العلاقة بين السياسة والفلسفة في العصر العَبَّاسيّ الأوَّل (132-232هـ/750-847م): عصر الخَليفَة المأمون أنموذجاً

Relationship between the Politics and Philosophy during the First `Abbāsid Period (750-847 CE / 132-232 AH): Governance of Caliph al-Ma'mūn a Study Case.

د. محمد عبد الله القدحات *
د. نور الدِّين الشَّابِيّ**

الإرسال:	2020/02/11	القبول:	2020/05/07	النشر:	2020/06/30

الملخص باللغة العربية:

يُعَدُّ الاهتمام بالفلسفة من أبرز السمات التي اتَّسم بها العصرُ العَبَّاسِيّ الأوَّل (132-232هـ/750-847م)؛ فقد شهد اهتماماً بعِلَم الكلام، الذي خلط فيه أهلُه كلامَهم بكلام الفَلاسفة اليُونانيين. في بادئ الأَمْر كانت هناك مُعارَضَةٌ لهذا الاتجاه الفكري، وهو ما دفع الخَليفة الرَّشيد إلى الوقوف ضده؛ إذ منع الجدلَ في الدِّين، وزَّج بالمتكلمين في السُّجون، بعد تفاقُم الخلافُ بين الفِرق الدِّينيَّة.

لكن مع تولِّي المأمون الخِلافَةَ حدثت تطوراتٌ إيجابيةٌ لصالح الفلسفة والمشتغلين بها. وقد استمرَّ هذا الوضع حتَّى نهاية عصر الواثق وتولية المتوكل سنة 232هـ/874م. وكانت حركة الاعتزال قد عبَّرت عن هذا النشاط الفكري المرتبط بعلوم

* - قسم التاريخ، جامعة السلطان قابوس، البريد الالكتروني: [qadahat@squ.edu.om].
** - قسم الفلسفة، جامعة قابوس، البريد الالكتروني: [noureddine@squ.edu.om].

الفلسفة والكلام، لا سيما بعد أنْ أعلن المأمونُ الاعتزالَ مذهباً رسميّاً للدَّوْلَة. ورافق ذلك كُلَّه اهتمامٌ واضحٌ بحركة الترجمة، خاصَّةً ترجمة التراث الفلسفي اليُونانيّ إلى اللغة العربية.

انعكست تلك التطوراتُ على موقف الدولة من "أهل الحديث والفُقَهاء" الرافضين للاعتزال؛ مِمَّا دفع بالمعتزلة - الذين غدوا جزءاً من مُؤسَّسات الدولة، ومدعومين من مُؤسَّسة الخلافة - إلى اضطهاد غيرهم، وقد أسهم ذلك في خلق شرخٍ واسعٍ بين فئات المجتمع.

وبعد تولّي المتوكل الخلافة بسنتين، أي في سنة 233هـ/848م، أصدر مرسوماً بوضع حَدٍّ "للفتنة"؛ أي القول بخَلْق القُرْآن. وبخطوةٍ عمليةٍ تُعبّر عن رفضه للفلسفة وعلم الكلام، نجده يدعو أهلَ الحديث والفقهاء إلى سامرَّاء، ويشجعهم على رواية أحاديث الصِّفَات والرُّؤيَة، والأحاديث التي فيها ردٌّ على المعتزلة وأهل الكلام، وفي خَطٍّ موازٍ طبَّق سياسةَ التَّضييق على المعتزلة المتفلسفة، وتعقَّبهم، وحرق كُتُبَهم، وظهرت الأَشْعَرِيَّة كحركةٍ تُدافِعُ عن عقيدة السَّلَف ضد النزعة العقليَّة المفرطة للمُعتزِلَة.

الكلمات المفتاحية: العصر العباسي الأول، فلسفة، الترجمة، المأمون، معتزلة، بيت الحكمة

ملخص باللغة الإنجليزية:

Abstract: One of the most notable manifestations of the first ʿAbbāsid Period (750-847 CE / 132-232 AH) is the concern at philosophy. This period had witnessed a concern at the theology (*ʿilm kalām*), in which the theologians mixed their speech with the Greek philosophers' speech. At first, there was opposition to this intellectual approach; so caliph al-Rashīd rejected that current and prevented the dialectics in religion. After the dissension amongst the religious sects had been spread dangerously, he put the theologians in jail.

When al-Maʾmūn became the caliph; however, positive developments occurred in favor of the philosophy and theologians. This position continued until the end of al-Wāthiq's caliphate and governance of al-Mutawakkil in 874 CE / 232 AH. The Muʿtazili school had expressed this

intellectual movement, relating to the philosophy and theology, particularly after al-Ma'mūn announced the rational and logically-argued meaning of the Holy book as an official doctrine universally accepted. All of this was accompanied by the heyday of great concern at the translation movement, especially translating the Greek philosophical heritage into Arabic.

Those developments reflected the state's situation against "the traditionists (*ahl al-ḥadith*) and jurists" rejected the Muʿtazili speculation. Thus, Muʿtazilites who were given important legal posts and supported by the caliphate, persecuted their religious opponents. These deep conflicts led to creating a big fracture between social groups.

After two years from caliphate of al-Mutawakkil; i.e. in 848 CE / 233 AH, he issued a decree (*Restoration of al-Mutawakkil*) that put an end to the "trial" or also the "inquisition" (*the Miḥna*); that is "dogma of the creation of the Koran". As an anti-philosophical and theological reaction, he invited the traditionists and jurists to stay in the ʿAbbāsid capital, Samarra. He also encouraged them to narrate the prophet's traditions (*ḥaditҳs*) about God's attributes and His vision in the paradise; in addition to the traditions having a convincing response to the Muʿtazilites and theologians. At the same time, he bore down heavily upon the philosophizer Muʿtazilites. Furthermore, he hounded them and burned their books. Eventually, the Ashʿarī theology became a movement protects the doctrine of ancestors (*the companions of the Prophet and the transmitters of tradition*) from the excessive rational dogmatism of Muʿtazilites.

Keywords: The First Abbasid Era, Philosophy, Translation, Al-Ma'mun, Mu'tazilah, bayt alhikma

مقدمة:

استفاد العَرَبُ تاريخيّاً من ثمار حضاراتٍ مختلفةٍ، لعلَّ أهمَّها الحضارة اليُونانيَّة، وما تفتَّق عنه العقلُ فيها من فلسفاتٍ انتقلت إلى العَرَب إبَّان عصر الترجمة بعد ظهور الإسْلام. ولو عُدنا إلى تاريخ العَرَب قبل ظهور الإسْلام، وتأملنا حياتَهم الفكرية والروحية، لوجدنا أنَّه يَنطبق عليهم قولُ الجاحِظ: "وكُلُّ شيءٍ للعَرَب فإنَّما هو بديهةٌ وارتجالٌ، وكأنَّه إلهامٌ، وليست هناك مُعاناةٌ ولا مُكَابَدَةٌ، ولا إحالةُ فكرٍ ولا استعانةٌ... وكانوا في بداية أَمْرهم أُمِّيّين لا يكتبون، ومطبوعين لا يتكلَّفون" (الجاحظ، 1998: 28). فقد كانوا يعيشون حَيَاةً بسيطةً تخلو من التعقيد، وكانت الصحراء العَرَبِيَّة منذ القِدَم فضاءً فسيحاً، تنتقل في أرجائِه قبائلُ بدويةٌ، مستقلًّا بعضُها عن بعضٍ. وكانت الرُّوح العَرَبِيَّة الجاهِلِيَّة تقوم على النظر إلى الأشياء بعُقُولٍ طليقةٍ من القيود، كما كانت حَيَاةُ العَرَب تجري على نمطٍ واحدٍ، قَوَامُه الغزو، وتسنده ذخيرةٌ عقليةٌ هي ما تتوارثه القبائلُ - جيلاً بعد جيلٍ - من قِيَمٍ وأعْرافٍ، يُعبّر عنها الشُّعَراء "عُلَماء قومهم" وحكماؤهم (دي بور، 1948: 15). ولم يكسبوا لأنفسهم من العلوم إلَّا ما تَحقَّق لهم عن طريق الارتحال للرعي أو التجارة. ولم يكنْ لهم من فلسفةٍ عفويةٍ إلَّا ما تضمَّنته الأَحَاجِي والأمْثال المشتملة على الحِكَم؛ حيثُ كان التَّفكيرُ عندهم يقوم على تصوراتٍ مُتفرّقةٍ للطبيعة، ولحياة الإنسان ومصيره. ووُجِدَ إلى جانب هذه الحِكْمَة العفويَّة السِّحْرُ كأداةٍ "للتَّحكُّم" في الأشياء (دي بور، 1948: 24).

ولم يصل العَرَبُ إلى التَّمدُّن إلَّا في البلاد الموجودة بأطراف الصحراء؛ حيث تَحُدَّها بلادُ أُممٍ أُخرى. فبفضل تِرحالهم واتِّصالهم بحضاراتٍ أُخرى، حصَّل عَرَبُ الجاهِلِيَّة مَعارِفَ فلكيَّةً وطبيعيَّةً متَّصلةً بمَعارِفَ الكَلْدَانِيين والصَّابِئَة، ومَعارِفَ طِبّيَّةً تجريبيةً مصحوبةً بالرُّقَى والعَزَائِم والتَّمَائِم، وأَساطِيرَ شعبيَّةً زاخِرَةً بأخْبار الجِنّ والغيلان، وحِكَماً وأمْثالاً تدلُّ على مَنازِعِهم العقلية، وشِعْراً في الزُّهد ذا مَنْحًى خُلُقِيّ ورُوحِيّ. كما انتشرت لدى العَرَب، وفي كثيرٍ من بُطُونها الأفكارُ الدينية اليهوديَّة (في حِمْيَر، وبَني كِنَانَة، وبَني الحارِث، وبَني كَعْب، وكِنْدَة)، والنَّصرانيَّة (في رَبِيعَة، وغَسَّان، وبعض قُضَاعَة)، والمَجوسيَّة (تَمِيم)، والصَّابِئَة (أبو ريان، 1992: 42؛ محمود، 1989: 32). وكان بعض عَرَب الجاهلية من أصْحاب الفِطْرَة السَّليمَة، كالحُنَفَاء يُؤمنون بإلهٍ واحدٍ، في حين كان آخَرون طبيعيين أو جَبْريين يُنكرون بقاءَ النَّفْس بعد المَوْت، ويَجحدون

الآخِرَة (صَليبَا، 1989: 15). ولكن كُلّ ذلك لا يُكوّن فلسفةً مكتملةً، ومن ثَمَّ فإنَّ العَرَب قبل الإسْلام لم يعرفوا هذه الفلسفة (Elkhadem, 2002: 3).

وقد نجحت الرِّسالَةُ المُحَمَّدِيَّة، كما نجح الخُلَفاء الرَّاشدون (632-661 م)، في أنْ يَبعثوا في نُفُوس أبناء الصحراء رُوحاً جديدةً، قَوَامُها طَلَبُ العِلَم. وأدى ذلك إلى ظهور فكرٍ جديدٍ، تَجلَّى في عُلُوم التَّفسير والحديث والفِقَه وأُصُوله، ونشاط المذاهب الفقهية والفِرق الإسلامية، التي أخذت في استخدام القياس والنظر العقلي من أجل تفسير الأحكام الشرعية (صَليبَا، 1989: 16). كما ساعَد فَتْحُ بلاد الفُرْس، وانتزاعُ العَرَب من الإمبراطورية الرُّومانيَّة أَحْسَن ولايتينِ فيها - أي الشَّام ومِصْر - على تَحقُّق ذلك الأَمْر (دي بور، 1948: 17). ومن ثَمَّ أحدث الإسْلام انقلاباً فكريّاً في حَيَاة العَرَب؛ فنشأت حضارةٌ، ليست جديدةً تمام الجِدَّة، ومع ذلك فهي تختلف في طابِعها العامّ عما أَلِفَه العَرَبُ قبله، فشاع معنى الأُمَّة بعد عُهُودٍ من النزاعات بين القبائل العربية (أبو ريان، 1992: 51).

وبعد انتصار مُعاوِيَة، واتخاذه دِمَشْق عاصمة للدولة الإسلامية، اختُزل دَوْرُ المَدِينَة في الاهتمام بالمَسائِل الرُّوحية، في حين كان الأُمَوِيُّون (661-750م) يُديرون سياسيّاً شُؤون الحكومة الدُّنيويَّة، التي امتدَّت رُقْعَتُها من المُحيط الأطْلَسِيّ إلى ما وراء حدود الهِنْد والتُّرْكُسْتَان، ومن البحر الجنوبي إلى بلاد القوقاز وإلى أسْوار الْقُسْطَنْطِينِيَّة. وبجهدٍ منهم أصبحت اللُّغة العربية لُغَة الدِّين والدولة والشِّعْر والعِلَم، حتَّى لدى الأُمم المَغْلُوبَة. وفي حين كان قادة الدولة من العرب، كان "حَمَلَة العِلَم أكثرهم من العَجَم" (ابن خلدون، المُقدِّمة، الفصل 36). كما كان العَرَبُ في الشَّام يتعلَّمون من النَّصارَى (دي بور، 1948: 18-19)، أَمَّا في البَصْرَة والكُوفَة؛ إذ ازدهرت التجارة والصناعة، فقد التقى عَرَبٌ وفُرْسٌ، ونَصارَى ومُسْلمون، ويهودٌ ومَجوسٌ. وفي البَصْرَة نلتمس بَوَاكِيرَ العِلَم العقلي العَرَبِيّ؛ بفعل مُؤثراتٍ نَصرانيةٍ مصطبغةٍ بالفلسفة اليُونانيَّة، ومؤثراتٍ فارِسِيَّةٍ (دي بور، 1948: 20). وفي هذا العصر، الذي اتَّسعت فيه مَمْلَكَةُ الإسْلام، ودخلت فيها أُممٌ من غير العَرَب، ونُقِلَ مركزُ الخلافة إلى دِمَشْق الشَّام، ظهرت مسائِلُ مُسْتَحْدَثَةٌ، فاسْتُفتِي فيها عُلَماءُ الصَّحابَة، فأجاب كُلُّ واحدٍ حسبما حفظه أو استنبطه، وإنْ لم يَجد في ذلك جواباً اجتهد برأيه، وعند ذلك ظهر الاختلافُ بينهم (عبد الرازق، 2011: 262).

ولا شَكَّ أنَّ القُرْآنَ قد تضمَّن جُمْلَةً من المَبادئ والمُعتقدات والقضايا، التي أصبحت لاحِقاً موضوعاً للتَّفكير، مثل تنزيه الله ومَسألَة صفاته، والقضاء والقَدَر، والجَبْر والاختيار في أفْعال العِبَاد، وطبيعة الرُّوح ومصيرها (الشيباني، 2005: 50). ولكنَّ المسلمين قد احترزوا في المرحلة المبكرة للإسلام عن الجدل حول العقائد والخوض في مشكلات الأصول، واكتفوا بإجازة الاختلاف في الفروع. غَيْر أنَّ الاختلافات قد توسَّعت بعد الرَّسُول ﷺ لتتخذ شكلاً سياسيّاً، وانقسمت إلى قسمين: أحدهما الاختلاف في الإمامة، والآخَر الاختلاف في الأصول. وبرغم أنَّ اختلاف الفِرَق، من خَوَارِجَ وشِيعَةٍ ومُرْجِئَةٍ، حول الإمامة قد اتَّخذ طابعاً سياسيّاً، فإنَّ هذا الاختلاف لا يخرج عن الاختلاف في الفروع. وأمَّا اختلافات الفِرَق الكلاميَّة، من جَبْرِيَّةٍ وقَدَرِيَّةٍ ومُشَبِّهَةٍ ومُعْتَزِلَة وأَشْعَرِيَّة، فهي من أشكال الجدل حول العقائد، أي الأصول (أبو ريان، 1992: 120). ويُعَدُّ ظهورُ الفِرَق الإسلامية الكلاميَّة في العصر الأُمَوِيّ نَقْلَةً في الحياة الفكرية والروحية للعَرَب في المرحلة المبكرة للإسلام، باتجاه ظهور بدايات التَّفلسُف.

ثُمَّ خَلَفَت الدولة العَبَّاسِيَّة (132-656هـ/750-1258م) دولة بَني أُمَيَّة. وخلال القرن الأوَّل لدولة بَني العَبَّاس، كانت عظمة الإمبراطورية الإسْلامية في ازديادٍ واتِّساعٍ. وفي سنة 145هـ/762م أَسَّس المَنْصُورُ مَدينةَ بَغْدَاد؛ لتكون عاصمة الإمبراطورية بدل دِمَشْق، فطغى نُورُها الفكري على نور غيرها من المدن، بما في ذلك البَصْرَة والكُوفَة. وكانت قُصُور المَنْصُور (136-158هـ/754-775م)، والرَّشيد (170-193هـ/789-809 م)، والمأمون (198-218هـ/813-833م) مُلْتَقَى الشُّعَراء والعُلَماء، وازداد وَلَعُ هؤلاء الخُلَفاء بالثقافة العقلية. وفي عهد المأمون - على وجه الخصوص - جرى نَقْلُ كُتُب العِلَم والفلسفة اليونانية، عن طريق السُّرْيانيَّة في الغالب، ومن اللغة اليونانية أحياناً، إلى لُغة العَرَب (دي بور، 1948: 20).

والحقُّ أنَّ تَشكُّلَ التراث الفكري في الإسْلام قد جرى على نحوٍ مُتدرّجٍ منذ بداية عهدهم بالتَّحضُّر: إذ أَقبل المسلمون في صدر الإسْلام على عُلوم القُرْآن والسُّنَّة، فحَذَقوا مَباحِثَها، وتطرَّقوا إلى الأحْكام الفقهيَّة وإلى مناقشة قضايا الدِّين في مُواجَهَة الخُصوم؛ فنشأ بذلك عِلَمُ الفِقَه، كما نشأ عِلَم الكلام وعلم أُصول الفِقَه، ثُمَّ طلبوا فلسفة اليُونان بتوسُّلِهم الترجمة، محاولين التوفيق بينها وبين الدِّين (أبو ريان، 1992: 29). وهو ما أدى إلى ظهور "فلسفةٍ إسلاميةٍ"، طُبِعَ فيها عِلَمُ الكلام ذاته بمَسْحَةٍ فلسفيةٍ، سواء على جهة المَضامين أَمْ أدوات التَّفكير.

مشكلة الدراسة، وتساؤلاتها:

لم تَكنْ الفلسفة لتنبت في بلاد العَرَب - خلال العصر العَبَّاسِيّ على وجه التَّحديد - من دُون علاقةٍ بالسياسة، بمَعنيين: السياسة كسلطةٍ وممارسةٍ لنظام حُكْمٍ، والسياسة كموضوعٍ للتَّفكير الفلسفي ذاتِه؛ أعني كموضوعٍ من موضوعاتها.

ذلك أنَّ الموقف من علم الكلام، الذي خلط فيه أهلُه كلامَهم بكلام الفلاسفة اليُونانيين، قد كان مُتأثراً خلال العصر الأوَّل للخلافة العَبَّاسيَّة بعَوامِلَ سياسيةٍ. ففي مرحلةٍ أُولَى، أي من بداية العصر العَبَّاسِيّ إلى خلافة الرَّشيد، ناصَرَ الخُلَفاءُ أَهلَ الحديث، واضطهدوا أهلَ الكلام من المُعتزِلَة؛ ففي عهد الرَّشيد مُنِعَ الجدلُ في الدِّين، وُزِّج بالمتكلمين في السُّجون بعد أنْ تَفاقَمَ الخلافُ بين الفِرَق الدينيَّة (ابن المُرْتَضَى، 1961: 55)، بالرغم من أنَّ أهل الحديث لم يكونوا قادرين على مواجهة المتكلمين المُتسلِّحين بالفلسفة؛ لجهلهم بأساليب الجدل في العقائد (أبو ريان، 1992: 188). وفي مرحلةٍ ثانيةٍ، أي من عصر المأمون إلى خلافة المُتوكِّل، أضحى مذهب الاعْتِزال، بعد أنْ أحكم فيه هِشَامُ بن الحَكَمِ والنَّظَّامُ خَلْطَ مَسائِل الكلام بالفلسفة، عقيدةً رسميةً للدولة إبَّان خلافة المأمون، واشتدَّت حركةُ اضطهاد الفُقَهاء وأهل الحديث (أبو ريان، 1992: 189). وقد ظل المعتزلة في أوج قُوَّتهم خلال عصر المُعْتَصِم، ثُمَّ الواثِق. وفي مرحلةٍ ثالثةٍ، ومع تولِّي المُتوكِّل الخلافة، جرى التَّضييقُ على المُعتزِلَة المتفلسِفة، وتَعقبُهم، وحَرْقُ كُتُبِهم ومُصادَرَتُها، وظهرت الأَشْعَرِيَّة كحركةٍ تُدافِعُ عن عقيدة السَّلَف ضد النزعة العقلية المُفرِطة للمُعتزِلَة (أبو ريان، 1992: 192-193).

وبالمثل، فإنَّ التفكير الفلسفي في السياسة قد كان مُتدرِّجاً، ولم يَكتسِبْ نضجَه إلَّا بمزيدِ اطِّلاع العَرَب على الحضارات الأُخرى، ومن بينها الحضارة اليُونانيَّة. فالجاحِظ مثلاً، وهو المُعاصِر للمأمون، وإنْ كان يُعرَف عنه أنَّه أديبٌ، فإنَّه قد خلط أدبَه بمَضامينَ وتأملاتٍ فلسفيةٍ اختلطت بفكره الاعتزاليّ، وهو ما يتجلَّى من خلال تعريفه للسياسة بأنَّها "حُسْن التَّدبير" القائم على العدل. كذلك يَظهَر من خلال رسالته " المَعاد والمَعاش"؛ حيث يقول: "اجعلْ العَدلَ والنصفة في الثواب والعقاب حَكَماً بينكَ وبين إخوانك" (الجاحظ، 1964: 107/1). ولا شَكَّ أنَّ في هذا التَّعريف للسياسة ما يقوم دليلاً على معرفته بجانبٍ من الفلسفة السياسية اليُونانيَّة.

وهذه الدراسة مُحاوَلَةٌ للتفكير في العلاقة المُمكِنَة بين السياسة والفلسفة في العصر العَبَّاسِيّ الأوَّل، وخاصَّةً في عهد المأمون. وللبحث تساؤلٌ رئيسٌ، هو:

ما طبيعة العلاقة بين السياسة والفلسفة في العصر العَبَّاسِيّ الأوَّل، وبخاصَّةٍ في عهد المأمون؟

ويتفرَّع عن هذا السؤال الرئيس التساؤلاتُ الفرعيةُ التالية:

-*- كيف أسهمت العوامل السياسية خلال عهد المأمون في ازدهار الفلسفة؟

-*- كيف أسهمت حركة الترجمة خلال عهد المأمون في انتقال الفلسفة اليُونانيَّة إلى العَرَب؟

-*- ما طبيعة المَسائل الأساسية للفلسفة في عهد المأمون، وما منزلة السياسة فيها؟

-*- كيف يمكن تفسير مآلات الفلسفة، وعلاقتها بالسياسة بعد عهد المأمون؟

أهداف الدراسة:

-*- معرفة العوامل السياسية التي أدت إلى ازدهار الفلسفة إبَّان خلافة المأمون.

-*- الكشف عن إسْهام حركة الترجمة خلال عهد المأمون في انتقال الفلسفة اليُونانيَّة إلى العَرَب.

-*- الوقوف على طبيعة المَسائل الأساسية للفلسفة في عهد المأمون، ومنزلة السياسة فيها.

-*- تفسير مآلات الفلسفة، وعلاقتها بالسياسة بعد عهد المأمون.

منهجية الدراسة:

لقد اعتمدت الدراسة المنهجَ التاريخي، القائم على الوصف وتحليل النصوص التاريخية؛ للوصول إلى النتائج التي تهدف إلى تحقيقها الدراسة.

مفاهيم الدراسة:

1- العصر العَبَّاسِيّ الأوَّل (132-232هـ/750-847م).

لأجل فَهَم التَّطوُّرات التاريخية وتسهيل فَهمها، وضع المُؤرِّخون حُدوداً زمنيةً للتاريخ ٱلإسْلامي: صَدْر ٱلإسْلام، الدَّوْلَة الأُمَوِيَّة، العَبَّاسِيَّة، الأَيُّوبيون، المَمَاليك. والعصر العَبَّاسِيُّ هو الفترة الزَّمنيَّة التي ظهرت فيها الدَّوْلَة العبَّاسيَّة بخلافة بَني العَبَّاس بعد سقوط الدَّوْلَة الأُمَوِيَّة. قامت الدَّوْلَةُ العبَّاسيَّة في سنة 132هـ على يد العبَّاسيين، وقد أعدّوا لها في رَويَّةٍ وسِريَّةٍ. وفي سنة 656هـ سقطت الدَّوْلَة العبَّاسيَّة على أيدي التَّتار إثر سقوط بَغْدَاد. وللغاية نفسها، قسَّم المُؤرِّخون العصرَ العَبَّاسِيّ إلى عُصُورٍ: العصر العبَّاسيَّ الأوَّل، يمتد خلال الفترة من قيام الدَّوْلَة العبَّاسيَّة إلى خلافة المُتوكِّل (132-232هـ). أَمَّا العصر الثاني، فيبدأ بخلافة المُتوكِّل على الله العَبَّاسِيَّ سنة 232هـ، وينتهي

بظهور الدَّولة البُويهيَّة سنة 334هـ، وفي هذا العصر ظهر نفوذُ الأتراك السِّياسيّ من خلال تحكُّمهم في الخُلَفاء؛ مِمَّا أدى إلى إضْعاف الدَّوْلَة العَبَّاسِيَّة. ويُطلَق على الفترة الممتدة من قيام الدَّوْلَة البُويهيَّة بَدءاً من سنة 334هـ إلى سُقوط بَغْدَاد سنة 656هـ/1258م "العصر العَبَّاسِيّ الثالث أو الأخير".

ويُعرَف العصر العَبَّاسِيَ الأوَّل بالعصر الذهبيّ؛ حيث حلَّ العَبَّاسيون في السُّلْطَة والحُكْم بعد قضائهم على دَوْلَة بَني أُمَيَّة سنة 132هـ/ 750م، بدأ هذا العصر بالخليفة أبي العَبَّاس، وانتهى بنهاية خلافة المُتوكِّل. وأصبحت مدينة بَغْدَاد عاصمةً للدولة عوضاً عن دِمَشْق، لتتحوَّل بَغْدَاد بعدها إلى وِجْهَة جميع النَّاس من كُلِّ أنحاء المعمورة. وقد كان الطابع الفارسي هو الغالِب على العصر العبَّاسِيّ بشكلٍ عامٍّ، على عكس الطابع الذي كان سائداً في العصر الأُمَوِيّ، والّذي كان عَربيّاً خالصاً.

وشهد هذا العصر استقرار أحْوال الدولة الإسلاميَّة، وبدأت مرحلة تأسيس مُؤسَّسات الدولة، كما شهد ازدهاراً للعلوم والمَعارِف؛ فظهر عددٌ كبيرٌ من العلماء في شتَّى مَناحي المعرفة. إضافة إلى ذلك، تطوَّرت حركة التَّصنيف في مختلف صُنُوف العلوم، من علوم الدِّين والعربية إلى التاريخ والجغرافيا والفلسفة والمنطق.

وقد بلغت النهضة العلمية في العصر العَبَّاسيّ الأوَّل أوجَها في عهد الخليفة المأمون، الذي أعلن انحيازه للعلم والفلسفة، وانعكس ذلك على تطور مختلف العلوم الأُخرى. وكانت حركة التَّرجمة علامةً فارقةً في عهد المأمون؛ إذ جُلِبَ كثيرٌ من الكُتُب الأجنبيَّة، لا سيما من بلاد اليونان، وعهد بها إلى عددٍ من المترجمين الذين نقلوها إلى العربية. وأُنشئت المكتبات ودُوُر العِلَم، وازدهرت الفنون الموسيقيّة والغنائيّة والعمارة، وتحسَّنت وسائل العيش، من مَسْكَنٍ ومَأكلٍ ومَشْرَبٍ. إضافة إلى عقد مَجالِسَ للعلماء والأدباء والمغنيين، وإجزال العطاء لهم.

2- عهد المأمون:

وُلِدَ المأمون في بَغْدَاد سنة 170هـ/ 786م، وتولَّت أمرَ حضانته الأُولى السَّيِّدةُ أُمّ جَعْفَر زُبَيْدَة بعد وفاة والدته، ثُمَّ عهد الرَّشيد بأمر تربيته ورعايته إلى جَعْفَر بن يَحْيَى البَرْمَكِيّ (ابن خَلِّكان، 1978: 24/4). ثُمَّ أوكل الرَّشيد أَمْرَ تعليمه لأحد أعْلام بَغْدَاد، وهو: أبو مُحَمَّد يَحْيَى بن المُبارَك اليَزِيدِيّ (ت202هـ/817م) (الخطيب البَغْدَادِيّ، 2002: 152/14). ويَظهر أثر اليَزِيدِيّ على تلميذه المأمون في الاهتمام بالعلوم العقلية،

التي تُعَدُّ من مَصادِر المعرفة عند المُعتزِلَة، بَلْ ازداد أثرُ البَزِيدِيّ في ميل المأمون للاعتزال، والذي صرَّح باتِّباع الاعتزال مذهباً للدولة.

ظهرت ميول المأمون للعِلَم والقراءة منذ صِبَاه؛ فقد دخل عليه والده يوماً وهو مُمْسِكٌ كِتَاباً، فسأله عَمَّا بيده، فأجابه المأمون: "كتابٌ يَشْحَذُ الفِكْرَةَ، ويُحْسِنُ العِشْرَةَ"، فقال الرشيد: "الحَمْدُ لله الذي رزقني مَنْ يرى بعَيْن قلبه أكْثَر مِمَّا يرى بعَيْن جسمه" (القَيْرَوانِيّ، 1972: 184/1؛ الهويمل، 1996: 15).

تقلَّد المأمون الخِلافَةَ سنة 198هـ/813م بعد حروبٍ وصراعاتٍ مع أخيه الأمين، مُلخَّصُها: أنَّ الرَّشيد عَهِدَ بولاية العهد لابنه الأصغر الأمين، ثُمَّ من بعده للمأمون، وكتب في ذلك عهداً على كُلٍّ منهما بالإخلاص للآخَر، وزيادة في التَّوكيد علَّقه في جَوْف الكَعْبَة. تسلَّم الأمين الحُكْمَ بعد وفاة والده الرَّشيد سنة 193هـ/808م، وحاول تنحية شقيقه المأمون بشتَّى الوسائل الدبلوماسية، ولمَّا فشلت جهوده، وقع صدامٌ مُسلَّحٌ بين الأخوين، انتهى بمقتل الأمين سنة 198هـ/813م، وتولِّي المأمون الحُكْمَ (الطَّبَرِيّ، 1958: 277/8، 365-487).

امتاز عهد المأمون بتغيُّر مسار النشاط الفكري التقليدي، من خلال اهتمامه بالعلوم العقلية - لا سيما الفلسفة وعلم الكلام -، وتشجيع حركة الترجمة التي شهدت تنظيماً في عهده، بعد إعادتِه تنظيم بَيْت الحِكْمَة، وجَلْبِه أشهر المترجمين إليها (النَّدِيم، 1997: 301، 325). وشهد عهدُه سيطرة المُعتزِلَة وأهل الرَّأي على مسار الحياة الفكرية؛ مِمَّا خلق نوعاً من الخصومة مع أهل الحديث والفقهاء، وبخاصَّةٍ في مسألة خَلْق القُرْآن الكريم.

3- السِّيَاسَة:

السِّيَاسَة في اللغة مصدرٌ للفعل "سَوَسَ"، و"سَوَّسَه القومُ"؛ أي جَعَلوه يَسُوسُهم. ويُقال: سُوِّسَ فُلانٌ أَمْرَ بَني فُلانٍ؛ أي كُلِّف سِيَاسَتَهم. وعند الجَوْهَرِيّ: سُسْتُ الرَّعِيَّة سِيَاسَةً. وسُوِّسَ الرَّجُلُ أُمُورَ النَّاس، على ما لم يُسَمَّ فاعِلُه، إذا مُلِّكَ أَمْرَهم؛ ويُروَى قولُ الحُطَيْئَة (ابن مَنْظُور، 1993: 108/6):

حتَّى تركتهم أَدقَّ من الطَّحِين لَقَدْ سُوِّسْتُ أَمْرَ بَنِيكَ

وجاء في "تاج العَرُوس" في مادة سوس: "سُسْتُ الرَّعِيَّة سِيَاسَةً؛ أَمرتها ونهيتها، والسياسة القيام على الشيء بما يصلحه" (الزَّبِيدِيّ، د.ت: 157/16).

والسِّيَاسَة نوعان: سياسة عقلية، يكون بها تدبير مَصالِح الرَّعِيَّة، تُسمَّى أيضاً سياسة مدنية، ويكون فيها تدبير مَصالِح النَّاس مَوكولاً إلى العقل البشري؛ وسياسة شرعيَّة، يكون تدبير مَصالِح العِبَاد فيها بمقتضى النُّصوص الشَّرعية، وبما دلت عليه أو أرشدت إليه، أو استنبطه العقل البشري؛ مما يُحقِّق مَقاصِد الشريعة؛ "فإذا كانت هذه القوانين مفروضةً من العقلاء وأكابر الدّولة وبصرائها، كانت سياسة عقليّة، وإذا كانت مفروضةً من الله بشارعٍ يقرّرها ويشرّعها، كانت سياسةً دينيَّةً نافِعَةً في الحياة الدُّنيا وفي الآخِرَة" (ابن خلدون، 1988: 283/1).

ومع ذلك، فليست هناك إشارةٌ صريحةٌ لهذه اللفظة في القُرْآن الكريم، لكنها وردت في أحاديث النَّبِيّ؛ فقد ورد في "صَحِيح مُسْلِم" قولُ النَّبِيّ ﷺ: «كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ، كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ، وَإِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي، وَسَتَكُونُ خُلَفَاءُ فَتَكْثُرُ» (الإمام مُسْلِم، 1971: 3، حديث 1842). وقدَّم ابن خلدون تعريفاً واضحَ الدلالة للسياسية، بقوله: "حمل الكافَّة على مقتضى النظر الشرعيّ في مَصالِحِهم الأُخرويَّة والدُّنيويَّة الراجِعَة إليها؛ إذ ترجع أحْوالُ الدُّنيا كُلُّها عند الشَّارع إلى اعتبارِها بمَصالِح الآخِرَة؛ فهي في الحقيقة خلافة عن صاحِب الشرع في حراسة الدِّين وسِيَاسة الدُّنيا به (ابن خلدون، 1988: 238/1).

وبناءً على ما سبقَ، فإنَّ السياسةَ في الإسلام جزءٌ لا يتجزَّأ من الدِّين؛ فقد جاءَ الإسْلام ليحكُم بين النَّاس في أمور دنياهم وأمور آخِرَتهم، فجمعَ بين القوانين التي يحتاجها النَّاس في دنياهم، وفي علاقاتهم مع بعضهم بعضاً، وهذا ما يضمن لهم النجاح في الدُّنيا، وجاء بالقَواعِد التي تحدِّدُ جوانبَ العقيدة وعلاقة العِبَاد بالله تعالى، وهو ما يضمن لهم النجاة في الآخِرَة، فلا فرق في الإسلام بين الدِّين والسّياسة. وأظهرُ دليلٍ على ذلك هو أنَّ رَسُول الله ﷺ كان صاحِبَ سياسةٍ حكيمةٍ رشيدةٍ، يستعملها في حُكْمِه، وفي تسيير أمور الدولة الإسلامية؛ فقد أتى بشريعةٍ شاملةٍ من عند الله تعالى، تسعى إلى تحقيق جميع مَصالِح البشر، وتُكمِّلُ ما نقص منها، وتعمل على إبطال المَفاسِد والحَدِّ منها. وعلى هذا النهج، مضى الخلفاء الرَّاشدون، ومَنْ بعدهم مِن الأئمَّة والخلفاء (موقع إسلام سياسي، أُطِّلع عليه في: 2019/11/20).

4- الفلسفة:

لا شكَّ أنَّ تعريفات الفلسفة تعدَّدت تاريخيّاً بحسب تعدُّد الفلاسفة، فكُلُّ فيلسوفٍ إنَّما يُعرِّفها من زاوية نسقه الخاصّ. ومن بين هذه التَّعاريف ما ذهب إليه

أحد فلاسفة العرب المعاصرين للمأمون، وهو أبو يُوسُف يَعْقُوب الكِنْدِيّ، المُلَقَّب بـ "فَيْلَسُوف العَرَب"، وهو لقبٌ ذكره النَّديم في "الفِهْرِسْت" (النَّديم، 1978: 357). وتَكمُنُ أهمية هذا التَّعريف في أنَّه جمع بين تعاريفَ سابقةٍ، نجدها لدى أفلاطون وأرسطو؛ ففي رسالة "حدود الأشياء ورسومها" أورد الكِنْدِيُّ تعريفات القُدامى للفلسفة، من دون ذكر أسمائهم، وهي سِتَّةٌ (الكِنْدِيّ، 1978: 161-163):

أ- تعريف من جهة اشتقاق اسْمِها: الفلسفة هي «حُبُّ الحِكْمَة؛ لأنَّ "فيلسوف" هو مَركَّبٌ من "فلا"، وهي مُحِبٌّ، ومن "سوفا"، وهي الحِكْمَة». وبقطع النظر عن أنَّ الكِنْدِيَّ لم يكتبْ العبارة اليونانية بشكلٍ صحيحٍ؛ حيث إنَّ الكلمة اليونانية هي "فيلوسوفيا"، وهي من "فيلوس" ومعناه المُحِبُّ، ومن "سوفيا" ومعناها الحِكْمَة؛ فإنَّ حاصِل هذا التَّعريف صائِبٌ، وهو أنَّ الفيلسوف هو مُحِبُّ الحِكْمَة.

ب- تعريف من جهة فعلها: "الفلسفة هي التَّشبُّه بأفْعال الله تعالى، بقدر طاقة الإنسان". وهذا التعريف ذكره أفلاطون في مُحاوَرَة "ثياتيتوس" (أفلاطون، 2000: 74).

ج- تعريف من جهة فعلها: فالفلسفة هي "العناية بالموت، والموت عندهم موتان: طبيعي، وهو ترك النفس استعمال البدن، والثاني إماتة الشهوات، فهذا هو الموت الذي قصدوا إليه؛ لأنَّ إماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة". وهذا التعريف مأخوذٌ أيضاً من مُحاوَرَة "فيدون" لأفلاطون (أفلاطون، 2001: 122).

د- تعريف من جهة العِلَّة: الفلسفة هي "صناعة الصناعات، وحكمة الحكم". وهذا التَّعريف لأرسطو في المقالة الأُولى من كتاب "ما بعد الطبيعة".

هـ- تعريف آخَر: الفلسفة هي "معرفة الإنسان نفسه". وهذا التعريف تذكيرٌ بالقول إلى السقراطِيّ القديم: "اعرفْ نفسَكَ بنفسِك"، مثلما تلَّقاه غنوصيو القرن الثاني بعد الميلاد.

و- تعريف أخير: الفلسفة هي علم الأشياء الأبدية الكلية، "آنياتها ومائيتها وعللها، بقدر طاقة الإنسان". وهذا التعريف شبيهٌ - أيضاً - بما ذكره أرسطو في المقالة الأُولى من كتاب "ما بعد الطبيعة".

وحاصِلُ ذلك أنَّ اسْمَ الفلسفة دخيلٌ في العربية، ومعناها "إيثار الحِكْمَة". والحكمة - كما بَيَّن ابنُ سِينا لاحقاً - نوعان: نظريَّة وعمليَّة (ابن سِينا، 1989: 2) .

فأمَّا الحكمة النظرية، فهي استكمال النفس بتصوُّر الأُمور، ومعرفتها قدر المستطاع. والأُمور التي يجب معرفتها ثلاثة: الطبيعة وهي موضوع "الحكمة الطبيعيَّة"،

وما هو مجردٌ، ولكنَّه مخالِطٌ للتَّغيُّر، وهو موضوع "الحكمة الرياضية"، وأخيراً ما هو مجردٌ بإطلاق مستغنٍ عن مخالطة التَّغيُّر، وهي "معرفة الرُّبوبيَّة"، أو ما كان أرسطو يُسمّيه "فلسفة أُولَى".

وأمَّا الحكمة العملية، فهي منزليةٌ وخُلُقِيَّةٌ ومدنيةٌ. فالحكمة المنزلية هي تنظيم المصلحة المنزلية بين الزوج والزوجة، والوالد والولد، والسَّيِّد والعبد. والحكمة الخُلُقِيَّة هي التي تُعلِّم الفضائل؛ لتزكو بها النفس، وتتوقَّى بها الرذائل فتطهر بذلك النفس. أمَّا الحكمة المدنية (أو السياسية)، فهي إدارة المُشارَكَة بين النَّاس؛ ليتعاونوا على مَصالِح الأبْدان، ومَصالِح بقاء نوع الإنْسان.

وفي كتابه إلى خَليفَة المأمون، المُعْتَصِم بالله في الفلسفة الأُولى، يعتبر (الكِنْدِيّ، 1978: 25) أنَّ "أعلى الصناعات الإنسانية منزلَةً، وأشرفها مرتبةً، صناعة الفلسفة التي حَدّها: علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان؛ لأنَّ غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحقِّ، وفي عمله العمل بالحقِّ". ومن الناحية التاريخية يتنزل هذا الخطاب في إطار حرص الكِنْدِيّ على تحفيز السُّلْطَة السياسية قصد الانفتاح على الفلسفة، وتشجيع المشتغلين بها، وحمايتهم من هجمات أهل الحديث والفُقَهاء. وبقوله: إنَّ "الفلسفة هي العِلْم بالحق والعمل به"، يستعيد الكِنْدِيُّ التصنيف اليوناني القديم لمَباحِث الفلسفة إلى قسمين: المباحث النظرية (وتضم الفلسفة الأُولى أي الميتافيزيقا، والعلوم الرياضية، والعلوم الطبيعية)، والمَباحِث العملية (وتضم السياسة، والاقتصاد، والأخلاق).

لقد استفاد اليونانيون مِمَّا أخذوه عن حضارات الشَّرْق القديم، غَيْر أنَّ التَّفلسُف المنهجي لم يبدأ إلا معهم منذ الفلاسفة الطبيعيين، مثل: طاليس، وهيرقليطس، وأمبيدوقلس، الذين فسَّروا الوجود المادي تفسيراً عقليّاً، ثُمَّ توسَّعوا في تفكيرهم إلى الاهتمام بالوجود الإنساني وما بعد الطبيعي، مع سقراط وأفلاطون وأرسطو.

وحاصِلُ ذلك أنَّ الفلسفة - كما تلقاها العَرَبُ - طريقةً في التفكير والعمل، قوامها العقل والاستدلال، وهي تفكيرٌ تقوده أسئلة المعنى والقيمة، من قبيل: ما غاية وجودنا؟ ما مصيرنا بعد الموت؟ ما الخير وما الشر؟ وما العدل؟ كيف وُجِدَ العالَمُ؟ ما أصله ومصيره؟ (مرحبا، 1988: 26).

ويُجمِعُ مُؤرِّخو الفلسفة الغربية على أنَّ أَوَّل مَن استخدم عبارة "الفلسفة" هم حُكَماء اليُونان، ويذهب بعضهم إلى أنَّ أَوَّلَ مَن استخدم اللفظ هو "فيثاغورس" (تُوفِّي سنة 497 ق. م)، في حين يذهب بعضُهم الآخَر إلى أنَّ "هيرودوتس" (تُوفِّي سنة 425 ق. م) هو أَوَّل مَن استخدم فعل "يتفلسف" (الشيباني، 2005: 17).

أولاً- التطورات السياسية إلى عصر المأمون، ودورها في ازدهار الفلسفة:

حاول المُؤرِّخ الدُّورِيّ - رحمه الله - مُناقَشَة بَعْضاً من الآراء التي طُرحت في وصف التَّغيُّرات السياسية التي شهدها العالَم الإسلامي بمجيء العَبَّاسيين للسُّلْطَة. وقد جاءت تلك الآراء واصِفَةً للدولة العَبَّاسِيَّة بأنَّها فارِسِيَّة الطابع والهُوِيَّة؛ فيقول الجاحظ: "دولة بَني العَبَّاس أَعْجَمِيَّةٌ خُرَاسَانِيَّة، ودولة بَني مَرْوَانَ أُمَوِيَّة عَرَبِيَّة". ويرى المَسْعُودِيُّ أنَّه باستخدام العَبَّاسيين للمَوَالِي "سقطت قيادات العَرَب، وزالت رِيَاسَتُها، وذهبت مَرَاتِبُها". ويقول بيكر (Becker): "إنَّ انتصار العَبَّاسيين، معناه انتصار الفُرْس على العَرَب". ويرى ڤلهاوزن (Wellhausen) أنَّ حُكْم العَرَب انتهى بمجيء العَبَّاسيين، وأنَّ "الفَارِسِيَّة انتصرت على العربية تحت ستار الأمميَّة الإسلاميَّة". ويعلِّق الدُّورِيّ قائلاً: إنَّ هذه الأقوال رُبَّما تكون صحيحةً في أساسها، ولكنَّها متطرفةٌ. فمن المبالغة أنْ تقول بأنَّ سُلْطان العرب انتهى بسقوط الأُمَوِيين؛ فالخلفاء العَبَّاسيون كانوا عَرَباً هاشِميين (من جهة الأب على الأقل)، وكانوا يعتزون بنَسَبِهم، ويعتبرونه أكبر مَناقِبِهم. ومع أنَّهم قرَّبوا الفُرْس، إلَّا أنَّهم سيطروا عليهم، فنكَّلوا بهم حين شعروا بتعاظم نفوذهم، كما فعل أبو العَبَّاس بالخَلَّال، والمَنْصُور بأَبي مُسْلِم، والرَّشيد بالبَرَامِكَة، والمأمون بالفَضْل بن سَهْل. ومع ذلك، فإنَّ العَبَّاسيين اختصوا بالخُرَاسانيين من بين عناصر المملكة، وأطلقوا عليهم اسْم الشِّيعَة والأَنْصَار والأَبْناء (أَبْنَاء الدَّوْلَة)، ومنهم كوَّنوا زهرة جُيُوشهم في العصر العَبَّاسِيّ الأَوَّل (الدُّورِيّ، 1997: 36-37). إنَّ ما قصده الجاحِظُ هو قُوَّة التأثيرات الحضارية للحضارة الفارِسِيَّة في دولة بَني العَبَّاس.

ويتميز العهد الجديد بعلاقته بالدِّين، فادَّعى العَبَّاسيون أنَّهم يريدون إحياء السُّنَّة، وإعادة حكم العدل، وإرجاع الخلافة الحَقَّة، بدل المُلْك الذي أقامه الأُمَويون؛ فارتدى خُلفاؤهم البُرْدَة (كرمزٍ لسُلْطَتِهم الدِّينيَّة) في المناسبات الخاصَّة، كصلاة الجُمُعَة والعِيدين، وأحاطوا أنفسَهم بالفُقَهاء، واستشاروهم في مشكلات الدَّوْلَة. وهكذا اتَّحد الدِّين والسياسة، وكانت غايَة العَبَّاسيين الاستفادة من الدِّين؛ لتثبيت مركزهم السياسي. ويقول ابن الطِّقْطَقَى: "إنَّ هذه الدولة سَاسَت العالَمَ سياسةً ممزوجةً

بالدِّين والمُلْك، فكان أخْيارُ النَّاس وصلحاؤهم يُطيعونها تَديُّناً، والباقون يُطيعونها رَهْبَةً أو رَغْبَةً" (ابن الطِّقْطَقَى، 1997: 137؛ الدُّورِيّ، 1997: 37).

وكان العصر العَبَّاسِيّ قد شهد انفتاحَ الثقافة العربية على ثقافات الفُرْس والرُّوم، ومُؤلَّفات الفلسفة الإغريقيَّة. وهذا الانفتاح يعود بالدرجة الأُولى إلى تركيبة القُوى الاجتماعية المتنوعة، التي شاركت في تقويض أركان الدولة الأُمَوِيَّة، التركيبة التي يُسمِّيها الجابري بـ "الكتلة التاريخية"، والتي يعرفها على أنَّها: "لا تعني مجرد تجمعٍ أو تكتل قوى اجتماعية مختلفة، ولا مجرد تحالفها، بل تعني كذلك التحام القوى الفكرية المختلفة (الإيديولوجيات) مع هذه القوى الاجتماعية، ما يعني أنَّ هذه القوى كان لها تأثيراتٌ، ليس فقط على التراتبية الاجتماعية في الدولة العَبَّاسِيَّة، بل أيضاً على البُنِيَّة المعرفية والفكرية للمجتمع" (الجابري، 1990: 300).

لقد كانت الثورة العَبَّاسِيَّة نجاحاً للفُرْس في استعادة لَعْب دَوْرٍ قَوِيٍّ في إدارة الدولة، فأسند لهم الخُلَفاءُ المَناصِبَ الإدارية العليا، فضلاً عن تواجدهم ضمن دار الخلافة، بل ضمن الدائرة الضيقة للأسرة العَبَّاسِيَّة، فنجد الرَّشيد يعهد بتربية ولديه الأمين والمأمون للبَرَامِكَة، الذين كانوا من قِبَل المتولين لأَمْر تنشئته وتربيته. إنَّ هذا التَّواجد وهذا النفوذ أسهما في تشجيع الفُرْس على إحياء كثيرٍ من التقاليد الفارِسِيَّة في رُسُوم دار الخلافة العَبَّاسِيَّة. وقد قَبِلَ الخُلَفاءُ الأَمْرَ، طالما أنَّه يُحقِّق لهم مصلحةً في ترسيخ مفهوم "قَدَاسَة الخَليفَة"، والتأكيد على البُعْد الدِّيني في مسألة الحُكْم، وأنَّ العَبَّاسيين قائمون في الأَمْر إلى يَوْم الدِّين.

كما أنَّ نَقْلَ العاصمة إلى العِرَاق أدَّى إلى أنْ تسود الثقافة الفارِسِيَّة والسُّرْيانيَّة والعادات الفارِسِيَّة في الدولة العَبَّاسِيَّة. وقد ظلت الثقافة الفارِسِيَّة عامِلاً مُهمّاً في الدَّوْلَة العَبَّاسِيَّة، حتَّى بعد زوال نفوذ الفُرْس السياسي (الدُّوريّ، 1997: 41).

ومع ذلك، فإنَّ كثيراً مِمَّنْ ساندهم، وكانوا يحلمون بقِيَم العدالة والمساواة، خابت آمالُهم، فثاروا من جديدٍ ضد العَبَّاسيين. ففي سنة 133هـ/751م أعلن شَرِيك بن شَيْخ المَهْرِيّ الثورةَ بِبُخَارَى ضد العَبَّاسيين قائلاً: "ما على هذا اتَّبعنا آلَ مُحَمَّدٍ، على أنْ نسفك الدماءَ، ونعمل بغير الحقّ، وتَبِعَه على رأيه أكثرُ من ثلاثين ألف" (الطَّبَرِيّ، 1958: 459/7؛ مِسْكَوَيْه، 2000: 343/3).

قضية خطيرة لا بُدَّ من الإشارة إليها في هذا المجال أنَّ بعض الدعاة العَبَّاسيين أيَّام الدعوة السِّرِيَّة في خُرَاسان، ولأجل الحشد الشعبي الداعم للمشروع

العَبَّاسِيّ، قَبِلوا أصْحاب الفكر المنحرف وأصْحاب العقائد الدِّينية الفارِسِيَّة. ورغم الفائدة الآنِيَّة في الأَمْر، إلَّا أنَّ الخطورة هي أنَّ هؤلاء - بعد نجاح الثورة - أصبحوا جزءاً من النسيج الاجتماعي، صاحِب النفوذ في الدولة. ولعلَّ في الحركة الرَّاوِنْدِيَّة خيرَ مثالٍ على هذا الفكر المنحرف، وهي فرقةٌ ظهرت بتأثير الدعوة العَبَّاسِيَّة في إيران، ونشأت - كما يظهر - قبل مجيء أَبي مُسْلِمٍ، وكانت تعتقد بالحُلُول والتَّنَاسُخ. فيَروِي المَدَائِنِيُّ (ت 215هـ) أنَّ أَحَد الرَّاوِنْدِيَّة "زعم أنَّ الرُّوحَ التي كانت في عِيسَى ابن مَرْيمَ صارت في عَلِيّ بن أَبي طالِبٍ، ثُمَّ في الأُمَّة واحدٍ بعد واحدٍ، إلى إبْراهِيم بن مُحَمَّدٍ، وأنَّهم آلهةٌ". ومن المحتمل أنَّهم اعتقدوا بمبادئ مَزْدَك في اشتراكيَّة النِّسَاء (الطَّبَرِيّ، 1958: 83/8).

ازداد الأَمْرُ خطورةً في ظهور حركة الزَّنْدَقَة؛ وقد أوضح الأَصْمَعِيُّ معنى الزِّنْدِيق بقوله: "ما تزَّندق هؤلاء القوم إلَّا لجهلهم باللغة العربية"، ويقصد بذلك أنَّهم لم يفهموا معاني الآيات القُرْآنيَّة، ولا الحديث النَّبوِيّ كما يجب. ويقول براون (Browne)إنَّ التفسير الاعتيادي هو أنَّ «زِنْدِيقاً» صفةٌ فارِسِيَّةٌ، معناها «مُتّبِع الزَّنْد»، أو الشُّروح القديمة للآفستا (كتاب زَرَادَشت)، وتفضيلها على النَّصّ المُقدّس، وإنَّ المَانويَّة سُمُّوا بالزَّنَادِقَة؛ لميلهم الى تأويل وشرح الكُتُب المُقدّسة للديانات الأُخرى حسب آرائهم، بطريقةٍ تشبه التأويل عند الإسماعيليَّة فيما بعد. ولكن يجب أنْ نلاحظ أنَّ الاسْمَ تدرَّج معناه، فشمل جميع أتباع الديانات الفارِسِيَّة الذين يظهرون الإسلام، ثُمَّ صار يشمل الملحدين، أو المتشككين في الدِّين (الدُّورِيّ، 1997: 87).

ومهما يكن، فلا يمكن إغفال دَوْر المُعتزِلَة في تأصيل العقلانيَّة الفكريَّة في التراث الإسلامي، وقد أسهموا باستخدامهم العقلانية في الدفاع ضد خُصُوم الإسْلام، أولئك الخُصُوم الذين تسلَّحوا بالتراث الفكري والفلسفي الذي ورثوه من حضاراتهم القديمة. وحاولوا الطعن بالدِّين، باستخدام أدلةٍ عقليةٍ، متسترين بفرقٍ ألبسوها لُبُوساً إسلاميَّة. وهذه الحرب الفكرية - إنْ جاز التَّعبير- كانت تحتاج أكثرَ من المُحَاجَجَة بالمأثور، فكانوا بحاجةٍ إلى قومٍ يحملون السِّلاحَ نفسَه، سِلاح العقل والمنطق. لذا، نجد المَهْدِيَّ لمَّا عجز عن اجتثاث حركة الزَّنْدَقَة بالسَّيْف، حين عيَّن مُوظفاً خاصّاً يُدعى (صاحِب الزَّنادِقَة)؛ لمطاردتهم (الطَّبَرِيّ، 1954: 167/8)، فطلب إلى العلماء شَحْذَ الهِمَم، واستخلاص الحُجَج؛ لمُقارَعَة خُصُومهم الزَّنادِقَة.

كما نجد أنَّ بعض الثائرين على الدولة أعلنوا عن اعتقادهم بالحُلُول والتَّناسُخ، كما فعل المُقَنَّعُ الخُرَاسَانِيُّ، ولم يتوقفْ به الأَمْرُ عند ذلك، بل ادَّعى الرُّبوبيَّةَ (الطَّبَرِيّ، 1954: 135/8، 371؛ مِسْكَوَيْه، 2000: 466/3).

ولكن مع تولِّي المأمون للخلافة انقلبت الصورة، وتغيَّر المناخ السياسي والفكري؛ فقد احتضن المأمون المُعتزِلَةَ منذ كان والياً على خُرَاسان، بَلْ توافَدوا إلى مجلسه، أمثال: كبير المُعتزِلَة ثُمَامَة بن أَشْرَس النُّمَيْرِيّ، فما أنْ تُوفِّي الرَّشيد حتَّى شَدَّ الرِّحالَ لِلّحاق بالمأمون (الخطيب البغدادي: 2002، 20/8؛ القِفْطِيّ، 1982: 411/4). وعند عودته إلى بَغْدَاد، حرص على اصْطِحابهم معه، وقد أسند المأمون مَهْمَّة اختيار جُلَسائه، من العلماء والأدباء، إلى ثُمَامَةَ (ياقُوت، 1993: 1064/3).

ثانياً- حركة الترجمة في عهد المأمون، ودورها في انتقال الفلسفة اليونانية إلى العرب:

يرى (بدوي، 1987: 5-6) أنَّ الفلسفة نشأت في الحضارة العربية؛ نتيجة لنقل الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية منذ الربع الأخير من القرن الثاني للهجرة (الثامن الميلادي)، وطوال القرنين التاليين.

وقد عرفت الفلسفة اليونانية - قبل ذلك - طريقَها إلى الرُّقْعَة التي ستصبح قلب الإسلام؛ ففي غربها كانت مَدْرَسَة الإسْكَنْدَرِيَّة حتَّى أوائل القرن السابع الميلادي مَدْرَسَةً تزدهر فيها علوم الأوائل المترجمة إلى السُّرْيانيَّة، وكان من أواخر كِبَار رِجالها يُوحَنَّا النَّحْوِيّ (Yohn Grammaticus)، وهو من أكبر شُرَّاح أرسطو. أما في شرقها، فقد ازدهرت العلوم اليونانية في البلدان التي يتكلم أهلُها السُّرْيانيَّة والفارِسِيَّة، وأشهرها الرُّهَا، والمَدَائِن، وجُنْدَيْسَابُور؛ حيث ساد النَّسَاطِرَة، وأَنْطَاكِيَة وآمِد؛ إذ ساد اليَعَاقِبَة من فِرَق النَّصارَى، وكان فيها مَدَارِسُ ملحقة بأديرَة.

وانتقلت الثقافة اليونانية إلى الشَّرْق بفضل فتوحات الإسْكَنْدَر؛ فقد أدت هذه الفتوحات إلى تأسيس مَدْرَسَة الإسْكَنْدَرِيَّة ومَدْرَسَة أَنْطَاكِيَة اللتين نقل منهما السُّرْيَان ثقافة اليونان إلى مَدَارِس نَصِيبِين والرُّهَا وحَرَّان وجُنْدَيْسَابُور. وكانت مَدْرَسَة حَرَّان الملجأ الوحيد للوثنية اليونانية، والمعقل الحصين للفلسفة الأفلاطونيَّة الحديثة (صَليبَا، 1989: 95). وقد نُقلت الثقافة اليونانية إلى الشرق على مَراحِلَ متعاقبةٍ؛ حيث بدأ السُّرْيان بنقل الآثار اليونانية إلى اللغة السُّرْيانيَّة قبل نقلها إلى اللغة العربية. ولمَّا فتح العَرَب بلاد الرُّوم وفارِس، تواصَلوا مع النَّسَاطِرَة واليَعَاقِبَة، ومع علماء مَدْرَسَة

حَرَّان (Rudolph, 2014: 15-19)، واستعانوا بهم على نَقْل الكُتُب الفلسفيَّة من اليونانية أو السُّرْيانيَّة إلى العربيَّة. واستمرَّ هذا النقل زُهاء ثلاثة قرونٍ، من أوائل القرن الثاني حتَّى نهاية القرن الرابع للهجرة (صَليبَا، 1989: 95-96).

ومن ثَمَّ، فإنَّ الفلسفة اليونانية قد وصلت إلى العَرَب، وعبر توسُّط المَدارِس الهلينيَّة، التي عكفت على شرح كُتُب أفلاطون وأرسطو، ونسبت لهما آراءً مزعومةً، اختلط فيها فكر الفيلسوفينِ بآراء أفلوطين. وقد عكف أتباع الأفلاطونية المحدثة على نقل التراث اليوناني إلى الفارِسِيَّة والسُّرْيانية (أبو ريان؛ سليمان،1990: 26- 27).

وبواسطة حركة الترجمة كظاهرةٍ ثقافيةٍ ذات أهميةٍ رئيسةٍ، أمكن لثقافة الإسلام - المأوى الجديد للقيم الروحية - أنْ تَدمجَ داخلها كُلَّ ما وصلت إليه الثقافات التي سبقتها في الشرق والغرب (Corbin, 1993: 14). وكان من ضمن ما تُرجِمَ الفلسفة اليونانية، والثابت أنَّ هذه الترجمة تُعَدُّ من أهمِّ إنجازات البشرية تاريخيّاً (McGinnis and Reisman, 2007: xvii).

شهد العصر الأُمَوِيُّ محاولاتٍ فرديةً للترجمة؛ حيث تشير المَصادِرُ إلى ولع الأمير الأُمَوِيّ خالِد بن يَزيد بن مُعاوِيَة - "حَكِيم آل مَرْوَان" - بعلم الكيمياء، وهذا ما دفعه إلى الاهتمام بترجمة بعضٍ من الكُتُب في هذا المجال؛ إذ أمر بإحضار جماعةٍ من فلاسفة اليونانيين مِمَّنْ كانوا ينزلون مدينة مِصْر، وقد تفصحوا بالعربية، وأمرهم بنقل الكُتُب في الصنعة من اللِّسان اليوناني والقِبْطِيّ إلى العربي، فكان هذا أوَّلَ نقلٍ في الإسْلام من لُغةٍ إلى لُغةٍ (النَّديم، 1997: ص300).

وفي عهد الخليفة الأُمَوِيّ مَرْوَان بن الحَكَم (ت 65هـ/684م) نقل طبيبٌ يهوديٌّ، يُدعَى ماسَرْجُوَيْه (Māsarjawaih)، كِتَاباً من ثلاثين مقالةً في الطِّبِّ للقَسِّ أَهْرُن (Ahroun)، من السُّرْيانيَّة إلى العربية (ابن أَبي أُصَيبعَة، د.ت: 222/1).

كما شهد العصر الأُمَوِيُّ أَوْسَعَ ترجمةٍ وتعريبٍ لمؤسساته الإدارية (الدَّوَاوِين)، التي كانت تكتب باللغات المحلية قبل دخولها تحت سيطرة المسلمين: الرُّومِيَّة في بلاد الشَّام، والفارِسِيَّة في بلاد العِرَاق وفارِس. وقد تولَّى أَمْرَها في العِرَاق الحَجَّاج بن يُوسُف الثَّقَفِيّ (ت 95هـ/713م)، وأسند المَهَمَّة إلى صالِح ابن عبد الرَّحْمَن، مَوْلَى بَني تَميم. أمَّا في بلاد الشَّام، فقد تولَّى الخليفة الأُمَوِيّ عَبْدُ المَلِك وابنه هِشَامٌ بنفسُهما الإشْرَافَ على الأَمْر، وأسنداه إلى أبي ثَابِت سُلَيْمَان بن سَعْد، مَوْلَى حُسَيْن (النَّديم، 1997: 301).

وإذا كان طريق اتَّصال الفكر العربي مع الفكر الأجنبي ضيقاً من خلال حركة الترجمة والنَّقْل في العصر الأُمَوِيّ؛ فإنَّ ذلك عائدٌ إلى طبيعة النظام الأُمَوِيّ الذي وقف موقفاً سلبيّاً من العَناصِر غير العربية (المَوَالِي)، فكانت سياسة التهميش والإقصاء السِّمَةَ الغالِبَةَ في تعاملهم مع المَوَالِي. وانقلبت الصورة بتولِّي العَبَّاسيين الحُكْم، والذين تحت شعار المساواة، جمعوا أولئك الغاضبين والمتذمرين من حكم بَني أُمَيَّة تحت رايتهم، وتحقَّقت لهم السيطرةُ بفضلهم، فانفتح العَبَّاسيون على المَوَالِي، واستفادوا منهم في الحكم والإدارة، وكانت الترجمة مَيْداناً خصباً لهم (أمين، 1933: 177/1؛ حمرون، 2013: 162).

وتواصلت حركة الترجمة في العصر العَبَّاسِيّ، لكن تلك الجهود لم تخرَجْ عن توجُّهٍ مُحدَّدٍ، وهو ترجمة ما تحتاج إليه الدولة عملياً، من علم الحساب وعلم التَّنجيم والطِّبّ، وغيرها من العلوم البعيدة عن الثوابت العَقَدِيَّة (بوعجيلة، 2009: 200). فقد كان الخليفة المَنْصُور شَغوفاً بالطِّبّ وعلم النُّجُوم، وهو أوَّل مَنْ راسَل ملك الرُّوم، طالباً منه كُتُب العلم والحكمة، فأرسل إليه كتاب إِقْلِيدِس في الهَنْدَسَة، وبعض كُتُب الطبيعيَّات (القنوجي، 2002: 379).

كما نجد اهتماماً من بعض الوُزرَاء بالترجمة، أمثال يَحْيَى بن خَالِد البَرْمَكِيّ، والذي حرص على ترجمة كتاب "المَجِسْطِي". فبرغم أنَّ جَماعَةً قد ترجموه له، إلَّا أنَّ تلك الترجمة لم تكنْ بالإتقان الذي تمناه، فأوكل المَهَمَّةَ من جديدٍ إلى اثنين من مُترجِمي بَيْت الحِكْمَة. ويبدو أنَّ الكِتَابَ تُرجِمَ أكثرَ من ترجمةٍ، منها ترجمة الحَجَّاج بن يُوسُف بن مَطَر في عصر المَنْصُور (القِفْطِيّ، 2005: 79).

وبرغم ما بذله الرَّشِيدُ من جهودٍ في دعم مَسيرَة الترجمة، إلَّا أنَّ الترجمات لم تَخرَجْ عن الإطار السابق، ونقصد به احتياجات الدولة، أو ما له علاقةٌ بصحة الأبدان (الطِّبّ). ومع ذلك، فقد شهد عهدُه تحولاً من جهودٍ فرديةٍ متواضعةٍ إلى عملٍ مُؤسَّسيٍّ، لا سيما بعد إنشائه "بَيْت الحِكْمَة" ببَغْدَاد. وقد بذل الرَّشِيدُ جهوداً واضحةً في تزويد بَيْت الحِكْمَة بالكُتُب الأجنبية؛ لترجمتها إلى العربيَّة؛ حيث أشار القِفْطِيُّ أنَّه قد عهد إلى يُوحَنَّا بن مَاسَوَيْه ترجمة الكتب الطِّبيَّة القديمة، التي أُحضِرَت من أَنْقَرَة وعَمُّورِيَّة وسائِر بلاد الرُّوم حين افتتحها المسلمون، وجعله أميناً على الترجمة، ورتَّب لَهُ كُتَّاباً حُذَّاقاً، يكتبون بَيْنَ يديه (القِفْطِيّ: 282).

وقد كان تولّي المأمون الحُكْمَ علامةً فارِقَةً في الحركة العلمية في الدولة الإسْلامية. وإذا قصرنا الحديثَ عن الترجمة، فعندما كان مقيماً في خُرَاسَان والياً، ثُمَّ بيعته هنالك بالخلافة، وإقامته عِدَّة سنواتٍ لحين عودته إلى بَغْدَاد، نجده يبدأ بوضع سياسةٍ محكمةٍ، أسهمت في ازدهار حركة الترجمة؛ فلم يعد راغباً في ترجماتٍ فرديةٍ هنا وهناك، بل أراد أنْ يتحوَّل الأَمْرُ إلى عملٍ مؤسسيّ، وإنجازٍ متواصلٍ، لا سيما أنَّ ذلك له تبعاتٌ فكريةٌ متعلقة بالإشكاليات الفكرية التي اشتعلت في بَغْدَاد وغيرها من حواضِر العالَم الإسلامي، تتطلب مزيدًا من التَّسلُّح الفكري القائم على المُحاجَجَة بالدليل العقلي.

فلمَّا تولَّى المأمون الخلافةَ، وجد مؤسسة بَيْت الحِكْمَة قائمةً منذ أكثر من عشر سنواتٍ، لكنها ليست بمستوى طموحه؛ لذلك عمل على إعادة تأهيلها، من حيث العمارة والتجهيزات المادية، وتوفير كُلّ ما يحتاجه المُترجِم. بَيْدَ أنَّ الجانب المادي ليس بالعامل الكافي لتحقيق مشروعه؛ حيث إنَّ أهمَّ عاملٍ هو توفير العنصر البشري، ولا نقصد هنا بالعنصر البشري مُترجِمين يتقنون اللِّسانين فقط، بل عالِماً مختصاً في مجاله، يتقن اللِّسانين، يفهم ما يُترجِم، ويُعيد صياغته ليؤدي ما كان في أصله. ومن هنا ظهرت فكرة الاختصاص، فنجد يُوحَنَّا بن مَاسَوَيْه يتولَّى ترجمة الكُتُب السُّرْيانيَّة واليُونانيَّة، وأبا سَهْل بن نَوْبَخْت يتولَّى ترجمة الكُتُب الفارِسِيَّة (النديم، 1997: 301، 325).

كما لعبت السياسة المتسامحة التي اتَّبعها المأمون مع العلماء - مقرونةً بالعطاء والإكرام - دوراً مُهماً في استقطاب كثيرٍ منهم. فمِمَّا يُحكَى أنَّ المأمون كان يعطي حُنَيْن بن إسْحَاق من الذَّهَب زِنَة ما ينقله من الكُتُب إلى العربيَّة مِثْلاً بمِثْلٍ (ابن أَبي أُصَيبعَة، د.ت: 260/1). لذلك تقاطَر العُلَماء على بَغْدَاد؛ طلباً للرزق والمال. إضافة إلى أنَّ البراعة والإتقان في هذا المجال تُعَدُّ عاملاً مؤهلاً لدخولهم قُصُور الخلفاء ومجالستهم؛ لذا نجدهم يعكفون على تَعلُّم العربية حتَّى إتقانها؛ لتكون عوناً لهم في نَقْل تراث بلادهم إلى العربيَّة، ويحققون رغباتِهم بتحقيق رغبات الخلفاء. وهذا ما أشار إليه القِفْطِيُّ في ترجمة حُنَيْن بن إسْحاق قائلاً: "ونهض من بَغْدَاد إلى أرْض فارِس، ودخل البَصْرَةَ، ولزم الخَليل بن أَحْمَد حتَّى برع في اللِّسان العربي، وأدخل كِتَاب العَيْن ببَغْدَاد، واختبر الترجمة، وائتُمن عليها" (القِفْطِيّ، 2005: 131).

إنَّ العملية التنظيمية التي تمَّت في عصر المأمون دفعت لإعادة ترجمة كثيرٍ من الكُتُب التي تُرجِمت من قبل، ويبدو أنَّ السبب هو أنَّ ما تُرجِم كان تجربةً أُولى، وقد تخللها كثيرٌ من الهنَّات، لا سيما أنَّ الترجمة في أغلبها كانت تتم بشكلٍ حرفيّ؛ مما جعلها ركيكةً وكثيرة الأخطاء، فأعيد تصحيحها، ومقارنتها بأصولها اليونانيَّة. فلا غَرْو أنْ وصل مفهوم الترجمة وأدواتها في عهد المأمون إلى مرحلة النضج، وتحديد الأولويات. وبفضل التجارب السابقة غدا المترجمون يمتلكون كفاءاتٍ تُؤهلهم للمراجعة والتنقيح. يُضاف إلى ذلك تزايد عددهم جرَّاء المكافآت المالية، التي كان يبذلها المأمون لِمَنْ ثبتت كفاءتُه في المجال. فقد كان هَمُّ المأمون مُنصباً حول إعداد جيلٍ من المترجمين المُؤهلين، فكان للطبيب يُوحَنَّا بن مَاسَوَيْه عددٌ من الطلبة الذين خلفوه في العمل، منهم حُنَيْن بن إسْحَاق، الذي أتقن أربعَ لغاتٍ: الفارِسِيَّة واليُونانِيَّة والسُّرْيانيَّة، إضافة إلى العربيَّة (القِفْطِيّ، 2005: 131). وبدوره فقد عمل حُنَيْن على إعداد ولده إسْحاق؛ ليتولَّى الأَمْرَ من بعده (القِفْطِيّ، 2005: 131).

إنَّ الهدف من هذه المُقدِّمة هو بيان أثر تسرُّب الأفكار المنافية للدِّين الإسلامي في تشكُّل تيارٍ فكريٍّ مضادٍ، حاول في البداية الرَّدَّ على ادِّعاءات أصحاب هذه الآراء، ثُمَّ توسَّع وتطوَّر تاريخياً ليعبر عنه بأهل الكلام، الذين استمدوا آراءهم العقلية من دراسة الفلسفة والمنطق "علوم الأوائل"، وحاولوا أنْ يُقننوا تلك الأفكار ضمن دائرة الفكر الإسلامي، والذي تبلور فيما تَعارَف عليه بالفلسفة الإسلامية، وخَيْرُ مَنْ عبَّر عنهم في هذا المجال المُعتزِلَة. وعلى الرغم من أنَّ التطور الفكري الجديد هذا وُجِهَ بمُعَاضَدَةٍ حادّةٍ من "أهل الحديث"، وأثار الخلافات المذهبية بين المسلمين، إلَّا أنَّه أسهم في التَّوسُّع في مَباحِث علم الكلام وتطويره لدى المسلمين.

وفي محاولةٍ لتفسير الدافع الذي حَدَا بالمأمون إلى الاهتمام بالفلسفة والإقبال على ترجمة الكتب اليُونانية، إلى حُلْمٍ رآه المأمون في نومه، وأنه رأى أرسطو في ذلك المَنَام، فطرح عليه المأمون سُؤالاً عن العلاقة بين العقل والدِّين، فلقي جواب أرسطو ارتياحاً لدى المأمون عندما أخبره أنْ لا تعارض بينهما، بَلْ إنَّ العقل يدعم الدِّين، وفي هذا السياق يقول (النديم: 301): "أَحَدُ الأَسْبابِ في ذلك أنَّ المأمون رَأَى في مَنَامه كأنَّ رَجُلاً أَبْيَضَ، مُشَرَّباً حُمْرَةً، واسِعَ الجَبْهَة، مَقْرُونَ الحاجِب، أَجْلَحَ الرَّأس، أَشْهَلَ العَيْنَين، حَسَنَ الشَّمائِل، جَالِسٌ على سَرِيرِه. قال المأمُون: وكأنّي بين يَدَيْه قد مُلِئْتُ له هَيْبَةً. فقُلْتُ: مَن أَنْتَ؟ قال: أنا أرِسْطاطالِيس. فسُرِرْتُ به، وقُلْتُ: أيُّها الحكيم

أسألُك؟ قال: سَلْ. قُلْت: ما الحُسْنُ؟ قال: ما حَسُنَ في العَقْل، قُلْت: ثُمَّ ماذَا؟ قال: ما حَسُنَ في الشَّرْع، قلت: ثُمَّ ماذَا؟ قال: ما حَسُنَ عند الجُمْهُور، قلت: ثُمَّ ماذَا؟ قال: ثُمَّ لا ثَمَّ. وفي رِوايَةٍ أُخرى: قُلْتُ: زِدْني. قال: مَنْ نَصَحَكَ في الذَّهَب، فليَكُنْ عِنْدَك كالذَّهَب، وعليك بالتَّوْحِيد. فكان هذا المَنَامُ من أَوْكَدِ الأسْبَابِ في إخْرَاجِ الكُتُب؛ فإنَّ المأمُونَ كان بَيْنَه وبَيْن مَلِك الرُّوم مُرَاسَلاتٌ، وقد اسْتَظْهَرَ عليه المأمون. فكَتَب إلى ملك الرُّوم يسأله الإذْنَ في إنفاذ ما يَخْتَار من العُلُوم القديمة المَخْزُونَة المُدَّخَرَة ببَلَد الرُّوم. فأجَاب إلى ذلك بعد امْتِناعٍ. فأخرج المأمُونُ لذلك جَمَاعَةً، منهم: الحَجَّاج ابن مَطَر، وابن البِطْرِيق، وسَلْمُ صاحِب بَيْت الحِكْمَة وغيرُهم، فأخَذوا ممَّا وَجَدوا ما اختاروا. فلمَّا حَمَلوه إليه أَمَرَهم بنَقْلِه فنُقِلَ، وقد قِيلَ: إنَّ يُوحَنَّا بن مَاسَوَيْه ممَّنْ نَفَذَ إلى بَلَد الرُّوم. قال مُحَمَّد بن إسْحَاق: مِمَّنْ عُنِيَ بإخْراج الكُتُب من بَلَد الرُّوم: مُحَمَّد وأَحْمَد والحَسَن بنو شاكِر المُنَجِّم... وبَذَلوا الرَّغائِبَ، وأنْفَذوا حُنَيْنَ بن إسْحَاق وغيرَه إلى بلد الرُّوم، فجاءوهم بطَرَائِف الكُتُب وغَرَائِب المُصَنَّفات في الفَلْسَفَة والهَنْدَسَة والمُوسِيقَى والأَرْثْمَاطِيقِي والطِّبِّ. وكان قُسْطَا بن لُوقَا البَعْلَبَكِّيّ قد حَمَل معه شيئاً فنَقَلَه، ونُقِلَ له". ولكنَّ هذا التفسير القائم على الرُّؤيا هو أقرب إلى الأسطورة منه إلى التفسير الموضوعي. والأقرب إلى الحقيقة أنَّ المأمُون قد شجَّع على نَقْل كُتُب فلاسفة اليُونان؛ لتأثره بالفُرْس؛ ولقُرْبه من المُعتزِلَة.

وعلى الرغم من أنَّ ذلك لا يمكن أنْ يكون سبباً لكُلِّ هذا الاهتمام، الذي تُرجِم بممارسةٍ عمليةٍ، من جَلْب المُترجِمين، وإغداق الأمْوال لخدمة عملية الترجمة، إلَّا أنَّ مثل هذا الحلم في تفسيره يُبيّن انشغالَ المأمون بالموضوع، فالمعروف أنَّ الأحلام تعكس ما يسيطر على الإنسان من أفكارٍ ومشاغلَ (سالم، 1995: 173). وهذا يُؤكِّد أثر الثقافة الاعتزاليَّة، التي تربَّى عليها المأمونُ منذ كان فتىً على يد اليَزِيدِيّ.

إنَّ طبيعة الحوار – المزعوم - والأسئلة التي صدرت عن المأمون، هي انعكاسٌ مباشرٌ لمشاغل علم الكلام في تلك الفترة، أما الإجابات التي صدرت عن أرسطو فهي تأكيدٌ لصِحة الرُّؤى التي وضعها المتكلمون (بوعجيلة: 214). كما أنَّ حلم المأمون ضاربٌ بأسبابٍ قويةٍ في خضم الصراع الفكري بين الخطابين: الكلامي الفلسفي من ناحيةٍ، والفقهي من ناحيةٍ أُخرى، وهو إعلانٌ واضحٌ من القوم على السَّيْر في طريق الانفتاح على الرَّوافد الأجنبية، التي يُراد منها أنْ تُدعِّم وتثري الروافدَ العقلية الدخيلة، التي

يمثلها علم الكلام الاعتزاليّ؛ لذلك نجد أنَّ النَّدِيمَ يعتبر الحلم "من أوْكَد الأسْباب في إخْرَاج الكُتُب" (النَّدِيم، 1997: 301)، وترجمتها (بوعجلية: 2016).

وقد رافَق الفكرَ الاعتزاليَّ حركةُ ترجمةٍ واسعةٍ، لا سيما من التراث اليوناني الفلسفي، الذي لقي دعماً غير محدودٍ من الخليفة المأمون؛ إذ أنفق المالَ في سبيل ذلك، وبذل كُلَّ ما في وَسَعِه لجَلْب الكُتُب اليونانيَّة من بلاد الرُّوم، فعندما انتصر على الرُّوم سنة (٢١٥هـ/٨٣٠م) كان من شروطه على إمبراطور الرُّوم؛ لإلغاء المبالغ المالية المُطالَب بدفعها للمسلمين، أنْ يعطيه كُتُباً مِمَّا حوته خزائنُ بلاده. وبعد موافقة الإمبراطور، أرسل بعثةً علميةً برئاسة أحد كبار المترجمين، وهو الحَجَّاج بن يُوسُف بن مَطَر، فاختاروا النفيسَ منها، وبخاصَّةٍ في مجالات الفلسفة والمنطق، وما أنْ وصلت بَغْدَادَ، حتَّى أصدر المأمونُ أوامرَه بترجمتها إلى العربيَّة (النديم، 1997: 301؛ ابن أبي أُصيبعَة، د.ت: 260/1).

وكان المُعتزِلَة أسرع الفِرَق للاستفادة من الفلسفة اليُونانيَّة، ومحاولة منحها صِبْغَةً إسلاميةً، والاستعانة بها في نظرياتهم وجدلهم. وكان من أشهر مَن استخدم الفلسفة في ذلك الزمان: العَلَّاف، والنَّظَّام، والجاحظ. وبذلك كان المُعتزِلَة أوَّل مَنْ وضع أصول علم الكلام منذ القرن الثاني الهجريّ. وحقيقٌ بالذِّكْرِ أنَّ التَّطورات التي شهدتها الحياةُ الفكرية دفعت إلى الاهتمام بالترجمة؛ فالجدل الدينيّ وضع المسلمين في مواجهةٍ مباشرةٍ مع المِلَل والنِّحَل الطاعِنَة في دِينهم، واستوجب التَّسلُّح بسلاح خصومهم من فلسفةٍ ومنطقٍ؛ ليجادلوا جدالاً علمياً مُفْحِماً، ردّاً على ما أثاروه حول الإسلام من شكوكٍ، وهو ما فعله المُعتزِلَة في ردِّهم على القائلين بالجَبْر، والمُنكرين لله، وما أثاره اليَهُودُ والنَّصارَى والمَجوسُ (أمين، 1965: 349-350).

من الثابت أنَّ مسألة القول بخَلْق القُرْآن ترجع إلى عهدٍ أسبقَ من عصر المأمون (198-218هـ)، وبدأت لدى الجَهْمِيَّة، كما نجد صداها عند جَعْفَر الصَّادِق الذي أجاب على سؤالٍ بالقول: القُرْآن ليس بخالِقٍ ولا مخلوقٍ (الذَّهَبِيّ، 2003: 3/ 828). وأشار الذَّهَبِيُّ إلى أنَّ الجَهْم بن صَفْوَان قد أخذ هذا القولَ عن الجَعد ابن دِرهَم، مُؤدِّب آخِر خُلَفاء بَني أُمَيَّة مَرْوَان بن مُحَمَّد (الذَّهَبِيّ، 2003: 218/3).

لكن ما يُميز هذه المسألة في عهد المأمون أنَّ الدَّوْلَة (السُّلْطَة) قد دخلت ميدان الصراع بين المُعتزِلَة وأهل الحديث، فنصرت الاعتزالَ وأتْباعَه وجعلته مبدأ الدولة والمُعبِّر عن رأيها. وأخطر من ذلك هو الاستخدام المُفرِط لكُلِّ وسائل القمع

والتعذيب، والإبْعاد عن وظائف الدولة لكُلِّ مَنْ ثبتت تُهمتُه بمُعارَضَةٍ رأي السُّلْطة في المسألة، فأصبح الولاء والمُواطَنَة مقروناً بالقول بخَلْق القُرْآن (العِيسَى، 2015: 120).

إنَّ السياسة التي اتَّبعها هارُون الرَّشِيد، ومِن بعده الأمين، قد ألجمت المُعتزِلَة، فَخَفَت صوتُهم؛ فقد "نهى الرَّشِيدُ عن الكلام، وأَمَرَ بحبس المُتكلِّمين" (ابن المُرْتَضَى، 1961: 55)، بَلْ سمح "لأهل الحديث" بالهجوم العلني على المُعتزِلَة؛ حيث أورد الخَطِيبُ هجومَ الشَّافِعِيّ على بِشْرٍ المَرِيْسِيّ، عُمْدَة المُعتزِلَة في وقته، وأُثيرت العامَّة ضده؛ حتَّى امتُحِنَ في مَسألة خَلْق القُرْآن في جامع الرُّصَافَة سنة 203هـ/818م (الخَطيب البَغْدَادِيّ، 2002: 480/14). كما تشير المصادر إلى إسْقاط قاضي مِصْر شَهادَة مُعتزِلِيّ؛ بحُجَّة أنَّه قَدَرِيٌّ (الكِنْدِيّ، 2003: 303).

كانت الحرب الأهلية بين الأمين والمأمون قد وسَّعت دائرة العنف والمواجهة بين السياسيين والعلماء وعامَّة الجماهير، حتَّى تطوَّر الموقف إلى تصاعُد الصراع: موقفٌ سُنِّيٌّ يُناصِرُ الأمين بقيادة العَرَب وعلماء الحديث، وموقفٌ مُعارِضٌ يتزعَّمه الفَضْل بن سَهْل، وزير المأمون، وهؤلاء مدعومون بالمُعتزِلَة. وبما أنَّ الصراع حُسِمَ لصالح المأمون، الذي لم يَغفِرْ لأهل بَغْدَاد وقوفَهم في صَفِّ أخيه، فإنَّه فَتَحَ المجالَ - بعد انتصاره - للفوضى أنْ تَعُمَّ بَغْدَادَ لمدة سِتِّ سنواتٍ؛ مِمَّا دفع العلماء والمُحدِّثين، وعلى رأسهم أَحْمَد بن حَنْبَل، للعمل على استعادة الأمن، والقضاء على الفساد وأهله؛ حتَّى قَوِيت شَوْكَةُ هذه الجماعة. فاستشعر المأمون خطورة هذه القوة، التي غدت تسيطر على الرَّأي العَامّ البَغْدَادِيّ وتقوده. ولم يَكُنْ بالإمكان مواجهتها سياسياً أو عسكرياً، بل كان لا بُدَّ من البحث عن بديلٍ، فكانت فكرة توظيف الدِّين بمقولة "خَلْق القُرْآن"؛ لضرب تلك الجماعة باسْم الدِّين لا السياسة. وعليه، فإنَّ قرار امتحان الفقهاء والعلماء كان قراراً سياسياً بامتيازٍ، هدفه قَمْع حركة المعارضة "أهل الحديث" (الراوي، 1986: 221).

ثالثاً- طبيعة المسائل الأساسية للفلسفة في عهد المأمون، ومنزلة السياسة فيها:

مِمَّا لا شَكّ فيه أنَّ مفهوم الفلسفة خلال عهد المأمون مفهومٌ "موسوعيٌّ" (طاهر، 1991: 18)؛ فهو يضم مباحثَ متنوعةً، بعضها مُتأثرٌ بحضاراتٍ أُخرى، وبعضها الآخَر وليد الثقافة العربية. إذ منها ما هو مُتعلِّقٌ بالفلسفة ذات الاستلهام اليُونانِيّ، أي بالفلسفة المَشَّائِيَّة، وشرحها (بما تحويه من إلهياتٍ، ورياضياتٍ، وطبيعياتٍ، ومنطقٍ، وفلسفةٍ أخلاقيةٍ وسياسيةٍ)، وهو ما شغل الكِنْدِيُّ حينها. ومنها ما هو مُتعلِّقٌ بالفلسفة

ذات الاستلهام الهِنْدِيّ أو الفارِسِيّ، وهو ما شغل الجاحِظ (وقبله ابن المُقَفَّع). ومنها ما هو متأثرٌ - بشكلٍ أساسيٍّ - بالبيئة الثقافية العربية، كمقالات الفِرَق الكلاميَّة والتَّصوُّف، حتَّى وإن كان المُتكلِّمون قد استخدموا من حيث الشكل الطرقَ المنطقية والجدلية اليُونانيَّة.

1- المَسائل الكبرى للفلسفة التقليدية ذات الاستلهام اليُونانيّ في عهد المأمون:

يُعَدُّ أبو يُوسُف يَعْقُوب بن إسْحاق الكِنْدِيّ (801-864م تقريباً)، الذي عاش في أوائل عهد الترجمة وفي دَوْر تكوين الفكر الفلسفي، أوَّلَ مَنْ تجلَّت في مُؤلَّفاته الفلسفة اليُونانيَّة، وهو مُؤسِّس التفكير الفلسفي بلسانٍ عربيٍّ (Rudolph, 2014: 21). كما أنَّه هو الوحيد الذي يمكن اعتباره فيلسوفاً عربياً مَشَّائِيّاً في عهد المأمون؛ حيث إنَّ تلاميذه لم يبلغوا ما بلغه من حكمةٍ. فالكِنْدِيُّ هو "فاضِلُ دهره، وواحِد عصره في معرفة العلوم القديمة بأَسْرِها، ويُسمَّى فيلسوف العَرَب، وكُتُبُه في علومٍ مختلفةٍ مثل: المنطق والفلسفة والهندسة والحساب والأرثماطيقي والموسيقى والنجوم وغير ذلك" (النَّديم، 1978: 357)، و"كان عالِماً بالطِّبِّ والفلسفة وعلم الحساب والمنطق وتأليف اللحون والهندسة وطبائع الأعداد والهيئة، وله تواليف عديدة في فنونٍ من العلم، وخدم الملوكَ مباشرةً بالأدب، وتَرجَم من كُتُب الفلسفة الكثيرَ، وأوضح منها المُشكَل، ولخص المُستصعَب العويص" (القِفْطِيّ، 2005: 275). ويُؤلِّه الكِنْدِيُّ العقلَ، ويرى أنَّ مَرَدَّ الأشياء كُلِّها إليه. كما أنَّه تفرَّغ لدرس فلسفة أرسطو وشرحها والتعليق عليها. وقد نشأ وترعرع في كنف ثلاثةٍ من الخلفاء العباسيين هم: المأمون والمعتصم والمُتوكِّل، "وأوَّلهم أعظمهم، وقد مرح الكِنْدِيُّ في كنفه، ونال من حظوته ما ناله أمثاله العلماء" (جمعة، 2012 :28).

وبالرغم من أنَّ الكِنْدِيَّ خالَط المُعتزِلَة، وتأثر بفكرهم، إلَّا أنَّ في فلسفته ما يَشهَد أنَّه تعدَّى فكر الاعتزال إلى التَّفلسُف المُجرَّد؛ فهو أوَّل مَن أخذ بمذهب المَشَّائِيين في الإسْلام، مُتّبعاً بذلك المدرسة الأرسطاليسية الجديدة. فلا غَرْوَ أنَّ يُعَدَّ الكِنْدِيُّ "مظهراً من مظاهر عصر الانتقال من طَوْر الكلام الخالِص إلى عهد التَّفلسُف المُجرَّد، وثمرةً من ثمرات التَّفاعُل بالمَدِّ الفكري اليُونانيّ وسواه من التيارات الكثيرة... فقد كان علم الكلام بعامَّةٍ، والاعتزال بخاصَّةٍ، مجردَ مرحلةٍ من مراحل حياة الكِنْدِيّ، تلبَّث بها قليلاً؛ ليسترفد منها بعضَ الزَّاد، ثُمَّ تخطاها إلى ما بعدها" (مرحبا، 1985: 5). و"بالرغم

من تأثُّر الكِنْدِيّ ببعض أفكار الاعتزال العاصِف في عصره، فإنَّ ذلك لم يُفقِدْه طابعه الفلسفي القوي" (قصير، 2013: 228).

اختلف المُؤرِّخون في تعداد مُؤلَّفات الكِنْدِيّ؛ حيث ذكر النَّدِيم أنَّ عددها مئتان وواحد وأربعون رسالةً (النديم، 1997: 358-365). وذكر القِفْطِيُّ أنَّها مئتان وثمانٍ وثلاثين رسالةً (القِفْطِيّ، 2005: 275). أمَّا ابن صاعد الأَنْدَلُسِيّ، فقد قال: إنَّ للكِنْدِيّ خمسين تأليفاً (ابن صاعد الأَنْدَلُسِيّ، 1912: 52). وقد كتب الكِنْدِيُّ في المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة والموسيقى والنفس والأخلاق والسياسة، بَيْدَ أنَّ أغلب رسائله الفلسفية قد فُقِدَ.

ويجدر بالإشارة أنَّ أهمُّ المسائل الفلسفية التي كتب فيها الكِنْدِيُّ لا تخرج عن التصنيف السائد لمواضيع الفلسفة، أي: الوجود، والمعرفة، والقيم، وهي مسائل تستغرق التمييز التقليدي بين ما هو نظريٌّ وما هو عمليٌّ.

أ- الوجود:

يحوي مفهوم "الوجود" عند الكِنْدِيّ الوجود الإلهي، وسائر الموجودات الطبيعية المحسوسة (العالَم)، والرياضية المُجرَّدة والميتافيزيقية المعقولة، ووجود الإنسان. وهي مظاهر للوجود، مترابطة فيما بينها.

الوجود الإلهي:

عرض الكِنْدِيُّ تصوره الفلسفي للألوهية في عديدٍ من الرسائل، أهمها: رسالته في الفلسفة الأُولى، ورسالته في وحدانية الله وتناهي جُرْم العالَم. وقد جمع فيها بين عناصر أرسطية وأفلاطونية وأفلوطينية، بالإضافة إلى تأثُّره بفكر الاعتزال. وهو يستدل على وجود الله بثلاثة براهين: أوَّلها دليل الحدوث، ومضمونه أنَّ الشيء لا يمكن أن يكون عِلَّة ذاته، ومن ثَمَّ فإنَّ العالَم حادثٌ، وبما أنَّه حادثٌ فلا بُدَّ له من مُحدِثٍ، وذلك طبقاً لمبدأ العِلِّيَّة، مثلما ورد في رسالته الأُولى في الفلسفة (الكِنْدِيّ، 1978: 58). وثانيها دليل الوحدة والكثرة، فالعالَم بأَسْرِه مُركَّبٌ تعتريه الكثرة والوحدة في وقتٍ واحدٍ، وهذه من الصفات الراجِعَة إلى عِلَّةٍ واحدةٍ خارجةٍ عن العالَم، هي الذات الإلهيَّة (الكِنْدِيّ، 1978: 65). أما ثالث البراهين الدَّالَّة على وجود الله، فهو دليل التدبير والنظام، ففي الكون ظواهر تشهد على تدبير مُدبِّرٍ أوَّل، هو عِلَّةٌ لكُلِّ عِلَّةٍ، وفي نظم العالَم وترتيبه ما يُقيم الدليل على وجود مُدبِّرٍ أوَّل مُمسكٍ بكُلِّ شيءٍ (الكِنْدِيّ، 1978: 107). ومن صفات الله أنَّه هو الإنِيَّة، أي الوجود الحقيقي الذي لم يكن أيساً (عدماً)،

ولا يكون كذلك أبداً وهو الفاعل الأوّل، فهو مؤيس لكُلّ شيءٍ عن ليس، وهو واحدٌ بالعدد وبالذات. ومن صفاته أيضاً التدبير والخلق والحكمة والإرادة والإتقان.

وجود العالَم:

أمَّا رأي الكِنْدِيّ في طبيعة العالَم، فقد وردت في أكثر من رسالةٍ، منها: "كتابه إلى المُعْتَصِم بالله في الفلسفة الأُولى" (الكِنْدِيّ، 1978: 54)، و"رسالته في إيضاح تناهي جُرْم العالَم" (الكِنْدِيّ، 1978: 137)، و"رسالته إلى عَلِيّ بن الجَهْم في وحدانية الله وتناهي جُرْم العالَم" (الكِنْدِيّ، 1978: 157).

وهو يرى أنَّ العالَم، بعناصره الثلاث - أي الجُرْم والزمان والحركة – متناهٍ، وهو معلولٌ لعِلَّةٍ قُصوى هي الله الذي خلقه ودبَّره ونظَّمه. وهو في هذه الناحية يختلف عما ذهب إليه أرسطو من قولٍ بقِدم العالَم، ويميل أكثر إلى رأي أفلاطون، ويتجلَّى ذلك في مُحاوَرَة طيماوس. فالكِنْدِيُّ بذلك موافقٌ للعقيدة الإسلامية ولآراء المتكلمين في عصره؛ فالعالَم عنده مخلوقٌ لله، وكُلُّ ما يقع فيه مرتبطٌ بعضه ببعضٍ ارتباط عِلَّةٍ بمعلولٍ.

الوجود الإنسانيّ:

الوجود الإنساني وجودان: "وجود حِسّيّ، ووجود عقليّ" (الكِنْدِيّ، 1978: 37). ويكمن جوهر الإنسان في كونه كائناً عاقلاً أو نَفْساً ناطقةً، والنطق أو العقل هو أخصُّ صفات النَّفْس.

وقد بحث الكِنْدِيُّ في النَّفْس الإنسانية في رسالته "حدوث الأشياء ورسومها"؛ فهي "تماميَّة جُرْم طبيعيّ ذي آلةٍ، قابل للحياة"، أو "استكمالٌ أوَّلٌ لجسمٍ طبيعيّ ذي حياة بالقوَّة" (الكِنْدِيّ، 1978: 113). وهذان تعريفان أرسطيَّان قد وصلا إلى الكِنْدِيّ عن طريق الفلسفة الهلينيَّة، وكتاب "الرُّبوبيَّة" المنحول. وينتج عن هذا التَّعريف أنَّ النَّفْس "جوهرٌ عقليٌّ متحركٌ من ذاته"، وهي "بسيطةٌ ذات شرفٍ وكمالٍ، عظيمةُ الشأن، جوهرها من جوهر البَارِئ - عَزَّ وجَلَّ -، وقياسها كقياس ضياء الشمس من الشمس". وهذا التعريف يظهر فيه تأثير أفلاطون. وبما أنَّ النَّفْس بسيطةٌ؛ فهي مستقلةٌ عن البدن ومغايرة له، وفيها شبهٌ من الذات الإلهيَّة؛ لكونها صادرةً عنه، وفي مفارقتها للبدن وتَعلُّقها بالمعقولات شرفٌ لها. وللنَّفْس - حسب الكِنْدِيّ - قُوى ثلاث: هي القوَّة الحسية، والقوَّة المصورة (قوة التخيل)، والقوَّة العقلية. الأُولى تُدرِك صور الأشياء الحسية، والثانية تُدرِك صور الأشياء مجرَّدة من مادتها، والثالثة تُدرِك الأنواع والأجناس لا الأشخاص، كما تُدرِك المبادئ العقلية. وهذه القوة العاقلة هي جوهر

الإنسان وتمامه، ولا خلاص إلَّا بها بتحريرها من سطوة المحسوسات؛ لتصير قادرةً على معرفة المعقولات.

ب- المعرفة:

يرتبط مبحث الوجود بمبحث المعرفة؛ إذ لمَّا كان الوجود إمَّا حسياً وإما عقلياً، كانت المعرفة إما بالحواس وإما بالعقل أو الحدس (الكِنْدِيّ، 1978: 37)؛ فهناك المعرفة الحسية، والمعرفة العقلية، والمعرفة الإشراقية. والوجود الحسي هو ما يُدرك بالحواس، أما الوجود العقلي فيُدرك بالعقل وبالحدس. وتتم المعرفة بثلاث طرائق: عن طريق المبادئ الفطرية في العقل مثل البديهيات والمسلمات التي لا تحتاج إلى برهانٍ، وعن طريق المعقولات الكلية التي تدرك بالنظر والاكتساب، وأخيراً عن طريق الوحي أو المعرفة الإشراقيَّة. الأُولى تحصل بالحواس، والثانية بالبرهان، والثالثة بالحدس والإلهام (وهي التي يَختص بها الأنبياءُ).

ويُقسِّم الكِنْدِيُّ العقلَ إلى أربعة أقسامٍ: العقل الذي هو بالفعل دائماً وهو عنده - فيما يرجح - الله، والعقل الذي هو في نَفْس الإنسان بالقوَّة، والعقل كعادةٍ وهو الذي في النفس بالفعل يمكنها استخدامه مَتَى شاءت، كقوَّة الكتابة في الكاتب، وعقلٌ هو فعلٌ تُظهِر النَّفْس به ما هو فيها بالفعل، وهو عقل الإنسان ذاته. وهذا التقسيم يرجع إلى نظرية الإسْكَنْدَر الأفروديسِيّ Alexander of Aphrodisias (دي بور، 1948: 156).

ج- القِيَم:

إنَّ مبحث الأخلاق من المباحث الأساسية في مجال التفكير في القِيَم، والكِنْدِيُّ يربط مسألة الأخلاق بتعريف الفلسفة ذاتها، وبتهذيب النَّفْس وتكميلها بالفضائل. فمن معاني الفلسفة التَّدرُّب على الموت بإماتة الشهوات، وذلك هو السبيل إلى الفضيلة، و"الخُلق الإنساني المحمود". ففضيلة النَّفْس النَّاطِقَة هي الحكمة؛ أي علم الأشياء الكلية بحقائقها، واستعمال ما يجب استعماله من الحقائق، وفضيلة القوة الغَلَبِيَّة أو الغَضَبِيَّة هي النجدة، والعِفَّة هي فضيلة القوَّة الشهوانيَّة. وفضيلة هذه القوى النفسانيَّة جميعها هو الاعتدال، وإذا ما التزم الإنسانُ الفضائل حقَّق سعادتَه. ومن ثَمَّ، فإنَّ مقصد الأخلاق إصلاحُ النَّفْس واستكمالها بتحكُّم العقل في قوَّتين حيوانيتين، هما: الغضب والشهوة.

2- المسائل الكبرى لعلم الكلام في عهد المأمون:

لقد انتصر المأمون لفكر المُعتزِلَة كفرقةٍ كلاميَّةٍ، وجعله عقيدة الدولة. والحقُّ أنَّ المَواقِفَ السياسية للدولة العَبَّاسِيَّة من علم الكلام قد مرَّت بثلاثِ مراحلَ (أبوريان، 1982: 188-208):

- المرحلة الأُولى: من بداية العصر العَبَّاسِيّ إلى خلافة الرَّشِيد، وهي مرحلة مُناصَرَة الخُلَفاء لأهل الحديث واضطهادهم لأهل الكلام، ولا سيما في عصر الرَّشِيد الذي منع الجدلَ في الدِّين، وزجَّ بالمُتكلِّمين في السجون، بعد تصاعُد الاختلافات فيما بين الفِرَق الدِّينية. وقد كانت الحظوةُ في هذه المرحلة لأهل الحديث، غَيْر أنَّ جهل هؤلاء بالأساليب الفلسفية والجدلية جعلهم غير قادرين على مواجهة المُتكلِّمين. وفي نهاية هذه المرحلة - أيّ في الجزء الأوَّل من القرن الثالث الهجري - ظهر بعضُ كبار المُعتزِلَة من الطبقة الثانية، مثل: أبي الهُذَيْل العَلَّاف، وهِشَام بن الحَكَم، والنَّظَّام، وقد خلطوا مسائل علم الكلام بالفلسفة.

- المرحلة الثانية: من عصر المأمون إلى خلافة الوَاثِق، وهي مرحلة ازدهار علم الكلام الاعتزاليّ، واضطهاد الفقهاء وأهل الحديث مِمَّن أنكروا القول بخَلْق القُرْآن.

- أما المرحلة الثالثة: فهي مرحلة اندحار حركة الاعتزال بعد محاربة المُتوكِّل لها، وسيطرة علم الكلام السُّنِّيّ على يد الأشاعِرَة والماتريديَّة.

لقد تميَّزت المرحلة الثانية - إذن - بازدهار علم الكلام الاعتزالي. وعلم الكلام هو الحِجَاجُ على العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية (ابن خلدون، 1988: 580)، وهو صناعةٌ يقتدر بها الإنسان على نُصْرَة الآراء والأفعال المحدودة التي صرَّح بها واضِع المِلَّة، وتزييف كُلّ ما خالفها بالأقاويل (الفارابي، 1968: 131)، وهو علمٌ يقتدر منه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحُجَج ودفع الشُّبَه (التهانويّ، 1996: 29). ولمَّا كان كلام الله هو أبرز المسائل التي أثارها المُتكلِّمون، أُطلِق على هذا المبحث اسْم "علم الكلام". وقِيلَ أيضاً: إنَّه سُمِّي علم الكلام؛ لأنَّه يُورِث قدرةً على الكلام في النظريات، أو لأنَّه كُثُر فيه الكلام مع المخالفين (أبوريان، 1982: 130). وعليه، فإنَّ علم الكلام هو الجدل في المسائل الاعتقادية، من حيث الاستدلال عليها بالبراهين العقلية، مثل البحث في التوحيد، وفي قِدَم الصَّانِع وصفاته وأفعاله، وحدوث العالَم والمَعاد، ومُشكلات الجَبْر والاخْتيار.

والمُعتزِلَة فِرقَةٌ كلاميَّةٌ، تجمَّعت فيها حصيلة الآراء التي دار حولها الجدل بين الجَبْريَّة والقَدَريَّة والمُرْجِئَة. ونشأت على يد وَاصِل بن عَطَاء وعَمْرو بن عُبَيْد إثر خلافهما مع الحَسَن البَصْرِيّ بخصوص مصير مُرتكِب الكَبيرَة. وقد اعتمدت المُعتزِلَة على مبدأ النظر العقلي الفلسفي، بحيث تطوَّرت البحوث الكلامية الاعتزالية؛ لكي تصبح قريبةً من الفلسفة، بعد خضوعها لمؤثراتٍ أجنبيةٍ متعلقةٍ بالمنطق السُّرْيَانِيّ وحركة الترجمة، سواء في العِرَاق أم في الشَّام.

صحيح أنَّ علم الكلام خاصٌّ بدِينٍ مُعيَّنٍ، وينطلق من مُسلَّماتٍ عقائديَّة، في حين أنَّ الفلسفة تبحث عن الحقيقة على وجه العموم، وتنطلق من قواعد المنطق الأساسية، ولكن لا يمكن أنْ ننفي أنَّ لعلم الكلام مضامينَ فلسفيةً من جهة استخدام المنطق والبراهين العقلية والتأويل. فضلاً عن أنَّ كثيراً من رُوَّاد المُعتزِلَة كانوا على معرفةٍ بالفلسفة؛ فأبو الهُذَيْل العَلَّاف درس الفلسفةَ اليُونانيَّة في الكُوفَة، حيث عاصر حركة الترجمة التي بلغت ذروتها في عهد المأمون. كما كان مُعَمَّر بن عَبَّاد السُّلَمِيّ (تُوفِّي سنة 835م) ذا نَزْعَةٍ فلسفيَّةٍ في تفكيره في صفات الله، وفي النَّفْس. وكان إبْراهيم النَّظَّام (تُوفِّي سنة 845م) مُتفرِّغاً لفلسفة الإغريق، ومتأثراً بالفلاسفة الطبيعيين والإلهيين منهم.

حاصل ذلك أنَّ للأسئلة التي يطرحها المُتكلِّم المُعتزِلِيّ قيمة فلسفية (منسية، 1995: 10-11). وتتجلَّى هذه القيمة من خلال الطابع النسقي للمذهب، والنسقيَّة هنا تظهر من خلال منظومة مبادئ المذهب، وهي الأصول الخمسة: (التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأَمْر بالمعروف والنهي عن المنكر). والحقُّ أنَّ اطِّلاع رُوَّاد المعتزلة – كالعَلَّاف، والنَّظَّام - على مُؤلَّفات الفلاسفة اليُونانيَّة التي نُقِلَت إلى اللغة العربية في ذلك الوقت، بالإضافة إلى نزعتهم العقلية، قد فتحت أمام حضارة المسلمين أبواباً جديدةً وصفحةً مُشرِقَةً أساسها الإيمان بالعقل (عمارة، 1983: 70؛ الراوي، 1982: 5؛ سورديل، 1983: 99). ويظهر تأثُّر المُعتزِلَة بالفلسفة ومنزعهم العقلي، من خلال طريقة تفكيرهم في بعض المسائل المُتعلِّقة بالإلهيَّات، والطبيعيات، والفعل الإنسانيّ.

أ- الإلهيَّات:

تُعَدُّ قضية التَّدليل على وجود الله أبرز قضيةٍ في مجال الإلهيَّات عند جمهور المُعتزِلَة، الذين برهنوا على تناهي جُرْم العالَم، من جهة المكان والزمان والحركة،

وسلسلة التناهي يجب أنْ تنتهي إلى عِلَّةٍ أُولى هي الله. فالنَّظَّامُ يرى استحالة أنْ تكون حركة الأَجْرَام لا متناهية، كما يرى أنَّ العالَم مُكوَّنٌ من أضْدَاد لا يمكن أنْ تجتمع في الشيء الواحد إلَّا بوجود مُحدِثٍ لها. أما العَلَّاف، فيرى أنَّ العالَم مُتكوّنٌ من جواهرَ وأعْرَاضٍ، وهذه العناصر حادِثَةٌ، ولا بُدَّ لها من مُحدِثٍ. وفي قولهما ذلك رَدٌّ على أرسطو الذي قال بقِدَم العالَم، بالرغم من قوله بوجود عِلَّةٍ أُولى، هي المُحرِّك الأوَّل، لكن فعلها لا يزيد عن كونها موضوع شوق الأجرام المتحركة دون أنْ تكون مُحدِثَةً لها. والمُعتزِلَة في هذا الباب أقرب إلى ما وصلهم من موقف أفلاطون، الذي يقول بوجود الصَّانِع، منهم إلى أرسطو.

كما أنَّ بحث المُعتزِلَة في الصفات الإلهيَّة ذو عمقٍ فلسفيّ؛ إذ ميَّزوا بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية والصفات السلبية. أما الصفات الذاتية، فأهمُّها العلم والإرادة والقدرة، واعتبروا أنَّ هذه الصفات هي عَيْنُ الذات، فالله عالِمٌ بعلم وعلمه هو ذاته، ومُريدٌ بإرادة وإرادته هي ذاته، وقادرٌ بقدرة وقدرته هي ذاته؛ لأنَّ القول بزيادة الصفات على الذات يؤدي إلى القول بإثبات قدماء مع الله، وهو ما يتعارض مع مبدأ التوحيد. وأما الصفات الفعلية، كالخلق والرزق والإحياء والإماتة، فهي حادثةٌ؛ لاتصالها بأفعال المخلوقات. أما الصفات السلبية، فتشمل كُلَّ وصفٍ لا يدل على أَحَد الأَمْرين السابقين. ولا شَكَّ أنَّ المُعتزِلَة قد تأثروا في مبحث الصفات بالفلسفة اليونانية، وهو ما ذهب إليه (الأَشْعَرِيّ، 1990: 177) في قوله: "وهذا قولٌ أخذوه عن إخوانهم من المُتفلسفة، الذين يزعمون أنَّ للعالَم صانعاً لم يزل، ليس بعالِمٍ ولا قادرٍ ولا حيّ، ولا سميعٍ ولا بصيرٍ ولا قديمٍ، وعبَّروا عنه بأن قالوا: نقول: عَيْن لم يزل. ولم يزيدوا على ذلك. غَيْر أنَّ هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المُعتزِلَة في الصفات لم يستطيعوا أنْ يُظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره؛ فأظهروا معناه". كما أرجع آراء العَلَّاف في الصفات إلى أرسطو فيقول: "وهذا أخذه أبو الهُذَيْل العَلَّاف عن أرسطاطاليس، وذلك أنَّ أرسطو قال في بعض كُتُبه: إنَّ البَارِئ علمٌ كُلُّه، قدرةٌ كُلُّه، حياةٌ كُلُّه، سمعٌ كُلُّه، بصرٌ كُلُّه، فحسن اللفظ عند نفسه؛ فقال: علمه هو هو، وقدرته هي هو" (الأَشْعَرِيّ، 1990: 178). وهو نفس ما ذهب إليه الشَّهرَستَانِيُّ في حديثه عن مبحث الصفات عند العَلَّاف: " وإنَّمَا اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أنَّ ذاتَه واحدةٌ لا كثرة فيها بوجهٍ، وإنَّما الصفات ليست وراء الذات مَعاني قائمة بذاته، بل هي ذاته" (الشَّهرَستانِيّ، 1984: 50).

ب- الطبيعيَّات:

أفاد المُعتزِلَة مِمَّا اطَّلعوا عليه من كُتُب الفلسفة اليونانية في حديثهم عن العالَم. وقد قسَّموا الموجودات إلى قديمٍ ومُحدَثٍ ومَعْدومٍ. فأما القديم فهو الله، وأما المُحدَث فهو العالَم، وأما المَعدوم فهو ما له حَظٌّ من الوجود، فالله خلق الأشياء من شيءٍ هو المَعدوم، وهو الممكن الذي يجوز ألا يُوجَد. ومن ثَمَّ فإنَّ الخلق هو منح الوجود للمعدوم. وفي قول المُعتزِلَة بشيئيَّة المعدوم ما يُقيم الدليل على تأثرهم بهَيُولى أرسطو، ومثل أفلاطون (المرزوقي، 2001: 36).

ج- الفعل الإنساني:

ترتبط مسألة الفعل الإنساني بقضية القضاء والقدر؛ حيث اعتبر المُعتزِلَة أنَّ أفعال الإنسان لا تتعلق بقضاء الله وقدره إلا على جهة الإعلام، ولا تطلق على جهة الإيجاب، كالقول إنَّ تلك الأفعال هي قضاءٌ وقدرٌ من الله، إنَّما أفعال الإنسان من تدبيره، وهو يمتلك القدرة عليها، والقدرة هي التي يُحقِّق بها الإنسان إرادته بحريةٍ كاملةٍ من خلال الاختيار. وحرية الاختيار عندهم هي أساس التكليف؛ إذ لو لم يكنْ الإنسان حُرّاً مختاراً لَمَا كان لتكليفه معنى؛ لأنَّ الله لا يُكلِّف عبداً ما لا طاقة له به. ولَمَّا كان هناك ثوابٌ، وجب أنْ يكون الإنسان مختاراً لأفعاله، ومن ثَمَّ مُتحمِّلاً مسؤوليتها.

3- المسائل الكبرى للتَّصوُّف في عهد المأمون:

يذكر ابن خلدون أنَّ التَّصوُّف يعود في بلاد الإسْلام إلى القرن الثاني الهجري؛ إذ "لَمَّا فَشَا الإقْبالُ على الدُّنْيَا في القرن الثاني وما بعده، وجنح النَّاسُ إلى مُخالَطَة الدُّنْيَا، اختص المقبلون على العِبَادَة باسْمِ الصُّوفيَّة والمُتصوِّفَة" (ابن خلدون، 2004 :225). وهو ما يعني أنَّ التَّصوُّف لم يظهر إلَّا بعد الصحابَة والتابعين، وبعد دخول أجْناسٍ عديدةٍ في الإسْلام، واتِّساع العلوم، والاتصال بالثقافات الأُخرى، وخاصَّةً الفلسفة اليُونانيَّة (أفلاطون، وأفلوطين). وفي هذا السياق، ظهرت مَدْرَسَتان صُوفيتان (حسن، 2014: 227):

أ- أُولَهما مَدْرَسَة الكُوفَة، وكانت تعني بالحُبِّ الأفلاطوني في الشِّعر، والأخذ بظاهر الحديث، ومن أهم أعْلامها: الرَّبيع بن خُيَثْم (تُوفِّي 685م)، وسَعِيد بن جُبَيْر (تُوفِّي سنة 713م)، وسُفْيَان الثَّورِيّ (تُوفِّي سنة 777م)، وجابِر بن حَيَّان (تُوفِّي سنة 815م)، ومَعْرُوف الكَرْخِيّ (تُوفِّي سنة 815م).

ب- وثانيهما مَدْرَسَة البَصْرَة، وغلب عليها الاهتمام بالمنطق الأرسطِيّ، والتمحيص في الحديث، ومن أهم أعْلامها: الحَسَن البَصْرِيّ (تُوفِّي سنة 728م)، ومالِك بن دِينَار (تُوفِّي سنة 748م).

صحيح أنَّ التَّصوُّف لم يبلغ في هذه الفترة ذروة مرحلته الفلسفية القائمة على نظرياتٍ فلسفيةٍ، كما هو الأمر لاحقاً مع الحَلَّاج وابن عَرَبِيّ والغَزَّالِيّ، ولكن يمكن تأويل مضامينه فلسفيّاً؛ لاحتوائه على أفكارٍ فلسفيةٍ، مثل: معنى المعرفة وشروطها، ومعنى الواقع، والقول بوَحْدَة الوجود، ومعايير الفعل الأخلاقي. وهو ما يعني أنَّ "المُتصوِّفة يتفلسفون" (ستيس، 1999: 37)؛ ذلك أنَّ ذا النُّون المِصْرِيّ (796- 859م) قد اعتبر أنَّ المعرفة تحصل بالكشف، وأنَّ تمام المعرفة بالله يكون بإنْكار الذات. ورأى مَعْرُوف الكَرْخِيّ أنَّ التَّصوُّف هو الأخذ بالحقائق بواسطة الكشف والزُّهد في الدُّنيَا. وكان أبو يَزِيد البِسْطَامِيّ (المُتوفي سنة 874م) يرى أنَّ العارِف أو المُتصوِّف هو مَنْ تفنَى هُوِيَّتُه - أي شخصيته - لهُوِيَّة غيره، كما قال بوَحْدَة الوجود. وقد كتب الحارِث المُحَاسِبِيّ (تُوفِّي سنة 857م) في الزُّهد وأُصول العقائد، والرَّدّ على المُعتزِلَة والرَّافِضَة.

4- منزلة السياسة في الفكر الفلسفي في عهد المأمون:

يضع مُؤرِّخو السِّير العَرَبِ الرَّسائِلَ السياسية والأخلاقية للكِنْدِيّ ضمن التصنيف نفسه تحت عنوان "السياسيات"، ولكن إذا ميَّزنا بينهما، يمكن القول إنَّ الكِنْدِيَّ قد ألَّف في السياسة، بحصر المعنى، الرسائل التالية:

- رِسالَة في سياسة العامَّة (النَّديم، 1997: 363؛ القِفْطِيّ، 2005: 278).
- الرِّسالة الكبرى في السياسة (النَّديم، 1978: 363).
- رِسالة في الرئاسة (القِفْطِيّ، 2005: 278).

ولكنَّ (صاعِد الأنْدَلُسِيّ، 1912: 52) لا يشير إلى أيٍّ من هذه الرَّسائل السياسية، وهو ما يُرجِّح ضياعها.

أما المُتصوِّفة، فقد نأوا بأنفسهم عن الخوض في المسائل السياسية، وإنْ كان هذا الاختيار يُعتبَر - في حد ذاته - موقفاً سياسيّاً.

وإذا أردنا النظر في طبيعة المسائل السياسيَّة المطروحة، بصورةٍ معلنةٍ، في الفكر الفلسفي في ذلك الوقت، فإنَّه ينبغي البحث عنها في فكر المُعتزِلَة، وأهمُّ المسائل السياسية التي تناولوها بالنظر قضية الإمامة وقضية العدل.

ففيما يتعلَّق بالإمامة، جرى الاهتمام في هذه المرحلة التاريخية بشخصية الحاكم؛ وذلك انطلاقاً من فكرة الحاكم-الفيلسوف، مثلما عبر عنها أفلاطون. ولكن لم يقعْ إدراج فكرة نقاش اليُونانيين السياسية في ساحات أثينا، ضمن المفهوم العربيّ-الإسلاميّ، للحاكم (Zheltov and others, 2015: 540)؛ حيث يُؤكِّد الجاحظ - مثلاً - على وجوب الحاكم في عهدٍ اشتدَّ فيه الصراع بين الأمين والمأمون والقاسِم، وهو صراعٌ أدى إلى مقتل الأمين، وانفلات الأمن في بَغْدَاد. وقد ألَّف الجاحِظ كتاب "الجوابات واستحقاق الإمامة" (الجاحظ، 1964: 295/4)؛ للرد على أَبي بَكْر الأَصَمّ (تُوفِّي سنة 815 م)، والذي نفى تنصيب الإمام وقت الأمن، وهِشَام الفُوَطِيّ (تُوفِّي سنة 833م)، الذي لم يوجب الإمامة زمن الفِتَن (الآمِدِيّ، 1992: 71). ويستدل الجاحِظ على وجوب الإمامة بفكرة الطبيعة الإنسانية القائمة على الغرائز والشهوات التي تقود الإنسان إلى المَهالِك؛ ولهذا، يحتاج الإنسان إلى حكمٍ زَاجِرٍ ورَادِعٍ. ويقول الجاحِظ في "كتاب النِّسَاء": "لولا السَّائِس ضاع المَسوسُ، ولولا قوَّة الرَّاعي لهلكت الرَّعِيَّةُ" (الجاحظ، 1964: ج.3، 151). كما يقول في كتاب "المُعلِّمين": "لولا السُّلْطان لأكل النَّاس بعضَهم بعضاً، كما أنَّه لولا المُسِيم لوَثَبَ السِّبَاعُ على السَّوام" (الجاحظ،1964: 45/3).

ويحدِّث الجاحِظ عن علاقته بالمأمون، فيقول: "ولَمَّا قرأ المأمون كُتبي في الإمامة، فوجدها على ما أَمَرَ به، وصرت إليه، وكان قد أَمَرَ اليَزِيدِيّ بالنظر فيها ليخبره عنها، قال لي: قد كان بعضُ مَنْ نرتضي عقله، ونصدق خبره، خبرنا عن هذه الكُتُب بإحْكام الصنعة وكثرة الفائدة" (الجاحظ، د.ت: 334/1).

ولَمَّا ظهر بالشَّام السُّفْيَانِيُّ عَلِيّ بن عَبْد الله بن يَزِيد بن مُعَاوِيَة سنة 196هـ، مطالباً بالخلافة، بما ينذر بالفتنة، تفاعَلَ الجاحظ مع ذلك، مُؤكِّداً على ضرورة أنْ يكون الإمام واحداً، ومنتقداً للأمويين، معتبراً أنَّ عام تولي مُعَاوِيَة الخلافة كان "عام فُرقةٍ وقهرٍ وجَبْرِيَّةٍ، العام الذي تحوَّلت فيه الإمامة مُلْكاً كَسْرَوِيَّاً، والخلافة غَصْباً قَيْصَرِيّاً" (الجاحظ، 1964: 11/2).

وزبدة القول إنَّ فكر الجاحظ السياسي كان منخرطاً في الدعاية للعَبَّاسيين، ومناوئاً لخصومهم من الأُمَويين.

أما بالنسبة إلى العدل، فإنَّه يُعَدّ من الأُصول الأساسيَّة في فكر المُعتزِلَة؛ إذ يعتبرون أنَّ اللهَ عادِلٌ، وكُلَّ أفعاله حَسَنَةٌ، وأنَّ عدلَه يقتضي أنْ يكون الإنسان مُحدِثاً لأفعاله ومسؤولاً ومُحاسِباً عنها، حتَّى يكون هناك معنى للتكليف والثواب. وهذا الأصل

مُوجَّهٌ ضد الجَبْرِيَّة الذين قالوا بأنَّ الله مُحدِثٌ لكُلِّ شيءٍ بما في ذلك أفْعال عِبَاده، ومن ثَمَّ فإنَّ الإنْسان مُجبَرٌ- حسب الجَبْرِيَّة - على تلك الأفْعال.

ولمبدأ العدل بُعْدٌ سياسِيٌّ جَلِيٌّ؛ لأنَّه يُعبِّر عن صراعٍ بين العَبَّاسيين والأُمَويين من خلال إيديولوجيتين: إحداهما الجَبْرِيَّة، والتي وجدت التَّشجيع من الأُمَويين منذ البداية؛ حيث أراد مُعَاوِيَة - بعد الاتِّفاق الذي كان بينه وبين الحَسَن بن عَلِيّ - أنْ يُرسِّخ في أذْهان النَّاس أنَّ إمْرَتَه على المُسْلمين كانت بقضاء من الله وقَدَره. كما أرادوا تبرير مَظالِمهم دينيّاً، وحمل النَّاس على طاعتهم بواسطة مبدأ القضاء والقَدَر (محمود، 1989: 145). أما الثانية، فهي القول بقدرة الإنسان على الاختيار، كما عبَّرت عنه المُعتزِلَة، فوجدت الدعمَ من المأمون. وقد كانت هذه الإيديولوجيا تُعبِّر عن رغبةٍ في التَّحرُّر من الظلم والعسف، وتوقٍ إلى حرية الإرادة.

ويصح القول بأنَّ فكر المُعتزِلَة يُعبِّر عن فكرة الفرد الفاعل القادر على اختيار أفعاله، وهو ما يُنزِلُ المُعتزِلَة ضمن تيار النزاع.

رابعاً- مآلات الفلسفة وعلاقتها بالسياسة بعد عهد المأمون:

انصرم عهد المأمون - إذن - سنة 833م، فخلفه أخوه المُعْتَصِم (218-227هـ/833-842م)، ثُمَّ الوَاثِق (227-232هـ/842-847م). وقد استمرَّت حركة الترجمة في هذا التطور؛ فتُرجِمَت كُتُبٌ في ميادين الفلسفة والعلوم، مثل فَلَك بَطْلُمْيوس، وطِبّ أبُقراط وجالينوس، وسياسة ومنطق أرسطو، ومُؤلَّفات أفلاطون، وحكم فيثاغورس. ولكن بعض الترجمات كانت لكتبٍ منحولةٍ؛ حيث أصلح الكِنْدِيُّ ترجمة كتابٍ منسوبٍ خطأً لأرسطو هو كتاب "الرُّبوبِيَّة" أو أثولوجيا أرسطو. والكتاب في الأصل لمُؤلِّفٍ سُرْيانِيٍّ مجهولٍ، جمع مقتطفاتٍ من تاسوعات أفلوطين، ونسبها لأرسطو. وقد أوقعت هذه الترجمة الفارابي - لاحقاً - في الخلط بمُحاوَلَةٍ جمعه بين رأيْ أفلاطون وأرسطو. كما تمَّت ترجمة كتابٍ آخَر إلى العربية، نُسِبَ خطأً لأرسطو، هو كتاب "الإيضاح في الخَيْر المَحض"، وهو في الأصل من تأليف مُؤلِّفٍ سُرْيانِيٍّ مجهولٍ، جمع فيه مقتطفاتٍ من كتاب "مبادئ اللاهوت" لأبروقلس الأفلاطوني. ومن أشهر المترجمين في هذا الدَّوْر: أبو بِشْر مَتَّى بن يُونُس، ويَحْيَى بن عَدِيّ، وأبو عُثْمَان الدِّمَشْقِيّ، وأبو عَلِيّ عِيسَى بن إسْحَاقَ.

وعلى الرغم من حرية الإرادة والمُناداة بإعْمال العقل، فإنَّ المُعتزِلَة بعد تقاربهم مع السُّلْطَة، قد انقبلوا على تلك الأفكار، ولم تتعدَ إطارَها النظري،

فاستخدموا سُلْطَتَهم المُستمدَّة من الخليفة المأمون في قَمْع الخصوم الفكريين، وإجبار العلماء والمُحدِّثين على القول بمقولتهم. فكانت القسوة سبباً في فشل سياستهم المَذهبية (المثاني، 2001: 125).

وتواصلت سياسة المأمون مع المُعْتَصِم والوَاثِق، وحقَّقت نجاحاً نوعيّاً. فكما اعتبر المأمون أخاه المُعْتَصِم خليفته في الحكم، فقد اعتبر أَحْمَد بن أَبي دُؤَاد خليفته في الدعوة الاعتزاليَّة؛ لذلك نجده يُوصيه بأنْ يجعله مُستشارَه بقوله: "لا يُفارقك، واشركه في المشورة في كُلِّ أَمْرك؛ فإنَّه موضعُ ذلك" (الطَّبَرِيّ، 1954: 649/8). وقد حرص ابن أَبي دُؤَاد على تطبيق سياسة الاعتزال، وضرب القُوَى الأُخرى؛ فأدى ذلك إلى إحضار الإمام أَحْمَد ومناظرته له لمدة ثلاثة أيَّامٍ، ثُمَّ في اليوم الرابع ضربه بالسِّياط؛ حتَّى أُغمي عليه (الدُّمَيْرِيّ، 2001: 98)، إلى إلهاب حركة المعارضة تجاه مُؤسِّسة الخلافة واتجاهاتها الاعتزاليَّة. وقد كان لسياسة ابن أَبي دُؤَاد أثرُها في إفْشال فرض المذهب الاعتزاليّ على النَّاس، تلك "الفتنة" التي أُشعِلت وأُثيرت لاعتباراتٍ تتعلَّق بمخاوف الخلافة من قوى أُخرى تتهيب منها، وتخشى استحواذَها على العامَّة وانتشارها بين المجتمع، بشكلٍ يؤذي امتيازات الخلافة وسُلْطَانَها (السنيدي، 1999: 414).

وقد ولَّدت سياسة الإكراه في فرض الاعتزال مقاومَةً عنيفةً من التحالف التاريخي بين أصحاب الحديث والفقهاء والرَّعِيَّة الواقعة تحت سُلْطَتهم. وكانت حركة أَحْمَد بن نَصْر الخُزَاعِيّ في عهد الوَاثِق بداية النهاية للمُعتزِلَة؛ حيث استحضره إلى سامرَّاء، وأمر بقتله وصلبه (السُّيوطِيّ، 2004: 309).

كما اعتمد المُروِّجون لأسباب اعتناق المأمون للاعتزال على حلم رؤيته لأرسطو، نجد - في المقابل - القوى المُعارِضَة (أهل الحديث والفقهاء) تستخدم الأسلوب نفسه في الرَّدِّ على مخالفيهم. وهذا ما ضمنه إبْراهيم الحَرْبِيّ - أحد كبار المُحدِّثين - رؤيته للإمام أَحْمَد بن حَنْبَل في المَنام. وخلاصة الحوار الذي دار بين الحَرْبِيّ وابن حَنْبَل أنَّ اللهَ غفر له، وأدخله الجنة بفضيلة قوله: "إنَّ القُرْآن غير مخلوقٍ" (الحَرْبِيّ، 1997: 160-161).

ومن ثَمَّ، أصبحت النظرة السائدة للفلسفة نظرة ارتيابٍ مع بداية العصر العَبَّاسِيّ الثاني؛ فقد كانت الحياةُ الفكرية في زمن المأمون مختلفةً في عهد المُتوكِّل (232-247هـ/847-861م)؛ إذ انتصر المأمون للعقل وللاعتزال، بينما ناصَرَ المُتوكِّل أهل السُّنَّة، وضَيَّق على الفلاسفة (عويضة، 1993: 142)؛ فقد عاش الكِنْدِيُّ محنةً في

عهده؛ بسبب وِشايَةٍ بكونه ملحداً، فتمَّ التضييق عليه واضطهاده ونكبه في كُتُبه. ورُبَّما يكون هذا التضييق سبباً لاتجاه الكِنْدِيّ إلى محاولة التوفيق بين الفلسفة والدِّين؛ لأنَّ الفلسفة - في نظره - هي علم الحق عن طريق العقل، والدِّين علم الحق عن طريق الوحي، ومن ثَمَّ فإنَّ مقصدهما واحدٌ، إنَّما الطرق لبلوغه هي المختلفة؛ لذا يرى الكِنْدِيُّ في رسالته إلى المُعْتَصِم أنَّ الفلسفة هي علم الأشياء بحقائقها، "وفي علم الأشياء بحقائقها علم الرُّبوبيَّة وعلم الوحدانيَّة وعلم الفضيلة، وجملة علم كُلّ نافعٍ، والسبيل إليه والبعد عن كُلّ ضارٍ والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرُّسُلُ الصادقة عن الله جَلَّ ثناؤه" (الكِنْدِيّ، 1978: 35).

وبعد تولّي المُتوكِّل الخلافة بسنتين - أي في سنة 233هـ/848م - أصدر مرسوماً بوضع حَدٍّ "للفتنة"، أي القول بخَلْق القُرْآن (اليَعْقُوبِيّ: 485/2). وبخطوةٍ عمليةٍ تُعبِّر عن رفضه للفلسفة وعلم الكلام، نجده يدعو أهل الحديث والفقهاء إلى سامرَّاء، ويشجعهم على رواية أحاديث الصفات والرؤية، والأحاديث التي فيها رَدٌّ على المُعتزِلَة وأهل الكلام (المَسْعُودِيّ: 86/4).

وهناك جملة أسباب كانت وراء انقلاب المُتوكِّل على الخط المذهبي الذي سار عليه سَلَفُه من الخُلَفاء الثلاثة: المأمُون، والمُعْتَصِم، والوَاثِق؛ فقد وجد نفسه مُحاصَراً بمشكلاتٍ وقوى تحكَّمت به، وجعلته مُكبَّلاً غير قادرٍ على تصريف أمور الدولة إلَّا من خلالهم. فالقادة الأتراك الذين أوصلوه إلى سُدَّة الحكم، أخذوا يتصرفون في شؤون الدولة على أنهم هم القادة. كما وجد نفسه مُحاطاً برجال إدارة، غالبيتهم من المؤمنين أو المعتنقين للفكر الاعتزالي، وعلى رأسهم وزيره مُحَمَّد بن عبد المَلِك الزَّيَّات. في الوقت نفسه شعر بأنَّ هناك شبه قطيعة بين مُؤسَّسة الخلافة والعامَّة، لا سيما الفقهاء والمُحدِّثين، بعد ما فعله أسلافُه من سياسة القمع تجاههم. ونتيجة للظروف والمعطيات السالفة، نجد المُتوكِّل يتّبع سياسة استمالة العامَّة؛ لضرب خصومه، ولا يتحقق الأَمْر إلا بالتَّخلي عن الاعتزال وإبْعاد رجاله، ومِلْءِ الفراغ من أهل الحديث والفقهاء؛ لذلك اتَّخذ قرارَه بالتَّخلي عن الاعتزال مذهباً للدولة (الشواورة، 2011: 427-438).

وبذلك، فإنَّ المُتوكِّل بسياسته تلك أوقف الاشتغالَ بعلوم العقل، ومنع الجدل، وأعاد الثوابت التي ميَّزت مؤسسة الخلافة السُّنِّيَّة إلى سابق عملها. وفي الوقت نفسه، فإنَّ النشاط الذي كانت تُمارِسه بَيْتُ الحِكْمَة قد توقَّف، وتحوَّلت رعاية مثل

هذا النشاط إلى بعض العائلات المُوسِرَة والمُهتمَّة بالعلم. ومِمَّا يُرجِّح ذلك أنَّ سياسة المُتوكِّل مع الثقافة الأجنبية، ومع غير المسلمين من أهل الذِّمَّة، قد تطرَّفت في الرفض والتَّحامُل، وعادت المحنة مُسلَّطةً على علماء الكلام والفلاسفة، وهذا ما حمده له أهل "السُّنَّة والجَمَاعَة" (بوعجيلة، 2008: 223)؛ "فتوفّر دعاءُ الخَلْق للمُتوكِّل، وبالَغوا في الثناء عليه والتعظيم له، حتَّى قال قائلهم: الخُلَفاء ثلاثة: أبو بَكْر الصِّدِّيق ﷺ في قتل أهل الرِّدَّة، وعُمَر بن عَبْد العَزِيز في رَدّ المظالم، والمُتوكِّل في إحْيَاء السُّنَّة وإماتة التَّجَهُّم" (السُّيوطِيّ، 2004 :252).

وقد خلَّد الشُّعراء ما قام به المُتوكِّل، فقال أبو بَكْر ابن الخَبَّازَة (السُّيوطِيّ، 2004 :252):

مُعزّزة حتَّى كأنْ لم تذلل ... وبَعْدُ فإنَّ السُّنَّةَ اليوم أصبحت
وحُطَّ مَنَارُ الإفكِ والزُّورِ من عَل ... تصول وتسطو إذ أقيم منارها
إلى النَّار يهوى مُدبِراً غير مقبل ... وولَّى أخو الإبْدَاعِ في الدِّين هارِباً
خليفته ذي السُّنَّة المُتوكِّل ... شفى الله منهم بالخليفة جَعْفَرَ
وخير بَني العَبَّاسِ مَنْ منهم وَلِي ... خليفة ربي وابن عَمِّ نَبيّه

وبظهور الفكر الأَشْعَرِيّ، بدأ انحدار المُعتزِلَة وسطوة الفقهاء. وقد بدأ أبو الحَسَن عَلِيّ بن إسْماعِيل الأَشْعَرِيّ مُعتزلِيّاً، ثُمَّ انقلب على المُعتزِلَة، وشنَّ حَرْباً على حرية الفكر. وهو ما يعني أنَّ الصراع بين الفقهاء والمتفلسفة لم يخلُ من أبْعادٍ سياسيةٍ؛ حيث يكون الرِّهَانُ فيها، إمَّا الانتصار للحرية، وإما التضييق عليها بحسب إرادة الحاكم (سعيدان، 1988: 95).

كما ازداد نفوذ الحَنَابِلَة خلال العصر العَبَّاسِي الثاني، وكانوا يُظهرون العداوة للفلسفة والمشتغلين بها. وقد ذكر ابن الأثير في "الكامل في التاريخ" (في أخبار سنة 279هـ؛ أي في عهد المُعتمِد على الله) أنَّ النُّسَّاخَ المُحترفين كانوا ملزمين بالقسم على أنَّهم لم يشتغلوا بالفلسفة، أو بانتساخ كُتُبها أو بيعها؛ حيث يقول ابن الأثير مُتحدِّثاً عن هذه السَّنَة: "فيها نُودي بمدينة السَّلام أنْ لا يقعد على الطريق ولا في المسجد الجامع قاضٍ، ولا مُنجمٌ، ولا زاجِرٌ، وحلف الورَّاقون أنْ لا يبيعوا كُتُب الكلام والجدل والفلسفة" (ابن الأثير، 1997: 467/6).

خاتمة:

اقترنت الدعوة العَبَّاسِيَّة منذ انطلاقتها بالدِّين، وحاول مُنظِّرها الأوَّل "الإمام" إضفاءَ الطابع الدِّيني لمشروع ثورتهم التي تفجرت في خُرَاسان، وأسهم أهل تلك البلاد في إنجاحها، فشكَّلوا - بعد استقرار الدعوة وتحولها إلى دولةٍ - عِماداً رئيساً في إدارتها السياسية والعسكرية، حاملين معهم كثيراً من الإرث الحضاري الفارِسِيّ، الذي سُرْعان ما أخذ يتغلغل في مُؤسَّسة الخلافة وغيرها من مؤسسات الدولة. ومع الهدوء النسبي، وانكفاء العَبَّاسيين عن مشروع الفتح والتوسع الذي كان سمة بَني أُمَيَّة، بدأت مَعالِمُ الحضارة بالتبلور والازدهار. وقد انعكس هذا على توجهات وسياسات الخلفاء العَبَّاسيين، الذين في غالبهم تربَّوا في أكْناف التربية الفارِسِيَّة، كالرَّشِيد والمأمُون.

كما يمكن القول إنَّ الحراك الفكري والجدل الدِّيني قد أخذ مكان الصدارة في المجتمع، وظهرت تياراتٌ فكريةٌ، بعضها غريبٌ عن الحضارة الاسلامية كالزَّنْدَقَة والشُّعوبيَّة، فتحوَّل المجتمع (الفئة المُثقَّفة) إلى تنافسٍ فكريّ في ظاهره، سياسيّ عَقَدِيّ في باطنه. فلم يقبلْ المسلمون بالآراء الخارجة عن الدِّين، كما أنَّ العَرَب لم يقبلوا بالهجوم الشُّعوبي على تراثهم وأنسابهم، فدخل المتضادان - الفُرْس والعَرَب - في جدالٍ وصراعٍ غير مُعلَنٍ، يحاول كُلٌّ من الطرفين إثبات حُجَّته والطعن في الآخَر. وفي خضم هذا الصراع، ظهرت حركة المُعتزِلَة التي اتَّخذت الحُجَّة العقلية وسيلة للدفاع عن الدِّين، وعلى الرغم من رفض المُؤسَّسة السياسية والفئة المثقفة لهذا التيار الجديد، إلَّا أنَّ الأَمْرَ لم يصل إلى مرحلة الاضطهاد.

كان التحول الخطير عندما دخلت مُؤسَّسة الخلافة (السُّلْطَة) على خط الجدل الدِّيني، واتخذته مذهباً رسميّاً للدولة في عصر المأمُون، والذي شهد عهده نهضةً علميةً واسعةً، لا سيما حركة الترجمة، وخصوصاً الفلسفة اليُونانيَّة. وازاد الأمر خطورةً عند اتخاذ الخليفة قراراً بفرض الاعتزال على النَّاس بالقوة، ولأجل ذلك تعرَّض كِبَارُ المُحدِّثين للاضطهاد والتعذيب كالإمام أَحْمَد بن حَنْبَل. وقد أسهم ذلك بشرخ المجتمع إلى فئتين: المُعتزِلَة وأشياعهم، وأهل الحديث الذين اعتبروا أنفسهم حُمَاة الدِّين. وانعكس ذلك سلباً على مُجمَل الحراك الثقافي، فتقدَّمت السياسة والصراعات الحزبية على حساب النتاج الفكري، وانشغل العُلَماء في الجدل في قضايا لم تُقدِّم للمجتمع إلا مزيداً من التشرذم والانقسام. وخيرُ دليلٍ على هذا التَّوجُّهِ السياسةَ التي اتَّبعها المُتوكِّل بعد أنْ وَلِي الخلافة باتفاق الجُنْد الأتراك، والذين تعاظَم نفوذُهم،

وأخذوا يُسيّرون أُمورَ الدولة بعيداً عن إرادة الخليفة، فضاق بهم المُتوكّل ذَرْعاً، وسعى للتخلص من هذه السَّطْوَة بالبحث عن مُعينٍ ومُؤازِرٍ، فوجده في الفئة المُضطهَدة (أهل الحديث والفقهاء)، وأتباعهم من عامَّة النَّاس، فأعاد تمتين العلاقة معهم على حساب المُعتزِلَة، بل أكثر من ذلك أصدر مرسومَه بإبطال القول بخَلْق القُرْآن، وتحريم الجدل.

قائمة المَصادر والمَراجِع

أولاً- المصادر الأوليَّة:

- ابن أَبي أُصَيْبعَة، أَحْمَد بن القاسِم بن خَليفَة بن يُونُس الخَزْرَجِيّ (د.ت). عُيُون الأَنْبَاء في طَبَقات الأَطِبَّاء، تحقيق نزار رضا، بيروت، دار مكتبة الحياة.

- ابن الأثير، عَلِيّ بن مُحَمَّد الشَّيْبَانِيّ الجَزَرِيّ (1997م). الكامل في التَّاريخ، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، بيروت، دار الكتاب العربي.

- الأَشْعَرِيّ، عَلِيّ بن إسْماعِيل (1990م). مَقالات الإسْلاميين واخْتِلاف المُصلّين، تحقيق محمد مُحيي الدِّين عبد الحميد، الجزء الثاني، بيروت، المكتبة العصرية.

- أفلاطون (2000م). محاورة ثياتيتوس، ترجمة وتقديم أميرة حلمي مطر، القاهرة، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع.

- أفلاطون (2001م). فيدون، ترجمة عزت قرني، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.

- الآمِدِيّ، سَيْف الدِّين (1992م). الإمامة من أَبْكار الأَفْكار، تحقيق محمد الزبيدي، بيروت، دار الكتاب العربي.

- الأَنْدَلُسِيّ، صاعِد (1912م). طَبَقَات الأُمم، بيروت، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين.

- الجاحظ، أبو عُثْمَان (1964م). رسائل الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي.

- الجاحظ، أبو عُثْمَان (1998م). البَيَان والتَّبيين، الجزء الثالث، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي.

- الحَرْبِيّ، إبْراهيم (1997م). رِسالَة في أنَّ القُرْآن غيرُ مخلوقٍ، تحقيق علي الشبل، الرياض، مجلة البحوث، الرئاسة الإسلامية، عدد 51.

- ابن خلدون، عَبْد الرَّحْمَن بن مُحَمَّد بن مُحَمَّد (1988م). مُقدِّمَة دِيوان المبتدأ والخبر في تاريخ العَرَب والبربر ومَنْ عاصَرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق خليل شحادة، بيروت، دار الفكر.
- الدُّمَيْرِيّ، كَمَال الدِّين (2011م). تاريخ الخُلَفاء، اعتنى به محمد الفاضلي، مؤسسة المعارف، بيروت.
- الزَّبِيدِيّ، مُحَمَّد بن مُحَمَّد (د.ت). تاج العَرُوس من جَوَاهر القامُوس، تحقيق مجموعة من المُحقِّقين، بيروت، دار الهداية.
- ابن سِينا، أبو عَلِيّ الحُسَين بن عَبْد الله (1989م). تِسع رَسائِل في الحكمة والطبيعيَّات، القاهرة، دار العرب للبستاني.
- السُّيوطِيّ، جَلال الدِّين عَبْد الرَّحْمَن بن أبي بَكْر (2004م). تاريخ الخُلَفاء، تحقيق حمدي الدمرداش، القاهرة، مكتبة نزار مصطفى الباز.
- الشَّهرستانِيّ، أبو الفَتْح (1984م). المِلَل والنِّحَل، تحقيق محمد سيد كيلاني، بيروت، دار المعرفة.
- الطَّبَرِيّ، مُحَمَّد بن جَرير(1958) تاريخ الطَّبَرِيّ = تاريخ الرُّسُل والمُلوك. بيروت، دار التراث.
- ابن الطِّقْطَقَى، مُحَمَّد بن عَلِيّ بن طباطبا (1997م). الفَخْرِيّ في الآداب السُّلْطانِيَّة والدُّول الإسْلاميَّة، تحقيق عبد القادر مايو، بيروت، دار القلم.
- الفارابي، أبو نَصْر (1968م). إحْصاء العُلوم، تحقيق وتقديم عثمان أمين، الطبعة الثالثة، القاهرة، مكتبة الأنجلوالمصرية.
- القِفْطِيّ، جَمَال الدِّين أبو الحَسَن عَلِيّ بن يُوسُف (2005م). إخْبَار العُلَماء بأَخْبَار الحُكَماء، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الكِنْدِيّ، أبو يُوسُف يَعْقُوب بن إسْحاق (1978م). رَسائِل الكِنْدِيّ الفلسفيَّة، تحقيق وتقديم وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة، القسم الأول، الطبعة الثانية، القاهرة، مطبعة حسان.
- ابن المُرْتَضَى، أَحْمَد بن يَحْيَى (1961م). طَبَقات المُعتزِلَة، تحقيق سوسنة ديفيد فلزرا، (د.م).
- الإمام مُسْلِم بن الحَجَّاج، أبو الحَسَن القُشَيرِيّ، صَحيح مُسْلِم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

- ابن مَنْظُور، مُحَمَّد بن مكرّم بن عَلِيّ (1993م). لِسَان العَرَب، بيروت، دار صادر.
- ياقُوت الحَمَوِيّ، أبو عَبْد الله ياقُوت بن عَبْد الله (1993م). مُعْجَم الأُدَباء = إرْشاد الأَرِيب إلى مَعْرِفَة الأديب، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الغرب الإسلامي.

ثانياً- المراجع العربيَّة والمُعرَّبة:

- أمين، أحمد (1965م). فَجْر الإسْلام، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية.
- أمين، أحمد (1933م). ضُحَى الإسْلام، بيروت، دار الكتاب اللبناني.
- أوليري، د. لاسي (1962م). علوم اليُونان وسُبُل انتقالها للعرب، ترجمة وهيب كامل، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية.
- الجابري، محمد عابد (1990م). نقد العقل العربي (3)، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
- الدُّورِيّ، عبد العزيز (1997م). العصر العَبَّاسِيّ الأوَّل، بيروت، دار الطليعة.
- الرَّاوي، عِزّ الدِّين (1986م). ثورة العقل (دراسة فلسفية في فكر مُعتزِلَة بَغْدَاد) ط2، بغداد، دار الشؤون الثقافية.
- أبو ريان، مُحَمَّد عَلِيّ (1992م). تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية.
- أبو ريان، محمد علي؛ سليمان، عباس محمد حسن (1990م). مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية.
- بدوي، عبد الرحمن (1987م). الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- التهانويّ، مُحْمَّد بن عَلِيّ (1996م). كَشَّاف اصطلاحات الفنون، بيروت، مكتبة لبنان.
- جمعة، محمد لطفي (2012م). تاريخ فلاسفة الإسلام، القاهرة، مؤسسة هنداوي للثقافة.
- دغيم، سميح (1972م). فلسفة القَدَر في فكر المُعتزِلَة، بيروت، دار الفكر اللبناني.
- دي بور، ت.ج. (1948م). تاريخ الفلسفة في الإسلام، بيروت، دار النهضة العربية.
- سالم، عبد الرحمن أحمد (1995م). الاتصال الثقافي بين الخلافة العَبَّاسيَّة والإمبراطورية البيزنطيَّة في عصر المأمُون.
- ولتر (1999م). التَّصوُّف والفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، مكتبة مدبولي.

- سعيدان، أحمد سليم (1988م). مقدمة لتاريخ الفكر العلمي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
- سليمان، عباس محمد حسن (1998م). الصِّلَة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي، مصر، دار المعرفة الجامعية.
- سورديل، دومنيك (1983م). الإسلام في القرون الوسطى، ترجمة عليّ مقلد، بيروت، دار التنوير.
- الشيباني، عمر محمد التوميّ (2005م). مقدمة في الفلسفة الإسلامية، مصر، الدار العربية للكتاب.
- صَليبَا، جميل (1989م). تاريخ الفلسفة العربية، بيروت، الشركة العالمية للكتاب.
- طاهر، حامد (1991م). الفلسفة الإسلامية: مدخل وقضايا، القاهرة، دار الثقافة العربية.
- عبد الرازق، مصطفى (2011م). تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة، دار الكتاب المصري.
- عبد القادر، ماهر (1997م). حُنَيْن بن إسْحَق، بيروت، دار النهضة العربية.
- عمارة، محمد (1983م). تيارات الفكر الإسلامي، القاهرة، دار المستقبل العربي.
- عويضة، كامل محمد (1993م). الكِنْدِيّ من فلاسفة المشرق والإسلام في القرون الوسطى، بيروت، دار الكتب العلمية.
- فرحات، يوسف (1986م). الفلسفة الإسلامية وأعْلامها، جنيف، ترادكسيم.
- النَّشَّار، عليّ سامي (1974م). نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، دار المعارف.
- نصر حامد، أبو زيد (1982م). الاتجاه العقلي في التَّفسير، بيروت، دار التنوير.
- المثاني، موسى. الصراع السياسي والفكري في عهد الخليفة المُتوكِّل على الله (232-247هـ)، رسالة ماجستير، جامعة آل البيت، المفرق / الأردن.
- محمود، عبد الحليم (1989م). التفكير الفلسفي في الإسلام، مصر، دار المعارف.
- مرحبا، محمد عبد الرحمن (1985م). الكِنْدِيّ، بيروت، منشورات عويدات.
- مرحبا، محمد عبد الرحمن (1988م). مع الفلسفة اليُونانيَّة، بيروت، منشورات عويدات.
- المرزوقي، جمال (2001م). دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، القاهرة، دار الآفاق العربية.

- منسية، مقداد عرفة (1995م). علم الكلام والفلسفة، تونس، دار الجنوب للنشر.

ثالثاً- البحوث:

- بوعجيلة، ناجية (2008م). الترجمة وإشكالية التَّحديث: إنجاز المأمون أنموذجاً، ضمن أعمال مؤتمر أيام في الترجمة 2، المركز القومي للترجمة، تونس.

- حسن، سولاف فيض الله (2014م). التَّصوُّف الإسلامي في العصر العَبَّاسِيّ، مجلة كلية التربية، جامعة واسط، العدد السادس عشر، ص219-251.

- حمرون، شابحة (2013م). أثر الترجمة في الحركة الثقافية والعلمية في العهدين الأُمَوِيّ والعَبَّاسِيّ حتَّى أيام المأمُون، مجلة الباحث، المدرسة العليا، بوزريعة، عدد 7.

- السنيدي، عبد الرحمن (1999م). ثقافة الخُلَفاء العَبَّاسيين في مرحلة ما بعد المأمُون من المُعْتَصِم حتَّى المُهتدي، مجلة الدرعية، مجلد 8، عددان 6-7.

- الشواورة، فتحي (2011م). سياسة الخليفة المُتوكِّل على الله الدينيَّة، مجلة جامعة الملك فيصل، الإحساء/ السعودية، مجلد 12، عدد 1.

- قصير، حيدر عبد الحسين (2013م). أثر الاعْتِزال في فكر فيلسوف العَرَب الكِنْدِيّ، مجلة دراسات البَصْرَة، السنة الثامنة، العدد 16، ص226-273.

رابعاً- مواقع إلكترونية:

- مقال "مقدمة في النظام السياسي الإسلامي"، لمحمود الشريف، على الموقع الإلكتروني: https://www.cia.gov/library/abbottabad-compound

- موقع "إسلام سياسي" www.marefa.org ، أُطِّلع عليه بتاريخ (2019/11/20م).

خامساً- المراجع الأجنبية:

- Corbin, Henri (1993). *History of Islamic Philosophy*, tr. Liadain Sherrard and Philip Sherrard, Kegan Paul International, London and New York, in association with the Institute of Ismaili Studies.

- De Wulf, Maurice (1924). *Histoire de la philosophie médiévale*, Paris, Louvain.

- Elkhadem, Hossam (2002). *Introduction à la philosophie en Islam*, Université Libre de Bruxelles.

- McGinnis, Jon; Reisman, David C. (2005). *Classical Arabic Philosophy*, Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis / Cambridge.

- Renan, Ernest (1925). *Averroès et l'averroïsme*, Paris, Calmann-Lévy.
- Rudolph, Ulrich (2014). *La philosophie islamique. Des commencements à nos jours*, collection Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris, Vrin.
- Tennemann, G. (1829). *Manuel de l'histoire de la philosophie*, Paris, Sautelet.
- Zheltov, Victor Vasilievich; Zheltov, Maxim Viktorovich; Birukov, Sergey Vladimirovich (2015). Islamic Philosophy and Politics (The Experience of Interpretation), *Mediterranean Journal of Social Sciences*, Vol. 6, No. 6, November.