

الباب الثاني

نشأة الفلسفة الإسلامية

العوامل الخارجية والعوامل الداخلية

شغل المسلمون إذن منذ نزول القرآن بوضع فلسفتهم العملية ، وقد رأوا دعوة القرآن في السيطرة على الحياة « و « تملكها » . وتكونت الحلقة العلمية الأولى من الصحابة ، أصحاب الرأي ، واندمج أصحاب الرأي من الصحابة يضعون الأصول للمذهب التجريبي . والنصوص ، كما قلت واضحة كل الوضوح ، في اتجاه المسلمين إلى هذا الاتجاه الإنساني ، لم تشغلهم السماء لأنهم آمنوا بأن القرآن كفاهم هذا العناء ، ووضع لهم أصول الغيبات وبين لهم آفاق العقل الإنساني ومدى فاعليته ، فلم يرد منهم أن يخوضوا في علل الوجود ، في هذه الشجرة التي تمتد أغصانها وتنفس طولاً وعرضاً ، وفي أعلى هذه الشجرة : علة العلل . كانت ميثاقاً للقرآن تملأ العقل والقلب فلم يتجاوز أصحاب القرآن حدوده ، وانتهوا إليه وفيه . وساروا في دعوته المنهجية إلى « صبر » الحياة الإنسانية ومطالبها ، وقياس جزئياتها ، بنظر عقل في أحكام العبادات . ومنذ اليوم الأول يتضح لباحث الحضارات التناقض القاسي بين الفلسفة الجديدة وبين فلسفة يونان ، لقد احتقر اليونان التجربة والتجريب ، أما العرب فرأوا فيها الطريق لسيادة الحياة . ومنذ اليوم الأول للإسلام أدرك المسلمون أنهم لن يشغلوا « بالجوهر » أو « بالمهابة » أو « بالكهنة » وكل التصورات العليا النهائية للروح اليوناني ، وإنما يشغلون فقط « بالخواص » وإدراج الخواص في نسق منهجي متكامل . وقد كان هذا شغل الروح الإسلامي الجديده ووجهه . فلما أتى - فيما بعد - منطق أرسطو أكبر معبر عن روح اليونان ، لفظ حتماً ، ووصل الأمر إلى إعلان تكفير من يشتغل به . ولم يكن هذا الإعلان ناشئاً عن ضيق أفق أو تزمت مذهبي وإنما كان إعلاناً صادراً عن روح الحضارة الإسلامية وروح القرآن الإلهي الذي دعا إلى وضع منهج ومنطق مختلف في كل خصائصه عن منطق أرسطو ، روح الحضارة اليونانية . هنا نشأت الفلسفة الإسلامية الحقيقية . . . وليست الفلسفة إلا تعبيراً عن روح الحضارة لاجتماع من المجتمعات .

زهد المسلمون الأوائل إذن في أي بحث يتناول مسائل الميتافيزيقا . وقد رأوا أن طبيعة عملهم الذي رسمه القرآن لم هو تحقيق الأفعال الإنسانية وتجنب المسائل الاعتقادية الجدلية . وقد سيطرت على معظم الصحابة هذه النزعة العملية التي تنأى عن البحث في الشيء في ذاته « وفي

« الجواهر والأعيان » فأحلوا بها . ولم يحاول أحد منهم في عهد النبي ولا بعده اللهم إلا نادراً - أن يتكلم في المسائل الاعتقادية . ثم حاول الأئمة العظام من المسلمين السير على سبيلهم ، وأن يجنبوا المسلمين الخوض في المسائل الغيبية ، معلنين أنها « مرآة في الدين » ، وأنها أورثت من قبل الأمم السابقة العداوة والبغضاء ، ومزقت وحدة أديانهم وتماسكها . ولذلك ظهر علماء الآثار متمسكين بهذه التزعة العملية لا يتجاوزونها . وكتب الأحاديث مالفقه مملوءة بأحاديث متعددة عن النبي وعن الصحابة وعن التابعين ، تنهى عن الخوض في المسائل الجدلية الاعتقادية ، وهي التي لم يطلب النبي الخوض فيها . . . العلم علم محمد فقط ، وليس هناك إلا علم واحد يجوز الاشتغال به ، ولا يمكن أن يتخطى الإنسان هذا العلم « الموروث عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وهو الذي يستحق أن يسمى علماً وما سواه إما أن يكون علماً ، فلا يكون نافعاً ، وإما أن لا يكون علماً وإن سمي به ، ولئن كان علماً نافعاً ، فلا بد أن يكون في ميراث محمد صلى الله عليه وسلم » (١)

تلك هي نشأة الدراسات الفلسفية الإسلامية الحقبة ، وسيرها الظافر ، حتى تطورت بعد ذلك . ولكن تطورها كان أولاً في نطاق العمل فقط ، نائية ما استطاعت عن كل بحث ميتافيزيقي .

ولكن إذا كان القرآن « ميتافيزيقاً قائمة بذاتها » وإذا كان القرآن قد دعا إلى قبول ميتافيزيقاه وعدم الخوض فيها . فلماذا إذن قام علم الكلام ، وظهر متكلمو الإسلام ، وعلم الكلام ببحث فلسفي ؟ إنه حقا يختلف عن الفلسفة المشائية الميتافيزيقية في كثير من أصولها ، ويستمد من القرآن مادته ، ولكنه كان في جوهره بحثاً ميتافيزيقياً . كيف نوفق إذن بين قيام هذا العلم على أسس فلسفية ، وبين قولنا إن الإسلام لم يدع إلى قيام فلسفة ميتافيزيقية ، حتى ولو قامت على أصوله ؟

هنا مشكلة بدء الفلسفة الإسلامية الميتافيزيقية أو نشأة التفكير الفلسفي الإسلامي .

اختلف الباحثون في تحليل نشأة هذا النوع من الفلسفة عند المسلمين . ذهب البعض إلى أننا لا نستطيع أن نتحدد أمة من الأمم صفة الفكر والفلسف الميتافيزيقي ، وأن المسلمين اندفعوا - بطبيعتهم الإنسانية - إلى البحث الفلسفي : إن القرآن والحديث أتى لم بالأصل « الميتافيزيقي » أن الله ذات وله أسماء ، فكان لا بد أن يتساءلوا ما هي حقيقة « الذات » وحقيقة « الاسم » وكان لا بد أن يجدوا الصلة بين الاثنين . ومن « الله وذاته وصفاته » اتجهوا إلى البحث في « العالم » : خلق هذا العالم من لا شيء ، فكان لا بد أن يبحثوا في « حدوث المادة » وأن يضعوا المذهب الفلسفي . وتكلم القرآن عن « اختيار الإنسان وجبره » ، فكان عليهم أن يقيموا مذاهبهم

في حرية الإرادة الإنسانية أوفى عدم حريتها .. إلخ فأتجوا أجمل النظريات وأدق المذاهب ، ولم يتركوا جانباً من جوانب الفكر الفلسفي إلا وأشبعوه بحثاً . إنهم لم يفعلوا كل هذا إلا نتيجة لروح فلسفي حقيقي داخل .

ولكن هذا القول يتكذب الواقع تنكباً شديداً . إن الإسلام في ذاته لا يدعو إلى قيام مذهب فلسفي ميتافيزيقي ، يفسر ميتافيزيقاه القرآنية الحديثية أنه وضعها وقرر أنها مسائل توفيقية ، وأنه لا مجال لتفويت العقل فيها . ولكننا نرى جماعة من « خاصة المسلمين » ومن « خاص علماءهم » يقومون بوضع المذاهب الفلسفية الميتافيزيقية والفيزيقية ، وينقسم الإسلام الرسمي تجاه هذه الحركة إلى رأيين : رأي يرى أن هؤلاء يقومون بأعظم عمل فكري في تدعيم الميتافيزيقا القرآنية وشرحها ، فهم مفسرو هذه الميتافيزيقا وشرحها ، ورأي يرى أن هؤلاء قد خاضوا في طريق وعر ، من الخبير أن يجتنب وأنه يؤدي إما إلى الحيرة والقلق ، وإما أن يؤدي إلى البدعة والانحراف عن الميتافيزيقا الإلهية في هذا فساد للمجتمع . ولكن الرأي الأول قد غلب ، وأيده الإسلام الرسمي سنياً كان أو معتزلياً أو شيعياً . غير أن الرأي الثاني – رأي طائفة السلف – ما زالت له قيمته ، ومن العجب أن يكون لأهل السلف أيضاً ، وقد أنكروا علم الكلام، مذهب كلامي فلسفي ! لقد هاجموا الكلام ، والفلسفة ، ولكنهم أنشأوا كلاماً وفلسفة !

نستخلص من هذا أن الإسلام لم يدع إلى قيام تفسير لميتافيزيقاه ، ولكن قام هذا التفسير ، فلا بد إذن من أن تكون هناك عوامل خارجية دعت إلى قيام هذه الميتافيزيقا ، ودعت إلى قيامها مستتلة على القرآن نفسه .

وقد تساءل البعض : هل لم تكن هناك عوامل داخلية تسببت أيضاً في قيام فلسفة إسلامية . لا أنكر هذا على الإطلاق كان للسياحة « دخل » في قيام بعض الفرق الفلسفية الإسلامية . وكانت النشأة – لدى الخوارج – ولدى أصحاب مذهب الإرادة الحرة ، ولدى المعتزلة سياسية واجتماعية واقتصادية وقد أدت إلى قيام نزوات حيوية ونزوات حيوية ، ولكن جوهر عمل هذه الفرق الكلامية قد تطور إلى مهاضة أعداء الإسلام الخارجية وهذا ما يدعو إلى القول بأهمية العوامل الخارجية مع تقدير العوامل الداخلية .

وسأتكلم عن العوامل الخارجية ثم العوامل الداخلية
أما العوامل الخارجية فهي :

١ – اليهودية :

قابلت اليهودية الإسلام أول نشأته على حدود يثرب ، واشتبكت معه اشتباكات عقلية عنيفة . جادل الوحي اليهود في المدينة ، وناقشهم مناقشة عنيفة ، وذكر لهم أنهم غيروا وبلطوا ، وأنهم كانوا يستفتحون على المشركين العرب بمجيء نبي جديد ، فلما أتى أنكروه (وكانوا من قبل

يستفتحون على الذين كفروا - فلما جاءهم ما عرفوا ، كفروا به ، فلعنة الله على الكافرين وحين اعتنق الإسلام يهود آمنوا بالكتاب الإلهي ، نادى القرآن في المشركين (وشهد شاهد من بني إسرائيل على مثله فآمن واستكبرتم) . ثم انقلب هذا الاشتباك العلمي إلى حروب عنيفة انتهت باستئصال شأفة اليهود من الحجاز وانتقالهم إلى أذرعات بالشام . ثم دخل المسلمون الشام ، كما استولوا على اليمن ، وكان فيها عدد من اليهود . ثم إن عدداً كبيراً من اليهود قد نزح إلى الكوفة بعد أن بناها المسلمون ، وكان غلاة الشيعة على اتصال بهم ، وبدأت منذ ذلك الحين مجادلات عنيفة بين علماء الديانتين .

٢ - المسيحية :

وبدأ الجدل بين الإسلام والمسيحية - في هضبة الحبشة - في حقيقة المسيح ، في الكلمة وغيرها ، وفي مسائل تدور حول العقيدة الإسلامية في المسيح . ثم أتى وفد نصراني من نصارى نجران إلى المدينة وجادل النبي وقد دعاهم النبي عليه الصلاة والسلام إلى المباحلة ، وصاح القرآن في النصارى صيحته الرهيبية (قل تعالوا ندع أبناءكم وأبناءكم ونساءكم ونساءكم وأنفسكم ثم نتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين) . ثم وصل الإسلام إلى الشام والعراق ومصر فبدأت المسيحية تنازعه نزاعاً فكرياً شديداً : وهنا بدأ التفكير الفلسفي الحقيقي في الإسلام ، إذ بدأ يحدد موضوعاته ومبادئه حول موضوعات الخلاف .

٣ - الفلسفة اليونانية :

كانت الفلسفة اليونانية إحدى العوامل التي دعت إلى نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام ، وكان عن الإسلام - وقد اختلف جوهر حضارتها عن جوهر حضارته - أن يحدد مذاهبه بالنسبة إليها وأن يستعير بعض المذاهب التي لا تعبر عن حضارة اليونان ، والتي تكون مواقفة لحضارته . وسنرى كيف أخذ من الرواقية ، وهي تتعدأ أشد الاعتماد عن الفكر اليوناني الحقيقي المعنى للأمة اليونانية .

٤ - المذاهب الغنوصية الشرقية :

قابل الإسلام هذه المذاهب في جميع البلاد التي دخلها بلا استثناء . . . فقابلها في العراق ، وفي إيران ، وقابلها في مصر في شكل يوناني في شكل الأفلاطونية المحدثة . وقد بدأ غنوص تلك المذاهب يهدم في بناء الإسلام منذ قورض الإسلام عقائد تلك المذاهب وطقوسها القديمة ، وكانت من أخطر المذاهب الهدامة التي جالدت الإسلام . . . حاربه بالسيف والقلم ،

وهاجمته بقسوة وعنف . على أن هذه الدعوة ما زالت آثارها حتى الآن تتمثل في غلاة الشيعة وفي الإسماعيلية وفي البهائية .

اتصل المسلمون بكل هذه الثقافات السالفة ، وبدأت بينهم وبينها مناقشات عدة ، وخلال هذه المناقشات تكونت العقائد الإسلامية الفلسفية .

أما العوامل الداخلية فهي : ببيان يتكون شيئاً فشيئاً ، ولكن لا بد لهذا البيان من نزوات حيوية وثورات حيوية ، تتصل بطبيعة البناء الداخلي نفسه والبناء يتكون ، ولكن لا بد من انتفاضات داخلية ، وانعكاسات ذاتية . وأهم هذه العوامل هي :

- ١ - العوامل السياسية . بدأت هذه العوامل كما سنرى بعد - بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم . أخذت أول الأمر مظهراً عملياً ، ثم ما لبثت أن خاضت الفلسفة بكل أنواعها .
- ٢ - العوامل اللغوية : إن الاختلافات اللغوية في المفاهيم القرآنية ، كان لها أكبر الأثر في تفكير الفلاس وتطوره .

- ٣ - العوامل الاقتصادية : إن الاختلافات حول « الكنوز » - والمال - مال الله أم مال المسلمين .. أدى إلى قيام فكرتي الجبر والاختيار ، ثم تكون الفرق السياسية والفكرية والفلسفية .

الفصل الأول

الإسلام واليهودية

لم يكن لليهود قبل الإسلام « تاريخ فكري » أو « أصالة عقلية » أو فلسفية . كانوا في الأرض « أشتاتا » يعيشون هنا وهناك ، وقد أنزلت بهم المسيحية ضرباتها العنيفة فتوزعوا في الأرض . ليس ثمة « رباط » عقلي أو فكري سوى إيمانهم بالتوراة - في غموض وإبهام لم يعرفه مجتمع من المجتمعات . وكانوا - حيثما حلوا - المجتمع « المغلق » وظهر الإسلام ، « دين التوحيد » الجديد .

ونادى الإسلام بأن الدين واحد وبأن الشريعة مختلفة . وأن « التوحيد » هو رسالة كل نبي ومصدر بعثه ، وأنه جاء ليضع التوحيد في أبهى صورة وأكملها . وقد قرر أن الرسل والأنبياء قد تناوبوا من قبل ينقلون الإنسانية من طور إلى طور حتى انتهت إلى طورها الأخير على يديه . وأعلن إعلاناً حاسماً أن ما جاء من قبله من رسالات وبعوث قد حرفت وبدلت .

وقد كانت رسالة القرآن في أولها متجهة نحو تحقيق الوحدانية وتأكيد ما لا يؤمنون بالتوحيد من أبناء إسماعيل . ولكنه حين انتقل إلى يثرب وجد أمامه بني إسرائيل من أبناء إسحاق ، قوماً لا يؤمنون بالوحدانية المطلقة ، يؤمنون بإله واحد لهم فقط وقد مزجوا ألوهيته بالتجسيم أو التشبيه ، ويقولون في التجسيم والتشبيه أشد غلو ، بل يرى مؤرخ يهودي متعصب أن الذين يعتبرون أنفسهم من اليهود في جهات خير ، ليسوا يهوداً حقاً ، إذ لم يحافظوا على الديانة الإلهية التوحيدية ، ولم يخضعوا لقوانين التلمود خضوعاً تاماً ^(١) . وهذا ما أعلنه للقرآن في إصرار . وكان في يهود يثرب أحبار وأميون ، وقد ناقش القرآن اليهود عامة ، كما ناقش يهود يثرب خاصة . أحبارهم وأميينهم . وقد تتبع هؤلاء جميعاً الرسول . ورد عليهم القرآن في مواضع متعددة .

هاجم الإسلام اليهودية وأعلن أنها بدلت كتابها تبديلاً . وخاطب القرآن قلوبهم ، كما خاطب عقولهم . وكانت أهم نقطة الخلاف معهم في بادئ الأمر هي المجتمع الدني المغلق : الدين لا إسرائيل فقط . وليس تمت أنبياء سوى أنبيائهم . فلم يعترفوا بنبو محمد صلى الله عليه وسلم - وكانت هذه هي أهم مشكلة من مشاكل الجدل بين النبي وبين أحبارهم . وقد حملت

(١) إسرائيل ولفسون : تاريخ اليهود في بلاد العرب ص ١٣ .

إلينا كتب التاريخ أسماء بعض اليهود الذين اعتنقوا الإسلام مستدين على بشارات بالنبى الجديد من كتبهم أنفسهم ، وقد دار ما كانوا يعاذون من أذى شديد صبه عليهم طوائف اليهود . كما ناقشهم القرآن في عدم الاعتراف بنسوة المسيح ، وقد أنكروها اليهود إنكاراً باتناً ، تبعاً لنظرهم في الدين المغلق

جادهم القرآن في نظرية الدين المغلق هذا . وبالتالي في الشريعة الموسوية كلها : هل هي مؤبدة أم لا ، وقد أتى الإسلام بقانون جديد وشريعة جديدة . ولم تفعل المسيحية هذا من قبل . وهذا ما جعل اليهود منذ أول الأمر يرون في الإسلام نظرية دينية جديدة ، نهز النظرية الدينية اليهودية وهي التي تقصر الدين والشريعة ، أو الدين والعمل على بنى إسرائيل فقط ، وكانت تقوم مشاحنات وتحديات بين كثير من الصحابة وبين علماء اليهود . ثم قامت الحروب العنيفة بين المسلمين واليهود - بل كان اليهود القوة الثانية ، بعد قريش ، في محاربة الإسلام في مطلعها .

وإذا نظرنا إلى طبيعة اليهودية والإسلام ، فإننا نرى أنهما يتفقان في أشياء ويختلفان في أشياء : يتفقان في أن كلا منهما - كما قلنا - دين وشريعة ، ويختلفان في نظرية التوحيد ، النظرة إلى إله واحد مطلق . كان إله اليهود يهوه Jehova إلهاً محلياً ، ولكنهم اعتقدوا أنه أكبر الآلهة ، ثم تطورت فكرة الإله عندهم ، فاعتبروا « يهوه » الإله الوحيد وهم شعبه الوحيد ولا إله لغيرهم من البشر . وغيرهم من البشر ليسوا بشراً على الحقيقة . ويختلف الإسلام واليهودية في تجسيم اليهود للإله الواحد ، ونفى الإسلام للتجسيم . ظهر الإسلام ينادى بأنه دين وسط يحاول أن يخفف من غلواء هذه المادية الطاغية اليهودية . وقد هاجم المتكلمون فيما بعد ، طائفة المجسمة ، وشبههم باليهود في منهجهم العقلي . ويختلفان - في أننا لا نجد في العهد القديم نظراً عقلياً في الوجود ، ولا يحاول العهد القديم أن يربط الظواهر الكونية في وحدة فلسفية متسقة ، إنما يصور حوادث الكون كلها خاضعة لقوة قهرية مادية تسيطر ولا يستطيع العقل أن يتسامى إلى كتبها .. أما الإسلام ، فإنه ربط الظواهر الكونية في وحدة فلسفية متسقة وحدد ميثاقه تحديداً كاملاً ،

ويختلف الإسلام مع اليهودية في صورة الله . فإنه العهد القديم جبار متقم ، يقتل لبنى إسرائيل ، أبنائه ، وينزل من السماء ، ويحارب معهم ويقتل أعداءهم ، وإله التوراة يتدخل في مجرى التاريخ وتدخلاته دورية دورة لليهود ودورة لأعدائهم . حين يغضب على بنى إسرائيل ، يتركهم لأعدائهم ولأعدائه ، وإذا رضى عنهم ، انتقم من أعدائهم وأعدائه أما إله القرآن ، فهو - إن كان حقاً جباراً متقماً ، فهو أيضاً رحيم ورحمن ، وودود ومحب ، وذواب . وكذلك موسى . نشأة الفكر - أول

فموسى التوراة جبار عنيف ، يقتل ويقاتل ، أما قصة موسى فى القرآن ففيها أجمل المعانى النفسية والروحية . ومن العجب أن تلهم قصته بعد ذلك كثيراً من المعانى الصوفية الرقيقة ، « فخلع النعلين فى الوادى المقدس » « النار المقدسة » « وطوى الكون » « جبل الطور » « وه الحضر وموسى » « موسى الكليم » « ومقام لن ترانى » أثارت أجمل النظريات الصوفية ، بن نرى الحلاج فيها بعد ينادى - وقد قطعت قدماه وذراعاه بسيف الشرع - ينادى بأية موسى لقرآنية (وعجلت إليك ربى لترضى) فموسى القرآن غير موسى التوراة ، لقد وضعه القرآن فى نسق الأنبياء الإنسانيين الذين تنشق منهم أغنيات الروح ، بينما وضعه اليهود منذ القدم وحتى الآن قاتلاً جباراً ، يقتل من يشاء من غير اليهود ، ولا تحركه غير عاطفة اليهود ، ولا يتجه إلا إلى اليهود . جعله الإسلام « روحاً » وجعله اليهود « مادة » جعله الإسلام « نبياً إنساناً » وجعله اليهود « نبياً وصفاً » و « قاتلاً سفاحاً » يقتل من يشاء ويذبح من يشاء ، ويخادع من يشاء ، لبني إسرائيل العتاة ، سائراً فى التيه أربعين عاماً ، يزجر للكون ويرعد ، ويهدد أعداء بنى إسرائيل بالفناء .

هذا هو الاختلاف بين الأصول الأولى الإسلامية والأصول الأولى اليهودية ، فختلف الدينان إذن طبيعة ومنهجاً . . . فكيف تطور الخلاف بعد ذلك ، وكيف عاون اليهود على إنشاء فلسفة الإسلام ؟ .

انتقل النزاع إلى أيدى المفسرين من الجاهلين المفسرين اليهود والمفسرين الإسلاميين - بحث المسلمون من ناحيتهم فى قلب التوراة ، محاولين أن يشبوا « أنها قد اشتملت على دلالات وآيات تدل على كون شريعة المصطفى عليه السلام وكون صاحب الشريعة صادقاً . بله ما حرفوه وغيروه وبدلوه إما تحريفاً من حيث الكتابة والصورة ، وإما تحريفاً من حيث التفسير والتأويل »^(١) أما من حيث الكتابة والصورة ، فقد أعلن المفسرون الإسلاميون أن التوراة خضعت لتغييرات وتحريفات وحذف منها الكثير . وأما من الناحية الثانية فقد اندفعوا نحو تحقيق نص التوراة الموجود بين أيديهم يحدون فيه البشارات الكبرى بظهور محمد صلى الله عليه وسلم . ألم تذكر التوراة إبراهيم عليه السلام وابنه إسماعيل ، ودعاء إبراهيم لابنه وذريته بجانب البيت المعظم وإجابة الرب إياه : (أنى باركت على إسماعيل وأولاده وأظهرهم على الأمم كلهم ، سأبعت فيهم رسولا منهم ، يتلو آياتى)^(٢) ، فلما ظهر ابن إسماعيل الأخير ، من على جبال مكة ، يدعو الناس إلى التوحيد فى أبهى صورة ، خالياً من شوائب التشبيه والتجسد لم يصدق به اليهود ؟

(١) نفس المصدر : نفس الصحيفة .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل - ج ١ ص ١٤ .

وأعلنت التوراة أن « الله جاء من طور سيناء ، وظهر بساعير ، وعلن بفاران » أوفى نص آخر « جاء الله من سيناء ، وأشرق من ساعير ، واستعلن من فاران » وفى طور سيناء مظهر موسى فى الوادى المقدس ، وبساعير - جبال فلسطين - مظهر عيسى عليه السلام ، وفى فاران - جبال مكة الجميلة - أعلن الله رسالته الأخيرة . بواد غير ذى زرع عند بيته المحرم . ولما كانت الأسرار الإلهية والأنوار الربانية فى الوحي والتنزيل والمناجاة والتأويل على مراتب ثلاث ، مبدأ ووسط وكمال ، والمحجى أشبه بالمبدأ ، والظهور بالوسط ، والإعلان بالكمال ، عبرت التوراة عن طلوع صبح الشريعة والتنزيل بالمحجى على طور سيناء ، وعن طلوع الشمس بالظهور على ساعير ، وعن البلوغ إلى درجة الكمال والاستواء بالإعلان على فاران^(١) .

ثم تطور النزاع إلى حقيقة النبوة : هل هى تتطور ، أم أن الدين مغلق والشريعة أبدية ؟ فنشأ النزاع فى مسألة من أدق المسائل العقلية والأصولية - وهى مسألة « النسخ » .

الشريعة عند اليهود واحدة ولا يمكن نسخها ، وهى ابتدأت بموسى وتمت به ، فلم تكن قبله شريعة إلا حدود عقلية وأحكام مصلحية ، ولم يميزوا النسخ أصلاً ، قالوا : فلا تكون بعده شريعة أخرى ، لأن النسخ فى الأوامر بداء ، ولا يجوز البداء على الله ، ومائلهم تدور على جواز النسخ ومنعه^(٢) .

أما المسلمون فقد اعتقدوا فى جواز نسخ الشريعة ، واعتبروا النسخ تكميلاً لها لا إبطالاً . وبحثوا هذه المسألة بحثاً أصولياً من ناحيتين أولاً : بحثاً أصولياً دينياً أى كلامياً ، من ناحية نسخ الشريعة لشريعة . وثانياً : بحثاً أصولياً فقهياً ، من ناحية نسخ قواعد شرعية لقواعد أخرى فى شريعة واحدة من الشرائع .

أما عن الناحية الأولى فقد أنكر المسلمون عدم نسخ شريعة موسى « من جهتين :

(١) من جهة السمع (ب) ومن جهة العقل .

أما من ناحية السمع : فقد ذهب اليهود إلى شاهد من شواهدهم ، نقله المسلمون عن العهد القديم ، هو « هذه الشريعة مؤبدة عليكم ولازمة لكم ما دامت السماوات ، لا نسخ لها ولا تبديل » وقد ناقش المسلمون هذه الآية من آيات العهد القديم ، فقالوا بأنها إما أن تكون مكتوبة ، لما نزل بالتوراة من تغيير وتبديل ، وإما أن تكون متأولة .

وأما من الناحية العقلية فقد ناقش المسلمون المسألة نقاشاً لطيفاً ، وانتهوا إلى أن النسخ ضرورة إنسانية لا بد منها ، لكى يتوافق الدين مع تطور الحياة الإنسانية . وقد كتب الإمام

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٦ .

(٢) الشهرستاني : « الملل والنحل ج ١ ص ١٢٤ » .

المشهور « ابن حزم » صحائف جميلة عن جواز النسخ عند المسلمين ، ثم محاولة إثبات وجود النسخ في جميع أسفار العهد القديم ^(١) .

كما أن لابن حزم نفسه كتاباً في الرد على ابن غرسية اليهودي . وهذا يدل على أن النزاع كان مستمراً بين علماء المسلمين وبين مفكري اليهود .

يقن اليهود أن قلعة المسلمين العقلية حصينة ، وأن النزاع العقلي المباشر قد انتهى إلى دحرم وانقطاعهم . فأنجسوا اتجاهها آخر في محاولة تقويض العقائد الإسلامية ، اتجاه آخر سرياً يتفق مع الطبيعة اليهودية المقلقة التي تلجأ إلى التخفى حين تغلب على أمرها ، وهذا الاتجاه هو الاندفاع إلى قلب العقائد الإسلامية ، والقذف فيها بآراء تخريرية ، أو مخالفة لعقيدة القرآن ، ومحاولة إقامة نزاع عقلي يتج عنه نزاع سياسي أو حربي . ونرى محولتهم قد أخذت الطريق الآتي :

١ - اليهود والائمة :

نحن نعلم أن اليهود قد استصلوا من الحجاز ، وانتقلوا شمالاً إلى الشام ، كما ذهب البعض منهم إلى الكوفة . ولكن بقي عدد منهم في اليمن ، وسرعان ما أخذ يهود اليمن يفدون إلى الحجاز ، وقد اعتنق البعض منهم الإسلام . وكان هؤلاء ينتمون إلى أفخاذ عربية تهودت قبل الإسلام ، وكان البعض الآخر يهودياً خالصاً . ودخل بعض أحبار الفريقين الإسلام ، وهم على ضغن وحقد عليه وتربص له . وكانت رائحة الفتنة تطل منذ عهد عثمان ، الخليفة السهل اللين ، ورأى هؤلاء الأحبار الفرصة مواتية ، لقد أبعد على عن الخلافة ثلاث مرات ، وعلى صاحب العلم وابن عم الرسول وصهره ، وقد كان له بمنزلة هارون من موسى ، وكان « باب علمه » فالتقى هؤلاء اليهود بفكرة « الإمام المعصوم » و« خاتم الأنبياء » وتكاد تجمع كتب العقائد الإسلامية على أن عبد الله بن سبأ ، وهو أول من دعا إلى فكرة القداسة التي نسبت إلى علي ، كان يهودياً قبل أن يعتنق الإسلام . بل يذهب بعض المؤرخين إلى أن عدداً من الصحابة وبخاصة أبي ذر الغفاري وعمار بن ياسر ، وغيرهما من صغار الصحابة وأبنائهم - كمحمد بن أبي بكر ومحمد بن أبي حذيفة قد وقعوا أيضاً في أحابيل هذا الرجل . كما أن أفكار الرجعة والبداء والمهدى والأسباط وغيرها من آراء شيعية غالية ، يهودية الأصل ، كما أن « الكيسانية » وهي أخطر فرق الشيعة الغالية قد تأثرت أشد تأثر بالآراء اليهودية . كما ثبت اتصال الغلاة . وبالأخص في الكوفة ،

(١) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ، الجزء الأول ص ١٢٤ إلى ص ١٣٠ .

باليهود فيها ، وقد تعلموا منهم السحر والبرجمات ، ويذهب كثيرون من مؤرخي أهل السنة إلى أن مؤسسى الإسماعيلية يهود انتسبوا للإسلام مستخدمين أفكارا يهودية وغنوصية للقضاء على الإسلام باسم أولاد إسماعيل بن جعفر الصادق . وسرى في الجزء الثانى من نشأة الفكر أثر اليهود فى تأسيس العقيدة الشيعية الغالية ، ومدى نفاذهم فى عقائد الغلاة عامة .

ولم يسلم المعسكر الآخر ، معسكر الأمويين من أثر اليهود وأوصارهم - فكما لعبت شخصية عبد الله بن سبأ دورها الكبير فى إثارة الفتنة فى معسكر على وشيعته - لعب كعب الأحبار نفس الدور فى معسكر عثمان وشيعته أولاً ، ثم فى معسكر معاوية ، والأمويين وشيعتهم ثانياً ، بل كان دور كعب الأحبار فى حلقة عثمان أشد أقسى . لقد وفد كعب الأحبار - معلناً الإسلام - إلى المدينة فى عهد عمر . وكان كعب الأحبار ، وقد ادعى « علم الكتاب » يقص ، ويستمتع عمر لقصصه ، وتذكيره . ووصفه للجنة وللنار ولشاهدتهما . وكانت عينا عمر متفتحة وأذناه صاغيتين لكل مستحدث يخالف الإسلام . وكان كعب الأحبار يعلم هذا ، فلم يستطع - فى عهد عمر - أن يدلى بدلوه فى إثارة الفتنة ، وإلقاء بذور الحقد بين المسلمين . وما إن تولى عثمان ، حتى أخذ الرجل يقوم بدوره فى إثارة الأمويين على بنى هاشم ، مقابلاً لعبد الله بن سبأ ، الذى كان يقوم بدوره فى إثارة الهاشميين ومحبى على بنى أمية ، وكان كعب الأحبار يلعب « الكوفة » كما كان عبد الله بن سبأ يلعب « دمشق » بل يقال إن كعب الأحبار قد نهى عمر نفسه عن الذهاب إلى الكوفة بدعى أن فيها « الشياطين والجن والأرواح الشريرة » . وجد كعب الأحبار الفرصة مواتية فى رحاب عثمان ، ثم انتقل إلى الشام مثيراً للأمويين فيها . . وكان يحمل « علم النجوم والسحر والطلسمات » وأراد عبد الله بن عمرو بن العاص ، وهو شخصية غريبة تمتعت بالزهد ، أن يتعلم منه بعض هذه العلوم . ثم اتصل ابن زوجته اليهودى ، والذى لم يعتنق الإسلام ، بالأمراء الأمويين المترفين الحالمين فى قصورهم ، فألقى إليهم بعلوم الصنعة والسحر والبرجمات . . . هكذا كان يعمل اليهود فى هذا المجال السرى . وكانت غايتهم الوحيدة ، تقويض الإسلام .

٢ - الإسرائيلية أو الأحاديث الموضوعية :

وما لبث اليهود أن تسللوا إلى نطاق إسلامى خطير ، هو الحديث النبوى . لقد رأوا أن القرآن قد « حفظ » ، ولم يكن فى متناول أيديهم على الإطلاق أن ينفذوا إلى أسواره المنيعه . أما الحديث فنحن نعلم قصته ، لم يرد عمر بن الخطاب أن يجمعه ، كما جمع القرآن من صدور قراء الصحابة ، وأعلن أنه لن يجمع الحديث خوفاً من أن يختلط بكتاب الله ، كما حدث للأئم السابقة من قبل - اليهود والنصارى - حين اختلطت الآيات الموحاة بأقوال الأنبياء والرسل ، وكونت كتبهم - التى اعتبرها الإسلام معرفة . ومع هذا فإننا نعلم : أن عمر بن الخطاب كان يتحرى رواية الحديث أشد التحرى .

ولم يكن من السهولة في عهده ، أن يلقي في الحديث ، بموضوعات أو افتراءات أو أكاذيب . ولكن اختلف الأمر في عهد عثمان ، كان هذا العهد المجال الحيرى لانتشار الأحاديث الموضوعة . ووجد اليهود الفرصة سانحة فاهتبلوها بكل مهارة . وبدأ السيل الكبير من الإسرائيليات يدخل في دائرة الحديث . وقد وضعت الإسرائيليات - أى الأحاديث ذات الأصل اليهودى - في مجال الإمامة والوصاية ، كما ذكرنا . ثم كُذِفَ بأحاديث التشبيه والتجسيم ، وذلك حين ثارت مشكلة « المشابهات » في القرآن . وأحاديث التشبيه والتجسيم مستمدة من التوراة في معظمها ، ونشرها اليهود الذين اعتنقوا الإسلام ، أو تلامذتهم من أغبياء المحدثين . وقد تنبه الشهر ستانى إلى هذا فقال « وأما التشبيه ، فلأنهم وجدوا التوراة ملأى من المشابهات مثل الصورة والمشافهة . والتكلم جهراً ، والتزول عند طورسينا انتقالاً ، والاستواء على العرش استقراراً ، وجواز الرؤية فوقاً^(١) » وكذلك نشر اليهود أحاديث عن الميعاد وأشراف الساعة ، والمهدى المنتظر ، والمسيح الدجال ، هكذا كانت نشأة « الحشوية » عند المسلمين ، وأعقبها نشأة المشبهة ثم المجسمة . حتّى كان لتشبيهه والتجسيم مصادر أخرى ، كالمسيحية والغنوصية والراقية ولكن كان لليهود أثر أكبر في كل من المذهبين .

وبهذا القدر ، عاين اليهود على قيام علم الكلام لتقتض ما أدخلوه من عقائد مختلفة في صور أحاديث موضوعة . دعت شيوخ المعتزلة الأوائل إلى مناقشة هذه العقائد ، وإنكار هذه الأحاديث . كما أن إدخال كثير من الإسرائيليات في الحديث أدى إلى قيام علم إسلامى جليل ، هو علم « مصطلح الحديث » والبحث في الأحاديث بحثاً منهجياً - رواية ودراسة أى من ناحية تطبيق قواعد نقد النص الداخلى والخارجى .

وقد دخلت أيضاً الخرافات الإسرائيلية في التفسير ، وأشاعت أساطير كثيرة عن الأنبياء السابقين . قلبها العامة ، ولكن فقهاء المسلمين وعدداً كبيراً من المفسرين ، تنبهوا إلى خطورة هذا الانحياز الحشوى ، وقاموا هذه الخرافات مقاومة عنيفة^(٢) .

ولن أحاول هنا أن أخوض فيما يعلنه بعض المستشرقين اليهود من أن كثيراً من العقائد الإسلامية وبخاصة في علم الآخرة مأخوذ من التوراة . وقد نبى هذا اليهودى المتعصب جولدم تسيهر هذه النظرية . ومن أهم الأمثلة التى أعطاهما لإثبات نظريته : فكرة الوجود في دعالم الدر ، ، أى فكرة وجود الخلائق في صلب الإنسان الأول على هيئة الدر ، وأن الله في هذا العالم أشهد الخلق على أنفسهم ، ثم خلقهم فعلا متعاقبين في الأجيال . وقد حاول جولدم تسيهر أن يثبت أن تلك الفكرة يهودية . بحجة ، وأن لما آثاراً وما أخذ في التوراة نفسها .

(١) الشمرستانى : الملل والنحل ج ١ ص ٤٢ .

(٢) راجع تفسير ابن كثير ص ٢٦٠ ومقدمة ابن خلدون ج ١ .

وإن ردنا على هذا : ولاشك أن جولدتسيهر وغيره من المستشرقين يعرفون هذا تمام المعرفة ، ولكنهم يخادعون ويخدعون . إن الإسلام لم ينكر على الإطلاق أنه متمم لليهودية الحقبة والمسيحية الحقبة ، أنه إنما أتى : متمماً - لمن قبله من الأنبياء والرسل ، ومصداقاً للتوراة الصحيحة وللإنجيل الصحيح ، فإذا تكلم عن التوحيد ، وما زال في بعض آيات العهد القديم الموجود بين أيدينا دعوة إلى التوحيد ، فهل في هذا ضرر أو ضرار .

وإذا تكلم عن « عالم الدر » وما زال - في بعض آيات العهد القديم الموجود بين أيدينا - بعض الوصف لهذا العالم ، فهل هذا شين على الإسلام . إن الآيات الصحيحة غير المحرفة وغير المبدلة في العهد القديم ، وآيات القرآن إنما انبثقت من نبع واحد هو الوحي الإلهي . وهناتشابهت فليس الأمر إذن أخذ القرآن من التوراة ، وإنما صدور الأول والصحيح من الثاني عن نبع واحد ، هو الهجري الإلهي الكبير . .

نشأة الفكر الفلسفي عند اليهود :

وتطور الجدل بينهم وبين المسلمين .

لقد قلت من قبل إن اليهودية لم تدع من قبل إلى قيام فلسفة عقلية ، كما أنه ليس في التوراة بذور مذهب فلسفي أو ميتافيزيقي ، يمكن عرضه من خلالها . إنما كانت اليهودية وكتبها المقدسة إعلاناً عن مذهب ديني بحت ، خلو من النظر العقلي ، ولاشك أن هذا المذهب الديني يتضمن معرفة « الله » ويتطلب من اليهود التبشير بهذه المعرفة لدى غيرهم من الأمم . ولكن اليهود آمنوا بأن الوحي لهم فقط ، وأن معرفة الله مقصورة عليهم فقط هم « بنو إسرائيل » ، وغيرهم من الأمم « عبيد بني إسرائيل » وشعروا أنهم ليسوا في حاجة أبداً إلى نظر عقلي أو فكر فلسفي . وأمدتهم غريزتهم الباطنية « وحسهم الداخلي » « ومخيلتهم الواسعة » بأن يتأوا عن التأمل والنظر الخارجي . ولذلك لم يحاول حكماء العبرانيين القدامى أن يبحثوا أو أن يدخلوا في سر الوجود . لم يكن وجود الله ، وروحانية النفس ، ومعرفة الخير والشر عند اليهود نتيجة لسلسلة من الأقيسة العقلية ، وإنما اعتقدوا في وجود « إله خالق » ، وقد نزل الوحي بهذا على أسلافهم ، أما وجوده ، فإنه - بتعالى - كما يبدو لهم - عن البرهنة الإنسانية ، أما الأخلاقية اليهودية ، فقد كانت نابعة عن إيمانهم بهذا « الإله الإسرائيلي » الإله الذي صور فقط في صورة إله الإسرائيليين ، عادل وطيب مع الشعب المختار على العالمين ، وقاس وجبار مع أعداء بني إسرائيل . فلم يبتثق لدى اليهود فكر فلسفي . بل إن مولك ، كبير المستشرقين اليهود وقد تميم يعرف بهذا فيقول « لم يوجد في كتبهم - أي كتب اليهود - أي أثر لهذه التأملات الميتافيزيقية التي نجدتها لدى الهنود أو اليونان ، ولم يكن لهم فلسفة بالمعنى الذي نطلقه على هذه الكلمة .

إن الموسوية - في جانبها النظرى - لا تقدم لنا رأى لا هوت عالم ، ولا أى مذهب فلسفى ، ولكنها تقدم لنا مذهباً دينياً ، - يقرر الوحى - كأساس له (١).

ويرى مونك أنه انبثق لدى العبرانيين القدامى بعض لمحات فلسفية في صورة شعرية تعالج بعض مسائل الوجود المطلق في علاقته مع الإنسان ومن أمثلة هذه المسائل : وجود الشر في عالم فاض عن الإله ، الخير المطلق . وكيف نعرف بوجود حقيقى للشر بدون أن نفترض محدودية هذا الوجود السامى الذى لا يمكن أن يفيض عنه أى شر . وكيف نعرف بوجود هذه الحدود في الله بدون أن ننكر وحدة الموجود المطلق . بدون أن نسقط في الثنائية . لقد أجاب الحكماء الموسويون على هذا بأنه ليس ثمت وجود حقيقى للشر . وأن الشر لم يوجد في الخلق ، وأن هذا الخلق حين فاض من الله لم يكن أبداً موطناً للشر . . . كان الله ينظر ، في كل فترة من فترات الخلق ، أن هذا الخلق كان خيراً ، إن الشر لم يدخل العالم إلا مع العقل : لقد كتب على الإنسان - وقد أصبح موجوداً عاقلاً وأخلاقياً - أن يحارب المادة وأن يصارعها . هنا قدم للتصادم بين العنصر العقلى والعنصر المادى فيه ، وفي خلال هذا التصادم « ولد الشر » . ويقرر الحكماء العبرانيون - أن واجب الإنسان - وهو يمتلك الحس الخلقى وله الحرية المطلقة في جميع أفعاله أن تتفق أفعاله مع الخير الأسمى ، أما إذا ترك المادة تتغلب عليه ، فإنه يصبح عملاً من أعمال الشر . ويرى مونك أن هذه النظرية العبرانية القديمة في الشر قد تمسك بها أنبياء بنى إسرائيل وحكماؤهم مستنديين على الفصل الثالث من سفر التكوين ، ويرى أنها نظرية أساسية في الموسوية : أن الإنسان يمتلك الحرية المطلقة في ممارسة قدراته وأن الحياة والخير ، والموت والشر كلها بين يديه .

ولكن من هو « الإنسان » في نظر الحكماء العبرانيين القدامى . إنه العبرانى الإسرائيلى ، وهو وحده ذو الإرادة الحرة ، ويده فقط الحياة والخير والموت والشر . وبقى العبرانيون بمنأى عن كل تفكير عقلى فلسفى ، فإذا ما حاولت فلسفة من الفلسفات النفاذ إليهم ، كيفوها لتطوير نظريتهم الدينية . وكل ما نظفر منهم في باب الحكمة هو فلتات حكمية في صورة شعرية . ويرى « مونك » أن الحكماء العبرانيين القدامى كانوا كالعرب الجاهليين تماماً ، شغفوا بوضع حكمتهم العملية في صورة أمثال وحكم ، وفي الأغلب في صور شعرية . ويقرر « إن دين العبرانيين لم يترك أى مكان فيه لتأملات فلسفية بمعنى الكلمة » ويذكر أنه في اجتماعات الحكماء القدامى العبرانيين ، أثيرت « موضوعات فلسفية » ولكنها عويجت من وجهة نظر دينية وفي صورة شعرية ويعطى مثالا لهذا كتابي : Eclésiaste و Job أما الكتاب الأول فيذكر اجتماعاً لبعض الحكماء حاولوا فيه معالجة مشكلتى العناية الإلهية والمصير الإنسانى . وقامت

مناقشة طويلة ، لم تنته بهم إلى نتيجة ما . وهنا ظهر الرب في غضب ونهاهم عن تأمل أسرار الإله ، وسمهم بعجزهم وتقصيرهم عن الوصول إلى الحقيقة ، وأنهم لن يستطيعوا الوصول إلى طريق العناية الإلهية وغاياتها . إن الإنسان لا يستطيع أن يتأمل آيات الخلق إلا خلال الدهشة فقط . إن كل شيء في الطبيعة في نظره مر عميق . فكيف يستطيع إذن إلى أن ينفذ العناية الإلهية ، و « الحكومة الربانية » التي تحكم الكون . إن الإنسان لا يستطيع أن يعرف طرق الله الموجود اللا محدود ، اللانهائي . إن عليه فقط أن يخضع متذللاً أمام القوة الكلية ، وأن يسلم لما بإرادته . هذه هي القضية الرئيسية التي يتكلم عنها الكتاب الأول ، وهي خالية تماماً من كل أثر فلسفي : أما الكتاب الثاني ، وهو يصل أيضاً إلى نفس النتائج ، ولكن يشوبه مسحة من شك عقلي ، ويدل على آثار من تفكير خارجي قد وصل إلى كعب العبرانيين المقلسة . ونفى اليهود إلى بابل ، وهناك تأثروا بلا شك بالكلدان والفرس ، في طريق حياتهم ، بل في معتقداتهم الدينية . وقد نفذت معتقدات « الزند أستا » في إصحاحات العهد القديم : حزقيال و زكريا ودانيل وتركت آثاراً يستطيع الباحثون في العهد القديم أن يجدوها بسهولة . حقا كانت الزند أفتنا لتدعو إلى التوحيد المطلق وإنما تدعو إلى الإثنينية ، ولكنها كانت أيضاً تحارب الوثنية . ولهذا فضلها اليهود ، وانعمت كثير من عناصر الزند أفتنا في العهد القديم . كما أن الروحية التي كانت تشع في الدين الفارسي جعلت اليهود ينجذبون إليها ، وينفتح مجتمعم المطلق لكثير من عناصرها . وقبل عامة اليهود كثيراً من عناصر البارسية - أي الزرادشتية . وأصبحت جزءاً لا يتجزأ من عقائد اليهود . ولكن البارسية نفسها لا تحتوي من العناصر الفلسفية ما يجعلها مذهباً فلسفياً يلهب اليهود روح الفلسفة ، ويزوؤ الفيلسوف ولا يوجد اختلاف كبير متميز بين كتابات اليهود تحت حكم ملوك العجم أو أوائل الملوك المقدونيين وبين كتاباتهم قبل المنفى .

ولكن ما نليت أن نجد تطوراً شبه فلسفي لدى جماعات من يهود الإسكندرية . ساد الحكم المقدوني مصر ، ولجأ كثيرون من اليهود إلى الإسكندرية ، وكونوا جالية غنية ازدهرت تجارياً أشد الازدهار . وأقبل اليهود على الثقافة اليونانية بتذوقونها . ولأول مرة في تاريخ اليهود يقابون حكمة عليا أسمى من تراثهم . فتأثروا بها أشد تأثير . وكانت التوراة قد ترجمت إلى اليونانية في ترجمتها المشهورة بالسبعينية . وكان بطليموس فيلادلف قد طلب من اليهود ترجمتها فقام بالترجمة اثنان وسبعون عالماً من علماء يهود مصر . ونسى اليهود العبرية ، وبدأوا يتكلمون ويكتبون باليونانية . وكان لا يد للبعض منهم أن يخوضوا في التأملات الفلسفية . وكانت غايتهم أن يرفعوا من قدر دينهم في عيون اليونان ، وكان هؤلاء ينظرون إلى هذا الدين اليهودي بعين الاحتقار ، ويرونه أساطير وخرافات . وبخاصة حين أصبح نص التوراة في أيديهم ، والتوراة - كما نعلم - هي تاريخ بني إسرائيل ، فيها قصصهم وخرافاتهم ،

وما نالهم من نعم ، حين حافظوا على الشريعة الموسوية ، وما نزل بهم من تقم حين عصوا هذه الشريعة ، وفيها نزول الله يجارب معهم ، وفيها تخلى الله عنهم ، وفيها التشبيهات للمادية الغليظة ، والعبارات الحشوية . . . كل هذا جعل اليونان بمنأى عنها . ولذلك قام بعض يهود الإسكندرية بمحاولة فلسفية يجارون بها شرح التوراة شرحاً رمزياً ، وكان هذا هو الطريق الوحيد أمامهم لحلها مقبولة لدى اليونان . وكان اليونان أنفسهم يفاعون في هذا العصر نفس الشيء ، كان الفيثاغوريون والأفلاطونيون والرواقيون يقومون بشرح للميتولوجيا وللأسرار ، وكانت هذه الشروح تجمد رواجاً لدى القراء ، وسرعان ما قام بعض اليهود بنفس الشيء . كانت الفلسفة اليونانية هي الأساس ، والتوراة هي الميتولوجيا والأسرار ، فأخذوا يشرحونها شرحاً رمزياً . بل إننا نجد في نسخة التوراة السبعينية آثاراً من هذا الاتجاه الرمزي الذي انتشر بين يهود الإسكندرية ثم كان فيلون يمثل هذا الاتجاه الكبير . وقد انتشرت هذه الفلسفة في عهد بطليموس فيلخوميثور ويمكن تلمس بقايا منها في شذرات تركها الفيلسوف اليهودي أريستوبول Aristobule ، كما أن هناك كتاباً آخر يتضح فيه آثار الحكمة اليونانية המתرجة بالعقائد الشرقية . وهذا الكتاب هو كتاب « الحكمة » ومؤلفه يهودي إسكندري .

والمشكلة الهامة في هذه الفلسفة التي نطلق عليها تجاوزاً اسم فلسفة يهودية . هل هي فلسفة يهودية حقاً . لقد ذهب أكبر ممثلي هذه الفلسفة وهو فيلون ، إلى نظرية تتحكم فيها انقلصة اليونانية ، وتتضام أو تكاد تختفي النظرية اليهودية . إن الموجود الإلهي - عند فيلون - هو الكمال المطلق ، بحيث لا يمكن أن نعلمه بإدراك عقلي أو إدراك في مجال العقل الإنساني . وحينئذ تنهار التشبيهات الغليظة وصور التجسيات التي أوردها العهد القديم . وقد ذهب فيلون بعيداً في التفسير الرمزي ، بحيث تكاد تنقطع صلته بالتوراة: إنه يقرر أن كل تشبيه ورد في التوراة إنما يجب أن يؤول ، كما أن الله ليس إله العبرانيين أو إله الإسرائيليين فقط ، وإنما هو إله العالم جميعاً ، « وأماؤه تدل على الكلية ، فهو الموجود ، والموجود حقاً ، وهو العلة الأولى ، وأبو العالم وملكه ونفسه وروحه »^(١) وهو يؤول أشد تأويل قول التوراة « إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب » ، إبراهيم عنده هو العلم ، وإسحاق هو الطبيعة . ويعقوب هو الزهد . إن الأسماء الثلاثة لا تعني أبداً أنبياء بني إسرائيل ، وإنما هي المصادر الثلاثة لمعرفتنا بالله . ثم يستخدم نظرية المثل الأفلاطونية - فيقول : إن الله هو « شمس الشمس » . أي أنه الشمس المعقولة للشمس المحسوسة . والله مجرد ، كما هو مثال أو مثال المثل ، فلا تجليات له ، وهو بصدد عملية الخلق . إن العالم هو عمل قوى متوسطة ، تشارك في الماهية الإلهية ، وبواسطتها يتجلى الله في الوجود ، كما تتجلى آثار الشمس في أضوائها . وبهذه الوسيلة هو موجود

دائم ، حاضر في كل شيء ، فعال هو في الأشياء الفاتضة منه بدون أن يفعل على الإطلاق^(١) .
أما الوسطاء الذين يفعل الله خلالهم فكثيرون ، فالوسيط الأول للوجود أو الكلمة ابن الله - نموذج العالم ، يليه الحكمة ، ثم رجل الله أو آدم الأول ، ثم الملائكة ، ثم نفس الله ، وأخيراً -
« القوات » وهي كثيرة - ملائكة وجن ناربيون وهوائيون ينفذون الأمر الإلهي .

وقد كان فيلون أحد مؤسسى المسيحية الحقيقيين - أخذ أقواله القديس يوحنا الإنجيلي ،
وصاغها متلائمة مع عقيدته في المسيح ، وقد كان فيلون قريب العهد بيوحنا وثبت أن يوحنا قرأ
أعمال فيلون وتأثر بها .

ونحن لا نبحث هنا في التطور التاريخي أو المهدات الفلسفية لظهور المسيحية ، إن
بول نفسه كان يهودياً ، وقد تأثر بالأعمال اليهودية المرطوقية ، ومزجها بحياة المسيح ،
كما كان على معرفة بالفلسفة اليونانية خلال ثقافته اليهودية التي كانت - كما نرى -
فيلونية وهذه الفلسفة فلسفة انتقائية أو انتخابية أو مجمعة ، ف بجانب الصبغة اليونانية ،
نقلت إليها خلال التراث اليهودي - الحكمة البابلية ، ثم عناصر كثيرة من الفلسفة الهندية .
وقد انعكست هذه الفلسفة الانتقائية في فلسفة أفلوطين ومدرسة الإسكندرية من ناحية ، وفي
المسيحية من ناحية أخرى . وقد أخذت الأفلاطونية المحدثة جوهر أقوال هذه الفلسفة الفيلونية ،
وبخاصة نظرتها الوجودية أى القول بوحدة الوجود ، وأخذته المسيحية بنظرتها الحلولية أى القول
بمحلول اللاهوت في الناسوت ، وبقولها بالوجود . وصبغت كل من الأفلاطونية المحدثة والمسيحية
المذهب الفيلونى بنظرة ، كل من وجهة نظره الخاصة .

لم تكن هذه الفلسفة يهودية ، إن « الكنيس » قد أنكرها إنكاراً باتاً . ربما لبث أن انعكس
هذا في قلب اليهودية نفسها : إن يهود الإسكندرية ، وهم في محاولة مستميتة لإثبات أن لديهم
فلسفة خاصة بهم ، أرادوا أن يضعوا لهذه الفلسفة « شكلاً خاصاً أصيلاً » وأخذوا يشيعون
ويعلنون ويكتبون : أنهم هم أصحاب تلك الفلسفة . وأن فيثاغورس وأفلاطون وأرسطو كانوا تلاميذ
اليهود . انتشرت قصص وروايات كتبها مؤلفون يهود ، تقول إن هناك علائق بين أنبياء بنى
إسرائيل وبين الفلاسفة اليونان ، وأن هؤلاء الأخيرين أخذوا من معدن النبوة ، كما سيعبر عن
هذا بعض مؤرخى الفلسفة اليونانية من الإسلاميين - متأثرين بإسرائيليات . أقول انتشرت هذه
القصص والروايات اليهودية تحاول أن تربط بين فلاسفة اليونان وبين أنبياء بنى إسرائيل .
وذكروا على لسان بعض الكتاب الوثنيين الصلات بين قدامى الفلاسفة واليهود ، ويوردون ققرة
للفيلسوف كليارخوس ، أحد المشائين القدامى من تلامذة أرسطو ، يقول فيها إنه تعرف على
يهودى في آسيا ، وأنهما تناقشا أثناء المقابلة في موضوعات فلسفية ، وأنه تعلم من هذا اليهودى

أكثر مما تعلم هذا اليهودى منه . ويعتبر نوميونوس الأبائى أفلاطون « موسى يتكلم لغة أهل أثينا » هذا هو التفسير المخادع الذى قدمه يهود الإسكندرية المثقفون للصلوات بينهم وبين الفكر اليونانى .

أما يهود فلسطين ، فلم يكونوا أقل تعرضاً لفضو الفكر اليونانى فى تراثهم ، وكانت اليهودية نفسها كدين فى خطر . وقد انقسم اليهود حينئذ إلى قسمين : الفريسيون والصدوقيون ، أما الفريسيون : فقد قبلوا الأفكار والمذاهب والطقوس العملية السائدة ، وتأثروا بها أشد تأثير ، وحاولوا أن ينسبوا لكل هذا أصلاً قديماً وإلهياً ، مدعين أنها نقلت خلال العصور بتقليد أو رواية شفوية أو ينسبون إلى موسى نفسه نظرية التفسير التى طبقوها هم على النصوص المقدسة . وقد نفذت فى أعماق أعمال الفريسيون الفلسفات اليونانية والكلدانية والفارسية . أما « الصدوقيون » فقد رفضوا « التقليد الشفوى » وبالتالى رفضوا كل المذاهب المفسرة والعقائد الجديدة التى لا توجد فى النص المكتوب وكان الصدوقيون يمثلون اليهودية الرسمية وكان إيمانهم بالله يهودى فقط لليهود - ولم تتطور فكرة الإله عندهم وكانوا ينكرون أيضاً البعث فى صورته الحسية أو الروحية وقد تكونت جمعية سرية فى أعماق فريق «الفريسيون» ، أخذت تزاوّل طقوساً معينة وقد سميت باسم Esséens أو Esséniens وقد اشتقت الكلمة فى الأرجح من الكلمة السوربانية Asaya أى الأطباء . ويبدو أنها تكونت على غرار جماعة يهودية فى مصر ، سميت باسم الأطباء الروحانيين Therapeutes أو أطباء النفوس . كانوا يعيشون فى وحدة واعتكاف وتأمل ، وكان يهود فلسطين أقرب من أطباء الإسكندرية إلى الديانة اليهودية ، وكانوا يضعونها موضع الاعتبار فى الحياة العملية وفى الحياة الاجتماعية ، ولكنهم كانوا أيضاً يعيشون معيشة زاهدة وحياة تأمل عميقة^(١) . ومن المثير وما يلفت النظر أن تكون هذه الجماعة ، مباشرة بمذهب هو مزيج من التصوف والفلسفة ، وأن تتطور لدى يهود فلسطين فى وقت ميلاد المسيحية . ومن الملاحظ أيضاً أن أطباء فلسطين اليهود كانوا ينسبون « لأسماء الملائكة » أهمية كبرى . وكانت لهم مذاهب خاصة سرية . ويعتبرونها أسراراً لا تنفثى إلا لأعضاء الجماعة وبعد انضمامهم لها بوقت طويل واختبارهم اختباراً عنيفاً . هذه هى الصورة الأولى للماسونية التى ابتدعها اليهود أيضاً فى العصور الحديثة ، وجعلوها وسيلة لنشر كثير من مبادئهم ، وغايتهم إقامة هيكل سليمان مرة ثانية

ويقرر فيلون فى كتابه الموسوم بـ Quod omnis probus lib أن هؤلاء الأطباء كانوا يحقرون الجانب المنطقى فى الفلسفة ، ولا يدرسون من الطبيعيات إلا الجزء الخاص الذى يبحث

(١) ظهرت وثائق البحر الميت سنة عام ١٩٤٧ م . وقد كشفت لنا الكثير عن حقيقة المذاهب

اليهودية وظهور المسيح .

وجود الله ومنشأ الأشياء الموجودة وكانوا يدينون بمذهب بلعب فيه علم الجن والملائكة الدور الكبير ، وذلك بالإضافة إلى بعض التأملات الفلسفية ، وقد ازدهرت بينهم بعض المذاهب التي كوت فيما بعد الكابالا ، مذاهب مأخوذة من مصادر متعددة ومختلفة ، ولا شك أنها كانت المصدر الرئيسي الذي أوحى للفنوصيين بعض مذاهبهم فيما بعد .

ويقرر مونك أن تأثير فلاسفة يهود مصر على الأفلاطونية المحدثة من ناحية ، وعلى الفلسفة الفنوصية من ناحية أخرى يضع اليهود في سياق الفلسفة أو الفلاسفة الذين حاولوا التوفيق بين فلسفة اليونان وآراء الشرقيين . ويقول : إنهم من هذه الوجهة من النظر يستحقون اسم الفلاسفة ويأخرون مكاناً في تاريخ الفلسفة . ولكنه يقرر أنه بالرغم من بعض الأصلة التي نسب إلى هؤلاء الفلاسفة سواء أكانوا من يهود الإسكندرية أم من الكابالا . فإنه من الصعب جداً أن نسمى مذهبهم الخلولي « فلسفة يهودية » إنهم خارجون عن تاريخ اليهودية العام . إنهم دوائر منعزلة عن تيار الفكر اليهودي المنبثق عن اليهودية نفسها . كان اليهود هنا فقط وسطاء بين الفكر الأوربي ممثلاً في اليونان ، والفكر الشرقي ممثلاً في قصص العهد القديم ، وفلسفة اخند وحكمة فارس وأساطير الكلدان . - ويشير مونك في براعة إلى أن اليهود قاموا بنفس الدور مرة أخرى في ظروف مختلفة تماماً . ولعله يقصد قيام اليهود بحركة ترجمة الفلسفة الإسلامية والعلم الإسلامي إلى أوروبا في القرنين الحادى عشر والثانى عشر الميلاديين .

ولما ظهرت المسيحية عاذاها اليهود - أشد المعادة - كما نعلم ، وبدأ الصراع العنيف بين الدينين ، وقد أخذ الصراع مظهراً دموياً مريعاً ، وإذا كان اليهود قد ازدهروا - من الناحية العقلية - أو بمعنى أدق ظهر منهم بعض المفكرين المتفلسفة ، فإن القرون المسيحية الثلاثة الأولى قد قضت على كل تقدم عقلى لدى اليهود وتوزعوا بعد نكبتهم في القدس في كل البلدان ، وتفرق علماء اليهود هارين من انتقام الرومان . ولم يعد لهم أمل في أن يجعوا بيت المقدس مركز الثقافة اليهودية أو الرمز الذي يتجمع فيه آمال الأمة المشتتة . كان هم هؤلاء العلماء الأكبر أن يجمعوا اليهود في كل بلد حلوا فيه كجماعة دينية . وبدءوا منذ الربع الأول من القرن الثالث الميلادى يجمعون جميع تعاليم الفروسيين - وكان معظم اليهود من هذه الطائفة - في كتابهم المقدس « المشنا » وكان هذا الكتاب حصيلة عمل مستمر في مدى ثلاثة قرون وكان اليهود المشتتون قد حملوا معهم النصوص القديمة لكتبهم المقدسة ، فأخذوا - بحمل نفدى واسع - في تحقيقها ، وتقويم نصوصها ، ووصل بهم الحال إلى أنهم كانوا يحسبون عدد الحروف المحتواة في كلمات كل كتاب . وإذا ما حاورنا أن نبث عن أى أثر فلسفى في الحواشى والشروح المتعددة التي وضعت خلال ستة قرون من العهد المسيحي - سواء في التلمود أو في التفسيرات البلاغية أو الرمزية للتوراة- فإننا لا نجد شيئاً هاماً . إننا نجد آثاراً كيبالية تخصص بالجن والشياطين والسحر والشعوذة ، والأسرار الخفية . ولا نجد ذكراً

للجانب النظرى للكبالا ، وهكذا عاش اليهود فى ظلال المسيحية .

• • •

وظهر الإسلام ، واستقر المسلمون فى البلاد المفتوحة . وأحسن اليهود لأول مرة فى تاريخهم بالأمن والطمأنينة . كان كتاب المسلمين يعتبرنهم « أهل ذمة » لم حقوق وعليهم واجبات ، ويعترف فيدا وهو عالم يهودى معاصر بموقف المسلمين المتسامح أكبر تسامح تجاه اتباع الكتب المقدسة (١) . وصل عدد كبير من اليهود فى عصور الإسلام إلى أعلى درجات الوظائف المدنية ، وسيصل البعض منهم فى الأندلس إلى مقام الوزارة . ولقد رأينا - من قبل - كيف حمل اليهود الأضعان للدين الحديد ، وبدءوا العداوة فى المدينة . ورأينا كيف اندفع اليهود من اليمن ، وكانت فى اليمن جالية يهودية كبيرة ، انتشرت فيها السيمياء والكيمياء والتنجيم والسحر والطلاسم ، وأن منها أتى عبد الله بن سبأ من ناحية ، وكعب الأحبار من ناحية . ووصل اليهود إلى الكوفة ، وسكوا فيها ، وعاونوا على إشعال « التشيع الغالى » وعلموا الكثير من رجاله السحر والتنجيمات . كما انفسوا فى قلب الحديث . ينشرون الإسرائيليات المضلة . ولكن حتى فى هذا لم تكن لهم فلسفة أو فكر فلسفى . وأخذ عدد كبير من اليهود يعتنق الإسلام . وهنا رأى الكينيس « أن يبدأ الحرب العقلية والجدل العقلى . ويقرر «موتك أن الحركات العقلية فى العالم الإسلامى أثرت بقوة على الكينيس ، وقد وأد هذا نزاعا واصطداما ، اضطر رجاله من اليهود أن يستخدموا وسائل وأسلحة أخرى - غير الأسلحة المستخدمة فى المدارس التلمودية لحل المشاكل التى قابلتهم ، مشاكل نظرية ، ومشاكل عملية . وكان اليهود - كما قلت - خاوأ من أى تراث فلسفى ، كانت النزعات الفلسفية التى انبثقت من يهود اسما - كفيلون وغيره - لا تمثل اليهودية فى شىء . ولذلك نرى أنهم لم يشاركوا فى حركة الترجمة المشهورة - ترجمة علوم اليونان إلى العربية ، شارك العرب فيها المسيحيون السوربان من يعاقبة وفساطرة ، وشارك فيها الصابئة ولكننا لا نجد أبدا اسم يهودى واحد ، قام بالترجمة ، كان اليهود فقط أصحاب علوم سرية وسحرية : السحر والتنجيمات والسيمياء ، مع بعض عناصر من كيمياء بدائية ، وامتزون الكثير منهم الطب ، فلما جاءت حركة الترجمة ، كانوا خلوا من كل استعداد علمى لها ، فلم يشاركوا فيها .

ونلاحظ كذلك أن هؤلاء العلماء اليهود الذين شاركوا فى الحركة الفلسفية نفسها إنما كتبوا بالعربية ، كانت اللغة العربية « لغة العلم الدولية » وقد تكيفت تكيفاً - لا مثيل له فى لغة من اللغات - لتلقى التراث الحديد الذى نقله مجموعة من الكتاب والترجمة ، وهو يحمل معانى جديدة ومصطلحات متشابهة . ومن العجب أن يقول فيدا « إن العربية فرضت على

رعايا الخلفاء غير المسلمين - وربما على اليهود أكثر منهم على النصارى ، (١) إن العربية لم تفرض على هؤلاء بقدر ما سارع هؤلاء اليهود والمسيحيون لتعلمها والتكلم والكتابة بها ، لتابعة التطور العلمى الخلاقى ، الذى قذف به المسلمون فى تيار الحضارة العام . ولم يجد علماء اليهود أى غضاضة فى الكتابة بلغة جديدة تنتمى إلى دين جديد ، ولماذا يتحرق قيدا غيظًا حين يذكر أن اليهود قد كتبوا بهذه اللغة الغنية ، وقد كتب يهود الإسكندرية من قبل باليونانية ، وكذلك فعل يهود فلسطين . ثم إن اليهود أنفسهم قاموا بالترجمة السبعينية للتوراة . ونقلت التوراة إلى اليونانية ، لغة آرية تختلف خصائصها أشد الاختلاف عن خصائص لغة سامية كتبت التوراة فيها أصالة ، وهى اللغة العبرية . إن الواقع أن علماء اليهود بدءوا تفسير الكتاب ، وعرض القانون الشفوى - باللغة العربية ، وذلك حين رأوا مجموعة كبيرة من الشعب اليهودى تعتنق الإسلام ، ثم للدفاع عن عقيدة أسلافهم أمام الهجمات العقلية لأعدائهم . وأصبحت العربية والتراث العربى نافذاً فى أعماق الفكر اليهودى ، بل لا يبد من معرفة هذا التراث وأثره فى اليهود حتى أوائل عصر النهضة . إن قيدا نفسه يعترف بأنه لا يمكن فهم فلسفة لبنى بن جرسون وحدائى كرسكاس ، وهما من رجال عصر النهضة وكانت صلاتهما المباشرة بالعربية قد انقطعت ، ولكن التأثير العربى الفيلسفى كان يشع فى كتاباتهما ، بحيث لا يمكن اعتبارهما خارجين عن دائرة الفكر العربى . ونحن نعلم - وهذا ما لا يذكره قيدا - أثر هذين المفكرين النافذ فى اسبينوزا . لقد كان المسلمون يعطون ، كانوا هم « العاطين » وكان اليهود يأخذون ، كانوا هم الآخذين . طوال القرون الوسطى ، وحتى عصر النهضة ، وما بعد عصر النهضة .

• • •

نعود إلى الفترة التى تؤرخها ، فزرى الشهرستانى يتنبه إلى أخذ اليهود من المسلمين « وأما القول فى القدر ، فهم مختلفون فيه حسب اختلاف الفريقين فى الإسلام ، فالرهبانيون منهم كالمعتزلة فينا ، والقراءون كالمجبرة والمشبهة « ومع أن النص غير دقيق ، إلا أنه يبين - على وجه العموم - انعكاس الفكر الإسلامى فى اليهود .

كانت أكاديمية بابل مزدهرة فى ذلك العهد ، وكانت تلدودية ، تدين بالنص المكتوب وبالنصوص الشفوية . ولكن الدنيا كانت تتحرك حولهم ، وكانت الفلسفة الإسلامية المنبثقة عن فكر إسلامى أصيل تتكون - أو تكونت فعلا . وفى أكاديمية سورات ، إحدى أكاديميات بابل اليهودية ، كان الرهبانيون هم المسيطرون على الحركة اليهودية . كانوا - كما قلت - عن اليهود عامة يعيشون فى أعماق نصوصهم المكتوبة ، وفى الوقت عينه يتمسكون أشد

التمسك بالنصوص الشفوية . كانت المدارس التلمودية تسيطر على جمهور اليهود . ولكن الفكر المعتزلي الإسلامي مالبت أن نفلد إلى رجال هذه المدرسة فظهر أحد علماء اليهود في عهد أبي جعفر المنصور ، يشر بحركة عقلية جديدة « وهو عنان بن داود » وينشئ فريقاً جديداً مقابلاً للربانيين ، وهو فريق القرائين » . وقد أعلن عنان الثورة على الربانيين ، وعلى سلطاتهم الدينية ، ، ونقض القوانين التقليدية ، كما دعا إلى استخدام العقل ومبدأ البحث الحر . ولقد كان في هذا صدمة كبرى للربانيين ، كانت الربانية مركز الاعتقاد اليهودي ، تحافظ على وحدتهم طبقاً لمعتقدات واحدة ، وكانت تؤمن بالنص المكتوب كما تؤمن بالتقاليد الشفوية التي وصلتهم خلال التاريخ والأجيال المتعاقبة . فما إن ظهر عنان بن داود يعلن المذهب القرآني حتى ثارت نائرة الربانيين . مع أنه من الجدير بالملاحظة أن عنان بن داود لم يهدم التقليد الشفوي تماماً ولم يرفض - كما فعل الصدوقيون من قبل أي تفسير من أي نوع للتقليد ، إنه ألقي فقط بالفكرة التي تقول : ينبغي أن تكون النصوص - مكتوبة أو شفوية - منسجمة - مع العقل . أو بمعنى أدق إنه يعلن : أن النقل والعقل لا يتعارضان . وسمى أتباعه أنفسهم بالقرائين - والكلمة في أصلها « كرائم - أي النصيين ، أي أتباع النص المكتوب ، لا الرواية الشفوية . ثم تميزت واشتهرت باسم القرائين وكان القراءون - أول من ألقوا في اليهودية بأول مذهب لاهوتي منسقى وعقلاني ، ويؤيده النظر الفلسفي . كان القراءون أثراً من آثار المعتزلة^(١) ، بل كانوا تابعيها في التراث اليهودي . لقد اتخذ القراءون اليهود المعتزلة مثالا لهم واتخذوا اسم « المتكلمين » وسمي لهم . بل إن المسعودي يصف القرائين بنفس الوصف الذي يصف به المعتزلة « أهل العدل والتوحيد » ويقول القرائي اليهود آهرون بن إيليا صراحة إن القرائين وقسم كبيراً من الربانيين تابعوا مذاهب المعتزلة بل إن كتاب خوزاري اليهودي يذكر « أن ملك الخزر طلب أن يعرض عليه في إيجاز آراء « الأصوليين » القرائين . وهم أصحاب علم الكلام » . ويقول موسى بن ميمون في دلالة الخواثرين إن القرائين استعاروا حججهم من المتكلمين المسلمين . وأن الغاية من استعادة هذه الحجج - هي إقامة العقائد الأساسية لليهودية على أساس فلسفي . ويذهب هونك إلى أن المتكلمين المسلمين واليهود - بدءوا يستخدمون المنهج الجدلي الأرسطي - وكان هذا المنهج بدأ يدخل في العالم الإسلامي - لكي يقطعوا به المذاهب الفلسفية للفيلسوف الاستاجيري . وهذا خطأ ، وسيرده مستشرق يهودي آخر هو جولدتسيهر . إن متكلمي الإسلام - معتزلة كانوا أو أشاعرة - لم يستخدموا المنهج الجدلي أو المنطق الأرسططاليسي ، بل كان لهم منطق آخر ، أجملت عناصره من قبل في هذا الكتاب وفصلته في كتابي « مناهج البحث عند مفكرى الإسلام » وسيضيق

موسى بن ميمون ، وهو فيلسوف يهودى أرسطاليسى بهذا المنهج الكلاى وسبهاجمه - من وجهة نظر أرسطاليسى - متابعاً ابن رشد . وسيجرى وراءهم بعد ذلك فى نفس الاتجاه توما الأكوينى .

أما القضايا الرئيسية التى « قام القراءون بالدفاع عنها فهى : أن المادة الأولى ليست قديمة ، إن العالم مخلوق . وبالتالي فإن له خالفاً . إن هذا الخالق هو الله ، لا بدء له ولا نهاية ، إنه غير جسم ، ولا تحيط به حدود المكان ، إن علمه يحيط بكل الأشياء . وحياته إنما هى العقل ، بل لأنها هى التعقل المحض . إنه يفعل بإرادة حرة وإرادته متوافقة مع سموه وقدرته وتنزهه . كل هذه القضايا ، قضايا معتزلية يذهب القراءون وراء المعتزلة فيها ، ويتابعونهم فيها متابعة تامة . ولقد ازدهر القراءون لفترة من الزمن ، كما ازدهر المعتزلة لفترة من الزمن أيضاً . وكان منهم يافت بن صاعير - وهو مؤلف قرأى عربى (ازدهر ما بين القرن الثالث عشر الميلادى والقرن الرابع عشر) ، وقد وضع سلسلة طويلة للرواية اليهودية الحقيقية أو للتقليد أو للسنة اليهودية الحقيقية ، ممتدة من جيل إلى جيل ، مبتلغة بموسى ومتهية بعنان ، أو بمعنى آخر إن القرائين وضعوا نوعاً من السند للتقليد الصحيح . . . وقد وصل السند من موسى . . حتى شماريا ، ونقله شماريا إلى ابنه رابزيلا - ومن رابزيلا انتقل إلى عنان . وكان عنان فى رأى يافت ابن صاعير « أول من أظهر المذهب الصحيح ببراين بينة وألم الحقيقة التى بقيت زمنا طويلا مخفية » ويقول إنه ضحى بحياته لأجل عقيدته فى أيام المنصور .

أما الشخصية القرائية الثانية الهامة ، فهى شخصية داود بن مروان المقمس الرقى . وقد نشأ فى الرقة فى العراق ثم تحول إلى المسيحية ، حيث درس الفلسفة واللاهوت تحت إشراف أستاذ مسيحى فى مدرسة الرقة الفلسفية المشهورة ، ثم عاد ، فاعتنق اليهودية . ويشكك فيدا فى أنه كان قرانياً بل يرى أنه كان أقرب إلى الربانيين . وكتب كتابه الذى رسم باسمه المقمس بالعربية . ويسمى الكتاب أيضاً « العشرون مسألة » . وقد أشار إلى كتابه - فيما بعد - كتاب من الطائفة الربانية . وهذا يثبت أنه لم يكتب ضد الربانيين ، وأنه إنما شغل بالعقائد الأساسية التى قبلتها الطائفتان ، ولا تتحدى كتاباته على أى جدال ونقض للربانيين . وإنما يذهب بهيا بن فاقوده فى كتابه المشهور « واجبات القلوب » إلى أن المقمس حاول فى كتابه أن يثبت عقائد الدين بالعقل ، وأن يناقش أعداء الدين بنفس الوسيلة . وأهم العقائد التى يعرضها المقمس . هى أن العالم - كعالم صغير - Microcosme هو المخلوق الأكل ، وأنه يشغل درجة أسمى من درجة الملائكة . والملائكة فى التوراة موجودات سماوية ، وأن الإنسان فى مكان أدنى قليلا منها . ولكن المقمس ، وهو يقدر العقل والقوى العقلية - متابعاً للمعتزلة ، يرى أن فى الإنسان كل ما فى الملاك ، ثم يزداد عنه بصفات أخرى .

أما الشخصية الثالثة الكبيرة من القرائين ، فهو أبو يعقوب البصير واسمه اليهودى جوريف هاروح . وقد كتب بالعربية كتاب « المحتوى » وفى الكتاب عرض لكل النظريات التى ينسبها موسى بن ميمون للمتكلمين المسلمين . يعرض أبو يعقوب البصير فى هذا الكتاب لنظرية الجزء الذى لا يتجزأ ، أى النظرية الذرية ويرد تغيرات الذرة الطبيعية إلى ظواهر أربعة ، الاجتماع والافراق والحركة والسكون . ويتكلم عن صفات الله كما يتكلم أى معتزلى ، بل يحوض فى بعض نظرياتهم ويعتقها - مثل الإرادة الإلهية - الحادثة لا فى محل Sans abstranm أما البراهين التى يثبت بها وحدة الله وعدم جسميته والخلق من عدم فهى هى نفسها براهين المتكلمين .

وقد تابعه تلميذه جوزيه بن جوده . ثم ظهر يعقوب القريشاني وكتب بالعربية كتاب « الأنوار والمراقب » . وهو يكاد يكون كتاباً معتزلياً خالصاً .

أما الربانيون أتباع التلمود ، فقد تابعوا مثال العلماء القرائين فى إقامة بنائهم اندىنى مستخدمين أيضاً طرق العقل والبراهين ، وقد أمدتهم « فلسفة العصر » أى فلسفة المتكلمين المسلمين بكل هذا . وأول فلاسفة الربانيين وتكلمهم هو سعديه بن يوسف الفيوى . وقد اعتبره مؤرخو الفكر اليهود أنفسهم من الأتقدمين والمحدثين « أعظم رجال الفكر اليهودى قاطبة ، إذ أنه كان أول العلماء الربانيين الممثلين لتاريخ اليهود ، الذين أقبلوا على استخدام العقل والبرهان لإقامة فلسفة يهودية أولاهاوت يهودى يستند على الكتاب والعقل معاً (١) . ولقد ذهب سعديه الفيوى فى شبابه الباكر إلى بغداد ، وتعلم فى أكاديمية سورات ، ولسنا هنا بصدد تأريخ نشاطه العلمى فى ترجمة التوراة إلى العربية أو تفسيرها ، وفى أصلاته كصحوى عبرى . إنما غايتنا أن نبين أنه كان أيضاً تلميذاً للمعتزلة .

وقد لاحظ قيدا أن الإمام أبا الحسن الأشعري قد ظهر فى زمن سعديه الفيوى ، وأن الإمام الأشعري قام بثورة ضد المعتزلة ، واعتنق مذهب أهل الحديث ، ثم حاول أن يثبت هذا المذهب بالعقل ، أو بمعنى أدق أنه قرر وضع النص أولاً ، ثم يليه العقل . ولكن هل موقف سعديه . وهو ربانى يثبت النص أولاً ، ثم يؤيده بالعقل يشبه موقف الأشعرية لاشك أن سعديه فعل هذا . ولكن نرى - أنه احتضن المذاهب المعتزلية . أى أنه اتخذ منهجه من الأشعرية ، وادته من المعتزلة . وسرى - فيما بعد - أن من مفكرى اليهود ، من يتخذ منهج الأشعرية ومادتهم . وقد كتب سعديه الفيوى فلسفته الكلامية فى كتاب بالعربية اسمه « الأمانات والاعتقادات » (٢) « والأمانات » تشير إلى العقائد الدينية ، والاعتقادات تشير إلى المعارف المكتسبة بواسطة

Munk : Melanges p. 477.

(١)

Vadja : Introduction, p. 45

(٢)

البحث العقلي . ويذكر فيدا أن سعدية الفيوي تابع الكلام المعتزلي في تنسيق أبواب الكتاب وفي مادته .

أما عن متابته للمعتزلة ، في تنسيق أبواب الكتاب ، بل في تناولهم لموضوعاتهم ، فإننا نعلم أن المعتزلة كانوا يلبسون فلسفتهم الكلامية ببحث مشكلة قدم العالم أو حدوثه ، ثم ينتقلون إلى البحث في الله وصفاته . وكذلك فعل سعدية الفيوي . ثم إن الكلام المعتزلي قد أقيم - كما نعلم - على خمس أصول : التوحيد والعدل والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وقد تابع سعدية هذه الأصول واعتنقها ، وبحثها في فصول متتابعة في كتابه . إن ما أود أن أنتهي إليه هو أن سعدية الفيوي إنما كان أثرًا من آثار المعتزلة - لقد أعطى للعقل سلطة كبرى - إن للعقل - عنده - الحق في أن يفحص العقيدة الدينية وينبغي أن تفهم بواسطته ، حتى يتمكن من الدفاع عنها أمام « الحجج الخارجية » . إن العقل يعلمنا نفس الحقائق التي يعلمنا إياها النقل ، ولكن النقل ضروري لكي يجعلنا نصل بسرعة إلى معرفة أسمى الحقائق ، أما إذا خيلنا العقل بذاته ، فإنه لن يجعلنا نصل إليها إلا بمجهود طويل .

ثم خاض في كل ما خاض فيه المعتزلة قبله - وحدة الله وصفاته ، والخلق ، والنقل والعقل ، وطبيعة النفس الإنسانية والساوك الإنساني وطبق العقل - كما فعل المعتزلة - على - الأخبار الواردة عن الملائكة والجن والشياطين ، وحاول تفسير كل هذا تفسيراً عقلياً . دافع عن النبوة ، كما دافع المعتزلة ، وهاجم الفيلسوف الأفلاطوني الملقب محمد بن أبي بكر الرازي ، كما هاجمه المتكلمون المسلمون . وهاجم المقولات الأرسطائية - كما فعل المعتزلة ، وأثبت - على طريقتهم أنها لا تنطبق على الله . وبرهن على الخلق من لا شيء أو من عدم ، وهو في هذا يحارب الفلسفة اليونانية التي تقر قدم المادة ، وهو يتابع المعتزلة أيضاً حين أثبت حرية الإرادة الإنسانية بحجج تشبه أو هي هي حجج المعتزلة .

هذا هو سعدية الفيوي ، أول من فلسف لاهوت العبرانيين ، واعتبره اليهود حتى الآن - فيلسوف التوراة على الحقيقة ، مهد السبيل لاربانين - جمهور اليهود ، لاستخدام العقل ، ووضع في أيديهم الحجج البرهانية ، لإثبات عقائدهم ، وتمقلها . وكان له أكبر الأثر في الفكر اليهودي من بعده : ولم يكن سوى تلميذ صغير للمعتزلة .

وبدأت الفلسفة الإسلامية المشائية تظهر على أيدي الكندي ومدرسته ، ثم الفارابي ولسنا هنا في مجال تأريخ تكوينها . فإني سأعالج نشأتها في الجزء الخامس من نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - إن شاء الله - لكنني أوجز هنا فأقول : إن آراء هذه المدرسة قد انتشرت إلى المغرب ثم إلى الأندلس . وفي القيروان ونحت تأثير هذه المدرسة - والفارابي منها بالذات - تكونت مدرسة القيروان اليهودية ، مدرسة عثية - كعادة اليهود - بالطب والسحر والنجوم والسيما

والكيمياء ، وكان لا بد لها ، أن تعالج الفلسفة ، وكان أول رجال هذه المدرسة أهمية هو إسحاق إسرائيلي (٨٥٠ - ٩٥٠ م) وقد كتب - كتابين كتاب التعريفات وكتاب المبادئ . وكتابات عرض مختلط يحوى دراسات منطقية وميتافيزيقية وطبية . ورواؤه الفلسفية هي صدق وانعكاس لآراء المدرسة الإسلامية المشائية أو بمعنى أدق الأفلاطونية المحدثة ، ومحاربة للتوفيق والتنسيق بين الدين والفلسفة اليونانية هذه المترجمة من عناصر أفلاطونية وأرسططاليسية وأفلاطونية محدثة . ولقد بحث إسحاق إسرائيلي الفلسفة - متابعاً فلاسفة - الإسلام - بأنها هي البحث في الله من حيث هو ، ومن حيث استطاعة القدرة الإنسانية التوصل إليه وإلى معرفته . ويرى أن تعريف الفلسفة على هذا الأساس وهو تعريف مستمد من فقرة لتبناوس كتبها أحد شراح أرسطو من الأفلاطونيين المحدثين ، لا يتعارض إطلاقاً مع فكرة التوراة المشائية أو فكرة التلمود في تعريف الله والبحث عنه .

ثم يقبل إسحاق إسرائيلي فكرة الخلق ، ويميز بوضوح بين الفعل الإلهي في الخلق من عدم ، وتولد الأشياء الطبيعية الذى ينتج عن مادة مجردة موجودة وجوداً سابقاً . ويقرر أن الله خلق العالم ، لأن الله أراد أن تظهر خيرته وحكمته في الوجود . ولكن هذه الفكرة التى لا تتفق مع التصور المجرد السابى الذى وضعته الأفلاطونية المحدثة عن الألوهية ، ما يلبث أن يربطها إسحاق إسرائيلي بفكرة الفيض الأفلوطينى : فمن العقل تفيض النفس بمختلف درجاتها ، وفي درجة أدنى من النفس ينتج فلك السماء الذى يمتد بفعله على الطبيعة . إن هذه السلسلة تتفق تقريباً مع ثالوث الأفلاطونية المحدثة : العقل والنفس والطبيعة .

إن التخطيط الفكرى الذى نجده لدى الفلاسفة الإسلاميين المشائين وبخاصة الفارابى ، إنما نجده لدى إسحاق إسرائيلي ، وقد تابعه جيلان من أجيال مدرسة القيروان ، فزراه لدى دوناش ابن تامين في تعليق له على سفر يسيره . وهو يعلن في مقدمة تعليقه : أن الحكمة اليهودية القديمة ، لو أحسن تفسيرها ، لانتهت إلى اتفاق تام مع النتائج التى لا تنقض للعلم والفلسفة . ونرى نفس الاتجاه لدى يهودى إيطالى أسرته البحرية الإسلامية ، وعاش مدة في شمال أفريقيا ، ثم عاد إلى إيطاليا ، وهناك كتب تفسيراً آخر لسفر يسيره أسماء هاكونى . وقد تأثر فيه خطى المدرسة المشائية الإسلامية الأولى .

ويظهر سالمون بن جيرول (١٠٢٠ م - ١٠٥٠ م) ويحاول مونك أن يثبت أصالة ابن جيرول في فلسفته ، ولكن من الثابت أنه كان تلميذاً لابن مسرة : الفيلسوف والصوفى الأندلسى .

ولكن ما لبث الكلام الإسلامى أو الفلسفة الإسلامية الخالصة ، أن تظهر واضحة في الفكر اليهودى . وذلك حين نفذت في أعماق كتاب لأحد قضاة الكنيس اليهودى الربانى في الأندلس - أما هذا القاضى اليهودى فهو بهيا بن يوسف بن فاوقدة . وقد كتب أيضاً بالعربية

« كتاب الهداية إلى فرائض القلوب » ويرى فيدا أن اسم الكتاب نفسه مأخوذ من مصطلح معتزلي قديم ، فقد استخدم المعتزلة القدامى « فرائض القلوب » أو أعمال القلوب ، مقابلة لفرائض الجوارح أو أعمال الجوارح . والكتاب هو عن حياة الإنسان الباطنية ، وعن المعراج الذى ينبغى أن يتخذه المؤمن للوصول إلى النور الإلهى الأسمى . ولقد عرض بهيما فى مقدمته لكتابه إلى السبب الذى دعاه إلى كتابته ، وهو أن القرن الذى كان يعيش فيه نسى الحياة الباطنية . إن العامة قد انكفأوا على العبادات والطقوس فى تقليد مستعبد ، وحركات خالية من القلب الحاضر ، وبدون تعقل ، فانعدم التأمل والنظر . أما عن الخواص ، فقد تحجرت قلوبهم بظواهر الشريعة التلمودية ، ونسوا العنصر الأساسى للدين . ولذلك كتب هو كتابه « شفاه للناس » من هذه النكبات - وكقائدهم لم تحو حياة روحية حقة . ويذكر بهيما أن حكماء إسرائيل القدامى لم يهتموا أبداً أو لم يستصغروا هذه الروحية ، إنهم قدروها حتى قدرها ، ولكنهم إذا كانوا لم يتركوا تعليماً متهامكاً ومتناسقاً ومنظماً فى هذا الموضوع ، فذلك لأن من الملاحظ غياب التنظيم والتنسيق لدى حكماء بنى إسرائيل الأقدمين فى هذا الموضوع وفى غيره من الموضوعات وأن التلمود والمدراش - فى رأى بهيما بن فاووده ، مليئان بالمواد اللازمة لبناء النسق الروحى ، وأن عليه هو أن يكشف هذه المواد ، وأن يضعها فى نسق .

ولكن إذا بحثنا كتاب « واجبات القلوب » نرى أنه لم يستعن بهده المواد الذى يدعى وجودها فى أعماق التلمود والمدراش . لقد استعار من المسلمين من متكلميهم ومتصوفيهم . ولا يجد الباحثون اليهود أنفسهم هذه المواد التلمودية أو المدراشية فى كتابه إلا عرضاً . فكانت كل أمثله ورواياته إسلامية بحتة وإن كان قد أخفى الأسماء الإسلامية - أسماء الرسول محمد صلى الله عليه وسلم والخلفاء وأولياء المسلمين - من زهاد وصوفية تحت صيغ غامضة وأسماء ملفزة . لم يكن بها سوى صدى للزهد والتصوف الإسلامى . ولقد أنكر فيدا أن يكون بهيما قد تأثر بالفزالي ، كانا معاصرين ، ويرى أن كتب الفزالي الصوفية الأخيرة ، لم تنتشر مباشرة ، ولم تصل إلى الأندلس إلا مؤخراً . وهذا احتمال غير موثوق به . على أية حال : إن بهيما قد تأثر أشد التأثر بالمحاسبى ، وأخذ منه ، وكانت كتب المحاسبى معروفة باتساع فى الأندلس . ولقد أثر المحاسبى نفسه فى الفزالي .

ولسنا نريد هنا أن نخوض فى فلسفة بهيما بن فاووده من حيث هى فلسفة وأن نعرض لعناصرها وإنما نريد أن ندين الآثار الفكرية الإسلامية فيها وأنهما لم تكن سوى صدى لهذه الآثار .

يرى بهيما أن أساس الحياة الداخلية هو الإيمان المطلق بوحدة الله : ولكن معرفة ذات الله ليست فى نطاق قدرة المعرفة الإنسانية . ولا يمكن أن نعرفها إلا بالنظر فى آيات الله فى مخلوقاته . فإذا تكلمنا عن وحدة الله ، وآمنا بها ، نتكلم ونؤمن بقدرته وهذا يفرض علينا طاعته ،

واللجوء إليه . كذلك الإيمان بوحدة الله ، يستلزم منا أن نستبعد مشاركة أى كائن له في ملكه ، ولذلك كانت طاعة الله ، وهي اللاتفة بجلاله تامة ، لا يشاركه في طاعتنا له موجود . فيجب أن تكون أعمالنا إذن خالصة له وحده ، ومتطهرة من كل ما سواه ، وأن نكون أدلاء أمام سيدنا الأوحى . ولكن الإنسان مع هذا معرض لكل أنواع الخطايا والزلات والهواجس ، وهي اختبار لوجدانه وامتحان . وأسلم الطرق لتجنب الخطايا والزلات وهواجس النفس ، هو أن يقطع الإنسان علاقته بهذا الكون كله : وهذا هو أول طريق الزهد . ولا كان إرضاء الله هو الغاية السامية للإنسان ، وتجنب غضبه هو ما نسعى إليه بكل قدراتنا ، فينبغي أن نحقق في أنفسنا ، وأن نكيف وجودنا للحب الإلهي .

ويقرر فيدا أن كل هذه الأفكار التي تكون الإطار العام لكتاب « الهداية إلى فرائض القلوب » إنما هي مقامات الحياة الداخلية الباطنية ، لصوفية الإسلام .

ثم يقرر فيدا أن وصف بهيا لوحدة الله ، إنما هو تركيب من علم الكلام الإسلامي ، وبعض آراء الأفلاطونية الحديثة ، مستمدة من كتاب « إخوان الصفا » (١) .

ويتضح أثر الكلام الإسلامي الناقد في يوسف بن صديق ، وقد كان يوسف بن صديق عضواً في المحكمة الربانية في قرطبة (ترقى عام ١١٤٩ م) وقد كتب بالعربية كتابه « العالم الأصغر » . ومصادر الكتاب الأفلاطونية الحديثة العربية ، والمثابرة العربية والكلام الإسلامي .

أما عن مصادره في الأفلاطونية الحديثة العربية ، فإن فيدا يرى أنه تأثر بابن جبرول . ومنه أخذ مادته عن الأفلاطونية الحديثة . ويرى فيدا أن يوسف بن صديق لم يكتب بابن جبرول ، بل يبدو أنه قرأ كتاب « اميدوقليس المزعوم » . ويستنتج فيدا أن يوسف بن صديق عرف آثار مدرسة ابن مسرة . ولم يدرك فيدا أن ابن جبرول نفسه كان تلميذاً لابن مسرة . وأن كتب « اميدوقليس المزعوم » الذي أثر في ابن مسرة ، ومن خلاله أثر في ابن جبرول ، ليس إلا آراء أفلاطونية ، متأخرة ، صاغ فيها تلاميذ أفلاطون الكثير من آرائه وبخاصة في الميول المطلقة ، وفي القدماء الخمسة على الخصوص ثم يرى فيدا أن ابن صديق قد قرأ أيضاً أثولوجيا أرسططاليس ، وكان قد وصلت نسخة العربية إلى الأندلس .

أما عن مصادره المثابرة ، فكانت أيضاً كتب المشائين الإسلاميين من أمثال القاراني وابن سينا .

أما عن الكلام ، فإن فيدا يرى أن يوسف بن صديق لم يتأثر هنا بالكلام المعتزلي - خلال

سعديه وبهيا ، بل تأثر بالأشعرية ، وتبنى آراءها لكي يهاجم كتابات يوسف البصير القرائي ، وكان تلميذاً أميناً للمعتزلة^(١) . فتابع الأشعرية في تصورهم عن الصفات ، وفي الجزء الذي لا يتجزأ كما تكلم عن الإرادة الإلهية ، كما يتكلم أي أشعري ، وهاجم المعتزلة هجومًا حنيفًا - ممثلة في شخصية يوسف البصير الذي اعتبر الإرادة مخلوقة .

وظهر يهودا هالي (١٠٨٥ - ١١٤٠) وكتب كتابه خوزاري . وقد ادعى فيه أن ملك الخزر - وكان وثنيًا - استدعى ثلاثة من العلماء - مسيحيًا وسلمًا ويهوديًا ، وعرض كل منهم أركان دينه وعقائده ، وانتهى الأمر بالملك إلى اعتناق اليهودية ، والقصة خرافية . ولكن ما يهمنا هو إظهار الأثر الكلامي والفلسفي الإسلامي في كتاب خوزاري .

إن الكتاب في مجموعه هجوم على الفلسفة ، كما عرضها ابن سينا ، ونقد لها . ويقرر فيها أنه يدين بنقده للغزالي .

وظهر لدى اليهود - متفلسفة سينويون صغار من أمثال إبراهيم بن داود فكتب كتابه « العقيدة الرفيعة » متأثرًا خطي ابن سينا . وقد عرف ابن داود لدى المسيحيين باسم داود المترجم - ثم قتل في طليطلة بأيدي المسيحيين .

وما لبث أن ظهر لدى المسلمين « ابن رشد » شارحًا كبيرًا لأرسطو ، ومحاولًا العودة إلى أعماق المذهب المشائي الحقيقي ، ومهاجمًا للمتكلمين ، وبخاصة الأشاعرة . وكذلك ظهر لدى اليهود موسى بن ميمون ، شارحًا لأرسطو ، ومهاجمًا للمتكلمين المسلمين واليهود ، وقد هاجم ابن ميمون بالذات الأشاعرة وآراءهم .

وتعود القرائية فتظهر في القاهرة على يد آخر مفكريها « هارون بن ايل » ليكتب في العربية كتاب شجرة الحياة (عام ١٣٤٦م) وهو مزيج من عقائد المعتزلة والفلسفة . والكتاب يشبه « دلالة الحائرين » في منهجه وطريقته . ويمجى فقرات وأخبارًا هامة عن الفلاسفة الإسلاميين الذي استمد منهم الرجل فلسفته .

رست أود أن أخوض في الفلسفة اليهودية إن كانت هناك فلسفة حقًا يهودية . إنما أود أن أنتهي إلى أنها لم تكن إلا ظلالة لفكر المسلمين وفلسفتهم مع تشويه هذا الفكر بعناصر من التوراة والتلمود .

• • •

ولا شك أن اليهود لم يؤثروا عقلياً أو فلسفياً في المسلمين ، ولكنهم نجحوا كما رأينا في إدخال عناصر تخريبية لدى الفرق الخارجة عن الإسلام ، وبخاصة الباطنية . وقد رأينا من قبل -

كيف انتشرت الإسرائيليات، نقلها اليهود المستسلمة من كتب تحوى أقوالاً مزيفة للمسيح، وعبارات وأمثالاً من التراث الرباني - وبخاصة كتاب بركيه أبوت Pirqué Abot . ثم انتشرت آراء الكبالات اليهودية في العالم الإسلامي، تطوى فيها أخطر أنواع الفتوى . وقد دخلت هذه الآراء في عدد كبير من المتلصفة الإسلاميين، وفي بعض فلاسفة التصوف، كما دخلت في فرق الباطنية، وفي التشيع الغالى، ولا شك في أننا في أشد الحاجة إلى دراسة الكبالات اليهودية وآثارها في العالم الإسلامي .

وقد كانت الكبالات اليهودية تسير في العالم الإسلامي خفية، وتتسلل إلى خفايا بعض المفكرين من الإسلاميين داخلياً، ولكن ما لبثت أن ظهرت علانية تحت اسم الفرقة العيسوية، نسبة إلى مؤسسها أبي عيسى إسحاق بن يعقوب الأصفهاني، وقد عرف عند اليهود باسم عوفيد ألوهيم، أى عابد الله . وقد بدأ دعوته بين اليهود في أواخر الدولة الأموية، واتبه عدد كبير من اليهود، وكانوا ينسبون له آيات ومعجزات . ونحن نجد في آرائه تقارباً، بل أصلاً للقرامطة والباطنية، فقد أعلن أنه نبي وأنه رسول « المسيح المنتظر » وقد استخدم القرامطة نفس الاصطلاح، كما زعم أن للمسيح المنتظر خمسة من الرسل، يأتون قبله واحداً بعد واحد، وهو يستخدم أيضاً اصطلاح الداعى، وهو اصطلاح نراه لدى الشيعة الإسماعيلية، ولدى القرامطة .

بل إن هذه الفرقة تعتبر عند بعض الباحثين أصل الدعوة الإسماعيلية ونسب إليها دعاة الإسماعيليين ويذهب بعض الباحثين إلى أن أولاد القداح، منشئ الإسماعيلية، كانوا يهوداً من الفرقة العيسوية كما نجد أصلاً من أصول الباطنية عند فرقة يهودية هى : المقاربة أو اليودعانية وقد ظهرت في همدان، نسبة إلى يودعان، أو يهوذا، ويتقل عنه أنه كان يطلب « تعظيم أمر الداعى » كما كان يذهب إلى أن للتوراة ظاهراً وباطناً وتزويلاً وتأويلاً . وحاول أن يفسر التشبيه الذى ساد التوراة، ثم آمن بالمذهب القدرى، وإثبات الفعل حقيقة للعبد^(١) . ومن المؤكد أن لهذه الطائفة أثراً في الإسماعيلية، بل إن الإسماعيلية صورة من هذه الفرقة، إذ تذهب الإسماعيلية إلى القول بأن للقرآن ظاهراً وباطناً . كما تؤمن الإسماعيلية بالمذهب القدرى .

ويبقى أن نلاحظ أن هذه الفرق اليهودية التى ظهرت في العالم الإسلامي كانت تجادل المسيحية أيضاً، ويبدو أن الربانيين، وهم جمهور اليهود رفضوا المسيحية رفضاً كاملاً، ولكن القرائين، أو جزءاً منهم . على الأقل وهم العناية ذهبوا إلى اعتراف جزئى بالمسيح . فقررروا أن التوراة بشرت به ولكنهم ذهبوا إلى أنه يهودى من بنى إسرائيل تقيد بالتوراة،

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج١ ص ١٩٦ - ١٩٨ .

والرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٢٣ - ٢٥ .

واستجاب لنبي اليهود موسى ، وأن عيسى نفسه لم يدع أنه نبي مرسل ، أو أنه صاحب شريعة ناسخة لشريعة موسى ، هو ولي فقط من أولياء الله المخلصين العارفين بأحكام التوراة ونظرت العنانية في الإنجيل ، وانتهت إلى أنه ليس كتاباً منزلاً عليه ، أو وحياً من الله تعالى ، بل هو جمع أحواله من مبدئه إلى كماله ، وإنما جمعه أربعة الحواريين ، فكيف يكون كتاباً منزلاً ؟ . وانطلقت هذه الفرقة تبحث في التوراة ، فوجدت ذكرى « المشيخا » . في مواضع كثيرة وهو « مسيح النصارى » ولكن لم ترد لهذا المسيح التوبة ولا الشريعة الناسخة . وورد « فرقليط » وهو الرجل العالم ، وهذا هو أمر المسيح عندهم . ويبدو أن عدداً من اليهود كانوا يعتقدون أيضاً المسيحية ولذلك قام اليهود بوضع « علم الدفاع الديني » ضد المسيحية والإسلام معاً .

• • •

إن النتيجة الهامة لهذا الفصل : هو أن اليهود أقاموا « بدء الفتنة » بين المسلمين في موضوعات « الإمامة » . ثم أشعلوا أوارها دينياً حول « الذات الإلهية » بما أدخلوه من عقائد وأحاديث في التمجيد والتشبيه . واكتوى المسلمون بنار اليهود ، فقاموا للدفاع عن عقائد القرآن والسنة ، وميتافيزيقا الإسلام الحقيقي . واصطنع المسلمون النظر ، واكتشفوا المنهج . فظهرت الفلسفة الإسلامية . وما لبثت هذه الفلسفة أن أثرت في اليهود ، فأشعلت فيهم الفكر ، ففلسفوا في ضوء فلسفة المسلمين .

الفصل الثاني

الإسلام والمسيحية

ولئن كان الإسلام قد هاجم اليهودية هجوماً عنيفاً ، فإنه لم يفعل هذا مع المسيحية ، كانت المسيحية عودة للروح في قلب اليهودية ، ومحاولة للتخفيف من غلواء هذه الأخيرة ، وتتابع أنبياء بنى إسرائيل يحمل كل منهم لقب « المسيح » الراعى الصالح الذى مسح رأسه بالزيت ، وكان المسيح الأخير هو عيسى بن مريم . ولكن ما صدقه اليهود ولا راعوا رسالته ، بل هزموا به واستنكروه ، وضربوه ضرباً مبرحاً ، وهو يتوسل إليهم « بروح القدس » ويحدثهم فى رفق وعذوبة . ومضى المسيح ، وأصحاب الدين « الملقق » مغلقين فى دينهم حاملين لسمايتهم فقط فى بقاع الأرض ، ملتحفين بتوراتهم أيها حلوا وذهب « الراعى الصالح » ، وهم غير آبهين به ، بل لم يذكروه فى تاريخ أيامهم ^(١) .

ولكن حين نفر جماعة من تلامذته ومما أنفسهم حوارى هذا المسيح ، واعتنق عقيدتهم قوم مختلفون فى بقاع الأرض ، بدأ الاختلاف فى هذا الراعى الصالح ، وافتن به بجماع الناس ، وبخاصة أنه لم يكن هناك نص إلهى مكتوب ، بل كتب بعد عهد من الزمان وبعد اختلاف بين التلاميذ . بجانب هذا كله سكت أصحاب الكتاب الأول أن يذكروه لا بخير ولا بشر وأهملوا أنه كان أو وجد ، وعجيباً حقاً ألا تثير قصة المسيح كتاب بنى إسرائيل ، وعجيباً أن تحدث ولا تذكر ، وعجيباً أن يفتش الباحثون المحدثون عن تاريخه وقصته فى جميع وثائق روما فلا يجدون له ذكراً ، وينكر وجوده إطلاقاً رجال من قادة الباحثين وأهملهم .

وقد أتى الإسلام - وهو الوثيقة الوحيدة النادرة التى تثبت وجود المسيح الأخير من مسيحي اليهود - يواجه فى عيسى بن مريم اليهود ، وأنصار هذا المسيح ، ويفتح الوحى الإلهى حادث المسيح بقوله « إن هو إلا عبد أنعمنا عليه وجعلناه مثلاً لبنى إسرائيل » . . . إصرار عجيب أمام أهل التوراة وأهل الأناجيل ، إصرار حاسم أمام اليهود الذين أنكروه ولفظوه ولم يدعوا له مكاناً فى تاريخهم ، وليست التوراة سوى تاريخ لبنى إسرائيل على مر القرون . وإصرار حاسم أمام أهل الأناجيل الذين اعتبروه إلهاً أو ابن إله .

(١) ظهرت وثائق البحر الميت عام ١٩٤٧ ، وقد بينت بوضوح مصادر المسيحية الأولى ومؤلف هذا الكتاب ، كتاب جديد عن هذه الوثائق سيظهر قريباً باللغة الإنجليزية .

وأسرع وفد من أهالي نجران إلى المدينة بمجادل النبي الحديد في حقيقة المسيح ، وقد راعهم أن يدعى يسوع - في عقيدتهم - بعدد من عبيد الرب وأن تسلب صفة « الرب » ممن اعتبره رباً . . تعذب وصلب من أجل خطاياهم وغفر لهم به . وفي جنبات المدينة قابلوا « الراعى الحديد » وقد وقف يخدمهم ويقدم لهم الطعام . . . واستراح الركب ، وبدأ له أن يستشف الأمر من صاحب الدين الحديد ، فناداهم في رفق ، ألا يخلوا في دينهم وألا يقولوا على الله غير الحق ، وأن لا يعبدوا إلا الله وحده ، وأن المسيح وأمه عبدان يأكلان الطعام . وبدأ الوحي يفتن في وصف عيسى بن مريم وأمه . ويضعه في سياق الأنبياء ، التاموس الطبيعي يتناوله كما تناول غيره من البشر . ولئن كان الله قد ميزه بميلاد مختلف عن غيره من الميادات ، فذلك ليكون آية صارخة بلخافة عناية طلال عليهم الزمن ، قد قست قلوبهم وتجمرت أفئدتهم لبني إسرائيل القصة الفجرة . وقد تابعت أنبياءه إليهم بعد موسى وهارون ، أن يردمهم إلى التوراة وأحكامها الحقة ، وأن يعدل من تصورهم المادى لكل شيء . أن يردمهم إلى « الروح » وقد باعوها لشياطين أنفسهم المادية ، وأن يكشف عن كثافة « الجسم اليهودى » بعض ماران عليه . ولكن اليهود عصوه ، كما عصوا كل مسيح قبله ، ولما لم يستجيبوا إلى الحق ، رفعه الله إليه كما رفع غيره من كاملي البشر وخلص الأنبياء مختبئاً لليهود دورة أنبيائهم ، تاركاً إياهم في « وادى الضلال » يهيمنون فيه إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

وأعلن الإسلام إعلاناً قاطعاً ، وفي إصرار عجيب أن معجزة ميلاد المسيح لا ينبغي أن تصور في أي صور مغالية ، إنما هي فقط صرخة إلهية لبني إسرائيل ، ولكن على ألا تتجاوز حدود الإنسان ، وتجعل منه إلهاً أو ابن إله . كما أعلن أيضاً في إصرار جازم أن اليهود ما استطاعوا قتل هذا المسيح الأخير ، هذا النبي الأخير من أنبياء بني إسرائيل ، فلم يفر الله به خطاياهم ، كما يفر الله به خطايا البشر ، وإن كان الصلب لأجل هذا فإنه في نظر الإسلام غير حق . إن الناس مسئولون عن خطاياهم ، فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ، فالمسئولية فردية وكل مسئول عن عمله ، ولا يخلص الإنسان الفردى فداء عام ، أو تضحية كلية . . . إن المجتمع إذن إلى فناء واختلال ميزان . ومن هنا يتضح لنا لماذا وقف الإسلام من فكرة الصلب موقف العداء الشديد ، إن الصلب يؤدي إلى انفكك « المسئولية الفردية » ، والمسئولية الفردية أشد ما يعرّض عليه الإسلام .

ورأى نصارى نجران بوضوح ، عظم الهوة بينهم وبين الدين الحديد ، وبدأ النزاع الفكري اللين يشتد ويشد ، وينزل الوحي بصرخ فيهم صرخته الرهيبة « قل تعالوا ندع أبناءنا وأبنائكم ونساءنا ونساءكم ، وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين » . وأصاخ الوفد النصراني آذانهم ، وقد رأوا محمداً بن عبد الله على قمة الكون في صلاة ابتهالية ، يدعوهم إلى

استترال العذاب الكرنبي على من كذب ، فأخذوا أمتعتهم وفروا قافلين ، وقد عرف هذا النزاع الأول - بين الرسول ووفد نصارى نجران - باسم « قصة المبالغة » ، وقد افتن المسلمون بها ، وراحوا بصورونها - شعبة وستة - في صور متعددة .

وأخذ القرآن يرسم صورة المسيح كإنسان فقط ، وينكر إنكاراً باتاً ألوهيته ، ويدعم وحدة الله الكاملة ، وعدم شفعه ، ويؤكد صمديته ، ويزهه عن الشريك والظير والند والولد ، وفي هذا كله يرفق بالمسيحية ويرى المسيحية والمسيحيين أقرب إليه من اليهود وغيرهم من الناس ، وأن كثيراً من هؤلاء الرهبان لا يستكبرون . . إنما تمتلئ عيونهم وتقبض بالدمع ، إذا ما تلى عليهم الذكر .

وذهب الرسول محمد إلى الرفيق الأعلى ، يسار أتباعه بقرآنتهم إلى ما بين النهرين والشام ومصر . . . وهناك يرى الإسلام مسيحية أخرى تختلف عن مسيحية نصارى نجران ، فبينما كان الأخيرون نصيين لا يجتهدون في الأناجيل يرى في تلك البلاد الأخرى مسيحية مختلفة ، مسيحية عقلية فلسفية متسلحة - إلى أكبر حد - بالمنطق الصوري حتى آخر الأشكال الوجودية ، مسيحية متصلة بالفلسفة الهندية والإيرانية ، مسيحية مختلفة فيما بينها متقمة على نفسها وكان على علماء المسلمين أن يواجهوا هذه الفرق مجتمعة ومنفردة . فكيف بدأ النزاع ؟ وكيف عاون هذا النزاع على إقامة ميثاقها إسلامية مستندة على القرآن ؟

أقبل كثير من المسيحيين ، من أهل البلاد التي دخلها المسلمون ، على الإسلام فاعتنقوه ، وقد رأوا في المسيحية القرآنية صورة متكاملة تغنيهم عن خلاقات الفرق المسيحية نفسها . وقد كانت هذه الفرق في عراك مرير وانقسام عنيف حول طبيعة المسيح وحقيقته . وقد أضحى المسيحيين هذا الخلاف ، فلما قابل الكثيرون منهم القرآن ، رأوا مسيحاً واحداً في صورة بسيطة تخلصه من كل هذه الخلافات ، فأمنوا بالإسلام ، وهنا تقدم آباء الكنيسة للدفاع عن دينهم ، أو بمعنى أدق عن نظرياتهم في طبيعة المسيح ، فتصدى لهم مفكرو الإسلام ، وبدأ جدال عنيف حول وحدة الله وطبيعته وصفاته .

وقد عثر الباحثون على نصوص سريانية من مخلفات العهد الإسلامي الأول في العراق ، وفيها ترجمات لبعض سور القرآن التي تكلمت عن المسيحية ، نقلها السوريان إلى لغتهم - في مطلع غزو المسلمين لما بين النهرين - لكي يناقشوا مضمونها . كما أن كثيراً من النصوص ما زالت بين أيدينا عن مناقشات المسلمين وجدالهم مع كهان الحبشة حول فكرة القرآن عن المسيح . ونرى أيضاً من الصحابة من يضع المناقشة في صورة جدلية عقلية .

كانت الأحاديث بين النصرانية والإسلام ، في مبدأ الأمر أحاديث جدل في لين ورقة . ثم أخذت صورة أخرى من الشدة في عهد الأمويين ، حين اصطدم

يوحنا الدمشقي في جدال عنيف مع المسلمين حول وحدة الله وطبيعة الكلمة . وقد اعتبر يوحنا الدمشقي الإسلام عقيدة فلسفية . ولذلك بدأ يعد العدة لمواجهةها ، ويضع أصول الجدل مع هذه العقيدة ، ويبين للمسيحي طريق مناقشة العقائد الإسلامية . وقد عمل يوحنا الدمشقي طيباً للأمويين ، وقد منح الحرية الفكرية الكاملة لمناقشة المسلمين في عقائدهم وللدفاع عن المسيحية . ثم بلغ النقاش بعد ذلك ذروته من الشدة على يد « حنا النقيومي » المصري ، وقد رحل إلى الحبشة ، وبدأ يرسل رسائله إلى أقباط مصر ، يحاول فيها مناقشة العقائد الإسلامية ، والحيولة دون اعتناقهم الإسلام . ثم تتابع النقاش في عهد العباسيين .

وقد قاوم المعتزلة الأولون المسيحية مقاومة شديدة من ناحية عقلية . وقد تطور هذا النزاع في المدرسة المعتزلية ، فكان من تقاليدنا أن تعرض لآراء مخالفي الإسلام ، وبخاصة المسيحية ، فتعرض مذاهبهم في أمانة نادرة ، ثم تناقش هذه المذاهب واحداً واحداً ، وقد كشف لنا صدور كتاب « المغنى » للقاضي عبد الجبار المعتزلي - عن مناقشات « أبي علي الجبائي - الشيخ المعتزلي الأكبر » للمسيحية^(١) . كما أن أهل السنة والشيعة كتبوا في ذلك كتابات كثيرة . وقد حاولت الكنيسة السوربانية أن تقيم علماً للدفاع الديني ، فزيفت رسالة « الكندي » المسيحي المزعوم في مناقشة العقائد الإسلامية . وهي رسالة تهاجم الإسلام هجوماً عنيفاً . وقد نسبت هذه الرسالة ليحيى بن عدى وغيره . ثم ترجمت إلى اللاتينية ، واستخدمها المبشرون المسيحيون وبخاصة الكاثوليك والبروتستانت ، في مهاجمة الإسلام ، حتى عصورنا الحديثة . أما في نطاق أهل السنة فقد ناقش الإمام ابن حزم في كتابه « الفصل ... المذاهب المسيحية » كما حاول أن يحمق الأناجيل الأربعة ويبين تناقضها وقد كانت هناك مناقشات عنيفة بين المسلمين والمسيحيين في الأندلس ، سواء بالعربية أو اللاتينية . ثم يرى بعد ذلك أبو بكر الباقلائي يناقش المسيحية نقاشاً شديداً . ثم إمام الحرمين الجويني وفيل الغزالي نفس الشيء وكتب في مناقشته المسيحية . ثم في العصور المتأخرة « ابن تيمية » وتلميذه « ابن قيم الجوزية » وتتابعت المناقشات والمجادلات ، حتى أتى الشيخ « رحمة الله الهندي » ، فكذب كتابه « إظهار الحق » ، وقد قام في هذا الكتاب بدراسة الأناجيل على أساس علمي ونقض فكرة الصلب وفكرة الأقانيم ، ودافع عن الوحدة الإلهية دفاعاً ممتازاً . وشهدت عصورنا الحديثة أيضاً هجمات كثيرين من المستشرقين المسيحيين والمبشرين على الدين الإسلامي من أمثال زويمر ولا فيجيري ولا منس وقاومهم كثيرون من علماء المسلمين المعاصرين .

ولكى نفهم كثيراً من النزاع بين طوائف المسلمين والمسيحيين ، ينبغي أن نفهم أولاً مدى النزاع الذي حدث في أعماق المسيحية نفسها ، وأن نأخذ صورة ، ولو مرجزة عن تلك

(١) القاضي عبد الجبار: المغنى الجزء الخامس تحقيق المرحوم محمود الخفيري ص ٨٠ - ١٥١ .

المائل التي تنازع فيها المسلمون مع المسيحيين .

أما اختلافات المسيحيين بين أنفسهم ، فيرى الشهرستاني أنها تعود إلى أمرين :
(١) كيفية نزول المسيح واتصاله بأمه ، (ب) كيفية صعوده وتوحد الكلمة . واختلفوا في
كيفية الاتحاد والتجسد : ففرقة ترى أنه إشراق النور على الجسد المشف ، وفرقة ترى أنه انطباع
النفس في الشمعة ، وفرقة ترى أنه ظهور الروحاني بالجسماني ، وفرقة ترى أن اللاهوت
تدرج بالناسوت ، وفرقة ترى أن الكلمة مزجت جسد المسيح بمزجة الابن بالماء .

أما حقيقة الله عند المسيحية فهو : أنه « جوهر واحد » غير « متحيز » وليس بذى حجم
بل هو « قائم بالنفس » ، وهو واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية ، والأقانيم هي الصفات « الوجود
والحياة والعلم . . . الأب والابن وروح القدس » ولكن العلم من بين تلك الصفات تدرج
وتجسد دون سائر الأقانيم .

أما أبو على الجبائي - شيخ المعتزلة الكبير فإنه يصف أيضاً النظرية المسيحية في الله
وصفاً مضمناً ، فيرى أن مذهبهم : أن الله خالق الأشياء ، والخالق حي يتكلم ، وحيته هي
الروح التي يسمونها « روح القدس » ، وكلامه هو علم . ومنهم من يقول في الحياة إنها
قدرة ، ويذكر الجبائي أن المسيحية ترى أن الله وكلمته وقدرته قداماء . وأن معنى الكلمة
عندهم هو الابن ، والابن هو المسيح الذي ظهر في الجسد الذي كان في الأرض . ثم اختلفوا
فمن يستحق اسم المسيح . فمنهم من يرى أنه الكلمة والجسد ، إذا تحد بعضها ببعض ، ومنهم
من يرى أنه الكلمة دون الجسد . ومنهم من يرى أنه الجسد المحدث ، وأن الكلمة صارت
جسداً محدثاً لما صارت في بطن مريم وظهرت للناس . غير أنهم جميعاً يزعمون أن الكلمة هي
الابن ، وأن الذي له الروح والكلمة هو الابن ، والثلاثة - في رأي المسيحيين جميعاً - إله
واحد ، وخالق واحد وأنها من جوهر واحد^(١) .

أما القاضي عبد الجبار فيرى أن فرق المسيحية الثلاث اتفقت على أن الخالق جوهر واحد -
ثلاثة أقانيم ، وأن أحد هذه الأقانيم أب والآخر ابن والثالث روح القدس ، وأن الابن هو
الكلمة ، والروح هي الحياة ، والأب هو القديم الحى المتكلم ، وأن هذه الأقانيم الثلاثة متفقة
في الجوهرية . مختلفة في الأقنومية . وأن الابن لم يزل مولوداً من الأب ، والأب والبدأ للابن ،
ولم تزل الروح فائضة من الأب والابن ، وليس كون الابن ابناً للأب على جهة النسل ،
ولكن كتولد الكلمة من العقل . بحر النار من النار ، وضياء الشمس من الشمس . ويذكر
القاضي عبد الجبار أن المسيحيين جميعاً اتفقوا على أن الابن اتحد بالشخص الذي يسمونه
المسيح ، وأن ذلك الشخص ظهر للناس وصلب وقتل .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل : ج ٢ ص ٣٩ - ٤٤ .

أما في كيفية صلبه فقد آمن المسيحيون أنه « قتل وصلب » . . . قتله اليهود . ولكن اختلفوا : هل القتل ورد على « الجزء اللاهوتي » أم ورد على « الجزء الناسوتي » أم على الجزأين معا ، ثم قام وصعد إلى السماء ؟ (١) .

ويرى المسيحيون أنه « الابن الوحيد لله ، فلا نظير له ولا قياس له إلى نبي من الأنبياء » ، وهو الذي به غفرت زلة آدم « وهو الذي يحاسب الخلق » . ويقرر الشهرستاني أن « فولوس » هو الذي شوه صورة المسيح ورفعته إلى درجة إله . وأنه كتب إلى اليونان يقول « إنكم تظنون أن مكان عيسى كمكان سائر الأنبياء ، وليس كذلك . بل إنما مثله مثل ملكيزدادق ، وهو ملك السلام الذي كان إبراهيم عليه السلام يعطى إليه العشور ، فكان يبارك على إبراهيم ويمسح رأسه . ومن العجيب أنه نقل في الأناجيل أن الرب تعالى قال « إنك أنت الابن الوحيد ، ومن كان وحيداً ، كيف يمثل بواحد من البشر » ويرى الشهرستاني أن « فولوس » هو الذي غير بساطة المسيحية الحقيقية وأنه خلطها بالفلسفة اليونانية . وفولوس هذا هو القديس بول . وقد كان يهودياً ثم اعتنق المسيحية في طريق دمشق المشهور ، وقد ادعى أن المسيح تراءى له في أحلامه .

وأقدم المذاهب المسيحية هو الملكانية أو الملكانية ، وقد كانت الملكانية منتشرة في البلاد التي فتحها المسلمون ، ويبدو أنها كانت المسيحية الرسمية في ذلك العهد . وقد ذهبت إلى أن الله ثالث ثلاثة ، أي أن الصورة الإلهية هي « أب وابن وروح القدس » ، كلها لم تزل - أي أنها قديمة . أي أنها فصلت بلجوهر عن الأقسام ، وذلك كالموصوف والصفة . أما كيف حدث الامتزاج بين الأصول الثلاثة ، فحدث على الشكل الآتي : الجوهر (وهو الله) . والناسوت الكلي - وهو جسد المسيح - « قدم أزل » أي الجسد ، من « قديم أزل » هو الله : والكامة - العنصر الثالث من عناصر الوجود - اتحدت « بجسد المسيح » وتدرعت بناسوته . « فرم إذن ولدت « إلهياً أزلياً » . والقتل والصلب وقع على « اللاهوت والناسوت » . أي أن الصلب وقع على المسيح بأكمله ، والمسيح هو « اللاهوت والناسوت » (٢) .

ولما قام أريوس تلميذ مار بطرس وأعلن ثورته على « مساواة أقتوم الابن بأقتوم الأب في أزليته » أعلن مار بطرس - في مجمع نيقية المشهور « العقيدة الملكانية في صورتها الكاملة » : « نؤمن بالله الواحد مالك كل شيء ، وصانع ما يرى وما لا يرى ، وبالإبن الواحد يسوع المسيح ابن الله الواحد ، بكر الخلائق كلها ، وليس بمصنوع ، إله حق من إله حق ، من

(١) نفس المصدر : ج ٢ ، ص ٤٤ .

(٢) القاضي عبد الجبار : المعنى ج ٥ ص ٨٤ .

جوهر أبيه ، الذي بيده أتقنت العوالم ، وكل شيء . الذي من أجلنا ، ومن أجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد من روح القدس ، وولد من مريم البتول ، وصلب أيام بلاطوس ، ودفن ثم قام في اليوم الثالث ، وصعد إلى السماء وجلس عن يمين أبيه . وهو مستعد للمجيء تارة أخرى للقضاء بين الأموات والأحياء . ونؤمن بروح القدس الواحد ، وروح الحق الذي يخرج من أبيه ، وبعمودية واحدة لغفران الخطايا ، وبجماعة واحدة قدسية مسيحية جاثليقية ، وبقيام أبداننا ، وبالحياة أبد الآبدين .

أعلنت الملكانية الثلاث واضحاً ، وقد نقضها القرآن بقوله : « لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة » . ونظر الخاصة من علماء المسلمين يناقشون الملكانية في الجوهر والأنوم والاتحاد والتجسد . وينكرون كل هذا بمجيج عقلية فلسفية .

والفرقة الثانية هي النسطورية : ومؤسس هذه الفرقة هو نسطور . ولكنه لم يظهر في أيام المأون^(١) كما يذكر الشهرستاني^(٢) ، بل ظهر في أوائل القرن الثاني الميلادي ، وجلس على كرسي البطريركية في بيزنطة « القسطنطينية » ، وفي بيزنطة أعلن مذهبه في طبيعة المسيح ، وقد أثار عليه ثورة كبرى في العالم المسيحي وقتل .

بدأ نسطور حياته في أنطاكية ، يعلم المسيحية ويسلم الأناجيل ، وأخذ يناقش فكرة الجوهر والأقانيم نقاشاً عقلياً ، وانتهى إلى أن المسيح - في بساطة - إنسان وولد إنساناً ، وأن مريم « إنسان جزئي » ، ولا يلد الإنسان الجزئي إلا إنساناً جزئياً ثم حدثت « النعمة الإلهية » التي نزلت على الرسل من قبل ، فانصل « اللاهوت » بهذا الإنسان الجزئي كما انصل بسائر الأنبياء ، ولكن صلته بالمسيح أكثر دواماً وأكثر استقراراً فيه ، ولذلك سمى بالابن الوحيد . والاتحاد بجسد المسيح لم يتم على طريق « الامتزاج » كما قالت الملكانية ، ولا على طريق الظهور كما تقول اليعاقبة ، ولكن كإشراق الشمس في كوة أو « على بلور » أو كظهور النقش في الخاتم كما تقول اليعاقبة . وإشراق الشمس في الكوة لم يجعل الكوة شمساً ولا ظهور النقش في الخاتم جعل الخاتم نقشاً ، إنما هو اتصال معنوي فحسب . ولكن ما صدر عن المسيح بعد اتصاله باللاهوت إنما هو صدور عن « المشيئة الإلهية » ، فليس ثمة وحدة في الهوية أو في الطبيعة وإنما ثمة وحدة في المشيئة « ولم يبطل الاتحاد قدم القديم ، ولا حدوث المحدث ، ولكنهما صارا مسيحاً واحداً ، ومشيئة واحدة » ثم حدثت واقعة الصلب ، ويرى نسطور أن القتل وقع على المسيح من جهة « ناسوته » لا من جهة « لاهوته » ، لأن الإله لا تحمله الآلام .

أثار نسطور ثورة فكرية في المسيحية ، وقاومه بطاركة روما وأنطاكية والإسكندرية

(١) الشهرستاني : الملل والنحل : ج ٢ ، ص ٣٩ ، ٤٤ .

(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ٤٤ .

ولسنا هنا نؤرخ لهذه الثورة، ولكن ما لبث عدد من البطازكة، أن تابعوا نسطورا، فظهر بوطينوس وبولس الشمشاطى بعد ذلك يعلنان أن الإله واحد، وأن المسيح ابتدأ من مريم، وأنه عبد صالح مخلوق، إلا أن الله تعالى كرمه وسماه ابنا على التبنى لا على الولادة والاتحاد. ثم تابع كثير من المشاركة المسيحيين المذهب النسطورى.

وحين دخل المسلمون ما بين النهرين والشام وجدوا عدداً كبيراً من النساطرة وقد عاشوا في العالم الإسلامى، واشترك كثير من منهم في الحركة العلمية، سواء كانت فلسفية أو طبية، ونقلوا للمسلمين العدد العديد من الكتب اليونانية والسوربانية إلى العربية.

ويحاول الشهرستانى - كفكر أشعرى - أن يحارب المعتزلة بكل وسيلة ممكنة فيربط بينهم وبين المذهب النسطورى، فيذكر عن نسطور أنه « تصرف في الأناجيل بحكم وأيه، وإضافتهم إليه - إضافة المعتزلة - إلى هذه الشريعة ». وأن قول نسطور بأن « الله تعالى واحد ذو أقانيم ثلاثة : الوجود والعلم والحياة، وأن هذه الأقانيم ليست زائدة على الذات ولا هى هو » هو أساس المذهب المعتزلى، وأن أشبه المذاهب المعتزلية بمذهب نسطور في الأقانيم : أحوال أبى هاشم الجبائى؛ فإنه يثبت نواحي مختلفة لشيء واحد. ويفسر الشهرستانى تعريف نسطور لله بأن « واحداً » تعنى جوهرأ بسيطاً ليس مركباً من أجناس، وهذا الجوهر « أول الأقانيم »، ثم الأقسام الثلاثة هو « الحياة » وهو جوهر أيضاً، والأقسام الثالث هو العلم وهو جوهر أيضاً ومعنى هذا هو أن للعالم أصولاً أو مبادئ ثلاثة : الوجود (أى الله)، والحياة، والعلم. ويصل بين التعريف الفلسفى للإنسان بأنه : « حى ناطق » وتعريف نسطور أن الله « موجود حى ناطق »، غير أن هذه المعانى تتغير فالإنسان مركب، بينما الله جوهر بسيط غير مركب. والشهرستانى هنا ينسب التثليث بوضوح لنسطور، وهو عكس ما قصده الرجل تماماً.

إن المهم من هذه النصوص الأخيرة التى نقلها الشهرستانى، برغم ما فيها من نحووض. تلك المحاولة التى يحاولها الشهرستانى من ربط مذهب المعتزلة بالمذهب النسطورى، ومحاولة مقارنة آراء أبى هاشم الجبائى بآراء نسطور. وتلك سنة مضى عليها الشهرستانى دائماً فى محاولته أن يصل بين مذاهب المخالفين لمذهبه الأشعرى من المسلمين وبين مذاهب الملاحدة أو المخالفين للإسلام، وهى محاولة فيها صواب آنا وفيها خطأ فى أكثرها. و « أحوال » أبى هاشم، التى تعرف كالاتى : « صفات وراء الذات لا موجودة ولا معدومة » لا تتصل بسبب بالمذهب النسطورى؛ لأنها محاولة للتزيه من مفكر معتزلى يؤمن بالتوحيد المطلق فى أعلى صورة؛ ولا تتصل بفكرة الأقانيم، لا من بعيد ولا من قريب.

والفرقة الأخيرة هى اليعقوبية، وقد اختلف فى صاحب المذهب. هل هو يعقوب البردغانى أم ساويرس بطريك أنطاكية أم أوطاخس ؟ ولكن يبدو أن هذه الفرقة راعها ما ظهر من آراء فى طبيعة المسيح ولم تقبل التجزئة فيه؛ فقرر أصحابها أن المسيح وحدة واحدة. نشأة الفكر - أول

طبيعة واحدة ، أقنوم واحد ، ولذلك عرفوا باسم أصحاب مذهب وحدة الطبيعة . وقد قومت المسيحية هذا المذهب ، ولكنه مع ذلك انتشر انتشاراً تاماً في البلاد الشرقية .

وقد نقل إلينا الشهرستاني موجزاً لهذا المذهب ، فيه فهم كامل له ، وإن كان قد استخدم بعض الاصطلاحات استخداماً غير واضح . قررت اليعقوبية ، فيما يرى الشهرستاني والقاضي عبد الجبار : أن المسيح جوهر واحد ، وأقنوم واحد ، إلا أنه من جوهرين ، أحدهما جوهر الإله القديم والآخر جوهر الإنسان ، اتحدوا فصاروا جوهرًا واحدًا - أقنومًا واحدًا ، وربما قالوا طبيعة واحدة من طبيعتين^(١) . ثم يقول « إن جوهر الإله القديم وجوهر الإنسان المحدث تركبا ، كما تركبت النفس والبدن ، وصارا جوهرًا واحدًا ، وهو إنسان كله وإله كله » وظهر اللاهوت بالناسوت ، فصارت الناسوت المسيح مظهر الحق ، لا على طريق حلول جزء فيه ، ولا على سبيل اتحاد الكلمة التي في حكم الصفة بل صار هو هو ، فاليعقوبية إذن ترى أن الطبيعتين اللاهوتية والناسوتية اتحدتا اتحاداً كاملاً في الهوية - في شخص المسيح ، فالمسيح إذن جوهر واحد فيه الإنسان والإله . والقائل وقع على المسيح الجوهري ، أى عليه من حيث هو إنسان وإله ، إن وحدة المسيح تحم هذا ، « لأنه ، لو وقع على أحدهما ، لبطل الاتحاد » . ويفسر الشهرستاني مذهبهم بأن « الإنسان صار إلهًا ولا ينعكس » . الإله صار إنساناً كالفضحة تطرح في النار ، فيقال صارت الفضحة ناراً ، ولا يقال صارت النار فضحة ، بل هي جمرة » . وحين مات الإله وصلب ، بقي العالم ثلاثة أيام بلا مدير ، ثم قام الإله المسيحى من جديد ليدير العالم من جديد^(٢) .

وقد نادى القرآن أيضًا في أصحاب مذهب وحدة الطبيعة قائلاً « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم ، قل فن يملك من الله شيئاً إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه ومن في الأرض جميعاً والله ملك السموات والأرض وما بينهما ، يخلق ما يشاء والله على كل شيء قدير »^(٣) .

وكرر القرآن أن المسيح إنسان مخلوق . خلقه الله كما خلق آدم من تراب ، وأنه رسول لبنى إسرائيل « إذ قالت الملائكة يا مريم ، إن الله يمشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها في الدنيا والآخرة ومن المقربين ، ويكلم النامس في المهد وكهلاً ومن الصالحين . قالت رب أنى يكون لى ولد ولم يمسنى بشر قال كذلك الله يخلق ما يشاء إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون ، ويعلمه الكتاب والحكمة والوراثة والإنجيل ورسولاً إلى بنى إسرائيل ، أنى قد جئتكم بآية من ربكم أنى أخلق لكم من الطين كهيئة الطير

(١) انقاضي عبد الجبار : اللغى ج ٥ ص ٨٣ .

(٢) الشهرستاني ج ١ ص ١٣٣ ، ابن حزم . الفصل ج ٢ ص ٤٩ .

(٣) سورة المائدة ١٧ م .

وعرض ، وفي وضع الله في مقولة الجوهر ، وقرر أن الله لا يمكن أن يكون جوهرًا ولا عرضًا ، وإنما هو وجود فوق الجوهر والعرض .

ثم انتقل إلى مناقشة فكرة الأقاليم وحصر المسيحيين لها في ثلاثة ، وأثبت بوسائل الجدلية ومتابعة لسياق المذهب المسيحي ذاته ، أنه من الممكن أن تكون أربعة أو عشرة ، إلخ . وناقش المذاهب الثلاثة : الملكانية والناسطرة واليعاقبة في الاتحاد والتجسد ، وأثبت استحالتهما . وقرر في نهاية الأمر وبعد مناقشة عنيفة أن المسيح عبد مريوب ومحدث مخلوق ، إذ لا يجوز إثبات الربوبية بلسد أكل الطعام ومشى في الأسواق . وكذلك فعل أبر على الجبائى وتلميذه القاضي عبد الجبار (١) .

إن النتيجة التي أريد أن أصل إليها : أن مناقشة الباقلائي وغيره أنتجت تفكيراً إسلامياً خالصاً في « الجوهر والعرض » ، وفي « الجوهر والأقاليم » ، وفي « الاتحاد والتجسد » وقدمت لنا فلسفة متناسقة مع القرآن في مناقشاته مع المسيحية .

ويكاد يجمع المؤلفون الأوروبيون على أن المتكلمين المسلمين أقادوا من هذا النزاع ، من ناحية أنه ساعدهم منهجياً على تكوين عقائدهم الكلامية ، ومن ناحية الأخذ ببعض آراء المسيحيين واعتناقها ، وقد ذكر لنا أن بلاجيوس كان يتكلم في مسائل الجبر والاختيار في بيزنطة . أن البيزنطيين تعلموا هذا الكلام ثم انتقل إلى المسلمين . وفي موضع آخر يشبه الشهرستاني النسطرة بالمعتزلة ، فإنهم جميعاً حكموا العقل في الدين . وقد رأينا أيضاً أن الشهرستاني يشبه أحوال أبي هاشم بأقاليم النصارى . ومع أننا لا نستطيع أن ننكر أن بحالات المسيحيين ومناقشتهم للمسلمين عامة قد علوت على إنشاء علم الكلام ، فإننا نرى الخلاف الكبير بين الطائفتين . إن أهم مشكلة قامت بين الفريقين دارت حول مسألة الوحدة والتعدد وانتقال الجوهر الإلهي ونجزه وقبوله للأعراض .

أنكر المسلمون متخذين كل الوسائل الجدلية ، أفكار الثابت والتعدد وقبول الله للأعراض والتجزئ ، فأنتجوا نظراً دينياً في مشكلة الصفات شغل أجيالا متعددة من المسلمين . ولم يكن هؤلاء المعتزلة الأوائل تلامذة ممتازين لآباء الكنيسة ، بل على العكس ، صدر كل من الفريقين عن وجهة نظر مخالفة تمام المخالفة للأخرى . بدأ الأولون من الواحد الذي يتعدد ويتشكل ، ثم قد يعود واحداً وقد لا يعود . وبدأ الآخرون من الواحد الذي يبقى واحداً وعلى الإطلاق .

وهناك مشكلة أخرى تفصل بين الفريقين ، وهي مشكلة المنهج : استخدم آباء الكنيسة المنطق الأرسططاليسى بشكل خاص فى جلهم ، حتى آخر الأشكال الحملية (أى عند الفصل السابع من التحليلات الأولى) ، وكان المنطق هو السلاح الذى أقاموا عليه عقائدهم . وقد اتهم المتكلمون الأولون بأنهم لجأوا أيضاً إلى المنطق واتخذوه منهجاً للبحث العلمى : غير أن الأبحاث الحديثة قد أثبتت أن متقدمى المتكلمين لم يستخدموا هذا المنطق حتى القرن الخامس ، وأنهم وضعوا منطقاً يخالف فى جوهره المنطق الأرسططاليسى .

هناك إذن اختلاف مزدوج بين المتكلمين المسلمين والمسيحيين : فى المادة ، وفى المنهج .

الفصل الثالث

الإسلام والفلسفة اليونانية

قلت من قبل إن الإسلام قد قدم ميتافيزيقاه القرآنية ، وهي في جوهرها ، معارضة لروح الفلسفة اليونانية . كانت الفلسفة اليونانية نعماً تشاؤمياً يعبر عن حياة أمة ملحدة ، لم تعرف أبداً نعمة الوحي ، ولم تستمع إلى أناشيد الحميلة . وإن كانت قد تشوقت - على لسان أفلاطون - إلى مركبه المئين . وأعلنت الروح اليونانية إيمانها الكامل بفناء الفرد فناء أبدياً . وبخلود النوع خلوداً سرمدياً ؛ فلم تعرف قصة البعث . وبالتالي لم تعرف قصة الخالق . وفتشت الروح اليونانية في زوايا العقل ومتعرجاته ، وأخذت تبرز ، في دقة وعنق ما استطاعت من تفسير للوجود وللطبيعة وللإنسان ؛ ولكنها لم تدرك أبداً أن هناك قوة أعلى من هذا الوجود العقلي ، تستطيع أن تكشف للإنسان حقائق الكون ، وعالم الغيب ، وأن تجعله يؤمن بكل هذه الحقائق ، وأن يعيشها بنفسه . هل استطاعت الروح اليونانية أن تكشف فكرة الخالق . وأن تصور الخلق من لا شيء ، وأن تؤمن ببعث جسدى تعود فيه - إن تكلمت بلغتها - الصورة والمادة ؟ كيف يمكن أن يقال إذن : إن هذه الفتنه اليونانية . قد أقبلت إن العالم الإسلامى . فبهرت الجموع ، فاتخذوها عنواناً على حضارة اتخذت مقوماتها من تصورات قطعية تخالف تلك التصورات العقلية التى بشرت بها الفلسفة اليونانية ؟

كان لابد لهذه الفلسفة اليونانية أن تظهر على مسرح الوجود ، عنواناً على حضارة هذه الأمة الآرية التى علمت الإنسانية جمعاء الكثير من أنماط الفكر وسياقاته ، ولكن كان لها النسق الخاص بها ، والخاص بها وحدها ؛ المتصل بينة المجتمع اليونانى . ولذلك حين قامت الروح الإسلامية بوضع فلسفتها المعبرة عن حضارتها والمتصل بيناتها الاجتماعى ، كان لابد أيضاً من اختلاف عنيف ون جدل قاس . وتعارض في المنهج وفي المادة ، بينها وبين الفلسفة اليونانية .

ومن اعجب أن مسرح الإسلام الأول - الجزيرة العربية - كان مفتوحاً أمام الفكر اليونانى ، ولكنه لم يدخل بقوة . دخلت اليهودية الجزيرة ولم تلق نجاحاً يذكر ، بل بقي اليهود فيها هم اليهود . ولم تهود الجزيرة . إن بطوناً قليلة قد اعتنقت اليهودية في الجاهلية ، ولكن اليهود الحقيقيين القادمين من الشمال لم يعتبروا المنتهدين الخلد من أبناء الله وأحيائه ، بل اعتبروهم موافقاً لعبيد لى إسرائيل . ودخلت المسيحية الجزيرة ولم يتمسح العرب ، إلا

أفراداً قلائل في وسط المجموعة الأخرى ، بل إن هؤلاء الذين نأوا بأنفسهم عن شرك العرب الجاهلين ووثنتهم لم يؤمنوا بالمسيحية ، بل اعتزلوا دين العرب الوثني ، عبدوا الله ببنون طقوس يهودية أو مسيحية ، وأسماؤهم الحنفاء ، معلنين أنهم يتابعون الحنيفية الأولى . . . وكذلك دخلت الفلسفة اليونانية الجزيرة العربية بضعف ، على يد النضر بن الحارث ابن عمه النبي صلى الله عليه وسلم وغيره ، ولم تترك أثراً ما في تفكير العرب الجاهلي .

وأخيراً ظهر الإسلام ، ووضع القواعد العامة - كما قلت - لمذهب في الوجود الإلهي والعالم الطبيعي والإنسان ، مخالفاً لقواعد الميتافيزيقيا اليونانية ، والطبيعة اليونانية ، والأخلاق اليونانية ، ولم يكن هناك ممثلون كثيرون لهذه الروح اليونانية في الجزيرة العربية . وسار الإسلام سيرة الظافر شمالاً وغرباً وشرقاً .

انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي

ولقد تعود الباحثون - إلى مدة ليست بالبعيدة - القول بأن الإسلام لم يعرف الفلسفة اليونانية إلا حين بدأت الترجمة في عهد المنصور العباسي ، وفي أوج قوتها لدى المأمون ، وأن اتصال الفلسفة اليونانية بالإسلام إنما تم حين استحضرت كتب الفلسفة اليونانية من الخارج - من بيزنطة مثلاً ، وبخاصة أن العرب تخلصوا من مكتبة الإسكندرية حين أمر الخليفة عمر بن الخطاب قائده عمرو بن العاص بحرق المكتبة . ولكن الأبحاث الحديثة أثبتت بصورة قاطعة أن مراكز البحث الفلسفي كانت منتشرة في العالم القديم الذي فتحه المسلمون ، وأن هذه المراكز لم يتوقف عملها العلمي ، كما أثبت البحث العلمي أيضاً كذب قصة حرق مكتبة الإسكندرية ، ونهافت تلك القصة الكاذبة التي أوردتها - في سذاجة وبلاهة - بعض مؤرخي العرب وأصروا على ترديدها ، بدون سند تاريخي ، أو تمحيص علمي .

وقد قدم لنا ماكس مايرهوف بحثاً عن انتقال العلم اليوناني إلى العالم العربي وأثبت في مطالعه أن مدرسة الإسكندرية كانت لا تزال قائمة وقت أن فتح العرب مصر ، وكانت هي المدرسة اليونانية البحتة الوحيدة التي بقيت في البلاد التي غزاها العرب في دفعتهم الأولى^(١) .

وقد عرف العرب أسماء رجال تلك المدرسة ، عرفوا اسم يحيى النحوي - يحيى فيلوبونس ، وقد ازدهر في النصف الأول من القرن السادس . وقد ذكر المؤرخون العرب خطأ أنه كان

(١) ماكس مايرهوف : من الإسكندرية إلى بغداد ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتاب

معاصراً لعمر بن العاص . مع أنه قد توفى قبل الغزو العربي بقرن من الزمان ، والفيلسوف يوحنا الأباي ، والطبيب الفيلسوف سرجيرس الرأس عيني ، كما عرفوا رجال المدرسة في أوائل القرن السابع - كاصطفن الإسكندراتي ، والطبيين بولس الإيجانيطي وأهرن^(١) بل عرف المسلمون منهج الدراسة في مدرسة الإسكندرية المتأخرة وتابعوا لفترة من الزمن هذا المنهج . ومن الأمثلة على هذا دراستهم كتب المنطق الأرسططاليسي حتى آخر الأشكال الوجودية . فلم يكن يدرس من المنطق في مدرسة الإسكندرية سوى ذلك . كما أن جوامع كتب جالينوس التي ألقت في العهد المتأخر من مدرسة الإسكندرية ، هي نفسها التي وصلت إلى العرب وقاموا بدراستها . ويذكر القفطي « والإسكندرانيون هم الذين رتبوا بالإسكندرية دار العلم ، وبجلاس المدرس الطبي ، وكانوا يقرأون كتب جالينوس ويرتبونها على الشكل الذي تقرأ عليه اليوم »^(٢) كيف يستقيم هذا مع القول بأن العرب أحرقوا تلك الكتب نفسها بعد نقلها إلى لغتهم بقليل من الزمن .

كما عرف المسلمون كلمة « إسكول » أي مدرسة . ويقول حنين بن إسحاق في كتابه في تاريخ الفلاسفة بعد أن ذكر كتب جالينوس العشرين « فهذه الكتب التي كان يقتصر على قراءتها في تعليم موضوع الطب بالإسكندرية ، وكانوا يقرأونها ، وكانوا يجتمعون في كل يوم على قراءة إمام منها وتفهمه . كما يجتمع أصحابنا اليوم من النصارى في مواضع التعليم التي تعرف بالإسكول في كل يوم على كتاب إمام ، إما من كتب المتقدمين وإما من سائر الكتب . » ويعلق ماكس مايرهوف على هذا بقوله « وعلى هذا النحو بقيت الدراسة في الشرق والغرب طوال العصور الوسطى . بل لا تزال باقية حتى اليوم في الشرق الإسلامي . ويكفي أن يدخل المرء مسجداً من هذه المساجد التي تعقد فيها حلقات الدرس ليرى أمامه الدراسة على هذه الصورة الموجودة بالإسكندرية ، يقرأ التلميذ أمام أستاذه قطعة من كتاب رئيسي ، وحينئذ يقوم الأستاذ بالشرح وإلقاء الأسئلة »^(٣) .

ويقدم لنا ماكس مايرهوف تلك النصوص الآتية عن حقيقة مدرسة الإسكندرية ومكتبها ، وأنها لم تحرق . أما النص الأول . فهو مأخوذ من كتاب مفقود لفلارابي يدور حول ظهور الفلسفة وهو : « انتقل التعليم (بعد ظهور الإسلام) من الإسكندرية إلى أنطاكية وبقي بها زمناً طويلاً ، إلى أن بنى معلم واحد . فتعلم منه رجلان وخرجا ومعهما الكتب ، فكان أحدهما من أهل حران والآخر من أهل مرو فأما الذي من أهل مرو فتعلم منه رجلان .

(١) ماكس مايرهوف : المصدر السابق ص ٤٢ و ٤٣ .

(٢) القفطي : أخبار الحكماء ص ٧١ .

(٣) ماكس مايرهوف - من الإسكندرية إلى بغداد ص ٥٢ .

أحدهما إبراهيم المروزي والآخري يوحنا بن حيلان . وتعلم من اخراي اسرائيل الأسقف ، وقيرى وسارا إلى بغداد . فتشاغل اسرائيل بالدين وأخذ قيرى في التعليم . وأما يوحنا بن حيلان فإنه تشاغل بدينه أيضاً . وانحدر إبراهيم المروزي إلى بغداد فأقام بها ، وتعلم من المروزي متى ابن يونان . وكان الذي يتعلم في ذلك الوقت المنعلق إلى آخر الأشكال الوجودية (١) ، ويذكر الفارابي نفسه أنه تعلم من يوحنا بن حيلان .

أما النص الثاني فهو للمسهودي . يقول « وقد ذكرنا في كتابنا (فنون المعارف وما جرى في اندهور السوالف) الفلسفة وصدورها والأخبار عن كية أجزائها وكيف انتقل مجلس التعليم من أثينة إلى الإسكندرية وجعل أعظمس الملك - لما قتل قلوبطرة الملكة - التعليم بمكانين الإسكندرية ورومية ، ونقل ثيودوسيوس - الملك الذي ظهر في أيامه أصحاب الكهف - التعليم من رومية ورده إياه إلى الإسكندرية ، ولأى سبب نقل التعليم في أيام عمر بن عبد العزيز من الإسكندرية إلى أنطاكية ، ثم انتقاله إلى حران في أيام المتوكل ، وانتهى ذلك في أيام المعتضد إلى قيرى ويوحنا بن حيلان ، وكانت وفاته بمدينة السلام في أيام المعتز ، وإبراهيم المروزي ، ثم إلى محمد بن كزيب وأبي بشر متى بن يونس تلميذي إبراهيم المروزي . وعلى شرح متى لكتب أرسططاليس المنطقية يعول الناس في وقتنا هذا . وكانت وفاته ببغداد في خلافة الرازي ، ثم إلى أبي نصر محمد بن محمد الفارابي تلميذ يوحنا بن حيلان ، وكانت وفاته بدمشق في رجب سنة ٣٩٩ هـ . ولا أعلم في هذا الوقت أحداً من النصاري يعرف بأبي زكريا بن عدى وكان مبدأ أمره ورأيه وطريقته في الدرس على طريقة محمد بن زكريا الرازي ، وهو رأى الفيتاغوريين في الفلسفة الأولى على ما قدمناه (٢) ، والنص الثالث هو لابن أبي أصيبعة عن طبيب متقدم هو « عبد الملك بن أيجر الكتاني . كان طبيباً عالماً ماهراً ، وكان في أول أمره مقيماً في الإسكندرية . لأنه كان المتولى من التدريس بها من بعد الإسكندرانيين الذين تقدم ذكرهم ، وذلك عندما كانت البلاد في ذلك الوقت للملك النصاري . ثم إن المسلمين لما استولوا على البلاد وملكوا الإسكندرية - أسلم ابن أيجر على يد عمر بن عبد العزيز ، وقد عاش عمر بن عبد العزيز مدة طويلة من الزمن في مصر . حينما كان أبوه عبد العزيز بن مروان حاكماً عليها ، فلما أفضت الخلافة إلى عمرو ذلك في صفر سنة ٩٩ هـ نقل التدريس إلى أنطاكية وحران وتفرق في البلاد (٣) . ومع شك ماكس مايرهوف في قصة عبد الله بن أيجر فإن في هذا النص ، كما في النصين الآخرين . تأكيداً حاسماً بأن المكتبة والمدرسة نقلتا في أمان إلى أنطاكية . وأن السبب

(١) ابن أبي أصيبعة - عيون الأنباء ج ٢ ، ص ١٣٥ .

(٢) المسعودي : التنبيه والإشراف ص ١٢١ ، ١٢٣ .

(٣) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ج ١ ص ١١٦ .

في نقلهما أن الإسكندرية منذ فتح العرب فقدت أهميتها الكبرى . ولم تعد مركزاً للدونة كما كانت ، وبخاصة أن مركز الخلافة قد انتقل إلى دمشق ، أما سبب انتقال المكتبة إلى أنطاكية فلعل السبب في هذا أنها كانت مركزاً للثقافة العلمية اليونانية ، وأنها كانت على حدود الإمبراطوريتين البيزنطية والإسلامية ، فكان من السهل إحضار المخطوطات اليونانية إليها من آسيا الصغرى .

وبقيت المدرسة في أنطاكية ١٣٠ أو ١٤٠ سنة تقريباً ثم انتقلت إلى حران وكانت حران « مدينة النصابنة القديس عباد الكواكب » مركزاً هاماً من مراكز الثقافة اليونانية ، وكانت الدراسة فيها تشمل الفلك والرياضة والسحر والفلسفة ويحدد المسعودي في « التنبيه » انتقال المدرسة إلى حران فيقول إن ذلك كان في خلافة المتوكل . ويذكر صراحة أن الكتب انتقلت مع تلميذين من تلامذة مدرسة أنطاكية ، أحدهما صابئي والآخر نصراني . وبقيت المدرسة في حران أربعين عاماً ثم انتقلت إلى بغداد .

وكما وجدت مدارس علمية وفلسفية في الإسكندرية وأنطاكية وحران لم يمسه المسلمون بسوء ، وجدت مدارس فلسفية وعلمية في الرها ونصيبين والمدائن وجند يسابور - يشرف عليها أساتذة نسطوريون ، ومدارس في أنطاكية وآمد يشرف عليها أساتذة يعاقبة ، وقد عرف المسلمون فيما بعد أسماء رجال تلك المدارس السابقين على الإسلام وعرفوا كتبهم . عرفوا من مدرسة الرها النساطرة : هيبا (القرن الخامس) ، وبروبا ، كما عرفوا اسم أبي القشقرى (من رجال القرن السادس) ، ومن النساطرة يونان الأبى وسرجيوس الرأس عيني واصطفن بار صديلة وأخو دمية من يعاقبة (١) .

أما في العصر الإسلامي الأول - (أى في القرن السابع الميلادي) فظهر من النساطرة سلوانوس القردى وحيناً نيشو الأول الجاثليق ، ثم شمعون الراهب المعروف بطيبويه الطيب ومن يعاقبة سويرس سيوخت وتلميذاه اثناسيوس البلدى وأيوب الرهاوى ، ثم مرجيوس أسقف العرب المسيحيين في منطقة حوران بسوريا ، وقد تتلمذ على هذين الأخيرين ، ثم عرفه المسلمون كشارح ومترجم لأرسطو .

أما في القرن الثامن الميلادي فقد كان من مترجمي وشراح كتب أرسطو : مارابا ويوشع بخت ودنجا ثم طيماوس الأول الجاثليق . أما جند يسابور فقد ازدهرت فيها مدرسة علمية كانت مجتمعة للعلوم تلك المنطقة ، من يونانية وسريانية وفارسية ، ثم اختلطت بالعلم الآتي من الهند ، وكان فيها بهارستان كبير ، ثم انتقل رئيسه جورجيس بن يختيشوع إلى بغداد ، وبقيت

(١) ماكس مايرهوف من الإسكندرية إلى بغداد ص ٥٣ وما بعدها .

أسرته لمدة ثلاثة قرون تحظى برعاية الخلفاء العباسيين . ومن مدرسة جنديسابور أتى يوحنا بن ماسوية في أول القرن الثالث ، حيث جعله المأمون في سنة ٢١٥هـ رئيساً لبيت الحكمة الذى أنشأه المأمون للترجمة ، ثم تولاها بعد يوحنا بن ماسوية حنين بن إسحاق عام ٣١١هـ ، وقد نقل حنين بن إسحاق وابنه إسحاق كتب العلم والفلسفة في حركة من أكبر الحركات العلمية على مدى القرون ، وبجانب حنين ومدرسته كان هناك مَترجم صائى كبير هو ثابت بن قرة الحراني ، وقسطا بن لوقا النصراني البعلبكي وعدد آخر كبير من المترجمين (١) .

هذا هو الطريق المباشر لاتصال المسلمين بالفلسفة اليونانية . وقد تلقى هذه الفلسفة الإسلامية أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (المتوفى بعد سنة ٢٥٧هـ) . ثم تلاه تلاميذه أبو أحمد الحسين بن أبي الحسين بن كرتيب وأحمد بن الطيب السرخسى وأبو زيد أحمد البلخي (٣٢٢) والعالمى . وقد كان هؤلاء حقاً ، كما يقول ابن تيمية «فراخ اليونان» وتلاميذ الروم . ومن الخطأ الشديد القول إن هؤلاء كانوا فلاسفة الإسلام ، وإنما هم تلاميذ أسماء للفلسفة اليونانية ، انفصلوا تدريجياً وبيطء ، وبقدر ما أخذوا شيئاً فشيئاً من التراث الهليني عن الدائرة الإسلامية ، أى بقدر ما ابتعدوا عن فلسفة الكلام موعلين في فلسفة اليونان . وما أصدق ابن تيمية حين يقول « وكان يعقوب بن إسحاق الكندي فيلسوف الإسلام في وقته - أعنى الفيلسوف الذى في الإسلام ، وإلا فليس للإسلام فلاسفة» (٢) فلاسفة بالمعنى اليونانى . إنهم شراح يونانيون أو امتداد للروح الهلينية في العالم الإسلامى .

ومن الخطأ القول إن الكندي ومدرسته علموا المعتزلة المنطق ، وأن المعتزلة تناولوا هذا المنطق - كما تناوله الأشاعرة - فيما بعد - للهجوم على الفلسفة . إن ماكس مايرهوف يتخطب أشد التحيط ، حين يعلن مرة أن هؤلاء المعتزلة تأثروا كتأثر الكندي بالمنطق اليونانى ، ثم يعلن ثانية « أن المعتزلة لم يكونوا مطبقاً فلاسفة . وإنما كانوا رجال دين ذوى نزعة عقلية ومتكلمين ولم يستخدموا المنطق إلا للدفاع عن الدين» (٣) . ثم يعلن ثالثة - حين يتبين له بضيض من الحقيقة « وكان أساتذة المنطق الحقيقيون من المسلمين ينظرون إليهم في استخفاف» أما الحقيقة الكاملة عن هؤلاء المعتزلة : أنهم كانوا فلاسفة الإسلام ولم يستخدموا منطق اليونان .

غير أن قول ماكس مايرهوف إن حركة اتصال المسلمين بالفلسفة اليونانية إنما بدأت في القرن الثانى ، أو بمعنى أدق بدأت حين تناولها الكندي ومدرسته ، قول يحتاج إلى تعديل كبير

(١) ابن تيمية : تجميد النصيحة ص ٢٨٨ .

(٢) النشار : مناهج البحث ص ١١ .

(٣) ماكس مايرهوف - من الإسكندرية إل بغداد ص ٩٧ .

وبحث أكثر اتساعاً . فإنه يبدو أن اتصالاً حقيقياً نشأ بين المسلمين والفلسفة اليونانية في القرن الأول الهجري^(١) .

إن ابن كثير - يذكر لنا أن علوم الأوائل - الفلسفة اليونانية وعلم النجوم وغيرها من معارف يونانية لم يوافق عليها العقل الإسلامي - نقلت في المائة الأولى . ثم يزيد هذا الكلام توضيحاً ما ينقله إلينا الشيرازي في كتابه الممتاز النقدي « الأسفار الأربعة » عن المظاهرات للسهروردى : أن المتكلمين الأوائل في عهد بني أمية عرفوا الفلسفة اليونانية حين نقلت بعض كتبها إليهم ، ولكنها ليست من ذلك النوع المشافي الذي عرفه المسلمون بعد ، ويقول إن هؤلاء المتكلمين أخذوا تلك القواعد اليونانية التي عرفوها ، وجعلوها أساساً لفلسفتهم^(٢) . ونلاحظ نحن في كتابات المتكلمين الأوائل ، من أمثال الهذيل العلاف وهشام بن الحكم وغيرهما ، معرفة واسعة بالفلسفة اليونانية ، وتناولا لمصطلحات فلسفية ، مما يدل على أن حركة الاتصال قد تمت من قبل ، بل إننا نرى لهشام بن الحكم ، هذا التكلم الشيعي الأول ، وفي زمن مبكر - كتاباً في نقد أرسططاليس كما أننا سنرى أن لأبي الهذيل العلاف نقداً متعدداً ، في ثنايا فلسفته لأرسطو . إن كل هذا دليل قاطع على أن الفلسفة اليونانية قد عرفت معرفة طيبة قبل حركة الترجمة الرسمية التي بجهد المؤرخون من مختلف نواحيها .

ثم إن هناك احتمالات أخرى عن الطريق غير المباشر في دخول الفلسفة اليونانية ، والتحامها في معركة مريرة قاسية مع مفكرى الإسلام .

أما أول هذه الاحتمالات : فهو المناقشات الشفوية بين المتكلمين وبين رجال الكنيسة المنبئة كنانهم في العالم الإسلامي . وقد حدث تبادل الآراء وتبادل الأسلحة .

والاحتمال الثاني : أن يكون من المسلمين من تردد على « الإسكول » - المدارس الملحقة بالكنائس والأديرة - وعرف أجزاء من الفلسفة .

والاحتمال الثالث : أن تكون معرفة المسلمين الأوائل بالفلسفة اليونانية إنما تمت عن طريق الفنوصية . وقد كانت الفنوصية تحمل في أعماق فلسفتها كثيراً من عناصر الفلسفة اليونانية .

ولاشك أن العناصر الرواقية في فلسفة المتكلمين الأوائل - كهشام وغيره - إنما دخلت عن طريق الديبصانية . ونحن نعلم أن الرواقية ، وفلسفة أفلاطون عرفتنا تماماً في مدرسة الرها الديبصانية ، حينما حمل هرمانيوس بن برديسان تلك الفلسفات من أثينا . كما أن المانوية - وقد كانت مزيجاً

(١) السيوطي : صون المنطق ص ١٢ .

(٢) الشيرازي : الأسفار الأربعة ص ١٧ .

لكل الآراء الفلاسفة اليونانية والمسيحية والغنوصية - عرفت منذ زمن مبكر في الأوساط الإسلامية .
 وحوربت بعنف بالغ من مشيخة المتكلمين الأوائل .

وتظهر في ذلك الوقت شخصية الأمير الأموي « خالد بن يزيد » وقد حرم الخلافة .
 وأخذها منه ومن الأسرة السفليانية جميعاً مشيخة بنى مروان ؛ فأنجبه إلى علوم الصنعة ، وحكت
 الأسطورة حوله ونسب إليه الكبير ، ويرى الأستاذ لكبير في كتابه « تاريخ الطب
 العربي » مستنداً على بعض النصوص التي وصلت إليه - أن خالد بن يزيد أمر بترجمة الأورجانون
 أي مجموعة كتب أرسطو المنطقية (١) .

ومع شكنا في أن يكون الأورجانون قد ترجم في ذلك الوقت ، فإنه من المحتمل أن يكون
 المسلمون قد عرفوا أجزاء منه . وإذا كانت ترجمة الأورجانون أو ترجمة بعض منه قد تمت ، فإن
 هذا يفسر لنا قصة أول ترجمة وصلت إلينا لبعض أجزاءه . فإن صاعدا الأندلسي يقول « فأما
 المنطق فأول من اشتهر به في هذه الدولة عبد الله بن المقفع الخطيب الفارسي كاتب أبي جعفر
 المنصور . فإنه ترجم كتب أرسطاطاليس المنطقية الثلاثة التي في صدر المنطق . وهي كتاب
 قاطيغورس وكتاب باري أرميناس وكتاب أنولوطيقا ، وذكر أنه لم يترجم منه إلى وقته إلا الكتاب
 الأول فقط ، وترجم كذلك المنخل إلى كتاب المنطق المعروف باليساغوجي لفرفور يوس الصورى
 وعبر عما ترجم من ذلك بعبارة سهلة قريبة المأخذ (٢) . وقد أثبت بول كراوس - مستنداً
 على المخطوط رقم ٣٣٨ من مكتبة القديس يوسف ببيروت - أن المترجم هو محمد بن عبد الله
 ابن المقفع ابن الكاتب المشهور عبد الله بن المقفع وقد توفي عبد الله بن المقفع عام ١٣٩ هـ .
 وخدم ابنه محمد الخليفة المنصور عام ١٥٨ هـ ، فلا بد إذن وأن يكون اجتهاد هذا الابن ومعرفته
 باللغة اليونانية - التي أثبت كراوس أنه ترجم عنها - قد تم في العقود الأولى من القرن الثاني
 الهجري .

ويعنى هذا أن حركة الاتصال بعوام اليونان بدأت من قبل . وقد لاحظ نلليو بجنى أن
 استخدام هذا العالم ذى الأصل الفارسي كلمة « عين » - ترجمة لكلمة « أوسيا » اليونانية - أي
 ما اصطلاح عليه المسلمون بعد بالجوهر ، يدل على أن مصطلحي « العين » و « الجوهر »
 كانت لهما مفاهيم مستقرة ومعينة ومختلفة لدى المتكلمين ؟ . كما يعنى أن الإسلام قابل الفلسفة
 اليونانية منذ بله غزواته في مختلف البلاد ، وأنها قاومت مفاهيمه وتصوراتها .

وقد أدرك نصارى المناطق أن في هذه الفلسفة ونقلها إلى المسلمين إحدى الوسائل لتفويض
 للعقائد الإسلامية . وكان على الإسلام أيضاً أن يقاومها ؛ وقد قام بهذا أول الأمر متكلمو المعتزلة

Leclerc : L'histoire de la medecineArabe T. 1. p. 254

(١)

(٢) صاعد : طبقات الأمم ص ٤٩ .

والشيعة الإمامية المعتدلة ، وهم إن كانوا قد تقادوا أسلحتها إلى حد ما ، ونقلت بعض الآراء
 انقلبية اليونانية إليهم ، فإنهم قاوموا المذهب الفلنسي اليوناني في أعماقه وجوده ثم أتى أهل
 السنة ، ووقف للفلسفة اليونانية أئمة الأشاعرة ؛ فقام الإمام أبو الحسن الأشعري والباقلاني
 وإمام الحرمين بمحاربتنا أشد حرب ، ثم انقض عليها أبو حامد الغزالي انتقاضه الأكبر ،
 كما انقض عليها أيضاً الشهرستاني في كتابه «صارعة الفلاسفة» . فماتت موتها الأخيرة
 وسنعرض في إيجاز لصورة عامة لهذه الفلسفة . وموقف مفكرى الإسلام منها .

صورة عامة للفلسفة اليونانية عند المسلمين :

لقد انتقلت الفلسفة اليونانية جميعها إلى العالم الإسلامي - لا شك أنه قد حدث في حلال
 هذا النقل بعض الأخطاء العلمية والفنية ، وحرفت بعض المذاهب ، واختلطت مذاهب بخرى
 ونسبت مذاهب لغير أصحابها ، ولكن لم يكن المسلمون هم المنزوين عن كل هذا ، فقد نقلت
 المذاهب إليهم في هذه الصورة وحركة التشويه والتلفيق والتوفيق بين المذاهب اليونانية المتعارضة
 قد تمت لدى التراث الوسيط بين العرب واليونان . . لدى السوربان ؛ لقد كان السوربان
 وارتى اليونان في هذه المنطقة التي سميت بمنطقة الشرق الأوسط والأدنى ، وكانوا يجيدون اليونانية ،
 ونقلوا الكثير من التراث اليوناني إلى السوربانية قبل العربية . وفي هذا الوسط السورباني شوهت
 المذاهب اليونانية . وبخاصة التراث الأرسطاطاليمي ؛ فقد نسبوا إلى أرسطو كتباً ليست له بل
 لأفلوطين ، فأجزاء من تاسوعات أفلاطون باسم «أوثواوجيا» نسبت إلى أرسطو . كذلك نسبت
 إليه كتب لهرقلس وغيره .

ولم يتبين للفلاسفة الإسلاميون المشاؤون حقيقة الاختلاف بين الآراء المشائية والآراء
 الأفلاطونية المحدثة . وبقى فهم الإسلاميين لأرسطو مشوباً عامة بالأفلاطونية المحدثة . ولم يخلص
 أرسطو من هذا اللبس إلا متأخراً - لدى أكبر شراحه في العصر الوسيط وهو ابن رشد .

كما أن دراسة منطلق أرسطو قد توقفت عند حد معين ، أي إلى نهاية التحليلات الأولى .
 وهكذا كان الأمر في الكنائس السوربانية ، وقيل أيضاً إنه أثر من آثار مدرسة الإسكندرية
 في عصرها الذي تكلمنا عنه من قبل ، وذلك تحت تأثير مسيحي ؛ فإن التحليلات الثانية وهي
 بحث في «الحق المطلق» رأى الآباء المسيحيون أن في تدريسه خطورة على عقول التلاميذ ،
 فحرموا دراسته ، وقد رفض يوحنا بن حيلان أن يدرس للفارابي ما بعد الأشكال الوجودية أول
 الأمر ، ثم ما لبث الفارابي أن أقنعه بأن يقرأه له ، ففضل بعد لأي . هكذا كان التراث اليوناني
 أول الأمر في يد المسلمين . وقد كان طريق الترجمة إما من اليونانية إلى السوربانية ثم إلى العربية

ولما من اليونانية إلى العربية ، وقد تسبب الطريق الأول في كثير من الأخطاء الفنية التي وقع فيها المسلمون عند تأريخ الفلسفة اليونانية . أما الطريق الآخر فقد اتخذ في فترة التحمس التي سادت حركة الترجمة ، فأدى إلى نتائج طيبة في معرفة التراث اليوناني معرفة أصدق .

وأيا ما كان الأمر ، فقد عرف مفكرو الإسلام الفلسفة اليونانية في مراحلها المختلفة . وتبينوا أن هناك فلسفة قديمة ، وفلسفة قدامى أسماهم « بالطبيين » أو بالدهريين أحياناً . وعرفوا أنه أعقبهم السوفسطائيون . ثم مزجوا بين سقراط وأفلاطون ، وشعروا أن هناك خلافاً كبيراً بين هذين الفيلسوفين وبين من سبقهم ، وأن هنا بدء الفلسفة التصورية أو العقلية ثم عرفوا أرسطو المنطقي على أحسن ما يكون ، واعتنوا بكتبه المنطقية ، ووصلت ترجمات هذه الكتب ، وأشهرها « للسنور » أي ترجمة إسحاق بن حنين لكل أجزاء الأورجانون . وهي ترجمة ما زالت موجودة في عصرنا هذا وتحتفظ المكتبة الأهلية بباريس بنسخة منها . أما نظريات أرسطو الطبيعية والميتافيزيقية . فقد شهرت تحت تأثير الأفلاطونية المحدثة كما قلت . أما مدارس ما بعد أرسطو فقد وصلت إلى المسلمين خلال طرق متعددة ، وكان لهم بها معرفة طيبة .

وسنحاول أن نعطي تخطيطاً عاماً لمعرفة المسلمين لمذاهب هؤلاء ، موجّهين أنظار شباب الباحثين في الفلسفة الإسلامية واليونانية إلى أهمية القيام بدراسة مقارنة لصوره هذه الفلسفة في مصادرها الأصلية اليونانية ، ثم صورتها عند المسلمين ، وأثر هذه المدرسة في المدارس الفلسفية الإسلامية من فلاسفة ومتكلمين وصوفية . وقد حاول الأستاذ سانتلانا ، في محاضراته المشهورة في الجامعة المصرية القديمة عن « المذاهب اليونانية في العالم الإسلامي » ، أن يكشف عن أثر هذه المذاهب اليونانية المتابعة في العالم الإسلامي ، وقدم لنا بحثاً رائعاً ما زال حتى الآن مخطوطاً في مكتبة دار الكتب بالقاهرة ، وفيه نظرات نقدية ومقارنة دقيقة . ولكن هذا البحث رغم أصالته لا يعتبر الآن كاملاً ، فلم يصل إلى أيدي سانتلانا منذ أكثر من خمسين سنة ما وصل إلى أيدي الباحثين الآن من وثائق جديدة ومخطوطات كشفت ونشرت ، ومادة عميقة في مختلف نواحي الفلسفة الإسلامية ، كانت نتاج جهود مستمرة للباحثين في السنوات التي أعقبت وفاة سانتلانا . والآن ، إلى هذا التخطيط العام للفلسفة اليونانية عند المسلمين .

غايات الفلسفة وغايات الدين :

لقد تعود مؤرخو الفلسفة اليونانية من المسلمين ، افتتاح أبحاثهم أو تأريخهم للفلسفة اليونانية يبحث عن غايات الفلسفة وغايات الدين . ونرى الشهرستاني يبدأ تأريخه للفلسفة اليونانية بأن الفلاسفة تقول بأنه « لما كانت السعادة هي المطلوبة لذاتها ، وإنما يكدر الإنسان لتلبيها والوصول إليها ، وهي لا تنال إلا بالحكمة ، فالحكمة إما يعمل بها ، وإما لتعلم فقط . . .

فالحكمة إذن قسمان قسم علمي وقسم عملي . . . أما القسم العملي فهو عمل الخير ، وأما القسم
العلمي فهو علم الحق . وتتوصل إلى هذين القسمين بالعقل الكامل والرأي الراجح ، غير أن
الاستعانة في القسم العملي منه بغيره أكثر . والأنبياء أبدوا بإمدادات روحانية ، أي باوحي
لتقرير القسم العملي ، وبطرف ما من القسم العلمي . والحكماء تعرضوا لإمدادات عقلية تقريراً
للقسم العملي ، وبطرف ما من القسم العملي . فغاية الحكيم عند الفلاسفة ، هو أن يتجلى لعقله
كل الكون ، ويتشبه بالإله الحق تعالى بغاية ما يستطيع . وغاية النبي أن يتجلى له نظام الكون ،
فيقدر على مصالح العامة ، حتى يبني نظام العالم وتنظيم مصالح العباد . ولا يتأتى ذلك للنبي
إلا بالترغيب والترهيب والتشكيل والتخييل « فكل ما ورد به أصحاب الشرائع والمثل مقدر على
ما ذكرناه عند الفلاسفة ، إلا من أخذ علمه من مشكاة النبوة ، فإنه ربما بلغ إلى حد التعظيم
لهم وحسن الاعتقاد في كمال درجاتهم »^(١).

هل تنبه الشهرستاني إلى ما في هذا الكلام من خطورة ؟ إنه يعلم تماماً أنه يبحث هنا
العصلات بين الفلسفة والدين ، ولكنه لا يقص لنا القصة الهامة ، وهي مقاومة الدين للفلسفة
اليونانية منذ البداية مقاومة عنيفة لا هروادة فيها ، وذلك منذ بدأ الكندي وابن كزيب وتلاميذهما
بمجرد الكلام بالفلسفة ويخطون الخطوة الأولى نحو تكوين مدرسة مشائية إسلامية . وقد ماتت
مدرسة الكندي موتاً نهائياً ، ولكن قامت مدرسة الفارابي (المتوفى عام ٣٣٧) ، وما لبث أهل
السنّة أن قاوموه أشد مقاومة . ويرى جولد تسيير أن الفارابي - حين عارضه أهل السنّة وحاربوا
أهم علم كان يبحث فيه وهو المنطق - كتب عن هذا العلم كتاباً جمع فيه طائفة من أقاويل
النبي صلى الله عليه وسلم « يمكن أن تستخدم للحكم - من وجهة نظر الدين - حكماً في صالح
المنطق »^(٢) يقصد جولد تسيير بهذا إلى ما ذكره ابن أبي أصيبعة من أن الفارابي كتب كتاباً
يسمى « كلام جمعه من أقوال النبي صلى الله عليه وسلم يشير فيه إلى صناعة المنطق »^(٣).

وإننا لنرى نزعة عامة عند الإسلاميين ، وقد سبقوا بها نيتشه وغيره من مفكرين محدثين ،
وهذه النزعة تقرر أن الفلسفة اليونانية في نشأتها إنما صدرت عن روح ديني . وعبر الإسلاميون
عنها بأن هؤلاء الفلاسفة الأوائل إنما استمعوا من « مشكاة النبوة » أو بأن هذا أو ذاك منهم قد
تلمذ على نبي من أنبياء الكتب المقدسة . بل إننا نرى - كما سيأتي - أنهم يجعلون نبياً من
الأنبياء فيلسوفاً كبيراً .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٢٣٧ .

(٢) الدكتور بدوي - التراث اليوناني - مقال جولد تسيير « موقف أهل السنّة القدماء من علوم

الأرائل » ص ١٤٨ .

(٣) ابن أبي أصيبعة - صيون - ج ٢ ص ٣٩ .

قام المسلمون إذن بالفلسفة منذ البداية ، وهذا ما دعا الفلاسفة الإسلاميين إلى التمسك بالرأى الرواقى القديم : أن السعادة هى المطلوبة لذاتها وأن الإنسان يكسح لطلبها وهى لا تنال إلا بالحكمة . وكذلك بالرأى الرواقى المسيحى : أن غاية الحكيم أن يتجلى لعقله كل الكون ويتشبه بالإله الحق . بل إن هذا ما دعا مؤرخى الفلسفة اليونانية وأنصايها فى العالم الإسلامى أن يطلقوا فلسفة وأقوالا فلسفية على لسان إدريس أو هرمس ، أو بمعنى أدق : أن تنسب إلى إدريس النبي أقوال أمونيوس ساكاس . بل إن المبشر بن فاتك - أول مؤرخ للفلسفة اليونانية عند الإسلاميين - يبدأ كتابه بأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم منها « الحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها ، ولا يبالي من أى وعاء خرجت » ، ويرى أن من الحكمة هذه المذكورة فى الحديث « آداب الحكماء اليونانيين ومواعظ العلماء المتقدمين »^(١) . ثم يورد آراء النبي شيت « واسمه عند اليونانيين أوراقى الأول - وهو أول من أخذوا عنه الشريعة والحكمة »^(٢) وقد سار الفارابى - كما قلت - فى نفس الطريق ، بل إن كتاب تحصيل السعادة له - وقد وصل إلينا - فيه نفس المحاولة . وكذلك فعل ابن سينا فى كثير من كتبه .

قلت إن الإسلاميين قد عرفوا معرفة تامة ، اليهود المختلفة للفلسفة اليونانية بل إنهم عرفوا أيضاً أن الفلاسفة نشأت لدى اليونان ، وأنه لم توجد قبلهم فلسفة بل نوع من الحكمة . يقول الشهرستانى « فن الفلاسفة حكماء الهند من البراهمة لا يقولون بالنبوات أصلاً ، ومنهم حكماء العرب ، وهم شرذمة قليلة ، لأن أكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر ، وربما قالوا بالنبوات » . هناك إذن عند الأقدمين قبل اليونان حكمة ، ولكن اليونان وحدهم هم الفلاسفة على وجه الحقيقة : ومنهم حكماء الروم ، وهم منقسمون إلى القدماء الذين هم أساطين الحكمة ، وإلى المتأخرين وهم المشاؤون وأصحاب الرواق وأصحاب أرسططاليس : وإلى فلاسفة الإسلام الذين هم حكماء العجم وإلا فلم ينقل عن العجم قبل الإسلام مقالة فى الفلسفة ، إذ حكمهم كلها كانت متلقاة من النبوات ، إما من الملة القديمة وإما من سائر الملل ، غير أن الصابئة كانوا يخلطون الحكمة بالصورة ، فنحن نذكر مذاهب الحكماء القدماء من الروم اليونانيين ، على الترتيب الذى نقل فى كتبهم ، فإن الأصل فى الفلسفة والمبدأ فى الحكمة للروم ، وغيرهم كالعمال عليهم »^(٣) ، ونحن نعلم أن تراث الهند انتقل إلى العالم الإسلامى ، كما انتقل تراث العجم ، وعرف الإسلاميون معرفة تامة أقوال حكمائهم الأقدمين كما عرفوا الصابئة وتبين لهم أنها خلطت عقائدها القديمة بالفلسفة اليونانية ، وهذا حق . عرف الإسلاميون كل هذا ،

(١) البشر بن فاتك : مختار الحكم ومحاسن الحكم ص ٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٤ .

(٣) الشهرستانى - الملل والنحل ج ٢ ص ٢٣٨ - ٢٤٠ .

ولكن تنبهوا إلى أن « الفلسفة » ، من حيث هي فلسفة ، خاصة اليونان ، فيهم وحدهم ظهرت . فإذا انتقلنا مع مؤرخي الفلسفة الإسلامية إلى المسرح اليوناني ، حيث ظهرت الفلسفة ، نجد هؤلاء المؤرخين يعرفون - عن طريق التراجم التي وصلهم - صورين لفلسفة اليونان ، صورة صحيحة ، وصورة مشوَّحة ، ولكنهم اختاروا دائماً الصورة المشوَّحة . أو بمعنى أدق نقلت إليهم صورتان صورة واضحة للفيلسوف ، وصورة مختلطة ، لأنها السوريات من قبل ، فاختروا الصورة الثانية . كان في الصورة المختلطة مجال لتفسير وعناصر دينية أضفاها المزاج السورياتي ، أو المزاج الأفلاطوني الحديث ، المتأخر . فإذا ذهبنا مع الإسلاميين إلى بدء الفلسفة اليونانية - وهم يبدأون ، كما نبدأ نحن ، تاريخ اليونان الفيلسوف بالطبيين - نراهم قد ذكروا أن كلام هؤلاء الطبيعيين في الفلسفة يدور على الكائنات كيف هي ، وفي الإبداع ، ثم عن المبادئ وكَم هي ، وتكون العالم ، وماهية الباري (الله) - ونوع حركته أو سكونه ، وهذا صحيح إلى حد كبير : ولكنهم أضفوا ، تحت تأثير مزاجهم الديني الإسلامي ، أنهم تكلموا أيضاً في وحدانية الله^(١) . فهل يتصور الإسلاميون أحادية المادة عند الأيونيين كأنها وحدانية الله ؟ .

المدرسة الطبيعية

طاليس :

عرف المسلمون فلاسفة المدرسة الأيونية وتكلموا عن كل واحد منهم وسنجد في تصويرهم لفلسفة كل منهم كما نقلت من قبل صورة مشوَّحة وصورة حقيقية .

أما عن طاليس فقد عرفوا أنه أول فلاسفة أيونيا فهو أول من تفلسف في الملتية وأنه أول من حاول أن يفسر أصل الوجود : من أين جاء - وإذا جاء ، لم جاء - وإذا انقلب إلى أين يكون انقلابه^(٢) . وعرفوا عن كتاب تاريخ الفلاسفة لفرغوريوس ، الذي نقلت أجزاء منه إلى العربية ، أن أول الفلاسفة السبعة ثالث بن مالمس الأمليسي^(٣) .

ثم انتقلت إليهم فكرته الرئيسية : أن المبدع الأول هو الماء ، وأن الماء قابل لكل صورة ، ومنه أبدعت الجواهر كلها : السماء والأرض وما بينهما وهو علة كل مبدع ، وعلة كل مركب من العنصر الجسائي . وأنه حين جمد الماء ، تكونت الأرض ، وحين انحل ، تكون الهواء . ومن صفو الهواء تكونت النار ، ومن الدخان والأبخرة تكونت السماء . ومن الاشتعال الحاصل

(١) الشهرستاني : الملل - ج ٢ ص ٢٤٢ .

(٢) المبشر بن فاتك : مختار الحكم ص ٣١٤ .

(٣) ابن النديم : الفهرست ص ٣٥٦ .

من الأثير تكونت الكواكب . هذا هو مذهب طاليس حقاً ، ولكن سرعان ما يمزج الإسلاميون أقواله بأقوال أرسططاليس : فالكواكب تدور حول « المركز » دوران المسبب على سببه بالشوق الحاصل منها إليه . . . وهنا أرسططاليسية واضحة : فكرة دوران الأرض والكواكب حول المحرك الأول ، في حركة شوق ، بتجه فيها العاشق نحو المعشوق . وقائمة على فكرة العلية الأرسططاليسية .

ثم ينقلون عنه أنه يقول : والماء ذكر والأرض أنثى ، وهما يكونان سفلا ، والنار ذكر والهواء أنثى ، وهما يكونان علواً ، وكان يقول : إن هذا العنصر الذى هو أول وآخر – أى هو المبدأ والكمال – هو عنصر الجسمية والجرمانية لا أنه عنصر الروحانية البسيطة .

ونحن نعلم أن طاليس لم يضع الموجودات في نظام عددي ، وأن هذه إنما هي محاولة متأخرة عنه لدى الفيشاغوريين ، لكن الإسلاميين تنبهوا إلى أن طاليس طبيعي ، ويتكلم عن الجسمية لا عن الروحانية . ثم يضع الإسلاميون رأيه ممزوجاً بأفلاطونية محدثة « أن هذا العنصر له صفو وكدر فإكان من صفوه فإنه يكون جسماً ، وما كان من كدره فإنه يكون جرمًا ، فالجرم يدثر والجسم لا يدثر ، والجرم كثيف ظاهر ، والجسم لطيف باطن وفي النشأة الثانية يظهر الجسم ويدثر الجرم ، ويكون الجسم اللطيف ظاهراً ، والجرم الكثيف داخلياً » .

ثم يقبله الإسلاميون أفلاطونياً محدثاً خالصاً فيقول عندهم : إن فوق السماء عوالم مبدعة لا يقدر المنطق أن يصف تلك الأنوار ، ولا يقدر العقل على إدراك الحسن والبهاء ، وهى مبدعة من عنصر لا يدرك غوره ، ولا يبصر نوره ، والمنطق والنفس والطبيعة تحته ودونه ، وهو الدهر المحض من نحو آخره لا من نحو أوله ، وإليه تشتاق العقول والأنفس ، وهو الذى سميناه الديمومة والسرمدة والبقاء في حد النشأة الثانية ، ولم يتكلم طاليس لا عن النشأة الأولى ولا عن النشأة الثانية .

وقد حاول الشهرستاني^(١) أن يفسر قول طاليس « الماء هو المبدأ الأول » بحيث لا يعارض مع فكرة الألوهية ، فقرر أن الماء عند طاليس هو مبدأ المركبات الجسمية ، لا المبدأ الأول في الموجودات العلوية « لما اعتقد أن العنصر الأول هو قابل كل صورة – أى منبع الصور كلها – فأثبت في العالم الجسماني له مثالا يوازيه في قبول الصور كلها ، ولم يجد عنصراً على هذا النهج مثل الماء ، فجعله المبدأ الأول في المركبات ، وأنشأ منه الأجسام والأجرام السماوية والأرضية » ثم يقارن الشهرستاني بين قول طاليس وبين ما ذكرته التوراة في سفر التكوين : « مبدأ الخلق هو جوهر خلقه الله تعالى ، ثم نظر إليه نظرة إلهية فذابت أجزاءه ، فصارت ماء ، ثم نار من

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ .

الماء بخار مثل الدخان ، فخلق منه السموات ، وظهر على وجه الماء زيد مثل زيد البحر فخلق منه الأرض ، ثم أرساها بالجبال . وكان تاليس الملقب إنما تلقى مذهبه من هذه المشكاة النبوية .

ويحاول الشهرستاني بعد أن يجد في الكتب السماوية - وفي القرآن بالذات شيئاً بمذهب طاليس ، فالعصر الأول عنده - منبع الصور - شديد الشبه بالالوح المحفوظ الوارد في الكتب الإلهية ، إذ فيه جميع أحكام المعلومات وصور الموجودات والخبر عن الكائنات ، والماء على القول الثاني شديد الشبه بالماء الذي عليه المرض المذكور في القرآن (وكان عرشه على الماء)^(١).

وما أبعد أقوال طاليس عن كل هذا . عن فكرة التوراة وعن فكرة القرآن . فالماء في التوراة وفي القرآن مخلوق . كما أن طاليس لم يتكلم عن عنصر أول أعلى ذو منبع الصور . وعنصر يحاكيه في عالم الأجسام هو الماء . والأول هو الالوح المحفوظ ، وثاني هو مادة الموجودات .

وأخيراً - يذكر المؤرخون الإسلاميون أن طاليس موحد - توحيداً كاملاً ، ذهب إلى أن العالم مبدعاً لا تدرك صفته العاقل من جهة - جوهرية . وإنما يدرك من جهة آثاره . وهو الذي لا تعرف هويته فحسب ، بل لا يعرف أيضاً اسمه . إننا نصل إلى معرفته من نحو أفعاله وإبداعه وتكوينه الأشياء . ولا ندرك له اسماً من نحو ذاته ، بل من نحو ذاتنا ويضع المؤرخون الإسلاميون على لسان طاليس أن الله هو المبدع ولا شيء مبدع ، ولا صورة لمبدع عنده في الذات ، لأن قبل الإبداع إنما كان هو فقط وإذا كان هو فقط ، فليس يقال حيثذ جهة وجهة ، حتى يكون هو وصورة . أو حيث وحيث حتى يكون هو وذو صورة ، والوحدة الخالصة تنافي هذين الوجهين والإبداع هو تأليس ، ما ليس بأيس (إيجاد ما ليس بموجود) وإذا كان هو مؤسس الأيسيات ، والتأليس لا من شيء متقدم ، فمؤسس الأشياء لا يحتاج إلى أن يكون عنده صورة الأيس بالأيسية ، وإلا فقد أزمه ، إن كانت الصورة عنده ، أن يكون منفرداً عن الصورة التي عنده ، فيكون هو وصورة ، وقد بينا أنه قبل الإبداع وإنما هو فقط .

عجباً أن يحمل طاليس كل هذا ، وأن يجعل منه فيلسوف يؤمن بالتوحيد . وقد نقلت النص لكي يتبين للقارئ بوضوح محاولة النقاة ، ثم من يدعون فلاسفة الإسلام ، أن يصوروا آراء الفلاسفة بصورة توحيدية ، حتى يتقبل المجتمع الإسلامي هذه الآراء وحتى لا يقف منها موقف العداء ، فطاليس مؤمن بالتوحيد بوجود إله واحد ، وأنه أبداع الأشياء من لا شيء ، ولا صورة لديه للموجودات حتى لا تتعدد ذاته ، وهو منزه عن الصورة والجهة والحيث ، والتأليس ليس من شيء متقدم أي ليس من مادة قديمة ، بل إن صور الموجودات ليست عنده ، وهنا يكملونه أفلاطونياً أو أفلاطونياً محدثاً : فهو يذهب إلى أنه أبداع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعلومات كلها ، فانبعث من كل صورة موجود ، في العالم العقلي ، على المثال

الذى فى العنصر الأول ، فحل الصور وسبغ الموجودات كلها هو ذات العنصر « وما من موجود فى العالم العقلى والعالم الحسى إلا وذات العنصر صورة له ومثال عنه » . وأخيراً يقول « ومن كمال ذات الأول الحق أنه أبدع مثل هذا العنصر ، فما يتصوره العامة فى ذاته تعالى ، أن فيها الصورة - يعنى صور المعلومات - فهو من مبدعه ويتعالى الأول الحق بوحداية هويته عن أن يوصف بما يوصف به مبدعه »^(١) ويشبه هذا - كما قلت من قبل - باللوح المحفوظ .

وهكذا انقلب طاليس - فى نظر مؤرخى الفلسفة الإسلاميين - مسلماً موحداً ، وأرسططاليسياً أحياناً ، وأفلاطونياً أحياناً أخرى ، وأفلاطونياً محدثاً فى نهاية الأمر .

وأحياناً نرى صورة لطاليس تقرب من حقيقته إلى حد ما . فذكر القفطى أن ناليس الملقب هو أول من قال « إن الوجود لا موجد له تعالى » ولكن القفطى ما يلبث أن يخلط بينه وبين أقوال الهنود ، فيقول إنه علل - إنكاره للموجد بما يشاهده فى هذا العالم من اختلاف ، فالوصوف بالصفات الحسى لا تصدر عنه هذه الأمور المختلفة^(٢) .

وأحياناً نرى صورة حقيقية لآى الإسلاميين عن طاليس ، فقد نقل إلى العالم الإسلامى كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو . ونحن نعلم أن فى الفصل الثالث من المقالة الأولى لهذا الكتاب صورة حقيقية عن طاليس وعن آرائه ، وقد عرف الإسلاميون هذا الكتاب معرفة كاملة .

بل إننا نجد شارحاً أيضاً لكتاب الطبيعة لأرسطو ، وهو يحيى بن عدى يتبين له « أن المتقدمين من الطبيعيين غير هؤلاء لم يبينوا علة فاعلة إلا العنصر ، وقالوا إنه مدبر الكل ، وأنه لا متاه فى العظم ، وأنه لا كائن ولا فاسد » ثم يحدد هؤلاء الطبيعيين : فانقسمتس يقول إنه الهواء ، وناليس يقول إنه الماء ، وانقسمتدريس يقول إنه ما بينهما . بل يتبين لهذا الشارح أنه لا ينبغي أن نعجب ألا يتمكن الأراون . فى هذا الدور الطبيعى ، أن يقفوا « على القوة التى للجميع » إنه دور مبكر فى تاريخ الفكر « فظن هؤلاء الفلاسفة الطبيعيون أن ذلك الأسطقس الواحد الذى هو علة كون باقى الاسطقسات هو الإله ، والسبب فى هذا « أنهم لما لم ينظروا فى علة لإلهة العنصرية وحدها ، ظنوا أنها العلة الأولى للموجودات »^(٣) ، يتبين لنا بوضوح من هذا النص أنه كان هناك لدى الإسلاميين صورة واضحة عن طاليس والطبيعيين المتقدمين عامة ، وعن أن هؤلاء الطبيعيين لم يصلوا إلى فكرة الله - كعلة فاعلية أولى العالم ، بل إنهم توصلوا فقط إلى معرفة علة عنصرية . إلى عنصر واحد ، كعلة أولى للموجودات .

وانتقل كتاب النفس لأرسطو إلى العالم الإسلامى . وفيه تفصيل حقيقى لآراء طاليس فى

(١) الشهرستانى - الملل والنحل ج ٢ ص ١٤٢ - ٢٤٤ .

(٢) القفطى : أخبار ص ٧٥ .

(٣) أرسطو : كتاب الطبيعة (نشرة الدكتور بدوى) ج ١ ص ١٢٨ .

النفس . يقول أرسطو « وثاليس الحكيم يشبه أن يكون ظنه بالنفس بأنها محرّكة قاعلة ، لا سيما إذا كان يثبت نفساً لحجر المغناطيس لا مكان جذبها الحديد » (١) ، وفي نص آخر « إن صاليس يقول بأن النفس محالط لكل وأن الكل مملوء روحانية » (٢) ثم يذكر هذا الكتاب أيضاً الفيلسوف هيون - آخر ممثل للمدرسة الأيونية وتلميذ متأخر لثاليس - تابعه في قوله بأن الماء أصل الوجود ، وذهب إلى أن « النفس ماء » والذي أداه إلى هذا القول ما رأى من « أن النطفة أرطب جميع الأشياء » (٣) .

بل إننا نرى صورة أوضح لثاليس الحقيقي في كتاب انتشر في العالم الإسلامي ، بل كان مصدراً لكثيرين من مؤرخي الفلسفة الإسلاميين ، كجابر بن حيان والشهرستاني والمقدسي والشهرزوري ، وهذا الكتاب هو كتاب « الآراء الطبيعية » لفلوطرخس . فقد نقل فلوطرخس للمسلمين أن « ثاليس الذي من أهل ملطية ، فإنه يرى أن المبدأ والإسطقس شيء واحد » (٤) ثم يشرح فكرته عن المبادئ وما هي فيقول : « أما ثاليس الملطي فإنه قال « إن الماء أول الموجودات ، وقد يظن أن هذا الرجل أول من ابتدأ الفلاسفة أو به سميت فرقة الأيونيين ، فقد كان للفلسفة انتقال كبير ، وهذا الرجل تفلسف بمصر ، وصار إلى ملطية وهو شيخ ، وهو يرى أن الكون كله من الماء ، وينحل إلى الماء » ويشرح فلوطرخس ما دعا ثاليس إلى هذا القول ، ويررد أدلته الثلاثة - وأولها « إنه وجد مبدأ جميع الحيوان من الجوهر الرطب الذي هو الماء ، كما وجد أن مبدأ جميع الأشياء من رطوبة ، ودليل ثان أيضاً أنه وجد النبات بالرطوبة يتغذى ويشمر ، وأنه إن عدت الرطوبة جف ويطل . ودليل ثالث أن النار نفسها - أعني حرارة الشمس والكواكب - تتغذى ببخار الماء ، وكذلك العالم بأسره » ثم يقدم فلوطرخس مصدر فكرة ثاليس ، فهي في الشعراء اللاهوتيين من قبله وأهمهم هو ميروس . فيقول « وقد يرى أمرس الشاعر هذا الرأي ، إذ يقول إن أوقانوس كأنه عمل مولداً لكل » (٥) .

ويذكر فلوطرخس في موضع آخر أن ثاليس كان يرى « أن الله هو عقل العالم » (٦) ولعله يشير بهذا إلى أن تصور ثاليس لله هو تصور مادي ، هو العالم بأسره ، وهي الأحادية المادية المعروفة عن المدرسة الأيونية ، كما يذكر فلوطرخس أيضاً أن ثاليس يقول :

(١) أرسطو . كتاب النفس ص ١١ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٦ .

(٣) نفس المصدر ص ١١ ، ١٢ وانظر أيضاً الآراء الطبيعية لفلوطرخس ص ١٧٣-١٧٥ .

(٤) فلوطرخس : الآراء ص ٩٦ .

(٥) فلوطرخس : الآراء ص ٩٧ ، وانظر أيضاً ص ٩٩ .

(٦) نفس المصدر . ص ١١٣ .

« إن دامون هي جواهر نفسانية ، ويراود هي الأنفس المارقة للأبدان ، فالخيرة منها هي الأنفس الفاضلة ، والشريرة منها هي الأنفس الرديئة » ولم يكن هذا هو رأى ثاليس بالدقة ، إن طاليس قال إن في كل شيء نفساً . ولكنه لم يتكلم عن أنفس فاضلة وأنفس شريرة . لقد عرف هذا بعده ولم يكن لدى الإسلاميين منهج نقدي يتبينون به صحة نسبة الآراء الفلسفية إلى واضعيها . ولكن فلوطرخس يورد أيضاً أن ثاليس يقول « إن النفس طبيعة دائمة الحركة أو محركة بذاتها ،^(١) ثم ما يثبت فلوطرخس أن يبين آراء طاليس المادية فيذكر أن طاليس يقول في الضرورة : هي من الأشياء التي في غاية القوة لأنها تقوى على الكل^(٢) ويشير إلى قول ثاليس الأحادي « إن العالم واحد فقط »^(٣) ثم يورد فلوطرخس آراء ثاليس المختلفة في المسائل الطبيعية في صورة حقيقتية .

أنكسمندريس :

فإذا انتقلنا إلى أنكسمندريس . نجد مؤرخي الفلسفة الإسلاميين يذكرونه تحت اسم أنكسمندريس أو أنا كسياندورس ويذكرون أنه من ملطية ، وأنه أستاذ فيثاغورس . فيذكر المبشر بن فاتك أن فيثاغورس توجه إلى مليطون (أي ملطية) ليتعلم الحكمة من الحكيم أنكسياندورس ، المهتممة والمساحة والنجوم . كما يذكر أيضاً أن ديوجانس الفيولوني ، الفيلسوف الطبيعي ، كان من تلامذته^(٤) .

أما عن فلسفته : فإن الشهرزوري ، قد عرف قوله باللامتناهي - وإن لم يكن الشهرزوري دقيقاً في تعبيره ، فهو يقول « وكان رأيه أن أول الموجودات المخلوقة للبارى تعالى : الذي لا نهاية له . ومنه كان المكون . وإليه ينتهي الكل » ونحن نعلم أن أنكسمندريس لم يعرف فكرة الخلق ، كما لم يعرف فكرة الله . ولم يسم اللامتناهي بالله . ولكن الشهرستاني كان أقرب إلى تصوير مذهب أنكسمندريس حين يقول إن أصل الأشياء عند أنكسمندريس جسم موضوع الكل لا نهاية له . وأن أنكسمندريس لم يبين ماهية ذلك الجسم ، هل هو من العناصر ، أم خارج عنها^(٥) . ويمزج الشهرستاني بين مذهب أنكسمندريس ومذهب أنكسيانس ، ونظرية أنكساغوراس في العقل ، حين يطلق مذهب أنكسمندريس على لسان

(١) نفس المصدر . ص ١٥٦ .

(٢) نفس المصدر . ص ١٢١ .

(٣) نفس المصدر . ص ١٢٥ .

(٤) المبشر بن فاتك : مختار الحكم ص ٥٤ ، ٧٣ .

(٥) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٥٣ .

تلميذه انكسيمانس فيقول إن انكسيمانس يذهب إلى أن الله أزلي لا أول له ولا آخر ، وهو مبدأ الأشياء ، لآبده له . وهذا تعبير في صورة إسلامية عن لامتناهى أنكسمنديس ، ثم يضيء على هذا اللامتناهى صفات الألوهية عند بعض الفرق الإسلامية : فهو المدرك من خلقه أنه هو فقط ، ولا هوية تشبهه . وكل هوية فبدعة عنه ، وهو الواحد ، لا عن طريق العدد وليس واحد الأعداد ، لأن واحد الأعداد يتكرر . ثم يضيف صفات أفلاطونية محدثة لهذا اللامتناهى : إن كل ما ظهر في « حد الإبداع » فقد أبدعت صورته في علمه الأزلي ، والصور عنده لانهاية بلانهايته ، أزلية بأزليته ، ولا تتكرر ذاته بتكرر المعلومات ، ولا تتغير بتغيرها ، ثم إن الله أبدع صورة العنصر يوحدانيته ، ثم إن صورته العقل انبعثت فيها ببدعته ، أى بابتداع الله أيضاً . فرتب العنصر في العقل ألوان الصور على قدر ما فيها من طبقات الأنوار . وصارت تلك الطبقات صوراً كثيرة - دفعة واحدة . ويشبه أنكسمنديس هذا - في رأى الإسلاميين - بحدوث الصور في المرآة الثقيلة ، بلا زمان أو ترتيب . ولكن الهيرزلي لا تحتمل قبول تلك الصور دفعة واحدة بلا ترتيب وزمان ، فحدثت تلك الصور منها على الترتيب . . . عالم بعد عالم . . . ولم يزل العقل في تلك العوالم ، حتى نقصت أنوار الصور في الهيولى . ونقصت الهيولى نفسها . وحدث هذا كيفاً ، فتكثفت ، ولم تعد تقبل النفوس الروحانية أو الحيوانية أو النباتية . وكل ما تقبل الحياة والحسن فهو بعد من آثار تلك الأنوار . وثبات العوالم المختلفة التي تحدث إنما بقدر ما فيها من تلك الأنوار ، وإلا لما ثبتت طرفة عين . ويبقى ثباتها إلى أن يصنى العقل جزءه المختلط بها ، وتصنى النفس جزءها الممتزج بها ، فإذا صنى العقل والنفس أجزاءهما ، دثرت أجزاء تلك العوالم وقسدت وبقبت مظلمة ، وقد حرمت القليل من نور العقل والنفس الذى كان فيها ، وبقبت النفوس الشريرة في هذا الظلام بلانور ولا سرور ولا روح ولا راحة ولا سكون ولا سلوة^(١) .

ولكن هل هذه هي الصورة الوحيدة التي عرفها الإسلاميون عن أنكسمنديس ؟ إننا نعلم أن كتب أرسطو قد نقلت إلى العربية وعرّف الإسلاميون في ثناياها آراء أنكسمنديس . وقد أوردنا من قبل نصاً من كتاب الطبيعة الذي نقله إلى العربية حنين بن إسحق ، وفي هذا النص تبين لآراء فلاسفة ملطية الثلاثة ، طاليس وانكسمنديس وانكسيمانس بل إن أرسطوطاليس في هذا الكتاب ينقد الطبيعيين الحقيقيين ثم إنه - وهو بصدد تقدم - يورد آراءهم . إنه يعرض أيضاً آراء أنكسمنديس بالذات في الأضداد ، فيقول : وقوم قالوا إن الأضداد موجودة في الواحد ، ومنه تستفضى - أى تكمن وتظهر - فتخرج . . . على قول أنكسمنديس^(٢) . بل إننا في نفس المصدر ، نجد عرضاً أدق لرأى أنكسمنديس في

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٥٣ - ٢٥٥ .

(٢) أرسطو : الطبيعة ج ١ ص ٣٤ .

المبدأ الأول^(١) ثم نجد أيضاً صوراً متعددة له في كتب أرسطو : (النفس والآثار العلوية والسماء) . ولكن حتى على افتراض أن ترجمات هذه الكتب لم تكن متمسرة لدى الباحثين ، فإن كتاباً آخر كان منتشرًا لديهم وهو كتاب « الآراء الطبيعية لفلوطرخس » عرفوه كأهم مصدر للتراث اليوناني كما قلت ، وأسعرض دائماً صور فلاسفة اليونان عند المسلمين من خلال هذا الكتاب . .

أما صورة أنكسمنديس عند فلوطرخس فهي : وأما أنكسمنديس الملطي ، فإنه يرى أن مبدأ الموجودات هو الذي لا نهاية له . وأن منه كان كل الكون وإليه ينتهي الكل . ولذلك يرى أن تكون عوالم بلا نهاية ، وتفسد فترجع إلى الشيء الذي عنه كان . ويقول إنه بلا نهاية ، لئلا يلزم نقصان . ويكون دائماً^(٢) . وهذا هو جوهر مذهب أنكسمنديس في اللامتناهي - وأنه لا نهائي الحكم . ويذكر فلوطرخس أيضاً عنه أنه يرى « أن السموات إلى ما لا نهاية هي آلهة »^(٣) ويورد فكرة أنكسمنديس في ظهور الأحياء « إن الحيوانات الأولى تولدت من الرطوبة : وأنه كان ينشأها مثل فطور السمك ، فلما أتت عليها السنون صارت إلى الخفاف والبيس . فلما تقشر ذلك القشر ، صارت حياتها زماناً يسيراً^(٤) . وعرف الإسلاميون إذن أول تفسير لنشأة الأحياء ، وأن الأحياء متطورة من اللامتجانس إلى عالم الأحياء اللامحدود . وقد ردد المقدسي هذا النص وذكره^(٥) .

أود أن أُنهي من هذا كله ، إلى أن هناك صورة صحيحة لأنكسمنديس ، وصورة مشوهة ، واتخذ الإسلاميون الصورة المشوهة .

فإذا انتقلنا إلى بحث مدى معرفة المسلمين بانكسيانس نجد نفس الأمر ، نجد صورة مشوهة رصورة حقيقية . أما الصورة المشوهة ، فهو أنه نسب إليه أيضاً القول بلا متناهي^١ أنكسمنديس في صورته الإسلامية . حقاً إن انكسيانس ذهب كما ذهب أستاذه إلى أن المادة الأولى واحدة لا متناهية : واختلف معه فقط في أنها لا متعينة . فذهب انكسيانس إلى أنها متعينة وأنها هي الهواء . ولكنه لم يضيف على المادة الأولى المعينة ما أضفاه الإسلاميون - على لسانه ولسان أنكسمنديس - عليها . ولكن حتى في هذه الصورة المشوهة تنبه المؤرخون الإسلاميون إلى أنه يقول بأصل الوجود هو الهواء . ونقل عنه أيضاً أن أوائل المبدعات هو الهواء ،

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٢١٢ ، ٢١٨ .

(٢) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ٥٨ .

(٣) نفس المصدر ص ١٣٣ .

(٤) نفس المصدر ص ١٨١ .

(٥) المقدسي : البدء ج ٢ ص ٧٤ ، ٧٥ .

ومنه يكون جميع ما في العالم من الأجرام العلوية والسفلية ، فما كون من صفو الهواء المحض فهو لطيف روحاني لا يدثر ، ولا يدخل عليه الفساد ولا يقبل الدنس ، وما كون من كدر الهواء كثيف جسماني يدثر ويدخله الفساد ويقبل الدنس والخبث ، فما فوق الهواء من العوالم فهو من صفوه وذلك عالم الروحانيات . وما دون العوالم من العالم فهو من كدره ، وذلك عالم الجسمانيات . كثير الأوساخ والأوضار يتشبث به من سكن إليه فيمنعه من أن يرتفع علواً ، ويتخلص منه من لم يسكن إليه ، فيصعد إلى عالم كثير اللطافة دائم السرور ، ولعله جعل الهواء أول الأوائل لموجودات العالم الجسماني . كما جعل العنصر أول الأوائل لموجودات العالم الروحاني^(١) . ولم يتكلم انكسيانس عن وجود عالمين : عالم جسماني وعالم روحاني . وليس في فلسفته تلك الأثينية : وجود مبدأ أول لا منتهي أبدع العنصر وصورته ، ثم أبدع من صورة العنصر العقل ، وأن هذا العقل إنما أبدعه من أنوار الصورة . ثم مبدأ آخر هو الهواء أبدع منه عالم الجسمانيات . هل وصل إلى الإسلاميين ما يحكيه ثيوفريستس عنه . . . كان انكسيانس الملطي صاحباً لأنكسمندريس ، ذهب أيضاً مثله إلى أن المادة الأولى واحدة لا متناهية . ولكن لم يقل إنها لا معينة كأنكسمندريس بل إنها معينة . وقال إنها الهواء^(٢) فمزج الإسلاميون بين الاثنين واعتبروا قوله بأن المادة الأولى الواحدة اللامتناهية هي الباري ، هي الله . . . وأصفوا عليها صفات الألوهية من وحدة وماهية وقدرة . ثم اعتبروا الهواء مادة العناصر الجسمانية يدع منها عالماً بعد عالم . وصاغوا هذا جميعاً في شكل أفلاطوني محدث غنوصي ؟ وأخيراً يقول الشهرستاني « وهو على مثال مذهب نائيس إذا أثبت العنصر ، والماء في مقابلته ، وهو قد أثبت العنصر . والهواء في مقابلته . وأزّل العنصر منزلة القلم الأول ، والعقل منزلة اللوح القابل لنقش الصور . ورتب الموجودات على ذلك الترتيب . وهو أيضاً من مشكاة النبوة اقبليس . وعبارات القوم التبس »^(٣) . وهكذا - أصبح انكسيانس من تلامذة الأنبياء والأصفياء ، وما أبدع هذا الكلام عن فيلسوف طبيعي من فلاسفة أيونيا بنادى بأحادية المادة ، ولا يخرج تفكيره عن تفسير مادي للوجود .

ولكننا نجد الصورة الحقيقية لانكسيانس عند الإسلاميين . صورة فراها في كتب الطبيعة لأرسطو ، وقد عرفه الإسلاميون ، كما عرفوا كتب أرسطو المختلفة . وفي كتاب الطبيعة بالذات عرض لمذهب انكسيانس ، وأن المبدأ الأول عنده هو الهواء^(٤) ، وأن تولد الأشياء إنما

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٥٣ - ٢٥٥ .

(٢) النشار : نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان ص ٣٠ .

(٣) الشهرستاني : الملل ص ٢٥٦ .

(٤) أرسططاليس : كتاب الطبيعة ج ١ ص ٥ .

هو بالنكاثف واسخلخل^(١) . ثم إن الإسلاميين عرفوا أيضاً - فيما أثبت الدكتور فؤاد الأهواني ، النص الذي أورده ايتيوس المؤرخ اليوناني القديم عن انكسيانس ، كما أن النفس - لأنها هواء - تمسكنا ، كذلك النفس والهواء يحيط بالعالم بأسره ، ، فيردد الشهرزوري هنا النص « انكسيانس الملطي ، وكان يرى أن أول الموجودات المخلوقة للباري تعالى الهواء ، ومنه كان الكل ، وإليه ينحل ، مثل النفس الذي فينا ، فإن الهواء هو الذي يحفظه فينا ، والروح والهواء يسكان العالم » ويرجع الدكتور الأهواني أن الشهرزوري كان يرجع إلى كتاب قديم في أخبار الفلاسفة من الذين أخذوا عن ايتيوس^(٢) . غير أنني أجزم بأن الشهرزوري أخذ نصه عن فلوطرخس : « وأما انكسيانس الملطي فإنه يرى أن مبدأ الموجودات هو الهواء ، وأن منه كان الكل ، وإليه ينحل ، مثل النفس الذي فينا ، فإن الهواء الذي يحفظها فينا ، والروح ينبث في العالم كله ، ، ويتكلم فلوطرخس عن آراء انكسيانس الطبيعية في مواضع متعددة من كتبه - وكيف يتحكم الهواء في العالم . وأن هذا الهواء الكثيف المقاوم يدفع الكواكب^(٣) . . . إلخ .

هذه صورة واضحة لانكسيانس . ولكن الإسلاميين كما قلت فضلوا الصرورة المشوهة له على الصورة الحقيقية ، وقد ثبت أن كلتا الصورتين قد وصلتا إليهم .

٢ - الفيثاغورية :

أما عن فيثاغورس فقد عرف المؤرخون الإسلاميون حياته معرفة طيبة . وترك لنا المبشرين فائق في كتابه « مختار الحكم ومحاسن الكلم »^(٤) صورة مطولة لحياة فيثاغورس ودعوته ، ومدبرسته وجماعته ونظامها ، وحكاياه ابن أبي أصيبعة^(٥) ، أما القفطي فقد ترك لنا فقرة قصيرة ، ولكنها في غاية الدقة عن فيثاغورس^(٦) . ثم احتفظ لنا ابن مسكويه في كتابه « جاويدان خرد » بوصية فيثاغورس المعرفة بالذهبية ، وهي وإن كانت منحولة ، غير أن بها الكثير من الأخبار الفيثاغورية القديمة^(٧) . كذلك وصلت الفيثاغورية القديمة للإسلاميين خلال

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٣٣ ، ٤٣ .

(٢) الدكتور الأهواني : فجر الفلسفة اليونانية ص ٦٣ ، ٦٦ .

(٣) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ٩٨ .

(٤) نفس المصدر ص ١٢٩ ، ١٣١ ، ١٣٣ ، ١٣٦ ، ١٤٥ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥٠ ،

١٥٣ .

(٥) المبشر بن فائق : مختار الحكم ص ٥٣ - ٧٢ .

(٦) ابن أبي أصيبعة : عيون ج ١ ص ٣٧ .

(٧) القفطي : إخبار العلماء ص ١٧٠ .

(٨) ابن مسكويه : جاويدان خرد ص ٢٢٥ - ٢٢٨ .

كتب أرسطو كما قلت « الطبيعة وما بعد الطبيعة والآثار العلوية » . ثم يعطينا فلوطرخس في « الآراء الطبيعية » صورة واضحة عن المذهب الفيثاغورى فيرى أنه كان للفلسفة مبدأ آخر ، وهو من فوثاغورس بن منسارخس من أهل ساميا ، أى ماموس وهو أول من سمى الفلسفة بهذا الاسم . وكان يرى أن المبادئ هى الأعداد والمعادلات وكان يسميها - هندسات . . . إلخ^(١) . وأن فرقة فيثاغورس سميت إيطاليين ، لأن فوثاغورس كان مقيماً بإيطاليا إذ انتقل من سامس التى كانت موطنه^(٢) . يذكر أن فيثاغورس كان يرى أن المبادئ منها الواحدة ، وهى الإله والخير ، وأنها من طبيعة الواحد وهى العقل . وأن الثانية التى لا حد لها هى التى تسمى دوادا - وهى الشر ، وفيها الكثرة العنصرية والعالم المبصر^(٣) . وكان يرى أيضاً أن العنصر بأجمعه متغير مستحيل سيال متنقل^(٤) . كما أن فيثاغورس يرى أن الشيء محيطة يسمى عالماً . أما قوله فى النفس يرى أنها عدد يحرك ذاته^(٥) ، وأن الحى والناطق فى النفس غير فاسد ، وأن النفس ليست الإله ، ولكنها فعل الإله السرمدى ، وأما جزؤها الذى ليس بناطق ، فإنه فاسد^(٦) ثم إن الكتاب بعد ذلك يمتلى بأخبار فيثاغورس والفيثاغوريين ويعتد آراء فيلالوس ويورد آراءه فى فناء العالم وأنهما على طريقين أحدهما من السماء بنار تسيل منه ، والآخر بجماع قمرى بانقلاب القمر وبانسكاب الماء ، وأن البخارات هى غذاء العالم^(٧) . ثم إننا نعلم أن آراء الفيثاغورية وصلت صحيحة خلال محاورة فيدون ، وقد نقلت هذه المحاورة إلى العالم الإسلامى أيضاً .

غير أن الصورة المشوهة لفيثاغورس ما لبثت أن انتقلت إلى الإسلاميين فى صورة الفيثاغورية الجديدة . أما عن مذهبه فينقله الشهرستانى « إنه يدعى أنه شاهد العالم بحه وحسنه الفلكى ، وبلغ فى الرياضة إلى أن سمع حفيف الفلك ، ووصل إلى مقام الملك ، ذكر أنه ماسمع قط ألد من حركاتها ولا رأى شيئاً قط أبهى من صورها وهياتها^(٨) ، وأن الأشياء الملمدة للنفس تأتيه حشداً وإرسالا كالألحان الموسيقية الآتية إلى حاسة السمع ، فلا يحتاج إلى أن يتكلف لها طلباً^(٩) هذه الألحان السماوية إذن هى التى قادته إلى تسمع الحقيقة ، فما الحقيقة عنده ؟

(١) فلوطرخس : الآراء ص ٩٩ .

(٢) نفس المصدر ، ص ١٠٢ .

(٣) نفس المصدر ، ص ١١٢ .

(٤) نفس المصدر ، ص ١١٥ .

(٥) نفس المصدر ، ص ١٥٦ .

(٦) نفس المصدر ، ص ١٦٢ .

(٧) نفس المصدر ، ص ١٦٧ .

(٨) الشهرستانى : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٦٧ وانظر أيضاً ص ٢٧٨ .

(٩) القفطى : إخبار العلماء ص ١٧١ .

هنا يضع الإسلاميون على لسانه المذهب الفيثاغورى الحديث ، وهو مذهب خليط من الأفلاطونية والفيثاغورية ، مذهب يتبنى الفكرة التي ردها أفلاطون عن الفيثاغورية « إن من يتبع الآلهة فهو سعيد ، ومن يتبع الأشياء الفانية فهو شقي » . وعلى هذا المذهب شبه الصوفي ترتفع عددية تحاول أن تعين طبيعة الحقيقة العليا المتسامية ، بالأعداد وخواصها . ويمثل هذه الفيثاغورية الحديثة مودراتس القادسي وقد كتب مودراتس يقول « إن نظرية الطبيعة التي عرضها أفلاطون في طيماوس هي نظرية فيثاغورية ، وأنهم - أي الفيثاغوريون - هم الذين نقلوها لأفلاطون » .

ويلاحظ الرهيبية أن نظرية الحساب الميتافيزيقي لمودراتس هي ترجمة عددية أو تعبير عددي عن الميتافيزيقي الأفلاطونية . وهي تقرر بأن الصور المختلفة للحقيقة هي تغيرات أو صور أو درجات للواحد البدائي . هناك الواحد الذي يتجاوز الوجود أو الماهية ، وواحد ثان هو الوجود الحقيقي أو المعقول - أي المثل . وواحد ثالث هو النفس المشاركة للمثل . وتمتثل ثالث هذا الواحد - المادة التي تشارك المثل ، ولكنها تتنظم على مثالها . هذه النظرة للوجود أصبحت فيما بعد النظرة الأسامية للأفلاطونية الحديثة . أما تفسير الوجود بالأعداد ، فهو عمل رمزي ، ذلك أن اللغة لا تستطيع أبداً بوضوح - فيما يرى مودراتس - أن تنقل إلينا العناصر الأولى ، فاجأ الفيثاغوريون إلى الأعداد لتوضيح هذه العناصر ، فاعتبروا العدد « واحد » علة الاجتماع والعدد « اثنين » علة الانفصال ، فالفيثاغوريون إذن لم يعرفوا العدد كعلم قائم بذاته ، وإنما كمنهج للتوصل إلى الحقيقة اللامحسوسة . وقد أثرت الفيثاغورية في كتب فيلون الذي استعاد بطيماوس . وقد رأينا من قبل كيف اعتبرها مودراتس عملاً فيثاغورياً بحتاً وهو يعلق على الحواصص العددية في النفس . وقد كان من أهم رجال الفيثاغورية الحديثة نيقوماخس الجيراسي ، ونراها مبثوثة في كتابه (اللاهوت الرياضي^(١)) . وقد وصلت هذه الفيثاغورية إلى العالم الإسلامي ، وهي تستند على الفيثاغورية الأولى ثم اختلطت بالأفلاطونية الحديثة . ولا شك أن الإسلاميين عرفوا الفيثاغورية الحديثة معرفة كاملة بل إنهم عرفوا أيضاً نيقوماخس الفيثاغوري وإن كانوا قد اعتبروه (نيقوماخس أبو الفاضل أرسططاليس) وأخذ عنه علم العدد والنغم واشتهر بها ذلك ولا يعرف بين حكماء اليونان إلا بالفيثاغوري^(٢) .

وهذا هو المذهب الفيثاغوري الجديد مختلطاً بالأفلاطونية الحديثة يقدمه الشهرستاني لنا منسوباً إلى فيثاغورس ويذكر أنه كان في زمن سليمان بن داود عليه السلام ، وأنه أخذ الحكمة من معدن النبوة ، وأنه كان يقول في الإلهيات : إن الله واحد لا كالأحاد ، فلا يدخل في العدد

Erehter : Histoiaic de Philosophie T, i, pr 440 ' 441.

(١)

(٢) القمطى : أخبار العلماء ، ص ١٧١ .

ولا يدرك من جهة العقل ولا من جهة النفس ، لا يستطيع هذا ولا ذاك أن يصفه بصفة ، إنما هو فوق الصفات العقلية والروحانية لا تترك ذاته . وإنما ندركه بآثاره وصنعه وأفعاله . . . وكل عالم من العوالم يدركه بقدر ما فيه من آثار تظهر فيه . فيصفه . فالموجودات التي خصت بآثار روحانية تصفه وصفاً روحانياً . والموجودات التي خصت بآثار مادية تصفه وصفاً ماديًا ، والموجودات متفاوتة في وصفها له وإدراكها لحقيقته . فقد جبل الحيوان على آثار خاصة به فينته تبعاً لجلته ، ونظر الإنسان على آثار خاصة به فيصفه بقطرته . والناس أيضاً متفاوتون في قدرهم فكل واحد منهم يصفه تبعاً لقدرته ، ويفدسه تبعاً لخصائص صفته .

ويقسم فيثاغورس - في نظر الشهرستاني - الوحدة إلى قسمين : وحدة الله ، وهي وحدة الإحاطة بكل شيء ، ووحدة الحكم على كل شيء . . . وهي وحدة تصدر عنها الآحاد في الموجودات والكثرة فيها . وإلى وحدة مستفادة من الغير وهي وحدة المخلوقات ، ويقسمها أيضاً إلى : وحدة قبل الدهر ، ووحدة مع الدهر ووحدة بعد الدهر . وحدة قبل الزمان ، ووحدة مع الزمان ، فالوحدة التي قبل الدهر هي وحدة الله . والوحدة التي مع الدهر هي وحدة العقل الأول . والوحدة التي بعد الدهر هي وحدة النفس . والوحدة التي قبل الزمان هي وحدة النفس . والوحدة التي مع الزمان هي وحدة العناصر والمركبات ، ويقسمها أيضاً إلى وحدة بالذات ووحدة بالعرض ، فالوحدة بالذات ليست إلا الله مبدع الكل ، الذي تصدر منه الوجدانية في العدد والمعدود - والوحدة بالعرض تنقسم إلى ما هو مبدأ للعدد وليس داخلاً فيه ، وإلى ما هو مبدأ العدد وهو داخل فيه ، والأول كالوحدة للعقل الفعال لأنه لا يدخل في العدد والمعدود ، والثاني ينقسم إلى ما يدخل فيه كالجزم له - فإن الاثنين إنما هو مركب من واحدتين ، وكذلك كل عدد فركب من آحاد لا محالة ، وحيثما ارتقى العدد إلى أكثر . نزلت نسبة الوحدة فيه إلى أقل - وإلى ما يدخل فيلزم له كالجزم فيه ، وذلك لأن كل عدد معدود لن يخلو قط عن وحدة ملازمة - فإن الاثنين والثلاثة في كونهما اثنين وثلاثة وحدة ، وكذلك المعدودات من المركبات والبسائط وحدة . إما في الجنس أو في النوع أو في الشخص ، كالجوهر في أنه جوهر على الإطلاق ، والإنسان في أنه إنسان ، والشخص المعين - مثل زيد ، في أنه ذلك الشخص بعينه . فلم تفك الوحدة عن الموجودات قط . وهذه وحدة مستفادة من وحدة الله . لزمت الموجودات كلها وإن كانت في ذاتها متكثرة . وإنما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه ، وكل ما هو أبعد من الكثرة فهو أشرف وأكثر^(١) .

هذا ما نسب إلى فيثاغورس - وهو يبين إلى أي حد اختلطت المسائل عن التراث الفللسفي اليوناني لدى الإسلاميين . فالتص أفلاطوني محدث . اختلط بمشائية . وظهرت فيه مصطلحات

أرسطو ، وقد نسب كل هذا إلى فيثاغورس . ثم يكاد يتبين للشهرستاني أثر فيثاغورس في فكرتي الصورة والمادة الأرسطاليتين ، فيقرر أن لفيثاغورس رأياً قد خالف فيه جميع الفلاسفة من قبله ، وخالفه فيه من بعده فلاسفة ، وهو أنه جرد العدد من المعلوم تجريد الصورة من المادة ، وأنه تصور موجوداً محققاً وجود الصورة وتحققها ومن الثابت أن فيثاغورس لم يجرد العدد من المعلوم . ولكن هكذا تصوره أرسطو ، وكان هذا التصور من الأسباب المؤدية إلى فكرة الصورة والهيولى .

غير أن الإسلاميين عرفوا على أية حال جوهر المذهب الفيثاغورى القديم : أن الأعداد هي أصول الموجودات ، ثم ركبوا على هذا التعبير أرسطاليسية وفيثاغورية حديثة وأنلاطونية حديثة . ووصلوا أيضاً إلى أن من أقوال فيثاغورس أن العالم نغم « وصارت طائفة من الفيثاغوريين إلى أن المبادئ هي التأليفات الهندسية على مناسبات عددية ، ولهذا صارت المتحركات السماوية ذات حركات متناسبة لحنية ، هي أشرف الحركات وألطف التأليفات » ، وهنا ينسب إليهم الشهرستاني المذهب الحروفى وأن طائفة منهم ذهب إلى أن المبادئ هي الحروف المجردة من المادة فاعتبروا الألف في مقابلة الواحد والباء في مقابلة الاثنين ، إلى غير ذلك من المقابلات . كما أدرك المسلمون أيضاً أن الفيثاغوريين حين قالوا إن الأعداد نماذج تحاكيها الموجودات من غير أن تكون هذه النماذج مفارقة لصورها في الذهن ، وحدثوا بين عالمين : عالم الموجودات وعالم الأعداد ، وساعدتهم على هذا أنهم لم يمثّلوا العدد مجموعاً حسابياً بل مقداراً وشكلاً ، ولم يكونوا يرمزون له بالأرقام ، بل كانوا يصورونه بنقط على قدر ما فيه من أحاد ويرتبون هذه النقط في شكل هندسى ، فالواحد النقطة ، والاثنان الخط ، والثلاثة المثلث والأربعة المربع . . . أى أنهم خلطوا بين الحساب وبين الهندسة ومددوا في المكان ما لا امتداد له ، وحولوا العدد أو الكمية المنفصلة إلى المقدار أو الكمية المتصلة^(١) . عرف الإسلاميون هذه الفكرة الفيثاغورية القديمة . وأن فرقة منهم ذهب أيضاً إلى أن مبدأ الجسم هو الأبعاد الثلاثة ، والجسم مركب منها ، ووضعت النقطة في مقابلة الواحد ، والخط في مقابلة الاثنين والسطح في مقابلة الثلاثة ، والجسم في مقابلة الأربعة . وراعت هذه المقابلات في تراكيب الأجسام وتضاعيف الأعداد^(٢) كما عرف الإسلاميون أيضاً فكرتهم القديمة - أن النفس تأليفات عددية أو لحنية ولهذا ناسبت النفس مناسبات الألحان ، والتذت بسماعها وطاشت ، وتواجدت باسماعها وجاشت وكانت قبل اتصالها بالأبدان قد أبدعت من تلك التأليفات العددية الأولى ثم اتصلت بالأبدان ، فإن كانت الهذيات الخلقية على تناسب الفطرة وتجردت النفوس عن المناسبات الخارجية ، اتصلت

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٢ .

(٢) الشهرستاني . الملل والنحل ج ٢ ص ٢٧٦ .

بعالها وانخرطت في سلكها على هيئة أجمل وأكمل من الأول^(١) .

بل إن فيثاغورس يقول - عند الإسلاميين - ه إنى عاينت هذه العوالم العلوية بالحس بعد الرياضة البالغة ، وارتفعت عن عالم الطبايع إلى عالم النفس والعقل ، فنظرت إلى ما فيها من الصور المجردة وما لها من الحسن والبهاء والنور ، وسمعت ما لها من اللحن الشريفة والأصوات الشجية الروحانية^(٢) ويرى أن عالمنا هذا يحتمى القليل من الحسن لكونه معلول الطبيعة ، وما فوقه من العوالم أسمى وأشرف وأحسن . وعرف الإسلاميون أيضاً عن طريق أنوارجيا فكرة النفس عند الفيثاغوريين . فوصل إليهم أن النفس ائتلاف الأجرام ، كائتلاف الكائن من أوتار العود ، وذلك أن أوتار العود إذا امتدت قبلت أنزراً ما ، وهو الائتلاف . وإنما عنوا بذلك أن الأوتار إذا امتدت ثم ضرب بها الضارب حدث منها ائتلاف لم يكن فيها حال كانت الأوتار غير ممدودة : وكذلك الإنسان ، إذا امتزجت أخلاطه واتحدت حدث من امتزاجها مزاج خاص ، وذلك الامتزاج الخاص هو الذى يحيى البدن ، والنفس إنما هى أثر لذلك الامتزاج^(٣) . وهذا فضلاً عن رأى الفيثاغورية في النفس ، ونرى هذه الفكرة معروضة بوضوح في فيلون . وهو من أهم المصادر التاريخية الفيثاغورية .

عرف كل هذا ، ولكن كما قلت من خلال أفلاطونية محدثة وأرسططاليسية بحيث يمكننا أن نقول إن المذهب الفيثاغورى القديم لم يصل خالصاً أبداً ، بل وصل من خلال الفيثاغورية الحديثة والأفلاطونية الحديثة والمشائين المتأخرين ، وقد أضنى كل هذا على فيثاغورس محبة من قداسة عند أهل الفصوص في الإسلام .

أما مفكرو الإسلام الحقيقيون - من أهل سنة ومعتزلة وشيعة معتدلة ، فلم يقبلوا الفيثاغورية اللهم إلا أخذ فكرة العدد اثني عشر وقداسته عند الاثني عشرية ، واللهم إلا إذا لم نجد لهذا العدد الاثني عشرى مخرجاً من القرآن والسنة . ولكن وجدت الفيثاغورية الحديثة أكبر تلامذة لها لدى الكثيرين من غلاة الشيعة والفنوصيين كما قلت ، فكان لفكرة الأعداد مكان كبير لدى طوائفهم المختلفة . ثم أثرت الفيثاغورية الحديثة في الإسماعيلية . . . وسيطرت على كتابات إخوان الصفا ، وإخوان الصفا إسماعيلية قطعاً . وقد آمن إخوان الصفا بأن لحركات أشخاص الأفلاك أصواتاً ونغمات ، وأن أشخاص الأفلاك هؤلاء هم ملائكة الله وخلص عباده ، يسمعون ويصرون ويعقلون ، ويسبحون الليل والنهار لا يفرون ، وتسيحهم الحان أطيب من قراءة داود للزبور في الحراب ، ونغمات ألد من نغمات أوتار العيذان الفصيحة في الإيوان العالى ،

(١) نفس المصدر ج ٢ ص ٢٨٠ .

(٢) نفس المصدر ص ١٨٨ .

(٣) أفلوطين عند العرب ص ٥٢ .

وهذه التسيّجات والقراءات والتبيلات هي نعمات وألحان وحركات الأفلاك ، وأن تلك النعمات والألحان تذكر النفوس البسيطة التي هناك (أى الملائكة) بسرور عالم الأرواح التي فوق الفلك والتي جوهرها أشرف من جواهر عالم الأفلاك ، وهو عالم النفوس ودار الحياة التي نعيمها كله روح وربحان في درجات الجنان - كما ذكر في القرآن ، وكما وجد في عالم الكون حركات منتظمة لها نعمات متناسبة مفرحة لنفوسها ومشوقة لها إلى ما فوقها .

وأخيراً يقول إخوان الصفا ه إن في حركات تلك الأشخاص ونعمات تلك الحركات لذة وسروراً لأهلها ، مثل ما في نعمات أوتار العيوان لذة وسروراً لأهلها في هذا العالم ، فعند ذلك تشرفت إلى الصعود إلى هناك والاستماع لها والنظر إليها ، كما صعدت نفس هرمس الثالث بالحكمة لما صفت ورأت ذلك ، وهو إدريس النبي عليه السلام ، وإليه أشار بقوله (ورفعناه مكاناً علياً) (١) .

وهكذا نرى مزيجاً من الفيثاغورية الحديثة والأفلاطونية الحديثة ممترجة بتفسير قرآني . واضعة هرمس الثالث أو المثلث الحكمة - وهو في نظرهم إدريس ، وهو في الحقيقة أمونوبوس ساكاس - فيثاغورياً محدثاً . ولم تصادف رسائل إخوان الصفا أى قبول من مذكرى الإسلام ، بل أعلن المتكلمون شيعة سنة ومعتزلة ، أنها إسماعيلية ، وضعت لتقويض العقائد الإسلامية بما حوته من مذاهب يونانية وفارسية - أى غنوصية ، ونسبت دائماً إلى الباطنية والقرامطة . ولقد لعن المسلمون القرامطة والباطنية إلى يومنا هذا .

بل إن مجموعة الفلاسفة والمناطقه كأبي سليمان محمد بن طاهر بن بهرام الجستاني المنطقي ، هاجم فكرة المزج التي قام بها إخوان الصفا - بين الفلسفة التي هي في تصوره علم النجوم والأفلاك والمقادير والمجسطى وآثار الطبيعة ، والموسيقى وهي معرفة النغم والإيقاعات والنقرات والأوزان ، والمنطق الذي هو اعتبار الأقوال بالإضافات والكميات والكيفيات - في الشريعة « وأن يربطوا الشريعة بالفلسفة » ويرى أن هذه أوثنة ولطخة واضحة موحشة ولها عواقب مخزية وإن الشريعة مأخوذة عن الله عز وجل بواسطة السفير بينه وبين الخلق عن طريق الوحي وباب المناجاة وشهود الآيات وظهور المعجزات ، وفي أثناءها ما لا سبيل إلى البحث عنه والغوص فيه ، ولا بد من التسليم المدعوه عنه والمنبه عليه .

تبه إذن أبو سليمان المنطقي إلى ما في منهج الطريقتين من خلاف ، فأحدهما السمع والآختر العقل . ثم إن الشريعة تستند على الأثر والخبر المشهور بين أهل الملة والراجع إلى اتفاق الأمة ، وليس فيها حديث المنجم عن تأثيرات الكواكب وحركات الأفلاك ، ولا حديث الطبيعي الناظر

(١) رسائل إخوان الصفا ج ١ ص ١٥٢ ، ١٦٨ .

في الطبيعة وآثارها وما يتعلق بالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وما الفاعل وما المتفاعل منها وتمازجها وتوافرها ، ولا حديث المهندس الباحث عن مقادير الأشياء وأوزانها ولا حديث المنطقي الباحث عن مراتب الأقوال ، والعلائق بينها .

ويرى أن الأمة اختلفت في الأصول والفروع والتفسير والتأويل والعيان والخبر والعادة والاصطلاح ، ولم تلجأ إلى الفلسفة ، لأن الله تعالى تمم الدين بنبيه صلى الله عليه وسلم ، ولم يخرج بعد البيان الوارد بالوحي إلى بيان موضوع بالرأى ولم نجد هذه الأمة تفرغ إلى الفلاسفة في شيء في دينها . إن الأمة اختلفت في آرائها ومذاهبها ومقالاتها ، فصارت أصنافاً فيها وفرقاً : كالمعتزلة والمرجئة والشيعة والسنة والحوارج ، فما فزعت طائفة من هذه الطوائف إلى انقلاصة ولا حققت مقالاتها بشواهدهم وشهادتهم . وكذلك الفقهاء الذين اختلفوا في الأحكام عن الخلال والحرام منذ أيام الصدر الأول إلى يومنا هذا ، لم نجدهم تظاهروا بالفلاسفة واستصروهم^(١) ، فكان أبو سليمان السجستاني قد تنبه إلى الخلاف الكبير بين الفلسفة اليونانية والإسلام .

غير أن للفيثاغورية الجديدة أيضاً مكاناً ممتازاً في آراء البهائية وهي فرقة شيعية غالية متأخرة - انفصلت عن الشيعة الاثني عشرية مؤخراً ، ثم عن الإسلام كله .

أما الفكرة الحروفية ، وهي التي انبثقت عن الفيثاغورية الحديثة ، واعتبرت الحروف ترمز إلى أعداد أو الأعداد ترمز إلى حروف ، كما اعتبرت للحروف خصائص خاصة ، فقد أثرت في أفكار غلاة الشيعة . وأفكار « الميم » و « السين » و « العين » لدى الغلاة هي أفكار غنوصية متأثرة بأثر فيثاغوري حديث .

ثم يرى القفطي أن هناك آثاراً فيثاغورية في فلسفة محمد بن أبي بكر الرازي (توفي عام ٣١٠ هـ - ٩٢٢ م) ويتنبه إلى أن هذه الفلسفة صيغت على مثال مذهب فيثاغوري ، ولعله يقصد أنها لم تكن فيثاغورية قديمة . بل اختلفت بالفلسفة الطبيعية القديمة عامة^(٢) .

ويذكر المسعودي وهو يؤرخ ليحيى بن عدى (توفي عام ٣٦٤ هـ - ٩٧٥ م) أن يحيى قد درس مذهب محمد بن زكريا الرازي ، وهو مذهب الفيثاغوريين في الفلسفة الأولى^(٣) . وأن مدرسة يحيى بن عدى كانت مدرسة فيثاغورية . ويقرر المسعودي أيضاً أن الرازي كتب قبل وفاته بثلاث سنوات كتاباً^(٤) في ثلاث مقالات عن الفلسفة الفيثاغورية .

ويرى ماكس ماير هوف أنه من المحتمل أن يكون الرازي قد أخذ الميل إلى هذا الاتجاه

(١) القفطي : أخبار العلماء ص ٥٨ - ٦٣ .

(٢) القفطي : أخبار العلماء ص ١٧١ .

(٣) المسعودي : التنبيه والإشراف ص ١٢٢ .

(٤) المصدر السابق ص ١٤٢ .

الفلسفي عن تلميذ للكندي هو أبو يزيد أحمد البلخي (المتوفى عام ٣٢٢ هـ - ٩٣٤ م) وكان البلخي من شرق فارس ، وقام بالكثير من الرحلات حتى قيل إنه سافر إلى بلاد الهند . وكانت له نزعة فيثاغورية محدثة . كما يمكن استخلاص ذلك من بعض آثاره ، على الرغم من أن كتبه قد ضاعت كلها تقريباً . فعمل البلخي كان المصدر الذي استقى منه الرازي آراءه الفيثاغورية المحدثه^(١) . ومن المؤكد أن الرازي درس على البلخي كما يقول ماكس مايرهوف . يقول ابن النديم « إنه قرأ الفلسفة على البلخي ، وإن البلخي هذا كان من أهل بلخ بطرف البلاد ويحول الأرض ، حسن المعرفة بالفلسفة والعلوم القديمة » وإن الرازي ادعى كتبه لنفسه . وكانت هذه الكتب موجودة بخراسان^(٢) ويذكر لنا ابن أبي أصيبعة أن التلميذ الآخر للكندي هو أحمد بن الطيب السرخسي (المتوفى عام ٢٦٨ هـ) ترك كتاباً في « وصايا فيثاغورس »^(٣) . بل إننا نجد أيضاً في كتابات أستاذ المدرسة أي الكندي نفسه (توفى عام ٢٥٧ هـ - ٨٧٠ م) رسائل ذات نزعة فيثاغورية محدثة ، كرساليته « في تأليف الأعداد » و « في التوحيد من جهة العدد » ، ثم كتبه الموسيقية هي فيثاغورية محدثة ككتاب « ترتيب النغم الدالة على طبائع الأشخاص العالية »^(٤) ، وكان الكندي مشهوراً إلى جانب الفلسفة والطب . يعلم الحساب وتأليف اللحن وطبائع الأعداد وعلم النجوم ، وهذا المازيج كله من الدراسات بجانب انجماه المشائ والأفلاطوني المحدث ، يكون أيضاً اتجاهاً فيثاغورياً توضح لدى تلامذته من بعده .

ولعل ابن كرتيب - أبو أحمد الحسين بن أبي الحسين إسحق بن إبراهيم بن يزيد الكاتب - كان أيضاً من الفلاسفة الذين أخذوا بالمذهب الفيثاغوري الحديث ، فابن النديم يذكر أنه كان من جلة المتكلمين ويلدب مذهب الفلاسفة الطبيعيين ، ولعل المقصود بالفلسفة الطبيعية هنا الفيثاغورية ، فقد شأ في أسرة يتعاطى أفرادها الهندسة^(٥) . ويذكر أيضاً أنه كان مؤسس أول مدرسة فلسفة في بغداد^(٦) ، ومن المحتمل كثيراً أن تكون هذه المدرسة مدرسة فيثاغورية .

أود أن أنتهي من هذا كله إلى أن الفيثاغورية القديمة عرفت لدى الإسلاميين في ثنايا

(١) التراث اليوناني : ص ٨٣ - ٨٤ .

(٢) ابن النديم : الفهرست ص ٤٣٠ وابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء - ج ١ ص ٤٣ .

(٣) ابن أبي أصيبعة : عيون ج ١ ص ٢١٥ .

(٤) ابن النديم : الفهرست ص ٣٧٢ - ٣٧٣ .

(٥) ابن النديم : الفهرست ص ٢٨١ والقفطي : أخبار العلماء ص ١١٧ . وابن أبي أصيبعة :

عيون ج ١ ص ٢٣٤ .

(٦) المسعودي . التنبيه ص ١٢٢ .

الفيثاغورية الجديدة . وكان للفيثاغورية عامة أنصارها القلائل . ولكن الإسلام في أشخاص مثليه من متكلمين لم يقبلوا أبداً هذا الاتجاه - وكان إخوان الصفا ممثليه - فاعتبروا إسماعيلية وقرامطة . وهو جمت مدرسة الكندي أو من اعتنق الفيثاغورية من هذه المدرسة ، ثم دمج أبو بكر الرازي بالإلحاد ، سواء لا تجاهه الفيثاغوري أو لا تجاهه الأنلاطرنى الواضح ، ولقظ من دائرة الجماعة الإسلامية .

٣ - المدرسة الإيلية :

أما المدرسة الإيلية ، فقد عرفها الإسلاميون معرفة طيبة ، وعرفوا جميع رجالها اكسانوفان وبامنيدس وزينون ، ومليوس . وقدمت لهم المصادر اليونانية المترجمة معلومات وثيقة ومؤكدة عن كل من فلاسفة هذه المدرسة .

أما اكسانوفان - فقد عرفه الإسلاميون تحت اسم « اكسونافانس » . وذكروا أنه يقول « إن المبدع الأول هويته أزلية دائمة ديمومية القدم ، لا تدرك بنوع صفة منطقية ولا عقلية ، لأنه مبتدع كل صفة » ونحن نعلم أنه ينسب لا اكسونافان هذه الفكرة . ثم يتقارن عنه « هو ولا شيء معه » ، ومعنى هذه أنه « بسيط لا مركب معه » وذلك « لأنك إذا قلت ولا شيء معه ، نفيت عنه أزلية الصورة والهيولى - أى صورة وهيولى الموجودات - وكل مبدع من صورة وهيولى ، وكل مبدع من صورة فقط . ومن قال إن الصورة أزلية مع إنيته ، فليس هو فقط ، بل هو وأشياء كثيرة ، فعند إظهار ذاتها ظهرت العوالم ، وهذا محال ^(١) » وهذا فهم لا بأس به للمذهب وإن كان قد عبر عن « الوجود موجود ، ولا شيء غير الوجود » بالتعبير الإسلامى المستمد من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم « هو ولا شيء معه » .

أما عن بامنيدس . فقد عرفه الإسلاميون وعرفوا مذهبه في الوجود ، نقل إليهم كتاب الطبيعة لأرسطوطاليس فكرة بامنيدس ومليوس الرئيسية . « إن الوجود واحد وغير متحرك ^(٢) » ثم نقد أرسطوطاليس لهذه الفكرة ^(٣) كما قدم لهم نفس الكتاب فكرة بامنيدس في تنهى الوجود ^(٤) وفي أنه واحد وأنه يقال مطلقاً ^(٥) . أما فلوطرحس - وهو مصدر كبار مؤرخى الفلسفة

(١) الشهرستانى الملل ج ٢ ص ٣٢٠ .

(٢) أرسطوطاليس . كتاب الطبيعة ج ١ ص ٢٨ - ٢٨٣ .

(٣) أرسطوطاليس - كتاب الطبيعة ج ١ ص ٥ .

(٤) نفس المصدر ج ١ ص ١١١ - ١٣٤ .

(٥) نفس المصدر ج ١ ص ١٧ .

اليونانية الإسلاميين كما قلنا - كالثهرستاني والمقدسي والشهرزورى - فإنه يذكره تحت اسم « فارميدس » وكذلك عرف عند الإسلاميين ثم يعرض أيضاً مذهب بارميدس في الآراء الطبيعية متكاملًا ، فهو يذكر « إن بارميدس ومالس وزينون كانوا يطارون الكون والفساد ، لأنهم يرون أن الكل غير متحرك »^(١) وأن بارميدس يرى أن ترتيب العالم مثل أكلة مضفورة مركب بعضها على بعض ، وأن منها ما هو من جسم مخلخل ، ومنها ما هو من جسم متكاثف ، وأن ما هو خليط من نور وظلمة^(٢) . وأن القمر مساو عظمة الشمس وأنه يستدير منها^(٣) . كما يورد أيضاً في سبب تعليقه عدم حركة الأرض ، أنه لما كان بعد الأرض من الجهات كلها متساوياً ، ولم تكن لها علة تدعوها إلى أن تميل من جهة من الجهات ، لذلك صارت تتموج فقط ولا تتحرك^(٤) . ثم يمتلي الكتاب بعد ذلك بآراء بارميدس في الظواهر الطبيعية والطبية وغيرها .

ولا تقل معرفة الإسلاميين لزينون عن معرفتهم لبارميدس . فقد نقل لهم بعض حججه في كتاب الطبيعة^(٥) . ويورد يحيى بن عدى في تعليقه له على كتاب الطبيعة حجة زينون « إن كانت الحركة موجودة لزم أن يقطع ما لا نهاية له في زمان متناه ، لأجل أن النقط التي على العظم بلا نهاية »^(٦) ، ويذكر نقضها . ثم يعرض رأى أرسطو نفسه في نقض آخر لزينون في إبطاله للحركة . ويفند في هذا النقد حجة السهم المشهورة في تراث زينون الفيلسفي^(٧) . ثم يعرض لما عرضاً منهجياً فيقول « إن حجج زينون في الحركة التي يعسر حلها أربع :

الأولى منها : قوله . « أنه ليس حركة من قبل أن تنتقل يجب أن يبلغ نصف الشيء قبل أن يصل إلى آخره . وقد عرض أرسطو لهذه الحجة في مواضع مختلفة من كتاب الطبيعة^(٨) .

الحجة الثانية : وهي التي تعرف بأخيلوس . وهي هذه : أبطابطيء إحضاراً . لا يمكن في وقت من الأوقات أن يلحقه أسرع سريع إحضاراً ، لأنه يجب ضرورة أن يكون الطالب يصل من قبل إلى الموضع الذي منه فضل الحارب . فيجب ضرورة أن يكون الأبطاله أبدأ فضل ما »

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٢٢ - ٢٣ .

(٢) فلوطرخس - الآراء الطبيعية ص ١٢٠ .

(٣) نفس المصدر ص ٨ .

(٤) نفس المصدر ص ١٣٨ .

(٥) نفس المصدر ، ص ١٥٢ .

(٦) أرسطوطاليس : كتاب ما بعد الطبيعة .

(٧) المصدر السابق ، ج ٢ ص ٧١ .

(٨) المصدر السابق ج ٢ ص ٧١٢ وانظر أيضاً ٦٤٠ .

وهذه الحججة هي تلك الحججة بعينها التي استعمل فيها التصنيف (القسمه الثنائية) .
غير أن الفرق بينهما أن القسمه هاهنا للعظم الفاصل لا يكون بنصفين ، وإنما لزم الأمر ألا يلحق
الأبطاء من قبل قوله - يعنى من قبل وضع زينون - أن العظم ينقسم بالفعل بلا نهاية . . .
وأما الحججة الثالثة : أن السهم يتقل وهو ساكن وإنما لزم من قبل أخذه أن الزمان مؤلف
من الآتات ، فإن ذلك إن لم يسلم له ، لم يجب القياس .

والحججة الرابعة : هي التي جعلها في الأمر : الأعظام المتساوية التي تتحرك إلى جانب أعظام
متساوية لها ضد حركتها - على أن تلك تتحرك من آخر الميدان ، وهذه تتحرك من وسطه -
حركة متساوية السرعة . فيرى أنه يلزم من ذلك أن يكون الزمان النصف مساوياً لضعفه . . .
يبين لنا من هذا أن الإسلاميين قد وصلت إليهم حجج زينون كاملة ثم نقد أرسطو لها ،
ومضى الشراح الإسلاميون يشرحون هذه الحجج ، ويرددون نقد أرسطو لها^(١) . ويتناول أرسطو ،
في كثير من مقالات كتابه ، حجج زينون بالتنفيذ^(٢) .

كيف تناول الكتاب الإسلاميون زينون وفلسفته ؟ أما المبشر بن فاتك فيتكلم في كتابه
عن حياة زينون ويقدم لنا وصفاً طيباً لهذه الحياة من الناحية التاريخية ، ثم يورد بعض حكمه
وأدابه ، ولكنه يعتبره مؤسس المدرسه الميغارية . يقول « وكان زينون مبدعاً رأى الشيعة
المسماة ما غوريتي ، وهذا خطأ . ولكنه يذكر أن مذهبه ومذهب بارمنيدس كان « مذهب
الغوامض » . ويرى الدكتور بدوى محقق كتاب المبشر بن فاتك أن الغوامض تعنى هنا
الديالكتيك ، وأن هذه الفقرة من كلام المبشر بن فاتك مأخوذة من كلام ديوجانس
اللاحرسى ، وفيه يذكر أن أرسطو يقول إن زينون هو مخترع الديالكتيك ، كما أن انبازقليس
مخترع الخطابة ، غير أن المبشرين فاتك يتبته إلى أن حجج زينون قد أدت إلى نوع من السفسطة ،
فيذكر أن لاقينوس السوفسطاى كان تلميذاً لزينون الحكيم^(٣) . ويرى اليعقوبى أن طائفة من
أصحاب زينون هم السوفسطائية ، وأن تفسير هذا الاسم اليونانى هو المغالطة والتناقض^(٤) .

أما الشهر ستانى فقد ذكر زينون الأكبر . وكان زينون الإيلى يدعى فعلاً زينون الأكبر .
ثم نسب إليه أقوالاً لا تمت إليه بصلة . ومن هذه الأقوال : « إن المبدع الأول كان في علمه
صورة لإبداع كل جوهر . وصورة دثور كل جوهر فإن علمه متناه ، والصورة
التي فيه من حد الإبداع غير متناهية . وكذلك صور الدثور غير متناهية ، فالعالم في كل حين

(١) أرسطوطاليس : كتاب الطبيعة ج ٢ ص ٧١٣ - ٧٣٢ .

(٢) نفس المصدر - نفس الجزء ص ٧٩٣ ، ٨٩٩ ، ٩٠٦ .

(٣) المبشر بن فاتك : مختار الحكم ص ٤٠ .

(٤) اليعقوبى - تاريخ ج ١ ص ١١٩ .

ودهر ، هل هذا تعبير عن الأصل الإلبي بأن الوجود كامل ، ولا شيء خارج عنه . ففيه كل شيء ؟ ولكننا لا نعلم قولاً لزيون . وبارمينيدس من قبله ، عن علم الله ! ! ثم إن كليهما لم يستخدم اصطلاحى الجوهر والصورة ! ثم يذكر الشهرستاني قولاً آخر ينسب لزيون . وهو أن « ما كان منها - أى العالم - مشاكلاً لنا ، لم ندركه ، ثم يورد أقوالاً لزيون فى الكون والفساد ، إن الموجودات باقية دائمة . فأما بقاؤها فتجدد صورها . وأما دثورها ، فبدثور الصورة الأولى عند تجدد الأخرى » .

وذكر أن الدثور قد يلزم الصور والميوتى معاً - وقال أيضاً : « إن الشمس والقمر والكواكب تستمد القوة من جوهر السماء فإذا تغيرت السماء ، تغيرت النجوم أيضاً . ثم هذه الصور كلها بقاؤها فى علم البارى تعالى ، والعلم يقتضى بقاءها دائماً . وكذلك الحكمة تقتضى ذلك ، لأن بقاءها على هذا الحال أفضل » . هل معنى هذا إنكار التعير ؟ لقد ذهب زيون إلى هذا فعلاً ، ولكنه لم يذهب أبداً إلى نظرية فى العلم الإلهى تحتوى بقاء الصور وبقاءها . وأخيراً يذكر الشهرستاني أن زيون يذهب إلى أن الله تعالى قادر على أن يفتى العالم يوماً إن أراد ، وأن العلماء المنطقيين الجدلبيين دون الإثيين قد ذهبوا إلى هذا الرأى . . . ويتقل عن فلوطرخس أن زيون كان يزعم أن الأصول هى الله والعنصر فقط ، فأنه هو العلة الفاعلة ، والعنصر هو المنفعل ^(١) ، وهذا أسلوب موسوم بالذهب المشائى .

أما مليسوس آخر فلاسفة المدرسة الإيلية وأكثرهم شهرة عند اليونان ، فقد عرف أيضاً فى العالم الإسلامى تحت اسم «مالسس» . وقد أكثر أرسطوطاليس ذكره فى كتابه الطبيعة . سواء مقرولاً باسم بارمينيدس أو منفرداً . ثم إن كتاب الطبيعة يميز بينهما بأنهما يتفقان فى أن المبدأ واحد وليس متحركاً . ولكنهما يختلفان فى أن بارمينيدس يذهب إلى أن المبدأ الأول لا متناه ، بينما يذهب مليسوس إلى أنه غير متحرك . وعرف الشراح هذا وتناقلوه فى تعليقاتهم على كتاب الطبيعة . ثم إن أرسطوطاليس مهاجم مليسوس أكثر من مهاجمته لبارمينيدس . وعرف الإسلاميون هذه المهاجمة وتناقلوها أيضاً بالشرح والتفصيل ^(٢) . ويذكر المبشر بن فاتك مالسس فى موضعين من كتابه ^(٣) .

نستطيع أن نصل إلى نتيجة حاسمة . هى أن الإسلاميين عرفوا إلى حد كبير فلاسفة إيليا ،

(١) الشهرستاني : الملل ج ٢ ص ٣٢٠ - ٣٢٥ .

(٢) أرسطو : كتاب الطبيعة ج ١ ص ٥ ، ٨ ، ٩ ، ١١ ، ١٣ ، ١٧ . بمواضع أخرى

متعددة فى هذا الجزء .

(٣) المبشر بن فاتك : مختار الحكم ص ٤١ ، ٣١٧ .

كما عرفوا أسماء رجالها ، ولكن اختلطت مذاهب هؤلاء الرجال أحياناً - في كتب الإسلاميين -
بالبشائرورية الحديثة والأفلاطونية الحديثة .

٤ - مدرسة التغيير : هرقليطس :

كانت المدارس السابقة إرهابات بظهور فيلسوف التغيير « هرقليطس » أعظم فلاسفة
اليونان قبل سقراط . بل واحد من أعظم فلاسفة هذه الدنيا على الإطلاق . بما تركه من أثر
نافذ في تاريخ الفكر الإنساني . وهنا يقابلنا السؤال التقليدي : هل وصلت آراء هرقليطس
إلى الإسلاميين ، وعلى أية صورة وصلت ، هل كان لها تأثير نافذ في فكرهم وفلسفتهم ؟ .

قدم كتاب الطبيعة لأرسطو للإسلاميين صورة متكاملة عن فلسفة هرقليطس . وقد لم
ما ظنه أرسطو مركز الدائرة في هذه الفلسفة وهو : أصل الوجود هو النار ، وأن الوجود جسمي^(١) .
بل يورد أرسطو قول « إيرقليطس » - وهكذا رسم عند الإسلاميين - : إن الأشياء كلها تصير
في وقت من الأوقات ناراً . كما قدم لهم مذهبه « إن كل شيء قد يتغير من الضد إلى الضد »^(٢)
كما أن كتاب أرسطو « السماء » ينقل إلى الإسلاميين فكرة الدور ، فالكون والفساد - عند
هرقليطس - يتناوبان السماء « ومنهم من قال إنها تفسد أحياناً ، وتكون حيناً ، وأنها دائماً على
هذه الجهة ، لانفاذ لذلك منها ولا انقطاع ، كقول أمبذقليس من مدينة أغراغنطس ، وكقول
إيرقليطس من مدينة أفموس »^(٣) . ثم ينقد أرسطو ليس بعد ذلك قول من يقول « إن العالم
يكون حيناً ويفسد حيناً » وأن العالم دائم لا فناء له ، إلا أن صورته تستحيل وتتغير مرة بعد مرة
من صورة إلى صورة : شبيه من استحبال من الصبي إلى الرجل ، ومن الرجل إلى الصبي ، فمرة
يفسد الصبي ليكون رجلاً ، ومرة يفسد الرجل ، فيكون صبياً^(٤) .

ثم يعرض أرسطو طاليس رأى من يقولون « إن النار هي الأسطقس »^(٥) وينقد هذا القول
أيضاً في كتاب النفس المترجم إلى العربية « أن إيرقليطس زعم أن الأولية نفس متحركة ، وكيف
لا يقول هذا القول ، وهو القائل إن البخار ليس بجسم ، وعنه تكون سائر الأشياء ، وهو أبدأ
حار سائل ، والمتحرك إنما يعرفه متحرك مثله ، وهكذا كان يرى مع كثير من الناس :
أن الأشياء في حركة »^(٦) .

(١) أرسطو : كتاب الطبيعة ج ١ ص ٨ ، ١٤ .

(٢) نفس المصدر : ج ١ ، ص ٢٣٠ .

(٣) أرسطو : كتاب السماء ، ص ١٩٧ .

(٤) المصدر السابق - ص ٢٠٠ ، ٢٠١ .

(٥) المصدر السابق ص ٣٣٤ ، ٣٣٥ .

(٦) أرسطو : كتاب النفس ص ١١ .

ولكن ما لبثت صورة هرقلطس أن اتضحت عند الإسلاميين خلال كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس . بل يذكر فلوطرخس الفيلاوف هياسوس ، وهو أحد الفلاسفة الناريين أيضاً ، يقول « وأما إيرقلطس وأبامس (هياسوس) الذي ينسب إلى مطابنطيس . فذكرا أن مبدأ الأشياء كلها من نار ، وانتهاءها إلى النار ، وإذا انطقت النار تشكل بها العالم . وأول ذلك التليظ منه : إذا تكاثف واجتمع بعضه إلى بعض صار أرضاً وإذا تحللت الأرض وتفرقت أجزاءها بالنار . صار منها الماء طبعاً . وأيضاً فإن العالم وكل الأجسام التي فيه تحللها وتغيرها بالنار ، إذ هي المبدأ ، لأن منها يكون الكل ، وإليها ينحل ويفسد^(١) . وعرف الإسلاميون أيضاً أن إيراقلطس^(٢) قال بنوع من أصاغر غير متجزئة في غاية الصغر^(٣) وعرفوا أيضاً خلال فلوطرخس فكرته في الحركة ، أكثر مما عرفوها عن أرسطو ، وأما أركليطس فإنه كان يبطل الوقوف والسكون من الكل . وكان يرى أن ذلك من شأن الموات . وكان يرى أن الحركة السرمدية هي للجواهر السرمدية ، وأن الحركة الزمانية للجواهر الفاسدة^(٤) .

ثم يورد فلوطرخس آراء هرقلطس في الصدفة وفي اللوجوس فيقول إن إيرقلطس يرى أن الأشياء بالبحت وأن البخت هو الضرورة . وأن جوهر البخت هو النطق العقلي الذي ينفذ في جوهر الكل ، وهو الجسم الأثيري الذي هو زرع لتكوين الكل^(٥) . وينقل الشهرستاني هذا النص فيقول « إن إيرقلطس زعم أن الأشياء انتظمت بالبخت . وجوهر البخت هو نطق عقلي ينفذ في الجوهر الكلي^(٥) والجزء الأول من العبارة هو ترجمة دقيقة لقول هرقلطس « إنه لا شيء يأتي عن نظام ، وإنما أتى الوجود عن صدفة ، والثاني هو اللوجوس المشهور .

بل ينقل فلوطرخس للإسلاميين أقوال هرقلطس في التواهر الطبيعية ، فيعرف الإسلاميون رأيه في شكل الشمس : أنها في شكل السفينة وأنها مقعرة . وفي استنارة الكواكب : فالكواكب تستنير ، لأنها تقتدى من البخارات الأرضية^(٦) . وأن عظم الشمس هو مقدارها الذي نراها به ، أو أعظم منه قليلاً أو أقل . وأن سبب كسوف الشمس هو انقلاب جسمها رأساً على عقب^(٧) وقد أورد المقدسي هذا النص عن فلوطرخس بدون أن ينسبه إلى هرقلطس^(٨) .

- (١) فلوطرخس - الآراء الطبيعية ص ١٠٢ .
- (٢) نفس المصدر ص ١١٧ .
- (٣) المصدر السابق ، ص ١٢٠ .
- (٤) المصدر السابق ص ١٢٢ .
- (٥) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٣١٩ .
- (٦) فلوطرخس - الآراء ص ١٣٣ .
- (٧) المصدر السابق ص ١٣٦ ، ١٣٧ .
- (٨) المقدسي - البدء والتاريخ ج ٢ ص ٢٥ .

أما القمر فإنه عند هرقليطس جسم أرضي قد التفت عليه سحاب^(١) وأنه في شكل الزورق ، وأن الذي يعرض للشمس والقمر هو عرض واحد ، وذلك أن الكواكب لما كانت في أشكالها شبيهة بالسنن ، صارت إذا قبلت ما يرفع إليها من بخار الرطوبات التي تبخر إليها، تستنير فيما يظهر بالتخييل . والشمس تستنير استنارة أكثر ، لأنها تسلك في هواء أصفى وأما القمر فإنه يسلك في هواء أغلظ ، ولذلك يظهر كدماً . أما عن كسوف القمر فيرى هرقليطس « أن كسوفه قد يكون بدوران جسمه حتى يعرض أن يسامتنا - أي يقابلنا ويوازينا - الجزء منه المقعر تقعر السفينة »^(٢) . وعرف الإسلاميون أيضاً خلال فلوطرخس ، فكرة « السنة العظمى » عند هرقليطس . وتحديد له بأنها ثمانية عشر ألف سنة شمسية^(٣) . كما عرفوا من نفس المصدر فكرة نفس العالم عند هرقليطس ، وأنها بخار من الرطوبات التي فيه - أي التي في العالم . أما نفس الحيوانات فهي إما من البخار الذي من خارج . وإما من بخار من دخل مجانس له^(٤) .

وعرف الإسلاميون هرقليطس عن طريق اثولوجيا المشهور . إن اثولوجيا يذكر أن هرقليطس أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس . والحرص على الصعود إلى العالم الشريف الأعلى ، وقال « إن من حرص على ذلك ، وارتقى إلى العالم الأعلى ، جوزى بأحسن الجزاء اضطراراً . فلا ينبغي لأحد أن يفتر عن الطلب والحرص والارتفاع إلى ذلك العالم وإن تعب ونصب ، فإن أمامه الراحة التي لا تعب بعدها ولا نصب » . ويذكر صاحب اثولوجيا أنه إنما أراد بقوله هذا تحريضنا على طلب الأشياء العقلية ، لنجدها كما وجدها ، ونتركها كما أدركها^(٥) .

تبين أن هناك صورة واضحة لهرقليطس في المصادر اليونانية المترجمة في العالم الإسلامي . وقد تناول هذه الصورة مؤرخو الفلسفة اليونانية من الإسلاميين . فالقدسي - كما رأينا - تناول تلك الصورة وعرضها . وعرفها الشهرستاني . وعرضها أيضاً « أن مبدأ الموجودات هو النار ، فما تكاثف منها وتحجر فهو الأرض . وما تحلل من الأرض بالنار صار ماء ، وما تحلل من الماء بالنار صار هواء ، فالنار مبدأ . وبعدها الأرض . وبعدها الماء . وبعدها النار ، والنار هي المبدأ . وإليها المنتهى . فمنها الكون وإليها الفساد »^(٦) .

أما المبشر بن فاتك فيذكره تحت اسم « براقليطوس الظلمى » نسبة إلى الظلمة . وقد

(١) فلوطرخس . الآراء ص ١٣٣ .

(٢) فلوطرخس . الآراء الطبيعية ص ١٣٨ - ١٣٩ .

(٣) نفس المصدر ص ١٤١ .

(٤) نفس المصدر ص ١٥٩ .

(٥) أفلوطين عند العرب ص ٢٣ .

(٦) الشهرستاني : الملل - ص ٢٨٣ - ٢٨٥ .

سمى هرقلطس فعلا يهر قليطس المظلم، لصعوبة أسأونه وعدم وضوحه. فكان مظلم الأسلوب وعرف الإسلاميون أثره الكبير على أفلاطون. وأن أفلاطون كان يعتقد آراء مدرسة التنوير قبل أن يصحب سقراط. يقول القفطى وهو يتكلم عن دراسة أفلاطون « أراد الفيلسوف فشى إلى أصحاب أراقليطوس وكانت لهم طريقة في الفلسفة، وهي اليوم مجهولة فسمع منهم، وتحقق أن طريقتهم في الحكمة يتعين عاينها الرد. وأراد أن يتجاهد نفسه في طلب الفلسفة الحقيقية ففقد سقراط^(١). يقول المبشر بن فاتك إن أفلاطون كان يتبع ايراقليطوس في الأشياء المحسوسة، كما كان يتبع فيثاغورس في الأشياء المعقولة، وكان يتبع سقراط في أمور التدبير^(٢). ونحن نعلم أن فلسفة أفلاطون مزيج من هذه الفلسفات ومحاولة للتوفيق بينها. ويتبعه الفارابي في تحصيل السعادة إلى أثر هرقلطس « في فكرة أفلاطون عن الفيلسوف المزور، واستخدامه لفكرة نار ارقليطس وهو بصدد تعريف الفيلسوف المزور أو المهرج^(٣).

بل إن المؤرخين الإسلاميين عرفوا أيضاً ايراقليطوس تلميذ هرقلطس فيذكر الشهرستاني أن « أرسطوطاليس حكى في مقاله الألف الكبرى من كتاب ما بعد الطبيعة أن أفلاطون كان يختلف في حديثه إلى ايراقليطوس فكتب عنه ماروى عن هرقلطس «. وأن ايراقليطوس كتب آراء أستاذه وروى عنه « أن جميع الأشياء فاسدة وأن العلم لا يحيط بها^(٤) ونقل لنا أيضاً المبشر بن فاتك بعض حكمه « قال ايراقليطوس : من احتمل الشرور العارضة اللاتي ليست منه ، وكف عن الشرور اللاتي تكون منه باختياره ، وأمعن في طاعة الله عزوجل الذي هو خالقه ، وأصل كونه وعنصر جوهره ، فذلك الحكيم السعيد «^(٥) وقال ايراقليطوس : لا راحة لحريص ولا غنى لذى طمع^(٦) وإني أشك في صحة نسبة القول الأول إليه ، ومن المحتمل أن يكون الثاني ، فهو يعبر تماماً عن حياة الرجل .

وبعد : هل كان لفلسفة هرقلطس وفكره من أثر في المسلمين والإسلاميين يشبه أثره البالغ والمباشر في العالمين اليوناني والأوروبي الحديث ؟ أم هل وصل إليهم أثره عن طريق غير مباشر خلال الوسيطانية والشكاك التجريبيين من ناحية ، وخلال الرواقية من ناحية أخرى ؟

(١) القفطى - أخبار الحكماء ص ٢٠ .

(٢) المبشر بن فاتك - مختار الحكم ص ٤٠ ، ١٢٦ ، ١٢٧ وابن أبي أصيمة . عيون الأنبياء ج ١ ص ٥ .

(٣) الفارابي : تحصيل السعادة : طبعة سيدر آباد (١٣٤٦ هـ) ص ٣٦ . وقد وجه نظري إلى هذا النص تلميذى الدكتور عمار طاهى الأستاذ بكلية الآداب بجامعة الجزائر .

(٤) الشهرستاني . الملل ج ١ ص ٣١٣ .

(٥) المبشر بن فاتك - مختار الحكم ص ٣١٤ .

(٦) نفس المصدر ٣١٨ .

وقد كان لهرقليطس أثره البالغ فيها .

إن الإجابة على هذه الأسئلة تحتاج إلى بحث أوسع^(١) . وما نجمله هنا : أن لمنطق الإسلامى البحث المنبثق عن روح الإسلام هو منطق حركى ، وهو يتشابه في هذا مع منطق هرقليطس . ولكن مع اختلاف كامل في الوسائل والغايات^(٢) . أما الفكرة العامة للجسمية ، فقد أثرت فعلا في دوائر مختلفة من مفكرى الإسلام : فجمعة أهل السنة ، ومجسمة الشيعة قد آمنوا بجسمية الوجود . وقد تأثر هؤلاء بالرواقية . وأثر هرقليطس واضح في الرواقية وى جسييتها وبهذا التقدر يمكننا أن نقول : إن هرقليطس أثر في مفكرى الإسلام . بل إن اسم هرقليطس يتردد واضحا فيمن قالوا بالجسم من فلاسفة اليونان : فنجد مفكراً من مفكرى الإسلام المتأخرين وهو نجم الدين القزوينى الكاتبى (توفى عام ٥٦٧٥ هـ) يضع هرقليطس بين الفلاسفة القائلين بالجسم من فلاسفة اليونان . انكسبانس وهرقليط وديموقريطس وانكساغورس .

أما أثر فكرة النار عند هرقليطس في الإسلاميين فنظهر لدى بعض الطوائف الصوفية الفلسفية ، التى تأثرت من ناحية بهرقليطس ، ومن ناحية أخرى عبادة النار عند المجوس واعتناق الزراد شتية لهذا الأصل . وظهرت عبادة النار ، وأنها أشرف العناصر عند جماعة من غلاة الشيعة . كما ظهرت لدى شاعر شعوبى خطير هو بشار بن برد . ولكننا نرى الأخذ بفكرة النار ، كعنصر أعلى واسطقس أسمى ، لدى الحسين بن منصور الحلاج ، ثم لدى طائفة اليزيدية ، وهى ما زالت معاصرة لنا . ثم ظهر تقديس النار لدى السهروردى المقتول . ولكن من الأولى أن تربط عبادة النار في العالم الإسلامى بالمجوس وعبدة الشيطان .

أما الأثر الظاهر لهرقليطس في العالم الإسلامى فهو فكرته في التغير من ناحية وما يتبع التغير من فكرة السنة الدور أو السنة الكبرى . وقد أثرت هذه الفكرة في إخوان الصفا . وقد أخذت فكرة الدور التام أو السنة الكبرى صوراً متعددة لدى طوائف الباطنية . ولكن ظهرت لدى إخوان الصفا في صورة واضحة : إن الدور التام أو السنة الكبرى عند هرقليطس - أى يخلص النار شيئاً فشيئاً مما تحولت إليه ، وتكرره إلى غير نهاية بموجب قانون ذاتى ضرورى - هو اللوغوس ، وهو فكرة الكور عند إخوان الصفا . إن للفلك وأشخاصه . . . أدواراً كثيرة . ولأدوارها أكوار . . . أما الأكوار فهى استئنافها في أدوارها وعودتها إلى مواضعها مرة أخرى^(٣) .

(١) انظر هرقليطس فيلسوف التغير المؤلف ولزبيليه الدكتورين محمد على أبو ريان وعبده الراجعى .

(٢) النشر . مناهج البحث عند مفكرى الإسلام . انظر مقدمة الكتاب والنتائج الهامة - الفصل الأخير .

(٣) يوم كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٨ .

بل إن التوبختي يعتبر فكرة التغير - فكرة سوفسطائية وقد اتهم هرقلطس فعلا بأنه أب الشك والسفسطة يقول التوبختي « ومن هؤلاء السفسطائية من قال : إن العالم في ذوب وسيلان قالوا : ولا يمكن الإنسان أن يتفكر في الشيء الواحد مرتين لتغير الأشياء دائماً »^(١) ، بل إن هناك من المفكرين المسلمين من يربط بين فكرة النظام في الخلق المتجدد أو الخلق المستمر وبين هرقلطس يقول الشيخ المفيد : الجواهر مما يقع عليها البقاء ، وأنها توجد أوقاتاً كثيرة ولا تغنى من العالم لا بارتفاع البقاء عنها ، وعلى هذه الجملة أكثر الموحدين ، وإبراهيم النظام يخالف الجميع ويزعم أن الله تعالى يجدد الأجسام ويحدثها . حالاً فحالاً ، فهل أطلع النظام على رأى هرقلطس وتأثر به^(٢) .

٥ - الطيبريون المتأخرون :

(١) أنبادوقليس :

فإذا انتقلنا إلى فيلسوف العناصر أنبادوقليس والممثل الأول لمذاهب الجمع والتلفيق في العالم اليوناني قبل سقراط ، نجد معرفة الإسلاميين به متباينة في الصحة والخطأ ونجد تحميل الفيلسوف اليوناني القديم ومذاهبه ما له وما ليس له . ونحن نعرف أن الأسطورة حاقت به في العالم اليوناني نفسه ، بل نحن نعلم فعلاً أنه ادعى الألوهية ، وقال لمريديه : لا تنظروا إلى كمخلوق فإن ، وإنما أنا إله خالد .^(٣) بل نقلت أثولوجيا إلى الإسلاميين أن أنبادوقليس قال : إن الأنفس إنما كانت في المكان العالي الشريف ، فلما أخطأت سقطت إلى هذا العالم . وأنه هو - أنبادوقليس - صار إلى هذا العالم غيباً للأنفس التي قد اختلطت عقولها ، فصار كالإنسان المجنون ، فنادى الناس بأعلى صوته ، وأمرهم أن يرفضوا هذا العالم وما فيه ، وأمرهم أن يعودوا إلى عالمهم العلوي الشريف لينالوا الراحة والنعمة التي كانوا فيها أولاً^(٤) . فلا جرم إذن أن يكون عند الإسلاميين « من الكبار عند الجماعة ، دقيق النظر في العلوم . رقيق الحال في الأعمال ، وكان في زمن داود النبي عليه السلام ، مضى إليه وتلقى منه . واختلف إلى لقمان الحكيم ، واقتبس الحكمة ، ثم عاد إلى اليونان وأفاد »^(٥) . أما التفنطى فقد

(١) ابن الجوزي : تليس إبليس (المنيرية بمصر ١٣٤٧ هـ - ١٩٢٨ م) ص ٤١ وقد وجه نظري إلى هذا النص تلميذي الدكتور عمار طالبي .

(٢) المفيد ؛ أوائل المقالات ص ٧٥ ، ٧٦ . وللدكتور عمار طالبي أيضاً فضل اكتشاف

هذا النص .

(٣) النشار : نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان ص ١٣٧ .

(٤) أثولوجيا أرسططاليس ص ٢٣ .

(٥) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٥٦ - ٢٥٧ وصاعد : طبقات الأمم ص ٢٨ .

ذكر أن أنبادوقليس حكيم كبير من حكماء يونان ، وأنه أول الحكماء الخمسة المعروفين بأساطين الحكمة . ومن أقدمهم زماناً . أما هؤلاء الحكماء الخمسة عند القفطى فهم : أنبادوقليس ثم فيثاغورس ثم سقراط ، ثم أفلاطون ثم أرسططاليس .

ويرى القفطى أيضاً أن أنبادوقليس كان معاصراً للنبي داود وأنه أخذ الحكمة عن لقمان الحكيم بالشام ، ثم توجه إلى اليونان ، فتكلم في خلق العالم بأشياء تنكر المعاد^(١) ، ويدكر أنه قرأ له كتاباً في هذا في مكة الشيخ أبى نصر المقدسى بالقلس ، وردود أرسططاليس عليه . ويقرر صاعد والقفطى أن من الباطنية من يقول برأى أنبادوقليس ويتمى إلى مذهب ، ويرعون أن له رموزاً من الصعوبة الوقوف عليها ومعركة المراد منها ، وأنه لا يكشفها غيرهم . ويرى صاعد والقفطى أن هذا في غالب الظن وهم وكذب . فإنهما ما رأيا شيئاً منها ، والكتاب الذى رآه القفطى ليس فيه شيء مما زعموه . ولم يبين لنا القفطى اسم هذا الكتاب ، كما لو يوضح محتوياته . ونحن نعلم أن أنبادوقليس كتب كتابين شعراً ، أحدهما في الطبيعة والآخر في التطهير ، فهل وصل أحد هذين الكتابين إلى المسلمين ، أم أن ما وصل إلى يدى القفطى ، هو كتاب أنبادوقليس المنحول وهو « الجواهر الخمسة » .

وقد ذهب صاعد الأندلسى وتابعه القفطى إلى أن محمد بن عبد الله الجبلى الباطنى القرطبى المعروف بابن مسرة المتوفى عام ٥٣١٩ هـ ، اشتهر بالانتفاء إلى أنبادوقليس وأنه كان « كفاً بفلسفته ملازماً لدراستها ، ثم فر من المغرب لا تهامه بالزندقة ، لإكثاره من النظر في فلسفة أنبادوقليس وإعلانه لذلك » .

وحاول صاعد أن ينسب إلى أنبادوقليس مذهباً في الجمع بين صفات الله تعالى ، وأنها كلها تؤدي إلى شيء واحد ، وأنه إذا وصف بصفات متعددة ، فليس هو ذا معان متميزة تختص بهذه الأسماء المختلفة . بل هو الواحد على الحقيقة ، لا يتكثر بوجه ما أصلاً ، أى أنه - في نظر صاعد - أول من ذهب إلى أن الصفة عين للذات ... المبدأ المعتزلى العتيد . ثم . إنه أول من جمع بين صفات الله تعالى « فعنى قولى عالم معنى قولى قادر معنى قولى مريد ... إلخ ، ويتهى صاعد إلى أن يجعل أباً الهذيل العلاف تلميذاً لأنبادوقليس^(٢) .

وقد أورد كل من القفطى وابن أبى أصيبعة نفس الآراء عن « أنبادوقليس » وأشار إلى أن مصدره في هذا هو صاعد الأندلسى . ولا شك أن صاعداً كان من أعرف الناس بالأندلس ، ويتلمذ ابن مسرة على الآراء المنسوبة لأنبادوقليس . وقد ذكر ابن أبى أصيبعة أن « لأنبادوقليس »

(١) القفطى : أخبار الحكماء ص ١٢ .

(٢) صاعد : طبقات الأمم ص ٢٨ والقفطى : أخبار ص ١٣ .

كتابين هما كتاب فيما بعد الطبيعة وكتاب الميامر^(١). ولعل الأول هو كتابه المنظوم في الطبيعة والثاني في التطهير ، والميامر كما نعلم جمع « ميمر » . والميمر كلمة سوريانية معناها قسم أو فصل .

وقد كان لأنبادوقليس ذكر ومقام لدى الإشرافيين ، بحيث يعتبر واحداً من كبار الأنبياء والأصفياء والأولياء ، ونرى شيخ المذهب الإشرافي - السهروردي المقتول - يقرر أن الحكمة الإشرافية هي التي قررها وأخبر عنها جملة من الحكماء الأولين ، وهم في نظر السهروردي من جملة الأصفياء والأنبياء والأولياء ، وأن هؤلاء الحكماء هم أغاثا ديمون وهرمس وأنبادوقليس وفيناغورس وسقراط وأفلاطون وأمثالهم ، وأنهم تشبهوا بالمبادئ وتخلقوا بأخلاق الله بتجردهم عن المادة مجرداً تاماً ، وانتقشوا بالمعارف على ما هي عليه هيئة الوجود^(٢) . فأنبادوقليس إذن - عند الإشرافية الإسلامية - حكمته كشفية ذوقية ، تظهر له الأنوار العقلية وتلمع وتفيض بإشراق على النفس عند تجردها « وكذا قدماء اليونان - خلا أرسطو وشيعته^(٣) » .

ومن الثابت قطعاً أن أنبادوقليس لم يكن إشرافياً ، وإنما وضعه الإشرافيون في نسق حكمائهم الأوائل ، لأنه وصل إليهم في صورة مبانة لحقيقته في العالم اليوناني ، ويبدو أن ما قرب أنبادوقليس إلى الإشرافية هو كتابه المنحول « الجواهر الخمسة » ، وقد بقيت مقتطفات من هذا الكتاب المنحول بالعبرية . منقولة عن العربية ، حفظها لنا الفيلسوف اليهودي سلمون ابن جبرول . والجواهر الخمسة الواردة في المقتطفات الباقية من هذا الكتاب هي الهيولى الأولى والعقل والنفس والطبيعة والهيولى الثانية ، ويورد أسين بلاسيوس في بحثه عن ابن مسرة ومدرسته أن من أهم الآراء التي اعتنقها ابن مسرة منسوبة إلى أنبادوقليس . قوله بالجواهر الخمسة . وقد كان ابن جبرول في كتابه « ينبوع الحياة » تلميذاً أميناً لابن مسرة وبالتالي لأنبادوقليس المزعوم .

كما أن فكرة الجواهر الخمسة سادت - فيما يقول القفطي - كتب الباطنية ، منسوبة إلى أنبادوقليس . ويحاول الخليفة الفاطمي « المعز » تخفيف القول بقدم هذه الجواهر الخمسة - ويبدو أنها كانت متشعبة في كتب الإسماعيلية - فيقول : إن الخمسة الجواهر هي خمسة أشياء صادرة عن مبدأ وإن هذه الخمسة هي : الروح والنفس - وهما حيان . ثم الهيولى المنفصلة ثم الحلاء والملاء ، وهما لا فاعلان ولا منفعلان .

ونحن نعلم انتشار فكرة القدماء الخمسة في الدوائر الفلسفية في العالم الإسلامي ، وأن الكندي

(١) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣٧ وانظر صاعداً - طبقات الأمم ٢٧/٢٨ .

(٢) السهروردي : حكمة الإشراف ص ٤٠ .

(٣) نفس المصدر السابق ص ٢٠ .

كتب رسالة في الجواهر الخمسة ، وقد فسرها الكندي بالهيول ، والصورة والحركة والمكان والزمان ، ثم نسبت إلى الخرنابية الصابئة ، وهي عندهم : الله والنفس والهيول والذهر (الزمان) وانقضاء (الخلاء) ، وأن أبا بكر الرازي أخذ بهذا المذهب ، وقرر أنه كان مذهب الفلاسفة الذين كانوا قبل المعلم الأول أى أرسططاليس ، ومن جملتهم أنبادوقليس .

أما المذهب العام لأنبادوقليس كما صوره المؤرخون الإسلاميون . فبنتقل لنا الشهرستاني صورة منه : إن أنبادوقليس يرى أن الله لم يزل هوية فقط ، وهو العلم المحض ، وهو الإرادة الخفية ، وهو الجود والعز ، والقدرة والعدل والخير والحق ، وليس معنى هذا أن هناك قوة مسماة بهذه الأسماء . بل هي هو - وهو هي كلها ، مبدع فقط ، لأنه أبدع من شيء ولا أن شيئاً كان معه ^(١) ولكن ليس هذا مذهب أنبادوقليس ، إنه مذهب أفلاطوني حديث . إن أنبادوقليس كان يؤمن بالكثرة وأنه لم يقبل « وجود » بارمنيدس على أنه جوهر واحد متشابه ، بل على أنه مزيج من عناصر أربعة ^(٢) .

أما كيف أبدع الله الخلق : أبدع الله الشيء البسيط المعقول ، وهذا البسيط الأول المعقول هو « العنصر الأول » ، ثم كثر البسائط من النوع البسيط الواحد الأول ، ثم كون المركبات من البسائط . وهو مبدع الشيء واللاشيء ، العقلي والفكري والوهمي ، أى أنه أبدع المتضادات والمتقابلات ، الخيالية والحسية ^(٣) .

أما كيفية الإبداع ، فليس عن إرادة له مستأنفة ، بل باعتبار علة الصور على ألا يكون هناك تساوق في الوجود بين العلة والمعقول ، وإلا فالمعول مع العلة ، معية بالذات « فإن جز أن يقال إن معلولا مع العلة ، فالمعول حينئذ ليس هو غير العلة . وأن علة المعول ليس أول بكونه معلولا من العلة ، ولا العلة بكونها علة أولى من المعول » فلا بد إذن أن يكون المعول تحت العلة وموجوداً بعدها . « والعلة علة العلة كلها ، أى علة كل معلول تحتها ، فلا محالة أن المعول لم يكن مع العلة بجهة من الجهات ألبتة ، وإلا فقد بطل اسم العلة والمعول ^(٤) » .

ثم يبين أنبادوقليس - في نظر المؤرخ الإسلامى - مراتب الصدور ، أو مراتب المعلولات : فالمعول الأول هو العنصر ، وقد سبق أن ذكرنا أنه المعقول البسيط الواحد ، ثم المعول الثانى بتوسطه العقل ، ثم الثالث بتوسطه النفس وهذه هي البسائط والمتوسطات ، ثم يتلوها المركبات ^(٥) .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٥٨ .

(٢) Affii : The Mystical Philosophy of Muhytd Din-ibnoul Arabi P. 180-182 .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٥٨ .

(٤) نفس المصدر ص ٢٥٨ .

(٥) الشهرستاني : الملل ج ٢ ص ٢٥٨ .

ونحن نرى بوضوح أن المذهب الذي أنطقه الإسلاميون أنبادوقليس هو الأفلاطونية الحديثة ، ثم ما يلبث هذا المذهب أن يخلط بين هذه الأفلاطونية الحديثة وبين الفكرتين الهامتين لأنبادوقليس في تفسير الكون والفساد - إن تكلمنا بلغة أرسططاليسية - وهما فكرتا المحبة والغلبة . فيذكر الشهرستاني أن أنبادوقليس يذهب إلى أن العنصر الأول بسيط من نحو ذات العقل الذي هو دونه ، وليس هو دونه بسيطاً مطلقاً - أى واحداً بحثاً من نحو ذات العلة - فلا معاول إلا وهو مركب تركيباً عقلياً أو حسيّاً . فالعنصر في ذاته مركب من المحبة والغلبة . وقد أبدعت المحبة والغلبة الجواهر البسيطة الروحانية والجواهر المركبة الجسمانية ، فالغلبة والمحبة صفتان أو صورتان للعنصر وقد أبدعا جميع الموجودات ، أما الموجودات . الروحانيات فانطبعت على المحبة الخالصة ، والموجودات الجسمانية على الغلبة ، والمركبات من الروحانيات والجسمانية فهي على طبعي المحبة والغلبة ، أو بمعنى أدق هي مزاج وازدواج بين الأمرين . وبمقدار ما في المركبات من المحبة والغلبة تعرف مقادير الروحانيات في الجسمانية .

ويعرف الإسلاميون الفكرة العامة للمحبة ، وأن أنبادوقليس يقول : بأن المزدوجات تأتلف بعضها ببعض نوعاً بنوع وصنفاً بصنف ، وتختلف المتضادات فيتنافر بعضها عن بعض نوعاً عن نوع وصنفاً عن صنف ، فالروحانيات هي التي تسبب الائتلاف والمحبة ، والجسمانية هي التي تسبب الاختلاف والغلبة ، وقد يجتمع كل من المحبة والغلبة في نفس واحدة بإضافتين مختلفتين . وهنا أيضاً أثر أفلاطوني محدث ، فلم يميز أنبادوقليس بين الروحاني والجسمانية ولم تكن المحبة والغلبة عنده مبدئين عقليين ، بل هما علتان ماديتان لا غير . ثم يذكر الإسلاميون أن أنبادوقليس أضاف المحبة إلى المشتري والزهرة ، والغلبة إلى زحل والمريخ ، وكانهما تشخصاً بالسعدين والنحسين^(١) . وقد ذكر لأنبادوقليس فعلا هذا القول .

ثم ينسب إليه المؤرخون الإسلاميون نظرية في النفس ، ليست له ، بل هي مزيج من الأرسططاليسية والأفلاطونية الحديثة . فالنفس تنقسم عنده - كما تنقسم عند أرسطو إلى نفوس ثلاث : النامية (النباتية) ، البهيمية (الحيوانية) ، والنفس المنطقية (العقلية) . ويرتب أنبادوقليس - طبقاً للمصادر الإسلامية النفوس الثلاث كالاتي : النفس النامية هي قشر النفس البهيمية ، والنفس البهيمية هي قشر النفس المنطقية ، والمنطقية قشر النفس العاقلة ، وكل ما هو أسفل قشر لما هو أعلى أو هو جسد له ، فالنفس النامية جسد للحيوانية والحيوانية روح لها . . . وهكذا حتى ينتهي إلى العقل .

وقد فاضت الصور الروحانية من العنصر الأول إلى العقل الكلي ، ثم صور العقل في النفس

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٥٨ - ٢٥٩ .

الكلية ما استفاد من العنصر الأول ، ثم صورت النفس الكلية ما استفادت من العقل في الطبيعة الكلية ، فحصلت قشور في الطبيعة لا تشبهها ولا تشبه العقل الروحاني اللطيف .

ونظر العقل الكلي إلى الطبيعة ، فرأى « الأرواح واللبوب » في الأجساد والقشور ، فساح عليها من الصور الحسنة الشريفة البهية . وهي صور النفوس المشاكلة للصور العقلية اللعيفة الروحانية ، حتى يدبرها ويتصرف فيها بالتمييز بين القشور واللبوب ، فيصعد باللبوب إلى عالمها . وكانت النفوس الجزئية أجزاء النفس الكلية ، كأجزاء الشمس المشرقة على منافذ البيوت ، والطبيعة الكلية معلولة للنفس ، وفرق بين الجزء وبين المعلول . ويتضح تماماً هنا آثار الأفلاطونية الحديثة ونزعاتها .

ثم يضع الإسلاميون « محبة أنبادوقليس وغلبنه » في نسق أرسطاليسى وأفلاطوني محدث : إن خاصة النفس الكلية ، هي المحبة ، فلما نظرت إلى العقل وحسنه ، أحبته حب عاشق لمعشوق ، فتشوقت إلى الاتحاد به ، وتحركت نحوه . أما الطبيعة الكلية فخاصيتها الغلبة ، إنها وجدت بدون نظر وبصر تدرك بهما النفس والعقل فتحبهما وتشتاق إليهما وتتحرك نحوهما ، « بل انجست منها القوى المتضادة ، أما في بسائطها فتضادات الأركان . وأما في مركباتها فتضادات القوى المزاجية والطبيعية والحيوانية والنباتية » فتمرت عليها بعدها عن كليتها ، وأطاعتها الأجزاء النفسية ، أي النفوس الجزئية ، مغترة بعالمها الخادع الغراء ، فركنت إلى اللذات الحسية من مطعم « رى ، ومشرب « هنى ، وملبس طرى ومنكح شهوى لذات الأرض جميعاً ، فنسيت ما قد طبعت عليه من ذلك الحسن والبهاء والكمال الروحاني والنفساني والعقلي . فلما رأت النفس الكلية تمردها واغترارها ، أهبطت إليها جزءاً من أجزائها ، أشرف وألطف وأذكى من هاتين النفسين النباتية والحيوانية ، ومن تلك النفوس المغترة بها ، لتذكرها ما قد نسيت ، وتعلمها ما قد جهلت ، وتطهرها من دنسها ، وتركيها عن نجاستها .

ذلك الجزء الشريف هو : النبي ، المبعوث في كل دور من الأدوار . يجرى هذا الجزء الشريف ، هذا النبي ، على سنن العقل والعنصر الأول ، من رعاية المحبة والغلبة ، فيتألف بعض النفوس بالحكمة والموعظة الحسنة ، ويشدد على بعضها بالقهر والغلبة ، وثارة يدعو باللسان من جهة المحبة لطفاً ، وثارة يدعو بالسيف من جهة الغلبة عنفاً . فيخلص النفوس الجزئية الشريفة من أوصار النفسين المزاجيتين النامية والحيوانية ، وربما يكسو هاتين كالتنسين كسوة النفس الشريفة ، فتقلب الصفة الشهوية إلى المحبة ، محبة الخير والحق والصدق ويستخدم الغلبة ، فيغلب الشر والباطل والكذب ، وتصعد النفس الجزئية الشريفة إلى عالم الروحانيين بالنفسين الآخرين ، فيكونان جسداً لهذه النفس الجزئية الشريفة في ذلك العالم الروحاني كما كانا لها جسداً في هذا العالم ، « وقد قيل إن كانت الدولة والحد لأحد ، أحبه

أشكاله ، فيغلب بمحبتهم له أصداده» (١) .

وما أعجب أن ينسب كل هذا إلى أنبادوقليس ، وأن يظهر في مذهبه « النبي » الجزء الشريف المبعوث في كل دور ، وفي يده المحبة والغلبة ، يستخدم هذه نفوس ، وتلك لنفوس ، وأن توسم الأولى بالحكمة والموعظة الحسنة ، والثانية بجهاد الكافرين والمارقين .

بل إنه ينسب إليه أيضاً أنه تكلم في الله ، هل هو متحرك أو ساكن . وأنه ذكر أنه « متحرك بنوع ساكن ، لأن العقل والعنصر ، وهما من إبداعه متحركان بنوع ساكن . ولا محالة أن المبدع أكبر ، لأنه علة كل متحرك وساكن . وشايعه على هذا الرأي فيثاغورس ومن تلاه من الحكماء إلى أفلاطون . أما زينون الأكبر وذيمقراط أي (ديموقريطس) والشاعريون فقالوا إنه تعالى متحرك . أما أنكساغوراس فقال إنه ساكن لا يتحرك ، لأن الحركة لا تكون إلا محدثة . ثم يقرر الشهرستاني أن هؤلاء الفلاسفة جميعاً عنوا بالحركة والساكن : الأولى هي النقلة عن المكان ، والثانية اللبث في المكان . ولم يعنوا بالحركة التغير والاستحالة ، ولا بالساكن ثبات الجوهر والدوام على حالة واحدة : فإن الأزلية والقدم تنافي هذه المعاني كلها . وإذا كان الفلاسفة الأقدمون قد نفوا عن الله التكثر ، فكان لابد أن ينفوا عنه التغير . ويبدو أن هؤلاء الفلاسفة - عند الشهرستاني - يقصدون نفي ساكن بآرمينديس وتغير هرقليطس . ولكن من الثابت أنه لا واحد من هؤلاء الفلاسفة تكلم عن حركة الله وسكونه ، ولكن هكذا عرف المسلمون هؤلاء الفلاسفة .

ولكن ما معنى الحركة والساكن في العقل والنفوس عند أنبادوقليس في نظر المسلمين ؟ إن معناهما الفعل والانفعال : إن العقل هو موجود كامل بالفعل ، فهو ساكن واحد مستغن عن حركة يصير بها فاعلاً . والنفوس ناقصة متوجهة إلى الكمال ، فهي متحركة متشوقة إلى درجة العقل . والعقل ساكن بنوع حركة أي هو في ذاته كامل بالفعل ، فاعل بمعنى مخرج النفس من القوة إلى الفعل . والفعل نوع حركة في ساكن . والكمال نوع ساكن في حركة ، أي هو كامل ومكمل لغيره ، فعل هذا المعنى يجوز إضافة الحركة والساكن إلى الله .

ويرى الشهرستاني أن أهل الملل - أي أهل الأديان - اختلفوا فيما بينهم نفس الاختلاف ، فرأى البعض أنه « مستقر في مكان » و « مستوى على مكان » وذلك هو الساكن ، ورأى البعض أنه يجرى ويذهب وينزل ويصعد ، وتلك هي الحركة .

ويختتم الشهرستاني هذا المذهب الأنبادوقليسي - الذي لا يعبر قطعاً عن أنبادوقليس - بآرائه في المعاد : إن النفوس التي مزجت الطبايع . والأرواح التي تعلقت بشباك المادة ،

تستغيث آخر الأمر بالنفس الكلية التي هي كلها ، فتتضرع النفس إلى العقل ، وينضرع العقل إلى الله ، فيفيض الله على العقل ، والعقل على النفس ، والنفس على هذا العالم بكل نورها ، فتتضيء النفوس الجزئية ، وتشرق الأرض والعالم بنور ربها ، حتى تعاین الجزئيات كلها فتتخلص من الشباك - من المادة الرديئة ، وتتصل بكلياتها ، وتستقر في عالمها مسرورة مجبورة « ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور » (١) .

وهذا هو الفصل الأفلاطوني المحدث الأخير من نظرية أنبادوقليس عند الإسلاميين يشبه إلى حد كبير آراء إخوان الصفا حيث تظهر الأفلاطونية المحدثه فيها واضحة المعالم . غير أنه من المؤكد أن الشهرستاني لم ينسب هذه النظرية الأفلاطونية المحدثه من تلقاء ذاته . بل استمدها من مصدر بين يديه ، وأرجح أن هذا المصدر هو أحد كتب أنبادوقليس المنحولة والتي عرفت عند الإسلاميين ونقلت إليهم عن طريق السوربان ، فقبلها الإسلاميون بدون البحث في زيف نسبتها إن من نسبت إليهم من الفلاسفة .

ولكن من المؤكد أن مذهب أنبادوقليس وصل بطريق آخر إلى الإسلاميين صحيحاً . إننا نعلم أن كتابات أفلاطون وأرسطو والمثابن بعدهما والأفلاطونية الحديثة قد وصلت إلى الإسلاميين ، وفي هذه الكتب نماذج نابية لفلاسفة ما قبل سقراط ، فهل لم يعرف الإسلاميون هذه النماذج الخاصة بأنبادوقليس في « سمع الكيان » مثلاً أو في كتاب النفس وكلاهما لأرسطو ، بل في « ما بعد الطبيعة » له ساقدم للقارئ بعض هذه النماذج ، وهي تثبت تمام الإثبات أن مذهب أنبادوقليس وصل فيها صحيحاً إلى العالم الإسلامي .

أما النموذج الأول ، فيقدمه أرسطو للإسلاميين في كتاب النفس وقد نقله إلى العربية حين بن إسحق . وهاكم النص « والذين نظروا في الحركة التي تكون من حيث الأنفس قالوا : إن المحرك هو النفس . والذين نظروا في معرفة الأنفس وإدراكها للأشياء بحسبها قالوا : إن الأوائل هي النفس . ومنهم من جعل هذه الأوائل كثيرة . ومنهم من قال إن الأولية واحدة كمثل أنبادوقليس ، فإنه يزعم أن الأولية واحدة في جميع العناصر ، وأن كل عنصر على حباله . وهذا قوله :

« تعرف الأرض بالأرض والماء بالماء .

« والهواء بالهواء والنار بالنار .

« والمودة - هي الاتفاق - يمثلها . والغلبة - هو الفساد - يفساد ومهلك مثله » (٢) .

(١) الشهرستاني : الملل ج ٢ ص ٢٦٥ - ٢٦٦ .

(٢) أرسطوطاليس : في النفس « نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوي » ص ١٠ وهاشم النشر

رقم (١) . وقد نبه الدكتور عبد الرحمن بدوي ناشر نص أرسطو في النفس إلى أن هذا النص وارد في شذرات أنبا درقليس ، نشرة ديتز شذرة رقم ١٠٩ . كما أن أرسطو اتبس مرة أخرى هذه الشذرة في ما بعد الطبيعة - مقالة الباء .

هذا نص أنبادوقليسى واضح .

ونحن نعلم أن هذه الشذرة تمثل بوضوح مذهب أنبادوقليس في أن الأوائل (العناصر الأولى) هي كثرة ، وأن الأولية فيها واحدة . فلا يتقدم عنصر من العناصر على آخر . وأن العناصر أربعة ، وأن علة الوجود هي المحبة والكراهية .

ويورد أرسطو أيضاً آراء الأندوقليس وهو ينقد نظرية التماثلين بأن النفس تأليف فيقول « كذلك قد يعنى على الناظرين كيف يكون معنى أن الخلط نفس . فإن معنى خلط العناصر في جزء اللحم وفي جزء العظم واحد . ثم يعرض من ذلك أن يكون في كلية الجرم أنفس كثيرة ، إذ جميع الأعضاء من خلط العناصر ، ومعنى خلطها تأليف ونفس » .

ثم يهاجم أرسطو أنبادوقليس في قوله : إن كل واحد من الأعضاء له معنى من الخلط ، فيسأله : هل معنى التأليف هو النفس ؟ أو النفس شيء آخر خال من الأعضاء ؟ ويسأله أيضاً : هل الأداة التي قال بها ، أم هي علة الخلط كيفما كان الخلط أو هي شيء غير ذلك المعنى (١) ؟ .

وهنا أيضاً مناقشة لودة أنبادوقليس : هل هي علة مزاج وخلطها أم هي شيء آخر غيرها ؟ أم هي قوة مادية فحسب ، أم هي قوة وجودية من حيث هي ؟

ثم يعود أرسطو إلى عرض نظرية أنبادوقليس في « أن النفس من العناصر » فيذكر أن الذي دعا أنبادوقليس وشيعته إلى أن يقولوا هذا القول هو إثبات الإدراك لها ، ليكون إدراك الأشياء عاماً لكل واحد منها . وعلاوة هذا بأن المثل يعرف بالمثل ، وهذا هو قول أنبادوقليس المشهور بأن الشبيه يدرك الشبيه . ثم يناقش أرسطو فكرة أنبادوقليس وينقدها فيقول « فجعلوا النفس كأنها هي الأشياء . وليست الأشياء المعروفة عند النفس كل الأشياء ولا غيرها بل هناك غيرها كثير ، وعسى أن تكون لا غاية لعددتها ، فإن جعل النفس تعرف ما منه كانت وتحس بكل جزء منها ، فجملة الأشياء : بماذا تعرفها وبماذا تحسها ؟ كقولك بأى شيء تعرف الله أو الإنسان أو جزء اللحم ، أو جزء العظم ، وما شاكل ذلك من ذوى التركيب ؟ فإن عناصر كل واحد من هذه لم يتوافق على البحث أو كيفما جاء ، وإنما توافوا اثتلف بقدر من أقدار التركيب ، كما قال أنبادوقليس في العظم :

« إنه توافقت ثمانية أجزاء لكونه : أربعة من النار ،

« واثنتان من الأرض ،

(١) أرسطو : في النفس ص ١٩ .

« واثان من الهواء ، فصار العظام من أجل هذه بيضاً^(١) . . . »

ويتكر أرسطو فكرة الشبه يدرك الشبه . وإلام تستطع أن تدرك النفس حجراً إلا إذا كان فيها حجر ، أو إنساناً إلا إذا كان فيها إنسان . ولكنه على أية حال يقدم لنا مذهب أنبادوقليس صحيحاً إلى حد كبير . ويورد قول أنبادوقليس « إنما يعرف الأشياء بالعناصر وما أشبهها فيه من المثل^(٢) . ووصل إلى الإسلاميين أيضاً عن أرسطو نظرية أنبادوقليس الثاقلة : إن الإدراك مادى حسي ، يقول أرسطو « وكذلك رأيت القدماء - منهم أنبادوقليس وأو. بريس الشاعر - أن الإدراك بالعقل شبيه الإدراك بالحس ، وأنه شيء جسماني ، وهكذا ظن جميعهم . وأن من فهم . إنما يفهم بالمثل ، كالخاس إذا أحس ، فإنما يحس بالمثل^(٣) ثم يقدم لنا أرسطو قول أنبادوقليس « ولو أن الرد يؤلف بين الأشياء مثل ما نرى من تركيب المفترقة ، لكانت رءوساً كثيرة بلا أعناق^(٤) » وهذا قول أنبادوقليس ، وهو يقابل شفرة رقم ٥٧ في نشرة ديلز .

أما النموذج الثاني لصورة متكاملة لنسفة أنبادوقليس عند الإسلاميين فيقدمه أرسطو أيضاً وشرحه من الإسلاميين في كتابه « الطبيعة » المترجم أيضاً إلى العربية على يد إسحق بن حنين فأرسطو يذكر فيه أن أنبادوقليس يذهب إلى أن الموجودات واحد وكثير ، وأنه يسبب خروج سائر الأشياء إلى أنه نفص يكون من الخليط . وأن لهذه (أى للنفص) دوراً . وأن الاسطقسات الأربعة غير متناهية . ويعلق الشارح أبو علي بن السمح ، بأن أنبادوقليس ذهب إلى أن مادة سائر الموجودات هي الاسطقسات الأربع : الماء والنار والهواء والأرض . وأن هذه تجتمع بالحجة وتفرق بالغلبة . . . وأن الموجودات واحد وكثير . وأن كل واحد من الاسطقسات الأربع لا نهاية له في البعد . ويقول بالدور - أي أن الأشياء تعود إلى اسطقساتها أو بمعنى آخر - أن المتكون إذا فسد بأن تفرق ، ويجوز أن تغلب عليه أجزاء اسطقسه الأول فيصير إليه^(٥) كما يذكر أرسطو للإسلاميين نظريات الحجة والغلبة عند أنبادوقليس^(٦) ، ثم يقدم لهم آراء أنبادوقليس في الضرورة والاتفاق ، وإنكار الغائية في الطبيعة ، فيما يذهب أنبادوقليس إلى أن الأشياء تتكون بالحجة والغلبة ، يذهب أيضاً إلى أن الطبيعة تفعل ، ليس من

(١) أرسطو . في النفس ص ٢٣ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٤ .

(٣) نفس المصدر ص ٦٨ .

(٤) نفس المصدر ص ٥٤ .

(٥) أرسطوطاليس : الطبيعة ج ٢ ص ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٤٢ .

(٦) نفس المصدر ج ١ ص ٥٢ ، ١١٣ ، ٢١٨ .

أجل شيء ، ولا لأن شيئاً أفضل . ويعلق متى بن يونس على هذا بأن أنبادوقليس يقول بأنه ليس في إنية الطبيعة ولا في طبيعة الطبيعة أن تفعل من أجل شيء^(١) .

وأخيراً - يورد أرسطو فكرة أنبادوقليس في الحركة والسكون : وأنها تتحرك مرة ثم تسكن أخرى ، وأنها توجد إذا عملت المحبة من الكثير واحداً ، أو عملت الغلبة كثيراً في واحد ، وتسكن في الأزمنة التي فيما بعد ذلك ويورد شعراً لأنبادوقليس من قصيدته في الطبيعة :

« أما من جهة : أن واحداً شأنه ينشأ عن كثير ،

« وإذا التأم أيضاً واحد ، تشعب منه كثير .

« فمن هذه الجهة يكون تكونها ، ولا يكون للدهر أن يخالها .

« وأما من جهة أن هذين يتبدلان أبداً ، ولا ينتهيان مع ذلك ،

« من هذه الجهة هي أبداً غير متحركة دوراً^(٢) .

ثم يبين أرسطو فكرة استيلاء المحبة والغلبة على الأشياء عند أنبادوقليس : هذه مرة ، وهذه مرة وتحركهما ، موجودان للأمر ضرورة . والسكون فيما بين ذلك من الزمان^(٣) .

ويشرح أبو الفرج بن الطيب - أحد شراح كتاب الطبيعة - هذا النص : بأن ما يرى إليه أنبادوقليس في هذه الأبيات بأن الغلبة تصنع من الواحد كثيراً ، يعنى أنها تصنع من الأجرام الفلكية كثيراً - أي اسطقسات . وأن المحبة تصنع من الكثير واحداً وتؤلفها - يعنى أنها تعمل من الاسطقسات جرمًا فلكيًا . ثم يقول إن بين استيلاء الغلبة واستيلاء المحبة سكونًا^(٤) .

أما النموذج الثالث الصحيح لفلسفة أنبادوقليس فقد وصل إليهم صحيحًا وكاملاً عن كتاب « الآراء الطبيعية » لفلوطرخس المترجم إلى العربية . يقول فلوطرخس « وأما أنبادوقليس ابن مانن من أهل اقراغتتا (اجريجتيم) فإنه يرى الاسطقسات أربعة : وهي النار والهواء والماء والأرض ، وأن المبادئ مبدءان : وهما المحبة والغلبة : أحدهما يفعل الإيجاد والآخر يفعل التفرقة » .

ويتقل فلوطرخس إلى الإسلاميين نفس أقوال أنبادوقليس « إنه قال بهذا اللفظ : إن

(١) نفس المصدر ج ١ ص ١٤٣ . ١٤٤ . ١٤٥ . بل ذكر أرسطو فقرة من أقوال أنبادوقليس

أنظر هامش ٢ ص ١٤٥ .

(٢) أرسطوطاليس ، كتاب الطبيعة ج ٢ ص ٨٠٣ .

(٣) نفس المصدر ج ٢ ص ٨١٢ . ٨١٤ . ٨١٦ .

(٤) نفس المصدر ج ٢ ص ٨٠٨ .

أصول الأشياء كلها أربعة وهي : زواس الآسى ، والإيرا الذى يعطى الحياة ، وايندونيوس ، ونيسطس التى تبل بدموعها السبالة .

« وهو يعنى بقوله زواس (أى زيوس رب الأرباب - اناصع البياض) : الحرارة والعليان ويعنى بقوله إيرا التى هى مسيلة الحياة : الأرض . (هى هيرا - ومن صفاتها أنها تؤثر تأثيراً ضخماً فى الظواهر السماوية . وتستطيع أن تثير العواصف وتهيمن على الكواكب المنتشرة فى السماء . والقران بين زيوس وبين هيرا - هو بمثابة رمز لحياة الطبيعة كلها) ، ويعنى بقوله ايندون : الهواء ، ويعنى بقوله نيسطس « والسيلان البشرى » : الروح الإنسانى والماء .^(١) وايندونيوس هو اسم آخر للجحيم وهادس - والمعنى الحرفى - كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوى % « اللامنطور » ، وهذا هو زيوس الأعماق والظلمات ويحمل طاقة الإخفاء ، كما ورد فى هزيبود . أما مسطس - أو نسطس - فهو العنصر المكون للماء والهواء وهو أيضاً اسم لإله صفلى .

نرى من هذا أن الإسلاميين عرفوا الأصول الأربعة لأنيادوقليس حتى فى صورتها الميثولوجية المعروفة عند اليونان ، كما وردت عنه .

كما ينقل فلوطرخس فكرة أخرى لأنيادوقليس فى الكون ، فيقول فى نص هام « أما الراقيون فإنهم ذكروا أن العالم واحد وقالوا إنه الكل ، وقالوا إنه مجسم . وأما أنيادوقليس فإنه كان يرى أن العالم واحد إلا أن الكل ليس هو العالم وحده فقط ، لكن جزء يسير من الكل ، وباقي الكل عنصر معطل »^(٢) ثم يقدم لنا شذرة أخرى من شذرات أنيادوقليس فيقول « إن أنيادوقليس يرى أن قبل الاسطقات الأربعة أربعة اسطقات أخر أصاغر ، متشابهة الأجزاء كلها مستديرة^(٣) . وأن « امتزاج الاسطقات من أجزاء صغار هى أصغر الأشياء ، وكأنها اسطقات للاستقصات »^(٤) بل ينقل فلوطرخس بيت شعر من قصيدة أنيادوقليس فى الطبيعة وهو :

« إنه ليس فى العالم شيء خال ولازائد » .

وهذا بيت من قصيدته كما قلت ، وهو ينكر فيه الخلاء .

وينقل فلوطرخس آراء الفلاسفة فى الكون والفساد ، فيقدم للمسلمين هذا النص الهام

(١) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ١٠٣ - ١٠٤ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٠٦ .

(٣) نفس المصدر ص ١١٧ .

(٤) نفس المصدر ص ١١٨ .

« أن برمانيلس والسس وزينون كانوا يطلوا الكون والفساد ، لأنهم كانوا يرون أن الكل غير متحرك . وأما أنبادوقليس وأيقيرس وجماعة الذين يرون أن العالم كان باجتماع الأجسام اللطيفة ، فإنهم يوجبون اجتماعاً وتفرقاً . لأنهم لا يوجبون كوناً وفساداً ، وذلك أنهم يرون أن الكون لم يكن باستحالة الكيفية ، لكن باجتماع في الكمية . وأما فوثاغورس وجماعة الذين أوجبوا العنصر أنه منفعل فإنهم أوجبوا كوناً وفساداً على الحقيقة ، وذلك أنهم رأوا أن الكون إنما يكون من تغير الاسطقسات وانتقالها »^(١) .

وهذا تفسير رائع لأنبادوقليس . ونحن نعلم أن الموجودات تتكون عند أنبادوقليس بامتزاج العناصر الأربعة وتفتى بانفصالها ، ولا شيء يبقى في الوجود ويخلد إلا العناصر الأربعة المكونة لكل وجود فضلاً عن المحبة والكراهية . أما كيفية امتزاج العناصر بفعل المحبة لتكوين الموجودات ، فذلك ليس لفقدان العناصر كيميائياً ، لأنه لا تغير في الكيفيات ، ولكن العناصر يتخلل بعضها البعض ويتم الامتزاج نتيجة توافق بين المسام والجزيئات ، فالأجسام المتشابهة مسامها متماثلة . ويتم الامتزاج بسهولة ، وبما تسرب الجسيمات الرفيعة خلال المسام دون امتزاج . وكذلك تعجز الجسيمات الخشنة عن أن تتخلل مسام جسم أملس . وتكون الكائنات المختلفة نتيجة اختلاف العناصر في امتزاجها . فالاختلاف بين الأشياء اختلاف كمي في النسب بين العناصر وليس اختلافاً كيميائياً في الامتزاج^(٢) .

ثم يقدم فلوطرخس رأى أنبادوقليس في الضرورة : « إن جوهر الضرورة علة تستعمل المبادئ والاسطقسات »^(٣) وقد نقل هذا النص نفسه جابر بن حيان في كتابه « الحاصل »^(٤) . ثم يقدم فلوطرخس آراء أنبادوقليس في الطبيعة فيقول : « أما أنبادوقليس فإنه لا يقول بطبيعة ألبنة ، لكنه يرى أن الكون بالاجتماع والافراق » ثم يسرد لنا أقوال أنبادوقليس نفسها عن قصيدته في الطبيعة فيقول : « ذلك أنه - في كتابه الموسوم بالأول من الطبيعيات - أورد هذا القول بهذا اللفظ ، وما قوله نصاً فهو هذا : « إنه ليس لشيء من الموت طبيعة ، ولا نهاية للموت المكروه ، ولكن اختلاط فقط وابتدال الأشياء المختلفة ، وهذا هو المسمى عند الناس طبيعة » . ثم يذكر فلوطرخس أن انقساغورس يوافق أنبادوقليس في فكرته هذه ويرى في الطبيعة أنها امتزاج - يعني كوناً وفساداً^(٥) .

كما عرف الإسلاميون فكرة أنبادوقليس عن كيفية ظهور الموجودات عن الاسطقسات ،

(١) المصدر السابق ص ١٢٠ - ١٢١ .

(٢) النشار وصبحي : نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان ص ١٤٧ .

(٣) فلوطرخس : في الآراء الطبيعية ص ١٢٢ .

(٤) جابر بن حيان : الحاصل ص ٣٣٦ - ٣٣٧ .

(٥) المصدر السابق ص ١٢٣ - ١٢٤ .

وإنه وإن كان جعل هذه العناصر متساوية فيما بينها ، فإنه جعل لبعضها دوراً هاماً في نشأة الموجودات . وبخاصة الأثير والنار . فيقول فلوطرخس « وأما أنبادوقليس فيرى أن أول ما يميز من الاسطوانات فهو الأثير ، وبعده النار ، وبعده الأرض . وأن بانقباض الأرض وانعصارها نبع الماء . وأن من الماء تبخر الهواء . وأن السماء كونت من الهواء ، والشمس من النار . وأن من الاسطوانات الآخر . كل ما على وجه الأرض » (١) . أما الكواكب فإنها نارية . وأن من الجواهر النارية التي انعصرت من الهواء في التمييز الأول (٢) . كما عرف الإسلاميون أنه يقول بشمسين : الأولى هي النار الأصلية التي تملأ النصف الآخر من العالم – وتملأ هذا النصف لأنها تقع دائماً في مواجهة النور المنعكس علينا (٣) . وأن الفلك الذي يحتوي الشمس يمنعها من تجاوز حدها ، وكذلك دائرتا المدارين . وأن القمر مثل القرص وأن بعد القمر من الشمس ضعف بعده عن الأرض (٤) .

ونحن نعرف – كما وصلنا من النصوص اليونانية – أن القلب عند أنبادوقليس مركز الإدراك . وقد كانت « مدرسة القوميين » قد ذهبت إلى أنه الحج ، ولكن أنبادوقليس خالفها ، لأنه في القلب يتجمع الدم الذي ينتشر في كل الجسم . ولأن الدم أكبر أجزاء البدن ملاءمة لامتزاج العناصر . وقد عرف المسلمون هذا « وأما أنبادوقليس فيرى أن الجزء الرئيسي من أجزاء النفس في الدم ، ومنهم من يرى أنه في عمق القلب ، ومنهم من يرى أنه في الغشاء الذي في القلب » (٥) .

وقد وصل إلى الإسلاميين أيضاً فكرته عن أن الحواس تكون من اعتدال القوى الجزئية وتتركب كل واحد من المحسوسات فيها ، أي عرفوا إسرائفه في المادية ، وأنه لم يتكلم عن أي قوى عقلية بمعنى « العقل » .

قد رأينا إذن كيف أوصل كتاب فلوطرخس مذهب أنبادوقليس صحيحاً إلى العالم الإسلامي حين نقل إلى العربية ، وقد عرف المفكرون الإسلاميون هذا الكتاب وأثر فيهم كما ردنا من قبل . إن الشهرستاني عرف كتاب فلوطرخس واستفاد به ، ومن العجب أنه لم ينقل النصوص كما هي ، بل مزجها بمذاهب وأقاويل ونظريات تخالفها . ولكننا نرى مفكراً ممتازاً ومؤرخاً من الطراز الأول هو المقدسي في « البدء والتاريخ » يستفيد بكتاب الآراء

(١) المصدر السابق ص ١٢٧ .

(٢) نفس المصدر ص ١٣٠ .

(٣) نفس المصدر ص ١٣٥ .

(٤) نفس المصدر ص ١٣٦ - ١٣٨ - ١٤٠ .

(٥) نفس المصدر ص ١٦٠ - ١٦٣ .

الطبيعية لفلوطرخس وينقل منه النصوص الصحيحة إلى مواضع متعددة من كتابه ويصرح بأنه قرأ فلوطرخس وأنه يأخذ مادته منه^(١). ثم يخبرنا أن ابن رزام في كتابه «التنقض على الباطنية» استخدم نفس هذا الكتاب. والمقدسي، (أو أبو زيد أحمد بن سهل البلخي - الذي يقال إنه كتب هذا الكتاب) يقدم لنا آراء صحيحة عن أنبادوقليس: إنه يرى أن الاسطقسات أربعة هي: الماء والنار والهواء والأرض، وأن المبادئ مبدءان - هما المحبة والغلبة.. أحدهما يفعل الإيجاد والآخر يفعل التفرقة^(٢). فأمامنا إذن ثلاثة من المفكرين عرفوا كتاب فلوطرخس وما فيه من آراء صائبة عن اليونان وعن أنبادوقليس. ونلاحظ من استخدام ابن رزام الكتاب فلوطرخس أن الرجل حاول أن يحقق مصادر الباطنية، وقد كان من أشد الناس عليهم فتلمس أصولهم، وكانوا يدعون أنهم تلامذة لأنبادوقليس في «القدماء الخمسة»، وكان ابن مسرة الصوفي الباطن وتلامذته يدعون أنهم تلامذة لأنبادوقليس. ويبدو أن ابن رزام حاول تنفيذ هذا الرأي فأخذ يبحث عن المصادر الحقيقية لفلاسفة اليونان. ومن الأسف أن كتب ابن رزام لم تصل إلينا إلا لخلخل الشذرات الباقية من كتبه في مصنفات غيره.

ويظهر أن فكرة المحبة والغلبة شغلت الجامع الفلسفية، فزرى أبا حيان التوحيدي يخصص لها مقايضة في كتابه المشهور «المقايسات» باسم «في استيلاء المحبة على الأجسام»، واستيلاء الغلبة عليها، ونتائج كل منهما» وينقل لنا أنه قرأ على أبي سليمان السجستاني أستاذه من كلام أنبادوقليس: «وإذا استولت المحبة على الأجسام التي منها تركيب العالم، كان منها العالم الكرى. وإذا استولت الغلبة، كان منها اسطقصات، العالم الكائن الفاسد...». وهذا نص ورد فعلا في الكتابات اليونانية المأثورة عن أنبادوقليس، ويفسره أبو سليمان، السجستاني المنطقي هكذا: بأن أنبادوقليس أراد باستيلاء المحبة على العالم - استيلاء القوة العقلية عليه، فإنها هي التي تحيط بجميع الموجودات إحاطة كلية وتؤلف بينها على نظام توفيق متناسق بين جميع أجزائها. وبشبه هذا الفعل منها يتألف الأكبر بعضها مع بعض. وإحاطة بعضها ببعض إحاطة تامة، حتى لا يتخللها شيء آخر.

ثم يفسر أبو سليمان السجستاني قول أنبادوقليس «إذا استولت الغلبة حدثت منها الاسطقصات ذات الأقطار المتباعدة المتميزة بعضها من بعض، المباين كل واحد منها غيرها»، فيقول بأن هذا تشبيه لها بالقوى الحسية التشبعية، المفارقة بعضها بعضا لما فيها من الأكدارات، وما يقع فيها من الخلل والغلط والغلظ والزيادة والنقصان. ويقول إن هذه الأشياء صفة المتعالية المتناثرة^(٣). ومن الواضح أن تفسير المحبة بالقوة العاقلة وتفسير الغلبة بالقوة الحامسة هو تفسير بعيد عن فكر

(١) المقدسي: ج ١ ص ١٢٦.

(٢) المصدر السابق ج ١ ص ١٢٧.

(٣) أبو حيان التوحيدي: المقايسات ش ٢٨٢، ٢٨٣.

أنبادوقليس . إن المحبة والغلبة مبدعان مادبان ، هما العناصر وليسا فوقها : ولكن هكذا أراد بعض الإسلاميين تفسيره .

وأخيراً ، إن أنبادوقليس نقل إلى العالم الإسلامى فى صورتين^(١) صورته الحقيقية : ولم تتأثر بشيء منها أى طائفة من طوائف المسلمين ، فيما عدا الأخذ بفكرة الاسطقات أو العناصر الأربعة : فقد قبلها العالم القديم والوسيط إسلامياً كان أو غير إسلامى . ثم صورة موفقة ملفقة ، حمل فيها ما لم يقله وما لم يعرفه : وقد أثرت هذه الصورة غير الأنبادوقليسية ، باسم أنبادوقليس ، فى طوائف فلسفية كثيرة ، وبخاصة الباطنية وطوائف من الصوفية .

(ب) أنكساغوراس :

ونتقل الآن إلى فيلسوف لا يقل أثراً عن أنبادوقليس فى التراث الإسلامى وهو أنكساغوراس لقد أثر أنبادوقليس - سواء فى صورته الحقيقية أم فى صورته المزيفة - فى فلاسفة وديوانى باطنية انفصلت عن الدائرة الإسلامية ولكن الأمر فى أنكساغوراس على خلاف هذا ، لم تكن لديه « نزعة غيبية » كما عاصره أنبادوقليس ، فلم ينفذ إلى آرائه - حين نقل إلى العالم الإسلامى - الغنوص ، كما نفذ فى أعماق المذهب الأنبادوقليسى . ولذلك وصل ، إلى حد ما ، فى صورته الحقيقية . ولما كان هو عقلياً ، فقد أثر فى فلاسفة الإسلام العقلين . المتكلمين ، أو على الأقل تشابهت آرائه بآرائهم . ولقد ظهر اسم أنكساغوراس لدى مؤرخى الفكر اليونانى من الإسلاميين برسمه كما نعرفه الآن : فالقبطى يذكر الاسم « أنكساغوراس » ويرى أنه حكيم مشهور مذكور « وأنه كان قبل أرسطو . ثم يخطئ فيقول إنه كان معاصراً لأرسطو^(٢) . وكذلك المبشرين فاتك يدعو « أنكساغوراس » ويذكره فى مواضع معينة من كتابه ، ثم ينقل بعض أقواله : « قال أنكساغوراس : كما أن الموت ردىء لمن الحياة له جيدة ، كذلك جيد لمن الحياة له رديئة ، فليس ينبغى أن يقال إن الموت جيد ولا ردىء ، لكنه بالإضافة إلى الشئ ، يكون جيداً أو رديئاً^(٣) » وترك أرسطو وشراحه من اليونان والإسلاميين صورة طيبة لأنكساغوراس - عرفها وتدارسها فى كتبه الإسلاميون : « فأنكساغوراس كأنبادوقليس ، يرى أن الموجودات واحد وكثير . . أما كثير فن قبل المادة . وأما واحد فن قبل أن الواحد الذى يميزها هو واحد وهو العقل . وأنكساغوراس يرى أن أصل الموجودات أجزاء متشابهة ، وأن الأجزاء المتشابهة أو الأضداد غير متناهية » أى أن الأجزاء المتشابهة والأضداد ، أى الحار

(١) القفطى أخبار ص ٤٤ .

(٢) المبشر بن فاتك : مختار ص ٣١٧ .

(٣) أرسطو : الطبيعة ج ١ ص ٣٥ .

والبارد ، لا نهاية لأعدادها ، ولقاديرها نهاية . وينقل أبو علي بن السمع شارح كتاب الطبيعة عن المصادر اليونانية ، أن أنكساغوراس يقول : « إن الأشياء كلها موجودة في المادة ، وإنما تظهر وتكمن ، فحسب في كل شيء ما هو الأغلب عليه »^(١) . بل إن أرسطو نفسه يذكر أن أنكساغوراس يقول « إن أى جزء أخذته ، وجدته خلطاً على مثال الكل ، لأنه يوجد كل شيء يتولد عن كل شيء »^(٢) . وهذه إشارة إلى بذور أنكساغوراس ، التي جعلها أرسطو « متشابهة الأجزاء » ونقدها نقداً شديداً . ولكن سنرى في العالم الإسلامى قول أنكساغوراس « إن كل شيء يكون في كل شيء »^(٣) وأن الشيء لا يكون إلا من مثله وشبيهه في الصورة^(٤) ورأى الإسلاميون هذا القول كثيراً في كتب أرسطو وقد ألقوه كما قلت ، فهاجمه . أما من نظم متشابهات الأجزاء فهو العقل عند أنكساغوراس^(٥) ويذكر أرسطو وشرحه أنه لم يكتشف حقيقة العقل ، بل جعل عمله آلياً بحتاً . إن أنكساغوراس لا يوقف العقل حقه بل يرى « أن العقل لا يقدر على تمييز المتشابهات »^(٦) كما أن أنكساغوراس يقول إن جميع الأشياء كانت كلها معاً ، وكانت ساكنة زماناً بلا نهاية . وأن العقل طبع فيها حركة فيزها ، ولكن هذه الحركة آلية بحتة . كما أن أنكساغوراس « صاحب الخليط » قال : إنه كان لم يزل ، ثم إن العقل بدأ بالحركة فيز الخليط وضم الشبيه إلى شبيهه والشكل إلى شكله^(٧) ، فيكون قبل هذه الحركة ساكناً^(٨) ولكن أرسطو يمتدح أنكساغوراس ويرى أنه أصاب في قوله في العقل « إنه غير قابل للتأثير ولا يخاطب » .

أما فلوطرخس - وقد قلنا إن كتابه ترجم للعربية وكان مصدراً هاماً لهم - فإنه يقدم أنكساغوراس في صورته الصحيحة أيضاً ، وقد رسم المترجم اسمه : انكساغورس .

ويقدم نص فلوطرخس العربى نظرية أنكساغوراس في متشابهات الأجزاء في صورة صحيحة تامة الصحة^(٩) إنه يرى أن مبدأ الموجودات هو المتشابه الأجزاء ، وأن من الأشياء الممتنعة أو التي فيها إشكال أن يكون شيء من لا شيء ويتبدد شيء إلى لا شيء . وأنا نغذى الغذاء البسيط

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٢٠٥ ، ٢٠٩ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٣٩ .

(٣) نفس المصدر ج ١ ، ص ٤٢ .

(٤) نفس المصدر ج ١ ص ١٤٢ ، ٢٠٥ .

(٥) مقالة اللام بنشرة الدكتور بدوى ص ٤ .

(٦) أرسطو : الطبيعة ج ٢ ص ٨٠٣ .

(٧) أرسطو : الطبيعة ج ٢ ص ٨٠٨ .

(٨) أرسطو : الطبيعة ص ٨٤٩ .

من الحنطة وشرب الماء القراح ، ومن هذا الغذاء يتغذى الشعر والعروق والشريانات والأعصاب . . . وإذا كان هذا هكذا ، فقد يجب أن نسلم أن الكائنات إنما تكون بالغذاء الذى يتغذى به فى هذه الكائنات ويكون النماء . فيكون من الغذاء أجزاء مولدة للدم ومولدة للعرق والعظام ، والأجزاء الأخرى التى تدرك عقلا .

وليس ينبغي أن يطلب إدراك جميع الأشياء الحس ، لكن نعلم أن من الأجزاء ما يدرك عقلا . من أجل أن أجزاء جميع هذه الأعضاء المكونة عن الغذاء متشابهة الأجزاء وجعلها مادى الموجود ، فتصير المتشابهات الأجزاء عنصراً . وجعل العلة الفاعلة : العقل المدبر لكل ، وهو المبدأ لجميع الأشياء والمدبر لها .

« وقد بدأ بأن قال هكذا : « كانت الأشياء كلها مختلطة ، فجاء العقل وقسمها وربتها » . ويعلق فلوطرخس ، « وينبغي أن نقبل منه قوله لأنه قد جمع إلى العنصر : العلة الفاعلة » (١) وصل إذن مذهب أنكساغوراس فى متشابهات الأجزاء وفى أن العقل هو العلة الفاعلة للوجود ، صحيحاً سليماً إلى العالم الإسلامى . وينقل إلينا المقدسى فى « البدء والتاريخ » هذا ملخصاً (٢) . بل إن الشهرستانى - وقد اشتهر بنقل مختلط لأقوال فلاسفة اليونان - يقدم لنا أنكساغوراس فى صورة صحيحة إلى حد كبير ، ولا شك أنه استند إلى فلوطرخس ، فيذكر لنا : أن أنكساغوراس من ملطية وأنه يعتبر مبدأ الموجودات متشابهة الأجزاء ، وهى أجزاء لطيفة لا يدركها الحس ولا يناها العقل . ومن متشابه الأجزاء يتكون الكون كله ، العلوى والسفلى . وأن المركبات تسبق البسائط ، والمختلفات مسبوق بالمتشابهات ، ومن المركبات تترج وتركب العناصر وهى متشابهة الأجزاء . ثم يذكر الشهرستانى أيضاً أن أنكساغوراس يرى فى المبدأ الأول أنه العقل ، وأنه العلة الفاعلة لكل شىء (٣) .

وينقل فلوطرخس أيضاً للإسلاميين قول أنكساغوراس إن الأجسام كانت أولاً فى المبدأ واقفة ، وأن العقل هو الذى رتبها وجعل لها تردداً على مثال نبات (٤) .

أما الشهرستانى فيذكر أن أنكساغوراس يقول « إن أصل الأشياء جسم واحد ، موضوع الكل لانهائية له ، ومنه يخرج جميع الأجسام والقوى الجسمانية والأنواع والأصناف » . ثم يقل عنه أن الأشياء كانت ساكنة ، ثم رتبها العقل ترتيباً على أحسن نظام « فوضعها مواضعها من عال ومن سافل ومن متوسط ، ثم من متحرك ومن ساكن ، ومن مستقيم

(١) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ٩٨ ، ٩٩ .

(٢) المقدسى : البدء والتاريخ ج ١ ص ١٣٨ .

(٣) الشهرستانى : الملل ص ٢٤٨ - ٢٥٠ .

(٤) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ١١٣ .

في الحركة ومن دائر ، ومن أفلاك متحركة على الدوران ، ومن عناصر متحركة على الاستقامة ، وهي كلها - بهذا الترتيب - مظاهرات لما في هذا الجسم الأول من الموجودات .
 وإذا كان المبدأ الأول في الوجود هو الجسم ، فسياق المذهب أن المعاد إلى ذلك الجسم . وإذا كانت النشأة الأولى هي الظهور ، فيتمتضي أن تكون النشأة الثانية هي الكمون .

ويذهب الشهرستاني إلى أن أنكساغوراس أول من قال بالكمون والظهور . فقد اعتبر الأشياء كلها كامنة في الجسم الأول ، وإنما الوجود ظهورها من ذلك الجسم الأول : وعبارة وصفها ومقداراً وشكلاً وتكاثفاً وتخلخلاً ، كما تظهر النسبة من الحبة الواحدة ، والنخلة الباسقة من التواة الصغيرة ، والإنسان من النطفة ، والظير من البيض . وكل ذلك ظهور عن كمن ، وفعل - بالاصطلاح الأرسططاليسي - عن قوة ، وصورة عن استعداد مادة . وإنما الإبداع واحد ، ولم يكن آخر سوى ذلك الجسم الأول .

ويرى الشهرستاني - وهو يتابع منهجه المقارن النقدي - أن مذهب أنكساغوراس يشبه مذهب الهوبل الأولى التي حدثت عنها الصور ، غير أنه أثبت جسماً غير متناه بالفعل هو متشابه الأجزاء ، وأصحاب الهوبل ولا يشبتون جسماً بالفعل^(١) . ونحن نعلم أن مذهب الهوبل الأولى التي حدثت عنها الصور أفلاطوني . ويعرف أنكساغوراس عند الإسلاميين بأنه « صاحب الكمون »^(٢) .

ثم إن الإسلاميين عرفوا قول أنكساغوراس بأن الطبيعة امتزاج - أي كون وقساد^(٣) ، وأن النفس هوائية^(٤) ، فثمة إذن صورة واضحة صحيحة لأنكساغوراس في العالم الإسلامي .

فهل كان له أثر في الفكر الإسلامي ؟ ذهبت مجموعة من مؤرخي الفلسفة الإسلامية من الأهلبيين أيضاً من أمثال الشيرازي في الأسفار الأربعة ، وفخر الدين الرازي في « المباحث الشرقية » ، والإيجي في « المواقف » إلى أن نظرية أنكساغوراس في الكون أثرت في نظرية الكمون عند النظام ، فقد ذهب النظام إلى أن في الجسم أجزاء لا نهاية لها بالفعل ، وهو بعينه نظرية أنكساغوراس في الكمون^(٥) كما أنه ينسب لأنكساغوراس القول

(١) الشهرستاني الملل والنحل . ج ٢ ص ٢٥١ - ٢٥٣ .

(٢) الدكتور أبو ريدة : النظام ص ١٥٠ .

(٣) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ٢٤ .

(٤) نفس المصدر ص ١٥٨ .

(٥) الشيرازي : الأسفار الأربعة ج ١ ص ٤٣٦ والرازي . المباحث الشرقية ج ٢ ص ٣٢٢ -

وانظر أيضاً بينيس : مذهب الذرة عند المسلمين ص ١٣ .

يوجد الخلاء وقوته الجاذبة للأجسام . وأن هذا القول أو هذه النظرية أثرت في محمد بن زكريا الرازي^(١) .

ويرى الأستاذ الدكتور أبوريده ، أن ما ذهب إليه النظام من أن العالم مكون من جواهر متضادة لا عدد لأجزائها يقهرها الله على ما يريد ، أشبه برأى أنكساغوراس في أن العقل هو الذى يرتب وينظم كل شيء^(٢) . ويذهب هورتن أيضاً إلى أن النظام أنكساغورسى أكثر منه رواقى في نظريته عن الكمون . وأن نظريته عن تكوين الجوهر من الأجناس المتضادة إنما هي أيضاً أنكساغوراسية ، فهي تشبه نظرية أنكساغوراس في أن الأشياء تتألف من الأجزاء المتشابهة . وسنعود إلى توضيح هذه الصلات بين أنكساغوراس والنظام حين نبحث في فلسفة هذا الأخير في هذا الكتاب . وإن من التخالى أن يتصيد الباحثون - وكما لاحظ ذلك أبوريده بحق - كل فكرة له ، وأن نلتصق لها مصدراً رواقياً أو أنكساغورسياً . ولكن ما أود أن أنتهى منه في بحثنا عن أنكساغوراس أنه عرف في العالم الإسلامى ، وأن بينه وبين بعض فلاسفة الإسلام المتكلمين بعض الصلات أو بعض المشابهة .

(ج) المدرسة النورية: لوقيبوس وديموقريطس :

وأنتقل إلى مدرسة المذهب النورى . ونحن سنرى أخذ المعتزلة والأشاعرة بمذهب ذرى ، فعلى أى صورة عرف الإسلاميون هذا المذهب اللرى اليونانى ورجاله .

عرف الإسلاميون لوقيبوس ، فيلسوف المذهب الأول وأستاذ ديموقريطس واضع المذهب في صورته الكاملة . أما عن ديموقريطس ، فإننا نرى مفكراً كالثهرستانى لا يصل إلى معرفة حقيقة مذهبه ، فلا يذكر شيئاً عن مذهب ديموقريطس اللرى ، بل ينسب إليه مذهب أنبادوقليس في العناصر الأربعة .

فديموقريطس عند الثهرستانى يقول بأن المبدع الأول هو الأختلاط الأربعة وهى الاسطقسات أوائل الموجودات كلها ، ومنها أبدعت الأشياء البسيطة كلها دفعة واحدة .

أما الأشياء المركبة فإنها كانت دائمة دائرة ، إلا أن ديمومتها بنوع وثورها بنوع ، ثم إن العالم بجملته باق لا يفتى . ولكن أين المذهب النورى الديموقريطسى ؟ إن هذا الفيلسوف الأشعرى - الثهرستانى ، وهو من القائلين بمذهب الجزء الذى لا يتجزأ ، لا يتكلم عنه منسوباً إلى ديموقريطس اللهم إلا عرضاً ، حين يعرض لمذهب أبيقورس . وسنعود إن هذا فيما بعد .

(١) بينيس . مذهب الذرة ص ٤٨ .

(٢) الدكتور أبوريده النظام ص ١٤٤ .

ويبدو أن ديموقريطس وسم بالدهرية ، ونحن نعلم أنه ذهب بالمذهب الآلى إلى أقصى حدوده ، فهل كان هو السبب في إهمال مفكرى الأشاعرة لمذهبه ١٩ لقد صور لنا اليعقوبى مذهب ديموقريطس بأنه « ينكر الألوهية والأديان والرسل والكتب والمعاد والوعد والوعيد » ولا ابتداء لشيء ولا انقضاء له ولا حدوث ، ولا عطب ، وإنما حدوث ما سمي حدثاً تركيبه بعد الافتراق ، وعطياً تفريقه بعد الاجتماع ، وجميع الوجهين في الحقيقة حضور غائب ، ومغيب حاضر (١) .

كما أن الغزالي يصف هذا وأتباعه بأنهم طائفة من الأقدمين جمحدوا الصانع المدبر للعالم ، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً بنفسه أى قديم ، يصنعه صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان كذلك يكون أبداً . ويسمى أتباع هذا المذهب : الزنادقة (٢) .

فكيف يربط بعد ذلك مفكرى الإسلام ، من معتزلة وأشاعرة ، نظريتهم في الجزء الذى لا يتجزأ بالمذهب الذرى الديموقريطى !!

ولكن هل وصل هذا المذهب في صورته الحقيقية إلى العالم الإسلامى وهل أثر هذا المذهب في مفكرى الإسلام بغض النظر عن كونهم قد تبرأوا منه وأهملوا ذكره ؟

أما عن معرفته ، فإننا نرى أصول المذهب صحيحة في كثير من مترجمات اليونان في العربية . لقد ترجم كتاب الميتافيزيقا لأرسطو إلى العالم الإسلامى وعرفه الإسلاميون معرفة طيبة تامة ، وفي هذا الكتاب عرض كامل للمذهب ديموقريطس . ولقد دعا هذا الأستاذ مونك ، في كتابه « أمشاج من الفلسفة العربية واليهودية » متابعاً للفيلسوف اليهودى القديم موسى بن ميمون إلى القول بأن مذهب المتكلمين في الجزء الذى لا يتجزأ يعود إلى مذهب ديموقريطس .

ثم نجد مصلاً آخر للمذهب في كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس ، فديموقريطس يقول : إن العنصر الأول غير قابل للتأثير ، وهو الذى لا يتجزأ والحلاء هو ما ليس بجسم (٣) . وأن الأجزاء التى لا تتجزأ غير متناهية في الكثرة . وأن الحلاء غير متناه في العظم (٤) . وأن كل الأشياء بالضرورة كانت ، وأن الضرورة هى البخت (٥) . وأن « ثمة عوالم بلا نهاية فيما

(١) اليعقوبى : تاريخ ج ١ ص ١٢٠ .

(٢) الغزالي : المنقذ من الضلال ص ٣٦ .

(٣) فلوطرخس : آراء ص ٢١٥ .

(٤) نفس المصدر ص ١١٨ .

(٥) نفس المصدر ص ٢٢١ .

لا نهاية له^(١) كما أن العالم غير متنفس ولا أنه مدير بالسياسة، لكنه مدير بطبيعة غير ناطقة^(٢) أى أن العالم آلى محض ، أو محكوم بآلية محضة .

كما أن أرسطو قدم للإسلاميين في كتاب النفس - وقد نقل أيضًا إلى العربية - آراء ديموقريطس في النفس : فيذكر النص العربي المترجم أن ذو مقراط يقول إن النفس نار وشيء حار ، وأن الذرات (أى الجواهر الفردة والأجزاء التى لا تتجزأ من الأشياء) ذوات الأشكال لا نهاية لكثرتها . وليس بين جميعها شيء مستدير كرى ما خلا النار . والنفس مثل الهباء المنبث في الجو الذى يتبين لنا بشعاع الشمس الداخلة من الكوى ، وزعم ذو مقراط أنه عنصر لجميع الطبايع ، وبهذا القول كان يقول لوقيفوس^(٣) . والنص طويل بعد ذلك يشرح فكرة ديموقريطس كاملة .

ويقدم لنا النص العربي لكتاب النفس آلية ديموقريطس أيضًا . فالعقل ليس قوة في إدراك الحقيقة ، والنفس والعقل شيء واحد^(٤) . وأن النفس جزء لا يتجزأ من الجسم الأول الذى لا قسمة لها^(٥) ، وأنها محركة من أجل صفر أجزائها . وأن الأجزاء التى لا تتجزأ ، من أجل أنها أبداً تتحرك - كذلك تجتذب الجرم وتحركه .

هذه صورة من فلسفة ديموقريطس تبين بوضوح أن المذهب قد عرف في العالم الإسلامى على وجهه الصحيح . أما أثره في العالم الإسلامى ، فإنه يحتاج إلى دراسة عميقة في مذهب الجزء الذى لا يتجزأ عند المعتزلة وعند الأشاعرة ، لمعرفة أصوله عند هؤلاء الأخيرين ، ومكانته في النسق الدينى العام لفكرهم^(٦) .

٦ - السوفسطائية :

عرف المسلمون اسم السوفسطائية ، كما عرفوا مذاهبها ، ووضعوا السوفسطائيين تحت اسم مبطلى الحقائق ، وعرفوا شكهم في العقليات والحسيات ، واعتبارهم الوهميات فقط هى مقياس المعرفة الإنسانية . ولم يدرك الإسلاميون ما أدركه مؤرخو الفلسفة المحدثون من أن

(١) نفس المصدر ص ١٢٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٢٦ .

(٣) أرسطو في النفس ص ٨ .

(٤) نفس المصدر ص ٩ .

(٥) نفس المصدر ص ١٠ .

(٦) انظر كتاب عن (ديموقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الإنسانى) للدكتور على سامى النشار

والدكتور محمد عبودى وعلى عبد المعطى

السوفسطائية كانت تبشيراً بعصر تنوير حاسم في الفكر الإنساني ، وأنهم أول من شك في قيمة المعرفة الإنسانية ، ونقدوا هذه المعرفة ووسائلها ، كانت حركة السوفسطائية . كما نعلم - أول محاولة إنسانية لعودة العقل إلى ذاته وانعكاسه على نفسه . ولكن أفلاطون أولاً ، ثم أرسطو ثانياً ، شوها تاريخ السوفسطائية وكانا هما مصدرى المسلمين ، فمرف المسلمون مذاهبها خلال هذين الفيلسوفين وقسموها إلى ثلاثة أقسام :

مذهب بروتاغوراس « العندية » ، ومذهب غورغياس « العنادية » ومذهب بيرون « اللا أدرية » إن قوماً يظنون أن السوفسطائية قوم لهم نحلة ويتشعبون إلى ثلاث طوائف : اللا أدرية : وهم الذين يقولون : نحن شاكون ، وشاكون في أنا شاكون ، والعنادية : وهم الذين يقولون : ما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة ، أو مقاومة مثلها في القوة والقبول عند الأذهان . والعنادية . وهم الذين يقولون : مذهب كل قوم حق بالقياس إليهم ، أو باطل بالقياس إلى خصومهم . وقد يكون طرفا النقيض حقاً بالقياس إلى شخصين ، وليس في نفس الأمر شيء .^(١) بل إننا نجد مصدراً من أقدم المصادر هو الإمام أبو منصور الماتريدي (المتوفى عام ٣٣٣ هـ - ٩٤٤ م) . يتكلم عنهم فيقول : لما وجدنا الإنسان يعلم شيئاً ، ثم يبطل ، ويجد لذة ثم يزول ويهلك هوام البر في البحر ، والبحر في البر ، ويبصر الخفاش بالليل ، ويعشى بالنهار ، ثبت أنه لا يصح علم ، وإنما هو اعتقاد لا غير ، وإن اختلف عن اعتقاد غيره .^(٢) .

ولكن هل تأثر المسلمون بالسوفسطائية : لقد ذهب بعض الباحثين ، ممن عنوا بربط كل شيء إسلامي ، بمصدر خارجي - إلى القول بأن المنهج الجدلي عند المعتزلة إنما هو أشبه بمنهج السوفسطائية ، وأنهم - لا شك - قد قرأوا منهج السوفسطائية ، وتأثروا به ، وحاولوا أن يربطوا بين منهج النظام وتلميذه الجاحظ ، ومنهج السوفسطائيين .

وهذا حكم جائر وخاطي : لا شك أن النظام قد عرف السوفسطائية . ويذكر الماتريدي نفسه . كما يذكر غيره من مؤرخي الفكر الإسلامي أن النظام قد عاشر وجادل السمنية ، والسمنية في الأرجح فرع ، أو قد تأثروا بالسوفسطائية . ولكن ليس معنى هذا أن النظام تلميذ للسمنية أو للسوفسطائية لقد كان - على العكس - عدواً لهم . كان منهج السوفسطائي هو التلاعب بالألفاظ من حيث اعتبارها لا تدل على ماهية ثابتة ، مما دعا سقراط إلى محاولة وضع

(١) الطوسي : حاشية محصل . . . ص ٢٣ والتهاوي : كشف اصطلاحات الفنون ج ١

ص ٢٦٥ - ٢٦٦ .

(٢) الماتريدي : كتاب التوحيد (حقيقه وقدم له الدكتور فتح الله خلف عام ١٩٧٠)

ص ١٥٣ - ١٥٦ .

منهج جدلي أيضاً لتثبيت الماهيات . ولم يكن منهج السوفسطائية هذا هو منهج المعتزلة على الإطلاق . ولم يقل النظام ولا الجاحظ ولا المعتزلة بأن الحقائق نسبية ، وبأن الماهيات متغيرة طبقاً لتغير الفكر الذاتي . أما أن الجاحظ قد لجأ إلى ما يشبه المنهج السوفسطائي في عرضه لبعض الحقائق الأدبية ، فإن هذا المنهج الذي اتخذه كأديب لا يمس أبداً - منهجه العقائدي إن نظرياته الكلامية تختلف تماماً عن لباقة كأديب ، يتلاعب بالألفاظ وبالمعاني . كان مذهبه الكلامي إنما هو جزء من مذهب المعتزلة العام من ناحية ، وعلى رباط وثيق بأستاذه النظام من ناحية أخرى ، وكان النظام أبعد الناس عن التأثر بالسوفسطائية . أما عن وجود « واقعية حسية » في الاتجاه الفكري للمعتزلة وللأشاعرة من بعدهم ، فليس معنى هذا أنهم اتخذوا هذه الواقعية الحسية السوفسطائية . كان الرواقيون ماديين ، فهل كانوا سوفسطائيين . وكثير من الفلاسفة الحديثة ذات نزعة واقعية وحسية ، فهل كانوا تلاميذ السوفسطائيين .

أما عن صلوات المسلمين بالشكك التجريبيين فنعود إلى بحثها في كلامنا عن هؤلاء الأخيرين .

٧ - المدرسة التصورية المثالية : سقراط ، أفلاطون ، أرسطو :

أما سقراط : فقد احتل مكانة كبرى لدى الإسلاميين . لقد صوروه في صورة نبي أو قديس ، يحدث أبناء أثينا عن الوعد والوعيد والثواب والعقاب والخطيئة والمغفرة ، بل كان يتحدثهم عن التوحيد نفسه . ثم ذكروا أنه من تلاميذ فيثاغورس ، ونحن نعلم أن النزعة الفيثاغورية كانت غالبية فعلا عليه . ثم دعوه بسقراط الحب ، لأنه سكن حباً ، والحب هو اللذ . وأنه هجر المنازل ، وتخلّى عن (ترهات هذا العالم الفاني) ، ونظر إلى ما فيه بعين الحقيقة . ثم صوروا يومه الأخير مستمدين معلوماتهم عن هذا اليوم من فيدون أفلاطون^(١) . وقد نقلت هذه المحاورة إليهم ، واعتنوا بها أشد اعتناء^(٢) .

وقد اختلطت صورة سقراط عند الإسلاميين بصورة أفلاطون . ولم يميز كثيرون من مؤرخي الفكر اليوناني عند الإسلاميين آراء أفلاطون عن آراء أستاذه ، ولم يعالج الإسلاميون تلك المشكلة التي عالجها المحذون . . . مشكلة الآراء والأفكار التي أنطقها أفلاطون سقراط : هل هي من عمل التلميذ أم من عمل الأستاذ ؟ ولذلك شابت معرفتهم لسقراط أخطاء فنية وتاريخية كثيرة .

غير أن أهمية سقراط إنما تتضح في تاريخ الأمثال والأحاديث ، فقد وصل إلى المسلمين كثير

(١) القفطي : أخبار ص ١٣٥ ، وابن أبي أصيبعة : ج ١ ص ٤٣ .

(٢) انظر : النشار : فيدون في العالم الإسلام (القسم الثالث) .

من حكمه ، وانتشرت في كنهه الأمثال والحكم . ثم صيغت في شكل أحاديث ومن أهم هذه الحكم « اعرف نفسك » فقد نسبوه إلى النبي ثم نسبته الشيعة إلى « علي بن أبي طالب » وانتشر هذا القول - منذ وقت مبكر في العالم الإسلامي . وقد كتبت مصنفات متعددة عن سقراط وآرائه في النفس ، ونسبت إليه - في رسالة ما زالت مخطوطة - بعض آراء ، هي في الواقع من آراء الإسكندر الأفروديسي . . الفيلسوف اليوناني المتأخر .

وننتقل إلى أفلاطون والإلهي أرسططاليس الطبيعي ، كما كان يدعوها المؤلفون الإسلاميون ، لنضع تقويمًا عامًا أولاً : لمعرفة المسلمين لكل منهما ، ثم موقف المسلمين من كل منهما . أما أفلاطون فقد عرفه الإسلاميون معرفة طيبة ووصلت آراؤه على العموم إليهم . ومن المحتمل ألا نجد ترجمة كاملة لكتب أفلاطون ، ولعل أسلوب الحوار الذي اصطنعه أفلاطون لم يصادف هوى في نفوس مترجمي كتبه ، ولكن لا شك أن ملخصات طيبة لكتبه ، وبخاصة ملخصات جالينوس قد نقلت إلى اللغة العربية . وقد ذهب الباحثون أول الأمر إلى أن الإسلاميين لم يعنوا بأفلاطون ، وأنهم لم يتأثروا به قدر تأثرهم بأرسطو ، وهذا تعميم في الحكم غير دقيق حقاً إن المدرسة الفلسفية الإسلامية الخائصة كانت مثالية مشوبة بعناصر أفلاطونية محدثة . ولكن نمة مدرسة فلسفية خالصة - أي على طريقة الفلاسفة - كانت أفلاطونية : وهي مدرسة محمد بن زكريا الرازي وقد تأثر الرازي بأفلاطون تأثراً كبيراً . وقد تنبه بينيس إلى أن الآراء الماثورة عن أفلاطون انتشرت في العالم الإسلامي . وأن أصحاب الهول من الإسلاميين كانوا أفلاطونيين ، علاوة على أن الكثير من الآراء الأفلاطونية دخلت إلى العالم الإسلامي وأثرت في مجموعات من المفكرين خلال الغزوية والصابئة الحرثانية ثم إننا نستطيع الآن أن نقول ، وبعد أن نشرت رسائل الكندي أنه كان أفلاطونياً في ميثاقه يراه أكثر منه أرسططاليسياً . بل إن الكثير من آراء الفارابي وابن سينا أفلاطونية .

ولقد حاول الفارابي ، إخلاصاً لمثابته أن يوفق بين الفيلسوفين في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين . . أفلاطون الإلهي وأرسططاليس الطبيعي ، أما ابن سينا فقد كان أفلاطونياً في رسائله الصغيرة ، كما كان أفلاطونياً في كثير من مباحث الإشارات .

غير أن الأثر الأكبر لأفلاطون ، فيما يرى بعض الباحثين وعلى رأسهم المرحوم محمود الخضيرى كما سنرى فيما بعد ، إنما كان في المدرسة الفلسفية الأصلية المعبرة عن روح الإسلام ، وهي مدرسة المعتزلة .

وسواء صح هذا الرأي أو لم يصبح ، فإنه وجه الأنظار إلى الأثر العظيم لأفلاطون . . أثراً لا يقل ، إن لم يكن قد تجاوز ، أثر أرسطو في العالم الإسلامي كان أثر أرسطو محصوراً في دوائر منعزلة عن الفكر الإسلامي ، وهي دوائر الفلاسفة . أما الأثر الأفلاطوني ، فبرى مؤيدوه

أنه كان في دوائر المتكلمين وكان هؤلاء هم المعبرين عن الفكر الإسلامي كما قلت . ثم كان لأفلاطون أعظم الأثر في مدرسة الفقهاء الظاهرين والمفكرين السلفيين من الحنابلة . فقد سرت نظرياته في الحب في كتاب الزهرة لابن داود ، وكتاب طوق الحمامة لابن حزم - وسرت في كتب المدرسة السلفية من أمثال ابن تيمية ، وابن القيم^(١) وغيرهما . ثم أثر أفلاطون في مدرسة الصوفية ، لإشراقية أو أصحاب مذهب وحدة الوجود ، احتل أفلاطون الأثر الكبير في سلاسلهم . وأثرت نظرياته - في الوجود وفي المثل ونظريته في الكهف أكبر تأثير في آراء الصوفية ونظرياتهم . ونحن نعلم أن أفلاطون قد صور في كتابات هؤلاء بشكل مغاير لحقيقته اليونانية ، وكان أفلاطون في الحقيقة يونانياً خالصاً وثنياً كبيراً .

ولكننا نسأل : وهل صور أفلاطون في صورته الحقيقية أيضاً في العالم الإسلامي ؟ ... لقد حمل ما ليس له ، وشاءوا فهمه في صورة مخالفة تمام المخالفة لصورته في العالم اليوناني . ولقد فصلت في القسم الثالث من كتابي عن (فيدون) أثر أفلاطون في العالم الإسلامي وفي مدارس المسلمين المختلفة . ولعل أهم الأسباب في اتجاه المتكلمين - فلاسفة الإسلام على الحقيقة - إليه ، هو اعتقاد هؤلاء المتكلمين أن أفلاطون نادى بخلق العالم ، وهو ما لم يقل به أفلاطون أبداً . ولكنهم هكذا شاءوا فهمه ، كما شاءوا فهم أرسطو في صورة أفلوطين^(٢) .

أما أرسططاليس فقد نقلت كتبه كلها إلى العربية ، خلال ترجمات متعددة ، كما نقلت شروح تلامذته ، وقبل فلسفته المشاؤون الإسلاميون في ضوء تفسير أفلاطوني محدث اللهم إلا ابن رشد . ولكن فلاسفة الإسلام الحقيقيين ، أي متكلمي الإسلام ، فقد اعتبروه فيلسوف الإلحاد الكبير . . . تكلم عن قلم العالم كما تكلم عن فناء النفوس الفردية منكرأ وجوده في زمان . ومن ثم لم يكن الله وحده منفرداً بالقدمية ، ولم يكن غير محرك للمادة القديمة . وأنكر علم الله بالجزئيات . وقد أجمع مفكرو الإسلام الممثلون لروح الإسلام على تكفيره . وتكفير من أخذوا بأرائه .

لم يعد لأرسطو إذن بجانب أفلاطون من سلطان سوى سلطان المنطق . وقد سبق القول بأن المسلمين لم يأخذوا بمنطق أرسطو حتى القرن الخامس الهجري وهاجمته جميع دوائر المسلمين الفلسفية ، اللهم إلا طائفة الفلاسفة المشائين الإسلاميين ، وهؤلاء لا يمثلون الإسلام في شيء ولا يعبرون عن روح حضارته . وعرف المسلمون منذ اللحظات الأولى لدخول هذا المنطق إليهم أنه

(١) قام تليفي الدكتور ناجي عباس التكريتي بكتابة بحث المناجستير - تحت عنوان « المذاهب » الأفلاطونية الأخلاقية في العالم الإسلامي . وقد وصل إلى نتائج في غاية الأهمية في بحث .
 (٢) انظر كتاب المأدبة وأثرها في العالم الإسلامي ، للدكتور النشار وقنواتي وعباس الشريبي .

تعبير عن حضارة مخالفة لحضارتهم فحاربوه أشد المحاربة ، على خلاف ما اعتقده أغلب الباحثين المحلثين .

إن ما أود أن أنتهى إليه : أن مفكرى الإسلام الممثلين لروح الإسلام ، لم يقبلوا الفلسفة الأرسطاليسية ولا المنطق الأرسطاليسى . ونحن نتكب الصواب إذا قلنا إن ابن سينا يمثل الإسلام ولا يمثل الغزالي . لم يكن ابن سينا مفكراً مبدعاً على الإطلاق ، ولم يمثل الحضارة الإسلامية أدنى تمثيل . ولا يتصور عاقل أن يكون « الشفاء » ممثلاً لفكرة إسلامية وروح إسلامي : إنه فلسفة يونانية مجتة . بينما يمثل « تهافت الفلاسفة » للغزالي روح الإسلام الحقيقي . ولعل ابن رشد تنبه إلى هذا . فكذب مناهج الأدلة في صورة إسلامية بينما كانت شرحه لكتب أرسطو وكتابه « تهافت التهافت » خروجاً على الفكر الإسلامى ومتابعة لروح يوناني لفظه الإسلام لفظاً تاماً . كما أنه لا يمكن أن يكون المنطق القياسى اليوناني لقائم على ميثافيزيقا أرسطو تعبيراً عن حضارة إسلامية . بينما لا نعتبر المنطق الاستقرائي الإسلامى ، الذى استند على القرآن والسنة ، الممثل الحقيقي للفكر الإسلامى للبحث .

على أننا نتكب الصواب أيضاً إذا قلنا إن المسلمين لم يأخذوا عن أرسطاليس بعض العناصر الجوزية ، سواء فى فلسفته الميثافيزيقية أو الفيزيقية أو المنطقية . لم يكن الإسلام مغلقاً أمام الأفكار التى لا تتعرض لكيانه المتناسق إنه يأخذ ما يوافقه ، وقد أخذ بعض الأفكار القليلة التى قد تكون موافقة لبعض عقائده .

ونلاحظ أيضاً أن المسلمين لم يستمروا على هذا الموقف - موقف محاربة الفلسفة الأرسطاليسية - إلى النهاية فما كاد ينتهى القرن الخامس الهجرى حتى بدأوا يمزجون الفلسفة بالكلام ، فلم يعد كلاماً دينياً ، بل أصبح كلاماً فلسفياً وما إن بدأت عملية الخلط هذه حتى انتهى العصر الذهبى للعقل الإسلامى الخالص . ولكن قامت حركة مضادة للعلوم اليونان ، حمل لواءها تقي الدين بن تيمية وتلامذته من أمثال ابن القيم الجوزية وابن عبد الهادى وغيرهما ، وانبثق عن هذه الحركة العظيمة فكر إسلامي .

• • •

وإذا ما انتقلنا إلى فلاسفة ما بعد أرسطو نرى أنه كان للإسلاميين تعلق كبير بفيلسوفين من المشائين هما الإسكندر الأفروديسى وجالينوس ولقد أسماوا الإسكندر الأفروديسى « قاضل المتأخرين » واعتبروه أحد فلاسفة اليونان العظماء وليس للإسكندر الأفروديسى تلك القيمة الكبيرة فى تاريخ الفكر الإنسانى ، ولكن يبدو أنه كان همزة الوصل فى العالم الإسلامى بين أرسطو وبين تلك الروح الشرقية التى ظهرت فى الأفلاطونية المحدثة . ثم إنه قام بشرح طريف للميثافيزيقا الأرسطية وللتحليلات الأولى والثانية . على أن أهميته كانت فى شرحه كتاب

« النفس » لأرسطو . وقد ذهب بعض الباحثين إلى أننا نستطيع أن نجد في هذا الكتاب الأصول الحقيقية لمبحث العقل عند المشائين الإسلاميين ، وبلى الإسكندر الأفروديسي في الأهمية جالينوس الفيلسوف الطيب ، وكانت له شهرة طيبة في العالم الإسلامي سواء في الفلسفة أو في الطب . . . ولهذا الفيلسوف أهمية كبيرة ، إذ أنه نقل إلى الإسلاميين - خلال كتاباته - المذاهب اليونانية التي تعارض المذهب المشائي الأرسططاليسي .

٨ - المدرسة اللبية :

وكذلك عرف الإسلاميون أبيقور وفلسفته اللبية أيضًا ، فيقدم لهم فلوطرخس صورة واضحة له « وأما أبيقورس بن ناوليس من أهل أثينية ، الذى تفلسف على مذهب ديموقريطس ، فإنه كان يرى أن مبادئ الموجودات أجسام مدركة عقلا ، لا خلاء فيها ولا كون لها ، سرمدية غير فاسدة ولا يمتثل أن تكسر ، ولا تهشم ، ولا يعرض لها فى شيء من أجزائها اختلاف ولا استحالة . وهى مدركة عقلا ، وهى تتحرك فى الخلاء ، وهذا الخلاء لا نهاية له . وهما وصف دقيق لمذهب أبيقورس . بل يقدم فلوطرخس للإسلاميين الخلاف بين أبيقورس وديموقريطس فى خصائص الأجسام أو الجواهر الفردة : فديموقريطس يرى أن لها عظاماً وشكلاً ، بينما يذهب أبيقورس إلى أنه يلزمها العظم والشكل والثقل . ذلك أنه يرى أن حركة الأجسام تجب اضطراراً بالثقل ، وذلك بما يحدث عن الثقل . من « القرع » أى التصادم ، فإنه إن لم يكن ثقل ، لم تكن هناك حركة .

ويصف لنا فلوطرخس أجسام أبيقورس بأنها لا تتجزأ ، لا من قبل أنها فى غاية الصغر ، لكن لأنها لا تقبل الانفصال ولا خلاء فيها ، وكل الأشياء تتكون من الأجزاء التى لا تتجزأ ، كالحيوانات والاسطقسات والخلاء والوحدة^(١) . وهى تتحرك تارة على استقامة ويقام ، وتارة على ميل وانعطاف فأما المتحركة علواً ، فإن حركتها بدفع وارتعاش^(٢) . ويفسر فلوطرخس هذا بأنه أى أبيقورس - أو أبيقورس - كان يقول بنوعين من الحركة إحداهما تكون على الاستواء ، والأخرى تكون على الميل^(٣) .

ثم يورد مذهبه عن الآلهة ، فهم فى صورة الناس ، ولكنهم يبصرون الأشياء بالعقل ، لأن طبيعة جواهرهم لطيفة . كما أن هناك أربع طبائع أخرى لا تفسد ، وهى غير قابلة للفساد: الأجزاء التى لا تتجزأ ، والخلاء وما لا نهاية له أى اللامتاهى ، والمتشابهات - وهى متشابهات الأجزاء أى اسطقسات الوجود^(٤) .

(١) فلوطرخس - الآراء - ص ١٠٢

(٢) نفس المصدر ص ١١٧ .

(٣) نفس المصدر ص ١٢١ .

(٤) نفس المصدر ص ١١٤ .

أما الكون والفساد فإن أبيقورس كان يرى أن العالم كان باجتماع الأجسام اللطيفة ، والفساد إنما هو تفرقتها ، أى أنه لا يوجب كوناً وفساداً ، وأن الكون لم يكن باستحالة الكيفية ، لكن باجتماع في الكمية^(١) . كما ينكر أبيقورس الاتفاق علة في الأشخاص أو الزمان أو المكان^(٢) .

وقد ذهب أبيقورس ، كما ذهب ديموقريطس من قبل ، إلى سرمدية العالم « فئمة عوالم بلا نهاية فيما لا نهاية له »^(٣) . وأما شكل العالم فهو كروي وهو يفسد من قبل أنه مكون ، مثله مثل الحيوان والنيران^(٤) . ومعنى هذا أنه يتكون بالاجتماع ، باجتماع الذرات ، ويفسد بانفصال هذه الذرات المكون منها . ويرى أبيقورس « أن نهايات بعض العالم مخلخلة ، والبعض الآخر نهايته متكاثفة ، وأن من هذه النهايات المتحرك وغير المتحرك »^(٥) .

أما النفس عنده فهي امتزاج كيفيات أربع : كيفية هوائية وكيفية روحية وكيفية أرضية ورابعة لا اسم لها^(٦) . والنفس جزءان أو قوتان : جزء منطقي مركز في الصدر ، وجزء لا نطق له مثبت في جميع امتزاج البدن^(٧) ثم إن النفس غير خالدة ، فهي تفسد بفساد البدن^(٨) .

عرف الإسلاميون إذن كتابات فلوطرخس عن أبيقورس . وقد لاحظ الدكتور بدوى ناشر كتاب النفس أن جابر بن حيان نقل أغلب هذه النصوص في كتابه « الحاصل » . وقد قام بمقارنة دقيقة بين نصوص فلوطرخس ونصوص جابر بن حيان . كما أن الشهرستاني قد نقل أيضاً عن فلوطرخس ، ويكاد يورد نفس عباراته . . . وكان أبيقورس يرى أن مبادئ الموجودات أجسام تترك عقلا ، وهي كانت تتحرك من الخلاء في خلاء لا نهاية له ، إلا أن لها ثلاثة أشياء : الشكل والعظم والنقل . وديموقريطس كان يرى أن لها شيئين : العظم والشكل فقط . وذكر أن تلك الأجسام لا تتجزأ ، أى لا تنفصل ولا تنكسر ، وهي معقولة أى موهومة غير محسوسة ، فاصطكت تلك الأجزاء في حركاتها اضطراراً وانفاقاً ، فحصل من

(١) نفس المصدر ص ١٢٧ .

(٢) نفس المصدر ص ١٢٢ .

(٣) نفس المصدر ص ١٢٥ .

(٤) نفس المصدر ص ١٦٢ .

(٥) نفس المصدر ص ١٢٦ .

(٦) نفس المصدر ص ١٢٨ .

(٧) نفس المصدر ص ١٥٨ .

(٨) نفس المصدر ص ١٥٩ .

اصطكا كما صور هذا العالم وأشكالها ، وتمحرت على أنحاء من جهات التحرك ^(١) . فالمذهب الذرى اليونانى قد عرف إذن عند الإسلاميين معرفة تامة وتردد فى كتبهم ، ولكن كره المسلمون ديموقريطس وأبيقورس . . اعتبروهما فيلسوفين ماديين . إن أبيقورس فيلسوف مادى عند الشهرستائى ، يرى أن المبادئ اثنان : « الخلاء والصور » ، أما الخلاء فكان فرغ ، وأما الصور فهي فوق المكان والخلاء ، وقد أبدعت الموجودات من هذه الصور . ولعل الشهرستائى يقصد بهذه الصور الأجزاء التى لا تتجزأ . « وكل ما يكون فإنه ينحل إلى هذه الصور ، فمنها المبدأ وإليها المعاد والكل يفسد ، وليس بعد الفراق حساب ولا قضاء ولا مكافأة ولا أجزاء ، بل كلها يضمحل ويدثر » . ويرى أبيقورس فى نظر الشهرستائى « أن الإنسان كالحيوان مرسل مهممل فى هذا العالم ، والحالات التى ترد على الأنفس فى هذا العالم كلها من تلقائها على قدر حركاتها وأفاعيلها ، فإن فعلت خيراً وحسناً فيرد عليها سروراً وفرحاً . وإن فعلت شراً وقبحاً فيرد عليها جزئاً وترحاً . وإنما سرور كل نفس بالأنفس الأخرى وكذا حزنها مع الأنفس الأخرى بقدر ما يظهر لها من أفاعيلها . وتبعه جماعة من التناسخية على هذا الرأى ^(٢) فأبيقورس يبنى الخلود إذن بالمعنى الدنى .

ثم يحاول الشهرستائى أن ينفذ إلى فلسفة أبيقورس اللذبة فلا يستطيع ولكن عرف الإسلاميون فلسفته اللذبة ، فإن فى تقسيم الفارابى وحنين بن إسحق لفرق الفلاسفة عند اليونان ما يأتى : « أما الفرقة المسماة من الآراء التى كان يراها أصحابها فى الغرض الذى يقصد إليه فى تعلم الفلسفة ، فشيعة أبيقورس ويسمون « أصحاب اللذة » « لأنهم كانوا يرون الغرض المقصود إليه فى تعلم الفلسفة اللذة التابعة لمعرفتها » فالإسلاميون إذن كانوا يعرفون أن أبيقورس أو أبيقورس صاحب مذهب اللذة ^(٣) ، كما عرفوا اسم أرسطس . فهل كرهوا منه هذا وكرهوا ماديته البهتة كما كرهوا المذهب اليونانى الذرى لأجل هذا ؟ إن المسائل مغلقة حتى تظهر لنا نصوص أكثر عن مصادر المتكلمين الأوائل فى الجزء الذى لا يتجزأ .

وقد حاول بعض مؤرخى الفلسفة الإسلامية المحديثين أن يثبت أن بين مذهب أبيقور الذرى ومذهب المسلمين فى الجزء الذى لا يتجزأ مشابهة كبرى ، لا فى الاسم فقط كما بين المسلمين وبين مذهب ديموقريطس ، بل توجد مشابهة فعلية ، إذ ثبت من الأبحاث الحديثة فى فلسفة أبيقور أنه يقول بنظرية الأجزاء المتناهية فى الصغر . وملخص هذه النظرية أن أبيقور كان يذهب ، إلى جانب قوله يقدم الجواهر الفردة وعدم قبولها للانقسام ، أنها ليست هى الأجزاء الأخيرة التى تتألف منها المادة « ولا كانت الجواهر الفردة أجساماً

(١) الشهرستائى : الملل ج ٢ ص ٢٨٧ .

(٢) القفطى : أخبار ص ٢٠ .

(٣) القفطى : أخبار ص ٢٠ .

ممتدة في الجهات وما قسط من الجسم ، فلا بد أن يكون لها أجزاء ، وهذه هي الأجزاء المنتهية في الصفر التي لا أجزاء لها والتي لا يمكن أن توجد منفردة ، بل هي موجودة منذ الأزل في الجواهر الفردة وهي أجزاءها^(١) وكان أبيقور يذهب أيضاً إلى انقسام الزمان والمكان والحركة . تلك هي ملخص الأبحاث التي قام بها فون أرنيم عن أبيقور . وقد انتهى بينيس إلى أن الأبيقورية اللرية على هذه الصورة الجديدة تشبه فكرة الأجزاء التي لا تتجزأ عند المتكلمين بعض الشبه . ولكن بينيس ينتهي إلى أن من الصعوبة بمكان التوصل إلى حل حاسم في أصل المذهب ، فليس مذهب أبيقور على هذه الصورة مؤكداً .

٩ - المدرسة الرواقية :

ونتقل الآن إلى انجاه فلسفي خطير في تاريخ اليونان الفكري وهو الرواقية . وقد كان لهذا الانجاه الفلسفي أثر خطير في العالم الإسلامي لا يقل أبداً عن أثر أرسطو^(٢) بحيث يمكننا أن نقول : إنه إذا كانت هناك مدرسة مشائية في العالم الإسلامي ، فإن هناك مدرسة رواقية . وإذا كان المذهب المثالي الأفلاطوني أو المذهب الواقعي الأرسطاليمي قد أثرا في مجموعات من مفكري الإسلام ، فإن المذهب الاسمي الرواقي كان له أكبر الأثر في مجموعات أكثر أهمية وأوسع نفوذاً في التراث الإسلامي .

وقد ذكر مؤرخو العلم اليوناني من الإسلاميين الرواقية . ذكروها تحت اسمها الأصلي ، كما ذكروها تحت اسم « أصحاب المظال والمظلة » « والأسطوان » و « الأسطوانة » وذكروها تحت اسم « الروحانيين » ، فيذكر القفطي : إن في تقسيم حنين بن إسحق وأبي نصر الفارابي لفرق الفلاسفة إلى سبعة فرق ، طائفة هي شيعة كرسبس وهم أصحاب المظلة ، سموا بذلك لأن تعلمهم كان في رواق هيكل مدينة أثينية^(٣) . وترجم القفطي لكرفس (أى كريسبس) فيقول : « هذا فيلسوف مشهور الذكر في زمانه بأرض يونان . يقيد الفلاسفة الأولى التي لم تتحقق قواعدها ، ولم تهذب مواردها . وأصحابه الذين ينسبون إلى القراءة عليه والأخذ عنه أصحاب المظلة من جملة الفرق السبع . وإنما سموا بذلك لأنه كان يعلمهم في رواق هيكل مدينة أثينية الحكمة بأرض يونان »^(٤) . كما أنه يذكر في موضع آخر أنهم كانوا في زمن جالينوس ، وانتسبوا إلى علم أرسططاليس « وهم المسمون بأصحاب المظلة وهم الروحانيين » وأن جالينوس

(١) بينيس - مذهب الذرة ص ٥٤ ، ٩٥ .

(٢) كتب تلميذي عبد الفتاح فؤاد بحثاً هورساته لماجستير ، تحت عنوان « الرواقية وأثرها في الفكر الإسلامي » وسيطبع البحث قريباً إن شاء الله .

(٣) بينيس . مذهب الذرة .. ص ٥٤ ، ٩٥ .

(٤) القفطي - أخبار ص ٢٥ .

كتب في مقدمه^(١). أما الشيرازي فقد قابلهم بالمشائين وذكر أنه سيجمع بين أقوال المشائين وتقواة أهل الإشراق من الحكماء الرواقين^(٢). تنبه الشيرازي إذن إلى أن هناك اختلافاً كبيراً بين المشائية والرواقية وأنهم ليسوا من شيعة أرسطو .

أما الشهرستاني - فقد ذكر الرواقين تحت اسم « حكماء أهل المظالم » كما ذكر خرسيس وزينون، ونسب إلى الرواقية مذهباً أفلاطونياً محدثاً. فزينون وكريسيب يولان : إن الأول واحد محض هو هو ، أبدع العقل والنفس دفعة واحدة ، ثم أبدع جميع ما تحتها بتوسطها . وفي بدء ما أبدعها ، أبدعها جوهرين لا يجوز عليهما الدور والفناء .. ولكن ما يلبث الشهرستاني أن يقرب ، في عرضه للرواقية ، من آرائها الحقيقية . ويذكر أن للنفس عند الرواقين جرمين ، جرم من النار والحرارة ، وجرم من الماء والأرض . والنفس « متجلدة » بالجرم الأول ، وهذا الجرم الأول متجسد بالجسم الثاني . فالنفس إذن - وهي على وجه الحقيقة نار وهواء - لا بد وأن تفعل أفعالها أو آثارها في الجرم الثاني . . الماء والأرض وهذا الجرم الأول - أي النفس - هو الجسم ، وهذا الجسم ليس له طول ولا عرض ولا قدر مكاني . فالنفس الإنسانية إذن مادية وهي جسم ، وهي تنحدر إلى الجرم الآخر المكون من ماء وأرض . وهنا يدخل الشهرستاني على هذا المذهب الحقيقي فكرة النور والحسن والبهاء تنقل من هذا الجسم المادي إلى الجرم الأروحي . وهذه الأفعال التي تحدثها النفس من النور والبهاء تبطل إذا كان ثمة وسطاء بينها وبينها . كما يدخل الشهرستاني هنا فكرة الوسطاء الروحانيين وهي ليست في الرواقية : « ولا ظهرت أفعال النفس عندنا بمتوسطين ، كانت أظلم ولم يكن لها نور شديد . وذكروا أن النفس إذا كانت طاهرة زاكية ، استصحت الأجزاء النارية والهوائية ، وصار جسمها في ذلك العالم جسماً روحانياً نورانياً علوياً طاهراً مهذباً من كل وكدر ، وأما الجرم الأرضي المائي فإنه يفسد ويفنى لأنه لا يشاكل الجسم المماثل . وهذا الجسم ثقل السماوي « خفيف لطيف لا وزن له ولا يلمس » إنما يدركه البصر فقط ، كما يدرك العقل الأشياء الروحانية . والطف ما يدركه الحس البصري من الجواهر : النفسانية ، والطف ما يدرك من إبداع البارئ تعالى : الآثار التي عند العقل ، وهذه آراء لا تعبر عن الرواقية تعبيراً دقيقاً ولكن فيها مسحة رواقية .

ثم يذكر الشهرستاني أن الرواقية تنادي بالحرية الإنسانية ، وأن الاستطاعة تقارن هذه الحرية . أما إذا أُجبر الله النفس فلا استطاعة . ونحن نعرف أن الرواقية جبرية ، وإن كانت قد أفسحت مكاناً للاختيار بمعنى ما .

(١) نفس المصدر ص ٤٢ ، ١٧٤ .

(٢) الشيرازي : الأسفار الأربعة ص ٤ .

ويصل الشهرستاني في موضع آخر إلى حقيقة مذهب وحدة الوجود عند الرواقية ، لكنه يصوره بصورة الأفلاطونية المحدثة . فالرواقية عنده تقرر أن « دنس النفس وأوساخ الجسد إنما تكون لازمة للإنسان من جهة الأجزاء ، وأما التطهير والتهديب فن جهة العقل . وذلك أن للنفس والعقول الجزئية من النفس والعقل الكلين غلظوا وأصبحوا من حيز الأجرام » أى من الحيز المائى الأرضى . والماء والهواء أجرام ثقيلة تتجه سفلا ، أما إذا اتصلت النفوس الجزئية والعقول الكلية بالنفس والعقل الكلين ذهبوا علواً ، لأنها تتحد بالجسم ، والجسم من حيز النار والهواء ، وهما لطيفان .

والجسم البصرى يتصور هذين الجوهرين - الجرم والجسم - شيئاً واحداً ولكنهما ليسا كذلك : إن الجسم مستبطن أى داخل فى الجرم ، ويلتزمه العقل والحواس الباطنة . ويذهب للشهرستاني إلى أن الجسم عند الرواقين أكثر روحانية ، ولم يتنبه هو إلى المقصود ، ولا من نقل عنه ، إنها ترجمة سيئة للنفس المادية ، فالجسم عند الرواقية مادة متفesse ، أى مادة حية لطيفة (١) .

ولكن هل هذه هى الصورة الوحيدة التى عرفها المسلمون عن الرواقية ؟ صورة مشوهة غير واضحة المعالم ؟ لقد كان للرواقية ، فى صورتها الحقيقية ، الأثر الأكبر فى كثير من دوائر المتكلمين المسلمين . فهل وصلت إليهم ؟ وكيف وصلت ؟

إن من المرجح أن تكون بعض الكتب الرواقية قد نقلت فى العصر الأموى ، وقد أشار صاحب الأسفار الأربعة إلى هذه الكتب إشارة غامضة . ثم عن طريق الاحتكاك العلمى والاتصال بآباء الكنيسة فى الأديرة والكنائس ، وللرواقية أثر كبير على هؤلاء الآباء . وكذلك عن طريق الاتصال بالديصانية ، سواء بمناقشتها أو بتبادل أسلحتها ، وقد تأثرت الديصانية بالرواقية . ونحن نتساءل : من أين أتى مقاتل بن سليمان بفكرة الجسمية ، ثم ما هو المصدر الحقيقى لتفكير هشام بن الحكم وهو يعلن جسمية الوجود ، بل جسمية الله ، ويقرر فى وضوح كامل : إن الوجود إما جسم وإما فعل ؟ ثم يتضح أثر هذه الجسمية الرواقية فى النظام الذى كان للرواقية أثر كبير فى توضيح الآراء وظهورها . وقد أدت هذه الآراء - تحت تأثير رواقى - إلى وحلة الوجود . ولا شك أنه كان للمادية الرواقية ونظريتها فى وحدة الوجود أكبر الأثر فى نشأة هذه النظرية نفسها لدى الصوفية الفلاسفة . ولم يتنبه الباحثون من قبل إلى أهمية تطور فكرة الجسم الرواقية ، منذ رواها الأوائل من مفكرى الإسلام ، إلى فكرة وحدة الوجود .

ويقدم فلوطرخس صورة متكاملة عن الرواقية فيذكر فى مبدأ كتابه تعريف الفلاسفة عند

الرواقين وتسمياتها عندهم ، بل إنه يضع هذا التعريف وهذا التقسيم في هذه المدرسة مقابلاً لما هو في مدرسة أرسطو .

يقول الرواقيون في الفلسفة « إنها العلم بالأمور الإلهية والإنسانية . وأن العلم هو المعرفة الفاضلة وهي ثلاث : طبيعي وخلقي ومنطقي . فالطبيعي هو الذي يبحث عن العالم ، والخلقي هو الذي يصرف الإنسان في أموره ، والمنطقي هو الذي يعنى بمنطق الإنسان وهو الذي يسمونه الخطابة »^(١) ثم يضع مقابلاً له ، كما قلت ، تعريف أرسطو وثيوفريطس . وما لاشك فيه أن تعريف الفلسفة بأنها العلم بالأمور الإلهية والإنسانية ، وأنها تنقسم إلى الطبيعة والأخلاق والمنطق أى الجدول ، هو وصف دقيق لتعريف الرواقية للفلسفة وتسمياتهم لها . وقد وصلنا ذلك بصورة مؤكدة - في مصادر أخرى - عن الرواقية .

ثم يتقل فلوطرخس إلى ذكر مبادئ الوجود عند مختلف فلاسفة اليونان . ويذكر زينون ابن مانساوس من أصل قبلي ، وقد كان زينون مؤسس الرواقية . أما آراؤه في المبادئ - فيقول فلوطرخس إنها : الله وهو العلة الفاعلة ، والعنصر وهو المنفعل ، وأن الاسطقسات أربعة^(٢) .

ثم ينقل فلوطرخس للعرب آراء الرواقين في وحدة الوجود ، وأنهم ذكروا أن العالم واحد ، وقالوا إنه الكل ، وقالوا إنه مجسم^(٣) . أما كيف يتصور الرواقيون الجوهر الإلهي . فإنهم يحدون الجوهر الإلهي بأنه روح عقل ناري ، ليس له صورة ، وأنه يقدر أن يتصور ، بأي صورة أراد ، ويتشبه بالكل .

أما كيف وقع في أفكار الناس وجدان الله - أي تصور الله ، « أما أولاً فن قبل جنس الظاهر ، إذ كان عندهم أنه ليس شيء من الحيوان باطلاً ولا بالاتفاق ، ولكن بعلة ما صانعة له ، أي أن لكل معلول علة . فعلة الأشياء الظاهرة المعلولة هو الله : وثانياً : أن العالم حسن في شكله وفي لونه وفي عظمه وفي اختلاف رتبة الكواكب . وشكل العالم كروي ، والشكل الكروي يتقدم على جميع الأشكال . لأنه وحدة تشابه أجزائه ، وذلك أنه مستدير وأجزاؤه مستديرة . وذلك على رأى أفلاطون . . وقد أخذ الرواقية كثيراً من أفلاطون . صار العقل ذلك الشيء البالغ الإلهية أو الإلهي في الرأس . ولون العالم اسماجمزني ، أي ما كان بلون السماء من الألوان ، وهو صقيل في كلفيته ، ولذلك يرى لونه في الهواء على بعد مسافة . وهو أيضاً عظيم في جماله جداً ، وذلك أن الأشياء المتجانسة أفضلها ما كان محتوى عليها . وجمال العالم ظاهر أيضاً فيما يرى فيه من الحيوانات والنباتات والأشجار وغير ذلك مما يزيد في بهاء

(١) فلوطرخس : الآراء - ص ٩٥ .

(٢) فلوطرخس : الآراء ص ١٠٤ .

(٣) نفس المصدر ص ١٠٦ .

العالم وجماله . . . فوقع من ذلك وجدان الله في الأفكار ، فالله صورة العالم في أفكار الناس ، إن الله هو العالم . . . وقد لجأ الرواقيون إلى الأقوال الأسطورية وأقوال الشعراء وفسروها في ضوء مذهبهم ، وقد عرف المسلمون كل هذا^(١) .

أما الإله عند الرواقية فهو « نار صناعية كلية توجد العالم وتحتوي كل الصور الخاصة بالبدور المنوية . ومن هذه النار يكون كل واحد ، على مجرى التجسيم » فالبدأ الأول عندهم أو الله إنما هو روح « ينفذ في كل العالم » . فالنار الكلية التي تأثر الرواقيون هرقليطس في القول بها هي العلة الأولى ، وكانوا يطلقون على هذه النار أحياناً وهي تتخلل الأنبر « العقل »^(٢) . أما فكرة الرواقين عن الصورة – أى التصور ، فهو أنه شيء يقع في أفكارنا نحن وتخييلاتنا – وعرف المسلمون هذاعن الرواقية . مقابلاً لنظرية أفلاطون القائلة بأن الصور جواهر مفارقة للعنصر ثابتة في الفكر ، أو أرسطو الذي اعترف بوجود الأنواع والصور على ألا تكون مفارقة للهيبول^(٣) والعلل هي جمالية لأنها أرواح ، والأرواح كما يقول الدكتور بدوى محقق الكتاب هي نفوس مادية بالمعنى الرواق^(٤) . أما عناصر الوجود فهي أجسام ، ولكن اثنتان من هذه الاسطقات أو العناصر خفيفتان ، أى أجسام لطيفة وهما النار والهواء ، واثنان ثقيلتان وهما الماء والأرض . وأن الخفيف هو الذى يرتفع على الموضع ، وأن الثقيل هو الذى يميل إلى الأوسط . وأن الأوسط بنفسه ليس ثقيلًا ولا خفيفًا^(٥) . والعناصر متغيرة مستحيلة سيالة متقلبة^(٦) ويرى الرواقيون – متوافقين مع مذهبهم في وحدة الوجود – أنه لاخلاء في داخل العالم ، وأن خارج العالم خلاء لا نهاية له^(٧) ويميز الرواقيون بين الخلاء والمكان والفضاء : فالخلاء هو الفراغ من جسم ، والمكان هو المحتوى على جسم ، وأما الفضاء فهو المحتوى في جزء ما ، مثل خابية النبيذ^(٨) والزمان عند الرواقية هو مسير الشمس أو طريق العالم كما يقول أرسطوستانيس الرواقى بينما هو عند أرسطو عدد حركة الفلك^(٩) أما جوهر الزمان فهو الحركة نفسها أكثرهم يكون أن الزمان لا كون له^(١٠) . وذهب زبنون إلى إبطال الكون والفساد لأن العالم غير متحرك .

(١) نفس المصدر ص ١٠٧ .

(٢) نفس المصدر ص ١٤٤ .

(٣) نفس المصدر ص ١١٦ .

(٤) نفس المصدر ص ١١٧ .

(٥) نفس المصدر ص ١١٨ .

(٦) نفس المصدر ص ١١٨ .

(٧) نفس المصدر ص ١٢٠ .

(٨) نفس المصدر ص ١٢١ .

(٩) نفس المصدر ص ٢٢ .

(١٠) نفس المصدر ص ١٢٠ .

وهو هنا يختلف عن الراقية التي ترى أن العناصر سيالة متغيرة .

ويذهب الراقيون إلى أن « البخت هو الضرورة » متابعين أفلاطون . ثم إنهم قالوا بعلة قاهرة غير مغلوبة ، وبأن البخت هو تسلسل علل مرتبة . وفي هذا الترتيب يدخل ما يكون من جهتنا ، فيكون بعض الأشياء على مجرى البخت وبعضها تابعاً لما يكون على مجرى البخت « أي أن البخت هو نظام العلل (١) . أعني ترتيبها ، وما يتبع ترتيبها » .

وعرف الإسلاميون - عن طريق فلوطرخس - آراء كريسيب المؤسس الثاني للراقية وعرفوا قوله إن جوهر البخت هو قوة روحانية وترتيب مدير للكل . بل نقل إليهم بعض آرائه من كتابه « الحدود أو التعريفات » : وإنما يقول في الحدود إن البحث هو نطق عقلي لما في العالم مديراً بالسياسة ، ونطق عقلي به كان ما يكون ، وبه ما يكون ، وبه هو ما هو .

يعرف الإسلاميون أيضاً آراء الراقين في الاتفاق « أنه علة غير معروفة عند الأفكار الإنسانية . وذلك أن المكونات منها ما هو بالضرورة ، ومنها ما هو بالبخت ، ومنها ما هو باختيار ، ومنها ما هو بالاتفاق ، ومنها ما بذاته فقط » وهم يشتركون في هذا الرأي مع أنكساغوراس (٢) ، ويلاحظ محقق كتاب فلوطرخس - الدكتور عبد الرحمن بدوي - أن المترجم خلط فترجم الكلمة اليونانية للبخت بالاتفاق والاتفاق بالبخت . ولكن المذهب وصل كما رأينا كاملاً .

أما إذا انتقلنا إلى آرائهم في العالم ، فقد عرّفها الإسلاميون أيضاً عن طريق فلوطرخس . فالراقيون يرون أن الجمع هو ما لا نهاية له مع منع الخلاء وأن الكل هو العالم بغير خلاء . وأن العالم كرى ، أو صنوبري ، أو في شكل البيضة . والعالم مكون . وأنه من قبل الطبيعة ففاسد ، لأنه محسوس . أما من قبل أنه جسم ، فإنه لا يفسد (٣) .

أما النفس ، فإن الراقين يرون أنها « روح » ، والمقصود بالروح هنا : نفس مادية (٤) ، ولذلك ذكر جابر بن حيان في الحاصل : أن أصحاب الرواق يرون أن النفس روح حارة . وأجزاء النفس ثمانية ، خمس منها الحواس الخمس وهي : البصر والسمع والشم والذوق واللمس ، والصوت والتوليد والرئيس - الذي يرتب هذه كلها على الآلات التي تخضعها ، مثل انتساج رجل الحيوان المسمى كثير الأرجل (٥) . أما الجزء الرئيس من أجزاء النفس فأصحاب الرواق كلهم

(١) نفس المصدر ص ١١٨ .

(٢) نفس المصدر ص ١١٩ .

(٣) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ١٢٦ .

(٤) نفس المصدر ص ١٥٨ .

(٥) نفس المصدر ص ١٥١ - ١٦٩ - ١٧٠ .

يرون أنه في القلب ، أو في الروح الذي في القلب^(١) أما خلود النفس فيرى الرواقيون أن النفس إذا فارقت البدن فتنبئ الضعيفة منها مع الأشياء التي تعلقت بها ، وهذه هي نفس من لا أدب له أما النفوس القوية ، نفوس العلماء والحكماء ، فإنها تصير إلى الجوهر المستدير . وأما الحواس فإن أصحاب الرواق يحدون الحواس بهذا الحد : إن الحسى هو إدراك المحسوسة أو انطباعها . فإن العقل والتخيل هو إدراك يكون بالحواس وبالعضو الرئيس نفسه . ومن هذه الجهة قيل في الروح المنبعث من العضو الرئيس إلى الآلات أنه حواس . والحواس حق ، أى أن معطياتها صادقة . وأن التخيلات منها ما هو حق ومنها ما هو باطل أى أن معطياتها منها الصادقة ومنها غير الصادقة^(٢) .

أما كيف تكون الحواس والفكر والنطق الفكرى ، فإن الرواقين يرون أنه إذا ولد الإنسان كان له جزء النفس الرئيس ، ويكون كالقرطاس المحكم الصناعة المهياً ، الذى فيه تهيؤ لقبول الكتابة ليكتب فيه كل واحد من الأفكار وأول طريق الكتابة فيه هو ما فيه من الحواس . ويعطى مثلاً لهذا تذكر رجل ما ، فإذا غاب عنا هذا الرجل المعين بقى تذكره عندنا ، وإذا تجمع لدينا تذكرات كثيرة متشابهة فى النوع ، عند ذلك يتكون لنا « حنكة » . والحنكة هي التدرى من كثرة ملاسة الأشياء فى النوع . فالحواس إذن هي خبرات تكون من ملاسة الأشياء الجزئية ، والنوع ليس إلا مجموعة هذه الإحساسات المتشابهة .

أما الأفكار فهي نوعان : منها ما يكون طبيعياً على الجهات التي ذكرنا - أى نحصل عليها بلا احتيال واعمال ، بلا صنعة .. ومنها ما يكون بالتعليم والتقليد . وهذه تسمى أفكاراً فقط ، وتلك تسمى إدراكاً وتصويرات .

والنطق الذى به سمى الإنسان ناطقاً إنما يتم بهذه التصويرات التي تم فى الأسبوع الأول من أسابيع الشهر الأول . وأما الفكر فهو تخيل عقل موجود فى حيوان ناطق ، فإن التخيل إذا كان فى نفس ناطقة ، سمى فهماً ، فكان هذا الاسم مشتقاً فى لغة اليونانيين من العقل ، وذلك أن الحيوان الذى ليس بناطق تقع له تخيلات ، فأما الناس فتقع لهم تخيلات من الأجناس والأنواع وهي أفكار - مثل الدنانير والدرهم ، فإنها فى أنفسها تسمى دنانير ودرهم ، ففى دفعت إلى ملاح فى كرى سفينة ، سميت - مع ما تسمى دنانير ودرهم - أجر سفينة^(٣) .

وهكذا عرف الإسلاميون نظرية المعرفة عند الرواقين ، وأنها تبدأ بالحس ثم تتكون

(١) نفس المصدر ص ١٦١ .

(٢) نفس المصدر ص ١٦٢ .

(٣) فلوطرخس - الآراء ص ١٦٣ - ١٦٤ .

الأفكار عن هذا الحس ، وهذه الأفكار هي الأفكار الواضحة الدقيقة . ثم تأتي مرحلة الفهم ، وهي وجود هذه الأفكار في النفس الناطقة المرحلة الأخيرة من المعرفة هي مرحلة العلم في نفس الناطقة .

ثم يقدم فلوطرخس نظرية كريسيب في الفرق بين التخيل والمخيل بنصوص متعددة^(١) . كذلك آراء فلاننس - وهو من كبار رجال المدرسة الرواقية - في أشكال الكواكب . ثم آراءه في الأعراض الجسدية وهل تعلم النفس بها^(٢) .

صورة متكاملة إذن ، مدعمة بنصوص أصلية عن الرواقية . وقد وصلت إلى المسلمين عن طريق فلوطرخس . ثم نجد صورة أخرى في كتاب اعتبر مدة طويلة أفلاطونياً ثم فيثاغورياً ، وهو رواقى ، هذا الكتاب هو « لغز قابس » . وقد أمد لغز قابس المسلمين بالمذهب الرواقى الأخلاقى . وهذا المذهب الأخلاقى المنبث في قابس يؤكد المبدأ الأخلاقى الرواقى : أن المعرفة ليست غاية في ذاتها ، بل غاية الإنسان الفضيلة « فالنحو والمساحة والحساب والهندسة والموسيقى وسائر العلوم المتداولة التي سماها الأوائل (التعاليم) فإنها للصبيان في قوتها تجرى مجرى النجم الكاظمة ، ولذلك يحتاجون إليها ضرورة . وأما تلك الأمور الباقية فليس منها نفع كبير ، أى أن هذه العلوم جميعاً لا بد من تعلمها ، ولكن لا توصل إلى الأدب الصحيح . إنما ينبغي لمن أراد الوصول إلى الأدب الصحيح أن يقتنى هذه العلوم قبل كل شيء ، وليس مما يحتاج إليها بأنفسها ضرورة ، لكنها نافعة في الوصول إلى ذلك الأدب بسرعة فأما في لزوم الفضائل والعمل بها فليست مما يعيننا على ذلك » . فإذا تعلم الإنسان كل هذه العلوم ثم قصد بعدها إلى الحصول على الفضيلة بدون أن يكون له هذا الأدب ، فلا فائدة . هذه المعاني الرواقية - التي تقرر أن هؤلاء الحكماء الذين تسلحوا بالفلسفة وبشئى المعارف إنما يخطنون ولا يميزون الخير والشر ، وأنهم لن يصلوا إلى السعادة الحقيقية أى الفضيلة - انتشرت في « لغز قابس » كما أثبت ذلك إثباتاً قاطعاً الأستاذ بريشر . وانتهى إلى القول بأن لغز قابس قد أنفه رواقى عاش في زمن بانتيروس أوسنكا^(٣) .

وقد عرف لغز قابس في العالم الإسلامى ، كما قلت . وأثرت الأخلاق الرواقية في كثير من صوفية الإسلام ، كما أثرت في كثير من أبحاثهم الأخلاقية .

(١) نفس المصدر ص ١٦٤ - ١٦٥ .

(٢) نفس المصدر ص ١٣١ - ١٣٢ .

(٣) انظر المرض الرائع لمختلف آراء الباحثين في لغز قابس في مقدمة الدكتور عبد الرحمن بلوى

١٠ - الشكاك التجريبيون :

أما عن الشكاك التجريبيين اليونان فقد عرفهم الإسلاميون أيضاً ، وقد انتشرت آراؤهم في كتب الكلام والفلسفة . وقد رأينا من قبل كيف عبر عنهم الطوسي باللأدرية . ويبدو أن آراهم قد نقلت عن طريق غير مباشر . يرى آسين بلاسيوس في بحث كتبه عن معنى كلمة تهافت ، أن تهافت الغزالي ليس في معظمه إلا ترديداً لكتب سكتوس امبريقوس^(١) ويذكر البيهقي أن التهافت مستمد من كتاب ألفه يحيى النحوى الدبلمى الملقب بالطريق يرد فيه على أرسطو وأفلاطون . ويحيى النحوى هو جون فيلوبون . وفعلًا قد كتب جون فيلوبون في الرد على الفلاسفة وبخاصة برفلس . ويبدو أن الكتاب قد وصل إلى الإسلاميين . ومن المرجح أن جون فيلوبون استند على الشكاك التجريبيين إلى حد كبير . كما أن آراء الشكاك التجريبيين قد وصلت إلى الإسلاميين عن طريق المشائين المتأخرين . وقد ذكر عن جالينوس أنه نقد الشكاك . كما يقول الشهرزورى إن جالينوس اشتغل بالتجربة وحكاية أصحاب التجارب ، فهل معنى هذا أنه نقل أيضاً الجانب الإنشائي من آراء الشكاك إلى العالم الإسلامي . إننا نلاحظ أيضاً أن كثيراً من نقد ابن تيمية للمنطق الأرسططاليسى إنما يستند على عناصر مأخوذة من الشكاك التجريبيين .

وقد عرف الإسلاميون اسم «بيرون» فأسماء القفطى فورون اللذى ويقول عنه : « هذا فيلسوف من فلاسفة يونان . وكانت حكيمته هى الحكمة الأولى التى لم يستمر أساسها . وكان صاحب فرقة ، وله جمع يتعلمون منه الفلسفة الأولى الطبيعية التى كان يذهب إليها فيثاغورس الملطى وعوام الطلبة من المصريين واليونانيين »^(٢) ومن العجب أنه لم يذكر أنه مؤسس مدرسة الشك . ولكن المذهب - قد عرف معرفة تامة على العموم :

١١ - الأفلاطونية المحدثة :

ولنتقل الآن إلى الأفلاطونية ، وهى أكثر المذاهب أثراً في العالم الإسلامى ، لثرى قصة من أعجب القصص . فقد نقلت آثار الأفلاطونية المحدثة على أوسع صورة وتدارسها المسلمون والإسلاميون ، أنكرها الأولون وقبلها الآخرون . أنكرها أهل الكلام المتكلمون بلسان الإسلام ، وقبلها الإسلاميون من فلاسفة ابتعدوا بها عن روح الإسلام . وأعلن المسلمون تكفير الإسلاميين من الفلاسفة لأجلها . ولكن لم يعرف المسلمون اسم مؤسسها . والقصة كما قلت طويلة ومثيرة . يقابلنا أولاً - تلك المجموعات المشهورة التى عرفت باسم المجموعات الهرميسية ، أو الكتابات الهرميسية . وقد انتشرت هذه الكتابات في العالم الإسلامى . وأثرت أثراً بالغاً في كثيرين من

Asin palacios : Sens du mot Tchafot dans les servue lep, Chazali pp. 1-2. (١)

(٢) القفطى : أخبار ص ١٧١ .

المفكرين الإسلاميين - أثرت في سلامان وأسان لابن سينا وحى بن يقطان لابن طفيل والغريبة الغريبة للسهروردي وفي كتب الكثيرين من صوفية الإسلام المتفلسفة . ولقد أثبت الأبحاث العلمية الحديثة أن المجموعات الهرمسية هي من وضع أمونيريس ساكاس أول فلاسفة المذهب الإسكندري الحديث . أما أثر الأفلاطونية الحديثة في الإسلاميين فقد كان عن طريق فيلوفها الكبير أفارطين أو بمعنى أدق عن طريق كتاباته .. ذكر ابن النديم اسمه ضمن مفسري كتب الفيلسوف - أي أرسطو - في المنطق وغيرها من « الفلسفة » وهو آخر فيلسوف في هذه القائمة « ودعاها قارطينس » .^(١) ثم يذكر القفطي « فلوطين » ويقول إنه « كان حكيماً مقيماً ببلاد اليونان له ذكره وأنه شرح بعض كتب أرسططاليس ، وأن المترجمين قد ذكروه من شراح أرسطو ، وأن تصانيفه نقلت من اليونانية إلى السوربانية ، ولكن لم ينقل منها شيء إلى اللغة العربية .

ولكن المسلمين عرفوا أفلوطين باسم « الشيخ اليوناني » وعرضوا - تحت هذا الاسم المذهب الأفلوطيني الحديث . فالشهرستاني يتكلم عن هذا الشيخ اليوناني ويذكر رموزه وأسأله ، وهي تتناول الهيولى والصورة والعقل الفعال . ثم يشرح معنى النفس عنده بأنها جوهر كريم شريف ، تشبه دائرة قد دارت على مركزها غير أنها دائرة لا بعد لها ، ومركزها العقل ، وللعقل أيضاً دائرة استدارت على مركزها ، وهو الخير الأول المحض . غير أن دائرتي كل من النفس والعقل تختلفان : دائرة العقل لا تتحرك أبداً ، بل هي ساكنة دائماً ، شبيهة بمركزها ، إنها تتحرك نحو مركزها حركة اشتياق - لا حركة استكمال - للخير الأول المحض . بينما دائرة النفس متحركة على مركزها وهو العقل حركة استكمال . وكذلك دائرة العالم السفلي ، فإنها تدور حول النفس مشتاقة إليها . وهي إنما تتحرك بهذه الحركة الذاتية شوقاً للنفس ، كشوق النفس للعقل ، والعقل للخير المحض الأول . ولأن دائرة هذا العالم السفلي جرم ، والجرم يشاق إلى الشيء الخارج عنه ، ويحرص إلى أن يبصر إليه فيعانقه ، فلذلك يتحرك الجرم الأقصى الشريف حركة مستديرة ، لأنه يطلب النفس من جميع نواحيها لينالها ، فيستريح إليها ويسكن عندها .

أما الله ، فليس له صورة ولا حلية ، لا كصور الأشياء العالية ولا الأشياء السافلة . كما أنه ليس له قوة مثل قواها ، هو فوقها جميعاً ، وذلك لأنه أبدعها بتوسط العقل ، والمبدع الحق شيئاً من الأشياء ، بل هو جميع الأشياء ، لأن الأشياء منه . وهو علة الأشياء ، وعلة كونها ، وعلة شوقها ، وليس منه شيء مما أبدعه ولا يشبه شيئاً منه ، ولو كان كذلك ، ما كان علة الأشياء كلها .

والله ليس بمتناه ، لا كأنه جسد بسيط ، وإنما تقاس عظمته بقوته وقدرته لا بالكمية ولا بالمقدار ، فلذلك صار مبدعها محبوراً تشافه الصور العليا والسفلى ، وقد اشتاقت لأنه كماها « حلية الوجود » من وجوده هو . والله قديم دائم على حاله لا يتغير ، والعاشق يعمل على أن يصير إليه ويكون معه .

وللمعشوق الأول - أى الله - عشاق كثيرون ، وقد يفيض عليهم كلهم من نوره من غير أن ينقص منه شيء ، لأنه ثابت قائم بذاته لا يتحرك .

وأرل المبدعات عنه العقل الأول ، وشوق هذا العقل إلى الله أشد من شوق سائر الكائنات ، لأن الأشياء كلها تحتها ، وكنه هذا العشق من العقل الأول لله مجهول ، إذ العشق لا علة له . ولكننا بإدراكنا القاصر نقول : إن الأزل هو المبدع الحق ، وهو الذى لا صورة له ، وهو مبدع للصور ، والصور كلها تحتاج إليه ، فتشاق إليه ، وذلك أن كل صورة تطلب مصورها ونحن إليه .

وأبداع الله الأشياء كلها بغاية الحكمة ، ولا نستطيع أن نفرس أو نؤول علل كونها ، ولم كانت على الحال التى هى الآن عليها ، ولا أن نعرف كنهها ، ولا علة كون الأرض فى الوسط أو علة كونها مستديرة غير مستطيلة ولا منحرفة كل ما نعلمه : أن الله صبرها كذلك ، وإنما أبدعت بغاية الحكمة الشاملة لكل حكمة . وكل فاعل من الفاعلين يفعل بعقله . وتفكيره منه ، لذلك لا يكون فعله محكماً غاية الأحكام ، أما الله ، فلا يفعل بروية ولا فكرة : إنه ينال العلل بلا قياس ، بل يبدع الأشياء ويعلم حللها قبل الفكر والعلل والبرهان .. سائر ما أشبه ذلك ، إنما هله كانت أجزاء أبداعها فيما بعد ، فكيف يستعين بها ، وهى لم تكن بعد ١١٢ .

والجواهر العالية العقلية ، إنما فاضت منه ، وقد تفاضلت مراتبها لاختلاف قربها من النور الأول ، لذلك صارت ذات مراتب شتى ، فمنها ما هو أول فى المرتبة ، ومنها ما هو ثان ، ومنها ما هو ثالث^(١) .

هذا هو ملخص ما أورده الشهرستانى منسوباً إلى الشيخ اليونانى ، ويبدو أنه آراء أفلوطين وملهبه . ثم نجد إشارة إلى الشيخ اليونانى فى جاويدان خرد ، غير أن هذه الإشارة تربطه بديرجانس الفيلسوف الكلبي المشهور فيقول : ودبيرجانس هذا صاحب الشيخ اليونانى ومعلمه ... والشيخ اليونانى هو صاحب الحكمة التى ظهرت منه فى كنهه المعروفة ، وليس هذا موضع ذكرها . فمن أحب أن يطلعهما ، فليقرأها من تلك الكتب ، فإنها موجودة^(٢) . والإشارة غريبة ، فلم يكن أفلوطين من أصحاب دبيرجانس . وقد دعا هذا الدكتور بدرى محقق جاويدان خرد إلى الشك

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ج ٢ ص ٤١٥ - ٤٢٥ .

(٢) مسكويه : جاويدان خرد ص ٢١٦ .

في أن يكون الشيخ اليوناني أفلوطين ، غير أن من المعروف أن الإسلاميين خلطوا بين عصور الفلاسفة خلطاً تاماً . ولكن ما يسرعى الأنظار هو قول مسكويه : إن كتب الشيخ اليوناني موجودة ، ومن شاء فليطالعها ، ونحن لانعلم كتابا في العالم الإسلامي باسم أفلوطين أو الشيخ اليوناني .

غير أن مذهب أفلوطين ونظرياته قد عرفت على أكبر نطاق خلال كتاب أثولوجيا أرسططاليس . . . وقد ثبت بما لا يدع مجالاً للشك ، أنه أجزاء من تاسوعات أفلوطين ، التاسوعات أو التساعات الرابعة والخامسة والسادسة . ولكنه عرف عند الإسلاميين منسوباً إلى أرسططاليس^(١) . ثم أثبت بول كراوس أن رسالة في العلم الإلهي منسوبة إلى الفارابي هي أيضاً استخلاصات منتزعة من التساع الخامس لأفلوطين . نقل إذن الجانب الأكبر من فلسفة أفلوطين – المنسوبة إلى أرسطو – إلى العالم الإسلامي ، ولم يتنبه الإسلاميون – اللهم إلا لمحات في عقل الفارابي ظهرت واختفت – أن أثولوجيا لا يمكن أن تنسب لأرسطو ، بالرغم من أنه كان واضحاً للإسلاميين أن الآراء المنبثقة في الكتاب تخالف تماماً ما وصل إليهم من جوهر فلسفة أرسطو . لقد قيل إن المفكرين الإسلاميين أرادوا التوفيق والتنسيق بين مختلف المذاهب ، وأن الأفلاطونية المحدثة قد فعلت هذا من قبل ، ففي أعماق المذهب الأفلاطونية وأرسططاليسية وفيثاغورية ورواقية وغنوصية شرقية – وكذلك أراد الإسلاميون ، وقيل إنه كان في أرسطو نزعة جافة مجردة لم تصادف هوى في نفوس الإسلاميين – فأمدتهم الأفلاطونية المحدثة بترعة روحية غامضة وغنوصية كاملة نفذت إلى أعماق الحضارة العربية السحرية . وقيل أيضاً إن الإسلاميين لم تكن لديهم تلك الروح النقدية التي تميز بين مختلف المذاهب ، وأنهم كانوا فقط تلامذة أستاذ للسوريان ، قبلوا ما قدمه لهم الترجمة من هؤلاء قبولا تاماً . ولكن لماذا فعل الإسلاميون المتقدمون هذا ولم يفعل ابن رشد ؟ وكيف تناول الإسلاميون أثولوجيا واعتبروها كتاب أرسطو الكبير ، وكانت لديهم ترجمة بل ترجمات تامة « لما بعد الطبيعة لأرسطو » وبين ما بعد الطبيعة وأثولوجيا خلاف شامع . وأياً ما كان ، فقد انتقل أفلوطين إلى العالم الإسلامي – خلال كتاب ينسب لأرسطو .

غير أن المذهب الأفلاطوني الحديث ما لبث أن وجد طريقه الحصب إلى تراث الإسلاميين الفلسفي على يد الفيلسوف الوثني الأفلاطوني المحدث برقلس وكان لبرقلس أو بركليس من الأثر الكبير في دوائر الإسلاميين ما يضارع أثر أرسطو نفسه . قد عرف مؤرخو الفلسفة الإسلاميون اسمه كما ذكروا أنه « أفلاطوني » وأنه « القائل بالدهر » . كما عرفوا رد يحيى فيلوبونوس أي يحيى للنحوي عليه ، كما عرفوا قائمة كتبه ، وعلى الأخص كتاب التأولوجيا – الربوبية – وقد كتب برقلس كثيراً عن أفلاطون ، ونقلت كثير من كتب برقلس إلى العربية . على أن أهم

(١) انظر مقالة أفلوطين عند العرب للدكتور عبد الرحمن بعوي من ص ٢ إلى ٦٦ .

(٢) القفطي : أخبار ص ٦٣ وابن النديم : الفهرست ص ٣٦٤ .

كتبه التي تحوي المذهب الأفلاطوني - هو كتاب الإيضاح في الخير المحض - وقد ذكره ابن النديم باسم « الخير الأول » وقد عرف الكتاب أيضاً باسم كتاب العلل^(١).

وقد كتب الشهرستاني صحائف ممتازة عن برقلس ، وعرض لشيء في قدم العالم وأولية الحركات ، وقد شغلت هذه المسائل العالم الإسلامي ، وحاول المتكلمون نقضها . ومن المحتمل كثيراً أن تكون حجج كثيرين من المتكلمين قد وجهت إلى آراء برقلس بالذات . بل كان رأى برقلس « مصطلحاً خاصاً » يطلق على معتق الفلسفة ، بحيث يقول الشاعر :

فارت علم الشافعي ومالك شرعت في الإسلام رأى برقلس

ويبدو أنه كان لبرقلس أنصاره ، وأنهم كانوا يدافعون عنه فيذكر الشهرستاني أن فريقاً من المتصيين لبرقلس من مهد له عذراً في ذكره هذه الشبهات . وذهب إلى أنه كان يكلم الناس بأسلوبين أحدهما روحاني بسيط ، والآخر جسماني مركب . وكان معاصروه جسميين - أو بمعنى أدق ماديين حسين - فدعاه إلى ذكر هذه الأقوال مقاومتهم إياه ، أي قالها خشية لهم . فخرج عن طريق الحكمة والفلسفة من هذه الجهة . ومرة أخرى يذكر الشهرستاني الذابين عن برقلس^(٢) ، ولقد أثر برقلس أثراً كبيراً ، تأثر به الفارابي وابن سينا كما ينقل إلينا ابن النديم والقفطي أن الفيلسوف الملحد محمد بن أبي زكريا الرازي كتب كتاباً في الشكوك التي على برقلس^(٣) ، أثار برقلس - كما قلت - ثورة في العالم الإسلامي ، ولذلك سرعان ما تقبل بعض المفكرين المسلمين رد يحيى النحوي على كتاب آخر لبرقلس هو « حجج برقلس في قدم العالم . وقد عرف الإسلاميون كتاب يحيى النحوي ويذكر بعض المؤرخين - كما قلنا - من قبل إنه أثر في أبي حامد الغزالي - كما أنه أثر في أبي البركات البغدادي وفي الفيلسوف أبي الخير الحسن بن سوار البغدادي المعروف بابن الحمار^(٤) .

كانت للأفلاطونية المحدثة - وهي نهاية الفكر الهيلينستي ، أي الفكر المترج بعناصر شرقية - أكبر الأثر في دائرة الفلاسفة الإسلاميين المنسقين ، ساروا وراءها ، وكانت فلسفتهم فلسفة موفقة انتخابية كما يقول دي بور : « وظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق . ويجري تاريخها أضحى أن يكون فهماً وتشرباً لمعارف السابقين لا ابتكاراً . ولم تتميز تميزاً يذكر عن الفلسفة التي سبقتها ، لا بافتتاح مشكلات جديدة ،

(١) الدكتور عبد الرحمن بدوي : الأفلاطونية المحدثة عند العرب ج ١ ص ٢٠ - ٢١ ، وقد نشر

الدكتور عبد الرحمن بدوي الترجمة العربية القديمة لكتاب الإيضاح في الخير المحض ، كما نشر حجج برقلس في قدم العالم وسائل برقلس في الأشياء الطبيعية ، وشرحات من كتاب أرسطو خوريس الصغرى لبرقلس .

(٢) الشهرستاني : الملل ج ٢ ص ٤٣٢ . (٣) ابن النديم : الفهرست ص ٤٣٣ .

(٤) الدكتور بدوي : الأفلاطونية المحدثة عند العرب ج ١ ص ٣٥ .

ولا هي استطلت بجديد فيها حاولته من معالجة المسائل القديمة ، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها . وفي فقرة أخرى يقرر أننا نكاد لا نستطيع أن نقول إن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة . ولكن كان في الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف^(١) .

وهذا الحكم حق ، إذا ما قصدنا بالفلسفة : فلسفة الدائرة الفلسفية اليونانية التي ظهرت في العالم الإسلامي ، وكان رجالها يونانيين روحاً ... الكندي والفارابي وابن سينا ، وابن رشد إلى حد ما . . . من تابعهم من دوائر قليلة منعزلة ، كما قلت من قبل . أما عن الدائرة الفكرية للفلسفة المسلمة التي تعبر عن روح الإسلام . فتختلف أشد الاختلاف عن هذه الفلسفة الإسلامية المشائية أو الأفلاطونية المحدثة .

أجل . . . إن الفلسفة الإسلامية هي شيء أعظم بكثير وأشد نضوجاً من هذه الفلسفة السابقة . هي فلسفة كاملة في تعبيرها عن الإسلام الحقيقي ، وأهلها مسلمون روحاً وجسداً . إن هذه الفلسفة - فلسفة المتكلمين من أشاعرة وما ترديدية ومعتزلة وشيعة معتدلة ، وصوفية أخلاقية سنية - هذه الفلسفة الإسلامية لم تقبل فلسفة اليونان بل لفظتها . أما هذا النموذج المصبوغ بصبغات اليونان والفرس وبصبغة الفصوص ، فليس هو أبداً فلسفة إسلامية من يمرؤ على القول إن الفارابي كان فيلسوف الإسلام ؟ أو أن ابن سينا يمثل الفلسفة الإسلامية في شيء ؟ ولعل ابن رشد كان أكثر أصالة من هؤلاء وأكثر نفاقاً ، فقدم مذهباً مسلماً في بعض كتبه ، هذهياً يونانياً في البعض الآخر . إن الفلسفة الإسلامية الحقة لم تتناول أبداً الفلسفة من حيث انتهت لدى الأفلاطونية المحدثة ، لقد تلتق هذه الأخيرة رجال نشأوا في العالم الإسلامي ولم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف ، أما رجال الفلسفة الإسلامية أو بمعنى أدق « الفلسفة المسلمة » فقد كانوا في حلقاتهم يضعون تصوراً فلسفياً جديداً ما أبعدهم عن تلك الفلسفة الانتحائية الموقفة التي قذف بها العالم الإسلامي السوربان من يعاقبة ونساطرة ، والصابئة ، وعانهم عليها أمراء الترف الحالمون في قصورهم المرفهة المثيفة .

كان ابن سينا تعبيراً عن فلسفة يونان ، ونشازاً في نسق الفكر الإسلامي في أعماقه ، يعيش في ظلال الفلسفة اليونانية سواء أكانت أفلاطونية أم أرسططاليسية أم أفلوطينية ، بينما كان إمام الهدى أبو الحسن الأشعري وأتباعه من أمثال الباقلاني وإمام الحرمين والغزالي أو غراماؤم من المعتزلة يعبرون عن روح الإسلام المنبثق من القرآن والسنة . فلا ضير أن يذكر الباحثون الأوروبيون أننا لم نتج في دائرة الفكر اليوناني جديداً ، لم يكن يشغلنا هذا الفكر ، ولم نفتح به

(١) دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٤٠ - ٤١ .

الفتنة الكبرى— صماً وعمياناً، كان يشغلنا تصورات أخرى أمدنا بها القرآن كما أمدتنا بها السنة ، وفي صورتها قام أهل الكلام بوضع فلسفتهم .

ولذلك لم تؤثر الأفلاطونية المحدثة في المسلمين ، وإن كانت قد أشرت في هذه طوائف حملت أسماء المسلمين ، وكانت هذه الطوائف قليلة متناثرة . وكان في الأفلاطونية المحدثة غنوص تمثل فيه كل صفات المذاهب الغنوصية . وقد تلاقى فيها هذا الغنوص — وكان أخطرها — مع غيره من غنوصات مختلفة . تلمحت الأفلاطونية المحدثة بالغنوص في جند يسابور وفي غيرها من مدن شرقية ، وقد حاولت أن تتقد إلى أعماق الحياة الإسلامية فدخلت في الحديث . وقد عند الباحثون المحدثون أحاديث قديمة موضوعة وضعت بعد عصر النبي عليه السلام ، وفيها تلك الصبغة الأفلوطينية المحدثة ، مثل قولهم « أول ما خلق الله العقل ، فقال له : أقبل فأقبل ، ثم قال له : أدبر فأدبر ، ثم قال : وعزني وجلالي ، ما خلقت خلقاً أكرم على منك ، بك آخذ ، وبك أعطي ، وبك أئيب ، وبك أعاقب » . هذا الحديث اعتبر قديماً ، بينما كان غنوصيون إسلاميون هم الذين أنطقوا النبي إياه بلسان أفلوطين . غير أن علماء الحديث — وفي مقدمتهم تقي الدين بن تيمية أثبتوا وضعه، وصلته بالفلسفة اليونانية وهاجموه هجومًا عنيفاً ، والحديث الآخر « كنت نبياً وآدم بين الطين والماء » حديث أفلوطيني هو الآخر . والحديث الثالث « كنت كترأ مخفياً ، فأجبت أن أعرف ، فخلقت الخلق فيه عرفوا » هو أيضاً حديث أفلوطيني .

من هنا نرى أن الأفلاطونية الحديثة دخلت في علم من أشد العلوم الإسلامية أصالة ولكن علماء الحديث قاوموا كل الأفلوطينيات مقاومة عنيفة .

ولم يتأثر المتكلمون في مباحثهم بالفلسفة الأفلوطينية المحدثة أبداً ، إذ أن بين جوهر الفيلسوفين تعارضاً عنيفاً . غير أن بعض الطوائف التي اعتبرت خارجة على الإسلام ، كغلاة الشيعة والباوية والبهائية ، أخذت بكثير من قواعد الفلسفة الأفلوطينية الحديثة ، ولكن تتصل تلك المذاهب صلة أوضح بالغنوصية الشرقية المترجمة بعقائد أفلاطونية حديثة من ناحية ، ومن ناحية أخرى بفلسفة الهرامسة المشهورة التي وضعها فلاسفة سابقون على أفلوطين — كأمنوس ساكاس وغيره ، في تلك المدارس التي سادت الإسكندرية قبل ظهور أفلوطين بوقت قصير جداً .

الفصل الرابع

الغنوصية والإسلام

١ - تحليل مصطلح « الغنوصية » ومبادئها العامة :

« الغنوص » أو « الغنوسيس » هي كلمة يونانية الأصل معناها « المعرفة » ، غير أنها أخذت بعد ذلك معنى اصطلاحياً هو التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا ، أو هو تذوق تلك المعارف تذوقاً مباشراً بأن تلقى في النفس إلقاء فلا تستند على الاستدلال أو البرهنة العقلية . وقد اعتبر الغنوصيون عقائدهم أقدم عقيدة في الوجود ، وأن الغنوصية أقدم « وحى » أوحى الله به فانقل من طبقة غنوصية إلى طبقة أخرى ، ولا يكف انتقاله ولا ينتهى . وهو يختلف عن غيره من العقائد الدينية بأن دائرته لا تتوقف أبداً . وقد احتفظ به مجموعة من الكهان والحررة وتناقلوه ، معلنين أن بيدهم « مفاتيح الأسرار الإلهية » و« أسرار القدس الأعلى » ، وأن « بالغنوص » الخلاص الأبدي ، ذلك أنه الوحي المتجدد والفيض الذى ينبعث دائماً من الأعلى . ولا نعرف بالدقة أين ظهر . . . هل أتى من فارس أو من الهند ؟ !

وقد قامت الغنوصية بتخطيط عام للوجود ، وضعت على قمته الله ، وجوداً معقولاً مفارقاً للمادة ، غير مدرك على الإطلاق ، ومن هذا الوجود صدرت الأيونات متتابعة ، الواحدة بعد الأخرى في نسق زوحي ، كل زوج مكون من ذكر وأنثى ، وكلما ابتعدت الأيونات عن الوجود الأول ازدادت كثافة ، وقلت مفارقتها للمادة . وأراد أيون من تلك الأيونات أن يرتفع إلى « الله » بدون أن يظهر نفسه بالغنوص ، فطرده من مكانه ، فصدرت عنه أيونات شريرة مثله . ومن هذه الأيونات الشريرة صدر العالم المادى وما فيه من أجسام . وليست النفوس - وحى مارة في هذا العالم المادى - الأجسام ، فسجنها هذا الأيون الخاطى وبقيت في الأجسام ، في هذا الإنسان . ولكن النفوس البشرية تحاول مرة أخرى الخلاص والصعود إلى عالمها الأول ، وهنا يحدث الصراع العارم في الإنسان بين قوى الخير وقوى الشر ، فمن كانت فيه طبيعة الغنوص ، عاد إلهياً ربانياً . ومن تغلبت فيه طبيعة المادة ، لم يرتفع عن عالمه الأدنى . ومن تساوت فيه الطبعتان حدث الصراع وقد يتغلب الخير وقد يتغلب الشر ولكن : إذا كان الله خيراً محضاً ، ووجوداً مفارقاً غير مادى فكيف صدر عنه شر محض ، ووجود غير مفارق ، ومادى ؟ ! . . . لقد حل حكماء الفرس القدامى - كما سنرى - المشكلة ، وذلك بإيجاب أصلين للوجود أو بمعنى آخر إلهين للوجود : إله خير ، هو النور وإله شرير هو الظلام . وتلاقحت المذاهب وأصبحت الثنائية بين الله والمادة

عنواناً على الغنوصية . والشقة بين الله والمادة بعيدة تمام البعد ، فكان لا بد أن تملأ بوسطاء . . . بأزواج من الأيونات ، تزداد كثافة كلما بعدت عن الله ، وتقل كلما اقتربنا منه . . . وه على النفس أن تجتاز كل الأيونات أو العوالم « أو الأراكنة كما يسمون أحياناً . تفعل هذا بالغنوص أو بالكلمة « أو بروح القدس « حتى تعود ثانية إلى الله .

٢ - الغنوصية اليهودية والمسيحية :

لقد رأينا ، ونحن نعرض لليهودية ، من قبل ، كيف دخل الغنوص في أعماقها . إننا نجد آثاراً منه في التلمود ، سرى إليها من مجاورة اليهود للفارسيين ، وهم في منقاهم ، في بابل . ثم التحم الغنوص بيهود الإسكندرية ، ثم بيهود فلسطين ، وكان هؤلاء اليهود الأخيرين مجموعة من الأطباء الروحانيين الذين يمارسون السحر والكيمياء والطب . ويذهب مونك إلى أن المسيح ظهر في وسط هؤلاء ، وأنه كان من أعضاء جماعتهم السرية .

وتلورت الأفكار الغنوصية في أعماق اليهودية فيما يطلق عليه اسم « القبالة أو الكبالات » وكانت الكبالات أكبر غنوص سرى متحرك في أرجاء العالم المعروف وقتئذ . وقد كنت في كل مكان يعيش فيه اليهود ، تحاول أن تزحف على كل عقيدة ، وأن تسيطر على كل مجتمع ، مدعية أن بيدها الخلاص ، وفي باطنها تحاول القضاء على كل عقيدة تخالف العقيدة اليهودية .

إن الكبالات اليهودية في جوهرها الغنوصي هي تشوف نحو معرفة للعالم ، وأصله ، وحكومته وغايته . ولكن هذه المعرفة لا تتكون عن طريق الفكر والبحث في الحرد من حيث هو بواسطة العقل ، إنها تتحقق خارجاً عن طريق العقل ، بل بالتأمل والإشراق . ولا بد للتوصل إلى هذه المعرفة من سلوك قاس ، وتركز داخلي وانعكاس باطني . ولذلك كان يفترض على المريدين لكي يصلوا إلى حدود التكريس من مزاولة طقوس طويلة ومعقدة . وإذا كانت القبالة تعني لغويّاً التقليد ، فإنها ترى أن التقليد مساو تماماً للحدس ولذوق . ومتطابق معها فلا يمكن إذن فهم ههنا التقليد إلا بالغنوص ، وهذا الغنوص هو الذي يفسر التقليد . وهنا يخرج التقليد عن معناه الحقيقي ويقرر فيدا أن القبالات أو الكبالات هي الغنوصية اليهودية في أجل مظاهر الغنوصية ، فقد زحفت الغنوصية على اليهودية قبل زحفها على المسيحية ، وسيطرت على كثير من عقائدها ، وقدمت لليهود - معرفة بالوجود ، ويتكوين الوجود الداخلي وروحانيته تفسيراتها المعروفة ، مدعية أنها تصل إلى هذا بطرق تتجاوز العقل ، وأنها تستلهم وحياً خاصاً ، وأعلنت الغنوصية اليهودية : أن مبادءها لا ينبغي أن تلي إلا حلقة محددة من المريدين ، وأنها تريد أن تصل بهم إلى الخلاص الفردي والجمعي . إن الشبوصوية القبالية اليهودية كانت تعلن أنها تريد أن تصل إلى الحياة الباطنية للملكوت الإلهي ،

وأن يعيش فيه خلص اليهود^(١) ، ثم ما لبث أن انادفت ، وقد أحاطت بها علوم اسحر والطلسمات والكيمياء ، إلى قلب المسيحية فأثرت فيها . واتخذت الكابالا طريقتين - الكابالا العملية ، والكابالا النظرية . أما الأولى ، فهي تعليم للسحر والشعوذة ، والثانية مذهبها الغنوصى النظرى . سار الاثنان سويًا ووثيداً ، في العالمين المسيحي والإسلامى .

وقد سبق أن تكلمنا عن أثر الغنوصية في فيلون . وقلنا إن فيلون مهد لظهور المسيح . وقد أثر فيلون أكبر الأثر في القديس يوحنا الإنجيلى . وأن كثيراً مما ذكره يوحنا إنما هو مأخوذ من فيلون . وقلنا إن في المسيح أبرز صفات الغنوصى . والمسيحية نفسها دين غنوصى ، ولكنها تقصر الغنوص على المسيح وحده . فالانحداد المطلق بين العارف والمعروف ، سواء في العرفان أو في المادة ، إنما كان بين الله والمسيح فقط ، وهنا ظهر الغنوص يحارب المسيحية في العصر الهلنسى ، وتُحاربه المسيحية : فبينما الغنوص يعلن أن المعرفة الإلهية قد يتذوقها تذوقًا كاملاً - أو بالصورة التي تتذوقها المسيحية نفسها - كل من أتى فيه الغنوص وتذوق « سر الكلمة » بحيث يعود جوهرًا ربانيًا ، تقصر المسيحية « روح القدس » للمسيح و « الكلمة » له .

ولذلك نرى سمعان - أحد أحبار السامريين وأقدم يهودى بعد وفاة المسيح بقليل - يعلن : أن الغنوص ليس للمسيح فقط ، وإنما يظهر في كل مكان وأن الإله الأعلى أظهر نفسه للسامريين كأب في شخصه هو ، وأظهر نفسه لبنيّة اليهود في شخص المسيح ، وسيظهر نفسه في كثير من الأماكن كروح القدس . وأن هذا الإظهار سيكون مستمرًا مادامت الدنيا . بل إنه أعلن قدرته هو نفسه على منح « روح القدس » لمن يظهر من مريديه ، وقام بمعجزات من نوع معجزات المسيح ، فأمن به الكثيرون وبقيت دعوته زمنًا طويلًا ، وكادت أن تقضى على المسيحية ، لولا قيام بعض أباطرة الرومان الذين اعتنقوا المسيحية بمقاومة السمعانية .

ثم ظهر في القرن الثانى الميلادى ثلاثة من كبار الغنوصيين المسيحيين هم باسيليس وفالنتينوس ورفيون ، وفكرتهم العامة أن هناك إلهين : إله العهد القديم ، وهو إله قاس جبار منتقم ، وإله العهد الجديد ، هو إله طيب خير محب . الإله الأول رئيس الملائكة الأشرار والثانى رئيس الملائكة الأخيار . الإله الأول صانع العالم المحسوس ، والثانى صانع العالم المعقول ، وقرروا أن هذا هو الحل الوحيد لتفسير التعارض الكبير بين التوراة والإنجيل .

ثم تكلموا عن صدور الموجودات عن الإله حتى تنتهى إلى المادة ، إلى الجسم الكثيف ، وكيف يتخلص الإنسان من هذا الجسم ، وكيف يعود إلى الإله الأعلى .

وقد عرف المسلمون الغنوصية اليهودية ونقلت إليهم . بل إن فيلون قد وصل إليهم خلال مسالك متعددة ، ونرى كثيراً من أفكاره منبئة في كتب فلاسفة الصوفية الإسلاميين . إن

فيلسوف الصوفية محي الدين بن عربي إنما هو صورة أخرى من فيلون . والكيبالا اليهودية الغنوصية تغذت في أعماق المذهب الإسماعيلي . وقد عرف المسلمون أيضاً فرقة غنوصية تعيش في العالم الإسلامي وتزاول طوتوسها وهي الشيليين . ومؤسس هذه الفرقة هو شيلي ، وشيلي هذا من طائفة المنتسلة ، ويرى المسلمون أنه كان يميل إلى مذهب اليهودية ويأخذ به .

أما الغنوصية المسيحية فقد عاشت قوية حتى بعد دخول الإسلام . فيتكلم ابن النديم^(١) عن المرقونية - أصحاب مرقيون - ويقرر أنهم طائفة من النصارى يؤمنون بالأصلين القديمين - النور والظلمة ، ولكنهم يرون أن هناك «كوناً ثالثاً» امتزج بهما وخالطهما أو «أصل ثالث» كما يقول الشهرستاني «هو المعدل الجامع وسبب المزاج»^(٢) أى مزج النور بالظلمة : ذلك أن المتنافرين المتضادين لا يمتزجان إلا بجامع . وحصل من الاجتماع والامتزاج هذا العالم ، أو الحياة ، ويمتد النور إلى العالم الممتزج روحاً مسيحية هو روح الله وابنه ، نحننا على المعدل السلم الواقع في شبكة الظلام الذي هو الإنسان ، والذي هو ليس بنور محض ولا ظلام محض . ومن اتبع رسول هذا الكون الثالث ، ومن اتبع روح القدس الآتي من الأب ، من النور ، فلا يلمس النساء ولا يقرب الخمر ، نجما وعاد نوراً بحتاً . ومن خالفه هلك وعاد ظلاماً بحتاً . وقد ذكر ابن النديم أن لهم إنجيلاً خاصاً بهم ، وكتباً دينية كثيرة ، وأنهم ينتشرون حتى عصره في خراسان ولكنهم يسترون بالمسيحية .

٣ - الغنوصية الفارسية :

غير أن الغنوص وأثره ، إنما ظهر في الأديان الثنوية الفارسية المتأخرة . وقد نشأت هذه المذاهب نشأة غير غنوصية ، ثم انتهت إلى غنوصية عنيفة . وقد جمعها المسلمون تحت اسم المجوس وإذا كانوا قد أحسوا بما بينها من فروق ، فكانوا يذكرون : أصحاب (الائنين) ، (المانوية) أى فرقوا تفريقاً دقيقاً بين الثنولتين .

وقد نشأت الثنوية من فكرة أخلاقية بحتة ، من محاولة تفسير الشرف العالم ، وبهذا أدى البحث في الشر إلى تلمس الأصول التي يقوم عليها الخير والشر . ولم يستطع حكماء العجم القدامى فهم صدور الفكرتين عن موجود واحد يوحدتهما معاً ، إنما ارتفعوا بخيرية الصانع وطيبته إلى أعلى مكان ، كان لا بد إذن من وضع مبدأ آخر ينتج الشر . والعالم نزاع بين المبدئين أو بين القوتين ، أما هاتان القوتان فهما النور والظلام ، وبالفارسية : يزدان وأهرون :

وآختلف حكماء الفرس في فهم كل واحد من هذين المبدئين ، هل هما قديمان أم أن

(١) ابن النديم : الفهرست - ص ٤٨٤ .

(٢) الشهرستاني الملل والنحل ج ١ ص ٩٢ .

للنور قديم والظلمة محدثة ؟ ثم كيف حدث امتزاج النور بالظلمة ؟ . ثم كيف يخلص لنور من الظلمة ؟ يقول الشهرستاني « إنهم جعلوا الامتزاج مبدأ ، والخلاص معاد » (١) .

(أ) كيومرث :

ويبدو أن أول من نسب إليه - في الأساطير الفارسية - القول بأصل الوجود هو « كيومرث » وهو في الأساطير آدم ، أول الخليقة . وقيل إنه أول من بشر بالأصلين يزدان وأهرمن . وذهب إلى أن يزدان أول قديم ، وأهرمن محدث مخلوق . ولكن كيف حدث هذا المحدث ؟ وكيف خرج من النور - وهو خير بحت - الظلام وهو شر بحت ؟ تعالج أسطورة الكيومرثية المسألة علاجاً بديعاً فتقول : إن الظلام هو الفكرة الرديئة ، فكرة الشر ، حدثت في النور ، حين فك يزدان في نفسه « أنه لو كان لي منازع كيف يكون ؟ وهذه الفكرة الرديئة غير مناسبة لطبيعة النور ، ف « حدث الظلام وتنتد في هذه الفكرة » . وهذه الفكرة ، أو هذا الظلام انفصل من عالم النور وسمى نفسه أهرمن . انفصل عنه لأنه يخالفه طبيعة وقولا ، ولا يستطيع الظلام أن يجيا مع النور ، ولا النور أن يجيا مع الظلام . وقد بدأت بين عسكر النور وعسكر الظلام محاربة ، فتدخلت الملائكة وصالحوهما ، على أن يكون العالم السفلي خالصاً لأهرمن مدة سبعة آلاف سنة ، ثم يترك العالم ليزدان . ولكن كيف حدث الامتزاج بين الاثنين ، بين النور والظلمة ؟ يرى كيومرث أن النور خير الناس ، وهم أرواح بلا أجساد ، بين أن يفهمهم الله من مواضع أهرمن ، وبين أن تلبسهم الأجساد فيحاربون أهرمن . وقد طلبوا تميمص الأجساد لكي يجاربوا أهرمن وجنوده على أن يمدهم النور بقوة من جنده . فإذا ما تم لهم الانتصار وقضوا على أهرمن وجنوده ، عادوا ثانية إلى عالم النور ، وإذا ما ظفروا بأهرمن وجنوده . تكون القيامة . فذلك سبب الامتزاج وهذا سبب الخلاص (٢) .

(ب) الزروانية :

ثم تظهر الطائفة الثانية وهي الزروانية وكانت تمود أيضاً الأساطير الفارسية ، ويقال أيضاً إنها عاصرت النبي سليمان بن داود وأنها قاومت مقاومة عنيفة . ولزروانية عقيدة تشبه الكيومرثية . غير أنها صورت نشأة الموجودات في صورة أخرى . فقررت أن النور أبداع أشخاصاً من نور ، كلها « روحانية ربانية » ، ولكن زروان كان أعظمها إطلافاً . أما أهرمن ، أو الشر ، فقد نشأ من تفكير زروان - الشخص النوراني الأعظم - في نفسه ، فحدث أهرمن أو الشر من ذلك التكبير ، وسياق المذهب على هذا الأساس يؤدي إلى أن أهرمن مخلوق ، غير أن نصاً يذكره

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٦٠ .

(٢) الشهرستاني الملل والنحل ج ٢ ص ٦١٢ - ٦٧٢ .

الشهرستاني عن طائفة منهم يقول « إنه لم يزل كان مع الله شيء ردىء، إما فكرة رديئة وإما عفتونة رديئة، وذلك هو مصدر الشيطان. وكانت الدنيا خالية من الشرور والآفات، وكان أهلها في نعيم محض، فما حدث أهرمن، حدثت الشرور والآفات». ويذكر الشهرستاني أيضاً عن أبي حامد الزرואنى: أن الشيطان كان لم يزل في الظلمة والجو والخلاء بمعزل عن الكون، ولكنه حين رأى النور، جذب إليه، فرحف نحوه، ثم ثب فيه. وأدخل معه الشرور والآفات، فأوجد الله العالم، لكي يحصره فيه وتعلق الشيطان بالعالم فهو «محبوس فيه» يقذف بالآفات والمحن إلى الناس. فمن أحياء الله رماه أهرمن بالموت، ومن أصحابه رماه بالسقم، ومن سره دهاه بالحزن، فلا يزال كذلك حتى يوم المعاد، وكل يوم ينقص سلطانه حتى لا يبقى له قوة. فإذا كانت القيامة ذهب سلطانه وخمدت نيرانه، وزالت قوته، فيطرحه الله في الجحيم، والظلمة ليس لها حد ولا منتهى. ولكن هل تقصد الزرואنية حقاً مثل هذه المعاني؟ أم هل ترمز أساطيرها إلى شيء عميق. إلى ما يتصور في العقل؟ أى أن العقل يتخيل ويتصور هذا فقط حين يرى في الإنسان قوى الخير والشر تتصارعان؟!!

(٣) الزرادشتية :

لقد كانت هذه الأساطير والتفسيرات مهددة لظهور الدين الذى اعتمته فارس بعد ذلك وأثر في حضارتها، وعاصر الإسلام. ثم بقي حتى يومنا هذا تحت اسم الدين البارسى، ولكنه عرف في التاريخ باسم الزرادشتية، وعرفه المسلمون باسم المجوسية.

عاش زرادشت في منتصف القرن السابع قبل ميلاد المسيح. وتوفى على الأرجح سنة ٥٨٢ م.

وقد ولد في أذربيجان وولادته تشبه إلى حد بعيد ولادة المسيح ونشأته الأولى: إن الله خلق في وقت ما - في الصحف الأولى والكتاب الأعلى من ملكوته - خلقاً روحانياً. فلما مضت ثلاثة آلاف سنة، أنفذ مبعوثه في صورة من نور متألئاً على تركيب صورة الإنسان، وأحف به سبعين من الملائكة المكرمين.

وخلق الشمس والقمر والكواكب والأرض. وبنى آدم. ساكنة غير متحركة ثلاثة آلاف سنة. ثم جعل روح زرادشت في شجرة أنشأها في أعلى عليين وغربها في جبل من جبال أذربيجان. ثم ملاج شيخ زرادشت بلبن بقره، فشر به أبو زرادشت. فصار نطفة. ثم مضغة في رحم أمه. فقصدها الشيطان وغيرها. فسمعت أمه نداء من السماء فيه دلالات على برئها فبرأت. ثم إنه لما ولد ضحك ضحكة تبينها من حضر. واحتالوا على زرادشت حتى وضعوه بين مدرجة البقر ومدرجة الخيل ومدرجة الدب. وكان

يقوم كل واحد منهم بحمايته من جنسه وحين استوى عوده ، انتقل إلى فلسطين واستمع إلى بعض أنبياء بنى إسرائيل من تلاميذ النبي أرميا ، ثم عاد إلى أذربيجان ، ولم تطمئن نفسه إلى اليهودية ، فبدأ يدرس الأديان الفارسية القديمة . وحين بلغ ثلاثين سنة ، بعث الله نبياً رسولاً إلى الخلق . صورة أولية من المسيحية : ولادة غامضة ، والتكلم في المهدي ، والبعث في الثلاثين ، والتلمذة على نبي يهودي ، ثم نسبت إليه أيضاً خوارق ومعجزات كحياض الموتى ورد قوة الإبصار إلى العينين ، وهذا ما دعا الكثير من المؤرخين الأوربيين إلى القول بأن المسيح تعلم من الزرادشتية كل خوارقه ، خلال رحلته المشهورة إلى الهند عبر فارس وأن من السهولة بمكان أن نجد في المسيحية الآثار الكبيرة الزرادشتية .

وقد دعا زرادشت الملك الفارسي كيستماب بن هرامب إلى عقيدته فأمن بها ، وأصبحت الزرادشتية الدين الرسمي لفارس .

وأهم كتاب له عرفه العرب هو « الأستا » وشرحه : « الزنوستا أو الزندافستا » والكتاب يقسم العالم إلى قسمين : الروحاني والجسماني أو الروح والشخص ، كما يقسم الخلق إلى قسمين التقدير والفعل . ثم يتكلم في موارد التكليف وهي حركات الإنسان ويقسمها إلى ثلاثة أقسام : « الاعتقاد والقول والعمل » . وباللثة يتم التكليف ، فإذا الإنسان فيها خرج عن الدين والطاعة وإذا جرى على مقتضى الشريعة ، فازالفوز الأكبر .

أما مذهبه الوجودي : فهو يعالج أيضاً مسألة الخير والشر على سياق المذهب القديم — هل يصدران عن مبدأ واحد أو مبدئين ؟ أخذ زرادشت أيضاً بمبدأ الثنية ، فردهما إلى أصلين متضادين : هما مبدأ الوجود : النور والظلمة ، وهما كما سبق ، يزدان وأهرمن . وقد امتزج النور بالظلمة لسبب ما ، فحدث عن هذا الامتزاج صدور الموجودات كلها . فالموجودات إذاً — والكائن الإنساني منها على الخصوص — مزيج من نور وظلمة ، أو من شر وخير . وقد توقف وجود العالم على هذا الامتزاج ، فلو لم يحدث ، لما نشأ العالم . والعالم في صراع دائم بين القوتين : قوة الظلام وقوة النور ، وتستمر القوتان في نزاع حتى يتغلب النور ، فيخلص الخير إلى عالمه ، وينحط الشر إلى عالمه وهنا يكون الخلاص .

حاول المؤرخون الإسلاميون أن يصبغوا الزرادشتية بصبغة تتصل إلى حد ما ، بالتوحيد ، فذهبوا إلى أن في منطق المذهب لهذا أبداع المبدئين : النور والظلمة . وهو واحد ، لا شريك له ، ولا ضد ، ولا ند ثم أبداع الله النور والظلمة وجود أدنى من وجود النور ، إن وجود النور وجود حقيقي ، وأما وجود الظلمة فزيجي ، أي أنها تابعة للنور تبع الظل للإنسان . إن النور موجود والظلمة ليست موجودة على وجه الحقيقة . وقد أبداع الله النور ، وحدث الظلام تبعاً ،

لأن من ضرورة الوجود التضاد . فوجود الظلام ضرورى إذن واقع فى الخلق^(١) .

وقد سميت الزرادشتية عند المسلمين بالمجوسية : والمجوسية علم على عبادة النار . وقد اعتنق زرادشت - فيما يبدو - عبادة النار أيضاً ودعا إلى تقديمها ، فأصبحت وصماً للملة المجوسية وللدين الفارسى كله . ثم بقيت هذه العبادة حين دخل الإسلام فارس وانتشرت بيوت النار فى أرجاء الإمبراطورية الإسلامية ، وعرفت طقوس المجوسية الزرادشتية معرفة تامة .

ولقد ذهب بعض المستشرقين إلى أن هناك شبهاً بين الزرادشتية وبين الإسلام ولم يتنبهوا إلى أن المسلمين قد صوروا المذهب بصورة التوحيد ، كما فعلوا دائماً حتى مع اللاسفة ما قبل سقراط ، والحقيقة أن الزرادشتية صورة متناقضة إلى أكبر حد مع المسيحية ، وذلك إذا ناقشنا حياة زرادشت وحياة المسيح فى ضوء الأخبار الإيرانية التى وصلتنا عن زرادشت ، ونحن نعلم أيضاً - من خلال الإنجيل - وصول المجوس إلى بيت لحم للشارة بميلاد المسيح .

تلك هى صورة موجزة لمذهب زرادشت عند المسلمين ، المأوا بأطراف مذهبه ، وإن كان قد شاب معرفتهم له أحياناً بعض الاضطراب والغموض ، وما زال للدين البارى أو الزرادشتية - أتباع قلانل فى العالم الإسلامى . غير أن أثره الفعال كان فى طوائف الباطنية من قرامطة وحشاشين وغيرهم ثم اعترفت به البهائية أخيراً ووجدت فى الزندافسته - كتاب الزرادشتية - بشارات بالبهاء والباب ، فى نصوص نقلها البهائى عن الشهرستانى يتكلم فيها عن الإشرىظا الأول الذى ظهر فى عهد بتيارى ، وإشرىظا الثانى الذى سيخضع له الملوك ويم دينه الآفاق . وإشرىظا الأول هو - فى رأيهم وفى عقيدتهم - الباب . وبتيارى هو ناصر الدين شاه الذى عذب البايبة عذاباً شديداً ، ويكمل بهم أشد تشكيل . وإشرىظا الثانى هو البهائى .

• • •

هؤلاء هم المجوس القدامى وهم يختلفون عن الغنوصية الثنوية . إنهم بدأوا من فكرة الخير والشر من مبحث أخلاقى ، ثم انتقلوا إلى تفسير الكون كله . رأوا مظاهر الثنية فى كل شىء . فى الذكر والأنثى ، والصحة والمرض . والقوة والضعف والروح والجسد . والمادة والصورة . ومن هذا اتجهوا إلى تفسير الكون . وزده إلى عناصر كل واحد من هؤلاء : فردوا الخير والذكور والصحة والقوة والروح إلى مبدأ أول ، والشر والأنثى والمرض والضعف والجسد إلى مبدأ ثان ، هو أقل من المبدأ الأول وأحدث . ولكن الغنوص ظهر يسيطر على المذهب بالثنوى ، فظهرت الثنائية القديمة بين الله والمادة أى بين النور والظلمة ، واعتبر الاثنان قديمين يتساويان فى القدم ، ويختلفان فى الجوهر والطبع والفعل والحيز والمكان والأجناس والأبدان والأرواح .

(١) الشهرستانى .. الملل ج ٢ ص ٧٠ .

(د) الديصانية :

وأول مثال للغنوصية الثنائية هو مثال الديصانية نسبة إلى مؤسسها ديصان أو برديصان وقد ظهر ديصان قبل ماني ومهد له . ويرى صاحب الفهرست أن ديصان ظهر بعد مرفيون بنلاثين عاماً . آمن ديصان بالأصلين القديمين : النور والظلمة . . النور مختار أي يفعل باختياره ، والشر مطبوع يفعل الشر اضطراراً . والنور عالم قادر حساس دراك ، ومنه تكون الحركة والحياة ، والظلام ميت جاهل عاجز جماد موات لا فعل له ولا تمييز . والنور جنس واحد ، والظلام جنس واحد . والنور لا تمييز في إدراكاته وحواسه ، كلها متفقة ، فسمعه وبصره وسائر حواسه شيء واحد ، فسمعه هو بصره وبصره هو ذوقه ، وإنما قلنا سمع وبصر لاختلاف اللغة فقط ، وكذلك الظلام^(١) وسنجد نفس هذه الفكرة لدى المعتزلة فيما بعد .

أما كيف حدث الامتزاج ، فقد اختلفت الديصانية فرقتين : فرقة تقول إن النور خالط الظلمة باختيار منه ، لكي يصلحها ويعيدها نوراً ، فلما خالطها امتنع عليه الخروج ، فصار يفعل القبيح اضطراراً لا اختياراً . وفرقة تقول : إن الظلام احتال حتى تشبث بالنور من أسفل صفحته فاجتهد النور حتى يتخلص منه ، فاعتمد عليه ، فلجج فيه بغير اختياره ، ولذلك فإنه يحتاج إلى زمان لكي يتمكن من التخلص منه^(٢) .

ولكن كيف يحدث التخلص ؟ لا نجد شيئاً واضحاً في هذا عند الديصانية بحيث يرى بعض الباحثين أن ديصان نفسه لم يكن غنوصياً واضحاً . ولكن من الثابت أن هرمونوس بن ديصان ، رئيس الفرقة بعد أبيه ، قد أدخل مزيجاً من الغنوصية والأفلاطونية والرواقية في المذهب وتقابل هذا المزيج الديصاني مع شيوخ الإمامية من أمثال هشام بن الحكم ، والمعتزلة من أمثال النظام . . وحدث تبادل الأسلحة ، فأخذوا من الديصانية خلال هجماتهم عليها . وقد كانت الديصانية كما قلت ممهدة لظهور المانوية . وقد أعلنت المانوية الغنوص بل كانت أعظم غنوص حارب الإسلام في صور متعددة بعد ذلك .

(هـ) المانوية :

والمانوية نسبة إلى مؤسسها ماني بن فاتك ، وفاتك نشأ في أذربيجان ، ثم انتقل إلى بابل ، وكان على عبادة الأصنام ، ولكنه غير دينه حين سمع هانفاً يناديه : يا فاتك ، لا تأكل لحماً ولا تشرب خمرأ ولا تنكح بشراً . فانتقل إلى دستمسان حيث عاش مع طائفة المغتسلة . وكانت

(١) ابن النديم : الفهرست - ص ٢٨٨ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٩٠ .

امراته حاملاً بماني . ثم ولدته حوالي سنة ٢١٥ م ، وأخبرت الناس بأنها كانت ترى له المنامات الحسنة ، وكانت ترى في اليقظة أيضاً كأن هناك من يأخذه فيصعد به إلى السماء ثم يرده ، وأحياناً كان يغيب يوماً أو يومين ثم يعود . وكان يتكلم في طفولته بالحكمة . . وهنا نرى صورة للمسيح . ثم حين أتم اثنتي عشرة سنة أتاه الرحي من ملك جنان النور - وجنان النور هو الله ، وملكه هو « التوم » أو القرين . وقد ناداه : « اعتزل هذه الملة فلست من أهلها وعليك بالنزاهة وترك الشهوات ولم يأن لك أن تظهر لحدافة سنك » وفي بابل درس ماني الأديان الفارسية القديمة ، وبخاصة عقيدة زرادشت وكتبه ، والمسيحية والغنوصية ، ولا بلغ الرابعة والعشرين أتاه ملك جنان النور ثانية وقال له : قد حان لك أن تخرج فتنادى بأمرك . وأعلن أنه « القار قليط الذي بشر به عيسى » . وقد رفض ماني الأناجيل المعروفة ، ورأى التعارض الكبير بينها فاخترت فقط بعض أجزائها ، واستند على أناجيل أعلن أنها أقدم من الأناجيل الأربعة . وقرر أيضاً أن المسيح لم يصلب ، وإنما الذي صلب شيطان تمثل صورته ، وأعلن هذا إعلاناً حاسماً ، ومستنداً على الأناجيل التي بين يديه ، ومستنداً على الأخبار المتواترة التي وصلته ، وقد كان قريب العهد من ظهور المسيح ، وكان لا يأبه بالعهد القديم ، ويرى أن يد التغيير قد أصابته ولذلك هاجم اليهودية هجوماً عنيفاً . ويرى كثيرون من المؤرخين الأوروبيين صحة الكثير من آراء « ماني » فيما يخص المهدين القديم والجديد .

وحين دعا الملك التوم ماني قائلاً : « عليك السلام ماني ، ومن منى الرب الذي أرسلني إليك ، واختارك لرسالته ، وقد أمرتك أن تدعو بحمقك ، وتبشر ببشرى الحق من قبله ، وتحمل في ذلك كل جهلك » خرج ماني إلى الهند ، ومعه تلميذاه شمعون وزكوا وأبوه ، وأعلن هناك أولاً « أمل الحياة » ثم انتقل إلى الصين ، ومنها إلى خراسان ثانية ، وكان شابور بن أردشير على عرش فارس ، فاتصل ماني بأخيه فيروز فأعجب به وأوصله إلى أخيه ، وسمح له الملك بالوعظ ونشر مذهبه ، ولكن الزرادشتيين قاوموه وأثروا على شابور ، فأعدمه سنة ٢٧٢ م .

أما مذهبه : فقد تابع الثنائية القديمة فقال : إن مبدأ العالم كوتان أحدهما نور والآخر ظلمة ، كل منهما منفصل عن الآخر . فالنور هو العظم الأول ليس بالعدد ، وهو الإله الحق ملك جنان النور وله خمس صفات : العلم والعقل والغيب والفتنة ، وخمس صفات روحانية هي الحب والإيمان والوفاء والمروءة والحكمة ، وهذه الصفات قديمة أزلية . ومع هذا الكون شيثان أزليان ماديان : أحدهما الجو والآخر الأرض ، وللجو خمس صفات أيضاً هي الحلم والعلم والعقل والغيب والحكمة . وللأرض عناصر خمسة ، أربعة منها جسمية وهي النور والماء والنار والريح ، وروحها : النسيم ، والكون الثاني هو الظلمة ولها خمسة عناصر : الضباب والحريق والسموم والظلمة ، وروحها : الدخان .

والكونان متجاوران ، ولو أنهما في فعلهما وتديبرهما متضادان ، ولكنهما في الخير متحاذيان : كون النور من جهة فوق مرتفع من ناحية الشمال ، وكون الظلام من جهة تحت منخفض من ناحية الجنوب .

أما الامتزاج بين الكونين ، فقد اختلفت أساطير المانوية في سببه ، فأسطورة تقول : إنه حدث اتفاقاً « لا قصداً ولا اختياراً » أى أنه لم يقصد إليه كما تقول الزرادشتية . وأسطورة ثانية تقول إن سبب المزاج أن أبدان الظلمة تشاغلت عن روحها بعض التشاغل ، فنظرت روحها « الدخان » إلى عالم النور ، فاشاقت إليه فأرحت إلى الأبدان أن تتخالطه فأسرعت إلى إجابتها ، ولذلك خالط الدخان النسيم ، ومن هذه المخالطة العالم الذى نعيش فيه . والحياة والراحة واللذة فى هذا العالم فن النسيم ، والهلاك والآفات فن الدخان . واختلط الحريق أيضاً بالنار فالضوء والنور من النار ، والهلاك والفساد فن الحريق . اختلط النور عامة بالظلمة : فن النور الصفاه والحسن ، ومن الظلام الدرن والكدر . . . إلخ . اختلطت الأجناس الخمسة الظلامية بالأجناس الخمسة النورية فلما رأى ملك النور هذا الامتزاج أرسل ملكاً من ملائكته ، فخلق هذا العالم على هذه الهيئة التى نحن فيها ، لتخلص أجناس النور من أجناس الظلمة . وخلق الشمس والقمر ليعاونا النور المنبث فى الظلام أن يعود إلى عالمه .

وحدث أن تقابل أركونان - ذكر وأنثى ، وأحاطت بهما الشهوة والمرض فتناكحا ، فحدث الإنسان الأول ، ثم حدث التناكح مرة أخرى فنشأت المرأة الحسنة « حواء » . فلما رأى الملائكة الخمسة « نور الله وطيبه الذى استلبه المرض » والذى أودعه فى ذنك المولودين ، سألوها البشير ، وأم الحياة ، والإنسان القديم وروح الحياة أن يرسلوا إلى ذلك المولود من يطلقه ويخلصه ، فأرسلوا عيسى . وعمد عيسى إلى آدم ، وأوضح له الجنان والآلهة وجهنم والشياطين والأرض والسماء والشمس والقمر ، وخوفه من حواء ، وحذره أن يقربها ، ولكنه عاد إليها بالشبق الذى فيه ، فحدث التناسل .

والشمس والقمر تخلصان العالم من الظلام ، والصلاة والتسبيح والتقديس والكلام الطيب تخلص الإنسان من الظلام والنسيم الذى فى الأرض لا يزال يرتفع لأن من شأنه الارتفاع إلى عالمه ، وكذلك جميع أجزاء النور أبدأ فى الصعود والارتفاع ، وأجزاء الظلمة أبدأ فى النزول . . حتى تتخلص الأجزاء ويبطل الامتزاج ، وتنحل التراكيب ، ويصل كل إلى عالمه . . وذلك هو القيامة والمعاد . ^(١) وقد كتب مائى كتباً كثيرة وكذلك تلامذته . وانتشرت هذه الكتب فى فارس ، ثم عرف المسلمون الكثير منها .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٨٣ .

(و) المزدكية :

والطائفة الثالثة من الثنوية الغنوصية هي المزدكية ، نسبة إلى مزدك فارسي من نيسابور . وقد ولد في أواخر القرن الخامس عام ٤٨٧م وقتل في سنة ٥٢٣ م . كان مانويًا أول الأمر ، تابع ماني في قوله بالأصلين القديمين . إلا أنه اختلف عنه في أن النور يفعل بالقصد والاختيار ، وأن امتزاج النور بالظلمة كان اتفاقاً ، وخلصهما أيضاً كان اتفاقاً . ولكن من الغريب - وتحت تأثير فلسفي فيما بعد - أرجع مزدك الأصلين القديمين إلى أصول ثلاثة : الماء والنار والأرض ، اختلطت ، فحدث من اختلاطها على نسب متساوية : مدبر الخير ، على نسب غير متساوية : مدبر الشر . والمادة الأولى ، مادة الخير ، مادة صافية . والمادة الثانية مادة الشر . مادة كدرة . ولكي يعود الإنسان ربانيا ، لا بد أن تكون بين يديه أربع قوى : قوى التمييز ، والفهم ، والحفظ ، والسرور . فن ملكها واجتمعت فيه ، انفتح له السر الأكبر ، وارتفعت عنه التكاليف فأحلت له الدنيا بما فيها من متاع . بل إنه أمر أتباعه جميعاً بأن ينتهوا عن الحرب والبغضاء والمشاحنة وذلك بأن أحل لهم شيعوية المال والنساء ، وهما سبب كل حرب وبلاء ، فجعل الناس شركة فيها ، كاشترأكمهم في الماء والنار والكلأ .

ولقد ذكر البيروني أن مزدك كان قاضياً للقضاة في أيام قباذ بن فيروز ، وأنه كان زرادشتياً أول الأمر ثم انقلب على المذهب الزرادشتي ودعا إلى مذهب خاص به هو الإيمان بالاثنين ، ولكنه قاله « باشتراك الناس في الأموال والنساء » وهذا ما دعى إلى إقبال الناس عليه ^(١) .

وقد اعتنى المسلمون أشد الاعتناء بتاريخ مزدك والمزدكية ، والسبب في هذا أن المزدكيين كانوا الخطر المباشر على كيان الإسلام والمسلمين ، ونراهم يفردون لهم باباً في الفقه . فلا يرون نكاح نسائهم ولا أكل ذبائحهم ، كما يرون أنهم لا يجوز قبول الجزية منهم لأنهم فارقوا دين المجوس الأصلي واستباحوا المحرمات ونادوا بشيعوية النساء والأموال ، بل واجب على الأمر أن يستبيحهم فإن تابوا ، وإلا وجب قتلهم ^(٢) .

وقد دخل الإسلام فارس والمزدكية ، بالرغم من مقتل زعيمها وتشتت أنصارها . منتشرة بنواحي الجبال في أذربيجان وأرمينية وغيرها .

(ز) المندائية :

وقبل أن ننتهي من عرض الفرق الغنوصية ، ينبغي أن نعرض لفرقة المندائية ، وكانت منتشرة في جنوبي العراق ثم في الكوفة بعد . ويبدو أنها كانت أولى العقائد التي قابلهها المسلمون في العراق

(١) البيروني - الآثار الباقية ص ٢٠٩ .

(٢) البندادي الفرق ص ٢١٥ ، ٢١٦ .

ولخصها : فوق السموات وفيها وراء ملكوت الكواكب ، يوجد عالم النور حيث تستقر الحياة – الواحد ملك النور المتسامي تحيط به الكائنات المقدسة – الملائكة . ومن هذا العالم ، عالم النور اشتقت روح آدم وأرواح أبنائه من المانداثيين . وفي أسفل : مملكة الظلام في أسفل سافلين . . . نزل المانداثيون إلى الأرض ولن يخلصهم إلا كائن إلهي ساعة الموت . يخلص الروح من البدن الكثيف ويعيدها إلى عالم النور .

(ح) الاتصالات بين المسلمين والغنوصية :

والآن يتساءل الإنسان – كيف تمت الاتصالات بين المسلمين والغنوصية ؟ وما هو مبدأ النزاع العنيف الذي أخذ مكانه الفكرى بين المسلمين والغنوصيين ؟

أما أن الجاهلية قد عرفت الغنوصية ، فهذا مما لا شك فيه ، فقد جاور العرب أهل فارس ، وكانت بينهم الصلات والمعاهدات ، فهل لم تنفذ الثنوية إليهم ؟ يقول اليعقوبى : « وترندق منهم قوم فقالوا بالثنوية ، ويذكر أيضاً أن قبيلة كندة قد ترندقت ، وكان سيدها حجر بن عمرو الكندى شيخ قبيلة كندة وملكها وتوفى عام ٤٥٠ م . ومن العجيب أن تكون كندة بعد ذلك ، وفي الكوفة بالذات ، شيعية غالبية غنوصية على أشد ما تكون الغنوصية ^(١) .

ثم ظهر غنوصى عنيف ، اعتنق الزندقة ، أى الإيمان بالاثنتين على صورة عنيفة . وهذا الغنوصى هو أبو سفيان بن حرب . ولم يتنبه الباحثون إلى سبب عداوته الكبرى وضعفه المرير على الإسلام ، سواء في جاهليته أو بعد أن أرغم على اعتناق الإسلام غداة فتح مكة . أما السبب في هذا فهو أنه « كان في الجاهلية زنديقاً » ^(٢) . ونحن نراه يشهد حيناً مع رسول الله صلى الله عليه وسلم « وكانت الأروام معه يستقسم بها » وكان كهفياً للمناققين ، وكان يتشقى في المسلمين إذ كشفوا بعض الكشف يوم اليرموك ، فلم يؤمن حتى بعرويته . ويظهر أبو سفيان عقيدته المترندقة حين دخل على عثمان بن عفان رضى الله عنه وقد صارت إليه الخلافة فقال : « قد صارت إليك بعد تيم وعدى ، فأدرها كالكرة . واجعل أولادها بنى أمية . فإنما هو الملك ، ولا أدرى ما الجنة ولا نار » ^(٣) .

وقد طرده عثمان ونهره ، ولكن (عثمان) ما لبث أن وقع في أحابيل هذه الأسرة المترندقة . وحين تولت هذه الأسرة الأموية الحكم أظهرت نقائنها المسمومة على الإسلام كدين في أكثر الأحيان . حقاً إنها قامت بفتوحات متنازة ، ولكن لم تكن غاية هذه الفتوحات في نظر الخلفاء

(١) اليعقوبى ج ١ ص ٢١٤ .

(٢) المقرئى : النزاع والتخاصم ص ٢٩ .

(٣) نفس المصدر ص ٣١ .

نشر الإسلام ، وإنما كانت غايتها توسيع رقعة مملكتهم وإغداق النعم والخيرات على قصورهم في دمشق .

وفي أواخر الجاهلية أيضاً ، وفي مطلع الإسلام ظهر غنوصي قائم هو مسيلمة المنتبي الكتاب ولم يبحث . مسيلمة الكذاب من هذه الناحية أبداً ، وإن كانت هذه الناحية - فيما أرى - السبب الحقيقي في عداوته للإسلام ، ومحاولة القضاء عليه في مهده ، وبعد انتقال الرسول إلى الله . ويكشف الجاحظ عن هذا فيقول « إن مسيلمة طاف قبل النبي بالسواق التي كانت بين دور العجم والعراق يلتقون للتسوق والبياعات ، كنعجو سوق الإبله وسوق حكمة الأنبار وسوق الحيرة ، يلتمس الحليل والنيرنجات واختيار المنجمين والمنتبين^(١) . من الواضح إذن أن مسيلمة قد تعلم الغنوصية هناك وعادها إلى البعامة ، وقد قارم مسيلمة وأتباعه الإسلام مقاومة عنيفة حتى قضى عليهم خالد بن الوليد .

وقد كان للدكتور محمد جابر عبد العال فضل توجيه أنظارنا إلى وجود عبادة مسيلمة الكذاب في الكوفة في عهد عمر بن الخطاب ، فقدم إلينا النص الآتي عن كتاب الخراج لقدماء ابن جعفر المخطوط بدار الكتب الأهلية بباريس : « وكتب (أي مسيلمة) إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم مع عبادة بن الحارث أحد بني عامر بن حنيفة - وهو ابن النواحة الذي قتله عبد الله ابن مسعود في الكوفة لما بلغه أنه وجماعة يؤمنون بكذب مسيلمة^(٢) . وهكذا عادت عقيدة مسيلمة الغنوصية التي أخذها من جنوبي العراق وقارس إلى الكوفة . ولكن سرعان ما تبين لعبد الله ابن مسعود الأمر فأخذها بشدة ، وقتل ابن النواحة وجماعته .

وقد وضع البيروني مسيلمة في نسق المنتبين الغنوصيين ، وذكر الحليل التي ذكرها الجاحظ من قبل ، والتي قبل إنه أتى بها من جنوبي فارس . وذكر أن عبادة الأوثان لم تكن متمكنة في بني حنيفة^(٣) . واستنتج من هذا أنه حين أتى لم الحويصي قبلوه ، وبقى الكثيرون على عبادته . ويدكر البيروني أن بعض بني حنيفة رثوه بأشعار منها :

لهفي عليك أبا تمامه كالشمس يطلع من غمامه^(٤)

هؤلاء جميعاً بقوا غنوصيين وذهبوا إلى الكوفة - كما رأينا - وشاركوا في مجتمعاتها الغنوصية العنيفة ، في محاولة مستمرة للقضاء على الإسلام والمسلمين ودخل الإسلام بلاد فارس ، فوجد

(١) الجاحظ : الحيوان ج ٤ ص ٣٦٩ - ٣٧٠ .

(٢) الدكتور محمد جابر عبد العال . سرحدات الشيعة المتطرفين ص ١٧ ، ١٨ .

(٣) البيروني : الآثار الباقية ص ٢٠٩ - ٢١٠ .

(٤) نفس المصدر ص ١٢ .

كل ذلك. وجه الزرادشتية في كل مكان كما وجد بيوت نارها المنبثة هنا وهناك ، وقابل مانوية وخصوصاً . وقد عادت المانوية إلى فارس علانية بعد دخول العرب أرض فارس . ثم وجد المزدكية متمكنة راسخة كما وجد المتدائية أيضاً في البصرة .

ويهمنا بنوع خاص من بين هؤلاء الفرق - المانوية والمزدكية ، فإن غنوصهما كان أخطر غنوص على العالم الإسلامي . وتاريخ المانوية يحتاج إلى بحث أكبر من هذه الصفحات القليلة . كانت المانوية كامنة في فارس والعراق . ويذكر ابن النديم أن خالد بن عبد الله القسري والي الوليد بن عبد الملك على العراق كان يعنى بهم . واتصلت طائفة منهم بمامل من عمال الحجاج بن يوسف في المدائن فأوأمهم وبني لهم بعض الكنائس . وكان منهم أيضاً بقية أيام المأمون والمعتصم ، وانتهت رئاستهم إلى أبي علي سعيد المانوي وكانته نصر بن هرمزد السمرقندي . كما يذكر أيضاً أن من رؤسائهم الرسميين : أبا يحيى ، ويزادنيخت . ويبدو أن البعض منهم عاشوا في دمشق وكانت لهم فيها رياسة . وعد ابن النديم من رؤسائهم أبا الحسن الدمشقي . وفي أيام المقتدر كان يوجد عدد كبير منهم في سمرقند .

ونستنتج من هذا أنه كان هناك عدد كبير من الغنوصيين في العالم الإسلامي وزاد عددهم زيادة كبرى في بعض الجهات ، ويذكر ابن النديم المتصلة ، ويقول إنهم كثيرون ينزحوا البطائح ، ويزعمون أن الكونين ذكر وأنتى (١) . ويذكر أن المرقونية والديصانية منهم أيضاً . وهم ينسرون بالنصرانية وهم كثيرون بخراسان . ويتكلم عن الحنجيين ، وأنهم ينتشرون في جرجى وهي قرية على النهران ، وعن ظهور خسرو الأزرقمان ، وأن أتباعه كانوا يغنون لحناً موزوناً ، حفظ ابن النديم من كلامه :

نحن الذين حفظنا السرب في العالم .

فسرقنا من الدنيا المال العظيم ، فلمعنا

فذهبنا إلى النهر ،

فذهبنا بهن سودا ، وأتينا بهن بيضا

وردناهن مشرقات مضيئات (٢)

وقد اعتبر ابن النديم الجعد بن درهم مانوياً ، وكذلك تلميذه آخر ملوك بني أمية . ثم يذكر ابن النديم رواية تقرر أن المأمون كان مانوياً ، ثم يكذب ذلك .

(١) ابن النديم : الفهرست - ص ٥٤١ .

(٢) ابن النديم : الفهرست - ص ٤٨٩ .

وقد كتب ابن النديم أيضاً قائمة بأسماء المتكلمين الذين كانوا يظهرون الإسلام ويطنون الزنادقة كابن طالوت وابن أبي شاعر وابن الأعدى الخزيري وصالح بن عبد القدوس وعبد الكريم ابن أبي العرجاء . ويذكر « أن لهؤلاء كتباً مصنفة في نصره الاثنين ومذاهب أهلها »^(١) ويذكر البيروني أن عبد الكريم بن أبي العرجاء كان مانوياً ، قتله محمد بن سليمان وإلى الكوفة من قبل أبي جعفر المنصور ، وأنه حين أتى به للقتل قال « أما والله لئن قتلتموني ، لقد وضعت عليكم أربعة آلاف حديث أحرم فيها الحلال ، وأحل بها الحرام ولقد فطرتكم في يوم صومكم وصومتكم في يوم فطركم »^(٢) كما كان هناك مجموعة من الشعراء المانويين أو الزنادقة ، منهم بشار بن برد وإسحق بن حلق وابن سابة وسلم الخاسر وعلي بن الخليل . ويرى ابن النديم : أن من اشتهر بالزنادقة - أي المانوية « أبو عيسى الوراق ، وأبو العباس الناشي » ، والجبهاني محمد بن أحمد ، واعتنى عدد من حكام المسلمين ذوى الأصول الفارسية المانوية كالبهرامكة ومحمد بن عبد الملك الزيات^(٣) . ويذكر المسعودي أن المهدي قام بتبع الزنادقة « وأمعن في قتل الملحدين والذاهبين عن الدين ، ولظهورهم في أيامه وإعلانهم باعقاداتهم في خلافته ، لما انتشر من كتب ماني وابن ديصان ومرفيون مما نقله ابن المقفع وغيره ، وترجمت من الفارسية والفهلوية إلى العربية ، وما صنفه في ذلك الوقت ابن أبي العرجاء وحمام عجرد ويحيى بن زيادة ومطيع بن إياس تأييداً لمذاهب المانوية والديصانية والمرفونية^(٤) . كتبت الكتب إذن في مذاهب المانوية والديصانية والمرفونية ، وانتشرت في العالم الإسلامي وقام عدد من الشعراء والكتاب ينشرون المانوية في شعرهم ، وكانت لهم صلواتهم ومجتمعاتهم بل يذكر أبو نواس « كنت أتوهم أن حمام عجرد إنما رى بالزنادقة لمحونه في شعره ، حتى حبست في حبس الزنادقة فإذا عجرد إمام من أئمتهم ، وإذا له شعر مزوج بيتين بيتين يقرأون به في صلواتهم » .

واتخذ بعض المانوية طريق الزهد ولباس التصوف يخفون به مانويتهم . فكانوا يظهرون التقزز من الصيد ويرون أن ذلك من القسوة^(٥) « وكان الذي يفعل هذا إناس من الصوفية ومن النصارى لمضاهاة النصارى سبيل الزنادقة في رفض الذبائح ورفض إراقة الدماء والزهد في أكل اللحمان » . وقد أوصى المهدي ابنه موسى أن يتجرد لهذه العصابة - عصابة ماني - ويخبره أنها تدعو إلى ظاهر حسن - كاجتناب الفواحش والزهد في الدنيا والعمل للأخرة ثم تخرجهم بعد

(١) نفس المصدر ص ٤٧١ - ٤٨٢ .

(٢) البيروني : الآثار الباقية ص ٦٧ ، ٦٨ .

(٣) ابن النديم : الفهرست ص ٤٨٦ .

(٤) المسعودي : مروج الذهب ج ٤ ص ١٩ .

(٥) البيروني : الآثار الباقية ص ٦٧ ، ٦٨ .

ذلك إلى : تحريم اللحوم ومس الماء الطهور ، وترك قتل الهوام محرماً ونحوياً ، ثم تخرجهم من هذا إلى عبادة اثنين : أحدهما النور والآخر الظلمة ، ثم تبيح بعد ذلك نكاح الأخوات والبنات والاعتسال بالبول وسرقة الأطفال من الطرق لتتقدم من ضلال الظلمة إلى هداية النور ، وطلب منه قتلهم وإفناءهم ما استطاع إلى ذلك سبيلاً^(١) وقد تتبع موسى الهادي الزنادقة حين تولى الخلافة فقتلهم - كما يقول المقدسي - أبرح قتل . ويذكر المقدسي منهم : ازديادار كاتب يمتطين ابن موسى ، فقد ذهب إلى الحج ، ولكنه لم يستطع أن يخفى عقيدته المانوية فقال : ما أشبههم ببقر تدور البيدر ، فقتله الهادي وصلبه ، ويذكره الشاعر فيقول :

قد مات ماني منذ أعصار وقد بدا ازديادار
 حج إلى البيت أبو خالد مخالفة القتل أو العار
 وود والله أبو خالد لو كان بيت الله في النار
 لا يقتل الحيات في دينه كفرا ولا العصفور في الدار
 وليس يؤذى الفار في جحره يقول روح الله في الفار^(٢)

ثم ظهر غنوصي امتلاً شعره بالمعاني الغنوصية : وهو أبو العتاهية ، وتحت ستار من الزهد - نعرفه باسم زهد الزنادقة - أخذ الرجل ينفث سمومه في العالم الإسلامي فراه يقول :

لكل شيء معدن وجوهر وأوسط وأصغر وأكبر
 من لك بالمحض وكل ممتزج وسادس في الصدر منه تعالج
 وكل شيء لا حق بجوهره أصغره متصل بأكبره

وهذه أفكار غنوصية ممتزجة بظاهر فلسفي يوناني ، فهو يذكر فكرة الخير المحض ، وهي فكرة مأخوذة من بركلس ، ولكنها أيضاً فكرة ثنوية تشير إلى النور المحض عند ماني ، والامتزاج فكرة غنوصية وكذلك العودة إلى الجوهر كل إلى جوهره : الروح إلى عالم النور ، والجسد إلى عالم الظلام . بل إن تقسيم الإنسان إلى عنصرين : معدن ، وجوهر - أي الجسم والنفس ، هو تقسيم ثنوي . ولكن الأفكار الغنوصية تتضح أكثر حين يرسم الكون كما رسمه الثانوية

ما زالت الدنيا لنا دار أذى ممزوجة الصفو بألوان القلى
 الخير والشر بها أزواج لذا نتاج ولذا نتاج
 لتجدعن المتايا كل عربين والخلق بفضي بتحريك وتسكين

(١) الطبري : تاريخ سنة ١٧٩ ص ٥٨٨ .

(٢) المقدسي : البدء ج ٦ ص ١٠١ .

وهنا نظام غنوصي كامل. الخير والشر أرواح تتأدى الأزواج، الواحدة منهما إلى الأخرى ، حتى تنتهي أرواح الخير إلى النور وأرواح الشر إلى الظلام ويبدو أن الباحثين القدامى من حاول أن يخفف من ثنائية الرجل : فذكر الصولي أن مذهب أبي العتاهية كان القول بالتوحيد وأن الله خلق جوهرين متضادين لا من شيء ، ثم إنه بنى العالم على شكله هذا منهما « حديث العين والصنعة ، لا يحدث له إلا الله » . ثم إن الله سيرد كل شيء إلى الجوهرين المتضادين ، قبل أن تضي الذوات جميعاً^(١) . هذه محاولة فقط للتخفيف من غلواء المذهب الثنوي عند الرجل . وقد قام الدكتور محمد جابر عبد العال -- في كتابه الرابع « حركات الشيعة المتطرفين وأثرهم في الحياة الاجتماعية والأدبية لمدينة العراق إبان العصر العباسي الأول » ، بتحليل بعض أشعاره وأثبت أنها غنوصية بحتة -- ومنها :

والذي يملك الأمور جميعاً ملك حل نوره المكنون

وهنا يعتبر أبو العتاهية الله ملكاً له ذات نورانية ، فالنور مكنون فيه أي في ذاته ، وأبو العتاهية يختلف ويتعد عن فكرة القرآن : « الله نور السموات والأرض » فالنور في القرآن لا يمثل ذات الله ، وإنما يدل عليه . أما النور المكنون في الملك فهي فكرة مانداية . ثم يفسر قول أبي العتاهية :

أستغفر الله من ذنبي ومن سرفي إني وإن كنت مستوراً لخطاء
لم تقتحم بي دواعي النفس معصية إلا وبيني وبين النور ظلماء

ويرى الدكتور محمد جابر عبد العال أن الشاعر هنا لا يتجه إلى التعبير القرآني « يخرجكم من الظلمات إلى النور » بل إلى المانوية أو الديصانية ، فصاغ قوله في ضوء مذاهبها . فالظلمة كانت تمسكه من أن يرى النور « فقادته نفسه إلى طريق يتضاد أو لا يتفق وطريق الخير أو النور فسار في الإثم والمعصية ، حتى ارتد وانزعته عوامل الخير من هذا الظلام ونقلته إلى النور » ومن الأدلة الداحضة على ثنوية أبي العتاهية أنه يصرح :

لكل إنسان طبيعتان خير وشر وهما ضدان

وهنا إشارة إلى عقيدة المانوية : إن الخير والشر ضدان أزليان ، وهما في صراع دائم . ويتبنى الدكتور عبد العال إلى القول بأن « أبا العتاهية يورد نظرية النور ناظراً مرة إلى مذهب الروافض أو المانداية ، ويوردها مرة أخرى مقابلة للظلمة ناظراً إلى المانوية أو الديصانية^(٢) .

(١) أبو الفرج الأصفهاني : الأغاني ج ٣ ص ١٢٤ . وانظر أيضاً الدكتور محمد جابر عبد العال

حركات الشيعة المتطرفين ص ١٣٦ .

(٢) الدكتور عبد العال : حركات ص ١٤٠ .

انتشرت المانوية والديصانية والمرقرنية تحملها إلى العالم الإسلامي بقايا فارسية ، عشتت وفرخت في الكوفة ، ثم انتشرت منها إلى بغداد ، وكان طريقها « التشيع الغالى » الذى ظهر في الكوفة فلما غلب على أمره أخذ ينثف سمومه تحت صورة الزهد أحياناً وأحياناً في صورة الشعر الماجن . والجزء الثانى من كتابى « نشأة الفكر » هو توضيح لآثار الغنوص في الغلاة من الشيعة ونفاذه إلى الإمامية والإسماعيلية . بل إن هناك رأياً له خطره : إن مؤسس الإسماعيلية هو أبو شاعر الديصانى ، وأن أباشاكر الديصانى هو ميمون بن ديسان بن سعيد بن غضبان - صاحب كتاب الميزان في نصره الزندقة .

ولا شك أنه كانت هناك مؤامرة شعبية كبرى للقضاء على الإسلام . ولا شك أنه كان وراءها بعض الفرس . أما غالبية الفرس فكانوا مسلمين أوفياء دافعوا المانوية والديصانية والمزدكية والمائذانية كما دافعها مفكرو العرب . وكان يمثل مطلع هذه المؤامرة الشعبية والغنوصية المفكر الفاريسى عبد الله بن المقفع .

كان « روزيه » هو الاسم الفاريسى القديم لعبد الله بن المقفع . أكبر أعداء الإسلام على الإطلاق . قضى أكبر سنى حياته في عهد الدولة الأموية ، وكان زرادشتياً في قول لاشتهاره بالقيام بطقوس المجوس عامة ، وفي قول آخر أنه كان مانوياً أو مزدكياً . وقد قام بترجمة كتاب مزدك المعروف باسم « ديستاو » لينشر العقائد المزدكية ، وسرى عمله هذا يؤتى ثماره البغيضة فسرعان ما تتكون في أوائل العصر العباسى فرق مزدكية كثيرة . كما أنه كتب كتاب « الدررة اليتيمة في معارضة القرآن » . غير أن أهم كتاب له قام بترجمته هو كتاب كليلة ودمنة ، وقد ضمن هذا الكتاب باب « برزويه » . وهذا الباب من أخطر الأبواب في نقد الأديان عامة . يتكلم عن تعارض الأديان وعن عدم التوصل إلى اليقين فيها ، بينما يعتبر العقل وحده أعظم وسيلة وأفضلها للمعرفة ! ! كان ابن المقفع يرى إلى نشر الإلحاد والتحلل من الإسلام بالذات : وقد تبين لليربى هذا فقال وهو بصدد الكلام عن كتاب كليلة ودمنة ، « وبودى لو كنت أتمكن من ترجمة كتاب بنج نثر وهو المعروف عندنا بكتاب كليلة ودمنة ، فإنه تردد بين الفارسية والهندية ثم العربية والفارسية على ألسنة قوم لا يؤمن تغييرهم إياه ، كعبد الله بن المقفع في زيادته باب برزويه فيه ، قاصداً تشكيك ضيعبى العقائد في الدين وكسرهم ، للدعوة إلى مذهب المانية ، وإذا كان متهما فيما زاد ، لم يخل عنه فيما نقل » (١) قد تنبه إذن هذا العالم الناقد القديم - اليربى - إلى مانوية ابن المقفع وقد تنبه الخليفة المهدي من قبل إلى هذا فقال « ما وجدت كتاب زندقة قط إلا وأصله ابن المقفع » . (٢) كما قام القاسم بن إبراهيم الزيدى المتوفى عام (٢٤٦ هـ)

(١) تحقيق ما لهند من مقولة : ص ٧٦ .

(٢) ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ١ ص ١٨٧ .

بوضع كتاب « الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع » . وقد تبه القاسم بن إبراهيم أيضاً إلى مانوية ابن المقفع .

رأينا إذن كيف نفذت المانوية بكل الوسائل إلى العالم الإسلامي محاولة الانقراض على الإسلام وتمزيقه ، وتمزيق وحدة الأمة الإسلامية ، تفريقها إلى فرس وعرب ، غير أنه كان هناك في فارس — وبعد دخول المسلمين — غنوص أكثر عنفاً وأكثر ضراوة رهو غنوص المزدكية : إن الحركة المزدكية لم تمت على الإطلاق بوفاة مزدك بل قامت « خرمة » امرأته بالدعوة وأنشأت الفرقة الخرمية أو الخرمدينية « وكانت هذه الفرقة سرية عملت في فارس قبل الإسلام وبعد الإسلام ، واتصلت بمهارة بالحركات الشيعية وحركات الغلاة ، وحركات الإسماعيلية الإيرانية والقرامطة . أو بمعنى أدق اتخذت الخرمية أو الخرمدينية التشيع ملجأ لها حتى قيل « قد أصبح مزدك شيعياً » . وكان من أبرز الصلات بين المزدكية وبين القرامطة : أخذ الأخيرين بشيوعية الأموال التي دعا إليها مزدك . . وقد تحقق هذا ، في مجتمعات القرامطة كما بينت في الجزء الثاني من كتابي هذا . وقد أخذ حمدان قرمط ثم قرامطة البحرين بالنظام الاجتماعي للمزدكية ، وإن كنت أشك كثيراً في أنهم أخذوا بالعقيدة الثوية . غير أن أثر المزدكية الواضح إنما كان في غلاة الكوفة من الشيعة ، ثم ظهر لدى الشعراء المترددة ، وأبرز مثالا لهؤلاء بشار بن برد وكان عبد الله بن المقفع قد ترجم في أواخر الدولة العباسية كتاباً لمزدك يحوى عقائده ، فكانه مهدي السبيل لإنشاء هذه المجتمعات المزدكية الخطيرة : لدى القرامطة في جانبهم الاجتماعي ، ثم لدى الغلاة من الشيعة العباسيين — كما سنرى بعد قليل — في عقائدهم نفسها . كما نجد لدى الباطنية ، أو غلاة الإسماعيلية .

أما أول الخرمية أو بمعنى أدق أول المزدكيين الرسميين في العالم الإسلامي فهو الداعي العباسي عمار بن بديل (المتقول عام ١١٨ هـ) . كان هذا الرجل من أتباع خرمة ورفقتها الخرمدينية . وقد غرس ابن بديل غرساً مكيناً للخرمية خلال دعوته للعباسيين . هذا الغرس الذي سيظهر فيما بعد على أفضع صورة .

لقد استطاع هذا الرجل أن يخدع بكبير بن ماهان كبير الدعاة العباسيين وفي عام (١١٨ هـ) وجه ابن ماهان عمار بن بديل والياً من الشيعة بخراسان . ونزل عمار بن بديل مرواً — وكان يخنى مزدكيته أول الأمر ، ثم ما لبث أن غير اسمه وتسمى بخدائش وهو اسم فارسي ، ثم أخذ يدعو لبني العباس ، فلما سارع الناس بالاستجابة إليه ، نشر دعوته المزدكية « يقول المقدسي : « ومثل لهم الباطل في صورة الحق ، فرخص لبعضهم في نساء بعض ، وهو أول من أبدأ الباطنية في الأرض » ، وأخبر أتباعه أن هذا أمر محمد بن علي ودينه وشريعته . وقد أخذته والى الأمويين أسد بن عبد الله القسري وقتله ، كما قتل بعض أتباعه . وكذب الشيعة من خراسان إلى

الإمام محمد بن هلى العباسى يخبرونه بالأمر ، وهو مشتمر منهم ، فأرسل إليهم كتاباً ، فلما فتحوه لم يجدوا سوى « بسم الله الرحمن الرحيم » فأدركوا أن خدائشاً قد خدعهم ولكن بى البعض على مزدكيته^(١) فى أفضح صورة .

وانتقلت دعوة مزدك والخرمدينية أو بمعنى أدق المزدكية إلى الأبى هاشمية والحفنية ، أى بقيا الكيسانية وما كان أكثرهم « وأثرت - كما قلت - فى القرامطة . ثم عشعت الدعوة فى خراسان - فظهرت واضحة فى الأبى مسلمية « لم يكن أبو مسلم الخراسانى مزدكياً ، وإنما فشت المزدكية فى الحليط الكبير من أتباعه ، كانت المزدكية هناك من قبل تحت اسم الكوركية والنور ساعاتية والبركوكية^(٢) ولكن اسمها الغالب عليها كان الخرمدينية^(٣) . وقد انضوت الخرمدينية جميعاً سرأ تحت لواء أبى مسلم الخراسانى لعلها تجد الفرصة السانحة للانقراض على الإسلام . بل إن فرقة الرزامية نادى بألوهية أبى مسلم الخراسانى فى أثناء حياته ، وبحلول الإله فيه ، قتلهم أبو مسلم عن بكره أبيهم^(٤) . ثم ظهر نبي مجوسى فى أيام أبى مسلم أيضاً ، هو بها فريد بن ماه فروذين . كان مجوسياً ، ثم رحل إلى الصين وبقى بها سبع سنين ، ثم عاد ومعه قميص أزرى ، وادعى أنه عرج إلى السماء ، وأن الله ألبسه هذا القميص ، وأن الجنة والنار عرضتا عليه . . . ثم أنزله الله إلى الأرض . . . ويذكر البيرونى : « تبعه خلق كثير من المجوس لما تبا دعوا ، وخالف المجوس فى أكثر الشرائع ، وصدق زرادشت وادعى على أهل نخلته ما كان جاء به » وأخبرهم أنه يوحى إليه من السماء ، وفرض عليهم سبع صلوات ، واحدة فى توحيد الله وواحدة فى خلق السموات والأرض ، وواحدة فى خلق الحيوان وأرزاقه ، وواحدة فى الموت ، وواحدة فى البعث والحساب ، وواحدة فى أهل الجنة والنار وما أعد لهم ، وواحدة فى تمجيد أهل الجنة . وكتب لهم عقائده بالفارسية وأمرهم بالسجود لعين الشمس على ركبة واحدة ، والتوجه نحو الشمس فى الصلاة حيثما كانوا . ثم أمرهم بإرسال الشعور ، وترك الزمزمة عند الطعام ، وحرم عليهم ذبج الأنعام إلا ما هرم منها ، وشرب الخمر وأكل الميتة ، كما حرم عليهم بعض أصول المزدكية . فتمنعهم من زواج الأمهات والبنات والأخوات وبنات الأخ . ثم أمرهم بتعمير الطرق ، وإصلاح القناطر من كسب أعمالهم وقد قتله أبو مسلم الخراسانى . ولكن البيرونى يذكر أن أتباعه المنسوبين إليه - إليها فرينيه - بقوا يدينون بما جاء به ويعادون الزمزمة من المجوس عداوة شديدة ، وأنه ينتظرونه وأنه سيتزل إليهم كما صعد وينتقم من أعدائه^(٥) . ويقول ابن النديم : إنه ما زال

(١) المقدسى : البدء والتاريخ ج ٦ ص ٦١٦ .

(٢) المسعودى : مروج الذهب ج ٣ ص ٢١٠ .

(٣) اليعقوبى تاريخ ص ٢٦ .

(٤) نفس المصدر ص ٤٧ هامش ٣ .

(٥) البيرونى : الآثار ص ٢١٠ ، ٢١١ .

جماعة على مذهب بخراسان إلى وقته^(١) . ولكن ما لبث الغنوص المزديكي أن طهر كاملاً بحارب الإسلام علناً بعد قتل أبي مسلم .

أما غلاة الراوندية فأعلنوا ألوهية أبي جعفر المنصور ، يقول المقدسي : خرجت الراوندية بخراسان بمدينة الهاشمية وقالوا قولاً عظيماً : إن أبا جعفر إلهنا يحمينا ويميتنا ويطعمنا ويسقينا ، وقالوا بتناسخ الأرواح وأن روح آدم تحولت في عثمان بن نهيك ، وإن أبا الهيثم بن معاوية هو جبريل ، وطافوا بقصره يقولون : هذا قصر ربنا ، وخرج إليهم المنصور فنهاهم كثيراً . فلما لم ينتهوا قتلهم^(٢) . « أما الأبو مسلمية فأعلنوا ألوهية أبي مسلم الخراساني ثم ألوهية ابنته فاطمة بنت أبي مسلم . وقد تزعمت الفرقة الأبا مسلمية بعد وفاة أبيها ، وأخذت تدعو لها ولغيرها منها . ويذكر المقدسي « أن الحرمية تتولاها ، ويزعمون أنه يخرج من نسلها رجل يستولى على الأرض كلها »^(٣) .

وما لبث الغنوص أن حاول أن يوجه ضربته الحربية الأولى إلى الإسلام والمسلمين ، فقام سبأذ الجوسبي بنيسابور يعلن أنه ولي أبي مسلم والمطالب بأثره ومعه عدد كبير من الأبي مسلمية عام (١٣٧ هـ) . ولكن أبا جعفر المنصور وجه إليهم قائده جهور بن مرار ، فلقى سبأذ وجيشه ، وقتل سبأذ وفرق أتباعه عام (١٣٨ هـ)^(٤) . ولكن ما لبث الأبو مسلمية أن اجتمعت على تابع آخر من تابعي أبي مسلم هو استاذيس ، وقد ادعى استاذيس النبوة فيما يقول اليعقوبي ، وقاتل قائد المنصور حازم بن خزيمعة التميمي ، وتغلب عليه هذا الأخير وقتله^(٥) .

لم تهدأ الغنوصية ، واجتمعت حول غنوصي قاسم هو المقنع الخراساني : وهو هاشم بن حكيم عند البيروني^(٦) وكذلك البغدادي^(٧) وعطاء بن حكيم عند ابن خلكان . وقد عرضت لمذهب المقنع بإفاضة في الجزء الثاني من هذا الكتاب « وما أود أن أشير إليه هنا أنه كان غنوصياً عنيفاً ، وأنه ادعى الألوهية ، أي أن الإله تجسد في صورة المقنع وليس لأحد أن ينظر إليه قبل التجسد . ويذكر البيروني أن المبيضة والترك اجتمعوا عليه « فأباح لهم الأموال والفروج وقتل من خالفهم ، وشرع لهم جميع ما أتى به مزدك وقد حارب المقنع جيوش المسلمين حرباً عنيفة حتى قتل ، ويذكر

(١) ابن النديم : الفهرست ص ٤٩٧ .

(٢) المقدسي : البدء ج ٦ ص ٨٤ .

(٣) المقدسي : البدء ج ٦ ص ٩٥ .

(٤) اليعقوبي : تاريخ ج ٣ ص ١٠٤ .

(٥) نفس المصدر ص ١١٥ .

(٦) البيروني : الآثار ص ٢١١ .

(٧) البغدادي : الفرق ص ١٥٦ .

البيروني أن له « شيعة بما وراء النهر يدينون بدينه ، مستخفين متحلين في الظاهر للإسلام (١) »
أى أن أتباعه بقوا حتى أيام البيروني .

أما المقدسي فقد قال إن المقتع نادى بتناسخ الأرواح ، وأنه لا يسفر عن وجهه وزعم أن روح الله التي كانت في آدم تحولت إلى شيث ثم إلى نوح ثم إلى إبراهيم ثم إلى عيسى ثم إلى محمد ثم إلى علي ثم إلى محمد بن الحنفية ثم إليه هو (٢) . وهذا يثبت أنه كيسانى ، وكانت الكيسانية دائماً الفرقة المدة للغلاة ، والمدرسة التي تخرجوا فيها جميعاً . بل يبدو أن أبا مسلم نفسه كان كيسانياً قبل أن يتحول إلى الراوندية ويقودها . ويذكر المقدسي أن المقتع كان يحسن شيئاً من الشعبة والتبرجمات واستخدمها فجذب إليه عدداً كبيراً من الناس ، وادعى إحياء الموتى وعلم الغيب . ثم حين هزم ، سقى هو نساءه وأولاده السم كلهم فأتوا عن آخرهم . وكان قد وعد أصحابه برجعته ، « وذلك بأن تحول روحه إلى رجل أشمط على برذون أشهب ، وأنه يعود إليهم سنة كذا ويملكهم الأرض » . وهم ينتظرونه - ويسمون الميضة (٣) .

ويذكر المقدسي أيضاً أن المحمرة خرجوا في أيام المهدي العباسي بخراسان يقودهم أيضاً رجل غنوصي هو عبد الوهاب « فغلب على خراسان » وما يليها ، وقتل خلقاً كثيراً ، ولكن المهدي قضى عليه وقتله . وأفضى في أتباعه القتل والإفناء (٤) .

وفي عهد هارون الرشيد تحركت الحرمية بأذربيجان ولكن الرشيد قاومهم وقضى عليهم (٥) .
وأخيراً رأيت الحرمية أن تلتقى قضاها الأخير إلقاء حاسماً في عهد المعصم فقام « بابك » الحرى وكان يعد الثورة منذ عام ٢٠١ في عهد النامون . وقد ذهب الباحثون إلى أنه « المنتظر » من نسل فاطمة بنت أبي مسلم لإقامة دولة الفرس وإعادة المزدكية .

وكان يسمى الحسن أو الحسين ثم تلقب بابك . وقد أصاب بابك الحرى المسلمين بأفطع الضربات في تاريخهم ، وكاد أن يقضى على الدولة العباسية في الوقت الذي كان الروم يتحفزون فيه للقضاء على الدولة الإسلامية . وقد أكثر المؤرخون من ذكر نشأته بأذربيجان حيث كانت تعيش الحرمية ، وانتقال روح زعيمه جاويدان إليه . وقيامه بأمر الحرمية ، وسرعان ما هاجم المسلمين في كل مكان « حتى مرن قومه على القتل ، وانضوى إليه القطاع والحراب والدعار وأصحاب القنن وأرباب النحل الزائفة وتكاثفت جموعه » (٦) ، ويقول ابن النديم « فأما الحرمية

(١) البيروني : الآثار ص ٢١١ .

(٢) المقدسي : البدء والتاريخ ج ٦ ص ٩٦ .

(٣) نفس المصدر ج ٦ ص ٩٧ - ٩٨ .

(٤) نفس المصدر ج ٦ ص ٩٨ .

(٥) المقدسي : البدء والتاريخ ج ٦ ص ١٠٣ .

(٦) المصدر السابق ج ٦ ص ١١٦ .

البابكية فإن أصحابهم بابك الخرمي ، وكان يقول لمن استخواه إنه إله ، وأحدث في مذاهب الحرمية القتل والغصب والحروب والمثلة ، ولم تكن الحرمية تعرف ذلك ^(١) ، وبقى عشرين عاماً يحارب المأمون ثم المعتصم حرباً عنيفة ، وقتل من المسلمين - كما قلت - أعداداً لا يمكن حصرها ، حتى قضى الأفشين قائد المعتصم عام ٢٢٠ على جيوش بابك . وقد اعتبر المؤرخون على اختلاف منازعهم مقتله والقضاء عليه أعظم نصر للإسلام . ويعبر المقدسي عن هذا بقوله : « وكان ذلك من أعظم الفتح في الإسلام ، ويوم قبض عليه كان عيداً للمسلمين ^(٢) » حيث شهر به في بغداد ثم أعدم .

وكما ظهر بأبك باذريجان ، ظهر مازيار - وهو مجوسي آخر - بطبرستان ، وقد تسمى محمداً وقاداً الحمرة أيضاً . ولكن المعتصم قضى عليه أيضاً .

ولم تمت البابكية ولا المازيارية بعد مقتل بابك ومازيار ، إنهم اعتنقوا الإسلام في الظاهر وبنو المساجد للمسلمين يؤذن فيها المسلمون ويعلمون أولادهم القرآن ، ويظهرون الشعائر ولكنهم لا يصلون في السر ولا يصومون في شهر رمضان ولا يرون جهاد الكفرة . بل يذكر البغدادي أن لهم عيداً في جبالهم ، يجتمعون فيه على الخمر والزمر ثم يطفرون السرج ، وتختلط رجالهم ونسائهم في حفلات ماجنة ، حيث يتحللون من كل رباط . وتعود فيهم عقيدة البابكية والتي ينسبونها إلى أمير فارسي في الجاهلية أموه شروين ويزعمون أن أباه كان من الزنج وأمه كانت من بعض بنات ملوك فارس . ويقولون إن شروين كان أفضل من محمد ومن سائر الأنبياء . ويذكر البغدادي أيضاً أن أتباع مازيار بقوا بعده ، وقد أرغموا على اعتناق الإسلام ، ولكنهم ما زالوا يضمرون عقيدتهم الحرمية .

هذه هي بقايا البابكية في العالم الإسلامي ، عرفت كما قلنا باسم الحرمية وباسم الخرمدينية وهم فريقان كما رأينا : بابكية ومازيارية ، ويجمعهم اسم الحمرة . وقد رأينا كيف كانوا خطراً جسيماً على العالم الإسلامي سواء من الناحية الحربية أو من الناحية الفكرية . وينبغي أن نتميز بينهم وبين الإسماعيلية ، حقاً إن البعض منهم تملح بالإسماعيلية وبالشيخ الإمامي والاثني عشر حفاظاً على حياته ، ولكن الإسماعيلية أو الاثني عشرية لا تتصل في كثير ولا قليل بالحرمية ، ولكن لا يعني هذا أيضاً أن الإسماعيلية أو الاثني عشرية خلصت خلوصاً كاملاً من الغنوص . لقد أصاب الأول بقسوة غنوص الأفلاطونية المحدثة ، وهو غنوص أشد وأعتى ، كما أصابها أيضاً غنوص المسيحية ، أما الثانية فقد أصابها أيضاً - في صورة خفيفة - رشاش من هذين الغنوصين السابقين . ولكن لم تكن الإسماعيلية أبداً خرمية أو خرمدينية أو بابكية ، بل كانت عدوة للمذاهب

(١) ابن النديم الفهرست ص ٤٩٤ .

(٢) المقدسي : البلد والتاريخ ج ٦ ص ١١٨ .

الفارسية الثنائية . أما الشيعة الإمامية وخليفتها الاثنى عشرية فكانوا وما زالوا - كأهل السنة والجماعة - على أكبر عداوة للمذاهب الغنوصية عامة والفارسية على وجه الخصوص .

كان بابك الخرمي آخر رد فعل ظاهر قوى للغنوصية الفارسية باسمها العلني الظاهر ، وقد حارب الإسلام أعنف حرب ، حتى قضى عليه الإسلام .

ولكن الغنوص لم يهدأ سواء في صورته الفارسية أو في صورته الهلينية ، فقد تسر باسم الباطنية وغلاة الإسماعيلية والقرامطية قديماً ، ثم امتد إلى عصورنا الحديثة في الشيخية والباية والبهائية .

وقد قاوم المتكلمون الأوائل الطوائف الغنوصية مقاومة عنيفة ، بل يكاد يكون السبب الحقيقي لقيام المتكلمين هو مناهضة الغنوص ، ومن الملاحظ أن الخليفة العباسي المهدي قد تسبغ الزنادقة بالقتل ، أمر علماء عصره من المتكلمين بوضع الكتب يردون على الملاحدة ممن نقلت كتبهم إلى العالم الإسلامي والملاحدة هؤلاء هم الغنوصيون الفرس . ويقرر علمنا الكبير المعاصر محمد بن زاهد الكوثري أن سبب قيام المعتزلة هو مدافعة الثنوية والزنادقة والرد عليهم . ويرى بعض المستشرقين ، وفي مقدمتهم بيكر وديور ونيرج ، أن المعتزلة - وهم أول مدرسة كلامية إسلامية - توصلوا إلى كثير من أصولهم ومسائلهم من كفاحهم الماثوية أي أن السبب الحقيقي في نشأة علم الكلام إنما هو معارضة للماثوية ... وفي ضوء تلك المعارضة ، تكونت عقائدهم . بل يحاول بيكر أن يثبت أنه لم يكن على الإسلام خطر أكبر من خطر الغنوصية فقد كانت تحارب الإسلام دينياً وسياسياً . ويفسر بيكر استعانة الإسلام بالفلسفة اليونانية بمحاولة إيجاد عالم عقلي إسلامي . يقف في وجه الغنوص ومنهجه اللذوقى ، وبهذا يفسر حماسة المأمون لترجمة علوم اليونان وهي علوم عقلية تستند إلى النظر العقلي لا إلى التأمل الباطني والتذوق للمعارف الربانية على طريقة غنوصية واضحة .

وفي إنجاز قام المعتزلة بنقد العقائد الغنوصية ، وحملوا لواء هذا العمل ، وفي مقدمة هؤلاء وأصل به عطاء وعمرو بن عبيد والعلاف والنظام . وقام أيضاً بجدهم الحياض والجاحظ والقاضي عبد الجبار الهمداني في كتابه « تثبيت دلائل النبوة » . ثم تولى الأشاعرة مهاجمتهم ، وخاصة عالم الإسلام العظيم وفيلسوف المذهب الأشعري الممتاز أبو بكر الباقلاني في كتابه « التمهيد » ، ثم رد عليهم الغزالي في كتابه « فضائح الباطنية » و « القسطاس المستقيم » ومحمد بن مالك بن أبي الفضائل الحمادي اليماني في كتابه « كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة » . ويقول ابن النديم « إن من أقدم من رد عليهم أبا عبد الله محمد بن علي بن رزام الكوفي من أصحاب أبي بكر بن

الإخشيدي من رجال منتصف القرن الرابع . غير أن الكثيرين من هؤلاء خلطوا بين الثنوية الفارسية والإسماعيلية .

ثم قام الشيعة الإمامية أيضاً بنقض الاتجاهات الغنوصية ، وخاصة الفارسية منها . وقد تركت لنا مناقشات كثيرة بين الإمام جعفر الصادق وبين كثيرين من المانوية . ولشام بن الحكم كتاب هام أيضاً في نقض الثنوية هو « الرد على أصحاب الاثنيين » . ثم قام كتاب الإسماعيلية كأبي حاتم الرازي وحيد الدين الكرمانى بمجادلتهم .

أما في العصور الحديثة ، فقد أصبح الغنوصيون في شكل طوائف وحاليات منتشرة في العالم الإسلامي ، فنجدها أحياناً تحت اسم الإسماعيلية المنتشرة في الهند وباكستان وسوريا ، والقاديانية بالهند وباكستان وأحياناً ثانية غلاة الشيعة في شمال العراق من شبكية وصارولية وعلانية وأحياناً ثالثة باسم البابية والبهائية . وهم في الواقع خطر شديد على وحدة العالم الإسلامي السياسية والدينية والاجتماعية .

ولكن السؤال الهام : هل استطاع الغنوص النفاذ إلى مفكرى الإسلام ؟ أو بمعنى أدق هل تمكن - في صورة معدلة مخففة ، وتحت الستار السني - أن يجذب إليه أكبر أعدائه أبا حامد الغزالي ؟ إن عدداً من الباحثين ، قدامى ومحدثين انتهوا إلى هذا الرأي ، واتهموا حجة الإسلام العظيم أنه سقط « ضحية الغنوص » في كتبه « مشكلة الأنوار » و « معراج القدس » و « المصنوع به على غير أهله » كما سقط كليمانس وأوريجانوس في المسيحية ، وأنه « باع الفقه بالتصوف » كما يقول ابن الجوزي . وهذا خطأ ، فالغزالي خاض كل ما عرفه العالم الإسلامي من علوم ومعارف وتقلب فيها باحثاً مفسراً معلقاً ، وأصابه من كل شيء رذاذ ، وليس كل التصوف غنوصاً ، بل فيه الكثير من تفسير القرآن تفسيراً ذوقياً ، لا عقلياً ولا سمعياً ، وفي ضوء هذا يبحث الغزالي : هل كان حقاً ضحية الغنوص ؟ أم أنه كان سيد مفكرى أهل السنة ؟ لأهل السنة أراد أن يخضع كل فكر ، وإن كل تجاربه في نطاق الفقه والكلام والفلسفة والتصوف ، كانت تجربة مفكر سني ، يبحث كل حقيقة في معتبرها ، وهو عالم السنة ، يلحظ ويشاهد ويجرب ويعتمد السمع والعقل والنوق . . . وفي كل تجربة هو قابض على مذهب أهل السنة والجماعة قبض الجبارة ، ويعلن تجربته الأخيرة وهو في نهاية رحلته الباسقة الدنيوية ، مبتدئاً أولى خطواته نحو روضة محمد الباقية ، وكونه الرمدي ، فيسكن الروح والجسد . ويتنفض انتقاضته الأخيرة وقانون محمد صلوات الله عليه الثاني - صحيح البخاري - على صدره .

ومع ذلك ، فقد سيطر الغنوص على فلسفة الصوفية ، ودخلت فكرة الثنائية الغنوصية بين الله والمادة في عقائدهم ، فأصبح محمد صلى الله عليه وسلم العقل الأول ، ومن هذا العقل خرج النوس (النفس) ثم اللوجوس (الكلمة) ثم الأثر وبوس (الإنسان الكامل) ثم عدد من الكائنات الروحية تسمى الأيونات في تدرج تنازلي . حتى نصل إلى المادة أصل الشرور في العالم ،

لكن الإنسان يستطيع أن يصل ثانية إلى العقل الأول يصل إليه بالغنوص بمنهج العرفان ، فيذهب في تدرج تصاعدي إلى أعلى حتى يعود الفرد الإنساني جوهرًا مجرداً خاليًا من الأيوات الأرضية .

وما لاشك فيه أن التصوف الفلسفي في الإسلام قد تأثر بالغنوص : وسقط عدد من مفكري الإسلام ضحية له - منهم الحلاج والسهروردي المقتول وعين القضاة الهمداني وابن سبعين والششترى ومحيي الدين بن عربي وغيرهم . ولكن هؤلاء لا يمثلون الإسلام في شيء . إنهم فلاسفة صوفيون آمنوا بالغنوص كفكرة ، وصبغوا مذاهبهم بصبغة خارجية غير إسلامية . إن منهم من اتخذ عليًا وأولاده مثلاً علياً للحياة الإنسانية السامية التي تستند إلى التأمل الباطني الذاتي ، ومنهم من حاول أن يغلف مذهبه بآيات قرآنية ، حفاظاً فقط على حياته ، إذا أعلن مذهبه . ومنهم من حاول التوصل إلى كنه الوجود في نظرة عامة شاملة فلسفية ومنهم من حاول أن يجد في الخالق صورة المخلوق ، أو أن يلغي ما بين الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية من تمايز وإنية ، أو أن يجد في أصل الوجود عنصرين مختلفين للخير والشر وكيف يتخلص الإنسان من عنصر الشر .

ولقد وضع مؤرخو الفكر الإسلامي - كالبغدادي - بعض الصوفية كنهاذح لهذا الغنوص ، فذكروا « الحلمانية » ، وهم منسوبون إلى أبي حلمان الدمشقي ، وكان فارسي الأصل ولكنه نشأ في حلب ثم أظهر دعوته في دمشق وهي حلول الإله في الأشخاص الحسنة ، فإذا رأى هو وأصحابه صورة حسنة سجلوا لها معلنين أن الله حل فيها . . . ثم إن من عرف الإله على هذا الوصف رذعت عنه التكليف واستباح كل شيء^(١) . ثم النموذج الثاني : الحلاج ، وكان غنوصياً عتيفاً ، وقد اعتبره البيروني في نسق المثبتين الغنوصيين . ويرى أنه ادعى أنه المهدي أولاً ، ثم أعلن حلول روح القدس فيه ، وكان يبعث إلى أصحابه : « من الهو هو الأزلي الأول النور الساطع اللامع والأصل الأصلي وحجة الحجج ورب الأرباب ومنشئ السحاب ومشكاة النور ورب الطور المتصور في كل صورة إلى عبده فلان . وكذلك كان أتباعه يدعونه بالباري القديم المنير المتصور في كل زمان وأوان »^(٢) . ويذكر البيروني - على وجه الخصوص - كتاب نور الأصل . وهم الأكبر ، وهم الأصغر ، وكان البيروني يريد أن يثبت مجوسيته . كما أن البغدادي يقول : إنهم نسبوه إلى الكفر ودين الحلولية^(٣) .

ثم النموذج الثالث للغنوص الفارسي : وهو ابن أبي العذافر محمد بن علي الشلمغاني ، وهو

(١) البغدادي : الفرق ص ١٧٦ .

(٢) البيروني : الآثار ص ٢١٢ - ٣١٣ .

(٣) البغدادي : الفرق ص ١٥٨ .

أيضاً صوفى شيعى من غلاة الشيعة عاصر الحلاج ، وكان من أشد أعدائه ، ويتبين فيه غنوص المذاهب الفارسية أكثر بكثير من الحلاج ، وقد ادعى حلول روح الله فيه ، ثم رفع التكليف عن أتباعه ، ولكن الخليفة الراضى قتله (١).

أما التصوف في صورته السنية : فهو إسلامى بحت . وثمة فرق بين مذهب موحد يحاول أن يستمد منهجه من موقف خاص تجاه القرآن وأن يعيش في قلبه وأن ينادى بالمعرفة المباشرة مستمدة من تلاوة الكلام الإلهى وترديده والذكر به ، ومذهب إما ثنائى غنوصى يرد الواحد الإسلامى إلى اثنين ويجعل أصل الوجود تنازعاً بين قوتين ، وإما غنوصى فيضى يصدر الموجود فيه صدوراً ذاتياً عن الله ويعود إليه .

ولم يكن على الإسلام - كما قلت - أشد خطراً من الغنوص ، سواء في الكلام أو في الفلسفة ، بل وصل أثره إلى صميم العلوم الإسلامية فقد قامت الفرق الغنوصية بوضع كثير من الأحاديث لتروج للغنوص في قلب الفقه الإسلامى ، ولكن علماء الحديث قاووا الغنوصيات ، أهلوطينيات محدثة كانت أم ثنوية .

(ع) الحمرانية والصابئة :

ولم تكن هذه الغنوصيات وحدها وهى كل ما وجد المسلمون في البلاد المفتوحة ، إنهم وجدوا في حران مدرسة فلسفية كبيرة في تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى باسم الحمرانية أو الحمرانية أو الكلدانين ، وقد تسموا منذ أيام المأمون باسم الصابئة المذكورة في القرآن « بفتوى شيخ فقيه من أهل حران ، حتى ينجوا من القتل » ، ذلك أن اسم الصابئة قد ورد في القرآن ، فهو إذن من الأديان القديمة التى لا يقتل صاحبها . وقد تنبه البيرونى إلى أن هؤلاء الحمرانية ليسوا هم الصابئة على وجه الحقيقة ، بل هم المسعون في الكتب « بالحنفاء الوثنية » . ولعله يقصد أنهم الحنفاء الذين ظهروا في عهد الوثنية . ويذكر البيرونى أن اسمهم مشتق من هاران بن ترح أخى إبراهيم عليه السلام ، وأن إبراهيم النبى قد ظهر فيهم . أما الصابئة على وجه الحقيقة فإنهم هم الذين تخلفوا ببابل من جملة الأسباط في أيام كورش . ووضعوا مذهباً ممتزجاً من اليهودية والمجوسية ، ويشبههم « بالسامرة » بفسطين ، ويحدد أماكنهم في واسط وسواد العراق - ويقرر أنهم مخالفون للحمرانية ويهاجمون مذهبهم ولا يوافقونهم إلا في أشياء قليلة . ومن العجب أن الدعوة الإسماعيلية الباطنية انتشرت في واسط ، بل كانت واسط إحدى مراكز أولاد عبد الله بن ميمون القداح ، كما أن الكيسانية قد عاشت في سواد العراق وتأثرت بالصابئة وهناك من يرى أن حمدان ابن الأشعث المشهور بقرمط كان صابئياً . وعلى العموم نستنتج من هذا أننا أمام مذهبين مختلفين :

أحدهما مذهب الخرنائية وقد دعا بالصابئة منذ عهد المأمون ، ومذهب الصابئة الحقيقي . وإحدى الطائفتين وهم الخرنائية أو الخرنائية - كانت تسكن شمال العراق تقريباً ، والثانية ، وهم الصابئة كانت تسكن وسط العراق . وقد لاحظ البيروني : أن الخرنائين يتجيبون في صلاتهم إلى جهة القطب الجنوبي وأن الصابئة يتجهون صوب القطب الشمالي^(١) . وقد بادت الفرقة الأولى الخرنائية وهم الخنيفية . وبقيت الفرقة الثانية ، وهي تعيش حتى الآن في جنوب العراق وفي بغداد . ويبدو أنه وجدت مدرسة فلسفية في حران ، وكان بعض المسيحيين وهم الرهاويون « الذين بنواحي خراسان » كما يقول المقدسي يذهبون مذهب الخرنائية^(٢) . بل إننا سنرى الفيلسوف الكندي يعجب ببعض كتبهم . وقد نقل إلينا مذهبهم المقدسي وابن النديم في صورة تكاد تكون واحدة عن الكندي نفسه . وقد ذكر الكندي أنهم يقررون أنهم أخذوا فلسفتهم من أوراني وأغاثاذيمون وهرمس وسولون (جد أفلاطون لأمه) ، ويرون أن فلسفة هؤلاء واحدة وأنهم هم الخنيفية . وهذا هو المذهب : إن الله علة العلل لا يلحقه وصف شيء من المعلومات ، كلف أهل التمييز من خلقه الإقرار برؤيته ، وبعث الرسل تثبيتاً لحجته ، ووعد من أطاع نعيماً لا يرول وأوعد من عصى العذاب بقدر استحقاقه^(٣) .

أما البيروني فيروى - ويبدو أنه قابل البعض منهم : « ونحن لا نعلم منهم إلا أنهم أماس يوجدون الله وينزهونه عن القبائح ويصفونه بالسلب لا بالإيجاب فيقولون لا يحد ولا يرى ولا يظلم ولا يحوز ويسمونه بالأسماء الحسنى مجازاً ، إذ ليس له عندهم صفة بالحقيقة ، وينسبون التدبير إلى الفلك وأجرامه ويقولون بحياتها ونطقها وسمعها وبصرها ويعظمون الأمور» ويكرر ابن النديم هذا المعنى نفسه عن الكندي - أما العذاب والثواب فهو في أدوار وهو يلحق الأتقى .

ويذكر المقدسي أنه قرأ في شرائع الخرنائية أن الله عز وجل وعد من أطاع نعيماً لا يرول ، وأوعد من عصى العذاب بقدر استحقاقه . ويعلق المقدسي : « وهذا ناموس أكثر القدماء » ، ثم يقارن بين أقوال الخرنائية وأقوال أرسطو وتشابههما : نبينا يذهب الخرنائية إلى أن النفس الشريرة إذا فارقت هيكلها حبست في الأثير وهي نار في أعلى علو العالم ، وأن النفس الخيرة التي حصلت على الفضائل تعود إلى عنصرها الأزلي - يذهب أرسطو إلى أن العلو الأعلى محل الخلود وأن السفلى الأسفل محل الموت^(٤) .

ويرى الكندي : أنهم يلتزمون بفضائل النفس الأربع ، ثم يمارسون الفضائل الجزئية .

(١) البيروني : الآثار الباقية ص ٢٠٥ - ٢٠٧ .

(٢) المقدسي ، البدء والتاريخ ج ٤ ص ٤٢ .

(٣) ابن النديم : الفهرست ص ٥٦ ، والمقدسي : البدء ج ٥ ص ٢٢ .

(٤) المقدسي : البدء ج ١ ص ١٨٦ .

أما ملهيهم الفلسفي فيقول الكندي : إن آراءهم في الهيولى والعنصر والصورة والعدم والزمان والمكان والحركة هو قول أرسطو في سماع الكيان .

أما رأيهم في السماء تتحرك حركة اختيارية وعقلية ، وأنها طبيعة خامسة وليست مركبة من العناصر الأربعة ، لا تضمحل ولا تفسد ، فهو مخالف لآراء أرسطو في كتاب السماء . ثم يجد الكندي اتفاقاً تاماً بينهم وبين أرسطو في كثير من آرائهم الطبيعية . أما أبحاثهم عن النفس ، فإنهم يتفقون مع أرسطو في أن النفس دراجة لا تبيد ، وأنها جوهر وليست بجسم ، ولا تلحقها لواحق الجسم - وأنهم تأثروا بكتابه « النفس » ، كما تأثروا في نظرياتهم في الحس والمحسوس بكتاب أرسطو « الحس والمحسوس » . وأنهم تابعوا كتاب مطاطا . فوسقاً أى الميتافيزيقا وتأثروا به في قولهم : إن الله واحد لا تلحقه صفة ولا يجوز عليه خير موجب ، وأنه لا يخضع لسولو جسموس أى القياس ، وقولهم في براهين الأشياء على ما شرط في كتاب فود يقطيقا أى كتاب الشعر .

ويتهى الكندي إلى القول « بأنه نظر في كتاب يقرؤه هؤلاء القوم ، وهو مقالات هرمس في التوحيد كتبها لابته ، على غاية من النقاية في التوحيد لا يجد الفيلسوف إذا أععب نفسه مندوحة عنها والقول بها ^(١) . أما المقدسي فيذكر أن « قولهم في العلوم قول أرسططاليس في كتبه ، وكتب إمامهم لا يخالفونها ، وهذا مذهب الفلاسفة اليونانيين في القديم ^(٢) . نحن إذن أمام مذهب عقلى فلسفى يوفق بين آراء الفلاسفة وبخاصة أرسطو وأفلاطون ويؤكد هذا ما يذكره الكندي من أن الكتاب المنسوب إليهم الذى قرأه هو مقالات هرمس في التوحيد . ونحن نعلم أن الكتابات الهرميسية هى من عمل أمونيبوس ساكاس ، فنحن إذن أمام مدرسة أفلاطونية حديثة في مدرسة حران وكانت لها كتبها ، وأن هذه الكتب وافقت هوى في نفس الفيلسوف العربى الذى سار في اتجاهها ، كما تابعه بعد في جوهر هذا الاتجاه الفارابى وابن سينا .

بل إننا نجد لدى الحرانيين رأياً في النبوة ، وهو رأى نراه يتردد لدى الفلاسفة الإسلاميين فيما بعد : « إن النبي هو البريء من المذمومات في النفس والآفات في الجسم ، والكامل في كل محمود ، وأنه لا يقصر عن الإلمام بصواب كل مسألة ، ويخير بما في الأوهام ، ويحباب في دعوه بإزالة الغيب ودفع الآفات عن النبات والحيوان ، ويكون مذهبه ما يصلح به العالم ويكثر عامره » . مذهب النبي إذن لإصلاح العالم ، لا أنه حق في ذاته وإنما هو للعرمان فقط . وهذا هو مذهب الفلاسفة فيما بعد ^(٣) . بل يصرح المقدسي « بأن مذهب الحرانية ناموس

(١) المقدسي : إليه ج ١ ص ١٨٦ .

(٢) ابن النديم : للفهرست ص ٤٥٨ - ٤٥٩ .

(٣) المقدسي : البدء والتاريخ ج ٤ ص ٢٣ - ٢٤ .

مذهب الفلاسفة ولم يكن يجسر أحد أن يظهر خلافهم . كما يذكر عن أحمد بن الطيب قولهم « إن للعالم علة لم تزل ، والمدبرات سبع واثني عشر » (١) . ونحن نتساءل هل أثر هذا في الإسماعيلية وهي تنادى بنفس هذا القول أم استمدت الإسماعيلية مذهبها السبعى بنقبائه الاثني عشر من الفيثاغورية المحدثه ، وهي أيضاً كانت أصلاً من أصول الحرنائية ؟ ثم هل اادت الحرنائية بأصلين للوجود كما ينقل المقدسى عن زرقان ؟ إنى أستبعد هذا ، ولعل زرقان يخلط بين الصابئة والحرنائية - أى الحنفية .

هذا هو مذهب الحرنائية الفلسفى - كما استخلصناه من مختلف الكتب ولكن بينس في كتابه « مذهب الذرة عند المسلمين » - ومستنداً على نصوص في غاية الدقة - عرض للمذهب الحرنائية الفلسفى من وجهة نظر جديدة . أما النصوص التى أوردها لنا وكانت مجالاً لمناقشة لهذه الفلسفة وأثرها في فيلسوف إسلامى كبير هو محمد بن زكريا الرازى فهى : أن الحرنائية قد أثبتوا خمسة من القدماء : « اثنان حيان فاعلان ، وهما البارى تعالى والفس . وسبب حدوث هذا العالم في اوقت الذى حدث فيه إنما هو التفات النفس إلى الهوى التى هى القديم الثالث ، وهى منفعة لأنها تقبل الصور من واهب الصور . واثنان لاحيان ولا فاعلان وهما الدهر المراد به الزمان ، والقضاء المراد به الحلاء » . هذا هو النص الهام الذى نقله بينس من مخطوط الفزوينى الكاتبى التوفى عام ٦٧٥ هـ والمخفوظ في المكتبة الأهلية بباريس رقم ١٢٥٤ . ثم أيد هذا النص بنص آخر : « وأما الحرنائية فزعموا أن سبب حدوث العالم في وقت حدوثه التفات النفس إلى الهوى على سبيل الاتفاق . الفرقة الثانية : الذين قالوا إن الأصل الذى حصل منه العالم ليس بجم . وهم أيضاً فرقان : الفرقة الأولى الذين قالوا : إن الجسم مركب من الهوى والصورة وفسروا الصورة بالحجمية والتحيز . والهوى عمل هذه الصورة على ما عرفنا ذلك من قبل . ثم أثبتوا حدوث الحجمية وقدم الهوى ، وهو قول الحرنائين واختيار محمد بن زكريا الرازى » . ويقرر النص أن محمد بن زكريا قال إن هذا المذهب هو مذاهب الفلاسفة الأول الذين كانوا قبل أرسطو . أما تفصيل مذهب الحرنائين فهو القدماء خمسة : الله والفس والهوى والدهر والحلاء لا غير ، وما عداها حادث . ثم يعرض النص بعد ذلك لشرح آراء الحرنائية ناقلاً نصوصهم في القدماء الخمسة .

أما الله فهو تام العلم والحكمة : أما كونه تام العلم فلأنه قديم وعلم بجميع الأشياء لا يعرض له سهو ولا غفلة ، وأما أنه تام الحكمة فلأن المراد بذلك أنه يفعل ما هو أليق وأحسن ويفض على المواد من الصور ما هو أليق بها « فتمامه معناه أنه بلغ النهاية التى لا يمكن أن تكون فرقها مرتبة أخرى وأفعاله كلها تعلل بالمصالح والحكمة .

ثم يفيض عن الله العقل كفيض النور عن القرص ، فهو علة موجبة لوجود جوهر مجرد عن

المواد : ليس يتمحيز ولا في المتمحيز ، كما أن فيضان النور عن قرص الشمس والضوء عن السراج والإحراق عن النار ليس بالقصد والاختيار بل بالإيجاب . وفيضان هذا الجوهر من الله تعالى ليس قصداً ولا اختياراً بل إيجاباً . وهو الذي صدر أولاً عن الله قصداً ، وأما ما عداه فصلر عنه تعالى بواسطة مستنداً على الأصل أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد .

وأما النفس فهي جوهر مجرد ، وإنما قديمة وعلة لحياة الأجسام ، وعليها لما هي على سبيل الإيجاب ، كفيض النور عن قرص الشمس ، لكنها جاهلة لا تعلم حقائق الأشياء واهاباتها ، ولا تعلم العلوم التصديقية إلا بعد أن تمارسها ، ثم أوجد الله الهول وتعلقت بها النفس ، فأحدث الله فيها الصور . فتعيناها أو خلقها إنما حدث في الهول القديمة : ثم إن الدهر هو الزمان والمكان هو الخلاء .

ويرى بينيس أن هذا المذهب نجده دائماً عند الفيلسوف الملحد محمد بن زكريا الرازي ويقرر أن القائلين بالهبول القديمة هم أفلاطونيون . وعرض مذهب الحرانية طبقاً لهذه النصوص يثبت أنها كانت مدرسة أفلاطونية مشوبة بالأفلاطونية المحدثة^(١).

ولقد تبين - خلال دراسات أخيرة عن الفيلسوف الفارابي - أنه كان حرانياً ، وأنه عاش في حران وتلقى تعاليمها^(٢).

ولقد عرف مذهب الجوهر الحمة منحولاً لأنبادو قليس ، وقد ذكرنا من قبل أن له كتاباً عرف باسم « الجواهر الحمة » ، وأن هذا المذهب أثر أيضاً عن الخليفة المعز الفاطمي : ومن هنا نستطيع القول بأن الحرانية أثرت في الإسماعيلية تأثيراً كاملاً ، كما أثرت في الفيلسوف الصوفي الباطني ابن مسرة وبدرسته من قبل .

أما الصابئة الحقيقية فقد نسب مذهبها إلى بوداسف ، ويقول عنه المقنسي : « بوداسف الفيلسوف كان من أهل الحقيقة ، كان عالماً بالأدوار والأكرار واستخراج سبي العالم »^(٣) ، وأنه قال بأكثر من آدم^(٤) . وقد أثرت هذه الصابئة في الدرور ، فقد قالوا بأكثر من آدم ، كما أثرت في القرامطة . أما بوداسف مؤسس هذه الطائفة فيذكر عنه البيروني « قد ظهر عند مضى ستة من ملك طهمورث بأرض الهند وأتى بالكتابة الفارسية ودعا إلى ملة الصابئين ، فاتبعه خلق كثير »^(٥) . وهنا تساءل : ما هو الفرق بين الاثنين ، إن الصابئة تعبد الكواكب وتسجد لها ، وعقائدهم مزيج من يهودية ومجوسية . ويرى أن نفوس عظامهم هي الوسطاء بينهم وبين الله ، فعبدوا أيضاً هذه النفوس . ويرى ابن خلدون « أن الكلدانيين خالفوه في التوحيد »^(٦)

(١) بينيس . منتخب الذرة ص ٦٠ - ٧٤ .

(٢) مقال حديث لى في مجلة (آفاق) العراقية ، العدد ١٢ آب ١٩٧٦ تحت عنوان « نظرية

جديدة في المنحى الشخصي لحياة الفارابي وفكره » ص ٢٠ - ٢٥ .

(٣) المقنسي : ليله ج ٢ ص ٩٧ . (٤) نفس المصدر ج ٢ ص ٩٨ .

(٥) البيروني : الآثار الباقية ص ٢٠٣ . (٦) ابن خلدون . البر ج ١ ص ١١٦ .

هذه الصابئة عقيدة لها طقوسها ، وقد تكلم عنها وعن طقوسها ابن التديم . ومن هنا نصل إلى النتيجة الحاسمة : أن الصابئة عباد نجوم وكواكب ، والكلدانيون أي الحزانيون هم موحدون ، اصطلاح على تسميتهم بالحففاء كما قلت من قبل .

ولقد ترك لنا الشهرستاني وصفاً قيمياً ممتعاً للصابئة أصحاب الروحانيات ، ثم ما بينهم وبين مذهب الحففاء أصحاب الجسمانيات من خلاف .

أما الصابئة فذهبيهم : أن للعالم صناعاً فاطراً حكيماً مقدساً عن سمات الحدثان ، ونحن بأنفسنا لا نستطيع التوصل إليه . فلا بد أن نتقرب إليه بالمتوسطات المقربين له ، وهؤلاء هم الروحانيون « المقدسون جوهرراً وفعلاً وحالة » .

أما معنى أنهم مقلدون في الجوهر أنهم متزهون عن المادة وحركات المكان وتغيرات الزمان ، جيلوا على الظهارة وفطروا على التقديس والتسيب لا يعصون الله أبناً ويفعلون ما يأمرهم الله به . والواجب الأول للصابئ أن يتخلص من شهوات الجسد ، وأن يتهذب أخلاقياً من علاقات القوى الشهوانية والغضبية حتى يشبه أويتناسب مع الروحانيات ، فإذا تشبهنا بهم ، كانوا شفعاءنا عند الله . وهذا التطهير والتهذيب إنما هو « باكسابنا » فيحصل لأنفسنا استعداد واستمداد من غير واسطة بشرية ، لا فضل لرسول أو نبي علينا . . . إننا من طبيعته وهو من طبيعتنا ، إنه من نفس نوعنا وصورتنا ووادتنا ، فالصابئة إذن تنكر الأنبياء واسطة بينهم وبين الله .

أما معنى أنهم « مقلدون فعلاً » فذلك « لأن الروحانيين » هم الأسباب المتوسطون في الاختراع والإيجاد وتصريف الأمور من حال إلى حال ، وتوجيه المخلوقات من مبدأ إلى كمال ، يشملون القوة من الحضرة الإلهية القلمية ويفيضون الفيض على الموجودات السفلية . وهذه الموجودات الروحانية تدبر الكواكب السبع وهياكلها . ولكل روحاني هيكل ، أو بمعنى أدق ، الروحاني للهيكلي بمثابة الروح للجسد . وبن الهياكل تحصل انفعالات ، فتحدث الموجودات مندرجة إلى أسفل .

أما أنهم « مقلدون حالة » فيقول الشهرستاني : « فأحوال الروحانيات من الروح والريحان واللذة والراحة والبهجة والسرور في جوارب الأرباب ، كيف يخفى ثم ؟ وهم يقضون حياتهم في التسبيح والتهليل ، ويأتسون بذكر الله ، لا طعام ولا شراب ولا حياة مادية ، إنما قيام وركوع وسجود . . . حالة لا تبدل فيها من البهجة واللذة ، خاشعة أبصارهم لا ترفع ولا تطرف ، وناظرة عيونهم لا تغمض . بعض في سكون مطلق ، وآخر في حركة مطلقة . وبعضهم « كروبي » أي مقرب في عالم الفيض ، وبعضهم « روحاني » في عالم السيط . ومن العجب أن الشهرستاني هنا يستخدم ألفاظ الصوفية فيضيفها عليهم ، ولعله قد لاحظ ما بين الاثنين في التصور الروحي العام . . . ثم أمر آخر : نحن أمام أخطر أنواع الغنوص .

ثم يضع الشهرستاني مقارنة بين الصابئة والحنفاء : الأولون منكرو الرسل والرسالة والأنبياء والنبوة ، والآخرون ميثوتها . فالروحانيات عند الصابئة كما رأينا أبدعت لا من شيء ولا من مادة ولا من هيولى ، وهى كلها جوهر واحد ، وجوهرها أنوار محضة لا يخالفها ظلام ، وهى من شدة نورها لا يدركها الحس ولا يناها البصر .

أما الإنسان فهو مركب من العناصر الأربعة ، ومركب من مادة وصورة ، والعناصر متضادة ومزدوجة بطباعها ، والتضاد اختلاف ، والازدواج فساد ، فالروحانى أعلى من البشرى .

ولكن الجسمايين يردون على هذا بأننا كيف نصل إلى الروحاني إذا كان الحس والبصر والعقل والخيال لا يتاله ؟ لا بد من جسماني ليفعل هذا لنا . ثم كيف يقارن الصابئة بين الروحاني المجرد وبين الجسماني المجتمع (أى المجتمع من خير وشر) ؟ لا بد لكى تكون المقارنة صحيحة أن تكون بين الروحاني المجرد والجسماني البحت ، أى بين الملك وبين النبي . وهنا يقول الحنفاء : « إنا نحتاج فى المعرفة والطاعة إلى متوسط من جنس البشر ، تكون درجته فى الطهارة والعصمة والتأييد والحكمة فوق الروحانيات ، يماثلنا من حيث البشرية ، ويميزنا من حيث الروحانية ، فيتلقى الوحي بطرف الروحانية ، ويلقى إلى نوع الإنسان بطرف البشرية » (١) .

تلك صورة أو مثال موجز للوصف الطويل الرائع الذى قدمه لنا الشهرستاني عن الخلاف بين الحنفاء والصابئة . ولقد تبه الدكتور أبو ريذة أيضاً إلى الأهمية الكبرى للصابئة وللحنفانية فى دراسة مصادر الفكر الإسلامى وبخاصة عند الكندى (٢) . وأضيف أنا إلى هذا : أنه يوجد الآن ، وفى عصورنا هذه نموذج حى لفرقة صابئة ما زال أفرادها يعيشون حتى الآن فى العراق . ويعرفون أيضاً باسم نصارى يحيى ويؤمنون يحيى كالمسيح الجديد . وينكرون نبوة عيسى أشد إنكار . وينبئ علينا لكى نعرف حقيقة هذه الفرقة الفريدة فى نوعها ، التى تعيش الآن فى جزء من أجزاء وطننا العربى ، أن نقوم بدراسة شاملة متعمقة فى تاريخ الصابئة بنوعها : الحنافية والروحانية : وقد ناقش علماء الإسلام الصابئة أشد نقاش وحابروا عقائدها أشد الحرب .

٥ - المذاهب الهندية :

والمذاهب الأخيرة التى عرفها المسلمون هى مذاهب الهند . اتصل المسلمون بها عن طريق البصرة سواء من فارس أو من الهند . انتشر السنديون فى البصرة وغيرها . ثم نقلت آراؤهم

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ١٠٨ - ٢٣٠ وأيضاً ٥٥ - ٦٠ .

(٢) الدكتور أبو ريذة - رسائل الكندى الفلسفية ج ١ ص ٣٨ - ٤٢ .

وكثيرهم من الفارسية ومن السنسكريتية ، وتصدى مفكرو الإسلام لهم . ولدينا قصة معمر بن عباد السلمى عالم المعتزلة الكبير ، وبعثته إلى الهند لمناقشة علمائها في الأدب .

وقد أعطانا صاحب الفهرست قوائم بأسماء كتب الهند في الطب ، الموجودة بلغة العرب ، وأسماء كتب الهند في الأسماء والحرفات ^(١) ، ثم تكلم عن المذاهب والمعتقدات الهندية ، وقرر أنه قرأ في كتاب ملل الهند وأديانها : حكى بعض المتكلمين أن يجيى بن خالد البرمكى بعث برجل إلى الهند ليأتيه بعقايير موجودة في بلادهم وأن يكتب له عن أديانهم ، فكتب له هذا الكتاب . ويقرر أن الذى عنى بأمر الهند في دولة العرب هو يجيى بن خالد وجماعة البرامكة ، ويقرر اهتمامهم بأمر الهند وإحضارهم علماء طبها وحكامها ^(٢) ، ثم تكلم عن أسماء مواضع العبادة عندهم ، وصفة البيوت ، وحالة البددة .

وقد اختلف في معنى « البددة » وهى جمع « بد » ، وأصل معنى « بد » : هل هو الصنم الذى تتجه إليه عبادة الهنود ؟ هل هو صورة البارى أو هو صورة رسوله ؟ أو هو صورة « بود سف الحكيم » أى صورة بوذا صاحب المذهب البوذى ؟ .

ومن العجب أن لكلمة « البد » تاريخاً في الإسلام . إن أعظم صوفية الإسلام على الإطلاق « عبدالحق بن سبعين » قد تأثر بفكرة « البد » وكتب كتابه المشهور تحت اسم « بد العارف » . وقد اختلف الباحثون في معنى « البد » ، ولكنى أعتقد أن ابن سبعين تأثر خطى البوذية . اسماً ومعنى ، في هذا الكتاب ، والمسألة تحتاج إلى تحقيق أدق . وقد ردد تلميذ لابن سبعين « أبو الحسن الششتى » كلمة البد أيضاً في شعره فيقول :

« والإنسان هو بده » ^(٣)

وقد عرف المسلمون فكرة التناسخ عن الهنود ^(٤) ، وكتبوا الكتب الكثيرة في نقضها في وقت مبكر . ونرى بعض شراح الفقه الأكبر المنسوب للإمام أبى حنيفة يتضمنونها . كما عرفوا السنية ، وقالوا إن نبيها « بوداسف » وقد رأينا من قبل كيف نسب الصابئة عقائدهم أيضاً لبوداسف . وقد قسم المقدسى طوائف الهنود إلى السنية المعطلة والبراهمة الملحدة ، ونسب التناسخ إلى السنية .

(١) ابن النديم . الفهرست ص ٤٣٥ ، ٤٣٨ ، وابن أبى أصيبعة . طبقات الأطباء ج ٢

ص ٣٢ .

(٢) ابن النديم . الفهرست ص ٤٩٨ .

(٣) أبو الحسن الششتى - الديوان ص ٢٠٨ .

(٤) انظر المقدسى : البد ، والتاريخ ج ١ ص ١٩٨ وانظر أيضاً ج ٤ ص ٨ - ١٩ .

وقد نقل لنا أبو الريحان البيروني (المتوفى سنة ١٠٤٠هـ - ١٠٤٨ م) عقائد الهند ومثلها ونحلها في كتاب «تحقيق ما للهند من مقولة، مقولة في العقل أو مرذولة». وقد أشار البيروني إلى أن مذاهب الهند قد عرفها المسلمون من قبل، ولكنه في كتابه هذا يشرحها شرحاً موضوعياً. كما أنه قرر أن الكتب التي كتبت في الموضوع من قبل كانت «كتب حجاج ومجادلة»، ومن هذا نستنتج أن المسلمين جادلوا وناقشوا المذاهب الهندية. ويحاول البيروني أن ينسب الصوفية إلى الهنود وكذلك ينسب إليهم النصارى «للتقارب الأمر في جميعهم في الحلال والاتحاد^(١)» كما أنه يذكر أنه ترجم إلى اللغة العربية كتابين من كتب عقائد الهنود أحدهما في المبادئ وصفة الموجودات، والثاني في تخليص النفس من رباط البدن.

ويقرر البيروني أن عداوة الطائفتين الكبيرتين من الهنود - البراهمة والهند - للمسلمين عداوة قاتلة، وأنهم لا يعترفون للمسلمين بفضل ولا بعلم. يقول: «إنهم يعتقدون في الأرض أنها أرضهم، وفي الناس أنهم جنسهم، وفي الملوكة أنهم رؤسائهم، وفي الدين أنه نحلهم، وفي العلم أنه ما معهم، فيعرفون ويتبظرون ويعجبون بأنفسهم فيجهلون... إنهم إن حدثوا بعلم أو علم في خراسان وفارس استجهاوا الخبر ولم يصدقوه للآفة المذكورة ولو أنهم سافروا وخالطوا غيرهم لرجعوا عن رأيهم». ويعلن البيروني في مواضع عدة أنهم مجتمع مغلق انطوى على نفسه وحاول بكل الوسائل أن يتعد عن غيره من المجتمعات، ويدهش أن قدماءهم لم يكونوا كذلك، فيذكر عن براهمن: أنه يقول حين يأمر بتعظيم البراهمة «إن اليونانيين - وهم أبحاس - لما تخرجوا في العلوم وأنافقوا فيها على غيرهم، وجب تعظيمهم» فاعسى أن نقول في البراهمن إذا حاز إلى طهارته شرف العلم؟!». ويقرر البيروني أن الهنود «كانوا يعترفون لليونانيين بأن ما أعطوه من العلم أرجح من نصيبهم»، ويبين تجربته الخاصة فيهم: «إني كنت أقف من منجمهم مقام التلميذ لمعجني فيما بينهم وقصوري عما هم فيه من مواضعاتهم، فلما اهتديت قليلاً لها أخذت أوقفهم على العلل، وأشير إلى شيء من البراهمين، وألوح لهم الطرق الحقيقية في الحسابات، فانفألوا على متعجبين وعلى الاستفادة مهافتين: يسألون عن شاهدته من الهند حتى أخذت وأنا أريهم مقدارهم وأنرفع عن جذبهم مستكفاً، فكادوا ينسبونني إلى السحر».

ثم يقارن بينهم وبين اليونانيين في الجاهلية قبل ظهور المسيحية، فرأى أن خواص اليونانيين يشبهون خواص الهنود في النظر، وعوام الأولين يشبهون عوام الآخرين في عبادة الأصنام. ولكن اليونانيين فازوا بالفلاسفة الذين كانوا في ناحيتهم، حتى تفحصوا لهم الأصول الخاصة دون العامة^(١) «ولم يك للهند أمثالهم ممن يهذب العلوم، فلا نجد لذلك لهم خاص كلام إلا في

غاية الاضطراب وسوء النظام ، وشوياً في آخره خرافات العوام من تكثير العدد وتمديد المدد ، ومن موضوعات النحلة التي يستغضب أهلها فيه المخالفة ، ولأجله يستولى التقليد عليهم . إنى لأشبه ما في كتبهم من الحسابات ونوع التعاليم إلا بصدف مخلوط بمخزف أو بدر ممزوج ببيبر ، أو بمها مقطوف بمحصى ، والجنسان عندهم سيان ، إذ لا مثال لهم لمعارج البرهان ،^(١) فهم إذن لم يعرفوا البرهان ، أو بمعنى أدق لم يصلوا إلى المناطق ، ولم يضعوا النظرية العلمية كما فعل اليونان ، ولذلك لا أثر لهم في الفلسفة أو في علم الكلام ، إنما كان أثرهم في التصوف . وقد عرفت فيدا البرهمانية للمسلمين ، وبهذا عرف المسلمون وحدة الوجود عن هذا الصريق - طريق الهند - كما عرفوها من طرق أخرى . وانتقلت إليهم طريقة اليوجا ، وقد كان مسكها في السيطرة على النفس البشرية والانتقال منها إلى الحقيقة الكلية . . القناء في الله . وعرف المسلمون الطريقة الحينية من رهبان المسيحيين . ويذهب بعض ورثي الفكر الإسلامي إلى أنها أثرت في زهاد المسلمين . وإلينا طريقة تعذيب للجسد والنفس وتختلف عن اليوجا في هذا . ويذهب البعض إلى أن اليوجا وإلينا قد أثرتا في أبي حامد الغزالي . وإلينا تذهب أيضاً إلى مذهب الجوهر الفرد ، وقد ذهب المسلمون إلى وجود ما يشبه مذهب الجوهر الفرد عند اليهود . ثم عرف المسلمون مذهب البوذية وطريقها في الخلاص ، والقناء في الرفقانا ! ! . هل كان لهذا كله أثر في المسلمين ؟ .

إن مذهب الجوهر الفرد عند المسلمين لا يتصل بمذهب الهنود ، إن له قوامه الخاص . وصلته بالنظرية الإسلامية في القدرة الإلهية ، إنه فرع عن القدرة الإلهية : إذا كان الله قادراً على كل شيء فهو قادر على تفريق الجسم حتى ينتهي إلى مقدار لا تأليف فيه ولا اجتماع قط ، أى ينتهي إلى جزء لا يتقسم . أما أن الحينية قد أثرت في زهاد المسلمين الأوائل ، فهذا خطأ : إن زهاد الصحابة - وقد لجأ بعضهم إلى تعذيب النفس حقاً - لم تصل إليهم الحينية في أية صورة . كان تعذيبهم للنفس ناشئاً عن شفافية « النفس اللوامة » وغلوها في تصور الخطيئة . لقد ربط بعضهم بنفسه إلى سارية المسجد في قيظ الصيف وتحت ناره المحرقة المستعرة ، أو فروا إلى البادية فراراً من ذنوبهم وتكفيراً عن خطيئات نفسية أو مادية ، خوفاً من عذاب الله ، لا أملاً في العودة إلى الله - الذات الكلية - أو المحور في الوجود العام . . لم يعرف المسلمون هذا على الإطلاق في عهد زهلم .

أما أن « البصرة » قد تلقت بعد ذلك مذاهب الهنود الصوفية من حلول واتحاد وقناء وغيره من تصورات صوفية ونفذت بها إلى قلب التصوف ، فنحن لا نستطيع أن نؤيده أو ننكره . .

(١) البيروني : تحقيق ما للهند . ج ١ ص ١٧ ، ١٨ .

(٢) البيروني : تحقيق ما للهند . ج ٣ ص ١٩ .

حتى يكتب تاريخ التصوف كاملاً . ولكن حقائق التصوف كما قلت تنقسم إلى قسمين :
 تصوف سني وتصوف فلسفي . أما الأول فنشأ من القرآن ومن السنة ، وبهما سار وتطور .
 والتصوف الفلسفي أخذ من كل المذاهب ومزجها وخلطها . أما الأول فيمثل الإسلام ، وهو
 تفسير ذوق للإسلام ولصدريه الكبيرين : القرآن والسنة . وأما الثاني فتعصر دخيل لا يمت
 للإسلام ولا للمسلمين بصلة .

ولقد وقف الإسلام أمام غنوص الشرق سواء أكان فارسياً أم هندياً ، كما وقف أمام
 غنوص الغرب – الأفلاطونية المحدثة – موقف العداوة والبغضاء ، يجالدها أشد مجالدة وأعنف
 جهاد .

نلك هي القوى التي تجمعت وزحفت على الرحي . . . الرحي الإلهي الآتي من مكة ،
 محاولة إيقاف دورة حضارته ، تقارعه وتصارعه بكل ما ملكت من وسائل وما أوتيت من حيل ،
 وظنت أن من البساطة بمكان أن تطمس ما أتى من أعلى واستكن على جبال مكة . . .
 ولم يحدث هذا إطلاقاً . . . لقد بقى القرآن .

الفضل الخامس

العوامل الداخلية لنشأة الفكر الإسلامى الفلسفى

قلنا إن القرآن حدد ميثاقين ، وفيزيقاه ومذهبه الإنسانى ، ولم يطلب من المسلمين تجاوز هذا المذهب الفلى المتكامل ، ولكنه دعاهم إلى معاناة الحياة واكتشاف منادج تقودهم فى دروبهم وأقبلت العوامل الخارجية تهز كيان البنان ، ولكن لا أحد يستطيع أن ينكر انتفاضات البنان الداخلية ، وتشوفه نحو فكر إسلامى أصيل . أو بمعنى آخر : إذا كانت هناك عوامل خارجية لقيام فلسفة خارجية أصيلة ، فهناك أيضاً عوامل داخلية . وأهم هذه العوامل وعلى أهميتها فى الترتيب هى :

١ - العوامل اللغوية .

٢ - العوامل السياسية .

٣ - العوامل الاقتصادية .

١ - العوامل اللغوية

هل من الممكن أن نجد فى أساس الفكر الإسلامى التفسير اللغوى . أو بمعنى أدق هل محاولات المسلمين الفلسفية الأولى إنما هى كانت محاولات تفسيرية لغوية للكتاب والحديث ، بل للجزيئات والكليات الطارئة عليهم . حدث بلا شك اختلاف فى التفسير كان مرده إلى اختلافات لغوية تفسيرية حول تصورات قرآنية وحديثية . اختلفوا فى المفهوم اللغوى للآيات المحكمات والآيات المتشابهات ، وبلا شك نشأ عن هذا التجسيم والتنزيه . اختلفوا فى تفسيرات لغوية فى القضاء والقدر . فنشأ عن هذا الجبر والاختيار . اختلفوا فى تفسيرات لغوية حول المؤمن والفاسق والكافر فنشأ عن هذا مشكلة المنزلة بين المنزلتين . اختلفوا فى معنى الخروج والإرجاء والاعتزال فنشأ عن هذا أصل من أصول المسلمين ، هو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر - اختلفوا فى الأسماء والأحكام ونشأ عن هذا المعتزلة . هل كان تكون الفرق الكلامية ، بل المذاهب الفقهية أيضاً ناشتاً عن اختلافات فى البنية اللغوية الصادرة عن هذا المجتمع الجديد . إن الموضوع لى حاجة إلى بحث أوسع وأخطر . فقد يكون من المحتمل إذا بحثنا الأمر

من هذه الوجهة من النظر أن نرد الحياة العقلية الإسلامية كلها ، إلى تفسير لغوى أو فيلولوجى أوبمعنى أدق إلى العوامل الداخلية لبيان هذه الأمة الإسلامية التى تعددت أجناسها بين عرب أقحاح ، هم مختلفون فى بنيتهم اللغوية ، وبين مهجنيين ووالدين تناولوا هذا البيان اللغوى واختلفوا فيه وعليه أيضاً أشد الاختلاف .

٢ - العوامل السياسية

هل يمكن النظر إلى قيام فلسفة إسلامية من وجهة نظر سياسية . إنا نرى أن المسلمين بعد وفاة النبی (ص) . قد اختلفوا سياسياً . ثم بقى الاختلاف كامناً حتى مقتل الخليفة الثالث وبموته - كما هو معروف - انفجرت الخلافات السياسية وفى أثرها تكونت المذاهب . إن الشيعة بفرقها المختلفة وبفلسفة هذه الفرق فلسفة عارمة ، متعددة النواحي فى صورتها الاثنا عشرية أو الإسماعيلية أو الزيدية ، إنما نشأت وتطورت نتيجة لأصل سياسى ، بل إن المذاهب اليونانية والغزوية إنما انقدحت فى فلسفة الشيعة لتدعيم فكرة الإمام المعصوم ، واستخدمت كل حجة فلسفية من قبل ومن بعد لتدعيم أصل سياسى ، ونحن نعلم أيضاً أن الخوارج بطوائفها المتعددة إنما نشأت عن عامل سياسى ، والمعتزلة فى نشأتها سياسية وهى فى تطورها كذلك . بل إنها فى عهد أبى الهزبل العلاف انقلبت فرقة سياسية سرية ، ثم لما الانتصار حين استتوت على السلطة لمدة طويلة من الزمان . ويفسر الإرجاء نفس التفسير ، فمن وجهة نظر بعض الباحثين ، كان الإرجاء أداة سرية لخدمة الأمويين ومحاولة لتبرير وجودهم كمتنصبين للخلافة الإسلامية . بل قيل إن الفلسفة المشائية نفسها قد جلبت إلى العالم الإسلامى لتدعيم طرز من السياسية ، والفارابى مثال صادق على هذا . وأغلب ما حدث فى تاريخ المسلمين من غزوات حيوية فكرية أو ثروات حيوية فكرية - إنما انقلبت إلى ثورات سياسية : الكيسانية وخليفتها القرامطة . الشيعة الإسماعيلية وخليفتها الدولة الفاطمية ، الزيدية وخليفتها دول الزيود فى المغرب وفارس واليمن ، لسنا نحصى هنا أثر العامل السياسى فى قيام الفكر الإسلامى ، ولكن هذا العامل كسابقه يحتاج إلى بحث أطول وأشمل .

٣ - العوامل الاقتصادية

وهناك نظرة إلى اعتبار العامل الاقتصادى هو سبب نشأة الفرق الإسلامية وبالتالي نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام . فقد كان الاقتصاد إلى حد كبير أو بمعنى أدق شعور الطبقات المحرومة فى عهد عثمان داعياً إلى قيام التشيع والتفات جماهير كبيرة من الفقراء حول عبى نشأة الفكر - أول

ابن أبي طالب . وتمثل هذا بصورة صادقة حين سوى على بين أغنياء الصحابة ، وقضاه المسلمين مما دعا الزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله إلى الانتفاضة ضد علي وإثارة لحرب الأئمة ضده . ثم يقال أيضاً إن أساس قيام الكيسانية وهي حركة كبرى في تاريخ الإسلام تفرغ عنها ثورة القرامطة وثورة الزنج إنما كانت بسبب تسوية المختار بن أبي عبيد بين العرب والموالي في العطاء . وفي بعض الهاجج التي وصلتنا عن نشأة المعتزلة القديمة أن أساس قيام المعتزلة كان عاملاً اقتصادياً هو عدم رعاية السلطان لأموال بيت المال . وعدم توزيعها بين المسلمين بالتساوي ويعمل نشأة القدرية نفس التعليل وسنذكر فيما بعد عبارة معبد الجهني المشهورة : « إن هؤلاء الملوك يفسكون دماء المسلمين يأخذون أموالهم . ويقولون إنما تجرى أعمالنا على قدر الله » كانت هذه العبارة أساساً لذهب حرية الاختيار في العالم الإسلامي وهي التي نشأت عنها المعتزلة فيما بعد . لست أود أن أقوم باستقراء كامل لهذه الآراء ، ولكن من الخطأ أن نفرّد عاملاً من هذه العوامل عن العامل الآخر . إن من الأولى أن نقول إن البنيان قد أقيم وأساسه إسلامي بحت ، ثم بدأ البنيان ينزو نزواته الحيوية ، ويثور ثوراته الداخلية ، وهبت عليه في الآن نفسه أعاصير العوامل الخارجية ، خلال هذا تكونت الفلسفة المسلمة والفلسفة الإسلامية . الأولى من انفداحة باطنية ؛ والثانية أمشاج من فلسفات خارجية مع عناصر إسلامية - الفلسفة المسلمة إنما هي تعبير عن هذا المجتمع الإسلامي ، والفلسفة الإسلامية إنما هي ترف على قامت به مجموعة من الإسلاميين انفصلت فكرياً عن هذا المجتمع .