

المصدر الشرقي

أما المصدر الشرقي فيتناول شروح الديانات الشرقية أو ما يعرف بفلسفتها وهو العمل الإنساني فيها . لأنه هو في الغالب - دون نصوص الديانات نفسها - صاحب التأثير في التفكير الإسلامي الإلهي إذا لاحظنا أو تأكدنا من وجود علاقة بينه وبين هذه الديانات في هذه المرحلة . وهذه الشروح هي شروح ديانة الآريين : من برهمية وبوذية وزرادشتية ومانوية ، وشروح حياة الساميين : من يهودية ومسيحية . وكنا نود - استكمالاً للمرض - أن نعرض النوعين من شروح هذه الديانات وما لها من صلة بالتفكير الإلهي الإسلامي . ولكن خشية التطويل سنعرض - على سبيل المثال - للنوع السامي لقرب صلته بالبيئة الإسلامية .

(١) اليهودية أو علم الكلام عند اليهود :

يقول صاحب (١) الملل والنحل : « اليهودية من هاد الرجل أي تاب لقول

موسى : إنا هدنا إليك » . والتوراة كتابها ومصدرها ، وهى أسفار : السفر الأول منها فى التكوين وبدء الخلق . والأسفار الأخرى للأحكام والحدود ، والأحوال والقصص والمواعظ والأذكار . وبجانب التوراة يوجد « التلمود » . وهو مجموع الشروح الإنسانية - من علماء اليهود - للتوراة .

ويمكن للباحث فى الثقافة الإسلامية أن يمرض لليهودية من عدة نواح :
فيمكن مثلا لباحث الفقه أن يمرض الشروح القانونية اليهودية ليرى : أها أثر فى الفقه الإسلامى أم لا ؛ سواء فى تكونه أو تطوره . ويمكن لباحث الحديث أن يمرض الثقافة الدينية الاسرائيلية ليرى : أها أثر فى وضع الحديث أو شرحه أم لا ، كما يمكن للمشتغل بالتفسير أن يمرض 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 المسادات أو التقاليد اليهودية ليرى : أبينهما صلة أم لا . وهكذا كل باحث ناحية من نواحى الثقافة الإسلامية عليه فى استيعاب بحثه أن يمرض للناحية المائلة لها فى الثقافة اليهودية علّه يثر على صلة ورابطة بين الناحيتين .

ونحن كمؤرخين للتفكير الإلهى الإسلامى يهمنى أن نرى أثر الشروح الإنسانية للمعيدة اليهودية فى خلق مسائل علم الكلام أو فى شرحها وحلها .
ويهمنى أن نحدد أثر الشروح لأثر النص ذاته (وهو الوحي به) لأن النصوص الدينية اليهودية - وكذا المسيحية - إن كان لها أثر فى الثقافات

الإسلامية فآثرها في غير التفكير الإنساني الذي دار من المسلمين حول العقيدة (النصية) الإسلامية .

فكل دين من الأديان تمر عليه فترتان ، أو هو له طوران : فترة الإمساك عن شرحه أو فترة صيانتته عن التأويل الإنساني ، وفترة أخرى هي فترة تأويله أو شرحه من الإنسان المتدين به . فالفترة الأولى هي فترة الإيمان القوي به أو فترة التضححية في نشر دعوته ؛ هي فترة السماء أو فترة إنكار الذات ، أو مقاومة الأنانية . والفترة الثانية للدين هي فترة وضعه أمام الإنسان يشرحه ويؤوله أو ينتقب فيه ؛ هي فترة خفة الإيمان به أو فترة الانتفاع به في الدنيا .

والوحدة في اتجاه الجماعة المؤمنة به ، والوحدة في موقفها مما يقصد من كتاب الله ، وضآلة العمل الإنساني أو انعدامه حول مبادئ العقيدة الدينية من مظاهر الفترة الأولى . وتعدد المذاهب داخل الجماعة المتدينة به ، والاختلاف فيما يقصد مما جاء به الوحي ، ونمو العمل الإنساني باطراد حول العقيدة (النصية) الدينية ، من مظاهر الفترة الثانية . ولذلك يوجد بين أتباع كل دين صنفان : نصيون وغير نصيين ، ومفوضون ومؤولون ، وظاهريون - حسيون - وعقليون - معنويون - .

وبناءً على هذا إذا أردنا أن نعرف نحن - كؤرخين للتفكير الإسلامي الإلهي - أثر اليهودية في علم العقيدة الإسلامية - إن كان لها أثر - هو أن نعرض الشروح الإنسانية للعقيدة اليهودية ، لأن الذي يؤثر على عمل إنساني هو عمل الإنسان نفسه في زمن سابق ، والذي

يوحى بالتفتيش أو بالتأويل وجود ألوان متعددة من التنقيب للمتقدمين، وطرق مختلفة في التأويل لهم يعثر عليها الإنسان الراغب في التأويل والشرح . والذي يلفت النظر في تفكير إنساني في عقيدة ما ، وجود أمثلة سابقة من تفكير إنساني آخر في عقيدة أخرى دون نصها : ولهذا لا يصح أن يدعى أن لنصوص التوراة ... أو الإنجيل ... مثلاً أثر في التفكير الإلهي الإسلامي - في علم الكلام - لأنه عمل إنساني . وإن كان يجوز أن يكون لهذه النصوص أثر في نواح أخرى في الثقافة الإسلامية .

ولهذا يجب أن نؤثر الكلام فيما يظن له أثر من الثقافة اليهودية في التفكير الإلهي الإسلامي ، وهو عمل اليهود أنفسهم حول العقيدة اليهودية ، دون مصدرها النصي .

١ - فكرة التشبيه :

ينقل عن جماعة من أتباع اليهودية حول إثبات التشبيه الاعتقاد بمشابهة الإله للإنسان ، فما يشاهد ويعرف للإنسان في بيئته هو في نظرهم للإله في غيبته . وعقيدة التشبيه لا تكون ، كما لا تجد رواجاً إلا عند العامة من غير المثقفين ؛ عند عامة المؤمنين دون خاصتهم . لأن ظاهرة التفريق بين شيء وآخر وخصوصاً بين شيء مشاهد وآخر غائب ، وأن ما للشاهد يجوز أن لا يكون للغائب ، ترجع إلى ملكة التشقيف أكثر مما ترجع إلى الطبع الإنساني العام . ولذلك كان إله الإنسان في بعض الديانات البدائية إنساناً أو أقل

من الإنسان ؛ كان معبوده بشراً أو حيواناً . فالعامّة إذاً عندها الاستعداد لقبول التشبيه ، أو طبيعية تفكيرها توحى بالتشبيه . والموقف لفكرة التشبيه عندها ، بجوار ذلك ، ما يوجد في مصدر عقيدتها من عبارات يعطى ظاهرها المشابهة لأنها اعتيدت أن تقال في بيئة الإنسان ثم استعملت في جانب الإله .

ففي المصدر النصي لليهودية ، وهو التوراة ، توجد عبارات كثيرة مثل : « الصورة » و « الشافهة » و « الشكاهم جهراً » و « النزول عند طور سيناء » و « الاستواء على العرش » مما تشعر أو على الأقل مما يعيل ظاهرها إلى المشابهة بين الله والإنسان .

ومن وجهة النظرة التطورية في معالجة الأديان يلاحظ أن الديانات (١) الفطرية ، أو ما تعرف بالبدائية ، أكثر تعبيراً عن إلهها إذا كانت موحدة أو آلهتها إذا كانت متعددة بما ظاهره يفيد المشابهة ، كما يلاحظ أن أرقى الديانات ألقها في ذلك . ولأن القرآن بالنسبة إلى مصادر الأديان الأخرى كان ألقها تحدثاً بالمعارة المستعملة في بيئة الإنسان للإنسان عن الله ، كان الإسلام من وجهة هذه النظرة التطورية أرقى الديانات على العموم .

[١] لا يسكاد يوجد في الديانات البدائية ديانة موحدة . لأن من خواص الديانة البدائية أن تكون محلية . فلكل بلد أو إقليم إله تضى عليه مزايا البلد أو الأقليم ، ولكل جماعة أو طائفة إله تضى عليه مزايا الجماعة والطائفة . والجنس الواحد من البشر إن اشتركت أقاليمه أو طوائفه في عبادة الإله الأكبر ، فع ذلك يحرص كل إقليم أو تحرص كل طائفة فيه على استقلالها بعبادة الإله المحلي لها .

وكما ينقل عن جماعة أتباع اليهودية الاعتقاد بالمشابهة ، ينقل عن نفر من أتباعها أيضاً نفي التشبيه ، ووضع مفارقة بين ما يفهم من صفات الله وبين ما يفهم من هذه الصفات لو أضيفت إلى الإنسان . وهذا نفر هو فريق الخاصة الذي لا يخضع التصورات الذهنية في دائرة « الغائب » لما يدور في البيئة الإنسانية ، ويوسع مع ذلك الهوة بين « الغائب » و « الشاهدة » .

ونحن نجد بين الفرق الإسلامية من يعتقد « بالتشبيه » ، وهي فرقة المشبهة^(١) ، كما نجد من يعتقد بمعظم المفارقة أو « التنزيه » ، وهي فرقة المعطلة

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

ثم يقول في الموضوع نفسه : « ثم الشيعة في هذه الشريعة وقعوا في غلو وتقصير . أما الغلو فتشبيهه بعض أئمتهم بالإله تعالى الله وتقدس . وأما التقصير فتشبيهه بالإله الواحد من الخلق » .

أما الفرقة التي عرفت بالمشبهة فيحكي عنها (ج ١ ص ١١١ - ١١٣) : بأنها « جماعة من غلاة الشيعة وجماعة من أصحاب الحديث الحشوية . فالهاشميون من الشيعة ، ونصر وكهشم وأحمد الهجيمي من أهل الحشوية قالوا : معبودهم صسورة ذات أعضاء وأبعاد ، يجوز عليه الانتقال والنزول والصعود ، والاستقرار والتسكن .

وما ورد في التنزيل من الاستواء ، والوجه واليدين ، والجنب ، والحجب والاثيان ، =

أو المنزهة (المعتزلة) . ونرى الأولى تستقد أصالة بوجود شبه بين الله والإنسان؛ له الاستواء على العرش كما للإنسان ، وله يد ووجه على عظم ما للإنسان ، وله عينان كذلك كما للإنسان . وإن حاولت أن تحدد الفرق بينه وبين الإنسان في مثل هذه الصفات كما هو مبدأ التشبيه الذي يعطى مماثلة في ناحية ومفارقة في ناحية أخرى بين المشبه وبين المشبه به ، وكما هو الفرض في أصل التأليه والعبادة التي يوحى بنوع من المفارقة بين العابد والمعبود ؛ إذا حاولت أن تحدد هذا الفرق فتجديدها له لا يتجاوز الكمية والمقدار : فيد الإله في رأى المشبهة مقدارها كذا . . طولا مثلا مما يخرج بها عن أن تكون مساوية تمام المساواة في المقدار ليد الإنسان . وهكذا في تحديد الباقي من الصفات التي

أخرجوها على ظاهرها ، أعني ما يفهم عند الاطلاق على الأجسام . وكذلك ما ورد في الأخبار من قول الرسول : « خلق آدم على صورة الرحمن » ، وقوله : « حتى يضع الجبار قدمه في النار » ، وقوله : « خر طينة آدم بيده أربعين صباحا » ، وقوله : « قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن » ، وقوله : « وضع يده أو كفه على كتفي » ، وقوله : « حتى وجدت برد أنامله في صدري » . . . إلى غير ذلك أخرجوها على ما يتعارف في صفات الأجسام .

وزادوا في الأخبار أكاذيب وضعوها ونسبوها إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، وأكثروا — أي أكثر هذه الأكاذيب — مقتبسة من اليهود ، فإن التشبيه فيهم طبع حتى قالوا : اشتكت عيناه فعادته الملائكة . وقالوا : بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه . وقالوا : إن العرش ليعط من تحته كاطيط الرحل الجديد .

تضاف إلى الله وإلى الإنسان . بينما ترى مثل هذه التوجيه المشبهة، ترى المعطلة أو المنزهة تنكر اتصاف الإله بصفات في معنى ما يراد منها أو اتصف بها الإنسان . ولما الغتها في التنزيه، أى في إبعاد الله عن أن يتصور على نمط ما يتصور الإنسان الإنسان، سميت منزهة . وقد تسمى « معطلة » لتمطيلها وصف الله بصفاته كما ترميها المشبهة أو الصفاتية . والواقع هى لم تعطل سوى أن يحمل على الله المعنى الذى يحمل على الإنسان إذا أسندت إليه الصفات التى تسند أيضاً إلى الإنسان . فهى أجدر بأن تسمى « مقطعة أوصال » الشبه بين الله والإنسان فيما اعتيد أن يكون للإنسان .

ونحن نحكم قطعاً بتأخر نشأة الفرق الإسلامية عن نشأة الفرق اليهودية ونعلم يقيناً أن اليهود اتصوا بالمسالمين واختلطوا بهم، 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 والمسالمين - يعيل بعض^(١) المؤلفين فى تاريخ البيانات والثقافات الدينيسية، من الشرقيين

[١] الشهرستانى فى كتابه السابق (ج ١ ص ٩٥ - ٩٦) يقول: ولقد كان التشبيه صرفاً خالصاً لليهود . فما وجد عند المسالمين من فكرة التشبيه مثلاً مصادرها اليهود - هكذا يريد أن يوحي الشهرستانى إلى قارئه - . كما يقول فى موضع آخر (ج ١ ص ١١٣) : « وأكثرها - أى أكثر الأخبار المنسوبة كذباً إلى الرسول صلى الله عليه وسلم الدالة على التشبيه - مقتبسة من اليهود فإن التشبيه فيهم طباع . »
وكتاب ضحى الإسلام (ج ١ ص ٣٣٧) يقول - ولعله متأثر بالشهرستانى فى ذلك - بعد أن =

والمستشرقين ، إلى القول بتأثر المسالمين باليهود ، وغيرهم من المسيحيين ، في القول بالتشبيه والتنزيه ، وفي غير القول بهما من مسائل علم الكلام الأخرى .

ومهمة الباحث إزاء هذا الميل - فضلاً عن هذا الحكم - محاولة الإجابة عن السؤال التالي : هل القول بالتشبيه كقول بالتنزيه ، وغير التشبيه والتنزيه من المسائل الكلامية الأخرى ، خاص بالبيئة اليهودية ، أو خاص بالبيئة المسيحية مثلاً ، أم أن كليهما كثيرهما من المبادئ الإنسانية المشتركة التي تعرض لكل جماعة معتقدة بدين من الأديان عندما تحاول تحديد الإله أو تحديد علاقته بالإنسان ؟

لا شك أن اليهود سبقوا في بيئات دينية أخرى عند الآريين مثلاً ، من يرميين وبوذيين من جهة وزرادشتيين من جهة أخرى ، وعند الحاميين كذلك ، وعند قدماء المصريين ، بالقول بالتشبيه ، أي بتقريب المعبود من الإنسان

= تكلم عن التشبيه والرجعة عند الشيعة من المسالمين أيضاً : « قترى من هذا : أن كثيراً من المسائل الكلامية وغيرها كان منبعها اليهود ، وأنها قينت - أي عند المسالمين - على مثال ما قالوا . . . » . ولكنه في موضع آخر (ج ١ ص ٣٤٦) يحكم على دعوى تأثر المعتزلة بالديانات السابقة بحكم آخر إذ يقول : « إن هذه البيانات - أي السابقة - كانت تقترح على المعتزلة موضع النزاع فقط ، أما نشأتها الأولى فإسلامية بحتة » . فصاحب كتاب ضحى الإسلام يرى أن الشيعة في قوفا في التشبيه والرجعة متأثرة في أصل المشككين وفي حلها بعلم الكلام اليهودي ، بينما يذكر أن المعتزلة في تأثرها بالديانات السابقة كان في التوجيه فقط .

وتوثيق أواصر الصلة بينهما ؛ فما يتصور في الإنسان يحمل كذلك على المعبود ، وما يشرح في البيئة الإنسانية للإنسان يعطى على نحوه للإله ، كما سبقوا بالقول بوضع حد للتقريب وبايجاد نوع من المفارقة بين الإله والإنسان ، تختلف ضيقاً وسمه حسب قرب البيئة الدينية أو بعدها من الدرجة البدائية في التصورات الإلهية .

ولا شك أن اليهود أيضاً لم ينقلوا ما ذار من جدل أرباب الديانات السابقة في التشبيه نفيًا أو إثباتًا . لأن مثل هذا الجدل من المعاني والتصورات الإنسانية يطرأ لكل جماعة لها عقيدة في دين من الأديان .

والذي هو أرجح في القبول ، إن ادعى تأثر المسامحين باليهود ، أن يكون تأثرهم بهم في طريقة جدلهم حول التشبيه ونفيه وفي نوع معالجة هذه المسألة إثباتًا أو نفيًا ، كما هو أميل إلى القبول أيضاً ، لو ادعى تأثر اليهود بغيرهم في مثل ذلك ، أن يكون توجيه التأثير والتأثر على هذا النحو .

٢ - فسكرة الجبر والاختيار :

وينقل عن اليهودية أيضاً نقاش عقلي حول القدر والاختيار . ينقل عنها أن القرائيين (النصيين أو الحرفيين) يقولون بالجبر أو القدر ، وأن الربانيين يقولون بالاختيار . وعقيدة القدر هي عقيدة الخاضع تمام الخضوع ، المتفاني في العبود والمنكر لخصائص نفسه الشخصية ووجوده الذاتي . وعقيدة الاختيار

هي عقيدة المثبت لشخصه ، المتترف بوجوده كاعترافه بوجود خالقه ، المحمد فقط لملاقته بمعبوده .

وتسيطر عقيدة القدر على جمهور المؤمنين في كل جماعة متقدمة بدين من الأديان ، بينما تتمكن عقيدة الاختيار من نفوس الخواص أو العقليين . لأن الجمهور لا يمتنى بإثبات وجوده الشخصي عنايته بإبراز خضوعه للمعبود المهيم عليه ، وعنايته بمعرفة منزلته في هذا الخضوع الذي قد يصل إلى درجة الإفناء في الإله . وكلما كانت صفات المعبود توحى بعظمته وجلاله وهيمنته وجبروته كلما اتسع النطاق لسيطرة عقيدة القدر على المؤمنين ، وكلما تناولت أكبر عدد منهم .

ولاشك أن الذين ياتزمون - عادة - النص في العقيدة أو يفوضون الأمر في فهمها وشرحها لله ، يكونون أشد ميلا لعقيدة القدر من غيرهم ، كما أن الذين يؤولون ويدخلون شخصيتهم في شرح مبادئ العقيدة يؤيدون عقيدة الاختيار ولهذا كان القراء من اليهود جبريين ، والربانيون منهم من أصحاب الاختيار .

والاختلاف في استعداد المؤمنين بدين من الأديان كما يوحى باختلافهم في تحديد صلتهم بخالقهم ؛ تارة في صورة إلغاء الوجود الشخصي للفرد وإفنائته في التسليم للإله ، وأخرى في صورة الاعتماد بالنفس مع الاعتراف بعظمة خالقه ومفارقة قدرته لاستطاعته الخاصة ، كذلك مما يوقف هذا الاستعداد

بلا ريب ويقوى بالتالى الاختلاف فى تحديد الصلة بين العابد والمعبود على هذا النحو وجود بعض المبارات فى المصدر النصى للمقيدة يعطى ظاهرها مرة هذا الرأى ومرة أخرى ذلك الرأى الآخر .

ونحن نذكر أيضاً بين الفرق الإسلامية على من يقول « بالجبر » وهو فرقة الجبرية^(١) التى تنادى بأن تصرف الله فى العالم تصرف مطلق وأن ما يبدو من تصرفات منسوبة للإنسان فى هذا العالم إن هو إلا خداع ظاهرى فقط ، وحقيقة الأمر أنه « كالريشة المعلقة فى الهواء يعميلها الريح كيفما شاء » . فالإنسان - فى نظرها - مخلوق لله ، وأفعاله وتصرفاته كذلك هى لله وليست له . ونذكر بجانب هذه الفرقة على فرقة المعتزلة . وهم أصحاب

[١] يتحدث الشهرستانى فى مصدره السابق (ج ١ ص ٩٠) عن الجبرية بقوله : « الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب . والجبرية الخالصة لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا . فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما فى الفعل وسعى ذلك كسيا فليس بجبرى .

والمعتزلة يسمون من لم يثبت للقدرة الحادثة فى الإبداع والإحداث استقلالاً جبرياً . والمصنفون فى المقالات عدوا التجارية والضرارية من الجبرية ، والجهمية ، أصحاب الجهم بن صفوان الذى قتل فى آخر بنى أمية ، من الجبرية الخالصة . . . وهو يقول : إن الإنسان لا يقدر على شئ ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور فى أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار وإنما يخلق الله الأفعال فيه على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات . وينسب إليه - أى إلى الإنسان - الأفعال مجازاً كما يقال : أثمرت الشجرة ، جرى المياء ، وغربت وتغيبت الشمس » .

« الاختيار » الذين ينسبون إلى الإنسان حرية واختياراً في تصرفاته وأفعاله. إذ نسبتهم الاختيار إليه يبرر في نظرهم مسؤوليته أمام خالقه أولاً وبالذات ، ثم من وراء ذلك فيه تقويم وتقدير للإنسان لأنه مبني على الاعتراف بوجوده وبشخصيته. وربما لا يكون هذا التقويم للإنسان من أغراض المعتزلة المقصودة لهم ولكنهم فقط أرادوا أن يملأوا المبادئ العامة للمقيدة تعليلاً عقلياً ويدفعوا بذلك شبه الخلاء على المقيدة الإسلامية ومن في حكمهم .

ونرى وجود الجبرية كوجود المعتزلة في الجماعة الإسلامية متأخراً عن قراء اليهودية وربانيها - أو عن أصحاب الجبر وأصحاب الاختيار في المسيحية - ونرى أيضاً أن اليهود خالطوا المسلمين وكانوا لهم فوق الاختلاط أساندة في نواح متعددة من نواحي المعرفة .

لهذه الاعتبارات - من وجود الجبرية والمعتزلة في الفرق الإسلامية ، ومن تأخرهما في الوجود عن قراء اليهود وربانيها ، ومن اختلاط اليهود بنوعهم بالمسلمين - يتحدث أيضاً نفر^(١) من الكتّاب في الديانات الشرقية ، وعلى

[١] على الأقل يحاول هذا نفر أن يجعل القائلين بهذا الرأي أو بذلك في الجماعة الإسلامية من أصل يهودي أو مسيحي أو فارسي مثلاً ؛ من أصل أجنبي على العموم ، واعتنق الإسلام - إن اعتنقه - رغبة في إثارة الفتنة بين المسلمين .

هذه الرغبة في الشرح يلجأ إليها المشهورستانى كثيراً في مصدره السابق ، وكذلك ابن حزم في كتابه « النصل في الملل والأهواء والنحل » وغيرهما من المؤرخين المسلمين للديانات ، ويتبعهم في هذه الرغبة بعض المحدثين المسلمين كذلك .

الأخص في الديانات السامية : اليهودية والمسيحية ، من الشرقيين
والششريقين^(١) ، قدماء ومحدثين ، عن تأثر فرقة الجبرية وفرقة المعتزلة بأقوال
اليهود في الجبر والاختيار ، أو بأقوال المسيحيين أيضاً في ذلك . وكان الجبر
أو الاختيار خاصة من خواص اليهودية أو المسيحية ، سرت منها إلى المسلمين
منذ أن اختلط بهم اليهود أو النصارى .

وموقف الباحث الناقد هنا ، كوقفه في المسألة السابقة ، هو أن يحاول
الإجابة عن هذا السؤال : هل الجبر والاختيار خاصة من خواص العقيدة
اليهودية ومن إنتاج البيئة اليهودية الدينية - أو من إنتاج البيئة المسيحية
الدينية مثلاً - ، أم تحديد العلاقة بين الله والإنسان - وعلى هذا التحديد
يكون القول بالجبر أو الاختيار - أمر يناقش في كل بيئة دينية ، وفي كل جماعة
إنسانية لها عقيدتها ودينها ؟

والنقاش في هذه المسألة كالنقاش في المسألة السابقة - كما وضحنا - وإعطاء

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

الآراء بشأنها ليس وقفاً على بيئة دينية معينة ولا على جماعة إنسانية خاصة ، بل ذلك من القدر الإنساني العام الذي يوجد في كل جماعة متدينة . والتأثير أو التأثير فيها لا يكون في أساس المشكلة نفسها وإنما في كيفية معالجتها وحلها أو في التوجه إلى مناقشتها . ولا ننسى بجانب هذا ما يكون في أصل مصدر العقيدة من عبارات توحى بوجه من الوجهين في تحديد علاقة الإنسان بالله أو يوحى ظاهر هذه العبارات بهما - (كآيات الجبر وآيات الاختيار في القرآن مثلاً) - .

والقول بتأثر جماعة عن جماعة أخرى في أساس المشكلة - بناء على هذا - فيه غلو أو مجاوزة للصفات والظواهر النفسية للجماعات الإنسانية .

فكرة الرجعة :

وينقل عن اليهودية كذلك نقاش عقلي حول الرجعة ؛ إثباتاً ونفيًا . ومن جوزها من اليهود اعتمد على أمرين - كما يقول الشهرستاني^(١) - : « أحدهم حديث عزير ؛ إذ أماته الله مائة عام ثم بمته . والثاني حديث هرون عليه السلام ؛ إذ مات في التيه . وقد نسبوا موسى إلى قتله . قالوا حسده لأن اليهود كانت إليه أميل منها إلى موسى . واختلفوا : فمنهم من قال مات وسيرجع ومنهم من قال غاب وسيرجع » .

ولا بد أن يكون هناك بين اليهود فريق آخر لا يقر الرجعة ، ويمتقد بسرمان القانون الطبيعى على هرون فى موته كسريانه عليه فى حياته ، فهو إن مات فسوف لا يرجع ولا يعود إلى الحياة الدنيا . ولكن فقط هى الكثرة الغالبة أم القلة التى تدين بهذا رأى دون ذلك ؟ . ويتوقف تحديد النسبة على الإثبات التاريخى . ويغلب على الظن أن القلة من اليهود هى التى تنكر الرجعة لما سيأتى .

ونحن نعتز أيضاً بين الفرق الإسلامية على فرقة تقول بالرجعة . والشهرستانى يذكر « السبائية » و « الباقرية » و « الرافضة » و « الجارودية » و « الاسماعلية الواقفة » ، وكأها من فرق الشيعة على أنها تمتد بالرجعة . والقول بالرجعة يستلزم التوقف على من يُعتقد بمودته وعدم التصديق بموته ، والإيمان بغيبته فحسب ، ثم تحديد وقت ظهور الغيب (١) .

[١] ويستدل أصحاب الرجعة من الشيعة بقصة الخضر عليه السلام ويمثل قوله تعالى : « ويوم نحشر من كل أمة فوجاً 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 بطرق الاحتمال إليها وذكر أن عمدتهم فى عقيدة الرجعة على النحو الخاص بهم إجماعهم . 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 على الرجعة من الأمثلة الواضحة على ظاهرة جذب الفرق الإسلامية لآى القرآن ، وهى ظاهرة يلزمها فى كثير من الأحيان تعسف .

فالسبائية : أصحاب عبد الله بن سبأ الذي قال لعلي : أنت أنت ، يعني أنت الإله ، فنفاذ إلى المدائن ، وزعموا أنه كان يهودياً فأسلم . وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصي موسى مثل ما قال في علي . . . ومنه انشعبت أصناف الغلاة . وزعموا أن علياً لم يقتل ، وفيه الجزء الإلهي ، ولا يجوز أن يستولى عليه ، وهو الذي يجيء في السحاب ، والرعد صوته والبرق صوته ، وأنه سينزل بعد ذلك إلى الأرض فيملاً الأرض عدلاً كما مانت جوراً . وإنما أظهر ابن سبأ هذه المقالة بعد موت علي ، واجتمعت عليه جماعة . وهم أول فرقة قالت بالتوقف ، والغيبة ، والرجمة . وقالت بتناسخ الجزء الإلهي في الأئمة بعد علي (١) .

والباقرية : أصحاب محمد بن علي الباقر وابنه جعفر الصادق . قالوا بإمامتهما وإمامة والدهما زين العابدين . إلا أن منهم من توقف علي واحد منهما - الباقر أو ابنه الصادق - وما ساق الإمامة إلى أولادها ؛ أي لم يجاوز بها غيرها ومنهم من توقف علي الباقر بخصوصه وقال برجمته (٢) .

والرافضة من الشيعة الإمامية : (أي رافضة مقالة زيد بن علي في جواز

[١] الشهرستاني ج ٢ ص ١٢ .

[٢] ج ٢ ص ٥ من المصدر السابق .

إمامة المفضول ، وهما الشيخان : أبو بكر وعمر ، مع وجود الفاضل وهو علي .
وهم شيعة الكوفة ، قالت بالرجمة .

والجارودية : وهي فرقة من فرق الشيعة أصحاب أبي جارود . قالوا بسوق
الإمامة من علي إلى محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين ، وقد قتل في المدينة
علي عهد المنصور . ومن قال منهم بإمامته ، أي بإمامة محمد بن عبد الله ، اختلفوا :
منهم من قال إنه لم يقتل ، وهو بعد حي ، وسيخرج فيما لأرض عدلاً^(١) ،
ومنهم من أقر بموته وساق الإمامة إلى محمد بن القاسم بن علي بن الحسين ...

والإسماعيلية الواقفة : وهي التي قالت إن الإمام بعد جعفر الصادق هو
إسماعيل نص عليه باتفاق من أولاده . ولكنهم اختلفوا في موته في حال حياة
أبيه : فمنهم من قال لم يموت ، ومنهم من قال الموت في حال حياة أبيه . وفائدة
التنصيب على إمامته بقاء الإمامة في أولاده ؛ فالإمام بعده ولده محمد بن إسماعيل .
ومن هؤلاء الإسماعيلية جماعة وقفت على محمد بن إسماعيل هذا وقالت بـ رجمته
بعد غيبته^(٢) . والإمامية على العموم منذ القرن الثالث كانوا يحددون وقت
رجوع أئمتهم بظهور المهدي .

ولهذا التوافق في القول بالرجمة بين فرق الشيعة من المسلمين من جهة ،

[١] المصدر السابق ج ١ ص ١٦٣ - ١٦٤

[٢] المصدر السابق ج ٢ ص ٨

وأصحاب الرجعة من اليهود من جهة أخرى ، والاذكرناه ووكرناه سابقاً من تأخر ظهور القول بالرجعة في الجماعة الإسلامية عنه في الجماعة اليهودية ، ولشدة اختلاط الجماعتين ، يميل أيضاً بعض المتحدثين عن البيانات الشرقية ، وبالأخص من المؤلفين المسلمين ، إلى ادعاء التأثير أي تأثر المسلمين باليهود في القول بالرجعة ، على الأقل في صورة مقنعة كأن يقال : إن القائل بهذا الرأي في الجماعة الإسلامية أصله يهودي مثلاً ، وقد كان يعتقد أو قد كان يقول بمثله حين كان يهودياً .

وموقف الباحث الناقد هنا هو موقفه هناك من المسألتين السابقتين ؛ - مسألة التشبيه ومسألة الجبر والاختيار - يحاول الإجابة عن هذا السؤال الذي يلقيه وهو : هل القول بالرجعة من خصائص البيئة اليهودية - أو المسيحية مثلاً - أم هو من المعاني التي تمر حتماً بكل جماعة إنسانية لها دينها وعقيدتها ؟ فهو قدر مشترك وظاهرة إنسانية عامة لا يدعى فيه التأثير أو التأثير إلا من ناحية المعالجة أو العرض والتصوير أو النقاش . فالتأخر يتأثر بالمتقدم في هذه المعاني فحسب .

وعقيدة الرجعة لإنسان معين تم عن تقدير المعتقد لهذا الإنسان المعين ، وعن حبه له ، بل عن شدة الوله به . وعن هذا الحب الشديد والرغبة المتزايدة في الحرص على بقاءه والحرص على رؤيته ومحادثته يشك صاحب هذا الحب

- لو سَمِعَ بموت من يحبه ويحرص على بقائه أو سَمِعَ بقتله - في أنه مات أو قتل (١) .
فإذا اصطدم بالحقيقة المرة وهي أنه مضى وقت طويل ولم يمد يراه يقظة ، ولم
يعد يتحدث إليه مشافهة ، لم يصدق مع ذلك بموته أو بقتله ، ولكن فقط يؤمن
بغيبته ثم بأوبته ورجعته يوماً ما ، طالت فترة الغيبة أم قصرت . لأن مثل هذا
الحب يخلق آملاً قويا يتعارض مع واقع الأمر ، والنفس بين الأمل والواقع
موزعة . وهذه حال الشك . ولكن عيشة النفس في الخيال - والأمل ضرب
من الخيال - أهنا وأرغد لأن متعتها فيه أطول ولأنه ملجأها عند فرارها من
الواقع . ولهذا ترجع النفس البقاء فيه عن النزول إلى عالم الحقيقة . وهذا هو
حال ترجيح أحد طرفي الشك ؛ وهو هنا ترجيح غيبة العزيز المحبوب . ثم
يصبح هذا الترجيح عقيدة بالغيبة . فإذا اطمأنت النفس عندئذ إلى الغيبة -
وهي شديدة الحرص من قبل على رؤيته يقظة ومشافهته في الحديث - تحول
حرصها هذا إلى أمل قوى في عودته ثم ينقلب هذا الأمل إلى عقيدة برجعته .
فإذا ما أصبحت الرجعة عقيدة تخيلات النفس وقتها فحدته . وفي أول
الأمر تكون الفترة التي تتوقع بعدها الأوبة قصيرة الأمد ، لأن الأمل القوى
ينادي بذلك . فإذا أشرفت الفترة المحددة على النهاية ، أو انتهت ، ولم يعد من
اعتقد بعودته تأول أصحاب عقيدة العودة في الوقت وشرحوه بغير المؤلف
والمتمارف حتى يوفقوا بين الحقيقة والعقيدة : فالיום ليس كأيامنا والسنة ليست
كسنيننا .

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

فأساس الرجعة حب ، فأهل ، فمقيدة . ولأجل هذا كانت عقيدة الرجعة من الظواهر النفسية العامة التي لا تختص بها جماعة دون جماعة . ويتوقف ظهورها فقط على محبين ولذين لشخصية عزيزة ، منزلتها منهم منزلة الزعيم أو الإمام أو النبي . وقبل أن يمتدح اليهود برجعة هارون ، اعتقد الكلدانيون برجعة هابيل بعد أن ادعوا : أنه قتل حسداً من أخيه قابيل . وبعد اليهود اعتقد بعض المسيحيين برجعة عيسى وقالوا بدم موته أو قتله ، وبغيبته غيبة حقيقية وحددوا وقت ظهوره على الأرض ليملاًها صلاحاً وطهراً . وحمل بعض المسلمين ما ورد في القرآن بشأن عيسى من الرفع على الرفع على الحقيقة يصور فقط وجهة بعض المذاهب المسيحية ، وهو المذهب القائم على المادية في الشرح . وقد كان مذهب غير الخواص منهم . أما الخواص - كالنساطرة - فلا يرون الرجعة حتى يمتدحوا بنبيته على الحقيقة في السماء .

فإذا ما اعتقد كثير من فرق الشيعة - ومنزلة على ، ومنزلة نسله ، من نفوس الشيعة وحب الشيعة له ولأولاده لا يحتاج إلى تنبيه خاص - في رجعة على أو في رجعة بعض الأئمة من أولاده فليس^(١) بلازم أن يكون ذلك تحت تأثير أصحاب الرجعة من اليهود ، إذ الاستعداد لعقيدة الرجعة موجود ،

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

والتربة بين الشيعة مهياة لذلك . فإذا كان ولا بد لليهود بعد اختلاطهم بالمسلمين من أثر في رجعة الشيعة ، فليكن في تعجيل ظهورها بينهم .

ومن هذا العرض لمسائل العقيدة اليهودية ومن مناقشة صلتها بما وجد عند بعض الفرق الإسلامية نستطيع أن نقول إن أثر اليهودية لم يكن في نقل هذه المسائل إلى المسلمين ، بل كان - إذا ادعينا تأثيرها - إما في لفت النظر إلى معالجتها أو في كيفية حلها ومناقشتها أو في التعجيل بظهورها . أما المسائل ذاتها فهي من طبيعة البيئة الإسلامية بعنوان كونها بيئة إنسانية وإسلامية ، أي بعنوان كونها جماعة إنسانية معتقدة بدين معين .

(ب) المسيحية المشرقة أو المفاصلة أو عالم الكفر عن المسيحيين

المسيحية - ككل دين - لم تقف عند الحد الذي كانت عليه على عهد رسولها ولا في دائرة فهم أصحابه وحواريه لها . والزمن من أهم عوامل التغيير فيها ومن أقوى أسباب الخلاف في فهمها بين أتباعها . لأنه كلما تأخر الزمن بدين من الأديان كلما تعددت الاتجاهات في فهمه . وهذه الاتجاهات - في مقابلة بعضها بعضاً - تختلف في العمق والسطحية تبعاً لعوامل البيئة الثقافية أو السياسية .

ومصدر المسيحية ، وهو الإنجيل ، كان يتلى فتفهم آياته وعباراته في يسر وسهولة . وكانت العقاية المسيحية الأولى لا تقف عند تعبير من تعبيراته المحتملة ، مثل : « ابن الله » و « كلمة الله » ، أكثر من أن تدرك معنى نفسياً يبدو لها في غاية الوضوح ، واشتد وضوحه كان كأنه أمر قطعي لا يحتمل التعبير سواء . حتى إذا تغيرت البيئة الدينية المسيحية في القرن الثاني الميلادي ولقحت بمنصر ثقافي آخر يمتاز بالتحديد والدقة ، وهو المنصر الفلسفي الإغريقي ، ابتداءً يتغير فهم المسيحية ، وابتداءً يتغير فهم تعبيرات مصدرها ، وابتداءً رجال الدين أنفسهم يتساءلون : ما معنى هذا التعبير وما المراد منه ؟ وكيف يلتزم

الذى يقصد منه على نحو من الأنحاء مع تعبير آخر يبدو على الضد منه ؟
وهكذا . . . حتى تكون من تساؤلهم ومن محاولة إجابتهم المختلفة ما يعرف
بفلسفة^(١) المسيحية أو بالمسيحية الفلسفة ، أو بالمسيحية المشروحة . وابتدأت
خاصة المسيحيين تحمل مثلاً « بنوة عيسى » ، وكونه « كلمة الله » على معنى
يخالف في الغالب فهم عامتهم ؛ تحمله على المعنى غير المتبادر وغير الظاهر في
الدلالة . وابتدأت الخاصة نفسها أيضاً تختلف في هذا المعنى غير الظاهر .
وأصبح تاريخ التفكير الإنسانى يشهد صراعاً عقلياً جديلاً بين خاصة
المسيحيين بعضهم مع بعض . وابتدأ التاريخ الإنسانى العام يشهد صراعاً من
نوع آخر فيه القسوة بين مفكرى المسيحية من جهة وبين الكنيسة وجمهور
المتدينين بها من جهة أخرى .

وهذه المسيحية الفلسفة أو فلسفة المسيحية شىء آخر غير ما قام به رجال
مدرسة الأسكندرية - أمثال يحيى النحوى واسطفان الأسكندرى منذ آخر
القرن الرابع بعد الميلاد إلى منتصف القرن السابع - من التقريب بين المسيحية
والفلسفة الإغريقية . فبينما النوع الأول تأثر بالفلسفة الإغريقية فى التعبير أو

[١] وهى غير الفلسفة المسيحية - بالتعريف - إذ هذه فى نظر بعض مؤرخى
الفلسفة يقصد منها الفلسفة الإغريقية التى تفلست فيها رجال المسيحية وآباء الكنيسة مثل :
توماس الاكويينى وأوغسطينوس .

التحديد أو التأويل مثلا ، إذا بالنوع الثاني قام عليها لأنه توفيق بين
الفلسفة والدين.

وفي عصر بني أمية - ومن بعده في العصر العباسي - وصلت إلى المسلمين
بطريق المشافهة غالبا مسيحية على حالتها الأولى لم تفلسف ولم تشرح وهي
المسيحية النصية ، وبجوار ذلك وصلت مسيحية أخرى مفلسفة أو مشروحة .
فوصل عن طريق نصارى العرب من أهل تغلب ونجران - لبعدهم عن التأثير
بالفلسفة الإغريقية - ، وعن طريق من أسلم منهم ، ربما لاملة نفسها ، كثير من
النوع الأول . ووصل عن طريق النساطرة واليعاقبة كثير من النوع الثاني .
وقد تأثرت الثقافة الإسلامية بكلا النوعين . وكان أثر النوع الأول واضحا
في تفسير القرآن وبالأخص في تفصيل ما أجهل فيه من قصص الخلق والتكوين ،
وواضحا كذلك في وضع الحديث وبالأخص في دائرة الحياة العملية بمد أن
مال الزهد فيها إلى أن يكون رهينة . ويجب أن يكون أثر النوع الثاني بارزا
في التفكير الإسلامي الإلهي إن ادعينا تأثيره بالمسيحية .

ونحن بصدد التأريخ للتفكير الإسلامي الإلهي لا نرى داعيا لتفصيل أثر
النوع الأول في الثقافة الإسلامية ، ونرى أنفسنا مضطربين لحاجة البحث
- وهو تحديد أثر النوع الثاني في التفكير الإسلامي الإلهي - إلى ذكر
كلمة عن المسيحية الفلاسفة التي ظهرت في المناقشات الدينية بين المسلمين

والنصارى فى الشام وفى العراق^(١) . وكان زعماء هذا الاتجاه: كاييمينس الاسكندرى
Clemens von Alexandiren (المتوفى سنة ٢١٧ م) ، وأوريجونس المسيحى
Origenes (١٨٥ - ٢٥٤) ، ومن بعده آريوس Arius ، وديسقورس
Diskors ونسطور فى الشرق الأدنى .

* * *

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

والزعيم الذى ينسب إليه هذا الاتجاه التأويلى ، وتنسب إليه المدرسة
العقلية هو أوريجونس المسيحى^(٢) الذى عاش فى القرنين الثانى والثالث
(١٨٥ - ٢٥٤) الميلاديين . وقد شرح الإنجيل شرحا حرفيا للعامة والمبتدئين ،

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

[٢] وهو غير أوريجونس ألوثنى من أصحاب الأفلاطونية الحديثة . وقد كان هذا
تلميذاً لأمونىوس سكاس « Ammonios Sahkas » قبل أفلوطين المصرى .

وشرحاً أخلاقياً للمتقدمين ، وشرحاً رمزياً صوفياً للخاصة . وهذا الشرح الأخير هو ما يعرف أيضاً بالشرح « الأشرافي » لما يدعى فيه من الاعتماد على النور الإلهي (البصيرة والإلهام) والإشراق والتجلي . وصداه هو ما يعرف عند المسلمين « بالحكمة الإشرافية » .

ورغم أن سلك طريق التأويل أو الشرح للعقيدة المسيحية لم يُضطهد من الكنيسة لأنه تفادى الموضوعات التي فصّلها المصدر النصي للعقيدة المسيحية ، واكتفى فقط بشرح ما أجمل فيه ، فلم يصطدم إذاً مع شيء محدد - قطعي - تحديداً واضحاً .

وسنقصر عرضنا لتأويل أو ريجونس على ثلاث مسائل رئيسية ادّعى - أو ربما يدّعى - تأثر المسلمين بها في شرح العقيدة الإسلامية .

١ - مسألة عيسى والمسيح :

أريجونس لا بد أن يعتمد في تأويله - كما اعتمد، ويمتد غيره من المؤولين - على شيئين : على عبارات وردت في المصدر النصي للعقيدة ، وهو الإنجيل هنا ، وعلى استعمال اللغة . فإذا لم يكن له سند من عبارات العقيدة لم يكن مؤولاً بل كان مضيئاً أو ملصقاً . وإذا لم يكن في حدود الاستعمال اللغوي كان معممياً أو كان واضحاً وضماً جديداً خاصاً به . فيؤول الأمر إلى أنه غير شارح وغير مؤول . والفرض أنه شارح ومؤول فقط .

وهنا في مسألة عيسى والمسيح وجد أوريجونس أن الإنجيل - كما وقع في
بده ، والغالب أنه إنجيل يوحنا - وصف المسيح بأنه « ابن الله » ووصفه بأنه
« كلمة الله » . ثم في موضع آخر نعت عيسى « بأنه المسيح » . وعليه فميسى
هو المسيح ، والمسيح ابن الله ، وكلمته . وهذا يساوى : عيسى ابن الله
وكلمته .

ما معنى هذا ؟ ما معنى بنوة المسيح لله وأبوة الله له ؟ وما معنى كونه
كلمة الله ؟ ثم ما معنى كون عيسى المسيح أو ما معنى ظهور المسيح ؟

أوريجونس بعنوان كونه مؤولا لم يفوض المعنى في ذلك إلى الله ، شأن
المفوضين ، كما لم يحمله على الفهم المادى الحسى . لأن التفويض تخرج وابتعاد
« عن التأويل » ، ولأن الفهم الحسى ، وهو الفهم حسبما يتبادر إلى الذهن
من اللفظ والعبارة ، ليس تأويلا ولا عملا عقليا .

تناول إذاً « ابن الله » وحمل البنوة والأبوة على المعنى المجازى وهو قربه
الشديد من الله في المنزلة وقرب الله منه . ومعنى أن المسيح ابن الله حينئذ هو
أنه قريب من الله في الدرجة والمنزلة ، وأن منزلته تلي في الوجود منزلة الله .
وهذا المعنى مما تحتمله اللغة . فالبنوة والأبوة كما تحمل على المعنى الحقيقى ، وهو
المتبادر من اللفظ ، تحمل على معنى آخر ثانوى ، كهذا المعنى المجازى أو غير المتبادر
منه .

وتناول أريجنوس أيضا « كلمة الله » بالشرح. ولم يرد بانسكامة « اللفظ والمبارة » كما هو المتبادر ، بل أراد بهما معنى آخر نفسيا وهو العقل Logos. وذلك أيضا في حدود اللغة .

وأصبح المسيح بعدئذ هو العقل القريب من الله ، أى الذى يكون فى الوجود المرتبة الثانية بعد الله . والله والمسيح ، أو الله وابنه ، أو الله وكلمته ، إذاً ؛ أزليان قديمان . لأنه فى اللحظة التى يتصور فيها العقل الإنسانى وجود الله يتصور أيضا وجود كلمته معه ؛ فليست مسبوقه بفترة من الزمان (١) .

وعمد أوريجنوس بعد هذا إلى شرح أن « عيسى هو المسيح » ومساوئله ، وبالتالى عمد إلى شرح « ظهور » المسيح . فعيسى هو المسيح على معنى أن المسيح ، وهو كلمة الله أو عقله ، حل فى عيسى الإنسان وبدا المسيح بهذا

[١] أما الذى حمل أوريجنوس على التأويل على هذا النحو فلا شك أنه الفلسفة الإغريقية، وبالأخص الأفلاطونية التى يمكن أن يجعل عالمها الأسمى - إذ كان مركباً من مثل نفس كلية - ثلاث طبقات : مثال الخير ، وبقية المثل - التى لو نظر إليها من وجهة « المعرفة والنطاق » لأصبحت كليات أو معلومات كلية وبالتالى أصبحت مضمون العقل ، وأصبح العقل تبعاً لهذا هو الطبقة الثانية بعد مثال الخير - ثم النفس الكلية . وهذا الترتيب والتعديل فى عالم أفلاطون الحقيقى على هذا النحو يعرف للأفلاطونية الحديثة .

المعنى في شخص عيسى . فميسى إذاً إنسان إلهي : صورته صورة إنسان وما بداخله من طبيعة هي للإله . فهو طبيعة مركبة من طبيعتين امتزجتا وصارتا طبيعة واحدة ؛ هو مركب من الناسوت واللاهوت أو الإنسانية والإلهية . وسواء اعتقد أوريجونس بحقيقة هذا الحلول أم جعله فقط عنواناً على تميز عيسى عن الإنسان العادي - كما مال إلى هذا أريوس ونسطور من بعد - حتى تتضح زعامته ورسالته الدينية ، وحتى تتصور طاعة المؤمنين له ، ويتخذوه المثال الذي يحتذى كما أوصت بذلك المسيحية ؛ سواء أهدا أم ذاك فقد أثر عنه ، على العموم ، القول بحلول المسيح في عيسى ، أي بحلول الجزء الإلهي في شخص عيسى الإنسان .

هذه هذا الحد من الشرح لفكرة المسيح وعيسى استمرت المدرسة العقلية المسيحية حتى آخر القرن الرابع الميلادي .

ثم قام القديس ديقورس Dioskur من رجال المسيحية في القرن الرابع ، ومن أبناء الكنيسة في الأسكندرية ، على أثر هذه المدرسة متابعاً شرحها . وتبعه في ذلك أبناء المسيحية في نيسا Nicaa في الشرق الأدنى . وكانوا جميعاً أوفياء لما أثر عن أوريجونس ؛ ولم يبدلوا فيه رأياً برأى آخر خاص بهم بعد تعمقاً في التأويل والشرح العقلي ، بل مالوا به قليلاً نحو الشرح المادي ، وبمضي الزمن أصبح عيسى مساوياً للإله ولا أثر للناسوت فيه . وعرف ميلهم

هذا بذهب « المساواة » Homousios . وساعدتهم كنيسة الإسكندرية على نشر هذا الرأي .

وقام من جهة أخرى على مدارس تعاليم أوريجونوس ، آريوس في الإسكندرية ، ونسطور Nestorius في سوريا . وكان استمرارهما في عمل أوريجونوس استمراراً في التأويل والشرح العقلي لهذه الفكرة . فأريوس أنكر أن عيسى ابن الله ومساو له . وقال بأنه إنسان محض وجدت فترة من الزمن قبل خلقه ، أي إنسان حادث . وعلى هذا بقوله : كيف تتفق دعوة « الوحدة » في الإله مع جعل عيسى إلهاً ؟ نعم هو شبيه للإله - على معنى قربه منه في الدرجة والمنزلة ، وهذا من آريوس محافظة على رأي أوريجونوس - ولكن ليس مساوياً له .

ونسطور أنكر كذلك مذهب « المساواة » Homousios الذي سيطر على كنيسة الإسكندرية منذ ديسقورس . ولم يكن من الطبيعي أن ينال نسطور بهذا الإنكار موافقة الكنيسة البيزنطية في القسطنطينية التي كانت تشرف على الحركة المسيحية في الشرق الأدنى . ففي مؤتمر خلقيدون Chalcedon في آسيا الصغرى سنة ٤٥١ على عهد الإمبراطورة بولشيريا Pulcheria أعلنت رندقة نسطور بسبب رأيه هذا . وأقرت أن عيسى مركب من طبيعتين ؛ طبيعة إلهية وأخرى إنسانية ، اجتمعتا فيه بدون تحول وانفكاك .

ومنذ افتراق نسطور وآريوس عن ديسقورس أصبح المدرسة العقلية

المسيحية ، وهي مدرسة أوريجونس ، اتجاهان : اتجاه نسطور^(١) أو النساطرة واتجاه ديسقورس الذي عرف - فيما بعد - باتجاه اليعاقبة ، نسبة إلى يعقوب^(٢) البرازعي متمم هذا الاتجاه في القرن السادس .

ونسطور في تأويله كان جريئاً لا يحكم فيه إلا العقل دون رغبات الكنيسة ، ومدرسته لذلك كانت في الواقع الاستمرار العقلي للفلسفة المسيحية . بينما كان يعقوب في تأويله متحفظاً ووفياً لمبدأ إرضاء الكنيسة بتجنب تأويل ما يعتبر اصطداماً بتعاليمها الفصيلة الواضحة . ومدرسته من أجل هذا كانت تعتبر المدرسة العقلية المدافعة عن مسيحية الكنيسة .

وبمقدار ما تقترب المدرسة النسطورية من الحركة العقابية الفلسفية في اعتبار مؤرخي الفلسفة تبعد عما يطلب في الدين كدين ، وعما يكون من أهدافه . وبالعكس وضع المدرسة اليعقوبية . فمن أهداف الدين - وهو مما يطلبه أيضاً - توفير القداسة للمعاني الدينية ، وتوسيع نطاق الطاعة في جماعة المتدينين وفي حياة الفرد الواحد . وكما تدخل العقل في شرح معاني العقيدة كلما خفت قداستها ، وتوفرت الفرصة للتحلل من امتثال الأوامر والنواهي بالصورة التي

[١] ولعل إعلان حرب الكنيسة البيزنطية عليه في مؤتمر عام ، هو الذي جعل استمرار الحركة العقلية المسيحية ينسب إليه أكثر مما ينسب إلى آريوس .

[٢] وربما عرف هذا الاتجاه باسم يعقوب دون اسم ديسقورس السابق فيه لأن حركة يعقوب كانت في الشرق الأدنى وافتتحت بحركة نسطور ، لأنها في مقابلها . وكانت حركة نسطور مشهورة معروفة .

وردت في أصل الدين . وتبعاً لهذا تعتبر المسيحية النسطورية جديرة بتمثيل
فلسفة المسيحية ، كما تعتبر اليعقوبية - إن لم يتقدم عليها مذهب التفويض
المسيحي - جديرة بأن تكون أسلوب الدعوة إلى العقيدة المسيحية ، لا من
حيث أنها اشتملت على تأليه عيسى ، بل من حيث أنها تقال من إقحام النقاش
العقلي في العقيدة ومبادئها ؛ من حيث منهجها العام .

وبالتقياس على ذلك يعثل الاعتزال في الثقافة الدينية الإسلامية فلسفة
المسلمين أكثر من تمثيل مذهب الأشاعرة ومذهب السلف لها . وبالتالي مذهب
السلف أجدر من الاعتزال أولاً ومن مذهب الأشاعرة ثانياً بأن يكون (١)

[١] وفي كتاب المنقذ من الضلال (ص ٨٠) يقول الغزالي في 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 الغزالي يقول الجويني إمام الحرمين (كتاب طبقات الشافعية ص ٢٦٠ ج ٣) :
« لقد قرأت خمسين ألفاً في خمسين ألف ثم خليت أهل الإسلام بإسلامهم فيها وعلومهم
الظاهرة ، وركبت البحر الخضم ، وغصت في الذي نهى أهل الإسلام فيها . كل ذلك في
طلب الحق ، وكنت أهرب في سالف الدهر من التقليد . والآن قد رجعت عن السكل إلى
كلمة الحق : عليكم بدين العجائر ! فإن لم يدركني الحق بلطف بره فأموت على دين العجائر
وتحتم عاقبة أمري عند الرحيل على ترهة أهل الحق وكلمة الإخلاص ، فالويل لابن الجويني =

أساس الوعظ الديني الإسلامي. لأن منهجه يوفر على العامة ما ليس في استطاعتهم أن يسلكوه ، وهو السير في التدليل العقلي دون أمن من الزلل والخطأ .

وفكرة المسيح وعيسى على هذا النحو تتضمن إذاً القول بحلول الجزء الإلهي في الإنسان أو بنفيه .

هل لقول غلاة^(١) الشيعة بحلول الجزء الإلهي في إمام من أئمتهم صلة بهذا النقاش المسيحي حول فكرة المسيح وعيسى ؟

والحكم بهذا يتوقف على بيان الصلة التاريخية . ولم نقف بعد على تحديدها تحديداً واضحاً أو تحديداً علمياً . فلم نثر على اتصال بين مسيحيين كانوا

== يريد نفسه - » .

ويقول في المصدر نفسه والموضع ذاته : « لا تشتغلوا » بالكلام » ، فلو عرفت أن «الكلام» يبلغني ما بلغ ما اشتغلت به » .

[١] الشهرستاني يحكي (في كتابه الملل والنحل : ج ١ ص ١٥٨ - ١٥٩) : أن الرزامية من فرق الشيعة - أتباع رزام - قالت بذلك ، ويذكر أنها « ساقت الإمامة من علي إلى ابنه محمد ثم إلى ابنه أبي هاشم ثم منه إلى علي بن عبد الله بن عباس بالوصية » ، ثم ساقتها إلى محمد بن علي وأوصى محمد إلى ابنه إبراهيم الإمام الذي قتل بالبصرة . وهو صاحب أبي مسلم الذي دعا إليه وقال بإمامته .

ثم يقول : وهؤلاء ظهروا بخراسان في أيام أبي مسلم حتى قيل إن أبا مسلم كان على هذا المذهب لأنهم ساقوا الإمامة إلى أبي مسلم فقالوا : له خطر في الإمامة ، وادعوا حلول روح الإله فيه ... » .

يناقشون فكرة المسيح وعيسى على الوجه السابق ، وبين مسلمين شيعيين أو غير شيعيين نقلوا عنهم قولتهم هذه وطبقوها في عقائدهم الإسلامية .

ويؤخذ من كلام الشهرستاني - في الكلام^(١) عن الشيعة - أن القول في الجماعة الإسلامية بفكرة حلول الجزء الإلهي في إنسان كان قبل الرزامية من غلاة الشيعة . ويحدد أن اليهود - دون النصارى - كانوا مصدر هذا القول . فعبد الله بن سبأ - كما يحكي الشهرستاني - قال لعلي رضي الله عنه : « أنت أنت » يعني أنت الإله . ونفاه علي بسبب ذلك إلى المداين . ثم يستطرد فيقول : ثم يروى عنه - أي عن عبد الله ابن سبأ - أنه يقال كان يهودياً فأسلم . وكان في اليهودية يقول في يوشع ابن نون وصي موسى مثل ما قال في علي .

على أنه يجوز أن يكون قول الشيعة بحلول الجزء الإلهي في علي ، أوفى إمام من أئمتهم ، ليس أساسه التأثر بأقوال المسيحيين أو اليهود ، بل نشأ عن رغبتهم الشديدة في التحيز لعلي ونسله ، وإطناجهم في خصائصه ومميزاته مما حمل المتأخرين منهم على تقديسه ورفعته عن منزلة الإنسان العادي . ولكن بما أنه في التاريخ كان إنساناً ، وبقي إنساناً ، ومات إنساناً ، ولم يتحول إلى أن يكون إلهاً ، فلا أقل - توفيقاً بين ما يعتقد فيه بفضله وبمعظم خصائصه على الإطلاق وبين ما يروى من أنه إنسان - من أن يكون إنساناً في مظهره ، وإلهاً في داخله . نخصائص الإله حلت في علي الإنسان أوفى واحد من نسله . وربما

[١] ج ٢ ص ١٢ المصدر السابق .

كان لقوة الإسلام أيام علي ، وكان لخصومة بني أمية لأنصاره أيضاً ، أثر في عدم ظهور هذه الفكرة - كراى لجماعة معينة - قبل العباسيين . وربما كان لخصومة العباسيين ، فيما بعد ، للأمويين أو كان للتسامح الدينى فى أيامهم أثر فى ظهورها على عهدهم - فظهرت هذه الفكرة بين الرزامية - . وعندئذ يقال : كان الاستعداد لهذه الفكرة فى طبيعة الجماعة الإسلامية نفسها - كان فى طبيعة الشيعة - ؛ دون حاجة إلى ادعاء أنها كانت فى طبيعة جماعة غيرها ثم نقلت إليها عن طريق الاتصال والاختلاط . والميل الشيمى كان ، على الأقل ، من الأسباب القوية فى ترويجها ، لو ادعى أن للنقاش الدينى غير الإسلامى أثراً فى بروز مثل هذه الفكرة داخل الجماعة الإسلامية .

٢ - فكرة الأقانيم :

الأقانيم جمع أقنوم بمعنى الأصل . وهى : الوجود ، والعلم ، والحياة . وتسميتها أقانيم أو أصولاً - كتجديدها بثلاثة - من أثر الفلسفة الإغريقية فى تفلسف المسيحية وشرحها . لأن ما نراه هنا على هذا الوجه يذكرنا « بمثل » أفلاطون وبجمله لها أصول « الوجود » التى تفرع عنها هذا العالم ، وأصبح ظلالها ، وشبهها بها فقط ، ويذكرنا كذلك « بواحد » أفلوطين و « عقله » و « نفس العالم » عنده .

وإذا راعينا مبدأ التأويل ، كما اعتبرناه فى المسألة السابقة ، فهنى ذلك أن الوجود ، والعلم ، والحياة ، شرح أو تأويل لعبارات وألفاظ وردت فى الأصل

النصبي للمقيدة المسيحية - أي في الإنجيل - ، وأن هذا الشرح أو هذا التأويل في حدود اللغة كذلك .

وهذه الألفاظ إذا فتشنا عنها وجدناها : الله ، كلمة الله ، الروح القدس . ولكن ما الصلة بين « الله » و « الوجود » حتى يشرح الله بالوجود ويحمل عليه ؟ . وما الصلة بين « الكلمة » و « العلم » حتى تشرح به أيضاً ؟ وأخيراً ما الصلة بين « الروح القدس » و « الحياة » حتى تشرح الروح القدس بالحياة كذلك وتحمل عليها ؟ .

أما بين « الله » و « الوجود » فلا تتضح الصلة إلا بعد شرح « الوجود » الفلسفي نفسه . والوجود الفلسفي هو الوجود المطلق . والوجود المطلق يساوي « الأول » أو « العلة الأولى » . وهذه المساواة كانت نتيجة لمنهج الفلاسفة القدامى في بحث الموجودات . فكانوا يبتدئون بالطبيعيات ، وهي لا تتصور إلا متصلة بالمادة لأنها الأجسام أو حالة في الأجسام ، ثم يثنون بالرياضيات ، وهي وإن لم تكن أجساماً ولكنها تطبق في الأجسام أي في المادة ، ثم يثلثون بالمجرد عن المادة وما لا يشترط في تصوره تطبيقه في المادة ، وهو الوجود المطلق أي غير المقيد بالمادة ولا مرتبط بها في التصور والتطبيق . وهذا الوجود المطلق إذاً العلة الأولى أو « الأول » أي الأول في الوجود - كما سبق - .

« والوجود » ، بناء على هذا ، كلمة تقال على ما هو « الأصل » للعالم ، وما عنده انتهاءه أيضاً . فهذا العالم يبتدىء ، بسير وجوده وتطوره في الوجود

والظهور ، منه ، وينتهي ، في تقلصه وفنائه وارتداده ، إليه . وإذا كان هذا العالم له حركة تطور في ظهوره ، وحركة عودة ورجوع ، « فالأصل » ثابت غير متحرك ، باق على حاله لا يتغير . وهذا العالم - لأنه يبتدىء حركته من هذا « الأصل » ، وتنتهي حركته من جديد إليه - مفتقر في حركته عند التطور إلى « أصله » ، ومفتقر إليه كذلك في حركته الرجعية الارتدادية ، لأنه مثله وهدفه وغايته . أما « الأصل » فغير مفتقر إلى « غيره » ، وهو هذا العالم . لأن هذا العالم هو « الغير » « للأصل » . والافتقار مظهر من مظاهر النقص ، والاستغناء مظهر من مظاهر الكمال . والمستغنى إذا منح غيره - وقد منح العالم الوجود لأنه حركة - كان خيرًا .

وإذا « الوجود » الفلسفي يقال على الثابت غير المتحرك ، غير المفتقر وغير المحتاج ، وعلى الخير بطبعه ، الكامل من ذاته . و « الله » في نظر المسيحية جامع لهذه المعاني كلها . فشرح المسيحيين الفلاسفة للعقيدة المسيحية ، « الله » في الأصل النصي « بالوجود » الفلسفي ، شرح ترادفي أو شرح بالانظير . والترادف ، أو إطلاق النظير على نظيره ، استعمال جائز في نطاق اللغة .

ولكن يجب أن يراعى أن تفسير « الوجود » بهذا المعنى هو فقط من وجهة نظر أصحاب الاتجاه الخارجي ، أو الاتجاه غير الذاتي ، أو الاتجاه الميتافيزيكي ، في شرح العالم . لأن هذا الاتجاه يعلق شرح العالم ، في وجوده ، وتطوره ، وغايته ، وأهدافه ، بأمر خارج عنه . فهو يوحى « بأثنائية » ،

ويوحى بمفارقة بين هذا العالم وما تعلق به ، أو ما صدر عنه ، وينتهي إليه .
هو يوحى بأن قيمة هذا العالم ليست ذاتية ؛ فليس مكتفياً بنفسه ، وليس هو
هدف نفسه . وهذه المفارقة ، وهاته « الأثنينية » تجعل طرفاً من « الاثنين »
أرفع من طرف ، وأكمل في جميع صفات التقويم والتقدير من الطرف الآخر .
إذ المساواة التامة ترفع « الأثنينية » ، وتخلق « الوحدة » وعدم التغير .
والفرض أن هناك أكمل وهناك خيراً ؛ وهناك مكتفياً بذاته ، وهناك - في
مقابله - ناقصاً ، محتاجاً إلى غيره . ومن الطبيعي أن يكون الأكمل « أصلاً » ،
والأقل منه في السكال فرعاً عنه .

أما أصحاب الاتجاه الطبيعي ، أو الاتجاه الذاتي ، فلا يقرون بأمر خارج عن
العالم ، فضلاً عن أن يكون علة له في وجوده وتطوره وعن أن يكون هدفه . بل
وجود العالم من ذاته ، وهدفه هو ذاته . وهم لهذا لا يعالجون « الوجود » على النحو
السابق ؛ فليست هناك « أثنينية » ، وليست هناك مفارقات . فالعالم موجود ،
و « الوجود » هو والعالم سواء . ومرجع السكال والنقص في نظرهم ليس لأن
شيئاً يمنع الوجود لشيء آخر ، ولا لأن موجوداً يقبل ما يفاض عليه من
موجود آخر ، بل لأن موجوداً بلغ تطوره فوصل إلى هدفه ، وأن موجوداً
آخر لم يزل بعد قريباً ، أو بعيداً ، من نهاية تطوره . وربما يمكننا أن نقول : إن
« الوجود » ، كمشكلة ، من مسائل أصحاب الاتجاه الأول فقط ، دون الطبيعيين
أو الذاتيين .

والصلة بين «الكلمة» و « العلم » صلة واضحة ؛ لأن « الكلمة » - كما تقدم - تطلق ويراد منها اللفظ والمبارة ، وتطلق كذلك ويراد منها العقل ، أو المعنى النفسى . والعقل والعلم تقريباً بمعنى واحد ؛ لأن العقل إدراك ما يعقل ، والعلم تحصيل ما يعلم . فإطلاق « الكلمة » على « العلم » إطلاق لغوى صحيح ، ولكنه فقط إطلاق على المعنى غير القريب .

وصلة « الروح القدس » « بالحياة » صلة واضحة أيضاً ، إذا علم أن القوة المدبرة مأخوذة فى معنى « الروح القدس » . وهذه هى المرادة بالحياة (أو النفس) .

وبعد شرح الأقسام وتحديد هذا التحديد اختلف المسيحيون فيما بينهم : هل هى شىء واحد أم أشياء مستقلة ؟ . ومعنى ذلك هل « العلم » و « الحياة » هما عين « الوجود » ، وليس شيئاً آخر غيره قائماً به ، أم هما شىء غيره ؟ .

فالعاقبة^(١) ، ومذهبهم - لأنه استمرار لمذهب ديقورس فى الإسكندرية ، وقد اقترب هذا فى نهاية أمره من المذهب المادى الحسى - يميل أيضاً إلى هذا الاتجاه ، يروون أن هذه الأقسام ، كما هو المتبادر من عددها ، أمور مستقلة ، وأن كلام « العلم » و « الحياة » - تبعاً لهذا - غير « الوجود » .

[١] وأشهر مركز للتعليم لهم فى الشرق الأدنى كان « أنطاكية » . ومن أشهر علماءهم ، فى القرنين الخامس والسادس الميلاديين ، يونان الأيوى ، واصطفن بارصديلة .

أما النساطرة^(١) فيرون أن « العلم » ليس شيئاً سوى « الوجود » ، وأن « الحياة » ، كذلك ، ليست شيئاً مستقلاً غيره . وهذا الرأي هو المترقب من النساطرة إذا لاحظنا - كما تقدم - ميلهم في الشرح إلى الناحية العقلية ، وعدولهم فيه عن الجانب الحسى إلى الناحية المعنوية . وبهذا الرأي الذى ينسب للنساطرة يوحى المذهب العقلى في الشرح ، بينما المذهب الحسى يوحى بما تقدم على النمط الذى ارتضاه اليعاقبة .

وبناء على هذا قالت اليعاقبة - أو ينسب إليهم القول - بالتثليث « فى أصل » العالم^(٢) ، وقالت النساطرة - أو ينسب إليهم القول - « بالوحدة » فيه . ولعل مذهب النساطرة ، فى هذا ، متأثر بما قاله أفلوطين فى « واحده » ، كما سيأتى ... فعندما وصف أفلوطين - تحت ضغط المذهب^(٣) الأفلاطونى -

[١] وكانت « الرها » و « نصيبين » من مدارسهم المعروفة . وكان من رجالهم ، فى العشر السابق على الإسلام ، هيبا الملقب بالترجان ، برويوس تلميذ هيبا (فى القرن الخامس) ، وأبو القشقرى (فى القرن السادس) .

[٢] ولعل اليعاقبة هم الذين يعينهم 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 ورسوله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خیر لكم إنما الله إله واحد سبحانه أن يكون له ولد له ما فى السموات وما فى الأرض وكفى بالله وكيلاً . لن يستكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون ... »

[٣] إذ أن المذهب الأفلاطونى يجعل من مثال الخير المثال الأعلى أو إلهه الأعظم . فأراد أفلوطين - وهو متأثر بمذهب أفلاطون على هذا النحو - أن لا يجرم « واحده » البسيط من كل وجه ، فى الواقع والتصور ، من وصفه بما وصف به أفلاطون الإله الأعظم ، أو مثاله الأعلى ، من أنه الخير .

«واحدَه» بالخير اضطر أن يقول - محافظة على بساطة «واحدَه» من كل وجه؛
في الواقع والتصور الذهني - إنَّ وصفه بالخير لا يوجب تمعدداً فيسه بوجه من
الوجود . لأن وصفه به ليس على معنى أن الخير قام به قيام العرض بالجوهر ،
فيكون متكثراً ، بل على معنى أن الخير هو عين ذاته .

فالنساطرة ، لأنهم ملتزمون الشرح العقلي في حدود المسيحية ، يقولون
« بالوجود » ، و « العلم » ، و « الحياة » . ولكن لتأثرهم بالفلسفة الإغريقية
في شرحهم العقلي يرون أن القول بالثلاثة ليس قولاً بالتمثيل في الواقع ونفس
الأمر ، إذ هي أمور ترجع في الحقيقة إلى شيء واحد ، هو « الوجود » .
و « العلم » و « الحياة » صفتان أو اعتباران لا يوجدان كثرة حقيقية في
« الوجود » الذي هو (الله) و « أصل » العالم .

ولأن النساطرة - بهذا التأويل - عدوا من أصحاب مذهب « الوحدة »
أو يمكن أن يعدوا من أصحابها ، اعتبرتهم الكنيسة البيزنطية - وهي كنيسة
الشرق الأدنى - خارجين عن الجماعة المسيحية المؤمنة ، أو اعتبرتهم زنادقة هذه
الجماعة . واستحقوا من أجل ذلك - في نظرها أيضاً - لعنة الرب والمسيح (١) .
هل نحن إذا وجدنا « الصفاتية » (٢) من المتكلمين يقولون بإثبات الصفات

[١] هذا ما قرره مؤتمر الكنيسة البيزنطية تحت رعاية الأباطورة بولشيريا
Pulcheria سنة ٤٥٠ م في مدينة خلفيدون Chalcedon في آسيا الصغرى .

[٢] يقول الشهرستاني في المصدر السابق (ج ١ ص ٩٥ - ٩٩) : والصفاتية جماعة

كبيرة من السلف ، كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة =

للبارى ، على أنها غير ذاته ، ووجدنا أبا الهذيل الملاف^(١) من شيوخ المعتزلة يقول بالصفات ، على أنها وجوه للذات ، ثم شاهدنا تدرج رجال المعتزلة في إرجاع الصفات كلها إلى صفتين ؛ إلى كونه عالماً ، قادراً ، ثم هاتان الصفتان في نظر البعض - الجبائي - اعتباران للذات ، وفي نظر البعض الآخر - أبي هاشم -

== والإرادة، واختلفوا : منهم من بالغ في إثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات المحدثات. ومنهم من توقف في التأويل ، وقال : عرفنا بمقتضى العقل أن الله تعالى ليس كمثل شيء ، فلا يشبه شيئاً من المخلوقات ، ولا يشبهه شيء منها ، وقطعنا بذلك . إلا أنا لانعرف معنى اللفظ الوارد فيه ، مثل قوله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) ولنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها

ومن السلفيين الذين لم يتمرضوا للتأويل ولا وقعوا في التشبيه : مالك بن أنس رضى الله عنه ، إذ قال : « الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة . ومثل أحمد بن حنبل ، وسفيان ، وداود الأصفهاني . . . حتى انتهى الزمان إلى الحارث بن أسد الخراساني ، وعبد الله بن سعد الكلابي ، وأبي العباس القلانسي . وهؤلاء كانوا من جملة السلف . إلا أنهم باشروا علم الكلام ، وأيدوا عقائد السلف

بمخجج كلامية وبراهين أصولية . . . إلى أن جاء الحسن الأشعري وأيد مقالهم بمناهج كلامية وصار ذلك مذهباً لأهل السنة والجماعة ، وانتقلت سمة الصفائية إلى الأشعرية . . . وأصبح الأشعري يقول : لله صفات دلت أفعاله عليها لا يمكن جردها . 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 حياً بحياً . . . وإلى أن يقول : وهذه صفات أزلية قائمة بذاته ، لا يقال : هي جو ولا غيره ، ولا : لا هو ولا غيره .

ولكن أبو بكر الباقلاني من أصحاب الأشعري ، وهو الذي وضع المقدمات العقلية كالجوهر المفرد في التأليف في علم الكلام ، أثبت الصفات معاني قائمة ، لا أحوالاً . . . [١] في القرن الثاني والضعف الأول من القرن الثالث الهجري (١٣٥ - ٢٣٩) .

حالتان للذات ، ثم أخيراً رأينا أبا الحسين البصرى يردّهما إلى صفة واحدة ، هي العلم ثم يدعى أنها عين الذات ؛ إذا وجدنا هذا ، وشاهدنا ذلك كله ، هل نعد الصفاتية متأثرة باليعاقبة ، ورجال المعتزلة متأثرين بالنساطرة ؟ . ربما - لهذا التوافق - يرى بعض^(١) الكتّابين هذا الرأي .

والمسلمون ما بين نصيين ، وعقليين ؛ ما بين سلف ، ومعتزلة ، ومتفقون جميعاً على وصف الله بما وصف به نفسه في القرآن ؛ لا ينكر فريق منهم شيئاً من ذلك . ومتفقون من جهة أخرى على أن « القديم » واحد . ولكن كيف يحافظ على وحدة « القديم » مع وجوب اتصافه بصفات ممتددة ؟ . واختلاف الصفاتيين ، من سلف ثم أشاعرة ، مع المعتزلة ، هو - يكاد يكون في الواقع - اختلاف فقط في محاولة التوفيق بين وحدة « القديم » وتعدد صفاته .

فهل الذي أثار هذا المشكل ؛ مشكل الصفات إثباتاً ونفياً ، بين المسلمين هو جدل المسيحيين ؛ من يعاقبة ونساطرة حول الأنايم ، واختلاف هؤلاء في أنها متعددة في الواقع أو ترجع إلى أقنوم واحد هو « الوجود » ؟ ، أم الفلسفة الإغريقية في صورة الأفلاطونية الحديثة - وما ورد فيها من التوفيق بين وحدة (الواحد) من كل وجه ، واتصافه بوصف الخير - هي التي أثارته في الجماعة الإسلامية ؟ .

[١] ذكر الشهرستاني (ج ١ ص ٥٧) في المصدر السابق أن رأى أبي الهذيل العلاف في أن الصفات وجوه للذات ، هو بعينه أنايم النصارى .

الظاهر أن الفلسفة الإغريقية ، في صورة الأفلاطونية الحديثة ، هي التي
فتحت نغار المسلمين إلى هذا المشكل في العقيدة الإسلامية ، وأوحت إلى بعضهم
برأى معين فيه . كما أنها شئ التي أوحت من قبل بمثل هذا لدى المسيحيين .
ورجمت فريقاً منهم يتأثر بما ورد فيها من حل ، بينما وقف الفريق الآخر عند
حد الظاهر والمتبادر من التفسير .

والشهرستاني - في الكلام عن الواسلية ؛ أصحاب واصل بن عطاء - : يرى
أن المنزلة - في حاولهم لهذا المشكل - تأثروا بالانلاسة ، وفي مقدمتهم الفارابي
وابن سينا^(١) . إذ هو يقول : « واعتزلهم يدور على أربع قواعد : القاعدة
الأولى القول بنفي صفات الباري تعالى من العلم ، والقدرة ، والإرادة ، والحياة .
وكانت هذه المقالة في بدئها غير ناضجة . وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر
وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين . قال - واصل - : ومن
أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين . وإنما شرع أصحابه - واصل -
فيها بعد مطالعة كتب الفاسفة ، وانتهى نظرهم إلى رد جميع الصفات إلى
كونه عالماً قادراً ، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات

[١] سئى أن الفلسفة الإغريقية في صورة الأفلاطونية الحديثة ، هي التي أمّلت على
الفارابي وابن سينا تفاسفهما القائم على التوفيق بين الدين والفلسفة . ومن نتائج هذا التوفيق
إرجاع جميع الصفات إلى صفة واحدة هي العلم ، وجعل العلم « عين الذات »

القديمية ، كما قال الجبائي ، أو حالتيان كما قال أبو هاشم . وميل أبي الحسين البصري إلى ردها إلى صفة واحدة وهي العلم . وذلك عين مذهب الفلاسفة « (١) .

ويقول في موضع آخر (٢) عن الهذيلية : « وإنما انفرد أبو الهذيل العلاف عن أصحابه بمشروع قواعد : الأولى أن الباري عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرته وقدرته ذاته ، حي بحياته وحياته ذاته . وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه ، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته . بل هي ذاته ، وترجع إلى السلوب أو اللاوازم كما سيأتي . والفرق بين قول القائل : عالم بذاته لا بعلم ، وبين قول القائل : عالم بعلم هو ذاته ، أن الأول نفي الصفة والثاني أثبت ذاتا هي بعينها صفة ، أو أثبت صفة هي بعينها ذات . . . » .

٣ - فكرة الندر والاختيار :

المسيحيون كجماعة دينية لها دين ولها عقيدة تقوم على عبادة الإنسان لله وخضوعه له ، لا بد أنهم اختلفوا - كما اختلف اليهود من قبل - في تحديد

[١] الشهر ستاني في المصدر السابق (ج ١ ص ٥٣) .

[٢] الشهر ستاني في المصدر السابق (ج ١ ص ٥٧) .

علاقة الإنسان بالله : هل هي على نمط إفناء المخلوق في خالقه ؛ فما يجري 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 في دائرة أضيق مما لله الخالق ، وله مجاله وعالته كما لله مجال وعالَم ، ولكن مجال الإنسان وعالته أصغر مما لله ؟ .

وإذا أردنا تعيين الطائفتين في جماعة المسيحيين : أية طائفة تقول بالجبر وأية طائفة أخرى تقول بالاختيار ، فاليعاقبة هم أصحاب الرأي الأول القائل بالجبر ، لأنهم يمثلون قرباً من أصحاب النص والتفويض في العقيدة . وأصحاب النص والتفويض كانوا أصحاب نص وتفويض لأنهم خشوا أن تخطى أفهامهم الإنسانية فيما كان منزلاً من عند الله . ولذا كان الأصوب - في نظرهم - رد ما كان عن الله إليه دون تدخل في شرحه . وما كانت خشيتهم هذه إلا مظهراً من مظاهر مبالغتهم في الخضوع لله ، ومظهراً آخر - من ناحية أخرى - لتصورهم ضالة شخصيتهم أو انعدامها بجانب الله . وإذا ضعفت الشخصية أو انعدمت فلا يتحدث عندئذ عن تصرف خاص بها ، ولا عن حرية واختيار فيما ينسب إليها من أفعال .

كما نجد أن النساطرة هم أصحاب الرأي الثاني القائل بالاختيار ، لأنهم عقليون مؤولون ؛ أدخلوا شخصيتهم في فهم ما جاء عن الله وتحديد ما أراده منه . فلمهم

وجود بجانب وجود الله ولهم - تبعاً لهذا - شرح فيما جاء عنه . وخصفوعهم لله
ليس إذاً لدرجة الإقناء ، أو ما يقرب من هذه الدرجة ، وما يجري في الكون
ليس الله وحده مصدره على الإطلاق ؛ بل مصدره الله والإنسان .

وربما أوجد جبريين^(١) بين فرقي المسامين ، ينفون شخصية الإنسان ولا
يعتدون بوجوده - وهم فرقة الجبرية - ، ولو جود اختياريين أيضاً من بين هذه
الفرق - وهم المعتزلة أو أصحاب القول بحرية الإنسان في تصرفه واستقلاله في
أفعاله - ؛ ربما لو جود الفريقين في الجماعة الإسلامية يحكم بعض المعالجين للتفكير
الإسلامي الإلهي بتأثير هاتين الفرقتين : الجبرية والمعتزلة ، بالمسيحيين ، من
بماقبة ونساطرة . وقد حكى « ماكس هورتن » بالفعل بمثل هذا الحكم إذ
قال^(٢) : « علم العقيدة المسيحية أو علم الكلام المسيحي في الشرق ، يؤكد
قبل كل شيء ، الاختيار الإنساني ومسئولية الإنسان الكاملة في تصرفاته . ثم
يقول : ولما كانت أدلة هذا الرأي مقننة للمسامين الأحرار - رجال الاعتزال -
رأوا من أنفسهم لا محالة اتباعه ، ورأوا وجوب الأخذ به . لأجل هذا نشأت
فكرة الاختيار في المدرسة العقلية في علم العقيدة الإسلامية ، وهو علم
الكلام » .

[١] تقدمت الإشارة لفرقتي الجبرية والاختيارية الإسلاميتين ص ٦٢ من هذا
الكتاب .

[٢] في كتابه فلسفة الإسلام ص ٢٠١ طبع ميونخ سنة ١٩٢٣ .

ولكن لماذا لم يصرح أيضاً بتأثير الجبرية من المسلمين - وهم أصحاب اتجاه سلب الإرادة والاختيار من الإنسان في تصرفاته - بالفريق الآخر من المسيحيين كذلك ؟ لأنه إذا كان الاختلاط هو وساطة التأثير برأى الاختيار ، فلم يكن هذا الاختلاط قاصراً على رجال المعتزلة من جهة وأصحاب الاختيار من المسيحيين - وهم الذساطرة - من جهة أخرى .

أرى لم يصرح بذلك لأنه يرى أن الجبر شخصية للإسلام ؛ ففكرة الجبر فكرة عملية إسلامية ؟ إذا كان هذا هو في الأمر نظره فتغير مستقيم : أولاً لأنها رأينا جبريين في اليهود ، وفيما قبل اليهود ، ولم يكن هناك يومئذ الإسلام الذي من خصائصه القول بالجبر - كما هو منطقي هذا الفرض - حتى يدعى تأثر اليهود به . ولاشك أن هذا يدل على أن الجبر ليس خاصة من خواص الإسلام ، وثانياً لأن مصدر الإسلام - وهو القرآن - فيه ، بجانب الآيات التي ظاهرها الجبر ، آيات أخرى تنفيه وتثبت المسؤولية الفردية . وإذا لم يكن الجبر خاصة للإسلام ؛ بل كان ظاهرة نفسية للجماعة المتدينة على العموم ، ففكرة الاختيار لا بد أن تكون أيضاً من الظواهر النفسية للجماعة المتدينة ، لأنهما ظاهرتان متلازمتان لكل جماعة ذات عقيدة دينية - كما رأينا ذلك فيما سبق^(١) وكما بينا أنهما حتماً من الظواهر النفسية للجماعة الإنسانية المتدينة بأي دين كان .

[١] ص ٦٢ ، ٦٣ من هذا الكتاب .

ثم بعد هذا ، هل يمتد ما كس هورتن : أن فكرة الاختيار خاصة من خواص المسيحية ؟ أم يرجع أن الفلسفة الإغريقية كانت من عوامل نضوج هذه الفكرة عند المسيحيين ، أو من عوامل لفت نظرهم إليها ؟

يغلب على الظن أن « ما كس هورتن » يحتضن المسيحية . أو على الأقل يرى عدم فرق بين شروح المسيحية ونصوصها ، وشروح أى دين ونصوصه ، وتساوى النوعين في الاعتبار . ففي نظره - بناء على هذا الظن الغالب منا - لا تقل آراء مفلسي المسيحية فيها ، من حيث الحجية ، عن تفصيل الرسول لما أجمل في نصوصها . وكأنه - تبعاً لهذا - يأخذ برأى النساطرة في الأقاليم ، أو في علاقة الإنسان بالله ، على أنه دين وعلى أنه تصوير للمسيحية المنزلة .

* * *

وإلى هنا نرى أن أثر اليهودية والمسيحية في التفكير الإسلامى الإلهى لا يمدو في الغالب لفت نظر المسلمين إلى معالجة مشاكل ، تعتبر مشاكل كل جماعة إنسانية لها دين وعقيدة . أما الدقة في حلول بعض هذه المشاكل - وإن وردت إلى المسلمين ، وتأثر بها المسلمون كذلك ، في طي المسيحية الفلسفة على الأخص - فمصدرها في النهاية هو الفلسفة الإغريقية . كما رأينا ذلك مثلاً في مسألة الأقاليم .