الفلسفة الإسلامية

الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي

الجزء الأول

تأليف

الدكتور محمد البهي
أستاذ الفلسفة بكلية أصول الدين

[الطبعة الثانية مزيدة ومنقحة]

دار إحياء الكتب العربية
عيسى البابي الحلبي وشركاه

الطبعة الأولى ١٣٦٥ هـ / ١٩٤٥ م
الطبعة الثانية ١٣٦٨ هـ / ١٩٤٨ م

الاهداء :

الى صاحب « رسالة التوحيد » الامام المرحوم

الشيخ محمد عبده

بسم الله الرحمن الرحيم

تحكى هذه الطبعة الثانية للقسم الأول ما رسمته الطبعة الأولى له من هدف، ومنهج ، وما اشتملت عليه من موضوعات .

وتنفرد عنها فى المادة بالزيادة والتفصيل فى بعض الموضوعات ، وفى أسلوب العرض بالبسط والتوضيح .

والله أسأله التوفيق والهداية .

محمد البهى

القاهرة فى { صفر سنة ١٣٦٨
ديسمبر سنة ١٩٤٨

كلمة الطبعة الأولى :

موضوع هذا الكتاب ، وهو « الجانب الإلٰهى من التفكير الإسلامى » ، قد لا يكون جديداً على قراء الفلسفة الإسلامية ، لأنه يتعلق بـ الله كما حاول المسلمون شرحه فى الأزمنة المختلفة . ولكن منهج البحث فيه ربما يكون جديداً : لأنه اعتمد على النقد العلمى وحده ، دون أن يتبع ميلا خاصاً إلى ثقافة معينة ، أو أن يتأثر بحكم مؤرخ عقلى بالذات . والجدة فى منهج البحث تتبعها جدة العرض والتصوير ، والاختلاف فى عرض الموضوع وتصويره ـ لا الموضوع نفسه ـ هو أساس الإختلاف فى القيمة بين عملى عقلى ، وآخر .

وباعتماد هذا الكتاب ، فى أسلوب عرضه ، على النقد العلمى وحده ، خرج عن أن يكون رواية « للمشاكل الإلٰهية » كما تركها المسلمون ، وصح له أن يُعدّ « تاريخاً » للتفكير الإسلامى الإلٰهى ، يبين قيمة العمل العقلى

للمسلمين فى الناحية الإلٰهيه من حيث هو فى ذاته ، وأثره فى تطور العقيدة ، باعتبار أنها شىء قام على أسلوب الدين ، وعلى ما لطبيعته من خصائص .

وقد حفزنى على هذا العمل ـ وإن كان خطوة فى سبيل الغاية التى توخّاها الكتاب ـ أنى وجدت العارضين للتفكير الإسلامى ، فيما قرأت ، ما بين منقصٍ من شأنه أو مبالغ فى تقديره ، أو متابع لواحد من الإثنين . كما وجدت من يجعله ـ من حيث صلته بالعقيدة ـ الدعامة الأولى فى الدفاع عنها ، أو يذهب فى شأنه إلى أنه حتما مودٍ بها ، أو مقلد ، كذلك ، لواحد من الإثنين . وكنت ظننت أن المستشرقين ، فى حكمهم على عملى المسلمين العقلى ، يبتعدون عن الإجحاف ، أو المبالغة ، فى التقدير ؛ ولكن رأيت — فيما قرأت لهم — أنهم قريبون لأن يُعتبروا واحداً من الإثنين . وهم ، على كل حال ، ليسوا واحداً وواءهما .

وإذا كانت الفلسفة تعد طابع التثقيف فى العصر الحديث ، فليست هى معالجة المشاكل ، والبحث عن حلولها فحسب ؛ بل عرض مابحث من مشاكل سابقة ـ تناولها الإنسان بالحل ، وإبداء الرأى فيها ـ نوع من الفلسفة كذلك ، يراه التثقيف الحديث ضرورة للاستمرار فى معالجة مشاكل الحياة الحاضرة والمقبلة ، وبالآخص إذا تعلق بالجانب التوجيهى فيها .

ومصر ، والبلاد الشرقية ، فى نهضتها الخاصة ، لا بد لها ـ مختارة ، أم مكرهة ـ من نوعى الفلسفة فى التثقيف ، إذا أرادت السير فى الحياة : من الشرق مقر تراثها ، وهدفت إلى البقاء فيه .

وإذا كانت المعاهد العليا ، عادة ، هى موطن الثقافة الفلسفية ، فالأزهر على الخصوص ، يجب أن يكون مركزها ، لأن رجاله إذا عرفوا ما للإنسان وهو الفلسفة ، بجانب ما لله وهو الدين ، كانت قدرتهم على توجيه الجماعة الإسلامية ، وهى جماعة إنسانية ، واسعة المدى ، وكان سيرهم بالشعب فيها إلى الأمام ، واضح الأثر .

والله أسأله العون والتوفيق .

محمد البهى

القاهرة فى { أول المحرم سنة ١٣٦٥ هـ
٦ ديسمبر سنة ١٩٤٥ م

الجزء الأول

١ — يعرف الفلسفة الإسلامية ، ويتحدث عن أطوار الفكر الإسلامى الإلٰهى ، ويذكر العوامل التى ساعدت على نشأته والأخرى التى زادت فى نموه .

٢ — كما يتحدث عن علم الكلام الدينى لدى اليهود والمسيحيين ، ومدى تأثيره على التفكير الإلٰهى عند المسلمين .

٣ — ويذكر طابع الفلسفة الإغريقية ، ويعرض لمدرسة الإفلاطونية الحديثة ومدرسة الاسكندرية الفلسفية ، باعتبار أنهما تمثلان التطور الأخير للفكر الإغريقى الذى عرفه المسلمون .

٤ — ويشرح طريق وقوف المسلمين على هذا الفكر الإغريقى ، ويفصّل بالذات منها طريق الترجمة والنقل ، والأسباب التى دعت إلى العناية بها . وبذلك يقف المسلمون وجهاً لوجه أمام تراث الإغريق العقلى مما تحدد بقية الأجزاء الأخرى من الكتاب موقفهم منه .

فهرس الموضوعات

صفحه

مُقَدِّمة

معنى الفلسفة الإسلامية :

اختلف المعالجون للتراث العقلى الإسلامى من مؤرخى الفلسفة فى معنى الفلسفة الإسلامية تبعاً لاختلافهم فى موقفهم من العقليه العربية :

فالذين يرون أن الجنس العربى ليس من صفاته التعمق فى التفكير ولا الابتكار فى الرأى والحلول لما يواجهه من مشاكل ، يعرفون الفلسفة الإسلامية بأنها آراء المدارس الإغريقية الفلسفية التى دخلت الجماعة الإسلامية عن طريق الترجمة والنقل واشتغلت بها طائفة من علماء المسلمين إما بشرحها أوبالتوفيق بينها وبين مبادئ الدين الإسلامى إن بدا هناك تعارض أو تناقض . أمثال الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم ممن يعرفون فى تاريخ الثقافة العقلية الإسلامية بالفلاسفة أو الحكماء . وأصحاب هذا الرأى هم بعض المستشرقين[1] .

والفريق الآخر الذى يرى أن العربى إنسان له من الخصائص العقلية

---

[١] من أمثال دى بور الذى يقول (فى كتابه الفلسفة الإسلامية ص ٣١ ـ ٣٢ : « متابعة البحث مستقلا كان فكرة لا تقع فى مخ الشرقى الذى يصور لنفسه أن الإنسان بدون معلم تلميذ الشيطان ، وكل ما كان للمسلمين أنهم اقتفوا أثر الفلاسفة الهلينيين وحاولوا التوفيق بين أفلاطون وأرسطو تارة ، أو عمدوا إلى التعاليم التى تحدث اصطداماً فأسقطوها فى صمت ، أو أولوها بمعنى لا يتعارض بشدة مع العقيدة (الإسلامية) تارة أخرى . »

الطبيعية ما للإنسان فى أى مكان ومن أى جنس ـ ومن هذه الخصائص العمل العقلى المنظم الذى يسمى عادة باسم الفلسفة ـ يطلق الفلسفة الإسلامية على تفكير الجماعة الإسلامية فى الكون وفى ما بعده وفى الإنسان فرداً وجماعة. . . ولكن يقيد تفكيرها الفلسفى هذا بما ورد به الإسلام من مبادىء ووصايا . لأنها جماعة إسلامية . وهذا الفريق الآخر هو بعض العلماء الأوربيين[1] ـ فى الغالب من غير المستشرقين ـ ممن تناولوا تاريخ الجماعات الإنسانيـة بالوصف

---

[١] من هؤلاء المؤرخ الألمانى للثقافة العقلية فيلهلم ديلتاى Wilhelm Dilthey ، الذى يذكر (فى كتابه Einleitung in die Geistswissenschaft ج ١ ص ٢٩٢ — ٢٩٤ طبع برلين سنة ١٩٣٣) أن : « الغرب مدين للعرب فى توسيع نطاق الجبر اليونانى، وبلا شك قد هيئوا الأمر بتقدمهم الخاص إلى نشأة العلم الطبيعى الحديث . فتوسعوا فى الكيمياء عما وصلت إليهم من مدرسة الاسكندرية وأوجدوا عدة مستحضرات كيماوية كما تقدموا فى الرياضة واستخدموها كآلة للتقدير الكمى (فى المساحة) » . إذ اعترف بأن العقلية العربية يحق لهـا أن تنتج كعقلية أى جنس آخر وأنها قد أنتجت بالفعل فى بعض الموضوعات وأنه كان لهذا الانتاج أثر فى تطور العقلية الغربية .

وهناك أيضاً بعض المستشرقين أمثال Montet أستاذ اللغات الشرقية فى جامعة جنيف . فانه (فى كتابه « الاسلام » طبع سنة ١٩٢٣ ص ٥١) يتحدث عن الفلسفة الاسلامية بما يأتى :

« ورأينا أن سر نفوذ أرسطو العجيب على العقل العربى وعلى المسلمين جميعاً هو فى طريقة تفكيره ، سواء أكان فى الناحية العلمية التجريبية أم فى الناحية المنهجية المنطقية .

ويلاحظ فيما عدا ذلك أن الفلسفة الإسلامية وإن كانت فى مبدئها وجوهرها أرسطية ، لكن رغم ذلك ليست صورة مكررة للفكر الإغريقية . إذ العرب وإن احترموا الإغريق دائماً كأساتذة لهم ، لكنهم فهموا كيف يحتفظون حقاً بطابع الاصالة والابتكار فى فهمهم وتصويرهم لتعاليمهم ، ذلك الطابع الذى جعل لكتبهم ورسائلهم جدة خاصة »

والعرض بعنوان كونها جماعات إنسانية ، بغض النظر عما يفرق بينها من عقيدة أو عادات .

والمسلمون بناء على الرأى الأول يدور عملهم العقلى فى الطبيعة وفيما بعدها فى دائرة مارسمه الإغريق فحسب ؛ ليس لهم جديد فى المشاكل ولا فى حلولها.

بينما يجوز أن يكون لهم بناء فى تاريخ الحياة العقلية الإنسانية ، وأن يكون تفكيرهم استمرارا ـ لا تقليدا ـ لتفكير من سبقهم من مفكرى الإغريق وغيرهم بناء على رأى هذا الفريق الثانى .

ومجمل القول أن هناك اتجاهين فى تحديد الفلسفة الإسلامية :

أحدهما يقوم على عدم الاعتراف باستقلال العقل العربى بالانتاج العقلى ، ويرى لذلك أن ماينسب إليه من فلسفة لايخرج عما عرف من فِكَر الإغريق تناولها العرب بالشرح والترديد .

والاتجاه الآخر يرجع إلى الاعتراف بقيمة العقل العربى وتساويه مع عقل أى شعب آخر فى أنه يصح أن يكون له انتاج عقلى يتسم بالإبتكار فى بعض الأحيان إن لم تحل دون انتاجه أو إبتكاره حوائل خارجة عن ذاته باعتباره عقلا إنسانيا. وعلى هذا لايرى الفلسفة العربية أو الإسلامية عبارة عن فكر الإغريق وحدها التى احتضنها العرب أو المسلمون . بل يجوز عند التفتيش أن يكون العقل العربى قد استقل ببعض المشاكل العقلية كما قد يكون له آراؤه الخاصة به سواء فى المشاكل التى عرفها عن الإغريق أو فى غيرها من التى تنسب إليه .

وربما كان لأصحاب الرأى الأول شبهة فى ظاهر الأمر . فالثقافة غير الإسلامية ـ وبخاصة الثقافة الإغريقية ـ التى دخلت الجماعة الإسلامية مع الأجناس الأجنبية وحماها رؤساء المسلمين حينا ، أو شجعوا على نقلها ومدارستها فيما بعد كانت ضخمة من جهة . والصبغة العقلية العلمية كانت تغلب عليها من جهة ثانية . والنقاش فيها من المسلمين بين قبول أو رد لها ، استغرق فترة النشاط للعقل الإسلامى المنتج (إلى آخر القرن السابع الهجرى تقريباً) من جهة ثالثة . كل هذه المظاهر ، مع عدم وجود تراث علمى للمسلمين [1] قبل اختلاطهم بغيرهم ، حمل أصحاب هذا الرأى على أن يصفوا عمل الفكر الإسلامى بأنه لم يخرج عن النطاق الذى رسمه الإغريق ولا عن الشروح التى قام بها رجال العصر الهلينى الرومانى ، وأن ما تناوله تفكير المسلمين فى الطبيعة أو فيما بعدها من مسائل هى مسائل الفكر الإغريقى ، وما ذكروه لها من حلول هى أيضاً

---

[١] إذ « المعرفة » التى كانت لديهم فى عصرهم الجاهلى لم تقم على مشكلة من مشاكل العالم وتحليلها ، ولم تتضمن شرحا منظما لماهية حقيقة من الحقائق فيه ؛ بل كان قوامها التجارب البدائية . ومثل هذه المعارف لاتأخذ صبغة « العلم » .

وفى عصر صدر الاسلام كان القرآن الكريم وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم يمثلان ما كان لديهم من معرفة وهى معرفة « دنية » أو معرفة « وحيية » . ومثل هذه المعرفة وإن حكم عليها بالعصمة من الخطأ ، إلا أنها لاتوصف « بالعلمية » . إذ العلم يطلق على ضرب من معرفة الانسان كونها بمقاييسه المعتبرة لديه من منطق أو تجربة وبلغت فى الدقة عنده مبلغ اليقين الجازم

وما كان للعرب إلى أن اختلطوا بغيرهم من أرباب الثقافات الأجنبية لايخرج عن « الأدب » بنوعيه ، وعن تلك المعارف التى كونتها الملاحظة الأولية أو استصحبتها التقاليد .

حلوله التى نقلت لهـذه المسائل عن الإغريق أو عن تلامذتهم من اليهود والمسيحيين .

وهؤلاء الذين حكموا على العمل العقلى للمسلمين بهذا الحكم إن اختلفوا يرجع اختلافهم فيما بينهم إلى عرض هذا الحكم وتصويره فقط .

فبينما نرى « ماكس هورتن » الألمانى و « رينان » الفرنسى يبالغان فى هذا الحكم فيسلبان العقلية الإسلامية المتفلسفة كل أثر عدا الترديد والتقليد ، نرى « جلدزيهر » المجرى و « دى بور » الهولندى و « كارا ـ دو ـ فو » الفرنسى يخففون من هذا الغلو . إذ يبنون أصل حكمهم على عدم الوقوف على المصادر العربية التى تصور لهم استقلال العقلية الإسلامية المتفلسفة .

ولو تركنا هؤلاء الأوربيين جانباً وأدرنا النظر فيما كتبه المسلمون أنفسهم عن تراثهم الثقافى العقلى وجدنا بعضاً منهم مثل البيرونى وابن حزم والشهرستانى يعلن حكمه بتأثر الفرق الإسلامية فى أصول مذاهبها وشروح هـذه الأصول ببعض مسائل الديانات غير الإسلامية ، وبما نقل معها من تعليلات عقلية أو شروح مذهبية . وقد يجاريهم فى هذا الحكم الآن بعض المؤرخين المعاصرين من الذين يعرضون التراث العقلى الإسلامى .

موقف المؤرخ الثقافى من الرأيين :

والمؤرخ الثقافى فى عرضه للحياة العقلية الإنسانية فى أية جماعة بالرغم من مطالعته لرأيين متضاربين فى وصفها يجب أن يقف من كليهما موقف الناقد المحايد والعارض لتيارات هذه الحياة واتجاهاتها كما هى ، دون أن يصنع من نفسه تحويراً فى مجراها . حتى يتبين له فى نهاية الشوط قيمة كل من الرأيين .

وعملا بهذا الموقف نعرض للتفكير الإسلامى فى أطواره المختلفة حسبما أسعفتنا مصادره لنعرف : أحقاً تأثر التفكير الإسلامى فى الطبيعة وفيما بعدها بالفكر الإغريقى على نحو أن هذا الفكر الإغريقى اقترح عليه المسائل كما وضع له حلولها كما يقول بعض المستشرقين ؟ أحقاً تأثرت بعض الفرق الإسلامية ، فى نشأتها وفيما كان لها من آراء ، ببعض الديانات الشرقية كما يقول بعض المؤرخين المسلمين ؟ .

أم أن التأثر ـ إن قيل بتأثر فى الجملة ـ كان فى بعض ضروب التوجيه وفى نوع أو أكثر من أنواع المعالجة دون المشاكل ذاتها ودون بقية ضروب التوجيه والمعالجة، لأن المشاكل نفسها كانت للمسلمين كجماعة إنسانية ـ إذ هى من إملاء الواقع، وواقع أية جماعة إنسانية فى جملته مشابه لواقع جماعة أخرى ـ

وكذا بقية ضروب التوجيه والمعالجة كانت للعقل الإسلامى خالصة ، كما يقول أصحاب التقدير الذاتى لتفكير المسلمين ؟ .

والوقوف على قيم مثل هذه الأحكام فى حيدة هو المهمة الأولى لتاريخ التفكير البشرى أو لتاريخ الفلسفة . وبهذا الحياد يستمر العقل الإنسانى منتجا . وانحرافه عنه زج به فى دائرة التقليد . وذلك عندما يقع تحت تأثير العادة أو الشيوع أو غير ذلك من عوامل التأثير .

ولما كان التفكير الإسلامى متعدد الجوانب نرى لسهولة الوصول إلى تعرف قيمة الحكم على تفلسف المسلمين وعملهم العقلى من وجهتى نظر المعالجين للتراث العقلى الإسلامى من أجانب ومسلمين ، أن نعرض جانباً بعد آخر منه على حسب وقوعه الزمنى . وجوانبه متعددة :

فمنه جانب إلهى يتناول الله وصفاته وعلاقته بالعالم ،

وجانب أخلاقى يتناول الإنسان وسلوكه وغايته فى الحياة ،

وآخر طبيعى يتناول العالم المشاهد وتطوره ،

وهناك جانب آخر رياضى يتناول الحساب والجبر والهندسة ... الخ .

ولكل جانب من هذه الجوانب عوامل أثرت فى نموه وتطوره ، وعلماء عرفوا بالتوفر على الاشتغال به . وقد تكون العوامل التى أثرت فى جانب من هذه الجوانب غير العوامل التى أثرت فى جانب آخر منها . وإن كانت تنتمى جميعها إلى مصدر عام واحد .

فإن قيل مثلا : المسيحية أثرت فى التفكير الإسلامى فقد يكون هذا القول صحيحاً فى جملته . ولكن ما أثر من هذا المصدر فى الجانب الإلهى لتفكير المسلمين ، أو تفلسهم فى الإلهيات ، غير العامل الذى أثر منه فى الجانب الأخلاقى من هذا التفكير . فشرحها أو ما سنسميه مسيحية مفلسفة ، أو فلسفة المسيحية ، أو علم الكلام عند المسيحيين هو مظنة التأثير فى الجانب الإلهى . بينما أصلها أو ما سنسميه بالمسيحية النصية ، أو المسيحية قبل الشرح والتفلسف ، هو مظنة التأثير فى الجانب الأخلاقى من التفكير الإسلامى ، إن ادعينا أن التفكير الإسلامى تأثر بالمسيحية على وجه العموم . وهكذا . . .

والوقوف على مدى العمل العقلى للمسلمين وقيمته وما فيه من استقلال أو تبعية ، هو حقاً هدفنا الرئيسى من عرض التفكير الإسلامى فى تطوره على هذا النحو .

وهناك وراءه هدف آخر يتعلق بكتب المسلمين فى العقيدة التى وضعت للدفاع عن عقيدتهم منذ القرن السادس الهجرى . وهى تلك التى اشتبكت فيها مناهج الفلاسفة وآراؤهم بمناهج الكلاميين السلفيين وآرائهم . فلا يسهل فهمها إلا بمعرفة العناصر التى فيها ، وهى عناصر إسلامية وغير إسلامية . وأصول العناصر الدخيلة غير الإسلامية تتوقف معرفتها على متابعة العرض لتفكير المسلمين على النحو الذى أشرنا إليه .

وهناك هدف ثالث يجرنا إليه السير نحو الهدف الرئيسى . وهو أن الدفاع عن العقيدة الإسلامية قد لا يجدى فى عصرنا الحاضر إلا بمعرفة قيمة ما أنتجته العقلية الإسلامية فى الجانب الإلهى ، إن كان لها إنتاج ، وكذا بمعرفة قيمة ما نقل عن الثقافات الأخرى . ولا شك أن الوقوف على قيمة حكم المستشرقين وحكم المسلمين المعالجين للتراث الإسلامى العقلى ، على عمل العقل الإسلامى فى هذا التراث ، وهو الهدف الأول لعرضنا هذا كما ذكرنا ، يتضمن كذلك الوقوف على قيم العناصر العقلية سواء أكانت إسلامية أم غير إسلامية. وفى بيان قيمتها يتضح ضعفها أو قوتها فى ذاتها .

فتاريخ التفكير الإسلامى ـ كعلم مهمته العرض المحايد ـ قد يكون أسلوب العصر فى الدفاع عن العقيدة الإسلامية كذلك . وسيتضح أن صنعة الإنسان العقلية ، للمسلمين أم لغيرهم مهما بلغت من الدقة والإتقان تقصر عن أن تزيد فى قيمة الإسلام وعن أن تنمى الاعتقاد به فضلا عن أن تنشئه .

وبهذا العرض سنحصل إذاً على غاية عامة إنسانية لها صلة بالتفكير الإنسانى فى الجملة وهى الوقوف على قيمته فى حقبة معينة من الزمن لدى جماعة معينة . وكذا على غاية أخرى خاصة لها صلة بكتب العقيدة الإسلامية وبالدفاع عنها فى عصرنا الحاضر .

* * *

وسنقدم هنا فى العرض الجانب الإلهى من تفكير المسلمين على الجوانب الأخرى منه لأمرين :

أولا : أن هذا الجانب كان المسيطر بوجه عام على تفلسف القدامى وعلماء القرون الوسطى .

وثانياً : أن المسلمين لم يعنوا بجانب من جوانب تفكيرهم كما عنوا بهذا الجانب . إذ الإله وصفاته ، وهو موضوع هذا الجانب ، على نحو ما ورد به الإسلام ، كان الأساس الأول فى كيانهم ووجودهم كجماعة إنسانية معينة تميزت بأنها إسلامية ، لها غرضها وهدفها فى هذه الحياة . فكفاحها فى دعم هذا الأساس كفاح من أجل هدفها أو كفاح فى سبيل حفظ بقائها . وأية ناحية من نواحى الجماعة الإنسانية تمس حفظ بقاء الجماعة نفسها تلقى العناية الأولى من تفكيرها والحرص الشديد منها على صيانتها .

الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي

تمهيد :

الفلسفة الإسلامية الإلهية ، أو فلسفة ما بعد الطبيعة عند المسلمين ضرب من ضروب العمل العقلى عندهم . وتتميز عن الضروب الأخرى بموضوعها فقط. فهى تشمل كل تفكير إسلامى فى الله ، سواء فى تحديد ذاته وصفاته ، أو فى شرح علاقته بالكون و بالأخص بالإنسان فيه . والكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد من الحكماء كأبى الهذيل العلاف والنظام من المعتزلة وكالأشعرى و إمام الحرمين والغزالى من الأشاعرة ، فى أن كل واحد منهم استخدم العقل فى بحثه الإلهى فى حدود ماورد به الإسلام مع مظنة تأثره بآراء الإغريق . لكن درجة لتأثر بين هذه الطبقات الثلاث بالفكر الإغريقى متفاوتة. فمن يعرفون باسم الفلاسفة والحكماء تعتبر درجة التأثر عندهم أوضح منها عند من يعرفون بالمتكلمين، معتزلة وأشاعرة على وجه العموم . والأشاعرة أقل فى التأثر من المعتزلة. ومن أجل هذا التفاوت يجعل المؤرخون للمذاهب رأى الحكماء ورأى الأشاعرة متقابلين ، ويجعلون رأى المعتزلة وسطا بين الرأيين .

ويجدر بباحث الجانب الإلهى من تفكير المسلمين أن يتناول العوامل التى كونته أو أثرت فى تطوره فى مرحلتين . لأن تلك العوامل لم تكن واحدة فى كل عصوره ، ولأنه كان لاختلافها أثر كذلك فى اختلاف طابعه ومظاهره .

وبذا كان لكل مرحلة طابعها وخواصها ، ولكل منهما عوامل ساعدت على ما حصل فيها من تفكير على نحو خاص به .

يجدر بباحث هذا الجانب أن يعرض له فيما يسمى **مرحلة ماقبل الاختلاط والنقل والترجمة** وما يسمى **مرحلة بعد الاختلاط والنقل والترجمة** .

وفى المرحلة الأولى يتناول المؤرخ العقلى عرض التفكير الإلٰهى للمسلمين فى حقبة يكاد يكون عربيًا دار فى نطاق العقيدة الإسلامية وحول مبادئها . وفى الواقع هو يتناول فهم العقلية العربية للعقيدة الدينية منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى أن اشتد اختلاط المسلمين بالعناصر الأخرى غير الإسلامية من مسيحيين ويهود وفرس أو هنود ... إلى ذلك الوقت الذى حلّ فيه اعتبار هذه العناصر الأجنبية فى نفوس المسلمين ووقعت منها موقع التقدير حتى قويت لديهم الرغبة فى الاستعانة بها. وبتعبير المؤرخ السياسى: من عصر الخلفاء الراشدين إلى أواخر عصر بنى أمية .

ويصح للمتحدث عن تاريخ فهم العقلية العربية للعقيدة الدينية الإسلامية أن يسمى هذه المرحلة مرحلة العزلة فى تاريخ الجانب الإلٰهى من التفكير الإسلامى . كما يصح أن يسمى عرض التفكير فيها بتاريخ نشأة علم أصول الدين أو علم الكلام.

وفى المرحلة الثانية يتناول الباحث عرض تطور هذا الجانب الإلٰهى من

جوانب تفكير المسلمين منذ اختلاط المسلمين بغيرهم وتأثرهم بهم إلى الوقت الحاضر . وسيضطر يؤرخ للمنقول من عناصر الثقافات الأجنبية فى هذه المرحلة ، حتى يستطيع تحديد مصدر التأثير ومداه على عمل المسلمين العقلى إن كان هناك تأثير . كما يؤرخ لاستمرار التفكير الإسلامى السابق فى المرحلة الأولى .

والتأريخ للمنقول من عناصر الثقافات الأجنبية يتطلب بالتالى تعيين مصادرها ومشاكلها التى يظن أن لها صلة بالتفكير الإلهى للمسلمين ، كما يتطلب تحديد الطريق التى مرت بها إلى المسلمين .

وعرض استمرار التفكير الإسلامى السابق فوق أنه يتناول مدى تأثره إن ادعينا تأثره ، بآراء المدارس الأجنبية الإغريقية المنقولة وشروحها وشروح العقائد الشرقية ، يتناول كذلك موقف العقل الإسلامى من هذه الآراء والشروح فى الأزمنة المتتابعة منذ الاختلاط إلى الوقت الحاضر .

و بعبارة أخرى يعرض مؤرخ الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى فى المرحلة الثانية :

(١) للآراء الإغريقية التى نقلت إلى اللغة العربية واشتغل بها علماء المسلمين فى الشرق والغرب الاسلاميين . وذلك إما ببسط المشاكل الفلسفية وتحديد عمل كل فيلسوف وموقفه تجاهها إيجابا أو سلباً ، أو بالتأريخ للشخصيات الفلسفية الإسلامية وآرائها بالنسبة لكل مشكلة منها . والمنهج الأول منهج موضوعى

يراعى فيه تركيز الآراء المختلفة للفلاسفة حول موضوع معين . والمنهج الثانى تطورى تاريخى يدخل فيه اعتبار الزمن الذى مر على المشكلة الفلسفية وإن تركز فيه بحث المؤرخ حول الشخصية الفلسفية .

(٢) كما يعرض لتطور علم العقيدة أو علم الكلام وموقف المدارس الكلامية المختلفة من هذا الدخيل الإغريقى وغير الإغريقى الطارئ على التفكير الإسلامى فى مرحلته الأولى .

وسنرى أن الحديث عن التفكير الإسلامى الإلهى فى مرحلته الثانية يتطلب تقسيمها إلى فترات .

وتحديد هذه الفترات يرجع إلى الحوادث السياسية والاجتماعية أو الثقافية التى كان لها أثر فى تغيير مجرى التفكير الإلهى أثناء هذه المرحلة كلها .

وهذه الفترات هى :

(ا) فترة النقل والترجمة والجمع والشرح ، أوفترة التوفيق بين آراء الإغريق كما وردت وبين آراء الدين فى العقيدة . (ويمثلها الكندى ـ الفارابى ـ إخوان الصفا ـ بن سينا) .

(ب) فترة محاولة النقد والهدم لآراء الإغريق تارة ولعمل التوفيق والاستعانة بها فى تأييد العقيدة تارة أخرى . (ويمثلها الغزالى) .

(ج) فترة رد الاعتبار للآراء الإغريقية فى غرب الامبراطورية

الإسلامية ، وفى الوقت نفسه هدم الاستعانة بها فى تأييد العقيدة ،والتوفيق بينها و بين الدين على نمط آخر . (و يمثلها ابن رشد) .

(د) فترة استمرار مناقشة الآراء الإغريقية وشروح العقليين للعقيدة تحت تأثير « تهافت الفلاسفة » للغزالى، والميل إلى تضييق نطاق العقل فى فهم العقيدة . (و يمثلها الايجى ـ الطوسى ـ سعد الدين التفتازانى) .

(هـ) فترة نقد الجدل العقلى حول العقيدة و بالتالى نقد المذاهب الفلسفية والكلامية فى تأييد العقيدة. (و يمثلها ابن تيمية وابن القيم) .

(و) متابعة النقد للجدل العقلى حول العقيدة واتباع مذهب معين فى فهمها. (و يمثلها محمد عبده فى رسالة التوحيد ـ وتلميذه رشيد رضا فى مجلة المنار).

و إذاً يتناول العرض التاريخى للجانب الإلهى من التفكير الإسلامى فى مرحلتيه ، منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الوقت الحاضر :

(١) تاريخ نشأة علم الكلام أو تاريخ بدء التفكير الميتافيزيكى فى الإسلام.

(٢) تاريخ شروح الديانات الشرقية (اليهودية والمسيحية . .) التى كان لها أثر فى آراء بعض الفرق الكلامية الإسلامية .

(٣) تاريخ الآراء الإغريقية الإلهية فى البيئة الإسلامية وموقف العقلية الإسلامية الفلسفية منها ، وهى مواقف مختلفة تتمثل على الخصوص فى مواقف الفلاسفة والمتكلمين من معتزلة وأشاعرة .

المرحلة الأولى في تاريخ الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي

وهى مرحلة العزلة أو مرحلة ما قبل الاختلاط[1] . ولا يقصد بمرحلة العزلة سوى المرحلة التى كان التفكير الإسلامى الإلهى فيها عربيا خالصاً ، لم يشتبك مع تفكير آخر غير عربى عن طريق مجالس البحث والمجادلة ، أو طريق مدارسة الكتب الأجنبية بعد نقلها وترجمتها . وعرض هذه المرحلة عرضٌ للتفكير الإلهى من بداية حكم الخلفاء الراشدين إلى آخر القرن الأول الهجرى تقريباً . و بعبارة أخرى من أيام حكومة المدينة إلى قبيل أواخر حكومة دمشق . و يشمل مدة القرن الأول الهجرى على وجه التقريب . ولا نستطيع تحديدها بالدقة لأن الفصل بين الأطوار المختلفة فى الحياة العقلية لا يخضع لدقة التحديد الرياضى .

و يتناول البحث فى هذه المرحلة :

١ — الموضوع الذى تركز حوله تفكير المسلمين .

٢ — عوامل هذا التفكير .

٣ — محصول هذه المرحلة من المسائل والآراء التى دارت حولها ، وكذا من الفرق والأحزاب .

٤ — صبغته وطابعه العام .

---

[١] من مصادر البحث فى هذه المرحلة : دائرة المعارف الإسلامية — جولد زيهر فى كتابه تطور العقيدة — ابن خلدون فى مقدمته — الشهرستانى فى كتابه الملل والنحل — أحمد أمين فى ضحى الإسلام .

موضوع التفكير :

أما موضوع التفكير فى هذه المرحلة ، وكذا فى التى تليها ، فليس من العجيب أن يكون الله جل جلاله . إذ الله باعتبارات مختلفة، سواء باعتبار ذاته ، أو باعتبار علاقته بالمخلوقات كخالق وكذا باعتبار علاقته بالإنسان أو علاقة الإنسان به ، كان المحور الذى تركزت حوله الدعوة المحمدية كما عرضها وصورها القرآن الكريم .

فقد وصَفه الكتاب الكريم باعتبار ذاته بأنه الأول والآخر ، والظاهر والباطن ، والقيوم والواحد الحى والمعتال ، والغنى والقادر ، والباقى ، والعظيم والقهار ، والحميد والمجيد ، والقوى المتين ، والعليم واللطيف والحكيم والسميع والبصير ، والملك القدوس ، والبر ، ونور السموات والأرض ، والحق . . . وغير ذلك من الصفات التى تصور الله غنياً بنفسه ، أبدياً ، واسع القدر والمعرفة ، محيطا بكل شىء ، وأنه الحق وحده .

وباعتبار صلته بمخلوقاته تحدث عنه بأنه الخالق ، وبأنه المبدئ والمعيد والبارئ والمصور ، والمحيي والمميت ، والوارث والباعث ، والحافظ ، ومالك الملك ، والوالى والمقتدر ، والجبار . . . إلى غير ذلك من النعوت التى تبين أنه الخالق المطلق ، المدبر ، الحاكم المهلك ، الذى لا قوة غير قوته ولا سلطان غير سلطانه فى الوجود .

وباعتبار علاقته بالإنسان ذكره بأنه الرحمن الرحيم ، والغافر والغفور والغفار ،

والعفو والحليم ، والشكور (يجازى الناس على حمدهم له) والصبور ، والرءوف والودود ، والرقيب والحسيب والشهيد .

وباعتبار علاقة الإنسان به نعته بأنه المهيمن والهادى والوكيل ، والولى والوهاب ، والرزاق والمجيب والمعطى والمغنى يبسط الرزق لمن يشاء . . . . وغير ذلك من الأوصاف التى تدل على أن صلة العبد به صلة احتياج . فالعبد محتاج الى عفوه وتدبره . والله هو الرقيب والحسيب عليه، المهيمن على العباد جميعاً، يعينهم ويهديهم . فهو مصدر الرزق بأوسع معانيه .

والله إذا هو الفاعل لكل شىء فى الوجود ، وإرادته هى سبب ما فى الوجود كله . هو يضل من شاء ويهدى من يشاء .

والإنسان المؤمن لا يستطيع إزاء ذلك غير أن يرجو الله ويدعوه الهداية ، وأن يسأله : أن لايجعله من الذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم وكانوا فى الآخرة من الخاسرين .

هذا الاعتقاد فى الله جل جلاله على هذا النحو كان واضحاً عند الرسول صلى الله عليه وسلم وعند جماعته من المهاجرين والأنصار . وكانوا يبشرون به ويدافعون عنه. وإذا تليت عليهم آى الذكر الحكيم قالوا آمنا به كل من عند ربنا . لم يلجأوا إلى تفتيش عن المتشابه فيه ولم تكن بهم حاجة إلى تأويله .

كان ذلك عنوان الجماعة الإسلامية ومظهر إيمانها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان هو حال المؤمنين حقاً .

ولكن لأمرٍ ما بعد وفاة الرسول ابتدأت الجماعة الإسلامية تحاول فهم العقيدة، وتحاول شرحها. وابتدأت أفرادها تختلف كذلك فى فهمها وشرحها. وكان شرحها أول الأمر يتناول تحديد علاقة الله بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالله.

وهنا ابتدأ المسلمون يسألون أنفسهم: من هو المسلم على الحقيقة؟ وما هو الإيمان؟ وما هو كنه الاعتقاد الذى ينبغى أن يعتقد فى الله؟ كما ابتدأوا يسألون عن مسئولية الإنسان، وعن إرادة الله التى هى فوق كل شىء. فجدت مسائل، وتكونت فى العقيدة مشاكل، وحاولوا أن يوجدوا لها حلا. وربما لم تجد حلا للآن مجمعاً عليه من المسلمين. وكلما تأخر الزمن بهم واشتد اختلاطهم بغيرهم من أرباب الديانات والثقافات الأخرى، كلما تعقدت المشاكل الأولى التى نشأت فى جماعتهم وكلما ضموا إليها جديداً من مشاكل أو جديداً من آراء، وكلما زاد تشقق الأمة من أجل حلولها إلى شيع وأحزاب.

عوامل التفكير:

ولو أردنا أن نقف على عوامل التفكير فى العقيدة وبالأحرى عوامل الاختلاف فى فهمها فى هذه المرحلة وجدناها فى التغير والتبدل لحال الجماعة الإسلامية بعد وفاة الرسول عنه على حالها فى عهده عليه السلام. وهذا التغير

يجب أن نتلمس علله فى الخلاف والتصدع الذى طرأ على الجماعة الإسلامية أولا وبالذات . لأن التفكير الذى نحدد عوامله معناه كما سنرى محاولة جذب نصوص العقيدة إلى رأى أو آراء معينة حددتها بواعث أخرى ـ غير العقيدة ذاتها ـ من سياسية واجتماعية وغيرها سيطرت على طائفة أو طوائف من المسلمين .

(١) والخلاف الذى طرأ على الجماعة الإسلامية بعد وحدتها هو أحد هذه البواعث الأخرى . وهو أهمها كذلك . إذ كل خلاف داخل جماعة مصيره أن يجر المختلفين حتما إلى محاولة كل فريق تصويب رأيه . وقد كان يجوز أن تتلمّس كل فرقة من فرق المسلمين تصويب رأيها فى غير العقيدة وفى غير مصدرها ، وهو القرآن والحديث ، لو لم تكن لهم جميعاً حاجة إلى الإسلام ولو لم يكن عندهم حرص على الانتساب إليه وعلى إظهار التقرب منه . وهم كافة كانوا فى حاجة إلى الإسلام وإلى احتضانه ، سواء فى تمكين سلطانهم وفى جاههم أو فى قيمهم على العموم .

فالصلة وثيقة بين خلافٍ فى الجماعة المعتقدة ومحاولةٍ من المختلفين تفهم العقيدة. وبالأحرى إذا طرأ الخلاف فى جماعة لها عقيدة ظهر فيها تخريج لنصوص هذه العقيدة تخريجات متنوعة على قدر طوائف المختلفين وعدد آرائهم.

والشهرستانى يحدثنا عن الخلافات التى وقعت داخل الجماعة الإسلامية

منذ وفاة الرسول إلى آخر عهد الصحابة ، مما كان له أثره فى تشعب الآراء فى فهم العقيدة وإن لم يبد هذا الأثر أول الأمر واضحاً .

وهذه الخلافات وإن أعطاها باحث التاريخ الصبغة السياسية فهى من وجهة نظر مؤرخ الحياة الفكرية ذات أثر قوى فى تغيير مجرى التفكير الذى يعنى به . لأن وضع حد للحوادث وقصر آثارها على بعض نواحى الحياة دون بعض ليس سهلا. والأوصاف التى تعطى لها من أنها سياسية أو اجتماعية أو فكرية وعقلية مثلا هى تعبيرات يقصد منها تنظيم البحوث أكثر من تحديد لآثارها .

يقول فى كتابه الملل والنحل[١] :

(١) بعد وفاة الرسول أراد أهل مكة من المهاجرين رده إلى مكة لأنها مسقط رأسه ومأنس نفسه وموطىء قدمه وموطن أهله وموقع رحله . وأراد أهل المدينة من الأنصار دفنه بالمدينة لأنها دار هجرته ومدار نصرته . وأرادت جماعة نقله إلى بيت المقدس لأنه موضع دفن الأنبياء ومنه معراجه إلى السماء . ثم اتفقوا على دفنه بالمدينة لما روى عنه عليه السلام : « الأنبياء يدفنون حيث يموتون » .

(٢) واختلف المهاجرون مع الأنصار فى الإمامة ؛ فقالت الأنصار منا أمير ومنكم أمير ، واتفقوا على رئيسهم سعد بن عبادة الأنصارى . فاستدركه

---

[١] ج ١ ص ٢٣ ـ ٣٢ طبع محمد على صبيح سنة ١٣٤٧ هـ .

أبو بكر وعمر فى الحال بأن حضروا سقيفة بنى ساعدة . . . وقبل أن يشتغل الأنصار بالكلام مد عمر يده إلى أبى بكر لمبايعته . وبايعه الناس . وقال : ألا إن بيعة أبى بكر كانت فلتة وقى الله شرها ، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه ، فأيما رجل بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين فإنهما أحق بأن يقتلا . وسكتت الأنصار عن دعواهم لرواية أبى بكر عن النبى : « الأئمة من قريش » . ولما عاد أبو بكر إلى المسجد انثال الناس عليه وبايعوه عن رغبة سوى جماعة من بنى هاشم ، وأبى سفيان من بنى أمية .

(٣) وفى خلافة أبى بكر اختلف المسلمون فى قتال مانعى الزكاة : فقال قوم لا نقاتلهم قتال الكفرة . وقال قوم نقاتلهم . حتى قال أبو بكر : لو منعونى عقالا مما أعطوا رسول الله لقاتلتهم عليه . ومضى بنفسه إلى قتالهم ووافقه الصحابة بأسرهم . وقد أدى اجتهاد عمر فى أيام خلافته إلى رد السبايا والأموال إليهم ، وإطلاق المحبوسين منهم .

(٤) وفى وقت وفاة أبى بكر نص أبو بكر على الخلافة لعمر . فقال بعض الناس : قد وليت علينا فظا غليظاً . وارتفع الخلاف عند ما قال أبو بكر : لو سألنى ربى يوم القيامة لقلت : وليت عليهم خير أهلهم .

(٥) وبعد وفاة عمر اختلف المسلمون فى أمر الشورى . واستقر رأيهم على

بيعة عثمان بن عفان . ولكن أقاربه من بنى أمية استغلوا دماثة خلقه فجاروا فجير عليه . ووقعت اختلافات كثيرة ، وأخذت عليه أحداث كلها محالة على بنى أمية[١] : منها رده الحكم بن أمية إلى المدينة ، بعد أن طرده النبى عليه

[١] يوضح بعض المؤرخين التمهيد لمجىء عثمان والضغط عليه فيما يلى :
« كانت المدينة من أواخر مدة النبى ممنوعة على الكفار والمشركين ومن ظهر نفاقهم من المنافقين. وخشى المنافقون المختفون والمتظاهرون بالإسلام أن يقدموا على اغتيال عمر فينفضح أمرهم. لذلك اتفقوا مع المشركين من بنى أمية وغيرهم والذين طردهم الرسول من المدينة وحرم عليهم السكنى فيها أن يستعدوا لاحتلال المدينة فى الوقت الذى يتم فيه اغتيال عمر. وأثاروا التذمر فى المدينة من عدم وجود نجار دقيق وحداد ماهر. حتى إذا بلغ التذمر مسامع عمر واستشار فى الأمر من يجالسه اقترح المغيرة ابن شعبة عليه أن يستقدم غلاماً ماهراً فى النجارة والحدادة . وقال الآخرون أن ليس فى ذلك مانع ما داموا سيتقاضون منه الجزية . وبعد تردد رضى عمر. فاستحضر المغيرة غلاماً له هو أبو لؤلؤة المجوسى الفارسى . ولكى يبعد الشبهة عن نفسه وعن المتآمرين معه أثاروا الغلام على ما يتقاضونه منه من جزية وطلبوا إليه أن يطلب الاحتكام إلى عمر. فاحتكم إليه فحكم عمر على الغلام. وتظاهر الغلام بالغضب وتوعد عمر بالقتل واتخذ الموضوع فى الشكل خلافاً بين عمر والغلام لا دخل للمغيرة فيه . وهكذا أنزلوا ستاراً على اشتراكهم فى مؤامرة اغتيال عمر. ثم جاء كعب الأحبار لعمر وقال له : « إنه قد عرف من التوراة أن أجله قد انتهى » ! فعجب عمر وتساءل : أفى التوراة ذكر لعمر؟ فرد كعب عليه وقال : « لا. ولكن فيها صفتك وأجلك » . وكان جل ما يرمى إليه كعب هو بث الرعب فى قلب عمر وقطع الأمل عنده من النجاة حتى يرتبك عند محاولة الاعتداء عليه فيتم ما يريدون .

واعتدى أبو لؤلؤة على عمر. ومات عمر. ودخل بنو أمية المدينة وأرهبوا الناس وساعدوا على إقامة عثمان ليكون سلماً يرتقى بمساعدته بنو أمية إلى منصة الحكم . وظهر فى المدينة فى نفس اليوم كافة المشركين والمنافقين من بنى أمية الذين كان الرسول قد طردهم وحرم عليهم سكنى المدينة فقد كانوا على ميعاد. فما أن تولى عثمان الخلافة حتى اجتمع بنو أمية فى داره وقام فيهم أبو سفيان صخر بن حرب فقال : أفيكم أحد من غيركم ؟ وذلك ليطمئن على عدم إذاعة ما يقول ، قالوا : لا . قال : يابنى أمية تلقفوها تلقف الكرة فوالذى يحلف به =

السلام، وكان يسمى طريد رسول الله ، و بعد أن تشفع إلى أبى بكر وعمر رضى الله عنهما أيام خلافتهما فما أجابا إلى ذلك. ونفاه عمر من مقامه باليمن أربعين فرسخاً.

ومنها نفيه أبا ذر إلى الربذة ، وتزويجه مروان بن الحكم بنته ، وتسليمه خمس غنائم إفريقية له ، وقد بلغت مائتى ألف دينار . ومنها إيواؤه عبد الله ابن سعد بن أبى سرح بعد أن أهدر النبى عليه السلام دمه ، وتوليته مصر . ومنها توليته عبدالله بن عامر البصرة حين أحدث فيها ما أحدث . . . إلى غير ذلك مما نقموا عليه [1] . ومنذ قتله ثارت الفتنة بين المسلمين ولم تسكن بعد .

(٦) وفى زمن علىّ و بعد الاتفاق على البيعة له كثرت الخلافات واتسع نطاقها واشتد أمرها حتى جرّت إلى حروب داخلية . من أبرزها واقعة الجمل.

هذه مظاهر متعددة للخلاف الذى وقع فى الجماعة الإسلامية . وهو جدير

= أبوسفيان ما زلت أرجوها لكم ولتصيرن إلى صبيانكم ! . وبهذا أعلن زعيم بنى أمية غداة ولاية عثمان السياسة التى على أهله أن يتبعوها والتى عمل وعملوا لها حتى صارت إليهم ، ويطلب منهم أن يعملوا على الاحتفاظ بها لهم . ووصل هذا إلى سمع عثمان واستنكره وعارض أبا سفيان — وذلك لقرب عهده بما يبيت القوم ويدبرون — فنهره أبو سفيان وزجره فسكت .

ولم ينفض هذا الاجتماع إلا وقد عينت بنو أمية مروان بن الحكم سكرتيراً لعثمان . أما مروان هذا فهو أحد المنافقين الذين أباح النبى عليه الصلاة والسلام دمهم لفجره وكفره والذى ظهر مع من ظهر غداة مقتل عمر. ووزعوا الولايات على أفراد العائلة الأموية وعينهم عثمان واحداً إثر الآخر نتيجة لما قرره مجلس العائلة » .

[١] الشهرستانى ، حـ ١ ص ٢٧ — ٢٨ .

بأن يخلق أحزاباً وينشىء طوائف مستقلة داخل الأمة التى كافح الرسول من أجل وحدتها كفاحاً طويلا . والخلاف وإن ابتدأ فى نطاق ضيق لكنه أخذ فى الاتساع على ممر الزمن. ومظاهره وإن تغايرت تكاد ترجع إلى أمر واحد . هو : فتور التحمس للعقيدة عن الدرجة التى كان عليها[1] وبالتالى تزايد ميل المسلمين إلى السيادة والسلطان . إذ كلما ابتعد الزمن بالمسلمين عن أيام الدعوة كلما لمسنا ضعفا فى حرارة الإيمان بالعقيدة وميلا شديداً إلى النزاع والتحزب حول السلطان ومن أجله .

نعم كان هناك ، وبالأخص فى العهد الأول بعد وفاة الرسول ، زهاد فى الحياة الدنيا وفى متعها وسلطانها ، وكان هناك عشاق للعقيدة ومخلصون لها ، ومن أجل العقيدة وحدها حاربوا أو رموا غيرهم من المقصرين بالشذوذ أو الخروج . لكن ليس لنا أن ندعى أن كل المتنازعين أو أكثريتهم كان نزاعهم إخلاصاً محضاً للعقيدة . ومع ذلك سنجد الكثيرين منهم يلصقون نزاعهم بالعقيدة وقد يجعلونها نفسها مركز الخلاف. كما نرى كل فريق منهم يجدّ فى أن يظهر رأيه على أنه الصورة الحقة للعقيدة الصحيحة. إذ قد سبق أن ذكرنا

---

[١] والرسول عليه الصلاة والسلام — نقلا عن قتيبة — عند ما قال : « خير أمتى القرن الذين يلونى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يجىء قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه ويمينه شهادته » إنما تحدث عن طبيعة الجماعة فى اعتقادها بعقيدة ما ؛ يكون إيمانها بها أول الأمر قوياً ثم يأخذ فى الضعف حتى يتلاشى ويبقى لها اسم العقيدة دون التمسك بجوهرها ومرماها .

أن الجماعة إذا انقسمت إلى شيع لأمرٍ ما حاولت كل شيعة أن تبعد نفسها عن أن ترمى بعدم القرب من مصدر الفخرِ العام للجماعة . وقد تحاول أكثر من ذلك ، تحاول أن تظهر للرأى العام أنها راعية هذا المصدر وأنها وحدها الوفية بمطالبه . وإلا كتبت بيدها الفناء لنفسها . لأن الاعتراف من فريق فى الجماعة ببعده عن مصدر فخرها كاف فى إفنائه كمنتسب لهـذه الجماعة منـذ لحظة الاعتراف .

ومثل هـذه المحاولة تتصور فى أن يجذب كل فريق مصدر فخر الجماعة ، وهو هنا القرآن والحديث ، إلى رأيه الخاص و ينزله عليـه . كما يلتمس منه العون إلى أقصى حدود الاستعانة[1] .

ولو أن القرآن لم يشتمل من الآى على ما يساعد بعض هـذه المحاولات لـكان التعسف أمراً لازماً لكل محاولة من هـذا النوع[2] . ولو لم يكن فى

[١] يقول الشهرستانى : « وكان بين المعتزلة وبين السلف فى كل زمان اختـلافات فى الصفات . وكان السلف يناظرونهم عليها لا على قانون كلامى بل على قانون اقناعى ويسمون « الصفاتية » . فمن مثبت صفات البارى تعالى معانى قائمة بذاته ، ومن مشبه صفاته بصفات الخلق . وكلهم يتعلقون بظواهر الـكتاب والسنة » .

[٢] ومن المحاولات التى لازمها التعسف محاولة المتصوفة فى جـذب نصوص القرآن إلى فـكرهم الصوفية . ويقول فى ذلك جلد زيهر (فى كتابه : الاتجاهات الاسلامية فى تفسير القرآن ص ١٨٠) : « ليس من السهل لدى صوفية الإسـلام أن يعثرو فى القرآن على فـكر المذهب الصوفى وأن يستشهدوا بالـكتاب المقدس على نظرتهم فى الدين وفى العالم . لأنه من الصعب تصور فـكر دينية ، يضاد بعضها بعضا ، وراء الإسـلام الأول والمذهب الصوفى . فهناك فى الإسـلام الفهم المعقول للانفصال التام لله عن العالم ، وهنا فى المذهب الصوفى اعتقاد حلول الله فى العالم . . . . » .

بعض عباراته من الاحتمال ما يغذى تخريجه على وجهين فأكثر لكان التعقيد من أبرز خصائص هذا التخريج . ومثل هذا الاحتمال ليس خصوصية للقرآن من حيث هو قرآن ، لكنه خصوصية اللغة على العموم لأنه من طبيعتها . و « الحقيقة » و « المجاز » ليسا إلا عنوانين لهذه الطبيعة . وهما ضربان من ضروب الاحتمال .

(ب) فالقرآن وكذا الحديث[1] ، وبالأحرى لغة القرآن ولغة الحديث ، سبب ثان يضاف إلى الخلافات السياسية السابقة فى إيجاد التحزب فى الرأى والتفرق فى فهم العقيدة . وبالتالى فى إيجاد تفكير إلهى فى هذه المرحلة التى نؤرخ لها باسم **مرحلة العزلة فى التفكير** .

لكنه ليس بسبب رئيسى . إذ لولا تحكم الخلافات السياسية لما كان تعارض بعض آيه فى الظاهر ، واحتمال بعض عباراته لأكثر من معنى واحد سبباً فى خلق فرق داخل الجماعة الإسلامية ، لكل فرقة رأيها الخاص فى العقيدة على النحو الذى سنجده فى هذه المرحلة .

ومما نجده فى آيه من التعارض الظاهرى أو من الاحتمال فى الدلالة تلك

---

[١] يقول ابن خلدون فى مقدمته ص ٤٣٨ : « . . . إلا أنه عرض بعد ذلك خلاف فى تفاصيل هذه العقائد أكثر مثارها من الآى المتشابهة . فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل ، زيادة على النقل . فحدث بذلك علم الكلام .

الآى التى يعطى ظاهرها اختيار الإنسان فى تصرفاته وأفعاله ويشعر بمسئوليته الخاصة فى هـذه التصرفات والأفعال ، من مثـل قوله تعالى فى سورة طه : « وإنى لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحاً ثم اهتدى » ، وقوله فى سورة البقرة : « فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليـه إنه هو التواب الرحيم » ، وقوله فى سورة البقرة أيضاً : « وما كان الله ليضيع إيمـانكم إن الله بالناس لرءوف رحيم » والأخرى التى يدل ظاهرها على نسـبة أفعـال الإنسان وتصرفاته إلى إرادة الله وقدرته، من مثل قوله : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » وقوله : « ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون » ، وقوله : « إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين » ، وقوله : « مَن يهد الله فهو المهتـدى ومَن يُضلل فأولئك هم الخاسرون » ، وقوله فى سورة آل عمران : « قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شىء قدير » .

وكذا ما يتخذ ظاهرها حجة على التشبيه ، من مثل قوله فى سورة المائدة : « وقالت اليهود يد الله مغلولة ، غُلت أيديهم ولُعنوا بما قالوا ، بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء » ، وقوله فى سورة صٓ : « قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدىّ أستكبرت أم كنت من العالين » ، وقوله فى سورة القمر : « تجرى بأعيننا جزاء لمن كان كفر » ، وقوله فى سورة الزمر : « وما قدروا

الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيـامة » ، وقوله فى سورة طه : « الرحمن على العرش استوى » .

أوما يتخذ من ظاهرها أيضا دليلا على فـكرة « الفناء فى الله » وفـكرة « أن الله هو الـكل » من مثل قوله فى سورة البقرة : « ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله » ، وقوله : « كل شىء هالك إلا وجهه » ، وقوله : « كل من عليهـا فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » ، وقوله : « هو الحق » .

وغير ذلك من الآيات التى جعلها بعض الفرق أساساً لمذهب آخر. كالآيات الدالة على عظمة الخالق . فقد اتخذها المنزهة أساساً لمذهب « التنزيه والمخالفة » القائم على تنزية الله عن جميع صفات المخلوقين القابلة للتغير ، وعلى إثبات المخالفة فى معنى اتصافه بصفات يشترك البشر معه فى جواز الاتصاف بها .

هـذه الآيات وأمثالها وما على نمطها من الأحاديث ، بجانب الفتن التى حملت المسلمين على النظر فى القرآن نظرة الملتمس لعونٍ لرأيه الشخصى والمنقب فيه عما يؤيد عقيدته الخاصة ، هيأت للمسلمين مثل هـذا الملتمس وقدمت لهم مايجوز أن يكون أساساً لتلك المعونة : فبجوار العبارات التى تفهم فى جانب الاختيار والأخرى التى قد تحمل على الجبر ، وجـدت عبارات أخرى ـ كما سبق ـ اتخذت أساساً للتشبيه والتجسيم ، وأخرى أساساً لفـكرة « وحدة

الوجود » ورابعة أساساً « للتنزية » . فكان من الفرق الإسلامية : القدرية والجبرية ، والمشبهة والمنزهة ، والمتصوفة . . . [١] .

***

فالنبي عليه السلام لم يقف عند وصف من أوصاف القرآن أو الحديث لذات الله تعالى ليخرِّج من هذا الوصف مذهباً أو مذاهب فى فهم العقيدة كما حاول بعده المسلمون ـ بعد أن تفرقوا وتحزبوا ـ مستندين إلى عبارة أو عبارات وردت فى القرآن أو الحديث يصح ويحتمل أن يمال بها إلى رأيهم الخاص ومذهبهم الشخصى . فعليه السلام لم يثر مثلا حول الآيات الظاهرة للاختيار ، والأخرى الظاهرة للجبر ، مثل ما أثاره حولها ، فيما بعد ، بعض المعلقين والمتفهمين من القدرية والجبرية . ولم ير صلى الله عليه وسلم كذلك بين النوعين من الآيات تضادا حاول أن يرفعه كما صنع بعض متفهمى العقيدة أو المفسرين . لأنه كان يعبر عن كل أمر كما كان يراه فى وقته وكما كان يقتضيه الحال . وكذلك عند ما يتحدث القرآن عن « يد » الله أو عن « أعينه » أو عن « استوائه » على العرش أو عن « قبضته » لم يقصد الرسول إلى تشبيه أو

---

[١] أما تأثير الثقافات الأجنبية من دينية وفلسفية ـ إن ادعينا لها التأثير ـ فى الفرق الكلامية الإسلامية فغالباً فى لفت نظر المسلمين إلى معالجة هذا الموجود فى مصدر العقيدة والتعجيل بمعالجته ، أوفى نوع المعالجة والحل نفسه ، أوفى صياغة أسلوب البحث والنقاش .

تجسيم كما صنع المجسمة والمشبهة بالتقريب بين الله والإنسان فى هذه الصفات . لأن الصفات فى هـذا الوضع أقرب إلى التصوير والمجـاز . ولم يشأ الرسول أيضاً أن يتخذ من كلمة « وجـه الله » فى قوله تعالى : فأينما تولوا فثم وجه الله ، مذهباً كالذى تميزت به المتصوفة اعتماداً على مثل هذه العبارة . وهو مذهب « الحلول » أو « الاتحاد » . بل كان يدرك ما فى هذه العبارة من معنى رائع يحمل فى روعته قوة الثقة بالخالق وتأييده لعبده المؤمن دون تعرض لتحديد أو تفصيل . و إذا تحدث القرآن الكريم عن عظمة الله ومفارقته للمخلوقات فى نواح متعددة ، أخصها بقاؤه الدائم وفناء غيره فى قوله : « كل من عليها فان و يبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » ، لم يحاول رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحمل ذلك على إرادة مذهب التنزيه كما فعلت المعتزلة . لأن الغرض من مثل هذا القول إقناع الناس بأحقيته وحـده دون غيره فى الوجود بالعبادة والربوبية .

لم يعمد عليه السلام إلى التخريج إذاً كما عمد المسلمون بعده . ولم يشأ أن يبحث و ينقب فى آى الذكر الحكيم الذى منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات . لأن مثل هذا التخريج والتنقيب لا يليق بالمؤمن الذى امتلأ قلبه بمعنى الإيمان ، بله صاحب الدعوة والرسالة . « فأما الذين فى قلوبهم زيغ

فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » .

صدق الله العظيم . تلك سنة الجماعة الإنسانية . لا تشرّح عقيدة من العقائد ولا تسلك فيها ضروب التفهم المختلفة إلا إذا خفت فى نفوس أفرادها حرارة الإيمان بها وقرّبت ما فيها من مثل أعلى إلى مستوى الإنسان.

واللحظة التى تصون فيها الجماعة مصدر العقيدة عن المناقشة والتفهم ، وترتفع بها عن مقاييس المعرفة الإنسانية هى دائماً الفترة الأولى للعقيدة ، فترة الإيمان القوى الذى يؤخذ فيها الإنسان بما اشتملت عليه من مبادئ ومُثل دون تلكؤ فى الطاعة ، ودون ترو فى التخلص من تبعة عدم المتابعة ، ودون أن يُدخل شخصه فى تحديدها .

فموقف الجماعة الإنسانية من عقيدة اعتقدتها يتمثل دائماً فى مظهرين متواليين : فى مظهر الإيمان القوى ، ثم مظهر التفهم والتعقل . وكلما خفت حرارة الإيمان فى القلوب كلما برزت ناحية التفهم للعقيدة فى الأذهان . وبالأحرى كلما برزت ناحية الاختلاف فى فهمها[1] .

---

(١) يقول الفيلسوف ابن رشد فى كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » (ص ٢٦ طبع مطبعة الشرق الإسلامية) فى هذا المعنى : « . . . فإن الصدر الأول إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها. =

ولهذا كلما اقترب مؤرخ الحيـاة الدينية من لحظة ظهور العقيدة فى جماعة

= ومن كان منهم وقف على تأويل لم ير أن يصرح به . وأما من أتى بعدهم فإنهم لما استعملوا التأويل قل تفقههم ، وكثر اختلافهم وارتفعت محبتهم، وتفرقوا فرقاً » .

ويقول « كانت » Kant : اضطررت أن أوقف المعرفة كى آخذ مكاناً للإيمان :

Ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.

ويذكر ابن القيم فى كتابه « إعلام الموقعين عن رب العالمين » (ج ١ ص ٥٥ طبع منير الدمشقى) عن موقف الصحابة من العقيدة مايلى : « قد تنازع الصحابة فى كثير من مسائل الأحكام ، وهم سادات المسلمين وأكمل الأمة إيمانا ، ولكن بحمد الله لم يتنازعوا فى مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال ؛ بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب العزيز والسنة النبوية ، كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم ، لم يسوموها تأويلا، ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلا ، ولم يبدوا لشىء منها إبطالا ، ولا ضربوا لها أمثالا ، ولم يدفعوا فى صدورها وأعجازها ، ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها ، وحملها على مجازها ، بل تلقوها بالقبول والتسليم ، وقابلوها بالإجلال والتعظيم » .

ويقول المقريزى — فى تاريخ مسألة الصفات — (فى الجزء الرابع من « خططه ») : « إن القرآن الكريم قد تضمن أوصافاً لله تعالى فلم تثر التساؤل عند واحد من العرب عامة قرويهم وبدويهم ، ولم يستفسروا عن شىء بصددها كما كانوا يفعلون فى شأن الزكاة والصيام والحج وما إليه . ولم يرد فى دواوين الحديث وآثار السلف أن صحابيا سأل الرسول عن صفات الله ، أو اعتبرها صفة ذات أو صفة فعل، وإنما اتفقت كلمة الجميع على إثبات صفات أزلية لله تعالى من علم وقدرة وحياة وإرادة وسمع وبصر وكلام . . . .

ثم جاء بعد عصر الصحابة — قبيل المائة من سنى الهجرة — جهم بن صفوان ببلاد المشرق ونفى ان يكون لله تعالى صفة ، وبعث الشك فى نفوس المسلمين واجتذب إليه أنصاراً كثيرين يميلون لرأيه ويؤيدون فكرته . فأكبر أهل الإسلام بدعته ، ورموا بالضلالة أصحابها وحذروا الناس من الجهمية وعادوهم فى الله وتولوا الرد على حججهم . =

معتنقة لها كلما اتضح أمام عينه قوة إيمانها بها . وتراءى له ذلك فى الامتثال الفردى بكبت رغبات النفس ، وفى الامتثال الجمعى بالجهاد فى سبيل الله . فروح التضحية بالمتع الشخصية وروح الإقدام فى نشر الدعوة الدينية هما مظهرا قوة الإيمان . وبعبارة أخرى : الزهد والاستشهاد فى سبيل الحق من لوازم الإيمان القوى .

= وحدث أثناء ذلك مذهب الاعتزال، زمن الحسن بن الحسين البصرى بعد المائتين من سنى الهجرة . وكان يرمى إلى نفى الصفات . فظهر محمد بن كرام بن عراق بن حزابة ، أبو عبدالله السجستانى زعيم الطائفة الكرامية وعارض المعتزلة وأثبت الصفات حتى انتهى فيها إلى التجسيم والتشبيه . واشتد الجدل بين المذهبين . حتى جاء عصر المأمون توسع من رحاب هذا الجدل .

حتى ظهر أبو الحسن على بن اسماعيل الأشعرى فسلك طريقاً وسطاً بين النفى والإثبات، وأيد بالحجة مذهبه حتى اجتذب إليه أبا بكر الباقلانى وأبا إسحاق الشيرازى وأبا حامد الغزالى وأبا الفتح الشهرستانى وفخر الدين الرازى ، وغيرهم كثيرون . فانتشر مذهبه بالعراق وانتقل منه إلى الشام .

فلما ملك صلاح الدين ديار مصر انتصر لمذهب الأشعرى وحمل كافة الناس على التزامه. واستمر الحال على هذا طيلة أيام الأيوبيين ومواليهم الملوك من الأتراك .

واتفق أن سفر إلى العراق عبد الله بن محمد تومرت ، أحد رجالات المغرب ، وأخذ عن الغزالى مذهب الأشعرى ، وعاد إلى بلاد المغرب وتولى تلقينه للناس ، حتى إذا مات خلفه عبد المؤمن بن على الفيسى وتلقب بأمير المؤمنين وغلب مع أولاده على بلاد المغرب عدة سنوات وسموا بالموحدين . واستباحت دولة الموحدين دماء من خالف عقيدتها وبهذا اشتهر مذهب الأشعرى وطغى على سائر المذاهب الأخرى ، حتى لم يبق مذهب يخالفه إذا استثنينا مذهب الحنابلة الذين كانوا لايرون تأويل ما ورد من الصفات حتى انصرمت سبعة قرون للهجرة وظهر فى دمشق وأعمالها تقى الدين أبو العباس بن تيمية الحرانى وانتصر لمذهب السلف. وأخذ يهاجم الأشاعرة ولاقى فى هذا السبيل عنتاً شديداً وخطوباً جساماً » .

وبالعكس كلما ابتعد هـذا المؤرخ عن لحظة ظهور العقيدة ولحظة قبول الجماعة لهـا كلما برزت له ضروب التفهـم فيها والاتجاهات المتنوعـة فى تخريجها . وكثرة تخريجها ليست إلا عنواناً على ما أصاب الإيمـان بها من ضعف ووهن . « إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم فى شىء » . « منيبين إليه واتقوه وأقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين . من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً كل حزب بما لديهم فرحون » .

ومن السهل الآن أن نفهم اختلاف الإيمان قوة وضعفا ، أو زيادة ونقصـانا ، فهماً زمنياً فى تاريخ الجماعة ، أو فهما فرديا أى بالموازنة بين فرد وفرد . ومن السهل أن نفهم أن إيمـان الجماعة بعقيدة من العقائد أول أمر الدعوة إلى هذه العقيدة أقوى من إيمانها بها بعد طرو التفهم والتخريج لهـا . ومن السهل كذلك أن نفهم أن إيمان فرد من الأفراد أقوى من إيمان فرد آخر ، على معنى أن العاطفـة الدينية والاستعداد للامتثال عند الأول أقوى منهما عند الثانى . ولـكن من العسير أن نفهم تفاوت الإيمان فى الـكمية . لأن الأمر يدور تقريباً بين وجود إيمان أو عدم وجوده . ووجوده إذا سيطرت العاطفـة الدينية . وعدمه أو ضعفه على الأقل إذا سـيطر التفهم والتخريج لنصوص العقيدة . والتضحية فى سبيل الدعوة والزهد فى عرض

الدنيا ومتاعها مظهران للإيمان القوى[١] . والتحلل من المسئولية وإدخال عنصر الشخصية فى الانقياد والتسليم مظهران للتفهم والتخريج أو للإيمان الضعيف ، وقد يكونان من مظاهر عدم الإيمان .

فبدء الحياة الدينية يقترن بقوة الإيمان والزهد ، ووسطها بالتفكير والتخريج للعقيدة ، ونهايتها بصور للإيمان . ولهذا فرض كل دين متابعة الدعوة له فى الجماعة المؤمنة به : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهونَ عن المنكر » . حتى لا يصل تدين الجماعة إلى صور وينتهى إيمانها إلى عدم .

محصول هذه المرحلة من المسائل والآراء والفرق والأحزاب :

فى هذه المرحلة ، أو فى القرن الأول الهجرى ، نجد الخلاف الذى حل بالجماعة الإسلامية منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وابتدأ فى موضع دفنه واشتد أمره بالتدريج حتى أدى إلى قتل عثمان ثم إلى الحروب الأهلية فى خلافة على ، حمل المسلمين على اختلافهم فى الرأى حول الحوادث التى وقعت مما يتعلق بتكييفها وتقديرها .

---

[١] مصداق هذ أنه يروى عن سلمة بن الأكوع أنه قال : غزونا مع أبى بكر زمن رسول الله فكان شعارنا : أمت أمت . (نيل الأوطار) .

نجد بعضاً منهم ـ وهو قلة إلى هذا الوقت ـ يبرر قتل عثمان وينظر إلى قتلته كما ينظر إلى المؤمنين الذين حاولوا تخليص العقيدة وإنقاذها. لأنه ارتكب خطأ فى حق الجماعة بتنصيبه أقاربه أمر الولايات وتقريبه من أبعد وشرد على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم أو على عهد أبى بكر وعمر . فعثمان فى نظر هذا البعض لم يحكم بما أنزل الله : « وَمَنْ لم يحكم بمَا أَنزلَ الله فأُولئك هم الـكافِرُون » .

بجانب هذا البعض الذى كون له رأيا دينياً خاصاً به بعد نظرته إلى الحادثة نظرة خاصة ، نجد كثرة المسلمين فى هـذا الوقت ـ وهو وقت قتل عثمان ـ تعتقد برأى آخر فى الحادثة على النقيض من الرأى السابق فيها . لأنها تنظر للحادثة نفسها من زاوية أخرى : فهى تعتقد أن عثمان انعقدت له البيعة من المسلمين . فهو حاكم شرعى . ثم قد كان له شرف العمل فى خدمة الإسلام ونصرته . فهو جندى أمين من جنوده الأوفياء . فقتله يعتبر اعتداء منـكراً لا على شخصـية ممتازة فحسب بل على الجماعة كذلك . فيجب معرفة أسبابه ثم معاقبة من ارتكبه .

وهكذا تـكوّن للمسلمين أولا وجهتا نظر فى تصرفات عثمان ، تبعهما اختلافها فى تقدير قتله . فهو فى نظر القلة كافر وقتلته أبرار . بينما فى نظر الـكثرة مؤمن وقتلته كافرون .

ومنذ هذا الحين ، أى منذ قتل عثمان ، وربما قبيل قتله ، تكونت نواة أول حزب دينى إسلامى له رأيه الخاص ، كما سبق ، فى تكييف هذا الحادث . و بنفس المقياس كان يكيف ما جد من فتن وحروب داخلية على عهد على : فهو كما رأى فى تصرفات عثمان من الخطأ ما برر به كفره ، كان يرى أيضاً فى قتال على لعائشة وأنصارها ولمعاوية وأتباعه ، وفى قتال عائشة ومعاوية وأتباع كل منهما لعلى وأنصاره من الخطأ ما يبرر به تكفير على وعائشة ومعاوية[١] .

وهذا الحزب هو ما يعرف بجماعة **الخوارج** . وسميت باسم الخوارج لخروجها على الإمام المتفق عليه . هكذا يعلل الشهرستانى فى كتابه الملل والنحل[٢] . إذ يقول : « كل من خرج على الإمام الذى اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجيا سواء أكان الخروج فى أيام الصحابة على الأئمة الراشدين أو بعدهم على التابعين» . وربما كانت تسميتهم بهذا الاسم من رجال على رضى الله عنه . فالذين سموا أولا به هم الأشعث بن قيس ، ومسعود بن فدكى

[١] وهذا الحزب كان يسترسل فى تكييف مثل هذه الحوادث إلى أن حكم بالكفر على كل من ارتكب الكبيرة كفر ملة يخرج به عن الإسلام جملة ويكون مخلداً فى النار. ويستدل رجاله بكفر إبليس إذ قالوا ماارتكب إلا كبيرة حيث أمر بالسجود لآدم فامتنع وإلا فهو عارف بوحدانية الله .

[٢] ج ١ ص ١٣٢ .

التميمى ، وزيد بن حصين الطائى عندما خالفوا علياً فى رأيه فى حرب صفين. فبعد أن قالوا له : القوم يدعوننا إلى كتاب الله وأنت تدعونا إلى السيف ، وبذلك حملوه على قبول التحكيم وعلى أن يبعث بأبى موسى الأشعرى بدل عبد الله بن عباس الذى اختير أولا ، خرجوا عليه . وادعوا أنه حكّم الرجال دون كتاب الله . وقالوا تبريراً لانشقاقهم : علىٌّ حكّم الرجال ، لا حكم إلا حكم الله تعالى . وعندئذ قال على : كلمةُ حق أريد بها باطل[1] .

وليس بلازم أن توجد التسمية لمسمى منذ اللحظة التى وجد هو فيها ، بل كثيراً ما تكون التسمية ـ وبالأخص إذا كانت رمزاً لمعنى خاص يعدّ تمييزاً للمسمى ـ متأخرة عن وجود المسمى نفسه . فتسمية هذه الجماعة بالخوارج أيام إمامة على لا يمنع أن يكون وجود الجماعة نفسه سابقاً على البيعة له قبيل قتل عثمان أو عند قتله .

وتكييف هذه الجماعة لتصرفات على مع أنه المنصوص على إمامته من سلفه دفع بأنصاره لأن يردوا تهمة إمامهم بالخطأ لتحكيمه الرجال دون كتاب الله ولحكمهم عليه من أجل ذلك بالتكفير . وأضافوا إلى دفاعهم عن إمامهم رمى هذه الطائفة « بالخروج عن الجماعة الإسلامية ». وبنوا ذلك على أن علياً استوفى شروط الإمامة الصحيحة : من علم بكتاب الله وفهم فى دينه

---

[١] قد قاتلهم بالنهروان ، ولكنه لم يقض عليهم .

وعدل بين الناس . . . الخ وأضاف إليها قرب نسبه بالرسول صلى الله عليه وسلم وتنصيص سلفه على إمامته . وهذا الأخير أمر له اعتباره . لأن « الإمامة ليست قضية مصلحية تناط باختيار العامة ، بل هى أصل من أصول الدين يجب التنصيص عليها من الخليفة[1] » . ولذا من خطّأ علياً ، وكفّره بعد هذا ، فليس من جماعة المسلمين ويستحل دمه .

وكان لا بد لهذه الطائفة التى نعتت بالخروج عن الجماعة الإسلامية بسبب موقفها السابق من على ، مع حرصها على أن تبقى منتسبة للإسلام أن لا تقر المدافعين من أنصار علىّ على تصرفاته وأن تدفع وجهة نظرهم ، وأن ترد كذلك ما اتُّهمت به من الخروج على الجماعة الإسلامية . فحاولت ، كما حاول أتباع على فى تأييد وجهة نظرهم ، أن تلتمس المعونة من مصدر العقيدة فى تكفير على أولا ، وأن تلتمسها منه ثانياً فى إلغاء جعل الإمامة ركناً من أركان الدين يجب على المسلمين الوفاء به ، كما هو رأى الشيعة . واعتبارها فقط بمحض اختيار المسلمين ومشورتهم إذا أجازوا لأنفسهم تنصيب إمام . مع اعتبار أنه لا يشترط أن يكون من قبيلة معينة ، ولا أن يكون حلقة

[١] هو مبدأ الشيعة فى الإمامة . وكان محل خلاف بينهم وبين الخوارج الذين لم يروا وجوب نصب إمام ، ولكن يجوز نصبه إذا وقع اختيار الأمة كلها عليه .

فى سلسلة نسب معروف، كما يجب أن يكون بقاء حكومته مرهونا برعاية الصالح العام . وهذا الصالح العام يتحقق بالحكم بما أنزل الله . فان عدل عن ذلك نبه . فإذا استرسل قوتل حتى يقتل .

وبهذا أصبح لهذه الطائفة التى لقبت بالخوارج رأى معين فى تكييف الحوادث التى وقعت داخل الجماعة الإسلامية . وهى قتل عثمان وواقعة الجمل وواقعة صفين . وأصبح لها كذلك رأى آخر معروف فى الإمامة . وربما يكون رأيها فى الإمامة مرتبطا برأيها فى تكييف هذه الحوادث كمتفرع عنه أو كأساس له . وعلى كل حال تكييفها الخاص لهذه الحوادث ذو صلة وثيقة برأيها فى الإمامة ، ونظرتها الخاصة إلى الإمامة ذات صلة وثيقة بحكمها على تصرفات الإمام .

وبالتالى أصبح فى تاريخ الفرق الإسلامية بجانب فرقة الخوارج حزب آخر . هو حزب على أو « شيعته » . ومهمته تبرير تصرفات على من الوجهة الدينية ، ورد ما يوجه إليه من تهم من الوجهة الدينية كذلك . وقد ارتكز هذا العمل المزدوج لهذا الحزب على تحديد الإمامة وتحديد شروطها . ولم تعدم الشيعة فى هذا التحديد أن ترجع به إلى مصدر الدين وبالأخص إلى الحديث . ولسنا الآن بصدد ذكر الأحاديث التى اعتمدت عليها الشيعة

ولا بصدد تخريجها ؛ أو تحقيق نسبتها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم[١] .

وإلى هذا الحين أصبحنا نرى داخل الجماعة الإسلامية حزبين أو فرقتين: فرقة الخوارج المحكمة وفرقة الشيعة ، تعارض كلتاهما الأخرى فى الرأى تبعاً لتعارضهما فى تكييف الوقائع . وترمى كل واحدة منهما الثانية بالكفر أو بالشذوذ عن الجماعة الإسلامية . على حين تشدد ، كلتاهما ، فى الإنتساب إلى الاسلام وتستعين على ذلك بتخريج مصدره على نحو يوافق رأيها الخاص .

والتطرف فى نظرة كل من الفرقتين إلى الأخرى أوحى بوجود حزب ثالث أقل غلواً فى تقدير الوقائع وأخف فى أحكامه وأوسع صدراً لقبول المخالف فى الرأى فى الجماعة الإسلامية . ولقد وجد هذا الحزب بالفعل . ولعله قصد بسعة صدره وعدم غلوه فى التقدير والحكم المحافظة على وحدة المسلمين . وإن كان رأيه الذى عرف به يقربه من فرقة الخوارج وإن لم يعد منها . وربما ندرك من اسمه الخاص وهو « **مرجئة الخوارج** » ، هذا القرب وبالتالى عدم

---

[١] أما معاوية وأنصاره فاضطهدوا رجال الخوارج بسيوفهم . وعمل المهلب بن أبى صفرة من ولاة الأمويين ضد الخوارج من الحوادث التاريخية الهامة فى عهد بنى أمية .
ومن الأحاديث التى اتخذها الشيعة حجة لرأيهم : « من كنت مولاه فعلي مولاه » وحديث : « أقضاكم على » . وقد خرّج هذا الحديث الأخير على أنه لامعنى للإمامة إلا القضاء بأحكام الله . (مقدمة ابن خلدون . ص ١٨٦) .

الحياد الدقيق بين الخوارج المحكمة والشيعة عند ما أدلى بدلوه فيما اختلفت فيه الفرقتان .

فهذا الحزب الثالث لم ير وجوب الإمامة ولا وجوب انتخاب الإمام من نسل معين وقبيلة معينة كما رأت الشيعة ، ولكنه مع ذلك لم يصدر حكما قاطعاً ولا رأياً صريحاً فى « أصحاب الفتنة » من علىّ وجماعته وعائشة وأنصارها ومعاوية وحزبه ، بل أرجأ أمرهم إلى يوم الفصل فى الآخرة للحاكم العدل . أى أنه رأى تأخير حكم « صاحب الكبيرة » إلى يوم القيامة . فلم يحكم عليه بحكم ما فى الدنيا : لم يقل هو من أهل الجنة كما لم يقل هو من أهل النار. ولم يقل هو كافر أم لا [١] .

وموقف مرجئة الخوارج من الفتن والأحداث الداخلية فى الجماعة

---

[١] الشهرستانى (فى كتاب الملل والنحل ج ١ ص ١٤٥) يعلق على الإرجاء بمعنى التأخير فى الحكم بقوله : «وعلى هذا : المرجئة والوعيدية فرقتان متقابلتان» . ثم يقول : ويجوز أن يكون المراد هنا من الارجاء أيضاً تأخير على رضى الله عنه عن الدرجة الأولى إلى الدرجة الرابعة: وعلى هذا: المرجئة والشيعة ـ أى فى هذه الناحية ـ فرقتان متقابلتان» . وكل من المعنيين مناسب لفرقة مرجئة الخوارج لأنها كانت تؤخر الحكم على أصحاب الفتنة إلى اليوم الآخر ولأنها كانت تخالف الشيعة فى نظرتها إلى على .

أما الارجاء بمعنى تأخير العمل عن النية والقصد ، وهو من معانى الارجاء أيضاً ، ـ وقد التزمه فريق من المرجئة أيضاً ـ فلا يناسب مرجئة الخوارج لأنه كان رأى «المرجئة الخالصة» . وهى آخر طائفة من طوائف المرجئة نشأت فى العصر العباسى أى فى المرحلة التالية لمرحلتنا هذه . ومن أشهر رجال المرجئة سعيد بن جبير ومقاتل بن سليمان .

الإسلامية على هذا النحو لا يغضب فى ظاهره الخوارج على الاطلاق كما لا يغضب الشيعة على الاطلاق . لأنه لم يستعجل الحكم على طائفة منهما بالكفر. وهو لهذا يبدو كأنه موقف وسط لا تحيز فيه لإحدى الطائفتين. كما أنه يعتبر من أوسع المذاهب الإسلامية تسامحا بالنسبة لبقية المذاهب . ولذا لم يُحارَب كمذهب فى عهد بنى أمية كما حوربت المذاهب الأخرى . إلا أنه ينم من جهة أخرى على أنه حل سطحى. إذ هو قريب من أن يكون فراراً من تحمل تبعة المخالفة لكلتا الطائفتين أو لاحداهما .

فإذا ما جاء الحسن البصرى ـ على ضوء هذا الحل السطحى ، وربما لنفس الغاية وهى الإبقاء على وحدة المسلمين محاولا شرح هذه الحقائق الثلاث : **الاسلام والايمان والكفر** ، ومتسائلا عن زيادة الإيمان ونقصانه؛ أو عدم زيادته ونقصانه ، ثم وصل من محاولته وتساؤله إلى أن مرتكب « **الكبيرة** » بهذا العنوان العام منافق وليس بكافر مستدلا بقوله عليه السلام: « آية المنافق ثلاث : إذا حدّث كذب ؛ وإذا وعد أخلف ؛ وإذا اؤتمن خان » ؛ إذا جاء وسلك هذا المسلك ووصل إلى مثل هذه النتيجة فهو يبغى أن يكون محايداً بين الأحزاب كما يبغى أن يكون بعيداً عن التورط فى تعيين موضوع حكمه من أنه عثمان أو قتلته . . . ثم هو أدق فى مسلكه من مسلك مرجئة الخوارج، وكذا فى تفكيره وتخريجه أعمق من تفكيرهم وتخريجهم .

وواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد قد جاءا بعد الحسن البصرى ، وعبرا عن هذا النفاق « بالمنزلة بين المنزلتين » أى بمنزلة بين الكفر والإيمان . لأن مرتكب الكبيرة عندهما لا يعد فى صف المؤمنين لصحة أدلة الخوارج فى نظرهما ، ولا فى صف الكافرين بإجماع المسلمين . وقد كان المسلمون يقيمون عليه الحد ولا يقتلونه ؛ كما لا يحكمون بردته ؛ وكانوا يدفنونه بمقابر المسلمين . وقد حكم واصل وأصحابه وعمرو بن عبيد وأصحابه برد شهادة الفريقين المتحاربين من الصحابة ، لكن أصحاب واصل كانوا يرون فسق فريق لا بعينه ، بينما أصحاب عمرو يرون فسق الجميع . فإذا جاء واصل وعمرو من بعد الحسن البصرى وصنعا مثل هذا الصنيع فهما أشد احتياطاً منه وأدق فى التعبير والمسلك. لأن الحكم « بالمنزلة بين المنزلتين » حكم فيه مرونة. إذ هو لا يحدد قرباً ولا بعداً من أحد الطرفين أو منزلة واحد منهما .

والخوارج والشيعة ، كما صورنا ، يمثلان طرفين متقابلين . ومرجئة الخوارج تحاول أن تمثل همزة الوصل ، ولكنها همزة مفككة الأجزاء . والحسن البصرى وواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد يمثلونها فى صورة أوضح وأدق .

وإلى هنا نجد أن المشكلة الرئيسية التى شغلت التفكير الإلهى الإسلامى

فى مرحلة العزلة هى مشكلة مرتكب الكبيرة[١] . لكن فى أول الأمر كانت ممثلة فى أحداث جزئية ، ثم بالتدريج أخذت تظهر فى صورة عامة . كما نجد أن مسائل الإمامة ، وحقيقة الكفر وحقيقة الإيمان ، و زيادة الإيمان ونقصانه من المسائل التى تفرعت عن هذه المشكلة الرئيسية .

و إلى هنا نجد الأحزاب التى نشأت فى الجماعة الإسلامية فى المرحلة عينها تتمثل فى خوارج المحكمة ، والشيعة ، ومرجئة الخوارج ، ونواة المعتزلة من الواصلية والعَمْرية .

لكن هل أدى خلاف الأحزاب الإسلامية فى هذه المرحلة فى مرتكب الكبيرة إلى خلافهم فى مصدرها فى الواقع ونفس الأمر : أهو الله أم الإنسان ؟ وهل لنا أن نتصور أن التفكير الإسلامى فى المرحلة التى نؤرخ لها انساق بعد مناقشة « الكبيرة » إلى السؤال عن مصدر الأفعال والتصرفات فى دائرة الإنسان ؟ لأن تحديد هذا المصدر يعين على فهم الحكم على صاحب الكبيرة : إن كان صاحبها هو الفاعل لها على سبيل الحقيقة فأمره واضح ، و إن كان الفعل

[١] كانت مسألة مرتكب الكبيرة من المسائل الإلهية لأن الحكم بالكفر أو بعدم الكفر فيها هو حكم فى الواقع بمدى رفض الله لقبول مرتكبها أو بمدى جزائه له عليها. على أن التأريخ للتفكير الإلهى منذ بداية التفكير الإسلامى الدينى على العموم لا يستلزم أن يكون الذى نعثر عليه من مسائل فى بدايته من النوع المتعلق مباشرة بذات الله وصفاته الخاصة به من حيث هو إله وخالق .

فى واقع الأمر لله فمؤاخذة من وقعت على يده بالحكم عليه بالكفر أمر لم يتضح بعد.

إذا تصورنا أن الخلاف فى مرتكب الكبيرة فى هذه الحقبة أدى إلى التساؤل عمن تقع منه الأفعال فى دائرة الإنسان : أهو الإنسان نفسه أم الله سبحانه وتعالى ، كانت قولة معبد الجهنى وغيلان الدمشقى ويونس الأسوارى بعدم إسناد الشر والخير إلى القدر ، وكان الرأى الآخر المقابل له وهو رأى مرجئة القدرية[1] القائل بعدم الاختيار ، مما أملته طبيعة التفكير الإسلامى ودفعت إليه حوادث الوقت . وكانت مسألة القدر من نفيٍ أو إثباتٍ له من انتاج البيئة الإسلامية . وعندئذ تضاف القدرية إلى الفرق الإسلامية التى نشأت فى هذه المرحلة ، ويضاف القول فى القدر إلى مسائل هذه المرحلة كذلك .

وإذا لم نتصور هذا الانسياق كان القول بالقدر ، أى القول بإنكار نسبة الخير والشر فى دائرة الإنسان إلى القدر ، كالقول بالجبر ، بدعة طرأت على التفكير الإسلامى الألهى ، ودخلت مع دخول العناصر غير الاسلامية. لكنها لم تظهر فى البيئة الإسلامية إلا عند ما قُبلت هذه العناصر وأصبح لها اعتبار وتقدير فيها .

---

[١] نشأت فى زمن الحسن البصرى.

والخلاف فى « القدر » بناء على هـذا الشق الأخير من مسائل المرحلة الثانية . وهى **مرحلة الاختلاط والنقل** .

وسنبدى الرأى فى هذا الترديد عندما نعرض لليهودية والمسيحية وأثرهم فى التفكير الإسلامى الإلهى .

صبغة العامة :

وإذا أردنا أن نتحدث عن الصبغة العامة للتفكير الإلهى الإسـلامى فى **مرحلة العزلة** فإنا نجد اختلاف المسلمين فى الرأى ابتدأ حول حوادث جزئية وانتهى فى آخرها بأن أصبح حول أمر عام صيغت فيه هذه الحوادث الفردية. هذا الأمر العام : **مرتكب الكبيرة** . كما نجد موضوع الحكم بدء الاختلاف كان مشخصاً : فعثمان كافر أو مؤمن ، وقتلته كفار أو بررة ، وعلى كافر أو مؤمن ، وعائشة كافرة أو مؤمنة ، ومعاوية كافر أو مؤمن . ثم آل الأمر بأن صار « موضوع » الحكم بعيدا عن التشخص : هو ارتكاب الكبيرة أو مرتكب الكبيرة بهذا الوصف العام .

ونلاحظ كذلك أن تكييف الحوادث أول الاختلاف كان يتم عن « صراحة » ، بينما فى آخر هـذه المرحلة كان يعبر عن « حيطة » تتضمن

حيادا أو عدم تحيز إلى أحد الطرفين المتقابلين . أو على الأقل تتضمن محاولة هذا الحياد .

ولا شك أن الانتقال من أمور جزئية إلى أمر كلى عام ، ومن صراحة إلى حيطة و إخفاء ، انتقال فى التطور الفكرى من سطحية إلى عمق ما . لأن معالجة الأمر الكلى مرتبة ثانية بعد إدراك الجزئيات أو بعد وصفها وتكييفها . وتجنب الصراحة أو تجنب تشخيص موضوع الحكم نفسه كأن يكون بصيغة عامة لا يأتى من الإنسان العادى . والشىء الذى يأتى فى مرتبة غير أولية فى التفكير أو لا يكون من الإنسان العادى هو شىء قد سُبق حتما بروية أو احتاج إلى صقل عقلى خاص . وليس العمق فى التفكير شيئاً اخر سوى استخدام الروية والتأمل .

وليس صاحب هذا العمق فى التفكير سوى ذلك الإنسان الذى طال مرانه العقلى وتأمله الفكرى فأصبح ذا مستوى آخر غير المستوى الإنسانى العام .

لكن بالرغم من تطور التفكير الإسلامى الإلهى فى هذه الرحلة على ما وصفنا ، فمثل هذه المعالجة العقلية للمشكلة التى سيطرت فى هذه الحقبة لاتأخذ طابع « العلم » أو « الفن » . لأنه فضلا عن أنها مشكلة واحدة فحلها

أشبه بمحاولة الهجوم مرة أو الدفاع مرة أخرى ، أو أشبه بمحاولة للترضية مرة ثالثة .فلم يكون هناك منهج عام للبحث،ولا مقياس واحد يتعرف منه اليقين . بل عامل « الشخصية الفردية » تارة أو عامل « عدم إثارة الفتنة وتوسيع هوتها» تارة أخرى كان الباعث هنا فى تكييف الآراء وفى إصدار الأحكام. وفقط تقترب حلول المشاكل من الهدف العلمى إذا لم يسيطر عنصر الشخصية فى البحث . وفقط عندئذ يكون لها الطابع العلمى أو الفلسفى .

فهذا الذى حصل من تفكير فى هذه المرحلة هو تمهيد لنمط آخر أرقى منه هوالنمط الفلسفى الذى تكوّن فى المرحلةالثانية . والمرحلة الأولى تكون إذاً قد مرت دون أن يكون للعقلية العربية الطابع العلمى أو الفلسفى فى التفكير فيها .

ويقول الشهرستانى بعد التحدث عن نواة المعتزلة من الواصلية والعَمْرية ،مؤيداً هذا الاستنتاج[1] :

« ثم طالع بعد ذلك ـ أى بعدمخالفة واصل بن عطاء لأستاذهالحسن البصرى وقوله بالمنزلة بين المنزلتين ـ شيوخُ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام وأفردتها فناً من فنون العلم وسمتها باسم الكلام . »

[١] ج ١ ص ٣٣ فى كتابه الملل والنحل

فالشهرستانى لم ير أن المعالجة التى كانت « لمشكلة الكبيرة » حتى فى آخر أطوارها فى الحقبة الزمنية التى جعلناها المرحلة الأولى من مرحلتى التفكير الاسلامى الإلهى ، من النوع العلمى ، ولا بسببها كان « الكلام » عند المسلمين علماً وفناً .

المرحلة الثانية في تاريخ الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي

هى مرحلة الاختلاط ، أو مرحلة مظنة تأثير الثقافات الأجنبية على العقلية الإسلامية *

ويتناول البحث فيها :

١ — أسباب اختلاط المسلمين بغيرهم وسيطرة هؤلاء على الحياة الإسلامية .

٢ — مصادر الثقافة غير الإسلامية .

٣ — موقف العقلية الإسلامية من هذه الثقافات الأجنبية .

أسباب الاختلاط :

حكمنا على الجماعة الإسلامية فى المرحلة الأولى من مرحلتى تفكيرها الإلهى أنها كانت فى عزلة لم تتبادل مع العناصر ذات الثقافة غير الإسلامية ـ التى كانت تعيش معها وفى داخل الدولة الإسلامية السياسية ـ الحديثَ فى

---

[*] من مصادر البحث فى هذه المرحلة : تاريخ الفلسفة لـ Ueberweg ، وفلسفة العرب فى القرن العاشر الميلادى لـ Dieterice ، وتاريخ تطور العقيدة لجلد زيهر ، والملل والنحل للشهرستانى ، وإخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطى ، وكتب الفلاسفة الإسلاميين وكتب علم الكلام الإسلامى .

ثقافة الوقت ولا فى الديانة الجديدة ، وهى الإسلام ، ولا فى منزلة هذه الديانة من الديانات السابقة . كما لم تشترك معها فى مجالس العلم أو الجدل . ولذا كان تفكيرها ذا طابع خاص هو طابع البساطة والصراحة والبعد عن الطابع الفلسفى ، فضلا عن أنه عربى محض .

وهنا فى المرحلة الثانية لتاريخ التفكير الإسلامى الإلهى ؛ هنا منذ القرن الثانى الهجرى نرى ظاهرة أخرى للجماعة الإسلامية تكاد تكون على الضد من الظاهرة السابقة . هذه الظاهرة الجديدة هى ظاهرة الاختلاط والاشتباك فى الحديث وفى المجالس العلمية وفى الجدل مع العناصر ذات الثقافة غير الإسلامية .

والجماعة الإنسانية لا تنتقل من ظاهرة إلى نقيضها فجأة . وبالأخص فى المظاهر العقلية . بل بين الظاهرة السابقة لجماعة ما والأخرى اللاحقة لها تدخل الجماعة فى حال تختلف فى القرب أو البعد من إحدى الظاهرتين . وتكون هذه الحال المرددة أشبه بحال الانتقال .

فإذا اتخذنا القرن الثانى الهجرى بدءاً للمرحلة الثانية التى لها مظهر خاص يختلف عن مظهر المرحلة السابقة ، فليس معنى ذلك أن القرن الثانى منذ بدايته تنطبق عليه ظاهرته بنسبة واحدة ، ولا كذلك القرن الأول فى نهايته تنطبق عليه ظاهرته الخاصة به بالنسبة عينها التى كانت لبدايته أو وسطه مثلا .

فالجماعة الإسلامية ، أخذت فى أواخر القرن الأول تخرج من عزلتها فعملت على رفع الحوائل. ثم وجدت من الدوافع ما شجعها على الاختلاط عن طريق الأحاديث الشفوية فى المجالس مع أرباب الثقافات الأجنبية . ثم ما حملها فوق ذلك على نقل هذه الثقافات وترجمتها إلى اللغة العربية . والظاهرة تعطى لجماعة من الجماعات الإنسانية إذا تم تكوّن الظاهرة و بدت سيطرتها على الجماعة . ولا يكون ذلك فى الفترة التى تعد فترة تمهيدية لها ، أو فيما يسمى حال الانتقال من ظاهرة إلى أخرى .

وتعليل رفع الحوائل التى حالت دون أن تختلط الجماعة الإسلامية بغيرها من الأجانب فترة من الزمن هو بعينه السبب فى وجود الظاهرة المقابلة ، وهى ظاهرة الاختلاط . وهو السبب أيضاً فى فناء الظاهرة الأولى ، وهى ظاهرة العزلة .

و إذا تتبعنا تطور الجماعة الإسلامية وجدنا وحدتها الأولى مستمدة من عصبية جنسية ، وأخرى دينية . حقاً كافح الإسلام العصبية القبلية والجنسية ، وجعل مقياس المفاضلة بين فرد وآخر التقرب من المثال الأعلى ، وهو الله ، عن طريق التقوى . إذ يقول كتابه الكريم : « إن أكرمكم عندَ الله أتقاكم » ، ويقول رسوله صلى الله عليه وسلم : « لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى » . ولكنا لا ننسى أن الإسلام فى هذا ـ كأى عامل من عوامل

التهـذيب ـ لا يستأصل من أول الأمر الغرائز الطبيعية ، بل يكبتها فقط . ثم تأخذ بفعله وتحت تأثير تعاليمه ـ وبالأخص تعاليمه الجماعية التى تخفف من حدة الأنانية ـ فى التعديل والتهذيب ، ثم تورث فى جيل آخر معدلة مهذبة لو بقى للدين أثره الأول أو قوى هذا الأثر وتزايد .

وتختلف درجة الـكبت باختلاف درجة إيمان الجماعة بالدين وباختلاف وقعه ومنزلته من نفسها . ومعنى كبت الغرائز الطبيعية أنها إذا وجدت منفذا لتصرفاتها عاد سيرها الطبيعى أمره .

والعصبية للأسرة أو للقبيلة أو للأمة أو للجنس مظهر لغريزة حفظ البقاء . وهى غريزة حاول العالم النفسى النمسوى آدلر[1] ، أن يشرح منها كل تصرفات الإنسان ، فرداً وجماعة . وآدلر وإن لم يجد من اليسر والسهولة إرجاع كل التصرفات الإنسانية إليها ، إلا أن محاولته هذه تعبِّر إلى حد كبير عن قيمة هذه الغريزة فى الحياة النفسية . فالإسلام لم يستأصل إذاً من النفسية العربية العصبية القومية ولا العصبية القبلية ، بل كبتها إلى حين .

١ — والعصبية القومية إذاً كانت من أسباب وحدة الجماعة الإسلامية فى قرنها الأول .

---

[١] هو الفريد آدلر Alfred Adler (ولد سنة ١٨٧٠ م) طبيب الأعصاب والعالم النفسى الذى عرف أولا فى ڤينا . وكان تلميذا لفريد Freud ويعتبر المؤسس لعلم النفس الفردى Individual Psychologie

٢ — وهناك بجانب العصبية القومية عصبية أخرى من نوع مغاير . هى العصبية الروحية أو العصبية الدينية . والعصبية الدينية قد تبلغ فى حفظ كيان الجماعة وفى تماسك وحدتها فى كثير من الأحيان مبلغ العصبية الجنسية ، وقد تزيد عنها تأثيراً فى ذلك. ويتوقف أمرها على مبلغ القوة الدينية عند الأفراد .

فالجماعة الإسلامية فيما سميناه مرحلة العزلة كانت جماعة عربية تشعر فى قرارة نفسها بميزة الجنس العربى وخصائصه التى توارثها لعدة أجيال مضت . وكانت كذلك جماعة إسلامية تعتز بإسلامها . لأنها خرجت به منتصرة من كفاح بليت فيه أحسن البلاء ضد أعداء كثيرين ومتنوعين .

هذه العصبية المزدوجة لم تدفع المسلمين فى القرن الأول إلى أن يقفوا من غير العرب أو من غير المسلمين موقف الاضطهاد أو الاذلال . كما حالت بالطبع دون أن تقربهم وتنتفع بهم إلا فى حدود ضيقة رسمتها الحاجة والضرورة . فانتفاع المسلمين بهؤلاء كان مقصوراً على توظيفهم فى أعمال الدواوين الكتابية. لأن تفشى الأمية فى الجماعة الإسلامية حال بينها وبين الاستقلال فى كل الشئون التى يقتضيها قيام حكومة تسوس رعايا مختلفين فى الجنس واللغة ، ومنتشرين فى مواطن متعددة . ولكن لم يعرف أن طلب المسلمون من غيرهم

فى هذه الفترة العون فى الأدب مثلا لأنهم معتزون بأدبهم . كما لم يطلبوا منهم العون فى توجيهم العقلى أو الروحى لأنهم معتزون بإسلامهم كذلك .

فلما ابتدأ الخلاف يمزق وحدتهم ، لدوافع ربما تمت بصلة وثيقة إلى حفظ البقاء أيضاً ، واضطر كثير من أحزابهم وفرقهم إلى جذب نصوص القرآن الكريم أو الحديث الصحيح إلى رأيه الشخصى فى أمر من الأمور ، عندئذ ابتدأت العناصر الأجنبية تشعر بخفة الضغط عليها أو تشعر بعدم الحجر الشديد عليها فى إبداء الرأى . كما ابتدأت تساهم أو ترى من حقها المساهمة فى حياة المسلمين التوجيهية . فعملت على أن تنصر فريقاً على فريق أو أن تلقى فى تيار حياتهم العقلية والروحية بما لديها من ثقافة خاصة حتى تُحيىَ ما كان لها من دولة أو دين .

هذا من جهة العناصر الأجنبية كنتيجة لتفرق المسلمين وتحزبهم . أما المسلمون أنفسهم فلم يدعهم هذا الخلاف يغضون النظر عن تصرفات هذه العناصر فحسب ، بل كان يدفعهم فوق ذلك إلى طلب المعونة العقلية منها . وهم كانوا أصحاب ثقافة وعلم ، وكانت لهم أديان وشروح لهذه الأديان .

والعزلة التى اعتبرت ظاهرةً للمرحلة السابقة رفعها هذا الخلاف . كما قرب بين نفسيتين مختلفتين . فكان الاشتراك بين أصحابهما فى المجالس

والأحاديث . وزاد الأمر على ذلك بأن صار الأجنبي ناقلا من لغة إلى أخرى ، فمعلماً ، ثم أخيراً رجل السياسة والحكم فى الجماعة الإسلامية .

الآن ، بعد هذا الاختلاط ، نجد أفكاراً تلاقت وأخرى تضاربت . كان من الطرفين تعانق مرة وتدافع مرة أخرى . هنا أحزاب جدت وأخرى كان لها ماض عدلت فيه وصقلته أو أضافت إليه قليلاً أو كثيراً . هنا تغير على العموم طرأ على التفكير الإسلامى الإلهى فى المرحلة الأولى . سواء من جهة الكم أم من جهة الكيف .

ولكى نقف على هذا التغير فى وضوح ، أو لكى نتمكن من تحديده يجب علينا عرض مصادر الثقافات الأجنبية التى هى مظنة التأثير وصاحبة الوحى بهذا التغيير . كما يجب عرض أهم ما فيها من مشاكل . إذ ان التغيير الذى طرأ على الجماعة الإسلامية بعد الاختلاط مرتبط فى جملته بمشاكل الثقافة الأجنبية . و إن كان تطور البيئة المحلية لهذه الجماعة صاحب أثر فيه كذلك .

وهذه الثقافة الأجنبية فى جملتها ترجع إلى مصدرين رئيسيين : إلى مصدر شرقى وآخر غربى . وطابع الأول دينى ، وطابع الثانى إنسانى .

المصدر الشرقي

هذا المصدر الشرقى يتناول شروح الديانات الشرقية أو ما يعرف بفلسفتها. وهو العمل الإنسانى فيها . لأنه، دون نصوصها، فى الغالب صاحب التأثير فى التفكير الإسلامى الإلهى إذا لاحظنا أو تأكدنا من وجود علاقة بينه و بين تلك الديانات فى مرحلة بعد الاختلاط .

وهى شروح ديانة الآريين : من برهميـة و بوذية وزرادشتية ومانوية ، وشروح ديانة الساميين : من يهودية ومسيحية .

وكنا نود استكمالا للبحث أن نعرض ما للآريين والساميين من شروح دياناتهم. ولـكن خشية التطويل تضطرنا لتفضيل النوع السامى والاكتفاء به لقرب صلته بالبيئة الاسلامية .

(ا) اليهودية الفلسفة أو علم الكلام عند اليهود :

يقول صاحب الملل والنحل[١] : « اليهودية من هاد الرجل أى تاب . لقول موسى : إنا هدنا إليك » . وكتابها التوراة . وهى أسفار : السفر الأول منها فى التكوين وبدء الخلق . والأسفار الأخرى للأحكام والحدود ، والأحوال والقصص والمواعظ والأذكار . وبجانب هذا الكتاب المقدس يوجد « التلمود » . وهو عبارة عن مجموع شروح إنسانية له توفر عليها بعض علماء اليهود.

ويمكن للباحث فى الثقافة الإسلامية على وجه العموم أن يعرض لليهودية من عدة جوانب : فلباحث الفقه مثلا أن يعرض الشروح القانونية اليهودية ليرى : ألها أثر فى الفقه الإسلامى أم لا ؟ سواء فى تكونه أو تطوره . ولباحث الحديث يمكنه أن يعرض الثقافة الدينية الاسرائيلية ليرى : ألها أثر فى وضع الحديث أو شرحه أم لا ؟. كما يمكن للمشتغل بالتفسير أن يعرض القصص الدينى اليهودى ليرى : أله أثر فى تفسير ما أجمل فى القرآن من أحوال البدء والمعاد أم لا ؟. ولباحث الاجتماع أن ينظر فى عادات المسلمين ويوازن بينها وبين العادات أو التقاليد اليهودية ليرى : أبينهما صلة أم لا ؟.

وهكذا لكل باحث فى أية ناحية من نواحى الثقافة الإسلامية أن يستوعب

---

[١] ج ٢ ص ٤٠

بحثه بعرض الناحية المماثلة لها فى الثقافة اليهودية حتى يكون على بينة من وجود صلة بين الناحيتين أم لا .

ونحن كمؤرخين للتفكير الإلهى الإسلامى يهمنا أن نرى أثر الشروح الانسانية من علماء اليهود لعقيدتهم الدينية فى مسائل البحث العقلى الاسلامى حول العقيدة الإسلامية. وبالأخص فيما يسمى منه بعلم الكلام. سواء أكان فى تكوينها أو فى شروحها وحلولها. ويهمنا أن نحدد أثر الشروح الإنسانية لا أثر النص ذاته (وهو الموحى به) . لأن النصوص الدينية إن كان لهـا أثر فى الثقافات الإسلامية فدائرة أثرها فى غير التفكير الإنسانى الذى دار من المسلمين حول العقيدة (النصية) الإسلامية .

وذلك أن كل دين من الأديان تمر عليه فترتان ، أو هو له طوران : فترة الإمساك عن شرحه وصيانته عن التأويل الإنسانى . وفترة أخرى هى فترة تأويله أو شرحه من الإنسان المتدين به .

فالفترة الأولى منهما هى فترة الإيمان القوى به. أو فترة التضحية فى نشر دعوته . هى فترة السماء أو فترة إنكار الذات ، أو فترة مقاومة الأنانية .

والفترة الثانية هى فترة وضع الإنسان له أمام نظره ، يشرحه ويؤوله أو ينقب فيه . هى فترة خفة الإيمان به أو فترة الانتفاع به فى الدنيا .

والوحدة فى اتجاه الجماعة المؤمنة به ، وفى موقفها مما يقصد من كتاب الله، مع ضآلة العمل الإنسانى أو انعدامه حول مبادئ العقيدة الدينية تعد من مظاهر الفترة الأولى . وتعدد المذاهب العقيدية داخل الجماعة المتدينة به ، والاختلاف فيما يقصد مما جاء به الوحى، ونمو العمل الإنسانى باطراد حول العقيدة (النصية) تعتبر من مظاهر الفترة الثانية .

ولذلك يوجد بين أتباع كل دين صنفان متقابلان : نصيون وغير نصيين. ومفوضون ومؤولون . وظاهريون (حسيون) وعقليون (معنويون) .

ونحن كمؤرخين للتفكير الإسلامى الإلهى إذا أردنا أن نعرف بناء على هذا أثر اليهودية فى علم العقيدة الإسلامية إن كان لها أثر فيه علينا أن نعرض الشروح الإنسانية للعقيدة اليهودية دون نصوصها . لأن الذى يؤثر على عمل إنسانى هو عمل انسانى آخر فى زمن سابق . والذى يوحى بالتفتيش فى نصوص عقيدة ما أو بالتأويل فيها وجود ألوان متعددة من التنقيب وطرق مختلفة فى التأويل للمتقدمين يعثر عليها الإنسان اللاحق الراغب فى تأويل عقيدته وشرحها . وكذلك الذى يلفت النظر فى تفكير إنسانى فى عقيدة ما وجود أمثلة سابقة من تفكير إنسانى آخر فى عقيدة أخرى ، دون نصها .

ولهذا لا يصح أن يدعى أن لنصوص التوراة كمصدر نصى للعقيدة أثرا فى

التفكير الإلهى الإسلامى، فى ما يسمى علم الكلام مثلا . لأن هذا من عمل الإنسان. وإن كان يجوز أن يكون لهاته النصوص أثر فى جانب آخر من جوانب الثقافة الإسلامية ؛ فى جانب الحديث مثلا من وضع فيه أو شرح له .

ولهذا يجب أن نؤثر الكلام فيما يظن له تأثير من الثقافة اليهودية فى التفكير الإلهى الإسلامى . وهو عمل اليهود أنفسهم حول العقيدة اليهودية ، دون مصدرها النصى . والحديث فى ذلك يتناول على الأخص ثلاث مسائل من مسائل علم الكلام اليهودى .

١ ـ عقيدة التشبيه :

ينقل عن جماعة من أتباع اليهودية اعتقادها بمشابهة الإله للإنسان . فما يشاهد ويعرف للإنسان فى بيئته هو على الحقيقة فى نظرهم للإله الذى لا يرى ولا يشاهد .

وعقيدة التشبيه لا توجد إلا عند العامة من غير المثقفين ؛ عند عامة المؤمنين دون خاصتهم ، كما لا تجد رواجا إلا بينهم. لأن معنى التفريق بين شىء وآخر وبالأخص بين شىء مشاهد وآخر غائب واعتبار أن ما للشاهد يجوز ألا يكون مثله للغائب ، يرجع إلى ملكة التثقيف أكثر مما يرجع إلى الطبع

الإنسانى العام . ولذلك وجد فى بعض الديانات البدائية أن الإله المعبود من الإنسان كان إنساناً . ووجوب فرق بين عابد ومعبود لا يستطيع أن يدركه أو يتصوره الإنسان البدائى على العموم .

فالعامة عندها الاستعداد لقبول التشبيه. وطبيعة تفكيرها توحى به. والموقظ عندها لعقيدة التشبيه بجوار استعدادها هذا ما يوجد فى مصدر عقيدتها من عبارات يعطى ظاهرها المشابهة . لأنها عبارات اعتيدت أن تقال فى بيئة الإنسان ، ثم استعملت فى جانب الإله [١] .

ففى المصدر النصى لليهودية توجد عبارات كثيرة يميل ظاهرها إلى المشابهة بين الله والإنسان أو تشعر بذلك على الأقل . مثل كلمة « الصورة »

---

[١] من وجهة النظرة التطورية فى معالجة الأديان يلاحظ أن الديانات الفطرية ، أو ماتعرف بالبدائية ، أكثر تعبيراً عن إلهها إذا كانت موحدة ، أو آلهتها إذا كانت معددة ، بما ظاهره يفيد المشابهة . كما يلاحظ أن أرقى الديانات أقلها فى ذلك . والقرآن بالنسبة إلى مصادر الأديان الأخرى أقلها تحدثاً عن الله بالعبارات المستعملة فى بيئة الإنسان للإنسان . ولذلك يعد الإسلام من وجهة هذه النظرة التطورية أرقى الديانات على العموم .

ولا يكاد يوجد فى الديانات البدائية ديانة موحدة . لأن من خواص الديانة البدائية أن تكون محلية . فلكل بلد أو إقليم إله تضفى عليه مزايا البلد أو الأقليم ، ولكل جماعة أو طائفة إله تضفى عليه مزايا الجماعة والطائفة . والجنس الواحد من البشر إن اشتركت أقاليمه أو طوائفه فى عبادة الإله الأكبر ، فيحرص كل إقليم مع ذلك أو تحرص كل طائفة فيه على استقلالها بعبادة الإله المحلى لها .

و « المشافهة » و « التكلم جهراً » و « النزول عند طور سيناء » و « الاستواء على العرش » .

فجماعة المشبهة من اليهود اعتمدت على مثل هذه الكلمات فى التوارة فى اعتقادها بالتشبه بجانب مالها من استعداد فطرى لذلك .

وبجانب طائفة المشبهة من أتباع اليهودية توجد بينها طائفة أخرى تعتقد بنفى التشبيه. وتؤمن بوضع مفارقة بين ما يفهم من صفات الله و بين مايفهم من هذه الصفات لو أضيفت إلى الإنسان . وهذه الطائفة هى فريق الخاصة الذى لا يخضع فى تصوراته فى دائرة « الغائب » لما يدور فى البيئة الإنسانية الحاضرة ، والذى يوسع مع ذلك الهوة بين « الغائب » و « الشاهدة » .

ولو درنا بنظرنا بين الفرق الإسلامية وجدنا بينها من يعتقد «بالتشبيه» . وهى فرقة المشبهة[1] . ووجدنا كذلك من يعتقد : بالمفارقة أو « التنزيه » .

---

[١] يقول الشهرستانى فى كتابه الملل والنحل (ج ١ ص ٩٥ ٩٦): « . . . وبالغ بعض السلف فى إثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات المحدثات . ثم إن جماعة المتأخرين زادوا على ما قاله السلف . فقالوا لا بد من إجرائها — أى الأخبار — على ظاهرها والقول بتفسيرها كما وردت من غير تعرض للتأويل ولا توقف فى الظاهر ، فوقعوا فى التشبيه المعروف » .

ثم يقول فى الموضع نفسه : « ثم الشيعة فى هذه الشريعة وقعوا فى غلو وتقصير . أما الغلو فتشبيه بعض أئمتهم بالإله ، تعالى الله وتقدس . وأما التقصير فتشبيه الإله بواحد من الخلق » .

=

وهى فرقة المنزهة (المعتزلة) . والأولى تعتقد أصالة بوجود شبه بين الله والإنسان ؛ له الاستواء على العرش كما للإنسان . وله يد ووجه على نمط ما للانسان . وله عينان كذلك كما للانسان . وإن حاولت أن توجد فرقاً بينه وبين الإنسان فى مثل هذه الصفات ـ كما يوحى بذلك مبدأ التشبيه الذى يعطى مماثلة فى ناحية ومفارقة فى ناحية أخرى بين المشبه والمشبه به ، وكما هو الفرض فى أصل التأليه والعبادة الذى يوحى بنوع من المفارقة بين العابد

= أما الفرقة التى عرفت بالمشبهة فيحكى عنها (ج ١ . ص ١١١ ـ ١١٣) : بأنها « جماعة من غلاة الشيعة وجماعة من أصحاب الحديث الحشوية : فالهاشميون من الشيعة ، ونصر وكهمش وأحمد الهجيمى من أهل الحشوية ، قالوا : معبودهم صورة ذات أعضاء وأبعاض ، يجوز عليه الانتقال والنزول والصعود ، والاستقرار والتمكن .

وما ورد فى التنزيل من الاستواء ، والوجه واليدين ، والجنب ، والمجىء والاتيان ، أخرجوها على ظاهرها ، أعنى ما يفهم عند الاطلاق على الأجسام . وكذلك ما ورد فى الأخبار من قول الرسول : « خلق آدم على صورة الرحمن » ، وقوله : « حتى يضع الجبار قدمه فى النار » ، وقوله : « خمر طينة آدم بيده أربعين صباحا » ، وقوله : « قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن » ، وقوله : « وضع يده أو كفه على كتفى » وقوله : « حتى وجدت برد أنامله فى صدرى » . . . إلى غير ذلك أخرجوها على ما يتعارف فى صفات الأجسام.

وزادوا فى الأخبار أكاذيب وضعوها ، ونسبوها إلى النبى صلى الله عليه وسلم . وأكثرها ـ أى أكثر هذه الأكاذيب ـ مقتبسة من اليهود . فان التشبيه فيهم طباع حتى قالوا : اشتكت عيناه فعادته الملائكة . وقالوا : بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه . وقالوا : إن العرش ليئط من تحته كأطيط الرحل الجديد » .

والمعبود ـ أوجدته على نحوٍ لا يتجاوز الكمية والمقدار : فيد الإله فى اعتقادها لها من الطول مثلا مايخرج بها عن أن تكون مساوية تمام المساواة فى المقدار ليد الإنسان . وهكذا ... فى محاولتها إيجاد فروق فى باقى الصفات التى تضاف إلى الله و إلى الإنسان .

بينما المنزهة تنكر اتصاف الإله بصفات على وجه تكون عليه لو اتصف بها الإنسان . ولأنها تبالغ فى التنزيه ، أى فى إبعاد الله عن أن يتصور على نمط ما يتصور الإنسانُ الإنسانَ ، سميت منزهة . وقد تسميها المشبهة أو الصفاتية « معطلة »[1] . لأنها عطلت الله عن أن يوصف بصفاته . وفى الواقع

---

[١] يقول بن القيم فى كتابه « مختصر الصواعق المرسلة » ج ١ ص ٢٧ شارحاً التعطيل: « التعطيل هو تعطيل النصوص عن حقائقها وعن اتصاف الله بمعناها ، وهو تعطيل للألفاظ »

ويرى ابن القيم أن تأويل الجهمية لقوله تعالى : « وهو القاهر فوق عباده » ونظائرها بأنها فوقية الشرف ، يوجب تعطيل المعنى الذى هو غاية السمو . فالجهمية فى نظر ابن القيم معطلة ، والمعتزلة والأشاعرة معطلة ، والمنكرون للصانع معطلة . وفى «الجواب الكافى» يقول ابن القيم (ص ٩٠) . « وأصل الشرك وقاعدته التى ترجع إليها هو التعطيل . وهو ثلاثة أقسام : تعطيل المصنوع عن صانعه وخالقه ، وتعطيل الصانع عن كماله المقدس بتعطيل أسمائه وصفاته وأفعاله، وتعطيل معاملته عما يجب على العبد من حقيقة التوحيد. ومن هذا (الأخير) شرك أهل وحدة الوجود الذين يقولون : ماثم خالق ومخلوق .

وفى كتابه « شفاء العليل » (ص ١٥٣ طبع الخانجى) يوضح التعطيل أتم وضوح فيذكر أنه ثلاثة أنواع : «... تعطيل المصنوع عن الصانع وهو تعطيل الدهرية والزنادقة، وتعطيل الصانع عن صفات كماله ونعوت جلاله وهو تعطيل الجهمية نفاة الصفات ، وتعطيله عن أفعاله وهو أيضاً تعطيل الجهمية وهم أباؤه وسرى منهم إلى من عداهم من الطوائف ، =

هى لم تعطل سوى أن يحمل على الله إذا أسندت إليه الصفات المعنى الذى يحمل على الإنسان إذا أسندت إليه أيضاً . وهى بذلك أجدر بأن تسمى « مقطعة أوصال » الشبه بين الله والإنسان فيما اعتيد أن يكون للانسان .

ونحن كما نجد مشبهة ومنزهة فى الجماعة الإسلامية نحكم قطعاً بتأخر نشأتهما عن نشأة نظيرتيهما بين الفرق اليهودية . ثم نعلم يقيناً أن اليهود اتصلوا بالمسلمين واختلطوا بهم . فهل لهذا كله من وجود فرقة إسلامية تعتقد بالتشبيه ، وأخرى ترى التنزيه ، ومن تأخر وجود الفرق الإسلامية عن الفرق اليهودية على العموم ، ومن وجود اختلاط بين اليهود والمسلمين يصح أن ندعى تأثر التفكير الإسلامى الإلهى فى التشبيه وعدمه بعلم الكلام اليهودى فى ذلك كما يميل بعض[1] المؤلفين فى تاريخ الديانات

= فقالوا : لايقوم بذاته فعل لأن الفعل حادث وليس محلا للحوادث ، كما قال إخوانهم : لا تقوم بذاته صفة لأن الصفة عرض وليس محلا للأعراض. فلو التزم الملتزم أى قول التزمه كان خيراً من تعطيل صفات الرب وأفعاله. فالمشبهة ضلالهم وبدعتهم خير من المعطلة ، ومعطلة الصفات خير من معطلة الذات ، . . . ومعطلة الأفعال خير من معطلة الصفات فإن هؤلاء نفوا صفة الفعل وإخوانهم نفوا صفة الذات . وأهل السمع والعقل وحزب الرسول براء من تعطيل هؤلاء كلهم ، فإنهم أثبتوا الذات والصفات والأفعال » .

[١] الشهرستانى فى كتابه السابق (ج ١ ص ٩٥ — ٩٦) يقول : « ولقد كان التشبيه صرفا خالصاً لليهود » . فما وجد عند المسلمين من فكرة التشبيه مثلا مصدرها اليهود . هكذا يريد أن يوحى الشهرستانى إلى قارئه . كما يقول فى موضع آخر (ج ١ ص ١١٣) : « وأكثرها أى أكثر الأخبار المنسوبة كذبا إلى الرسول صلى الله عليه وسلم الدالة على التشبيه مقتبسة من اليهود . فإن التشبيه فيهم طباع . =

والثقافات الدينية ، من الشرقيين والمستشرقين ، إلى القول بذلك ؟ . أم مع وجود هـذه الدواعى فالتفـكير الإسلامى الإلهى له استقلاله على الأقل فى وجود عقيدتى التشبيه والتنزيه . وإن لم يبق له هذا الاستقلال فى توجيـه الاعتقاد بهما ؟ .

ومهمة الباحث إزاء هذا التساؤل محاولة الإجابة عن السؤال التالى أولا .

هل القول بالتشبيه أو بالتنزيه ، وكذا غيره ممـا يتعلق بالمسائل الإلهية الأخرى ، خاص بالبيئة اليهودية مثلا ، أم أن مثل ذلك من المعانى الإنسانية المشتركة التى تعرض لـكل جماعة معتقدة بدين من الأديان ، عنـدما تحاول تحديد الإله وتحديد علاقته بالإنسان ؟ .

= وكتاب ضحى الإسلام (جـ١ ص ٣٣٧) يقول ـ ولعله متأثر بالشهرستانى فى ذلك ـ بعد أن تكلم عن التشبيه والرجعة عند الشيعة من المسلمين أيضاً : « فترى من هذا : أن كثيراً من المسائل الـكلامية وغيرها كان منعها اليهود ، وأنها قيلت ـ أى عند المسلمين ـ على مثال ماقالوا . . . » . ولـكنه فى موضع آخر (جـ ١ ص ٣٤٦) يحـكم على دعوى تأثر المعتزلة بالديانات السابقة بحـكم آخر إذ يقول : « إن هـذه الديانات ـ أى السابقة ـ كانت تقترح على المعتزلة موضع النزال فقط ، أما نشأتها الأولى فإسلامية بحتة » . فصاحب كتاب ضحى الإسلام يرى أن الشيعة فى قولها فى التشبيه والرجعة متأثرة فى أصل المشكلتين وفى حلهما بعلم الـكلام اليهودى ، بينما يذكر أن المعتزلة فى تأثرها بالديانات السابقة كان فى التوجيه فقط .

لا شك أن اليهود سبقوا فى بيئات دينية أخرى ـ عند الآريين مثلا ، من برهميين و بوذيين من جهة و زرادشتيين من جهة أخرى ، وعند الحاميين كذلك ، وعند قدماء المصريين ـ بالقول بالتشبيه ، أى بتقريب المعبود من الإنسان وتوثيق أواصر الشبه بينهما: فما يتصوره الإنسان فى دائرته يحمله كذلك على معبوده . وما يُشرح للإنسان فى البيئة الإنسانية يعطى على نحوه للإله .

وكذلك سبقوا بالقول بوضع حد لهذا التقريب و بإيجاد نوع من المفارقة بين الإله والإنسان ، تختلف ضيقاً وسعة حسب قرب البيئة الدينية أو بعدها من الدرجة البدائية فى التصورات الإلهية .

ولا شك أيضاً أن اليهود لم ينقلوا ما دار من جدل عقلى لأرباب الديانات السابقة فى عقيدة التشبيه وعقيدة التنزيه . لأن مثل هذا الجدل من المعانى والتصورات الإنسانية التى تطرأ لكل جماعة لها عقيدة فى دين من الأديان .

ولذلك يعد مقبولا عند التروى أن يكون تأثر المسلمين باليهود هنا فى طريقة جدلهم حول إثبات التشبيه ونفيه ، وفى نوع المعالجة لطرفى هذه المسألة ؛ إن قيل بتأثر فى الجملة . كما يعد أميل إلى القبول أن يوجه التأثير والتأثر على هذا النحو لو ادعى تأثر اليهود فى مثل ذلك بغيرهم ممن سبقهم .

فالتوجيه لعقيدة ما ، ونوع معالجتها هما مظنة أن تتأثر جماعة بجماعة أخرى فيهما. أما ذات العقيدة بأمرٍ ما فتكاد تكون أمراً يظهر فى كل جماعة إنسانية معتقدة .

٢ — عقيدة الجبر والاختيار :

وينقل عن اليهودية أيضاً نقاش عقلى حول القدر والاختيار . ينقل عنها أن القرائيين (النصيين أو الحرفيين) يقولون بالجبر أو القدر ، وأن الربانيين يقولون بالاختيار . وعقيدة القدر هى عقيدة المؤمن الخاضع تمام الخضوع ، المتفانى فى المعبود والمنكر لخصائص نفسه الشخصية ووجوده الذاتى . وعقيدة الاختيار هى عقيدة المثبت لشخصه ، المعترف بوجوده كاعترافه بوجود خالقه ، المحدد فقط لعلاقته بمعبوده .

وتسيطر عقيدة القدر على جمهور المؤمنين فى كل جماعة معتقدة بدين من الأديان . بينما تتمكن عقيدة الاختيار من نفوس الخواص أو العقليين . لأن الجمهور لا يعنى بإثبات وجوده الشخصى عنايته بإبراز خضوعه للمعبود المهيمن عليه ، وعنايته بمعرفة منزلته فى هذا الخضوع الذى قد يصل به إلى درجة الإفناء فى الإله . وكلما كانت صفات المعبود التى تتلى عليه توحى بعظمة هذا المعبود

وجلاله وهيمنته وجبروته كلما اتسع النطاق لسيطرة عقيدة القدر على المؤمنين ، وكلما تناولت أكبر عدد منهم .

ولا شك أن الذين يلتزمون حرفية النص فى العقيدة أو يفوضون الأمر فى فهمها وشرحها لله ، يكونون أشد ميلا لعقيدة القدر من غيرهم . كما أن الذين يؤولون ويدخلون شخصيتهم فى شرح مبادئ العقيدة يؤيدون عقيدة الاختيار . ولهذا كان القراء من اليهود جبريين ، والربانيون منهم من أصحاب الاختيار .

وبجانب الاختلاف فى استعداد المؤمنين بدين من الأديان الذى يوحى باختلافهم فى تحديد صلتهم بخالقهم ؛ تارة فى صورة إلغاء الوجود الشخصى للفرد وإفنائه فى التسليم لإلهه ، وأخرى فى صورة الاعتداد بالنفس مع الاعتراف بعظمة خالقه ومفارقة قدرته لاستطاعته الخاصة ، يوجد عامل آخر يوقظ هذا الاستعداد . هو وجود بعض عبارات فى المصدر النصى للعقيدة يعطى ظاهرها هذا الرأى وبعض عبارات أخرى يعطى ظاهرها ذلك الرأى الآخر . فإن هذا من غير شك يقوى اختلاف المؤمنين فى تحديد صلتهم بمعبودهم على هذا النحو أو ذاك .

ولو تركنا اليهود بين جبريين واختياريين وجدنا بين الفرق الإسلامية

من يقول « بالجبر » . وهو فرقة الجبرية[١] . وهذه الفرقة تنادى بأن تصرف الله فى العالم تصرف مطلق وأن ما يبدو من تصرفات منسوبة فى ظاهرها للإنسان نوع من الخداع فقط . وترى أن حقيقة الأمر أن الإنسان لا يعدو كالريشة المعلقة فى الهواء يميلها الريح كيفما شاء . فهو فى نظرها مخلوق لله . وأفعاله وتصرفاته هى لله كذلك، وليست له .

كما نجد فرقة أخرى بجانب هذه الفرقة . هى فرقة المعتزلة . والمعتزلة هم أصحاب « الاختيار » الذين ينسبون إلى الإنسان حرية واختياراً فى تصرفاته وأفعاله . إذ نسبتهم الاختيار إليه يبرر مسئوليته فى نظرهم أمام خالقه أولا وبالذات . ثم بعد ذلك فيه تقويم وتقدير للإنسان نفسه . لأن إسناد الاختيار إليه مبنى على الاعتراف بوجوده وبشخصيته . وربما لا يكون هذا التقويم

---

[١] يتحدث الشهرستانى فى مصدره السابق (ج ١ ص ٩٠) عن الجبرية بقوله : « الجبر هو نفى الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب. والجبرية الخالصة لاتثبت للعبد فعلا ولاقدرة على الفعل أصلا. فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما فى الفعل وسمى ذلك كسبا فليس بجبرى.

والمعتزلة يسمون من لم يثبت للقدرة الحادثة فى الإبداع والإحداث استقلالا جبريا . والمصنفون فى المقالات عدوا النجارية والضرارية من الجبرية ، والجهمية أصحاب الجهم بن صفوان الذى قتل فى آخر بنى أمية ، من الجبرية الخالصة . . . وهو يقول إن الإنسان لايقدر على شىء ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور فى أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار. وإنما يخلق الله الأفعال فيه على حسب مايخلق فى سائر الجمادات . وينسب إليه — أى إلى الإنسان — الأفعال مجازا كما يقال : أثمرت الشجرة ، جرى الماء ، وغربت وتغيبت الشمس » .

للإنسان من أغراض المعتزلة المقصودة لهم . وأرادوا فقط بالقول بالاختيار أن يعللوا المبادئ العامة للعقيدة تعليلاً عقلياً ، ويدفعوا بذلك شبه الدخلاء على العقيدة الإسلامية ومن فى حكمهم .

ونرى وجود الجبرية والمعتزلة فى الجماعة الإسلامية متأخراً عن قراء اليهود وعن الربانيين فيها . كما نرى أن اليهود قد خالطوا المسلمين ، وكانوا فوق الاختلاط أساتذة لهم فى نواح متعددة من نواحى المعرفة .

ألهذه الاعتبارات من نشأة الجبرية والمعتزلة فى الجماعة الإسلامية ، ومن تأخر وجودهما عن قراء اليهود وربانييها ، ومن اختلاط هؤلاء وأولئكم بالمسلمين يصح أن يدعى أن نشأة الجبرية فى الجماعة الإسلامية وقول المعتزلة من بين فرقها بالاختيار كان أثراً من آثار اليهود ؟ . يتحدث بذلك نفر من الكاتبين فى الديانات الشرقية ، وعلى الأخص فى الديانات السامية[1] :

---

[١] يحاول هذا النفر على الأقل أن يجعل القائلين بهذا الرأى أو بذاك فى الجماعة الإسلامية من أصل يهودى أو مسيحى أو فارسى مثلا ؛ أى من أصل أجنبى على العموم . إن اعتنق الإسلام اعتنقه رغبة فى إثارة الفتنة بين المسلمين .

وهذه الرغبة فى الشرح والتعليل لما جد فى الجماعة الإسلامية من فرق وأحزاب يلجأ إليها الشهرستانى كثيراً فى مصدره السابق . وكذلك ابن حزم فى كتابه « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » . وغيرهما أيضاً من المؤرخين المسلمين القدامى للديانات . ويتبعهم فى هذه الرغبة بعض المحدثين من المسلمين كذلك .

اليهودية والمسيحية ، من الشرقيين والمستشرقين[١] ، والقدماء منهم والمحدثين . وكأنهم يرون أن الجبر والاختيار خاصة من خواص اليهودية ، سرت منها إلى المسلمين بعد أن اختلط بهم اليهود .

وموقف الباحث الناقد هنا هو كموقفه فيما سبق . يحاول أولا أن يجيب عن هذا السؤال :

هل الجبر والاختيار حقيقة خاصة من خواص العقيدة اليهودية وبالتالى من إنتاج البيئة اليهودية الدينية ؟ أم ان تحديد العلاقة بين الله والإنسان على نحوٍ من اعتقاد الجبر أو اعتقاد الاختيار أمر يناقش فى كل بيئة دينيـة ، وفى كل جماعة إنسانيـة لها عقيدتها ودينها؟

والجواب عن ذلك بعد النظر فى تاريخ الديانات وتاريخ الجماعات الإنسانية المتدينة سيوصلنا إلى أن تحديد العلاقة بين الله والإنسان على نحوٍ ما ليس وقفا على بيئة دينية معينة ولا على جماعة إنسانية خاصة . بل ذلك من القـدر الإنسانى العام الذى يوجد فى كل جماعة متدينة .

---

[١] ماكس هورتن فى كتابه «فلسفة الإسلام» (ص ٢٠١ طبع Ernst Reinhardt فى ميونخ سنة ١٩٢٢) يذكر أن المعتزلة لم يقولوا بالاختيار إلا بفضل المسيحية . إذ يقول: « علم العقيدة المسيحية فى الشرق » يؤكد قبل كل شيء (الاختيار) الإنسانى والمسؤلية الفردية الكاملة فى تصرفاته . ولما كانت أدلة هذا الرأى مقنعة للمسلمين الأحرار (المعتزلة) رأوا لامحالة فى أنفسم اتباعه ووجوب الأخذ به . لهذا نشأت فكرة الاختيار في الاتجاه الحر فى علم العقيدة الإسلامية (علم الكلام) .

وبناء على هذا فكون جماعة متدينة تؤثر فى طائفة أخرى لها دين آخر، أو طائفة تتأثر بأخرى فى ذلك لا يصح أن يكون فى العقيدة نفسها، وإنما فى كيفية معالجتها وحلها أو فى التوجه ولفت النظر إلى مناقشتها .

ولا ننسى بجانب أثر الاختلاط على هذا النحو ما يكون فى أصل مصدر العقيدة من عبارات يوحى ظاهرها بوجه من الوجهين فى تحديد علاقة الإنسان بالله ، كآيات الجبر وآيات الاختيار فى القرآن الكريم مثلا .

والقول إذاً بتأثر جماعة دينية بأخرى فى أساس العقيدة المعينة بناء على هذا فيه ضرب من المبالغة ، أو فيه مجاوزة للظواهر النفسية للجماعات الإنسانية وعدم اعتبار لها .

٣ — عقيدة الرجعة :

وينقل عن اليهودية كذلك نقاش عقلى حول الرجعة ؛ حول اعتقاد بوقوعها أو اعتقاد بعدمها . ومن اعتقد بها من اليهود اعتمد على أمرين[1] : « أحدهما حديث عزير ؛ إذ أماته الله مائة عام ثم بعثه . والثانى حديث هرون عليه السلام ؛ إذ مات فى التيه . وقد نسبوا قتله إلى موسى ، وادعوا أنه

---

[١] ج ٢ ص ٤٣ من كتاب الملل والنحل للشهرستانى .

حسده ، لأن اليهود كانت إليه أميل منها إلى موسى . واختلفوا : فمنهم من قال مات وسيرجع ومنهم من قال غاب وسيرجع » .

ونحن وإن لم نستطع تعيين من نفى الرجعة من اليهود على وجه التحديد ، لكن نرى أنه لا بد أن يكون هناك فريق من بينهم لا يؤمن برجعة هارون ، ويعتقد بسريان القانون الطبيعى الإنسانى عليه فى موته ، كما سرى عليه فى حياته . فهو إن مات فسوف لا يرجع ولا يعود إلى الحياة الدنيا .

ولكن أهى الكثرة الغالبة التى كانت تدين بهذا الرأى الأخير دون ذاك ، أم هى قلة ؟ . وتحديد النسبة يتوقف على الإثبات التاريخى . وإن كان يغلب على الظن أن القلة هى التى كانت تنكر الرجعة ، لما سيأتى .

وهنا بين الفرق الإسلامية نعثر أيضاً على فرقة تقول بالرجعة وتؤمن بها . والشهرستانى يعدد فروعها فيذكر « السبائية » و « الباقرية » و « الرافضة » و « الجارودية » و « الإسماعيلية الواقفية » ، على أنها من فرق الشيعة التى تعتقد بالرجعة .

والقول بالرجعة يستلزم التوقف على من يُعتقد بعودته بعد عدم التصديق

بموته ، والإيمان بغيبته فحسب . كما يستلزم تحديد وقت ظهور المغيَّب [١] .

[١] يستدل أصحاب الرجعة من الشيعة بقصة الخضر عليه السلام . وبمثل قوله تعالى : « ويوم نحشر من كل أمة فوجا ممن يكذب بآياتنا فهم يوزعون » . وقد بين الطبرسى (فى كتابه « مجمع البيان » كما ينقل عنه الألوسى فى الجزء العشرين ص ٢٧ طبع محمد منير الدمشقى) وجه استدلالهم بهذه الآية . ثم عقب بتطرق الاحتمال إليها . وذكر أن إجماعهم هو عمدتهم فى عقيدة الرجعة على النحو الخاص بهم .

وكما يستدلون بمثل هذه الآية ينسبون أحاديث إلى الرسول عليه السلام . من مثل : «سيكون فى أمتى كل ما كان فى بنى إسرائيل حذو النعل بالنعل » .

وقد بينت فرقة الزيدية من الشيعة أوجه الضعف فى استدلال أصحاب الرجعة من بقية الشيعة .

ولعل حمل مثل هذه الآية السابقة على الرجعة واعتقادها من الأمثلة الواضحة على ظاهرة جذب الفرق الإسلامية لآى القرآن . وهى ظاهرة يلازمها تعسف فى كثير من الأحيان .

والشهرستانى يستطرد فى تفصيل هذه الطوائف من فرقة الشيعة التى تعتقد بالرجعة فيقول :

« فالسبائية أصحاب عبد الله بن سبأ الذى قال لعلى : أنت أنت ، يعنى أنت الإله . فنفاه إلى المدائن . وزعموا أنه كان يهودياً فأسلم . كما زعموا أنه كان فى اليهودية يقول فى يوشع بن نون وصى موسى عليهما السلام مثل ما قال فى على . . . ومنه انشعبت أصناف الغلاة . وزعم أن علياً حى لم يقتل . وفيه الجزء الإلهى . ولا يجوز أن يستولى عليه وهو الذى يجىء فى فى السحاب . والرعد صوته والبرق تبسمه . وأنه سينزل إلى الأرض بعد ذلك فيملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا . وإنما أظهر ابن سبأ هذه المقالة بعد انتقال على . واجتمعت عليه جماعة . وهم أول فرقة قالت بالتوقف ، والغيبة ، والرجعة . وقالت بتناسخ الجزء الإلهى فى الأئمة بعد على » . (ج ٢ ص ١٢) .

« والباقرية : أصحاب محمد بن على الباقر وابنه جعفر الصادق . قالوا بإمامتهما وإمامة والدهما زين العابدين . إلا أن منهم من توقف على واحد منهما ، الباقر أو ابنه الصادق ، وما ساق الإمامة إلى أولادهما ؛ أى لم يجاوز بها غيرهما . ومنهم من توقف على الباقر بخصوصه وقال برجعته » . (ج ٢ ص ٥) .

=

فهل لهذا التوافق فى القول بالرجعة بين جماعات الشيعة من المسلمين من جهة ، وأصحاب الرجعة من اليهود من جهة أخرى يجوز أن ندعى تأثر المسلمين باليهود فى ذلك بعد أن وجدنا تأخر ظهور القول بالرجعة فى الجماعة الإسلامية عنه فى الجماعة اليهودية ، و بعد أن رأينا اختلاط الجماعتين إحداهما بالأخرى ؟

بعض المتحدثين عن الديانات الشرقية ، و بالأخص من المؤلفين المسلمين يميل إلى ادعاء أن المسلمين تأثروا باليهود فى القول بالرجعة. و يذكرون هذا فى صورة

= « والرافضة من الشيعة الإمامية : (أى رافضة مقالة زيد بن على فى جواز إمامة المفضول ، وهما الشيخان : أبو بكر وعمر ، مع وجود الفاضل وهو على) ، وهم شيعة الكوفة ، قالت بالرجعة .

« والجارودية : وهى فرقة من فرق الشيعة أصحاب أبى جارود . قالوا بسوق الإمامة من على إلى محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين ، وقد قتل فى المدينة على عهد المنصور . ومن قال منهم بإمامته أى بإمامة محمد بن عبد الله ، اختلفوا . منهم من قال إنه لم يقتل ، وهو بعد حى ، وسيخرج فيملأ الأرض عدلا ، ومنهم من أقر بموته وساق الإمامة إلى محمد بن القاسم بن على ابن الحسين . . . » (ج ١ ص ١٦٣ — ١٦٤ من المصدر السابق) .

« والإسماعيلية الواقفية وهى التى قالت : إن الإمام بعد جعفر الصادق هو إسماعيل . قد نص عليه باتفاق من أولاده . ولكنهم اختلفوا فى موته فى حال حياة أبيه : فمنهم من قال لم يمت ، ومنهم من قال الموت صحيح فى حال حياة أبيه . وفائدة التنصيص على إمامته بقاء الإمامة فى أولاده . فالإمام بعده ولده محمد بن إسماعيل . ومن هؤلاء الإسماعيلية جماعة وقفت على محمد ابن اسماعيل هذا وقالت برجعته بعد غيبته . والإمامية على العموم منذ القرن الثالث كانوا يحددون وقت رجوع أئمتهم بظهور المهدى » . (ج ٢ ص ٨ من المصدر السابق) .

مقنّعة على الأقل . كأن يقولوا : القائل بهذا الرأى فى الجماعة الإسلامية أصله يهودى مثلا . وقد كان يعتقد ، أو قد كان يقول بمثله حين كان يهودياً .

وموقفنا هنا هو موقفنا هناك من عقيدتى التشبيه والجبر والاختيار. نحاول أولا أن نجيب عما يشبه السؤال السابق ، وهو :

هل القول بالرجعة بعد اعتقادها من خصائص البيئة اليهودية ؟

أم هو من المعانى التى تمر حتماً بكل جماعة إنسانية لها دينها وعقيدتها، فهو قدر مشترك وظاهرة إنسانية عامة. وعندئذ لا يصح أن يدعى فيه التأثر أو التأثير إلا من ناحية المعالجة العقلية له أو فى أسلوب عرضه وتصويره . فالمتأخر من الجماعتين يتأثر بالمتقدم فى هاتين الناحيتين فقط ؟ .

وإذا تتبعنا تطور الجماعات الدينية فى معتقداتها وجدنا أن عقيدة الرجعة لإنسان معين تنم عن تقدير المعتقد لهذا الإنسان المعين ، وعن حبه له . بل عن شدة الوله به . وعن هذا الحب الشديد والرغبة المتزايدة فى الحرص على بقائه ولقائه ومحادثته ينشأ شك المحب فى قتل من يحبه أو موته ، لو سمع بأنه قتل أو مات[1] . فإذا اصطدم بالحقيقة الواقعة وهى أنه لم يعد يراه يقظة ولم يعد

[١] وعمر رضى الله عنه فيما يروى عنه عند وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم من أنه قال: « من قال إن محمداً قد مات قتلته بسيفى هذا » لم يقل غير ما تمليه الطبيعة الإنسانية .

يتحدث إليه مشافهة بعد فوات وقت طويل على ذلك ، لم يصدق بموته أو بقتله مع ذلك. ويؤمن بغيبته فحسب. ثم بناء على ذلك بأو بته ورجعته يوماما، طالت فترة الغيبة أم قصرت . لأن الحب القوى يخلق أملا قويا قد يتعارض مع واقع الأمر . والنفس موزعة بين الأمل القوى والواقع الذى لأمراءُ فيه ، لاتركن إلى طرف منهما . وهذه حال الشك .

لكن عيشة النفس فى الأمل أهنأ وأرغد . لأن متعتها فيه أطول ، ولأنه ملجأها عند فرارها من الواقع . ولهذا ترجح البقاء فيه عن النزول إلى عالم الحقيقة . وهذا هو حال ترجيح أحد طرفى الشك . وهو هنا ترجيح غيبة المحبوب دون الاعتقاد بقتله أو موته الذى يمثله الواقع . ثم يصبح هذا الترجيح عقيدة بالغيبة .

فإذا اطمأنت النفس عندئذ إلى غيبة المحبوب تحول هذا الاطمئنان إلى أمل قوى فى عودته. لأنها شديدة الحرص من قبل على رؤيته يقظة ومشافهته فى الحديث. ثم يتحول هذا الأمل بعد مرور فترة أوفترات عليه إلى عقيدة برجعته .

فإذا ما أصبحت الرجعة عقيدة للنفس تخيلت وقتها فحددته. وفى أول الأمر تقصر الفترة التى تتوقع بعدها الأو بة . لأن الأمل القوى يوحى بذلك. فإذا أشرفت الفترة المحددة على النهاية ، أو انتهت بالفعل ومع ذلك لم يعد المحبوب الذى اعتقد بعودته ، أول اصحابه فى الوقت وشرحوه بغير المألوف والمتعارف حتى

يستطيعوا التوفيق بين الحقيقة والعقيدة : فاليوم فى نظرهم ليس كأيامهم العادية والسنة ليست كتلك السنين التى تمر بالإنسان العادى .

وبهذا نرى الرجعة والاعتقاد بها مرحلة أخيرة فى طريقٍ تبتدئه النفس بالحب وتتوسطه بالأمل . ومن هنا كانت عقيدة الرجعة تعتبر من الظواهو النفسية العامة التى لا تختص بها جماعة إنسانية دون جماعة إنسانية أخرى . وظهورها فى الجماعة يتوقف فقط على محبين ولهين لشخصية عزيزة فيها تنزل من نفوسها منزلة الزعيم أو الإمام أو النبى .

ولذا نجد فى تاريخ التدين للجماعة الإنسانية أن الكلدانيين قبل اليهود اعتقدوا برجعة هابيل بعد أن ادعوا : أنه قتل حسداً من أخيه قابيل . كما نجد بعض المسيحيين اعتقد بعد اليهود أيضاً برجعة عيسى ، وقال بعدم موته أو قتله وبغيبته غيبة حقيقية . وحددوا وقت ظهوره على الأرض ليملأها صلاحاً وطهراً (١) .

---

(١) حمل بعض المسلمين لما ورد فى القرآن بشأن عيسى من قوله : « إذ قال الله ياعيسى إنى متوفيك ورافعك إلى ومطهرك من الذين كفروا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة إلى مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون » على أن الرفع فى الآية الكريمة قصد به الرفع على الحقيقة بصور وجهة بعض المذاهب المسيحية فقط . وهو المذهب القائم على المادية فى الشرح . وقد كان مذهب غير الحواس منهم . أما الحواس كالنساطرة فلا يرون الرجعة حتى يعتقدوا بغيبة عيسى على الحقيقة فى السماء .

فهنا إذا رأينا عدداً من جماعات الشيعة اعتقد فى رجعة على أو فى رجعة بعض الأئمة من أولاده فليس بلازم أن يكون ذلك تحت تأثير أصحاب الرجعة من اليهود[١]. إذ استعداد الشيعة لعقيدة الرجعة موجود، والتربة بينها مهيأة لذلك. لأن منزلة على ومنزلة نسله من نفسها وحبها له ولأولاده لا يحتاج إلى توضيح خاص.

فإذا كان لليهود بعد اختلاطهم بالمسلمين أثر فى عقيدة الرجعة عند الشيعة فأولى أن يحمل هـذا الأثر فى تعجيل ظهورها لديها أو فى توجيه الاستدلال على صحتها من الدين.

ومن هذا العرض لبعض عقائد الديانة اليهودية، ومن مناقشة اتصالها بما وجد نظيرا لها عند بعض فرق المسلمين نستطيع أن نميل إلى القول: بأن أثر اليهودية لم يكن فى نقل هذه العقائد إلى المسلمين. بل تأثيرها إذا ادعيناه إما فى لفت نظر بعض الفرق الإسلامية إلى معالجة نظائر هذه العقائد عندها أو فى كيفية حلها ومناقشتها أو فى التعجيل بظهورها على مسرح النقاش والجدل.

أما العقائد ذاتها فهى من إملاء طبيعة البيئة الإسلاميـة بعنوان كونها بيئة إنسانية متدينة. أى بعنوان كونها جماعة إنسانية لها دين وعقيدة.

---

[١] ولهذا يقول ابن خلدون فى مقدمته (ص ١٨٧ طبع المطبعة الأميرية فى مصر): «ويستشهدون بقصة الخضر». وكأن القرآن وما فيه من قصص كان من البواعث على هذه الفكرة عند الشيعة على العموم.

(ب) المسيحية الفلسفة أو علم الكلام عند المسيحيين :

المسيحية لم تقف عند الحد الذى كانت عليه على عهد رسولها ولا فى دائرة فهم أصحابه وحواريه لها . شأنهـا فى ذلك شأن كل دين آخر. وأهم عوامل التغيير فيها عنصر الزمن. وهو أقوى أسباب الخلاف فى فهمها بين أتباعها . لأنه كلما تأخر الوقت بدين من الأديان وكلما مضى الزمن على بدء الدعوة له كلما تعددت الاتجاهات الإنسانية فى فهمه وشرحه .

وهـذه الاتجاهات تختلف فيما بينها فى العمق والسطحية ، تبعاً لعوامل البيئة الثقافية أو السياسية والاجتماعية .

والإنجيل كمصدر للمسيحية ، كان يتلى على المؤمنين به فى بداية الحياة الدينية المسيحية فيفهمون آياته وعباراته فى يسر وسهولة . وكانت العقلية المسيحية الأولى لا تقف عنـد تعبير من تعبيراته المحتملة فى الدلالة والتخريج ، مثل : « ابن الله » و « كلمة الله » ، أكثر من أن تدرك معنى نفسياً يبدو لهـا فى غاية الوضوح . ولشدة وضوحه لديها كان بمنزلة الأمر القطعى عندها الذى لا يحتمل التعبيرُ غيرَه .

حتى إذا تغيرت البيئة الدينية المسيحية فى القرن الثانى الميلادى ولقحت بعنصر ثقافى آخر يمتاز بالتحديد والدقة ، وهو العنصر الفلسفى الإغريقى ، ابتدأ يتغير فهم المسيحية بتغير فهم التعبيرات فى مصدرها. وابتدأ رجال الدين أنفسهم من المسيحيين يتساءلون : ما معنى هـذا التعبير وما المراد منه ؟ وكيف يلتئم الذى يقصد منه على نحو من الأنحـاء مع تعبير آخر يبدو فى دلالته على الضد منه ؟. وهكذا . . . حتى تكوّن من تساؤلهم ومن محـاولة إجابتهم المختلفة ما يعرف بالمسيحية المفلسفة[١] ، أو بالمسيحية المشروحـة . وابتدأت خاصة المسيحيين تحمل « بنوة عيسى » ، وأنه « كلمـة الله » مثلا على معنى يخالف فى الغالب فهم عامتهم . ابتدأت تحمله على المعنى غير المتبادر وغـير الظاهر فى الدلالة . كما ابتدأت هى نفسها تختلف أيضاً فى هذا المعنى غير الظاهر . وأصبح تاريخ التفـكير الإنسانى الدينى تبعاً لهذه الاختـلافات يشهد صراعاً عقليًا جدليًا بين خاصة المسيحيين بعضهم ضد بعض . وابتدأ التاريخ الإنسانى العام يشهد صراعاً من نوع آخر بين مفـكرى المسيحية من جهة و بين الـكنيسة

---

[١] وهى غير الفلسفة المسيحية . إذ هذه فى نظر بعض مؤرخى الفلسفة يقصدمنها الفلسفة الإغريقية التى تفلسفت فيهـا رجال المسيحية وآباء الـكنيسة مثل : توماس الاكوينى وأوغسطونيوس .

وجمهور المتدينين بها من جهة أخرى، تغلب عليه القسوة فى مجادلة أحد الطرفين للآخر .

وهذه المسيحية المفلسفة شىء آخر غير ما قام به رجال مدرسة الأسكندرية: أمثال يحيى النحوى واسطفان الاسكندرى منذ آخر القرن الرابع بعد الميلاد إلى منتصف القرن السابع، من التقريب بين المسيحية والفلسفة الإغريقية . فالنوع الأول بينما تأثر بالفلسفة الإغريقية فى تعبيراته أو فى طريقة تأويله للنصوص الدينية ، إذا بالنوع الثانى قد قام عليها ، لأنه توفيق بين الفلسفة والدين .

وفى عصر بنى أمية وفى العصر العباسى كذلك وصلت إلى المسلمين بطريق المشافهة مسيحية . لكن على حالتها الأولى لم تفلسف ولم تشرح . وهى المسيحية النصية . وبجوار ذلك وصلت مسيحية أخرى مفلسفة أو مشروحة .

فوصل عن طريق نصارى العرب من أهل تغلب ونجران لبعدهم عن التأثر بالفلسفة الإغريقية ، وكذا عن طريق من أسلم منهم ، ربما للعلة نفسها ، كثير من النوع الأول . ووصل عن طريق النساطرة واليعاقبة كثير من النوع الثانى .

والثقافة الإسلامية قد يظن أنها تأثرت بكلا النوعين . وعندئذ يصح أن يكون أثر النوع الأول فى تفسير القرآن وبالأخص فى تفصيل ما أجمل فيه من قصص الخلق والتكوين ، وكذلك فى وضع الحديث وبالأخص ما تعلق منه بالحياة العملية بعد أن مالت إلى أن تكون حياة زهد ورهبنة . كما يصح أن يكون أثر النوع الثانى فى التفكير الإسلامى الإلهى . هذا كله ان ادعينا تأثر الثقافة الإسلامية على العموم بالمسيحية .

ونحن نؤرخ فحسب للتفكير الإسلامى الإلهى . ولذا لا نرى داعياً لتفصيل أثر النوع الأول من نوعى المسيحية فى الثقافة الإسلامية . ولحاجة البحث وهو محاولة تحديد أثر النوع الثانى من المسيحية فى التفكير الإسلامى الإلهى نرى أنفسنا مضطرين إلى ذكر كلمة عن هذا النوع . وهو المسيحية المفلسفة التى ظهرت فى المناقشات الدينية بين المسلمين والنصارى فى الشام وفى العراق[1] .

وكان زعماء هذا النوع : كليمينس الاسكندرى Clemens von Alxandiren (المتوفى سنة ٢١٧ م) ، وأوريجونس المسيحى Origenes .

---

[١] كثرت هذه المناقشات أيام بنى أمية بدمشق . ومن أشهر المجادلين يحيى الدمشقى فى زمن عبد الملك بن مروان . ورسالة الجاحظ فى الرد على النصارى تصور لنا هذا الجدل إلى حد ما .

ومن بعد هذا الأخير ظهر فى اتجاهه آريوس Arius ،وديسقورس Diskors ، ونسطور فى الشرق الأدنى .

ندع المسيحية النصية إذاً جانباً ، ونتجاوزها إلى المسيحية المفلسفة أو المسيحية الإنسانية ، أى المسيحية التى علق عليها المسيحيون وأولوا فى عقائدها تحت ضغط مؤثرات ثقافية أجنبية ، وبالأخص تحت ضغط الفلسفة الإغريقية.

وأريجونس المسيحى [١] هو الزعيم الذى ينسب إليه هـذا الاتجاه الفلسفى فى المسيحية ، كما تنسب إليه المدرسة الدينية العقلية . وقد شرح الإنجيل شرحاً حرفياً للعـامة والمبتدئين ، وشرحاً أخلاقيا للمتقدمين ، وشرحاً رمزيا صوفيا للخاصة . وهـذا الشرح الأخير هو ما يعرف بالشرح « الإشراقى » أيضاً . لما يدعى فيه من الاعتماد على النور الإلٰهى (البصيرة والإلهـام) والإشراق والتجلى . وصداه هو ما يعرف عند المسلمين « بالحـكمة الإشراقية » .

ورغم أنه سلك طريق التأويل والشرح للعقيدة المسيحية لم يُضطهد من الـكنيسة . لأنه تفادى الموضوعات التى فصّلها المصدر النصى للعقيـدة

---

[١] عاش فى القرنين الثانى والثالث الميلاديين (١٨٥ — ٢٥٤م) . وهو غير أوريجونس الوثنى من أصحاب الأفلاطونية الحديثة . فهذا كان تلميذا لأمونيوس سكاس « Ammonios Sakkas » قبل أفلوطين المصرى .

المسيحية ، واكتفى بشرح ما أجمل فيه فقط. فلم يصطدم إذاً مع شيء محدَّد قطعى الدلالة فيه .

وفى عرضنا لتأويله واتجاهه فى العقيدة سنقصر الحديث على ثلاث مسائل رئيسية . إذ هى مظنة أن يُدَّعى تأثر المسلمين بها فى شرح عقيدتهم الإسلامية.

وهو فى تأويله لنصوص العقيدة لا بد أن يعتمد كما اعتمد ، ويعتمد غيره من المؤولين والشراح للعقائد على أمرين : على عبارات وردت فى المصدر النصى للعقيدة وهو الإنجيل هنا ، وعلى الاستعمال اللغوى . إذ أنه لو لم يكن له سند فى عمله من عبارات العقيدة لم يكن مؤولا بل كان مضيفاً إليها أو ملصقاً بها ما لم يكن منها ، وإذا لم يكن تأويله فى حدود الاستعمال اللغوى كان معمِّيا ، أو عُدّ واضعا فى اللغة وضعاً جديداً خاصاً به . والأمر يؤول حينئذ إلى أنه غير شارح وغير مؤول . والفرض أنه عرف بالشرح والتأويل دون غيرهما .

١ — مسألة عيسى والمسيح :

وفى مسألة عيسى والمسيح وجد أن الإنجيل وصف المسيح بأنه

« ابن الله » كما وصفه بأنه « كلمة الله » . ثم فى موضع آخر منه جعل عيسى هو المسيح[١] .

فإذا كان عيسى هو المسيح ، والمسيح ابن الله وكلمته ، كان عيسى ابن الله وكلمته .

ما معنى بنوة المسيح لله وأبوة الله له ؟ وما معنى كونه كلمة الله ؟ ثم ما معنى كون عيسى هو المسيح ؟

أوريجونس ، وهو زعيم الاتجاه العقلى فى العقيدة ، لم يفوض المعنى فى ذلك إلى الله شأن المفوضين من علماء الدين . لأن التفويض يؤول إلى التحرج والابتعاد « عن التأويل » . كما لم يذهب إلى الشرح الحسى . لأن هذا الشرح ، وهو عبارة عن الأخذ بما تبادر إلى الذهن من اللفظ والعبارة ، ليس تأويلا ولا عملا عقلياً .

ولذا عندما تناول ابن الله بالشرح حمل بنوة المسيح لله وأبوة الله للمسيح على المعنى المجازى . وهو قرب المنزلة . ومعنى أن المسيح ابن الله حينئذ هو أنه قريب من الله فى الدرجة والمنزلة ، وأن منزلته تلى فى الوجود منزلة الله .

[١] ويحكى ذلك أيضا القرآن الكريم فى قوله « إذ قالت الملائكة يامريم إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها فى الدنيا والآخرة ومن المقربين »

وهـذا المعنى مما تحتمله اللغة وورد به الاستعمال اللغوى . فالبنوة والأبوة كما تُحمل على المعنى الحقيقى ، وهو المتبادر من اللفظ ، تحمل على معنى آخر ثانوى، كهذا المعنى غير المتبادر منه الذى يسمى فى العرف اللغوى معنى مجازياً .

كذلك عندما وصل إلى كلمة الله فى الشرح لم يرد بالـكلمة « اللفظ والعبارة » كما هو المتبادر. بل أراد بها معنى آخر نفسيا وهو العقل Logos .وذلك أيضا فى حدود اللغة . والمسيح بعدئذ هو عقل الله . وبانضمام هذا إلى المعنى الذى أريد من كونه ابن الله وهو القرب فى المنزلة يصبح المسيح هو عقل الله القريب منه . أى الذى يكوّن فى الوجود المرتبة الثانية بعد الله .

والله والمسيح إذاً ، أو الله وابنه ، أو الله وكلمته ، أزليان قديمان . لأن العقل الإنسانى فى اللحظة التى يتصور فيها وجود الله يتصور أيضا وجود كلمته معه . فليس وجودها مسبوقا بفترة من الزمان[١] .

---

[١] والفلسفة الإغريقية ، وبالأخص الأفلاطونية منها، هى التى حملت أوريجونس على التأويل على هذا النحو . فالأفلاطونية يمكن أن يجمل عالمها الأزلى ، وهو المثل والنفس الـكلية ، ثلاث طبقات : مثال الخير ، وبقية المثل، ثم النفس الـكلية . والمثل الأفلاطونية قد ينظر إليها من وجهة « المعرفة والمنطق » ، كما نظر إليها هنا فى الأفلاطونية الحديثة ، فتعتبر كليات أو معلومات كلية وبالتالى تصبح مضمون العقل ، ويصبح العقل تبعا لهذا هو الطبقة الثانية بعد مثال الخير الذى يعد فى قمتها . وهذا الترتيب فى العالم الحقيقى عند إفلاطون على هذا النحو يعرف للأفلاطونية الحديثة .

وإذا كان عيسى قد عُبر عنه بالمسيح وجعل مساويا له فمعنى ذلك فى شرح أريجونس أن المسيح الذى هو كلمة الله أو عقله ، حل فى عيسى الإنسان . والمسيح بهذا المعنى بدا فى شخص عيسى . وعيسى بناء على ذلك إنسان إلهى : صورته الخارجية صورة إنسان وطبيعته الداخلية مما ينتمى للإله . فهو طبيعة مركبة من طبيعتين امتزجتا وصارتا طبيعة واحـدة . هو مركب من الناسوت و اللاهوت أو من الإنسانية والإلهية .

وسواء اعتقد أوريجونس بحقيقة هذا الحلول ، أم جعله عنوانا فقط على تميز عيسى عن الإنسان العادى فقد أثر عنه على العموم القول بحلول المسيح فى عيسى ، أى بحلول الجزء الإلهى فى شخص عيسى الإنسان .

والتوجيه الأخير فى شرح حلول المسيح فى عيسى مال إليـه آريوس ونسطور من بعد أوريجونس . وهم جميعا من زعماء الاتجاه العقلى فى شرح الدين . ورموا من عقيدة الحلول هذه أن تتضح زعامة عيسى و رسالته الدينية ، وتتصور طاعة المؤمنين له باعتباره المثـال الذى يحتذى . كما أوصت بذلك المسيحية .

وعند هـذا الحد من الشرح لعقيدة المسيح وعيسى استمرت المدرسة العقلية المسيحية حتى آخر القرن الرابع الميلادى .

وفى هذا القرن الرابع قام القديس ديسقورس Dioskurs على أثر هـذه المدرسة ، متابعا اتجاهها فى الشرح . وهو من رجال المسيحية وأبناء الـكنيسة فى الإسكندرية . وتبعه فى شرحه أبنـاء المسيحية فى نيسا Nicaa فى الشرق الأدنى . وكانوا جميعا أوفيـاء لما أثر عن زعيم الاتجاه العقلى أوريجورنس. لم يبدلوا فى آرائه رأياً برأى آخر خاص بهم. كما لم يتعمقوا فى التأويل والشرح العقلى مما يعد تطوراً فى هذا الاتجاه . بل على العكس مالوا به قليلا نحو الشرح المادى. وكلما مضى الزمن اقترب من هذا الأخير. حتى أصبح معنى حلول المسيح فى عيسى أن عيسى كاد يكون مساويا للإله ولا أثر للناسوت فيه. وعرف الانحراف فى الاتجاه العقلى والميل به إلى الشرح المادى فى فهم حلول المسيح فى عيسى على هـذا النحو بمذهب « المساواة » Homousios . وقد ساعدت كنيسة الإسكندرية على نشره .

وبجانب القديس ديسقورس فى الإسكندرية بعد أن تحول رأى أوريجونس فى عيسى إلى « المساواة » ، قام فيهـا آريوس واتبع تعاليم أوريجونس الأصلية . بينما كان يتمذهب بهـا فى سوريا نسطور Nestorius . ومعنى متابعـة آريوس هنا ونسطور هناك لعمل أوريجونس فى مسألة عيسى والمسيح استمرار التأويل والشرح العقلى لها على نحو ما رأينا قبل .

فآريوس أنكر أن عيسى ابن الله ومساو له، على نحو ما آل اليه الأمر على يد أصحاب مذهب المساواة . وقال : إنه إنسان محض . وقد جدت فترة من الزمن قبل خلقه ، أى أنه إنسان حادث . وعلل هـذا الرأى بقوله : كيف تتفق دعوى وحدة الإله مع جعل عيسى إلهاً أيضاً ؟ نعم هو شبيه للإله ، على معنى أنه قريب منه فى الدرجة والمنزلة ، ولـكنه ليس مساوياً له . واعتراف آريوس بكون عيسى شبيهاً للاله محافظة منه على رأى أوريجونس فى شكله وصورته .

ونسطور فى الشرق الأدنى أنـكر مـذهب « المساواة » Homousios أيضا فى النظر إلى عيسى، بعد أن سيطر على كنيسة الإسكندرية منذ ديسقورس. ولم يكن من الطبيعى أن ينال بهذا الإنـكار استحسان الـكنيسة البيزانطية فى القسطنطينية التى كانت تشرف على الحركة المسيحية فى الشرق الأدنى . بل بالعـكس حورب منها لأجل نظرته إلى رسول المسيحية هذه النظرة . ففى مؤتمر خَلْقِيدون Chalcedon فى آسيا الصغرى[1] قرر المؤتمرون إعلان زندقته بسبب رأيه هذا . وأقروا فى مقابل رأيه أن عيسى مركب من طبيعتين ؛ طبيعة إلهية وأخرى إنسانيـة قد اجتمعتا فيه دون أن تتحول إحداهما عن الأخرى .

[١] سنة ٤٥١ على عهد الامبراطورة بولشيريا Pulcheria .

ومنذ أن خالف نسطور وآريوس القديس ديسقورس فى ذلك أصبح للمدرسة العقلية المسيحية ، وهى مدرسة أوريجونس ، اتجاهان: اتجاه نسطور[١] أو النساطرة ، واتجاه ديسقورس الذى عرف باتجاه اليعاقبة فيما بعد، منسوباً إلى يعقوب البراذعى مكمل هذا الاتجاه فى القرن السادس[٢] .

ونسطور فى تأويله كان جريئاً يحكّم العقل فيه دون رغبات الكنيسة . ومدرسته لذلك تعتبر فى الواقع الاستمرار العقلى الفلسفى للمسيحية .

بينما كان يعقوب فى تأويله متحفظا ، حرصا منه على إرضاء الكنيسة : فكان يتجنب تأويل النصوص الواردة فى المواطن التى تعتبر فى التوضيح والإسهاب اكثر من غيرها . إذ تأويل مثل هذه المواطن المفصلة الواضحة يصطدم حتما بتعاليم الكنيسة . لأن دائرة الاحتمال تضيق فيها عن غيرها . ومدرسته من أجل هذا التحفظ فى التأويل كانت تعتبر المدرسة العقلية المدافعة عن مسيحية الكنيسة .

---

[١] ولعل إعلان الحرب من الكنيسة البيزانطية عليه فى مؤتمر عام هو الذى جعل استمرار الحركة العقلية المسيحية ينسب إليه أكثر مما ينسب إلى آريوس .

[٢] وربما عرف هذا الاتجاه باسم يعقوب دون اسم ديسقورس المقدم عليه فيه لأن حركة يعقوب كانت فى الشرق الأدنى واقترنت بحركة نسطور . وكانت حركة نسطور مشهورة معروفة . فبحكم المقابلة بين الاتجاهين فى موطن واحد عرف اتجاه ديسقورس باسم يعقوب أكثر من نسبته إلى مؤسسه .

وبمقدار ما تقترب المدرسة النسطورية باتجاهها فى التأويل من الحركة العقلية الفلسفية فى اعتبار مؤرخى الفلسفة، تبتعد عما يطلب فى الدين كدين وعما يكون متصلا بأهدافه . فمن أهداف الدين ، ويطلبه أيضاً ، توفير القداسة للمعانى الدينية ، وتوسيع نطاق الطاعة فى جماعة المتدينين وفى الحياة الخاصة بالفرد المؤمن . وكلما تدخل العقل فى شرح معانى العقيدة كلما ضعفت قداستها ، وتوفرت الفرصة للتحلل من امتثال الأوامر والنواهى بالصورة التى وردت فى أصل الدين . وتعتبر المسيحية النسطورية تبعاً لهذا جديرة بتمثيل فلسفة المسيحية .

بينما تعتبر اليعقوبية ، إن لم يتقدم عليها مذهب التفويض المسيحى ، جديرة بأن تكون أسلوب الدعوة إلى العقيدة المسيحية . لا لأنها اشتملت على تأليه عيسى ، بل من حيث إنها تقلل من إقحام النقاش العقلى فى العقيدة ومبادئها . أى من حيث منهجها العام .

والاعتزال فى الثقافة الدينية الإسلامية يمثل بالقياس على ذلك فلسفة المسلمين أكثر من تمثيل مذهب الأشاعرة ومذهب السلف لها. وبالتالى مذهب السلف أجدر من الاعتزال أولا ومن مذهب الأشاعرة ثانياً بأن يكون[١]

---

[١] وابن القيم يذهب إلى أبعد من ذلك فيرى أن التأويل — وهو الأمر الرئيسى الذى قام عليه الاعتزال — ضرب من التحريف فى كلام الله. فيحكى أن الصابونى فى كتابه « عقيدة =

أساس النصح الدينى الإسلامى . لأن منهجه يوفر على العامة ماليس فى

= السلف » (ص ٢٣٩ من مجموعة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٨١٣ توحيد) يقول : « . . . ويثبتون — أى السلف — له جل شأنه ما أثبته لنفسه فى كتابه وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم . ولايعتقدون تشبيها لصفاته بصفات خلقه : فيقولون إنه خلق آدم بيده كما نص سبحانه عليه فى قوله : « قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى » ، ولايحرفون الكلم عن مواضعه بحمل اليدين على النعمتين أوالقوتين تحريف المعتزلة والجهمية أهلكهم الله . ولا يكيفونها بكيف . . . وكذلك يقولون فى جميع الصفات من غير تشبيه لشىء من ذلك بصفات المربوبين المخلوقين ؛ بل ينتهون فيها إلى ما قاله الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة عليه ولا إضافة إليه ، ولا تكييف له ولاتشبيه ولاتحريف ولا تبديل ولا تغيير ولا إزالة للفظ الخبر عما تعرفه العرب وتضعه عليه » .

وفى كتاب المنقذ من الضلال (ص ٨٠) يقول الغزالى فى معنى هذا : « أما مقصود علم الكلام — ومن اتجاهاته الرئيسية اتجاه الأشاعرة واتجاه المعتزلة — فهو حفظ العقيدة على إنسان نشأ مسلماً وتلقى عقيدته عن الكتاب والسنة ، من تشويش المبتدعة وهجمات المخالفين بأن يرد عليهم كيدهم ويلزمهم محاولات وشناعات تشككهم فيما هم عليه . أما أن يخلق علم الكلام عقيدة الإسلام لإنسان خال عن اعتقادها فهذا ما لم يحاوله علم الكلام وما لم يكن من مهمته . . . » .

ومن قبل الغزالى يقول الجوينى إمام الحرمين (كتاب طبقات الشافعية ص ٢٦٠ ج ٣) : « لقد قرأت خمسين ألفاً فى خمسين ألفا ثم خليت أهل الإسلام بإسلامهم فيها وعلومهم الظاهرة ، وركبت البحر الخضم ، وغصت فى الذى نهى أهل الإسلام فيها . كل ذلك فى طلب الحق . وكنت أهرب فى سالف الدهر من التقليد . والآن قد رجعت عن الكل إلى كلمة الحق : عليكم بدين العجائز ! فإن لم يدركنى الحق بلطف بره فأموت على دين العجائز وتختم عاقبة أمرى عند الرحيل على نزهة أهل الحق وكلمة الإخلاص ، فالويل لابن الجوينى — يريد نفسه — » . ويقول فى المصدر نفسه والموضع ذاته : « لا تشتغلوا « بالكلام » ، حلو عرفت أن « الكلام » يبلغ بى ما بلغت ما اشتغلت به » .

استطاعتهم أن يسلكوه . وهو السير فى التدليل العقلى دون أمنٍ من الزلل والخطأ، أو من الحيرة والتشكك.

وعقيدة المسيح وعيسى فى نظر المسيحية تتضمن إذاً إما القول بحلول الجزء الإلٰهى فى الإنسان كما قال به أوريجونس ، أوبعدم حلول شىء فيه وتمحض طبيعته للناسوت كما قال آريوس .

هل لقول غلاة الشيعة بحلول الجزء الإلٰهى فى إمام من أئمتهم ، كما قالت الرزامية ، صلة بهذا النقاش المسيحى حول عقيدة المسيح وعيسى [١] ؟.

والحكم بالايجاب أو بالنفى يتوقف على بيان الصلة التاريخية بين مالغلاة الشيعة و بين المسيحين الحلوليين . ولم نقف بعدُ على تحديد هذه الصلة تحديداً واضحاً أو تحديداً علمياً . فلم نعثر على اتصال بين مسيحيين كانوا يعرضون

---

[١] يحكى الشهرستانى (فى كتابه الملل والنحل : ج ١ ص ١٥٨ ـ ١٥٩) : أن الرزامية من فرق الشيعة ـ أتباع رزام بن رزم ـ قالت بذلك . و يذكر أنها « ساقت الإمامة من على إلى ابنه محمد . ثم إلى ابنه أبى هاشم . ثم منه إلى على بن عبد الله بن عباس بالوصية » . ثم ساقها إلى محمد بن على . وأوصى محمد إلى ابنه إبراهيم الإمام الذى قتل بالبصرة . وهو صاحب أبى مسلم الذى دعا إليه وقال بإمامته .

ثم يستطرد فيقول : وهؤلاء ظهروا بخراسان فى أيام أبى مسلم . حتى قيل إن أبا مسلم كان على هذا المذهب . لأنهم ساقوا الإمامة إلى أبى مسلم . فقالوا : لم تخلف الإمامة ، وادعوا حلول روح الإله فيه . . . » .

عقيدة «المسيح وعيسى» على وجه حلولى ، و بين مسلمين شيعيين أو غير شيعيين نقلوا عنهم قولتهم هذه وطبقوها فى عقائدهم الإسلامية.

ويؤخذ من حديث الشهرستانى فى الكلام عن الشيعة أن القول بفكرة حلول الجزء الإلٰهى فى انسان فى الجماعة الإسلامية كان قبل الرزامية من غلاة الشيعة . ويذكر على وجه التحديد أن اليهود دون النصارى كانوا مصدر هذا القول . فعبد الله بن سبأ قال لعلى رضى الله عنه : « أنت أنت » يعنى أنت الإله . ونفاه على إلى المداين بسبب ذلك . ويستطرد فيقول : ثم يروى عنه، أى عن عبد الله بن سبأ ، أنه يقال كان يهودياً فأسلم . وكان فى اليهودية يقول فى يوشع بن نون وصى موسى مثل ماقال فى على[١].

على أنه يجوز أن يكون قول الشيعة بحلول الجزء الإلٰهى فى على ، أو فى إمام من أئمتهم قد نشأ عن رغبتهم الشديدة فى التحيز لعلى ونسله ، وإطنابهم فى خصائصه ومميزاته مما حمل المتأخرين منهم على تقديسه ورفعه عن منزلة الإنسان العادى . لكن بما أنه فى التاريخ كان إنسانا ، وعاش إنسانا ، ومات إنسانا ، ولم يتحول إلى أن يكون إلٰها ، فلا أقل من أن يكون إنسانا فى مظهره ، وإلٰها فى داخله. وبهذا يُوفَّق بين الحرص على الاعتقاد بفضله و بعظم

---

[١] جـ ٢ ص ١٣ المصدر السابق .

خصائصه على الإطلاق و بين ماسبق من أنه كان إنسانا فى كل أطواره . فخصائص الإله حلت فى علىّ الإنسان أو فى واحد من نسله .

وربما كان لقوة الإسلام أيام على من جهة ، ولخصومة بنى أمية لأنصاره من جهة أخرى ، أثر فى عدم ظهور هذه العقيدة كرأى لجماعة معينة قبل العباسيين .

وربما كان لخصومة العباسيين بعد أن تولوا الخلافة للأمويين ، أو للتسامح الدينى فى أيامهم أثر فى ظهورها على عهدهم. فظهرت بين الزرامية من غلاة الشيعة كما يحكى الشهرستانى . وعندئذ يقال فى شأن هذه العقيدة إنها وليدة البيئة الاسلامية . لأن الاستعداد النفسى لها كان موجوداً بين رجال الشيعة. وليست هناك حاجة بعد ذلك إلى ادعاء أنها كانت لليهود أو المسيحيين، ثم نقلت إلى الجماعة الاسلامية عن طريق اتصالها ببعض اليهود أو المسيحيين الذين كانت لهم هذه العقيدة .

وأثر الاختلاط إن كان له أثر يقصر عندئذ على توجيه الشيعة فى الاستدلال على هذه العقيدة من الوجهة الدينية أو فى تعجيل معالجتهم لها .

٢ — الأقانيم :

الأقانيم جمع أقنوم بمعنى الأصل والمبدأ . وهى : **الوجود ، والعلم ، والحياة** . وتسمية هذه الأمور بالأقانيم أو الأصول يرجع إلى أثر الفلسفة الإغريقية فى تفلسف المسيحية. وتحديدها بثلاثة يرجع إلى المصدر نفسه أيضاً . لأن ما نراه هنا فى المسيحية على هذا الوجه يذكّرنا بـ « **مثل** » أفلاطون. فقد جعلها أصول هذا «الوجود» المشاهد واعتبره ظلا لها ، وشبيها بها فقط . كما يذكرنا « بثالوث » أفلوطين المصرى الذى يتمثل فى **الواحد والعقل ونفس العالم** .

وإذا راعينا هنا فى الأقانيم المسيحية مبدأ التأويل فى نصوص العقيدة كما لاحظناه فى مشكلة المسيح وعيسى من قبل، كان ما أردناه منها من معنى الوجود ، والعلم ، والحياة ، شرحا أو تأويلا لعبارات وألفاظ وردت فى الأصل النصى وهو الإنجيل ، وكان التأويل أو الشرح لها على هذا النحو فى حدود اللغة واستعمال الأساليب اللغوية .

ولو فتشنا عن الألفاظ الدالة على هذه المعانى الثلاثة فى المصدر النصى للمسيحية وجدناها : **الله ، كلمة الله ، الروح القدس** .

لكن ما الصلة بين « الله » وما يقابله من أقنوم « الوجود » حتى يكون الوجود شرحا لله و بديلا عنه فى القصد ؟ .

وماهى الصلة بين « كلمة الله » وما يقابلها من أقنوم « العلم » حتى تشرح به أيضاً ؟ .

وأخيراً ماهو الربط بين « الروح القدس » وأقنوم «الحياة» حتى تقصد من الروح القدس وتراد عند اطلاقها .

الله :

ولا تتضح الصلة بين « الله » و « الوجود » إلا بعد شرح « الوجود » كما شرحه فلاسفة الإغريق . والوجود الفلسفى هو الوجود المطلق . والوجود المطلق يساوى « الأول » أو « العلة الأولى » للوجود كله . وهذه المساواة جاءت نتيجة لمنهج الفلاسفة القدامى فى بحث الموجودات . فكانوا يبتدئون فى البحث بالطبيعيات ، وهى لا تتصور إلا متصلة بالمادة لأنها الأجسام أو ماحل فيها . ثم يثنون بالرياضيات ، وهى وان لم تكن أجساما لكنها تطبق فى الأجسام أى فى المادة . ثم يثلثون بالمجرد عن المادة ومالا يشترط فى تصوره تطبيقه فى المادة ، وهو الوجود المطلق ، أى الذى لا يقيد بالمادة

ولا يرتبط بها فى التصور والتطبيق . وهذا الوجود المطلق إذاً هو العلة الأولى أو « الأول » . أى الأول فى الوجود .

« والوجـود » ، بناء علي هذا ، كلمة تقال أولا وبالذات على ما هو « الأصل » للعالم وما إليه انتهاؤه ومصيره أيضا . فمنه يبتدىء العالم المشـاهد فى نشأته وتطوره فى الوجود . وإليه ينتهى ويرتد عند فنائه . والعالم إن كان ذا حركة فى تطوره وظهوره ، وذا حركة أخرى فى عودته ورجوعـه ، « فالأصـــل » ثابت غير متحرك ، وباق على حالة واحدة لايتغير .

ولأن العالم متحرك كان مفتقرا إلى « أصله » فى حركته عند التطور ومفتقرا إليه كذلك فى حركته الرجعية الارتدادية . أما « الأصل » فغير مفتقر إلى غيره ، وهو هـذا العالم . والافتقار مظهر من مظاهر النقص . والاستغناء مظهر من مظاهر الكمال كما يكون سـبباً من أسباب الخير ، إذا منح المستغنى غيره . و « الأصل » مستغن وقد منح العالم الوجود ، لأنه حركة . فهو كامل خير .

و« الوجود » الفلسفى يقال إذاً على الموجود الثابت غير المتحرك ، غير المفتقر ، الخيِّر بطبعه ، الـكامل من ذاته . و « الله » فى نظر المسيحية جامع لهذه الصفات كلها . فعمل المسيحيين المفلسفين للعقيدة المسيحية بشرحهم

« الله » فى الأصل النصى بـ « الوجود » الفلسفى يعتمد على صلة بين المدلولين وجامع مسوغ لإطلاق أحد لفظيهما على الآخر . وإطلاق لفظ وضع لمعنى مع إرادة معنى آخر ذى صلة بالأول تسمح بفهم السامع له عند قيام قرينة عليه مما يجوز استعماله فى نطاق اللغة .

لكن يجب أن يراعى أن تفسير «الوجود» الفلسفى بهذا المعنى هو تفسير له فقط من وجهة نظر أصحاب الاتجاه الخارجى ، أو الاتجاه غير الذاتى ، أو الاتجاه الميتافيزيقى فى شرح العالم . لأن هـذا الاتجاه يعلق شرح العالم فى وجوده ، وتطوره ، وغاياته ، وأهدافه ، بأمر خارج عنـه . فهو يوحى بـ « اثنينية » ، وبمفارقة بين هذا العالم وما صدر عنه وينتهى إليه . هذا الاتجاه فى الشرح يوحى بأن قيمة هذا العالم ليست ذاتية . لأنه ليس مكتفياً بنفسه كما لا يكون هدف نفسه . وهذه المفارقة ، أوهاته « الاثنينية » تجعل أحد الطرفين أرفع من الطرف الآخر ، وأكمل منه فى جميع صفات التقويم والتقدير . إذ المساواة التامة ترفع « الاثنينية » ، وتخلق « الوحدة » وعدم التغاير . والفرض أن هذا الاتجاه قائم على أن هناك فى الكون أكمل وخيرا ؛ هناك مكتفيا بذاته ، وعلى أن فى مقابله هناك ناقصا ، محتاجا إلى غيره . ومن الطبيعى أن يكون الأكمل فى الكون « أصلا » لما عداه فيه ، وأن يكون الأقل منـه فى الكمال فرعا عنه .

أما الاتجاه الطبيعى ، أو الاتجاه الذاتى وهو الاتجاه الفلسفى الآخر المقابل للاتجاه السابق ، فلا يقر بأمر خارج عن العالم ، فضلا عن أن يراه علة له فى وجوده وتطوره وعن أن يجعله فى النهاية هدفه . بل يرى وجود العالم من ذاته ، وهدفه هو ذاته . وأصحاب هذا الاتجاه لا يعالجون « الوجود » لهذا على نمط ما تقدم . فليست هناك « اثنينية » ، وليست هناك مفارقات . فالعالم موجود . و « الوجود » هو والعالم سواء . ومرجع الكمال والنقص بين الموجودات عندهم ليس لأن شيئاً يمنح الوجود لشىء آخر ، ولا لأن موجودا يقبل ما يفاض عليه من موجود آخر . بل لأن موجودا بلغ تطوره فوصل إلى هدفه ، وأن موجوداً آخر لم يزل بعد قريباً ، أو بعيداً ، من نهاية تطوره .

وربما يمكننا أن نقول : إن « الوجود » ، كمشكلة ، هو من مسائل أصحاب الاتجاه الأول فقط ، دون الطبيعيين أو الذاتيين أرباب الاتجاه الثانى .

كلمة الله :

والصلة بين «الكلمة» و«العلم» صلة واضحة. لأن «الكلمة» كما تقدم تطلق ويراد منها اللفظ والعبارة . وتطلق كذلك ويراد منها العقل Logos .

والعقل والعلم يؤول المراد منهما إلى معنى واحد تقريبا . لأن العقل إدراك ما يعقل ، والعلم تحصيل ما يعلم . فإطلاق « الكلمة » و إرادة « العلم » منها إطلاق لغوى صحيح . ولكنه إطلاق فحسب على المعنى الثانى . واللفظ حينئذ مستعمل فى غير ما وضع له . ومسوغ هذا الاستعمال فى عرف اللغة وجود قرينة صارفة عن إرادة المعنى الذى وضع له اللفظ أولا .

الروح القدس :

وصلة « الروح القدس » « بالحياة » صلة واضحة أيضاً . إذا علم أن القوة المدبرة التى هى أساس معنى الحياة مأخوذة فى معنى « الروح القدس » . فاطلاق الروح القدس و إرادة الحياة لهذه العلاقة أمر جائز لغة .

بعد شرح الأقانيم الثلاثة وتحديدها هذا التحديد المجازى القائم على التأويل اختلف المسيحيون بينهم فيها من جهة أخرى : هل هى فى واقع الأمر شىء واحد ، أم هى أشياء مستقلة ؟. هل «العلم» و«الحياة» هما عين «الوجود»، أم هما شيئان آخران غيره ؟ .

فاليعاقبة[1] يرون أن الأقانيم أمور مستقلة ، وأن كلا من « العلم »

[١] كانت « أنطاكية » أشهر مركز لتعاليمهم فى الشرق الأدنى. ويونان الأيامى ، واصطفن بارصديلة ، من أشهر علمائهم فى القرنين الخامس والسادس الميلاديين .

و « الحياة » غير « الوجود » . وذلك تبعاً للمتبادر من عدد الألفاظ الدالة عليها . ومذهبهم فى الشرح كان يميل فى آخر أطواره إلى الاتجاه المادى . لأنه كان استمرارا لمذهب القديس ديسقورس فى الإسكندرية . وبناء على رأيهم فى الأقانيم يصح أن ينسب إليهم القول بالتثليث فى أصل العالم[١] .

والنساطرة[٢] كانوا يرون أن « العلم » ليس شيئاً وراء « الوجود » ، وأن « الحياة » ، ليست شيئاً مستقلا عنه كذلك . وإذا لاحظنا ميل النساطرة فى الشرح إلى الناحية العقلية ، وعدولهم فيه عن الجانب الحسى إلى الناحية المعنوية وجدنا رأيهم هذا فى الأقانيم أمراً متوقعا منهم . لأنه وحده هو الذى يوحى به المذهب العقلى فى الشرح . وبناء على رأيهم هذا نسب إليهم القول بـ « الوحدة ، فى أصل العالم ، أو بوحدانية الله .

---

[١] لعل اليعاقبة هم الذين يعنيهم القرآن الكريم بقوله : « يا أهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق . إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه فآمنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم إنما الله إله واحد سبحانه أن يكون له ولد . له ما فى السموات وما فى الأرض وكفى بالله وكيلا . لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون . . . » .

[٢] كانت « الرها » و « نصيبين » من مدارسهم المعروفة . وكان من رجالهم ، فى العصر السابق على الإسلام ، هيبا الملقب بالترجمان ، وبرويوس تلميذ هيبا (فى القرن الخامس) وأبو القشقرى (فى القرن السادس) .

ولعل مذهبهم فى الأقانيم تأثر بما قاله أفلوطين فى «واحده» . كما سيأتى ...
فعنـد ما وصف أفلوطين تحت تأثير المذهب الأفلاطونى[١] « أوله » بالخير اضطر أن يقول محافظـة على بساطة « أوله » من كل وجه ؛ فى الواقع والتصور الذهنى : إنّ وصفه بالخير لا يوجب تعدداً فيه بوجه من الوجوه . لأن وصفه به ليس على معنى أن الخير قام به قيام العرض بالجوهر ، فيـكون متـكثراً فى التصور على الأقل ، بل على معنى أن الخير هو عين ذاته .

فالنساطرة يقولون « بالوجود » ، و « العلم » ، و « الحيـاة » لأنهم ملتزمون الشرح فى حـدود النصوص المسيحية . ولـكن تأثرهم بالفلسفة الإغريقية فى شرحهم العقلى حملهم على أن يروا أن التصديق بالثلاث عبارات ليس قولا بالتثليث فى الواقع ونفس الأمر . لأن مدلولاتها ترجع فى الحقيقة إلى شىء واحد . هو « الوجود » . فالوجود هو الجوهر وهو الذات الواحدة فى الواقع ، و « العلم » و « الحياة » صفتان أو اعتباران له . وبهـذا لا يوجدان كثرة حقيقية فيه. وعلى هذا: فالله ، وكلمة الله ، والروح القدس ، تلك العبارات

---

[١] إذ أن المذهب الأفلاطونى يجعـل من مثال الخير المثال الأعلى أو إله الأعظم . فأراد أفلوطين ـ وهو متأثر بمذهب أفلاطون على هذا النحو ـ أن لا يحرم « أوله » البسيط من كل وجه ؛ فى الواقع والتصور ، من وصفه بما وصف به أفلاطون إله الأعظم أو مثاله الأعلى ، من أنه الخير .

التى وردت فى النص المسيحى لا تدل على ذوات ثلاث فى واقع الأمر . بل الله هو الذات الواحـدة ، وهو وحده أصل العالم . وكلمته على معنى علمه ، والروح القدس على معنى القوة المدبرة ، حالان أو اعتباران لذاته .

والنساطرة بهـذا التأويل عدوا من أصحاب مذهب « الوحدة » . أو يمكن أن يعدوا من أصحابها . ولذلك اعتبرتهم الـكنيسة البيزانطية ، وهى كنيسة الشرق الأدنى ، خارجين عن الجماعة المسيحية المؤمنـة ، كما اعتبرتهم زنادقة هـذه الجماعة . وهم من أجل ذلك يستحقون فى نظرها لعنـة الرب والمسيح[١] .

ونحن نجد « الصفاتية »[٢] من المتـكلمين يقولون بإثبات الصفات

---

[١] هـذا ما قرره مؤتمر الـكنيسة البيزانطية تحت رعاية الامبراطورة بولشيريا Pulcheria سنة ٤٥٠ م فى مدينة خلقيدون Chalcedon فى آسيا الصغرى .

[٢] يقول الشهرستانى فى المصدر السابق (جـ ١ ص ٩٥ ـ ٩٩) : والصفاتية جماعة كبيرة من السلف ، كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة . ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل . بل يسوقون الـكلام سوقا واحـداً . وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والوجه ولا يؤلون ذلك . إلا أنهم يقولون : هذه الصفات قد وردت فى الشرع فنسميها صفات خبرية .

ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتونها سمى السلف صفاتية والمعتزلة معطلة . فبالغ بعض السلف إلى حد التشبيه بصفات المحدثات . واقتصر بعضهم على صفات دلت الأفعال عليها . =

= وماورد به الخبر فافترقوا فيه فرقتين : فمنهم من أوله على وجه يحتمل اللفظ ذلك . ومنهم من توقف فى التأويل . وقال : عرفنا بمقتضى العقل أن الله تعالى ليس كمثله شىء ، فلا يشبه شيئاً من المخلوقات ، ولا يشبهه شىء منها . وقطعنا بذلك . إلا أنا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه . مثل قوله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) . . . ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها ، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد : بأنه لا شرك له وليس كمثله شىء وذلك قد أثبتناه يقينا. ثم إن جماعة من المتأخرين زادوا على ماقاله السلف فقالوا : لابد من إجرائها على ظاهرها والقول بتفسيرها كما وردت من غير تعرض للتأويل ولا توقف فى الظاهر . فوقعوا فى التشبيه الصرف . وذلك على خلاف ما اعتقده السلف .

ومن السلفيين الذين لم يتعرضوا للتأويل ولا وقعوا فى التشبيه : مالك بن أنس رضى الله عنهما ، إذ قال : « الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة . ومثل أحمد بن حنبل ، وسفيان ، وداود بن على الأصفهانى . . . حتى انتهى الزمان إلى الحارث بن أسد المحاسبي ، وعبد الله بن سيد الكلابى ، وأبى العباس القلانسى . وهؤلاء كانوا من جملة السلف . إلا أنهم باشروا علم الكلام ، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصوليه . . . إلى أن جاء الحسن الأشعرى وأيد مقالتهم فى مسألة من مسائل الصلاح والأصلح بمناهج كلامية . وصار ذلك مذهباً لأهل السنة والجماعة . وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية . . .

وأصبح الأشعرى يقول: لله صفات دلت أفعاله عليها لا يمكن جحدها . وكما دلت الأفعال على كونه عالماً ، قادراً ، مريداً ، دلت على العلم ، والقدرة ، والإرادة . . . إلى أن يقول : وهذه الصفات لن يتصور أن يوصف بها الذات إلا وأن يكون الذات حيا بحياه . . . وإلى أن يقول : وهذه صفات أزلية قائمة بذاته ، لايقال : هى هو ولا غيره ، ولا : لاهو ولا غيره .

على أن القاضى أبا بكر الباقلانى من أصحاب الأشعرى ، وهو الذى وضع المقدمات العقلية كالجوهر الفرد فى التأليف فى علم الكلام، أثبت الصفات معانى قائمة بالذات ، لاأحوالا . » .

للبارى ، على أنها غـير ذاته . كما نجد أباالهذيل العلاف من شيوخ المعتزلة[١] يقول بها على أنها وجوه للذات . ثم نشاهد تدرج رجال المعتزلة فى إرجاع الصفات كلها إلى صفتين ، إلى كونه عالماً ، قادراً . ثم نرى الجبائى من رجال الاعتزال أيضا يجعلهما اعتبارين للذات ، وأبا هاشم يجعلهما حالين لها . ثم نرى أخيراً أبا الحسين البصرى يردهما إلى صفة واحدة ، هى العلم ، ثم يدعى أن العلم عين الذات[٢] .

هل بعد أن نجد هذا عنـد المتـكلمين المسلمين مع ما نعرف من اتصالهم بالمسيحيين نعدُّ الصفاتية متأثرة باليعاقبة ، ورجال المعتزلة على خلاف بينهم متأثرين بالنساطرة ؟ .

أم نجعل الفلسفة الإغريقية فى صورة الأفلاطونية الحديثة وما ورد فيهـا من التوفيق بين وحدة (الأول) من كل وجه ، واتصافه بوصف الخير

---

[١] عاش فى القرن الثانى والنصف الأول من القرن الثالث الهجرى (١٣٥ ـ ٢٣٩).

[٢] المسلمون مابين نصيين ، وعقليين ؛ مابين سلف ، ومعتزلة ، متفقون جميعاً على وصف الله بما وصف به نفسه فى القرآن. لاينـكر فريق منهم شيئاً من ذلك . ومتفقون من جهة أخرى على أن « القديم » واحد . ولـكن كيف يحافظ على وحدة « القديم » مع وجوب اتصافه بصفات متعددة ؟ . واختلاف الصفاتين ، من سلف ثم أشاعرة ، مع المعتزلة ، يكاد يكون فى الواقع اختلافا فقط فى محاولة التوفيق بين وحدة « القديم » واتصافه بصفات متعددة.

هى التى أثارت مشكلة الصفات فى الجماعة الإسلامية ؟ .

بعض الكاتبين [١] يرى أن المسيحيين كانوا أصحاب التأثير على بعض آراء المسلمين فى ذلك .

لكن الظاهر أن الفلسفة الإغريقية فى صورة الأفلاطونية الحديثة هى التى لفتت نظر المسلمين إلى مشكل الصفات فى العقيدة الإسلامية ، وأوحت إلى بعضهم برأى معين فيه . كما أنها من قبل المسلمين هى التى أوحت بمثل هذا الرأى المعين لدى المسيحيين ، وجعلت فريقاً منهم يتأثر بما ورد فيها من حل خاص ، بينما وقف الفريق الآخر عند حد الظاهر من التعبير فى المصدر النصى .

والشهرستانى يرى أن المعتزلة فى حلولهم لمشكل الصفات قد تأثروا بالفلاسفة الإسلاميين . وفى مقدمة هؤلاء الفارابى وابن سينا [٢] . إذ يحكى عن مذهب الواصلية منهم بقوله :

« واعتزالهم يدور على أربع قواعد : القاعدة الأولى القول بنفى صفات البارى تعالى من العلم ، والقدرة ، والإرادة ، والحياة . وكانت هذه المقالة فى

---

[١] ذكر الشهرستانى (ج ١ ص ٥٧) فى المصدر السابق أن رأى أبى الهذيل العلاف فى أن الصفات وجوه للذات ، هو بعينه رأى النصارى فى أقانيمهم .

[٢] سنرى أن الفلسفة الإغريقية فى صورة الأفلاطونية الحديثة ، هى التى أملت على الفارابى وابن سينا تفلسفهما القائم على التوفيق بين الدين والفلسفة . ومن نتائج هذا التوفيق إرجاع جميع الصفات إلى صفة واحدة هى العلم ، وجعل العلم « عين الذات » :

بدئها غير ناضجة . وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر ، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين . قال : ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين .

وإنما شرعت أصحابه — يعنى أصحاب واصل بن عطاء — فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة ، وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالماً قادراً . ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان ، هما اعتباران للذات القديمة ، كما قال الجبائى ، أو حالان كما قال أبوهاشم [١] . وميل أبى الحسين البصرى إلى ردهما إلى صفة واحدة هى العلم . وذلك عين مذهب الفلاسفة» [٢] .

وفى موضع آخر يحكى عن مذهب الهزيلية منهم بقوله : « وإنما انفرد أبوالهذيل العلاف عن أصحابه بعشر قواعد : الأولى أن البارى عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته ، حى بحياة وحياته ذاته . وإنما اقتبس هذا الرأى من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه ، وأن الصفات ليست وراء الذات معانى قائمة بذاته ، بل هى ذاته ، وترجع إلى

---

[١] « الحال » تعبير عن الواسطة بين الموجود والمعدوم. ويراجع النقاش حوله فى كتاب المواقف للايجى فى المقصد السابع من المرصد الأول من الموقف الثانى .

[٢] الشهرستانى فى المصدر السابق (ج ١ ص ٥٣) عند الكلام عن الواصلية أصحاب أبى حذيفة واصل بن عطاء الغزالى الذى كان أيام عبد الملك بن مروان وابنه هشام بن عبد الملك .

السلوب أو اللوازم . والفرق بين قول القائل : عالم بذاته لا بعلم ، و بين قول القائل : عالم بعلم هو ذاته ، أن الأول نفى الصفة والثانى أثبت ذاتا هى بعينها صفة ، أو أثبت صفة هى بعينها ذات ... »[١] .

ومن أسند من الكاتبين تأثر المسلمين فى مشكلة الصفات بالجدل المسيحى حول الأقانيم لا يختلف فى الجوهر عن ذلك الذى أسنده إلى الفلسفة الإغريقية . لأن الجدل المسيحى حول الأقانيم أو حول غيرها من مسائل العقيدة المسيحية تأثر بدوره بالفلسفة الإغريقية .

٣ — القدر والاختيار :

والمسيحيون كجماعة دينية لها دين وعقيدة تقوم على عبادة الإنسان لله وخضوعه له ، لا بد أنهم اختلفوا — كما اختلف اليهود وغيرهم من قبل — فى تحديد علاقة الإنسان بالله : أهى على نمط إفناء المخلوق فى خالقه، فما يجرى على يد المخلوق هو فعل الخالق ومظهر قدرته ؟ أم على نمط الاعتداد بالمخلوق مع تعظيم الخالق ، فالإنسان مع كونه مخلوقاً ومظهراً من مظاهر قدرة الخالق ، له استقلال وله إرادة واختيار ؛ له تصرف ولكن فى دائرة أضيق مما لله الخالق ،

---

[١] (ج ١ ص ٥٧) من المصدر السابق .

وله مجاله وعالمه كما لله مجـال وعالَم ، ولـكن مجال الإنسان وعالَمه أصغر مما لله ؟

ويغلب على الظن أن اليعاقبـة من المسيحيين كانوا هم القائلين بالجبر . لأن مذهبهم الذى نسب إليهم آل أمره إلى أن يكون قريباً من مذهب أصحـاب النص والتفويض . وأصحاب الاتجاه النصى أو أصحاب موقف التفويض فى العقيدة ارتضوا موقفهم هـذا لأنهم خشوا أن تخطئ أفهامهم الإنسانية فيما كان منزلا من عند الله إن هم حاولوا شرحه وتفسيره . ولذا رأوا من الأصوب أن يردوا ما لله إليه بالوقوف عند حد التسليم والايمان به ، دون تدخل فى شرحه . وخشيتهم هذه من غير شك مظهر من مظاهر مبالغتهم فى الخضوع لله ، كما أنها من ناحية أخرى تصور ضآلة شخصيتهم أو انعـدامها بجانب الله . وإذا ضعفت الشخصية أو أوشكت على الانعـدام فلا يكون موضوع الحـديث عندئذ تصرف خاص بها ، ولا حرية واختيار فيما ينسب إليها من أفعال .

كما يغلب على الظن أيضاً أن النساطرة فى مقابل اليعاقبة هم أصحاب القول بالاختيار . لأن مذهبهم قائم على التأويل والميل العقلى . وهم لهـذا أدخلوا شخصيتهم فى فهم ما جاء عن الله وتحديد ما أراده منه . فلهم وجود بجانب

وجود الله . ولهم تبعاً لذلك شرح فيما جاء عنـه . وخضوعهم لله ليس لدرجة الإفناء ، أو ما يقرب من هذه الدرجة . وما يجرى فى الـكون فى نظرهم ليس مصدره الله وحده على الإطلاق ؛ بل مصدره الله والإنسان معاً ، وإن اختلفت دائرة كل منهما سعة وضيقاً .

وربمـا لوجود جبريين بين فرق المسلمين يلغون شخصية الإنسان ولا يعتدون بوجوده فى علاقته بالله ، ولوجود اختياريين بينهم أيضاً يقوّمون وجوده فيرون له حرية فى تصرفاته كما يرون له استقلالا فى أفعاله[1] ، ربما لوجود هاته الفرقة أو تلك يحكم بعض المعالجين للتفـكير الإسـلامى الإلهى بتأثرهما بمعاقبة المسيحيين ونساطرتهم .

و« ماكس هورتن » قد أصدر بالفعل مثل هذا الحـكم ، إذ ينص على أن : « علم العقيدة المسيحية أو علم الـكلام المسيحى فى الشرق ، يؤكد قبل كل شىء الاختيار الإنسانى ومسئولية الإنسان الـكاملة فى تصرفاته . . . ولمـا كانت أدلة هـذا الرأى مقنعة للمسلمين الأحرار (رجال الاعتزال) رأوا من أنفسهم لا محالة اتباعه ، ورأوا وجوب الأخذ به . لأجل هـذا نشأت فـكرة الاختيار فى المدرسة العقلية من مدارس علم العقيدة الإسلاميـة الذى هو علم الـكلام »[2] .

[١] تقدمت الإشارة لفرقتى الجبرية والاختيارية الإسلاميتين ص ٨٥ ـ ٨٦ من هذا الـكتاب.
(٢) فى كتابه « فلسفة الإسلام » ص ٢٠١ طبع ميونخ سنة ١٩٢٣ .

«وماكس هورتن» هنا كما نرى فى عبارته هذه يصرح بأخذ المعتزلة عقيدتهم فى الاختيار من المسيحية فى الشرق ، لكنه لا يضيف اليها نصاً آخر يفيد تأثر الجبرية من المسلمين بالفريق الآخر من المسيحيين . لأنه إذا كان اختلاط المسلمين بالمسيحيين هو وسيلة تأثر المعتزلة برأيهم فى الاختيار ، فيجب أن يكون من نتيجته أيضا تأثر جبرى المسلمين بجبرى المسيحيين . لأن المسيحيين لم يكونوا جميعاً من أصحاب الاختيار . كما ذكرنا .

فهل هو يريد أن يضمّن حكمه على النحو السابق القول بأن الجبر خصوصية للإسلام والاعتقاد به بين المسلمين ناشىء عن عوامل محلية إسلامية ؟.

إن كان هذا بعض ما يرمى إليه من حكمه هنا فقد بعد فيه من غير شك عن صفات الباحث الناقد التى أولاها الحيدة وعدم التأثر بالعواطف فى الأحكام. فقد رأينا فى اليهود وفيمن قبل اليهود جبريين ولم يولد الاسلام بعد الذى يجعل القول بالجبر خاصة له . أيكون الإسلام فى نظره قد أثر قبل أن يوجد فى اليهود ومن قبلهم حتى وجدنا بين هؤلاء وهؤلاء جبريين ؟. إن الأخذ بذلك يعبر عن منطق غريب يختص به « ماكس هورتن » وحده .

على أن مصدر الإسلام مع ذلك وهو القرآن جمع مع الآيات التى ظاهرها

الجبر آيات أخرى تثبت المسئولية الفردية، بعد أن تسند للفرد حرية واختيارا فى تصرفاته وأفعاله .

فوجود الجبر بين أقوام متدينة مختلفة فى أديانها وعقائدها ومختلفة كذلك فى أزمنتها يدل على أنه ظاهرة نفسية للجماعة الأنسانية المتدينة على العموم وعلى أنه ليس خصوصية لدين معين . وإذا لم يكن خاصة لدين معين فما يقابله من عقيدة الاختيار لابد أن يكون من الظواهر النفسية العامة للجماعة المتدينة أيضاً . لأنهما ظاهرتان متلازمتان لكل جماعة ذات عقيدة دينية . فإذا عثر المؤرخ الدينى على إحداهما فى جماعة مؤمنة فلا بد أن يعثر عند التفتيش فى اعتقاداتها على الظاهرة الأخرى .

فاعتراف « ماكس هورتن » بناء على ذلك بوجود عقيدة الاختيار بين المسيحيين يتضمن الاعتراف أيضا بوجود عقيدة الجبر بينهم . واشارته إلى وجود الجبر بين المسلمين يتضمن لا محالة أيضا الاشارة إلى وجود عقيدة الاختيار بينهم لا على أنها منقولة إليهم عن غيرهم ، بل على أنها من تطورات الاعتقاد فى جماعتهم .

ثم أيعتقد ماكس هورتن بعد هذا : أن عقيدة الاختيار فى أساسها وتوجيهها خاصة من خواص المسيحية ؟ أم يرجح أن الفلسفة الإغريقية كانت

من عوامل نضوج هذه العقيدة عند المسيحيين ، او من عوامل لفت نظرهم إليها على الأقل ؟ .

يغلب على الظن أنه يحتضن المسيحية ويحرص على أن تكون مسايرة للإنسان فى تفكيره ، كشأن علماء العقيدة فى القرون الوسطى . أو أنه يرى عدم فرق بين شروح المسيحية ونصوصها ، أو شروح أى دين ونصوصه . وكأنه ينظر إلى أن آراء شرّاح المسيحية تساوى من حيث قيمتها فى الحجة تفصيل الرسول وبيانه لما أجمل فى نصوصها . ويأخذ تبعا لهذا برأى النساطرة فى الأقانيم أو فى علاقة الإنسان بالله مثلا على أنه تصوير للمسيحية المنزلة، وليس تصويرا لمذهب خاص اعتنقه فريق من المسيحيين من بين مذاهب متعددة فى العقيدة المسيحية أوجدتها صنعة الإنسان العقلية تحت تأثير عوامل إنسانية أخرى .

وسواء أكان الباعث له تقليد علماء القرون الوسطى أو عدم التفرقة بين شروح الدين ونصوصه، وعمل الإنسان المؤمن فيه ووحى لله به ، فإنه بهذا أو بذاك يبعد عن أن يكون بين مؤرخى الأديان أو مؤرخى الفلسفة .

وإلى هنا نرى أن أثر اليهودية أو المسيحية فى التفكير الإسلامى الإلهى

لا يعدو فى الغالب توجيه نظر المسلمين إلى معالجتهم مشاكل ، تعتبر مشاكل كل جماعة إنسانية لها دين وعقيدة .

أما الدقة فى حلول بعض هذه المشاكل وإن وردت إلى المسلمين فى طى المسيحية المفلسفة على الأخص، مع تأثرهم بها فى بعض الأحيان، فمصدرها فى النهاية فلسفة الإغريق . كما لاحظنا ذلك مثلا فى مسألة الأقانيم .

المصدر الغربي

والفلسفة الإغريقية هى المصدر الثانى من مصدرى الثقافة غير الإسلامية التى يُظن أنها أثرت فى التفكير الإسلامى الإلهى منذ الاختلاط ، أو يدعى أنها أثرت فيه ، سواء أكان فى توجيهه إلى معالجة المشاكل التى عالجها أو فى الحلول التى رآها لها .

وهى لم تصل إلى المسلمين ـ سواء عن طريق الترجمة والنقل بوساطة السريان المسيحيين من نساطرة ويعاقبة[1] ، أم عن طريق اشتراك حَمَلتها مع المسلمين فى أحاديث الجدل مشافهة ـ كما تركها فلاسفة الإغريق أنفسهم ، بل وصلت إليهم بعد أن عملت فيها عقلية أخرى غير العقلية الهيلّينية (الإغريقية). وهى عقلية العصر الرومانى التى كان لها طابع خاص ينسب إليها وتتميز به .

ولذا لم يكن ماوصل إلى المسلمين منها كله للإغريق . إن فى النصوص أو شروح هذه النصوص. كما لم يكن كله إنتاج فترة واحدة أو عصر واحد من عصور تاريخ الفلسفة ؛ بل يُعد إنتاج عصرين متلاحقين : العصر الهلّينى ،

---

[١] النساطرة هم الكثرة. وتعليل ذلك يتضح مما فرقنا به بينهم وبين اليعاقبة فيما سبق فى هذا الكتاب ، من أنهم هم الذين يمثلون المذهب العقلى فى المسيحية . فمن اشتغل من المسيحيين بالفلسفة الإغريقية كانوا لهذا من النساطرة أكثر من غيرهم .

والهيلّينى الرومانى . وطابعه لأجل ذلك طابع مزدوج أو مزيج من طابعين مختلفين ، تبعاً لما كان بين العقليتين اللتين تناولتاه فى عصرين متلاحقين من اختلاف فى التوجيه وفى النظرة إلى الحياة .

والعصر الهلّينى أو الإغريقى يقصد به الزمن الذى كان فيه التفلسف الغربى وقفا على العقلية الإغريقية . وذلك منذ القرن السادس أو الخامس إلى آخر القرن الرابع قبل الميلاد . وتقع فيه مدارس : الطبيعيين اليونيين ، والأيليين ، والفيثاغوريين ، والسوفسطائيين ، ومدارس :سقراط، و إفلاطون وأرسطو والمشائيين .

أما العصر الهلينى الرومانى فهو تلك الفترة الزمنية التى تلت هـذا العصر وتفلسفت فيها عقلية أخرى غير العقلية الإغريقية فيما خلفته هذه من تراث فلسفى . والعقلية الأخرى التى تفلست فيه ليست هى العقلية الرومانية وحدها، كما يعطى ظاهر التعبير بـ«العصر الهلّينى الرومانى» ، بل هى عنوان على كل عقلية متفلسفة جاءت بعد العقلية الإغريقية فى العصر التالى لعصر الإغريق. فبجانب عقلية الرومان تفلسفت هنا عقلية مصرية وأخرى سورية ؛ وبمعنى أعم عقلية شرقية . فالعصر الهلّينى الرومانى هو إذاً الزمن الذى تفلسفت فيه العقلية الإنسانية فى ظل الامبراطورية الرومانية فيما تركه الإغريق للإنسانية من

تراث فلسفى . ويبتدئ من آخر القرن الرابع قبل الميلاد إلى منتصف القرن السادس فى بيزانطة وروما ، وإلى منتصف القرن السابع فى الاسكندرية ، وإلى القرن الثامن فى سوريا والعراق فى مدارس : الرها ونصيبين وانطاكية ، أى إلى عهد الترجمة والنقل عند العرب .

وتقع فى هـذا العصر مدارس : الرواقية ، والأبيقورية ، والشكاك ، والفيثاغورية الحديثة ، والأفلاطونية الحديثـة ، والأغنوسطية ، ومدرسة الأسكندرية الفلسفية .

ولـكل من العصرين ، الإغريقى والهلّينى الرومانى طابعه وخصائصه ، كما أشرنا إلى ذلك . والوقوف عـلى خصائص العصرين وقوف فى الجملة على خصائص الفلسفة التى وصلت للمسلمين قبل أن تتفلسف فيها عقليتهم ، وقبل أن تتخذ منها موقفا مردداً بين القبول والرفض لها[١] .

---

[١] ذكر هذه الخصائص على وجه الإجمال — بذكر طابعى العصرين اللذين مرت بهما الفلسفة الإغريقية إلى أن وصلت إلى المسلمين — يلقى ضوءاً على موقف العقلية الإسلامية من آراء الإغريق ، وعلى الأخص فيما نسميه الفترة الأولى من فترات التفلسف الإسلامى فى المرحلة الثانية ، وهى مرحلة منذ الاختلاط .

طابع العصر الإغريقى:

١ — الفلسفة الإغريقية لم تكن ابتكاراً لفلاسفة الإغريق ، بل كانت بالأحرى انتزاعا واختيارا مما كان لديهم من ثقافة قبل عهدهم بالتفلسف. إذ التفلسف عندهم هدف أول الأمر إلى التخلص من سلطان طائفة معينة ، هى طائفة الكهنة أو أرباب المعرفة الدينية ، كما هدف بالتالى إلى التخلص من قداسة تعاليمهم ووجوب الإيمان بها كما تلقى على الشعب وتلقن له . وذلك عن طريق وضعها موضع النقد وتحت ميزان العقل الإنسانى : فما أيده العقل منها عد من ضروب الفلسفة ، وما لم يرجح لديه بقى فى حيز الأساطير الدينية . فصلة الفلسفة الإغريقية بثقافة الإغريق الدينية وبمعارف الكهنة فيهم صلة وثيقة ، وتأثر تلك بهذه أمر واضح . على معنى أن فلسفة الإغريق احتوت على عناصر من ثقافة الشعب الإغريقى ، بعد أن قوّم العقل الفلسفى هذه العناصر واستخدم فى تقويمها معايير وضعها هو نفسه للتمييز بين المنطق وغيره منها .

ولهذه الصلة بين فلسفة الإغريق وثقافة الشعب الإغريقى الدينية نعثر فى الفلسفة الإغريقية على عناصر الديانات الشعبية البدائية التى كانت للعقيدة الإغريقية قبل التفلسف وفى زمنه . وعقيدة الإغريق كانت أدخل فى معنى البدائية من أية ديانة شرقية صاحبتها فى الوقت .

وأهم هـذه العناصر التى تعد طابعا للديانة البدائية على العموم : عنصر اعتقاد التعدد فى مصادر التأثير فى الـكون وفيما يجرى فيه من أحداث . ومعنى ذلك أنه يعتقد أن المؤثر فى الـكون متعدد وليس واحداً . هو كثير مختلف ، موزع بين قوى طبيعيـة أو قوى أخرى مجردة عن مشخَصات الطبيعة . لـكن إذا عثرنا على عنصر التعدد هـذا فى الفلسفة الإغريقية عثرنا عليه فى صورة تغاير ما يكون عليه فى الديانة الشعبية . عثرنا عليه مصقولا ، أو بعبارة أخرى عثرنا عليه خفياً مستوراً . إذ الفرق بين فلسفة وديانة شعبية ليس فى ذات العناصر التى تكون فى كل منهما ، بل فى الصورة التى تبدو فيها هذه العناصر . تبعاً للفرق بين العمل العـقلى الذى هو أساس الفلسفة والتصور الخيالى البدائى الذى هو أساس العقيدة الشعبية .

فنسبة التأثير فى أحـداث الـكون إلى عقول الأفلاك ـ كما يراه بعض فلاسفة الإغريق فى الصلة بين عقل القمر وعقل الإنسان ـ ينبئنا عن أثر العقيدة الشعبية اليونانيـة فى الفلسفة الإغريقية . فالعلة الأولى ليست هى وحـدها المؤثرة فى الـكون فى نظر هؤلاء الفلاسفة ، بل بجانبها قوى أخرى لها التأثير فيه أيضاً . وهى تلك العقول التى تحرك الأفلاك . وهى متعددة مختلفة المنازل والمراتب . غير أن العقيدة الشعبية إذا عبرت عن مصادر التأثير هذه بالآلهة ،

عبرت عنها الفلسفة بالعقول . والاختلاف بينهما إذاً فى التعبير فقط . لكنه ينبىء من جهة أخرى فى مجال التطور الفكرى عن الفرق بين تصور إنسانى بدائى وتفكير منطقى .

وجعل « النار الهيراقليطية » أصلا للعالم فى الفلسفة الإغريقية ربما يعتبر أثراً من آثار تقديس « النار » على العموم فى الديانات الشرقية . وقد تسرب كثير من رسومها إلى الإغريق عن طريق الاختلاط بين الشرق والغرب فى القديم . وربما يعد أثرا لما عرف فى القصص الدينى للشعب الإغريقى من أنه كان يؤله « النار » .

وعلى كل حال فالرأى الفلسفى القائل بجعلها أصلاً للعالم ذا صلة وثيقة بتقديسها فى الديانات القديمة .

وجعل « العقل الإيليائى » أصلا للعالم فى الفلسفة الإغريقية أيضاً ربما كان نتيجة لتقديس « النفوس » . وقد كان تقديسها أصلا لعقيدة التأليه فى الديانات البدائية[١] .

---

[١] يرى « ڤند » العالم الألمانى — فى كتابه « علم النفس للجماعة » فى الجزء الخامس طبع Kroener بليبزيج سنة ١٩٢٢ — أن تقديس النفوس أساس التاليه فى العقائد البدائية .

٢ — وكما أن تأثر الفلسفة الإغريقية بالعقيدة الشعبية اعتبر طابعاً خاصاً بها، كذلك مما يعد طابعاً تتميز به أيضاً أن التفلسف الإغريقى فى بدء أمره كان فى موضوعات متفرقة لم يقم على منهاج موحد، ولم يراع التنسيق فى خطواته. وربما من أجل ذلك كانت نتائج بحث موضوع فيه تناقض نتائج بحث موضوع آخر عند الفيلسوف الواحد. وأصحاب « النظام الفلسفى Systim » وفى مقدمتهم أفلاطون وأرسطو، كان لتفلسفهم هذا الطابع أيضاً ولم يغنهم أنهم اعتمدوا على فكرة واحدة فى جميع خطواتهم فيه. وسبب ذلك أن الفليسوف الإغريقى فى معالجته لموضوع ما ربما تأثر فيها بأقوال بعض السابقين عليه. فإذا حاول معالجة موضوع آخر تأثر بأقوال أخرى لبعضهم أيضاً. ولو نظمت هذه مع تلك استحال أن تتكون منها جميعها وحدة منسجمة. مع أنه تأثر بكلا النوعين وبدا تأثره هذا فى معالجته الفلسفية لكل من الموضوعين.

ويبدو هذا الطابع، وهو طابع عدم الانسجام، فى تفلسف أفلاطون وأرسطو أكثر وضوحاً منه فى تفلسف غيرهما. وذلك لأن « نظامهما » الفلسفى عبارة عن محاولة عقلية واسعة النطاق قصد كل منهما أن يدخل فيها وحدات التفلسف الإغريقى السابقة عليه. وقد استعان كل فى تحقيق محاولته بفكرة عرفت به وعرف هو بها: فاستعان أفلاطون بفكرة « المثال » بينما استعان أرسطو بفكرة « التطور » أو بما يسميها كذلك بفكرة

« الصورة والمادة » . وهما وإن نجحا فى الجمع بين الفكر الفلسفية السابقة عليهما لكن لم يبلغ نجاحهما فيه حد صهر التراث الفلسفى الماضى كله وإخراج وحدة منه، متسقة فى جوهرها وفى داخلها كانساقها فى شكلها ومظهرها. لأن هذا التراث الفلسفى الإغريقى ينسب إلى عدة مدارس مختلفة، قامت على أسس ربما تكون متباينة فى نظرتها إلى الحياة، وفى تقديرها للعالم .

فقد كان من هذا التراث الاتجاه الطبيعى . وهو ذلك الاتجاه الذى يقوِّم الطبيعة ويقدر وجود المادة . ولذا يحكم ببقاء العالم وأزليته كما يحكم بقدمه . ويتمثل فى مذهب ديمقريط ومذهب اليونيين قبله .

وكان منه الاتجاه الإلهى الذى يعترف بما بعد الطبيعة . وهو ذلك الاتجاه الذى ينقل مصدر هذا العالم المشاهد فيما هو خارج عنه . ويمثله مذهب الإيليين وسقراط .

وكان منه الاتجاه الصوفى . وهو الذى يرمى إلى التقليل من قيم العالم الحسى أو إنكارها، ويحمل النفوس من أجل ذلك على الهرب منه والفرار إلى عالم آخر يرى فيه السعادة التامة، والحرية المطلقة لها، بعد أن كانت مقيدة بقيود المادة فى هذا العالم وشقية بها . ويصوره مذهب الفيثاغوريين.

وكان منه الاتجاه المنطقى ، أو الاتجاه الإنسانى . وهو القائم على اعتبار الإنسان وتقويمه فى كسب المعرفة ، وجعل عقله معياراً لاختبار الحقائق . ومذهب سقراط والسوفسطائيين قبله — مع ما بينهما من فرق — يحكيان هذا الاتجاه .

فتأثر الفيلسوف بهذه المدارس المتنوعة والاتجاهات المختلفة ، لابد أن يبرز فى إنتاجه مهما قويت شخصيته . و بقدر تعدد المدارس الفلسفية المختلفة التى يتصل بها الفيلسوف فى تفلسفه ومعالجته العقلية يكون اختلاف الأثر وتعدد جوانبه فيها .

وكل من أفلاطون وأرسطو حاول أن يهضم فى « نظامه » كل ما سُبق به من آراء رغم تعددها واختلافها . ولتعدد تلك الآراء واختلافها نجد فى إنتاجهما الفلسفى ما يصور أثر المدارس الفلسفية السابقة عليهما .

فأفلاطون ، مع كونه إلهياً ، غير صريح فى القول بقدم العالم أو بحدوثه . وهو ينزع إلى التصوف ، ومع ذلك يلقب بصاحب « الكليات » فى المنطق ، مع أن التصوف يعتمد على البصيرة والمنطق يعتمد على العقل .

وأرسطو موحد ، يقول : بأن واجب الوجود واحد ، ومع ذلك يصحح قدم العالم ويؤمن بأبدية النفوس ، الأمر الذى يقتضى تعددا بين القدماء .

وهو صاحب « الأرغانون » ، ومنظم « معيار » الفكر بتنظيمه المنطق الصورى ومع ذلك يذعن لدعوى تأثير عقل القمر فى عقل الإنسان ، و بصلة العقل المستفاد بالعقل الفعال على جهة أن أحدهما قابل والآخر فاعل .

ومعرفة هذا الطابع للتفلسف الإغريقى ، وهو طابع الجمع ، من شأنها أن تسهل مهمة الباحث الذى يحاول التفتيش فيه على رابطة أو روابط تؤلف بين فيلسوف وآخر من فلاسفة الإغريق وتوفق بينهما. فسيعثر حتما فى تفلسهما على رابطة فأكثر تجمعهما. كما قد تُقدم إليه الأدلة للحكم عليهما بعدم الاختلاف.

وعمل المدرسة الأفلاطونية الحديثة من بين مدارس العصر الهلينى الرومانى على الأخص كان لا يتعدى اختيار ما يلائم بعضه بعضاً من تفلسف الإغريق .وعند مابدت فى فلسفة هذه المدرسة مشابهة بين أفلاطون وأرسطو لم تكن هى مختلقة فى نسبة آراء لواحد منهما لم تكن له، محاولة بذلك إظهار عدم الاختلاف بينهما ، مع أن الاختلاق فى النسبة كان رغبة منشودة فى اتجاهها . ولم يكن منها فى واقع الأمر أكثر من « انتخاب » من فلسفة كل منهما . وفلسفة كل منهما، لما تقدم، تعطى حتما وجه الشبة والملاءمة. لأنها جمع لشتيت الآراء المختلفة مهما قيل فيها من اتساق وتآلف. وكل ماعمله الواحد منهما فى هذا الشتيت لم يكن إلا محاولة إيجاد وحدة منه لم تبلغ حد الانسجام والتآخى .

فأرسطو، مع براعته ودقته فى هـذه المحاولة ومع عمقه فيها أكثر من أستاذه أفلاطون، مؤمن موحد وملحد زنديق . منطقى تجربى ، وزاهد متصوف . ينـكر البعث ويقول به .

و بعض مؤرخى الفلسة الإغريقية، لأنه غفل عن هذا الطابع ، أتى بعدة محاولات لرفع مايبدو فى فلسفة أفلاطون أو أرسطو من تناقض وتضارب . وكان قوام هذه المحاولات إنـكار نسبة بعض الآراء إلى الفيلسوف ، أو العمل على تقليل الهوة بين الرأيين المتضادين بوضع رأى منهما فى فترة من حياة الفيلسوف ووضع الرأى الآخر فى فترة أخرى سابقة أو لاحقة للفترة التى عينت أولا. لـكن الواقفون من المؤرخين على هذا الطابع للفلسفة الإغريقية ، وهو أنه تفلسف متأثر بعدة عوامل مختلفة لاتـكوّن وحدة منسجمة ، لايحاولون هذه المحاولة ، بل يجعلون قيمة تفلسف الفيلسوف فيما وراء الانسجام والتآلف لأنه غيرموجود فى واقع الأمر ، يجعلونها فى التحديد أو التعبير ؛ فى صياغة العبارات الفنية، وهى العبارات الاصطلاحية .

فالفلسفة الإغريقية كما تشتمل على عنصر الوثنية فى صورة مقنعة غير صريحة وهو عنصر اعتقاد التعدد فى مصادر التأثير ، تشتمل أيضاً على تضارب خفى مستور ، أو على عدم انسجام تام بين الفِكَر والآراء التى جاءت نتيجة لبحوث فى موضوعات مختلفة ، أو كانت جمعا لاتجاهات فلسفية متعددة .

طابع العصر الهلينى الرومانى :

لهذا العصر ثلاثة أطوار ، أو تقع فيه ثلاث فترات يتميز بعضها عن بعض . وإن كان لها جميعاً طابع عام ، هو طابع العصر كله :

(ا) الطور الأول : من آخر القرن الرابع قبل الميلاد إلى منتصف القرن الأول قبل الميلاد أيضاً . وتقع فيه : الرواقية ، والأبيقورية ، ومدرسة الشك و بداية مدرسة « الانتخاب والتوفيق » Eklektizismus .

(ب) الطور الثانى : ويمتد من منتصف القرن الأول قبل الميلاد إلى منتصف القرن الثالث بعد الميلاد . وطابعه « الانتخاب والتوفيق » . الانتخاب من الآراء الفلسفية القديمة والتوفيق بين بعضها بعضاً أو بينها من جهة وآراء أخرى دينية أو تصوفيه من جهة أخرى . كما يتميز بالعمل العلمى فى كتب القدامى من مؤسسى المدارس الفلسفية الإغريقية عن طريق شرحها والتعليق عليها .

وفى هذا الطور دخل التصوف الدينى الشرقى فى عناصر « الاختيار » مع الفلسفة الإغريقية : وتقع فيه : الرواقية المتأخرة ، والفيثاغورية الحديثة ،

والأبيقورية المتأخرة ، والفلسفة الهلينية اليهودية (فيلون الإسكندرى أو اليهودى) . والفلسفة الهلينية اليهودية هى النوع الفلسفى الذى اشتبكت فيه آراء الإغريق مع العقيدة اليهودية عن طريق التوفيق بين الطرفين، بإمالة أحدهما بالشرح نحو الآخر أو بتأليف يُجمع فيه بينهما .

(ح) الطور الثالث : ويمتد من منتصف القرن الثالث بعد الميلاد إلى منتصف القرن السادس فى بيزانطة وروما ، وإلى منتصف القرن السابع بعد الميلاد فى الإسكندرية . ويمثل سيطرة الأفلاطونية الحديثة ، وقيام مدرسة الإسكندرية وتطورها .

فالأفلاطونية الحديثة لاتعدو إذاً أن تكون حلقة من حلقات العصر الهلّينى الرومانى . وهى آخر حلقة فيه على وجه التحديد، بناء على رأى بعض مؤرخى الفلسفة . أو هى الحلقة السابقة على الحلقة الأخيرة فيه ، بناء على رأى بعض آخر . ووقوعها فى هذا العصر يعطيها طابعه وخصائصه . وقد امتاز بأنه لم يكن عصر إنشاء ، بل كان عصر عود على بدء . امتاز بأن العقلية المتفلسفة فيه لم يكن لها استقلال فى الإنتاج الفلسفى : فتفلسفها كان قائما على ما خلّفه رجال العصر الإغريقى ، وهو العصر السابق عليه . وعمل الفلاسفة فيه كان عبارة عن « انتخاب » من المدارس الفلسفية السابقة و « مزج » العناصر المنتخبة

بعضها ببعض ، أوشرح وتعليق على كتب القدامى السابقين، و بالأخص على ما لأفلاطون وأرسطو .

وقد مالت الرغبة فى « الانتخاب » إلى الأخذ من التصوف الشرقى ، وضم بعض عناصره إلى الفلسفة الإغريقية . وظهرت هذه الرغبة بالأخص فى الطورين الثانى والثالث لهذا العصر .

فتفلسف رجال الأفلاطونية الحديثة بناء على هذا دار فى مدارس الفلسفة الإغريقية ، والتصوف الشرقى . وطابعه يتمثل فى « الانتخاب » من تلك المدارس ، أو منها ومن التصوف الشرقى . كما يتمثل فى الشرح والتعليق على كتب القدامى .

وإذا قلنا : إن تفلسف رجال الأفلاطونية الحديثة كان يدور فى مدارس الفلسفة الإغريقية ، فمعنى ذلك أننا نعثر فى هذا التفلسف على خواص الفلسفة الإغريقية . نعثر فيه على آراء قد تكون مخالفة للديانات السماوية ، لليهودية ، والمسيحية . لأن أساس هذه الآراء هى تلك العناصر البدائية للعقيدة الشعبية التى من بينها الاعتقاد بتعدد مصادر التأثير فى الكون .

وإذا قلنا : إن طابعها « الانتخاب » ، فليس بالغريب أن نجدها مزيجاً من الأفلاطونية والفيثاغورية ، والأرسطية ، والرواقية ، والتصوف الشرقى .

وهى فى الواقع تمثل كل هذه المدارس، وكل الاتجاهات الثقافية ، ما بين إنسانية ودينية وثنية .

وقد وصلت الأفلاطونية الحديثة إلى المسلمين عن طريق المدارس المسيحية فى الشرق الأدنى وهى تجمع كل هذه العناصر. لكنها وصلت إليهم مغلفة بغلاف آخر . وصلت إليهم وقد علتها مسحة صوفية شرقية . وفيها تأييد « لوحدة » « الأول » ، و بساطته . ولهذا سُرّ بها المسلمون أول الأمر . وقدروا فيها « عصمة الحكمة » . ومن أجل ذلك أيضا استبعدوا أن يكون لحكماء الإغريق مقصد يتعارض مع الإسلام ، ماداموا قائلين « بالوحدة » وما داموا يرون الزهد وسيلة لسعادة الإنسان، وان اعطى ظاهر عباراتهم مايفيد هذا التعارض فى بعض الأحيان . ولأنهم استبعدوا هذا القصد من الإغريق حاولوا أن يوفقوا بين أفلاطون وأرسطو عند ماتبدو بينهما معارضة ، كما حاولوا التوفيق بين فلسفتهما من جهة و بين الإسلام من جهة أخرى ، إن أعطى ظاهر النصوص فى الجانبين نوعا من التضارب بينهما .

ولم يكن المسلمون يومئذ على يقين من أن التضارب بين الآراء كان من خصائص الأفلاطونية الحديثة . وقد كان خاصة للفلسفة الإغريقية قبلها . كما لم يدروا أن « واحدها » الذى جاءت به معطّل غير فاعل . ولم يدروا أخيراً أن

صوفيتها تطرف . فضلاً عن أنها اختلطت بوثنية الديانات البدائية فى صورة فكرية راقية ؛ فى صورة مصقولة عليها سمة العقل ولها طابع التعليل المنطقى .

ويجدر بنا أن نتحدث عن الأفلاطونية الحديثة فى شىء من التفصيل والوضوح. لأن عمل من يُسمَّوْن بفلاسفة المسلمين قام فى الغالب على تعاليمها ، كما أن العقلية الإسلامية بوجه عام اتخذت من هذه التعاليم بالذات مواقف مختلفة.

وإذا أردنا أن نقف على تطور الاتجاه الميتافيزيقى من اتجاهات هذا التفلسف الأفلاطونى الحديث ، لأنه هو الذى يعنينا الآن ، كان من الأوفق أن نتابع المؤرخ الفلسفى Ueberweg [1] ، فى عرضه له . لحداثة بحثه عن هذا المذهب ، ودقته فى ذكر الروابط بين تياراته المختلفة .

و Ueberweg قد نحا فى عرض هذا الاتجاه الميتافيزيقى منحى خاصا به . إذ جعل القرون الثلاثة الأولى بعد الميلاد الفترة الزمنية التى وقعت فيها مراحل تطوره . كما اعتبر منتصف القرن الرابع نهايةً لمدرسة الأفلاطونية الحديثة بوجه عام . بينما غيره جعل امتدادها إلى منتصف القرن السابع .

والفترة من منتصف القرن الرابع إلى منتصف القرن السابع اعتبرها تاريخاً

---

[١] فى كتابه « تاريخ الفلسفة » ، إخراج Dr. Karl Praechter أستاذ الفلسفة بجامعة Halle ، طبع برلين سنة ١٩٢٦ ج ١ .

لمدرسة أخرى سماها « مدرسة الإسكندرية » . وجعلها خلفاً للأفلاطونية الحديثة على التراث الفلسفى فى هذه المدة ، لكن مع اختلاف فى اتجاهها يغاير اتجاه سابقتها : فبعد أن كان اتجاه الأفلاطونية الحديثة مركزاً فى الناحية الميتافيزيقية من الفلسفة الإغريقية ؛ أى فى اتجاه ربما يتنافر مع المسيحية[١] ، أصبح اهتمام مدرسة الإسكندرية الفلسفية متجهاً إلى بحث العلوم الرياضية

---

[١] إذ أن الأفلاطونية الحديثة كانت ترمى إلى إيجاد وحدة من عناصر الفلسفة الإغريقية ومن الديانة الإغريقية والديانة الشرقية . ولهذا كان أفلوطين — مؤسس هذه المدرسة — يتمتع بنظرة احترام شعبية فوق تمتعه بمنزلة رفيعة بين العقليين . ومن غير شك لابد أن يوجد تنافر بين الوثنية التى اختلطت بالفلسفة الإغريقية الإلهية وبين المسيحية .

والاشتغال ، على العموم ، بالناحية الميتافيزيقية فى الفلسفة مظنة لقيام عداء ، أو مظنة لاستمراره ، بين الدين والفلسفة . لأن رسالة الدين — وغايته الأولى تقديس الإله وتمكين هذا التقديس من نفوس المعتقدين به — تعنى بتفصيل ناحية الإله المعبود ، أكثر من عنايتها مثلا ، بتفصيل طبائع الإنسان أو المخلوقات أو الوجود كله ، والفلسفة الإلهية عرض مفصل أيضاً للاله ولكنه عرض لآراء الإنسان فيه ، لا آراؤه هو فى ذاته كما عليه الحال فى الدين . ومن شأن التفصيل فى القول أن لايدع مجالا للاحتمال ، إذ الاحتمال نتيجة للاجمال أو الابهام . وإذا انقطع مجال الاحتمال — أو كاد — فالآراء المفصلة من طرفين مختلفين فى شيء واحد إن قام بينها تعارض لم يكن من السهل رفعه . لأن التأويل ، فى الغالب ، هو طريق هذا الرفع . والتأويل لا يكون إلا حيث يوجد الاحتمال ، والاحتمال لا يكون — كما أشرنا — عند التفصيل والتحديد . وليس هناك من ضمان فى أن لا تتعارض آراء الإله فى نفسه — التى يعرفها الناس عن طريق الوحى — وآراء الإنسان فيه ، حتى على فرض أن آراء الإله فى نفسه تناولها الإنسان بالتعبير عنها فذلك لا يضمن عدم تعارضها مع آراء الإنسان التى ابتدعها فى تحديد الإله .

والطبيعية من جهة ، مع كبت الناحية الميتافيزيقية أو مع إهمال دراستها على الأقل من جهة أخرى. ولهذا سادت الملاءمة بين اتجاهها واتجاه المسيحية .وربما كان التقرب من الدين ورجاله هو العامل فى تعديل اتجاهها فى البحث وتحويله من الناحية الإلهية إلى العناية بالعلوم الرياضية .

كما أن من الفوارق بين المدرستين فى نظره أن الانتخاب والمزج كان يغلب على عمل رجال الأفلاطونية الحديثة ، بينما كان الشرح للآراء الفلسفية هو المسيطر على رجال مدرسة الإسكندرية .

و بضم شروح مدرسة الإسكندرية لكتب القدامى ، وبالأخص لكتب أفلاطون وأرسطو ، إلى شروح المدارس السابقة عليها فى عصرنا الهلينى الرومانى هذا ، تكون أنواع الشروح التى شرحت بها كتب القدامى ووصلت إلى المسلمين ثلاثة :

١ — شروح المشائين فى الفترة الثانية من فترات هذا العصر . وفى مقدمتها شروح الإسكندر الأفروديسى[١] .

---

[١] Alexandaros von Aphrodisias من مشائى الفترة الثانية من فترات العصر الهلينى الرومانى (من منتصف القرن الأول قبل الميلاد إلى منتصف القرن الثالث بعد الميلاد ، أى قبيل الأفلاطونية الحديثة) .

وقد تولى كرسى الفلسفة المشائية بين سنة ١٩٨ ، ٢١١ بعد الميلاد فى أثينا . وكان =

ب — شروح رجال الأفلاطونيـة الحديثـة التى فى مقدمتها شروح فورفوريوس الصورى . ووجود هذه الشروح بالذات لدى المسلمين ربما يفسر لنا : لمـاذا كان التوفيق بين الفلسفة والدين مهمة الفارابى وابن سينا ؟.

= أشهر شراح كتب أرسطو . ومن أجل ذلك لقب ، من المتأخرين ، بأرسطو الثانى . ومن شروحه الباقية للآن : شرحه للتحليل الأول أو القياس وطوبيقيا أو الخطابة، وما بعد الطبيعة. وقد ضاعت معظم شروحه لـكتب أرسطو المنطقية والطبيعية والنفسية .

وفى تآليفه كان يوضح تعاليم أرسطو فقط ، ويؤيدها ضد الرواقية بالأخص . ونظراته الفلسفية قد تغاير نظرات أرسطو مغايرة عظيمة: إذ أن أساسها لديه ذلك المذهب الطبيعى الذى يعرف بمذهب «Straton» . فمثلا الأمور الجزئية بالنظر إلى إدراكنا سابقة على الأمور الـكلية فى رأى أرسطو لـكنها متأخرة عنهـا بالنظر إلى الطبيعة . أما الإسكندر الأفروديسى فيراها سابقة عليها بالنظر إلى الإدراك وإلى الطبيعة معا . كما أنه متمسك بالمذهب الأسمى : فالعام فى نظره أو الـكلى هو الذى لا وجود له إلا فى الذهن . لأنه نتيجة الانتزاع من الأشياء الجزئية . وهو فى نظرته إلى العام على هذا النحو يمثل الطرف المقابل لأفلاطون كما يتفق فيها مع Boetlos . (Ueberweg فى كتابه تاريخ الفلسفة ج ١ ص ٥٦٤ — ٥٦٥) .

والقفطى يتحدث عنه (ص ٤٠ — ٤١ طبع السعادة سنة ١٣٢٦ هـ — ١٩٠٨ م فى كتابه « أخبار الحـكماء ») بأنه كان فى زمن ملوك الطوائف بعد الإسكندر بن فيلبس ، وكان فيلسوف وقته . وشرح من كتب أرسطوطاليس الـكثير. وكانت شروحه يرغب فيها فى الأيام الرومية وفى الملة الإسلاميـة ، وإلى زماننا هذا (وهو القرن السابع الهجرى) عند من يعنى بهذا الشأن . وقد شرح كتاب السماع الطبيعى ، وكتاب البرهان ، وقاطيغوراس.

والشهرستانى (فى كتابه الملل والنحل ج ٤ ص ١٤) يؤرخ له بقوله : « هو من كبار الحـكماء رأيا وعلماً ، وكلامه أمتن ومقاله أرصن . وافق أرسطوطاليس وزاد عليه : =

٤ — وأخيراً شروح مدرسة الإسكندرية الفلسفية . وهى فى الغالب شروح هرمس Hermeias ، ويحيى النحوى Joennes Philoqnos واصطفن الإسكندرى Stphanos Von Alexandreia . ووجود هذه الشروح يعلل لنا : كيف بدت الفلسفة الإغريقية ، مع مابقى فيها من عناصر الوثنية ، فى صورة دينية شرقية سماوية ، ولها نزعة زهدية تصوفية ؟ كما قد يعلل لنا إقبال المسلمين عليها فى غير تحفظ واحتياط أول اتصالهم بها .

= فى الاحتجاج على أن البارى عالم بالأشياء كلها ؛ كلياتها ، وجزئياتها ، على نسق واحد . وهو عالم بما كان وبما سيكون ، ولا يتغير علمه بتغير المعلوم ، ولا يتكثر بتكثره .

وله كتاب فى « النفس » ، أدى فيه إلى أنه لايبقى للنفس بعد مفارقتها قوة أصلا حتى القوة العقلية . وخالف أستاذه أرسطوطاليس فى قوله : إن الذى يبقى مع النفس من جميع مالها من القوى هى القوة العقلية فقط ولذتها فى ذلك العالم مقصورة على اللذات العقلية فقط إذ لاقوة لها دون ذلك فتحس وتلتذ » .

وهكذا يبدو الإسكندر الأفروديسى فى نظر الشهرستانى مسلماً : يقول بعلم الله بالجزئيات وبفناء النفوس ويجعله معارضا بذلك أستاذه أرسطو معارضة صريحة .

هل وصل الإسكندر الأفروديسى ووصلت تعاليمه للمسلمين على هذا النحو ؟ أم هى رغبة المؤلفين المسلمين فى أن يروا فى شغف موافقة « الحكماء » للأسلام فى رأيه، قد أضفت عليه هذه الصورة ؟.

هنا ، فيما وصل للمسلمين من شروح كتب القدامى : شروح للمشائين أتباع أرسطو ، وأخرى لرجال الأفلاطونية الحديثة المنتخِبين من المدارس الفلسفية الإغريقية أومنها ومن الديانة الإغريقية الشعبية أو التصوف الشرقى .

والنوع الثالث من الشروح للمقرِّبين أو الموفِّقين بين التراث الفلسفى الإغريقى والمسيحية ، من أصحاب مدرسة الإسكندرية الفلسفية .

الافلاطونية الحديثة

هى — كما يقول المؤرخ الفلسفى ايبرڤيج «Ueberweg» — محاولة فلسفية لإيجاد محيط عام يدخل فيه ما نقل من الآراء الفلسفية والدينية الإغريقية أو الشرقية الأصل. وكانت عنايتها بالجانب الإلهى من هذه الثقافات المختلفة أكثر من غيره. ولهذه المحاولة الفلسفية ثلاثة أطوار:

ا — الطور الأول: ما تنسب المحاولة فيه إلى مدرسة أفلوطين وتلميذه فورفوريوس.

ب — الطور الثانى: وتقع فيه محاولة المدرسة السريانية. وهى مدرسة جامبليكوس Jamblichos.

حـ — الطور الثالث: وهو ما تم فيه من صنيع مدرسة أثينا. وهى مدرسة بلوتارخوس Plutarchos، ومن بعده برقلس Proklos.

١ – مدرسة أفلوطين وتلميذه فورفوريوس

أفلوطين المصرى أو الشيخ اليونانى [١] :

تقوم فلسفة أفلوطين على منهجين عقليين عرفا عنده بالجدل النازل والجدل الصاعد. واستخدم النوع الأول فى شرح «الطبيعة العليا» أو «الوجود الأول»، كما شرح به صدور العالم عنه .

---

[١] أفلوطين المصرى Plotinos ، ويلقبه الشهرستانى بالشيخ اليونانى. وقد عاش ما بين سنة ٢٠٣ – ٢٦٩ م . وهو الذى حول تعاليم الأفلاطونية الحديثة بعد أن كانت آراء منثورة إلى مذهب ، أو هو الذى صاغها كتابة هذه الصياغة على الأقل .

وقد اتجه لتعلم الفلسفة فى سن الثامنة والعشرين. ولكنه لم يجد من رجال جامعة الإسكندرية من يشبع رغبته العقلية ويحل أزمته النفسية سوى أمونيوس سكاس Ammonios Sakkas . وقد استمر متتلمذا له حتى بلغت سنه تسعا وثلاثين سنة . وفى هذه السن انضم إلى رجال حملة القيصرية التى قادها Gordianos ضد الفرس فى سنة ٢٤٢م. وابتغى من اشتراكه فيها أن يلم بالفلسفة الفارسية . لكنه خاب فى أمله عند ما هزمت الحملة واضطر هو إلى الهرب متجها نحو Antiocheia فى الشرق الأدنى كى ينجو بنفسه .

وفى سن الأربعين ذهب إلى روما ، وهناك أخذ يدرس الفلسفة وابتدأ بداية ضعيفة فيها . ولكنه بعد فترة أخذ فى النجاح والشهرة حتى وصل إلى حد كبير فيها . فكان يسمعه كثير من أعضاء مجلس الشيوخ الرومانى ، وكذلك القيصر Gallienus وزوجه Saloniara .

ولحسن علاقته بالحكام فى هذا الوقت وضع رسما لمدينة سعيدة فى كمبانين Kampanien =

وفى شرحه للطبيعة العليا أو الوجود الأول انتهى إلى أنه واحد على نحو خاص . ولهـذا النحو الخاص به عرف هـذا الوجود الأول فى المصطلحات الفلسفية بـ « واحد » أفلوطين .

= فى إيطاليا على نمط المدينة الأفلاطونية Nomoi . وقرر أن يسكنها هو وأتباعه بعد اتمامها . وقد وافق القيصر على ذلك مبدئيا . لـكن سرعان مافهم من حاشيته بأن أفلوطين يريد أن يحقق مدينة أفلاطون المثالية التى لم تتحقق منذ ستة قرون .

وزيادة على قيامه بالتدريس كان يقوم بالفتيا وإبداء الرأى فيما يعرض عليه من مسائل الحياة العملية . وبعد أن أقام ستة وعشرين عاماً فى روما رجع الى كمبانيا طلبا للراحة . وهناك جاءته المنية .

وحتى بلوغه سن الخمسين كانت آراؤه التى يعرضها فى درسه ومجلسه غير مقيدة فى كتاب أو رسالة وكانت لا تخرج عن الدروس التى تلقاها على أمو ينوس سكاس فيما بين الثامنة والعشرين والتاسعة والثلاثين من حياته. وعلى كل حال فجزء مهم من تدريسه كان عبارة عن قراءة نصوص من شروح أفلاطون وأرسطو الزعماء المشائين السابقين. مثل : Aspasios ، والاسكندر الافروديسى ، مع إضافة مناقشته الخاصة ونقده الخاص إليها بفهم أمونيوس .

وفى سن الخمسين فقط ابتدأ — بناء على الطلبات الخارجية — يكتب إجاباته على مشاكل وقته . ورسائله التى كتبت على هذا النحو تصور قربا بين مدرسته وكتب أرسطو . وقد أصبحت هذه الرسائل بفضل تلميذه فورفوريوس مراجع تاريخية يتعرف منها المؤرخ اليوم آراء أفلوطين . إذ قد نظمها بجمع المتناسب منها بعضه مع بعض وتقديم السهل على الصعب وجعلها ست مجموعات حسب العادة المحببة إلى نفسه باتخاذ العدد ستة أو تسعة شعارا مقدسا له. لـكنها مع ذلك لاتخلوا من صعوبات ، لما فيها من إسقاط علامات الـكتابة ولما فيها من تركيز الأفـكار (إذ يقال إن أفلوطين لم يقرأ ما كتبه مرة ثانية لمرض عينيه) . =

وفى شرحه لصدور العالم عن الوجود الأول انتهى إلى أن الموجودات جميعها بما فيها هـذا «الوجود الأول» تكوّن سلسلة متصلة الحلقات وتمثـل وحدة متماسكة. وقد تميز رأيه هنا لذلك بمصطلح فلسفى آخر هو وحدة الوجود.

أما الجـدل التصاعدى فقد استخدمه فى شرح المشاكل الأخلاقية ،

= وفى هذه الرسائل تناول أفلوطين المسائل الرئيسية لمذهب الأفلاطونية الحديثة مفضلا منها النواحى الميتافيزيقية والدينية (الشعبية) والنفسية والأخلاقية . كما أضاف إلى هذه المسائل فى رسائله مسائل أخرى اختص بإبرازها ومناقشتها .

وايبرڤيج، Uberweg يقول فى كتابه السابق : إن أفلوطين يعد من كبار الفلاسفة القدامى . لـكن البحث التاريخى حتى الآن لم يعط العناية الـكافية لتحديد صلات آرائه بالفلسفة القديمة ولا بالفلسفة المتأخرة . كما لم يعن بالتتبع الزمنى لرسائله وعلاقتها بدروسه الشفوية وحياته العملية وتطوره النفسى فى فن الـكتابة على العموم . ولأن هذا هو موقف البحث التاريخى التحليلى من أفلوطين وفلسفته جاء حـكمه عليه مبالغا فيه .

أما علاقة رسائله وكتاباته بتطوره النفسى والعقلى : فعند ما بلغ التاسعة والخمسين كانت له إحدى وعشرين رسالة. ولما بلغ الخامسة والستين ضم إلى هذا العدد أربعاً وعشرين رسالة أخرى . وفى الأيام الباقية من حياته كتب باقى رسائله .

و «ڤند» الفيلسوف الألمانى والعالم النفسى قسم حياة أفلوطين العلمية ، بناء على أخبار تلميذه فورفوريوس ، إلى ثلاثة أقسام :

من سنة ٢٥٣ ـ ٢٦٢ عده فيها أفلاطونياً .

ومن سنة ٢٦٢ ـ ٢٦٨ جعله أرسطوطيليسياً .

ومن سـنة ٢٦٨ ـ ٢٦٩ نظر إليه على أنه رواقى . (تاريخ الفلسفة Ueberweg ج ١ ص ٥٩٩ ـ ٦٠٩) .

والنفسية، وعلى وجه خاص فى تحديد سعادة الإنسان . وهذا الجانب الأخلاقى والنفسى لا يعنينا هنا فى عرض فلسفة أفلوطين ، ما دمنا قد قصرنا العرض على الجانب الإلٰهى منها .

« واحد » أفلوطين[١]

واحد أفلوطين هو اصطلاح فلسفى أراد مؤرخو الفلسفة أن يعبروا به عن المرتبة الأولى من مراتب الموجودات التى سماها أفلوطين بالأول مرة و بالطبيعة العليا مرة أخرى . لأنه الوصف الذى كان ملفتاً لنظرهم من بين الأوصاف التى حدد بهـا أفلوطين أول الموجودات عنده . فوحدة الأول فى نظره لا يعنى بها أن يكون واحداً فى واقع الأمر فحسب ، كما هو المتبادر من الوصف بها ؛ بل قصد مع ذلك أن يكون أيضاً واحداً فى التصور الذهنى .

والطبيعة العليا ، أو « الوجود الأول » عنده إذاً واحد من كل وجه؛ واحد فى الواقع وفى التصور الذهنى . والكثرة لا توجد فيه بأى اعتبار ، كما

---

[١] نعتمد فى هذا العرض لآراء أفلوطين على كتب تاريخ الفلسفة :
Windelband,
Messer
Ueberweg

أن التركيب لا يتطرق إليه بأى وجه من الوجوه . وهو لهذا بسيط كل البساطة ، كما هو واحد فى الذات وحدة مطلقة .

ولأنه واحد من كل وجه لا يوصف فى نظر أفلوطين بوصف يقتضى تكثراً فيه . فلا يقال عنه : هو عقل . كما لا يقال : هو معقول ، أى موضوع لعمل العقل . إذ وصفه بأنه عقل يقتضى أن يتصور الإنسان هناك فى دائرته ومرتبته معقولا معه ولو كانت ذاته هى ذلك المعقول . لأن كون ذاته معقولا له إن رفع التكثر فى واقع الأمر فى مرتبته لا يرفعه فى التصور الذهنى لها . فالعقل أمر إضافى ولذا يستلزم ـ ذهناً ـ معقولا معه . فوصف الأول بالعقل يوجد فى دائرته إذاً تكثراً . كما أن وصفه بأنه معقول يقتضى التكثر فيه أيضاً للسبب نفسه . إذ كون الشىء معقولا يقتضى أن يكون هناك عقل ، حتى ولو كان هو نفسه العقل ، أى ولو كان الشى الذى هو عقل هو بعينه موضوع المعقولية لنفسه .

فأفلوطين لحرصه على وحدة « الأول » فى الموجودات وحدة مطلقة حرص على أن يبعده فى تصور الإنسان له عما يجلب إليه كثرةً ما ولو بالاعتبار . ولهذا يقول عنه : « هو فوق الوجود وفوق الفكر » ، أى وراء ما يتخذ موضوعاً للفكر من الوجود كما أنه هو نفسه ليس فكراً . فليس معقولا لنفسه ولا هو عينه عقل .

كما لا يصفه بأنه جوهر ، ولا بأنه عرض . لأن الجوهرية والعرضية من الأمور النسبية . فوصفه بأنه جوهر يستلزم تصور الذهن لعرضٍ معه إذا ما تصوره جوهراً . لأن الذهن لا يقف عندئذ على تصور أنه جوهر فقط ، بل يندفع لتصور مقابله معه وهو العرض . وذلك من غير شك يقتضى تكثراً فى مرتبته . والفرض أنه واحد من كل وجه ؛ فى الواقع ، وفى التصور . على معنى أن الذهن لا يتصور فيه كثرة بحال إذا ما تصوره . وكذلك وصفه بأنه عرض يقتضى نفس الكثرة فى دائرته للعلة نفسها .

لكن مع تشدد أفلوطين فى عدم وصف أول الموجودات عنده بأى وصف يؤدى إلى إزعاج وحدته نراه يصفه بأنه خير . ولو سألته عما يؤدى إليه وصفه الأول بأنه خير من التكثر الاعتبارى على الأقل فى ذاته ، لأجابك بأنه يصفه بالخير لا على معنى أن الخيرية وصف قائم به ، بل على معنى أن الخير هو عين ذاته . فليس هناك فى مرتبته إلا الخير . وذاته وخيريته شىء واحد .

لكن جوابه هذا لا ينفى الكثرة الاعتبارية فى ذات الأول بسبب وصفه بأنه خير . ولم يزل شرحه لأوله يتضمن لذلك نوعاً من التضارب . فهو يحرم مرة وصفه بأى وصف يؤدى إلى تكثره ، ويستبيح لنفسه مرة أخرى وصفه

بما يؤدى إلى ذلك . وبينما من أجل حرصه على وحدة هـذا الأول يسلك طريق السلب[١] فى شرحه على معنى أنه بخلاف ما يتصور الإنسان فى جانبه من صفات ، يعمد هنا فيصفه بطريق إيجابى ويحكم عليه بأنه خير .

وربما تعلقه بالأفلاطونية ورغبته فى الأخذ بآرائها يوضح لنا سر هـذا التضارب عنده فى شرحه لأوله . إذ الأفلاطونية جعلت من بين «المُثل» مثالاً أعلى وأكمل ، وهو مثـال الخير . ومثال الخير لهذا يعتبر أول الموجودات فى الرتبـة والمنزلة عنـد أفلاطون . فحرص أفلوطين على أن يجارى زعيمه أفلاطون فى « المرتبة العليا من الوجود » ولا يتخلف عنه فيها وصف « أوله » بأنه خير .

وقد بدا لنا من حرص أفلوطين على أن يجعل « أوله » واحدا من كل وجـه ، أنه التزم أن يكون غير عقل . وربما عيب عليه ذلك ، واعتبر أن أول الموجودات عنده لايساوى الإنسان . فهو ناقص لا يصح أن يمثل المرتبة العليـا من مراتب الوجود . لـكن بعد أن تصور كمال أوله فى كونه

[١] طريق السلب نتيجة المبالـغة فى عدم تحديد الله . واتخاذ السلب فى وصف الله كان مذهباً قصد به صيانة « العموم » له ، لأن من خصائص « العموم » فى التفلسف القديم نهاية الكمال ونهاية الوجود الحقيقى .

واحداً من كل وجه ، وفى أنه على خلاف ما يريده الإنسان له ، وعلى خلاف ما يضيفه له من صفات ، لا يقوّم وراء الوحدة له وصفاً آخر غيرها .

وإذا كان أول الموجودات عنده واحداً من كل وجه فكما التزم أن لا يصفه بوصف يؤدى إلى تكثر فى ذاته ولو بالاعتبار ، التزم أيضاً فى صدور العالم عنه أن يكون الصدور بالطبع ، لا بالإرادة . إذ إضافة الإرادة له فى نشأة العالم عنه تستلزم مرادا . وهكذا إذا تصوره الإنسان مريداً أوحى ذلك له بأن يتصور فى مرتبته مرادا حتماً . وهذا يقتضى تكثراً فى التصور على الأقل . والفرض أنه واحد من كل وجه . أى لا يتصور الإنسان فى مرتبته أى تكثر إذا ما تصوره .

ولأجل هذا كله كان « **الأول** » فى الوجود عنده غير مفكر ، وغير مريد ، وغير جوهر ، وغير عرض . ولمبالغته فى وحدته على هذا النحو عُدّ صاحب « **الواحد** » . فنسبة « الواحد » إليه لمبالغته فى شرح الوحدة ، وعدم اكتفائه فيها بنفى التكثر فى الواقع [١] .

[١] ربما تشرح تسمية المعتزلة فى الثقافة الكلامية الإسلامية بأصحاب « الوحدة » على هذا الوجه . إذ ليس تمييزهم بهذا الاسم لأنهم قائلون : بأن الله واحد — وإلا فالمسلمون جميعاً قائلون أيضاً بوحدانيته — ، ولكن لمبالغتهم فى شرح هذه الوحدانية ، ومبالغتهم فى تنزيه الله عن التعدد بإرجاعهم صفات المعانى إلى صفة واحدة هى العلم ، ثم بجعل العلم عين الذات ، كما هو رأى الحسين البصرى .

أفلوطين و « وحدة الوجود » :

وكما عرف بصاحب « الواحد » عرف أيضاً بصاحب « وحدة الوجود » . وذلك لأنه أراد أن يظفر فى صلة الموجودات بعضها ببعض بحظ لم يظفر به أفلاطون وأرسطو من بعده .

فأفلاطون حاول أن يوجد صلة بين عالم الأزل وعالم الفناء . بين عالم الغائب وعالم الشاهد . أو بين عالم الكمال والخير وعالم النقص والشر . أو بين عالم النور وعالم الظلام . أو بين عالم الروح وعالم المادة. حاول أن يوجد صلة بين عالمين يبدو اختلافهما ، أو تتحق فى الواقع مغايرتهما ، كما أثر عن الثقافة الدينية فى وقته . وربما كان يأمل فى أن يرفع الأثنينية بينهما . واتخذ أساساً لهذه المحاولة ما سماه بـ« المثل »[1] . وقوام فكرة المثل هذه أن ترى فى أحد

---

[١] المثل جمع مثال ـ Idee ـ وهو فى الأصل « المعنى » . ووجوده عند أفلاطون وجود حقيقى . وجعله فوق ذلك قوة مؤثرة . ويحده على أنه ليس بجسمى ولا مادى، يؤثر على النفوس الإنسانية ، كما يصور « الوجود الحقيقى » الدائم . و « المثل » تكون عنده العالم العقلى ، أو المعنوى أو المجرد وهو وراء هذا العالم المحسوس ، ولايدرك إلا بالتفكير والتأمل .

وقد لاحظ مؤرخو الفلسفة وفى مقدمتهم ڤندلبند Windelband على فكرة « المثل » أنها لم تراع التجارب حق رعايتها . ولذا هى لم تشرح هذا العالم شرحا تطمئن =

العالمين أصلا وفى الآخر فرعا يتفرع عنه . ولذا تجعل من أحدهما ظلًا للآخر وشبيهاً به . وبين الشىء وظله ، أو بين الشىء وشبيهه يبدو تلاؤم واتفاق ، على الأقل فى الظاهر . وربما قنع أفلاطون بمثل هـذا الانسجام الظاهرى ، كما قنع بأنه أوجد الصلة بين عالمين كان يبدو تنافرهما قبله ، أو أنه صاغ « وحدة » من « الإثنينية » .

وهو فى حقيقة الأمر استخدم الخيال والشعر فى هذه المحاولة ، أكثر من أن يحتكم فيها إلى العقل ودقة المنطق .

وأرسطو فى ميتافيزيقيته حاول أيضاً أن يوجد صلة بين العالمين . ولـكنه أراد أن يتلافى فى محاولته هذه ماعابه على أستاذه أفلاطون فى تحديده السابق لعلاقة عالم الشاهد بالعالم المغيب . واستخدم هنا عبارة « **الصورة والمادة** »

= إليه النفس . ومعنى أنها لم تراع التجارب فى شرح هذا العالم المحسوس أنها تتخطاه نفسه إلى عالم خارج عنه تفرض فيه وحده « الحقيقة » و « الوجود » . وترى أن من هذه الحقيقة ومن هذا الوجود استمد هذا العالم وجوده وحقيقته . فوجود هذا وجود مستعار ، وحقيقته « ظل » لتلك الحقيقة .

ويرجعون قيام « المثل » ، على هذا النحو ، إلى تأثر أفلاطون فى فلسفته بنظرة الأيليين فى « وحدة الوجود » .

ويضم إلى هذا النقد الموجه إلى أفلاطون عن طريق فـكرة « المثل » أن عنصر الخيال يسيطر على شرحه وتفلسفه على العموم .

كما قد يستخدم عبارة **الواجب والممكن** هنا كذلك . وبرهن على أن وجود « **الصورة المحضة** » من نفس « **المادة المحضة** » . وحينما استخدم عبارة الواجب والممكن برهن على أن وجود « **الواجب** » من ذات « **الممكن** »[١] .

ومن جهة أخرى يرى أن تصور الذهن للواجب لذاته يقتضى حتما تصور الممكن لأن « الاكتفاء بالذات » إذا أخذ فى مفهوم الواجب لذاته ينساب الذهن حتما إلى تصور مقابل له «لا يكتفى بذاته» : إلى مفتقر إلى غيره ، وذلك هو الممكن. فأرسطو بناء على ذلك اذا جعل الصورة المحضة ، أو الواجب لذاته إلها ، وجعل مقابله وهو المادة المحضة أو الممكن ، عند التعبير بأحدهما ، أساس العالم المشاهد ، فقد ربط بين عالمين : بين كامل مكتف بذاته وآخر محتاج إلى غيره ، إلى هذا المكتفى بذاته .

---

[١] ساق أرسطو على برهنته هذه من الأدلة ما يأتى :

الأول : ان مجموع الحقائق والطبائع تتطور من الأدنى فى مرتبة الكمال إلى الأعلى فيها . ولهذا يجب أن تكون نهاية السلسلة كمالا أبديا على الإطلاق .

الثانى : أن كل حركة لابد لها من علة محركة . وبالسير فى سلسلة المحركات يجب أن يكون فى النهاية محرك غير متحرك ، وهو علة كل حركة .

الثالث : أن الحركة مجاز وانتقال من الإمكان إلى الحقيقة يحدث بموجود حقيقى بالفعل . وبناء على هذا يجب أن تكون هناك قوة محركة خالية عن الإمكان ، أى موجودة بالفعل. وهى ماعبر عنها بالصورة المحضة أو الواجب .

(كتاب « تاريخ الفلسفة » August Messer » ج ١ ص ٧٤).

لكنه لم يسلم أيضا من الجنوح إلى الشعر والخيال فى تصوير علاقة أحد العالمين بالآخر . لأنه يصور هذه العلاقة على نحو أن جمال الكامل غير المفتقر، وهو ما عبر عنه بالواجب أو الصورة المحضة ، يجذب غير الكامل وهو ماعبر عنه بالممكن أو المادة . وبذلك يتحرك الممكن أو تتحرك المادة نحو الكامل شوقا إليه وطمعا فى أن يصير كاملا مثله . ومن هنا كان الكامل محركا لكنه لا يتحرك وإلا لما كان كاملا ، وغير الكامل مفتقرا فى حركته نحو مثله الأعلى إلى محرك ليس هو ذاته[1] .

فهو إن شرح الصلة بما شرح على نحو ما رأينا واقتنع بأنه بهذا الشرح تلافى ما أخذه على أستاذه أفلاطون فى تحديده الصلة بين العالمين كما أملت عليه فكرة « المثل » من استخدام الشعر والخيال ، لاشك أنه بالتصوير السابق مال مثله إلى الشعر والخيال فى تحديد هذه الصلة . وزاد عليه أنه جعل من التلازم الذهنى بين واجب وممكن أو صورة محضة ومادة شرحا لعلاقة بين شيئين واقعيين ، وعنوانا على ارتباط بين موجودين غير ذهنيين . أى أنه حكّم التصور الذهنى فى بناء العلاقات الواقعية .

---

[١] ربما كان أرسطو فى جعله للواجب جمالا ، وفى كون جماله يجذب غيره إليه متأثراً بأفلاطون فى وصفه « مثال الخير » عنده بالجمال المطلق ، وبأنه لذلك معشوق من غيره .

وقد أخذ على فلسفته وعلى الفلسفة الإغريقية بوجه عام تحكيم التصورات الذهنية فى تكييف الأمور الواقعية وشرحها .

وأفلوطين المصرى حاول بعد أفلاطون وأرسطو إيجاد صلة بين العالمين أيضاً . وسلك لذلك أسلوبا آخر وبدت محاولته فى صورة أخرى . وقوام محاولته أن جعل للموجودات كلها قمة عليا وطرفا أدنى . جعلها سلسلة متصلة الحلقات : فى نهايتها العليا « الاول » او ما سماه « الطبيعة الاولى » او « الواحد » ، وفى نهايتها الدنيا « المادة » . وبين الأول والمادة بقية الموجودات . وهى متفاوتة فى القرب أو البعد من أحدهما . وتحدث هنا عن موجودات أربعة على الأخص :

١ — الاول . (وقد تقدم الحديث عنه) .

٢ — والعقل .

٣ — ونفس العالم ، أو النفس الكلية .

٤ — والمادة .

أما العقل فصدر مباشرة عن « الأول » أو عن هذا « الواحد » . ويعتبر صاحب المرتبة الثانية فى الوجود بعده . ووحدة الأول من كل وجه

تتكثر فى العقل الآن بالاعتبار. لأن مقتضى كونه عقلا يستلزم معقولا ، أى يستلزم « موضوعا » للتعقل . فهنا إذاً « إثنينية » فى التصور حدثت بعد « وحدة » مطلقة كانت للأول .

وقد صدر عن الأول لا فى وقت وزمن . كما هو الشأن المفهوم بين الموجودات المجردة .

وصدوره عنه ، وكذا صدور الأقل فى مرتبة الوجود عن الأعلى منه مباشرة ، لا يقلل من جوهره ولا يسبب له ضعفا ونقصا . لأن المسبِّب للوجود لا يتأثر بكونه أوجد غيره أو صدر عنه غيره. فهو باق على حاله . وصدور الصادر عنه معناه أنه تابع له وأن وجوده مرتبط به . كالواحد فى الحساب تنشأ عنه بقية الأعداد ولا تؤثر نشأتها عنه فى وحدته .

وصدوره عن « الأول » أيضا بالطبع، لا يتوقف على إرادة له واختيار منه. لأن اعتبار إرادة له يخرجه عن سكونه واستقراره ، كما يخرجه عن وحدته . فإثبات كونه مريداً كما يحمل على تصوره ذا إرادة يحمل على تصور مراد معه. والطبع أو الضرورة فى تعليل الصدور عنه هى التى تحافظ على وحدته دون أن يتطرق إليها تكثر ما .

وأفلوطين عمد إلى استخدام الشعر والخيال لتوضيح هذا النمط من الصدور الذى لا يؤثر فى سكون « الأول » ولا ينقصه فى ذاته : فيمثل

« الأول » بالشمس، تضىء محيطها دون أن يؤثر إشعاعها فيه فى استقرارها وفى جوهر ذاتها . وهو يملأ المحيط كله بالموجودات دون أن تنقص ذاته ، ويرسل أثره فيما تحته دون أن تتغير نفسه . فهو مانح الوجود والتحديد أو التشخص للذى يليه ، ومع ذلك هو باق على حاله .

ويجعل العقل بين مراتب الموجودات فى منزلة « صانع العالم » « Demiurg » عند أفلاطون ، كما يجعله أيضاً متضمناً « للمثل » الأفلاطونية عدا مثال الخير. لأن مثال الخير هو « أوله » . ويدلل على تضمنه « المثل » بقوله : إذا كان العالم المعنوى وهو عالم « المثل » خارجا عن « العقل » ، فالعقل لا يملك « الحقيقة » فى ذاتها بل له صورتها . كما يملك « اللاشىء » صورة « الشىء » ، و « العدم » صورة « الوجود ». وإذا كان لا يملك « الحقيقة » فى ذاتها فذلك حجة ضد كماله المفروض . لكن قد فرض فيه الكمال فهو متضمن حتما « للمثل » وكانت هى موجودة فيه ، لأنها لا تخرج عندئذ عن كونها معقولات ، وإن كانت معقولات كلية فحسب .

ويجعل أفلوطين « الاول » عنده مساوقا لمثال الخير عند أفلاطون، ويجعله « العقل » مع ذلك متضمناً لبقية « المثل » يكون قد أقر بالمثل

الافلاطونية جميعها فى تفسيره لأول الموجودات وللتالى له فى مراتب الوجود .

ونفس العالم أو النفس الكلية يجعلها فى المرتبة التالية للعقل . وهى آخر الموجودات فى عالم المجردات عنده . وبها تتحقق الصلة والرابطة بين العالم المحسوس والعالم غير المحسوس أو العالم الإلهى . كما هو شأن « نفس العالم » عند أفلاطون ، فى كتابه « طيماوس » . ولكن مع كونها مناط الصلة والرابطة تتبع العالم الإلهى فى طبيعتها : فهى تنظر إلى العقل فوقها كموجد لها ، وتلقى شعاعها على العالم المحسوس وعلى مافيه من حقائق موجودة . وهى بحكم مركزها كحلقة وسطى بين العالم المجرد والعالم المحسوس غير مجزأة ، ومجزأة : غير مجزأة باعتبار أنها كشىء « مجرد » غير خاضع للانفصالات المكانية ، ومجزأة باعتبار أنها تدخل فى هذا العالم المحسوس وتوجد فى كل مكان فيه . وإن كان وجودها فى أية ناحية منه ككل لاانقسام فى وحدته . إذ وجودها فيه ليس على سبيل التشخص بل كشىء صاحب حركة ، وكقوة مدبرة له .

وهى فى الواقع الشىء الذى يمثل بالذات « وحدة الوجود » عنده ، أى الصلة بين العالمين . وعن طريق شرح اتصالها بالعالمين فى

تصويره لهذا الاتصال تتبين ميزته عن أفلاطون وأرسطو فى محاولة الربط بين موجودات الكون كله .

ولأنها عنده بمنزلة أداة الربط لم يشأ أن يجعلها جملة من العالم الأزلى المجرد ، كما لم يشأ أن يجعلها كلها من العالم المحسوس ، بل جعلها تمثل نصيباً من كلا العالمين : جعلها تمثل « التجرد » الذى هو من خصائص العالم الإلهى فحكم عليها بعدم انقسامها وانفصالها مرة ، كما جعلها تمثل « عدم التجرد » الكائن فى عالم الحس عن طريق الحكم عليها أيضاً بالتجزئة والانفصال مرة أخرى . ومعنى عدم انقسامها أنها لا تخضع لتحديد المكان الذى يخلو عنه العالم الأول . ومعنى تجزئتها أنها تخضع للتحديد المكانى الذى هو من مشخصات العالم الثانى . ولما كان الجمع بين وصفى التجرد وعدمه ، والتحديد وعدمه فى شى واحد يشعر بالجمع بين المتباينين ، حاول أن يوضح هذا بأن جعل تجزأ « النفس » فى هذا العالم ليس على سبيل التشخص ، بل ككل : فهى لأنها متصلة بعالم فيه انقسامات متعددة وأجزاء منثورة ، كانت منقسمة تبعاً لانقساماته ، ومجزأة تبعا لوجود هذه الأجزاء فيه . ولكن اتصالها بأقسامه وأجزائه ليس على معنى أنها مقطعة

قطعاً تتصل كل قطعة منها بقسم أو جزء فى هـذا العالم ، بل فى كل قسم أو جزء فيـه صورة كاملة منها .

ولا أدرى : أهـذا ميل منه بها — لحرصه على كلّيتها — إلى طرف ، وهو طرف العالم الإلٰهى ، أكثر من أن تمثل «الوساطة» بين شيئين مختلفين وتمثل وضع « بين بين » ؟ .

ويزيد فى شرح اتصالها بالعالمين ، عن طريق جعلها تصوِّر نصيباً من كليهما ، وتجمع بقدر الإمكان الخصائص الرئيسية لـكل منهما . فيدعى أن مبدأ التدرج الدقيق Abstufung للموجودات بعضها عن بعض أدى إلى فرض نفسين : نفس لا تتصل مباشرة بالعالم المحسوس وهى قريبة من « العقل » ، وأخرى بالنيابة عن هذه خالقة لهذا العالم المحسوس . والثانية هـذه هى « الطبيعة » ، أو « طبيعة العالم » . وذلك بدلا من فرض « نفس » واحدة لها اتجاهان : اتجاه إلى العقل نحو الأعلى ، واتجاه آخر إلى العالم المحسوس نحو الأدنى .

وهى فى جملتها لها قوة التـدبير والإيجاد فيما تحتها نيـابة عن « العقل » فوقها . ذلك العقل الذى هو موكل عن الأول بدوره فى الإيجاد لما تحته والتأثير فيه . ولأنهـا نائبة فقط فى إيجاد هذا العالم المحسوس وتدبيره فرض أفلوطين

على هذا العالم الشكر « للعقل » دونها ، على نعمة وجوده .

وقد فرض أفلاطون قبله شكر هذا العالم « للمُثُل » . وعلل فرض الشكر عليه لوجوده ولما يشتمل عليه من حقيقة ، والوجود فى نظره كمال ونعمة . وقد سبق أن اعتبر أفلوطين هذه المثل ضمن ما سماه « العقل »[١] .

وهكذا نرى أن أفلاطون وأفلوطين قد نسب كلاهما الإيجاد والتدبير إلى صاحب المرتبة الثانية فى الوجود . فنسبه أفلاطون إلى « المثل » وأسنده أفلوطين إلى « العقل » . وتبعاً لهذا جعلا شكر هذا العالم المحسوس فى وجوده وفيما اشتمل عليه من كمال وخير وهو الحقيقة ، إلى صاحب المرتبة الثانية فى الوجود أيضاً ، وهو « المثل » فى نظر أفلاطون و « العقل » فى نظر أفلوطين . وليس اتفاقهما فى هذا وليد الصدفة ؛ بل هو حرص أفلوطين على متابعة أفلاطون فى رأيه الفلسفى ، يشرحه ويتفلسف على أساسه .

وهكذا كان من نتائج حرص أفلوطين على تعاليم أفلاطون أن قال « بنفس » واحدة ، كما قال أفلاطون . ولكن محافظته من ناحية أخرى على « وحدة الوجود » فى شرح الكون ، وعلى أن تكون الصلة وثيقة بين عالمين اضطرته إلى فرض نفسين[٢] : نفس رفيعة ، وأخرى دنيئة ، بدلا من

[١] ص ١٧٤ من هذا الكتاب .

[٢] ربما أخذه بالقسمة يكون تحت تأثره بكلام أرسطو فى التفرقة بين العقل والنفس الحيوانية ؟

فرضه نفساً واحدة ذات اتجاهين ؛ اتجاه إلى أعلى ، وآخر إلى أدنى بحكم كونها مركز الصلة بين طرفين ، لكل طرف منهما خصائصه .

والمادة هى أصل هذا العالم المشاهد . وهو ما تحت هذه « النفس » الأفلوطنية . ووجوده كشعاع لها فقط . إذ المادة التى هى أصله تحد من « الحقيقة » فيه ، لأنها نقص . بينما العالم المجرد أو العالم المعنوى كله حقائق محضة . فهذا العالم ليست له حقيقة ذاتية ، وبالتالى ليس له كمال ذاتى . وما فيه من حقيقة أو كمال صورة لعالم المجردات ، أو شعاع لضوئه .

وهى كأصل للنقص أو الشر Privation : تصور الطرف الأدنى والأخير فى سلسلة الموجودات ، بينما « الاول » يصور الطرف الأعلى والقمة فيه . والشعاع الساقط من « الأول » بواسطة « العقل » ، ثم عن طريق « النفس » إلى هذا العالم والسائر فيه بعد ذلك يتضاءل شيئاً فشيئاً حتى يتحول فى « المادة » ، التى هى الطرف الأخير فى سلسلة الموجودات إلى ظلام. و « الحقيقة » التى فى « الأول » تتحول عن طريق التدرج إلى عدم فيها . وخيريته بدورها تتحول فى النهاية عن طريق التدرج أيضاً إلى شرٍ فيها . فهى ظلام ، وعدم ، وشر .

وفهم أفلوطين لها على النحو المشار إليه من أنها أصل العالم

المحسوس ومن أنها تمثل: الظلمة، والعدم، والشرية، والنقص على العموم يتصل بأفكار أفلاطون. فى كتاب « طيماوس » يذكر أفلاطون أن « المادة » كطرف مقابل للعقل تمثل العامل الثانى فى تكوين هذا العالم وخلقه. هى القابل لكل شىء، ومكان لكل شىء. أو هى القابل لكل أثر ومكان لكل أثر. وهى عنده قيد للنفس وسجن لها[١].

وهكذا:

(ا) تتكون من « الأول »، و « العقل »، و « النفس الكلية » و « المادة »، سلسلة الموجودات كلها عند أفلوطين.

(ب) و بصدور « العقل » عن « الأول »، وصدور « النفس الكلية » عن « العقل »، واتصال « النفس الكلية » بالعالم المحسوس، وصدور « المادة » التى هى أصل العالم المحسوس عن هذه « النفس الكلية »، يصور أفلوطين « وحدة الوجود » عنده، كما يصور بها نشأة الكثرة المطلقة عن « الواحد » من كل وجه.

---

[١] فيلون اليهودى يتصور « المادة » أيضاً كعلة للنفس والشر فى هذا العالم. وهو تصور بعض رجال الفيثاغورية الحديثة لها أمثال: Numenios Kronios. وكذلك كان رأى الأرسطية والرواقية.

(ح) و بتدرج سلسلة الموجودات ، على أن المرتبة التالية فى الوجود أقل من سابقتها فى « النور » و « الحقيقة » و « الخيرية » يتضح تحول النور إلى ظلام ، أو صـــدور الظلام عن نور ، كما يتضح تحول الوجود إلى عدم ، أو صدور العدم عن الوجود ، أو اللاشىء عن الشىء ، وأخيراً يتضح تحول الخير إلى الشر ، أو صدور الشر عن الخير .

وهكذا تمثل ميتافيزيقا أفلوطين تدرجا تنازليا من السبب إلى المسبَّب ، ومن النور إلى الظلام ، ومن الوجود أو الشىء إلى العـدم أو اللاشىء ، ومن الوحـدة المطلقة إلى الـكثرة المطلقة . فهى تمثل « الأول » و « المادة » وما بينهما .

وهناك « مادة » أخرى فى عالم المجردات وراء هذه المحسوسات يتحدث عنها أفلوطين ، و يقول فى تبرير وجودها : إن العالم المحسوس ، صورةٌ للعـالم المجرد فيجب أن تكون فى هذا الأخير مادة ، كما لذلك العالم مادة. ولـكن مادة العالم المجرد لا تنطوى على خداع irrealität ، كما لا تنطوى على شر ، مثـل ما تنطوى عليه « مادة » العالم المحسوس .

وهنا أيضاً نرى روح كتاب « طيماوس » لأفلاطون تسيطر على أفلوطين

فى نظرته للنفس الكلية ، والعالم المحسوس ، وأصله . إذ العالم المحسوس فى « طيماوس » صورة للعالم العقلى أو المجرد .

وأفلوطين يحاول بهذا التدرج التنازلى فى ميتافيزيقيته إبعاد الصعوبة فى تصور شرية المادة قبل أن تتصور وتتشكل ؛ أى قبل أن توجد ، وقبل أن يكون لها كيف ما . أى وهى أمر معقول فقط . إذ أن شريتها بهذا التدرج تصبح غير عارضة لها ؛ بل هى طبعها . كما أن خيرية « الأول » ليست عارضة له ؛ بل هى طبيعته[١] .

وإذا اتضح تصور الشر فى المادة على هذا النحو ربما تنشأ صعوبة أخرى وهى : كيف تصدر « المادة » وهى بطبعها شر عن « الأول » الذى هو بطبعه خير ؟ وحينئذ كان يجب بدل « **وحدة الوجود** » الأفلوطينية هذه وهى محاولة ربط الوجود كله بعضه ببعض وصدوره عن شىء واحد ، أن تحل محلها « **الاثنينية** » الصريحة : وهى أن الوجود عالمان ، والكون له طرفان : « الأول » و « المادة » ؛ وليس هو سلسلة واحدة . لأن « الأول » و « المادة » متقابلان بناء على هذه الصعوبة المتصورة .

---

[١] بينما الشر فى نظر بعض الكلاميين الإسلاميين طارئ على مخلوقات الله وليس ذاتيا فيها .

لكن إذا فهمنا أنه فى نظر أفلوطين ليس بين طرفى الوجود : « الأول » و « المادة » من بقية الموجودات موجود محايد يخلو من خصائص واحد منهما ، بل مع الخير يوجد الشر دون أن يكون الشر على الحقيقة ضداً ونقيضاً له ، اتضح تصور صدور الشر عن الخير . فالأول خير محض ، ولكن العقل لكونه تالياً له فى المرتبة ، أقل منه خيرية . . . وهكذا تقل الخيرية بالتدريج فى سلسلة الموجودات وتقل « الحقيقة » بالتدريج ويقل النور بالتدريج ، وبالتالى تكثر الشرية بالتدريج ويكثر العدم بالتدريج ويكثر الظلام بالتدريج حتى يصل الأمر إلى « المادة » . فكل مرتبة من مراتب الوجود بين « الأول » و « المادة » تحمل نصيباً من الخير إلى جانب نصيب من الشر ، ولكن النصيب من كل منهما يختلف باختلاف مرتبة الوجود قرباً من « الأول » أو بعداً عنه . فالشر عنده أمر طبيعى فى الوجود .

لكن قد يحكى عنه أنه يقول بطروّه . وعندئذ يحاول تبريره فى العالم جملة ويدعى أن حكمة القدر فيه لا تبدو فى العناية بكل فرد ؛ بل تبدو فى النظام العام للكل . وهو إذ يحاول التبرير على هذا الوجه يستعين بجوار الأفلاطونية بأفكار الرواقية أيضاً . إذ العالم فى نظر الرواقية كامل بقدر الإمكان ، وهو وحدة واحدة كالطبيعة الحية الواحدة ، مرتبطة أجزاؤها بعضها ببعض بوساطة الجاذبية بين هذه الأجزاء .

وملخص أفكار أفلوطين الآن فى « أول » الموجودات عنده أنه :

لا يوصف بأنه عقل ولا معقول ، ولا بأنه جوهر ولا عرض ، ولا بأنه مريد ... ويوصف فقط بأنه خير . ولكن كونه خيراً هو عين ذاته ، وليس عرضاً قائماً به ، حتى يفضى وصفه به إلى تكثر فيه بوجه من الوجوه .

وأنه واحد من كل وجه : فى الواقع ، والتصور .

وأن صدور « العقل » عنه بالطبع ؛ وليس بالإرادة . لأن وصفه بالإرادة يوجب كثرة فيه ، والفرض أنه واحد من كل وجه . كما أن هذا الصدور ليس فى زمان ولا مكان .

كما تتلخص آراؤه فى « **وحدة الوجود** » بأن :

« المادة » صادرة عن « الأول » الخير ، النور الكامل ، الموجود على الحقيقة ، ومع ذلك هى شر ، وظلام ، وعدم .

وأنه لا تضارب بين خيرية « الأول » ، ونوره ، ووجوده الحقيقى من جهة ، وبين صدور المادة عنه التى هى شر ، وظلام ، وعدم ، « ولا شىء » من جهة أخرى . لأنه ليس فى سلسلة الموجودات عنده موجود محايد يخلو من خصائص « الأول » وخصائص « المادة » .

وأن النفس الكلية منقسمة إلى قسمين ، أو هى ذات اتجاهين : تتجه مرة نحو الأعلى ، وأخرى نحو الأدنى .

وأن هـذا العالم كامل . وكماله فى النظام العام للكل ، وليس فى العناية بكل فرد . وهذا العالم صورة للعالم العقل ، ومرآة له .

وهذه الأفكار للأفلاطونية الحديثة اشتركت فى بنائها : الأفلاطونية ، والأرسطوطيليسية ، والرواقية . أو بعبارة أخرى أفلوطين مزج فى مذهبه بين هذه المدارس الإغريقية الثلاث ، كما قدمنا[1] .

(ا) هل ماقيل حول « أول » أفلوطين من وصفه بأنه واحد من كل وجه أثار بعد ذلك عند المسلمين مسألة : كيف يحافظ على وحدة الله مع وصفه مثلا بكونه يعلم ذاته ويعلم غيره؟

إذ الوصف بذلك من شأنه أن يوجد كثرة فى ذات العالم ، على الأقل فى التصور . لأن العلم نسبة بين عالم ومعلوم . والفارابى كان له فى هذه المسألة رأيه ، كما كان لابن سينا رأيه الذى يخالف فيه الفارابى نوع مخالفة، ولا بن رشد رأيه الذى يخالف فيه الاثنين معا ، ثم كان للمعتزلة رأيهم يقتربون به من هؤلاء الفلاسفة ، وللغزالى وبقية رجال المدرسة الأشعرية رأيهم يعارضون فيه الجميع

(ب) هل قول أفلوطين محافظة منه على وحدة « أوله » من كل وجه : إن « العقل » صدر عن « الأول » بالطبع دون الإرادة ، أثار مسألة قدم العالم وحدوثه عند المسلمين ؟

إذ القول بالطبع يستلزم أن يتصور وجود العالم فى اللحظة التى يتصور فيها وجود « الأول » . وربما يعد أخذ ابن سينا وابن رشد بالقول بالقدم فى هذه المسأله ، ودفعهما استلزام القول به تعدد القديم ، إحدى النتائج الإيجابية لدخول القول «بالطبع» فى الجماعة الإسلامية . كما يعد إصرار المعتزلة والأشعرية على القول بحدوث العالم صدى سلبياً له . =

= (ج) هل تدرج الموجودات فى الوجود وفى صدورها عن « الأول » ، وفى أنها لاتصدر دفعة واحدة عنه ، وأن المؤثر فى اللاحق منها هو السابق عليه مباشرة — كما صورته « وحدة الوجود » عند أفلوطين — ، أثار فكرة العقول عند ابن سينا فى صدورها وترتيبها ؟

إذ هذه تنبئ عن أن وجود الأشياء عن الأول، أو تصور وجودها عنه ، على الأقل، ليس دفعة واحدة،كما تنبئ عن أن التأثر فى إبراز الأشياء ليس مباشرة عن مؤثر واحد. كما أثار عنده أيضاً فكرة الربط بين عالم الحس وعالم العقول عن طريق جعل « المادة » وهى أصل العالم الحسى صادرة عن عقل .

(د) هل حكم أفلوطين على كمال العالم بأنه كمال فى الجملة ؛ وأن العناية فيه لاتبدو بالنسبة لكل فرد؛ بل بالنسبة للكل أثار مسألة العناية التى عبر بها ابن سينا عن إرادة الله؟

وملخص رأيه فيها : « أن الإرادة نفس العلم . وعلم الأول بكيفية الصواب فى ترتيب الكل ووجوده منبع لفيضان الخير فى الكل . وأما الشر فطارئ فيما دون عقل القمر ، فى المادة العنصرية ، وفى الأشخاص ، دون الأنواع . والله لم يقض به إلا بالعرض ، إذ أنه أراد الخير إرادة أولية ، ولم يعبأ بما قد تؤدى إليه المادة من شر ، مادام الخير موجودا . وعالمنا إذاً — كما يقول — يغلب خيره على شره ، فهو أفضل العوالم الممكنة » .

(نصه الكامل فى كتاب « النجاة » ص ٢٨٤ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ طبع بمطبعة السعادة بمصر سنة ١٩٣٨).

مناقشة هذه الصلات وغيرها تعرضنا لها فى الجزأين الثانى والثالث من هذا الكتاب عند الكلام على موقف العقلية الإسلامية من الدخيل عليها من الثقافة ، وبالأخص الإغريقية .

فورفوريوس السورى[١] :

فورفوريوس السورى Porphyrios كان فيلسوفا ، وشارحاً لكتب القدامى من فلاسفة الإغريق ، وكتب أستاذه أفلوطين ، كما كان مؤلفا . له رسائل كثيرة تناول فيها مع مشاكل الفلسفة مسائل الدين ورسوم العبادة . كما تناول الرياضيات ، وعلم النجوم ، والتاريخ ، والبلاغة ، والنحو . وقد ألف مقدمة فى المنطق لم تزل متداولة للآن ، وهى المعروفة بإيساغوجى Eisagoge . ونالت هذه المقدمة شهرة عالمية بسبب الاعتماد عليها منذ آخر العصر القديم ، وكذا فى القرون الوسطى عند الشرقيين ، والبيزانطيين ، والغربيين .. وقد عدت ضمن شروح أرسطو ، وترجمت إلى اللاتينية ،

---

[١] ٢٣٢ ـ ٣٠٤ م . تسميته بالسورى نسبة إلى سورية كلها. وقد يلقب بالصورى نسبة إلى صور على ساحل الشام، وهى المدينة التى ولد بها . ومصدر هذه المعلومات عنه كتاب « تاريخ الفلسفة » لـ Ueberweg .

وابن سينا فى كتابه الإشارات (ج ٢ ص ٦٧) يصف فورفوريوس بقوله : « وكان لهم (للمشائين) رجل يعرف بفورفوريوس. عمل فى العقل والمعقولات كتابا (لعله إيساغوجى) يثنى عليه المشاؤون . وهو حشف كله . وهم يعلمون من أنفسهم أنهم لايفهمونه ولا فورفوريوس نفسه . وقد ناقضه من أهل زمانه رجل ، وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول » .

والسريانية ، والعربية ، والأرمينية ، كما شرحت عدة مرات[١] .

وأساس شرحه الفلسفى لبعض كتب أستاذه أفلوطين كان قد أعده منذ أيام التلمذة عليه . وبهذه الشروح ، مع عدد آخر من شروحه لكتب أفلاطون وأرسطو[٢] ، افتتح سلسلة طويلة لشراح الأفلاطونية الحديثة . وشروحه لأرسطو لا تقل فى العدد عن شروحه لأفلاطون . وكتب المنطق نالت من بين كتب أرسطو الفلسفية حصة الأسد من شروحه. وبقى الآن من شروحه لأرسطو : الشرح المدرسى للمقولات ، وهو فى صورة سؤال وجواب . أما الشرح العميق لها فلم يبق منه إلا نتف وقطع مفككة .

ونقضه للمقولات فى شروحه يعتبر الموقف التاريخى له فى هذه المشكلة .

---

[١] يذكر القفطى (فى كتابه أخبار الحكماء ص ١٦٩، ١٧٠ طبع مطبعة السعادة سنه ١٣٢٦ هـ) متحدثا عن فورفوريوس وسبب تأليفه إيساغوجى فيحكى عنه أنه قال : « كلام الحكيم — أرسطو — يحتاج إلى مقدمة قصر عن فهمها طلبة زماننا لفساد أذهانهم » ، ثم يحكى عنه أنه « شرع فى تصنيف كتاب إيساغوجى ، فأخذ عنه وأضيف إلى كتب أرسطو طاليس وجعل أولا لها وسار سير الشمس إلى يومنا هذا » .

[٢] شروحه لأفلاطون وأرسطو يذكرها ابن النديم فى كتابه « الفهرست » . كما يذكرها القفطى فى كتاب « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » عند حديثه عن أفلاطون وأرسطو .

طريقته :

وقد جمع فى كتبه السبعة بين تعاليم أفلاطون وأرسطو متأثراً فى هذا الجمع بنظرة پوزَيدونيوس Poseidonios من أصحاب المدرسة الرواقية[١] . ونظرة هذا الفيلسوف الرواقى تأثرت بدورها بمذهب « الجمع والاختيار » Synkretismus . ومذهب « الجمع والاختيار » قام على محاولة ربط الأفكار المختلفة فى أصلها ، وصياغتها فى « وحدة » واحدة . وسيطرة هذا المذهب كانت فى الفترة الأخيرة من العصر الإغريقى على الأخص .

وتأثره بنظرة Poseidonios السابقة اضطره إلى وضع رأى أرسطو فى قوى النفس موضع رأى أفلاطون فى أقسامها . ومع ذلك شرح نظرية تقسيم النفس لأفلاطون على وجهها الصحيح .

وعمله الفلسفى الذى يقوّم له ما كان فى شرحه الواضح لتعاليم أفلوطين الغامضة ، وجعلها فى متناول العقل العادى .

---

[١] من مفكرى الرواقية المتوسطة . عاش من سنة ١٣٥ — ٥١ ق م . وهو سورى . وكان رئيساً لمدرسة رودوس التى تخرج فيها شيشرون . وهو الذى صاغ « مذهب وحدة الوجود » الذى تأثرت به الأفلاطونية الحديثة صياغة فلسفية .

تفلسف :

والفرق بين تفلسفه وتفلسف أستاذه أفلوطين هو : أنه طبع فكرته بطابع عملى . كما أكد المعنى الدينى (الشعبى) فيها . ولذا تراه ركز الغرض من التفلسف فى قسم واحد من أقسام النفس ، وهو القسم الشهوانى منها . إذ رأى أن الوزر فى شرور النفس وخطاياها راجع إلى شهوة النفس ، وليس إلى البدن. وبناء على تحديده مصدر الشر على هذا النحو اتخذ الزهد وسيلة لتخليص النفس وتطهيرها منه . كما جعل الزهد نفسه فى بحث المعرفة الوسيلة المجدية الموصلة لمعرفة الله .

فى الناحية الميتافيزيقية :

وفى الناحية الميتافيزيقية دافع عن فكرة قدم العالم . ورأى أن لابدء له فى الزمان . كما كافح بشدة نقد فلوطارخس الأثينى Plutarch von Athina لهذه الفكرة .

ولكفاحه هذا انضم إلى اكزينوقراطيس Xenokrtes وآخرين فيما نقلوه من فهم لأفلاطون فى كتابه طيماوس Timaios مما يتعلق بالعالم، مؤيدا لهم

فى أن أفلاطون يقصد قدمه لاحدوثة فيما ذكره فى هذا الكتاب متصلا به[١].

فى الناحية الاخلاقية :

وفى الناحية الأخلاقية رأى تنوع الفضيلة إلى أربعة أنواع :

(ا) أدناها الفضائل السياسية. وتحقيقها عن طريق تخفيف الانفعالات، وبالسلوك مع الفرد الآخر المجاور سلوكا لاضرر فيه. ولأن تحقيقها مرتبط

---

[١] الشهرستانى (فى كتابه الملل والنحل ج ٤ ص ١٥) ينقل عن فورفوريوس أنه كان يدعى : « أن الذى يحكى عن افلاطون من القول بحدوث العالم غير صحيح » . ثم ينقل عنه أنه جاء فى رسالة له إلى أنابانو هذا النص : « ما أقر به أفلاطون عندكم من أنه يضع للعالم ابتداء زمانيا فدعوى كاذبة . وذلك أن أفلاطون ليس يرى أن للعالم ابتداء زمانيا ، لكن له ابتداء على جهة العلة. ويزعم أن علة كونه ووجوده ابتداؤه . وقد رأى أن المتوهم عليه فى قوله : إن العالم مخلوق ، وأنه حدث لامن شىء ، وأنه خرج لامن نظام إلى نظام ، فقد أخطأ وغلط: وذلك أنه لايصح دائما أن كل عدم أقدم من الوجود فيما علة وجوده شىء آخر غيره ، ولا كل سوء نظام أقدم من النظام . وإنما يعنى أفلاطون أن : « الخالق أظهر العالم من العدم إلى الوجود » وأن وجوده لم يكن من ذاته ، لكن سبب وجوده من الخالق » .

وربما يكون هذا النص الذى يحكى الشهرستانى تأويله عن فورفوريوس هو ذلك الذى وجد فى كتاب « طيماوس » لأفلاطون واختلف الشراح فى فهم غاية أفلاطون منه : أيبغى القدم أم الحدوث للعالم ؟ وحمله اكزينو قراطيس ومن شايعه على القدم ، وأيدهم فيه فورفوريوس .

بالسلوك الحسن مع الغير سميت بالفضائل الأهلية أو الفضائل المدنيـة . والنظرة إليها على أنها أدنى الفضائل كانت لأفلوطين قبله أيضاً .

(ب) وتعلو هذه الفضائل السياسية فى المنزلة فضـائل أخرى . وهى التى ليس هدفها اجتماعيا ولا علاقة فرد بغيره ، بل ترمى إلى تطهير الإنسـان كفرد من المادية ، وتخليصـه من الانفعالات والعواطف .

(حـ) والنوع الثالث ، وهو الذى يشرف سابقه ، يشمل تلك الفضائل التى تتجه نحو العقل وتتلقى منه وحـده الأوامر فى التصرفات ، دون أن يكون للانفعالات أثر يذكر فيها .

(ى) أما الفضائل الـكاملة ، وهى الفضائل المثالية ، فلا تتبع النفس؛ بل العقل وحـــده . وهى بمثابة « **الأصل** » فى معنى الفضيلة . وعلى غرارها ، أو على صـورتها وشبهها كانت أنواع الفضائل النفسـية السابقة . ولذا كانت جميعها أقل منها فى المنزلة ، وإن كانت فيما بينهـا مختلفـة الدرجة حسب قربها أو بعدها من هذا « **الأصل** » .

وفورفوريوس بنظرته الأخلاقية هذه فى تقدير الفضيلة يجعل الفضـائل التى ترتبط بتهذيب الفرد أعلا قيمـة من التى ترتبط بتنظيم علاقته بغـيره . وهى نظرة توحى بأن الميل إلى العزلة كان يسيطر على توجيهـه فى حياته .

ولذا يحكى عنه أنه كان زاهداً ، و بالأخص فى آخر أيامه ، وكان ينصح بالزهد كثيرا ، و بعدم تناول أكل الحيوان ، مما يدل على أنه كان متديناً أو صوفياً ، بعكس تلميذه يامبليخوس .

موقفه من المسيحية

وفى أثناء إقامته بصقلية Sizilin كتب خمس عشرة رسالة فى نقض ألوهية عيسى . وهذه الرسائل هى التى يشير إليها آباء الكنيسة كثيراً فى ردودهم على الأفلاطونية الحديثة . وعدا هذه الرسائل استخدم ذكاءه ودقته ، التى تدين بفضل كبير لدراسته اللغوية ، فى نقد الإنجيل ، مما جعله المعبد للنقد الحديث له .

فقورفوريوس ، فضلا عن كونه فيلسوفا شارحا ، كان متدينا بديانة شعبية ، أى كان وثنيا، كما كان صوفيا شرقيا. وهذا كله كان له أثره فى تفلسفه : فى نظرته إلى النفس وعلاجه لها ، وفى تحديده مصدر الشر ، وفى نظرته إلى الفضيلة ، وأخيراً فى عدائه للمسيحية .

٢ — المدرسة السورية

زعيم هذه المدرسة الفيلسوف يامبليخوس Jambicos [١] . وكان تلميذاً للمشائى أناطوليوس Anatolios ، ثم لفورفوريوس بعده . وكانت له عدة تواليف فلسفية ، فوق شروحه لكتب أفلاطون وأرسطو .

فى الناحية الميتافيزيقية :

وهو فى الميتافيزيقا وإن أخذ بمبدأ أفلوطين فى الوساطة بين « الأول » من جهة وبين هذا العالم من جهة أخرى إلا أنه زاد عليه فى عدد الوساطات . وبهذه الزيادة باعد بين هذا «الأول» وعالم المحسات ، كما عقّد فكرة الوساطة نفسها .

وكان للعقيدة الشعبية الإغريقية تأثير عليه فى زيادة عدد الوساطات . لأنها توحى بتعدد الآلهة ، وتحدد لكل إله عملا خاصاً به . فكان لابد أن يجعل كل آلهته فوق عالم الحس ، وأن يرتبها على حسب وظيفتها

[١] توفى فى حكومة قسطنطين الأكبر سنة ٣٣٠ م . ونسبة مدرسته إلى سوريا أو الشام إشارة إلى مولده بإحدى مدن الشام .

ومنزلتها فى العقيدة بين « الأول » الواحد وهذا العالم [١] . وبا كثاره من الوساطات بادخال عناصر دينية إغريقية وشرقية ، وإدماج ما ورد فيها من آلهة فى سلسلة الوساطة ، عَبّد الطريق لتطور المذهب الإلهى فى الأفلاطونية الحديثة .

وفى بحثه المعرفة يذكر : أن معرفة الآلهة من طبع الانسان ، قبل أن يحصل له التأمل والروية ، وقبل أن تتكون فيه ملكة النقد . ومعرفة الانسان للآلهة فى نظره مصاحبة فى الوجود لجبلة النفس وتوجهها نحو طلب الخير . ولذا ليس بصحيح فى رأيه أن يقال : إن الإنسان يوافق على وجود الآلهة ، بل لا يجوز أن يتحدث مطلقاً عن معرفتها . لأن كل معرفة تفرض فرقا بين مدرِك ومدرَك ؛ بين شخص يدرك وموضوع يدرك . ومثل هذا الفرق لا يتفق وصلتنا بالألوهية . إذ وجودنا فيض عنها .

وقد مزج بين الدين والفلسفة . لكن مزجه صاحبه التناقض وعدم الانسجام . لأنه بينما هو فى ناحية واضح تمام الوضوح فى تحديد المعرفة

---

[١] الديانة المعددة أو الديانة الشعبية تفرض على الدوام فرقا بين آلهتها : فهناك فيها الأكبر والكبير ، وهناك الصغير والأصغر ، بحسب مايتصور بجانب الواحد منها من تأثير ، ولو عن طريق القصص والأساطير .

الدينية وعدم ارتباطها بالجدل العقلى وبنائها على فطرة الانسان وطبعه ، إذا به فى ناحية أخرى يستخدم طريق الفلسفة فى تعليل العقيدة الدينية تعليلا عقلياً ، وفى تنظيمها والربط بين أجزائها . وتعليل ماشأنه أن لا يعلل وشرح ماهو فوق العقل بوساطة العقل مدعاة لعدم الانسجام والتضارب .

وفى تفلسفه التقى الطابع الروحى الزهدى لمذهب فيثاغورس بالمذهب العقلى للرواقيين ومذهب فيلون اليهودى .

وبغض النظر عن نظامه الفلسفى System فى الجانب الإلهى الذى يوحى بميله إلى التصوف والروحية ، كان فى واقع أمره متصوفا روحياً . وفوق أنه متصوف كان يؤمن بالمعجزات وباتصال الإنسان بالآلهة عن غير الطريق الطبيعى . كما كان يؤمن بالكرامات . وقد لعب إيمانه بهذه الأمور دوراً رئيسياً فى تفكيره ، وفى حياته العملية . لكن مع هذا لا يجوز أن يقدم اعتبار ما فى طبيعته من روحية وتصوف على ماله من فلسفة ، إذ ذلك يخرجه من بين هؤلاء الذين لهم أثر فى تطور المذهب الأفلاطونى الحديث .

منهجه :

وأهميته الفلسفية تكاد تنحصر فى أنه وضع طريقة ثابتة لشرح

المحاورات الأفلاطونية Dialoges . والدور الذى قام به فى طريقة شرح أفلاطون يعتبر دورا رئيسيا فى تطور الأفلاطونية الحديثة نفسها ، نظراً لأن عنايتها بشرح مذهب أفلاطون تعد الأساس الأول فى تميزها كمدرسة فلسفية .

فقبله كان فورفوريوس يعتبر الشارح الأول من رجال الأفلاطونية الحديثة. وكان يعلل شرحه الفلسفى ويؤيده بما نقل فى الأدب ، والقصص ، والدين ، وطقوس العبادة . فكان لذلك مرتبطا فى تفلسفه بثقافته التى نشىء عليها . وبذلك حيل بينه وبين الحرية فى الشرح العقلى حسبما توحى إليه اتجاهات الميتافيزيقا للأفلاطونية . كما منع من أن تكون له وسيلة واحدة فى الشرح : فغدا كأنه نثر خيوطه على كل موضع تهيأ له ؛ مرة هنا ومرة هناك ، ولم يعن بأن يكون نسجه نظيفاً منسجما . إذ حرصه على إدخال العناصر السابقة التى تتكون منها ثقافته الأولى فى شرح مذهب فلسفى معين يفقده من غير شك وحدة المنهج فى الشرح ، ووحدة الاتجاه فى المذهب ، كما يفقده قرب الصلة بالأصل المشروح .

ولكن يامبليخوس كان على العكس منه : إذ وضع قاعدة ثابتة لشرح محاورة أفلاطون كما أسلفنا ، فلم يشرح متفرقاتها على حسب ماتعطى التراكيب

فقط بغض النظر عن صلاتها بالسابق واللاحق منها ؛ بل قيد الشرح بالهدف العام للمحاورة . فمثلا إذا كانت محاورة Dialog تعلقت فى جملتها بـ « الطبيعة » فكل جزء من أجزاء هذه المحاورة يُشرح شرحا طبيعيا ، وإذا كانت ترتبط بـ « الأخلاق » فى جملتها فسرت أجزاؤها كلها من الوجهة الأخلاقية . وهكذا ...

وبهذه القاعدة استطاع أن ينير الطريق إلى الأفلاطونية ، وأن يجعل من الأفلاطونية الحديثة استمراراً واضحا لمذهب أفلاطون .

فيامبليخوس فى الجانب الإلٰهى تعمق فى ربط الديانة الشعبية الوثنية ، من إغريقية وشرقية ، بالفلسفة الإغريقية . وفى المنهج وضع للأفلاطونية الحديثة طريقة ثابتة فى الشرح ، تخرج من فكرة واحدة ، وترمى إلى هدف واحد .

وعلى قدر ماوجد من تعقيد وغموض فى تفلسفه فى الجانب الإلٰهى ، وعلى مافيه أيضاً من تناقض وعدم انسجام ، بقدر ماوجد من وضوح والتئام فى تفسيره لكتب أفلاطون .

٣ — مدرسة أثينا

تنسب هـذه المدرسـة إلى أثينا . لأنها تبعت فلوطارخس الأثينى Plutarchos Von Athina . وتعتبر استمرارا للمدرسة السورية السابقة ، سواء فى طريقة شرح كتب أفلاطون ، أم فى دعم المذهب الأفلاطونى الحديث .

وبرقلس Proklos يعـد الزعيم الأول لها[1] ، وفى الوقت نفسه زعيم المدرسيين فى العصر القديم . وبوساطته وصلت الأفلاطونية الحديثة إلى المرحلة الأخيرة من مراحل تطورها .

وشرحه لـكتاب « طيماوس » وكتاب « السياسة » و « بارميندس » لأفلاطون يعد من أشهر عمله الفلسفى . وله عدة تواليف فلسفية عدا شرحه هذا .

---

[١] ولد فى القسطنطينية سنة ٤١٠ م . وكان تلميذا لأوليمبيودارس Olympiodaros فى الإسكندرية ، وفلوطارخوس فى أثينا . وتوفى فى أثينا سنة ٤٨٥ م بعد زعامة مدرسية طويلة قضاها فى أثينا بعد أن انتقل التعليم الأفلوطينى الحديث إليها فى هذا الوقت .

والقفطى (فى كتابه إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٦٣) ينسب إليه : القول بالدهر . كما يذكر أن يحيى النحوى تصدى للرد عليه . ويصفه بأنه : « متكلم عالم بعلوم القوم أحد المتصدرين لها » . ثم يروى عن المختار بن عبدون أن برقلس كثير المطالعة لعلوم الأوائل ، وكتبهم ، وأخبارهم ، وغير متهم فيما ينقله .

ووراء هـذا ، وذاك ، ضم إلى فلسفة القـدامى وبالأخص إلى فلسفة أفلاطون وأرسطو ، وكذا إلى فلسفة من سبقه من رجال الأفلاطونيـة الحديثة ديانات وطقوسا إغريقية ، وشرقية ، ومصرية ، وجمع كل هذا فى بناء فلسفى واحد .

وطريقته فى الجمع مأخوذة فى جوهرها من أفلوطين ، ويامبليخوس . لـكنه مدين إلى هذا الأخير على وجه الخصوص فى منهجه فى شرح الـكتب الفلسفية . وبطريقته الخاصة استطاع أن يرد فى يسر هيكل البناء الأفلوطينى إلى مذهب أفلاطون .

ومع أن للسابقين من رجال الأفلاطونية الحديثة فضلا عليه لا ينـكر سواء فى تكوينه أو توجيهه ، ففضله الشخصى على الأفلاطونية الحديثة بالذات لا يجحد كذلك . إذ عمله فيها بعد نهاية تطورها ، كما ذكرنا .

رأيه الميتافيزيقى :

وفى ناحية ما بعد الطبيعة يرى للوجود أصولا ، كما يرى له تطورا . وهى عبارة عن تلك الموجودات التى وراء هـذا العالم المحسوس وتتصل به اتصال

تأثير وتدبير . وتطور الوجود عبارة عن ظهور العالم المشاهد عنها بعد كمونه فيها ، ورجوعه إليها من جديد بعد هذا الظهور بناء على سعيٍ وتقربٍ منه نحوها . فالأصول علة العالم المشاهد ، والعالم المشاهد معلولها . بمعنى أنه مرتبط فى ظهوره ووجوده المرئى وفى حركته وسعيه نحوها أشد ارتباط بها .

كان كامنا أولا ، ثم خرج وانتشر ، وسيعود راجعاً إليها . وكمونه فيها كان لشبهه بها ، وخروجه منها كان لمغايرة بينهما ، وعودته إليها كان لسعى منه نحو الخير ، وهى الخير كله[1] .

كمون ، فظهور ، فعودة تمثل مراحل تطور هذا العالم فى نظر برقلس . ومشابهة ، ومغايرة ، وسعى تمثل أسباب تطوره عنده .

---

[١] ينقل الشهرستانى (فى كتابه الملل والنحل ج ٤ ص ١١) أن لبرقلس كتاباً «فى دهر ـ قدم ـ هذا العالم وأنه باق» يقول فيه عن الوجود وتطوره وعن أصوله وعن الفرق والمشابهة بين هذه الأصول وما تفرع عنها، مايلى :

« لما اتصلت العوالم بعضها ببعض وحدثت القوى الواصلة فيها ، وحدثت المركبات من العناصر ـ حدثت قشور واستبطنت لبوب . فالقشور دائرة ، واللبوب قائمة دائمة لايجوز الفساد عليها لأنها بسيطة وحيدة القوى .

فانقسم العالم إلى عالمين : عالم الصفوة واللب، وعالم الكدورة والقشر. فاتصل بعضه ببعض . وكان آخر هذا العالم من بدء ذلك العالم . فمن وجه : لم يكن بينهما فرق ، فلم يكن هذا العالم دائراً ، إذا كان متصلا بما ليس يدثر . ومن وجه : دثرت القشور وزالت الكدرة ، وكيف تكون القشور غير دائرة ولا مضمحلة ؟ . ومالم تزل القشور باقية كانت اللبوب خافية .

والوجود على الحقيقة ليس إلا تلك الأصول . أما كائنات هـذا العالم فهى شبيهة بها فيه فحسب . ولذا كانت غيرها كما كانت مفتقرة إليها ، تسعى نحوها وتتجه فى حركتها إليها .

و بتصوير برقلس لتطور الوجود ولأسـباب تطوره نراه قد التزم فى ميتافيزيقيته مبـدأ التثليث الذى عرفت به الأفلاطونيـة الحديثة وكان من أسسها .

والأصل الأول الذى يخرج عنه هـذا العالم يسميه الطبيعة القديمة ، أو الأول ، أو الأول القديم ، أو العلة الأصلية ، أو الخير القديم . ووجوده ضرورى. أى ليس الحكم بوجوده متوقفاً على نظر وتأمل من الإنسان.

وكل كثرة فى الـكون مرجعها إليه باعتبار أنه واحـد وحدة مطلقة ، وكل معلول فيه يرجع فى النهاية إليه باعتبار أنه العلة الأخيرة ، وكذا كل خير فى هذا الوجود يرتد إليه باعتبار أنه الخير المطلق .

و يرى أن التعبير عنه كطبيعة أولى بالواحد ، أو بالعلة الأصلية ، أو بالخير ليس دقيقاً . لأنه فوق أن يعبر عنه بمثل ذلك . فهو لا يُدرك ، كما لا يستطاع التحدث عنـه على العموم . و إذا أراد الإنسان أن يتحدث عنـه بغية وصفه

وتقريبه إلى الأذهان ، أمكن أن يتحدث عنه بطريق التمثيل فيشبهه بالشمس مثلا ، أو بطريق السلب كأن يقول عنه : هو ليس هذا ، أو هو غير هذا.

وتخرج[1] من هذه الطبيعة الاولى التى هى واحدة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه وفوق العقل والوجود وحدة أخرى ، فى داخلها كثرة .

وهـــذه الوحدة الثانية أولى الوسائط بين الوحدة من كل وجه التى هى الطبيعة الاولى و بين الـكثرة غير المتناهية ، وهى هذا العالم المحسوس . أى هى واسطة بين العـلة الأولى وهذا العالم المشاهد . ويسميها برقلس هينادى Henaden . وهى من الآلهة الشعبية عنـده ، موضعها فى ترتيب الموجودات فوق « العقل » . ولا يتوقف وجودها على اعتراف الإنسان بها عن طريق تأمله . شأنهـا فى ذلك شأن الطبيعة الأولى . و يسند إليهـا تأثير الخير فى الموجودات تحتها .

---

[١] يحكى الشهرستانى (فى كتابه السابق ج ٤ ص ١٢) عن كتاب برقلس المتقدم أنه يقول فيه : إن « الأوائل » ـ الأصول ـ تكونت منها العوالم . وهى باقية ، لا تدثر ولا تضمحل . وهى لازمة الدهر ماسكة له . إلا أنها (جميعها) من « أول » واحد ، لايوصف بصفة ، ولايدرك بنعت ونطق . لأن صور الأشياء كلها منه وتحته ، وهو الغاية والمنتهى التى ليس فوقها جوهر هو أعظم منها الا الأول الواحد . وهو الأحد الذى قوته أخرجت هذه الأوائل ، وقدرته أبدعت هذه المبادئ . » .

وبمقتضى كونها من الآلهة ومصدراً للخير فى هـذا الوجود تحتها تعتبر فى نظر برقلس مصدر القضاء والقدر فيه .

وتليها مرتبة **العقل** . وبداخل مرتبته يوجد :

الوجود intelligibel ،

والعلم intellektuell ،

والحياة التى تجمع بينهما ، intelligibel – entellektuell .

وهذه الثلاثة من : الوجود ، والعلم ، والحياة يعتبرها برقلس من الآلهـة أيضاً .

ثم تحت مرتبة العقل توجـد **النفس الكلية** . وهو متفق مع أسلافه من علماء الأفلاطونية الحديثة فى كون رتبتها تلى رتبة العقل . وهى الصلة المباشرة عنده بين غير المحدَّد الذى هو عالم الأصول ، والمحدَّد الذى هو العالم المحسوس. هى الفصل بين الوجود الحقيقى وبين العالم المتغير . وتنقسم فى نظره إلى ثلاثة أنواع : نفوس إلهية ، ونفوس جنية ، ونفوس إنسانية .

أما النوع الأول فهو نفوس الآلهة العظيمة ، وهى التى كان يعظمهـا الإغريق وورد تعظيمها فى ديانتهم .

وأما النوع الثانى فهو بمثابة وسط بين نفوس الآلهة ونفوس الإنسان ؛ بين النفوس الأبدية والنفوس الفانيـة . ويشمل نفوس الملائـكة ، ونفوس الجن بالمعنى الخاص ، كما يشمل نفوس الأبطال . ولـكل من هذه الأنواع وظيفته الخاصة به .

والأصول التى تُـكوِّن عالم ما وراء الحس ولها التأثير فى هـذا العالم المشاهد يرتبها برقلس إذاً إلى أربع مراتب :

(ا) مرتبة الطبيعة الأولى أو الوحدة المطلقة التى لا كثرة فيها بوجه .

(ب) ومرتبة الوحدة التى بداخلها كثرة . وهى المجاز بين الوحدة من كل وجه والـكثرة غير المتناهية . هى التى يعبر عنها بهينادن .

(حـ) ومرتبة العقل التى تشمل الوجود والعلم والحياة .

(ء) ومرتبة النفس الـكلية ، وتشمل ثلاثة أنواع من النفوس .

طبيعة العالم المشاهد :

وبواسطة النوع الإلٰهى من النفوس كان هذا العالم على أبدع ما يمكن ، فى نظامه وتدبيره . ويراه ، طبيعة حيـة[1] . ولأنه طبيعة حية كانت هناك

---

[١] كما تقول الرواقية . فالعالم فى نظرها كالحيوان : جسده هو هـذا المحسوس وروحه العقل . والأله (وهو هذا العقل) فى نظرها مفارق للمادة ممتزجا بها امتزاج الدم بسائر الأعضاء . وعن هذا الامتزاج حصلت الحياة والحركة فى الموجودات ، كل على حسب رتبته من الوجود . وما نشاهده فى العالم من النظام والترتيب أثر الأله ، ودليل على حضـوره وحلوله فى نفس المادة ، لا بصفة مؤثر من الخارج ، بل بصفة قوة عاقلة مركوزه فيه تقوده إلى إدراك الغاية المقصودة منه .

جاذبية بين أجزائه : القوى منها يجذب الضعيف ويسيطر عليه . كما هو الشأن بين الطبائع الحيـة كلها . وعن طريق الجاذبية والسيطرة يرتبط عالم الفناء بعالم البقاء . وعالم البقاء الذى هو عالم الأصول كان له الجـذب والسيطرة لأنه الأقوى من مقابله .

وتَدَخل آلهة الأفلاك فى كل نواحى الحياة فيما تحت فلك القمر ، أمر طبيعى بحكم هـذا المبدإ . فالـكون والفساد والنسل وعدمـه . . . فيما تحت فلك القمر يتصل اتصالاً وثيقاً بهذه الآلهة لأنها صاحبة القوة والسيطرة .

وإذا كان هذا العالم على أبدع ما يمكن ، لأنه من خلق الآلهة فى نظر برقلس ، فـكيف يحتوى على شر ، والشر نقص ، والنقص لا يليق بعمل الآلهة ؟ .

برقلس يقر بوجود شر فى هـذا العالم . لـكن يعلل وجوده بعدم كمال مراتب الوساطة . وهى مراتب : هينادن ، والعقل ، والنفس . ووساطتها بين الطبيعة الأولى أو الله ، والعالم . وعدم كمالها ناشىء عن ضعفها فى تقبل الخير الإلهى كله . وإذا ضعفت عن تقبل الخير الإلهى كله ، فهى غير مفيضـة له كله على هذا العالم . ومن هنا وجد الشر فيه . وسبب ضعفها أنها مرددة

بين الوحـدة المطلقة والـكثرة غير المتناهية ؛ بين غير المتحرك والمتحرك ، و بين الصافى النقى والخليط ، أى أنها واقعة بين موجود أعلى له الوحدة والثبات والبقاء ، و بين موجود أدنى له الـكثرة والحركة وعدم الصفاء .

ومع إقراره بوجود الشر فى هذا العالم للسبب الذى شرحه ، يحاول دفع إسناده إلى الآلهة عن طريق جعله غير مراد لها[1] .

و بهذا برّأ آلهته جميعها من إرادة وقوع الشر فى العـالم ، و بيّن أنه ضرورة مصاحبـة لتطور العالم . فهو لم يحاول نزع الشر منـه وجعله كله خيراً ؛ بل نزه الآلهة فقط عن إرادة الشر وقصده ، و بيّن أن وقوعه جاء

[١] يحكى المسعودى (فى كتابه مروج الذهب ج ٣ ص ١٥٣) عن المعتزلة فى تبريرهم وجود الشر فى العالم أنهم يقولون : « إن الله لايحب الفساد ولا يخلق أفعال العباد . بل يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه بالقدرة التى جعلها الله لهم وركبها فيهم ، وأنه لم يأمر إلا بما أراد ولم ينه إلا عما كره ،وأنه وفى كل حسنة أمر بها ، برئ من كل سيئة نهى عنها. لم يكلفهم مالا يطيقون ولا أراد منهم مالا يقدرون عليه . وأن أحدا لايقدر على قبض ولا بسط إلا بقدرة الله التى أعطاهم إياها ، وهو المالك لها دونهم : يفنيهم إذا شاء . ولو شاء لجبر الخلق على طاعته ومنعهم اضطراريا عن معصيته ، ولـكان على ذلك قادرا. ولـكنه لايفعل إذ كان فى ذلك رفع للمحنه وإزالة للبلوى » .

نتيجة لنقص سلسلة الموجودات فى الكمال ، وعدم محاكاة كل موجود فيها للكمال المطلق الذى هو الطبيعة الأولى .

والمادة مع أنها مبدأ للشر فى هذا العالم غير مسئولة عنه كذلك لأنها لم تُرِدْه ، وإن صحب وجودَها بالضرورة باعتبار أنها أقل الموجودات كمالا ، لشدة بعدها عن الطبيعة الأولى[١] .

---

[١] ينقل الشهرستانى عن برقلس وجهاً آخر لتبرئة « الأول » من الشر فى العالم . محصله : أن هذا العالم سيؤول آخر الأمر إلى الصفاء والخيرية ، فيكون شبيهاً بالعوالم الروحية . ومعنى ذلك أن « الشر » ليس أبدياً ؛ بل هو عارض فيه . ونصه (فى كتاب الملل والنحل ج ٤ ص ١٢) :

فالحق هو الجوهر الممد لطباع الحياة والبقاء . وهو أفاد هذا العالم بدءاً وبقاءً بعد دثور قشوره ، وزكى البسيط الباطن من الدنس الذى كان فيه . إن هذا العالم إذ اضمحلت قشوره وذهب دنسه ، وصار بسيطاً روحانياً ، بقى بما فيه من الجواهر الصافيه النورانية فى حد المراتب الروحانية ، مثل العوالم العلوية التى بلا نهاية . وكان هذا — العالم — واحدا منها » .

ولكن ما يحكيه هنا Ueberweg عن برقلس من دفع نسبة الشر فى هذا العالم إلى « الأول » قائم على سبب وجود الشر فيه أولا . إذ مقتضى حكمة الآلهة — فى نظر برقلس — فى تدبيرهم أن يسود النظام والخير هذا العالم كله ، فلا يكون هناك موطن ما يوجد فيه شر . فما يحكيه هنا Ueberweg إذاً تعليل لوجود الشر فى العالم . وهو تعليل لا يمس كمال الأول . وما يذكره الشهرستانى تطمين للنفس على مستقبل هذا العالم .

رأيه الإنسانى :

وفى البحث الإنسانى عالج ناحيتين :

الناحية الأولى : أن نوعى النفس اللذين فوق العقل الإنسانى وهما النفس الإلهية والنفس الجنية ، لا يُدركان عن طريق المعرفة العقلية للإنسان . لأن الشىء الذى يدرك عن طريق عقل الإنسان يجب أن يكون فى متناوله ، وفى مرتبته . وكون المعرفة الإنسانية لا تتصل إلا بما هو فى مستوى العقل الإنسانى أو فى درجته لا بما هو فوقه ، مبدأ ارتضته الفلسفة القديمة. وبناء على الأخذ به لا يدرك العقل الإنسانى ما فوقه من نوعى النفس الإلهى ، والجنى . فإذا أراد إدراكهما وجب أن يكون هو مساوياً لهما فى المرتبة . ومساواته لهما لا تتحقق إلا عن طريق الزهد . والزهد نفسه هو طريقه أيضا إلى معرفة الله، أو ما يعبر عنه بـ « الطبيعة الأولى » .

وللزهد هـذا الأثر فى إدراك الإنسان لما فوقه لأنه المخلص له من دنس هـذا العالم ، وبالتالى عائد به إلى جوهره الروحى الصافى ، فيشبه حينئذ تلك الجواهر التى علته فى المنزلة عندما غُطى هو بالقشور . وإذا كان

العقل الإنسانى لا يدرك ما فوقه من أنواع النفوس حتى يكون مساويا لها ، فمعرفته بالله لا تتم كذلك إلا عند ما يكون الإنسان شبيهاً به ، فمتحداً معه . ولم يزل الزهد هو الوسيلة الأولى إلى بلوغ هذه الحال الأخيرة .

وهذا القدر من أحوال المعرفة الإنسانية وإن كان معروفا لأفلوطين قبل برقلس ، إلا أن فضل هذا الأخير فيه هو أنه أيده من كلام أفلاطون فى كتابه « بارمينيدس » Parmenides خاصا بمعرفة النفس .

والناحية الثانية هى : أن النفس لها جسم آخر غير هذا الجسم المادى. لها جسم أثيرى ، أو نورى غير مادى ، أو هو بين المادية واللامادية. ويعتبر كغلاف لها ، وهو غير حادث ، وغير فان مثلها ، وكذلك غير منفصل عنها .

والقول بمثل هذا الجسم اللامادى كان معروفا أيضاً لفورفوريوس ، ويامبليخوس، وفلوطارخس الأثينى قبل برقلس .ولكن برقلس تعمق فى تعليله، وتوسع فى شرحه . وهذا القول فى ذاته وإن تأثر برأى أرسطو فى : أن وظيفة النفس إحياء الجسم ، وأن لها أبدية كالجسم على السواء ، إلا أن مبدأ الوساطة فى الأفلاطونية الحديثة كان له أثره كذلك بجانب هذا الرأى . فاستخدام مبدأ الوساطة هنا قد أزال الثغرة التى تفرض بين نفس ليست

بجسم و بين جسم مادى ، وذلك بوضع صلة بينهما . وهذه الصلة هى ذلك الغلاف السالف الذكر. فهو يمثل مابين المادية واللامادية ، كما تقدم . وباعتبار مثل هذه الصلة كان تصور الانتقال من شىء غير مادى إلى شىء آخر مادى مفهوما وواضحاً نوعا ما . و بتحديدها على أنها نورية كانت معرفة النفوس بعضها بعضا أوضح من معرفتها للأشياء المادية .لأن الغلاف الفاصل بين شىء مادى وآخر مادى مثله، مظلم قاتم.

رأيه الأخلاقى :

وفى البحث الأخلاقى انضم فى معالجة مسائله إلى يامبليخوس، وتابعه فى رأيه فيها . ومع هذه التبعية له بقيت بينهما مفارقة فى بعض نقط أخرى تعتبر ثانوية . ومبدأه الخلقى ينتهى بالعالم و بالأخص بالانسان فيه إلى الفناء فى « الطبيعة الأولى » ، أو فيما يعرف عنده أيضاً بـ « الأول » الواحد . فمهمة الإنسان التخلص من المادية والمحاولة عن طريق ذلك إلى الوصول إلى الموجود الأول فالإفناء فيه . والعالم كله يتحرك ويهدف فى حركته إلى أن يعود إلى هذا « الأول » فيتحد به كذلك ، وذلك عن طريق الفناء فيه . وفناؤه فيه لا يتم إلا بعد زوال الدنس باتباع الزهد والإقامة عليه .

ومعرفة الانسان تنتهى فى نظره بـ « الطبيعة الأولى » أيضاً . فيجب على الانسان أن يجعلها غاية معرفته .

وقد عاب على بعض الأفلوطينيين الذين اعترضوا على وقوع اتحاد حقيقى للانسان مع « الأول » الواحد ، بسبب مارأوه من مفارقات بين هذا « الأول » والانسان .

و بشرحه لكتاب فيدروس Phaidros لأفلاطون استطاع أن يصور الطريق الموصل لارتفاع الإنسان من عالمه نحو « الأول » . وقد صوره فى ثلاث مراحل :

مرحلة « العشق » .

ثم مرحلة « الحقيقة » .

ثم مرحلة « الإيمان » والتصديق .

« **فالعشق** » يراه مقدمة للمرحلتين الأخريين ، لأن محبة الناقص وهو الانسان للجمال الإلهى يعد ابتداء صلة بين الناقص والكامل على العموم . أما « **الحقيقة** » فهى توصل إلى الحكمة الإلهية ، وتتم بمعرفة الوجود الحقيقى ، وهو وجود الكامل . و « **الإيمان** » يأتى فى المرتبة العليا.

وفيه ينتهى كل عمل للانسان ، كما أن فيـه تنتهى الحركة إلى الاستقرار . إذ هو سكون ، و إقامة روحية فيما « لايُدرك » ، و « فيما لايتحدث عنه » ، وهو « الأول » الواحد .

وفى الافناء فى « الأول » الواحد ، الخير المطلق ، ينتهى طريق العقل ، وطريق الدين ، وطريق الأخلاق . فهى ثلاثة طرق لغاية واحدة .

و يستخلص من فلسفته الآن عدة مبادىء :

أولا — أن « الطبيعة الأولى » وهى « الأول » الواحد فوق كل تعبير انسانى ، وفوق كل إدراك إنسانى . تجل عن تعبير الانسان و إدراكه طالما هو منغمس فى دنس هذا العالم ، لم يخلص نفسه بالزهد فيه .

ثانياً — أن وجود هـذه « الطبيعة الأولى » ضرورى مقرر فى طبيعة الإنسان ، لايتوقف الاعتراف بوجودها على تأمل منه واستخدام طريق البرهنة عليها . فبحكم توجهه بطبيعته فحسب إلى خَيِّر فى الوجود يكون قد أقر بهذه الطبيعة الأولى ، لأنها هى التى تمثـل الخير فيه . فلا يحتاج إلى برهان عقلى بعد طبيعته حتى يصل إلى الاعتراف بوجودها ـ الطبيعة الأولى ـ .

ثالثاً — أنها العلة التى خرج منها هـذا العالم ، والتى يعود إليها ثانيـة .

رابعاً — أن الآلهـة المتعددة ، التى وردت فى الديانات الوثنية حشرت عنده فى نطاق الوساطات بين « العلة الأولى » والعالم المشاهد ، وأسندت إلى كل منها وظيفة خاصة فى التأثير فى عالم ماتحت القمر ، وهو عالم الإنسان ، أو عالم الأرض على العموم .

خامساً — أن مبدأ التثليث الذى هو من أسس الأفلاطونية الحـديثة سيطر هنا فى تنويع النفوس ، وفى العقل ، وفى النفس الإنسانية .

سادساً — أن تبرير وقوع الشر فى العالم كان عن طريق تبرئة الآلهة من إرادة وقوعه ، وجعله ضرورة مصاحبة لتطور العـالم وتدرجه . كما رفعت مسئولية المادة عنه مع أنها تعتبر مصدره فى هذا العالم ، للسبب نفسه ، وهو أنها لم ترده كذلك . فهو من طبعها ، وبالتالى غير مراد لها .

سابعاً — أن معرفة « العقل » الإنسانى لما فوقه من أصول الوجود غير ممكنة ، لأن شرط إدراكه لشىء ما مساواة ذلك الشىء له فى المرتبـة . ولذا يجب أن يصل إلى مستوى المدرَك فى المرتبة ، إن حاول أن يدرك ما فوقه. وطريق ذلك الزهد وحـده . والزهد إذاً هو الطريق لإدراك العقل الإنسانى لما فوقه من نفوس ، ثم لما فوقها من أصول إلى الأول الواحد، الخير المطلق.

ولكى تتم معرفة الإنسان لله ، الخير المطلق لا يكفى وصوله إلى مرتبته عن طريق الزهد ؛ بل تمامها فى الاتحاد به ، والإفناء فيه عن طريق الاستمرار فيه أيضاً .

ثامناً — أن تمام السعادة الإنسانية فى الاتحاد بالأول الواحد ، والإفناء فيه أيضاً ، شأنها شأن تمام معرفة الإنسان به .

تاسعاً — أن عناصر الأرسطوطيلية ، والرواقية ، والوثنية الإغريقية ، والشرقية ، والتصوف الشرقى ، جمعت فى فلسفة برقلس وتكون منها إطار واحد حول الأساس الفلسفى الأفلاطونى .

وبهذا العرض لفلسفة رجال الأفلاطونية الحديثة ، ولشروحهم لكتب القدامى ، ولطريقتهم فى الشرح ، وطريقتهم فى التأليف التى كانت تجمع مع العناصر الفلسفية ، وثنية إغريقية ، وشرقية ، وعناصر روحية صوفية ، نكرر مرة أخرى ما قلناه من : أن المذهب الأفلاطونى الحديث ، فوق تعقيده وعدم قيامه على أساس واحد : من فلسفة أو دين ، أو عقلية واحدة : شرقية أو غربية ، كان من أسباب عدم انسجام التوفيق فى تفلسف المسلمين بين الإسلام والفلسفة الإغريقية .

فبينما ينادى الإسلام بوحدة الإله فى التأثير فى الكون وفى الخلق إذا بواحد الفلسفة إن نادت بوحدة الأصل معطل عن التأثير ، وعن الإيجاد

على الإطلاق أو مباشرة ، وإذا بهـا نفسها فى الوقت ذاته توزع التأثير فى الكون على آلهة متعددة ، جاعلةً لكل إله عمله واختصاصه .

وبينما الإسلام اتخذ من الزهد وسيلة للاعتدال فى الأخذ من الدنيا وتركها ، إذا بالفلسفة الإغريقية التى وصلت للمسلمين تجعل غاية العمل الفكرى للانسان ، وغاية تصرفه الخلقى ، الإفناء فى صاحب الفيض على العالم وهو الأول والاتحادَ به ، عن طريق التطرف فى الزهد .

وبينما الإسلام جعل خروج العالم ، أو وجوده بقدرة الله ، كما جعل مرده إليه بقدرته أيضاً ، إذا بالفلسفة تجعل خروج العالم عن أصله وهو الأول ، ورجوعه إليه عملاً طبيعيا ؛ بدايته العلّية والسببية ، ونهايته المحبة والشوق . ولذا كان أولها صاحب فيض ، وعالمها ذا قدم .

وإذا كان يُدعى : أن تكوين المذهب الأفلاطونى الحديث كان سبباً فى عدم نجاح توفيق المسلمين بين الدين والفلسفة ، كما أن طبيعة المدارس الفلسفية الإغريقية والديانات المختلفة التى تألف منها هذا المذهب كانت من أسباب عدم نجاحه أيضاً ، فيصح أن يدعى تبعاً لذلك : أن مؤاخذة الأشاعرة لمن سموا فى الثقافة العقلية الإسلامية باسم الفلاسفة

كانت مع تعقيد العقيدة الإسلامية من نتائج عدم نجاح هؤلاء فى التوفيق بين الدين والفلسفة .

نعم فى غير نطاق علم العقيدة استفادت العقلية الإسلامية بالفلسفة الاغريقية : فى تنظيم تأليف العلوم الأخرى ، وفى صقل طريقة التفكير فيها . ومن غير شك لولا هذه الفلسفة التى اتصل بها المسلمون لما كانت هذه الدقة التى نراها فى تحديدهم لقضايا علومهم المختلفة ، ولما كان هذا الطول فى نفس التفكير لديهم . فعلم أصول الفقه ، والفقه نفسه ، وعلوم اللغة العربية من نحو ، وصرف ، وبلاغة ، مدينة فى تطورها ، وتنظيمها ـ الى حد كبير ـ للفلسفة الاغريقية فى نواحيها المختلفة .

ونرجو أن تهيأ لنا فرصة البحث لبيان صلات هذه العلوم العربية الإسلامية بالفلسفة الاغريقية ! .

مدرسة الإسكندرية الفلسفية

الأفا
الإس
القرن
يجعل
ور
أفلا

الميتا

[
eg
العص

المدر
ونر

هى المدرســة الثانية [1] ، فى العصر الهلّينى الرومانى ، التى خلفت الأفلاطونية الحديثــة فى الموطن الشرقى للــتراث الاغريقى ، وهو مدينــة الإسكندرية . وذلك منذ منتصف القرن الخامس بعــد الميلاد إلى منتصف القرن السابع ، أى الى الفتح الإسلامى لمصر . وهذه المدرسة لها طابع خامس يجعلها متميزة نوع تميز عن المدرسة السابقة عليها ، وهى الأفلاطونية الحديثة . وربمــا كان القــدر المشترك بين المدرستين هو توفر عنايتهما على مذهب أفلاطون ، واستخدامهما طريقة واحدة فى الشرح ، والتأليف .

والطابع العــام لتفلسف هذه المدرسة هو الميل إلى البساطة فى الاتجــاه الميتافيزيقى : ففى فــكرة الوساطة بين الاول الواحــد والعالَم أبعدت كــثيراً

---

[١] مرجعنا فى عرض هــذه المدرســة كان على الخصوص ، كتاب تاريخ الفلسفة لـUeberweg . والحــكم عليها بأنها مدرسة ثانية خلفت مدرسة الأفلاطونية الحديثة فى العصر الهلينى الرومانى ، متابعة له أيضا فيه .

وغيره من مؤرخى الفلسفة لايعتبرها مدرسة مستقلة ، بل يعتبرها الحلقة الأخيرة فى تطور المدرسة الأفلاطونية الحديثة . ومن هؤلاء «سانتللانا» فى محاضراته فى الجامعة المصرية . ونرى متابعة Ueberweg فى منهجه ، لتباين الاتجاه تقريبا بين النوعين من المدارس .

من الوسائط العليا التى تزايدت منذ عهد يامبليخوس من رجال الأفلاطونية الحديثة ، كما قللت من شأن الباقى منها فى نظرتها اليه . وبذا فقد هذا الباقى أهميته تقريباً . .

ومبدأ الزهد الذى لقى عناية كبيرة فى المدرسة السابقة وارتبط فيها بالتفكير الإنسانى وبتصرف الإنسان الخلقى أيما ارتباط ، وبالأخص عند برقلس ، فقد أهميتـه هنا فى هذه المدرسة بالنسبة للناحيتين ؛ أى بالنسبة لتفـكير الانسان ، وبالنسبة لتصرفه الخلقى .

وعلى العموم عنيت مدرسـة الاسكندرية بالبحوث التى فيهـا الدقة والتحديد : كالبحوث الرياضية ، والطبيعية ، بدلا من ميتافيزيقا الأفلاطونية الحديثة . ومع اهمالها الميتافيزيقا نوعاً ما أهملت أيضاً الفكرة الدينية القديمة وهى فـكرة تعدد الآلهة فى الديانات الشعبية الوثنية . وباهمالها الأمرين استطاعت أن توجد صلة بين الأفلاطونية الحديثة أو على التحديد بين ما تبقى منها من جهة ، والمسيحية من جهة أخرى . إذ باهمالها الأمر الأول ، وهو بحث ما بعد الطبيعة ، أعطت للمسيحية وحدها تقريباً فرصة إبداء الرأى فيما بعد الطبيعة ، كما جعلت الاعتبار الأول للآراء التى تبديها فى هـذه الناحية . وبطرحها فـكرة تعدد الآلهة أقرت أهم أساس دينى قامت عليه المسيحية السماوية ، وهو وحدة الخالق الموجد .

وكان للمدارس الدينية المسيحية فى الإسكندرية ، وهى المدارس الكلامية نوع من المساعدة فيما أوجدته مدرسة الإسكندرية الفلسفية من صلة بين الأفلاطونية الحديثة والمسيحية ، وتوفيق بين آرائهما .

وبالتدريج ، وبمرور الزمن على اهمال بحث ما بعد الطبيعة ، تحولت مدرسة الإسكندرية الفلسفية هـذه إلى معهد للتثقيف فى فلسفة الطبيعة ، والرياضة فقط . وبهـذا التحول أرخى الستار على المعرفة الفلسفية التى كانت مزيجاً من الأفلاطونية والوثنية ، إذ هذه المعرفة كانت فى دائرة الميتافيزيقا وحدها .

ومن رؤساء هذه المدرسة ، وهم شراح أيضاً لـكتب أفلاطون وأرسطو :

١ — هرمس الاسكندرى Hermeias von Alexandreia

٢ — يحيى النحوى Ioannes Philoponos

٣ — اصطفن الاسكندرى Stephanos von Alexandreia

١ — أما هرمس فقد اتبع فى شرحه كتاب فيدروس Phaidros لأفلاطون ، طريقة يامبليخوس السابقة[1] .

---

[١] القفطى (فى كتابه « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » ص ٢٢٧) يسمى هرمس الإسكندرى بهرمس الثالث المصرى ، وهو يحيى النحوى فى نظره ، وكان يلقبه بمثلث =

٢ — وأما يحيى النحوى : فقد آمن بالمسيحية فى أخريات حياته [١] ، وعاش فى النصف الأول من القرن السادس الميلادى. وفى مدة اعتناقه المسيحية ألف رسالتين [٢] :

إحداهما ، وعنوانها « فى قدم العالم ، de aeternite mundi » تضمنت الرد على برقلس فيما ذهب إليه من القول بقدم العالم . وهو رأى أدعى أخذه عن الأفلاطونيين ، كما تقدم .

وفى الرد عليه اعتمد على محاولة لغوية كى يحمل أفلاطون فى نص من نصوص كتابه « طيماوس » متعلقا بالعالم ، على أنه يريد به : أن العالم ، فى نشأته ، مسبوق بزمان . وبجانب تعويله على هذا النص لأفلاطون فى إثبات حدوث العالم والرد على قدمه ، ذكر بعض نصوص الإنجيل مما يؤيد

= الحكمة . ويحكى عنه أنه كان فيلسوفا جوالا فى البلاد ، عالما بها ، وبطبائع أهلها . وله تآليف فى الكيمياء ، والنجوم .

أما هرمس الأول فى نظره فهو مصرى أيضا ، سكن صعيد مصر الأعلى . ويقول عنه : إن العبرانيين كانوا يسمونه بأخنوخ النبى ، وهو إدريس النبى . وقد كان قبل الطوفان . وهرمس الثانى فى نظره أيضا هو هرمس البابلى من حكماء الكلدانيين .

[١] وربما كان إيمانه بها تحت اضطهاد قيصر الروم « بوسطنيانوس » فى سنة ٥٢٩ بعد الميلاد للمذهب الأفلوطينى الحديث .

[٢] كان تأليفه لها فى سنة ٥٢٩ م .

حدوثه ، ورأى عندئذ أن الحكمة موافقة للدين ، وأن الدين موافق للحكمة فيما ذهب إليه . وأثبت بمثل هذا الجمع والتوفيق نتيجة إيمانه بالمسيحية واشتغاله بالفلسفة .

وإيمانه بالمسيحية وكفاحه من أجل مبادئها الذى بدا فى هذه الرسالة لم يضعف من عنايته بالفلسفة فيها . فلم يزل إفلاطون معلمه هنا فى تفلسفه ، ولم يزل يعالج المسائل التى أراد أن يعالجها فيها من وجهة النظرة الفلسفية ، لكن تحت رعاية الدين وهدفه طبعاً . وبدا تأثره بالمسيحية واضحاً فيها ، حين احتفظ بقيمتها وحدها جاعلا لرأيها الاعتبار الأول . فادعى أن أفلاطون فى آرائه كان يستقيها من الكتب المقدسة[1] ، وما له من رأى صائب مرجعه

---

[١] مثل هذه الدعوى كان يراها كثيرون ممن اشتغلوا بالعلوم العقلية من المسلمين فى القرون الوسطى : فالغزالى مثلا (فى كتابه المنقذ من الضلال ص ٩٩ ، ١٠٠ مطبعة الترقى بدمشق سنة ١٩٣٩) يقول : « إن الفلاسفة أخذوا قواعد السياسة من كتب الله المنزلة على الأنبياء ، ومن الحكم المأثورة عن سلف الله الأولياء . . . ، فأخذوا قواعد الأخلاق من الصوفية ، وهم المتألهون المثابرون على ذكر الله وعلى مخالفة الهوى وسلوك الطريق لله تعالى ، ومزجوا هذا بكلامهم ، توصلا بالتجمل بها إلى ترويج باطلهم » .
ولكن يحيى النحوى كان لا يرى قصدا سيئا لأفلاطون إن رآه زل فى فكرته ، بينما الغزالى كان يحمل فلاسفة المسلمين القصد إلى ترويج الباطل . وقد كانت هذه الدعوى إحدى دعاماته فى مكافحة الفلاسفة والفلسفة .
=

إلى الرسالة الدينية والوحى الدينى . والدين بناء على ذلك أساس كل حكمة صحيحة ، وأساس الصواب فى الرأى . ومن أجل تأثره بالدين هـذا التأثر الواضح فى جعل الرسالة الإلهية أساس الصواب فى قول الفيلسوف ، كان فى توفيقه بين المسيحية وفلسفة إفلاطون يقرب هذه من تلك ويجذبها نحوها . فإن بدا هناك تغاير بينهما اعتذر عن إفلاطون بأنه إنسان غـير معصوم ، وأرجع خطأه إلى تأثره بعادات قومه ، أو اعتماده على تقاليدهم ، أو إلى خوفه من أهل أثينا ، حتى لا يكون نصيبه نصيب سقراط قبله . ورعايته مثل هذه العوامل مدعاة إلى زلله فى التفـكير . لأن التأثر بها جنوح به إلى العاطفة ، وإبعاد له عن منطقة الجبار التى تضمن له الصواب فى الرأى ، والوضوح فى التعبير عنه .

وهـذه الرسالة بالذات ، التى عنون لها بـ فى قدم العالم تبين مزج الأفلاطونية الحديثة بالمسيحية ، والتوفيق بينهما من وجهـة نظر رجال مدرسة الاسكندرية .

= وإذا كان الغزالى يقول بأخذ الفلاسفة فلسفتهم من كتب الله المنزلة ، فالشهرستانى (فى كتابه الملل والنحل ج ٤ ص ١٣١) يحدد ـ ما أسعفه التحديد ـ النبى الذى أخذ عنه فيلسوف معين من الفلاسفة المشهورين . فهو يذكر عن انبذقلس مثلا : « أنه دقيق النظر فى العلوم . وكان فى زمن داود النبى عليه السلام ، مضى إليه وتلقى منه ، واختلف إلى لقمان الحكيم واقتبس منه الحكمة ، ثم عاد إلى يونان ، وأفاد » .

ورسالته الثانية التى ألفها فى زمن إيمانه بالمسيحية أيضاً وجعل عنوانها فى صلاح العالم de opificio mundi رد فيها على ما رماه به إخوانه فى العقيدة من أنه يهمل الإنجيل فى تفلسفه ، ولا يعنى به فى تدعيم مذهبه الذى يذهب إليه كما يعنى بالفلسفة القديمة فى ذلك . هنا فى هذه الرسالة ، كى يدلل على رأيه فى صلاح العالم ، ذكر القليل من الفلسفة القديمة ، واستعاض عن الكثير منها بالكثير من آيات الانجيل ، وشروحه . كما رحب بمبدأ إفلاطون فى العالم ، بعد أن مال به إلى القول « بالخلق » ، على نمط ما فى الديانة الموسوية ، وكذا فى كل ديانة سماوية .

٣ — واصطفن الاسكندرى هو آخر أستاذ لمدرسة الاسكندرية الفلسفية . وكان أول أمره معلماً فى الاسكندرية ، ثم بعد ذلك استدعى كأستاذ لجامعة القسطنطينية ، فى عهد القيصر هرقل Herakleios [1] . وهناك فى جامعتها شرح أفلاطون ، وأرسطو ، كما قرأ الحساب ، والهندسة ، والموسيقى ، والفلك . وكان يعتبر الممثل الحقيقى لمدرسة الاسكندرية الفلسفية فى هذه العلوم .

---

[١] من قياصرة الدولة البيزانطية ، واستمرت حكومته من سنة ٦١٠ إلى سنة ٦٤١ ، أى إلى فتح العرب لمصر (سنة ١٩ هـ) .

وقد نسب إلى اسمه كثير من الكتب والآراء ، وهى ليست له فى الواقع . وبعمله الفلسفى دخلت الإفلاطونية مباشرة فى المسيحية. لأنه فى التوفيق بين الدين والفلسفة الذى ورثه عن زعماء هذه المدرسة قبله ، أزال الفجوة التى كانت من نتائج عمل الإفلاطونية الحديثة بين الفلسفة الإغريقية وأية ديانة سماوية . تلك الفجوة التى كانت تمثلها الناحية الميتافيزيقية فى فلسفة الإفلاطونية الحديثة . فقد استمر فى عمل رجال مدرسته من قبل ، وكان هذا العمل يهدف إلى إهمال هذا الجانب الفلسفى من فلسفة الإفلاطونية الحديثة لأنه يقوم على مزج الديانة الشعبية بآراء أفلاطون ، كما كان يرمى إلى الاقتصار على رأى أفلاطون وحده ، دون الديانة الشعبية فيها ، إن اتفق مع المسيحية ، مع افساح المجال لهذه ، وتركيز التفلسف — ما أمكن — فى النواحى البعيدة عن مجال الدين ، وهى نواحى الرياضة والطبيعة . . .

١ — وإذا كانت الإفلاطونية الحديثة الآن قد أدخلت على الفلسفة الإغريقية التصوف الشرقى ، وزادت من عناصر الوثنية فيها بإحياء الديانات الشعبية ، وكافحت كثيراً من مبادىء المسيحية — بالأخص على يد برقلس — ، فمدرسة الإسكندرية الفلسفية قد حدّت من سيطرة الوثنية وقيمتها ، بأن مرت مروراً سطحياً بميتافيزيقا الإفلاطونية الحديثة ، وعنيت بالرياضة ،

والطبيعة بدلا منهـــا . كما حاولت أن توفق بين فلسفة إفلاطون على الأخص والمسيحية . وبدا توفيقها على أتمه عند ثانى زعمائها ، وهو يحيى النحوى .

٢ — ويحيى قد اغتفر للفلسفة خطأها عند ما تعارض المسيحية . وعلل خطأها بأنها إنسانية ، كما أرجع ما فيها من حكمة وصواب الى الكتب المقدسة .

٣ — وعارض فكرة « قدم » العالم ، التى حاول برقلس أن ينسبها إلى إفلاطون ، مدعياً أنه يريدها من نص له حول العالم فى كتابه « طيماوس » وبالتالى حاول أن ينسب ضدها ، وهو القول « بالخلق » إلى هذا الفيلسوف مستعيناً بالنص نفسه ، ولكن بتخريج آخر غير تخريج برقلس .

وهكذا كان لثقافة كل من برقلس ، ويحيى النحوى ، أثر يختلف عن الآخر فى شرح نص واحد لإفلاطون ، حول شىء واحد ، وفى كتاب واحد من كتبه .

٤ — وإذا كانت تآليف رجال الإفلاطونية الحديثة وشروحهم لكتب القدامى الفلسفية ، وردت للمسلمين وهى تحمل مع طابع الوثنية طابع الصوفية الشرقية القائمة على مبدأ الإفناء ، كما تحمل الطعن على المسيحية

وإهدار قيمتها ، فتآليف رجال مدرسة الإسكندرية الفلسفية وشروحهم لكتب القدامى ، وردت للمسلمين أيضاً وهى تحمل توفيقاً بين الفلسفة الإغريقية والمسيحية ، وفى الوقت نفسه تحمل اعتباراً لكل منهما ، وإن كان لاعتبار الدين منزلة أسمى من اعتبار الفلسفة فى نظرها .

ولا يعجب قارئ الفلسفة الإسلامية حينئذ ، إن وجد تناقضا أو شبه تناقض فى عرض المبادئ التى تنقل عن فيلسوف واحد من فلاسفة الإغريق . لأن مرجع ذلك إلى الاختلاف فى شرح كتبهم ، وهذا يرجع بالتالى إلى اختلاف ثقافة الشارحين ، واتجاهاتهم فى الحياة . كما لا يعجب إذا وجد مسحة وثنية بجانب طابع دينى مسيحى ؛ كأن يجد تعدداً فى علل الكون بجوار ردّ التأثير فى العالم إلى علة واحدة ، هى أصل الوجود كله ، نشأت عنها الموجودات جميعها ، حتى ما اتسم منها بطابع النقص والشرية وهو المادة .

« سنتلانا » ومدرسة الإسكندرية :

هذا المستشرق الإيطالى يفهم من مدرسة الإسكندرية ما فهمه منها بعض مؤرخى الفلسفة من أنها مذهب الإفلاطونية الحديثة الذى انتهى بنهاية القرن السادس الميلادى تقريباً ، وباضمحلال الطور الأيثنى الذى تزعمه برقلس وهو الطور الثالث من أطوارها .

وذلك غير ما اعتبره المؤرخ الألمانى أوبرڤيج Ueberweg من أنها عنوان على مدرسة تكاد تكون مستقلة عن الإفلاطونية الحديثة فى اتجاهها وهدفها تالية لها فى الزمن وإن اشتركت معها فى أساسها الفلسفى الرئيسى ، وهو اعتبار فلسفة إفلاطون . وهذا الذى اعتبره أوبرڤيج هو ما ارتضيناه هنا فى عرض الفترة الثالثة من فترات العصر الهلينى الرومانى . وباقرار اعتباره هنا فى العرض كانا قد أكدنا حقيقة تستخلص من تفلسف هذه الفترة كلها . وهى : أن التوفيق الذى كان دعامة العمل العقلى منذ منتصف القرن الثالث الميلادى إلى أن اتصل المسلمون بالفكر الإغريقى كان يقوم أولا فيما سميناه الافلاطونية الحديثة بين آراء الإغريق بعضها مع بعض ، أو بينها من جانب والديانة الشعبية أو التصوف الشرقى من جانب آخر ، بينما اتجه فيما عنونا له بمدرسة الاسكندرية إلى تقريب آراء الإغريق من الدين المسيحى . كما تقدم فى الحديث عن المدرستين .

وهذه الحقيقة المستخلصة ذات أهمية فى تحديد صنيع المسلمين وموقفهم من الفلسفة الإغريقية بعد أن اطلعوا عليها فى صور مختلفة ، وبالأخص فى صورتها الأخيرة القريبة منهم ، التى رسمها يحى النحوى وأتباعه .

ولسنتللانا نقد على فلسفة الإسكندرانيين ، وهى فلسفة الإفلاطونية الحديثة فى أطوارها الثلاثة ، نرى أن ننقله هنا بعد ذكر عرضه المختصر لآرائها أولا . اذ لنا ملاحظة على هذا النقد ، بعد تقديرنا لاطلاعه وسعة أفقه فى المعرفة التاريخية .

أما عن هذه الآراء فيقول :

« حدثت شيعة الإسكندرانيين فى أواخر القرن الثانى . وقصدهم التأليف بين الأقوال ، وإحداث فلسفة تكون كخلاصة أفكار المتقدمين والفلسفة النهائية فى يونان . قالوا : إنه لاخلاف فى الحقيقة بين أرسطاطاليس و إفلاطون ولا بينهما و بين المتقدمين ، وأن حكمة الأوائل منذ نشأة الاجتماع الانسانى مجتمعة على كلمة واحدة قد اتفق عليها فلاسفة المصريين والبراهمة واليونان إلى أن انتهى الأمر إلى المذهب الإسكندرانى . وهو على قولهم نسخة من حكمة الأوائل تلقتها الأمم بالعبر منذ نشأة الاجتماع الانسانى .

والاسكندرانيون ثلاثة فروع :

١ — الفرع الأول يعرف بالإسكندرانى ، لأن واضع الشيعة أمونيوس السكاس ـ أى الحمال وهو المعروف بالعتال ، ولد بعد المسيح ، وتوفى

سنة ٢٤٢ ـ ومنها تلميذه أفلوطين توفى سنة ٢٦٩ للمسيح ، وهو المعبَّر عنه بالشيخ اليونانى فى كتاب الملل للشهرستانى ، وفرفوريوس تلميذه ولد ٢٣٢ وتوفى سنة ٣٠٤ .

٢ — والفرع الثانى يسمى بالشامى ، وهو يمبليخوس ومن تبعه توفى سنة ٣٣٠ للمسيح .

٣ — ثم الفرع الأثينى وهو الثالث ، وهو سريانوس وبرقلس ومن تبعهم . ومولد برقلس سنة ٤١١ ووفاته سنة ٤٨٥ .

قالوا : إن أصل الفلسفة والعمدة فيها الاعتراف بوجود واحد بسيط مطلق لا يتصور كنهه ، ولا يعبر عن حقيقته ، وهو فوق الوجود وفوق كل تعيين . ثم الاعتراف بوجود الكثرة المتغيرة المدركة بالحس . فمسألة الفلسفة تنحصر والحالة هذه فى مبحث واحد ، وهو أن يقال : كيف صدر هذا الكثير المتغير المحسوس من ذلك الواحد البسيط المتعالى عن التغير ؟ . والجواب أن القدرة إذا بلغت أشدها لا يتصور فيها أنها تبقى منحازة فى نفسها ، ولا بد من أن تفيض فيضان الماء من العين الغزيرة . غير أن ذلك إنما يكون من العين بلا علم منها ولا إرادة ، وفى المبدإ الأول لما يعلمه من ذاته . فإنه إذا عقل ذاته عقل كونه مبدأ وكل ما احتوى عليه من القوى وما يصدر عنها على

الترتيب . فعلمه لذلك علةٌ لوجود الأشياء . هذا معنى قول الحكماء : بأن العلة الأولى أبدعت الأشياء بإنِّها فقط بمجرد وجودها وشعورها بما فى ذاتها .

وقد لزم من ذلك على قول الإسكندرانيين أن العالم لم تكن له بداية فى الزمان ، ومعنى حدوثه سبق العلة على المعلول باعتبار العقل (كتاب أثولوجيا ص ١٦٨) .

وعندهم أن الفيض كانتشار النور فيتناقص و يضعف شيئاً فشيئاً بقدر ما يتباعد عن منبعه . فأول رتبة منه عقل محض بسيط يتناول عالماً نوارنيا عقليا هو مبدأ الموجودات ، إذ لا وجود إلا بتعيين ، ولا تعيين إلا بعقل . ثم نفس كلية تفيض من ذلك العقل ، وهى مبدأ الحركة والحياة للعالم ، إذ لا حياة إلا بالنفس . ثم طبيعة تفيض من تلك النفس وهى كنفس جزئية للموجودات . ثم نفوس مفردة مجردة . ثم مادة محضة ، وهى منتهى الهبوط ومرتبة الظلام وفقدان نور العقل . وعلى ذلك فقد انحصر الوجود فى أصل واحد وهو العقل . إذ ليس مراتب الموجودات إلا مراتب العقل فى هبوطه و إبراز ما كان مكنونا فى العلة الأولى من القوى العقلية . فلا زال الكون معلقًا بعلته تعلق الظل بالشخص والنور بالشمس . والإله محيط به حال فيه حلول القدرة والأثر ، لا حلول الذات .

وقالوا : إن مصير العالم إلى الإله كمصير خطوط الدائرة إلى المركز وإن بعدت عنه .

وإذ قد تبين مبدأ العالم وكيفية صدوره من العلة الأولى فقد اتضح أيضاً ما هى العلة فى وجود الشر . وذلك أن بروز العالم من الخير المحض هو فى ذاته انحطاط فى الوجود ، إذ لا يشترك موجودان فى الكمال . فالشر إذاً تابع لذات الوجود من حيث إنه متناهى ، وهو فى ذاته ليس بشىء إلا عدم كمال .

وإذا سأل سائل فما الموجب لإيجاد العالم إذا كان لا يخلو وجوده من الشر ؟ . أجابوا : إنه لو لم يوجد العالم فما كان يظهر ما فى العلة الأولى من الحكمة فكانت علة ناقصة ، ولما كان يوجد ما فى هذا العالم من النظام والخير الذى لا ينكره إلا مكابر أو معاند وهو يتجاوز الشر بأضعاف . فتبين أن وجود العالم أولى من عدم وجوده مع ما فيه من الشر »[1] .

وأما النقد فقد اتجه به إلى الموضوع وهو الآراء نفسها مرة ، وإلى منهج المدرسة مرة أخرى .

---

[١] من ص ١٩٣ — ١٩٨ من تاريخ المذاهب الفلسفية لسنتللانا ، مخطوط بمكتبة جامعة فؤاد رقم ٢٦٠٤٣ .

في الموضوع :

ففي الموضوع يقول : « وقد تعين الآن أن نلخص ما فيه من الإشكالات على ما هو دأبنا في المذاهب المتقدمة . فيقال لهم : إنكم قد وضعتم « أولا » محضا ، قلتم إنه فوق العقل وفوق الوجود وفوق كل طور من أطوار الفكر والتعيين . فإذا كان كذلك فمن أين لكم وجوده ؟ وكيف أدركتم تأثيره في العالم ؟ وما هو بهذه الصفة ليس إلا مصادفة محضة لا يمكن إثباتها ولا إنكارها بوجه من وجوه المباحثة . ثم إذا كان فوق العقل فكيف يتصور صدور العقل منه ؟ وإذا كان فوق الحياة كيف تصدر عنه الحياة ؟ . وبالجملة كيف يتصور صدور الكثرة باختلاف أنواعها من الأحدية البسيطة المحضة المتعالية عن كل شائبة من الكثرة ؟ فقد لا يخلو الأمر عن حالين : إما أن يقال إن الكثرة كانت مكنونة في ذات الأول المحض كما قال بعض الصوفية إنها الشجرة في النواة ، وهذا إدخال الكثرة في ذات العلة الأولى وهي على قولكم بسيطة محضة ؟ . وإما أن يقال إن الكثرة لم يكن لها أثر ولا رسم في ذات الأول ، وكيف يتصور حينئذ أن تكون هي علة للكثرة ؟ .

ثم إذا سلمنا ذلك فكيف يكون تأثير ذلك الواحد البسيط في الموجودات ؟ .

فإذا قلتم إنه بنوع فيض فهو قول مجازى لا برهانى . إذ لا يفيض الشىء إلا بما فيه ولا يظهر منه إلا ما كان فيـه من قبل ! . فإنا إذا قلنا إن الشمس تفيض بالنور والنار تفيض بالحرارة فالنور موجود فى الشمس والحرارة موجودة فى النار لا محالة ، وإلا لما كانت الشمس علة للنور والنار علة للحرارة . ومثل ذلك لا يطلق على الواحد المحض إذ نفيتم عن ذاته الـكثرة بالمرة ، فـكيف يجود بما ليس فيه ؟ .

ثم إن الفرق الذى جعلتموه بين ذات الإله وقوة الإله لا يخلو من الإشـكال . وذلك أن مثل هذا التمييز بين الذات والقوة مما يجوز فى الأشياء المعينة القابلة للتجزئة والتفريق . وإنما الذات الإلهية لا تفريق فيها ولا تمييز بين الذات والقدرة ، سيما على قولـكم إنها أحدية بسيطة . فإذا قلنا إنه مؤثر بما يصـدر من ذاته من القوة مع بقاء ذاته على حدتها أدخلنا فيه نوعا من التمييز . وكيف تكون القوة الإلهية فى العالم ولم يكن فيه الإله بذاته ؟ أيجوز أن يقال إن حضور قوة الإله بالشى ليس هو حضور الإله ؟ فإذا قيل إن مثل ذلك مما يقع فى النفس فنقول إنها متصرفة فى البدن ، محركة له عن طريق أنها حاضرة فى البدن منبثة فى جميع أجزائه . وهـذا مما لا يقوله الإسكندريون فى الإله وهم المنكرون للحلول المطلق . ومبنى مذهبهم على التمييز بين الإله والعالم فلا يسعهم التخلص من هذه الورطة ! » [1] .

---

[١] من ١٥٧ ـ ١٥٩ من المصدر السابق .

فى المنهج

وفى المنهج يرى : « أن أصلهم الثانى وهو التحاق الفلسفة بالعبادة و إن كان فى نفسه حقاً لتوارد المقاصد بين الديانة والحكمة إلا أنه يخالف المذهب الصحيح الذى كان عليه إفلاطون وأرسطوطاليس و بقية حكماء اليونان . وهو أن الحكمة عندهم عبارة عن البحث العقلى المحض من غير تعرض إلى غيره من المباحث . لأنه إذا أدخلنا على الفلسفة أغراضاً أخرى ومسالك ليست من مسالكها كالكلام فى الذوق والحال والقلب وغيره مما هو خارج عن أساليب العقل و يخالفها خلافاً تاما لا يخلو الحال من أن تكون عاقبته عدول الحكمة عن طريقها وامتزاج مواردها بالموارد الدينية . وذلك مما عاقبته وخيمة فى كل عصر . ومصداقه ما وقع فى خصوص الفلسفة الإسكندرانية . فإنها بعد موت أفلوطين فى سنة ٢٦٩ للمسيح لا زالت تميل من البحث العقلى المحض إلى الانتصار للملة العتيقة الوثنية ومقاومة الملة النصرانية . فكان غالب سعى الإسكندرانيين لا سيما يامبليخوس ومن تبعه الاطلاع على المغيبات والتشوق إلى خوارق العادات ، وغريب المكاشفات ، والاعتناء بالسحر ، وعلم التصرف بالأسماء والطلاسم والكهانة والنجامة والدعوات والعزائم . . . وغير ذلك مما هو بعيد عن موارد الفلسفة ومسالك الحكمة . فانحل رباطها

شيئاً فشيئاً . ولم يبق من فلاسفة المذهب الإسكندرانى بعد عهد برقلس إلا شرذمة يسيرة من المفسرين للكتب القديمة ، منهم أثونيوس وداود الأرمنى .

ثم لما قويت شوكة الملة النصرانية واستولى النصارى على الأمر كان ذلك سبباً آخر لتلاشى المذهب الإفلاطونى الحديث إلى أن أمر قيصر الروم بوسطنيانوس فى السنة التاسعة والعشرين والخمسمائة للمسيح (٥٢٩) بإغلاق دار التعليم التى كانت لهم بأثينا وإحراق الكتب الفلسفية . فمن الإفلوطينيين من تنصر ، ومنهم من هاجر إلى بلاد الغرب ، ومنهم من هاجر إلى بلاد الفرس طلباً للنجاة . ثم رجعوا إلى بلاد الروم مستترين إلى آخر القرن السادس . فكان ذلك آخر الشيعة الأفلاطونية فى صورتها القديمة وقالبها اليونانى »[١] .

تعقيب على هذا النقد :

ونلاحظ أن نقد سنتللانا لمنهج الإفلاطونية الحديثة فى الجمع بين الدين والفلسفة ، وكذا لكل تفلسف قام على الجمع بين هذين الطرفين ، مما يقره عليه كثير من مؤرخى الفلسفة ، ليس فحسب للمصير الذى شرحه وهو عرقلة عمل العقل أو اضطهاده ؛ بل لتعقيد مبادىء الدين ورسوم عبادته كذلك .

---

[١] فى المصدر السابق ، ص ١٥٩ — ١٦٠ .

كما يلاحظ أن نقـــده للآراء نفسها تناول منها رأيين متعلقان بذات الأول . أحدهما أنه وقف عند وصف أفلوطين الأول بأنه «فوق العقل وفوق الوجود » . وشرح هذه العبارة بأن رجال الإفلاطونية الحديثـة يقصدون منها أن الأول فوق العقل أى الإدراك والمعنى أنه ليس فى متناول إدراك الإنسان وتصـوره ، وفوق الوجود أى ليس موضوعاً لعمـل عقلى . والجزء الثانى من العبارة يكون توكيداً للجزء الأول منهـا . ولذلك يردف عبارة أفلوطين هـذه بعبارته الخاصة وهى: وفوق كل طور من أطوار الفكر والتعيين، كمعنًى مراد منها. ثم يعقب معترضاً بقوله : وإذا كان كذلك فمن أين لكم وجوده ؟ وكيف أدركتم تأثيره فى العالم ؟ . . .

ومن غير شك هـذا شرح قد يقصد من تعبير أفلوطين بأن الأول فوق العقل وفوق الوجود . ومؤداه حينئذ ليس استحالة أن يكون موضوع إدراك وتصور للإنسان على الإطلاق ،كما يبدو من اعتراض سنتللانا عليه ؛ بل يراد بهذه العبارة مشروحة هذا الشرح : أن العقـل البشرى ليس فى استطاعته أن يقف على كنه هذا الأول تماماً ، ومعرفته به إذا توجه بإدراكه نحوه لا تعدو أن تكون محاولةً لتقريب تصوره . وهذا لا يمنع أن يُعرف هو على وجهٍ ما ، كما لا يمنع أن يُدرَك وجوده وتدرك آثاره فى العالم أيما إدراك .

يدل على عدم استحالة أن يكون موضوع إدراك الإنسان بوجه من الوجود فى نظر رجال الأفلاطونية الحديثة أنهم عند الحديث عن المعرفة الإنسانية ومدى استطاعة إدراك الإنسان يذكرون أن الإنسان لا يصل إلى معرفة يقينية ولا تامة لما فوقه من جواهر حتى الأول إلا إذا خلص بالزهد نفسه من قشور هذا العالم ، وأصبح بالمبالغة فيه جوهراً صافياً مثلها [١] .

فشرح عبارة أفلوطين على هذا ، أولى أن يقصد منه أن الإنسان على وضعه فى هذا العالم لا يستطيع أن يقف على كنه الأول ، وأن الأول ـ مادام الإنسان فى عالمه المادى ـ فوق عقله وتحديده. فالعبارة على هذا الشرح تهدف من جهة إلى تعيين مركز الأول من الإنسان العادى ، ومن طريق آخر غير مباشر تحث هذا الإنسان على أن يقترب من الأول عن طريق تخليص نفسه من عالم المادة ، وعندئذ يتجلى ويتضح له دون حاجة إلى إكمال عقله ، حتى لا يرى فارقا بينه وبين نفسه . ولا تمنع هذه العباراة على هذا الشرح أيضاً أن يكون فى استطاعة العقل الإنسانى تصوره على أى نحو . لكن تصوره حينئذ يقصر عن إدراك كنه الأول وتحديد ذاته ، وما يأتيه الإنسان من عبارات وأوصاف تنم عن

---

[١] كما ينسب إلى برقلس فى صفحتى ٢٠٩ ، ٢١٠ من هذا الكتاب .

هذا التصور له فى الأول فى ذاته كما هو ، على خلافها .

وهناك من مؤرخى الفلسفة من يفهم من عبارة أفلوطين السابقة فى وصفه للأول من أنه يريد بها أن الأول فوق العقل ، أى أن مرتبته فوق المرتبة الوجودية المسماة بالعقل ، وفوق الوجود ، أى فوق التحديد والتعيين فهو مطلق ، يمثل اللانهائية . وفهم الوجود على أنه التعيين والتحديد والتشخص يتصل بأرسطو فى تفرقته بين الكلى والجزئى و بين الماهية والهوية . وهذا الفهم يتفق ومرتبة الأول فى الوجود ، كما يقترب من الفهم السابق فى أن الإنسان لا يستطيع بإدراكه أن يبلغ كنه الأول .

وعلى كلا الشرحين لعبارة أفلوطين لا تسلب العبارة الأول بأنه فى نفسه يعقل و يعلم نفسه على الأقل .

وهناك وجه ثالث فى تفسير هذه العبارة ، وهو : أن الاول فوق العقل أى ليست ذاته عقلا ، وفوق الوجود أى فوق التحديد وفوق ماهو صادر عنه ، وانما هو الخير فحسب . ورجال الأفلاطونية الحديثة — إن أخذنا بهذا التفسير لعبارة أفلوطين فى وصف الأول — لا يمنعون أن يكون هذا الأول موضوعا لتصور الإنسان و إدراكه ، و إن لم يستطع الإنسان بعمله العقلى أن يقف

عليه كما هو . وهذا التفسير يقترب من رأى إفلاطون فى المثال الأعلى عنده . فالمثال الأعلى هو الخير المطلق ، والعقل الذى يدبر الكون ويوجده مثالٌ آخر غيره . ولأنه يقترب من رأى إفلاطون فى مثاله الأعلى كان أرجح التفسيرات لعبارة أفلوطين السابقة ، ما دام تفلسف هـذا الأخير قام على اعتبار فلسفة إفلاطون وحرص على آرائها .

لكن يلزم من قبوله نفى علم الأول ، وهو الإله ، لذاته فضلا عن علمه لغيره . لأنه ليس بعقل حينئـذ ، أى ليس بذى إدراك وذى علم . وقد صرح ڤند لبنـد بنفى علم الأول على أنه منسوب لأفلوطين نفسه . إذ يذكر عنه أنه يقول :

« Diese Eine Geht allem Denken und Sein Vorher, es ist unendlich, gestaltlos und « Jenseists » der geistigen ebenso wie der sinnlichen Welt, darum auch ohne Bewustsein und Tâtigkeit » (١) .

وتعريبه : « الإله فى نظر أفلوطين يسبق كل فكر ووجود ، يمثـل

---

[١] فى كتابه « تاريخ الفلسفة » ص ١٩٨ .

اللانهائية ، لا رسم ولا حدّ له ، خارج عن عالم العقل والحس ، ولهذا بدون علم وفعل » . ويعلق على هذا النص بقوله : « ومن السهل أن يفهم أن اتصال الإنسان بهذا الوجود الإلهى الذى فوق العقل والفعل والأرادة يتطلب منه حالة من الروحانية لا تتصل بالعقل ، فوق الفعل والإرادة » .

فسنتللانا يعترض على رجال الأفلاطونية الحديثة فى جعلهم الأول فوق العقل والوجود بشرح أراده هو لهذه العبارة ، وإن كان محتملا لها . وإن لم يرده فهو شرح مرجوح لأنه يبعد أراء الإفلاطونيـة الحديثة عن أن تساوق آراء إفلاطون .

على أنه فوق ذلك قد نسب لهذا الاول علمـا وقصر علمه على ذاته . ويظهر أنه أخذ برأى المسيحيين بعد أن تناولوا أول أفلوطين وجعلوه يقترب من أصل الوجود فى المسيحية وإبعاد ما علق به من الوثنية .

الرأى الثانى من آراء الإسكندرانيين الذى وجه إليه نقده هو وصفهم الأول بالبساطة فى الوحـدة . ولا تتفق وحدة الأول على هـذا النحو فى رأيه مع صدور الـكثرة عنه . إذ الـكثرة الصادرة عنه ـ هكذا يقول ـ إما أن تـكون متضمّنة فى ذاته فلا تـكون حينئذ بسيطة فى وحدتها ، أو لا تكون

فكيف صدرت عنه ؟ وإن كان الفيض هو طريق صدورها عنه فكيف تجود ذاته بما ليس فيها ؟ .

والإسكندرانيون عند ما وصفوا الأول بالبساطة فى وحدته لم ينسوا شرح صدور الكثرة عنه ، لأن فى هذا الشرح تحقيق وحدة الوجود عندهم . فوحدة الوجود لا تتمثل فى نظرهم فى الربط بين الموجودات واتصال بعضها ببعض فحسب ؛ بل قبل ذلك فى توضيح وحدة الاصل والعلة للوجود كله ، بعد أن تأثروا بالرواقيين فى القول بوحدة العلة ورغبوا عن ثنائية أرسطو فيها ممثلة فى الصورة والمادة . وهم وإن لم يجاروا الرواقيين فى تحديد العلة الواحدة بالمادة وجعل الله لذلك مادة رقيقة حالة فى مادة هذا العالم الغليظة ، لكنهم حرصوا على متابعتهم فى القول بوحدة العلة ممثلة فى الاول وبالغوا فى وحدتها حيث قالوا مع ذلك ببساطتها . وكانت محاولتهم لشرح صدور الكثرة عن هذه العلة الواحدة البسيطة فى وحدتها قائمة على أن الذى صدر مباشرة عن هذه العلة الواحدة موجود واحد فى ذاته يحمل كثرة اعتبارية فى ثنايا ذاته الواحدة . فالأول واحد فى ذاته صدر عنه واحد فى ذاته أيضاً . ولأن الكثرة صدرت بعد ذلك عن هذا الواحد الثانى ، وهذا الواحد الثانى قبل ذلك صدر عن الأول ، فصدور الكثرة عن الأول باعتبار توسط موجود واحد قبلها .

وذلك لا يضر بوحدته كما لا يضر ببساطتها ، فى نظرهم. فذاته تضمنت الكثرة باعتبار ، لكن وجدت على الحقيقة من العقل ، لا من الأول .

وهذا الشرح لا يُخرج العلة الأولى من الحرج الذى أثاره سنتللانا هنا ، وأثاره غيرُه من قبل . وهو من المآخذ التى أخذت على الإفلاطونية الحديثة بعد أن حاولت إبعاده باستخدام الخيال فى تقريب صدور الكثرة المطلقة عن الوحدة المطلقة .

المدارس الأخرى

التي خلفت مدرسة الإسكندرية قبل بغداد

نقصد من عرض هذه المرحلة الزمنية التى تلت مدرسة الإسكندرية أن نلقى بعض الضوء على الحركة العقلية الفلسفية فيها إلى أن تولى المسلمون توجيهها فى مدرسة بغداد ، بعد نقل آثارها إلى اللغة العربية .

وبذكر كلمة قصيرة عن هذه المرحلة نكون قد أجملنا الحديث عن الحركة العقلية منذ القرن الثالث الميلادى إلى القرن الثامن فى ثلاثة أنواع من المدارس؛ فى : الأفلاطونية الحديثة ـ ومدرسة الإسكندرية ـ ومدارس الشرق الأدنى . والنوع الأول منها إن غاير النوعين الآخرين فى الاتجاه بعد الاشتراك معهما فى الأساس الفلسفى ، فهذان النوعان يشتركان فى الأساس والاتجاه ويختلفان فى الموطن .

وبعض مؤرخى الفلسفة الذى لم يشأ أن يجعل مدرسة الإسكندرية غير الأفلاطونية الحديثة يشير أيضاً إلى اختلاف اتجاه الحركة العقلية منذ القرن السادس الميلادى إلى القرن الثامن ، عنه قبل ذلك منذ القرن الثالث إلى القرن السادس ، ويحاول حصر المغايرة فى العداء للمسيحية أو الموالاة لها .

ومن هنا نلاحظ أن اختلاف العارضين للحركة العقلية بعد الميلاد يرجع إلى تنظيم معالجتها ، دون وصف تياراتها كما وقعت وكانت .

فسنتللانا ، وهو من الفريق الثانى ، يتحدث عن الحركة العقلية بعد القرن السادس فلا يختلف عن أوبرڤيج Ueberweg ، وهو من الفريق الأول فى تحديد التطورات التى صاحبت هذه الحركة بالفعل . فيقول :

« والحكمة الإفلاطونية لم تنعدم بانعدام دار التعليم بأثينا ووفاة معلميها ؛ إذ لا شىء ينعدم فى الطبيعة ولا فى تاريخ الأمم . وإنما فناؤه هو استحالته إلى صورة أخرى ودخوله فى طور جديد من الوجود . فالمذهب الإفلاطونى الحديث انتقل إلى الإلهيين من النصارى ، لا سيما عن طريق « كتاب ديونيسيوس » . وهو كتاب موضوع ، حرره إفلاطونى مجهول الاسم فى منتصف القرن السادس للمسيح باسم ديونيسيوس أدعى أنه من تلامذة پولس الحوارى ، فى شرح أسرار الربوبية ، ودرجات عالم الملكوت ، والكنيسة السماوية على المذهب الإفلاطونى . فصار من ذلك الوقت عمدة للنصارى فى أسرار ديانتهم . وبعد إحيائه فى القالب النصرانى دخل المذهب الإفلاطونى الحديث فى الإسلام عن طريق فريق من المعتزلة ومن الحكماء ومن الصوفية . منه أخذ جل أفكارهم جماعة إخوان الصفا ، وأبو نصر الفارابى ، وابن سينا ، وابن طفيل ،

وابن عربى ، وحكماء الأشراق كالسهروردى[١] ، وصدر الدين القَوْنَوى ، وقطب الدين الشيرازى »[٢] .

ونحن بحديثنا قبل ذلك عن مدرسة الإسكندرية الفلسفية ، وعن آخر زعيم لها وهو اصطفن الإسكندرى ، نكون قد وصلنا بحركة الفلسفة الإغريقية إلى الزمن الذى فتح فيه المسلمون الإسكندرية ، مقر هذا التراث العقلى ، على يد عمرو بن العاص[٣] ، فى عهد الخليفة عمر بن الخطاب ، ونكون كذلك قد وقفنا عند آخر عهدٍ لحكومة غير إسلامية ، فى موطن تلك الثقافة التى خلّفها الإغريق ، واشترك الرومان والشرقيون المسيحيون فى تطورها من بعدهم ، وهى حكومة هرقل الإمبراطور البيزانطى .

وإذا كانت تسمع كلمة مؤرخى الرومان ، مثل شيشرون ، فى وصف الأحداث السياسية ، والحركات العقلية ، أيام سيادة الرومان ، وفى النقل عن الإغريق كذلك ، فلندع العرب يتكلمون هنا عن تطور التراث اليونانى

---

[١] وهو الشيخ شهاب الدين أبو الفتح يحيى بن حبش السهروردى المقتول بحلب سنة ٥٨٧ ، صاحب حكمة الإشراق .

[٢] ص ١٦٢ من محاضراته السابقة .

[٣] سنة ١٩ هـ الموافقة لسنة ٦٤٠ م .

العقلى فى الجماعة الإنسانية بعد سيادة حكومتهم على مركزه فى الشرق ، وهو مدينة الإسكندرية .

وإذا كان يؤخذ على مؤرخى العرب أنهم يعتمدون إلى حد كبير على السماع فى تدوين التاريخ ، فذلك إن حال فى بعض الأحايين دون الدقة فيه ، لا يحول من غير شك دون الوصف الإجمالى للأحداث الهامة ، واتجاهاتها . ودخول التراث العقلى الإغريقى فى جماعة المسلمين أصحاب القرآن يعد من الأمور التاريخية الرئيسية .

مدارس : أنطاكية ، حران ، الرها ، نصيبين :

يقول الفارابى :

« انتقل التعليم — بعد ظهور الإسلام — من الإسكندرية إلى أنطاكية[1] ، وبقى بها زمنا طويلا ، إلى أن بقى معلم واحد . فتعلم منه

---

[١] مدرسة أنطاكية من مدارس النصارى فى الشرق الأدنى . والعرب كانوا يطلقون على هذه المدارس اسم « اسكول » . ومفهومها قريب لمجالس من مجالس التعليم ، كما كان الأمر عندهم ، وكما كان الشأن كله فى القرون الوسطى . ويقول حنين ابن إسحاق المترجم المعروف ، بعد أن ذكر كتب جالينوس الطبيب التى نقلت إلى العربية — : « فهذه الكتب التى كان يقتصر على قراءتها فى موضع تعليم الطب فى الاسكندرية ، وكانوا يقرءونها على هذا الترتيب الذى أجريت ذكرها عليه ، وكانوا يجتمعون فى كل يوم على قراءة إمام منها ، وتفهمه ، كما يجتمع أصحابنا اليوم من النصارى فى مواضع التعليم التى تعرف « بالاسكول » فى كل يوم على كتاب إمام . . . » .

رجلان ، وخرجا ومعهما الكتب : فكان أحدهما من أهل حران[١] ، والآخر من أهل مَرْو ، ـ وكانت مرو هذه عاصمة خراسان ـ ، فأما الذى من أهل مرو فتعلم منه رجلان : أحدهما إبراهيم المروزى ، والآخر يوحنا بن حيلان . وتعلم من الحرانى إسرائيل الأسقف ، وقويرى ، وسارا إلى بغداد ؛ فتشاغل إسرائيل بالدين ، وأخذ قويرى فى التعليم . وأما يوحنا بن حيلان فانه تشاغل أيضاً بدينه ، وانحدر إبراهيم المروزى إلى بغداد ، فأقام بها . وتعلم من المروزى متى بن يونان ، وتعلمتُ ـ يتحدث أبو نصر الفارابى عن نفسه ـ من يوحنا ابن حيلان[٢] ، وقرأت عليه إلى آخر كتاب البرهان ـ التحليلات الثانية ـ »[٣] .

والفارابى ، بهذا الحديث ، أوصل سلسلة الدراسة الفلسفية ، من بعد ظهور الإسلام فى النصف الأول من القرن السابع الميلادى ، إلى وقته ـ منتصف القرن العاشر ـ ، أو من القرن الأول الهجرى إلى النصف الأول من القرن الرابع ، أى إلى ما بعد ظهور حركة الترجمة بقرنين تقريباً[٤] .

---

[١] فى العراق الأعلى بين دجلة والفرات .

[٢] توفى فى بغداد أيام المقتدر .

[٣] فى تراجم الحكماء لابن أبى أصيبعة ج ١ ص ١٣٥ .

[٤] ابتدأت فى عصر أبى جعفر المنصور سنة ١٣٢ هـ .

ويقول المسعودى :

« وقد ذكرنا ـ فى كتاب فنون المعارف ، وما جرى فى الدهور السوالف ـ الفلسفة ، وصدورها ، والأخبار عن كمية أجزائها . . . ، وكيف انتقل مجلس التعليم من أثينة إلى الإسكندرية من بلاد مصر ، وجعل أوغسطس الملك ، لما قتل قلوبطره الملكة ، التعليم بمكانين : الإسكندرية ، ورومية ، ونقل تيودوسيوس الملك الذى ظهر فى أيامه أصحاب الكهف التعليم من رومية ، ورده إياه إلى الإسكندرية . ولأى سبب نقل التعليم ، فى أيام عمر بن عبد العزيز ، من الإسكندرية إلى أنطاكية ، ثم انتقاله إلى حران فى أيام المتوكل ، وانتهى ذلك فى أيام المعتضد [1] إلى قويرى ، ويوحنا بن حيلان ، وكانت وفاته بمدينة السلام أيام المقتدر ، ثم إلى إبراهيم المروزى ، ثم إلى محمد ابن كرنيب ، وأبى بشر متى بن يونس ، تلميذ إبراهيم المروزى . وعلى شرح متّى ، لكتب أرسطوطيلس المنطقية ، يعول الناس فى وقتنا هذا ، وكانت وفاته ببغداد فى خلافة الراضى ، ثم إلى أبى نصر محمد بن الفارابى ، تلميذ يوحنا ابن حيلان ، وكانت وفاته بدمشق فى رجب سنة ٩٣٩ . ولا أعلم أحداً فى هذا الوقت ، إلا رجلا واحداً من النصارى ، يُعرف بأبى زكريا ابن عدى . وكان

---

[١] كانت خلافته من سنة ٢٧٩ هـ إلى سنة ٢٨٩ هـ (٨٩٢ ـ ٩٠٢ م) .

رأيه ، وطريقته فى الدرس ، طريقة محمد بن زكريا الرازى . وهو رأى الفيثاغورية فى الفلسفة الأولى ، على ما قدمنا »[١] .

والمسعودى فى روايته هذه ، يؤكد ما يروى عن الفارابى . والذى يهمنا من الروايتين ، بيان : أن الدراسة الفلسفية بقيت مستمرة بعد الفتح الإسلامى فى مدينة « أنطاكية » على الحدود بين الإمبراطورية العربية والإمبراطورية البيزانطية ، وفى « حران » فى شمال العراق التابعة الآن لسوريا ، وانتقلت إلى الأولى فى خلافة عمر بن الخطاب[٢] ، وكان انتقالها إلى الثانية فى خلافة المتوكل[٣] .

ويذكر « ماكس ماير هوف »[٤] : أن أسلوب التعليم فى «أنطاكية» ، وأن موقفها من الفلسفة ، وغايتها من الدرس العلمى ، لم يخرج عما كان عليه العهد الأخير فى مدرسة الإسكندرية . وقد رأينا أن التوفيق بين الفلسفة والمسيحية ، أو تقريب الفلسفة من المسيحية ، كان أهم أهداف هذه المدرسة .

---

[١] فى كتاب « التنبيه والأشراف » ص ١٢١ ـ ١٢٢ .

[٢] سنة ١٩ هـ (٦٤١ م) .

[٣] سنة ٢٣٢ هـ (٨٤٧ م) .

[٤] فى مقالة له : « من الإسكندرية إلى بغداد » ـ تعريب الدكتور عبد الرحمن بدوى ـ ضمن مقالات أخرى ، جمعها تحت عنوان : « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » طبع مطبعة الاعتماد ، سنة ١٩٤٠ .

ثم يستنتج أيضاً أن « حران » ، وإن كانت مقر الصابئة [١] إلا أن

---

[١] الصابئة طائفة دينية ، كانت تسكن بلاد سورية ولبنان وجزءا من بلاد الفرس ، قبل الميلاد . ولغتهم النبطية ،وهى فرع من الآرامية. وهم يؤلهون الكواكب ، ويعبدونها وينسبون إليها التأثير . ومعارفهم التى كونوها كانت مبنية على هذه العقيدة ،وكانت لهم الطلسمات ، والسحر ، والشعوذة . (يراجع ابن خلدون فى مقدمته ص ٤٧٠ طبع بولاق سنة ١٣٢١ هـ لمعرفة الفرق بين هذه الأمور) .

ويحكى ماكس هورتن (فى كتابه « فلسفة الإسلام » ص ١١٠ طبع ميونخ Ernst Rein Hardt سنة ١٩٢٣) : « أن مبادئ الصابئة خمسة وكلها قديمة : الله ، النفس الكلية وهى مبدأ الحياة ، المادة الأولى أو الهيولى ، الدهر وهو الزمن ، الخلاء وهو المكان .

ثم يقول : وقد تصور عقيدة الصابئة بأنها كانت تؤمن بمبدأى النور والظلام ، أو الخير والشر ، كما آمنت الزرادشتية .

وما زال للصابئة بقية بعد المسيحية. وانتشارها كان على يد الرومان،فى الشرق الأدنى . وكان المسيحيون يلقبون الصابئيين « بالأثنينيين » ، لأنهم لم يتبعوا النصرانية . وكانوا يلقبونهم أيضا بالهلينيين ، أى اليونانيين ، احتقارا لهم ، لأن اليونانية كانت تضاد المسيحية فى نظرهم . وما زال لهم بقية كذلك بعد الاسلام .

ومن الكتب التى تمثل عقيدتهم : كتاب الفلاحة النبطية ، ألفه أبو بكر أحمد بن على بن وحشية باللغة العربية سنة ٢٩٦ هـ . والكتاب ـ كما يقول مؤلف « موسى بن ميمون » خلاصة لنظريات المعتقدات الوثنية عند النبط ، والآراميين . وما فيه من آراء مستمد من عالم وثنى عرف عند ابن وحشيه باسم كوثاى. وفوق هذا، يشتمل الكتاب على معلومات فى علم الفلاحه والنبات . وكوثاى هذا قيل إنه من رجال القرن السادس ق .م . ، وقيل إنه من رجال القرن الأول الميلادى . وما فيه من وثنيات يصور عقيدة الصابئه فى الشام ، والعراق ، والديار الفارسيه .

ويحكى ابن خلدون (فى مقدمته ص ٤٧٠) : أن جابر بن حيان فى الشرق ومسلمة ابن أحمد المجريطى فى الأندلس ، تأثرا بهذا الكتاب فى تأليفهما فى السحر .

وعلى كل حال، كان للصابئيين النصيب الأكبر فى تنظيم علوم الهيئه ،والفلك، والرياضه، ودرسها ، وبحثها ، فى الآداب العربيه ، كما كان لرسومهم الدينية : من التبخير ، والتعاويذ أثر فى حياة المسلمين العملية » .

مدرستها الفلسفية كانت ـ ككل مدارس الشرق الأدنى للفلسفة ـ تحت سيطرة السريان المسيحيين . ويقول : إن نشاط الصابئيين فى الحركة العلمية فى بغداد فى القرن الثالث الهجرى ، أو القرن التاسع الميلادى لم يكن مرتبطاً بمدرسة حران ، وما كان للصابئيين من أثر فى الثقافة العقلية الإسلامية لم يكن عن طريق هذه المدرسة ؛ بل كان لبعض شخصيات الصابئة ، أمثال : ثابت ابن قرة[1] ، أشهر علماء الصابئة ، قبل انتقال مدرسة حران إلى بغداد .

وبجوار « أنطاكية » و « حران » ـ من المدارس الفلسفية فى الشرق الأدنى ، بعد مدرسة الإسكندرية ، ولم يشر إليها الفارابى فى رواية ابن أبى أصيبعة عنه ، ولم يشر إليها المسعودى أيضاً فى كتابه « التنبية والأشراف » ـ كانت « الرُّها » و « نَصيبين » . وكانتا فى المنطقة التى تتكلم السريانية ، والفارسية ، فى الشرق الأدنى . وإذا كان المذهب اليعقوبى هو مذهب « أنطاكية » ، فقد كانت النسطورية مذهب « الرها » و « نصيبين » .

ومن رجال اليعاقبة فى مدرسة « أنطاكية » قبل الإسلام : اصطفن

---

[١] عاش مابين ٢١٩ ـ ٢٨٨ هـ .

بارصديلة ، و بعد الإسلام : يعقوب الرهاوى[١] . ومن رجال النساطرة فى مدرستى « الرها » و « نصيبين » قبل الإسلام : هَيْبا ، الملقب بالترجمان ـ فى القرن الخامس ـ ، و بعد الإسلام : جورجيوس[٢] ، أسقف العرب المسيحيين فيما يسمى الآن حوران ، وطيماناوس الأول ، الجاثليق[٣] .

أصبحنا الآن فى دولة إسلامية ، وفى ظلها نجد مدارس للفكر اليونانى ، هى استمرار لمدارس ما قبل الإسلام ، كما نجد حَمَلةً للفلسفة هم خلفاء الإغريق ومن أتوا بعد الإغريق من الرومان والمصريين . لكن هاته المدارس تركزت بعد الإسلام فى الشرق الأدنى ، كما آل أمر هؤلاء الحاملين لواء الفلسفة إلى أن صاروا بعد الإسلام من النساطرة واليعاقبة .

أصبحنا الآن نرى دينا هو الإسلام بجوار فلسفة ، فى ظل وحدة سياسية واحدة . وأصبحنا نرى أيضاً مجالس للتعليم الدينى الإسلامى وللتتلمذ فى فهم القرآن والسنة بجوار مجالس أخرى للعلم اليونانى ، والفلسفة اليونانية . ولكن

---

[١] توفى سنة ٧٠٨ م .

[٢] توفى سنة ٧٢٤ م .

[٣] توفى سنة ٨٢٣ م .

لغة الإسلام كانت العربية ، ولغة الفلسفة كانت السريانية ، أو اليونانية . كما كان حملة الإسلام ـ وهم دعاته ـ من المسلمين ، وحملة الفلسفة من المسيحيين ؛ أرباب الصنعة والنظر .

هل بقى اختلاف اللغة حائلا دون وقوف المسلمين على التراث العقلى الإغريقى ؟ وهل ذهبت مجالس الفلسفة فى مجالس التعليم الإسلامى ؟ ، وهل انمحت القلة من حملة الفلسفة ، فى الكثرة من دعاة الإسلام ؟ ، أم أن الأمر كله صار إلى شىء آخر ؛ فلم يقف اختلاف اللغة حائلا ، ولم يضع استقلال الفلسفة ، ولم تنمح القلة فى الكثرة ؟.

الواقع أن الحال صار إلى أن القلة حافظت على وجودها ؛ فبقيت معلمة للفلسفة . ولكن فقط بعد أن كانت « أنطاكية » ، و « حران » ، و« الرها » ، و « نصيبين » مقر الدراسات الفلسفية ، أصبحت بغداد عاصمةُ العباسيين هى هذا المقر ، وبعد أن كان تلاميذ الفلسفة من المسيحيين ، أصبحوا من المسلمين ، وبعد أن كانت لغة الفلسفة ، السريانية ، أو اليونانية ، أصبحت العربية .

لماذا ؟ . جواب ذلك فى تفكك وحدة المسلمين أولا وبالذات ، كما سبق

أن ذكرنا ذلك من قبل[١] . وهناك أسباب أخرى تعتبر إضافية ، نذكرها تحت عنواننا التالى : « الترجمة والمترجمون » .

وهكذا قُيِّضَ للعقل الإغريقى أن يعيش فى غير لغته ، وفى غير جنسه ، وفى غير وطنه ، وفى غير دينه ، وفى غير زمنه . وسنرى أنه بقى للآن يعيش فى البيئة الإنسانيـة ، دون أن يعوق سيره اختلاف اللغة ، أو الجنس ، أو الموطن ، أو الدين .

---

[١] ص ٦٦ من هـذا الـكتاب .

التَّرجَمَةُ وَالمُتَرجِمُونَ

إذا اعتبرنا واقع الأمر واتخذنا القرن الثامن الميلادى منذ خلافة أبى جعفر المنصور[1] بدءاً لعصر ترجمة الفلسفة الإغريقية ، فى فروعها المختلفة ، إلى اللغة العربية ربما يظن أن المسلمين ظلوا أعواما طوالا غير عارفين عنها شيئاً ، حتى وقت العباسيين ، وبالتالى ظلوا لم يتأثروا بها فى تفكيرهم طيلة هذا القرن . إذ المدارس الفلسفية الأخيرة بقيت قرنا أو يزيد فى ظل المملكة الإسلامية[2] . لكن بينا[3] أن عدم الترجمة لم يكن الحائلَ فى وقوف المسلمين على فلسفة الإغريق ، ولم يكن الحائلَ فى تأثرهم بها أيضاً ؛ بل إن كان هناك حائل فقد كان يرجع إلى قوة شعور المسلمين بالإسلام ، واستغنائهم به فى المعرفة عن كل شىء آخر عداه ، كما يرجع إلى قوة شعورهم بالوحدة فى جماعتهم .

فإذا ضعف الشعور عندهم بالإسلام ، وتفككت وحدتهم ، يجوز أن يعرفوا شيئاً عن الفلسفة أو أن يطلبوها ، ويجوز أن يتأثروا بها ، قبل أن تقع

---

[١] سنه ١٣٢ هـ ـ ٧٤٩ م .

[٢] قد عرفنا فيما تقدم أن الفلسفه ، منذ فتح الإسكندريه سنه ١٩ هـ (٦٤١ م) على يد عمرو بن العاص الوالى الإسلامى ، سارت فى مواطن إسلاميه سياسيا ، وإن كانت على يد مسحيين ، وبلسان غير عربى ؛ بلسان إغريقى أو سريانى . فإلى وقت المنصور كانت قائمه بين المسلمين أكثر من قرن .

[٣] ص ٦٥ من هذا الكتاب .

فى بيئتهم ترجمة رسمية لها ، وقبل أن يعرف لهـذه الترجمة عهـد معين لديهم . إذ ترجمة الـكتب ليست هى الأداة الوحيدة فى توصـيل المعرفة من جمـاعة لأخرى ؛ بل قبلها تـكون الصلة العلميـة عن طريق الاختلاط فى المجالس ، والحديث الشفوى المتبادل فيها .

وفعـلا ـ قبل حلول عصر الترجمة ، أى قبل القرن الثامن الميلادى ـ عندما ضعف شعور المسلمين بإسلامهم ، وانقسمت جمـاعتهم إلى أحزاب ، وشعر كل حزب ، محافظة على وجوده ، بحاجته إلى المساعدة الجدلية أيا كان مصدرها لتأييد رأيه ودحض حجة خصمه ، ابتدأت معرفتهم للفلسفة الإغريقية عن طريق الاختلاط ، وتبادل الرأى مع حَمَلَتها .

و « جولد زيهر » يقول فى هذا :

« ليس التأثير للـكتب المترجمة وحدها ؛ بل كان للاختلاط بين المسلمين وغيرهم من العناصر الأخرى كالمسيحيين دخل فى هذا التأثير : فى القرن السابع الميلادى حصل نقاش بين المسلمين ، وجدل عنيف حول القضاء وحرية الإرادة ، لتسرب مثل هـذا النقاش إليهم حول هذه المسألة من المسيحيين الشرقيين ، بحكم الاختلاط الشخصى . وغير هـذه المشكلة من الأفـكار الفلسفية

الإغريقية كأفكار أرسطو، والإفلاطونية الحديثة، تسربت إليهم بوساطة النقل الشفوى، أكثر من الترجمة والنقل »[١].

وإذاً كان اطلاع المسلمين على الفلسفة عن طريقين: عن طريق الحديث الشفوى أولا، ثم عن طريق الترجمة والنقل بعد ذلك. ومصدر الطريقين كان واحداً؛ كان مسيحيي الشام والعراق من نساطرة ويعاقبة، أو من يعرفون بالسريان.

طريق الترجمة والنقل:

والسريان كانوا كما ذكرنا حلقة الاتصال، وعنهم عبرت الثقافة اليونانية إلى العرب، وبنشاطهم استطاع المسلمون أن يقفوا عليها واستطاعت العقلية الإسلامية أن تتخذ منها مواقف مختلفة.

١ — نعم، حصل أن كان كثير من هؤلاء المترجمين من غير الفنيين، إذ كان معظم ناقلى الفلسفة المنطقيـة، والإلهية، والأخلاقية، من الأطباء، وبالأخص أول عهد الترجمة. وبسبب عجزهم الفنى، كان يشكل على المترجم نفسه فهم بعض المسـائل الإلهية، وغيرها من المسائل الفلسفية الأخلاقية،

(١) فى كتابه « محاضرات فى الإسلام » طبع Heidelberg سـنه ١٩٢٥.

أو النفسية ، التى تنسب إلى بعض الفلاسفة ، فيعمد إلى حذف هذا الذى أشكل عليه ، أو يستعيض عنه بما قاله فيلسوف آخر ، أو يحيك الثغرة بين سابق القول ولاحقه ـ بعد الحذف ـ من غزل خياله الخاص ، متأثراً فيه طبعاً بثقافته العقلية ، واتجاهه الروحى والمذهبى .

٢ — وحصل أيضاً أن كان كثير من هؤلاء المترجمين لا يجيد اللغة العربية المنقول إليها . ولقلة خبرته بها كان لا يستطيع ، فى كثير من الأحيان ، أن يعرض مافهمه ، ورغب فى نقله ، عرضا واضحاً . ولعدم إجادتهم اللغة العربية ، اضطر بعض أمراء العباسيين ، بعد فترة من الزمن ، إلى تكليف من عرف بجودة الترجمة ؛ من السريان ، أو من العرب ـ بعد أن تعلم هؤلاء اللغات الأصلية للفلسفة ـ بإعادة ترجمة كثير من الكتب التى ترجمت فى عهد سابق . كما حصل ذلك من الخليفة الرشيد .

ا ـ ويمكننا لهذا العجز الفنى ، والقصور اللغوى ، لدى النقلة والمترجمين ، أن نصوِّر لأنفسنا العناء الذى لاقته العقلية العربية عند ماأقدمت على الاشتغال بما ترجم من كتب هذه الثقافة أول الأمر . ففوق أن هذه العقلية كانت بحكم تكوينها ونشأتها ، وتطورها ، على غير صلة بالموضوع المترجم ، كان الأسلوب الذى عرض به ، غامضاً مبهماً كذلك .

وليس معنى هـذا أن كل الذى ترجم ونقل إلى العربيـة عن طريق السريان المترجمين ، كان على هـذا النمط ؛ بل هناك ترجمات أخرى كانت فى غاية الدقة الفنيـة ، وفى غاية الوضوح فى الأسلوب ، ولـكنها كانت نادرة أو كانت جزءاً من كتاب أو رسالة .

ب ـ وكما يمكننا أن نعلل ظاهرة اللبس والغموض التى سادت أسـلوب الـكتب المترجمـة من الثقافة الإغريقية أول الأمر بالعجز الفنى ، والقصور اللغوى ، يمكننا أيضاً أن نجيب فى يسر ـ من حال الجماعة الإسلامية وقصر النشاط العقلى على الأجانب فيها ـ عن مثل هذه الأسئلة :

١ — لماذا اختص السريان من نساطرة ويعاقبة ، تقريباً ، بترجمة الفلسفة الإغريقية إلى العربية ؟

٢ — ولماذا كانت ترجمة الفلسفة ، أما من اللغة الإغريقية ، أو من اللغة السريانية ، ولم تكن من اللاتينية مثلا ؟ .

أسباب الترجمة والنقل :

(ا) قد يكون تفكك وحدة المسلمين ، فى الرأى والإتجاه ، سبباً عاماً من أسباب الترجمة وتقريب العناصر صاحبة الثقافة الأجنبية والإتصال بها ، كما قدمنا [١].

(ب) وقد يكون طابع الدولة ، التى قرن عصر الترجمة بقيامها ، وهى هنا الدولة العباسيه ، كذلك من الأسباب العامة للترجمة . لأن الدولة العباسية كانت تحمل عقلية جديدة لم تعهدها الجماعة الإسلامية من قبل فى تاريخها ، وهى الميل من أولى الأمر فيها إلى العلم أيا كان نوعه ، وإلى البحوث الفكرية على الإطلاق . وربما تكوّن فيهم هذا الميل تحت التأثر بأنواع الحضارة المختلفة ، والثقافة القديمة التى ألفتها أذهانهم ، واتسعت لها صدورهم .

فالتاريخ الإسلامى يحدثنا بأن الفرس هم الذين أسسوا الدولة العباسية فى الواقع . والفرس كانوا أهل ثقافة قديمة ، ولهم ميل مورث للعلم . والخلفاء العباسيون وإن كانوا من عنصر عربى إلا أن تنشئه كثير منهم لم تكن عربية

---

[١] ص ٦٦ من هذا الكتاب .

خالصة ، كتنشئة الأمويين قبلهم . وهم بحكم هذه التنشئة ، وربما أيضاً بدافع إرضاء الرجال المبرزين من عصبيتهم السياسية ـ وهم الفرس ـ ، كانوا يظهرون ميلهم للعلم ، كما كانوا يعملون على تشجيع العلماء .

ومن آثار ميلهم العلمى أنهم عملوا على تنظيم ما ابتدأ المسلمون بحثه فى العصر الأموى السابق ، وتمحيص ماستنبطوه من المعارف اللغوية ، والدينيه . فأصبحت المعارف المنثورة تتميز ، ويندمج منها ماله صلة وثيقة ، بعضه مع بعض ، تحت عنوان بحث عام ، أو علم بعينه .

كذلك يعد من مظاهر هذا الميل سعيهم فى نقل الثقافات الأجنبية من : أدب ، وسياسة ، وطب ، وفلسفة ، ومعارف كونية على العموم . وطبيعى أن يكون الأغداق على النقلة ، وتقريبهم من مجالس الحكام والأمراء من نتائج السعى إلى نقل هذه الثقافات .

والتشبع بالحضارة يُعدّ عادة من عوامل التقريب بين الجماعات ، وفى الوقت نفسه يعد من عوامل إضعاف العصبية القومية فى شعب من الشعوب . إذ ليس من غضاضة على المتحضر ، ـ بل قد يرى واجباً عليه ـ أن يطلب معارف غيره ، وأن يستعين فى المعارف الإنسانية بأجنبى عن جنسه . إذهدفه

هو الحصول على المعارف، من حيث هى. فلا يسأل حينئذ عن جنس صاحبها ولا عن اللغة التى دُوِّن بهـا الإنتاج العقلى ، ولا عن موطن الثقافة التى تصـور المزايا الفكرية ، والخصائص العلمية . والحدود الضيقة من : جنس ، ولغـة ، ووطن ، لا تستطيع الثبات أمام قوة « عدم التفرقة » التى تخلقها الحضارة فى نفوس المتحضرين [١] .

ولهذا رأينا المسلمين ، فى ظل حضارة العباسيين ، ينقلون :

١ — آداب الفرس ، وسياستهم ،

٢ — وفلك الهنود ، وحسابهم ، وحكمتهم ،

٣ — وعلوم الإغريق ، وفلسفتهم .

وربما كان السبب الثانى وهو حضارة العباسيين ، ورغبة خلفائهم فى العلم

---

[١] الحضارة ، وإن كانت تفيد الأمم القوية بحملها على الاطلاع على ماعند الشعوب الأخرى من معارف ، إلا أنهـا قد تـكون شرا على الأمم الناشئة الصغيرة التى لم تتركز قوميتها بعـد ، إزاء القوميات الأخرى . لأنها ستزيد ، حتما ، فى ضعفها وانحلالها . ولذا من مصلحة هذه الأمم الضعيفة الراغبة فى النهوض ، أن تأخذ من الحضارة الإنسانية التى قامت على فـكرة العالمية ، بقدر ، وألا تخدع بمظاهرها ، قبل أن تستطيع التدليـل على وجودها وبقائها .

والإسلام وإن نادى بفـكرة العالمية ، إلا أن عالميته داخل الجماعة الإسلامية . فهى عالمية مقيدة بإسلام ؛ وفى طى عالميته التميز ، والانفراد بشخصية .

مترتباً على السبب الأول ، وهو تفكك وحدة المسلمين فى كونه من أسباب النقل والترجمة . لأنه لو بقيت هذه الوحدة قوية لما كان للحضارة أثر يذكر فى تقريب المسلمين العلماء الأجانب اليهم ، وبالتالى لبقيت الدولة الإسلامية كما كانت على عهد الأمويين عربية إسلامية . وعلى العموم ، انحلال الجماعة الإسلامية ، وحضارة العباسيين ، من الأسباب العامة التى دعت المسلمين إلى نقل الآداب والثقافات الأخرى إلى لغتهم .

وكان يمكن أن يكتفى بهذين العاملين فى تعليل ترجمة الفلسفة ، إذا كنا وجدنا ترجمتها ابتدأت مع ترجمة غيرها من العلوم والآداب الأخرى وسارت معها جنباً إلى جنب ، وعرفنا أن فروعها المختلفة ترجمت فى زمن واحد ولم تقع على التتابع فى فترات مختلفة .

لكن واقع الأمر أن نقل الفلسفة تأخر فى الجملة عن نقل غيرها ، وأن فروعها المختلفة ترجمت ، مع هذا التأخير ، تباعاً فى أوقات مختلفة .

وإذا كان ذلك هو واقع الأمر فلا بد ، بجانب هذه الأسباب العامة ، من التماس أسباب أخرى خاصة توضح لنا ترجمة ما ترجم من فروع الفلسفة .

ونحن إذا ألقينا نظرة إجمالية على ترجمة الفلسفة بمعناها الخاص ، من :

منطق، وما بعد الطبيعة، ومن بحوث نفسية ، و بحوث خلقية ، وجدنا أن ترجمة المنطق وحده ، من بينها ، حصلت على أيام المنصور [١] ، فى أول عهد المسلمين بالترجمة الرسمية . وحصل بجانب ترجمته أن ترجمت فى الوقت نفسه ، وربما قبل ذلك ، العلوم الكونية الأخرى من: طب ، وفلك ، والعلوم الرياضية من: حساب ، وهندسة ... ، ثم فى عهد المأمون [٢] وبعد مضى نصف قرن تقريباً على ترجمته نقلت بقية الفروع الفلسفية الأخرى من : إلٰهية ، وأخلاقية ، ونفسية . و بوفاة المأمون انتهى العهد الرسمى لترجمة الفلسفة على العموم .

فلماذا ابتدأ المسلمون أولا بترجمة المنطق ؟ ولماذا لم يجرؤ خليفة قبل المأمون على الإقدام على ترجمة كتب الإلٰهيات ، والأخلاق ؟ ولماذا لم يجرؤ خليفة ، أو أمير على الاستمرار بعده فى ترجمتها ؟ .

ومعنى تعليل هذه الظاهرة إيجاد أسباب خاصة من شخص الخليفة ، أو من طبيعة وقته ، تشرح : لماذا ترجم هذا الفن ، أو ذاك ، بالذات فى وقته هو ، دون وقت سابقه ، أو لا حقه ؟ .

والأسباب الخاصة فى ترجمة الكتب الفلسفية ـ تبعاً لهذا ـ غير مشتركة .

---

[١] ١٣٦ ـ ١٥٨ هـ / ٧٥٣ ـ ٧٧٤ م .
[٢] ١٩٨ ـ ٢١٨ هـ / ٨١٣ ـ ٨٣٣ م .

وهى ، مع السبب العام ، أو الأسباب العامة ، لترجمة الثقافات الأجنبية ـ أيا كان نوعها ـ تصور بالتالى أسباب ترجمة الفلسفة الإغريقية .

السبب فى ترجمة المنطق :

يذكر المؤرخون ، استنباطاً من مظاهر الحياة العقلية فى آخر الدولة الأموية وأول قيام الدولة العباسية ، أن السبب فى ترجمة المنطق ، أيام المنصور ، ترجع :

١ — إلى كثرة التناظر والجدل الدينى بينهم من جهة ، وغيرهم من أهل الكتاب من اليهود والمسيحيين من جهة أخرى . فألجأهم هذا الاشتباك فى الجدل إلى الاطلاع على المنطق اليونانى كى يسترشدوا به فى تنظيم الحجج ، وترتيب البراهين ، حتى يجاروا الطرف الآخر وهو اليهود والنصارى . إذ كان معروفاً عنهم أنهم مثقفون بالثقافة الإغريقية التى فى مقدمتها المنطق ، كما لوحظ حسن استخدامهم لأساليب الحجاج والمجادلة .

٢ — وإلى دخول كثير من عقائد الفرس ، وأقوالهم الدينيه ، فى الجماعة الإسلامية . وقد سلك الفرس فى تأييد عقائدهم مسلك الأقيسة الصناعية المؤسسة على المنطق الإغريقى . فحمل ذلك علماء الإسلام على أن يسلكوا

نفس طريقتهم فى معارضتهم بعد إتقانها . ولكى يتمكنوا من إجادتها عمدوا إلى كتب المنطق اليونانى يستمدون منها حاجتهم .

فالحاجة الخاصة لمعرفة أساليب الجدل المنطقى ، ومعيار الحقائق صاحب الاعتبار لدى العقل العام فى ذلك الوقت ، هى التى دفعتهم إلى ترجمة كتب المنطق . ولكن يظهر أن الحاجة وحدها لم تكن كافية فى تحويل ما تدعو إليه وتطلبه ، إلى حقيقة واقعة ، لولا رغبة من أولى الأمر فى ذلك ، ولولا مساعدة منهم على التنفيذ . وكان المنصور يستهين بإنفاق الكثير من المال فى سبيل الدفاع عن العقيدة الإسلامية مع شدة حرصه عليه ، حتى لقب « بأبى الدوانيق » ، كما يحكى عنه . فإذا حرص على المال وبخل به ، فقد كان — كما يُروى — لمصلحة المسلمين ، وإذا أنفق وزاد فى الإنفاق ، فقد كان لمصلحة المسلمين ، كذلك .

وإذا كان المسلمون ، منذ آخر عصر الدولة الأموية ، قد رأوا أسلوب حجج المعارضين من أهل الديانات الأخرى ، ورأوا طريقتهم فى الجدل ، وأدركوا من أجل ذلك حاجتهم فى الوقوف على صنعة المعارضين كى يجاروهم فى طريقة الإقناع أو الإلزام ، فان شخص المنصور بما له من سلطان ، وبما يحكى عنه من تمكن حب العلم والدين فى نفسه كان العامل الرئيسى فى ترجمة المنطق ، أيام خلافته .

ورغبة المسلمين فى الدفاع عن العقيدة كانت أساس علم «الكلام» عندهم، كما كانت السبب فى نشأته عند غيرهم أيضاً . والمنطق اليونانى ، هو أول فرع من فروع الفلسفة ، بمعناها الخاص كان له الاتصال بعلم « الكلام » الإسلامى كما كان شأنه مع « كلام » غيرهم ، كذلك . وما تركه من أثر إيجابى فيه ، لم يزل باقياً فى كتبه حتى الآن .

ويقال : إن ابن المقفع ، هو أول من ترجم كتب المنطق الأرسطى ، بأمر المنصور . وتعزى إليه ترجمة الكتب المنطقية الثلاثة : كتاب « المقولات » . ويبحث فى الأجناس العالية ، وكتاب « العبارة » ويبحث فى القضايا التصديقية ، وكتاب « تحليل القياس » ويبحث فى أشكاله . كما تعزى إليه ترجمة كتاب « إيساغوجى » ، لفورفوريوس السورى ، الذى جعله مدخلا للكتب الأرسطية فى المنطق .

وبعد مضى عصر المنصور أتى عصر المهدى وانتهى. ومر عصر الهادى ، بعد عصر المهدى ، دون أن يؤثر عنهما أو عن واحد من الأشخاص البارزة فى وقتهما شىء يتعلق بالترجمة فى عمومها ، فضلا عن ترجمة ما نحن بصدد الكلام عنه الآن ، وهو الفلسفة بمعناها الخاص .

أما الرشيد فى عصره ، فكان فضله على الترجمة من حيث : إنه أمر

بإعادة ترجمة الكتب التى سبقت ترجمتها فى العهود التى قبله ، أكثر من تشجيعه على ترجمة كتب جديدة .

السبب فى ترجمة الفلسفة ، الالهية ، والأخلاقية ، والنفسية :

بعد الرشيد ، جاء عصر المأمون . وهو العصر الذهبى للترجمة على العموم، والعصر الرسمى الأول والأخير لترجمة الفلسفة الميتافيزيقية ، والأخلاقية ، والسيكولوجية . وابن صاعد الأندلسى ، صاحب « طبقات الأمم » ، يحدثنا عن هذا العصر ، بقوله :

« لما أفضت الخلافة إلى المأمون ، تمم ما بدأ به جده المنصور ؛ فأقبل على طلب العلم من مواطنه ، واستخراجه من معادنه بفضل همته الشريفة ، وقوة نفسه الفاضلة : فداخل ملوك الروم ، وأتحفهم ، وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة ، فبعثوا إليه بما حضرهم ، من كتب إفلاطون وأرسطو ، وبقراط ... وغيرهم من الفلاسفة ، فاختار لها مهرة التراجمة ، وكلفهم إحكام ترجمتها ، فترجمت له على غاية ما يمكن ، ثم حض الناس على قراءتها ، ورغبهم فى تعليمها » .

وابن صاعد وإن لم يعين الملوك الذين اتصل بهم المأمون ـ كشأن كثير

من المؤرخين العرب ، فى روايتهم عن السماع العام ـ إلا أنه جعل شخص المأمون سبباً فى ترجمة الكتب الفلسفية لمن ذكر أسماءهم من الفلاسفة .

والهمة الشريفة ، والنفس الفاضلة ، اللتان يتحدث عنهما ابن صاعد فى وصف المأمون ، من المعانى العامة التى تحتاج إلى توضيح آخر ، أو إلى ذكر سبب خاص يكشف عنها . ولهذا ، اختلف المؤرخون فى تحديد المعنى النفسى الذى ينطوى عليه شخص المأمون ، وكان حاملا له على الترجمة لكتب الفلسفة الإلهية ، والأخلاقية ، والنفسية :

١ — فمن قائل : « إن الذى حمله على ترجمة الفلسفة ، رغبته فى القياس العقلى ، وتأثره بمذهب الاعتزال . فقد نشأ تلميذاً ليحيى بن المبارك اليزيدى المعتزلى ، ثم صديقا لثُمامة بن أشرس ، زعيم المذهب الثمامى فى الاعتزال . وأثر الأستاذية ، والصداقة ، أثر بعيد فى توجيه النفس نحو هدف معين . ولما تمكن هذا المذهب منه ، قرّب إليه مشيخته ، أمثال : أبى الهذيل العلاف ، وإبراهيم ابن سيار النظام ، وأخذ يناصر أشياعه ، وصرح بأقوال لم يستطيعوا ـ هم ـ التصريح بها من قبل ، خوفاً من غضب الفقهاء ، وفى جملتها القول بخلق القرآن . فلما سمع الفقهاء منه ذلك ، ثارت ثائرتهم ، وعظم ذلك على غير المعتزلة ، وهم أكثر عدداً . ولم يعد فى وسعه الرجوع عن قوله ،

فعمل أولا على تأييده بالبرهان والحجة ، واستعان على ذلك بترجمة كتب المنطق ، والفلسفة الإلٰهية ، من اللغة اليونانية ، ودرسها درساً جيداً ، حتى تقوى حجته ، وتعلو كلمته . ولما لم يفلح فى إقناع غير المعتزلة ، عمد إلى إهانة العلماء منهم ، وسفك دمائهم »[1] .

واعتناقه مذهب الاعتزال حمله على مناصرة المعتزلة ، وعلى تأييد رأيهم ، فى القول بخلق القرآن ، بالحجة والبرهان . ولما كان الجدل حول القرآن ، وهو كلام الله ، يدور حول صفة من صفات الله ، ظن المأمون ظناً راجحا على الأقل — إن لم يكن اعتقد — أن فى الفلسفة الإلٰهية الإغريقية ، ما يساعده على التمكن فى الحجة ، وعلى الانتفاع بها فى إقناع خصمه. إذ هى بحث عقلى حول الإلٰه ، وصفاته . وقد عرفت لديه ، عن طريق ترجمة المنطق الأرسطى قبل عهده ، برجاحة الرأى ، ودقة التفكير .

٢ — ومن قائل : إن « السبب فى هذه الترجمة ، تكوينه الخاص ، ورغبته فى حرية الفكر إلى مدى بعيد ، وحسن ظنه بالحكماء ، واعتقاده

---

[١] ابن خلدون ، (فى مقدمته ص ٤٣٩ ، مطبع المطبعة الأميرية ، سنة ١٣٢١ هـ) يؤكد وقوع هذا العمل منه ، بقوله : « وعظم ضرر هذه البدعة — القول بخلق القرآن — ولقنها بعض الخلفاء عن أئمتهم ، فحمل الناس عليها ، وخالف أئمة السلف ، فاستحل لخلافهم ايسار كثير منهم ، ودماءهم . . . » .

فيهم : أنهم صفوة الخلق ، يجب أن يستفيد العالم برأيهم . ويُحكى عنه أنه يقول : الحكماء هم صفوة الله من خلقه ، ونخبته من عباده ، صرفوا عنايتهم إلى نيل فضائل النفس الناطقة ، وارتفعوا بقواهم عن دنس الطبيعة ؛ هم ضياء العالم ، وهم واضعو قوانينه ، ولولاهم لسقط العالم فى الجهل والبربرية » .

والميل إلى الحرية البعيدة المدى فى الفكر ، يضعف من قيمة النظر إلى الموروث من ثقافةٍ ، ومعرفةٍ ، على أنه وحده الحق ، أو على أنه الذى يجب أن يستقل بالفصل ، فيما ينشأ من مشاكل عقلية . وحسن الظن بالغير ، من دواعى السعى إلى التعرف به ، بالأخص إذا اتُّخذا إماما . والاطلاع على إنتاجه الشخصى أصدق سبيل إلى التعرف به .

٣ — وابن النديم يذكر[1] ، أن : « السبب الذى دعا المأمون إلى نقل فلسفة أرسطو ، هو أنه رأى فى المنام : كأن رجلا أبيض اللون ، مشربا حمرة ، واسع الجبهة ، حسن الشمائل ، جالساً على سريره . قال له المأمون : من أنت ؟ . قال : أنا أرسطو ، قال المأمون : فسررت به ، وقلت : أيها الحكيم ! أسألك ؟ قال : اسأل ! . قلت ما الحسَن ؟ . قال : ما حسن

[١] فى كتابه « الفهرست » ، ونقله عنه القفطى في كتابه « تراجم الحكماء » ، وابن أبى أصيبعة فى كتابه « طبقات الأطباء » .

عند العقل . قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن فى الشرع . قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن عند الجمهور . قلت : ثم ماذا ؟ . قال : ثم « لا ثم » . قلت : زدنى ! قال : عليك بالتوحيد ! . فكان هذا المنام من أوكد الأسباب ، فى إخراج الكتب ، وترجمتها » .

ثم ذكر ابن النديم كيفية حصول المأمون على هذه الكتب ، بما لا يخرج عما ذكره ابن صاعد ، فيما تقدم .

ويغلب على الظن أن هذا المنام كان تصوير فقط لما كان يجول فى نفس المأمون ، من إكباره للحكماء ، وشدة رغبته فى الاطلاع على أقوالهم ، الأمر الذى مبعثه التكوين الشخصى ، والاستعداد النفسى الخاص . فهذا المنام ، ليس إذاً ، شيئاً أزيد ، عما ذُكر فى السبب الثانى .

٤ — وربما دفعت الحاجة الخلفاء ورؤساء الدولة إلى نقل كتب الطب ، والرياضة ، والفلك ، وأمثالها ، فشجعوا أولا ، على نقلها ، خصوصاً وأنها لا تمس الدين — كعقيدة — ، وليس فيها ما يجرح عاطفة المسلمين الدينية ، ولا ما يثير الشكوك فى نفوس العامة ، والخاصة . فلما اطمأنوا إلى رجاحة ما فيها من معارف ، واطمأنوا إلى قيمتها الرفيعة بالنسبة لما كان موروثاً عندهم ، ووثقوا بمن دعوهم من الأجانب ، وتبينوا فضلهم فى التثقيف ، شغفوا بزيادة الاطلاع

على بقية ما عرف للإغريق من علوم وفلسفة ، وأولعوا بالحصول عليها ، مهما شق الطريق إليها .

ثم كان المأمون ، بخصوصه، هو أول من أمر بنقل بقية فلسفة الإغريق ، من إلهية ، ومذاهب أخلاقية ، ونفسية ، لأن هذا الباقى منها هو الذى يمثل الجديد فى الجماعة الإسلامية إلى وقته . يضاف إلى ذلك رغبته الشديدة فى الاطلاع ، وما عرف عنه من الجرأة ، وعدم التردد ، فى تنفيذ ماصمم عليه ، دون اكتراث لما ينشأ عن تصرفه من نتائج .

وربما تكون هذه الأسباب ، التى تُحكى ، كلها مجتمعة ، هى التى حملت المأمون على ترجمة الفلسفة الإلهية ، والأخلاقية ، والنفسية . وعلى كل حال ، هذا الذى روى عنه يشرح نواحى شخصه ، وميوله واتجاهاته . وإن شئنا بناء على ذلك قلنا : إن السبب فى ترجمة هذه الانواع من الفلسفة ، هو : شخص المأمون .

وربما كان — بجوار شخص المأمون — سبب آخر مهيىء لترجمة هذه الأنواع من الفلسفة فى عهده . وهو طبيعة العصر الذى عاش فيه . وتتمثل فى تطور الحياة العقلية نفسها فى الجماعة الإسلامية ، وإلف هذه الجماعة للحضارة ، وطول عهدها بالجدل الكلامى ، ورغبتها التى تزداد يوما بعد يوم فى الوقوف

على ماعند الأمم القديمة من ثقافات : فقد اطلع المسلمون ، إلى عهد المأمون ، على المنطق ، والطب ، وعلم الفلك ، والموسيقى ، والآداب ، والسياسة ، والتاريخ . هذه الطبيعة أعدت نفوسهم فى عصر المأمون لقبول الاطلاع على شروحٍ عقلية فى الإلٰهيات ، وعلى مذاهب جديدة فى تعرف الخير والشر وفى الارشاد العملى فى هذه الحياة ، وعلى آراء — لم تعرفها من قبل — فى حقيقة الروح ، وطبيعة النفس ، وخصائص العقل ، إلى جانب ما أتى به الإسلام .

وكان لإقدام المأمون — كخليفة — على ترجمة كتب الفلسفة ، أثر فى نفوس الأثرياء من رعيته : فاحتذى بعضهم حذوه فى طلب كتبها ، والاغداق على مترجميها . ومن هذا البعض : بنوموسى بن شاكر ، فى القرن الثالث الهجرى . ويروى : أن عيسى بن يحيى ، قد ترجم لأحمد بن شاكر ، كتاب « الأخلاق » لبقراط .

وبعد ذهاب عصر المأمون ، ضعف الإقبال على ترجمة العلوم جملة ، وعلى ترجمة الفلسفة على الخصوص ؛ بل قد ذهب المتوكل فى خلافته[1] ، إلى اضطهاد أصحاب الرأى ، والمشتغلين بالفلسفة . وأصبح مريدوها تبعاً لهذا الاضطهاد يتجنبون الظهور بها ، وإن لم يمنعهم ذلك من الاشتغال بها سراً ،

---

[١] ٢٣٢ — ٢٤٧ هـ (فى القرن التاسع الميلادى) .

عن طريق تأليف الجمعيات والمجالس فى الخفاء ، لتحقيق هذه الغاية[١] .

ويروى أن السبب فى صنيع المتوكل هذا : أنه خالف أباه ، وأخاه ، الرأى فى مسألة القول بخلق القرآن . فنهى عن الجدل ، والمناظرة ، التى كانت تدور فى مجالس المتكلمين ، وفى مجالس الخلفاء أنفسهم ، للبحث فى هذه المسألة ، وأمر بالرجوع إلى السنة والتقليد ، إرضاء للمتمسكين بظواهر الكتاب الذين لا يميلون إلى التأويل ، والشرح العقلى ، فى العقيدة .

ولم يكتف بالحجر على أصحاب الرأى عامة ، والفلاسفة خاصة ؛ بل حجر على أهل الذمة أيضاً ـ ومعظمهم من العلماء الذين لهم فضل على النقل والترجمة ـ ، وأخذ يحقرهم ، ويلزمهم بأمور رأوا فيها الاستخفاف بكرامتهم: كلبس الزنار مثلا . وغلا فى اضطهادهم ، حتى حرمهم العمل فى دواوين الدولة، ومنع أبناءهم من التعلم فى مكاتب المسلمين[٢] . ويقال إنه أمر بهدم بيعهم ، وقيد حريتهم فى التدين .

وبالجملة ، عاد الصدر الرحب الذى وسع التراجمة والنقلة فى بدء الدولة ،

---

[١] وإخوان الصفاء من أشهر هذه الجماعات .

[٢] يقال : إنه كتب منشوراً بذلك إلى عماله سنة ٢٣٥ ، على يد كاتبه ، ابراهيم ابن العباس الصولى .

ـ بالأخص أيام المأمون ـ ضيقاً ، واستحالت البشاشة التى رأوها من الخلفاء عند مقدمهم ، عبوسة قائمة ، وانقلب السهل الذى نزلوا به حزناً ، فلم يجدوا مناصاً من الرحيل عن بغداد ؛ إلى حيث يطيب لهم المقام .

وكان لهذا التحول أثره فى حركة الترجمة : فاليد العاملة فيها قد اعتراها الشلل والاضطراب ، وأخذت تلك النهضة ، منذ هذا الحين ، تميل نحو الذبول ، ثم الفناء .

والذى يلاحظه متتبع تاريخ حركة الترجمة ، من هذا العرض الموجز :

١ — أن ترجمة الفلسفة ، بمعناها الخاص ، لم تجد تشجيعاً من الخلفاء سوى المنصور فى المنطق ، والمأمون فى بقية فروعها ، من إلهية ، وخلقية ، ونفسية ، ولم تجد تشجيعاً من الأسر ، والأفراد ، سوى بنى شاكر .

٢ — كما أن عهد ترجمتها كان قصيراً بالنسبة لعهود ترجمة العلوم الأخرى : كالطب ، والفلك ، والهندسة ... ، وأن الآراء التى ترجمت تكاد تكون قاصرة على ما كان للأغريق ، باللغة اليونانية ، أو السريانية ، وأن معظم الذين قاموا بها كانوا من السريان المسيحيين ، وأن كثيراً من

هؤلاء كانوا أول الأمر من غير الفنيين وغير المجيدين للغة المنقول إليها ، وهى العربية[١] .

أشهر الكتب المترجمة :

١ — كتب أفلاطون :

« أما إفلاطون فإن تصانيفه صعبة التركيب جداً ، لأنها جارية على سبيل المحاورة ينتقل فيها الحديث من موضوع إلى موضوع آخر بحيث يتعسر

---

[١] يشير إخوان الصفاء (فى آخر الرسالة الأولى من رسائلهم ص ٣٢ — ٣٣ ج ١ ، طبع مطبعة الآداب ، سنة ١٣٠٦ هـ) إلى أن النقل غير الفنى ، أول الأمر ، كان من أسباب التحريف ، والغموض ، بقولهم : « . . . وأما أولئك الحكماء والفلاسفة ، الذين كانوا قبل نزول القرآن ، والتوراة ، والإنجيل ، فإنهم لما بحثوا عن علم النفس بقرائح قلوبهم ، وبينوا حقيقة جوهرها ، دعاهم ذلك إلى تصنيف الكتب الفلسفية التى تقدم ذكرها فى أول هذه الرسالة ، ولكنهم لما طولوا الخطب فيها ، ونقلها من لغة ، إلى لغة ، من لم يكن قد فهم معانيها ، ولا عرف أغراض مؤلفيها ، حرفها ، وغيرها حتى انغلق على الناظر فيها فهم معانيها ، وثقل على الباحثين أغراض مصنفيها . ونحن قد أخذنا لب معانيها ، وأقصى أغراضهم فيها ، وأوردناها بأوجز عبارة ، فى إحدى وخمسين رسالة » .

وإخوان الصفاء ، إذ يتعرضون للتحريف الناشئ عن سوء فهم النقلة المنقول ، رموا من وراء ذلك ، فى الأغلب ، إلى الدفاع عن الفلاسفة ، وعصمة الفلسفة ، حتى يستقيم لهم مبدؤهم : « إذا التقت الحكمة ، والشريعة ، فقد صلح الحال » .

حصرها تحت نوع من الأنواع . وإنما إذا نظرنا إلى ما هو القصد من تلك المحاورات فقد يمكن ترتيبها على أربعة أقسام :

الأول — ما يختص بشروط العلم الصحيح وتميزه عن العلم المموّه ، وتعلق علمنا بالمعانى وتعلق المعانى بعضها ببعض والارتقاء منها إلى الإله. فهذا قسم يسوّغ اطلاق اسم الجدليات والإلٰهيات عليه . ومنه المحاورات الآتيـة : طاطبطوس ـ قراطيلوس ـ سوفسطس ـ برمانيوس. فهذه المحاورات الأربع توجد أسماؤها فى «الفهرست» لابن النديم[1] ، وفى « تاريخ الحكماء » للقفطى[2] .

والمرجح أن العرب لم يعلموا من مصنفات هذا النوع إلا « سوفسطس » . قال صاحب الفهرست : رأيت بخط يحيى بن عـدى « سوفسطس » ترجمة إسحاق بتفسير الأمقيدورس . والأمقيدورس هـذا هو ولا شك الفيلسوف الإفلاطونى المعروف باولبيودورس ، عاش فى القرن السادس بعد الميلاد ، وله عدة تفاسير على عدة محاورات إفلاطونية معروفة .

الثانى — ما يتعلق بالطبيعيات وهى «طيماوس» . وهو الكتاب المعروف

---

[١] ص ٢٤٦ [٢] ج ١ ص ٥٣ .

عند العرب بطيماوس الطبيعى الذى يصف فيه إفلاطون العالم الطبيعى . وقد ترجمه حنين[١] ، وكان موجوداً باصلاح يحيى بن عدى بشرح فلوطرخيس[٢] . (وابن سينا فى رسالة النفس يظن أنه أخذ منه قوله فى الإبصار والذوق) .

الثالث — ما يتعلق بالأغلب بعلم النفس والأخلاق . ومنها « فيدون » فى النفس و بقائها بعد الموت ، و « فيدروس » فى المحبة .

الرابع — ما يتعلق بالسياسة . ومنها « السياسة المدنية » ترجمة حنين ابن إسحاق . وكتاب « النواميس » ترجمة حنين ، ثم

---

[١] من أشهر المترجمين ، فى القرن الثالث ، وهو عربى نصرانى ، ولد سنة ١٩٤ هـ ، وتعلم اليونانية ، وآدابها ، وتعلم العربية على الخليل بن أحمد ، وحذق السريانية والفارسية ، وأخذ صناعة الطب عن يوحنا بن ماسويه ، وخدم المأمون ، والمعتصم ، والواثق ، والمتوكل . وقد تقلد ، فى عهد هذا الأخير ، رياسة الترجمة ، كما خدم أولاد موسى بن شاكر . وقد أصلح نقل من تقدمه من المترجمين ، فى زمن المنصور ، والرشيد ، وربما أعاد النظر على نقل معاصرية أيضا .

وهو الذى اعتمد عليه المأمون فى ترجمة كتب أرسطو ، فأجاد نقلها ، حتى كانت محل إعجاب المأمون ، ورؤساء دولته ، ولذا اختصه بمنح كثيرة ، حتى يحكى عنه : أنه كان يعطيه قيمة مايترجمه ذهبا . وطريقته فى الترجمة كانت قائمة على السؤال والجواب ، كطريقة الإسكندريين ، من قبله ، (الفهرست لابن النديم) .

[٤] ذكره الفهرست ص ٢٤٦ ، والقفطى ص ١٨ .

ترجمة يحيى بن عدى[١] . وابن سينا ربما اتصل بهذا الكتاب فى رسالته إثبات النبوة »[٢] .

٢ — كتب أرسطو :

ما بلغ العرب من مصنفاته ستة وثلاثون كتاباً تنقسم أربعة أقسام : (ا) المنطقيات (ب) ثم الطبعيات ألحق بها ما يتعلق بعلم الناس : (ح) ثم الألهيات ، (ء) ثم الخلقيات . والكتب النفسية له عدها الفارابى من قسم الطبعيات ، بينما جعلها اليعقوبى قسما مستقلا .

من كتب المنطق :

١ — كتاب « قاطيفورياس » أى المقولات . قال عنه الفارابى : هو فى قوانين المفردات من المعقولات والألفاظ الدالة عليها . ترجمه ابن المقفع فى أيام

---

[١] من مترجمى القرن الرابع . وهو يحيى بن عدى بن زكريا المنطقى ، يعقوبى المذهب . تعلم على متى بن يونس ، وانتهت إليه الرياسة (فى الترجمة) ، ومعرفة العلوم الحكمية ، فى وقته .

وكان جيد المعرفة بالنقل . وقد نقل معظم كتب أرسطو المنطقية ، والإلهية ، من السريانية إلى العربية . ونقل كتب « النواميس » لإفلاطون . وتوفى سنة ٣٦٢ هـ ، (الفهرست) .

[٢] من محاضرات « سنتللانا » .

المنصور ، ثم اسحق بن حنين ، ثم يحيى بن عـدى بتفسير الإسكندر الإفروديسى . وللفارابى كتاب شرح المقولات ، ولابن سينا رسالة فى أغراض المقولات .

٢ ـ وكتاب « بارى أرميناس » أى التفسير ويدعى أيضا « العبارة » ، وصفه الفارابى بأنه : فى قوانين الألفاظ المركبة من معقولين مفردين ، والألفاظ الدالة عليها المركبة من لفظتين . ترجمة ابن المقفع ، ثم ترجمة إسحق بن حنين إلى العربية . وفسره الفارابى ، واختصره حنين بن إسحاق .

٣ ـ كتاب « أنا لوطيقا » ومعناه تحليل القياس . قال الفارابى : فيه الأقاويل التى تتميز بها القياسات المشتركة للصنائع الخمس . ترجمة ابن المقفع . ويقـال إنه عرضه على حنين فأصلحه . وفسره الكندى ، وأبو بشر متى ، والفارابى . وللجرجانى تفسير عليه أيضاً .

٤ ـ «أنا لوطيقا الثانى» ويدعى «أنو لطيقا» أى البرهان . قال الفارابى : فيه القوانين التى تُمتحن بها الأقاويل البرهانية ، وقوانين الأمور التى تلتئم بها الفلسفة . ترجمة متى بن يونس [1] ، ومن السريانيـة لإسحق بن حنين . وشرحه الكندى ، والفارابى .

---

[١] هو أبو بشر متى بن يونس . انتهت إليه رياسة المنطقيين فى عهده . ونقل كثيرا من السريانى إلى العربى ، ومعظم نقله لكتب أرسطو . وعلى ترجمته لكتبه المنطقية ، يعول الناس فى القراءة ، (الفهرست) .

٥ ـ « طوبيقيا » ومعناه المواضع الجدلية أو الجدل . قال الفارابى : فيه الأقاويل التى تُمتحن بها الأقاويل وكيفية السؤال الجدلى والجواب الجدلى . وبالجملة قوانين الأمور التى تلتئم بها صناعة الجدل . ترجمة يحيى بن عدى ، وأبو عثمان الدمشقى [١] من السريانيه . وللفارابى مختصر (هذا الكتاب) وتفسير عليه أيضاً .

٦ ـ « سوفسطيقا » وهى المغالطة . وقد ترجمه العرب بالحكمة المموَّهة . قال الفارابى : فيه قوانين الأشياء التى شأنها أن تغلط عن الحس ، وتحير . ترجمة إسحق بن حنين . وللفارابى تفسير عليه .

وجملة هذه الكتب الستة هى التى تعرف عند الإغريق باسم أرغانون ومعناه الآلة . لأنها الآلات الملازمة فى البحث ، المستعملة فى كل علم . لأنها تتناول القواعد العقلية ، التى لا يستقيم دونها عمل الفكر فى كل موضوع . وقد ألحق بها العرب كتابين آخرين أدرجوهما فى الكتب المنطقية . وهما : كتاب « ريطوريقا » ومعناه الخطابة . قال الفارابى : فيه القوانين التى تمتحن بها الأقاويل الخطابية وأصناف الخطب ، وأقاويل الخطباء ، وهل هى على مذهب الخطابة أم لا . وترجمه إلى العربية اسحق بن حنين . وللفارابى

---

[١] من مترجمى القرن الرابع . وكان من المجيدين فى النقل فى زمن وزير المعتضد ـ على بن عيسى سنة ٣٠٣ هـ ـ . ونقل بعض كتب المنطق ، والهندسة ، (الفهرست) .

شرح عليه ، ومقدمة له . والثانى من الكتابين اللذين ألحقا بكتب أرسطو المنطقية كتاب « بوطيقا » أى صنعة الشعر . قال الفارابى : فيه القوانين التى يشير إليها الأشعار وأصناف الأقاويل الشعرية . ترجمة اسحق بن حنين .

وتوجد نسختان تامتان من ترجمة الكتب المنطقية لأرسطو . إحداهما بمكتبة الأسكوريال بأسبانيا (عدد ٨٩١) والأخرى بباريس (عدد ٨٨٢).

من كتب الطبيعة :

١ ـ كتاب « السماء والعالم » ترجمة ابن البطريق [١] . وتوجد ترجمة له بمكتبة باريس غير حاملة اسم الناقل . والفارابى شرح هذا الكتاب ، كما شرحه أبو هاشم الجبائى المعتزلى الذى سماه « المتصفح » . ويقول القفطى عن هذا الشرح « إنه أبطل فيه قواعد أرسطاطاليس ، وأخذه بألفاظ زعزع به قواعده » . وكان يحيى بن عدى يقول : « إن الجبائى تخيل أنه فهم أرسطاطاليس ، ولم يكن عالماً بالقواعد المنطقية ففسد الرد عليه » . ولابن الهيثم الرياضى رد على أبى هاشم فيما قاله ، وآخر على يحيى النحوى فيما انتقد عليه من كتاب « السماء » هذا .

---

[١] هو يوحنا البطريق ، من مترجمى القرن الثالث . وكان مولى للمأمون ، وأقامه أمينا على ترجمة الكتب من كل علم من علوم الطب ، والفلسفة ، (الفهرست) .

٢ ـ كتاب « الحيوان » نقله ابن البطريق ، ونقل ابن أبى زرعة [١] مختصره لنيقولاوس الدمشقى [٢] .

وكتاب الحيوان العربى يتناول ثلاثة كتب لأرسطو : طبائع الحيوان ـ وهو المطابق لكتاب الحيوان اليونانى ـ وأعضاء الحيوان، وتوليد الحيوان. وقد توجد نسخة من هذه الترجمة فى مكتبة لندن .

٣ ـ كتاب « النفس » ونقله إلى العربية اسحق بن حنين . وقد ذكر اليعقوبى فى تاريخه : أن غرضه الابانة عن ماهية النفس وقوامها وفصولها ، وتفصيل الحس وتعديل أنواعه ، وفضائل النفس وعاداتها ، والأمور المحمودة منها ، والأمور المذمومة منها ، فالمحمودة المنطق والعدل والحكمة . . . ولابن باجه تعاليق عليه موجودة بمكتبة اكسفورد وبرلين . ولابن سينا رسالة فى النفس نشرت مراراً ، ولقسطا بن لوقا البعلبكى [٣] رسالة فى الفرق بين الروح

---

[١] هو أبو على عيسى بن إسحاق بن زرعة ، أحد المتقدمين فى علم المنطق ، وعلوم الفلسفة ، وأحد النقلة المجيدين . ومولده كان ببغداد سنة ٣٧٠ هـ . وكان نقله من السريانى إلى العربى ، ومخصوصا بكتب أرسطو ، (الفهرست) .

[٢] أحد المشائين المعروفين عند العرب . وكان معلماً للفلسفة بروما قبل المسيح بثلاثين سنة تقريبا .

[٣] من مترجمى القرن الثالث . وكان فى زمن المقتدر والمقربين عنده . وهو من نصارى الشام . رحل إلى بلاد الروم فى طلب العلم ، ووفد إلى بغداد للترجمة ، وكان عالماً باللغات اليونانية والسريانية ، والعربية ، كما كان جيد الترجمة ، حسن العبارة ، سريع الخاطر . نقل كثيراً من كتب إفلاطون وأرسطو ، وأصلح نقولا عدة (الفهرست) .

والنفس ـ نشرها الأب شيخو فى المشرق، والأستاذ فايريانى فى روما ـ وللأمام فخر الدين بن الرازى كتاب فى النفس والروح ، وكلها مؤسسة على أفكار أرسطو و إفلاطون .

من كتب الأخلاق :

١ ـ كتاب « الأخلاق » . والذى يؤخذ من تعريف صاحب « كشف الظنون » لكتاب الأخلاق المترجم إلى العربية أنه يشتمل على كتاب الأخلاق لنيقوماخوس ، وعلى مقالتين من الأخلاق الكبرى لأرسطو . وللفارابى كتاب « الأخلاق » شرح فيه كتاب أرسطو . وما ذكره ابن مسكويه فى كتابه المعروف بـ « الأخلاق » ، وابن سينا فى كتابه المترجم بـ «أخلاق الشيخ الرئيس » مؤسس فى الأغلب على أفكار أرسطو، وتقاسيمه لهذا العلم .

من كتب ما بعد الطبيعة :

١ ـ كتاب « ما بعد الطبيعة » وترتيبه على ترتيب الحروف اليونانية ، وأوله الألف الصغرى. والذى بلغ العرب منه إحدى عشرة مقالة إلى حرف اللام ، مع أن الأصل اليونانى احتوى على أربع عشرة مقالة . وللفارابى رسالة معروفة بـ « الإبانه عن غرض أرسطوطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة »

وتعليق على كتاب الحروف ، وكتاب فى العلم الإلهى . وللرازى الطبيب كتب كثيرة تتعلق بكتاب ما بعد الطبيعة .

ما بلغ العرب من مصنفات ماقبل الافلاطونية الحديثة ، فى العصر الهلينى الرومانى :

١ — كتاب « الأرثماطيقى » لنيقوماخوس الجهرسى ، الذى عاش فى منتصف القرن الثانى للمسيح . وكان يميل إلى مذهب قدماء الفيثاغوريين . ويقول المسعودى فى كتابه « التنبيه والإشارات » : وقد صنف على مذهب الفيثاغوريين والانتصار لهم كتب كثيرة . وآخر من صنف فى ذلك أبو بكر محمد بن زكريا الرازى . صنف كتابا فى ثلاث مقالات ، وذلك بعد سنة ٣١٠ هـ . ويذكر القفطى أن انتصار أبى بكر للفلسفة الطبيعية القديمة كان لشدة انحرافه عن أرسطوطاليس ، لرأى ضيق كان يراه .

ويرى سنتللانا أن ترجمة كتاب نيقوماخوس السابق كان من آثاره امتزاج مذهب الفيثاغوريين بالمذاهب البابلية القديمة بين صابئة العراق ، وهم الحرانيون ، وبالكلام الإسلامى فى القرن الرابع الهجرى ، كما يُشعر بذلك مذهب أبى زكريا الرازى ، وآراء إخوان الصفا ، قبله .

٢ — « يوبمندرس » ، ومعناه الراعى . وهو مؤلف امتزج فيه المذهب الإفلاطونى باعتقادات المصريين القديمة . وينسب إلى هرمس مثلث الحكمة[١] . وهو عبارة عن محاورة بين العقل الإلهى وتلميذه هرمس ، فى مسائل تتعلق بذات الأله ، ومنشأ العالم ، وفيض الإشراق الإلهى على الإنسان .

ولما فتح العرب مصر انتقلت إليهم أحاديث اليونان عن هرمس وحكمته ، وامتزجت باعتقادات اسرائيلية وإسلامية ، مما كان شائعا فى البلاد المشرقية . وأصبح هرمس هذا فى زعمهم يلقب بهرمس الهرامسة — بعد أن أضيف إليه هرمسان آخران — وحدد وقته فيما قبل الطوفان ، وجعل علما على إدريس النبى .

وذكر بعض المؤرخين عن كتاب هرمس : « أنه تضمن محاورات بينه وبين تلميذه « طاط » ، وأنه كان على غير نظام ، وأنه موجود على عهده فى ترجمة سريانية » .

---

[١] يروى سنتللانا أنه اسم يونانى لإله الخطباء والعلماء . وعندما استوطن اليونان مصر على عهد البطالسة واختلطوا بأهلها أطلقوا على إله القمر عندهم وهو طاط أوطوت (توت) لقب هرمس . إذ ظنوا أن لافرق بينهما من حيث ان كلا منهما ينسب إليه النظام فى العالم . ولقبو هرمس بمثلث الحكمة ؛ ذلك اللقب الذى كان لطاط عند قدماء المصريين

ولا يبعد أن يكون ابن سينا أخذ منه ما قاله فى رسالته الموسومة بـ « حى بن يقظان » . ومعلوم أن الحى بن يقظان هو لغز سمى به العقل الفعال أو العقل الإلٰهى ، وشخصه عرف بشيخ جميل الوجه ، مهيب المنظر ، ظهر للتلميذ وشرح له أسرار الطبيعة ، وتركيب العالم الطبيعى . وهـذا بعينه ما يوجد فى كتاب « يومندرس » الموجود . فإن « يومندرس » ـ ومعناه الراعى ـ هو اسم العقل الإلٰهى تشخص بصورة شيخ بهى المنظر، كثير الأبهة، فشرح لتلميذه هرمس (طاط) صورة العالم الطبيعى ، وكيفيـة حدوثه . فمثل هذا الاتفاق لا يكون صدفة ، بل الأرجح أن ابن سينا بلغه خبر الكتاب واطلع على الـكتاب نفسه ، وأن الفلسفة التى سماها بفلسفة الإشراق ولم يبح بها إلا للبعض من أتباعه ليست إلا هذه الفلسفة المصرية العتيقة الممزوجة بأصول إفلاطونية[1] .

ما بلغ العرب من مصنفات الافلاطونية الحديثة :

١ — « التاسوعات » لأفلوطين المصرى . هو عبارة عن مجموعة رسائله التى رتبها بعد وفاته تلميذه فورفوريوس ، وجعلها ستة كتب كل كتاب منها تسع مقالات . وكتاب « أثولوجيا » أو الربوبية هو منتخب من تاسوعات

---

[١] من تلخيص واستنتاج « سنتلانا » .

إفلوطين هذا ، ونسبه جامعه إلى أرسطو ، ووضعه باللغة السريانية . وناقله العربى — كما يقول سنتللانا — تصرف فيما نقله بالتغيير ، أو الزيادة ، ولم يفهم كثيراً من الباقى .

٢ — «إيساغوجى» لفورفوريوس الصورى . ومعنى إيساغوجى المدخل. ترجمة ابن المقفع ، ويعد مدخلا لكتب أرسطو المنطقية . وهو يشتمل على بحث الكليات الخمس ، التى تسمى فى اصطلاح المنطقيين بالأصوات الخمسة أيضا .

٣ — « فى قدم العالم » لبرقلس . وقد بلغ العرب عن طريق الكتاب الذى ألفه يحيى النحوى فى الرد عليه . وفى كتاب الملل والنحل للشهرستانى تلخيص لآراء برقلس .

٤ — كتاب « مبادئ الإلهيات » لبرقلس أيضاً . ويظن « سنتللانا » أنه كتاب « الخير المحض » المنسوب إلى أرسطاطاليس ، والذى ذكره ابن أبى أصيبعة [١] فى جملة تصانيف أرسطو . وقد نشر تلخيصه بردن هافر فى سنة ١٨٨٢م . ويقول عنه إنه واحد وثلاثون باباً على غير ترتيب [٢] .

---

[١] فى طبقات الأطباء ص ٦٩ ج ١ .

[٢] يقتطف منه « سنتللانا » بعض آرائه ، نذكر منها مايلى لصلته الوثيقة بتوضيح آراء برقلس السابقة (فى ص ٢٠٢ من هذا الكتاب) .

=

فى الأول :

= ١ ـ هو فوق العقل والوجود :

« والعقل » ـ المرتبة الأولى من مراتب فيض الأول ـ يحيط بالأكوان الطبيعية ، وما فوق الطبيعة ، أعنى النفس . . . . وذلك أن الطبيعة تحيط بالكون ، والنفس تحيط بالطبيعة ، والعقل يحيط بالنفس . فالعقل إذن يحيط بالأشياء كلها . وإنما صار العقل كذلك من أجل العلة الأولى التى تعلو الأشياء كلها . لأنها علة العقل ، والنفس ، والطبيعة ، وسائر الأشياء .

والعلة الأولى ليست بعقل ، ولا نفس ، ولا طبيعة ؛ بل هى فوق العقل ، والنفس ، والطبيعة . لأنها مبدعة لجميع الأشياء ، لأنها مبدعة العقل بلا توسط ، ومبدعة النفس والطبيعة وسائر الأشياء بتوسط العقل » (ص ٧٦ من كتاب « الخير المحض » طبع فر يبرف) .

٢ ـ ... ولا يوصف :

« إن العلة الأولى أعلى من الصفة . وإنما عجزت الألسن عن صفتها من أجل وصف إنيتها لأنها فوق كل علة واحدة . وإنما وصفت بالعلل الثوانى التى استنارت من نور العلة الأولى . وذلك أن العلة التى تنير أولا تنير معلولها ، وهى لاتستنير من نور آخر لأنها النور المحض الذى ليس فوقه نور . فمن ذلك صار الأول وحده يفوت الصفة . وإنما كان كذلك لأنه ليس فوقه علة يعرف بها وكل شىء إنما يعرف ويوصف من تلقاء علته . فإذا كان الشىء علة فقط وليس بمعلول لم يعلم بعلة أولى ولا يوجد (بعلة كذلك) ؛ لأنه أعلى من الصفة .

وليس يبلغه النطق . وذلك أن الصفة إنما تكون بالمنطق ، والمنطق بالعقل ، والعقل بالفكر ، والفكر بالوهم ، والوهم بالحواس ، والعلة الأولى فوق الأشياء كلها لأنها علة لها فلذلك صارت لا تقع تحت الحس والوهم ، والفكر ، والعقل والمنطق ، فليست إذن بموصوفة . . . وإنما يستدل عليها من العلة الثانية ، وهى العقل . وإنما تسمى باسم معلولها الأول بنوع أرفع وأفضل .

٣ ـ ... وفوق كل اسم يسمى به :

« العلة الأولى فوق كل اسم يسمى به ، وذلك أنه لا يليق بها النقصان ولا التمام وحده ، لأن الناقص غير تام ولا يقدر أن يفعل فعلا تاماً إذا كان ناقصاً ، والتام عندنا وإن كان =

٥ — كتاب « الرد على برقلس » . ويعرف بكتاب نقض الثمانى عشرة مسألة « لدياذوخس » ، وهو لقب برقلس . وهو كتاب مشهور بين العرب أورده البيرونى غير مرة فى « تاريخ الهند » . ويحكى « سنتللانا » عن موسى ابن ميمون فى كتابه « دلالة الحائرين » أن هذا الكتاب أثر على متكلمى المسلمين من معتزلة وأشاعرة . فيقول ابن ميمون : « اعلم أن ما قاله المسلمون

= مكتفياً بنفسه فإنه لا يقدر على إبداع شىء آخر ولا أن يفيض عن نفسه شيئاً البتة . فان كان كان هكذا عندنا فقلنا : إن العلة الأولى ليست ناقصة ولا تامة فقط ؛ بل هى فوق التمام ، لأنها مبدعة الأشياء ومفيضة الخيرات كلها إفاضة تامة ، لأنها خير لا نهاية له ولا أبعاد . فالخير الأول إذن يملك العوالم كلها خيرات . إلا أن كل عالم إنما يقبل من ذلك الخير على قدر قوته . فقد بان ووضح أن العلة الأولى فوق كل اسم يسمى به وأعلى منه وأرفع . . . » (الخير المحض ص ٩٩) .

وفى العقل (هو الإنية الأولى والوجود الأول) :

« كل عقل فانه يعقل ذاته ، وذلك أنه عاقل ومعقول معاً . فاذا كان العقل عاقلا ومعقولا فلا محالة أن يرى ذاته فاذا رأى ذاته علم أنه عقل يعقل ذاته . فاذا علم ذاته علم سائر الأشياء التى تحته لإنها منه ، إلا أنها فيه بنوع عقلى . فالعقل والأشياء المعقولة واحد . وذلك أنه إن كان جميع الأشياء المعقولة فى العقل ، والعقل يعلم ذاته ، فلا محالة أنه إذا علم ذاته علم سائر الأشياء ، وإذا علم سائر الأشياء علم ذاته . وإذا علم الأشياء فانما يعلمها لأنها معقولة . فالعقل إذن يعلم ذاته ، ويعلم الأشياء المعقولة معاً » . (الباب الثانى عشر من « الخير المحض » ص ٨٣ — ٨٤) .

« العقل هو أول عالم كان . وهو المفيض العلم على سائر العوالم » . (ص ٦٢ من « الخير المحض ») .

فى تلك المعانى ، المعتزلة منهم والأشاعرة ، هى كلها آراء مبنية على مقدمات . تلك المقدمات مأخوذة من كتب اليونانيين والسريانيين الذين راموا مخالفة الفلاسفة ودحض أقاويلهم - يعنى بذلك يحيى النحوى ويحيى بن عدى - » .

والترجمة من الثقافة اليونانية ، بلغتها الأولى ، أو السريانية ، إلى اللغة العربية لم تكن قاصرة على هذه الكتب ، ولا على كتب هؤلاء الفلاسفة ؛ بل نقلت كتب كثيرة غيرها . ولكن ، لأن ناقليها لم يُعرفوا على التعيين ، آثرنا الإكتفاء بهذا القدر . وفى « الفهرست » لابن النديم ، « وكشف الظنون » ، « وإخبار العلماء بأخبار الحكماء » للقفطى ، « والتنبيه والإشارات » للمسعودى « وطبقات الأطباء » لابن أبى أصيبعة وتاريخ اليعقوبى غنية لمستزيد .

١ - وربما يظن أن ما فى الكتب الفلسفية ، لأنها توصف بأنها كتب فلسفية ، متمحض للبحث فى « الوجود » ومشكلة ما بعد الطبيعة ، أو فى النفس ، أو فى كيفية الإستدلال وإقامة الحجة ؛ أى متمحض لبحث ما يطلق عليه اسم الفلسفة ، بالمعنى الخاص . لكن قد نرى فيها موضوعات أخرى تتعلق بالطب ، أو الهندسة ، أو الحساب ، أو الموسيقى مثلا . إذ الجمع بين هذه ، وتلك ، فى مؤلَّف واحد كان نمط التأليف الفلسفى لدى القدامى ، وبقى ،

كذلك ، تقليداً لدى متفلسفى القرون الوسطى . ورسائل « إخوان الصفاء » من بين مؤلفات الفلاسفة الإسلاميين مثلٌ واضح لمثل هذا الجمع بين الموضوعات المختلفة ، تحت ما يسمى فلسفة . وليس فحسب ، كانت تذكر هذه الموضوعات مع بعضها فى مؤلف واحد ، لأن ذلك كان عادة القدامى فى التأليف ، وتقليداً لدى متفلسفى القرون الوسطى ؛ بل كل هذه الموضوعات ذات صلة وثيقة بعضها ببعض فى نظر هؤلاء ، وأولئكم : بعضها مقدمة لأخرى ، والبعض غاية لما هو له مقدمة [١] .

فالرياضة على الإطلاق ، كانت مقدمة للميتافيزيقا . ولهذا يؤثر عن القدامى — بالأخص عن إفلاطون — ، مثل هذه العبارة : « لا سبيل إلى دراسة

---

[١] يشرح هذه الصلة إخوان الصفاء فى رسائلهم (ج ١ ص ١ ، ٢ طبع المطبعة العربية بمصر سنة ١٩٢٨) نقتطف منها مايلى : « واعلم ياأخى — أيدك الله وإيانا بروح منه — أن غرض الحكماء والفلاسفة العلماء والفضلاء ، من النظر فى العلوم الرياضيات هو تخريج أولادهم وتلامذتهم إلى النظر فى العلوم الطبيعيات . . . ، والغرض والمراد من العلوم الطبيعيات هو النظر والسلوك إلى العلوم الإلهيات والصعود إليها . . . ، : فالغرض من الحساب رياضة أنفس المتعلمين للفلسفة ، والناظرين فى حقائق الأشياء ، والباحثين عن علل الموجودات . . . ، والغرض من الهندسة التهدى للنفوس من المحسوسات إلى المعقولات ، وكيفية رؤية النفس الصورية المجردة عن الهيولى . . . ، والغرض من علم النجوم تشويق النفوس الصافية إلى الصعود إلى عالمها ؛ عالم الأفلاك وأطباق السموات . . . ، والغرض من علم الموسيقى — لأن فيه بيان أن لحركات الأفلاك لدورانها ، واحتكاك بعضها ببعض نغمات وألحانا لذيذة كنغمات أوتار العيدان والمزامير — تشويق النفس الناطقة الإنسانية الملكية إلى الصعود إلى هناك ، بعد مفارقتها الأجساد ، التى تسمى الموت . . . الخ » .

الميتافيزيقا لمن لم يتعلم الرياضة » ، وتحكى أيضاً بلفظ آخر : « لا سبيل لدراسة الفلسفة لمن لم يتعلم الرياضة » . والفلسفة عندئذ هى الميتافيزيقا ، لأن هذه تفهم عند إطلاق كلمة فلسفة فى تعاريف القدامى .

والمطلع على كتاب « الفهرست » لابن النديم يعلم أن جُلّ الكتب الفلسفية المترجمة ، قد ضاع . وأهم ما بقى من ذلك التراث كنصوص أصلية :

كتاب المجسطى لبطليموس ، ترجمة الحجاج بن يوسف بن مطر الكوفى ، وكتاب القواميس ، ترجمة حنين بن إسحق ، وكتاب الخطابة فى منطق أرسطو ، ترجمة إسحق بن حنين .

وهذه البقية الباقية ، مبعثرة فى مكتبات : لندن ، وبرلين ، وإسبانيا ، وغيرها من مكتبات أوروبا ، والمكاتب الخاصة للعلماء المستشرقين .

٢ — وربما يظن أيضاً أن الكتاب الذى يوصف بأنه نقل إلى اللغة العربية ، قد نقلت كل موضوعاته إليها . إذ قد يصح أن يكون الذى نقل منه موضوع واحد ، أو عدة موضوعات ، ومع ذلك نراه يذكر فى عداد الكتب المنقولة ، لدى المتحدثين عن حركة النقل والترجمة ، من المؤرخين العرب .

٣ ـ كما قد يظن ، كذلك ، أن الكتاب بنسبته فى النقل إلى فيلسوف بعينه يعبر كلُّ ما فيه عن رأى هذا الفيلسوف . إذ قد يتضمن ، فى الواقع ـ مع رأى الفيلسوف المنسوب إليه الكتاب ـ شروحا ، وتعليقات على هامش هذا الرأى ، من التابعين لمدرسته . وهذه الظاهرة وهى ظاهرة الشرح ، والتعليق كانت مسيطرة كما رأينا ، على العصر الهلّينى الرومانى الذى يُعتبر نفسُه طورَ الشرح والتعليق فى التفلسف الإغريقى ، كما يعتبر العهد قبله ـ الذى انتهى بموت أرسطو ـ طور الابتكار فيه . وكثير من كتب الفلسفة الإغريقية ـ كما علمنا أيضاً ـ جاء إلى المسلمين عن طريق رجال العصر الهلّينى الرومانى . ومعنى ذلك أن الكتب التى نقلت إلى العربية ليس كل ما فيها من الآراء خالصاً لمن نسبت إليهم من الفلاسفة .

الكتب المزيفة :

وبجوار هذه الملاحظات على الكتب المنقولة ، نرى ملاحظة أخرى تثير اهتمام الباحثين . وهى نسبة بعض هذه الكتب المنقولة إلى غير مؤلفيها : فنرى مثلا ، كتباً نقلت إلى اللغة العربية باسم إفلاطون وهى ليست له ، وأخرى نقلت باسم أرسطو وهى ليست له ، وثالثة نقلت باسم سقراط وهى ليست له ، وهكذا . . . وهذه الملاحظة ربما تضطرنا إلى ذكر المقياس الذى

نحتكم إليه فى معرفة الصحيح والزائف فى نسبة الكتب لغير أصحابها ، كما تضطرنا إلى ذكر شواهد ، وأمثلة ، من النصوص الفلسفية لتطبيق هذا المقياس ، وأخيراً تحملنا على ذكر الأسباب التى يظن أنها دفعت إلى التزييف فى نسبة الكتب والمؤلفات الفلسفية ، على وجه خاص .

مقياس معرفة الصحيح والزائف :

أما مقياس معرفة الزيف فى نسبة الكتب لغير أصحابها ، فيتوقف على معرفة الاتجاه العام فى التفكير لمن ينسب إليه الكتاب من جهة ، وعلى موضوع الكتاب ، وما يهدف إليه من جهة أخرى . فإذا عرف مثلا : أن اتجاه أرسطو فى تفلسفه ، الميل إلى الطبيعة ، واعتبارُ واقع الحياة ، أكثر من التعلق بسماء المتصوفة ، كانت نسبة كتاب إليه يعالج النفس الإنسانية بالحديث عن حنينها إلى مقرها الأول وهو عالم ما بعد الطبيعة ، وعن سعادتها التامة بفنائها فى الذات المقدسة واتحادها معها ، نسبة غير يقينية . إذ الاتجاه الطبيعى فى التفلسف يقوِّم المنطق ، والتجارب كما يقوِّم الحياة الواقعة نفسها . وإذا قوم الحياة الواقعة فلا يرى سابقية للنفوس على هذه الحياة ، كما لا يرى سعادة تامة لها فى غيرها ، بل الحياة الواقعة نفسها هى موطن السعادة للنفوس ، ولا معنى حينئذ لأن تحنَّ إلى شىء آخر وراءها . بينما اتجاه المتصوفة ينكر ،

أو يزدرى ، الحياة القائمة لأنه يراها مصـــدر الشرور للإنسان . ولذا يطلب الفرار منها ، والخـــلاص من شرورها ، إلى عالم آخر وراءها ، قد كانت ـ النفوس ـ فيه قبل أن تنحدر منه إلى هـــذا العالم ، ممتعة ، وفى غاية من السعاده . وهى ، من غـــير شك ، تحنّ ـ طول إقامتها فى الدنيا ، أو الحياة الفانية كما تسميها ـ ، وتشتاق إلى العودة إلى مكانها الأول فى الحياة الباقية . وهذا اتجاه ـ كما نرى ـ على النقيض من الإتجاه الطبيعى .

وبناء على هـــذا المقياس ، وهو معرفة الإتجاه الفكرى العام للمؤلف ، وموضوع الـكتاب المنسوب إليه ، وهدفه ، إذا رأينا أرسطو يتحدث فى كتاب « التفاحة » عن النفس ، فيذكر : أن « لذتها ليست فى الأكل والشرب والمتع الحسية ، وإنما فى العـــلم ، لأن متعة الحواس لهب لا يولد الحرارة إلا لوقت قصير . أما الضياء الخالص المستمر ، فهو النفس المفكرة التى تشتاق إلى الخلاص من عالم المحسوسات » ؛ إذا رأيناه يتحـــدث عن النفس بمثل هـــذا الحديث ، الذى يقوم على عدم الإعتراف بالحياة الواقعة ، ومتعها ، وعلى جعل هـــدف النفس فيما وراء هـــذه الحياة ، حكمنا على أنه ليس أرسطو الإغريقى ، صاحبِ الإتجاه الواقعى ، المنطق ، التجربى ، أو بعبارة أوضح ، حكمنا على أن كتاب « التفاحة » مزيف فى نسبته إلى أرسطو ، المعلم الأول .

كذلك إذا رأيناه فى كتاب « اللاهوت » أو اثولوجيا [١] يذكر : أن الحقيقة العليا أو الوجود الأول لا سبيل إلى معرفته عن طريق الفكر ؛ بل عن طريق الإلهام أو البصيرة ، وحده . ثم يتحدث عن لحظة اللقيا، والوصول إلى الملكوت الأعلى ، بقوله : « قد وُجدت كثيراً مع نفسى وحدها ، ودخلت — بعد أن خلعت جسمى — فىّ ذاتى ، متخلصاً من كل الظواهر الخارجية ، عائداً إلى الباطن . وقد كنت إذ ذاك عِلْماً خالصاً ، لا فرق بين العارف والمعروف . كم تعجبت أن رأيت الجمال ، والتلألؤ فىّ ذاتى ، وأدركت أنى جزء من العالم الإلٰهى الرفيع . وفى هذا اليقين الذاتى ، رفعت نفسى فوق عالم المحسوسات ؛ بل فوق عالم الكواكب ، إلى الحال الإلٰهى التى نظرت فيها من هناك إلى الضوء الجميل ، مأخوذاً بحيث لم يقدر اللسان على الكلام ، ولا الأذن على السماع » [٢] — إذ رأينا أرسطو يذكر هذا فى « اللاهوت » ، عن « حال الوصول » ويتحدث عن طريق المعرفة ، وعن حياة أخرى ، بما يشبه هذا الحديث فى البعد عن الاتجاه الواقعى ، حكمنا أيضاً

[١] هو أول كتاب نقل إلى العربية ، وهو قول على الربوبية تفسير فورفوريوس الصورى . ونقله عبد المسيح بن عبد الله ناعم الحمصى ، وأصلحه لأحمد بن المعتصم بالله يعقوب بن إسحاق الكندى. وحينئذ يكون تاريخ نقله بين ٢٢٥ — ٢٣٥ هـ . وهو ليس من مصنفات أرسطوطاليس وكثيراً مايخالف رأيه . إنما هو جملة منتخبات من الكتاب الرابع والخامس والسادس من إلهيات إفلوطين . أصله بالسريانية .

[٢] مأخوذ من الكتاب الرابع من إلهيات أفلوطين .

بأن المتحدث ليس هو أرسطو المعروف ، وأن كتاب « اللاهوت » الذى ينسب إليه لدينى ،وليس لفيلسوف منطق ، واقعى تجريبى كأرسطو .

وكذلك إذا عرفنا أن عمران بن حصين يروى ، عن رسول الله صاحب الدعوة عليه السلام ، أنه قال : « دخلت على النبى صلى الله عليه وسلم ، وعقلت ناقتى بالباب ؛ فأتاه ناس من بنى تميم ، فقال : أقبلوا البشرى يا بنى تميم ! ، قالوا : قد بشرتنا فأعطنا مرتين . ثم دخل عليه ناس من اليمن ، فقال : أقبلوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها بنو تميم ! ، قالوا : قد قبلنا يارسول الله. قالوا : جئنا لنسألك عن هذا الأمر . قال : كان الله ، ولم يكن شىء غيره ، وكان عرشه على الماء [1] ، وكتب فى الذكر كل شىء ، وخلق السموات

[١] يقول ابن حجر العسقلانى (فى كتابه فتح البارى ج ٦ ص ٢٢١) فى شرح هذه الجملة : « قال الطيبى هو فصل مستقل لأن القديم من لم يسبقه شىء ، ولم يعارضه فى الأوليه لكن أشار بقوله : وكان عرشه على الماء ، إلى أن الماء والعرش كانا مبدأ هذا العالم ، لكونهما خلقا قبل السموات والأرض ، ولم يكن تحت العرش إذ ذاك إلا الماء . ومحصل الحديث أن مطلق قوله : وكان عرشه على الماء ، مقيد بقوله : ولم يكن شىء غيره . والمراد بـ « كان » فى الأول : الأزلية ، وفى الثانى : الحدوث بعد العدم . وقد روى أحمد ، والترمذى ، وصححه من حديث أبى رزين العقيلى ، مرفوعا : أن الماء خلق قبل العرش . وروى السدى فى تفسيره بأسانيد متعددة : أن الله لم يخلق شيئا مما خلق ، قبل الماء . وأما ماراوه أحمد ، والترمذى ، وصححه من حديث عبادة بن الصامت ـ مرفوعا : أول ماخلق الله القلم ، ثم قال : اكتب فجرى بما هو كائن إلى يوم القيامة ، فيجمع بينه وبين ماقبله : بأن أولية القلم بالنسبة إلى ماعدا الماء والعرش ، أو بالنسبة إلى مامنه صدر من الكتابة ، أى أنه قيل له اكتب أول خلق » .

ونتيجة هذا الشرح ، أن الرسول عليه السلام يخبر عن أن الماء هو : أول مخلوق .

والأرض . فنادى منادٍ : ذهبت ناقتك يا ابن الحصين !. فانطلقت ، فاذا هى يقطع دونها السراب. فوالله لوددت أنى كنت تركتها » ـ إذا عرفنا عنه مثل هذه الرواية عن طريق اليقين ، تشككنا فى أن ينسب إليه حديث : « أول ما خلق الله « العقل » ، فقال له : أقبل ، فأقبل . ثم قال له : أدبر ، فأدبر . ثم قال الله عز وجل : وعزتى وجلالى، ما خلقت خلقاً أكرم علىّ منك ، بك آخذ ، و بك أعطى ، و بك أثيب ، و بك أعاقب » [١] .

وهكذا الشأن ، فى تحقيق نسبة قول إلى قائله ، أو مؤلَّف إلى مؤلِّفه ، لابد فى الحكم على صحة النسبة من وجود توافق واضح بين المقول وما عرف عن القائل ، و بين المؤلَّف وما اشتهر به المؤلِّف. والبحث الحديث لم يرث عن الأقدمين قوة تصديقهم بما يقال منسوبا لقائل معين ، ولا بمسموع يروى عن أحد بعينه ، لمجرد الحكايه ، أو الرواية ؛ بل يتأكد أولا من صحة النسبة ، ثم يناقش المقول ، أو المسموع ، فى ضوء ما عُرف به القائل ، ومن تنسب إليه رواية المسموع . والأجدر أن تضاف هذه الطريقة إلى المنهج الفطرى

---

[١] وسبب التشكك أن الحديث الثاني يخبر بأن « العقل » أول مخلوق ، بينما الحديث الأول ، وهو صحيح النسبة ، يفيد أن الماء هو أول المخلوقات . كما أن الوظيفة التى أعطاها حديث العقل له تشبه الوظيفة التى أسندت إليه عند افلوطين وبرقلس ، كما تقدم فى هامش ص ٢٩٩ على الأخص .

فى البحث ، قبل أن تضاف إلى المحدّثين من الباحثين . فالقرآن الكريم رسم هذا المنهج بقوله : « إن جاءكم فاسق نبأ فتبينوا » ؛ أصحيح فى نسبته إلى من يُروى عنه ، أم لا ؟ .

أسباب التزييف :

أما الأسباب التى تحمل على التزييف فى نسبة المؤلَّف إلى غير صاحبه ، والقول إلى غير قائله ، فأهمها :

(١) ترويج موضوع الكتاب ، أو القول الذى يُروى : فالأحاديث الموضوعة — وقد وضعها بعض الفرق الإسلامية ، أو بعض اليهود ، أو بعض المسيحيين — تنسب إلى الرسول عليه السلام ، قصد ترويجها بين المسلمين . فما لم تنسب إلى الرسول ماتت فى مهدها . والغاية الخاصة لبعض الفرق ، أو لبعض اليهود ، أو المسيحيين ، من ترويج مثل هذه الأحاديث الموضوعة — بنسبتها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم — تأييد مالهم من رأى فى العقيدة ، لا تساعدهم عليه ، مساعدةً واضحة ، نصوصُ القرآن ، أو نصوص الأحاديث الصحيحة . وصنيع الشيعة ، وبالأخص الإسماعيلية من فرقها ، وإخوان الصفاء ، والمتصوفة ، فى رواية الأحاديث ، أمثلةٌ واضحة فى وضع الرويات .

وبعض الكتب الفلسفية ، التى نحن بصددها ، نسبت إلى غير أصحابها قصد الترويج أيضاً : فمنذ اختلاط الفلسفة بالدين السماوى ، فى العصر الهلّينى الرومانى ، ورجال الدين من يهود ، ومسيحيين ، يضعون الكتب فى مسائل على الأخص من اليهودية أو المسيحية ، ويصبغونها بصبغة فلسفية إغريقية ، ثم ينسبونها إلى إفلاطون ، أو أرسطو ، بغية ترويجها بين المثقفين الخواص . وغايتهم الأولى ، من وراء ترويجها ، تأييد الآراء الدينية ، الموسوية ، أو المسيحية . لأن نسبة مثل هذه الكتب إلى إفلاطون ، أو أرسطو — وهما زعيما الحكمة الإغريقية — تأييد لها من الفلسفة ، بجوار تأييدها من الوحى . وقد كان التزييف فى النسبة أحد طريقين لترويج الآراء الدينية، بعد اتصال الفلسفة بالدين . والطريق الثانى كان : شرح الحقائق الدينية المجملة بالآراء الفلسفية ، أو تأويل العبارات الدينية بما يلائم أقوال الحكماء . وكانت الحقائق الدينية التى تشرح بالآراء الفلسفية هى غالباً أقوال الدين فى الخلق ، والطبيعة . وكانت العبارات الدينية التى تؤوّل بما يلائم أقوال الحكماء عبارات الدين فيما بعد الطبيعة غالباً . فما فى الفلسفة كان يُرد إلى الدين ، وما فى الدين يمكن أن يرد إلى الفلسفة ، على حسب الموفّق : إن كان متحيزاً إلى الدين ، مال إلى رد مافى الفلسفة إليه ، وإن كان ممتلئاً بحب الفلسفة ، رغب فى رد مافى الدين إليها .

فأرستوبولوس Aristobulos [١] ، وهو من المشائيين ، حاول التوفيق Synkretismus بين ما لليهود والإغريق ، ويعتبر معبدّ الطريق لفيلون بعده . ولكن غلبت عليه العزة الوطنية اليهودية فى توفيقه . فكان نمطه فى التوفيق: إما التزييف فى النسبة إلى الإغريق ، أو رد فلسفة الإغريق إلى التعاليم الموسوية ؛ بمحاولة استنباط آراء الفلاسفة ، وحتى آراء الشعراء اليونانيين ، من التوراة . وهكذا ـ بناء على نمطه فى التوفيق ـ يجب أن يكون فيثاغورس، وسقراط ، وإفلاطون ، قد أخذوا جميعاً من التعاليم الموسوية .

وربما كان أرستوبولوس هو أول من وفق بين دين سماوى وبين الفلسفة الإغريقية ، وربما كان أيضاً أول من زيف فى نسبة الكتب الفلسفية ، وربما كان أخيراً ، أول من رد التعاليم الفلسفية إلى مصدر دينى سماوى .

وكان لعمل أرستوبولوس [٢] فى تأييد ادعاء أخذ الفلسفة الإغريقية من التوراة أثر بقى متداولا ، عدة قرون. هذا الأثر هو: منح الفلسفة الإغريقية شيئاً من القداسة ، والعصمة . فالعلماء المسيحيون ، بعد اليهود ، حاولوا ـ لإعجابهم

---

[١] كتاب «تاريخ الفلسفة» لـ Ueberweg ص ٥٧٦ .

[٢] المصدر السابق ، ص ٥٧١ جـ ١ .

بالحكمة الإغريقية ، و بنظرتها التى تنطوى على تأمل ورزانة فى التفكير — وضعها مع الأصل الإلهى لتعاليم الكتاب المقدس ، فى صف واحد .

وبناء على وضع العلماء المسيحيين الفلسفة الإغريقية هذا الوضع ، كان توفيقهم بينها و بين المسيحية ، فى دائرة واسعة . ولكن ليس برد الفلسفة إلى المسيحية فحسب ، بل كذلك برد المسيحية إلى الفلسفة . وربما لهذا الوضع نفسه ، من المسيحيين للفلسفة الإغريقية ، كان نشاطهم ، أيضاً ، كثيراً فى تزييف نسبة الكتب الفلسفية و إسنادها إلى غير أصحابها : وكتاب « التفاحة » ، وكتاب « لاهوت » أرسطو ، اللذان أشرنا إليهما فيما مضى ، من أمثلة النشاط المسيحى فى تزييف نسبة هذه الكتب . وإفلاطون ، فى نظر يحيى النحوى ، كان يستمد تعاليمه من الكتب المقدسة[1] .

وإذا كان عمل أرستو بولوس اليهودى أثر فى المسيحيين ، وساعد بيئتهم على خلق مدرسة الإسكندرية الفلسفية ، التى عرفت بطابع التوفيق بين المسيحية والفلسفة الإغريقية ، كما أوجد من بين رجال هذه المدرسة طابع يحيى النحوى الذى يرد تعاليم الفلسفة الإغريقية إلى المسيحية ، فعمل المسيحيين — وعمل يحيى النحوى بالذات — ربما كان ذا أثر قوى فى توجيه المسلمين إلى التوفيق بين الإسلام والفلسفة الإغريقية ، حتى كان تفلسفهم عبارة عن هذا

---

[١] ص ٢٢٥ من هذا الكتاب (الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى) .

التوفيق ، وذا أثر قوى أيضاً فى وضع بعض المسلمين ـ كاخوان الصفاء ، وغيرهم من أمثال محمد بن طاهر بن بهرام المنطقى السجستانى ـ الفلسفة الإغريقية مع الإسلام فى صف واحد [1] ، وأيضاً ذا أثر فى أن يدعى الغزالى ، والشهرستانى ،

[١] لأخوان الصفاء (ج ٤ ص ٨٥ ـ ٨٦ من رسائلهم طبع مطبعة الآداب سنة ١٣٠٦ هـ) نداء موجه إلى الأخ البار الرحيم ، كما هى عادتهم فى توجيه تعاليمهم ، يشرح طريق النجاة من ظلمة هذه الحياة ، جاء فيه :

« . . أو هل لك أن تدخل إلى هيكل عاديمون حتى ترى الأفلاك التى يحكيها إفلاطون وإنما هى أفلاك روحانية لا مايشير إليها المنجمون ؟ وذلك أن علم الله تعالى محيط بما يحوى العقل من المعقولات ، والعقل محيط بما تحوى النفس من الصور ، والنفس محيطة بما تحوى الطبيعة من الكائنات ، والطبيعة محيطة بما تحوى الهيولى من المصنوعات ، فإذا هى أفلاك روحانية محيطات بعضها لبعض ،

أو هل لك أن لاترقد من أول ليلة القدر حتى ترى المعراج فى حين طلوع الفجر » حيث أحمد المبعوث فى مقامه المحمود ، فتسأل حاجتك المقيضة ، لاممنوعا ، ولا مفقودا ، وتكون من المقربين ؟ » .

ففلسفة إفلاطون طريق للنجاة ، والإسلام دين أحمد عليه السلام طريق أيضا للنجاة ، وكلاهما كالآخر فى إبلاغ الغاية .

وأبو حيان التوحيدى (فى مقابساته ص ٢٠٠ ، اخراج السندوبى ، طبع المطبعة الرحمانية بمصر سنة ١٩٢٩ م) يحكى : أن السجستانى ـ قيل إنه توفى سنة ٣٨٠ هـ ـ قال فى معرض الحديث : « . . . يابنى لاتعجب من هذا ، فالأنبياء والأصفياء ومن دونهم يدندنون حول خلوص النفس فى العاجلة ، وخلاصها فى الآجلة : والقول وان اشتبه ، والإشارة وان غمضت ، فالمراد بين ، والمطلوب متيقن . وهل الحكمة الا مولدة الديانة ؟ ، وهل الديانة إلا متممة للحكمة ؟ ، وهل الفلسفة إلا صورة النفس ؟ ، وهل الديانة إلا سيرة النفس ؟ ، وكنت حدثتنى عن شيخكم الحضرمى الصوفى أنه قال : النقب كثيرة والعروس واحدة » .

والسجستانى لا يجعل الفلسفة والدين فى صف واحد فحسب ، بل يجعل كلا منهما متمماً ومكملا للاخر .

وأمثالها [١] ، مثل ما ادعى يحيى النحوى ، وأرستو بولوس ، من قبله ، من : أن تعاليم الفلاسفة مأخوذة من كتب الله المنزلة .

وربما نستنتج ، من أن بعض رجال الدين هو الذى زيف فى نسبة الكتب الفلسفية لقصد ترويج الدين ، أن التزييف فى النسبة إلى إفلاطون كان أكثر منه فى نسبتها إلى أرسطو . إذ طابع إفلاطون فى تفلسفه يقرّب فلسفته من الدين ، ويضيق بالتالى دائرة التعارض بينهما ، لأنه فى ربطه العالم المشاهد بعالم آخر وراءه ـ سواء فى تبعيته له فى وجوده ، أو فى عودته إليه فى النهاية ـ يجعل لرجل الدين ائتناساً بفلسفته ، إن لم يجعل منه نفسه داعية للدين .

ولكن إذا جاز أن يكون التزييف فى نسبة الكتب الفلسفية إلى إفلاطون أكثر منه فى نسبتها إلى أرسطو ، وقت اتصال اليهود بفلسفة الإغريق ـ أى وقت أن كان طابع المشائيين مسيطرا على التفلسف الإنسانى ، وقبل أن يشتد خلط الفلسفة الإغريقية بالتصوف الشرقى ، أو قبل أن يسود مذهب « الاختيار » من المدارس الفلسفية القديمة المختلفة ، و « جمع » عناصر « المختار » فى وحدة واحدة ـ إذا جاز هذا ، وأرسطو لم يزل معروفا بأنه

---

[١] أنظر هامش ص ٢٢٥ من هذا الكتاب (الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى) .

مولود استاغيرا Stagira ، ولم يزل يُتهم بالإلحاد ، فإنه بعد أن تغير وجه أرسطو ، لسيطرة طابع « الخلط والاختيار » على التفلسف الإنسانى فى الطورين الأخيرين من أطوار العصر الهلّينى الرومانى ، ربما يظن أن الأمر أصبح بالعكس : أى أن التزييف فى نسبة الكتب الفلسفية لأرسطو أكثر منه فى نسبتها لإفلاطون . لأن أرسطو بهذا العمل ، وهو عمل الخلط ، والاختيار ، لم يبق ملحدا ؛ بل أصبح يبدو صوفياً زاهداً . وهو الآن ، بعد هذا التغيير ، يستوى إذاً مع إفلاطون فى القرب من الدين . ثم يمتاز بعد ذلك بشهرته فى الحكمة الإغريقية التى جاءته عن طريق منطقه . فمنطقه فى دقته ، وفى درجة اليقين ، كان يبلغ فى نظر رجال العصر الهلّينى الرومانى ، ورجال القرون الوسطى ، مبلغ الرياضة فى التحديد واليقين .

(ب) وقد لا يكون التزييف فى نسبة الكتب الفلسفية عن قصد ؛ بل عن خطأ وقع عند الترجمة والنقل : فأسلوب التأليف عند الفلاسفة القدامى وبالأخص عند إفلاطون كانت تغلب عليه المحاورة . فالمؤلف كان يفترض سائلا ـ قد يكون اسم تلميذ له ـ ثم يفترض نفسه مجيبا . فالكتاب الفلسفى إذا كان قائما على فكرة فلسفية ، فالبارز فيها هو الشخص الذى يدور معه الحوار .

والفلسفة الإغريقية لم تبق باللغة اليونانية كما كانت ؛ بل نقلت ، فى أزمنة مختلفة ، إلى غير لغة أخرى . والمشتغلون بها ، بعد الإغريق ، لم يكونوا دائما من الفاهمين لها ، أو الواقفين على الأسلوب القديم فى التأليف فيها . ولهذا يجوز أن يخلط الناقل بين صاحب الفكرة ، وهو المؤلِّف ، و بين الشخص الذى دار معه الحوار فى الفكرة ، فينسبها إلى الثانى دون الأول : فإذا كانت الفكرة لإفلاطون مثلا ، ولكنها دارت على لسان سقراط ، فالناقل قد يشتبه عليه الأمر ، فينسبها إلى سقراط ، دون إفلاطون .

ولكنه مهما يكن أمر هذا النوع من ستره وجه الصواب ، فإنه أخف فى رَبْك العقلية الإنسانية من النوع السابق ، وأقل فى تشويشها ، وحيرتها ، عند إراة النقد والتمييز .

والآن ـ بعد أن أصبح المسلمون أمام التراث الإغريقى وجهاً لوجه ، إذ أصبح بلغتهم العربية ، وبالطابع الذى وصفناه ـ ما موقف العقلية الإسلامية منه ؟ : أوقفت منه موقف القبول ، أم الرفض ؟ ، أم موقف النقد والاختيار ؟ .

وباقى الكتاب يتكفل بتفصيل ذلك : الجزء الثانى منه يشرح موقف حكماء الإسلام من فلسفة الإغريق . والجزء الثالث يعرض لاتجاهات الكلاميين والمتصوفة نحوه .

ثبت المراجع

مصادر ألمانية :

1 – Geschichte der Philosophie, Fr. Ueberweg
طبع Berlin سنة ١٩٢٦

2 – Die Philosophie der Araber in X Jahrhundert n. Chr., Dr. Fr. Dieterici
طبع Leipzig سنة ١٨٧٦

3 – Die Philosophie des Islam, Max Horten
طبع Muenchen سنة ١٩٢٣

4 – Voelker - Psychologie, Wilhelm Wundt
طبع Leipzig سنة ١٩٢٩

5 – Geschichte der Philosophie, Wilhelm Windelband
طبع Tuebingen سنة ١٩٢٨

6 – Geschichte der Philosophie, August Messer
طبع Leipzig سنة ١٩٣٢

7 – Geschichte der Philosophie im Islam, T. de Boer
طبع Stuttgart سنة ١٩٠١

8 – Einleitung in die Geistswissenschaften, W. Dilthey
طبع Berlin سنة ١٩٣٣

9 – Der Islam, Ed. Montet
طبع Berm سنة ١٩٢٣

10 – Vorlesungen ueber den Islam, Dr. J Goldzieher
طبع Heidelberg سنة ١٩٢٥

11 – Die Richtungen der islamiscben Koran - Auslesung, Dr. J. Goldzieher.

مصادر عربية :

رسائل إخوان الصفا .

دائرة المعارف الإسلامية .

مقدمة ابن خلدون .

الملل والنحل للشهرستانى

ضحى الإسلام لأحمد بك أمين .

فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، لابن رشد

الخطط للمقريزى

مروج الذهب للمسعودى

التنبيه والإشراف للمسعودى

تاريخ المذاهب الفلسفية، لسنتللانا (مخطوط بمكتبة جامعة فؤاد الأول بمصر)

من الاسكندرية الى بغداد ، لـ Max Meyrhof ، تعريب عبدالرحمن بدوى

إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، للقفطى

إعلام الموقعين عن رب العالمين ، لابن القيم الجوزية

مختصر الصواعق المرسلة ، « «

الجواب الكافى	لابن القيم الجوزية
شفاء العليل	« «
المنقذ من الضلال	للغزالى
طبقات الشافعية	لامام الحرمين الجوينى
المواقف	للإيجى
الإشارات والتنبيهات	لابن سينا
الفهرست	لابن النديم
فتح البارى	لابن حجر العسقلانى
المقابسات	لأبى حيان التوحيدى

DATE DUE

البهي

الجانب الالهي من التفكير الاسلامي .