرضون لإحصاء الراحل المجاهدة الروحية ، يفهم أن تمر بها النفس وهي النظام والعقل للفور الأولى ، إذا ما شاءت أن تسمو عن الفقوس الأخرى ، وتحقق اتحادها أو مطابقتها للمنبع النهائي لكل شيء .

— اعتقاد الفهر —

— البحث عن الغيب — إن روح البحث تصحو من سباتها ، وتلاحظ ظواهر الطبيعة الرائعة : « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت »^(٩) الفاشية ١٧ — ٢٠ .

— معرفة الغيب ، وهذه تتم كما أسلفنا الإشارة إليه ، بالتأمل في أعماق نفسنا .

— التحقيق . هذا إنما يفتج بمقتضى التصوف في أوج سوره ، من بسط العدل على الدوام والإحسان — « إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى ، وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى »^(١٠) .
سورة الفحل آية ٩٠

وعلى أى ، يفهم أن نذكر أن طائفة من المتصوفين المتأخرين كالنيسابورية مثلا اتعدوا أو بالأحرى استعاروا من الفيدنيين الهندوس وسائل أخرى للوصول إلى تحقيق هذا^(١١) فقالوا مقلدين للمذهب الهندى

السكانديني بوجود ستة مراكز كبيرة للنفور ولها ألوان مختلفة في جسم الإنسان . وغاية الصوفي تمهريكها ، أو لاستخدام اللفظ الاصطلاحي « اسالتها » عملاً بطرق خاصة للتأمل حتى يمكن الوصول إلى تحقيق وجود النور الأصلي بين الإختلاف الظاهر للألوان وهو بلا لون يجعل كل شيء ظاهراً للعيان ، وإن كان هو نفسه غير ظاهر .

وإن ديمومة تحرك هذا اللون خلال الجسم ، والتحقيق النهائي لمطابقة هذه المراكز ، وتلك المطابقة تتأني بجعل ذرات الجسم في مراحل لحركات يحددها التكرار الخفي لأسماء الله ، وتعبيرات عجيبة أخرى ، تضيء الجسم الباطن للصوفي ، وإدراك نفس الإضاءة في العالم الخارجى ينفى تماماً الشعور بالسكون شيئاً آخر - وحقيقة أن هذه الوسائل كانت معلومة لدى متصوفة الفرس مما أوقع فون كريم في الخطأ وهو الذى رد كل مظاهر التصوف إلى تأثير الفكر الفيدياقي . إن التأمل على هذا النحو له طابع غير إسلامى ولا شك أن أعظم الصوفية لا يواونه أى اهتمام .

مظاهر التصوف المتعلقة بما وراء الطبيعة

ولتكن عودتها الآن إلى المدارس المختلفة. أو إلى المظاهر المختلفة لما وراء الطبيعة لدى الصوفية وإن إنعام النظر في الأدب الصوفي فيها الدلالة على أن التصوف بلغ المعرفة النهائية من ثلاث جهات للنظر ، وتلك جهات نظر لا تتعارض ، بل يكمل بعضها بعضا . وعند بعض المتصوفة أن الطبيعة الأصلية للحمية هي الإرادة الواعية لها ، ويمدها بمضمون الآخر الجمال ، كما يظن غيرهم أن الحقيقة هي التفكير أصلا ، أو النور ، أو المعرفة . وعليه فلا فكر الصوفي ثلاثة مظاهر :

الحقيقة هي الإرادة

التي تسمى نفسها

ومن ناحية التسلسل التاريخي ، فالمظهر الأول هو ما أشاعه وأذاعه شقيق البلخي وإبراهيم بن آدم ورابعة وآخرون . وهذه المدرسة ترى أن الحقيقة النهائية « إرادة » والسكون هو النشاط الصادر عن هذه الإرادة .

إنها موحدة أصلا ، وعليه فهي ذات طابع سامي كوضع ما يكون . وليست الرغبة في المعرفة هي التي تسيطر على المنزل الأعلى للصوفية هذه المدرسة ، ولكن السمات المميزة لحياتهم هي التقوى والاعتزال عن الدنيا ، ورغبة مشبوبة في الله بسبب من الشهور بالذنب - وليس من همم أن يتفلسفوا ، بل أن يحققوا للأهمية خاصا من مثل أعلى - أما من حيث ما نحن بصددده فليم عظيم من الأهمية خاصا .

الحقيقة من حيث كونها جمالا

في مطلع القرن التاسع ، عرف معروف السكرخي التصوف بأنه مفهوم الجقائق الإلهية^(١٢) ، وهذا تعريف يدل على تحرك الإيمان نحو المعرفة . إلا أن الوسيلة إلى تعريف الحقيقة النهائية صرح به القشيري في قريب من نهاية القرن العاشر تصريحا قاطعا - وقد اتخذ شيوخ هذه المدرسة الفكرة الأفلاطونية الحديثة الخاصة بالخلق بعوامل كانت الواسطة ، مع أن هذه الفكرة بقيت طويلا في روح من كتبوا عن التصوف ، إلا أن وحدة الوجود عندهم قادتهم إلى التغلغل التام عن نظرية الفيض .

وشأنهم شأن ابن سينا في عد الواقعية النهائية الجمال الخالد والطبيعة نفسها مظهره الخاص وقد انعكس في مرآة السكون . فالسكون عندهم يصحح صورة مضمكسة للجمال الخالد ، وليس فيضاً كما قال بذلك من أخذوا بالأفلاطونية الحديثة . ويقول مير سيد شريف إن سبب الخلق هو إظهار الجمال ، والعشق أول ما خلق . وتعميق هذا الجمال هو ما تنتجه المحبة السككية وهي غريزة زردوشتمية مركوزة في الصوفي الفارسي وكان يميل إلى تعريفها بأنها النار المقدسة التي تأتي على كل ماسوى الله

وقال جلال الدين الرومي :

أي هذا العشق ، يا من أنت جفون محبوب عذب !

أنت الطبيب لسكل داء وبرحاء !

أنت شافينا من كبرنا !

أنت أفلاطون وجاليليو ونوسنا^(١٣) !

ومما يترتب مباشرة على هذا التصور للكون ، نجد فكرة الاستغراق غير الذاتي الذي يبدو في المقام الأول عند بايازيد البسطامي ، وهو يشكل الطابع المميز للتطور التالي لهذه المدرسة . وإن نمو هذه الفكرة يحتمل أن يكون من قبل الحجاج الهنود في سفرتهم عبر إيران ليزورا المعبد البوذي الموجود في باكو^(١٤) . وأصبحت هذه المدرسة مشغوفة بوحدة الوجود متمثلة في حسين منصور ، الذي تلى تلو الفيدانتي الهندي في قوله « أنا الحق » .

إن الحقيقة النهائية أو الجمال الخالد عند صوفية هذه المدرسة ، مطلقة لانهاية على أنها مطلقة متحررة من قيود البداية ، والنهاية واليمنة واليسرة ، والأعلى والأسفل^(١٥) . وإن تمييز الأصل لا وجود له في المطلق — فالجوهر والكيف مظاهرتان في الواقع^(١٦) . وقد أسلفنا قولنا إن الطبيعة مرآة للوجود المطلق . ولكن النسقي يقول بوجود نوعين من المراتبا^(١٧) :

— الأولى تظهر مجرد صورة مزمكسة — وهي الطبيعة الخارجية .

— والأخرى تظهر الأصل الحقيقي — وهي الإنسان ، وهو تحديد للمطلق ، ويمد نفسه وهو على الخطأ وحدة مستقلة .

ويتجه النسقي بالخطاب إلى الدروديش قائلا : أنحسب أن وجودك مستقل عن الله ؟ إن هذا خطأ صراح^(١٨) .

ويقصر النسقي قوله بتمثيل جميل فيقول كانت السموك في حوض من

الأحواض تعلم أنها تحيا ، وتتحرك وتمتلك لها الوجود في الماء ، إلا أنها كانت تشعر بجهد الجهد كله بالطبيعة الحقيقية بما يشكل نوع حيوانها . فضت إلى سمكة أرجح معها عقلا في أحسد الأنهار ، فقالت لها السمكة الفيلسوفة : « أنتن يامن تبذلان الجهد لحل عقدة الوجود ! لقد ولدتن في العدم ، والحال أنسكن سوف تمتن وأنتن على ظن افتراق غير حقيقي . وقد أجهدكن الظما على ساحل البحر ، تمتن في الشقاء ، وإن كانت لكن السيادة على السكندر^(١٩) » . وهى ذلك فسكل شعور بالافتراق جهل ، وكل ماصوى مظهر ليس إلا ، حلما ، وظلا ، وتفرقة تولدت من العلاقة الأساسية من معرفة المطلق بواسطة هو .

ويسمى هيجل جلال الدين الرومى نبي هذا العصر — لقد استعاد الفكرة القديمة للانفلاطونية الحديثة الخاصة بالهفس السكلمية التى تعمل فى أجواء السكون المختلفة ، وعبر عنها بكيفية قريبة الشبه من الروح الحديثة حتى أورد كلود مقولة له فى كتابه « تاريخ الخلق » . وإلى لأسمح لنفسى بإيراد هذه المقولة المأثورة ، لأبين إلى أى حد بعيد وفق الشاعر فى أن يسبغ التطور الحديث للتطور ، وكان يمدد الجانب الواقعى لمثاليته :

« قدم الإنسان أولا فى عالم الأشياء غير العضوية ،

ومن هنا دخل عالم النبات ،

وهو لا يذكر وضعه السابق ، الذى يختلف اختلافا عظيما

ولما انتقل إلى عالم الحيوانية ،

لم يعد يذكر حالته وهو نبات :

ولم يبق له إلا الميل إلى عالم النبات ، والأخص في فصل الربيع
والأزاهير ،

وهكذا مهول الصغار إلى أمهاتهم :

إسهم يجهلون ما يجتذبهم نحو حضن الأم .

ثم نقل الخالق الأعظم كما تعلمون الإنسان من حالة الحيوانية إلى حالة
الإنسانية .

بذلك مضى الإنسان من عالم للطبيعة إلى عالم آخر ، حتى أوتى الحكمة
والمعرفة والقوة ، كما هو عليه الآن .

إنه الآن لا يتذكر أى شيء عن نفسه الأولى ، وسوف يتغير من

جديد عن نفسه الحالية . ما تنفاني

Mathna VI'IV' 3639 599

والآن بما يمود بالرفع في هذا الصدد أن نقارن بين هذا المظهر للفكر
الصوفي وبين الفكر الأساسية الخاصة بالأفلاطونية الحديثة . إن الله في
الأفلاطونية الحديثة قار ومفارق . ومن حيث كونه سببا في كل شيء فهو
في كل مكان .

ومن حيث إنه مختلف عن كل شيء فهو في غير مكان . ولو كان فقط
في كل مكان وفي غير مكان ، كان كل شيء (٢٠) . والصوفية على أن الله هو
كل شيء ، والآخذ بالأفلاطونية الحديثة على أن المادة لها الدوام أو عدم
التغير (٢١) ، إلا أن صوفية هذه المدرسة يذهبون إلى أن كل تجربة هامية من
قبول الأحلام . ويقولون إن العيش في تحديد سبات ، والموت يأتي باليقظة .
ومع ذلك فإنها مذهب الموت غير الذاتي — وهو لروح شرقية بخاصة —
تميز مدرسة الأفلاطونية الحديثة هذه .

ويقول ويتسكى إن مذهب الفلاسفة العرب المميز بالموت غير الذاتي للعقل الإنسانى على العموم ، إذا ما قورنت بالفلسفة الأرسطية والأفلاطونية الحديثة ، كانت لها الأفضلية .

وما أسلفنا ذكره على وجه الإجمال ، يستخلص منه وجود ثلاث فسكر فى أساس هذا الأسلوب الفكرى :

— وهى أن الحقيقة النهائية يمكن معرفتها فى حالة فوق الحس

— أن الحقيقة النهائية غير ذاتية ،

— كان الحقيقة النهائية واحدة .

ولإزاء هذه الفسكر لدينا :

— رد الفعل للأدرى ، الذى أعرب عنه هر الخيام (القرن الثانى عشر) الذى كان يطلق الصيحات فى بأسه الفكرى :

إن أهل الصبوة الذين يتمثلون السكأس الدهاقى ، وأهل التقوى الماكفين فى المسجد يتعبدون ويصفون أنفسهم بالتمجد ، إنما ضاعوا فى اليم وما وجدوا لهم من ساحل .

إن اليقظة لواحد ليس إلا ، والآخرون فيام .»

— إن رد الفعل للكثيرى لو حيد محمود^(٢٢) فى القرن الثالث عشر .

— إن رد الفعل الواحدانى لابن تيمية وتلاميذه فى القرن الثالث عشر .

من وجهة النظر الفلسفية الخالصة ، هذه الحركة الأخيرة هى الأهم . إن تاريخ الفكر يشرح أثر بعض القوانين العامة للتقدم ، وهى التى تحققت تماما

في التواريخ الفكرية لمختلف الشعوب. إن أساليب الفكر الألمانية الواحدة دعت كثرية هيربرت ، على حين أعادت وحدة وجود سبينوزا المونادية للخاصة بلايبنتز . والقانون نفسه قاد (وحيداً محموداً) إلى إنكار حقيقة الواحدة المعاصرة ، وإعلان أن الواقعية ليست واحدة بل متعددة .

وقبل لايبنتز بطويل زمان ذهب إلى أن السكون مشكل مما سماه « أفراداً » — وهي وحدات أساسية أو ذرات بسيطة كان لها الوجود منذ الأزل ولها الحياة . إن قانون السكون هو تكامل تصاعدي للمادة العقلية ، وهو على الدوام ينتقل من صورة سفلية إلى صورة علوية وهذا ما تعنيه نوعية ماتلقاه الوحدات الأساسية مما تدهو به . وكل عصر من عصور تشكيلها يعألف من ثمانية آلاف من الأعوام .

وبعد ثمانية عصور منها ، يجعل العالم ، ثم تتجمع الوحدات من جديد لتعشى ، كوناً جديداً . وقد وفق وحيد محمود في إقامة كيان لفرقة اضطهد أفرادها في عذف وقسوة ، وتضى الشاه عباس عليها قضاء مبرما .

ويقال إن الشاعر حافظ الشيرازي ، كان يعتقد مبدأ هذا المذهب .

الواقعية من حيث كونها نورا أو فكرا

وللدرسة الثالثة من كبرى مدارس التصوف ترى أن الحقيقة هي أصلا نور أو فكر ، والطبيعة نفسها تطلب شيئا لتفكر فيه أو تفسره على حين أهملت للدرسة سابقة الذكر الأفلاطونية العديدة ، وقد طورتها هذه المدرسة إلى جديد من أساليب وعلى ذلك يكون الوجود لمظهرين اثنين من مظاهر ما وراء الطبيعة لدى هذه المدرسة ، الأول الروح الفارسية بحق ، والأخرى خاضعة أساسا لتأثير أساليب الفكر المسيحي ، وكلاهما تتفقان في تأكيد أن التنوع التجريبي يستوجب بالضرورة تنوعا في طبيعة الواقعية النهائية . وسوف أدرسهما معا حسب ترتيبهما التاريخي .

الحقيقة من حيث كونها نورا :

الإشراق

عودة إلى المثوية الفارسية

إن دخول الجدلية اليونانية على اللاهوت الإسلامي حركت روح البحث الفكري التي بدأت بالأشعرى ووجدت تعبيرها الأكل في تشكك الغزالي .

ولقد وجدت أرواح أميل إلى التقيد بين العقلائين كما هو الحال عند الفطام . وهو الذي لم يخضع للفلسفة اليونانية خضوعا ذليلا ، بل كان له نقد قائم بحكماته ، إن المدافعين عن العقيدة من أمثال الغزالي والرازي وأبي البركات والآمدي كانوا في صراع مستديم مع الفلسفة اليونانية في مجموعها ، بيد أن أبا سعيد السيرفي وعبد الجبار وأبا المعالي وأبا القاسم وأخيرا بن

تيمية بمتقهم بواعث مشابهة ، فداوموا على تبيان ما لازم المطلق اليوناني من ضعف .

ولقد انضم في نقد هذه الفلسفة اليونانية إلى هؤلاء المفكرين بعض من أعظم المعصونة ، مثل شهاب الدين السهروردي الذي جهد أن يبين عجز العقل الخالص وهو بمنسب الفكر اليوناني في كتاب له وكان من أثر رد الفعل الأشعري ضد العقلانية إيجاد أسلوب لما يختص بما وراء الطبيعة هو الجديد إلى أبعد حد في بعض مظاهره وما كان ذلك وكفى بل انقطعت كذلك انقطاعا تلك السلسلة البالية للعبودية الفكرية . وبلوح على إردمان^(٢٣) ظنه أن روح التفكير المجرد بين المسلمين ظهرت مع الفارابي وابن سينا وبمدهما ، أفلست الفلسفة وهي تفسح المجال للشك والتصوف .

ولا مرأ في أنه يجهل النقد الإسلامي للفلسفة اليونانية الذي أوجده الثمالية الأشعرية من جهة ، ونهضة فارسية بحق من جهة أخرى وإمكان وجود أسلوب فارسي له طابعه التام ، فإن تدمير الفكر الأجنبي الدخيل أو بالأحرى التخفيف من شدة تسلطه على الروح كان أمرا لا مقدوحة عنه .

إن الأشاعرة وغيرهم ممن دافعوا عن العقيدة الإسلامية أتوا هذا التدمير الإشرافي — وهو سليل التحرر جاء ليقيم صرحا جديدا للفكر ، إلا أنه في إقامة هذا الصرح لم يطرح جانبا العناصر السابقة . إنه يعرض الروح الفارسية الأصبيلة ، ودون أن يشبط همته تهديد سلطة متزمتة ضيقة الأنق ، يستوجب له الحق في التفكير الحر المستقل . وفي فلسفته ، يحاول التراث الفارسي القديم أن يظهر له السكيان وهو ذلك التراث الذي لم يبد إلا جزئيا فيما كتب الرازي الطيب والغزالي وطائفة الاسماهيلية ، ولقد بذل قصاره في أن يواهم أخيرا بين فلسفة أسلافه واللاهوت الإسلامي .

والشيخ شهاب الدين السهروردي المعروف بشيخ الإشراق المتقول ، ولد في قزوين من منتصف القرن الثاني عشر . وجلس مجلس التلميذ في الفلسفة من الجيل معلم الرازي المفسر — وكان وهو بعد شاب حدث ، مفكرا منقطع النظير في العالم الإسلامي بأسره . ولقد استدعاه الملك الظاهر ابن صلاح الدين إلى حلب ، بحيث أعرب الفيلسوف الشاب عن أفكاره المستقلة وأثار شديد الغيرة في نفوس معاصريه من اللاهوتيين . وهؤلاء في جهود تزمتمهم السفاح والذي يحس بما في أحماقه من ضعف ذاتي ، وكان يلتمس العون على الدوام من القوة الوحشية الغاشمة ، كذبوا إلى السلطان صلاح الدين بأن تماليم الشيخ شكلت خطرا داهيا على الإسلام ، وأن المستوجب ، من أجل مصلحة الدين ، أن يقضى على الشر في بدايته قبل أن يستفحل ويستطير .

ونزل السلطان على رغبتهم ، وفي سن لا تعجوز السادس والثلاثين ، تقبل المنكر الفارسي الشاب وهو رابط الجأش تلك الضربة التي جعلت منه شهيد الحق ، بعد أن خلد اسمه . إن القنلة تلاشوا إلا أن هذه الفلسفة التي دفعت الثمن دما ، مازالت تعيش وتجتذب إليها أكثر من باحث متحمس منصرف الهمة إليها .

إن الملامح الأساسية لمؤسس الفلسفة الاثرافية هي : الاستقلال الفكري والبراعة التي استجمع بها مواد ومفوماته لها كل منظم ، وفوق كل شيء ، كأن له الوفاء لتعاليد بلاده الفلسفية . وكانت نقاطا أساسية متعددة وهو يختلف عن أطلون كما يفقده أرسطو في حرية وبعد فلسفته مجرد تهيئة لأسلوبه الخاص به ، إن نقده لا يفرته شيء ، وهو يخص منطق أرسطو تمحيصا نقديا ، ويبين ما في بعض مبادئه من ضعف .

(ما وراء الطبيعة)

مثال ذلك أنه في رأى أرسطو أن التعريف هو الجنس مع إضافة الفرق النوعى إليه ، ولكن عند الإشراف أن الصفة المميزة للشئ المعروف لا يمكن توكيدها بشئ آخر ، لا توافقنا على أية معرفة للشئ .

وهن نعرف الحصان بأنه حيوان صهال وعاليه ففحن نفهم الحيوانية لأننا نعرف كثيرا من الحيوانات توجد هذه الصفة لديها ، ولكن ليس في الإمكان فهم الصفة « الصهال » لأننا لا نجد لها في أى مكان إلا في الشئ المعروف .

فالتعريف المعتاد للحصان فيسكون على ذلك مجردا من المعنى لمن لم يشاهد قط الحصان . والتعريف الأرسطى من حيث هو مبدأ علمى لا جدوى منه مطلقا . وهذا النقد تطرق بالشيخ إلى وجهة نظر قريبة الشبه إلى حد بعيد من وجهة نظر بزنسكيت ، الذى يحلل التعريف على أنه مجموعة من الكيفيات .

وفي نظر الشيخ أن التعريف الحق الذى جمع كل الصفات الأساسية للشئ دفعة واحدة ، مثل هذا التعريف ليس له من وجود إلا في الشئ المعروف ، ولو أنه في الإمكان أن يوجد في أشياء أخرى .

ولناخذ في الكلام عن مبدئه الميتافيزيقى انظمر على قيمة مشاركتهم في فكر بلاهه ، فلسكى نفهم حق القيم الجانب القسرى الصورى الغالص للفلسفة .

يقول الشيخ السهروردى أنه يعنى الطالب أن يكون على علم واسع بفلسفة أرسطو ، واللبطى ، وما وراء الطبيعة والتصوف ، والجدير بروحه أن تكون مظهره تماما من دنس الخطيئة وسبق الحكم ، حتى يتقدر على أن

يتدرج في تقويم حواسه الباطنية ، وهذا ما يحقق ويصحح ما لا يدركه الفكر
إلا على أنه نظرية .

والعقل الذي ليس له سفد يتكئ إليه لا يجدر بالاهتمام عليه ، لا بد
أن يتممه الذوق - وهو الإدراك المجهوب للأشياء - وهو ما يجلب المعرفة
والسكينة إلى النفس القلقة ويدفع عادية الشك إلى الأبد ، ولكن ليس لنا
أن نهتم في هذا الصدد إلا بالمظهر النظري لهذه التجربة الروحية ، ونتائج
الإدراك الباطن على النحو الذي عبر عنه وكما رتبة الفكر الاستدلالي .
ولننظر نظرة تأمل للمظاهر المختلفة لفلسفة الاثر آفية وهو ما يعرف بالأشياء
بالذات أى الأنطولوجيا .

ومبحث القوانين العامة التي تتحكم في الكون وهى الكوسمولوجيا

وعلم النفس .

الأنطولوجيا (أى مايعرف بالأشياء بالذات)

المبدأ الفهائى لكل وجود هو الدور القاهر - وهو ذلك الدور الأول المطلق وطبيعته الأساسية تعتوى إضاءة فى دوام ، لا وجود لشيء أوضح من الدور ، ولا حاجة إلى تعريف وضوحه للعيان^(٢٤) ، إن أصل الدور هو الإظهار ، ولو كان الإظهار صفة إضافية إلى الدور ، ترتب على ذلك ألا يملك الدور الإظهار ، ولا يظهر إلا بشيء آخر هو ظاهر بنفسه ، ويتلو هذا نتيجة مستحيلة ، وهى أن شيئا آخر غير الدور أظهر من الدور . والدور الأول ليس له سبب لوجوده إلا هو نفسه ، وكل شيء غير هذا الأصل لأول سبب به ، وموجود حادث ، وممكن . واللا نور أى الظلام ليس شئنا مميزا صادرا عن مصدر مستقل ، ومن الخطأ فى الدين المجوس الظن أن الدور والظلام حقيقتان تتميزان بمعايقن لها يتميز أحدهما من الآخر.

إن فلاسفة الفرس القدامى لم يكونوا ثنويين مثل كرفة زردوشت ، الذين يعتمدون على مبدأ أن الواحد لا يمكن أن يسبب الفيض الخارجى من نفسه على أن يكونوا أكثر من واحد ، فى نصب إلى مصدرين مستقلين هما الضوء والظلام . والصلة بينهما ليست صلة التضدية ، بل هى الصلة بين الوجود وعدم الوجود ، وإيجاب الدور يقطلب بالخطم نفيه - وهو الظلام الذى يقبض أن يبره ليسكون هو نفسه .

الدور الأول هو مصدر كل حركة . غير أن حركته ليست تفريرا للمكان ، بل بسبب حبه الانارة تلك الإنارة التى تشكل وجوده الخاص

به وتميزه ، لإكساب كل شيء طاقة الحياة ، وذلك بإرسال أشعته في
مالها من كيان . ومرات هذه الانفارة لانهائية .

وإن الاشرافات الأكثر لمعانا تصبح بدورها ، مصدرالإشرافات
أخرى وكل هذه الإنارات وسائطه ، أو بلغة اللاهوت ، ملائكة تلتقى
بفضل منها المجردات المتنوعة حياتها وجوهها بدءا من بدء من النور
الأولى . وأنواع أرسطو وهم على غير الصواب يحددون الذكاء في أقسام
عشرة . كانوا في الخطأ وهم يمحسون درجات الفسكار . إن إمكانات النور
الأولى لانهائية والسكون بأثره ، بكل ماوسع من مقنوعات ، ليس إلا
تعبيرا جزئيا عن تلك اللانهائية التي توجد وراءه ، إن درجات أرسطو ليست
حقيقية إلا نسبيا . ويستحيل أن تدرك الروح الانسانية ، في استيعابها
الضعيف ، الفروع اللانهاية للأفكار التي بمقتضاها يغير النور الأولى أو
يستطيع أن يغير ما ليس نورا ، والآن في قدرتنا أن نميز بين الاشرافتين
التاليتين للنور الأصلي :

(١) النور المجرد أى الذكاء السكلى وكذلك الفردى . ليس له من
صورة وإن تكون له صفة تجعله شيئا مقابرا له أى الجوهر ، وتصدر
منها كل الصور المختلفة للنور ، وهى واعية جزئيا أو تعى نفسها ،
ويختلف بعضها عن بعضها الآخر حسب ترتيبها ، ذلك الترتيب الذى
يحددها قربها أو بعدها الفسبى عن المصدر الأصلي لوجودها .

إن الفسكار الفردى أو النفسى ليس إلا تقليدا أضعف ، أو انعكاسا
ضوئيا أكثر تميزا من النور الأولى ، إن النور المجرد يعرف نفسه
بنفسه ، ولا حاجة به إلى غير ذات لتكشف لها عن وجودها الخاص

بها ، إن معرفة الذات نفسها هي الأصل نفسه للنور المجرد ، وغم
أنها تميز من سلب النور .

(ب) الدور العارض وهو صفة - نور له صورة واستمداد لأن يكون صفة
لأى شيء يختلف عنه كنفور الكواكب مثلا ، أو مظهر لأجسام
أخرى ، والدور العارض أو على الأصح الدور المحسوس انعكاسية
ضوئية مبتعدة عن النور المجرد ، وهذا الانعكاس الضوئي بسبب
من تباعده ، فقد شدته أو طابع جوهر مصدره ، وإن عملية
الانعكاس الدائم هي في الحقيقة عملية إضعاف ، إن الإشارات
المعافية تفقد شدتها شيئا فشيئا إلى أن تصبح ، في سلسلة الانعكاسات
فتصل إلى إشارات أقل شدة وهي تفقد تماما طابعها المستقل ، ولا
يمكن أن توجد في اشراك مع أشياء أخرى غيرها . هذه الإشارات
تشكل النور العارض ، وتلك صفة ليس لها وجود مستقل .

وعلى ذلك فالصلة بين النور المجرد والدور العارض هي الصلة بين السبب
والأثر . والأثر مع ذلك ، ليس شيئا يتميز تماما من السبب ، بل إنه تحول ،
أو صورة أضعف مما يظن أنه السبب إن الدور المجرد ولا شيء سواه ،
كطبيعة الجسم المضاد نفسه مثلا ، يمكن أن يكون سبب النور العارض ،
لأن هذا الدور العارض وهو ممكن الوجود أو حادث له قليلا إنائه ،
ويمكن انقزاعه من الأجسام دون تغير يلحق بطابعها . لو أن الأصل أو طبيعة
الجسم المضاء هو سبب الدور العارض ، لسكانت عملية عدم الإشارات هذه
غير ممكنة وليس في الإمكان أن نقبين سببا غير حامل (٢٥) .

ويبدو لنا أن الشيخ الإشراقي يرى رأى الأشاعرة في قولهم بعدم وجود
شيء سوى هيولى أرسطو ، وإن كان يرى الوجود من نفي واجب للنور

أى الظلام ، هو موضوع الإنارة ، وعلاوة على ذلك يقرم على رأيهم وهو
بنسبة كل الدرجات ، مع استثناء الجوهر والكيف إلا أنه يدخل التعديل
على نظرية المعرفة عندهم ، وهو يقبل عنصرا عاملا في المعرفة الإنسانية . إن
صلتنا بموضوعات معرفتنا ليست مجرد صلة سلبية ، فالنفس الفردية وهي
نفسها إنارة ، تغير الشيء في عمل المعرفة ، والكون عنده عملية واسمة واحدة
للإنارة العاملة ، وأسكن من وجهة نظر فكرية محضة ، هذه الإنارة لا تشكل
إلا تعبيراً جزئياً للكيفية اللامتناهية للنور الأولي ، وهي تستطيع أن تغير
بمقتضى قوانين أخرى غير معلومة . إن درجات الفكر غير متناهية ،
وفكرنا لا يعمل إلا مع بعض منها . ومن وجهة نظر الفكر الاستدلالي ،
لا يعبعد الشيخ عن الدراسات الإنسانية الحديثة .

الكسيميولوجيا أي مبحث القوانين العامة

التي تتحكم في الكون وفي تكوينه

إن كل ما ليس نورا يشكل ما يسميه المفكرون الإشراقيون « كية مطلقه » أو « مادة مطلقه » ، وهذا ليس سوى مظهر آخر لاجباب النور ، وليس أضلا مستقلا كما أكد تلاميذ أرسطو وهم على الخطأ . والواقع التجريبي لتحول العناصر الأولية بعضها في البعض الآخر إنما يعمل من أجل هذه المادة المطانة الأصلية ، وهي بتوحيها في رقعة تشكل مختلف مجالات الكائن المادى . إن أصل كل شيء إنما يقسم طبيعتين :

— ما وراء الفضاء — الجوهر المظلم أو الذرى وهي عناصر الإشاعرة .

— ما يوجد في الفضاء بالضرورة — صور الظلام أى الوزن والرائحة والذوق .. وما إلى ذلك .

وإن ارتباط هذين النوعين يبرز خصائص المادة المطلقة . إن الجسم المادى ، صور للظلام ، إضافة إلى الجوهر للظلم ، وقد أصبح ظاهرا أو مضاء بالنور المجرد . ولكن ما سبب الصور المختلفة للظلام ؟

إنه كصور للنور التي تدين بوجودها للنور المجرد ، وإشراقاتها المختلفة توجد التنوع في أفلاك الكائن إن الصور التي تجعل الأجسام يختلف بعضها عن بعضها الآخر ، لا وجود لها في طبيعة المادة المطلقة إن الكيف المطلق والمادة المطلقة وهما متطابقان ، ولو كانت هذه الصور موجودة حقا في

أصل المادة الأولية المطلقة ، لكانت كل الأجسام متطابقة فيما يتعلق بصور الظلام . غير أن التجربة اليومية تكذب هذا . إن سبب صور الظلام ليس المادة المطلقة ، وبما أن اختلاف الصور لا يمكن نسبه إلى سبب آخر ، فالترتب على ذلك أنها بسبب الإشراقات المختلفة للنور المجرد .

إن صور النور كصور الظلام تدين بوجودها للنور المجرد .

والعنصر الثالث لجسم مادي - الذرة أو الأصل المظلم - ليس سوى مظهر مستوجب للنور . والجسم كله مترتب تماماً على النور الأولى . والكون بأسره في واقع الحال سلسلة ممتدة بها حلقات للوجود تتماق كلها بالنور الأصلي . والأقرب إلى المصدر يتعلقي إشرافاً أكثر مما هو أبعد . وإن تنوع الوجود في كل حلقة ، والحلقات نفسها ، تضاه يتعلقي إشرافات لا حصر لها ، وهي تحفظ بعض صور الوجود بعون من النور الواعي كما هو الشأن عند الإنسان ، والحيران والنبات ، وغيرها بدونها كما هو الحال في المعادن والمفاسر الأولية . وهذه الصور المتراحة الأرجاء التي نسميها الكون ، ظل وسهم للتفريع اللانهائي للإشرافات ، والأشعة المباشرة وغير المباشرة للنور الأولى .

إن الأشياء تستمد قوامها بإشرافاتها المعبادة ، وهي تعجبه إليها في دوام ، ولها شوق الماشق وترتوي من الدبع الأصلي للنور . إن العالم قصة غرام خالد . والسعويات المختلفة للسكان هي مايلي :

خطة النور الأولى :

١ - خطة اللاسكار ، أو السموات ،

٢ - خطة النفس

٣ - خطة الصورة : خطة الصورة المثالية - خطة السموات

خطة الصور المادية - خطة العناصر :

(أ) عناصر بسيطة

(ب) عناصر مركبة

عالم المعادن

عالم النباتات

عالم الحيوانات

وبعد أن أشرنا على وجه الإجمال إلى الطبيعة العامة للكائن ، لتقدير على التفصيل كيان العالم . فإن كل ما ليس نورا يفتسم على النحو التالي :

— الأزلى أى الأفكار ، نفوس الأجسام السماوية ، السموات ، العناصر البسيطة ، الزمن ، الحركة ؛

— الموجودات الحادثة أى ترابط العناصر المختلفة . إن حركة السموات خالدة ، انها تخلق المراحل المختلفة لاسكون . إن وجودها بسبب من الرغبة الشديدة لافس السماوية فى أن تتلقى الإشراق الصادر من مصدر كل الفور . إن المادة التى وجدت فيها السموات معلقة تماما من العمليات الكيماوية ، تلك العمليات المتعلقة بصور أغلظ للانور إن كل سماء لها نورها الخاص بها . كما أن السموات يختلف بعضها عن البعض حسب اتجاه حركتها ، وهذا الاختلاف يفسر بأن الحبيب أى الإشراق المداد ، يختلف فى كل حالة . إن الحركة لاتمدو أن تسكون مظهرا للزمن . إن مجموع عناصر الزمن إذا

مأبرز ، شكل الحركة . وإن التمييز بين الماضي والحاضر والمستقبل ،
ليس إلا لأسباب تفسيقية . ولا وجود له في طبيعة الزمن^(٣٦) .
ونحن لا نستطيع أن نعرف بداية الزمن لأن هذه البداية المزعومة
لن تكون إلا نقطة للزمن نفسه وعلى ذلك فالزمن والحركة
كلامهما خالدهان .

ونمة ثلاثة هنا صر أولية هي : الماء والأرض والرياح وعند الإشرافيين
أن النار ليست سوى نفخة مشتعلة . وهذه العناصر وهي مرتبطة تحت
مؤثرات ساوية مختلفة تكسو حالات متباينة — وهي الحالة السائلة والغازية
والصلابة . وهذا التحول للعناصر الأصلية يكون عملية تكوين الشيء وحله
وهذا ما يتوغل في عالم اللانور كله ويرفع ثم يرفع صور الوجود المختلفة ،
كما يقربها ويقربها من قوى الإشراق .

إن كل ظواهر الطبيعة وهي المطر والرياح والرعد والظواهر الجوية هي
التجليات المختلفة لهذا الأصل وتفيض من الحركة ، وتفسر بالعمل المباشر
أو غير المباشر للدور الأصلي الواقع على الأشياء ، التي تتباين بعضها عن البعض
الأخر حسب قدرتها على تلقي الأشراق قليلا كان أو كثيرا وجملة القول أن
الكون رغبة متحجرة ، وحينئذ متبلور إلى الدور

ولكن أهي أزلية ؟ إن الكون تجلي للقوة الإشرافية التي تشكل الطبيعة
الأصلية للدور الأصلي ، ومن حيث كونها تجليا ، فما هي إلا كائن تابع ،
وبالتالي ليست كائنا أزليا ، إلا أنها أزلية على معنى آخر ، إن كل الأجواء
المختلفة للكائن توجد بالإشراقات والأشعة المبعثة من الدور الأزلي . ومن
الإشراقات ماله أزلية مباشرة ، وإن وجدت إشراقات أضعف ، وظهورها
متعلق بإرتباط اشراقات وأشعة أخرى ، إن وجود هذه ليس أزليا على

ما يدرك من وجود الإثراقات التي وجدت من قبل وهي التي أوجدتها .
فوجود اللون مثلا حادث بالقياس إلى وجود الأشعة التي تظهر اللون حينما
يوضع جسم مظلم أمام جسم مثير . والسكون وإن كان حادثا ومتجليا ،
أزلى بمقتضى الطابع الأزلي للصدره . إن الذين يقولون بعدم أزلية السكون
يستندون إلى فرضية امكان استقراء تام .

وحجبتهم على النحو التالي :

— إن كل حيشى أسود ، وكل الأحباش سود ،

— إن كل حركة تبدأ في وقت معين ، وكل حركة يجب أن تبدأ
هكذا .

ولكن كيفية هذا التعامل خاطئة . فليس في الإمكان على حال من
الأحوال إيضاح المقدمة الكبرى : ولا يمكن جمع الأحباش كافة في الماضي
والحاضر والمستقبل في زمن معين . وعالم على هذه الصفة مستحيل .

فلا ينبغي أن نستنتج شيئا نفي عليه حكما أخذنا من حيشى بمفرده ، أو
من أمثلة بحركة تقع تحت تجربتنا ، على أن الأحباش جميعا سود ، أو أن
الحركة كانت لها بداية في الزمن .

علم النفس

إن الحركة والفور ليسا لازمين في حالة جسم في الطبقة الدنيا . فالحجر مثلا وإن كان مضاء وظاهرا للعيان ، ليس موهوبا بالحركة الذاتية . فإذا ما عرجنا في سلم السكائن ، وجدنا أجساما أرقى ، أو كيانا تتفق فيه الحركة والفور . إن الإشراق المجرد يتجلى أحسن ما يتجلى في الإنسان . ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو معرفة ما إذا كان الإشراق الفردى المجرد ، الذي نسميه النفس الإنسانية ، وجد أو لم يوجد قبل مصاحبه الجسمان . إن مؤسس الفلسفة الاشرافية يتلو بن سيفا في هذا الصدد ، ويورد نفس البراهين ليبين أن الاشراقات الفردية المجردة لا يمكن أن يقال عنها إنها وجدت من قبل كوحدة نورانية .

إن الدرجات المادية للواحد والمتعدد لا يمكن تطبيقها على الاشراق المجرد وهو في طبيعته الأساسية ، ليس الوحدة ولا التعدد ، وإن بدأ متعددا بسبب من اختلاف درجات قابليتها للاشراق فيما يصاحبها من ماديات .

والصلة بين الإشراق المجرد أو النفس ، والجسم ليست هي الصلة بين السبب وبين الأثر ، والخير الذي يجمعهما هو الحب . والجسم الذي يتوق إلى الاشراق يتلقاه من خلال النفس ، وإن كانت طبيعته لا تسمح له بإتصال مباشر بيقه ، وبين مصدر الفور . ولكن النفس لا تستطيع أن تصدر الفور المتلقى مباشرة إلى جسم صلب مظلم ، ذلك الجسم الذي يتمتضى صفاته يوجد على الطرف المقابل للسكائن .

وكيما يرتبط بعضها ببعض ، نرس الحاجة إلى وسيط بينهما ، وهو

شيء يوجد في منتصف الطريق بين الدور والظلام . وهذا الوسيط هو النفس الحيوانية وهو بخار حار ، رقيقة ، شفافة تفر في التجويف الأيسر للقلب ، إلا أنها مع ذلك تمضى في كل أجزاء الجسم ، وبسبب من المطابقة الجزئية للنفس الحيوانية للدور ، تخرج الحيوانات الأرضية في الليالي المظلمة إلى النار الموهجة ، على حين تغادر الحيوانات البحرية مقرها المائي لتستمتع بمشاهدة القمر ، إن المثل الأعلى للانسان هو أن يرتفع شيئاً فشيئاً في سلم الكائنات ، وأن يتلقى الاشراق الذي يأتي تدريجياً بتحرر تام من عالم الصور ، واسكن كيف السبيل إلى تحقيق المثل الأعلى ؟ بالمعرفة والعمل ، لأنها تحويل الذكاء والإرادة معا ، واتحاد الفعل والتأمل وهذا ما يحقق أعلى مثل للانسان .
غيروا موقفكم فيما يتعلق بالسكون ، واسلكوا السبيل الذي يسعوجب منكم هذا التغيير أن تسلكوه ، ولننظر الفطرة العجلى في سهل هذا التحقيق :

(١) المعرفة : عندما يشترك الاشراق المجرد مع ماهو أسنى ، يمهو بفعل قدرتين خاصة - هما قوة الدور وقوة الظلام الأولى هي الحواس الخمس الخارجية ، والحواس الخمس الباطنة أى الشعور ، التصور ، التخيل ، الفهم والتذكر ، أما القوة الأخرى فهي قوة النمو ، والمضم وما إلى ذلك ، ولكن مثل هذا التقسيم للقدرات تقسيم مناسب « وإن قدرة واحدة يمكن أن تكون مصدراً لسلك العمليات^(٢٧) » ولا وجود إلا لقوة واحدة في وسط المنح ، وإن كانت لها أسماء مختلفة لوجهات نظر تختلف . والروح وحدة تعد كثرية . والقوة التي تفر في داخل المنح بنسب أن تميز من الاشراق المجرد الذي يشكل الأصل الحقيقي للانسان ، ويوح أن فيلسوف

الإشراق يميز بين الروح العاملة والنفس غير العاملة أصلاً ، وعلى ذلك يقول على نحو عجيب إن كل القدرات المختلفة مرتبطة بالنفس .

والقطعة الأكثر تميزاً في سيكولوجية العقل عنده هي نظريته الخاصة بالرؤية (٢٨)

إن شمع الفور الذي يظن أنه يخرج من العين ، يجب أن يكون إما جوهرًا أو كيفًا . فلو كان كيفًا لا يمكن أن يقل من جوهر أى العين إلى جوهر آخر أى الجسم المشاهد . ولو كان على الفقيض من ذلك جوهرًا فهو إما يتحرك بوعى ، أو يدفع بخاص من طبيعته ، ولجملت حركته الواعية منه حيوانًا يدرك أشياء أخرى .

وفي تلك الحال ، من يدرك يصبح الشمع لا الإنسان . ولو كانت حركة الشمع صفة لطبيعته ، فما من سبب قط لأن تسكون حركته خاصة باتجاه واحد لا بكل الاتجاهات . وعلى ذلك لا يمكن القول بأن شمع الفور يخرج من العين . ويدهى تلاميذ أرسطو أنه في عملية الإبصار تسكون الصور مطبوعة في العين . وهذه الفكرة خاطئة كذلك ، لأن صور الأشياء الكبيرة لا يمكن أن تطبع في مسافات صغيرة . والحقيقة هي أنه حينما يبدو شيء للعين ، يصدر الإشراق ، وترى الروح الشيء بفضل هذا الإشراق . وإذا لم يقيم حجاب بين النظر المادى وبين الشيء ، والروح مهياًة للادراك ، فلا بد من وجود عملية الرؤية ، لأن هذا هو قانون الأشياء . إن كل رؤية إشراق ، ونرى الأشياء في الله . إن بر كلى كان يفسر نسبيته إدراكنا النظري كيما يبين أن الأساس النهائي لكل شيء هو الله . ويقصد الفيلسوف الإشراق

إلى هذه القاية ، وإن كانت نظريته الخاصة بالرؤية ليست تفسيراً لعملية
الرؤية بقدر ما هي طريقة جديدة لإدراك الرؤية .

وعلاوة على الحاسة والعقل ، للمعرفة مصدر آخر يسمى الذوق
وهو إدراك غير زماني ، ولا فضائي للسكان . إن دراسة الفلسفة أو اعتماد
التفكير في المعاني المحضة ، إضافة إلى الأخذ بالفضيلة ، مما يؤدي إلى تنمية
هذه الحاسة العجيبة التي تؤيد وتصحح استنباط العقل .

(ب) العمل : الإنسان ، من حيث كونه عاملاً ، يملك القدرات على
للاعمليات الآتية :

- العقل أو النفس الملائكية مصدر الذكاء والتمييز وحب المعرفة .
 - النفس البهيمية ، وهي مصدر الغضب والشجاعة والسيطرة والطمع .
 - النفس الهوائية ، وهي مصدر الرغبة والجوع والشهوة الجنسية .
- والأولى تقود إلى الحكمة ، والثانية والثالثة تقود كل منهما بمفردها ،
إذ إذا حكمتها العقل إلى البسالة والضعف . واستخدام هذه الثلاث في
تناسق يوجد فضيلة العدالة ، وإمكان التقدم الروحي ، بفضل من الفضيلة ،
يبين أن هذا العالم هو العالم الأمثل ، والأشياء على ما هي عليه في وجودها
ليست عسفة ولا سيئة ، إن الاستعداد السوء أو ضيق النظر ، هو الذي
يجعلها كذلك ، وعلى ذلك لا يمكن أن يكون عامل الشر قد توهم . الشر
بوجوده ، إلا أنه أقل في الغيرية من الخير . وهو لو لم يخاصنا إلا بجزء من
عالم الظلام ، مع وجود أجزاء أخرى من الكون ، تجردت تمام التجرد من
حس للشر . إن التشكك الذي ينسب وجود البشر إلى قدرة الله الخالصة ،
يفترض وجوداً لوجه شبه بين المثل الإنساني والعمل الإلهي ، وقد ذهب عنه

أن أى شئ موجود ليس حراً ، بالمعنى الذى يضيفه على هذه الكلمة . إن القدرة الإلهية لا يمكن أن تعد خالقة للشر بالمعنى الذى ندرسه من بعض الصور للعمل الإنسانى على أنه سبب الشر^(٢٦)

وعلى ذلك فإن الترابط بين المعرفة والفضيلة يتحرر النفس من عالم الظلام وبحسب زيادة معرفتنا بطبيعة الأشياء ، تقرب شيئاً فشيئاً من عالم النور ، كما يزداد حب العالم على المدى ، لأن مراحل النمو الروحى لا نهائية ، لأن درجات المحبة ليس لها من نهاية ، وعلى ذلك فإن المراحل الأساسية كما يلي

... مرحلة الأنا : وفى هذا للظهور تكون السيطرة العامة للماطفة الشخصية والأناية هى المحرك العام للإنسان

— مرحلة لست موجوداً ، وهى الاستقرار العام فى أعماق الذات الخاصة مع تمام نسيان كل ما هو خارجى .

— مرحلة أنا لست موجوداً ، هذه الظاهرة هى نتيجة للظهور السابق .

— مظهر أنت وهو نفى تام لأننا موجود وتوكيد لأنت موجود ، ومعنى هذا الخضوع التام لإرادة الله .

— مظهر أنا لست موجوداً ولست أنت موجوداً ، وهذا نفى تام للفظين لفسكر -- حالة العلم بتخلق العالم .

وكل مرحلة من هذه المراحل تتسم بإشراقات متفاوتة شدة وضعفها ، وتصحبها أصوات لاسبيل إلى وصفها . إن الموت لا يضع نهاية للتقدم الروحى للنفس ، إن النفوس الفردية بمد الموت ، لا تتوحد فى نفس واحدة ولسكنها وقد اختلفت الواحدة عن الأخرى فى تناسب تداوم على الأشران الذى تلقته (ما وراء الطبيعة)

حيثما كانت مستقرة في أجزائها. إن فيلسوف الاشراف يتقدم على نظرية لا ينفذ الخاصة بالتطابق الذي لا يمكن تمييزه ، ويؤكد أنه لا وجود لنفسين يمكن أن تشابها تشابها تاما (٣٠) . وإذا نفدت وسيلة النفس المادية التي تستخدمها لتكتسب إشراقا تدريجيا ، فمن المحتمل أن يتخذ لها جسدا آخر حسب ما كان لها من تجارب في حياتها السابقة ، وتخرج ثم تخرج في أجواء الوجود المختلفة ، متخذة الصورة الخاصة بأجوائه إلى أن تبلغ غايتها : وهي حالة السلبية التامة . ومن النفوس ما تقدم إلى هذا العالم التماسا للتعويض عما لها من نقص (٣١)

إن مذهب الفلاسف لا يمكن اثباته أو تلييقه بوجهة نظر منطوقية محضة ، وإن كان فرضا ممكنا لتفسير غاية الروح في المستقبل ، والأرواح كلما ترحل على الدوام إلى مصدرها للثبات ، ذلك المصدر الذي يدعو إليه السكون بأسره حينما ينتهي هذا الرحيل ، ويحرك دورة أخرى للوجود سوف تعيد تاريخ الدورات السابقة .

تلك هي فاصلة الشهيد الفارسي الكبير . إنه بحق ، أول مؤلف فارسي له منهج يعرف عقاصر للمعرفة في كل مظاهر التعقيد الجرد الفارسي ، وبقية كيانا بارعا لمذهب الخاص . إنه يأخذ بوحدة الوجود ، لأنه يعرف الله بأنه المجموع السكلي لسلك الحياة المحسوسة والثالثة (٣٢)

وعنده على نقوض الشأن عند بعض أسلافه من التصوفة ، أن العالم شيء حقيقي والنفس الإنسانية فردية متميزة . وهو مع قهاء السفة يقول إن العلة النهائية لسلك ظاهرة هي النور الطاق وإشراقها يشكل الأصل نفسا لسكون وفي سيكولوجيته يتلمذ بن سونا ، إلا أنه في تداوله أكثر نظاما وأميل إلى التجريبية ، كفيلسوف الاخلاق ، هو التميز لأرسطو ، يشرح ويفسر

بعمق مذهبه الوسطية ، وفوق كل شيء ، يبذل في الأفلاطونية الحديثة التقليدية في منهج للتفكير هو فارسي محض ، وهو لا يقترب من أفلاطون ليس إلا ، بل يطفئ الروحانية على الثبوتية الفارسية القديمة . وما من فكر فارسي ، كان أكثر وعيا لضرورة شرح جميع مظاهر الوجود الموضوعي وهو يقسّم إلى أصوله الأساسية ، إنه يدعو التجريبية في دوام ، ويبدل قضاياه في شرح الظواهر الجسمانية بنور من نظريته الخاصة بالاشراق . وفي منهجه أن الموضوعية التي كانت قد خسفت تماما بالطابع المسرف في الذاتية لوحدة الوجود ، يؤكد من جديد حقوقه ، وبعد أن أخضعه لامتحان مفصل ، يتلقى شرحا مستفيضا ، وما من عجب في أن هذا الفكر المتعمق المغوغل قد وفق في إقامة مذهب كان على الدوام مثيرا للشك في الأرواح وهو يجمع بين الفكر المجرد والانفعال في انسجام تام^(٢٣) . إن ضيق أفق روح معاصريه لقبه بالمقول وغبه في عدم عده شهيدا ، إلا أن الأجيال التوالي من التصوفة والفلاسفة قدرته على الدوام حق التقدير ووقرته أعمق التوقير .

الحقيقة من حيث كونها فكرة

الجبلى

ولد الجبلى عام ٧٩٧ للهجرة ، كما يقول شعر له ، وقضى عام ٨١١ للهجرة ، ولم يكن كاتباً مكثراً كجى الدين بن عربى ، الذى يبدو أن أسلوب تفكيره أثر عميق التأثير فى تفكيره ، لقد جمع لديه الخيال الشعرى والمبقرية الغاضمية ، إلا أن شعره ليس إلا وسيلة تعبير عن مبادئه الصوفية والميتافيزيقية وعلاوة على ما أخرج من كتب ، كتب تعليقا على كتاب الفتوحات المسكية للشيخ محى الدين بن عربى ، وتعليقا على بسم الله ، وله المؤلف المشهور (الإنسان الكامل) الذى طبع فى القاهرة .

إن الأصل البسيط الخالص عنده ، هو ذلك الشيء الذى تطلق عليه الأسماء وتنسب إليه الصفات ، وهذا الشيء يوجد فى الفكر أو الواقع ، وما يوجد على نوعين :

— الموجود فى المطلق أو فى الوجود الخالص — الكائن الخالص
أى الله .

— الوجود المتحد بعدم الوجود أى الخلق : الطبيعة .

إن وجود الله أو الوجود الخالص لا سبيل إلى ادراكه ، إن الألفاظ لا يمكن أن تعبر عنه ، لأن وجوده فوق كل الملاقات ، وعلى ذلك فالمعرفة هى علاقة ، إن العقل يطير عبر الفضاء الخالد الذى ليس له من حدود ويخترق حجاب الأسماء والصفات ، ويهبط جو الزمن الفسيح ، ويدخل فى

تطابق غير الموجود ويوجد أن أصل الفكر الخالص وجود وهو ليس وجوداً :
وهذه مجموعة من المتناقضات^(٣٤) ولها عرضان : الحياة الأزلية في كل الأزمنة
السالفة والحياة الخالدة في كل الأزمنة التالية .

ولها كئيفيتان : الله والخلق . ولها تعريفان : يمكن أن تكون مخلوقة
ويمكن ألا تكون ، ولها اسمان : الله والإنسان ، ولها مظهران : المتجلى
وهو هذا العالم وغير المتجلى وهو العالم الآخر ، ولها أثنان : الضرورة
والإمكان ، ولها وجهتان للنظر : وبمقتضى وجهة النظر الأولى هي غير
موجودة لنفسها ، ولسكنها موجودة لما ليس لنفسها .

أما بمقتضى وجهة النظر الأخرى فإنها موجودة لنفسها وليست موجودة
لما ليس لنفسها .

ويقول إن الأسماء تعين ما يقر في الفهم ، وما يرسم في الروح ، وتعرضه
في الخيال وتحفظه في الذاكرة ، وهذا هو الخارج أو القشرة لما يسمى ، في
حين أن ما يسمى هو الداخل أو الضعاع ، فمن الأسماء ما لا وجود له في
الواقع ، ولسكن في الاسم وحسب مثل العقاء وهو ذلك الطائر الأسطوري ،
فهو شيء لا وجود له في الحقيقة ، وكما أن العقاء غير موجودة ، فإن الله
موجود ولا ريب ، وإن لم يكن في الأمكان مشاهدته ولا مسه ، إن العقاء
لا توجد إلا في الفكر ، ولسكن اسم الله يوجد في الحقيقة ويمكن أن يعرف
كالعقلاء بأسمائه وصفاته ، إن الاسم مرآة تعكس كل أسرار الكائن
الطابق ، ونور بواسطته يشاهد به الله .

والجيبى في هذا يقترب من الفكرة الاسماوية التي ينبغي أن نحاول

ولسكى نتفهم هذه الفقرة ، لزام علينا أن نتذكر المظاهر الثلاثة لتطور
السكائن الخالص ، كما يحصيها ، وعنده أن الوجود المطلق أو السكائن
الخالص ، إذا ماترك إطلاقيته يمر بثلاثة مظاهر : وحدة ، هو ، وأنا . في
للظهر الأول تغيب كل الصفات والصلات ، وبذلك تسمى بالأحد ، والوحدة
تعين مرحلة بعيدة عن المطلق ، في المظهر الثاني ، السكائن الخالص مطلق من
كل التجليات ، أما المظهر الثالث وهو الأنا ، فليس إلا تجليا خارجيا له ،
أو كما يقول هيجل إنها الانشقاق عن الله ، وهذا المظهر الثالث هو الجو
لإسم الله ، وهما ، يضاء ظلام السكائن الخالص ، وكل ما هو انشقاق إلهي
كان متضمنا في القوة لا في الفعل بهذا المفهوم الغامض للاسم ، وهذا في
المظهر الثالث للتطور أصبح شيئا ، ومرآة ينعكس فيها الله ، وتقبلورة بدد
كل ظلال السكائن المطلق .

وإزاء هذه المراحل الثلاث للتطور المطاق ، للإنسان الكامل ثلاث
مراحل للمجاهدة الروحية ، وليسكن في حالة عملية التطور ينبغي أن تكون
على العكس ، لأن ما يتعلق به ينبغي أن تكون العمالية عملية صعود ، في
حين أن السكائن المطلق كان في الأصل خاضعا لعملية هبوط ، وفي المظهر
الأول لتطورة الروحي ، ينعكس في الاسم ، ويدرس الطبيعة التي تطبع بطابعها
وفي المظهر الثاني ، يتوغل في جو الصفة ، وفي المرحلة الثالثة يتوغل في جو
الأصل

وهناك يضحج الإنسان الكامل ، عينه عين الله ، وكلمته كلمة الله
وحياته حياة الله ، وهو يسهم في الحياة العامة للطبيعة ويرى في حياة
الأشياء .

وانتقل الآن إلى طبيعة الصفة ، وإن تصوره لهذه للسألة الشيقة من

الأهمية بالمسكان الأعظم لأن مذهبه في هذا يختلف اختلافا جوهريا عن المثالية الهندية ، إنه يعرف الصفة على أنها وسيلة تسكيفا معرفة بعالة الأشياء (٣٥) .

ويقول إن تمييز الصفة والحقيقة لا يكون إلا في جو المتجلى ، لأن هذا كل صفة تعد كالأخرى للحقيقة التي يفترض أنها قارة فيها والأخرى خاصة بوجود الترابط والتفعل في جو المتجلى .

إلا أن التمييز لا وجود له في غير المتجلى ، وما ذاك إلا لأنه لا وجود لترابط ولا تحلل ، وتحقيق بقا أن نلاحظ إلى أي حد بعيد يفرق عن مذهب مايا . إنه يرى أن العالم المادى يملك وجودا حقيقيا ، ومما لا ريب فيه أنه الغلاف الخارجى للكائن الحقيقى ، إلا أن هذا الغلاف الخارجى لا يقل عنه في حقيقته . وعنده أن سبب العالم الظاهرى ليس وحدة حقيقية محققيا ورا ، مجموعة صفات ، ولسكنها فكرة أوجدتها الروح بحيث لا يصعب فهم العالم المادى .

إن بركلي وفيشته يتفقان عند هذا الحد مع مؤلفنا ، إلا أن فكرته تقوده إلى مذهب هيكل التسم بأخص سماته .

فيما يتعلق بتطابق الفكرة والكائن . وفي الفصل السابع والثلاثين من الجزء الثانى لكتاب الإنسان السكامل ، يصرح قائلا إن الفكرة هى الجوهر الذى شكل منه ، التفكير ، والفكر ، والمعنى مواد بنية الطبيعة وهو يستمسك بهذه النقطة ويقول : « ألا ننظر إلى عقيدتك الخاصة ؟ أين الحقيقة التى تلازمها الصفات الإلهية ؟ إنها ليست إلا الفكرة » . إن الطبيعة لاتعدو أن تكون فكرة متبلورة . وهو يوافق كل الموافقة على نتائج نقد

كانت ، ولكن مع اختلاف عما يذهب إليه كانت ، إنه يحتمل من هذه الفكرة الأصل نفسه للعالم ، فعنده أن وجود الشيء بذاته الذي يأخذ به كانت أنها كائن خالص ، ولا وجود لشيء وراء مجموع الصفات

إن الصفات هي الأشياء الحقيقية ، والعالم المادى ليس سوى تموضع الكائن المطلق ، إنه هو المطلق الآخر ، إنه آخر يدين بوجوده لمبدأ الفرق في طبيعة المطلق نفسه . إن الطبيعة فسكرة الله ، هي شيء متحتم لا يعرف الله به نفسه . إلا أن هيجل يسمى مذهبه تطابق الفكر والكائن ، والجميل يسميها تطابق الصفة والحقيقة .

ويجدر بنا أن تبين أن عبارة المؤلف وهي « عالم الصفات » التي يقصدها العالم المادى موقعه في اللبس ببعض الشيء . وما يدعيه في واقع الحال أن تمييز الحقيقة والصفة أمر ظاهري محض ، وليس له من وجود في طبيعة الأشياء ، وهذا يعود بالنعم ، لأنه يفسر فهمنا للعالم المحيط بنا ، ولما كلفنا الحق بمزاجه وعلينا أن نذكر أن الجميل لا يعرف المثالية التجريبية إلا بتحفظ ولا يقبل أن التمييز طابع مطلق .

وهذه الملاحظات لا ينبغي أن تفضى بنا إلى فهم أن الجميل لا يعتقد الحقيقة الموضوعية للأشياء بذاتها ، إنه في واقع الحال يعتقد هذا ؛ إلا أنه يستوجب وحدها ربح أن العالم المادى شيء بذاته ، وهو كذلك التعبير الخارجى للشيء بذاته .

إن وجود الشيء بذاته ، وتعبيره الخارجى ، أو إنتاج انشاقه الخاص ، كلمات مطابقة تماما ، وإن كنا نميز بينهما رغبة في تيسير فهمنا للعالم

ويقول إذا لم تكن هذه الكلمات متطابقة ، كيف كان في الإمكان أن
نظمر الواحدة الأخرى ؟ وفي كلمة واحدة يميز وجود الشيء بذاته السكائن
الخالص ، المطلق ، ويبعث عنه خلال ظهوره أو التمييز الخارجى . كما يقول
إننا منذ طويل زمان لا ندرك تطابق الصفة والحقيقة ، فالعالم المادى أو عالم
الصفات يبدو حجبا ، ولكن بفهمنا المذهب ، يرتفع الحجاب ، فنحن نرى
الأصل نفسه في كل مكان ، ونرى أن كل الصفات ليست شيئا سوانا

وتبدو الطبيعة حينئذ في مظهرها الحق ، والشعور بما سوى هذا يتلاشى ،
ونحن واحد معها ، وبذلك نحمد حدة حرقه حب الاستطلاع فينا ، ورغبة
الاستفهام في روحنا نهذا وتفسح المجال لقرار فلسفى .

وفي نظر من أدرك هذا التطابق أن ما يكشفه العلم لا يأتى بمجديد ، كما
أن الدين بسيادته المخارقة التى لا غاية بعدها ، ليس لديها ما تقول . وهناك
العجز الوجودى .

ولننظر الآن كيف يصنف الأسماء والصفات الإلهية التى تعبر عن نفسها
في الطبيعة الإلهية المتجاوزة . وتصنيفه على النحو التالى :

— أسماء وصفات الله كما هو فى نفسه (الله ، الواحد ، الأحد ، الفور ،
الحق ، القدوس ، الحى) .

— أسماء وصفات الله من حيث إنها مصدر لكل عزة ومجد (العظيم ،
الأعلى ، القوى) .

— أسماء وصفات الله من حيث السكائن (الخالق ، المعطى ، الأول ،
الآخر)

— أسماء وصفات الله من حيث الجمال (الصدق ، المصور ، الرحيم ،
البديع) .

كل من هذه الأسماء والصفات تملك أثرها الخاص بها ، وبه يميز نفس
الإنسان الكامل والطبيعية ، أما الكيفية التي يفقد بها القور ويبلغ بها
النفس فهذا ما صحت الجبلى عن ذكره وصحته عن ذكر هذه المسائل يبرز
الجانب الصوفى لأفكاره ويستوجب اتجاهها للسريرة

وقبل أن نخص رأى الجبلى فيما يتعلق بالأسماء والصفات الإلهية
الخاصة ، سوف نلاحظ أن فكرته عن الله ، التي تضمنها تصنيفه السابق إيراده
تشبه كثيرا فكرة شوار مارشيه ، وبيننا يرد الألمانى كل الصفات الإلهية إلى
صفة واحدة للقوة ، يرى مؤلفها خطرا داهما في تصور الله مجردا من كل
الصفات ، إلا أنه يرى مع شيلر مارشيه أن الله في ذاته وحدة لا يلحق بها
التغير ، وأن صفاته ليست سوى تقسيمات له بقاء على وجهات نظرية بشرية
مختلفة ، وإن المظاهر المختلفة التي يقدمها الله الواحد الأحد إلى ذكائنا تنتمى
حسب رؤيتنا لها من نواح مختلفة لجوانبها الروحية^(٣٦) ، وهو في وجوده
المطلق فوق تحديد الأسماء والصفات ، ولكنه إذا ما تجلى ، يخرج عن
إطلاقته ، ولما تلد الطبيعة ، فإن الأسماء والصفات تبدو طالما على ثوبه .

ولننظر الآن فيما قال متعلقا بالأسماء والصفات الإلهية الخاصة ، فالاسم
الأصلى الأول هو الله أى الألوهية وهذا ما يعنى كل حقائق الوجود بنظامها
الخاص بها في هذه المجموعة ، إن هذا الاسم يطلق على الله على أنه الوجود
الواجب الوحيد ، والألوهية هى التبلى الأعلى للسكان الخالص ، والفرق بينه
وبينها أن هذا السكان ظاهر للعيان ، والسكان مكانه غير ظاهر ، مع أن

آثار الأولى ظاهرة ، وهي غير ظاهرة ويكونها إلهية متبلورة ، فالطبيعة ليست الألوهة نفسها ، ولذلك كانت غير ظاهرة ، وكانت آثاره في صورة الطبيعة بادية للعظر ، والألوهة على حد تفسير المؤلف لها هي الماء ، والطبيعة ماء مقبور أو تليج ، إلا أن التليج ليس الماء ، والأصل يبدو للعين وهذا برهان آخر على واقعية مؤلفنا الطبيعية أو مثاليته المطلقة ، وإن لم تسكن كل هذه الصفات معلومة لدينا ، فإن هذه الصفات مع ذلك ليست معلومة على ما هي عليه ، ولسكن العلوم وحده ظلالها وآثارها ، فالإحسان مثلا نفسه غير معلوم ، ولسكن أثره أو اعطاؤه للفقراء معلوم مشاهد ، وذلك لأن هذه الصفات قارة في طبيعة الأصل نفسه ، وإذا كان التعبير عن هذه الصفات في طبيعته الحقيقية كان ممكنا ، لسكان انفصالها عن الأصل ممكنا سواء بسواء .

ولسكن ثمة أسماء أساسية أخرى لله .

إن هذه الوجدانية المطلقة تشير إلى المرحلة الأولى للتفكير الخالص من ظلام العمى (وهي المايا الباطنة أو الأصلية في الفيدانتا) إلى نور التجلي ، مع هذه الحركة لا تصحبها أى تجلٍ خارجي ، وإنه يتضمن كل شيء في كونه .

ويقول مؤلفنا انظروا إلى جدار ، فأنتم تشاهدون الجدار كله ، وليكنكم لا تستطعمون أن تشاهدوا جزئيات مادته التي تسهم في إقامته ، إن الجدار وحدة ، إلا أنها وحدة تحتموي التباين ، وكذلك السكان الخالص وحدة ، وليكنها وحدة هي التباين .

والحركة الثالثة للسكان المطابق هي الوجدانية البسيطة وهي مرحلة

تصحيحها بحل خارجي ، والوحدة المطلقة بمطابقة من كل الأسماء والصفات الخاصة ، أما الوجدانية البسيطة فتتخذ أسماء وصفات ، ولكن لا تتميز بين هذه الصفات ، فالواحدة هي أصل للأخرى ، والألوهة تشبه الوجدانية البسيطة إلا أن أسماءها وصفاتها تتميز بعضها من بعضها الآخر ، وهي متناقضة ، كما أن الكريم نقيض للمذموم .

والرحمة الثالثة ، أو كما يقول هيجل ، رحمة السكائن ، فلها تسمية أخرى هي الرحمة ، ويقول إن الرحمة الأولى هي تطور السكون من ذاته وتجلي ذاته في كل ذرة وذلك نتيجة للانشقاق الخاص ، ويوضح الجيلي هذه النقطة بمثال فيقول إن الطبيعة ماء متجمد والله هو الماء . والاسم الحقيقي للطبيعة هو الله ، والثلج أو الماء المكثف ليس إلا تسمية مستعمارة ، وفي موضع آخر ، يبين الماء على أنه أصل للمعرفة ، والعقل ، والفهم ، والفكر والفكرة ، وهذا المثال يقوده إلى التجرد عن خطأ القول بعند الله قارأ في الطبيعة ، أو أنه يخترق مجال الوجود المادي .

ويقول إن التبرار يضمن فيه مباينة السكائن ، إن الله إيس بقار لأنه هو نفسه الوجود ، إن الوجود الأزلي لله الآخر الله ، أنه القور الذي يرى فيه نفسه .

مثلاً يكون صاحب الفكرة موجوداً في تلك الفكرة ، وكذلك الله حاضر في الطبيعة ، ويمكن القول إن الفارق بين الله والإنسان أن فسكرة تتحول إلى مادة وفسكرة لا تتحول .

ويحظر بالبال في هذا الصدد أن هيجل يأخذ بنفس التعميل ليبرى .
نفسه من تهمة وجود الوجود .

إن حصة الرحمة وثيقة الصلة بالمعناية الإلهية ، ويصرفها بأنحاء كل ما منح
إليه حاجة للوجود ، والغبات يرتوى بالماء من قوة هذا الاسم .

ويقول عالم الطبيعة نفس الشيء ، ولكن بعبارة أخرى ، وسوف يتحدث
عن هذه الظاهرة على أنها بسبب من قوة خاصة للطبيعة ، أما الجيول فيسميها
تجلياً للمعناية الإلهية ، على تفيض من قول عالم الطبيعة ، لا يتوعد أن هذه
القوة لا يمكن معرفتها ، إنه يقول بعدم وجود شيء وراءها ، إنها
الكائن المطلق نفسه .

والآن بلغ بنا القول منتهاه في كل أسماء الله الحسنى وصفاته الأساسية ،
فلننظر في طبيعة كل ما وجد قبل كل شيء : يقول الجيول إن نبي العرب صلى
الله عليه وسلم سأله سائل يوماً عن مكان الله قبل الخلق ، فقال إن الله قبل الخلق
وجد في العمى ، إن طبيعة هذا العمى أو الظلام الأول هو ما سوف تصدى
الغفر فيه ، وهذا البحث يعود بفتح خاص ، لأن كلمة العمى إذا ترجمت على
معنى حديث كانت بمعنى عدم الإدراك ، فهذه الكلمة وحدها تبين لها صفة
العمى التي يسبب فيها المذاهب الميتافيزيقية في أمانها العديدة ، ويقول إن
عدم الإدراك حقيقة كل الحقائق ، إنه الكائن الخالص دون أدنى حركة
للهبوط ، إنها مجردة من صفات الله والخلق ، ولا حاجة بها إلى أى اسم
أو كيف ، لأنها فوق مجال الصلة .

إنها تمتاز من الوحدة المطلقة لأن هذا الاسم الأخير يطلق على الكائن
الخالص الذي يهبط إلى التجلي ، ومع ذلك ، ينبغي أن نذكر حيناً نتحدث
عن أولية الله وآخرة الخلق ، أن هذه التكاليف لا ينبغي فهمها على أنها
تحدد الزمن ، إذ لا يمكن أن تكون فترة زمنية قد وجدت أو انقطعت الصلة
بين الله وخلقها فالزمن ، والديمومة في القضاء والوقت هي نفسها مغلوقات ،

وكيف يمكن لجزء من الخلق أن يعوسط بين الله وما خلق ؟ وتأسيسا على ذلك فكلماتنا قبل ، وبعد ، أين ، من أين وما في هذا المجال من مجال الفكر لا ينبغي أن يفسر على أنها متعلق بالزمن أو الفضاء .

إن الشيء الحقيقي خارج عن إدراك البشر ، إن أية درجة من درجات الوجود المادي لا يمكن تطبيقها عليه ، وكما يقول كانت ليس في الإمكان التحدث عن قوائيم الظواهر على أنها سارية المفعول في مجال الأشياء بالذات التي تتجاوز بطبيعتها التجربة والإدراك الحسي .

وقد مر بنا أن الإنسان في تقدمه نحو الكمال يجتاز ثلاث مراحل : الأولى تتألف من تأمل الاسم وهذا ما يسميه المؤلف إضافة الأسماء ويلحظ أن الله حينما يغير إنسانا بالذات بنور أسمائه ، فالإنسان يدمر بما يهبره من سفا جلال هذا الاسم ، وحينما تنادى الله ، فإن الإنسان يرد على هذا النداء وأثر هذه الانارة في لفة شوبنهاور ، هو تدمير الإرادة الفردية ، وعلى أي فلا ينبغي الخلط بين هذا وبين الموت الجسماني ، لأن الفرد تدوم حياته والحركة كالمجلة في دوراتها .

وحيثما يهتف الفرد وهو في حالة روحية تتعلق بوحدة الوجود : هي كانت أنا ، وأنا كنت هي ، وما وجد من يفرق بيننا (٢٨) .

والمرحلة الثانية من المجاهدة الروحية هي ما يسموه إشعاع الصفة . وبها يتلقى الإنسان السكامل صفات الله في طبيعتها الحقة ، بتناسق على حسب القدرة التي يملكها كل بمفرده — وهذا ما يصفف الناس حسب عظمة هذا النور الذي يصدر من الإشعاع ، ومن الناس من يلقى الإشعاع الإلهي من الحياة ، وبذلك ينسجم في نفس الكون ، وأثر هذا الدور هو التمكين من

الطيران في الهواء والشئ على الماء ، وتبديل الأشياء ، وطالما كان هذا شأن المسيح عليه السلام ، وبهذه الكيفية يتلقى الإنسان الكامل الإشعاع الصادر من كل الصفات الإلهية ، ويتخطى مجال الاسم والصفة ، ويبلغ مجال الأصل أى الوجود المطلق

وعلى نحو ما ساف أن رأينا ، عندما يطرح الكائن المطلق ، طاقته ، له ثلاثة أسفار يزعمها ، وكل سفر عملية تخصيص للكونية العارية الخاصة بالأصل المطلق ، وكل حركة من هذه الحركات الثلاث تبدو تحت اسم جديد أصلى يحدث أثره الخاص المغير على النفس البشرية

وتلك هى نهاية الأخلاقية الروحية لدى مؤلفنا ، أصبح الإنسان كاملا وقد انصبك مع الكائن المطلق ، أو أخذ ما يسميه هيجل الفاسفة المطلقة

وقد أصبح عنوانا للكمال ، وموضع العبادة ، ومن يحفظ الكون (٣٩) ويشكل النقطة التى يصبح فيها البشرى والإلهى واحداً ، ويترتب على ذلك ميلاد الإنسان الإله

كيف يقاى الإنسان أن يبلغ هذه الدرجة من النمو الروحى ، هذا ما لا يحدثنا عنه المؤلف ، بيد أنه يقول لنا فى كل مرحلة يمر بتجربة خاصة لا وجود فيها لأى أثر لشك ولا اضطراب . وأداة هذه التجربة ما يسميه القلب ، وهذا لفظ من المسير عليفاً تعرفه ، إنه يقدم لنا ثبوتاً صوفياً خاصاً بالقلب ، ويفسره بأنه الدين التى ترى الأسماء ، والصفات ، والكائن المطلق على التوالى .

وهو مدين بوجوده بتراطبه عجيب للنفس والروح ويصبح بطبيعته الخاصة العضو الذى يبين الضرورة الفهائية للوجود . وكل ما يبينه القلب أو مانسه الفيداننا المعرفة العليا ، لا يراه على أنه شئ منفصل عنه أو مفاير

لنفسه ، وما يبدو له بهذه الوسيلة ، هو حقيقة الخاصة ، ووجوده الحقيقي العيني^(٤٠) . وهذه الخصوصية تفرق بينه وبين العقل ، فإن الموضوع مختلف على الدوام ومفترق عن الفرد الذي يمارس هذه القدرة ، ولـسكن عند الصوفية أن التجربة الروحية ليس لها من دوام ، ولحظات الزوطة الروحية ، على حد قول ماتييو أرنولد لا يمكن أن تكون تحت أمرنا .

إن الإنسان الإله هو من عرف غرابته كونه الخاص ، التي تحققت فأصبحت الإنسان الإله ، ولـسكن حينها يفتفى هذا التحقيق الروحي ، فالإنسان هو الإنسان والله هو الله . ولو كانت هذه التجربة دائمة ، لضاعت قوة أخلاقية عظيمة وانقلبت أوضاع المجتمع .

ولنلخص الآن مذهب الجيلي الخاص بالثاوث عرفنا الحركات الثلاث للسكان المطلق ، أو الدرجات الثلاث الأولى للسكان الخاص ، كما عرفنا أن الحركة الثالثة يصحبها تجل خارجي ، وهي انفصال الأصل عند الله وعند الإنسان . وهذا الانفصال يوجد فراغا شامرا يسده الإنسان الكامل ، وهو في عين الوقت يوزع الصفات الإلهية والصفات البشرية .

ويؤكد أن الإنسان الكامل هو من يحفظ السكون ، وبناء على ما يذهب إليه ، فظهور الإنسان الكامل شرط واجب لدوام الطبيعة . فمن العسير علينا أن نفهم أن في الإنسان ، السكان المطلق الذي طرح طابعه المطلق ، يعود إلى نفسه ، ويغير الإنسان الإله ، ما كان له أن يعود ، وإلا ما وجدت طبيعة ، وبالتالي ما وجد نور يمكن أن يرى به الله : إن النور الذي بواسطته يرى الله نفسه بسبب من أصل المباينة في طبيعة السكان المطلق نفسه ، وهو يقول في شعر ما مجمله : إذا قلت إن الله واحد ، فأنت على الحق وإذا قلت إنه اثنان فأنت على الحق .

وإن قلت لا، بل إنهم ثلاثة، فأنت على الحق، لأنه الطبيعة الحقّة
للإنسان (١).

فالإنسان الكامل هو حلقة الاتصال فهو من جهة يلقى كل الأسماء
الأساسية، ومن جهة أخرى كل الصفات الإلهية تسدو ثابتة فيه .
وصحابة هي :

— الحياة أو الوجود والمستقبل

— المعرفة، وهي أصل الخصوصية، كما يتأكد ذلك بآية قرآنية،

— الإرادة، وهي أصل الخصوصية، أو بجمل السكاتن، وهو يعرف
ذلك على أنه إشعاع معرفة الله حسب حاجة الأصل، وحتى على ذلك
صورة خاصة للمعرفة .

ولها تجليات بسبعة، وهي كلها أسماء للعشق، وآخر اسم هو العشق الذي
يكون فيه العاشق هو المشوق، كما أن العارف والمعرف يتداخلان،
ويتطابقان . ويقول إن هذه الصورة للعشق هي الأصل المطلق، على نحو
ما جاء في المسيحية من أن الله محبة، وهو يحذر من خطأ عد العمل الفردى
للإرادة بلا سبب . إن عمل الإرادة السكونية وحده هو المسبب، فهو يأخذ
بذلك بمذهب هوجل في الحرية، ويؤكد أن أعمال الإنسان حرة ومقيدة في
وقت معا،

— القوة، التي تعبر عن نفسها بالاتصال أى في الخلق . ويقاشر رأى
الشيخ محي الدين بن عربي الذي قال بوجود السكون قبل الخلق في
علم الله . ويعنى هذا على ما يقول أن الله لم يخلق السكون من لا شيء،
(ما وراء الطبيعة)

ويقول إن السكون قبل وجوده من حيث كونه فكرة ، قد وجد
في ذات الله ،

— الكلمة ، إن كل إمكان هي كلمة الله ، وعليه فالطبيعة هي كلمة
الله في مادته . ولها أسماء مختلفة ، الكلمة الممكن لها ، مجموع
حقائق الإنسان ، وتدبير الإلهية ، وامتداد الوحدة ، وتمبير الجمهور .

إن مظاهر الجمال ، أثر الأسماء والصفات وموضوع علم الله ،

— القدرة على سماع ما لا يمكن سماعه ،

— القدرة على رؤية ما لا يمكن رؤيته .

— الجمال ، الذي يبدو أقل مافي للطبيعة حقا من جمال هذا في وجوده
الحقيقي ، جمال .

الشر ليس نسبيا ، وليس من وجود حقيقي ، وإنما تبدل نسبي بسيط ،

المجد أو الجمال في غايته ،

— الكمال ، وهو أصل له لا صيقل إلى معرفته ، هذا غير محدود
وغير متناه .

٦ - الفكر الفارسي المتأخر

وفي عهد حكم التتار الغزاة الطغاة البغاة لإيران وهم الذين لم يكونوا لهتقبولوا تفكيراً مستقلاً ، لم يكن في الإمكان رقي وازدهار للفكر على أية حال .

ولكن العصف من حيث ارتباطه بالدين ، وادوم على تنسيق وترتيب الفكر القديمة والإنيان بجهيد منها ، أما الفلسفة بالخاص من مفهومها ، ففكرها التتار كل الكراهية . بل إن تقدم الشرع الإسلامي أوقف عقد حد ، وما ذلك إلا لأن المذهب الحنفي كان أمام التتار ذروة التفكير الإنساني كما أن التفاسير الشرعية المتسمة بالدقة والحصافة كانت مما لا يقع منهم موقع الرضا . وفقدت مدارس الفكر القديمة مكانتها ونضامها وأرسل جمهور المفكرين عن أرضهم إلى أرض أخرى رجاء أن يجدوا فيها من الأوضاع والملابس ما يصلح به شأنهم .

وفي القرن السادس عشر ، نجد من الأرسطيين الفرس دستور الأصفهاني هير يوزد ، ومغير وكران يسكنون سببناهم مرتجمين إلى الهند ، حيث كان الإمبراطور أكبر يمتد على الزرادوشية ليستمد منها ما يشكل ديناً جديداً خاصاً به وبرجال حاشيته وكثرتهم السكائرة من الفرس .

وفي تلك الحقبة من الزمن لم يظهر في إيران مفكر عظيم حتى القرن السابع عشر ، وقام ملا صدرا الشيرازي اللوزعي الفكري . مدافعاً عن منهجه الفلسفي بكل ما أوتي من قوة مطلقه ، فمدد ملا صدرا أن الحقيقة هي كل شيء وليست شيئاً من الأشياء ، والمعرفة الحققة تتألف من التطابق بين

العلة والموضوع ، ويذهب جويهنو إلى أن فلسفة ملاصدرا إحياء بحق افكر ابن سينا ، ولا يلتفت إلى حقيقة أن مذهب ملاصدرا الفخاض بالتطابق بين العلة والموضوع يشكل المرحلة النهائية للفكر الفارسي في ميله إلى الوجدانية المطلقة . علاوة على أن فلسفة ملاصدرا مصدر الميتافيزيقا الليبرالية .

إلا أن الحركة إلى الأفلاطونية يفسرها أحسن من يفسرها ملاهادي السبزواري ، من أهل القرن الثامن عشر ، وهو عهد موطنية الإيرانيين أعظم مفكر فارسي بين المحدثين

ويسمى هنا أن أعرض على وجه الإيجاز أفكار هذا الفيلسوف العظيم معالا للتفكير الجرد الحديث نسيما ، أخذا من كتابه أسرار الحكم الصادر في إيران ، إن النظرة الملقاة على تعاليمه الفلسفية تتكشف عن ثلاث فكر جوهرية وهي وثيقة الصلة بالفكر الفارسي بعد الإسلام لا تنبت عنها :

— فكرة الوحدة المطلقة للحقيقي التي توصف على أنها النور ،

— فكرة التطور ، التي تظهر ظمورا خافيا في مذهب زرادشت وهي متعاقبة بتدرج النفس الإنسانية ، وتتميز بتزايد متخذة لها المهبج والقاعدة في الأفلاطونية الفارسية الحديثة والفكرين من أهل التصوف .

— فكرة واسطة بين الحقيقي المطلق وغير الحقيقي .

وعما يشوق ويروق أن نلاحظ كيف أن الروح الفارسية تخلصت شيئا بعد شيء من نظرية الفيض الخاصة بالأفلاطونية الحديثة وبلغت فكرة أنقى

وأصفي من فلسفة أفلاطون . وبكيفية مشابهة في العنوف والإسقاط باع
المسلمون العرب في أسبانيا الأملاطونية الجديدة وقد سلكوا إليها نفس
السيبل فكانت لهم فكرة أصح لفلسفة أرسطو ؛ وتلك حقيقة يستبين بها
مالاتميين من عبقرية . وبالأخط لونس في تاريخه العاض بالعراجم الفلسفية
أن العرب عكفوا في ذلك على دراسة أرسطو ، لا لسبب إلا لأن أفلاطون
لم يكشف لهم .

أما أنا فأميل إلى القول بأن العبقرية العربية كانت عقلية عملية أصلا ،
وبسبب من هذا لم تقع منهم فلسفة أفلاطون موقع الإعجاب ، حتى ولو عرضت
على حقيقةتها لهم . وفي حسابي أنه بين مذاهب الفلسفة اليونانية كانت
الأفلاطونية الجديدة المذهب الوحيد الذي عرض بهتمام على العالم الإسلامي ،
وعلى ذلك ، فإن محققا صبورا نقديا صرف العرب عن أفلاطون إلى أرسطو ،
كما قاد الفرس إلى أفلاطون وهذا ما يجعل على الأخص في فلسفة ملاهادي
الذي لا يعترف بالقبض ويدنو من الفكرة الأفلاطونية الخاصة بالحقيقي .

وفضلا عن ذلك يبين كيف أن التفكير الفلسفي المجرد في إيران ، كما
هو الشأن في كل البلاد التي لا وجود فيها للطبيعي أو الناقص ، أو لم يدرس ،
يتمج أخيرا في الدين ، والأصل أو العلة الميعافير بقيقة التي تتميز من العلة
العالمية التي تعنى مجموع الشروط المقدمة ، ينبغي أن تتحول تدريجيا إلى إرادة
شخصية أي إلى سبب بالمعنى الديني وذلك في غممة كل فكرة أخرى عن
السبب ، ولعل ذلك كان السبب الاسامي في أن جميع الفلسفات الفارسية
انتهت دينا .

ولننظر الآن في مفهوم تفكير ملاهادي . ويقول إن العقل مظهر من :

— نظري : يختص بالفلسفة والرياضيات .

— عملي : يختص بالإقتصاد المفضلي والسياسة ، وما إلى ذلك .

والفلسفة بمعنى السكامة تشمل معرفة بداية الأشياء ، ونهايتها ومعرفة الذات ، كما تشمل معرفة شرع الله الذي يطابق الدين . وكينما ندرك حقيقة الأشياء ، يفهم أن محلل في همتك ظواهر السكون المختلفة وهذا التحليل يتكشف عن وجود ثلاثة مبادئ أصلية^(١) :

— الحقيقي ، الفور

— الظل

— وغير الحقيقي ، الظلام

فالْحَقِيقِي مطلق وضروري ويتميز عن الظل وهو اعتباري حادث وهو حسن من حيث طبيعته ، وكونه حسفاً أمر واضح بنفسه^(٢) . وكل صور الوجود القوية قبل أن تتمتع ، مهياة للوجود أو عدم الوجود ، وإمكانية وجودها أو عدمه بمنزلة سواء ، ويترتب على ذلك أن الحقيقي يحقق القوى ليس هو نفسه عدم وجوده . لأن عدم الوجود إذا ما أثر في عدم الوجود لا يمكن أن تنتج الحوادث الوقتي^(٣)

إن ملاحادي في فكرته عن الحقيقي من حيث هو فاعل يبذل فكرة الظواهر التابعة للسكون عند افلاطون ، ويتلو تلو أرسطو بعد الحقيقي مصدرا لا يتبدل ولا يتزعزع وموضوع كل حركة ، ويقول إن الأشياء في السكون تحب السكامة ، وتتحرك نحو هدفها النهائي ، فالمعادن نحو الذهب ، والنبات نحو الحيوان ، والحيوان نحو الإنسان .

ويلاحظ أن الإنسان يمر بكل هذه المراحل في بطن أمه^(٤) . والحرك من حيث هو محرك هو نفسه المصدر أو موضوع الحركة أو هما معا .

وأيما ما كان فالمحرك ينبغي أن يكون ساكنا أو متحركا ، والقول بأن كل الحركات ينبغي أن تكون متحركة ، يقود العودة إلى القهقرة إلى غير نهاية ، وتلك العودة ينبغي أن تقوقف للمحرك المتحرك ، وهو المصدر والغاية النهائية لسكل حركة . كما أن الحقيقي وحدة خالصة ، فإذا ما كان للحقيقي كثرة ، حددت الواحدة الأخرى . والحقيقي من حيث كونه خالفا لا يمكن أن يعد إلا وحيدا ، لأن تعددا للخالفين سيعنى تعددا للعالم ويتبعى أن تدور وأن تتلاسر، فيما بينهما ، وهذا من جديد يستدعى الفراغ وهو مستحيل^(٥) .

وإذا ما عد الحقيقي أصلا فإنه واحد إلا أنه كذلك متعدد ، من وجهة نظر أخرى ، إنه حياة ، قوة وعشق ، وإن كما لا نستطيع القول بأن هذه السكيفيات ملازمة له ، إنها الحقيقة ، والحقيقة هي .

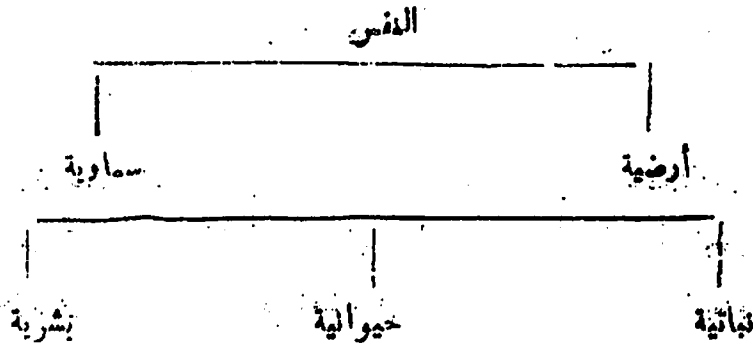
والوحدة لا تنمى أهما واحد ، وإن أصلها يفصلها عن كل الصلات ، وخلافا للمصوفة وغيرهم من الفسكين ، يقول ملاحدي وببذل الجهد في بيان أن اعتقاد السكرة لا يستبعد عن اعتقاد الوحدة ، بما أن الظاهر لا يعدو أن يكون تجليا لأسماء وصفات الحقيقي . إن هذه الصفات هي الصور المختلفة للمعرفة التي تشكل الأصل نفسه للحقيقي .

ومع أن التحدث عن صفات الحقيقي ليس سوى مجرد حديث ، لأن تعريف الحقيقي هو أن تقسب إليه كيفية العدد ، وتلك عملية باطلية تنرى بالدخول في مجال الصلة وهذا وراء الصلة ، والسكون بكل ما فيه من تنوع ،

ظل مختلف أسماء وصفات الحقيقي أو نور مطلق لأنه الحقيقة التي تبسط ،
أو كلمة النور (٦) . إن السكرة الظاهرة هي إنارة الظلمات ، أو جعل
اللاشيء حادثا ، إن الأشياء متباينة لأننا نراها ، من خلال زجاج مختلف
الألوان ، وهي الأفكار .

وفي هذا الصدد ، يؤيد هادي ما يذهب إليه بإيراد شعر للشاعر الفارسي
جاني بغير فيه أجل تعبير شعري عن أفكار أفلاطون يمكن إجهاها في أن :
الفنكر ألواح من زجاج مختلفة ألوانها ونورها تنعكس شمس الحقيقة وتبدو
من خلالها جزاء أو صفراء أو زرقاء (٧) .

وهو في نفسيته ، يبدو تلميذا لابن سينا ، إلا أنه يتناول الموضوع بكيفية
أعمق ، وأكثر نظاما وهاهو ذات تصنيفه للنفس :



للنفس الحيوانية ثلاث قدر :

١ - حواس خارجية

٢ - حواس باطنة

٣ - قدرة على الحركة : حركات إرادية وغير إرادية

والنفس النباتية لها ثلاث قدر :

١ - حفظ الفرد

٢ - تحسین الفرد

٣ - إدامة القضا.

والحواس الخارجة هي الذوق واللمس والشم والسمع والبصر والصوت
موجهة خارج الأذن ، لاني داخلها كما قال بعض المفكرين ، فلو أنه لم
يوجد خارج الأذن ، لما كان في الإمكان إدراك اتجاهه ومناه .

والسمع والبصر أسى من الحواس الأخرى والبصر أعلى من السمع
لأن :

- العين يمكن أن ترى الأشياء البعيدة

- وإدراكها هو النور

- تركيب العين أكثر تعقيدا ودقة من تركيب الأذن

- وما يدركه البصر أشياء ، توجد في الواقع ، على حين أن ما يدركه
السمع يشبه اللاوجود .

والحواس الباطنة هي مايلي :

(أ) الحاسة المشتركة : لوح الروح ، إنها كرتيس وزراء الروح الذي
يرسل خمسين مبلين وهي الحواس الخارجة لإحضار أخبار من العالم
الخارجي . فمفهما نقول إن هذا الشيء ناعم ، فنحن ندرك كلامه
البياض والنعومة على حنة بالفظر واللمس ، ولسكن الحس المشترك هو

الذي يحدد أن هاتين الصفتين موجودتان في نفس الشيء ، والخط الذي ترسمه نقطة تسقط ليس للعين إلا النقطة . ولكن ما هذا الخط ؟ لشرح مثل هذه الظاهرة ، يقول الهادي إنه ينبغي أن نقلس حاسة أخرى تدرك الإمتداد في الخط للنقطة التي تسقط .

(ب) القدرة التي تحفظ إدراكات الحس المشترك ، والصور ليس الفكر كالذاكرة . والحكم بأن البياض والنعومة توجدان في نفس الشيء يتم بهذه القدرة ، لأنها إذا لم تحتفظ بالصورة الخاصة بالشيء ، فإن الحس المشترك لا يمكن أن يدرك المحمول .

(ج) القدرة التي تدرك الفكر الفردية ، فالشاة تدرك عداوة الذئب ، وتفر بعيدا عنه ، إن بعض صور الحياة مجردة من هذه القدرة ، فعلى سبيل المثال الفراشة التي تهوى على الشمعة .

(د) الذاكرة التي تحفظ الفكر

(هـ) القدرة على تجميع الصور والفكر ، فرجل يفتح مثلا . فهذه القدرة حينما تعمل تحت توجيه القوة التي تدرك الأفكار الفردية ، تسمى التخيل ، وإذا عملت تحت سيطرة العقل ، سميت تفكيرا .

غير أن الروح هي التي تميز الإنسان من الحيوانات الأخرى ، إن هذا الأصل للبشرية وحدة ، لا وحدانية ، إنما تدرك بنفسها السكلى ، والخاص ، بالحواس الخارجية والداخلية ، إنما ظل الفور المطلق ، وكله يجعله بكيفيات مختلفة ، مضمنا الكثرة في وحدته ، وما من صلة واجبة بين الروح والجسم ، وهذا الأخير ليس وقفا ولا نضائيا ، إنه لا يموت ويملك القدرة على أن

يحكم الكثرة الرثية ، وفي النوم تستخدم الروح الجسم المثالي الذي يعمل
كالجسم العضوي في حياة اليقظة ، يستعمل الجسم العضوي المادي .

وهذا ما يفيض إلى أن الروح لا تمس حاجتها لا إلى هذا ولا إلى ذلك ،
وتستخدمهما الروح كيفما تشاء . وهادي لا يتابع أفلاطون في مذهب التناسخ ،
ويطيل في تنفيذ صورته المختلفة ، وعنده أن الروح لا تموت ، وتبلغ
مقرها الأصلي - وهو الدور المطلق - وهي تسكل ما لها من قدر شيئاً فشيئاً .
إن المراحل المختلفة لنمو للعقل على النحو التالي :

— العقل النظري أو العقل الغالص :

أولاً : العقل القوى

ثانياً : إدراك القضايا الواضحة من نفسها

ثالثاً : العقل الحادث

رابعاً : إدراك الأفكار السكلمية

العقل العملي :

أولاً : العقلمية الخارجية

ثانياً : العقلمية الداخلية

ثالثاً : تكوين الماديات الفاضلة

رابعاً : الاتحاد مع الله

وبذلك تصمو الروح سمواً في سلم الكائن ، حتى تقسم خلود الفوز
المطلق وهي تضع في كليتها ، وغير موجودة في ذاتها ، بل في الحبيب

العائلة : وما أعجب أن يسكون وألا يكون في وقت معاً .

ولسكن هل الروح حرة في اختيار مسلكها ؟ إن هادى بقاوال العقلانية
بالفكر والتجرب مع لأهم . يعطون من الإنسان خالقاً مستقلاً للشعر ، وينسب
إلهمهم ثمفة ما يسميه « بالثوية المقنعة » ، ويدعى أن لشكل شيء مظهرين :
المظهر المضي والمظهر المظلم .

والأشياء تتألف من النور والظلام ، إن كل شيء حسن يصدر من
مظهر النور ، أما الشر فإما يصدر من الظلمات ، فالإنسان حر ومقيد في
الوقت عينه .

إلا أن كل اتجاهات الفكر الفارسي تجد لها كياناً في هذه الحركة
الدينية العظيمة في إيران الحديثة :-

والبابية أو البهائية ، التي بدأت كذهب شيعي على يد ميرزا محمد علي
الباب الشيرازي (ولد في ١٨٢٠) طابعه الإسلامى ضمت على التوالي
من بعد بسبب لزيادة اضطهاد المسلمين المؤمنين له ، وببغى البحث عن أصول
فلسفة هذا المذهب في المذهب الشيعي الشيعي ، ومؤسسه الشيخ أحمد الذي
كان دارساً دووياً متحمساً لفلسفة ملا صدرا ، وتلك الفلسفة التي تناو لها بعدة
شروح ، ولقد باين هذا المذهب الشيعي بتأييد الاعتقاد في وجود واسطة
توجد على الدوام بين الفاس وبين الإمام العائب ، ذلك الإمام الذي يفتقر
ظهوره بشوق وتوق عند الشيعة ، وقد ادعى الشيخ أحمد أنه هو الواسطة ،
ولما مات هذا الواسطة الثاني الشيعي ، حاجى كاظم ، انتظر الشيعية بتوق
وبفروغ صبر ظهور واسطة جديد هو ميرزا علي محمد الباب ، الذي حضر

دروس حاجي كاظم في كربلاء ، فأعلن نفسه الواضحة المنتظر ، وتبئة من
الشيخية خلق كثير .

وهذا المبتدء الفارسي الشاب يعد الحقيقة على أنها أصل يتقبل ما يميزه
من جوهر وصفة ، ويقول إن أول نعمة أو انبساط للأصل الذهني هو
الوجود الوجود هو المعلوم ، والمعلوم هو أصل المعرفة ، والمعرفة هي الإرادة ،
والإرادة هي المشق . وكالشأن في رأى ملاحظا من أن التطابق بين العالم
والمعلوم ، يرى الحقيقة من حيث كونها إرادة وعشقا ، وهذا المشق الأولى ،
الذي يراه أصلا للحقيقي ، هو السبب في ظهور السكون فما السكون إلا
انبساط المشق . وكلمة الخلق عنده ، لا تعنى الخلق من العدم ، كما يقول
الشيخية فإن كلمة للخالق لا تختص بالله وحده^(٨)

وهند قتل على محمد الباب ، خلفه في دعوته بهاء الله وهو واحد من
أخص تلاميذه ، وأعلن نفسه صاحب مذهب جديد ، وهو الإمام الغائب
الذي تفبا الباب بظهوره .

وقد حور بهاء الله مذهب شيخه الباب من صوفيته الحرفية ، وعرضه في
صورة أكل وأحسن نظاما . وعنده أن الحقيقة المطلقة ليست شخصا ، إنها
أصل أزلي حي ، نخاع عليها صفات والحقيقة والمشق ليس إلا ، لأنها أسمى
اللعاني التي نتصور من معان . إن الأصل الحي يظهر في السكون لكي يخلق
في ذاته ذرات أو مراكز للوعي وهي على حد قول تجر تشكل تحديدا
أكثر تقدما للعطاق عهد هيجل .

وفي كل مركز من مراكز الوعي البسيطة المتباينة ، يستمر شعاع من
الدور المطلق نفسه . وكحال الروح بأن تطوع للواقع تدريجا بمبدأ الفردية ،

والمادة وإمكانياتها الانفعالية والعقلية ، وأن تتكشف الأضل العميق ،
هذا الشماع للعشق الأزلى الذى يختلف بانتجاده مع السريرة . .

وعلى ذلك فأصل الإنسان ليس العقل ولا السريرة ، إن شماع العشق
هذا ، وهو مصدر كل اتجاه نحو عمل نبيل وزينة يشكل الإنسان الحق

وهي نجد أن أثر مذهب ملا صدرا التخاص بتمدد الخيال مائل بوضوح
والعقل فى سلم التطور ، يقبوا درجة أعلى من الدرجة التى يقبواها الخيال ،
ليس عند ملا صدرا شرطاً واجباً لعدم الفناء ، وفى كل صور الحياة ، يوجد
جزء روحى ليس يقى ، وهو شماع العشق الأزلى ، وليست له صلة مستوية
بالسريرة أو العقل ، وله الحياة بعد ممات الجسد ، إن انخلاص وهو عند
بوذا يحكم ذرات العقل باخاد الرغبة وهو عند بهاء الله يوجد باكتشاف
أصل العشق الذى يختلف فى ذرات السريرة^(٩) .

وكل منهما يتفقوا على قبول أنه بعد الموت تظل الأفكار وطبائع
الناس باقية ، وهى تخضع لقوى أخرى لها طابع مشابه ، فى العالم الروحى ،
منتظرة فرصة أخرى تجد فيها ركيزة جسمانية مناسبة لها حتى تداوم على
عملية اكتشاف (بهاء الله) وتدمير (بوذا) .

وعند بهاء الله أن فسكرة العشق أسمى من فسكرة الإرادة . أما
شوبنهاور فسكان يرى الحقيقة على أنها إرادة مجبرة على التوضع بتأثير
من ميل إلى الإثيم يوجد فى طبيعته وجوداً خالداً . فالعشق أو الإرادة ، ليكل
من شوبنهاور وبهاء الله لها الوجود فى كل ذرة من ذرات الحياة ، ولسكن

سبب هذا الوجود هو الاحتياج بازدهار النفس ، في حالة ، والميل المسمى
الذى لا يفسر في حالة أخرى .

إلا أن شوبنهاور يلتزم فسكراً إزمعية خاصة ، كيما يفسر تموضع
الإرادة المبدئية ، ومبلغ على أن بهاء الله ، لا يتفاضل له عن اللبداً القائل
بأن نجلى ذات المشق الأزلى يتحقق في السكون .

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

خاتمة

ولنعمد إلى تلخيص بحثنا . لقد رأينا أن الروح الفارسية كان لها أن تقدم على الدخول في صراع مع نوعين مختلفين من الثنوية : الثنوية الجوسية قبل الإسلام ، والثنوية اليونانية بعد الإسلام ، وإن كانت المسألة الأساسية الخاصة بتدويع الأشياء باقية على ما هي عليه .

إن موقف المفكرين الفرس قبل الإسلام موقف موضوعي بتمام المعنى ، وتلك هي العلة في أن نتائج جهودهم العقلية مادية في قلة أو كثرة .

ومع كل ، فإن هؤلاء المفكرين قبل الإسلام أدركوا في وضوح أن المبدأ الأصلي يفهم أن يتصور بكيفية حركية . فعمد زرادشت أن الروحين الأولين تعلمان ، ويرى ما أن مبدأ الدور سلبي ومبدأ الظلمات عدواني . إلا أن تحليلهما للعناصر المختلفة التي يتشكل منها السكون قد يثير الضحك بسذاجته ، إن تصورهما للسكون معيب إلى حد بعيد من وجهة نظر دراسة الظواهر في حالتها الراهنة بغض النظر عن تطورهما أو تغيرهما وفي مفهومهما نقطتان ضعيفتان هما : الثنوية الخسنة وعدم العقليل .

ولقد كان إصلاح هذا الفساد بفضل الإسلام فيما يخص بالمقطة الأولى ويدخول الفلسفة اليونانية فيما يتعلق بالأخرى .

إن ظهور الإسلام ودراسة الفلسفة اليونانية أوقفنا عند حد الاتجاه نحو الفكر الواحدى وكان له في البلاد وجود ، إلا أن هاتين القوتين ساهمتا في تبديل الموقف الموضوعي المميز للمفكرين الأوائل ، وأيقظتا الذاتية المستمرة

التي بلغت في النهاية ذروتها في وحدة الوجود المتجاوزة للحد في بعض المذاهب الصوفية .

وقد بذل الفارابي قصاره في التخلص من الثنوية بين الله والمادة بجعل المادة مجرد إدراك مشوش للروح ، وقد أنكر ذلك الأشاعرة كل الإنكار ودعوا في تعاليمهم إلى مثالية تامة .

أما أتباع أرسطو فداوموا على الاستمسك بهيولا معلمهم أرسطو ، وعد الصوفية العالم المادى مجرد خيال محال ، أو أنه ما تستوجب به معرفة الله . ولما أن تؤكد بلا خشية أنه بفضل مثالية الأشاعرة ، أن الروح الفارسية تخضعت وسيطرت على الثنوية الغربية لله والمادة ، وعززت بأفكار فلسفية جديدة ، وعادت إلى الثنوية القديمة الخاصة بالنور والظلمات .

والشيخ الإشراقي جمع بين الموقف الموضوعى للمفكرين الفرس قبل الإسلام والموقف الذاتى لأسلافه المباشرين ، ويوضح من جديد ثنوية زرادوشت في صورة أكثر فلسفية وروحانية . إن منهجه يعترف بمعاوين الموضوعات وكذلك الأشياء . وبهذه المذاهب الواحدة تفترض كثرة وحيد محمود الذى كان يقول إن الحقيقة ليست واحدة ، بل كثرة لأنها وحدات حية أولية ترتبط بكيفيات مختلفة ، وتسمو إلى السكمال وهي تعرج في سلم من صور صاعدة .

إن رد فعل وحيد محمود لم يكن لإظاهرة مؤقته . والصوفية المتأخرون كما هو شأن الفلاسفة بالمعنى الحق غيروا أو تركوا أو انصرفوا عن نظرية الفيض الخاصة بالأفلاطونية الحديثة شيئاً فشيئاً . وعند المفكرين الأكثر تأخراً في زمانهم ، نجد حركة من الأفلاطونية الحديثة إلى الأفلاطونية

الحققة وهي التي تقترب من فلسفة ملا هادى . ولكن الإدراك المحض والتصوف الحالم حاقت بهما هزيمة ماحقة من جراء البابية ، التي على الرغم من الإضطراب تشكل كل الانجاعات الفلسفية والدينية للماضى وتوقف الروح للشعور بالحقيقة الصلبة للأشياء . وإن كانت ذات طابع عالمي واسع وغير محلي مطلقا ، ولكن كان لها أثر عظيم على الروح الفارسية .

إن الطابع غير الصوفي والسمة العملية للبابية سبب قديم ولا ريب لتقدم الإصلاحات السهاسية في إيران الحديثة .

هوامش الكتاب

هوامش الكتاب

(١) يذهب بعض العلماء الأوربيين إلى أن زرادوشث ليس سوى شخصية أسطورية ، ولكن بعد أن أصدر الأستاذ جاكسون دراسته الرائعة لحماية زرادوشث ، هذا الرأي القائل لا يثبت على الفقد الحديث .

Essais, p. 303 (٢)

(٣) في البداية ، وجد توأمان ، أوروخان ، وكان لكل منهما عمل

خاص به Yas XXX, I

(٤) إن خير روح من أرواحي خلقت بالتعبير بالسكامة ، كل الخليقة

العبارة 9, XIX, Yas.

(٥) إن هذه الفقرة المستمدة من البندوشثن ، الفصل الأول ، تشير إلى

فكرة الزنديق وبين الأصليين وجد قضاء وهذا ما يسمى الهواء .

(٦) الشهرستاني ، طبعة لندن ١٨٤٦ صفحة ١٨٢ - ١٨٥

(٧) ابن حزم : طبعة القاهرة ، الجزء الثاني صفحة ٣٤

(٨) إن رأى إردمان فيما يتعلق بتأثير الزرادوشثية على الفكر اليوناني

تستحق النظر وإن كان ميل يقول بعدم احتمالها ، وإن ما يخدم

هذه القوة التي يسميها بذرة كل ما يحدث وقياس كل نظام تسمى

اللغات وهذا ما نسب إلى مجوس الفرس وهي تتصل بعيمولوجيا

بلادهم وفي حقيقة الأمر بلا تغيير للتفسير حينما يضع أبولون

وذيوزوس إلى جانب زيس أي الفار النهائية على أنهما مظهران

لطبيعتها . تاريخ للفلسفة الجزء الأول صفحة ٥٠ . ولعله بسبب من هذا التأخير الذي يكتنفه الشك للزرادوشية على هرقليلط بعد لاسال في كتابه تاريخ مسائل الفلسفة الجزء الثاني صفحة ١٤٧ يرى أن زرادوش وأند لميجل ، ويقول إردمان فيما يتعلق بأثر زرادوش على ميناغورث : إن وضع الأرقام الفردية فوق الأرقام الزوجية قد نعاها جلاديش في مقارنته بين الميادى الصينية والفيثاغورية ، كما أنه بوضع هذه الأرقام متواجبة ، نجد الثور والظلمات ، والغير والشر ، وقد أدى هذا في الماضى والحاضر إلى الظن بأنه مستقار عن الزرادوشية ، الجزء الأول ص ٣٣

(٩) بين المنكرين الإنجليز المحدثين ، يذهب برادلى إلى انفتاح يشبه مالزادوشت لنظري المفزى الأخلاقى لفلسفة برادلى ، يقول سورلى : إن برادلى مثل جرين ، له عقيدة فى الحقيقة الأزلية ، يمكن أن تسمى روحية ، من حيث إنها ليست مادية ، وهو مقل جرين بعد العمل العقلى للإنسان مظهراً — ويسميه جرين إعادة تشكيل لهذه الحقيقة الأزلية . ولتكن تحت هذا هوة عميقة من الفوارق ، إنه يرفض استخدام لفظه الخاص لتشبيه مطلقه لشخصية الإنسان ويظهر النتيجة التى يكتنفها الخفاء عهد جرين أن الخير مثل الشر عند الإنسان والعالم مظاهر للمطلق . (الأخلاق ص ١٠٠ — (١٠١) .

(١٠) لا يفنى أن نخلط بين هذا وبين عدم الوجود عهد أفلاطون . فبعد زرادوشت إن كل صور الوجود تصدر من القوة الخالقة

لروح الظلمات وليست حقيقية ، وما ذلك إلا لأن النصر النهائي
لروح الدور ليس له إلا وجود مؤقت .

(١١) إن مذهب ميتراف كان مظهراً للزرادوشعية وقد انتشر في العالم
الروماني في القرن الثاني وأتباع ميتراف كانوا يعبدون الشمس التي
يعدونها الشفيق العظيم للشمس ، ويظنون أن النفس الإنسانية
جزء من الله وأن الأخذ بطقوس عجيبة يمكن أن يؤدي باتحاد
النفوس بالله .

(١٢) جايجر : حضارة الآريين في الشرق ، الجزء الأول ص ١٢٤

(١٣) هوج — مقال ص ٢٠٦ ، يشبه هذه الأفكار الحامية الحافظة
بأفكار أفلاطون . ولا ينبغي فهمها على معنى القوالب التي تسكب
فيها الأشياء ، فضلاً عن أن أفكار أفلاطون أزلية ، غير زمانية
ولا فضائية .

(١٤) إن فكرة النفس عند الصوفية ثلاثية الأجزاء ، فمقدم أن النفس
تتألف من العقل ، والقلب ، والروح . والقلب في نظرم هو في
الوقت عينه مادي وغير مادي أو على الأصح لا هذا ولا ذلك ، إنه
بين النفس والعقل وهو جارحة لمعرفة أسمى . ولعل كلمة السريرة
التي يستعملها شنيشكيل تقترب في معناها من معنى القلب عند
الصوفية

(١٥) جايجر : الجزء الأول ص ١٠٤ ونظام تشكيل الكون عند الصوفيا
له مبدأ مشابه لما يتعلق بالمظاهر المختلفة للوجود حينها تعبير النفس
في السماء ، فإنهم يحصون الخطط التالية ، إلا أن تعريفهم لـ كمال

خطة يختان بمض الشئى : عالم الفاسوت وعالم الملكوت ، وعالم الجبروت ، وعالم اللاهوت ، وعالم اللاهوت . ويحتمل أن يكون الصوفية قد استماروا هذه الفسكرة من يوجى الهفد الذين يعرفون بالخطط السبع التالية ، [انظر آنى بيزانت ص ٣٠] : خطة الجسم الطبيعى ، خطة الأثيرى المزدوج ، خطة الجووية ، خطة الطبيعة الإنفالية ، خطة الفسكرة ، خطة النفس الروحية - العقل ، خطة الروح الخالصة .

(١٦) مصادر رجم إليها : نفس محمد ابن اسحاق الذى نشره فلوجيل ص ٥٢ -- ٥٦ اليعقوبى طبعة هوستا سنة ١٨٨٣ الجزء الأول ص ١٨٠ - ١٨١ ، ابن حزم كتاب الفضل فى الملل والنحل طبعة القاهرة الجزء الثانى ص ٣٦ ، الشهرسقانى طبع لندن ١٨٤٦ ، ١٨٨ - ١٩٢ .

(١٧) مصادر رجم إليها : سواست نامه لفظام الملك طبع باريس ١٨٩٧ ص ١٦٦ - ١٨١ ، الشهرسقانى طبع كريتون لادن ص ١٩٢ - ١٩٤ ، اليعقوبى طبع هوستا سنة ١٨٨٣ الجزء الاول ص ١٨٦ ، البيرونى طبع لندن ١٨٧٩ ص ١٩٢ .

(١٨) إذارأيت على الحقوقة ، فينبغى تميز خمس فسكرة مختلفة فى الفترة بين ٤٠٠ سنة قبل الميلاد نجد أن الفسكرة المانوية التى ظهرت فى الظلام ، إلا أنها ذاعت ذبوعا واسعا ولسكن فى وسط السكم نوت ، هرنالك : تاريخ العقائد المسيحية الجزء الخامس ص ٥٦ ومن اللغاتشة المعارضه لمانونوسه يبرزت الرغبة فى تصور صفات الله على أنها مطابقة ، وترتب على ذلك عدم قبول الله للتجزئة . نفس المرجع الجزء الخامس ص ١٢٠ . وبمض المصادر التى تتضمن معلومات عن

فلسفة مائى مثل إيفران سيورمن الذى ذكره بيفان فى مقدمته إلى
ترتيب النفس هذه المعلومات تقول لها إنه تلميذ الغفوصى
سربانى .

(١٩) وما يروق أن نقارن بين فلسفة مائى الخاصة بالطبيعة وفكرة
النحن الصيفية ، وبفاء عليهما كل المخلوقات تصدر من اتحاديان
ويانج إلا أن الصييين يضمون هاتين الوحدتين فى وحدة عليا
تس تى كيه ، أما عند مائى فإن هذا الانضمام ليس ممكنا ، لأنه لم
يكن يستطيع تصور شيء له طبيعة مناقضة يمكن أن يصدر من
نفس المصدر .

(٢٠) سادت توماس السكونى يعرض وينقد العوامل الأولى عند مائى
على النحو اللغالى إن كل شيء يبحث ، بل إن مبدأ الشر كذلك
يبحث ، إلا أن كل شيء إنما يبحث عما يحفظه ، وكذلك شأن
مبدأ الشر ، وكل ما يطلب خير . إن حفظها هو أن كل شيء يبحث
والحفاظة على النفس حسنة ولـسكن مبدأ الشر يبحث عما يحفظه ،
ويبحث مبدأ الشر خيرا . وهذا ما يبين وجود اتفاق ضمنى الله
ومخلوقاته [الكتاب الثانى ص ٣٠٥ ترجمة ريكابى] .

(٢١) إن المذهب الزروانى وجد فى إيران فى القرن الخامس قبل الميلاد
[انظر ز د م ج ص ٥٦٢] .

٢ - الأرسطيون والأفلاطونيون المحدثون فى إيران

(١) د . بور فى كتابه فلسفة الإسلام ، يعرض عرضا وافيا لفلسفة
الفارابى وابن سينا . إلا أن عرضه لفلسفة ابن مسكويه فى حدود

تعاليمه الأخلاقية . ولقد تصديت لفكره الميتافيزيقي وهو أكثر ترتيباً واستقامة من فكر الفارابي ، وبدلاً من أن أكرر أفلاطونية ابن سينا الحديثة ، حددت في أجمال ما أعده مشاركة أصوله له في فكر بلاده

(٢) المقوفى عام ١٠٣٠

(٣) توفى السرخش في سنة ٨٩٩ . وكان تلميذاً للفيلسوف العربي السكدي ومن أسف أن مؤلفاته لم تبلغنا .

(٤) مولانا شبلي : علم الكلام ص ١٤٢ حايدير آباد

(٥) المتوفى في سنة ١٣٠٧

(٦) هذه الفقرة من العشق ضمن مؤلفات ابن سينا في مكتبة المتحف البريطاني ، وقد نشرها بيرين في عام ١٨٩٤

(٧) البيهقي ، الجزء ٢٨ أ

٣ - تقدم وأنهار العقلانية في الإسلام

(١) في العهد العباسي اعتنق كثيرون في حقية مذهب ماني ، الفهرست ، لايبزج سنة ١٨٧١ ص ٣٣٨ ، انظر كذلك ما للعتزلة لأرنولد ولايبزج سنة ١٩٠٢ ص ٢٧ . وفيه يتحدث المؤلف عن مناقشة بين الهذيل وصالح ، الثنوي : أنظر كذلك اللاهوت الإسلامي لسكدونالد ص ١٣٣ .

(٢) لقد انتسبت المعتزلة إلى جنسيات مختلفة ، وكان عدد منهم فارسي الأصل أو الدار ، وواصل بن عطاء مؤسس المذهب كان

فارسيًا : أفظر براون الجزء الأول ص ٢٨١ . وفون كريمو يرد
أصلهم إلى المناقشات الدينية في العصر الأموي . لم يكن مذهب
الاعتزال فارسها في الأصل ولكن الحقيقة هي ما يلحظ براون [الجزء
الأول ص ٢٨٣] أن تعاليم الشيعة والتدرية كانت موافقة لتعاليمهم
الذائعة في إيران . غير أن حسن الأشعري وهو العدو للدود المعترلة
هو للشيعة من يستبشعون .

(٣) الشهرستاني : طبع لندن ص ٣٤

(٤) د. فرانكل : كلام المعتزلة ، فيما ص ١٣ لسنة ١٨٧٢

(٥) الشهرستاني : طبع لندن ص ٤٨ . أفظر كذلك شتاينر المعترلة

ص ٥٩ .

(٦) ابن حزم : طبع القاهرة ، الجزء الرابع ص ١٩٧ ، أفظر كذلك

الشهرستاني طبع لندن ص ٤٢

(٧) شتاينر المعترلة ، لايبزج ١٨٦٥ ص ٧٥

(٨) نفس المصدر ص ٥٩

(٩) الشهرستاني ، طبع لندن ص ٣٨

(١٠) ابن حزم : طبع القاهرة الجزء الخامس ص ٤٢

(١١) الشهرستاني : طبع لندن ص ٣٨

(١٢) شتاينر المعترلة ص ٨٠

(١٣) الشهرستاني : طبع لندن ص ٣٨

(١٤) ابن حزم : طبع القاهرة ، الجزء الرابع ص ١٩٤ - ١٩٧

(١٥) نفس المصدر : الجزء الرابع ص ١٩٤

(١٦) الشهرستاني : طبع لندن ص ٤٤ .

(١٧) في بحثي عن مذهب الذرة عند العقلايين الإسلاميين ، كان اعتمادى على مؤلف آرثر بيرام : كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبقناديين .

(١٨) ما كدوتاك : اللاهوت الإسلامى ص ١٦١

(١٩) ابن حزم : في كتابه الفصل في الملل والنحل يمد مذاهب أهل البدعة صراعا دائما مع ذلك النير العربي الذي حاول القوس انطفاءه أن يرفعوه بهذه الوسيلة الخطية : أنظر كتاب تاريخ الأوسكار السائدة في الإسلام لقون كريم سنة ١٠ - ١١ وفيه ذكر المعالم القوطية .

(٢٠) الشهرستاني : طبع لندن ص ١٤٩ .

(٢١) جاويدان كبير ، الجزء ١٤٩

(٢٢) نفس المصدر ، الجزء ٢٨٠

(٢٣) » » » ، ص ٣٦٦ ب

(٢٤) » » » ، ص ١٥٥ ب

(٢٥) » » » ، ص ٣٨٢ ا

(٢٦) فصلا من ابن عساكر [ميرين] : أعمال الجلسة الثالثة للمؤتمر

العالمى للمستشرقين ص ٢٦١

(٢٧) شبيتا : في تاريخ أنى الحسن الأشعري ص ٤٠ - ٤٣ . وابن خلية كان

[جوتنجن سنة ١٨٣٩] الجيائى حيث يرد تاريخ مجدالاتهم

(٢٨) شبيتا : ص ٧ .

(٢٩) الشهرستاني : طبع لندن ص ٦٩

(٣٠) مارتان شرايتر : في تاريخ الاعتزال ، أعمال المؤتمر الثامن العالمي

للمستشرقين سنة ١٨٨٩ ص ٨٢

(٣١) نفس المصدر . الجزء الثاني سنة ١٨٩٣ ص ١١٣

(٣٢) أنظر البحث الرائع عن ميثاقينزيقا الأشاعرة لسكادونالد في كتابه

اللاهوت الإسلامي ص ٢٠١ ، وكذلك مولانا شبلي : علم الكلام

ص ٦٠ ٧٢

(٣٣) لوتز ، وهو آخذ بمذهب الذرة ، إلا أنه لا يقصّر الذرات نفسها

على أنها مواد ، لأن الاتساع كما هو الشأن في جميع المقاصر ، يفسر

بالعمل المتبادل للذرات ، وهذه الذرات لا تستطيع أن تمتلك هذه

الخاصية . مثل الحياة ، والكوفيات التجريبية ، فالوجود المحسوس

للاتساع مرده إلى تعاون نقاط القوة ، ينبغي أن نتصور على أنها

نقطة الانطلاق للعمل الداخلي للكائن الأول اللامتناهي . هو فندنج

الجزء الثاني ص ٥١٦ .

(٣٤) شبلي : عام الكلام ص ٦٤ - ٧٢

(٢٥) الشهرستاني : طبع لندن ص ٧٢

(٣٦) هذا العمل وهو مؤلف الفزالي إحياء علوم الدين يشبه شيها هو من

القوة ملحوظا بمقالات منهج ديكارت ، إلى حد أنه إذا ما كانت

ترجمة قد أجزجت في عهد ديكارت افطن الناس جميعا إلى أن

ديكارت كان منقحلا . لويس : تاريخ الفلسفة الجزء الثاني ص ٥٠

(٢٧) مجلة الجمعية الشرقية الأمريكية ص ١٠٣

(٣٨) المقتد من الضلال ص ٣

(٣٩) نقد السير سيد أحمد لفكرة النفس عند الفزالي : النظر في بعض مسائل الإمام أبي حمد الفزالي نمرة ٤ ص ٣ .

(٤٠) ابن حزم : الجزء الخامس ص ٦٣ - ٦٤ ، حيث يزود المؤلف نقدا لهذه التجربة .

(٤١) مشكاة الأنوار : الجزء ٣

(٤٢) اعتمادا على هذا الرأي ، يورد الفزالي حديثا نبويا ، نفس المصدر الجزء المباشر

(٤٣) ويقول البيروني في قبول هذا ما يلي ويؤلف تعاليم أتباع أربابها طاعة وحسبنا أن نعلم ما أنارت به أشعة الشمس . وكل ما يوجد وراء ذلك حق وإن وجد لا يتسع لا حد له ، فبعض لا نستطيع أن نستفهمه ، لأن ما تطفئه أشعة الشمس ، لا تدركه الحواس ، وما لا تدركه الحواس لا نستطيع له معرفة .

(٤٤) علاوة على ذلك فإن الحقيقة عند ابن الهيثم إنما كان فقط ما عرض كإدراك الإدراك الحسي ، والتي تاقته عن العقل ، وبذلك تشكل الإدراك وقد استقام منطقيا . نفس المصدر نمرة ١٥٠

٤ - الجدل بين المثالية والواقعية

(١) شرح محمد بن مبارك لحكمة العين : الجزء ٥ أ

(٢) شرح الحسيني لحكمة العين : الجزء ١٣ أ

(٣) شرح الحسيني لحكمة العين : الجزء ١٤ ب

- (٤) ابن مبارك ، الشرح . الجزء ٨ ب
(٥) نفس المصدر : الجزء ٩ ا
(٦) » » : » ٢٠ ا
(٧) » » : » ١١ ا
(٨) » » : » ١١ ب
(٩) » » : » ١٤ ا
(١٠) » » : » ١٤ ب
(١١) » » : » ١٥ ا
(١٢) » » : » ١٥ ب

٥ - التصوف

(١) جاءنا الخبر أن فالير انهزم وهو الآن أسير سابور . إن تهديدات الفرنجة والجرمان والقوط والفرس كل منها أوشع هولاً وبشاعة من غيره لروما المنهكة . أفلوطين وثلاكوس ، ذكر مع فوغان ، وهالف هورين مع الصوفية ص ٦٣

(٢) غيصر الجذب الذي كان يمكن أن يصل ببعض الأرواح طرح في الظلام عدد من أخذوا من بعد بالأفلاطونية الحديثة ، بحيث أصبح نظاماً بسيطاً للتفكير دون أن يحقق للإنسان نقماً . يقول ويتكلم إن الجذب الصوفي لم يسكن . وضع اعتباراً عند أعلام المدرسة المتأخرة على أنه أسهل في البلوغ وإنما أصعب ، وقد دأبوا على هذه

لا شيء أقل من الممكن للبلوغ على تلك الأرض « في الأفلاطونية

— الحديثة ص ١٠

(٣) قرآن : ٢ ، ١٥١

(٤) قرآن : ٢ ، ٣

(٥) قرآن : ٥١ ، ٢٠ — ٢١

(٦) قرآن : ٥٠ ، ١٦

(٧) قرآن : ٢٤ ، ٣٥

(٨) قرآن : ٦٣ ، ٢

(٩) قرآن : ٨٨ : ١٧ — ١٩

(١٠) قرآن : ١٦ ، ٩٠

(١١) فيبر يذكر القالي أخذا عن لاسن : ترجمة البيروني كتابها تنجالي

إلى العربية في مستهل القرن الحادي عشر ، ويبدو كذلك أنه ترجم

كتاب لاسترا ، وإن كانت المعلومات التي لدينا عما يتضمن هذا

الكتاب لا تتفق مع الكتب السنسكريتية الأصلية . في تاريخ

الأدب الهندي ص ٢٣٧ .

(١٢) جمع نيكولاسون التعريفات المختلفة للأصوف : انظر ج راس

أبريل سنة ١٩٠٦

(١٣) مثنوى جلال الدين الرومي مع شرح بحر العلوم — لوكونو — الهند

سنة ١٨٧٧ ص ٩

(١٤) فيما يختص بتقديم البوذية يقول جايجر : من المعلوم أنه في المعبر

التالى للاسكندر ، كانت للبوذية الرجحان فى شرق إيران وكان لها أتباع حتى فى طبرستان ومن المقطوع به أن كثيراً من كهنة البوذية فى بلخ : وهذا الوضع الذى ربما كانت بدايته فى القرن الأول قبل المسيح دام إلى القرن السابع الميلادى . وفى تلك الحقبة من الزمن وضع ظهور الإسلام وحده حد النهاية للبوذية فى كابول وبلخ وفى هذا العهد يقضى علينا أن نتمثل أسطورة مولد زرادوشت على نحو ما ذكر بار دقيتى : حضارة الإيرانيين فى الشرق الجزء الثانى

ص ١٧٠ .

(١٥) النسبى : المقصد الأقصى : الجزء ٨ ب

(١٦) نفس المصدر : الجزء ١٠ ب

(١٧) » » : » ٢٣ ب

(١٨) » » : » ٣ ب

(١٩) » » : » ١٥ ب

(٢٠) ويتسكار : الأفلاطونية الحديثة ص ٥٨

(٢١) نفس المصدر ص ٥٧

(٢٢) دبستان . الفصل ٨

(٢٣) الجزء الأول ص ٣٦٧

(٢٤) شرح الأتورية . شرح المرورى على حكمة الإشراق للاشراق .

الجزء ١٠

(٢٥) نفس المصدر . الجزء ١١ ب

(٢٦) » » : » ٣٤ ب

- (٢٧) نفس المصدر . . . الجزء ٥٧ ب
(٢٨) ٦ ب
(٢٩) ٩٢ ب
(٣٠) ٨٢ ب
(٣١) ٨٧ ب
(٣٢) ٨١ ب

(٣٣) في الإمكان أن أعرض هنا صورة تفكير أقل روحانية لمفهوم تفكير الإشراقى النفسى فى المقصد الأسمى بصف عبارة للفكر الصوفى ترتد إلى الثنوية المادية القديمة عند مانى . إن الآخذين بهذه الفكرة ذهبوا إلى أن النور والظلام الواحد مفهوم أساسى للآخر . وهما فى حقيقة الحال نهران يمتزج الواحد منهما بالآخر امتزاج الزيت باللبن (المقصد الأسمى الجزء ١ ، ٢) ، وبذلك يتولد الاختلاف فى الأشياء . والمثل الأعلى للعمل الإنسانى أن يتحرر من دنس الظلام . وحرية النور بالنسبة للظلام يعنى الوعى الخاصة للنور من حيث هو نور .

(٣٤) الإنسان الكامل . . . الجزء ١ ص ١٠

(٣٥) الإنسان الكامل . . . الجزء ١ ص ٢٢

(٣٦) مايتسون . معاونات على دراسة اللاهوت الألمانى ص ٤٣

(٣٧) هذا مايشبه كثيرا فكرة برهما كظاهرة لافيدانتا وإطالق الشخصى أو برجا باتى لافيدانتا هو المرحلة الثالثة للسكان المطلق أو

لبرهما . ويبسود أن الجيل يقبل نوعين من برهما بكيفية أو بدون كيفية مثل سمكرا وبدربانا . فمفنده أن عملية الخلق هي في الأصل تخفيض للفكر المطلق ، وهي (أست ، أو من حيث هي مطلقة و (ست) ، ومن حيث هي ظاهرة ومحددة بذلك . وعلى الرغم من هذه الواحدية للاطلقة ، يميل إلى رأى مشابه لرأى رمفيجا ويلوح أنه يرفض أن تكون حقيقة النفس الفردية وكأنه يستنتج خلافا لسمكرا أن اشوارى وطفسه واجبان ، وحتى بلوغ المعرفة العليا .

(٣٨) الإنسان الكامل . الجزء ١ ص ٤٠

(٣٩) الإنسان الكامل . الجزء ١ ص ٤٨

(٤٠) لا نستطيع أن نشعل النار التي في القلب عندما نريد

(٤١) الانسان الكامل . الجزء ١ ص ٨

٦ - الفكر الفارسي المتأخر

(١) أمرار الحكم ٦ ص

(٢) نفس المصدر ٨ ص

(٣) D D D ٨

(٤) D D D ١٠

(٥) D D D ٢٨ - ٢٩

(٦) » » » ١٥١

(٧) » » » ١٦٠

(٨) عباس أفندي ، فصل « الفلسفة وعلم النفس » .

« تم بحمد الله »

صدر الدكتور حسين مجيب المصري

- فارسيات وتركيات
القاهرة ١٩٤٨
- من أدب الفرس والترك
» ١٩٥٠
- تاريخ الأدب التركي
» ١٩٥١
- شمعة وفراشة [شعر]
» ١٩٥٥
- وردة وبلبل [شعر]
» ١٩٥٨
- في الأدب العربي والتركي [دراسة في الأدب الإسلامي
المقارن]
» ١٩٦٢
- حسن وعشق [شعر]
» ١٩٦٣
- حمسة ونعمة [شعر]
» ١٩٦٤
- رمضان في الشعر العربي والفارسي والتركي [دراسة في
الأدب الإسلامي المقارن]
» ١٩٦٥
- في الأدب الإسلامي، فضولي أمير الشعر التركي القديم
» ١٩٦٧
- صلات بين العرب والفرس والترك [دراسة تاريخية
أدبية]
» ١٩٧٠
- إيران ومصر عبر التاريخ
القاهرة ١٩٧٢
- سلطان الفارسي عهد العرب والفرس والترك
» ١٩٧٢

- في السما. [الترجمة المنظومة عن الفارسية لسكتاب جاويد
١٩٧٣ القاهرة] نامه ل محمد اقبال
- ١٩٧٤ » أبو أيوب الأنصاري عند العرب والترك
- ١٩٧٥ » هدية الحجاز - الترجمة المنظومة عن الفارسية
لسكتاب [أرمان حجازي]
- ١٩٧٦ » إقبال والعالم العربي [بالعربية والإنجليزية]
- ١٩٧٨ لاهور [شعر بالفارسية مع ترجمته إلى شعر بالعربية]
- للمعجم الجامع ، اوردو - عربي ، بالاشتراك مع
١٩٧٨ كراچی حسن الأحمدي
- روضة الأبرار [الترجمة المنظومة عن الفارسية لسكتاب
گلشن راز جسديد ل محمد اقبال] مع دراسته مقارنة
١٩٧٧ القاهرة في التصوف
- ١٩٧٨ » إقبال والقرآن [دراسة قرآنية مقارنة]
- مشرق زمين در آئینه الترجمة الفارسية عن الفرنسية لسكتاب
١٩٧٩ ميلانو L'Orient dans un Miroir المعجم الدين بامات
- ١٩٧٩ القاهرة الأدب التركي
- ١٩٨٠ » في الأدب الشعبي الإسلامي المقارن

- إقبال بين المصلحين الإسلاميين القاهرة ١٩٨٠
- شوق وذكوى [شعر] ١٩٨١ »
- المولد الشريف [الترجمة المنظومة عن التركية للمنظومة
المولد الشريف لسليمان جلبى مع شرح وتعليق
ودراسة مقارنة] ١٩٨١ »
- الأدب الفارسى القديم . ترجمة عن الألمانية لكتاب
Geschichte der persischen Litteratur
لباول هورن مع تقديم وتعليقات القاهرة ١٩٨٢
- صولفون برگل ، وردة ذابلة [شعر بالتركية مع ترجمته
إلى شعر بالعربية] ١٩٨٤ »
- بين الأدب العربى والفارسى والتركى [دراسة فى الأدب
الإسلامى المقارن] ١٩٨٥ »
- أثر الفوس فى حضارة الإسلام [دراسات فى الحضارة
الإسلامية] القاهرة ١٩٨٥
- مصر فى الشعر التركى والفارسى والعربى [دراسة فى الأدب
الإسلامى المقارن] ١٩٨٦ »
- موجة وصخرة [شعر] ١٩٨٦ »
- ماوراء الطبيعة فى إيران
لمحمد إقبال (ترجمة عن الفونسية) ١٩٨٧ »

يصدر له:

المرأة في الشعر العربي والفارسي والتركي (دراسة في الأدب

الإسلامي المقارن)

قاموس الدولة العثمانية

أدب اللغة الأوردية لبيل (ترجمة عن الإنجليزية مع تعليق)

خاتمة

(بما وراء الطبيعة)

فهرست

الصفحة	الموضوع
٥	مقدمة المترجم
٤٩	مقدمة
٥٢	الثنوية الفارسية
٥٥	زادوشث
٦٢	مانى ومزدك
٦٩	نظرة الى الورا
٧٢	ظهور الاسلام ودخول الفكر اليونانى
٧٢	الأرسطيون والأفلاطونيون المحدثون فى ايران
٧٦	ابن مسكويه
٨٥	ابن سينا
٩١	ازدهار وانهايار العقلانية فى الاسلام
٩٧	حركات الفكر المعاصر
١٠٤	رد الفعل ضد العقلانية والأشاعرة
١١٤	الجدل بين الثنوية والواقعية
١٢١	طبيعة المعرفة
١٢٢	طبيعة عدم الوجود
١٢٥	« التصوف » أصل وتزكية القرآن للتصوف
١٢٦	مظاهر التصوف المتعلقة بما وراء الطبيعة
١٢٧	الحقيقة من حيث كونها جمالا
١٤٢	الواقعية من حيث كونها نورا أو فكرا

الصفحة	الموضوع
١٤٨	الأنطولوجيا (أى ما يعرف بالأشياء بالذات)
	الكسمولوجيا أى مبحث القوانين العامة التى تتحكم فى الكون وفى
١٥٢	تكوينه
١٥٧	علم النفس
١٦٤	الحقيقة من حيث كونها فكرة
١٦٤	الجيبلى
١٧٩	الفكر الفارسى المتأخر
١٩٤	جاتمة
٢٠٠	هوامش الكتاب

شكر

أتقدم بالشكر خالصا موفورا إلى الأستاذ / أحمد سالم .
لتعاونه معي في تصحيح تجارب طبع هذا الكتاب .
وإلى الأستاذ / محروس جوده لقراءته لي ملاحظات دق خطها .

المشروع القومى للترجمة

- المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :
 - ١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .
 - ٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .
 - ٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .
 - ٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .
 - ٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .
 - ٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

أحمد درويش	جون كووين	اللغة العليا	١-
أحمد فؤاد بلبح	ك. مادهو باننيكار	الوثنية والإسلام (ط١)	٢-
شوقى جلال	جورج جيمس	التراث المسروق	٣-
أحمد الحضرى	انجا كاريتنيكوف	كيف تتم كتابة السيناريو	٤-
محمد علاء الدين منصور	إسماعيل فصيح	ثريا فى غيبوبة	٥-
سعد مصلوح ووفاء كامل فايد	ميلكا إفيتش	اتجاهات البحث اللسانى	٦-
يوسف الأنطكى	لوسيان غولدمان	العلوم الإنسانية والفلسفة	٧-
مصطفى ماهر	ماكس فريش	مشعلو الحرائق	٨-
محمود محمد عاشور	أندرو. س. جودى	التغيرات البيئية	٩-
محمد منتقم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى	جيرار چينيت	خطاب الحكاية	١٠-
هنا عبد الفتاح	فيسوفا شيمبوريسكا	مختارات شعرية	١١-
أحمد محمود	ديفيد براونستون وأيرين فرانك	طريق الحرير	١٢-
عبد الوهاب علوب	روبرتسن سميث	ديانة الساميين	١٣-
حسن الموهن	جان بيلمان نويل	التحليل النفسى للأدب	١٤-
أشرف رفيق عفيفى	إدوارد لوسى سميث	الحركات الفنية منذ ١٩٤٥	١٥-
يأشرف: أحمد عثمان	مارتن برنال	أثنية السوداء (ج١)	١٦-
محمد مصطفى بدوى	فيليب لاركين	مختارات شعرية	١٧-
طلعت شاهين	مختارات	الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	١٨-
نعيم عطية	جورج سفيريس	الأعمال الشعرية الكاملة	١٩-
يمنى طريف الخولى وبدوى عبد الفتاح	ج. ج. كراوثر	قصة العلم	٢٠-
ماجدة العناتى	صعد بهرنجى	خوخة والف خوخة وقصص أخرى	٢١-
سيد أحمد على الناصرى	جون أنتيس	مذكرات رحالة عن المصريين	٢٢-
سمعيد توفيق	هانز جيورج جادامر	تجلى الجميل	٢٣-
يكر عباس	باتريك بارندر	ظلال المستقبل	٢٤-
إبراهيم الدسوقى شتا	مولانا جلال الدين الرومى	مثنوى	٢٥-
أحمد محمد حسين هيكل	محمد حسين هيكل	دين مصر العام	٢٦-
يأشرف: جابر عصفور	مجموعة من المؤلفين	التنوع البشرى الخلاق	٢٧-
منى أبو سنة	جون لوك	رسالة فى التسامح	٢٨-
بدر الديب	جيمس ب. كارس	الموت والوجود	٢٩-
أحمد فؤاد بلبح	ك. مادهو باننيكار	الوثنية والإسلام (ط٢)	٣٠-
عبد الستار الطوجى وعبد الوهاب علوب	جان سوفاجيه - كلود كايين	مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	٣١-
مصطفى إبراهيم فهمى	بيفيد روب	الانقراض	٣٢-
أحمد فؤاد بلبح	أ. ج. هويكنز	التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية	٣٣-
حصه إبراهيم المتيف	روجر آلن	الرواية العربية	٣٤-
خليل كلفت	پول ب. ديكسون	الأسطورة والحداثة	٣٥-
حياة جاسم محمد	والاس مارتن	نظريات السرد الحبيبة	٣٦-

جمال عبد الرحيم	بريجيت شيفر	واحة سيوة وموسيقاها	٢٧-
أنور مغيث	ألن تورين	نقد الحداثة	٢٨-
منيرة كروان	بيتر والكوت	الصد والإغريق	٢٩-
محمد عبد إبراهيم	أن سكستون	قصائد حب	٤٠-
عاطف أحمد وإبراهيم فتمى ومحمود ماجد	بيتر جران	ما بعد المركزية الأوروبية	٤١-
أحمد محمود	بنجامين بارير	عالم ماك	٤٢-
المهدى أخريف	أوكتايفو پاث	اللهب المزوج	٤٣-
مارلين تادرس	الدوس هكسلى	بعد عدة أصياف	٤٤-
أحمد محمود	روبرت دينا وجون فاين	التراث المغدور	٤٥-
محمود السيد على	بابلو نيرودا	عشرون قصيدة حب	٤٦-
مجاهد عبد المنعم مجاهد	رينيه ويليك	تاريخ النقد الأدبى الحديث (ج١)	٤٧-
ماهر جويجاتى	فرانسوا توما	حضارة مصر الفرعونية	٤٨-
عبد الوهاب غلوب	ه . ت . نوريس	الإسلام فى البلقان	٤٩-
محمد براءة وعثمانى الميلود ويوسف الأتلكى	جمال الدين بن الشيخ	ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	٥٠-
محمد أبو العطا	داريو بيانونيا وخ . م . بينياليستي	مسار الرواية الإسبانو أمريكية	٥١-
لطفى فطيم وعادل دمرdash	ب . نوفاليس ريس . روجسيفيتز وريجر بيل	العلاج النفسى التديمى	٥٢-
مرسى سعد الدين	أ . ف . ألنجتون	الدراما والتعليم	٥٣-
محسن مصيلحى	ج . مايكل والتون	المفهوم الإغريقى للمسرح	٥٤-
على يوسف على	جون بولكنجهوم	ما وراء العلم	٥٥-
محمود على مكى	فديريكو غرسية لوركا	الأعمال الشعرية الكاملة (ج١)	٥٦-
محمود السيد و ماهر البطوطى	فديريكو غرسية لوركا	الأعمال الشعرية الكاملة (ج٢)	٥٧-
محمد أبو العطا	فديريكو غرسية لوركا	مسرحيتان	٥٨-
السيد السيد سهيم	كارلوس مونيث	المحبرة (مسرحية)	٥٩-
صبرى محمد عبد الغنى	جوهانز إيتين	التصميم والشكل	٦٠-
يأشراف : محمد الجوهري	شارلوت سيمور - سميث	موسوعة علم الإنسان	٦١-
محمد خير البقاعى	رولان بارت	لذة النص	٦٢-
مجاهد عبد المنعم مجاهد	رينيه ويليك	تاريخ النقد الأدبى الحديث (ج٢)	٦٣-
رمسيس عوض	ألان وود	برتراند راسل (سيرة حياة)	٦٤-
رمسيس عوض	برتراند راسل	فى مدح الكسل ومقالات أخرى	٦٥-
عبد اللطيف عبد الحلیم	أنطونيو جالا	خمس مسرحيات أندلسية	٦٦-
المهدى أخريف	فرناندو بيسوا	مختارات شعرية	٦٧-
أشرف الصباغ	فالتين راسبوتين	نتاشا العجوز وتمصص أخرى	٦٨-
أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى	عبد الرشيد إبراهيم	العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	٦٩-
عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد	أوخينيو تشانج رودريجت	ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	٧٠-
حسين محمود	داريو فو	السيدة لا تصلح إلا للرمى	٧١-
فؤاد مجلى	ت . س . إليوت	السياسى العجوز	٧٢-
حسن ناظم وعلى حاكم	چين ب . توميكنز	نقد استجابة القارئ	٧٣-
حسن بيومى	ل . ا . سيمينوفا	صلاح الدين والمماليك فى مصر	٧٤-

أحمد درويش	أندريه موروا	فن التراجم والسير الذاتية	٧٥-
عبد المقصود عبد الكريم	مجموعة من المؤلفين	جاك لاكان وإغراء اتطويل النفسى	٧٦-
مجاهد عبد المنعم مجاهد	رينيه ويليك	تاريخ النقد الأدبى الحديث (ج٢)	٧٧-
أحمد محمود ونورا أمين	رونالد روبرتسون	العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	٧٨-
سعيد الفانمى وناصر حلاوى	بوريس أوسينسكى	شعرية التأليف	٧٩-
مكارم الغمرى	ألكسندر بوشكين	بوشكين عند «نافورة الدموع»	٨٠-
محمد طارق الشرقاوى	بنديكت أندرسن	الجماعات المتخيلة	٨١-
محمود السيد على	ميجيل دى أونامونو	مسرح ميجيل	٨٢-
خالد المعالى	غوتفريد بن	مختارات شعرية	٨٣-
عبد الحميد شحبة	مجموعة من المؤلفين	موسوعة الأدب والنقد (ج١)	٨٤-
عبد الرازق بركات	صلاح زكى أقطاى	منصور الحلاج (مسرحية)	٨٥-
أحمد فتحى يوسف شتا	جمال مير صادقى	طول الليل (رواية)	٨٦-
ماجدة العناني	جلال آل أحمد	نون والقلم (رواية)	٨٧-
إبراهيم الدسوقى شتا	جلال آل أحمد	الابتلاء بالتغرب	٨٨-
أحمد زايد ومحمد محبى الدين	أنتونى جيننز	الطريق الثالث	٨٩-
محمد إبراهيم مبروك	بورخيس وأخرون	وسم السيف وقمصن أخرى	٩٠-
محمد هناء عبد الفتاح	باربرا لاسوتسكا - بشونباك	المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	٩١-
نادية جمال الدين	كارلوس ميجيل	لسانين وشاهين المسرح الإسبانيامركى المعاصر	٩٢-
عبد الوهاب علوب	مايك فينرستون وسكوت لاش	محدثات العولمة	٩٣-
فوزية العشمارى	صمويل بيكيت	مسرحيتا الحب الأول والصحية	٩٤-
سرى محمد عبد اللطيف	أنطونيو بويزو بايخو	مختارات من المسرح الإيباني	٩٥-
إنوار الخراط	نخبة	ثلاث زنيقات ووردة وقمصن أخرى	٩٦-
بشير السباعى	فرنان برودل	هوية فرنسا (مج١)	٩٧-
أشرف الصباغ	مجموعة من المؤلفين	الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى	٩٨-
إبراهيم قنديل	ديفيد روبنسون	تاريخ السينما العالمية (١٨٩٥-١٩٨٠)	٩٩-
إبراهيم فتحى	بول ميرست وجراهام تومبسون	مسألة العولمة	١٠٠-
رشيد بنحدو	بيرنار فاليط	النص الروائى: تقنيات ومناهج	١٠١-
عز الدين الكتانى الإدريسى	عبد الكبير الخطيبى	السياسة والتسامح	١٠٢-
محمد بنيس	عبد الوهاب المؤدب	قبر ابن عربى يليه آياه (شعر)	١٠٣-
عبد القفار مكواى	يرتولت بريشت	أوبرا ماهوجنى (مسرحية)	١٠٤-
عبد العزيز شبيل	چيرا رچينيت	مدخل إلى النص الجامع	١٠٥-
أشرف على دعود	ماريا خيسوس روبيرامتى	الأدب الأندلسى	١٠٦-
محمد عبد الله الجعيدى	نخبة من الشعراء	صدرة اللسانى فى الشعر الأريكى اللاتينى المعاصر	١٠٧-
محمود على مكى	مجموعة من المؤلفين	ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسى	١٠٨-
هاشم أحمد محمد	چون بولوك وعادل درويش	حروب المياه	١٠٩-
منى قطان	حسنة بيجوم	النساء فى العالم النامى	١١٠-
ريهام حسين إبراهيم	فرانسس هيدسون	المرأة والجريمة	١١١-
إكرام يوسف	أرلين علوى مالكويد	الاحتجاج الهادئ	١١٢-

- ١١٣- راية التمرد سادى پلانت
١١٤- مسرحيتا حصاد كونيكي وسكان المستنقع رول شوينكا
١١٥- غرفة تخصص المرء وحده فرجينيا وولف
١١٦- امرأة مختلفة (درية شفيق) سينثيا نلسون
١١٧- المرأة والجنوسة فى الإسلام ليلى أحمد
١١٨- النهضة النسائية فى مصر بث بارون
١١٩- النساء والأسرة وقرابين الخلاق فى التاريخ الإسلامى أميرة الأزهرى سنبل
١٢٠- الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط ليلى أبو لغد
١٢١- الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية فاطمة موسى
١٢٢- نظام العبيبة القديم والنموذج المثالى للإنسان جوزيف فوجت
١٢٣- الإمبراطورية العثمانية وعلاقتها الدولية أنيتل ألكسندرو فنادولينا
١٢٤- الفجر الكائن: أرقام الرأسمالية العالمية جون جراى
١٢٥- التحليل الموسيقى سيدرك ثورپ ديفى
١٢٦- فعل القراءة فولفانج إيسر
١٢٧- إرهاب (مسرحية) صفاء فتحى
١٢٨- الأدب المقارن سوزان باسنيت
١٢٩- الرواية الإسبانية المعاصرة ماريا ناولرس أسيس جاروت
١٣٠- الشرق يصعد ثانية أندريه جوندز فرانك
١٣١- مصر القديمة: التاريخ الاجتماعى مجموعة من المؤلفين
١٣٢- ثقافة العولمة مايك فيذرستون
١٣٣- الخوف من المرابا (رواية) طارق على
١٣٤- تشريح حضارة يارى ج. كيمب
١٣٥- المختار من نقد ت. س. إليوت ت. س. إليوت
١٣٦- فلاحو الباشا كينيث كوني
١٣٧- منكرات ضابط فى العلة الفرنسية على مصر جوزيف مارى مواريه
١٣٨- عالم التليفزيون بين الجمال والعنف أندريه جلوكسمان
١٣٩- باريسفالى (مسرحية) ريتشارد فاچنر
١٤٠- حيث تلقى الأنهار هريوت ميسن
١٤١- اثنتا عشرة مسرحية يونانية مجموعة من المؤلفين
١٤٢- الإسكندرية : تاريخ ودليل أ. م. فورستر
١٤٣- قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى ديرك لايدر
١٤٤- صاحبة اللوكاندة (مسرحية) كارلو جولونى
١٤٥- موت أرتيميو كروث (رواية) كارلوس فوينتس
١٤٦- الورقة الحمراء (رواية) ميچيل دى لبيس
١٤٧- مسرحيتان تانكريد دورست
١٤٨- القصة القصيرة: النظرية والتقنية إنريكي أندرسون إمبرت
١٤٩- النظرية الشعرية عند إليوت وأونيس عاطف فضول
١٥٠- التجربة الإغريقية روبرت ج. ليتمان
- أحمد حسان
نسيم مجلى
سعية رمضان
نهاد أحمد سالم
منى إبراهيم وهالة كمال
ليس النقاش
يأشرف: روف عباس
مجموعة من المترجمين
محمد الجندى وإيزابيل كمال
منيرة كروان
أنور محمد إبراهيم
أحمد فؤاد بليح
سمحة الخولى
عبد الوهاب علوب
بشير السباعى
أميرة حسن نورية
محمد أبو العطا وأخرون
شوقى جلال
لويس بقطر
عبد الوهاب علوب
طلعت الشايب
أحمد محمود
ماهر شفيق فريد
سحر توفيق
كاميليا صبحى
وجيه سمعان عبد المسيح
مصطفى ماهر
أمل الجبورى
نعيم عطية
حسن بيومى
عدلى السمرى
سلامة محمد سليمان
أحمد حسان
على عبدالروف البيمى
عبدالغفار مكارى
على إبراهيم منوفى
أسامة إسبر
منيرة كروان

بشير السباعي	فرنان برودل	١٥١- هوية فرنسا (مج ٢ ، ج١)
محمد محمد الخطابي	مجموعة من المؤلفين	١٥٢- عدالة الهنود وقمصن أخرى
فاطمة عبدالله محمود	فيولين فانويك	١٥٣- غرام الفراغة
خليل كلفت	فيل سليتر	١٥٤- مدرسة فرانكفورت
أحمد مرسى	نخبة من الشعراء	١٥٥- الشعر الأمريكي المعاصر
مى التلمساني	جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو	١٥٦- المدارس الجمالية الكبرى
عبدالعزيز بقوش	النظامى الكنجوى	١٥٧- خسرو وشيرين
بشير السباعي	فرنان برودل	١٥٨- هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢)
إبراهيم قنحى	ديفيد هوكس	١٥٩- الأيديولوجية
حسين بيومى	بول إيرليش	١٦٠- آلة الطبيعة
زيدان عبدالحليم زيدان	أليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	١٦١- مسرحيتان من المسرح الإسباني
صلاح عبدالعزیز محجوب	يوحنا الأسيوى	١٦٢- تاريخ الكنيسة
بإشراف: محمد الجوهرى	جوردون مارشال	١٦٣- موسوعة علم الاجتماع (ج ١)
نبيل سعد	جان لاكوثير	١٦٤- شامبوليون (حياة من نور)
سهير المصادفة	أ. ن. أفاناسيفا	١٦٥- حكايات الثعلب (قصص أطفال)
محمد محمود أبوغدير	يشعياهو ليفمان	١٦٦- العلاقات بين التينين واللغائين في إسرائيل
شكرى محمد عياد	رايندرنات طاغور	١٦٧- في عالم طاغور
شكرى محمد عياد	مجموعة من المؤلفين	١٦٨- دراسات في الأدب والثقافة
شكرى محمد عياد	مجموعة من المؤلفين	١٦٩- إبداعات أدبية
بسام ياسين رشيد	ميجيل دليبيس	١٧٠- الطريق (رواية)
هدى حسين	فرانك بيجو	١٧١- وضع حد (رواية)
محمد محمد الخطابي	نخبة	١٧٢- حجر الشمس (شعر)
إمام عبد الفتاح إمام	ولتر ت. ستيس	١٧٣- معنى الجمال
أحمد محمود	إيليس كاشمور	١٧٤- صناعة الثقافة السوداء
وجيه سمعان عبد المسيح	لورينزو فيلشس	١٧٥- التليفزيون في الحياة اليومية
جلال البنا	توم تيتنبرج	١٧٦- نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية
حصه إبراهيم المنيف	هنرى ثروايا	١٧٧- أنطون تشيخوف
محمد حمدى إبراهيم	نخبة من الشعراء	١٧٨- مختارات من الشعر اليونانى الحديث
إمام عبد الفتاح إمام	أيسوب	١٧٩- حكايات أيسوب (قصص أطفال)
سليم عبد الأمير حمدان	إسماعيل فصيح	١٨٠- قصة جاويد (رواية)
محمد يحيى	فنسنط ب. ليش	١٨١- اللد الأبرى الأمريكى من الثلاثينات إلى الثمانينات
ياسين طه حافظ	و.ب. بيتس	١٨٢- العنف والنوومة (شعر)
فتحي العشرى	رينيه جيلسون	١٨٣- جان كوكو على شاشة السينما
دسوقى سعيد	هانز إيندورفر	١٨٤- القاهرة: حالة لا تمام
عبد الوهاب علوب	توماس تومسن	١٨٥- أسفار العهد القديم فى التاريخ
إمام عبد الفتاح إمام	ميخائيل إنود	١٨٦- معجم مصطلحات هيجل
محمد علاء الدين منصور	بُزْدج علوى	١٨٧- الأرضة (رواية)
بدر الديب	ألفين كرنان	١٨٨- موت الأدب

- ١٨٩- المص والحصيرة: مقالات في بلاغة النقد المعاصر پول دى مان سعيد الغانمي
- ١٩٠- محاورات كونفوشيوس كونفوشيوس محسن سيد فرجاني
- ١٩١- الكلام رأسمال وقصص أخرى الحاج أبو بكر إمام وآخرون مصطفى حجازي السيد
- ١٩٢- سياحات نامه إبراهيم بك (ج١) زين العابدين الراغبي محمود علاوي
- ١٩٣- عامل المنجم (رواية) بيتر أبراهامز محمد عبد الواحد محمد
- ١٩٤- مختارات من النقد الأثولوجي-أمريكي الحديث مجموعة من النقاد ماهر شفيق فريد
- ١٩٥- شتاء ٨٤ (رواية) إسماعيل فصيح محمد علاه الدين منصور
- ١٩٦- المهلة الأخيرة (رواية) قائلتين راسبوتين أشرف الصباغ
- ١٩٧- سيرة الفاروق شمس العلماء شبلي النعماني جلال السعيد الحفناوي
- ١٩٨- الاتصال الجماهيري إيوين إمري وآخرون إبراهيم سلامة إبراهيم
- ١٩٩- تاريخ يهود مصر في الفترة العثمانية يعقوب لاندان جمال أحمد الرفاعي وأحمد عبد اللطيف حماد
- ٢٠٠- ضحايا التنمية: المقاومة والبدائل جيرمي سيبروك فخري لبيب
- ٢٠١- الجانب الديني للفلسفة جوزايا رويس أحمد الأنصاري
- ٢٠٢- تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج٤) رينيه ويليك مجاهد عبد المتعم مجاهد
- ٢٠٣- الشعر والشاعرية ألفتاف حسين حالي جلال السعيد الحفناوي
- ٢٠٤- تاريخ نقد العهد القديم زالمان شازار أحمد هويدي
- ٢٠٥- الجينات والشعوب واللغات لويجي لوقا كافاللي- سفورزا أحمد مستجير
- ٢٠٦- الهويوية تصنع علماً جديداً جيمس جلايك علي يوسف علي
- ٢٠٧- ليل أفريقي (رواية) رامون خوتاسنديز محمد أبو العطا
- ٢٠٨- شخصية العربي في المسرح الإسرائيلي دان أوريان محمد أحمد صالح
- ٢٠٩- السرد والمسرح مجموعة من المؤلفين أشرف الصباغ
- ٢١٠- مثنويات حكيم سنائي (شعر) سنائي الفزنوي يوسف عبد الفتاح فرج
- ٢١١- فريديان نوسوسير جوناثان كلر محمود حمدي عبد الفنى
- ٢١٢- قصص الأمير مرزيان على لسان الحيوان مرزيان بن رستم بن شروين يوسف عبدالفتاح فرج
- ٢١٣- مصر منذ قدم نابليون حتى رحيل ميدانناصر ريمون فلادر سيد أحمد علي الناصري
- ٢١٤- قواعد جديدة للمنهج في علم الاجتماع أنتوني جينتز محمد محيي الدين
- ٢١٥- سياحات نامه إبراهيم بك (ج٢) زين العابدين الراغبي محمود علاوي
- ٢١٦- جوانب أخرى من حياتهم مجموعة من المؤلفين أشرف الصباغ
- ٢١٧- مسرحيتان طلحيتان صمويل بيكيت وهارولد بينتر نادية البنهاوي
- ٢١٨- لعبة الحجلة (رواية) خوليو كورتاثان علي إبراهيم منوفى
- ٢١٩- بقايا اليوم (رواية) كارو إيشجور طلعت الشايب
- ٢٢٠- الهويوية في الكون باري باركر علي يوسف علي
- ٢٢١- شعرية كفاي جريجورى جوزدانيس رفعت سلام
- ٢٢٢- فرانز كافكا رونالد جراي نسيم مجلى
- ٢٢٣- العلم في مجتمع حر ياول فيرابند السيد محمد نقادى
- ٢٢٤- دمار يوغسلافيا برانكا ماجاس منى عبدالظاهر إبراهيم
- ٢٢٥- حكاية غريق (رواية) جابرييل جارتيا ماركيت السيد عبدالظاهر السيد
- ٢٢٦- أرض المساء وقصائد أخرى ديفيد هربت لورانس طاهر محمد علي البربري

- ٢٢٧- المسرح الإسباني في القرن السابع عشر خوسيه ماريأ ديث بوركي
- ٢٢٨- علم الجمالية وعلم اجتماع الفن جانيت وولف
- ٢٢٩- مازق البطل الوحيد نورمان كيجان
- ٢٣٠- عن الذباب والفئران والبشر فرانسواز جاكوب
- ٢٣١- الدرافيل أو الجيل الجديد (مسرحية) خايمي سالوم بيدال
- ٢٣٢- ما بعد المعلومات توم ستونير
- ٢٣٣- فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي آرثر هيرمان
- ٢٣٤- الإسلام في السودان ج. سبنسر تريمينجهام
- ٢٣٥- ديوان شمس تيريزي (ج١) مولانا جلال الدين الرومي
- ٢٣٦- الولاية ميشيل شونكيفيتش
- ٢٣٧- مصر أرض الوادي رويين فيدين
- ٢٣٨- العولة والتحرير تقرير لمنظمة الأنكباد
- ٢٣٩- العربي في الأدب الإسرائيلي جيلا رامراز - رايوخ
- ٢٤٠- الإسلام والغرب وإمكانية الحوار كاي حافظ
- ٢٤١- في انتظار البرابرة (رواية) ج. م. كوتزي
- ٢٤٢- سبعة أنماط من الغموض وليام إمبسون
- ٢٤٣- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج١) ليفي بروفنسال
- ٢٤٤- الفليان (رواية) لاورا إسكييل
- ٢٤٥- نساء مقاتلات إليزابيتا أديس وآخرون
- ٢٤٦- مختارات قصصية جابرييل جارثيا ماركيث
- ٢٤٧- الثقافة الجماهيرية والحداثة في مصر والتر أرميرست
- ٢٤٨- حقول عدن الخضراء (مسرحية) أنطونيو جالا
- ٢٤٩- لفة التمزق (شعر) دراجو شتامبيوك
- ٢٥٠- علم اجتماع العلوم دومنيك فينك
- ٢٥١- موسوعة علم الاجتماع (ج٢) جوربون مارشال
- ٢٥٢- رائدات الحركة النسوية المصرية مارجو بدران
- ٢٥٣- تاريخ مصر الفاطمية ل. أ. سيمينوفا
- ٢٥٤- أقدم لك: الفلسفة ديف روينسون وجودي جروفز
- ٢٥٥- أقدم لك: أفلاطون ديف روينسون وجودي جروفز
- ٢٥٦- أقدم لك: ديكاوت ديف روينسون وكريس جارات
- ٢٥٧- تاريخ الفلسفة الحديثة وليم كلي رايت
- ٢٥٨- العجر سير أنجوس فريز
- ٢٥٩- مختارات من الشعر الأرمني عبر العصور نخبة
- ٢٦٠- موسوعة علم الاجتماع (ج٢) جوربون مارشال
- ٢٦١- رحلة في فكر زكي نجيب محمود زكي نجيب محمود
- ٢٦٢- مدينة المعجزات (رواية) إيواردو مندوثا
- ٢٦٣- الكشف عن حافة الزمن جون جرين
- ٢٦٤- إبداعات شعرية مترجمة هوراس وشلي
- السيد عبدالظاهر عبدالله
- ماري تيريز عبدالمنعم وخالد حسن
- أمير إبراهيم العمري
- مصطفى إبراهيم فهمي
- جمال عبدالرحمن
- مصطفى إبراهيم فهمي
- طلعت الشايب
- فؤاد محمد عكود
- إبراهيم الدسوقي شتا
- أحمد الطيب
- عنايات حسين طلعت
- ياسر محمد جادالله وعربي مندولي أحمد
- نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
- صلاح محجوب إدريس
- ابتهسام عبدالله
- صبري محمد حسن
- بإشراف: صلاح فضل
- نادية جمال الدين محمد
- توفيق علي منصور
- علي إبراهيم منوفي
- محمد طارق الشرقاوي
- عبداللطيف عبدالعليم
- رفعت سلام
- ماجدة محسن أباطة
- بإشراف: محمد الجوهري
- علي بدران
- حسن بيومي
- إمام عبد الفتاح إمام
- إمام عبد الفتاح إمام
- إمام عبد الفتاح إمام
- محمود سيد أحمد
- عبادة كحيلة
- فاروجان كانزنجيان
- بإشراف: محمد الجوهري
- إمام عبد الفتاح إمام
- محمد أبو العطا
- علي يوسف علي
- لويس عوض

- ٢٦٥- روايات مترجمة أوسكار وايلد وصمويل جونسون
٢٦٦- مدير المدرسة (رواية) جلال آل أحمد
٢٦٧- فن الرواية ميلان كونديرا
٢٦٨- ديوان شمس تبريزي (ج٢) مولانا جلال الدين الرومي
٢٦٩- وسط الجزيرة العربية وشرقها (ج١) وليم چيفور بالجريف
٢٧٠- وسط الجزير العربية وشرقها (ج٢) وليم چيفور بالجريف
٢٧١- الحضارة الغربية: الفكرة والتاريخ توماس سي. باترسون
٢٧٢- الأديرة الأثرية في مصر سي. سي. والترز
٢٧٣- الأصول الاجتماعية والتفانية لمرابي في مسر جوان كول
٢٧٤- السيدة يارارا (رواية) رومولو جاييجوس
٢٧٥- د. س. إيه شاعرًا وثانًا وكاتبًا مسرحيًا مجموعة من النقاد
٢٧٦- فنون السينما مجموعة من المؤلفين
٢٧٧- الجينات والصراع من أجل الحياة براين فورد
٢٧٨- البدايات إسحاق عظيموف
٢٧٩- الحرب الباردة الثقافية ف.س. سوندرز
٢٨٠- الأم والنصيب وقصص أخرى برعم شند وآخرون
٢٨١- الفردوس الأعلى (رواية) عبد الحليم شرر
٢٨٢- طبيعة العلم غير الطبيعية لويس وولبرت
٢٨٣- السهل يحترق وقصص أخرى خوان رولفو
٢٨٤- هرقل مجنوناً (مسرحية) يوربيديس
٢٨٥- رحلة خواجه حسن نظامي الدهلوي حسن نظامي الدهلوي
٢٨٦- سياحت نامه إبراهيم بك (ج٢) زين العابدين المراغي
٢٨٧- الثقافة والعمل والنظام العالمي أنتوني كنج
٢٨٨- الفن الروائي ديفيد لودج
٢٨٩- ديوان منوچهری الدامغانی أبو نجم أحمد بن قوص
٢٩٠- علم اللغة والترجمة جورج مونان
٢٩١- تاريخ المسرح الإسباني في القرن العشرين (ج١) فرانثسسكو رويس رامون
٢٩٢- تاريخ المسرح الإسباني في القرن العشرين (ج٢) فرانثسسكو رويس رامون
٢٩٣- مقدمة للادب العربي روجر آلن
٢٩٤- فن الشعر بوالو
٢٩٥- سلطان الأسطورة جوزيف كامبل وبيبل موريز
٢٩٦- مكبث (مسرحية) وليم شكسبير
٢٩٧- فن النحو بين اليونانية والسريانية ديونيسيوس ثراكس ويوسف الأهوازي
٢٩٨- مأساة العبيد وقصص أخرى نخبة
٢٩٩- ثورة في التكنولوجيا الحيوية جين ماركس
٣٠٠- اسطورة برهمنيس في الأدب الإنجليزى والفرنسى (ج١) لويس عوض
٣٠١- اسطورة برهمنيس في الأدب الإنجليزى والفرنسى (ج٢) لويس عوض
٣٠٢- أقدم لك: فنجنشتين جون هيتون وجودى جروفز
لويس عوض
عادل عبدالمنعم على
بدر الدين عروبيكى
إبراهيم الدسوقي شتا
صبرى محمد حسن
صبرى محمد حسن
شوقى جلال
إبراهيم سلامة إبراهيم
عنان الشهواوى
محمود على مكى
ماهر شفيق فريد
عبدالقادر التلمسانى
أحمد قوزى
ظريف عبدالله
طلعت الشايب
سمير عبدالحميد إبراهيم
جلال الحفناوى
سمير حنا صادق
على عبد الرحرف البمبى
أحمد عثمان
سمير عبد الحميد إبراهيم
محمود علاوى
محمد يحيى وآخرون
ماهر البيطوطى
محمد نور الدين عبدالمنعم
أحمد زكريا إبراهيم
السيد عبد الظاهر
السيد عبد الظاهر
مجدى توفيق وآخرون
رجاء ياقوت
بدر النيب
محمد مصطفى بنوى
ماجدة محمد أنور
مصطفى حجازى السيد
هاشم أحمد محمد
جمال الجزيرى وبها. جامين وإيزابيل كمال
جمال الجزيرى و محمد الجندى
إمام عبد الفتاح إمام

٢٠٢-	أقدم لك: بوذا	جين هوب ويورن فان لون	إمام عبد الفتاح إمام
٢٠٤-	أقدم لك: ماركس	ريوس	إمام عبد الفتاح إمام
٢٠٥-	الجلد (رواية)	كروزيو مالابارته	صلاح عبد الصبور
٢٠٦-	الحماسة: النقد الكانطى للتاريخ	جان فرانسوا ليونار	نبيل سعد
٢٠٧-	أقدم لك: الشعور	ديفيد بابينو وهوارد سلينا	محمود مكي
٢٠٨-	أقدم لك: علم الوراثة	ستيف جونز ويورين فان لو	ممدوح عبد المنعم
٢٠٩-	أقدم لك: الذهن والمخ	أنجوس جيلاتي وأوسكار زاريت	جمال الجزيري
٢١٠-	أقدم لك: يونج	ماجى هايد ومايكل ماكجنس	محيى الدين مزيد
٢١١-	مقال فى المنهج الفلسفى	ر.ج كولنجوود	فاطمة إسماعيل
٢١٢-	روح الشعب الأسود	وليم ديبيويس	أسعد حليم
٢١٣-	أمثال فلسطينية (شعر)	خايبير بيان	محمد عبدالله الجعيدى
٢١٤-	مارسيل نوشامب: الفن كعدم	جانيس مينيك	هويدا السباعى
٢١٥-	جرامشى فى العالم العربى	ميشيل بروندينو والطاهر لبيب	كاميليا صبحى
٢١٦-	محاكمة سقراط	أى. ف. ستون	نسليم مجلى
٢١٧-	بلاغد	س. شير لايموقا- س. زنيكين	أشرف الصباغ
٢١٨-	الأب الروسى فى السنوات العشر الاخيرية	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٢١٩-	صور دريدا	جايترى اسبيفاك وكريستوفر نوريس	حسام نايل
٢٢٠-	لمعة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	محمد علاء الدين منصور
٢٢١-	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج. ٢، ج١)	ليفى برو فنسال	بإشراف: صلاح فضل
٢٢٢-	وجهات نظر حديثة فى تاريخ الفن الغربى	دبليو بوجين كلينبارد	خالد مقلح حمزة
٢٢٣-	فن الساتورا	تراث يونانى قديم	هانم محمد فوزى
٢٢٤-	اللعب بالنار (رواية)	أشرف أسدى	محمود علاوى
٢٢٥-	عالم الآثار (رواية)	فيليب بوسان	كرستين يوسف
٢٢٦-	المعرفة والمصلحة	يوردجين هابرماس	حسن صقر
٢٢٧-	مختارات شعرية مترجمة (ج١)	نخبة	توفيق على منصور
٢٢٨-	يوسف وزليخا (شعر)	نور الدين عبد الرحمن الجامى	عبد العزيز بقوش
٢٢٩-	رسائل عيد الميلاد (شعر)	تد هيوز	محمد عبد إبراهيم
٢٣٠-	كل شيء عن التمثيل الصامت	مارفن شبرد	سامى صلاح
٢٣١-	عندما جاء السردين وقصص أخرى	ستيفن جراى	سامية دياب
٢٣٢-	شهر العسل وقصص أخرى	نخبة	على إبراهيم متوفى
٢٣٣-	الإسلام فى بريطانيا من ١٥٥٨-١٦٨٥	نبيل مطر	بكر عباس
٢٣٤-	لقطات من المستقبل	آرثر كلارك	مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٥-	عصر الشك: دراسات عن الرواية	ناتالى ساروت	فتحي العشرى
٢٣٦-	متون الأهرام	نصوص مصرية قديمة	حسن صابر
٢٣٧-	فلسفة الولاء	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٢٣٨-	نظرات حائرة وقصص أخرى	نخبة	جلال الحفناوى
٢٣٩-	تاريخ الأدب فى إيران (ج٢)	إنوارد براون	محمد علاء الدين منصور
٢٤٠-	اضطراب فى الشرق الأوسط	بيرش بيردوجلو	فخرى لبيب

حسن حلمي	راينر ماريا رلكه	قصائد من رلكه (شعر)	٢٤١-
عبد العزيز بقوش	نور الدين عبدالرحمن الجامي	سلامان وأيسال (شعر)	٢٤٢-
سمير عبد ربه	نانين جورديمر	العالم البرجوازي الزائل (رواية)	٢٤٣-
سمير عبد ربه	بيتر بالانجيو	الموت في الشمس (رواية)	٢٤٤-
يوسف عبد الفتاح فرج	بونه ندائى	الركض خلف الزمان (شعر)	٢٤٥-
جمال الجزيري	رشاد رشدى	سحر مصر	٢٤٦-
بكر الطو	جان كوكتو	الصبيبة الطائشون (رواية)	٢٤٧-
عبدالله أحمد إبراهيم	محمد فؤاد كوبريلى	المتصوفة الأولون في الأدب التركى (ج١)	٢٤٨-
أحمد عمر شاهين	أرثر والدهورن وآخرون	دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	٢٤٩-
عطية شحاتة	مجموعة من المؤلفين	بانوراما الحياة السياحية	٢٥٠-
أحمد الانصارى	جوزايا رويس	مبادئ المنطق	٢٥١-
نعيم عطية	قسطنطين كفافيس	قصائد من كفافيس	٢٥٢-
على إبراهيم منوفى	باسيليو يابون مالدونادو	الفن الإسلامى فى الأندلس: الزخرفة الهندسية	٢٥٣-
على إبراهيم منوفى	باسيليو يابون مالدونادو	الفن الإسلامى فى الأندلس: الزخرفة النباتية	٢٥٤-
محمود علاوى	حجت مرتجى	التيارات السياسية في إيران المعاصرة	٢٥٥-
بدر الرفاعى	بول سالم	الميراث المر	٢٥٦-
عمر القاروق عمر	تيموثى فريك وبيتر غاندى	متون هرمس	٢٥٧-
مصطفى حجازى السيد	نخبة	أمثال الهوسا العامة	٢٥٨-
حبيب الشارونى	أفلاطون	محاوره بارمنيدس	٢٥٩-
ليلي الشريينى	أندريه جاكوب ونويلا باركان	أنثروبولوجيا اللغة	٢٦٠-
عاطف معتمد وأمال شاور	ألان جرينجر	التصحر: التهديد والمواجهة	٢٦١-
سيد أحمد فتح الله	هاينرش شبولر	تلميذ بابنبرج (رواية)	٢٦٢-
صبرى محمد حسن	ريتشارد جيبسون	حركات التحرير الأفريقية	٢٦٣-
نجله أبو عجاج	إسماعيل سراج الدين	حادثة شكسبير	٢٦٤-
محمد أحمد حمد	شارل بودلير	سأم باريس (شعر)	٢٦٥-
مصطفى محمود محمد	كلاريسا بنكولا	نساء يركضن مع الذئاب	٢٦٦-
البراق عبدالهادى رضا	مجموعة من المؤلفين	القلم الجرىء	٢٦٧-
عابد خزندار	جيرالد برنس	المصطلح السردى: معجم مصطلحات	٢٦٨-
فوزية العشمارى	فوزية العشمارى	المرأة فى أدب نجيب محفوظ	٢٦٩-
فاطمة عبدالله محمود	كليرلا لويت	الفن والحياة فى مصر الفرعونية	٢٧٠-
عبدالله أحمد إبراهيم	محمد فؤاد كوبريلى	المتصوفة الأولون فى الأدب التركى (ج٢)	٢٧١-
وحيد السعيد عبدالحميد	وانغ مينغ	عاش الشباب (رواية)	٢٧٢-
على إبراهيم منوفى	أوميرتو إيكو	كيف تعد رسالة دكتوراه	٢٧٣-
حمادة إبراهيم	أندريه شديد	اليوم السادس (رواية)	٢٧٤-
خالد أبو اليزيد	ميلان كونديرا	الخلود (رواية)	٢٧٥-
إدوار الخراط	جان أنوى وآخرون	الغضب وأحلام السنين (مسرحيات)	٢٧٦-
محمد علاه الدين منصور	إدوارد براون	تاريخ الأدب فى إيران (ج٤)	٢٧٧-
يوسف عبدالفتاح فرج	محمد إقبال	المسافر (شعر)	٢٧٨-

جمال عبدالرحمن	سنيل باث	٢٧٩- ملك في الحقيقة (رواية)
شيرين عبدالسلام	جونتر جراس	٢٨٠- حديث عن الخسارة
رانيا إبراهيم يوسف	ر. ل. تراسك	٢٨١- أساسيات اللغة
أحمد محمد نادي	بهاء الدين محمد إسفنديار	٢٨٢- تاريخ طبرستان
سمير عبدالحميد إبراهيم	محمد إقبال	٢٨٣- هدية الحجاز (شعر)
إيزابيل كمال	سوزان إنجيل	٢٨٤- القصص التي يحكيها الأطفال
يوسف عبدالفتاح فرج	محمد علي بهزادراد	٢٨٥- مشتري العشق (رواية)
ريهام حسين إبراهيم	جانيت تود	٢٨٦- دفاعاً عن التاريخ الأدبي النسوي
بهاء جاهين	جون دن	٢٨٧- أغنيات وسوناتات (شعر)
محمد علاء الدين منصور	سعدى الشيرازى	٢٨٨- مواظ سعدى الشيرازى (شعر)
سمير عبدالحميد إبراهيم	نخبة	٢٨٩- تفاهم وخصص أخرى
عثمان مصطفى عثمان	إم. فى. روبرتس	٢٩٠- الأرشيفات والمدن الكبرى
منى الدرويس	مايف بينشى	٢٩١- الحافلة الليكيا (رواية)
عبداللطيف عبداللطيم	فرناندو دى لاجرانجا	٢٩٢- مقامات ورسائل أندلسية
زينب محمود الخضيري	ندوة لويس ماسينيون	٢٩٣- في قلب الشرق
هاشم أحمد محمد	بول ديفيز	٢٩٤- القوى الأربع الأساسية في الكون
سليم عبد الأمير حمدان	إسماعيل فصيح	٢٩٥- آلام سياوش (رواية)
محمود علاوى	تقى نجارى راد	٢٩٦- السافاك
إمام عبدالفتاح إمام	لورانس جين وكيتى شين	٢٩٧- أقدم لك: نيتشه
إمام عبدالفتاح إمام	فيليب تودى وهوارد ريد	٢٩٨- أقدم لك: سارتر
إمام عبدالفتاح إمام	ديفيد ميروفيتش وأئن كوركس	٢٩٩- أقدم لك: كامى
باهر الجوهري	ميشائيل إنده	٤٠٠- مومو (رواية)
ممدوح عبد المنعم	زيابون ساردر وأخرون	٤٠١- أقدم لك: علم الرياضيات
ممدوح عبدالمنعم	ج. ب. ماك إيفوى وأوسكار زاريت	٤٠٢- أقدم لك: ستيفن هوكنج
عماد حسن بكر	تودور شتورم وجوتفرد كولر	٤٠٣- ربة الطر والملايس تصنع الناس (روايتان)
ظبية خميس	ديفيد إبرام	٤٠٤- تعويذة الحسى
حمادة إبراهيم	أندرية جيد	٤٠٥- إيزابيل (رواية)
جمال عبد الرحمن	مانويلا مانتاناريس	٤٠٦- المستعربون الإسبان في القرن ١٩
طلعت شاهين	مجموعة من المؤلفين	٤٠٧- الأدب الإسباني المعاصر باتلام كتابه
عنان الشهارى	جوان فوتشركنج	٤٠٨- معجم تاريخ مصر
إلهامى عمارة	برتراند راسل	٤٠٩- انتصار السعادة
الزواوى بغفرة	كارل بوير	٤١٠- خلاصة القرن
أحمد مستجير	جيتيفر أكرمان	٤١١- همس من الماضي
بإشراف: صلاح فضل	ليفى بروفنسال	٤١٢- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ٢ج ٢)
محمد البخارى	ناظم حكمت	٤١٣- أغنيات المنفى (شعر)
أمل الصبان	باسكال كازانوفنا	٤١٤- الجمهورية العالمية للأداب
أحمد كامل عبدالرحيم	فريدريش نورينمات	٤١٥- صورة كوكب (مسرحية)
محمد مصطفى بدوى	أ. أ. رتشاردز	٤١٦- مبادئ النقد الأدبي والعلم والشعر

- ٤١٧- تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج٥) رينيه ويليك
٤١٨- سياسات الزهر العائكة في مصر الشامية جين هاثواى
٤١٩- العصر الذهبى للإسكندرية جون مارلو
٤٢٠- مكرو ميجاس (قصة فلسفية) فولتير
٤٢١- الولاة والقيادة في المجتمع الإسلامى الأول روى متحدة
٤٢٢- رحلة لاستكشاف أفريقيا (ج١) ثلاثة من الرحالة
٤٢٣- إسرارات الرجل الطيف نخبة
٤٢٤- لوائح الحق ولوامع العشق (شعر) نور الدين عبدالرحمن الجامى
٤٢٥- من طاروس إلى قرح محمود طلوعى
٤٢٦- الخفافيش وقمصن أخرى نخبة
٤٢٧- بانديراس الطاغية (رواية) باى إنكلان
٤٢٨- الخزانة الخفية محمد هوتك بن داود خان
٤٢٩- أقدم لك: هيجل ليود سبنسر وأندزجى كروز
٤٣٠- أقدم لك: كانط كرستوفر وانت وأندزجى كليموفسكى
٤٣١- أقدم لك: فوكو كريس هوروكس وزوران جفتيك
٤٣٢- أقدم لك: ماكياقللى باتريك كيرى وأوسكار زاريت
٤٣٣- أقدم لك: جويس ديفيد نوريس وكارل فلنت
٤٣٤- أقدم لك: الرومانسية نونكان هيث وجودى بورهام
٤٣٥- توجهات ما بعد الحداثة نيكولاس زيريج
٤٣٦- تاريخ الفلسفة (مج١) فردريك كويلستون
٤٣٧- رحلة هندي في بلاد الشرق العربى شبلى النعمانى
٤٣٨- بطلات وضحايا إيمان ضياء الدين بيبرس
٤٣٩- موت المراهبى (رواية) صدر الدين عيني
٤٤٠- قواعد اللهجات العربية الحديثة كرسطن بروسناد
٤٤١- رب الأشياء الصغيرة (رواية) أرونداتى روى
٤٤٢- حثشيسوت: المرأة الفرعونية فوزية أسعد
٤٤٣- اللغة العربية: تاريخها ومستوانها وتغيرها كيس فرستينغ
٤٤٤- أمريكا اللاتينية: الثقافات القديمة لاوريت سيجورنه
٤٤٥- حول وزن الشعر بروينز نائل خانلرى
٤٤٦- التحالف الأسود ألكسندر كركيرن وجيفرى سانت كلير
٤٤٧- أقدم لك: نظرية الكم ج. پ. ماك إيفوى وأوسكار زاريت
٤٤٨- أقدم لك: علم نفس التطور ديلان إيفانز وأوسكار زاريت
٤٤٩- أقدم لك: الحركة النسوية نخبة
٤٥٠- أقدم لك: ما بعد الحركة النسوية صوفيا فوكا وريبيكا رايت
٤٥١- أقدم لك: الفلسفة الشرقية ريتشارد أوزبورن ويورن فان لون
٤٥٢- أقدم لك: لينين والثورة الروسية ريتشارد إيجينانزى وأوسكار زاريت
٤٥٣- القاهرة: إقامة مدينة حديثة جان لوك أرنو
٤٥٤- خمسون عاماً من السينما الفرنسية رينيه بريدال
- مجاهد عبدالمنعم مجاهد
عبد الرحمن الشيخ
نسيم مجلى
الطيب بن رجب
أشرف كيلانى
عبدالله عبدالرازق إبراهيم
وحيد النقاش
محمد علاه الدين منصور
محمود علاوى
محمد علاه الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
ثرىا شلبلى
محمد أمان صافى
إمام عبدالفتاح إمام
إمام عبدالفتاح إمام
إمام عبدالفتاح إمام
إمام عبدالفتاح إمام
حمدي الجابرى
عصام حجازى
ناجى رشوان
إمام عبدالفتاح إمام
جلال الحفناوى
عايدة سيف البولة
محمد علاه الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
محمد طارق الشرقاوى
فخرى لبيب
ماهر جويجاتى
محمد طارق الشرقاوى
صالح علمانى
محمد محمد بونس
أحمد محمود
ممدوح عبدالمنعم
ممدوح عبدالمنعم
جمال الجزيرى
جمال الجزيرى
إمام عبد الفتاح إمام
محبي الدين مزيد
حليم طوسون وقزاد الدهان
سوزان خليل

- ٤٥٥- تاريخ الفلسفة الحديثة (مج ٥) فردريك كويلستون محمود سيد أحمد
- ٤٥٦- لا تتسنى (رواية) مريم جعفرى هويدا عزت محمد
- ٤٥٧- النساء فى الفكر السياسى الغربى سوزان مولر أوكين إمام عبدالفتاح إمام
- ٤٥٨- الموريسكيون الأندلسيون مرثيديس غارثيا أرينال جمال عبد الرحمن
- ٤٥٩- نحر مفهم لاقتصاديات الموارد الطبيعية توم تيتنبرج جلال البنا
- ٤٦٠- أقدم لك: الفاشية والنازية ستوارت هود وليترا جانستز إمام عبدالفتاح إمام
- ٤٦١- أقدم لك: لكائن داريان ليدر وجودى جروفز إمام عبدالفتاح إمام
- ٤٦٢- طه حسين من الأزهري إلى السوريين عبدالرشيد الصادق محمودى عبدالرشيد الصادق محمودى
- ٤٦٣- الدولة المارقة ويليام بلوم كمال السيد
- ٤٦٤- ديمقراطية للقلعة مايكل بارنتى حصة إبراهيم المنيف
- ٤٦٥- قصص اليهود لويس جنزبيرج جمال الرفاعى
- ٤٦٦- حكايات حب ويطولات فرعونية فيولين فانويك فاطمة عبد الله
- ٤٦٧- التفكير السياسى والنظرة السياسية ستيفين ديلى ربيع وهبة
- ٤٦٨- روح الفلسفة الحديثة جوزايا رويس أحمد الأنصارى
- ٤٦٩- جلال الملوك نصوص حبشية قديمة مجدى عبدالرازق
- ٤٧٠- الأراضى والجودة البيئية جارى م. بيرزيسكى وأخرون محمد السيد النفة
- ٤٧١- رحلة لاستكشاف أفريقيا (ج-٢) ثلاثة من الرحالة عبد الله عبد الرازق إبراهيم
- ٤٧٢- نون كيخوتى (القسم الأول) ميغيل دى ثريانتس سايدرا سليمان العطار
- ٤٧٣- نون كيخوتى (القسم الثانى) ميغيل دى ثريانتس سايدرا سليمان العطار
- ٤٧٤- الأدب والنسوية بام موريس سهام عبدالسلام
- ٤٧٥- صوت مصر: أم كلثوم فرجينيا دانيلسون عادل هلال عنانى
- ٤٧٦- أرض الجبابب بعيدة: بيرم التونسى سحر توفيق
- ٤٧٧- تاريخ الصين منذ ما قبل التاريخ حتى القرن العشرين هيلدا هوخام أشرف كيلانى
- ٤٧٨- الصين والولايات المتحدة ليوشيه شنج و لى شى تونج عبد العزيز حمدى
- ٤٧٩- المقهى (مسرحية) لوشه عبد العزيز حمدى
- ٤٨٠- تسائى ون جى (مسرحية) كو موروا عبد العزيز حمدى
- ٤٨١- بردة النبى روى متحدة رضوان السيد
- ٤٨٢- موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية روبيير جاك تيبو فاطمة عبد الله
- ٤٨٣- النسوية وما بعد النسوية سارة جامبل أحمد الشامى
- ٤٨٤- جمالية التلقى هانسن روبييرت ياوس رشيد بنحدو
- ٤٨٥- التوبة (رواية) نذير أحمد الدهلوى سمير عبدالحميد إبراهيم
- ٤٨٦- الذاكرة الحضارية يان أسمن عبداللطيم عبدالغنى رجب
- ٤٨٧- الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية رفيع الدين المراد أبابى سمير عبدالحميد إبراهيم
- ٤٨٨- الحب الذى كان وقصائد أخرى نخبة سمير عبدالحميد إبراهيم
- ٤٨٩- هُسرُل: الفلسفة علماً دقيقاً إدموند هُسرُل محمود رجب
- ٤٩٠- أسمار البيقاء محمد قادرى عبد الوهاب علوب
- ٤٩١- نصوص قصصية من روائع الأدب الأثرى نخبة سمير عيد ربه
- ٤٩٢- محمد على مؤسس مصر الحديثة جى فارجيت محمد رفعت عواد

- ٤٩٣- خطابات إلى طالب الصوتيات هارولد بالمر
٤٩٤- كتاب الموتى: الخروج في النهار نصوص مصرية قديمة
٤٩٥- اللوى إيوارد تيفان
٤٩٦- الحكم والسياسة في أفريقيا (ج١) إكوادو بانولى
٤٩٧- العمانية والنوع والنولة في الشرق الأوسط نادية العلى
٤٩٨- النساء والنوع في الشرق الأوسط جوديث تاكر ومارجريت مريودز
٤٩٩- تقاطعات: الأمة والمجتمع والنوع مجموعة من المؤلفين
٥٠٠- في طوفانى: دراسة في السيرة الذاتية العربية تيتز روكى
٥٠١- تاريخ النساء في الغرب (ج١) آرثر جولد هامر
٥٠٢- أصوات بديلة مجموعة من المؤلفين
٥٠٣- مختارات من الشعر الفارسى الحديث نخبة من الشعراء
٥٠٤- كتابات أساسية (ج١) مارتن هايدجر
٥٠٥- كتابات أساسية (ج٢) مارتن هايدجر
٥٠٦- ربما كان قديساً (رواية) أن تيلر
٥٠٧- سيدة الماضى الجميل (مسرحية) بيتر شيفر
٥٠٨- الملوية بعد جلال الدين الرومى عبدالباقى جليبارلى
٥٠٩- الفخر والإحسان في عصر سلاطين المماليك آدم صبرة
٥١٠- الأرملة الماكرة (مسرحية) كارلو جولونى
٥١١- كوكب مرثع (رواية) أن تيلر
٥١٢- كتابة النقد السينمائى تيموثى كوريجان
٥١٣- العلم الجسور تيد أنتون
٥١٤- مدخل إلى النظرية الأدبية چوتشان كولر
٥١٥- من التقليد إلى ما بعد الحدائة فدوى مالطى نوجلاس
٥١٦- إرادة الإنسان في علاج الإدمان آرنولد واشنطنون وبونا باوندى
٥١٧- نقش على الماء وقصص أخرى نخبة
٥١٨- استكشاف الأرض والكون إسحق عظيموف
٥١٩- محاضرات في المثالية الحديثة جوزايا رويس
٥٢٠- الربع الفرنسى يمصر من العلم إلى الشرع أحمد يوسف
٥٢١- قاموس تراجم مصر الحديثة آرثر جولد سميث
٥٢٢- إسبانيا في تاريخها أميركو كاسترو
٥٢٣- الفن الطليطلى الإسلامى والمدجن باسيليو بابون مالدونادو
٥٢٤- الملك لير (مسرحية) وليم شكسبير
٥٢٥- موسم صيد في بيروت وقصص أخرى دنيس جونسون
٥٢٦- أقدم لك: السياسة البيئية ستيفن كروول وويليم رانكين
٥٢٧- أقدم لك: كافكا ديفيد زين ميروفتس وروبيرت كرمب
٥٢٨- أقدم لك: تروتسكى والماركسية طارق على وقل إيفانز
٥٢٩- بدائع العلامة إقبال في شعره الأردى محمد إقبال
٥٣٠- مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية رينيه جينو
- محمد صالح الضالع
شريف الصيفى
حسن عبد ربه المصرى
مجموعة من المترجمين
مصطفى رياض
أحمد على بنوى
فيصل بن خضراء
طلعت الشايب
سحر فراج
هالة كمال
محمد نور الدين عبدالمنعم
إسماعيل المصدق
إسماعيل المصدق
عبدالحميد فهمى الجمال
شوقى فهم
عبدالله أحمد إبراهيم
قاسم عبده قاسم
عبدالرازق عيد
عبدالحميد فهمى الجمال
جمال عبد الناصر
مصطفى إبراهيم فهمى
مصطفى بيومى عبد السلام
فدوى مالطى نوجلاس
صبرى محمد حسن
سمير عبد الحميد إبراهيم
هاشم أحمد محمد
أحمد الأنصارى
أمل الصبان
عبدالوهاب بكر
على إبراهيم منوفى
على إبراهيم منوفى
محمد مصطفى بدوى
نادية رفعت
محيى الدين مزيد
جمال الجزيرى
جمال الجزيرى
حازم محفوظ
عمر الفاروق عمر

صفاة فتحي	چاك دريدا	٥٢١- ما الذي حدث في «حدث» ١١ سبتمبر؟
بشير السباعي	هنري اورنس	٥٢٢- المغامر والمستشرق
محمد طارق الشراوى	سوزان جاس	٥٢٣- تعلم اللغة الثانية
حمادة إبراهيم	سيفرين لبا	٥٢٤- الإسلاميون الجزائريون
عبدالعزیز يقوش	نظامى الكنجوى	٥٢٥- مخزن الأسرار (شعر)
شوقى جلال	صمويل منتجتون ولورانس هاريزون	٥٢٦- الثقافات وقيم التقدم
عبدالعقار مكارى	نخبة	٥٢٧- للحب والحرية (شعر)
محمد الحديدي	كيت دانيلز	٥٢٨- النفس والأخر في قصص يوسف الشارونى
محسن مصيلحي	كاريل تشرشل	٥٢٩- خمس مسرحيات قصيرة
روف عباس	السير رونالد ستورس	٥٤٠- توجهات بريطانية - شرقية
مروة رزق	خوان خوسيه مياس	٥٤١- هي تخيل وهلاوس أخرى
نعيم عطية	نخبة	٥٤٢- قصص مختارة من الأدب اليوناني الحديث
وفاء عبدالقادر	باتريك بروجان وكريس جرات	٥٤٣- أقدم لك: السياسة الأمريكية
حمدى الجابرى	روبرت هنشل وآخرون	٥٤٤- أقدم لك: ميلانى كلاين
عزت عامر	فرانسيس كريك	٥٤٥- يا له من سباق محموم
توفيق على منصور	ت. ب. وايزمان	٥٤٦- ريموس
جمال الجزيرى	فيليب توهى وأن كورس	٥٤٧- أقدم لك: يارت
حمدى الجابرى	ريتشارد أوزيرن ويورن فان لون	٥٤٨- أقدم لك: علم الاجتماع
جمال الجزيرى	بول كويلى وليتاجانز	٥٤٩- أقدم لك: علم العلامات
حمدى الجابرى	نيك جروم وييرد	٥٥٠- أقدم لك: شكسبير
سمحة الخولى	سايمون ماندى	٥٥١- الموسيقى والعولة
على عبد الرحمب البمبى	ميجيل دى ثريانتس	٥٥٢- قصص مثالية
رجاء ياقوت	دانيال لوفرس	٥٥٣- مدخل للشعر الفرنسي الحديث والمعاصر
عبدالسميع عمر زين الدين	عفاف لطفى السيد مارسوه	٥٥٤- مصر فى عهد محمد على
أنور محمد إبراهيم ومحمد نصرالدين الجبالي	أناتولى أوتكين	٥٥٥- الإستراتيجية الأمريكية للقرن العاشر والعشرين
حمدى الجابرى	كريس هوروكس وزوران جيفتك	٥٥٦- أقدم لك: جان بودريار
إمام عبدالفتاح إمام	ستوارت هود وجراهام كرولى	٥٥٧- أقدم لك: الماركيز دى ساد
إمام عبدالفتاح إمام	زيومين ساردارويورين فان لون	٥٥٨- أقدم لك: الدراسات الثقافية
عبدالحى أحمد سالم	تشا تشاجى	٥٥٩- الماس الزائف (رواية)
جلال السعيد الحفناوى	محمد إقبال	٥٦٠- صلصلة الجرس (شعر)
جلال السعيد الحفناوى	محمد إقبال	٥٦١- جناح جبريل (شعر)
عزت عامر	كارل ساچان	٥٦٢- بلايين وبلايين
صبرى محمدى التهامى	خائنتو بينابينتى	٥٦٣- ورود الخريف (مسرحية)
صبرى محمدى التهامى	خائنتو بينابينتى	٥٦٤- عش الغريب (مسرحية)
أحمد عبدالحميد أحمد	ديبورا ج. جيرنر	٥٦٥- الشرق الأوسط المعاصر
على السيد على	موريس بيشوب	٥٦٦- تاريخ أوروبا فى العصور الوسطى
إبراهيم سلامة إبراهيم	مايكل رايس	٥٦٧- الوطن المنتصب
عبد السلام حيدر	عبد السلام حيدر	٥٦٨- الأصولى فى الرواية

- ٥٦٩- موقع الثقافة
٥٧٠- دول الخليج الفارسي
٥٧١- تاريخ النقد الإسلامي المعاصر
٥٧٢- الطب في زمن الفراغة
٥٧٣- أقدم لك: فرويد
٥٧٤- مصر القديمة في عيون الإيرانيين
٥٧٥- الاقتصاد السياسي للعولمة
٥٧٦- فكر ثربانتس
٥٧٧- مغامرات بينوكيو
٥٧٨- الجماليات عند كيتس ومنت
٥٧٩- أقدم لك: تشومسكي
٥٨٠- دائرة المعارف الوبلية (مج ١)
٥٨١- الحمقى يموتون (رواية)
٥٨٢- مرايا على الذات (رواية)
٥٨٣- الجيران (رواية)
٥٨٤- سفر (رواية)
٥٨٥- الأمير احتجاب (رواية)
٥٨٦- السينما العربية والأفريقية
٥٨٧- تاريخ تطور الفكر الصيني
٥٨٨- أمحوتب الثالث
٥٨٩- تمبكت العجيبة (رواية)
٥٩٠- أساطير من الموروثات الشعبية الفننتية
٥٩١- الشاعر والمفكر
٥٩٢- الثورة المصرية (ج١)
٥٩٣- قصائد ساحرة
٥٩٤- القلب السمين (قصة أطفال)
٥٩٥- الحكم والسياسة في أفريقيا (ج٢)
٥٩٦- الصحة العقلية في العالم
٥٩٧- مسلمو غرناطة
٥٩٨- مصر وكنعان وإسرائيل
٥٩٩- فلسفة الشرق
٦٠٠- الإسلام في التاريخ
٦٠١- النسوية والمواطنة
٦٠٢- ليوتار: نحو فلسفة ما بعد حداثة
٦٠٣- النقد الثقافي
٦٠٤- الكوارث الطبيعية (مج ١)
٦٠٥- مخاطر كوكبنا المضطرب
٦٠٦- قصة البردي اليوناني في مصر
- هومي بابا
سير روبرت هاي
إيميليا دي ثوليتا
برونو أليوا
ريتشارد ابيجنانس وأسكار زارتي
حسن بيرنيا
نجير وودز
أمريكو كاسترو
كارلر كولودي
أيومي ميزوكوشي
جون ماهر وچودي جرونز
جون فيزد ويول سينرجز
ماريو بوزو
هوشك كلشيري
أحمد محمود
محمود نوات آبادي
هوشك كلشيري
ليزيث مالمكوس وروي أرمنز
مجموعة من المؤلفين
أنيس كابرول
فيلكس بيبوا
نخبة
هوراتيوس
محمد صبري السوربوني
بول فاليري
سوزاننا تامارو
إكوانو بانولي
روبرت ديچارليه وآخرون
خوليو كاروياروخا
دونالد ريدفورد
هرداد مهزين
برنارد لويس
ريان فوت
چيمس وليامز
آرثر أيزابجر
باتريك ل. أبوت
إرنست زيبروسكي (الصغير)
ريتشارد هاريس
- ثائر ديب
يوسف الشاروتي
السيد عبد الظاهر
كمال السيد
جمال الجزيري
علاء الدين السباعي
أحمد محمود
ناهد العشري محمد
محمد قدرى عمارة
محمد إبراهيم وعصام عبد الروف
محيى الدين مزيد
بإشراف: محمد فتحى عبدالهادي
سليم عبد الأمير حمدان
سليم عبد الأمير حمدان
سليم عبد الأمير حمدان
سليم عبد الأمير حمدان
سليم عبد الأمير حمدان
سهام عبد السلام
عبدالعزیز حمدى
ماهر جورجياتى
عبدالله عبدالرازق إبراهيم
محمود مهدي عبدالله
على عبدالتراب على وصلاح رمضان السيد
مجدى عبدالحافظ وعلى كورخان
بكر الحلو
أمانى فوزى
مجموعة من المترجمين
إيهاب عبدالرحيم محمد
جمال عبدالرحمن
بيومى على قنديل
محمود علاوى
مدحت طه
أمين بكر وسمر الشيشكلي
إيمان عبدالعزيز
وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي
توفيق على منصور
مصطفى إبراهيم فهمى
محمود إبراهيم السعدنى

صبرى محمد حسن	هارى سينت فيلبى	٦٠٧- قلب الجزيرة العربية (ج١)
صبرى محمد حسن	هارى سينت فيلبى	٦٠٨- قلب الجزيرة العربية (ج٢)
شوقى جلال	أجنر فوج	٦٠٩- الانتخاب الثقافى
على إبراهيم منولى	رفائيل لويث جوثمان	٦١٠- العمارة المدججة
فخرى صالح	تيرى إيجلتون	٦١١- النقد والأيدولوجية
محمد محمد يونس	فضل الله بن حامد الحسينى	٦١٢- رسالة النفسية
محمد فريد حجاب	كرون مايكل هول	٦١٣- السياحة والسياسة
منى قطان	فوزية أسعد	٦١٤- بيت الأقصر الكبير (رواية)
محمد رفعت عواد	أليس بسيرينى	٦١٥- مرض الأحداث التى رقت فى بغداد من ١١٧٧ إلى ١١٩١
أحمد محمود	روبرت يانج	٦١٦- أساطير بيضاء
أحمد محمود	هوراس بيك	٦١٧- الفولكلور والبحر
جلال البنا	تشارلز فيلبس	٦١٨- نحو مفهوم لاقتصاديات الصحة
عايدة الباجورى	ريمون استانيولى	٦١٩- مفاتيح أورشليم القدس
يشير السباعى	توماس ماستنك	٦٢٠- السلام الصليبي
فؤاد عكرد	وليم ي. أدمز	٦٢١- النوبة المعبر الحضارى
أمير نبيه وعبدالرحمن حجازى	أى تشينغ	٦٢٢- أشعار من عالم اسمه الصين
يوسف عبدالفتاح	سعيد قانعى	٦٢٣- نوابر جحا الإيرانية
عمر الفاروق عمر	رينيه جينو	٦٢٤- أزمة العالم الحديث
محمد برادة	جان جينيه	٦٢٥- الجرح السرى
توفيق على منصور	نخبة	٦٢٦- مختارات شعرية مترجمة (ج٢)
عبدالوهاب علوب	نخبة	٦٢٧- حكايات إيرانية
مجدى محمود المليجى	تشارلس داروين	٦٢٨- أصل الأنواع
عزة الخميسى	نيقولاى جويات	٦٢٩- قرن آخر من الهيمنة الأمريكية
صبرى محمد حسن	أحمد بللو	٦٣٠- سيرتى الذاتية
بإشراف: حسن طلب	نخبة	٦٣١- مختارات من الشعر الأفريقى المعاصر
رانيا محمد	بولورس برامون	٦٣٢- المسلمون واليهود فى مملكة فالنسيا
حمادة إبراهيم	نخبة	٦٣٣- الحب وفنونه (شعر)
مصطفى البهنسارى	روى ماكلويد وإسماعيل سراج الدين	٦٣٤- مكتبة الإسكندرية
سمير كريم	جودة عبد الخالق	٦٣٥- التثبيت والتكيف فى مصر
سامية محمد جلال	جناب شهاب الدين	٦٣٦- حج بولندة
بدر الرفاعى	ف. روبرت هنتز	٦٣٧- مصر الخديوية
فؤاد عبد المطلب	روبرت بن ودين	٦٣٨- الديمقراطية والشعر
أحمد شافعى	تشارلز سيميك	٦٣٩- فندق الأرق (شعر)
حسن حبشى	الأميرة أناكومنينا	٦٤٠- ألكسياد
محمد قدرى عمارة	برتراند رسل	٦٤١- برتراندرسل (مختارات)
ممدوح عبد المنعم	جوناثان ميلر ويورين فان لون	٦٤٢- أقدم لك: داروين والتطور
سمير عبدالحميد إبراهيم	عبد الماجد النوريابادى	٦٤٣- سفرنامه حجاز (شعر)
فتح الله الشيخ	هوارد د. تيتونز	٦٤٤- العلوم عند المسلمين

عبد الوهاب علوب	تشارلز كجلى ويوجين وينكوف	السياسة الفارابية الأمريكية ومعارها الفارابية	٦٤٥-
عبد الوهاب علوب	سپهر ذبيح	قصة الثورة الإيرانية	٦٤٦-
فتحي العشري	جون نينيه	رسائل من مصر	٦٤٧-
خليل كلفت	بياتريث سارلو	بورخيس	٦٤٨-
سحر يوسف	جى دى موياسان	الخوف وقصص خرافية أخرى	٦٤٩-
عبد الوهاب علوب	روجر أرين	الدولة والسلطة والسياسة فى الشرق الأوسط	٦٥٠-
أمل الصبان	وثائق قديمة	ويليسبس الذى لا نعرفه	٦٥١-
حسن نصر الدين	كلود ترونكر	آلهة مصر القديمة	٦٥٢-
سمير جريس	إيريش كستتر	مدرسة الطغاة (مسرحية)	٦٥٢-
عبد الرحمن الخميسى	نصوص قديمة	أساطير شعبية من أوزبكستان (ج١)	٦٥٤-
حليم طوسون ومحمود ماهر طه	إيزابيل فرانكو	أساطير وآلهة	٦٥٥-
ممدوح البستوى	ألفونسو ساسترى	خيز الشعب والأرض الحمراء (مسرحيان)	٦٥٦-
خالد عباس	مرثيديس غارثيا أرينال	محاكم التفتيش والموريستيون	٦٥٧-
صبرى التهامى	خوان رامون خيمينيث	حوارات مع خوان رامون خيمينيث	٦٥٨-
عبد اللطيف عبد الحليم	نخبة	قصائد من إسبانيا وأمريكا اللاتينية	٦٥٩-
هاشم أحمد محمد	ريتشارد فايفيلد	نافذة على أحدث العلوم	٦٦٠-
صبرى التهامى	نخبة	روائع أندلسية إسلامية	٦٦١-
صبرى التهامى	داسو سالدبيار	رحلة إلى الجنود	٦٦٢-
أحمد شافعى	ليوسيل كليفتون	امراة عادية	٦٦٣-
عصام زكريا	ستيفن كوهان وإنا راي هارك	الرجل على الشاشة	٦٦٤-
هاشم أحمد محمد	بول دافيز	عوالم أخرى	٦٦٥-
جمال عبد الناصر وبمذت الجيار وجمال جاد الرب	ولفجانج اتش كليمين	تطور الصورة الشعرية عند شكسبير	٦٦٦-
على ليلة	ألفن جولدرن	الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربى	٦٦٧-
ليلى الجبالى	فريدريك جيمسون وماساو ميروشى	ثقافات العزلة	٦٦٨-
نسيم مجلى	وول شوينكا	ثلاث مسرحيات	٦٦٩-
ماهر البطوطى	جوستاف أنولفو بكر	أشعار جوستاف أنولفو	٦٧٠-
على عبد الأمير صالح	جيمس بولدوين	قل لى كم مضى على رحيل القطار؟	٦٧١-
إبتهاال سالم	نخبة	مختارات من الشعر الفرنسى للأطفال	٦٧٢-
جلال الحفناوى	محمد إقبال	ضرب الكليم (شعر)	٦٧٣-
محمد علاء الدين منصور	آية الله العظمى الخمينى	ديوان الإمام الخمينى	٦٧٤-
بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى	مارتن برنال	أثينا السوداء (ج٢، ج١)	٦٧٥-
بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى	مارتن برنال	أثينا السوداء (ج٢، ج١)	٦٧٦-
أحمد كمال الدين حلمى	إنوارد جرانتفيل براون	تاريخ الأدب فى إيران (ج١ ، ج١)	٦٧٧-
أحمد كمال الدين حلمى	إنوارد جرانتفيل براون	تاريخ الأدب فى إيران (ج١ ، ج٢)	٦٧٨-
توفيق على منصور	وليام شكسبير	مختارات شعرية مترجمة (ج٢)	٦٧٩-
سمير عيد ربه	وول شوينكا	سنوات الطفولة (رواية)	٦٨٠-
أحمد الشيمى	ستانلى فش	هل يوجد نص فى هذا الفصل؟	٦٨١-
صبرى محمد حسن	بن أوكرى	نجوم حظر التجوال الجديد (رواية)	٦٨٢-

- ٦٨٢- سكين واحد لكل رجل (رواية) تي. م. ألوكو
٦٨٤- الامال القصصية الكاملة (نا كندا) (ج١) أوراثيو كيروج
٦٨٥- الامال القصصية الكاملة (المصمراء) (ج٢) أوراثيو كيروج
٦٨٦- امرأة محاربة (رواية) ماكسين هونج كنجستون
٦٨٧- محبوبة (رواية) قتانة حاج سيد جوادى
٦٨٨- الانفجارات الثلاثة العظمى فيليب م. دوير وريتشارد أ. موار
٦٨٩- الملف (مسرحية) تالووش روجيفيتش
٦٩٠- محاكم التفتيش فى فرنسا (مختارات)
٦٩١- ألبيرت أينشتاين: حياته وغرامياته (مختارات)
٦٩٢- أقدم لك: الوجودية ريتشارد أيبجانسى وأوسكار زاريت
٦٩٣- أقدم لك: القتل الجماعى (المحرقة) حاثيم برشيت وآخرون
٦٩٤- أقدم لك: دريدا جيف كولينز وييل ماييلين
٦٩٥- أقدم لك: رسل ديف روينسون وجودى جروف
٦٩٦- أقدم لك: روسو ديف روينسون وأوسكار زاريت
٦٩٧- أقدم لك: أرسطو روبرت وبقين وجودى جروفيس
٦٩٨- أقدم لك: عصر التنوير ليود سبنسر وأندريجي كروز
٦٩٩- أقدم لك: التحليل النفسى إيفان وارد وأوسكار زاريت
٧٠٠- الكاتب وواقعه ماريو بارجاس يوسا
٧٠١- الذاكرة والحداثة وليم رود فيفيان
٧٠٢- الأمثال الفارسية أحمد وكيليان
٧٠٣- تاريخ الأدب فى إيران (ج٢) إدوارد جرانفيل براون
٧٠٤- فيه ما فيه مولانا جلال الدين الرومى
٧٠٥- فضل الأئام من رسائل حجة الإسلام الإمام الغزالى
٧٠٦- الشفرة الوراثية وكتاب التحولات جونسون ف. يان
٧٠٧- أقدم لك: فالتر بنيامين هوارد كاليجل وآخرون
٧٠٨- قراعة من؟ نونالد مالكوام ريد
٧٠٩- معنى الحياة ألقريد أدلر
٧١٠- الأطفال والتكنولوجيا والثقافة إيان هاتشبائى وجوموران - إليس
٧١١- درة التاج ميرزا محمد هادى رسوا
٧١٢- ميراث الترجمة: الإلياذة (ج١) هوميروس
٧١٣- ميراث الترجمة: الإلياذة (ج٢) هوميروس
٧١٤- ميراث الترجمة: حديث القلوب لامنيه
٧١٥- جامعة كل المعارف (ج١) مجموعة من المؤلفين
٧١٦- جامعة كل المعارف (ج٢) مجموعة من المؤلفين
٧١٧- جامعة كل المعارف (ج٣) مجموعة من المؤلفين
٧١٨- جامعة كل المعارف (ج٤) مجموعة من المؤلفين
٧١٩- جامعة كل المعارف (ج٥) مجموعة من المؤلفين
٧٢٠- جامعة كل المعارف (ج٦) مجموعة من المؤلفين
- صبرى محمد حسن
رزق أحمد بهنسى
رزق أحمد بهنسى
سحر توفيق
ماجدة العنانى
فتح الله الشيخ وأحمد السماحى
هناء عبد الفتاح
رمسيس عوض
رمسيس عوض
حمدى الجابرى
جمال الجزيرى
حمدى الجابرى
إمام عبدالفتاح إمام
إمام عبدالفتاح إمام
إمام عبدالفتاح إمام
إمام عبدالفتاح إمام
جمال الجزيرى
بسة عبدالرحمن
منى البرنس
محمود علوى
أمين الشواربى
محمد علاء الدين منصور وآخرون
عبدالحميد مذكور
عزت عامر
وفاء عبدالقادر
روف عباس
عادل نجيب بشرى
دعاء محمد الخطيب
هناء عبد الفتاح
سليمان البستانى
سليمان البستانى
حنا صاوه
نخبة من المترجمين
نخبة من المترجمين
نخبة من المترجمين
نخبة من المترجمين
نخبة من المترجمين
نخبة من المترجمين

- ٧٢١- فلسفة المتكلمين في الإسلام (مج ١) ه. أ. ولفسون
٧٢٢- الصفيحة وقمصن أخرى يشار كمال
٧٢٣- تحديات ما بعد الصهيونية إفرام نيمنى
٧٢٤- اليسار اللارويدي بول روينسون
٧٢٥- الاضطراب النفسى جون فيتكس
٧٢٦- الموريسكيون في المغرب غيرمو غوثالبيس بوستر
٧٢٧- حلم البحر (رواية) باچين
٧٢٨- العولة: تدمير العمالة والنمو موريس أليه
٧٢٩- الثورة الإسلامية في إيران صادق زيباكلام
٧٣٠- حكايات من السهول الأفريقية أن جاتى
٧٣١- النوع، الفكر والأشئ بين التميز والاختلاف مجموعة من المؤلفين
٧٣٢- قمصن بسيطة (رواية) إنجو شولتسه
٧٣٣- مأساة عطيل (مسرحية) وليم شيكسبير
٧٣٤- يونابرت في الشرق الإسلامي أحمد يوسف
٧٣٥- فن السيرة في العربية مايكل كويرسون
٧٣٦- التاريخ الشعبى للولايات المتحدة (ج١) هوارد زن
٧٣٧- الكوارث الطبيعية (مج ٢) باتريك ل. أبوت
٧٣٨- بحثن من مصر ما قبل التاريخ إلى القوة العسكرية جيرار دى جورج
٧٣٩- سفن من الإمبراطورية النشانية على الودع العاصر جيرار دى جورج
٧٤٠- خطابات السلطة بارى هندس
٧٤١- الإسلام وأزمة العصر برنارد لويس
٧٤٢- أرض حارة خوسيه لاكواندا
٧٤٣- الثقافة: منظور داروينى روبرت أونجر
٧٤٤- ديوان الأسرار والرموز (شعر) محمد إقبال
٧٤٥- المآثر السلطانية بيك الدنيلى
٧٤٦- تاريخ التحليل الاقتصادى (مج ١) جوزيف أ. شومبيتر
٧٤٧- الاستعارة في لغة السينما تريفيور وايتوك
٧٤٨- تدمير النظام العالمى فرانسيس بويل
٧٤٩- إيكلوجيا لغات العالم ل.ج. كالفيه
٧٥٠- الإلياذة هوميروس
٧٥١- الإسراء والمعراج في تراث الشعر الفارسى نخبة
٧٥٢- ألمانيا بين عقدة الذنب والخوف جمال قارصلى
٧٥٣- التنمية والقيم إسماعيل سراج الدين وأخرون
٧٥٤- الشرق والغرب أنا مارى شيمل
٧٥٥- تاريخ الشعر الإسباني خلال القرن العشرين أندرو ب. ديبكى
٧٥٦- ذات العين الساحرة إنريكي خاردييل بوتشلا
٧٥٧- تجارة مكة باتريشيا كرون
٧٥٨- الإحساس بالعولة بروس روبنز
- مصطفى لبيب عبد الغنى
الصمصافى أحمد القطورى
أحمد ثابت
عبد الريس
مى مقلد
مروة محمد إبراهيم
وحيد السعيد
أميرة جمعة
هويدا عزت
عزت عامر
محمد قدرى عمارة
سمير جريس
محمد مصطفى بدوى
أمل الصبان
محمود محمد مكى
شعبان مكابى
توفيق على منصور
محمد عواد
محمد عواد
مرفت ياقوت
أحمد هيكل
رزق بهنسى
شوقى جلال
سمير عبد الحميد
محمد أبو زيد
حسن النعيسى
إيمان عبد العزيز
سمير كريم
باتسى جمال الدين
باشراف: أحمد عثمان
علاء السباعى
نمر عارورى
محسن يوسف
عبد السلام حيدر
على إبراهيم منوفى
خالد محمد عباس
أمال الروبى
عاطف عبدالحميد

- ٧٥٩- النشر الأردني مولوى سيد محمد
- ٧٦٠- الدين والتصوير الشعبي للكون السيد الأسود
- ٧٦١- جيوب مثقلة بالحجارة (رواية) فيرجينيا وولف
- ٧٦٢- المسلم عنواً و صديقاً ماريا سوليداد
- ٧٦٣- الحياة في مصر أنريكو بيا
- ٧٦٤- ديوان غالب الدهلوى (شعر غزل) غالب الدهلوى
- ٧٦٥- ديوان خواجه الدهلوى (شعر تصوف) خواجه الدهلوى
- ٧٦٦- الشرق المتخيل تييري هنتش
- ٧٦٧- الغرب المتخيل نسيب سمير الحسينى
- ٧٦٨- حوار الثقافات محمود فهمى حجازى
- ٧٦٩- أدياء أحياء فريدريك هتمان
- ٧٧٠- السيدة بيرفيكتا بينيتو بيريث جالدوس
- ٧٧١- السيد سيجوندو سوميرا ريكاردو جويزالديس
- ٧٧٢- بريخت ما بعد الحدأة إليزابيث رايت
- ٧٧٣- دائرة المعارف الدولية (ج-٢) جون فيزر ويول ستيرجز
- ٧٧٤- الديموقراطية الأمريكية: التاريخ والرنكزات مجموعة من المؤلفين
- ٧٧٥- مرآة العروس نذير أحمد الدهلوى
- ٧٧٦- منظومة مصيبت نامه (مج ١) فريد الدين العطار
- ٧٧٧- الانفجار الأعظم جيمس إ. ليندى
- ٧٧٨- صفوة المديح مولانا محمد أحمد ورضاً القادري
- ٧٧٩- خيوط العنكبوت وقصص أخرى نخبة
- ٧٨٠- من أدب الرسائل الهندية حجاز ١٩٣٠ غلام رسول مهر
- ٧٨١- الطريق إلى بكين هدى بدران
- ٧٨٢- المسرح المسكون مارفن كارلسون
- ٧٨٣- العولة والرعاية الإنسانية فيك جورج ويول ويلنج
- ٧٨٤- الإساءة للطفل ديفيد أ. وولف
- ٧٨٥- تأملات عن تطور ذكاء الإنسان كارل ساجان
- ٧٨٦- المذنبية (رواية) مارجريت أتوود
- ٧٨٧- العودة من فلسطين جوزيه بوفيه
- ٧٨٨- سر الأهرامات ميروسلاف فرنز
- ٧٨٩- الانتظار (رواية) هاجين
- ٧٩٠- الفرائد الكونونية العربية مونيكا بونتو
- ٧٩١- المطور ومعامل المطور في مصر القنينة محمد الشيمى
- ٧٩٢- دراسات حول الفصم القصيرة لإبريس ومحفوظ منى ميخائيل
- ٧٩٣- ثلاث رؤى للمستقبل جون جريفيس
- ٧٩٤- التاريخ الشعبى للولايات المتحدة (ج٢) هوارد زن
- ٧٩٥- مخترعات من الشعر الإسباني نخبة (ج١)
- ٧٩٦- أفاق جديدة في دراسة اللغة والذهن نعم تشومسكى حمزة المزينى
- جلال الحفناوى
- السيد الأسود
- فاطمة ناعوت
- عبدالعال صالح
- نجوى عمر
- حازم محفوظ
- حازم محفوظ
- غازى برو وخليلى أحمد خليل
- غازى برو
- محمود فهمى حجازى
- رندا النشار وضياء زاهر
- صبرى التهامى
- صبرى التهامى
- محسن مصيلحى
- بإشراف: محمد فتحى عبدالهادى
- حسن عبد ربه المصرى
- جلال الحفناوى
- محمد محمد يونس
- عزت عامر
- حازم محفوظ
- سمير عبدالحميد إبراهيم وسارة تاكهاشى
- سمير عبد الحميد إبراهيم
- نبيلة بدران
- جمال عبد المقصود
- طلعت السروجى
- جمعة سيد يوسف
- سمير حنا صادق
- سحر توفيق
- إيناس صادق
- خالد أبو اليزيد البلتاجى
- منى الدويوى
- جيهان العيسوى
- ماهر جويجياتى
- منى إبراهيم
- رؤف وصفى
- شعبان مكاوى
- على عبد الرؤف اليمبى
- حمزة المزينى

طلعت شاهين	نخبة	الرؤية فى ليلة معتمة (شعر)	٧٩٧-
سميرة أبو الحسن	كاترين جيلدرود ودافيد جيلدرود	الإرشاد النفسى للأطفال	٧٩٨-
عبد الحميد فهمى الجمال	أن تيلر	سلم السنوات	٧٩٩-
عبد الجواد توفيق	ميشيل ماكارشى	قضايا فى علم اللغة التطبيقى	٨٠٠-
بإشراف: محسن يوسف	تقرير بولى	نحو مستقبل أفضل	٨٠١-
شرين محمود الرقاعى	ماريا سوليداد	مسلمو غرناطة فى الآداب الأوروبية	٨٠٢-
عزة الخميسى	توماس باترسون	التغيير والتنمية فى القرن العشرين	٨٠٣-
درويش الحلوجى	دانيل هيرفيه-ليجيه وچان بول ويلام	سوسيولوجيا الدين	٨٠٤-
طاهر البربرى	كازو إيشيجورود	من لا عزاء لهم (رواية)	٨٠٥-
محمود ماجد	ماجدة بركة	الطبقة العليا المتوسطة	٨٠٦-
خيري نومة	ميريام كوك	يحي حقى: تشريح مفكر مصرى	٨٠٧-
أحمد محمود	ديفيد دابلوي ليش	الشرق الأوسط والولايات المتحدة	٨٠٨-
محمود سيد أحمد	ليو شتراوس وجوزيف كرويسى	تاريخ الفلسفة السياسية (ج١)	٨٠٩-
محمود سيد أحمد	ليو شتراوس وجوزيف كرويسى	تاريخ الفلسفة السياسية (ج٢)	٨١٠-
حسن النعمى	جوزيف أ. شومبيتر	تاريخ التحليل الاقتصادى (مج٢)	٨١١-
فريد الزامى	ميشيل مافيزولى	نقل العالم: المبررة والأسلوب فى الحياة الاجتماعية	٨١٢-
نورا أمين	أنى إرنو	لم أخرج من ليلى (رواية)	٨١٣-
آمال الروبى	ناقفال لويس	الحياة اليومية فى مصر الرومانية	٨١٤-
مصطفى لييب عبدالغنى	ه. أ. ولفسون	فلسفة المتكلمين (مج٢)	٨١٥-
بدر الدين عرويكى	فيليب روجيه	العدو الأمريكى	٨١٦-
محمد لطفى جمعة	أفلاطون	مائدة أفلاطون: كلام فى الحب	٨١٧-
ناصر أحمد ويانسى جمال الدين	أندريه ريمون	الحرفيين والتجار فى القرن ١٨ (ج١)	٨١٨-
ناصر أحمد ويانسى جمال الدين	أندريه ريمون	الحرفيين والتجار فى القرن ١٨ (ج٢)	٨١٩-
طانيوس أفندى	وليم شكسبير	ميراث الترجمة: هملت (مسرحية)	٨٢٠-
عبد العزيز بقوش	نور الدين عبد الرحمن الجامى	هفت بيكر (شعر)	٨٢١-
محمد نور الدين عبد المنعم	نخبة	فن الرباعى (شعر)	٨٢٢-
أحمد شافعى	نخبة	وجه أمريكا الأسود (شعر)	٨٢٣-
ربيع مفتاح	دافيد برتش	لغة الدراما	٨٢٤-
عبد العزيز توفيق جاويد	ياكوب يوكهارت	ميراث الترجمة: عصر النهضة فى إيطاليا (ج١)	٨٢٥-
عبد العزيز توفيق جاويد	ياكوب يوكهارت	ميراث الترجمة: عصر النهضة فى إيطاليا (ج٢)	٨٢٦-
محمد على فرج	دونالد پ. كول وثرىا تركى	أعمال مطروح: البرولسيتين والذين يشتمون المعتاد	٨٢٧-
رمسيس شحانة	ألبرت أينشتين	ميراث الترجمة: النظرية النسبية	٨٢٨-
مجدى عبد الحافظ	إرنست ريتان وجمال الدين الأفغانى	مناقرة حول الإسلام والعلم	٨٢٩-
محمد علاه الدين منصور	حسن كريم بور	رق العشق	٨٣٠-
محمد النادى وعطية عاشور	ألبرت أينشتين وليو بولد إنفلد	ميراث الترجمة: تطور علم الطبيعة	٨٣١-
حسن النعمى	جوزيف أ. شومبيتر	تاريخ التحليل الاقتصادى (ج٢)	٨٣٢-
محسن الدمرداش	فرتر شميدرس	الفلسفة الألمانية	٨٣٣-
محمد علاه الدين منصور	ذبيح الله صفا	كنز الشعر	٨٣٤-

علاء عزمي	بيتر أوربان	٨٣٥- تشيخوف: حياة في صور
ممدوح البستاني	مرثيدس غارثيا	٨٣٦- بين الإسلام والغرب
علي فهمي عبدالسلام	ناتاليا فيكو	٨٣٧- عنكب في المصيدة
لبنى صبرى	نعوم تشومسكى	٨٣٨- في تفسير مذهب بوش ومقالات أخرى
جمال الجزيري	ستيوارت سين ويورين فان لون	٨٣٩- أقدم لك: النظرية النقدية
فوزية حسن	جوتهود ليسينج	٨٤٠- الخواتم الثلاثة
محمد مصطفى بدوى	وليم شكسبير	٨٤١- هملت: أمير الدانمارك
محمد محمد يونس	فريد الدين العطار	٨٤٢- منظومة مصيبت نامه (مج٢)
محمد علاء الدين منصور	نخبة	٨٤٣- من روائع القصيد الفارسي
سمير كريم	كريمة كريم	٨٤٤- دراسات في الفقر والعملة
طلعت الشايب	نيكولاس جويات	٨٤٥- غياب السلام
عادل نجيب بشرى	ألفريد أدلر	٨٤٦- الطبيعة البشرية
أحمد محمود	مايكل ألبرت	٨٤٧- الحياة بعد الرأسمالية
عبد الهادي أبو ريدة	يوليوس فلهاوزن	٨٤٨- ميراث الترجمة: تاريخ النولة العربية
بدر توفيق	وليم شكسبير	٨٤٩- سونيات شكسبير
جابر عصفور	مقالات مختارة	٨٥٠- الخيال، الأسلوب، الحدائق
يوسف مراد	كلود برنار	٨٥١- ميراث الترجمة: الطب التجريبي
مصطفى إبراهيم فهمي	ريتشارد دوكنز	٨٥٢- العلم والحقيقة
على إبراهيم منوفى	باسيليو يابون مالدونادو	٨٥٣- السارة في التلمذ: سارة الفن والمسنن (مج١)
على إبراهيم منوفى	باسيليو يابون مالدونادو	٨٥٤- السارة في التلمذ: سارة الفن والمسنن (مج٢)
محمد أحمد حمد	جيرارد ستيم	٨٥٥- فهم الاستعارة في الأدب
عائشة سوريم	فرانثيسكو ماركيث يانو بيانويا	٨٥٦- القضية المورسكية من وجهة نظر أخرى
كامل عويد العامري	أندريه برينتون	٨٥٧- نادجا (رواية)
بيومي قنديل	ثيو هرمانز	٨٥٨- جوهر الترجمة: عبور الحدود الثقافية
مصطفى ماهر	إيف شيميل	٨٥٩- السياسة في الشرق القديم
لطيفة سالم	القاضى فان بلمان	٨٦٠- مصر وأوروبا
محمد الخولى	جين سميث	٨٦١- الإسلام والمسلمون في أمريكا
محسن الدمرداش	أرتور شنيتسلر	٨٦٢- ببقاء الكاكادو
محمد علاء الدين منصور	على أكبر دلفى	٨٦٣- لقاء بالشعراء
عبد الرحيم الرفاعى	دورين إنجرامز	٨٦٤- أوراق فلسطينية
شوقى جلال	تيرى إيجلتون	٨٦٥- فكرة الثقافة
محمد علاء الدين منصور	مجموعة من المؤلفين	٨٦٦- رسائل خمس في الأفاق والأنفس
صبرى محمد حسن	ديفيد مايلو	٨٦٧- المهمة الاستوائية (رواية)
محمد علاء الدين منصور	ساعد باقرى ومحمد رضا محمدى	٨٦٨- الشعر الفارسي المعاصر
شوقى جلال	روين تونيار وأخرون	٨٦٩- تطور الثقافة
حمادة إبراهيم	نخبة	٨٧٠- عشر مسرحيات (ج١)
حمادة إبراهيم	نخبة	٨٧١- عشر مسرحيات (ج٢)
محسن فرجاني	لاوتسو	٨٧٢- كتاب الطائر

- ٨٧٣- معلمون لمدارس المستقبل تقرير صادر عن اليونسكو
- ٨٧٤- النهر الخالد (مج ١) جاويد إقبال
- ٨٧٥- النهر الخالد (مج ٢) جاويد إقبال
- ٨٧٦- دراسات في الموسيقى الشرقية (ج١) هنرى جورج فارمر
- ٨٧٧- أوب الجدل والدفاع في العربية موريتس شتيتشيدر
- ٨٧٨- ترحال في صحراء الجزيرة العربية (ج١، ج٢) تشارلز فوتي
- ٨٧٩- ترحال في صحراء الجزيرة العربية (ج١، ج٢) تشارلز فوتي
- ٨٨٠- الواحات المفقودة أحمد حسنين بك
- ٨٨١- التويريون وورهم في خدمة المجتمع جلال آل أحمد
- ٨٨٢- ميراث الترجمة: أغاني شيراز (ج١) حافظ الشيرازي
- ٨٨٣- ميراث الترجمة: أغاني شيراز (ج٢) حافظ الشيرازي
- ٨٨٤- تعلم الأطفال الصغار باربرا تيزار ومارتن هيوز
- ٨٨٥- روح الإرهاب جان بونديار
- ٨٨٦- الترجمة والإمبراطورية لوجلاس روينسون
- ٨٨٧- غزليات سعدى (شعر) سعدى الشيرازي
- ٨٨٨- أزهار مسلك الليل (رواية) مريم جعفرى
- ٨٨٩- ميراث الترجمة: سارتورس وليم فوكنر
- ٨٩٠- منخبات أشعار فراغى مخبومقلى فراغى
- ٨٩١- مفاوضات مع الموتى مارجريت أتوود
- ٨٩٢- تاريخ المسيحية الشرقية عزيز سوويال عطية
- ٨٩٣- عبادة الإنسان الحر برتراند راسل
- ٨٩٤- الطريق إلى مكة محمد أسد
- ٨٩٥- وادى الفوضى (رواية) فريدريش هورينمات
- ٨٩٦- شعر الضفاف الأخرى نخبة
- ٨٩٧- اختراق الجزيرة العربية ليفيد جورج هوجارث
- ٨٩٨- الإسلام والعلم بروينز أمير على بهائى
- ٨٩٩- الدبلوماسية الفاعلة بيتر مارشال
- ٩٠٠- تيارات نقدية محدثة مقالات مختارة
- ٩٠١- مختارات من شعر لى جاو شينج لى جاو شينج
- ٩٠٢- آلهة مصر القديمة وأساطيرها روبرت أرنولد
- ٩٠٣- أفلام ومناهج (مج ١) بيل نيكولز
- ٩٠٤- أفلام ومناهج (مج ٢) بيل نيكولز
- ٩٠٥- تراث الهند ج. ت. جارات
- ٩٠٦- أسس الحوار في القرآن هييريرت بوسه
- ٩٠٧- أرثر.. متعة الحياة (رواية) فرانسواز جيرو
- ٩٠٨- الحلقة النقدية ليفيد كورنيز هوى
- ٩٠٩- الفنون والآداب تحت ضغط العولمة جويست سمايرز
- ٩١٠- بروميثيوس بلا قيود دافيد س. ليندس
- بهاء شاهين
- ظهور أحمد
- ظهور أحمد
- أمانى المتياوى
- صلاح محبوب
- صبرى محمد حسن
- صبرى محمد حسن
- عبد الرحمن حجازى وأمير نبيه
- هويدا عزت
- إبراهيم الشواربى
- إبراهيم الشواربى
- محمد رشدى سالم
- بدر عرويكى
- ثائر ديب
- محمد علاه الدين منصور
- هويدا عزت
- ميخائيل رومان
- الصفصافى أحمد القطورى
- عزة مازن
- إسحاق عبيد
- محمد قدرى عمارة
- رفعت السيد على
- يسرى خميس
- زين العابدين فؤاد
- صبرى محمد حسن
- محمود خيال
- أحمد مختار الجمال
- جابر عصفور
- عبد العزيز حمدى
- مروة الفقى
- حسين بيومى
- حسين بيومى
- جلال السعيد الحفناوى
- أحمد هويدى
- فاطمة خليل
- خالدة حامد
- طلعت الشايب
- مى رفعت سلطان

عزت عامر	جون جريين	غبار التجوم	٩١١-
يحيى حقى	روايات مختارة	ميراث الترجمة: ترجمات يحيى حقى (ج١)	٩١٢-
يحيى حقى	مسرحيات مختارة	ميراث الترجمة: ترجمات يحيى حقى (ج٢)	٩١٣-
يحيى حقى	ديزموند ستياورت	ميراث الترجمة: ترجمات يحيى حقى (ج٣)	٩١٤-
منيرة كروان	روجر جست	المرأة فى اثينا: الواقع والقانون	٩١٥-
سامية الجندى وعبدالعظيم حماد	أنور عبد الملك	الجدلية الاجتماعية	٩١٦-
إشراف: أحمد عثمان	نخبة	موسوعة كمبيريدج (ج١)	٩١٧-
إشراف: فاطمة موسى	نخبة	موسوعة كمبيريدج (ج٤)	٩١٨-
إشراف: رضوى عاشور	نخبة	موسوعة كمبيريدج (ج٩)	٩١٩-
فاطمة قتديل	جين جبران وجبران خليل جبران	خليل جبران: حياته وعالمه	٩٢٠-
ثرىا إقبال	أحمدو كوروما	لله الأمر (رواية)	٩٢١-
جمال عبد الرحمن	ميكيل دى إيبالنا	الموريستيون فى إسبانيا وفى المنفى	٩٢٢-
محمد حرب	ناظم حكمت	ملحمة حرب الاستقلال (شعر)	٩٢٣-
فاطمة عبد الله	كريستيان دى روش نويلكود	حتشپستوت: عظمة وسحر وعموض	٩٢٤-
فاطمة عبد الله	كريستيان دى روش نويلكود	رسميس الثالثى: فروعون المعجزات	٩٢٥-
صبرى محمد حسن	تشارلز دوتى	ترحال فى صحراء الجزيرة العربية (ج١، ج٢)	٩٢٦-
صبرى محمد حسن	تشارلز دوتى	ترحال فى صحراء الجزيرة العربية (ج١، ج٢)	٩٢٧-
عزت عامر	كيتى فرجسون	سجون الضوء	٩٢٨-
مجدى المليجى	تشارلس داروين	نشأة الإنسان (مجا١)	٩٢٩-
مجدى المليجى	تشارلس داروين	نشأة الإنسان (مجا٢)	٩٣٠-
مجدى المليجى	تشارلس داروين	نشأة الإنسان (مجا٣)	٩٣١-
إبراهيم الشواربى	رشيد الدين العمري	ميراث الترجمة: هدايق السحر فى دلتاق الشعر	٩٣٢-
على منوفى	كارلوس بوسونيد	اللاعلقلانية الشعرية	٩٣٣-
طلعت الشايب	تشارلز لارسون	محنة الكاتب الأفريقى	٩٣٤-
علا عادل	فولكر جيبهارت	تاريخ الفن الألمانى	٩٣٥-
أحمد فوزى عبد الحميد	إد ريجيس	بيولوجيا الجحيم	٩٣٦-
عبدالحى سالم	أحمد ندالو	هيا نحكى (قصص أطفال)	٩٣٧-
سعيد العليمى	بيير بورديو	الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيجر	٩٣٨-
أحمد مستجير	ستيفن جونسون	سجن العقل	٩٣٩-
علاء على زين العابدين	مجموعة مقالات	اليابان الحديثة: قضايا وآراء	٩٤٠-
صبرى محمد حسن	أى كوينى أرماء	الجماليات لم يودان بعد	٩٤١-
وجيه سمعان عبد المسيح	إريك هويسوم	القرن الجديد	٩٤٢-
محمد عبد الواحد	مختارات من القصص الأفريقية	لقاء فى الظلام	٩٤٣-
سمير جريس	بأترك زوسكيند	الكوتراياص	٩٤٤-
ثرىا توفيق	جان چاك روسو	ميراث الترجمة: أحلام يقظة جوال منفرد	٩٤٥-
محمد مهدي قناوى	ميشيل ليريس	الزوار ومظاهره المسرحية فى إثيوبيا	٩٤٦-
محمد قدرى عمارة	برتراند راسل	ماوراء المعنى والحقيقة	٩٤٧-
فريد جورج بوى	رونالد أوليفر وأنتونى أتمور	أفريقيا منذ عام ١٨٠٠	٩٤٨-

نافع معلا	أندرية فيش	مقبرة الصدا	٩٤٩-
منى طلحة وأنور مغيث	چاك ديريدا	فى علم الكتابة	٩٥٠-
عماد حسن بكر	فريدريش دورينمات	الاتهام (رواية)	٩٥١-
تعيمة عبد الجواد	أميرى بركة	العبد ومسرحيات أخرى	٩٥٢-
على عبد الرؤوف البمبى	نخبة من الشعراء	مختارات من الشعر الإسباني (ج٢)	٩٥٢-
عنان الشهاوى	فرد لوسون	الأسل الاجتماعية لسياسة التسوية لى عهد محمد طر	٩٥٤-
ماجدة أباطة	سيلفيا شيفولو	الطب والأطباء	٩٥٥-
سمير حنا صادق	أ. ك. ديونى	نعم، ليست لدينا نيوترونات	٩٥٦-
ربيع وهبة	تشارلز تلى	الحركات الاجتماعية: (١٧٦٨-٢٠٠٤)	٩٥٧-
صلاح حزين	مريام كوك	أصوات على هامش الحرب	٩٥٨-
وسام محمد جزر	ميفيل أنخيل بونيس	الموريسكيون فى الفكر التاريخى	٩٥٩-
هدى كشرود	الأمير عثمان إبراهيم وكارولين ولى كيرخان	محمد على الكبير	٩٦٠-
محمد صقر خفاجة	مختارات من الأدب اليونانى	ميراث الترجمة: شعر الرعاة	٩٦١-
عادل مصطفى	وليام جيمس إيرل	مدخل إلى الفلسفة	٩٦٢-
فاطمة سيد عبد المجيد	حسن رضا خان الهندى	منتخبات شعرية	٩٦٣-
هبة رؤوف وتامر محمد عبد الوهاب	كيمبرلى بليكر	أصول التطرف	٩٦٤-
إكرام يوسف	أنا رويرز	روح مصر القديمة	٩٦٥-
حسين مجيب المصرى	محمد إقبال	ميراث الترجمة: ما وراء الطبيعة فى إيران	٩٦٦-

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٢٠٣٧٥ / ٢٠٠٥

تم تصوير وطبع هذا الكتاب من نسخة مطبوعة

