المصدر الشرقي

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

(١) اليهودية أو علم الكلام عند اليهود :

يقول صاحب[1] الملل والنحل : « اليهودية من هاد الرجل أي تاب لقول

---

[١] ج ٢ ص ٤٠

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

ويمكن للباحث فى الثقافة الإسلامية أن يعرض لليهودية من عدة نواح : فيمكن مثلا لباحث الفقه أن يعرض الشروح القانونية اليهودية ليرى : ألها أثر فى الفقه الإسلامى أم لا ؛ سواء فى تكونه أو تطوره . ويمكن لباحث الحديث أن يعرض الثقافة الدينية الاسرائيلية ليرى : ألها أثر فى وضع الحديث أو شرحه أم لا ، كما يمكن للمشتغل بالتفسير أن يعرض القصص الدينى اليهودى ليرى : أله أثر فى تفسير ما أجمل فى القرآن من أحوال البدء والمعاد أم لا . ولباحث الاجتماع أن ينظر فى عادات المسلمين ويوازن بينها وبين العادات أو التقاليد اليهودية ليرى : أبينهما صلة أم لا . وهكذا كل باحث ناحية من نواحى الثقافة الإسلامية عليه فى استيعاب بحثه أن يعرض للناحية المماثلة لها فى الثقافة اليهودية علّه يعثر على صلة ورابطة بين الناحيتين .

ونحن كمؤرخين للتفكير الإلهى الإسلامى يهمنا أن نرى أثر الشروح الانسانية للعقيدة اليهودية فى خلق مسائل علم الكلام أو فى شرحها وحلها . ويهمنا أن نحدد أثر الشروح لا أثر النص ذاته (وهو الموحى به) لأن النصوص الدينية اليهودية ـ وكذا المسيحية ـ إن كان لها أثر فى الثقافات

الإسلامية فأثرها فى غير التفكير الإنسانى الذى دار من المسلمين حول العقيدة (النصية) الإسلامية .

فكل دين من الأديان تمر عليه فترتان ، أو هو له طوران : فترة الإمساك عن شرحه أو فترة صيانته عن التأويل الإنسانى ، وفترة أخرى هى فترة تأويله أو شرحه من الإنسان المتدين به . فالفترة الأولى هى فترة الإيمان القوى به أو فترة التضحية فى نشر دعوته ؛ هى فترة السماء أو فترة إنكار الذات، أو مقاومة الأنانية . والفترة الثانية للدين هى فترة وضعه أمام الإنسان يشرحه ويؤوله أو ينقب فيه ؛ هى فترة خفة الإيمان به أو فترة الانتفاع به فى الدنيا .

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

وبناء على هذا إذا أردنا أن نعرف نحن ـ كمؤرخين للتفكير الإسلامى الإلهى ـ أثر اليهودية فى علم العقيدة الإسلامية ـ إن كان لها أثر ـ هو أن نعرض الشروح الإنسانية للعقيدة اليهودية ، لأن الذى يؤثر على عمل إنسانى هو عمل الإنسان نفسه فى زمن سابق ، والذى

يوحى بالتفتيش أو بالتأويل وجود ألوان متعددة من التنقيب للمتقدمين، وطرق مختلفة فى التأويل لهم يعثر عليها الإنسان الراغب فى التأويل والشرح . والذى يلفت النظر فى تفكير إنسانى فى عقيدة ما، وجود أمثلة سابقة من تفكير إنسانى أخرفى عقيدة أخرى دون نصها : ولهذا لايصح أن يدعى أن لنصوص التوراة — أو الإنجيل — مثلا أثر فى التفكير الإلهى الإسلامى — فى علم الكلام — لأنه عمل إنسانى . وإن كان يجوز أن يكون لهـذه النصوص أثر فى نواح أخرى فى الثقافة الإسلامية .

ولهذا يجب أن نؤثر الكلام فيما يظن له أثر من الثقافة اليهودية فى التفكير الإلهى الإسلامى ، وهو عمل اليهود أنفسهم حول العقيدة اليهودية ، دون مصدرها النصى .

١ — فكرة التشبيه :

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

من الإنسان ؛ كان معبوده بشراً أو حيواناً . فالعامة إذاً عندها الاستعداد لقبول التشبيه ، أو طبيعة تفكيرها توحي بالتشبيه . والموقظ لفكرة التشبيه عندها ، بجوار ذلك ، ما يوجد فى مصدر عقيدتها من عبارات يعطى ظاهرها المشابهة لأنها اعتيدت أن تقال فى بيئة الإنسان ثم استعملت فى جانب الإله .

فى المصدر النصى لليهودية ، وهو التوراة ، توجد عبارات كثيرة مثل : « الصورة » و « الشافهة » و « التكلم جهراً » و « النزول عند طورسيناء » و « الاستواء على العرش » مما تشعر أو على الأقل مما يميل ظاهرها إلى المشابهة بين الله والإنسان .

ومن وجهة النظرة التطورية فى معالجة الأديان يلاحظ أن الديانات[1] الفطرية ، أو ماتعرف بالبدائية ، أكثر تعبيراً عن إلهها إذا كانت موحدة أو آلهتها إذا كانت معددة بما ظاهره يفيد المشابهة ، كما يلاحظ أن أرقى الديانات أقلها فى ذلك . ولأن القرآن بالنسبة إلى مصادر الأديان الأخرى كان أقلها تحدثاً بالعبارة المستعملة فى بيئة الإنسان للإنسان عن الله ، كان الإسلام من وجهة هذه النظرة التطورية أرقى الديانات على العموم .

---

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

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

ونحن نجد بين الفرق الإسلامية من يعتقد « بالتشبيه » ، وهى فرقة المشبهة[1] ، كما نجد من يعتقد بعظم المفارقة أو « التنزيه » ، وهى فرقة المعطلة

---

[١] يقول الشهرستانى فى كتابه الملل والنحل (جـ١ ص ٩٥ ــ ٩٦) : « وبالغ بعض السلف فى إثبات الصفات إلى حـد التشبيه بصفات المحدثات . ثم إن جماعة المتأخرين زادوا على ما قاله السلف . فقالوا لا بد من إجرائها ــ أى الأخبار ــ على ظاهرها والقول بتفسيرها كما وردت من غير تعرض للتأويل ولا توقف فى الظاهر ، فوقعوا فى التشبيه المعروف » .

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

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

وما ورد فى التنزيل من الاستواء ، والوجه واليدين ، والجنب ، والمجىء والاتيان ، =

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

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

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

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

ونحن نحكم قطعاً بتأخر نشأة الفرق الإسلامية عن نشأة الفرق اليهودية ونعلم يقيناً أن اليهود اتصلوا بالمسلمين واختلطوا بهم، لهذا كله — من وجود فرقة إسلامية تعتقد بالتشبيه، وأخرى ترى التنزيه ، ومن تأخر وجود الفرق الإسلامية عن الفرق اليهودية على العموم ، ومن وجود اختلاط بين اليهود والمسلمين — يميل بعض[1] المؤلفين فى تاريخ الديانات والثقافات الدينيـــة ، من الشرقيين

---

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

وكتاب ضحى الإسلام (ج ١ ص ٣٣٧) يقول — ولعله متأثر بالشهرستانى فى ذلك — بعد أن =

والمستشرقين ، إلى القول بتأثر المسلمين باليهود ، وغيرهم من المسيحيين ، فى القول بالتشبيه والتنزيه ، وفى غير القول بهما من مسائل علم الكلام الأخرى.

ومهمة الباحث إزاء هذا الميل — فضلا عن هذا الحكم — محاولة الإجابة عن السؤال التالى : هل القول بالتشبيه كالقول بالتنزيه ، وغير التشبيه والتنزيه من المسائل الكلامية الأخرى ، خاص بالبيئة اليهودية ، أو خاص بالبيئة المسيحية مثلا ، أم أن كليهما كغيرهما من المعانى الإنسانية المشتركة التى تعرض لكل جماعة معتقدة بدين من الأديان عندما تحاول تحديد الإله أو تحديد علاقته بالإنسان ؟

لا شك أن اليهود سبقوا فى بيئات دينية أخرى عند الآريين مثلا ، من برهميين وبوذيين من جهة وزرادشتيين من جهة أخرى ، وعند الحاميين كذلك ، وعند قدماء المصريين ، بالقول بالتشبيه ، أى بتقريب المعبود من الإنسان

= تكلم عن التشبيه والرجعة عند الشيعة من المسلمين أيضاً : « فترى من هذا : أن كثيراً من المسائل الكلامية وغيرها كان منبعها اليهود ، وأنها قيلت — أى عند المسلمين — على مثال ماقالوا... » . ولكنه فى موضع آخر (جـ ١ ص ٣٤٦) يحكم على دعوى تأثر المعتزلة بالديانات السابقة بحكم آخر إذ يقول : « إن هذه الديانات — أى السابقة — كانت تقترح على المعتزلة موضع النزال فقط ، أما نشأتها الأولى فإسلامية بحتة » . فصاحب كتاب ضحى الإسلام يرى أن الشيعة فى قولها فى التشبيه والرجعة متأثرة فى أصل المشكلتين وفى حلهما بعلم الكلام اليهودى ، بينما يذكر أن المعتزلة فى تأثرها بالديانات السابقة كان فى التوجيه فقط .

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

ولا شك أن اليهود أيضاً لم ينقلوا ما ذار من جدل أرباب الديانات السابقة فى التشبيه نفياً أو إثباتاً . لأن مثل هذا الجدل من المعانى والتصورات الإنسانية يطرأ لكل جماعة لها عقيدة فى دين من الأديان .

والذى هو أرجح فى القبول ، إن ادعى تأثر المسلمين باليهود ، أن يكون تأثرهم بهم فى طريقة جدلهم حول التشبيه ونفيه وفى نوع معالجة هذه المسألة إثباتا أو نفيا ، كما هو أميل إلى القبول أيضاً ، لو ادعى تأثر اليهود بغيرهم فى مثل ذلك ، أن يكون توجيه التأثير والتأثر على هذا النحو .

٢ — فكرة الجبر والاختيار :

وينقل عن اليهودية أيضاً نقاش عقلى حول القدر والاختيار . ينقل عنها أن القرائيين (النصيبيين أو الحرفيين) يقولون بالجبر أو القدر ، وأن الربانيين يقولون بالاختيار . وعقيدة القدر هى عقيدة الخاضع تمام الخضوع ، المتفانى فى المعبود والمنكر لخصائص نفسه الشخصية ووجوده الذاتى . وعقيدة الاختيار

هى عقيدة المثبت لشخصه ، المعترف بوجوده كاعترافه بوجود خالقه ، المحدد فقط لعلاقته بمعبوده .

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

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

والاختلاف فى استعداد المؤمنين بدين من الاديان كما يوحى باختلافهم فى تحديد صلتهم بخالقهم ؛ تارة فى صورة إلغاء الوجود الشخصى للفرد وإفنائه فى التسليم لإلهه ، وأخرى فى صورة الاعتداد بالنفس مع الاعتراف بعظمة خالقه ومفارقة قدرته لاستطاعته الخاصة ، كذلك مما يوقظ هذا الاستعداد

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

ونحن نشير أيضاً بين الفرق الإسلامية على من يقول « بالجبر » وهو فرقة الجبرية[1] التى تنادى بأن تصرف الله فى العالم تصرف مطلق وأن ما يبدو من تصرفات منسوبة للإنسان فى هـذا العالم إن هو إلا خداع ظاهرى فقط ، وحقيقة الأمر أنه « كالريشة المعلقة فى الهواء يميلها الريح كيفما شاء » . فالإنسان ـ فى نظرها ـ مخلوق لله ، وأفعاله وتصرفاته كذلك هى لله وليست له . ونشير بجانب هـذه الفرقة على فرقة أخرى هى فرقة المعتزلة . وهم أصحاب

---

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

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

« الاختيار » الذين ينسبون إلى الإنسان حرية واختيارا فى تصرفاته وأفعاله. إذ نسبتهم الاختيار إليه يبرر فى نظرهم مسئوليته أمام خالقه أولا وبالذات ، ثم من وراء ذلك فيه تقويم وتقدير للإنسان لأنه مبنى على الاعتراف بوجوده وبشخصيته. وربما لا يكون هذا التقويم للإنسان من أغراض المعتزلة المقصودة لهم ولكنهم فقط أرادوا أن يعللوا المبادئ العامة للعقيدة تعليلا عقليا ويدفعوا بذلك شبه الدخلاء على العقيدة الإسلامية ومن فى حكمهم.

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

لهذه الاعتبارات — من وجود الجبرية والمعتزلة فى الفرق الإسلامية ، ومن تأخرهما فى الوجود عن قراء اليهود وربانيها ، ومن اختلاط اليهود بنوعيهم بالمسلمين — يتحدث أيضاً نفر[1] من الكاتبين فى الديانات الشرقية ، وعلى

---

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

هذه الرغبة فى الشر يلجأ إليها الشهرستانى كثيراً فى مصدره السابق، وكذلك ابن حزم فى كتابه «الفصل فى الملل والأهواء والنحل» وغيرهما من المؤرخين المسلمين للديانات، ويتبعهم فى هذه الرغبة بعض المحدثين المسلمين كذلك.

الأخص فى الديانات السامية : اليهودية والمسيحية ، من الشرقيين والمستشرقين[1] ، قدماء ومحدثين ، عن تأثر فرقة الجبرية وفرقة المعتزلة بأقوال اليهود فى الجبر والاختيار ، أو بأقوال المسيحيين أيضاً فى ذلك . وكأن الجبر أو الاختيار خاصة من خواص اليهودية أو المسيحية ، سرت منها إلى المسلمين منذ أن اختلط بهم اليهود أو النصارى .

وموقف الباحث الناقد هنا ، كموقفه فى المسألة السابقة ، هو أن يحاول الإجابة عن هـذا السؤال : هل الجبر والاختيار خاصة من خواص العقيدة اليهودية ومن إنتاج البيئة اليهودية الدينية ـ أو من إنتاج البيئة المسيحية الدينية مثلا ـ ، أم تحديد العلاقة بين الله والإنسان ـ وعلى هـذا التحديد يكون القول بالجبر أوالاختيار ـ أمر يناقش فى كل بيئة دينية ، وفى كل جماعة إنسانية لها عقيدتها ودينها ؟

والنقاش فى هذه المسألة كالنقاش فى المسألة السابقة ـ كما وضحنا ـ وإعطاء

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

الآراء بشأنها ليس وقفا على بيئة دينية معينة ولا على جماعة إنسانية خاصة ، بل ذلك من القدر الإنسانى العام الذى يوجد فى كل جماعة متدينة . والتأثير أو التأثر فيها لا يكون فى أساس المشكلة نفسها وإنما فى كيفية معالجتها وحلها أو فى التوجه إلى مناقشتها . ولا ننسى بجانب هـذا ما يكون فى أصل مصدر العقيدة من عبارات توحى بوجه من الوجهين فى تحديد علاقة الإنسان بالله أو يوحى ظاهر هذه العبارات بهما ـ (كآيات الجبر وآيات الاختيار فى القرآن مثلا) ـ .

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

فكرة الرجعة :

وينقل عن اليهودية كذلك نقاش عقلى حول الرجعة ؛ إثباتا ونفيا . ومن جوزها من اليهود اعتمد على أمرين ـ كما يقول الشهرستانى[1] ـ : « أحدهما حديث عزير ؛ إذ أماته الله مائة عام ثم بعثه . والثانى حديث هرون عليه السلام ؛ إذ مات فى التيه . وقد نسبوا موسى إلى قتله . قالوا حسده لأن اليهود كانت إليه أميل منها إلى موسى . واختلفوا : فمنهم من قال مات وسيرجع ومنهم من قال غاب وسيرجع » .

---

[١] ج ٢ ص ٤٣

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

ونحن نعثر أيضاً بين الفرق الإسلامية على فرقة تقول بالرجعة . والشهرستانى يذكر «السبابية» و «الباقرية» و « الرافضة » و « الجارودية » و «الاسماعلية الواقفة» ، وكلها من فرق الشيعة على أنها تعتقد بالرجعة . والقول بالرجعة يستلزم التوقف على من يُعْتَقَد بعودته وعدم التصديق بموته ، والإيمان بغيبته فحسب ، ثم تحديد وقت ظهور المغيب[1] .

---

[١] ويستدل أصحاب الرجعة من الشيعة بقصة الخضر عليه السلام وبمثل قوله تعالى : « ويوم نحشر من كل أمة فوجا ممن يكذب بآياتنا فهم يوزعون » . وقد بين الطبرسى فى كتابه مجمع البيان كما ينقل عنه الألوسى فى الجزء العشرين ص ٢٧ طبع محمد منير الدمشقى ، وجه استدلالهم بهذه الآية . ثم عقب بتطرق الاحتمال إليها وذكر أن عمدتهم فى عقيدة الرجعة على النحو الخاص بهم إجماعهم . وكما يستدلون بمثل هذه الآية ينسبون أحاديث إلى الرسول عليه السلام من مثل : « سيكون فى أمتى كل ما كان فى بنى إسرائيل حذو النعل بالنعل » . وقد بينت فرقة الزيدية من الشيعة أوجه الضعف فى استدلال أصحاب الرجعة من بقية الشيعة . ولعل حمل مثل هذه الآية على الرجعة من الأمثلة الواضحة على ظاهرة جذب الفرق الإسلامية لآى القرآن ، وهى ظاهرة يلازمها فى كثير من الأحيان تعسف .

فالسبابية : أصحاب عبد الله بن سبأ الذى قال لعلى : أنت أنت ، يعنى أنت الإله ، فنفاه إلى المدائن ، وزعموا أنه كان يهودياً فأسلم . وكان فى اليهودية يقول فى يوشع بن نون وصى موسى مثل ما قال فى على . . . ومنه انشعبت أصناف الغلاة . وزعموا أن علياً حى لم يقتل ، وفيه الجزء الإلهى ، ولا يجوز أن يستولى عليه ، وهو الذى يجىء فى السحاب ، والرعد صوته والبرق ضوته ، وأنه سينزل بعد ذلك إلى الأرض فيملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا . وإنما أظهر ابن سبأ هذه المقالة بعد موت على ، واجتمعت عليه جماعة . وهم أول فرقة قالت بالتوقف ، والغيبة ، والرجعة . وقالت بتناسخ الجزء الإلهى فى الأئمة بعد على [1] .

والباقرية : أصحاب محمد بن على الباقر وابنه جعفر الصادق . قالوا بإمامتهما وإمامة والدهما زين العابدين . إلا أن منهم من توقف على واحد منهما ـ الباقر أو ابنه الصادق ـ وما ساق الإمامة إلى أولادهما ؛ أى لم يجاوز بها غيرهما ومنهم من توقف على الباقر بخصوصه وقال برجعته [2] .

والرافضة من الشيعة الإمامية : (أى رافضة مقالة زيد بن على فى جواز

---

[١] الشهرستانى جـ ٢ ص ١٢ .

[٢] جـ ٢ ص ٥ من المصدر السابق .

إمامة المفضول ، وهما الشيخان: أبو بكر وعمر ، مع وجود الفاضل وهو على) . وهم شيعة الكوفة ، قالت بالرجعة .

والجارودية : وهى فرقة من فرق الشيعة أصحاب أبى جارود . قالوا بسوق الإمامة من على إلى محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين ، وقد قتل فى المدينة على عهد المنصور. ومن قال منهم بإمامته ، أى بإمامة محمد بن عبد الله، اختلفوا : منهم من قال إنه لم يقتل ، وهو بعد حى ، وسيخرج فيملأ الأرض عدلا[1]، ومنهم من أقر بموته وساق الإمامة إلى محمد بن القاسم بن على بن الحسين...

والاسماعيلية الواقفة : وهى التى قالت إن الإمام بعد جعفر الصادق هو إسماعيل نص عليه باتفاق من أولاده . ولكنهم اختلفوا فى موته فى حال حياة أبيه : فمنهم من قال لم يمت ، ومنهم من قال الموت فى حال حياة أبيه . وفائدة التنصيص على إمامته بقاء الإمامة فى أولاده ؛ فالإمام بعده ولده محمد بن إسماعيل. ومن هؤلاء الإسماعيلية جماعة وقفت على محمد بن إسماعيل هذا وقالت برجعته بعد غيبته[2] . والإمامية على العموم منذ القرن الثالث كانوا يحددون وقت رجوع أئمتهم بظهور المهدى .

ولهذا التوافق فى القول بالرجعة بين فرق الشيعة من المسلمين من جهة ،

١] المصدر السابق جـ ١ ص ١٦٣ — ١٦٤

٢] المصدر السابق جـ ٢ ص ٨

وأصحاب الرجعة من اليهود من جهة أخرى ، والا ذكرناه ووكرناه سابقاً من تأخر ظهور القول بالرجعة فى الجماعة الإسلامية عنه فى الجماعة اليهودية ، ولشدة اختلاط الجماعتين ، يميل أيضاً بعض المتحدثين عن الديانات الشرقية ، وبالأخص من المؤلفين المسلمين ، إلى ادعاء التأثر أى تأثر المسلمين باليهود فى القول بالرجعة ، على الأقل فى صورة مقنّعة كأن يقال : إن القائل بهذا الرأى فى الجماعة الإسلامية أصله يهودى مثلا ، وقد كان يعتقد أو قد كان يقول بمثله حين كان يهوديا .

وموقف الباحث الناقد هنا هو موقفه هناك من المسألتين السابقتين ؛ ـ مسألة التشبيه ومسألة الجبر والاختيار ـ يحاول الإجابة عن هذا السؤال الذى يلقيه وهو : هل القول بالرجعة من خصائص البيئة اليهودية ـ أو المسيحية مثلا ـ أم هو من المانى التى تمر حتماً بكل جماعة إنسانية لها دينها وعقيدتها ؟ فهو قدر مشترك وظاهرة إنسانية عامة لايدعى فيه التأثر أو التأثير إلا من ناحية المعالجة أو العرض والتصوير أو النقاش . فالمتأخر يتأثر بالمتقدم فى هذه المعانى فحسب .

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

ـ لو سمع بموت من يحبه ويحرص على بقائه أو سمع بقتله ـ فى أنه مات أو قتل[1]. فإذا اصطدم بالحقيقة المرة وهى أنه مضى وقت طويل ولم يعد يراه يقظة ، ولم يعد يتحدث إليه مشافهة ، لم يصدق مع ذلك بموته أو بقتله ، ولكن فقط يؤمن بغيبته ثم بأوبته ورجعته يوما ما ، طالت فترة الغيبة أم قصرت . لأن مثل هذا الحب يخلق أملا قويا يتعارض مع واقع الأمر ، والنفس بين الأمل والواقع موزعة . وهذه حال الشك . ولكن عيشة النفس فى الخيال ـ والأمل ضرب من الخيال ـ أهنا وأرغد لأن متعتها فيه أطول ولأنه ملجأها عند فرارها من الواقع . ولهذا ترجح النفس البقاء فيه عن النزول إلى عالم الحقيقة . وهذا هو حال ترجيح أحد طرفى الشك ؛ وهو هنا ترجيح غيبة العزيز المحبوب . ثم يصبح هـذا الترجيح عقيدة بالغيبة . فإذا اطمأنت النفس عندئذ إلى الغيبة ـ وهى شديدة الحرص من قبل على رؤيته يقظة ومشافهته فى الحديث ـ تحول حرصها هذا إلى أمل قوى فى عودته ثم ينقلب هذا الأمل إلى عقيدة برجعته .

فإذا ما أصبحت الرجعة عقيدة تخيلت النفس وقتها فحددته . وفى أول الأمر تكون الفترة التى تتوقع بعدها الأوبة قصيرة الأمد ، لأن الأمل القوى ينادى بذلك . فإذا أشرفت الفترة المحددة على النهاية ، أو انتهت ، ولم يعد من اعتقد بعودته تأول أصحاب عقيدة العودة فى الوقت وشرحوه بغير المألوف والمتعارف حتى يوفقوا بين الحقيقة والعقيدة : فاليوم ليس كأيامنا والسنة ليست كسنينا .

---

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

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

فإذا ما اعتقد كثير من فرق الشيعة — ومنزلة علي ، ومنزلة نسله ، من نفوس الشيعة وحب الشيعة له ولأولاده لا يحتاج إلى تنبيه خاص — في رجعة علي أو في رجعة بعض الأئمة من أولاده فليس[1] بلازم أن يكون ذلك تحت تأثير أصحاب الرجعة من اليهود ، إذ الاستعداد لعقيدة الرجعة موجود ،

---

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

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

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

obeikandl.com

(ب) المسيحية المشروعة أو الفلسفة أو علم الكلام عند المسيحيين

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

ومصدر المسيحية ، وهو الإنجيل ، كان يتلى فتفهم آياته وعباراته فى يسر وسهولة . وكانت العقلية المسيحية الأولى لا تقف عند تعبير من تعبيراته المحتملة ، مثل : « ابن الله » و « كلمة الله » ، أكثر من أن تدرك معنى نفسياً يبدو لها فى غاية الوضوح ، ولشدة وضوحه كان كأنه أمر قطعى لا يحتمل التعبير سواه . حتى إذا تغيرت البيئة الدينية المسيحية فى القرن الثانى الميلادى ولقحت بعنصر ثقافى آخر يمتاز بالتحديد والدقة ، وهو العنصر الفلسفى الإغريقى ، ابتدأ يتغير فهم المسيحية ، وابتدأ يتغير فهم تعبيرات مصدرها ، وابتدأ رجال الدين أنفسهم يتساءلون : ما معنى هذا التعبير وما المراد منه ؟ وكيف يلتئم

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

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

---

[١] وهى غير الفلسفة المسيحية ـ بالتعريف ـ إذ هـذه فى نظر بعض مؤرخى الفلسفة يقصد منها الفلسفة الإغريقية التى تفلسفت فيهـا رجال المسيحية وآباء الكنيسة مثل: توماس الاكوينى وأوغسطونيوس .

التحديد أو التأويل مثلا ، إذا بالنوع الثانى قام عليهـــا لأنه توفيق بين الفلسفة والدين.

وفى عصر بنى أمية ـ ومن بعده فى العصر العباسى ـ وصلت إلى المسلمين بطريق المشافهة غالبا مسيحية على حالتها الأولى لم تفلسف ولم تشرح وهى المسيحية النصية ، وبجوار ذلك وصلت مسيحية أخرى مفلسفة أو مشروحة . فوصـل عن طريق نصارى العرب من أهل تغلب ونجران ـ لبعدهم عن التأثر بالفلسفة الإغريقية ـ ، وعن طريق من أسلم منهم ، ربما للملة نفسها ، كثير من النوع الأول . ووصل عن طريق النساطرة واليعاقبة كثير من النوع الثانى . وقد تأثرت الثقافة الإسلامية بكلا النوعين . وكان أثر النوع الأول واضحاً فى تفسير القرآن وبالأخص فى تفصيل ما أجمل فيه من قصص الخلق والتكوين ، وواضحا كذلك فى وضع الحديث وبالإخص فى دائرة الحياة العملية بعـد أن مال الزهد فيها إلى أن يكون رهبنة . ويجب أن يكون أثر النوع الثانى بارزاً فى التفـكير الإسلامى الإلهى إن ادعينا تأثره بالمسيحية .

ونحن بصدد التأريخ للتفـكير الإسلامى الإلهى لا نرى داعيا لتفصيل أثر النوع الأول فى الثقافة الإسـلامية ، ونرى أنفسنا مضطرين لحاجة البحث ـ وهو تحديد أثر النوع الثانى فى التفـكير الإسـلامى الإلهى ـ إلى ذكـر كلمة عن المسيحية المفلسفة التى ظهرت فى المناقشات الدينية بين المسلمين

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

* * *

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

والزعيم الذى ينسب إليه هذا الاتجاه التأويلى ، وتنسب إليه المدرسة العقلية هو أويجونس المسيحى[٢] الذى عاش فى القرنين الثانى والثالث (١٨٥ـ٢٥٤) الميلاديين . وقد شرح الإنجيل شرحا حرفيا للعامة والمبتدئين ،

---

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

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

وشرحا أخلاقيا للمتقدمين ، وشرحا رمزيا صوفيا للخاصة . وهـذا الشرح الأخير هو ما يعرف أيضا بالشرح « الأشراقى » لما يدعى فيه من الاعتماد على النور الإلهى (البصيرة والإلهام) والإشراق والتجلى . وصـداه هو ما يعرف عند المسلمين « بالحـكمة الإشراقية » .

ورغم أن سلك طريق التأويل أو الشرح للعقيدة المسيحية لم يُضطهد من الـكنيسة لأنه تفادى الموضوعات التى فصّلها المصدر النصى للعقيدة المسيحية ، واكتفى فقط بشرح ما أجمل فيه ، فلم يصطدم إذاً مع شىء محدد — قطعى — تحديداً واضحاً .

وسنقصر عرضنا لتأويل أو ريجونس على ثلاث مسائل رئيسية ادُّعِى — أو ربما يدَّعَى — تأثر المسلمين بها فى شرح العقيدة الإسلامية .

١ — مسألة عيسى والمسيح :

أريجونس لابد أن يعتمد فى تأويله — كما اعتمد، ويعتمد غيره من المؤولين — على شيئين : على عبارات وردت فى المصدر النصى للعقيدة ، وهو الإنجيل هنا، وعلى استعمال اللغة . فإذا لم يكن له سند من عبارات العقيدة لم يكن مؤوّلا بل كان مضيفا أو ملصقا . وإذا لم يكن فى حدود الاستعمال اللغوى كان معمّيا أو كان واضعا وضعا جديداً خاصا به . فيؤول الأمر إلى أنه غير شارح وغير مؤول . والفرض أنه شارح ومؤول فقط .

وهنا فى مسألة عيسى والمسيح وجد أوريجونس أن الإنجيل ـ كما وقع فى يده ، والغالب أنه إنجيل يوحنا ـ وصف المسيح بأنه « ابن الله » ووصفه بأنه « كلمة الله » . ثم فى موضع آخر نعت عيسى « بأنه المسيح » . وعليه فعيسى هو المسيح ، والمسيح ابن الله ، وكلمته . وهـذا يساوى : عيسى ابن الله وكلمته .

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

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

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

وتناول أريجونس أيضا « كلمة الله » بالشرح. ولم يرد بالكلمة « اللفظ والعبارة » كما هو المتبادر ، بل أراد بها معنى آخر نفسيا وهو العقل Logos. وذلك أيضا فى حدود اللغة .

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

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

---

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

المعنى فى شخص عيسى . فعيسى إذاً إنسان إلهى : صورته صورة إنسان وما بداخله من طبيعة هى للإله . فهو طبيعة مركبة من طبيعتين امتزجتا وصارتا طبيعة واحدة ؛ هو مركب من الناسوت واللاهوت أو الإنسانية والإلهية . وسواء اعتقد أوريجونس بحقيقة هذا الحلول أم جعله فقط عنوانا على تميز عيسى عن الإنسان العادى — كما مال إلى هذا آريوس ونسطور من بعد — حتى تتضح زعامته ورسالته الدينية ، وحتى تتصور طاعة المؤمنين له ، ويتخذوه المثال الذى يحتذى كما أوصت بذلك المسيحية ؛ سواء أهذا أم ذاك فقد أثر عنه ، على العموم ، القول بحلول المسيح فى عيسى ، أى بحلول الجزء الإلهى فى شخص عيسى الإنسان .

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

ثم قام القديس ديقورس Dioskur من رجال المسيحية فى القرن الرابع ، ومن أبناء الكنيسة فى الأسكندريه ، على أثر هذه المدرسة متابعا شرحها . وتبعه فى ذلك أبناء المسيحية فى نيسا Nicaa فى الشرق الأدنى . وكانوا جميعا أوفياء لما أثر عن أوريجونس ؛ ولم يبدلوا فيه رأياً برأى آخر خاص بهم بعد تعمقاً فى التأويل والشرح العقلى ، بل مالوا به قليلا نحو الشرح المادى ، وبمضى الزمن أصبح عيسى مساويا للإله ولا أثر للناسوت فيه . وعرف ميلهم

هذا بمذهب « المساواة » Homousios . وساعدتهم كنيسة الإسكندرية على نشر هذا الرأى .

وقام من جهة أخرى على مدارسة تعاليم أوريجونس ، آريوس فى الإسكندرية ، ونسطور Nestorius فى سوريا . وكان استمرارهما فى عمل أوريجونس استمراراً فى التأويل والشرح العقلى لهذه الفكرة . فآريوس أنكر أن عيسى ابن الله ومساو له . وقال بأنه إنسان محض وجدت فترة من الزمن قبل خلقه ، أى إنسان حادث . وعلل هذا بقوله : كيف تتفق دعوة « الوحدة » فى الإله مع جعل عيسى إلهاً ؟ نعم هو شبيه للإله ـ على معنى قربه منه فى الدرجة والمنزلة ، وهذا من آريوس محافظة على رأى أوريجونس ـ ولكن ليس مساوياً له .

ونسطور أنكر كذلك مذهب « المساواة » Homousios الذى سيطر على كنيسة الإسكندرية منذ ديسقورس . ولم يكن من الطبيعى أن ينال نسطور بهذا الإنكار موافقة الكنيسة البيزانطية فى القسطنطينية التى كانت تشرف على الحركة المسيحية فى الشرق الأدنى . ففى مؤتمر خَلْقِيدون Chalcedon فى آسيا الصغرى سنة ٤٥١ على عهد الأمبراطورة بولشيريا Pulcheria أعلنت زندقة نسطور بسبب رأيه هذا . وأقرت أن عيسى مركب من طبيعتين ؛ طبيعة إلهية وأخرى إنسانية ، اجتمعتا فيه بدون تحول وانفكاك .

ومنذ افتراق نسطور وآريوس عن ديسقورس أصبح للمدرسة العقلية

المسيحية ، وهى مدرسة أوريجونس ، اتجاهان : اتجاه نسطور[١] أو النساطرة واتجاه ديسقورس الذى عرف ـ فيما بعد ـ باتجاه اليعاقبة ، نسبة إلى يعقوب[٢] البراذعى متمم هذا الاتجاه فى القرن السادس .

ونسطور فى تأويله كان جريئا لا يحكّم فيه إلا العقل دون رغبات الكنيسة ، ومدرسته لذلك كانت فى الواقع الاستمرار العقلى الفلسفى المسيحية. بينما كان يعقوب فى تأويله متحفظا ووفياً لمبدأ إرضاء الكنيسة بتجنب تأويل ما يعتبر اصطداما بتعاليمها المفصلة الواضحة . ومدرسته من أجل هذا كانت تعتبر المدرسة العقلية المدافعة عن مسيحية الكنيسة .

وبمقدار ماتقترب المدرسة النسطورية من الحركة العقلية الفلسفية فى اعتبار مؤرخى الفلسفة تبتعد عما يطلب فى الدين كدين ، وعما يكون من أهدافه . وبالعكس وضع المدرسة اليعقوبية . فمن أهداف الدين ـ وهو مما يطلبه أيضاً ـ توفير القداسة للمعانى الدينية ، وتوسيع نطاق الطاعة فى جماعة المتدينين وفى حياة الفرد الواحد . وكلما تدخل العقل فى شرح معانى العقيدة كلما خفّت قداستها ، وتوفرت الفرصة للتحلل من امتثال الأوامر والنواهى بالصورة التى

---

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

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

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

وبالقياس على ذلك يمثل الاعتزال فى الثقافة الدينية الإسلامية فلسفة المسلمين أكثر من تمثيل مذهب الأشاعرة ومذهب السلف لها . وبالتالى مذهب السلف أجدر من الاعتزال أولا ومن مذهب الأشاعرة ثانياً بأن يكون[1]

---

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

ومن قبل الغزالى يقول الجوينى إمام الحرمين (كتاب طبقات الشافعية ص ٢٦٠ ج ٣) : « لقد قرأت خمسين ألفاً فى خمسين ألف ثم خليت أهل الإسلام بإسلامهم فيها وعلومهم الظاهرة ، وركبت البحر الخضم ، وغصت فى الذى نهى أهل الإسلام فيها . كل ذلك فى طلب الحق ، وكنت أهرب فى سالف الدهر من التقليد . والآن قد رجعت عن الكل إلى كلمة الحق : عليكم بدين العجائز ! فإن لم يدركنى الحق بلطف بره فأموت على دين العجائز وتختم عاقبة أمرى عند الرحيل على نزهة أهل الحق وكلمة الإخلاص ، فالويل لابن الجوينى =

أساس الوعظ الدينى الإسلامى. لأن منهجه يوفر على العامة ماليس فى استطاعتهم أن يسلكوه ، وهو السير فى التدليل العقلى دون أمن من الزلل والخطأ .

وفكرة المسيح وعيسى على هذا النحو تتضمن إذاً القول بحلول الجزء الالهى فى الإنسان أو بنفيه .

هل لقول غلاة[1] الشيعة بحلول الجزء الإلهى فى إمام من أئمتهم صلة بهذا النقاش المسيحى حول فكرة المسيح وعيسى ؟

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

= — يريد نفسه — » .

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

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

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

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

ويؤخذ من كلام الشهرستانى ـ فى الكلام[1] عن الشيعة ـ أن القول فى الجماعة الإسلامية بفكرة حلول الجزء الإلهى فى انسان كان قبل الزامية من غلاة الشيعة . ويحدد أن اليهود ـ دون النصارى ـ كانوا مصدر هذا القول . فعبد الله بن سبأ ـ كما يحكى الشهرستانى ـ قال لعلى رضى الله عنه : «أنت أنت» يعنى أنت الإله . ونفاه على بسبب ذلك إلى المداين . ثم يستطرد فيقول : ثم يروى عنه ـ أى عن عبد الله ابن سبأ ـ أنه يقال كان يهودياً فأسلم . وكان فى اليهودية يقول فى يوشع ابن نون وصى موسى مثل ما قال فى على .

على أنه يجوز أن يكون قول الشيعة بحلول الجزء الإلهى فى على ، أو فى إمام من أئمتهم ، ليس أساسه التأثر بأقوال المسيحيين أو اليهود ، بل نشأ عن رغبتهم الشديدة فى التحيز لعلى ونسله ، وإطنابهم فى خصائصه ومميزاته مما حمل المتأخرين منهم على تقديسه ورفعه عن منزلة الإنسان العادى . ولكن بما أنه فى التاريخ كان إنسانا ، وبقى إنسانا ، ومات إنسانا ، ولم يتحول إلى أن يكون إلها ، فلا أقل ـ توفيقاً بين ما يعتقد فيه بفضله وبعظم خصائصه على الإطلاق وبين ما يروى من أنه إنسان ـ من أن يكون إنسانا فى مظهره ، وإلها فى داخله . فخصائص الإله حلت فى علىّ الإنسان أو فى واحد من نسله . وربما

[١] ج ٢ ص ١٢ المصدر السابق .

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

٢ — فكرة الأقانيم :

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

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

النصي للعقيدة المسيحية ـ أي في الإنجيل ـ ، وأن هذا الشرح أو هـذا التأويل في حدود اللغة كذلك .

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

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

« والوجود » ، بناء على هـذا ، كلمة تقال على ما هو « الأصل » للعالم ، وما عنده انتهاؤه أيضاً . فهذا العالم يبتدئ ، بسير وجوده وتطوره في الوجود

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

وإذاً « الوجود » الفلسفى يقال على الثابت غير المتحرك ، غير المفتقر وغير المحتاج ، وعلى الخير بطبعه ، الكامل من ذاته . و « الله » فى نظر المسيحية جامع لهذه المعانى كلها . فشرح المسيحيين المفلسفين للعقيدة المسيحية ، « الله » فى الأصل النصى « بالوجود » الفلسفى ، شرح ترادفى أو شرح بالنظير ، والترادف ، أو إطلاق النظير على نظيره ، استعمال جائز فى نطاق اللغة .

ولكن يجب أن يراعى أن تفسير « الوجود » بهذا المعنى هو فقط من وجهة نظر أصحاب الاتجاه الخارجى ، أو الاتجاه غير الذاتى ، أو الاتجاه الميتافيزيكى ، فى شرح العالم . لأن هذا الاتجاه يعلق شرح العالم ، فى وجوده ، وتطوره ، وغاياته ، وأهدافه ، بأمر خارج عنه . فهو يوحى « بأثنينية » ،

ويوحى بمفارقة بين هـذا العالم وما تعلق به ، أو ما صدر عنه ، وينتهى إليه . هو يوحى بأن قيمة هذا العالم ليست ذاتية ؛ فليس مكتفيا بنفسه ، وليس هو هدف نفسه . وهذه المفارقة ، وهاته « الأثنينية » تجعل طرفاً من «الاثنين» أرفع من طرف ، وأكمل فى جميع صفات التقويم والتقدير من الطرف الآخر. إذ المساواة التامة ترفع « الأثنينية » ، وتخلق « الوحدة » وعدم التغاير . والفرض أن هناك أكمل وهناك خيرا ؛ وهناك مكتفيا بذاته ، وهناك ـ فى مقابله ـ ناقصا ، محتاجا إلى غيره . ومن الطبيعى أن يكون الأكمل «أصلا» ، والأقل منه فى الكمال فرعا عنه .

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

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

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

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

فاليعاقبة[1] ، ومذهبهم ـ لأنه استمرار لمذهب ديقورس فى الإسكندرية ، وقد اقترب هذا فى نهاية أمره من المذهب المادى الحسى ـ يميل أيضاً إلى هذا الاتجاه ، يرون أن هذه الأقانيم ، كما هو المتبادر من عددها ، أمور مستقلة ، وأن كلا من « العلم » و « الحياة » ـ تبعاً لهذا ـ غير « الوجود » .

---

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

أما النساطرة[١] فيرون أن « العلم » ليس شيئاً سوى « الوجود » ، وأن « الحياة » ، كذلك ، ليست شيئاً مستقلا غيره . وهذا الرأى هو المترقب من النساطرة إذا لاحظنا — كما تقدم — ميلهم فى الشرح إلى الناحية العقلية ، وعدولهم فيه عن الجانب الحسى إلى الناحية المعنوية . وبهذا الرأى الذى ينسب للنساطرة يوحى المذهب العقلى فى الشرح ، بينما المذهب الحسى يوحى بما تقدم على النمط الذى ارتضاه اليعاقبة .

وبناء على هذا قالت اليعاقبة — أو ينسب إليهم القول — بالتثليث « فى أصل » العالم[٢] ، وقالت النساطرة — أو ينسب إليهم القول — « بالوحدة » فيه .

ولعل مذهب النساطرة ، فى هذا ، متأثر بما قاله أفلوطين فى « واحده » ، كما سيأتى ... فعند ما وصف أفلوطين — تحت ضغط المذهب[٣] الأفلاطونى —

---

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

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

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

«واحدَه» بالخير اضطر أن يقول ـ محافظة على بساطة «واحده» من كل وجه؛ فى الواقع والتصور الذهنى ـ إنّ وصفه بالخير لايوجب تعدداً فيه بوجه من الوجوه . لأن وصفه به ليس على معنى أن الخير قام به قيام العرض بالجوهر ، فيكون متكثرا ، بل على معنى أن الخير هو عين ذاته .

فالنساطرة ، لأنهم ملتزمون الشرح العقلى فى حدود المسيحية ، يقولون « بالوجود » ، و « العلم » ، و « الحياة » . ولكن لتأثرهم بالفلسفة الإغريقية فى شرحهم العقلى يرون أن القول بالثلاثة ليس قولا بالتثليث فى الواقع ونفس الأمر ، إذ هى أمور ترجع فى الحقيقة إلى شىء واحد ، هو « الوجود » . و « العلم » و « الحياة » صفتان أو اعتباران لايوجدان كثرة حقيقية فى « الوجود » الذى هو (الله) و « أصل » العالم .

ولأن النساطرة ـ بهذا التأويل ـ عدوا من أصحاب مذهب « الوحدة » أو يمكن أن يعدوا من أصحابها ، اعتبرتهم الكنيسة البيزانطية ـ وهى كنيسة الشرق الأدنى ـ خارجين عن الجماعة المسيحية المؤمنة ، أو اعتبرتهم زنادقة هذه الجماعة . واستحقوا من أجل ذلك ـ فى نظرها أيضاً ـ لعنة الرب والمسيح[1] .

هل نحن إذا وجدنا «الصفاتية»[2] من المتكلمين يقولون بإثبات الصفات

[١] هذا ما قرره مؤتمر الكنيسة البيزانطية تحت رعاية الأمبراطورة بولشيريا Pulcheria سنة ٤٥٠ م فى مدينة خلقيدون Chalcedon فى آسيا الصغرى .

[٢] يقول الشهرستانى فى المصدر السابق (ج ١ ص ٩٥ ـ ٩٩) : والصفاتية جماعة كبيرة من السلف ، كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة =

للبارى ، على أنها غير ذاته ، ووجدنا أبا الهذيل العلاف[1] من شيوخ المعتزلة يقول بالصفات ، على أنها وجوه للذات ، ثم شاهدنا تدرج رجال المعتزلة فى إرجاع الصفات كلها إلى صفتين : إلى كونه عالما ، قادرا ، ثم هاتان الصفتان فى نظر البعض ـ الجبائى ـ اعتباران للذات ، وفى نظر البعض الآخر ـ أبى هاشم ـ

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

ومن السلفيين الذين لم يتعرضوا للتأويل ولا وقعوا فى التشبيه : مالك بن أنس رضى الله عنه ، إذ قال : « الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة . ومثل أحمد بن حنبل ، وسفيان ، وداود الأصفهانى ... حتى انتهى الزمان إلى الحارث بن أسد المحاسبى ، وعبد الله بن سعد الكلابى ، وأبى العباس القلانسى .

وهؤلاء كانوا من جملة السلف . إلا أنهم باشروا علم الكلام ، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية ... إلى أن جاء الحسن الأشعرى وأيد مقالتهم بمناهج كلامية وصار ذلك مذهباً لأهل السنة والجماعة ، وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية ... وأصبح الأشعرى يقول : لله صفات دلت أفعاله عليها لا يمكن جحدها . وكما دلت الأفعال على كونه عالماً ، قادراً ، مريداً ، دلت على العلم ، والقدرة ، والإرادة ... إلى أن يقول : وهذه الصفات لن يتصور أن يوصف بها الذات إلا وأن يكون الذات حيا بحياه ... وإلى أن يقول : وهذه صفات أزلية قائمة بذاته ، لا يقال : هى هو ولا غيره، ولا : لا هو ولا غيره .

ولكن أبو بكر الباقلانى من أصحاب الأشعرى ، وهو الذى وضع المقدمات العقلية كالجوهر الفرد فى التأليف فى علم الكلام ، أثبت الصفات معانى قائمة ، لا أحوالا » .

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

حالتان للذات ، ثم أخيراً رأينا أبا الحسين البصرى يردهما إلى صفة واحدة، هى العلم ثم يدعى أنها عين الذات ؛ إذا وجدنا هذا ، وشاهدنا ذلك كله ، هل نعد الصفاتية متأثرة باليعاقبة ، ورجال المعتزلة متأثرين بالنساطرة ؟ . ربما — لهذا التوافق — يرى بعض[1] الكاتبين هذا الرأى .

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

فهل الذى أثار هذا المشكل ؛ مشكل الصفات إثباتا ونفيا ، بين المسلمين هو جدل المسيحيين ؛ من يعاقبة ونساطرة حول الأقانيم ، واختلاف هؤلاء فى أنها متعددة فى الواقع أو ترجع إلى أقنوم واحد هو «الوجود» ؟ ، أم الفلسفة الإغريقية فى صورة الأفلاطونية الحديثة — وما ورد فيها من التوفيق بين وحدة (الواحد) من كل وجه ، واتصافه بوصف الخير — هى التى أثارته فى الجماعة الإسلامية ؟ .

---

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

الظاهر أن الفلسفة الإغريقية ، فى صورة الأفلاطونية الحديثة ، هى التى لفتت نظار المسلمين إلى هذا المشكل فى العقيدة الإسلامية ، وأوحت إلى بعضهم برأى معين فيه . كما أنها هى التى أوحت من قبل بمثل هذا لدى المسيحيين ، وجعلت فريقا منهم يتأثر بما ورد فيها من حل ، بينما وقف الفريق الآخر عند حد الظاهر والمتبادر من التعبير .

والشهرستانى — فى الكلام عن الواصلية : أصحاب واصل بن عطاء — : يرى أن المعتزلة — فى حلولهم لهذا المشكل — تأثروا بالفلاسفة ، وفى مقدمتهم الفارابى وابن سينا [1] . إذ هو يقول : « واعتزالهم يدور على أربع قواعد : القاعدة الأولى القول بنفى صفات البارى تعالى من العلم ، والقدرة ، والإرادة ، والحياة . وكانت هذه المقالة فى بدئها غير ناضجة . وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين . قال — واصل — : ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين . وإنما شرع أصحابه — وصل — فيها بعد مطالعة كتب الفلسفة ، وانتهى نظرهم إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالماً قادراً ، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات

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

القديمة ، كما قال الجبائى ، أو حالتان كما قال أبو هاشم. وميل أبى الحسين البصرى إلى ردها إلى صفة واحدة وهى العلم . وذلك عين مذهب الفلاسفة »[١] .

ويقول فى موضع آخر[٢] عن الهذيلية: « وإنما انفرد أبو الهذيل العلاف عن أصحابه بعشر قواعد : الأولى أن البارى عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته ، حى بحياة وحياته ذاته . وإنما اقتبس هذا الرأى من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه ، وإنما الصفات ليست وراء الذات معانى قائمة بذاته . بل هى ذاته ، وترجع إلى السلوب أو اللوازم كما سيأتى . والفرق بين قول القائل : عالم بذاته لا بعلم ، وبين قول القائل : عالم بعلم هو ذاته ، أن الأول نفى الصفة والثانى أثبت ذاتا هى بعينها صفة، أو أثبت صفة هى بعينها ذات . . . » .

٣ — فكرة القدر والاختيار :

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

---

[١] الشهرستانى فى المصدر السابق (ج ١ ص ٥٣) .

[٢] الشهرستانى فى المصدر السابق (ج ١ ص ٥٧) .

علاقة الإنسان بالله : هل هى على نمط إفناء المخلوق فى خالقه ؛ فما يجرى على يد المخلوق هو فعل الخالق ومظهر قدرته ؟ أم على نمط الاعتداد بالمخلوق مع تعظيم الخالق ؛ فالإنسان ، مع كونه مخلوقا ومظهراً من مظاهر قدرة الخالق ، له استقلال وله إرادة واختيار ؛ له تصرف ولكن فى دائرة أضيق مما لله الخالق ، وله مجاله وعالَمه كما لله مجال وعالَم ، ولكن مجال الإنسان وعالَمه أصغر مما لله ؟ .

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

كما نجد أن النساطرة هم أصحاب الرأى الثانى القائل بالاختيار ، لأنهم عقليون مؤولون ؛ أدخلوا شخصيتهم فى فهم ما جاء عن الله وتحديد ما أراده منه . فلهم

وجود بجانب وجود الله، ولهم — تبعاً لهذا — شرح فيما جاء عنه. وخضوعهم لله ليس إذاً لدرجة الإفناء، أو ما يقرب من هذه الدرجة، وما يجرى فى الكون ليس الله وحده مصدره على الإطلاق؛ بل مصدره الله والإنسان.

وربما لوجود جبريين[1] بين فرق المسلمين، يلغون شخصية الإنسان ولا يعتدون بوجوده — وهم فرقة الجبرية —، ولوجود اختياريين أيضاً من بين هذه الفرق — وهم المعتزلة أو أصحاب القول بحرية الإنسان فى تصرفه واستقلاله فى أفعاله — ؛ ربما لوجود الفريقين فى الجماعة الإسلامية يحكم بعض المعاصرين للتفكير الإسلامى الأولى بتأثر هاتين الفرقتين : الجبرية والمعتزلة، بالمسيحيين، من يعاقبة ونساطرة. وقد حكم « ما كس هورتن » بالفعل بمثل هذا الحكم إذ قال[2] : « علم العقيدة المسيحية أو علم الكلام المسيحى فى الشرق، يؤكد قبل كل شىء الاختيار الإنسانى ومسئولية الإنسان الكاملة فى تصرفاته. ثم يقول : ولما كانت أدلة هذا الرأى مقنعة للمسلمين الأحرار — رجال الاعتزال — رأوا من أنفسهم لا محالة اتباعه، ورأوا وجوب الأخذ به. لأجل هذا نشأت فكرة الاختيار فى المدرسة العقلية فى علم العقيدة الإسلامية، وهو علم الكلام ».

---

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

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

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

أرى لم يصرح بذلك لأنه يرى أن الجبر خصوصية للإسلام ؛ فكرة الجبر فكرة محلية إسلامية ؟ إذا كان هذا هو فى الأمر نظره فغير مستقيم : أولا لأننا رأينا جبريين فى اليهود ، وفيما قبل اليهود ، ولم يكن هناك يومئذ الإسلام الذى من خصائصه القول بالجبر ـ كما هو منطق هذا الفرض ـ حتى يدعى تأثر اليهود به . ولاشك أن هذا يدل على أن الجبر ليس خاصة من خواص الإسلام . وثانياً الآن مصدر الإسلام ـ وهو القرآن ـ فيه ، بجانب الآيات التى ظاهرها الجبر ، آيات أخرى تنفيه وتثبت المسئولية الفردية . وإذا لم يكن الجبر خاصة للإسلام ؛ بل كان ظاهرة نفسية للجماعة المتدينة على العموم ، فكرة الاختيار لا بد أن تكون أيضاً من الظواهر النفسية للجماعة المتدينة ، لأنهما ظاهرتان متلازمتان لكل جماعة ذات عقيدة دينية ـ كما رأينا ذلك فيما سبق[1] وكما بينا أنهما حتماً من الظواهر النفسية للجماعة الإنسانية المتدينة بأى دين كان ـ .

---

[١] ص ٦٢ ، ٦٣ من هذا الكتاب .

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

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

* * *

وإلى هنا نرى أن أثر اليهودية والمسيحية فى التفكير الإسلامى الإلهى لا يعدو فى الغالب لفت نظر المسلمين إلى معالجة مشاكل ، تعتبر مشاكل كل جماعة إنسانية لها دين وعقيدة . أما الدقة فى حلول بعض هذه المشاكل — وإن وردت إلى المسلمين ، وتأثر بها المسلمون كذلك ، فى طى المسيحية المفلسفة على الأخص — فمصدرها فى النهاية هو الفلسفة الإغريقية . كما رأينا ذلك مثلا فى مسألة الأقانيم .