الكتاب الأول

تاريخ الجانب الالهى من التفكير الاسلامى

- يعرف الفلسفة الاسلامية ، ويتحـــدث عن أطوار الفكر الاسلامى الالهى ·
- كما يتحدث عن عـلم الكلام الدينى لـدى اليهود والمسيحيين ، ومـدى تاثيره عـلى التفكير الالهى عند المسلمين ·
- ويذكر طابع الفلسفة الاغريقية ، ويعرض لمدرسة « الافلاطونية الحديثة » ومدرسـة الاسكندرية الفلسفية ·
- ويشرح طـريق وقوف المسلمين على هـذا الفكر الاغريقى ·

obeikandl.com

obeikandl.com

المرحلة الأولى :

مرحـــلة العـزلة

او مرحلة ما قبل الاختلاط

ولا يقصد بمرحلة العزلة(١) سوى المرحلة التى كان التفكير الاسلامى الالهى فيها عربيا خالصا ، لم يشتبك مع تفكير آخر عربى عن طريق مجالس البحث والمجادلة ، او طريق مدارسة الكتب الأجنبية بعد نقلها وترجمتها • وعرض هذه المرحلة ، عرض للتفكير الالهى : من بداية حكم الخلفاء الراشدين الى آخر القرن الأول الهجرى تقريبا ، وبعبارة أخرى : من أيام حكومة المدينة الى ما قبل أواخر حكومة دمشق ، ويشمل مدة القرن الأول الهجرى على وجه التقريب • ولا نستطيع تحديدها بالدقة ، لأن الفصل بين الأطوار المختلفة فى الحياة العقلية لا يخضع لدقة التحديد الرياضى •

ويتناول البحث فى هذه المرحلة :

الموضوع الذى تركز حوله تفكير المسلمين •

عوامل هذا التفكير •

محصول هذه المرحلة من المسائل والآراء التى دارت حولها ، وكذا من الفرق والأحزاب •

صبغته وطابعه العام •

---

(١) من مصادر البحث فى هذه المرحلة : دائرة المعارف الاسلامية ، جولدزيهر فى كتابه « تطور العقيدة » • ابن خلدون فى : « مقدمته » ، والشهرستانى فى كتابه : « الملل والنحل » ، احمد امين فى : « ضحى الاسلام » •

موضوع التفكير :

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

فقد وصفه الكتاب الكريم باعتبار ذاته : بانه الأول والآخر ، والظاهر والباطن ، والقيوم والواحد والحى والمتعال ، والغنى والقادر ، والباقى ، والعظيم والقهار ، والحميد والمجيد ، والقوى المتين ، والعليم واللطيف والحكيم والسميع والبصير ، والملك القدوس ، والبر ، ونور السموات والأرض ، والحق ... وغير ذلك من الصفات التى تصور الله غنيا بنفسه ، أبديا ، واسع القدرة والمعرفة ، محيطا بكل شىء ، وأنه الحق وحده .

وباعتبار صلته بمخلوقاته : تحدث عنه بأنه الخالق ، وبانه المبدىء والمعيد والبارىء والمصور ، والمحيى والمميت ، والوارث والباعث ، والحافظ ، ومالك الملك ، والولى والمقتدر ، والجبار ... الى غير ذلك من النعوت التى تبين أنه الخالق المطلق ، المدبر الحاكم الملك ، الذى لا قوة ولا سلطان غير سلطانه فى الوجود .

وباعتبار علاقته بالانسان : وصفه بأنه الرحمن الرحيم ، والغافر والغفور والغفار ، والعفو والحليم ، والشكور (يجازى الناس على حمدهم له) ، والصبور ، والرءوف والودود ، والرقيب ، والحسيب والشهيد .

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

والله اذن هو الفاعل لكل شىء فى الوجود ، وارادته هى سبب ما فى الوجود كله ... يضل من يشاء ويهدى من يشاء .

والانسان المؤمن ، لا يستطيع ازاء ذلك غير أن يرجو الله ويدعوه الهداية ، وأن يسأله : ألا يجعله من الذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم ، وكانوا فى الآخرة من الخاسرين ·

هذا الاعتقاد فى « الله » جل جلاله على هذا النحو ، كان واضحا عند الرسول صلى الله عليه وسلم وعند جماعته من المهاجرين والأنصار · وكانوا يبشرون به ويدفعون عنه ، واذا تليت عليهم آى الذكر الحكيم قالوا : آمنا به ، ويدفعون عنه ، كل من عند ربنا ··· لم يلجأوا الى تفتيش عن المتشابه فيه ، ولم تكن بهم حاجة الى تأويله ·

كان ذلك عنوان الجماعة الاسلامية ومظهر ايمانها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان هو حال المؤمنين حقا ·

ولكن لأمر ما بعد وفاة الرسول ، ابتدأت الجماعة الاسلامية تحاول فهم العقيدة ، وتحاول شرحها · وابتدأت أفرادها تختلف كذلك فى فهمها وشرحها · وكان شرحها أول الأمر يتناول تحديد علاقة الله بالانسان ، وعلاقة الانسان بالله ·

وهنا ابتدأ المسلمون يسألون أنفسهم : من هو المسلم على الحقيقة ؟ ··· وما هو الايمان ؟ وما هو كنه الاعتقاد الذى ينبغى أن يعتقد فى الله ؟

وكما ابتدأوا يسألون عن مسئولية الانسان ··· وعن ارادة الله التى هى فوق كل شىء ·

فجدت مسائل ، وتكونت فى العقيدة مشاكل ، وحاولوا أن يوجدوا لها حلا ، وربما لم تجد حلا للآن مجمعا عليه من المسلمين ·

وكلما تأخر الزمن بهم ، واشتد اختلاطهم بغيرهم من أرباب الديانات والثقافات الأخرى ··· كلما تعددت المشاكل الأولى التى نشأت فى جماعتهم ، وكلما ضموا اليها جديدا من مشاكل أو جديدا من آراء ، وكلما زاد تشقق الأمة ـ من أجل التماس الحلول لها ـ الى شيع وأحزاب ·

عوامل التفكير :

ولو أردنا أن نقف على عوامل التفكير فى العقيدة ، وبالأحرى عـوامل الاختلاف فى فهمها فى هذه المرحلة ، وجدناها فى :

(١) **التغير والتبدل لحال الجماعة الاسلامية بعد وفاة الرسول** عنه على حالها فى عهده عليه السلام • وهذا التغير يجب أن نتلمس علله فى الخـلاف والتصدع الذى طرأ على الجماعة الاسلامية أولا وبالذات ، لأن التفكير الذى نحدد عوامله ، معناه كما سترى محاولة **جذب نصوص العقيدة الى رأى أو آراء معينة ، حـددتها بواعث أخـرى ـ غير العقيـدة ذاتها ـ من سـياسية واجتماعية وغيرها وسيطرت على طائفة أو طوائف من المسلمين •**

والخلاف الذى طرأ على الجماعة الاسلامية بعد وحدتها هو أحد هـذه البواعث الأخرى ، وهو أهمها كذلك • اذ كل خلاف داخـل جماعة مصيره أن يجـر المختلفين حتما الى محاولة كل فريق تصويب رأيه • وقد كان يجوز أن تتلمس كل فرقة من فرق المسلمين تصويب رأيها فى غير العقيدة وفى غـير مصدرها ، وهو القرآن والحديث ، لو لم تكن لهم جميعا حاجة الى الاسلام ، ولو لم يكن عندهم حرص على الانتساب اليه وعلى اظهار لتقرب منـه • وهم ـ كافة ـ كانوا فى حاجة الى الاسـلام والى احتضـانه ، سواء فى تمكين سلطانهم أو فى جاههم أو فى قيمهم على العموم •

فالصلة وثيقة بين خلاف فى الجماعة المعتقدة ومحـاولة من المختلفين فى تفهم العقيدة • وبالأحرى اذا طرأ الخلاف فى جماعة لها عقيدة ، ظهـر فيها تخريج لنصوص هذه العقيدة تخريجات متنوعة على قدر طوائف المختلفين وعدد آرائهم •

والشهرستانى يحدثنا عن الخلافات التى وقعت داخل الجماعة الاسلامية منذ وفاة الرسول الى آخر عهد الصحابة ، مما كان له أثر فى تشعب الآراء فى فهم العقيدة ، وان لم يبد هذا الأثر أول الأمر واضحا •••

وهذه الخلافات ، وان أعطاها باحث التاريخ الصبغة السياسية ، فهى من وجهة نظر مؤرخ الحياة الفكرية ذات أثر قوى فى تغيير مجرى التفـكير الذى يعنى به ؛ لأن وضـع حـد للحوادث ، وقصر آثارها على بعض نواحى الحياة دون بعض ليس سهلا • والأوصاف التى تعطى لها من أنها سياسية أو اجتماعية أو فكرية وعقلية مثلا ، هى تعبيرات يقصد منها تنظيم البحوث أكثر من قصد تحدد آثارها •

ويقول الشهرستانى فى كتابه « الملل والنحل » (١) :

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

واختلف المهاجرون مع الأنصار فى **الامامة** . فقالت الأنصار : منا أمير ومنكم أمير ، واتفقوا على رئيسهم سعد بن عبادة الأنصارى ، فاستدركه أبو بكر وعمر فى الحال بأن حضرا سقيفة بنى ساعدة ... وقبل أن يشتغل الأنصار بالكلام مد عمر يده الى أبى بكر لمبايعته ؛ وبايعه الناس . وقال : ألا ان بيعة أبى بكر كانت فلتة وقى الله شرها ، فمن عاد الى مثلها فاقتلوه ، فأيما رجل بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين فانهما أحق بأن يقتلا . وسكتت الأنصار عن دعواهم لرواية أبى بكر عن النبى : « الأئمة من قريش » . ولما عاد أبو بكر الى المسجد انثال الناس عليه وبايعوه عن رغبة ، **سوى جماعة من بنى هاشم ، وأبى سفيان من بنى أمية**

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

وفى وقت وفاة أبى بكر نص أبو بكر على **الخلافة لعمر** ، فقال بعض الناس : **قد وليت علينا فظا غليظا** . وارتفع الخلاف عندما قال أبو بكر : لو سألنى ربى يوم القيامة لقلت : وليت عليهم خير أهلهم .

وبعد وفاة عمر اختلف المسلمون فى أمر **الشورى** ، واستقر رأيهم على بيعة عثمان بن عفان . ولكن أقاربه من بنى أمية استغلوا دماثة خلقه

---

(١) الجزء الأول ، ص ٢٣ ـ ٣٢ ، طبع محمد على صبيح ، سنة ١٣٤٧ هـ .

فجاروا ، فجير عليه ... ووقعت اختلافات كثيرة ، وأخذت عليه أحداث محالة على بنى أمية (١) .

---

(١) يوضح بعض المؤرخين التمهيد لمجيء عثمان والضغط عليه فيما يلى :

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

واعتدى أبو لؤلؤة على عمر . ومات عمر ...

ودخل بنو أمية المدينة وأرهبوا الناس . وساعدوا على اقامة عثمان ليكون سلما يرتقى بمساعدته بنى أمية الى منصة الحكم . وظهر فى المدينة فى نفس اليوم كافة المشركين والمنافقين من بنى أمية الذين كان الرسول قد طردهم وحرم عليهم سكنى المدينة ، فقد كانوا على ميعاد . فما أن تولى عثمان الخلافة ، حتى اجتمع بنو أمية فى داره وقام فيهم أبو سفيان صخر بن حرب فقال : أفيكم أحد من غيركم ؟ وذلك ليطمئن على عدم اذاعة ما يقول ، قالوا لا . قال : يا بنى أمية ، تلقفوها تلقف الكرة ، فوالذى يحلف به أبو سفيان ما زلت أرجوها لكم ولتصيرن الى صبيانكم !! وبهذا أعلن زعيم بنى أمية غداة ولاية عثمان السياسة التى على أهله أن يتبعوها والتى عمل وعملوا لها حتى صارت اليهم ، وطلب منهم ان يعملوا على الاحتفاظ بها لهم ... ووصل هذا الى سمع عثمان ، واستنكره وعارض ابا سفيان . وذلك لقرب عهده بما يبيت القوم ويدبرون ، فنهره أبو سفيان وزجره فسكت .

ولم ينفض هذا الاجتماع الا وقد عينت بنو أمية مروان بن الحكم سكرتيرا لعثمان . أما مروان هذا فهو أحد المنافقين الذين اباح النبى عليه الصلاة والسلام دمهم لفجره وكفره ، والذى ظهر مع من ظهر غداة مقتل عمر . ووزعوا الولايات على أفراد العائلة الأموية . وعينهم عثمان واحدا اثر الآخر ... نتيجة لما قرره مجلس العائلة » . اهـ .

منها : رده الحكم بن أمية الى المدينة ، بعد أن طرده النبى عليه السلام . **وكان يسمى** طريد رسول الله ، وبعد أن تشفع الى أبى بكر وعمر رضى الله عنهما **أيام** خلافتهما فما أجاباه الى ذلك ، ونفاه عمر من مقامه باليمن أربعين فرسخا ... **ومنها** : نفيه أبا ذر الى الربذة ... **وتزويجه** مروان بن الحكم ابنته ... **وتسليمه** خمس غنائم افريقية له ، وقد بلغت مائتى ألف دينار ... **ومنها** : ايواؤه عبد الله بن سعد بن أبى سرح بعد أن أهدر النبى عليه السلام دمه ، وتوليته مصر ... **ومنها** : توليته عبد الله بن عامر البصرة حين أحدث فيها ما أحدث ... الى غير ذلك مما نقموا عليه (١) ...

ومنذ قتله ، **ثارت الفتنة بين المسلمين ولم تسكن بعد** ...

وفى زمن على وبعد الاتفاق على البيعة له : **كثرت الخلافات** واتسع نطاقها واشتد أمرها حتى جرت الى حروب داخلية ... من أبرزها **واقعة** الجمل .

هذه مظاهر متعددة للخلاف الذى وقع فى الجماعة الاسلامية ... وهو جدير بأن يخلق أحزابا وينشىء طوائف مستقلة ، داخل الأمة التى كافح الرسول من أجل وحدتها كفاحا طويلا . والخلاف وان ابتدأ فى نطاق ضيق ، لكنه أخذ فى الاتساع على مر الزمن . ومظاهره وان تغايرت تكاد ترجع الى أمر واحد ، هو : فتور التحمس للعقيدة عن الدرجة التى كان عليها (٢) ، وبالتالى تزايد ميل المسلمين الى السيادة والسلطان ، اذ كلما ابتعد الزمن بالمسلمين عن أيام الدعوة ، كلما لمسنا ضعفا فى حرارة الايمان بالعقيدة ، وميلا شديدا الى النزاع والتحزب حول السلطان ومن أجله .

نعم كان هناك . وبالأخص فى العهد الأول بعد وفاة الرسول ، زهاد فى الحياة الدنيا وفى متعها وسلطانها ، وكان هناك عشاق للعقيدة ومخلصون لها ، ومن أجل العقيدة وحدها حاربوا أو رموا غيرهم من المقصرين بالشذوذ أو الخروج . لكن ليس لنا أن ندعى أن كل المتنازعين أو أكثريتهم كان نزاعهم .

---

(١) الشهرستانى ، ج ١ ، ص ٢٧ ـ ٢٨ .

(٢) والرسول عليه الصلاة والسلام ـ نقلا عن قتيبة ـ عندما قال : « خير القرون قرنى ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم . ثم يجىء قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه ، ويمينه شهادته » ، انما تحدث عن طبيعة الجماعة فى اعتقادها بعقيدة ما : اذ يكون ايمانهم بها أول الأمر قويا ، ثم يأخذ فى الضعف حتى يتلاشى ويبقى لها اسم العقيدة دون التمسك بجوهرها ومرماها .

اخلاصا محضا للعقيدة ... ومع ذلك سنجد الكثيرين منهم يلصقون نزاعهم بالعقيدة ، وقد يجعلونها نفسها مركز الخلاف ؛ كما ترى كل فريق منهم يجد فى أن يظهر رأيه على أنه الصورة الحقة للعقيدة الصحيحة ، اذ قد سبق أن ذكرنا أن الجماعة اذا انقسمت الى شيع لأمر ما حاولت كل شيعة أن تبعد نفسها عن أن ترمى بعدم القرب من مصدر الفخر العام للجماعة ! وقد تحاول أكثر من ذلك : تحاول أن تظهر للرأى العام أنها راعية هذا المصدر ، وأنها وحدها الوفية بمطالبه ، والا كتبت بيدها الفناء لنفسها ؛ لأن الاعتراف من فريق من الجماعة ببعده عن مصدر فخرها كاف فى افنائه كمنتسب لهذه الجماعة منذ لحظة الاعتراف !

ومثل هذه المحاولة تتصور فى أن يحاول كل فريق أن يجذب مصدر فخر الجماعة ، وهو هنا **القرآن والحديث** ، الى رأيه الخاص وينزله عليه (١) ، كما يلتمس منه العون الى أقصى حدود الاستعانة (٢) .

ولو أن القرآن لم يشتمل من الآى على ما يساعد بعض هذه المحاولات ، لكان التعسف أمرا لازما لكل محاولة من هذا النوع (٣) ! ولو لم يكن فى بعض

---

(١) فقد ارتأى أحمد بن خابط ، من اصحاب النظام المعتزلى ، رأى النصارى فى المسيح فى اعطائه حكما من أحكام الالوهية ، وحمل لذلك بعض آى القرآن الكريم والأحاديث الشريفة على رأيه .

وحكى عنه الشهرستانى ، ج ١ ، ص ٨٩ ، (اخراج بدران) ، فى ذلك أنه يقول :

« المسيح هو الذى يحاسب الخلق فى الآخرة ، وهو المراد بقوله تعالى : « **وجاء ربك والملك صفا صفا** » (الفجر : ٢٢) وهو الذى يأتى فى ظلل من الغمام ، وهو المعنى بقوله تعالى : « **أو يأتى ربك** » (الانعام : ١٥٨) ، وهو المراد بقول النبى عليه السلام : (ان الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن) ، وبقوله : (يضع الجبار قدمه فى النار) » . كما حمل قوله عليه السلام : (انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر) على رؤية لعقل الأول الذى هو أول مبدع ، وهو العقل الفعال الذى تفيض منه الصور على الموجودات ، وأياه عنى النبى عليه السلام بقوله : (أول ما خلق الله تعالى « العقل » فقال له : اقبل ... فهو الذى يظهر يوم القيامة ، وترتفع الحجب بينه وبين الصور التى فاضت منه ، فيرونه كمثل القمر ليلة البدر) . فأما واهب « العقل » فلا يرى البتة . ص ٩٢ ج ١ ، الملل (بدران) .

(٢) يقول الشهرستانى : « وكان بين المعتزلة وبين السلف فى كل زمان اختلافات فى الصفات ، وكان السلف يناظرونهم عليها لا على قانون كلامى بل على قانون اقتناعى ويسمون « الصفاتية » . فمن مثبت صفات البارى تعالى معانى قائمة بذاته ، ومن شبه صفاته بصفات الخلق ... **وكلهم يتعلقون بظواهر الكتاب والسنة** » .

(٣) ومن المحاولات التى لازمها التعسف ، محاولة المتصوفة فى جذب نصوص القرآن الى فكرهم الصوفى ، ويقول فى ذلك جولدزيهر فى كتابه : الاتجاهات الاسلامية فى تفسير =

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

(ب) فالقرآن وكذا الحديث (١) ، وبالأحرى لغة القرآن ولغة الحديث ، سبب ثان يضاف الى الخلافات السياسية السابقة فى ايجاد التحزب فى الرأى والتفرق فى فهم العقيدة . وبالتالى فى ايجاد تفكير الهى فى هذه المرحلة التى تؤرخ لها باسم **مرحلة العزلة فى التفكير** ... ولكنه ليس بسبب رئيسى ؛ اذ لولا تحكم الخلافات السياسية لما كان تعارض بعض آيه فى الظاهر ، واحتمال بعض عباراته لأكثر من معنى واحد سببا فى خلق فرق داخل الجماعة الإسلامية ، لكل فرقة رأيها الخاص فى العقيدة على النحو الذى سنجده فى هذه المرحلة .

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

تلك الآى التى يعطى ظاهرها **اختيار الانسان** فى تصرفاته وأفعاله ويشعر بمسئوليته الخاصة فى هذه التصرفات والأفعال ... من مثل قوله تعالى فى سورة طه : « **وانى لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى** » (٢) ، وقوله فى سورة البقرة : « **فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه ، انه هو التواب الرحيم** » (٣) ، وقوله فى سورة البقرة أيضا : « **وما كان الله ليضيع ايمانكم ، ان الله بالناس لرؤوف رحيم** » (٤) .

=

القرآن ص ١٨٠ : « وليس من السهل لدى صوفية الاسلام أن يعثروا فى القرآن على فكر المذهب الصوفى ، وأن يستشهدوا بالكتاب المقدس على نظرتهم فى الدين وفى العالم ، لأنه من الصعب تصور فكر دينية يضاد بعضها بعضا وراء الاسلام الأول والمذهب الصوفى ! فهناك فى الاسلام الفهم المعقول للانفصال التام لله عن العالم ، وهنا فى المذهب الصوفى اعتقاد حلول الله فى العالم ... » .

(١) يقول ابن خلدون فى « مقدمته » ص ٤٣٨ : « ... الا انه عرض بعد ذلك خلاف فى تفاصيل هذه العقائد ، أكثر مثارها من الآى المتشابهة . فدعا ذلك الى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل ، زيادة على النقل . فحدث بذلك علم الكلام » .

(٢) طه : ٨٢ . (٣) البقرة : ٣٧ . (٤) البقرة : ١٤٣ .

والأخرى التى يدل ظاهرها على نسبة أفعال الانسان وتصرفاته الى ارادة الله وقدرته ، من مثل قوله : « **وما خلقت الجـن والانس الا ليعبدون** » ، (١) وقوله : « **ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون** » (٢) ، وقوله : « **ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين** » (٣) ، وقوله : « **من يهد الله فهو المهتدى ، ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون** » (٤) ، وقوله فى سورة آل عمران : « **قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعـز من تشاء وتذل من تشاء ، بيدك الخير ، انك على كل شىء قدير** » (٥) ٠

وكذا ما يتخذ ظاهرها حجة على التشبيه ٠٠٠ من مثل قـوله فى سورة المائدة : « **وقالت اليهود يد الله مغلولة ، غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بـل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء** » (٦) وقوله فى سورة ص : « **قال يا ابليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى ، أستكبرت أم كنت من العالين** » (٧) ، وقوله فى سورة القمر : « **تجرى بأعيننا جزاء لمن كان كفر** » (٨) ، وقوله فى سورة الزمر : « **وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة** » (٩) ، وقوله فى سورة طه : « **الرحمن على العرش استوى** » (١٠) ٠

أو ما يتخذ من ظاهرها أيضا دليـلا على فكرة **الفناء فى الله** وفكرة أن **الله هو الكل** ٠ ٠ من مثل قوله فى سورة البقرة : « **ولله المشرق والمغرب ، فاينما تولوا فثم وجه الله** » (١١) ، وقوله : « **كل شىء هالك الا وجهه** » (١٢) ، وقوله : « **كل من عليها فان ٠ ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام** » (١٣) ، وقوله هو الحـق ٠٠٠

وغير ذلك مـن الآيـات التى جعلها بعض الفرق أساسا لمذهب آخـر : كالآيات الدالة على عظمة الخالق ، فقد اتخذها المنزهة أساسا « **لمذهب التنزيه والمخالفة** » القائم على تنزيه الله عن جميع صفات المخلوقين القابلة للتغير ، وعلى اثبات المخالفة فى معنى اتصافه بصفات يشترك البشر معـه فى جـواز الاتصاف بها ٠

---

(١) الذاريات ٠ ٥٦ ٠
(٢) الذاريات ٠ ٥٧ ٠
(٣) الذاريات : ٥٨
(٤) الأعراف : ١٧٨ ٠
(٥) آل عمران : ٢٦ ٠
(٦) المائدة : ٦٤
(٧) سورة ص : ٧٥ ٠
(٨) القمر : ١٤ ٠
(٩) الزمر : ٦٧ ٠
(١٠) طه : ٥
(١١) البقرة : ١١٥ ٠
(١٢) القصص : ٨٨ ٠
(١٣) الرحمن : ٢٦ ، ٢٧ ٠

هذه الآيات وأمثالها وما على نمطها من الأحاديث ...

بجانب الفتن التى حملت المسلمين على النظر فى القرآن نظرة الملتمس لعون لرأيه الشخصى ، والمنقب فيه عما يؤيد عقيدته الخاصة ...

هيأت للمسلمين مثل هذا الملتمس . وقدمت لهم ما يجوز أن يكون أساسا لتلك المعونة ...

فبجوار العبارات التى تفهم فى جانب الاختيار ، والأخرى التى قد تحمل على الجبر ... وجدت عبارات أخرى ـ كما سبق ـ اتخذت أساسا للتشبيه والتجسيم ، وأخرى أساسا لفكرة « وحدة الوجود » ، ورابعة أساسا « للتنزيه » ... فكان من الفرق الاسلامية : **القدرية ، والجبرية ، والمشبهة ، والمنزهة ، والمتصوفة (١)** ...

***

فالنبى عليه السلام لم يقف عند وصف من أوصاف القرآن أو الحديث لذات الله تعالى ليخرج من هذا الوصف مذهبا أو مذاهب فى فهم العقيدة ، كما حاول بعده المسلمون ، بعد أن تفرقوا وتحزبوا ، مستندين الى عبارة أو عبارات وردت فى القرآن أو الحديث يصح ويحتمل أن يمال بها الى رأيهم الخاص ومذهبهم الشخصى . ولكنه عليه السلام لم يثر مثلا حول الآيات الظاهرة للاختيار والأخرى الظاهرة للجبر ، مثل ما أثاره حولها فيما بعد بعض المعلقين والمتفهمين من القدرية والجبرية ؛ ولم ير صلى الله عليه وسلم كذلك بين النوعين من الآيات تضادا حاول أن يرفعه كما صنع بعض متفهمى العقيدة أو المفسرين ؛ لأنه كان يعبر عن كل أمر كما كان يراه فى وقته ، وكما كان يقتضيه الحال . وكذلك عندما يتحدث القرآن عن « يد » الله أو عن « عينه » أو عن « استوائه » على العرش أو عن « قبضته » ، لم يقصد الرسول الى تشبيه أو تجسيم كما صنع المجسمة والمشبهة بالتقريب بين الله والانسان فى هذه الصفات ، لأن الصفات فى هذا الوضع أقرب الى التصوير والمجاز . ولم يشأ الرسول أيضا أن يتخذ من كلمة « وجه الله » فى قوله تعالى :« **فأينما تولوا فثم وجه الله** » (٢) مذهبا كالذى تميزت به المتصوفة اعتمادا على مثل هذه

---

(١) أما تأثير الثقافات الاجنبية من دينية وفلسفية ـ ان ادعينا بها التأثير ـ فى الفرق الكلامية الاسلامية ، فغالبا كان فى لفت نظر المسلمين الى معالجة هذا الموجود فى مصدر العقيدة والتعجيل بمعالجته ، أو فى نوع المعالجة والحل نفسه ، أو فى صياغة أسلوب البحث والنقاش .

(٢) البقرة . ١١٥ .

العبارة ، وهو مذهب « الحلول » أو « الاتحاد » ، بل كان يدرك ما فى هـذه العبارة من معنى رائع يحمل فى روعته قوة الثقة بالخالق وتأييده لعبده المؤمن دون تعرض لتحديد أو تفصيل • واذا تحـدث القـرآن الكريم عن عظمة الله ومفارقته للمخلوقات فى نواح متعددة ، أخصها بقاؤه الدائم وفناء غـيره فى قوله : « **كل من عليها فان • ويبقى وجـه ربك ذو الجلال والاكرام** » (١)• لم يحاول رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحمل ذلك على ارادة مذهب التنزيه كما فعلت المعتزلة ، لأن الغـرض من مثـل هذا القول اقناع النـاس بأحقيته وحده دون غيره فى الوجود بالعبادة والربوبية •

لم يعمد عليه السلام الى التخريج اذن كما عمد المسلمون بعده ، ولم يشأ أن يبحث وينقب فى آى الذكر الحكيم الذى منه آيات محكمات هن أم الكتـاب وأخر متشابهات ، لأن مثل هذا التخريج والتنقيب لا يليق بالمؤمن الذى امتلأ قلبه بمعنى الايمان ، بله صاحب الدعوة والرسالة •••

« **فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله • وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا** » (٢) •

صدق الله العظيم ••• تلك سنة الجماعة الانسانية ، لا تشرح عقيدة من العقـائد ولا تسلك فيهـا ضروب التفهم المختـلفة الا اذا خفت فى نفـوس افرادهـا حرارة الايمـان بهـا ، وقربت ما فيهـا من مثل أعلى الى مستوى الإنسان !

واللحظة التى تصون فيها الجماعة مصدر العقيدة عن المناقشة والتفهم ، وترتفع بهـا عن مقـاييس المعرفة الانسـانية ••• هى دائمـا الفترة الأولى للعقيدة ، فترة الايمان القوى الذى يؤخذ فيها الانسان بما اشتملت عليه من مبـادىء ومثل دون تلكؤ فى الطاعة ، ودون ترو فى التخلص من تبعة عدم المتابعة ، ودون أن يدخل شخصه فى تحديدها •

فموقف الجماعة الانسانية من عقيدة اعتقدتها يتمثل دائما فى مظهرين متواليين :

فى مظهر الايمان القوى •

ثم مظهر التفهم والتعقل •

---

(١) الرحمن : ٢٦ ، ٢٧ •

(٢) آل عمران : ٧ •

وكلما خفت حرارة الايمان فى القلوب ، كلما برزت ناحية التفهم للعقيدة فى الأذهان ... وبالأحرى كلما برزت ناحية الاختلاف فى فهمها (١) ..

---

(١) يقول الفيلسوف ابن رشد فى كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » (ص ٢٦ طبع مطبعة الشرق الاسلامية) فى هذا المعنى : « .. فان الصدر الأول انما صار الى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الاقاويل دون تأويلات فيها ، ومن كان منهم وقف على تأويل لم ير ان يصرح به . وأما من اتى بعدهم فانهم لما استعملوا التاويل قل تقواهم ، وكثر اختلافهم وارتفعت محبتهم ، وتفرقوا فرقا » .

ويقول (كانت Kant) : « اضطررت ان اوقف المعرفة كى اخذ مكانا للايمان » Ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben platz zu bekommen.

ويذكر ابن القيم فى كتابه : « اعلام الموقعين عن رب العالمين » (ج ١ ص ٥٥ طبع منير الدمشقى) عن موقف الصحابة من العقيدة ما يلى : « قد تنازع الصحابة فى كثير من مسائل الاحكام ، وهم سادات المسلمين واكمل الأمة ايمانا ، ولكن بحمد الله لم يتنازعوا فى مسألة واحدة من مسائل الاسماء والصفات والافعال ، بل كلهم على اثبات ما نطق به الكتاب العزيز والسنة النبوية ، كلمة واحدة من اولهم الى آخرهم ، لم يسوموها تأويلا ، ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلا ، ولم يبدوا لشىء منها ابطالا ، ولا ضربوا لها أمثالا ، ولم يدفعوا فى صدورها وأعجازها ، ولم يقل احد منهم يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها ، بل تلقوها بالقبول والتسليم ، وقابلوها بالاجلال والتعظيم » .

ويقول المقريزى ـ فى تاريخ مسألة الصفات ـ (فى الجزء الرابع من « خططه ») : « ان القرآن الكريم قد تضمن أوصافا لله تعالى ، فلم تثر التساؤل عند واحد من العرب عامة ، قرويهم وبدويهم ، ولم يستفسروا عن شىء بصددها كما كانوا يفعلون فى شأن الزكاة والصيام والحج وما اليه . ولم يرد فى دواوين الحديث وآثار السلف ان صحابيا سأل الرسول عن صفات الله ، أو اعتبرها صفة ذات او صفة فعل ، وانما اتفقت كلمه الجميع على اثبات صفات ازلية لله تعالى من علم وقدرة وحياة واردة وسمع وبصر وكلام ... .

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

وحدث اثناء ذلك مذهب الاعتزال ، زمن الحسن بن الحسين البصرى بعد المائتين من سنى الهجرة ، وكان يرمى الى نفى الصفات .

فظهر محمد بن كرام بن عراق بن حزابة ابو عبدالله السجستانى زعيم الطائفة الكرامية وعارض المعتزلة واثبت الصفات حتى انتهى فيها الى التجسيم والتشبيه ... واشتد الجدل بين المذهبين ، حتى جاء عصر المأمون فوسع من رحاب هذا الجدل .

ولهذا كلما اقترب مؤرخ الحياة الدينية من لحظة ظهور العقيدة فى جماعة معتنقة لها ، كلما اتضح أمام عينه قوة ايمانها بها ، وتراءى له ذلك فى الامتثال الفردى بكبت رغبات النفس ، وفى الامتثال الجمعى بالجهاد فى سبيل الله · فروح التضحية بالمتع الشخصية ، وروح الاقدام فى نشر الدعوة الدينية ، هما مظهرا قوة الايمان · وبعبارة أخرى الزهد ، والاستشهاد فى سبيل الحق ، من لوازم الايمان القوى ·

وبالعكس كلما ابتعد هذا المؤرخ عن لحظة ظهور العقيدة ولحظة قبول الجماعة لها ، كلما برزت له ضروب التفهم فيها والاتجاهات المتنوعة فى تخريجها ، وكثرة تخريجها ليست الا عنوانا على ما أصاب الايمان بها من ضعف ووهن ···

« ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شىء » (١)··· « منيبين اليه واتقوه وأقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين · من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا ، كل حزب بما لديهم فرحون » (٢) ·

ومن السهل الآن أن نفهم اختلاف الايمان قوة وضعفا ، أو زيادة ونقصانا ، فهما زمنيا فى تاريخ الجماعة ، أو فهما فرديا ، أى بالموازنة بين

= حتى ظهر أبو الحسن على بن اسماعيل الاشعرى ، فسلك طريقا وسطا بين النفى والاثبات، وأيد بالحجة مذهبه . حتى اجتذب اليه أبا بكر الباقلانى وأبا اسحاق الشيرازى وأبا حامد الغزالى وأبا الفتح الشهرستانى وفخر الدين الرازى . وغيرهم كثيرون · فانتشر مذهبه بالعراق وانتقل منه الى الشام ·

فلما ملك صلاح الدين ديار مصر انتصر لمذهب الاشعرى وحمل كافة الناس على التزامه . واستمر الحال على هذا طيلة أيام الايوبيين ومواليهم الملوك من الاتراك ·

واتفق أن سافر الى العراق عبد الله بن محمود بن تومرت ، أحد رجالات المغرب ، وأخذ عن الغزالى مذهب الاشعرى ، وعاد الى بلاد المغرب وتولى تلقينه للناس · حتى اذا مات خلفه عبد المؤمن بن على القيسى ، وتلقب بأمير المؤمنين ، وغلب مع أولاده على بلاد المغرب عدة سنوات . وسموا بالموحدين · واستباحت دولة الموحدين دماء من خالف عقيدتها ، وبهذا اشتهر مذهب الاشعرى وطغى على سائر المذاهب الاخرى ، حتى لم يبق مذهب يخالفه ، اذا استثنينا مذهب الحنابلة الذين كانوا لا يرون تأويل ما ورد من الصفات ·

حتى انصرمت سبعة قرون للهجرة ، وظهر فى دمشق وأعمالها تقى الدين أبو العباس ابن تيمية الحرانى ، وانتصر لمذهب السلف · وأخذ يهاجم الأشاعرة ولاقى فى هذا السبيل عنتا شديدا وخطوبا جساما ، ·

(١) الأنعام : ١٥٩ · (٢) الروم : ٣١ ، ٣٢ ·

فرد وفرد · ومن السهل أن نفهم أن ايمان الجماعة بعقيدة من العقائد أول أمر الدعوة الى هذه العقيدة ، أقوى من ايمانهـا بها بعد طروء التفهم والتخريج لها · ومن السـهل كذلك أن نفهم أن ايمان فرد من الأفراد ، أقوى من ايمـان فرد آخر ، على معنى أن العاطفة الدينية والاستعداد للامتثال عند الأول أقوى منهما عند الثانى ·

ولكن من العسير أن نفهم تفاوت الايمـان فى **الكمية** ، لأن الأمر يدور تقريبـا بين **وجود ايمـان أو عدم وجوده** · ووجـوده اذا سيطرت العـاطفة الدينية ، وعدمـه أو ضعفه على الأقل اذا سيطر التفـهم والتخريج لنصوص العقيدة · والتضحية فى سبيل الدعوة ، والزهد فى عرض الدنيا ومتاعهـا ، مظهر للايمان القوى (١) · والتحلل من المسئولية ، وادخال عنصر الشخصية فى الانقياد والتسليم ، مظهران للتفهم والتخريج أو للايمـان الضعيف ، وقد يكونان من مظاهر عدم الايمان ·

فبدء الحيـاة الدينية يقترن بقوة الايمـان والزهـد ، **ووسطها يقترن** بالتفكير والتخريج للعقيدة ، ونهايتها بصور للايمان وأشكال بغير حقيقة ··

ولهذا فرض كل دين متابعة الدعوة له فى الجماعة المؤمنة به : « **ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر** » **(٢)** ··· حتى لا يصل تدين الجماعة الى صور ، وينتهى ايمانها الى عدم ·

محصول هذه المرحلة من المسائل والآراء والفرق والأحزاب :

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

نجد بعضا منهم ــ وهو قلة الى هذا الوقت ــ يبرر قتل عثمان ، وينظر الى قتلته كما ينظر الى المؤمنين الذين حـاولوا تخليص العقيدة وانقاذهـا ،

---

(١) مصداق هذا : انه يروى عن سلمة بن الاكوع انه قال : غزونا مع أبى بكر زمن رسول الله فكان شعارنا : أمت أمت · (نيل الأوطار) ·

(٢) آل عمران : ١٠٤ ·

بدعوى أن عثمان ارتكب خطأ فى حق الجماعة بتنصيبه أقاربه أمر الولايات ، وتقريبه من أبعد وشرد على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم أو على عهد أبى بكر وعمر · فعثمان فى نظر هذا البعض لم يحكم بما أنزل الله : « **ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون** » (١) · ·

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

وهكذا تكون للمسلمين أولا وجهتا نظر فى تصرفات عثمان ، تبعهما اختلافهما فى تقدير قتله ··· فهو فى نظر القلة كافر ، وقتلته أبرار ، بينما فى نظر الكثرة مؤمن وقتلته كفار !!

ومنذ هذا الحين ، أى منذ قتل عثمان ، وربما قبيل قتله ، تكونت نواة **أول حزب دينى اسلامى** له رأيه الخاص ، كما سبق ، فى تكييف هذا الحادث ···

وبنفس المقياس كان يكيف ما جد من فتن وحروب داخلية على عهد على : فهو كما رأى فى تصرفات عثمان من الخطأ ما برر به كفره ، كان يرى أيضا فى قتال على لعائشة وأنصارها ولمعاوية وأتباعه ، وفى قتال عائشة ومعاوية وأتباع كل منهما لعلى وأنصاره من الخطأ ما يبرر به تكفير على وعائشة ومعاوية (٢) ·

وهذا الحزب هو ما يعرف بجماعة **الخوارج** ، وسميت باسم الخوارج لخروجها على الامام المتفق عليه · هكذا يعلل الشهرستانى فى كتابه :

---

(١) المائدة : ٤٤ ·

(٢) وهذا الحزب كان يسترسل فى تكييف مثل هذه الحوادث ، الى أن حكم بالكفر على كل من ارتكب الكبيرة « كفر ملة » يخرج به عن الاسلام جملة ويكون مخلدا فى النار ! ويستدل رجاله « بكفر ابليس » اذ قالوا : ما ارتكب الا كبيرة ، حيث أمر بالسجود لآدم فامتنع · والا فهو عارف بوحدانية الله ·

الملل والنحل (١) ، اذ يقول: «كل من خرج على الامام الذى اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجيا ، سواء أكان الخروج فى أيام الصحابة على الأئمة الراشدين أو بعدهم على التابعين » • وربما كانت تسميتهم بهذا الاسم من رجال على رضى الله عنه • فالذين سموا أولا به هم : الأشعث بن قيس ، ومسعود بن فدكى التميمى ، وزيد بن حصين الطائى عندما خالفوا عليا فى رأيه فى حرب صفين • فبعد أن قالوا له : القوم يدعوننا الى كتاب الله وأنت تدعونا الى السيف • وبذلك حملوه على قبول التحكيم وعلى أن يبعث بأبى موسى الأشعرى بدل عبد الله ابن عباس الذى اختير أولا ، خرجوا عليه وادعوا أنه حكم الرجال دون كتاب الله ، وقالوا تبريرا لانشقاقهم : على حكم الرجال ، لا حكم الا حكم الله تعالى • وعندئذ قال على : كلمة حق أريد بها باطل (٢) •

وليس بلازم أن توجد التسمية لمسمى منذ اللحظة التى وجد هو فيها ، بل كثيرا ما تكون التسمية ـ وبالأخص اذا كانت رمزا لمعنى خاص يعد تمييزا للمسمى ـ متأخرة عن وجود المسمى نفسه • فتسمية هذه الجماعة بالخوارج أيام امامة على ، لا يمنع أن يكون وجود الجماعة نفسه سابقا على البيعة له قبيل قتل عثمان أو عند قتله •

وتكييف هذه الجماعة لتصرفات على ، مع أنه المنصوص على امامته من سلفه ، دفع بأنصاره لأن يردوا تهمة امامهم بالخطأ لتحكيمه الرجال دون كتاب الله ولحكمهم عليه من أجل ذلك بالتكفير • وأضافوا الى دفاعهم عن امامهم رمى هذه الطائفة « بالخروج عن الجماعة الاسلامية » • وبنوا ذلك على أن عليا استوفى شروط الأمامة الصحيحة : من علم بكتاب الله وفهم فى دينه وعدل بين الناس ••• الخ ، وأضاف اليها قرب نسبه بالرسول صلى الله عليه وسلم ، وتنصيص سلفه على امامته وهذا الأخير أمر له اعتباره لأن : « الامامة ليست قضية مصلحية تناط باختيار العامة ، بل هى أصل من أصول الدين يجب التنصيص عليها من الخليفة » (٣) • ولذا من خطأ عليا ، وكفره بعد هذا ، فليس من جماعة المسلمين ، ويستحل دمه •

وكان لا بد لهذه الطائفة التى نعتت بالخروج عن الجماعة الاسلامية بسبب موقفها السابق من على ، مع حرصها على أن تبقى منتسبة للاسلام ألا تقر

---

(١) ج ١ ص ١٣٢ •

(٢) قد قاتلهم بالنهروان ، ولكنه لم يقض عليهم •

(٣) هو مبدأ الشيعة فى الامامة • وكان محل خلاف بينهم وبين الخوارج الذين لم يروا وجوب نصب امام ، ولكن يجوز نصبه اذا وقع اختيار الأمة كلها عليه •

المدافعين من أنصار على على تصرفاته وأن تدفع وجهة نظرهم . وأن ترد كذلك ما اتهمت به من الخروج على الجماعة الاسلامية · فحاولت . كما حاول اتباع على فى تأييد وجهة نظرهم . أن تلتمس المعونة من مصدر العقيدة فى تكفير على أولا ، وأن تلتمسها منه ثانيا فى الغاء جعل الامامة ركنا من أركان الدين يجب على المسلمين الوفاء به ، كما هو رأى الشيعة ، واعتبارها فقط بمحض اختيار المسلمين ومشورتهم اذا أجازوا لأنفسهم تنصيب امام · مع اعتبار أنه لا يشترط أن يكون من قبيلة معينة . ولا أن يكون حلقة فى سلسلة نسب معروف · كما يجب أن يكون بقاء حكومته مرهونا برعاية الصالح العام ، وهذا الصالح العام يتحقق بالحكم بما أنزل الله ، فان عدل عن ذلك نبه ، فاذا استرسل قوتل حتى يقتل ·

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

وبالتالى أصبح فى تاريخ الفرق الاسلامية بجانب فرقة الخوارج حزب آخر ، هو حزب على أو « **شيعته** » · ومهمته تبرير تصرفات على من الوجهة الدينية ، ورد ما يوجه اليه من تهم من الوجهة الدينية كذلك · وقد ارتكز هذا العمل المزدوج لهذا الحزب على تحديد الامامة وتحديد شروطها · ولم تعدم الشيعة فى هذا التحديد أن ترجع به الى مصدر الدين وبالأخص الى الحديث· ولسنا الآن بصدد ذكر الأحاديث التى اعتمدت عليها الشيعة ولا بصدد تخريجها ، أو تحقيق نسبتها الى الرسول صلى الله عليه وسلم (١)

---

(١) أما معاوية وأنصاره فاضطهدوا رجال الخوارج بسيوفهم . وعمل المهلب بن أبى صفرة من ولاة الأمويين ضد الخوارج من الحوادث التاريخية الهامة فى عهد بنى أمية ·

ومن الاحاديث التى اتخذها الشيعة حجة لرأيهم : « من كنت مولاه فعلى مولاه » . وحديث : « اقضاكم على · وقد خرج هذا الحديث الأخير على انه لا معنى للامامة الا القضاء بأحكام الله · (مقدمة ابن خلدون ، ص ١٨٦) ·

والى هـــذا الحين أصبحنا نرى داخـــل الجماعة الاسلاميـــة حزبين أو فرقتين :

- **فرقة الخوارج المحكمة ·**
- **وفرقة الشيعة ·**

وتعارض كلتاهما الأخرى فى الرأى تبعا لتعارضهما فى تكييف الوقائع، وترمى كل واحدة منهما الثانية بالكفر أو بالشذوذ عن الجماعة الاسلامية · على حين تشدد كلتاهما فى الانتساب الى الاسلام ، وتستعين على ذلك بتخريج مصدره على نحو يوافق رأيها الخاص ·

والتطرف فى نظرة كل من الفرقتين الى الاخرى أوحى بوجود حزب ثالث أقل غلوا فى تقدير الوقائع ، وأخف فى أحكامه وأوسع صدرا لقبول المخالف فى الرأى فى الجماعة الاسلامية · ولقد وجد هذا الحزب بالفعل ، ولعله قصد بسعة صدره وعدم غلوه فى التقدير والحكم المحافظة على وحدة المسلمين . وان كان رأيه الذى عرف به يقربه من فرقة الخوارج وان لم يعد منها · وربما ندرك من اسمه الخاص وهو « مرجئة الخوارج » هذا القرب ، وبالتالى عدم الحياد الدقيق بين الخوارج المحكمة والشيعة عندما أدلى بدلوه فيما اختلف فيه الفرقتان ·

فهذا الحزب الثالث لم ير وجوب الامامة ولا وجوب انتخاب الامام من نسل معين وقبيلة معينة كما رأت الشيعة ، ولكنه مع ذلك لم يصـــدر حكما قاطعا ولا رأيا صريحا فى « أصحاب الفتنة » من على وجماعته وعائشـــة وانصارها ومعاوية وحزبه ، بل أرجأ أمرهم الى يوم الفصل فى الآخرة للحاكم العدل · أى أنه رأى تأخير حكم « صاحب الكبيرة » الى يوم القيامة ، فلم يحكم عليه بحكم ما فى الدنيا : لم يقل هو من أهل الجنة كما لم يقل هو من أهل النار ، ولم يقل هو كافر أم لا(١) ·

---

(١) الشهرستانى (فى كتاب الملل والنحل ج ١ ص ١٤٥) يعلق على الارجاء بمعنى التأخير فى الحكم بقوله : « وعلى هذا : المرجئة والوعيدية فرقتان متقابلتان » ، ثم يقول : « ويجوز ان يكون المراد منا من الارجاء أيضا تأخير على رضى الله عنه عن الدرجة الاولى الى الدرجة الرابعة ، وعلى هذا : المرجئة والشيعـــة ـ أى فى هذه الناحيـــة ـ فرقتان متقابلتان » · وكل من المعنيين مناسب لفرقة مرجئة الخوارج ، لانها كانت تؤخر الحكم على اصحاب الفتنة الى اليوم الآخر ولأنها كانت تخالف الشيعة فى نظرتها الى على ·

أما الارجاء بمعنى تأخير العمل على النية والقصد ، وهو من معانى الارجاء ايضا ، =

وموقف مرجئة الخوارج من الفتن والأحداث الداخلية فى الجماعة الاسلامية على هذا النحو لا يغضب فى ظاهره الخوارج على الاطلاق كما لا يغضب الشيعة على الاطلاق ، لأنه لم يستعجل الحكم على طائفة منهما بالكفر • وهو لهذا يبدو كأنه موقف وسط لا تحيز فيه لاحدى الطائفتين ، كما أنه يعتبر من أوسع المذاهب الاسلامية تسامحا بالنسبة لبقية المذاهب • ولذا لم يحارب كمذهب فى عهد بنى أمية كما حوربت المذاهب الأخرى • الا أنه ينم من جهة أخرى على أنه حل سطحى ، اذ هو قريب من أن يكون فرارا من تحمل تبعة المخالفة لكلتا الطائفتين أو لاحداهما •

فاذا ما جاء **الحسن البصرى** (١) ، على ضوء هذا الحل السطحى ، وربما لنفس الغاية وهى الابقاء على وحدة المسلمين ، محاولا شرح هذه الحقائق الثلاثة : **الاسلام والايمان والكفر** ، ومتسائلا عن زيادة الايمان ونقصانه : أو عدم زيادته ونقصانه ، ثم وصل من محاولته وتساؤله الى أن مرتكب « الكبيرة » بهذا العنوان العام منافق وليس بكافر مستدلا بقوله عليه السلام : « آية المنافق ثلاث : اذا حدث كذب ، واذا وعد أخلف ، واذا اؤتمن خان » ••• اذا جاء وسلك هذا المسلك ووصل الى مثل هذه النتيجة ، فهو يبغى أن يكون محايدا بين الأحزاب ، كما ينبغى أن يكون بعيدا عن التورط فى تعيين موضوع حكمه من أنه عثمان أو قتلته ••• ثم هو أدق فى مسلكه من مسلك مرجئة الخوارج ، وكذا فى تفكيره وتخريجه هو أعمق من تفكيرهم وتخريجهم •

وواصل (٢) **بن عطاء وعمر بن عبيد** قد رأيا بعد الحسن البصرى ، أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمنا على الاطلاق ولا كافرا على الاطلاق ، بل هو

= وقد التزمه فريق من المرجئة أيضا ، فلا يناسب مرجئة الخوارج لأنه كان رأى « المرجئة الخالصة » • وهى آخر طائفة من طوائف المرجئة نشأت فى العصر العباسى ، أى فى المرحلة التالية لمرحلتنا هذه • ومن أشهر رجال المرجئة سعيد بن جبير ومقاتل بن سليمان •

(١) فى عهد عبد الملك بن مروان وهشام بن عبد الملك •• ويحكى الشهرستانى — فى كتابه الملل والنحل (اخراج بدران) ج ١ ص ٦٧ — أن السبب فيما ارتآه ، هو أنه : « دخل واحد عليه فقال: يا امام الدين ! لقد ظهرت فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة وهم (وعيدية الخوارج) ؛ وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم لا تضر مع الايمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الايمان ولا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم (مرجئة الأمة) ، فكيف تحكم لنا فى ذلك اعتقادا » ؟

(٢) فى عهد عبد الملك وابنه هشام أيضا •

« **بالمنزلة بين المنزلتين** » أى بمنزلة بين الكفر والايمان ، لأن مرتكب الكبيرة عندهما لا يعد فى صف المؤمنين لصحة أدلة الخـوارج فى نظرهما ، ولا فى صف الكافرين باجماع المسلمين • وقد كان المسلمون يقيمون عليه الحـد ولا يقتلونه ، كما لا يحكمون بردته ، وكانوا يدفنونه بمقابر المسلمين • وقـد حكم واصل وأصحابه وعمرو بن عبيد وأصحابه برد شهادة الفريقين المتحاربين من الصحابة من أصحاب الجمل وأصحاب صفين ، ولكن أصحاب واصـل كانوا يرون خطأ أحد الفريقين دون تعيين ، بينما أصحاب عمرو يرون فسق الجميع • فاذا جاء واصل وعمرو من بعد الحسن البصرى وصنعا مثل هذا الصنيع ، فهما أشد احتياطا منـــه وأدق فى التعبير والمسلك ، لأن الحـكم « بالمنزلة بين المنزلتين » حكم فيه مرونة ، اذ هو لا يحدد قربا ولا بعدا من أحد الطرفين أو منزلة واحد منهما •

والخوارج والشيعة ، كما صورنا ، يمثلان طرفين متقابلين •

ومرجئة الخوارج تحاول أن تمثل همزة الوصل ، ولكنها همزة مفككة الأجـزاء •

والحسن البصرى وواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد يمثلونها فى صورة أوضح وأدق •

والى هنا نجد أن **المشكلة الرئيسية التى شغلت التفكير الالهى الاسلامى فى مرحلة المعتزلة هى مشكلة مرتكب الكبيرة (١)** • ولكن فى أول الأمر كانت ممثلة فى أحداث جزئية ، ثم بالتدريج أخذت تظهر فى صورة عامة • كما نجد أن مسائل الامامة ، وحقيقـــة الكفر ، وحقيقة الايمـــان ، وزيادة الايمـــان ونقصانه ، من المسائل التى تفرعت عن هذه المشكلة الرئيسية •

والى هنا نجد الأحزاب التى نشأت فى الجماعة الاسـلامية فى المرحلة عينها ، تتمثل فى : خوارج المحكمة ، والشيعة ، ومرجئة الخوارج ، ونواة المعتزلة من الواصلية والعمرية •

---

(١) كانت مسألة مرتكب الكبيرة من المسائل الالهية ، لأن الحكم بالكفر أو بعدم الكفر فيها هو حكم فى الواقع بمدى رفض الله لقبول مرتكبها أو بمدى جزائه له عليها • على ان التاريخ للتفكير الالهى منذ بداية التفكير الاسلامى الدينى على العموم ، لا يستلزم ان يكون الذى نعثر عليه من مسائل فى بدايته من النوع المتعلق مباشرة بذات الله وصفاته الخاصة به من حيث هو اله وخالق •

لكن هل أدى خلاف الأحزاب الاسلامية فى هذه المرحـــلة فى مرتكب الكبيرة الى خلافهم فى مصدرها فى الواقع ونفس الأمر : أهو الله أم الانسان؟

وهل لنـــا أن نتصور أن التفكير الاسلامى فى المرحلة التى نؤرخ لنهـا انساق بعد مناقشة « الكبيرة » الى السؤال عن مصدر الأفعال والتصرفات فى دائرة الانسان ؟

ان تحديد هذا المصدر يعين على فهم الحكم على صاحب الكبيرة : ان كان صاحبها هو الفاعل لها على سبيل الحقيقة فأمره واضـــح ، وان كان الفعل فى واقع الأمر لله فمؤاخذة من وقعت على يده بالحكم عليه بالكفر أمـر لم يتضح بعد ٠

اذا تصورنا أن الخلاف فى مرتكب الكبيرة فى هذه الحقبة ، أدى الى التساؤل عمن تنبع منه الأفعال فى دائرة الانسان : أهو الانسان نفسه أم الله سبحانه وتعالى ؟ كانت قولة **معبد الجهنى وغيلان الدمشقى ويونس الاسوارى** بعدم اسناد الشر والخير الى القدر ، وكان الرأى الآخر المقابل له وهو رأى **مرجئة القدرية** (١) القائل بعدم الاختيار ، مما أملته طبيعة التفكير الاسلامى ودفعت اليه حوادث الوقت ، وكانت مسألة القدر من نفى أو اثبات له من انتاج البيئة الاسلامية . وعندئذ تضاف **القـــدرية** الى الفرق الاسلامية التى نشأت فى هذه المرحلة . ويضاف القول فى القدر الى مسائل هـــذه المرحلة كذلك ، وعندئذ يقال ان كبار الفرق الاسلامية ــ وهى الفرق الأربع : القدرية . الصفائية ، الخوارج ، الشيعة ــ وجدت فى هذه المرحلة ٠

واذا لم تتصور هذا الانسياق ٠٠٠ كان القول بالقدر ، أى القول بانكار نسبة الخير والشر فى دائرة الانسان الى القدر ، كالقول بالجبر ، بدعة طرأت على التفكير الاسلامى الالهى ، ودخلت مع دخول العناصر غير الاسلامية ٠ لكنها لم تظهر فى البيئة الاسلامية الا عندما قبلت هذه العناصر وأصبح لهـا اعتبار وتقدير فيها ٠

والخلاف فى « القدر » بناء على هذا الشق الأخير من مسائل المرحلة الثانية وهى : مرحلة الاختلاط والنقل ٠٠٠ **وسنبدى الرأى** فى هذا الترديد عندما نعرض لليهودية والمسيحية وأثرهما فى التفكير الاسلامى الالهى ٠

---

(١) نشأت فى زمن الحسن البصرى ٠

صبغته العامة :

واذا أردنا أن نتحدث عن الصبغة العامة للتفكير الالهى الاسلامى فى **مرحلة العزلة** ، فانا نجد :

اختلاف المسلمين فى الرأى ابتدأ حول حوادث جزئية ... وانتهى فى آخرها بأن أصبح حول **أمر عام** صيغت فيه هذه الحوادث الفردية هذا الأمر العام هو :

مرتكب الكبيرة :

كما نجد موضوع الحكم فى بدء الاختلاف كان مشخصا : **فعثمان** كافر أو مؤمن ، **وقتلته** كفار أو بررة ، **وعلى** كافر أو مؤمن ، **وعائشة** كافرة أو مؤمنة **ومعاوية** كافر أو مؤمن ، ثم آل الأمر الى أن صار « موضوع » الحكم بعيدا عن التشخيص : هو ارتكاب الكبيرة أو مرتكب الكبيرة بهذا الوصف العام .

ونلاحظ كذلك أن تكييف الحوادث أول الاختلاف كان يتم عن « صراحة » ... بينما فى آخر هذه المرحلة كان يعبر عن « حيطة » تتضمن حيادا أو عدم تحيز الى أحد الطرفين المتقابلين ، أو على الأقل تتضمن محاولة هذا الحياد .

ولا شك أن الانتقال من أمور جزئية الى أمر كلى عام ، ومن صراحة الى حيطة واخفاء ، انتقال فى التطور الفكرى من سطحية الى عمق ما ... لأن معالجة الأمر الكلى مرتبة ثانية بعد ادراك الجزئيات أو بعد وصفها وتكييفها ، وتجنب الصراحة أو تجنب تشخيص موضوع الحكم نفسه كأن يكون بصيغة عامة لا يأتى من الانسان العادى . والشىء الذى يأتى فى مرتبة غير أولية فى التفكير أو لا يكون من الانسان العادى ، هو شىء قد سبق حتما بروية أو احتاج الى صقل عقلى خاص . وليس العمق فى التفكير شيئا آخر سوى استخدام الروية والتأمل . وليس صاحب هذا العمق فى التفكير سوى ذلك الانسان الذى طال مرانه العقلى وتأمله الفكرى ، فأصبح ذا مستوى آخر غير المستوى الانسانى العام .

لكن بالرغم من تطور التفكير الاسلامى الالهى فى هذه المرحلة على ما وصفنا ، فمثل هذه المعالجة العقلية للمشكلة التى سيطرت فى هذه الحقبة لا تأخذ طابع « العلم » أو « الفن » . لأنه فضلا عن أنها مشكلة واحدة ، فان

حلها اشبه بمحاولة الهجوم مرة أو الدفاع مرة أخـــرى ، أو اشبه بمحاولة للترضية مرة ثالثة • فلم يكن هناك منهج عام للبحث ، ولا مقياس واحد يتعرف منه اليقين ، بل عامل « الشخصية الفردية » تارة أو عامل « عدم اثارة الفتنة وتوسيع هوتها » تارة أخرى ، كان الباعث هنا فى تكييف الآراء وفى اصدار الأحكام • وفقط تقترب حلول المشاكل من الهدف العلمى اذا لم يسيطر عنصر الشخصية فى البحث ، وفقط عندئذ يكون لهـا الطابع العلمى أو الفلسفى •

فهذا الذى حصل من تفكير فى هذه المرحلة ، هو تمهيد لنمط آخر أرقى منه هو النمط الفلسفى الذى تكون فى المرحلة الثانية • والمرحلة الأولى تكون اذن قد مرت دون أن يكون للعقلية العربية الطابع العلمى أو الفلســـفى فى التفكير فيها •

يقول الشهرستانى بعد التحدث عن نواة المعتزلة من الواصلية والعمرية مؤيدا هذا الاستنتاج (١) :

« ثم طالع بعد ذلك ــ أى بعد مخالفة واصل بن عطاء لأستاذه الحسن البصرى وقوله بالمنزلة بين المنزلتين ــ شيوخ المعتزلة كتب الفلاســفة حــين فسرت أيام المأمون ، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام ، وأفردتها فنا من فنون العلم وسمتها باسم الكلام » •

ويقول أيضا فى المقدمة الثالثة لكتابه « الملل والنحل » :

« وأما رونق علم الكلام فابتداؤه من الخلفـــاء العباسيين : هارون ، والمأمون ، والمعتصم ، والواثق ، والمتوكل • وانتهاؤه من الصاحب بن عباد وجماعة الديالمة » •

فالشهرستانى لم ير أن المعالجة التى كانت « لمشكلة الكبيرة » ــ حتى فى آخر أطوارها فى الحقبة الزمنية التى جعلناها المرحلة الأولى من مرحلتى التفكير الاسلامى الالهى ــ من النوع العلمى ، ولم يكن « الكلام » فيها قـد صار عند المسلمين علما وفنا •

***

(١) ج ١ ص ٣٣ فى كتابه الملل والنحل •

المرحلة الثانية :

مرحلة الاختلاط

أو مرحلة مظلمة تأثير الثقافات الأجنبية على العقلية الاسلامية

ويتناول البحث فيها (*) :

أسباب اختلاط المسلمين بغيرهم ، وسيطرة هؤلاء على الحياة الاسلامية ٠

مصادر الثقافة الاسلامية ٠

موقف العقلية الاسلامية من هذه الثقافات الأجنبية ٠

أسباب الاختلاط :

حكمنا على الجماعة الاسلامية فى المرحلة الأولى من مرحلتى تفكيرها الالهى أنها كانت فى عزلة : لم تتبادل مع العناصر ذات الثقافة غير الاسلامية ـ التى كانت تعيش معها وفى داخل الدولة الاسلامية السياسية ـ الحديث فى ثقافة الوقت ولا فى الديانة الجديدة ، وهى الاسلام ، ولا فى منزلة هذه الديانة من الديانات السابقة ٠ كما لم تشترك معها فى مجالس العلم أو الجدل٠ ولذا كان تفكيرها ذا طابع خاص : هو طابع البساطة والصراحة والبعد عن الطابع الفلسفى ، فضلا عن أنه عربى محض ٠

وهنا فى المرحلة الثانية لتاريخ التفكير الاسلامى الالهى ، هنا منذ القرن الثانى الهجرى ، نرى ظاهرة أخرى للجماعة الاسلامية تكاد تكون على الضد من الظاهرة السابقة ٠ هذه الظاهرة الجديدة هى : ظاهرة الاختلاط ، والاشتباك فى الحديث وفى المجالس العلمية وفى الجدل مع العناصر ذات الثقافة غير الاسلامية ٠

(*) مصادر البحث فى هذه المرحلة : تاريخ الفلسفة لـ Ueberweg وفلسفة العرب فى القرن العاشر الميلادى لـ Diterícee ، وتاريخ تطور العقيدة لجولدزيهر ، والملل والنحل للشهرستانى ، واخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطى ٠ وكتب الفلاسفة الاسلاميين وكتب علم الكلام الاسلامى ٠

والجماعة الانسانية لا تنتقل من ظاهرة الى نقيضها فجأة ، وبالأخص في المظاهر العقلية . بل بين الظاهرة السابقة لجماعة ما والأخرى اللاحقة لهـا تدخل الجماعة في حال تختلف في القرب أو البعد من احدى الظاهرتين · وتكون هذه الحال المرددة أشبه بحال الانتقال ·

فاذا اتخذنا القرن الثاني الهجري بدءا للمرحلة الثانية التي لها مظهر خاص يختلف عن مظهر المرحلة السابقة ، فليس معنى ذلك أن القرن الثاني بدايته تنطبق عليه ظاهرته بنسبة واحدة ، ولا كذلك القرن الأول في **نهـايته** تنطبق عليه ظاهرته الخاصة به بالنسبة عينها التي كانت لبدايته أو وسطه مثـــلا ·

فالجماعة الاسلامية ، أخذت في أواخر القرن الأول تخرج من عزلتها ، فعملت على رفع الحوائل · ثم وجدت من الدوافع ما شجعها على الاختـلاط عن طريق الأحاديث الشفوية في المجالس مع أرباب الثقافات الأجنبية ، ثم ما حملها فوق ذلك على نقل هذه الثقافات وترجمتها الى اللغة العربيـــة · والظاهرة تعطى لجماعة من الجماعات الانسانية اذا تم تكون الظاهرة وبدت سيطرتها على الجماعة · ولا يكون ذلك في الفترة التي تعد فترة تمهيدية لها . أو فيما يسمى حال الانتقال من ظاهرة الى أخرى ·

وتعليـل رفع الحوائل التي حالت دون أن تختلط الجمـاعة الاسـلامية بغيرها من الأجانب فترة من الزمن ، **هو** بعينه السبب في وجـــود الظاهرة المقابلة ــ وهي ظاهرة الاختلاط ، وهو السبب أيضا في فناء الظاهرة الأولى ــ وهي ظاهرة العزلة ·

واذا تتبعنا تطور الجماعة الاسلامية ، وجدنا وحدتها الأولى مستمدة من عصبية جنسية ، وأخرى دينية · حقا كافح الاســـلام العصبيـــة القبلية والجنسية ، وجعل مقياس المفاضلة **بين فرد وآخر التقرب من المثال الأعلى ، وهو** الله . عن طريق التقـــوى · اذ يقول كتابه الكريم : « **ان أكرمكم عنـــد الله أتقاكم** » (١) ، ويقول رسوله صلى الله عليه وسلم : « لا فضل لعربي على عجمي الا بالتقوى » · ولكنا لا ننسى أن الاسلام في هذا ــ كأي عامل من عوامل التهذيب ــ **لا يستأصل** من أول الأمر الغرائز الطبيعية ، **بل يكبتها فقط**· ثم تأخذ بفعله وتحت تأثير تعاليمه ــ وبالأخص تعاليمه الجماعية التي تخفف

---

(١) الحجرات : ١٣ ·

من حدة الأنانية ـ فى التعديل والتهذيب ، ثم تورث فى جيل آخر معدلة مهذبة لو بقى للدين أثره الأول أو قوى هذا الأثر وتزايد ٠

وتختلف درجة الكبت باختلاف درجة ايمان الجماعة بالدين وباختلاف وقعه ومنزلته من نفسها ٠ ومعنى كبت الغرائز الطبيعية ، أنها اذا وجدت منفذا لتصرفاتها عاد سيرها الطبيعى أمره ٠

والعصبية للأسرة أو للقبيلة أو للأمة أو للجنس مظهر لغريزة حفظ البقاء ٠ وهى غريزة حاول العالم النفسى النمسوى آدلر (١) ، أن يشرح منها كل تصرفات الانسان : فردا وجماعة ٠ وآدلر وان لم يجد من اليسر والسهولة ارجاع كل التصرفات الانسانية اليها ، الا أن محاولته هذه تعبر الى حد كبير عن قيمة هذه الغريزة فى الحياة النفسية ٠ فالاسلام لم يستأصل اذن من النفسية العربية العصبية القومية ولا العصبية القبلية ، بل كبتها الى حين ٠٠

والعصبية القومية اذن كانت من أسباب وحدة الجماعة الاسلامية فى قرنها الأول ٠

وهناك بجانب العصبية القومية ، عصبية أخرى من نوع مغاير : هى العصبية الروحية أو العصبية الدينية ٠ والعصبية الدينية قد تبلغ فى حفظ كيان الجماعة وفى تماسك وحدتها فى كثير من الأحيان مبلغ العصبية الجنسية ، وقد تزيد عنها تأثيرا فى ذلك ٠ ويتوقف أمرها على مبلغ القوة الدينية عند الأفراد ٠

فالجماعة الاسلامية فيما سميناه مرحلة العزلة ، كانت جماعة عربية تشعر فى قرارة نفسها بميزة الجنس العربى وخصائصه التى توارثها لعدة أجيال مضت ، وكانت كذلك جماعة اسلامية تعتز باسلامها ، لأنها خرجت به منتصرة من كفاح بليت فيه أحسن البلاء ضد أعداء كثيرين ومقنوعين ٠

هذه العصبية المزدوجة لم تدفع المسلمين فى القرن الأول الى أن يقفوا من غير العرب أو من غير المسلمين موقف الاضطهاد أو الاذلال ، كما حالت بالطبع دون أن تقربهم وتنتفع بهم الا فى حدود ضيقة رسمتها الحاجة

---

(١) هو الفريد آدلر Alfred Adler (ولد سنة ١٨٧٠ م) طبيب الاعصاب والعالم النفسى الذى عرف أولا فى ليبنا ، وكان تلميذا لفرويد Freud ويعتبر المؤسس لعلم النفس الفردى Individual psychologie .

والضرورة · فانتفاع المسلمين بهؤلاء كان مقصورا على توظيفهم فى أعمال الدواوين الكتابية ، لأن تفشى الأمية فى الجماعة الاسلامية حال بينها وبين الاستقلال فى كل الشئون التى يقتضيها قيام حكومة تسوس رعايا مختلفين فى الجنس واللغة ، ومنتشرين فى مواطن متعددة · ولكن لم يعرف أن طلب المسلمون من غيرهم فى هذه الفترة العون فى الأدب مثلا لأنهم معتزون بأدبهم ، كما لم يطلبوا منهم العون فى توجيههم العقلى أو الروحى لأنهم معتزون باسلامهم كذلك ·

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

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

والعزلة التى اعتبرت ظاهرة للمرحلة السابقة رفعها هذا الخلاف ، كما قرب بين نفسيتين مختلفتين · فكان الاشتراك بين أصحابهما فى المجالس والأحاديث · وزاد الأمر على ذلك بأن صار الأجنبى ناقلا من لغة الى أخرى ، فمعلما ، ثم أخيرا رجل السياسة والحكم فى الجماعة الاسلامية ·

الآن ·· بعد هذا الاختلاط ، نجد أفكارا تلاقت وأخرى تضاربت · كان من الطرفين تعانق مرة ، وتدافع مرة أخرى ···

هنا أحزاب جدت ، وأخرى كان لها ماض عدلت فيه وصقلته أو أضافت اليه قليلا أو كثيرا ···

هنا تغير على العموم طرأ على التفكير الاسلامى الالهى فى المرحلة الأولى ، سواء من جهة الكم أم جهة الكيف ···

ولكن نقف على هذا التغير فى وضوح ، أو لكى نتمكن من تحـديده ، يجب علينا :

عرض مصادر الثقافات الأجنبية التى هى مظنة التأثير وصاحبة الوحى بهذا التغيير ٠

كما يجب عرض أهم ما فيها من مشاكل ٠

اذ أن التغيير الذى طرأ على الجماعة الاسلامية بعد الاختلاط ، مرتبط فى جملته بمشاكل الثقافة الأجنبية ، وان كان تطـور البيئـة المحليـة لهذه الجماعة صاحب أثر فيه كذلك ٠

وهذه الثقافة الأجنبية فى جملتها ، ترجع الى **مصدرين رئيسيين** :

الى مصدر شرقى ٠

وآخر غربى ٠

وطابع الأول دينى ، وطابع الثانى انسانى ٠

❋❋❋

obeikandl.com

مصادر الثقافات الاجنبية

المصدر الشرقى

هذا المصدر الشرقى يتناول شروح الديانات الشرقيـــة ، أو ما يعرف بفلسفتها وهو العمل الانسانى فيها · لأنه ، دون نصوصها ـ فى الغالب ـ صاحب التأثير فى التفكير الاسلامى الالهى ، اذا لاحظنا أو تأكدنا من وجود علاقة بينه وبين تلك الديانات فى **مرحلة بعد الاختلاط** ·

وهى شروح ديانات الآريين : من برهمية وبوذية وزرادشتية ومانوية . وشروح ديانات الساميين : من يهودية ومسيحية ·

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

(أ) اليهودية المفلسفة أو علم الكلام عند اليهود :

يقول صاحب الملل والنحل (١) :

« اليهودية : من هادى الرجـــل أى تاب ، لقول موسى : « **انا هـــدنا اليك** » (٢) » · وكتابها التوراة ، وهو أسفار : السفر الأول منها فى التكوين وبدء الخلق ، والأسفار الأخرى للأحـــكام والحـــدود ، والأمثال والقصص والمواعظ والأذكار · وبجانب هذا الكتاب المقدس يوجد (التلمود) ، وهو عبارة عن مجموع شروح انسانية له توفر عليها بعض علماء اليهود ·

ويمكن للباحث فى الثقافة الاسلامية على وجـــه العموم أن يعـــرض لليهودية من عدة جوانب . فللباحث الفقه مثلا أن يعرض الشروح القانونيـــة اليهودية ليرى : ألها أثر فى الفقـــه الاسلامى أم لا ··· ســـواء فى تكونه أو تطوره ؟··· وباحث الحديث يمكنه أن يعرض الثقافة الدينية الاسرائيلية

---

(١) الجزء ٢ ص ٤٠ ·

(٢) الأعراف : ١٥٦ ·

ليرى : ألها أثر فى وضع الحديث أو شرحه أم لا ؟ كما يمكن للمشتغل بالتفسير أن يعرض القصص الدينى اليهودى ليرى : أله أثر فى تفسير ما أجمل فى القرآن من أحوال البدء والمعاد أم لا ؟ ولباحث الاجتماع أن ينظر فى عادات المسلمين ويوازن بينها وبين العادات أو التقاليد اليهودية ليرى : أبينهما صلة أم لا ؟

وهكذا لكل باحث فى أية ناحية من نواحى الثقافة الاسلامية أن يستوعب بحثه بعرض الناحية المماثلة لها فى الثقافة اليهودية ، حتى يكون على بينة من وجود صلة بين الناحيتين أم لا ٠

ونحن كمؤرخين للتفكير الالهى الاسلامى ، يهمنا أن نرى أثر الشروح الانسانية من علماء اليهود لعقيدتهم الدينية فى مسائل البحث العقلى الاسلامى حول العقيدة الاسلامية ، وبالأخص فيما يسمى منه بعلم الكلام ، سواء أكان فى تكوينها أو فى شرحها وحلولها ٠ ويهمنا أن نحدد أثر الشروح الانسانية لا أثر النص ذاته (وهو الموحى به) ، لأن النصوص الدينية ان كان لها أثر فى الثقافات الاسلاميـــة فدائرة أثرها فى غير التفكير الانسانى الذى دار من المسلمين حول العقيدة (النصية) الاسلامية ٠

وذلك أن كل دين من الأديان تمر عليـه فترتان ٠ أو له طوران : فترة الامساك عن شرحه وصيانته عن التأويل الانسانى ، وفترة أخرى هى فترة تأويله أو شرحه من الانسان المتدين به ٠٠٠

فالفترة الاولى منهما : هى فترة الايمان القوى به ، أو فترة التضحية فى نشر دعوته ٠٠٠ هى فترة السمو أو فترة انكار الذات ، أو فترة مقاومة الأنانيـــة ٠

والفترة الثانية : هى فترة وضع الانسان له أمام نظره ، يشرحه ويؤوله أو ينقب فيه ٠٠٠ هى فترة خفة الايمان به أو فترة الانتفاع به فى الدنيا ٠

والوحدة فى اتجاه الجماعة المؤمنة به ، وفى موقفها مما يقصد من كتاب الله ، مع ضالة العمل الانسانى أو انعدامه حول مبادىء العقيدة الدينية، تعد من مظاهر الفترة الأولى ٠٠٠

وتعدد المذاهب العقيدية داخل الجماعة المتدينة به ، والاختلاف فيمـــا يقصد مما جاء به الوحى ، ونمو العمل الانسانى باطـــراد حول العقيـــدة (النصية) تعتبر من مظاهر الفترة الثانية ٠٠٠

ولذلك يوجد بين أتباع كل دين صنفان متقابلان : نصيون وغير نصيين ، ومفوضون ومؤولون ، وظاهريون (حسيون) وعقليون (معنويون) ٠

ونحن كمؤرخين للتفكير الاسلامى الالهى ، اذا اردنا أن نعرف ـ بناء على هذا ـ أثر اليهودية فى علم العقيدة الاسلامية ان كان لها أثر فيه ، علينا أن نعرض الشروح الانسانية للعقيدة اليهودية دون نصوصها ، لأن الذى يؤثر على عمل انسانى هو عمل انسانى آخر فى زمان سابق ٠ والذى يوحى بالتفتيش فى نصوص عقيدة ما أو بالتأويل فيها ، وجود ألوان متعددة من التنقيب وطرق مختلفة فى التأويل للمتقدمين يعثر عليها الانسان اللاحق المراغب فى تأويل عقيدته وشرحها ٠ وكذلك الذى يلفت النظر فى تفكير انسانى فى عقيدة ما ، وجود أمثلة سابقة من تفكير انسانى آخر فى عقيدة أخرى ، دون نصها ٠

ولهذا لا يصح أن يدعى أن لنصوص التوراة كمصدر نصى للعقيدة أثرا فى التفكير الالهى الاسلامى ، فى ما يسمى علم الكلام مثلا ، لأن هذا من عمل الانسان ٠ وان كان يجوز أن يكون لهاته النصوص أثر فى جانب آخر من جوانب الثقافة الاسلامية ، فى جانب الحديث مثلا من وضع فيه أو شرح له ٠

ولهذا يجب أن نؤثر الكلام فيما يظن له تأثير من الثقافة اليهودية فى التفكير الالهى الاسلامى ، وهو عمل اليهود أنفسهم حول العقيدة اليهودية ، دون مصدرها النصى ٠ والحديث فى ذلك يتناول على الأخص : ثلاث مسائل من مسائل علم الكلام اليهودى ٠٠٠

عقيدة التشبيه :

ينقل عن جماعة من أتباع اليهودية اعتقادها بمشابهة الاله للانسان ٠ فما يشاهد ويعرف للانسان فى بيئته ، هو على الحقيقة فى نظرهم للاله الذى لا يرى ولا يشاهد ٠

وعقيدة التشبيه لا توجد الا عند العامة من غير المثقفين ، عند عامة المؤمنين دون خاصتهم ، كما لا تجد رواجا الا بينهم ٠ لأن معنى التفريق بين شىء وآخر وبالأخص بين شىء مشاهد وآخر غائب واعتبار أن ما للشاهد يجوز الا يكون مثله للغائب ، يرجع الى ملكة التثقيف أكثر مما يرجع الى الطبع الانسانى العام ٠ولذلك وجد فى بعض الديانات البدائية أن الاله المعبود من

الانسان كان انسانا · ووجود فرق بين عابد ومعبـود لا يستطيع أن يدركه أو يتصوره الانسان البدائى على العموم ·

فالعامة عندها الاستعداد لقبول التشبيه ، وطبيعة تفكيرها توحى به · والوقوف عندها لعقيدة التشبيه ـ بجوار استعدادها هذا ـ ما يوجد فى مصدر عقيدتها من عبارات يعطى ظاهرها المشابهة ، لأنها عبارات اعتيدت أن تقـال فى بيئة الانسان ، ثم استعملت فى جانب الاله (١) ·

ففى المصدر النصى لليهودية توجد عبارات كثيرة يميـل ظاهرها الى المشابهة بين الله والانسـان ، او تشـعر بذلك على الأقل ··· مثـل كلمـة « الصورة » و « المشافهة » و « التكلم جهرا » و « النزول عند طور سينا » و « الاستواء على العرش » ·

فجماعة المشبهة من اليهود اعتمدت على مثل هذه الكلمات فى التوراة فى اعتقادها بالتشبيه ، بجانب ما لها من استعداد فطرى لذلك ·

وبجانب طائفة المشبهة من أتباع اليهودية ، توجد بينها طائفة أخـرى تعتقد بنفى التشبيه ، وتؤمن بوضع مفارقة بين ما يفهم من صفات الله وبين ما يفهم من هذه الصفات لو اضيفت الى الانسان · وهذه الطائفة هى فريق الخاصة الذى لا يخضع فى تصوراته فى دائرة « الغائب » لمـا يدور فى البيئة الإنسانية الحـاضرة ، والـذى يوسـع مـع ذلك الهـوة بين « الغـائب » و « المشـاهد » ·

---

(١) من وجهة النظرة التطورية فى معالجة الاديان ، يلاحظ ان الديانات الفطـرية ، او مـا تعرف بالبدائية ، اكثر تعبيرا ـ عن آلهها اذا كانت موحدة ، او آلهتها اذا كانت معددة ـ بما ظاهره يفيد المشابهة · كما يلاحظ ان ارقى الديانات اقلها فى ذلك · والقـرآن بالنسبة الى مصادر الاديان الاخرى اقلها تحدثا عن الله بالعبارات المستعملة فى بيئة الانسان للانسان · لذلك يعد الاسلام من وجهة هذه النظرة التطورية ارقى الديانات على العموم ·

ولا يكاد يوجد فى الديانات البدائية ديانة موحدة ، لان من خواص الديانة البدائية أن تكون محلية · فلكل بلد او اقليم اله تضفى عليه مزايا البلد او الاقليم ، ولكل جمـاعة او طائفة اله تضفى عليه مزايا الجماعة والطائفة · والجنس الواحد من البشر ان اشتركت اقاليمه او طوائفه فى عبادة الاله الاكبر ، فان كل اقليم يحرص مع ذلك او تحرص كل طائفة فيه على استقلالها بعبادة الاله المحلى لها ·

ولو درنا بنظرنا بين الفرق الاسلامية وجدنا بينها من يعتقد « بالتشبيه »: وهى **فرقة المشبهة (١)** · ووجدنا كذلك من يعتقد بالمفارقة أو « التنزيه » : وهى **فرقة المنزهة (المعتزلة)** ·

والمشبهة : تعتقد أصالة بوجود شبه بين الله والانسان . له الاستواء على العرش كما للانسان ، وله يد ووجه على **نمط** ما للانسان ، وله عينان كذلك **كما** للانسان ··· وان حاولت أن توجد فرقا بينه وبين الانسان فى مثل هذه الصفات ـ كما يوحى بذلك مبدأ التشبيه الذى يعطى مماثلة فى ناحية ومفارقة فى ناحية أخرى بين المشبه والمشبه به ، وكما هو الفرض فى أصل **التاليه والعبادة** الذى يوحى بنوع من المفارقة بين العابد والمعبود ـ أوجدته على نحو لا يتجاوز الكمية والمقدار ، فيد الاله فى اعتقادها لها من الطول مثلا ما يخرج بها عن أن تكون مساوية تمام المساواة فى المقدار لید الانسان ·

---

(١) يقول الشهرستانى فى كتابه الملل والنحل (ج ١ ص ٩٥ ـ ٩٦) : « ·· وبالغ بعض السلف فى اثبات الصفات الى حد التشبيه بصفات المحدثات · ثم ان جماعة المتأخرين زادوا على ما قاله السلف ، فقالوا : لابد من اجرائها ـ أى الأخبار ـ على ظاهرها والقول بتفسيرها كما وردت من غير تعرض للتاويل ولا توقف فى الظاهر · فوقعوا فى التشبيه المعروف » ·

ثم يقول فى الموضع نفسه : « ثم الشيعة فى هذه الشريعة وقعوا فى غلو وتقصير ، اما الغلو : فتشبيه بعض ائمتهم بالاله ، تعالى الله وتقدس ، وأما التقصير : فتشبيه الاله بواحد من الخلق » ·

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

وما ورد فى التنزيل : من الاستواء ، والوجه واليدين ، والجنب والمجىء والاتيان ، اخرجوها على ظاهرها : **اعلى ما يفهم عند الاطلاق على الاجسام** · وكذلك ما ورد فى الاخبار من قول الرسول : « خلق آدم على صورة الرحمن » ، وقوله : « حتى يضع الجبار قدمه فى النار » ، وقوله :« خمر طينة آدم بيده اربعين صباحا » ، وقوله : « قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن » ، وقوله : « وضع يده او كفه على كتفى » ، وقوله : « حتى وجدت برد أنامله فى صدرى » ·· الى غير ذلك **اخرجوها على ما يتعارف على صفات الاجسام** ·

وزادوا فى الاخبار اكاذيب وضعوها ، ونسبوها الى النبى صلى الله عليه وسلم · واكثرها ـ أى اكثر هذه الاكاذيب ـ مقتبسة من اليهود · فان التشبيه فيهم طباع حتى قالوا : اشتكت عيناه فعادته الملائكة · وقالوا : بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه · وقالوا ان العرش لينط من تحته كأطيط الرحل الجديد ·

وهكذا ... في محاولتها ايجاد فروق في باقي الصفات التي تضاف الى الله والى الانسان .

بينما المنزهة تنكر اتصاف الاله بصفات على وجه تكون عليه لو اتصف بها الانسان . ولأنها تبالغ في التنزيه ، أي في ابعاد الله عن أن يتصور على نمط ما يتصور الانسان الانسان ، سميت منزهة . وقد تسميها المشبهة أو الصفاتية « معطلة » (١) ، لأنها عطلت الله عن أن يوصف بصفاته . وفي الواقع ، هي لم تعطل سوى أن يحمل على الله اذا أسندت اليه الصفات المعنى الذي يحمل على الانسان اذا أسندت اليه أيضا . وهي بذلك أجدر بأن تسمى « مقطعة أوصال » الشبه بين الله والانسان فيما اعتيد أن يكون للانسان .

ونحن كما نجد مشبهة ومنزهة في الجماعة الاسلامية ، نحكم قطعا بتأخر نشأتهما عن نشأة نظيرتيهما بين الفرق اليهودية ، ثم نعلم يقينا أن اليهود اتصلوا بالمسلمين واختلطوا بهم ...

---

(١) يقول ابن القيم في كتابه « مختصر الصواعق المرسلة » ج ١ ص ٢٧ شعارها التعطيل : « التعطيل هو تعطيل النصوص عن حقائقها وعن اتصاف الله بمعناها ، وهو تعطيل للألفاظ » .

ويرى ابن القيم أن تأويل الجهمية لقوله تعالى : « وهو القاهر فوق عباده » ونظائرها بأنها فوقية الشرف ، يوجب تعطيل المعنى الذي هو غاية السمو . فالجهمية في نظر ابن القيم معطلة ، والمعتزلة والاشاعرة معطلة ، والمنكرون للصانع معطلة . وفي « الجواب الكافي » يقول ابن القيم (ص ٩٠) : « وأصل الشرك وقاعدته التي ترجع اليها هو التعطيل ، وهو ثلاثة اقسام : تعطيل المصنوع عن صانعه وخالقه ، وتعطيل الصانع عن كماله المقدس بتعطيل اسمائه وصفاته وأفعاله ، وتعطيل معاملته عما يجب على العبد من حقيقة التوحيد ، ومن هذا (الاخير) شرك أهل وحدة الوجود الذين يقولون : ما ثم خالق ومخلوق » .

وفي كتابه « شفاء العليل » (ص ١٥٣ ، طبع الخانجي) يوضح التعطيل أتم وضوح فينكر انه ثلاثة أنواع : « ... تعطيل المصنوع عن الصانع : وهو تعطيل الدهرية والزنادقة . وتعطيل الصانع عن صفات كماله ونعوت جلاله : وهو تعطيل الجهمية نفات الصفات ، وتعطيله عن افعاله : وهو ايضا تعطيل الجهمية وهم أبازه وسرى منهم الى من عداهم من الطوائف . فقالوا : لا يقوم بذاته فعل لأن الفعل حادث وليس محلا للحوادث ، كما قال اخوانهم . لا تقوم بذاته صفة لأن الصفة عرض وليس محلا للأعراض . فلو التزم الملتزم أي قول التزمه كان خيرا من تعطيل صفات الرب وأفعاله . فالشبهة ضلالهم وبدعتهم خير من المعطلة ، ومعطلة الصفات خير من معطلة الذات ... ومعطلة الافعال خير من معطلة الصفات فان هؤلاء نفوا صفة الفعل واخوانهم نفوا صفة الذات . وأهل السمع والعقل وجزب الرسول برآء من تعطيل هؤلاء كلهم ، فانهم اثبتوا الذات والصفات والأفعال » .

فهل لهذا كله : من وجود فرقة اسلامية تعتقد بالتشبيه وأخرى ترى التنزيه ، ومن تأخر وجود الفرق الاسلامية عن الفرق اليهودية على العموم ، ومن وجود اختلاط بين اليهود والمسلمين ... يصح أن ندعى تأثر التفكير الاسلامى الالهى فى التشبيه وعدمه بعلم الكلام اليهودى فى ذلك ، كما يميل بعض (١) المؤلفين فى تاريخ الديانات والثقافات الدينية ، من الشرقيين والمستشرقين ، الى القول بذلك ؟؟

أم أن التفكير الاسلامى الالهى ـ مع وجود هذه الدواعى ـ له استقلاله على الأقل فى وجود عقيدتى التشبيه والتنزيه ، وان لم يبق له هذا الاستقلال فى توجيه الاعتقاد بهما ؟؟

ومهمة الباحث ازاء هذا التساؤل ، محاولة الاجابة على السؤال التالى، أولا :

هل القول بالتشبيه أو بالتنزيه ، وكذا غيره مما يتعلق بالمسائل الالهية الأخرى ، خاص بالبيئة اليهودية مثلا ؟ أم أن مثل ذلك من المعانى الانسانية المشتركة التى تعرض لكل جماعة معتقدة بدين من الأديان ، عندما تحاول تحديد الاله وتحديد علاقته بالانسان ؟؟

لا شك أن اليهود سبقتهم فى القول بالتشبيه بيئات دينية أخرى : عند الآريين مثلا من برهميين وبوذيين من جهة وزرادشتيين من جهة أخرى ، وعند الحاميين كذلك وعند قدماء المصريين ، والتشبيه معناه تقريب المعبود

---

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

وكتاب ضحى الاسلام (ج ١ ص ٢٣٧) يقول ـ ولعله متأثر بالشهرستانى فى ذلك ـ بعد أن تكلم عن التشبيه والرجعة عند الشيعة من المسلمين أيضا : « فترى من هذا : ان كثيرا من المسائل الكلامية وغيرها كان منبعها اليهود ، وانها قيلت ـ أى عند المسلمين ـ على مثال ماقالوا » . ولكنه فى موضع آخر (ج ١ ص ٣٤٦) يحكم على دعوى تأثر المعتزلة بالديانات السابقة بحكم آخر اذ يقول : « ان هذه الديانات ـ أى السابقة ـ كانت تقترح على المعتزلة موضع النزال فقط ، أما نشأتها الأولى فاسلامية بحتة » . فصاحب كتاب « ضحى الاسلام » يرى أن الشيعة فى قولها فى التشبيه والرجعة متأثرة فى أصل المشكلتين وفى حلهما بعلم الكلام اليهودى ، بينما يذكر ان المعتزلة فى تأثرها بالديانات السابقة كان فى التوجيه فقط .

من الانسان وتوثيق أواصر الشبه بينهما ... فمـــا يتصوره الانســـان فى دائرته يحمله كذلك على معبوده ، وما يشرح للانسان فى البيئة الانسانية يعطى على نحوه للاله ٠

وكذلك سبقهم غيرهم فى القول بوضع حد لهذا التقريب وبايجاد نوع من المفارقة بين الاله والانسان ، تختلف ضيقا وسعة حسب قرب البيئة الدينيـة أو بعدها من الدرجة البدائية فى التصورات الالهية ٠

ولا شك أيضا أن اليهود لم ينقلوا ما دار من جدل عقلى لأرباب الديانات السابقة فى عقيدة التنزيه ، لأن مثل هذا الجـــدل من المعانى والتصـــورات الانسانية التى تطرأ لكل جماعة لها عقيدة فى دين من الأديان ٠

ولذلك يعد مقبولا عند التروى ، أن يكون تأثر المسلمين باليهود هنا فى طريقـــة جدلهم حول اثبات التشبيه ونفيه ، وفى نوع المعالجـــة لطرفى هذه المسألة ، ان قيل بتأثر فى الجملة ٠ كما يعد أميل الى القبول ، أن يوجه التأثير والتأثر على هذا النحـــو لو ادعى تأثر اليهود فى مثل ذلك بغيـــرهم ممن سبقهم ٠

فالتوجيه لعقيدة ما ، ونوع معالجتها ، هما مظنة أن تتأثر جمـــاعة بجماعة أخرى فيهما ٠ أما ذات العقيدة بأمر ما فتكاد تكون أمرا يظهر فى كل جماعة انسانية معتقدة ٠

عقيدة الجبر والاختيار :

وينقل عن اليهودية أيضا نقاش عقلى حول القدر والجبر والاختيار ٠ ينقل عنها أن القرائين (النصيين أو الحرفيين) يقولون بالجبر أو القدر ، وأن الربانيين (١) يقولون بالاختيار ٠ وعقيدة القدر هى عقيدة المؤمن الخاضع تمام الخضوع ، المتفانى فى المعبـــود والمنكر لخصـــائص نفسه الشخصية ووجوده الذاتى ٠ وعقيدة الاختيار هى عقيدة المثبت لشخصـــه ، المعترف بوجوده كاعترافه بوجود خالقه ، المحدد فقط لعلاقته بمعبوده ٠

---

(١) يحددهم ابن حزم فى كتابه « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » : بأنهم الاشد وهم القائلون باقوال الاحبار ومذاهبهم ٠ ج ١ ص ٨٢ ٠

وتسيطر عقيدة القدر على جمهور المؤمنين فى كل جماعة معتقدة بدين من الأديان بينما تتمكن عقيدة الاختيار من نفوس الخـــواص أو العقليين ، لأن الجمهور لا يعنى باثبات وجوده الشخصى عنايته بابراز خضوعه للمعبود المهيمن عليه ، وعنايته بمعرفة منزلته فى هذا الخضوع الذى قد يصل به الى درجة الفناء فى الاله · وكلما كانت صفات المعبود التى تتلى عليـــه توحى بعظمة هذا المعبود وجلاله وهيمنته وجبروته ، كلما اتسع النطـــاق لسيطرة عقيدة على المؤمنين ، وكلما تناولت أكبر عدد منهم ·

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

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

ولو تركنا اليهود بين جبريين واختياريين ، وجدنا بين الفرق الاسلامية من يقول « بالجبر » :

وهو فرقة **الجبرية** (١) · وهذه الفرقة تنادى بأن تصرف الله فى العالم تصرف مطلق وأن ما يبدو من تصرفات منسوبة فى ظاهرها للانسان نوع من

---

(١) يتحدث الشهرستانى فى مصدره السابق (ج ١ ص ٩٠) عن **الجبـــرية** بقوله الجبر هو نفى الفعل حقيقة عن العبد واضافته الى الرب · والجبرية الخالصة لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا . فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثرا ما فى الفعل وسمى ذلك كسبا فليس بجبرى ·

والمعتزلة يسمون من لم يثبت للقدرة الحادثة فى الابداع والاحداث استقلالا جبريا · والمصنفون فى المقالات عدوا النجارية والضرارية من الجبرية ، والجهمية أصحاب الجهم بن صفوان الذى قتل فى آخر عهد بنى أمية من الجبرية الخالصة ··· وهو يقول · أن الانسان =

الخداع فقط ، وترى أن حقيقة الأمـر أن الانسان لا يعـدو كالريشة المعلقة فى الهواء يميلها الريح كيفما شاء ، فهو فى نظرها مخلوق لله ، وافعاله وتصرفاته هى لله كذلك ، وليست له ٠

كما نجد فرقة أخرى بجانب هذه الفرقة هى فرقة **المعتزلة** ٠ والمعتزلة هم أصحاب « الاختيار » الذين ينسبون الى الانسان حرية واختيارا فى تصرفاته وافعاله ، اذ نسبتهم الاختيار اليه يبرر مسئوليته فى نظرهم أمام خالقه أولا وبالذات ، ثم بعد ذلك فيه تقويم وتقدير للانسان نفسه ، لأن اسناد الاختيار اليه مبنى على الاعتراف بوجوده وبشخصيته ٠ وربما لا يكون هذا التقويم للانسان من أغراض المعتزلة المقصودة لهم ، وأرادوا فقط بالقول بالاختيار أن يعللوا المبادىء العامة للعقيدة تعليلا عقليا ، ويدفعوا بذلك شبه المدخلاء على العقيدة الاسلامية فى حكمهم ٠

ونرى وجود **الجبرية والمعتزلة** فى الجماعة الاسلامية متأخرا عن قراء اليهود وعن الربانيين فيها ، كما نرى أن اليهود قد خالطوا المسلمين ، وكانوا فوق الاختلاط اساتذة لهم فى نواح متعددة من نواحى المعرفة ٠

الهذه الاعتبارات : من نشأة الجبرية والمعتزلة فى الجماعة الاسلامية ، ومن تأخر وجودهما عن قراء اليهود وربانييها ، ومن اختلاط هؤلاء وأولئك بالمسلمين ، يصح أن يدعى أن نشأة الجبرية فى الجماعة الاسلامية وقول المعتزلة من بين فرقها بالاختيار كان أثرا من آثار اليهود ؟

يتحدث بذلك نفر من الكاتبين فى الديانات الشرقية ، وعلى الأخص فى الديانات السامية (١) : اليهودية والمسيحية ، من الشرقيين والمستشرقين (٢) ،

=

لا يقدر على شىء ولا يوصف بالاستطاعة . وانما هو مجبور فى افعاله لا قدرة له ولا ارادة ولا اختيار ، وانما يخلق الله الافعال فيه على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات ، وينسب اليه ـ أى الانسان ـ الافعال مجازا ، كما يقال : اثمرت الشجرة ، جرى الماء ، وغربت وتغيبت الشمس » ٠

(١) يحاول هذا النفر على الأقل ان يجعل القائلين بهذا الرأى أو بذاك فى الجماعة الاسلامية من أصل يهودى او مسيحى او فارسى مثلا ، اى من اصل اجنبى على العموم ، ان اعتنق الاسلام اعتنقه رغبة فى اثارة الفتنة بين المسلمين ٠

وهذه الرغبة فى الشرح والتعليل لما جد فى الجماعة الاسلامية من فرق وأحزاب يلجأ اليها الشهرستانى كثيرا فى مصدره السابق ، وكذلك ابن حزم فى كتابه « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » وغيرهما ايضا من مؤرخى المسلمين القدامى للديانات وتتبعهم فى هذه الرغبة بعض المحدثين من المسلمين كذلك ٠

(٢) ماكس هورتن فى كتابه « فلسفة الاسلام » (ص ٢٠١ طبع Ernst Reinharat

=

القدماء منهم والمحدثين ... وكأنهم يرون أن الجبر والاختيار خاصة من خواص اليهودية ، سرت منها الى المسلمين بعد أن اختلط بهم اليهود .

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

هل الجبر والاختيار ـ حقيقة ـ خاصة من خواص العقيدة اليهودية ، وبالتالى من انتاج البيئة اليهودية الدينية ؟

أم أن تحديد العلاقة بين الله والانسان على نحو من اعتقاد الجبر أو اعتقاد الاختيار أمر يناقش فى كل بيئة دينية ، وفى كل جماعة انسانية لها عقيدتها ودينها ؟؟

والجواب عن ذلك ، بعد النظر فى تاريخ الديانات وتاريخ الجماعات الانسانية المتدينة ، سيوصلنا الى أن تحديد العلاقة بين الله والانسان على نحو ما ليس وقفا على بيئة دينية معينة ، ولا على جماعة انسانية خاصة ، بل ذلك من القدر الانسانى العام الذى يوجد فى كل جماعة متدينة .

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

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

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

= فى ميونخ سنة ١٩٢٢) ينكر ان المعتزلة لم يقولوا بالاختيار الا بفضل المسيحية ، اذ يقول : « علم العقيدة المسيحية فى الشرق ، يؤكد قبل كل شىء (الاختيار) الانسانى والمسئولية الفردية الكاملة فى تصرفاته . ولما كانت ادلة هذا الرأى مقنعة للمسلمين الأحرار (المعتزلة) رأوا لا محالة فى انفسهم اتباعه ووجوب الأخذ به لهذا نشأت فكرة الاختيار فى الاتجاه الحر فى علم العقيدة الاسلامية (علم الكلام) » .

عقيـدة الرجعة :

وينقل عن اليهودية كذلك نقاش عقلى حـــول الرجعة ، حـــول اعتقاد بوقوعها أو اعتقاد بعدمها • ومن اعتقد بها من اليهود اعتمد على أمرين(١) : « أحدهما حديث عزير ، اذ أماته الله مائة عام ثم بعثه ، والثانى حديث هارون عليه السلام اذ مات فى التيه ، وقد نسبوا قتله الى موسى وادعوا أنه حسده ، لأن اليهود كانت اليه أميل منها الى موسى ، واختلفوا : فمنهم من قال مات وسيرجع ومنهم من قال غاب وسيرجع » •

ونحن وان لم نستطع تعيين من نفى الرجعـــة من اليهود على وجـــه التحديد ، لكن نرى أنه لابد أن يكون هناك فريق من بينهم لا يؤمن برجعة هارون ، ويعتقد بسريان القانون الطبيعى الانسانى عليه فى موته كما سرى عليه فى حياته ، فهو ان مات فسوف لا يرجع ولا يعود الى الحياة الدنيا •

ولكن : أهى الكثرة الغالبة التى كانت تدين بهذا الرأى الأخير دون ذاك ، أم هى قلة ؟؟ تحديد النسبة يتوقف على الاثبات التاريخى ، وان كان يغلب على الظن أن القلة هى التى كانت تنكر الرجعة ، لما سيأتى •

وهنا بين الفرق الاسلامية نعثر أيضا على فرقة تقول بالرجعـــة وتؤمن بهـــا • والشهرستانى يعـــدد فروعهـــا فيـــذكر : « **السبأية** » و « **البـــاقرية** » و « **الرافضة** » و « **الجارودية** » و « **الاسماعيلية الواقفية** » ، على أنهـــا من فرق الشيعة التى تعتقد بالرجعة •

والقول بالرجعة يستلزم التوقف على من يعتقد بعودته بعد عدم التصديق بموته ، والايمان بغيبته فحسب ، كما يستلزم تحديد وقت ظهور المغيب (٢) •

---

(١) ج ٢ ص ٤٣ من كتاب « الملل والنحل » للشهرستانى ، وابن حزم صاحب « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » ج ١ ص ٨٢ يحكى عن فرقة من اليهود يسميها الصدوقية انهـــا كانت تعتقد بأن العزير ابن الله ، وربما لهذا تكون الطائفة اليهودية التى اعتقدت بالرجعة ، ثم يذكر ان مقرها كان جهة اليمن •

(٢) يستدل اصحاب 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 طبـــع محمد منير الدمشقى » وجه استدلالهم بهذه الآية ، ثم عقب بتطرق الاحتمال اليها ، وذكر ان اجمـــاعهم هو عمدتهم فى عقيدة الرجعة على النحو الخاص بهم •

=

فهل لهذا التوافق فى القول بالرجعة ، بين جماعات الشيعة من المسلمين من جهة وأصحاب الرجعة من اليهود من جهة أخرى ـ يجوز أن ندعى تأثر

=

وكما يستدلون بمثل هذه الآية ، ينسبون أحاديث الى الرسول عليه السلام ، من مثل : « سيكون فى أمتى كل ما كان فى بنى اسرائيل حذو النعل بالنعل » ٠

وقد بينت فرقة الزيدية من الشيعة أوجه الضعف فى استدلال اصحاب الرجعة من بقية الشيعة ٠

ولعل حمل مثل هذه الآية السابقة على الرجعة واعتقادها ، من الأمثلة الواضحة على ظاهرة جنب الفرق الاسلامية لأى القرآن ، وهى ظاهرة يلازمها تعسف فى كثير من الاحيان ٠ والشهرستانى يستطرد فى تفصيل هذه الطوائف من فرقة الشيعة التى تعتقد بالرجعة فيقول : « فالسبابة : اصحاب عبد الله بن سبأ الذى قال لعلى انت انت ، يعنى انت الاله ، فنفاه الى المدائن ، وزعموا انه كان يهوديا فأسلم ، كما زعموا انه كان فى اليهودية يقول فى يوشع بن نون وصى موسى عليهما السلام مثل ما قال فى على ٠٠٠ ومنه انشعبت أصناف الغلاة ، وزعم ان عليا حى لم يقتل ، وفيه الجزء الالهى ، ولا يجوز ان يستولى عليه ، وهو الذى يجىء فى السحاب ٠ الرعد صوته ، والبرق تبسمه ، وانه سينزل الى الأرض بعد ذلك فيملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا ، وانما اظهر ابن سبأ هذه المقالة بعد انتقال على ، واجتمعت عليه جماعة ٠ وهم اول فرقة قالت بالتوقف ، والغيبة ، والرجعة ٠ وقالت بتناسخ الجزء الالهى فى الائمة بعد على » (ج ٢ ص ١٢) ٠

« والباقرية : اصحاب محمد بن على الباقر وابنه جعفر الصادق ، قالوا بامامتهما وامامة والدهما زين العابدين ، الا ان منهم من توقف على واحد منهما : الباقر او ابنه الصادق ، وما ساق الامامة الى اولادهما ؛ أى لم يجاوز بها غيرهما ، ومنهم من توقف على الباقر بخصوصه وقال برجعته » (ج ٢ ص ٥) ٠

« والرافضة : من الشيعة الامامية : (أى رافضة زيد بن على فى جواز امامة المفضول ، وهما الشيخان : أبو بكر وعمر ، مع وجود الفاضل وهو على) ، وهم شيعة الكوفة ، قالت بالرجعة ٠

« والجارودية : وهى فرقة من الشيعة اصحاب ابى جارود ، قالوا : بسوق الامامة من على الى محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين ، وقد قتل فى المدينة على عهد المنصور ٠ ومن قال منهم بامامته ، أى بامامة محمد بن عبد الله ، اختلفوا : منهم من قال انه لم يقتل ، وهو بعد حى ، وسيخرج فيملأ الأرض عدلا ، ومنهم من اقر بموته وساق الامامة الى محمد بن القاسم بن على بن الحسين ٠٠٠ » (ج ١ ص ١٦٣ ـ ١٦٤ من المصدر السابق) ٠

« والاسماعيلية الواقفية : وهى التى قالت ان الامام بعد جعفر الصادق هو اسماعيل ، قد نص عليه باتفاق من أولاده ٠ ولكنهم اختلفوا فى موته فى حال حياة أبيه ، فمنهم من قال لم يمت ، ومنهم من قال : الموت صحيح فى حياة أبيه . وفائدة التنصيص على امامته بقاء الامامة فى اولاده ، فالامام بعده ولده محمد بن اسماعيل ٠ ومن هؤلاء الاسماعيلية . جماعة وقفت على محمد بن اسماعيل هذا وقالت برجعته بعد غيبته ٠ والامامية على العموم منذ القرن الثالث كانوا يحددون وقت رجوع ائمتهم بظهور المهدى » (ج ٢ ص ٨ من المصدر السابق) ٠

المسلمين باليهود فى ذلك ، بعد أن وجدنا تأخر ظهور القول بالرجعة فى الجماعة الاسلامية عنه فى الجماعة اليهودية ، وبعد أن رأينا اختلاط الجماعتين احداهما بالأخرى ؟؟

بعض المتحدثين عن الديانات الشرقية ، وبالأخص من المؤلفين المسلمين يميل الى ادعاء أن المسلمين تأثروا باليهود فى القول بالرجعة ، ويذكرون هذا فى صورة مقنعة على الأقل ... كأن يقولوا : القائل بهذا الرأى فى الجماعة الاسلامية أصله يهودى مثلا ، وقد كان يعتقد أو كان يقول بمثله حين كان يهوديا .

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

هل القول بالرجعة بعد اعتقادها من خصائص البيئة اليهودية ؟

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

واذا تتبعنا تطور الجماعات الدينية فى معتقداتها ، وجدنا أن عقيدة الرجعة لانسان معين تنم عن تقدير المعتقد لهذا الانسان المعين ، وعن حبه له ، بل عن شدة الوله به . وعن هذا الحب الشديد والرغبة المتزايدة فى الحرص على بقائه ولقائه ومحادثته ، ينشأ شك المحب فى قتل من يحبه أو موته ، لو سمع بأنه قتل أو مات (١) . فاذا اصطدم بالحقيقة الواقعة وهى أنه لم يعد يراه يقظة ولم يعد يتحدث اليه مشافهة بعد فوات وقت طويل على ذلك ، لم يصدق بموته أو قتله مع ذلك ، ويؤمن بغيبته فحسب ، ثم بناء على ذلك بأوبته ورجعته يوما ما ، طالت فترة الغيبة أم قصرت . لأن الحب القوى يخلق أملا قويا قد يتعارض مع واقع الأمر . والنفس موزعة بين الأمل القوى والواقع الذى لا مراء فيه ، لا تركن الى طرف منهما . وهذه حال الشك .

---

(١) وقول عمر رضى الله عنه فيما يروى عنه عند وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم : « من قال ان محمدا قد مات قتلته بسيفى هذا ، وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى عليه السلام » ، هو مما تمليه الطبيعة الانسانية .

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

فاذا اطمأنت النفس عندئذ الى غيبة المحبوب تحول هذا الاطمئنان الى أمل قوى فى عودته ، لأنها شديدة الحرص من قبل على رؤيته يقظة ومشافهته فى الحديث · ثم يتحول هذا الأمل بعد مرور فترة أو فترات عليه ، الى عقيدة برجعته ·

فاذا ما أصبحت الرجعة عقيدة للنفس ، تخيلت وقتها فحددته · وفى أول الأمر تقصد الفترة التى تتوقع بعدها الأوبة ، لأن الأمل القوى يوحى بذلك · فاذا أشرفت الفترة المحددة على النهاية ، أو انتهت بالفعل ومع ذلك لم يعد المحبوب الذى اعتقد بعودته ، أول أصحابه فى الوقت وشرحوه بغير المألوف والمتعارف حتى يستطيعوا التوفيق بين الحقيقة والعقيدة ، فاليوم فى نظرهم ليس كأيامهم العادية ، والسنة ليست كتلك السنين التى تمر بالانسان العادى ·

وبهذا نرى الرجعة والاعتقاد بها مرحلة أخيرة ، فى طريق تبتدئه النفس بالحب وتتوسطه بالأمل · ومن هنا كانت عقيدة الرجعة تعتبر من الظواهر النفسية العامة التى لا تختص بها جماعة انسانية دون جماعة انسانية أخرى · وظهورها فى الجماعة يتوقف فقط على محبين ولهين لشخصية عزيزة فيها ، تنزل من نفوسها منزلة الزعيم أو الامام أو النبى ·

ولذا نجد فى تاريخ التدين للجماعة الانسانية ، أن الكلدانيين قبل اليهود اعتقدوا برجعة هابيل بعد أن ادعوا أنه قتل حسدا من أخيه قابيل · كما نجد بعض المسيحيين اعتقد بعد اليهود أيضا برجعة عيسى ، وقال بعدم موته أو قتله وبغيبته غيبة حقيقية · وحددوا وقت ظهوره على الأرض ، ليملأها صلاحا وطهرا (١) ·

---

(١) حمل بعض المسلمين ما ورد فى القرآن بشأن عيسى من قوله : « **اذ قال الله يا عيسى انى متوفيك ورافعك الى ومطهرك من الذين كفروا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة ، ثم الى مرجعكم فاحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون** » (آل عمران : ٥٥) على أن تأويل الرفع فى الآية الكريمة بالرفع على الحقيقة انما يصور وجهة بعض المذاهب المسيحية فقط ، وهو المذهب القائم على المادية فى الشرح . وقد كان مذهب غير الخواص منهم · أما الخواص كالنساطرة فلا يرون الرجعة ، حتى يعتقدوا بغيبة عيسى على الحقيقة فى السماء ·

فهنا اذا رأينا عددا من جماعات الشيعة اعتقد فى رجعة على أو فى رجعة بعض الأئمة من أولاده ، فليس بلازم أن يكون ذلك تحت تأثير أصحاب الرجعة من اليهود (١) · اذ استعداد الشيعة لعقيدة الرجعة موجود ، والتربة بينها مهيأة لذلك ، لأن منزلة على ومنزلة نسله من نفسها وحبها له ولأولاده لا يحتاج الى توضيح خاص ·

فاذا كان لليهود بعد اختلاطهم بالمسلمين أثر فى عقيدة الرجعة عند الشيعة ، فأولى أن يحمل هذا الأثر فى تعجيل ظهورها لديها أو فى توجيه الاستدلال على صحتها من الدين ·

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

أما العقائد ذاتها فهى من املاء طبيعة البيئة الاسلامية ، باعتبار كونها بيئة انسانية متدينة ··· أى باعتبار كونها جماعة انسانية لها دين وعقيدة ·

(ب) المسيحية المتفلسفة أو علم الكلام عند المسيحيين :

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

وهذه الاتجاهات تختلف فيما بينها فى العمق والسطحية ، تبعا لعوامل البيئة الثقافية أو السياسية والاجتماعية ·

---

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

والانجيل كمصدر للمسيحية ، كان يتلى على المؤمنين به فى بداية الحياة الدينية المسيحية فيفهمون آياتـه وعباراته فى يسر وسهولة · وكانت العقـلية المسيحية الأولى لا تقف عند تعبير من تعبيراته المحتملة فى الدلالة والتخريج ـ مثـل : « ابن الله » و « كلمة الله » ـ أكثر من أن تدرك معنى نفسـيا يبـدو لها فى غاية الوضوح · ولشـدة وضوحه لديهـا ، كان بمنزلة الأمر القطعى عندها الذى لا يحتمل التعبير غيره ·

حتى اذا تغيرت البيئة الدينية المسيحية فى القـرن الثانى الميـلادى ، ولقحت بعنصر ثقافى آخر يمتاز بالتحديد والدقة ـ وهو العنصر الفلسـفى الاغريقى ، ابتدأ يتغير فهم المسيحية بتغير فهم التعبيرات فى مصدرها · وابتدأ رجال الدين أنفسهم من المسيحيين يتساءلون : ما معنى هذا التعبير وما المراد منه ؟ وكيف يلتئم الذى يقصد منه على نحو من الأنحاء مـع تعبير آخر يبدو فى دلالته على الضد منه ؟ ··· وهكذا ··· حتى تكون من تساؤلهم ، ومن محاولة اجابتهم المختلفة ـ ما يعـرف بالمسـيحية المفلسـفة (١) ، أو بالمسيحية المشروحة · وابتـدأت خاصـة المسيحيين تحمل « بنوة عيسى » ، وأنـه « كلمـة الله » مثـلا عـلى معـنى يخـالف فى الغـالب فهم عامتهم · ابتـدأت تحمـله على المعنى غـير المتبـادر وغير الظـاهر فى الدلالة ، كما ابتدأت هى نفسها تختلف أيضا فى هذا المعنى غير الظاهر · وأصبح تاريخ التفكير الانسانى الدينى تبعا لهـذه الاختلافات يشهد صراعا عقليا جدليا بين خاصة المسيحيين بعضهم ضد بعض · وابتدأ التاريخ الانسانى العام يشهد صراعا من نوع آخر بين مفكرى المسيحية من جهـة وبين الكنيسـة وجمهور المتدينين بها من جهة أخرى ، تغلب عليه القسوة فى مجادلة أحـد الطرفين للآخـر ·

وهذه المسـيحية المفلسفة ، شىء آخر غير ما قـام به رجـال مدرسـة الاسكندرية : أمثال يحيى النحوى واسطفان الاسكندرى منذ آخـر القـرن الرابع بعـد الميلاد الى منتصف القرن السابع ، من التقريب بين المسـيحية والفلسفة الاغريقية : فالنوع الأول بينما تأثر بالفلسفة الاغريقية فى تعبيراته أو فى طريقة تأويله للنصوص الدينية ، اذا بالنوع الثـانى قد قام عليهـا ، لأنه توفيق بين الفلسفة والدين ·

---

(١) وهى غير الفلسفة المسيحية ، اذ هذه فى نظر بعض مؤرخى الفلسفة يقصـد منها الفلسفة الاغريقية ، التى تفلسفت فيها رجال المسيحية وآباء الكنيسة مثل : توماس الاكوينى وأوغسطونيوس ·

وفى عصر بنى أمية وفى العصر العباسى كذلك ، وصلت الى المسلمين بطريق المشافهة مسيحية ... لكن على حالاتهـا الأولى لم تفلسف ولم تشرح ، وهى المسيحية النصية ... وبجـوار ذلك ، وصلت مسيحية أخرى مفلسفة أو مشروحة :

فوصل عن طريق **نصارى العرب من أهل تغلب ونجران** لبعدهم عن التأثر بالفلسفة الاغريقية ، وكذا عن طريق من أسلم منهم ، وربما للعلة نفسها ، كثير من النوع الأول ·

ووصل عن طريق **النساطرة واليعاقبة** كثير من النوع الثانى ·

والثقافة الاسلامية قد يظن أنها تأثرت بكلا النوعين ...

وعندئذ يصح أن يكون أثر النوع الأول : فى **تفسير القرآن** وبالأخص فى تفصيل ما أجمل فيه من قصص الخلق والتكوين ، وكذلك فى **وضـع الحديث** وبالأخص ما تعلق منه بالحياة العملية بعد أن مالت الى أن تكون حياة زهد ورهبنـة ·

كما يصح أن يكون أثر النوع الثانى : فى **التفكير الاسلامى الالهى** :

هذا كله ... ان ادعينا تأثر الثقافة الاسلامية على العموم بالمسيحية ·

ونحن نؤرخ فحسب للتفكير الاسلامى الالهى ، ولذا لا نرى داعيا لتفصيل اثر النوع الأول من نوعى المسيحية فى الثقافة الاسلامية ... ولحاجة البحث ـ وهو محاولة تحديد أثر النوع الثانى من المسيحية فى التفكير الاسـلامى الالهى ـ نرى أنفسنا مضطرين الى ذكر كلمة عن هذا النوع ، وهو المسيحية المفلسفة التى ظهرت فى المناقشات الدينية بين المسلمين والنصارى فى الشـام وفى العراق (١) ·

وكان زعمـاء هـذا النـوع : كليمينس الاسـكندرى Clemensvon Alexandiren (المتوفى سنة ٢١٧ م) ، وأوريجنس المسيحى Origenes ومن بعد هذا الأخير ظهـر فى اتجـاهه : أريوس Arius ، وديسقورس Diskors وبسطور فى الشرق الأدنى ·

---

(١) كثرت هذه المناقشات أيام بنى أمية بدمشق · ومن أشهر المجادلين يحيى الدمشقى فى زمن عبد الملك بن مروان ، ورسالة الجاحظ فى الرد على النصارى تصور لنـا الى حد ما هذا الجدل ·

ندع المسيحية النصية اذن جانبا ، ونتجاوزها الى المسيحية المفلسفة أو المسيحية الانسانية ... أى المسيحية التى علق عليها المسيحيون وأولوا فى عقائدها تحت ضغط مؤثرات ثقافية أجنبية ، وبالأخص ضغط الفلسفة الاغريقية .

وأريجنس المسيحى (١) : هو الزعيم الذى ينسب اليه هذا الاتجاه الفلسفى فى المسيحية ، كما تنسب اليه المدرسة الدينية العقلية . وقد شرح الانجيل شرحا حرفيا للعامة والمبتدئين ، وشرحا أخلاقيا للمتقدمين ، وشرحا رمزيا صوفيا للخاصة . وهذا الشرح الأخير هو ما يعرف بالشرح « الاشراقى » أيضا ، لما يدعى فيه من الاعتماد على النور الالهى (البصيرة والالهام) والاشراق والتجلى ، وصداه هو ما يعرف عند المسلمين : « بالحكمة الاشراقية » .

ورغم أنه سلك طريق التأويل والشرح للعقيدة المسيحية ، لم يضطهد من الكنيسة ؛ لأنه تفادى الموضوعات التى فصلها المصدر النصى للعقيدة المسيحية ، واكتفى بشرح ما أجمل فيه فقط ، فلم يصطدم اذن مع شىء محدد قطعى الدلالة فيه .

وفى عرضنا لتأويله واتجاهه فى العقيدة ، سنقصر الحديث على ثلاث مسائل رئيسية ، اذ هى مظنة أن يدعى تأثر المسلمين بها فى شرح عقيدتهم الاسلامية .

وهو فى تأويله **لنصوص العقيدة لا بد أن يعتمد كما اعتمد ـ ويعتمد** غيره من المؤولين والشراح للعقائد ـ على أمرين : على عبارات وردت فى المصدر النصى للعقيدة وهو الانجيل هنا ، وعلى الاستعمال اللغوى . اذ انه لو لم يكن له سند فى عمله من عبارات العقيدة لم يكن مؤولا بل كان مضيفا اليها أو ملصقا بها ما لم يكن منها ، واذا لم يكن تأويله فى حدود الاستعمال اللغوى كان معميا ، أو عد واضعا فى اللغة وضعا جديدا خاصا به . والأمر يؤول حينئذ الى أنه غير شارح وغير مؤول ، والفرض أنه عرف بالشرح والتأويل دون غيرهما .

---

(١) عاش فى القرنين الثانى والثالث الميلاديين (١٨٥ ـ ٢٥٤ م) ، وهو غير أوريجنس الوثنى من أصحاب الافلاطونية الحديثة ، فهذا كان تلميذا لأمونيوس سكاس Ammonios Sakkas قبل أفلوطين المصرى .

مسألة عيسى والمسيح :

وفى مسألة عيسى والمسيح ، وجد أن الانجيل وصف المسيح بأنه « ابن الله » كما وصفه بأنه « كلمة الله » ، ثم فى موضع آخر منه جعل عيسى هو المسيح (١) ٠

فاذا كان عيسى هو المسيح ، والمسيح ابن الله وكلمته ، كان عيسى ابن الله وكلمته ٠

ما معنى بنوة المسيح لله وأبوة الله له ؟ وما معنى كونه كلمة الله ؟ ثم ما معنى كون عيسى هو المسيح ؟ ٠٠٠

أوريجنس ـ وهو زعيم الاتجاه العقلى فى العقيدة ـ لم يقف عن التفسير ، يفوض المعنى فى ذلك الى الله شأن المفوضين من علماء الدين ، لأن التفويض يؤول الى التحرج والابتعاد « عن التأويل » ٠ كما لم يذهب الى الشرح الحسى ، لأن هذا الشرح ـ وهو عبارة عن الأخذ بما تبادر الى الذهن من اللفظ والعبارة ـ ليس تأويلا ولا عملا عقليا عميقا ٠

ولذا عندما تناول **ابن الله** بالشرح ، حمل بنوة المسيح لله وأبوة الله للمسيح على المعنى المجازى ، وهو قرب المنزلة ٠ ومعنى أن المسيح ابن الله حينئذ هو أنه قريب من الله فى الدرجة والمنزلة ، وأن منزلته تلى فى الوجود منزلة الله ٠ وهذا المعنى مما تحتمله اللغة وورد به الاستعمال اللغوى ٠ فالبنوة والأبوة كما تحمل على المعنى الحقيقى ـ وهو المتبادر من اللفظ ، تحمل على معنى آخر ثانوى ـ كهذا المعنى غير المتبادر منه ،الذى يسمى فى العرف اللغوى معنى مجازيا ٠

كذلك عندما وصل الى **كلمة الله** فى الشرح ، لم يرد بالكلمة « اللفظ والعبارة » كما هو المتبادر ، بل أراد بها معنى آخر نفسيا وهو العقل Logos وذلك أيضا فى حدود اللغة ٠ والمسيح بعدئذ هو عقل لله ٠ وبانضمام هذا الى المعنى الذى أريد من كونه ابن الله ـ وهو القرب فى المنزلة ـ يصبح المسيح هو عقل الله القريب منه ، أى الذى يكون فى **الوجود** المرتبة الثانية بعد الله ٠

---

(١) ويحكى ذلك ايضا القرآن الكريم فى قوله : « اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها فى الدنيا والآخرة ومن المقربين » (آل عمران : ٤٥) ٠

والله والمسيح اذن ، أو الله وابنه ، أو الله وكلمته ، أزليان قديمان ... لأن العقل الانسانى فى اللحظة التى يتصور فيها وجود الله ، يتصور أيضا وجود كلمته معه ، فليس وجودها مسبوقا بفترة من الزمان (١) .

واذا كان عيسى قد عبر عنه بالمسيح وجعل مساويا له ، فمعنى ذلك فى شرح أوريجنس أن المسيح الذى هو كلمة الله أو عقله ، حل فى عيسى الانسان . والمسيح بهذا المعنى بدا فى شخص عيسى ، وعيسى بناء على ذلك انسان الى : صورته الخارجية صورة انسان ، وطبيعته الداخلية مما ينتمى للاله . فهو طبيعة مركبة من طبيعتين امتزجتا وصارتا طبيعة واحدة ... هو مركب من **الناسوت واللاهوت** ، أو من **الانسانية والالهية** .

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

والتوجيه الأخير فى شرح حلول المسيح فى عيسى ، مال اليه آريوس ونسطور من بعد أوريجنس ، وهم جميعاً من زعماء الاتجاه العقلى فى شرح الدين . ورموا من عقيدة الحلول هذه أن تتضح زعامة عيسى ورسالته الدينية ، وتتصور طاعة المؤمنين له باعتباره المثال الذى يحتذى ، كما أوصت بذلك المسيحية .

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

وفى هذا القرن الرابع قام القديس ديسقورس Diskors على أثر هذه المدرسة ، متابعا اتجاهها فى الشرح ، وهو من رجال المسيحية وأبناء الكنيسة فى الاسكندرية . وتبعه فى شرحه أبناء المسيحية فى نيسا Nicaa فى الشرق الأدنى ، وكانوا جميعا أوفياء لما أثر عن زعيم الاتجاه العقلى

---

(١) والفلسفة الاغريقية ، وبالأخص الافلاطونية منها ، هى التى حملت أوريجنس على التأويل على هذا النحو . فالأفلاطونية يمكن ان يحمل عالمها الازلى ، وهو المثل والنفس الكلية ، ثلاث طبقات : مثال الخير ، وبقية المثل ، ثم النفس الكلية . والمثل الافلاطونية قد ينظر اليها من وجهة « المعرفة والمنطق » ـ كما نظر اليها هنا فى الافلاطونية الحديثة ـ فتعتبر كليات أو معلومات كلية وبالتالى تصبح مضمون العقل ،ويصبح العقل تبعا لهذا هو الطبقة الثانية بعد مثال الخير الذى يعد فى قمتها . وهذا الترتيب فى العالم الحقيقى عند أفلاطون على هذا النحو يعرف للافلاطونية الحديثة .

أوريجنس • لم يبـدلوا فى آرائه رأيا برأى آخر خاص بهم ، كما لم يتعمقـوا فى التأويل والشرح العقلى مما يعد تطورا فى هذا الاتجاه ، بل على العكس مالوا به قليلا نحو الشرح المادى ، وكلما مضى الزمن اقترب من هذا الأخير ، حتى أصبح معنى حلول المسيح فى عيسى أن عيسى كاد يكون مساويا للاله ولا أثر للناسوت فيه • وعرف الانحراف فى الاتجاه العقلى والميل بـه الى الشرح المادى فى فهم حلول المسيح فى عيسى على هذا النحو ، بمذهب : « المساواة » Homousios • وقد ساعدت كنيسة الاسكندرية على نشره •

وبجانب القـديس ديسقورس فى الاسـكندرية ، وبعـد أن تحول رأى أوريجنس فى عيسى الى « المساواة » قـام آريوس واتبـع تعـاليم أوريجنس الأصلية • بينما كان يتمذهب بها فى سوريا نسطور Nestorius • ومعنى متابعة آريوس هنا ونسطور هناك لعمل أوريجنس فى مسألة عيسى والمسيح استمرار التأويل والشرح العقلى لها على نحو ما رأينا قبل •

فآريوس انكر أن عيسى ابن الله ومساو له ، على نحو ما آل اليه الأمر على يد أصحاب مذهب المساواة ، وقال : انه **انسان محض** ، وقد وجدت فترة من الزمن قبل خلقه ، أى أنه انسان حادث • وعلل هذا الرأى بقوله : كيف تتفق دعوى وحدة الاله مع جعل عيسى الهـا أيضا ؟ نعم هو شبيه للاله ، على معنى أنه قريب منـه فى الدرجة والمنزلة ، **ولكنه ليس مسـاويا له** • واعتراف آريوس بكون عيسى شبيها للاله ، محافظة منـه على رأى أوريجنس فى شكله وصورته •

ونسطور فى الشرق الأدنى انـكر مذهب « المسـاواة » Homousios أيضا فى النظر الى عيسى ، بعـد أن سيطر على كنيسـة الاسكندرية منـذ ديسقورس • ولم يكن من الطبيعى أن ينال بهذا الانكار استحسان الكنيسـة البيزنطية فى القسطنطينية التى كانت تشرف على الحركة المسيحية فى الشرق الأدنى ، بـل بالعكس حورب منها لأجـل نظرته الى رسـول المسيحية هـذه النظرة • ففى مؤتمر خلقيدون Chalcedon فى آسيا الصغرى (١) ، قرر المؤتمرون اعلان زندقته بسبب رأيه هذا • واقروا فى مقابل رأيه أن عيسى مركب من طبيعتين : طبيعة الهية وأخرى انسانية ، قد اجتمعتا فيه دون أن تتحول احداهما عن الأخرى •

---

(١) سنة ٤٥١ م . على عهد الامبراطورة بولشيريا Pulcheria .

ومنذ أن خالف نسطور وآريوس القديس ديسقورس فى ذلك ، أصبح **للمدرسة العقلية المسيحية ـ وهى مدرسة أوريجنس ـ اتجاهان :**

اتجاه نسطور (١) أو النساطرة ٠

واتجاه ديسقورس الذى عرف باتجاه اليعاقبة فيما بعد ، منسوبا الى يعقوب البراذعى مكمل هذا الاتجاه فى القرن السادس (٢) ٠

ونسطور فى تأويله ، كان جريئا يحكم العقل فيه دون رغبات الكنيسة ٠ ومدرسته لذلك ، تعتبر فى الواقع الاستمرار العقلى الفلسفى للمسيحية ٠

اما يعقوب فكان فى تأويله متحفظا ، حرصا منه على ارضاء الكنيسة ، فكان يتجنب تأويل النصوص الواردة فى المواطن التى تعتبر فى التوضيح والاسهاب أكثر من غيرها ، اذ تأويل مثل هذه المواطن المفصلة الواضحة يصطدم حتما بتعاليم الكنيسة ، لأن دائرة الاحتمال تضيق فيها عن غيرها ٠ ومدرسته من أجل هذا التحفظ فى التأويل ، كانت تعتبر المدرسة العقلية المدافعة عن مسيحية الكنيسة ٠

وبمقدار **ما تقترب المدرسة النسطورية باتجاهها فى التأويل من الحركة العقلية الفلسفية** فى اعتبار مؤرخى الفلسفة ، تبتعد عما يطلب فى الدين كدين وعما يكون متصلا بأهدافه ٠ فمن أهداف الدين ومما يطلبه أيضا : توفير القداسة للمعانى الدينية ، وتوسيع نطاق الطاعة فى جماعة المتدينين ، وفى الحياة الخاصة بالفرد المؤمن ٠ وكلما تدخل العقل فى شرح معانى العقيدة كلما ضعفت قداستها ،وتوفرت الفرصة للتحلل من امتثال الأوامر والنواهى بالصورة التى وردت فى أصل الدين ٠ وتعتبر المسيحية النسطورية تبعا لهذا جديرة بتمثيل فلسفة المسيحية ٠

بينما **تعتبر اليعقوبية ، ان لم يتقدم مذهب التفويض المسيحى ، جديرة بأن تكون أسلوب الدعوة الى العقيدة المسيحية** ٠ لا لأنها اشتملت على تأليه

---

(١) ولعل اعلان الحرب من الكنيسة البيزنطية عليه فى مؤتمر عام ، هو الذى جعل استمرار الحركة العقلية المسيحية ينسب اليه اكثر مما ينسب الى اريوس ٠

(٢) وربما عرف هذا الاتجاه باسم يعقوب دون اسم ديسقورس المقدم عليه فيه ، لأن حركة يعقوب كانت فى المشرق الأدنى واقترنت بحركة نسطور ، وكانت حركة نسطور مشهورة معروفة ٠ فبحكم المقابلة بين الاتجاهين فى موطن واحد ، عرف اتجاه ديسقورس باسم يعقوب أكثر من نسبته الى مؤسسه ٠

عيسى ، بل من حيث انها تقلل من اقحام النقاش العقلى فى العقيدة ومبادئها ، أى من حيث منهجها العام ٠

والاعتزال فى الثقافة الدينية الاسلامية يمثل بالقياس على ذلك فلسفة المسلمين ، أكثر من تمثيل مذهب الأشاعرة ومذهب السلف لها ٠ **وبالتالى مذهب السلف أجدر من الاعتزال أولا ومن مذهب الاشاعرة ثانيا بأن يكون (١) أساس النصح الدينى الاسلامى** ، لأن منهجه يوفر على العامة ما ليس فى استطاعتهم أن يسلكوه ، وهو السير فى التدليل العقلى دون أمن من الزلل والخطأ ، أو من الحيرة والتشكك ٠

---

(١) وابن القيم يذهب الى أبعد من ذلك ، فيرى أن التأويل ـ وهو الأمر الرئيسى الذى قام عليه الاعتزال ـ ضرب من التحريف فى كلام الله ٠ فيحكى ان الصابونى فى كتابه : « عقيدة السلف » (ص ٢٣٩ من مجموعة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٨١٣ توحيد) يقول : « ٠٠٠ ويثبتون ـ أى السلف ـ له جل شانه ما اثبته لنفسه فى كتابه وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ٠ ولا يعتقدون تشبيها لصفاته بصفات خلقه : فيقولون انه خلق آدم بيده كما نص سبحانه عليه فى قوله : « **قال يا ابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى** » ، **ولا يحرفون الكلم عن مواضعه بحمل اليدين على النعمتين او القوتين** تحريف المعتزلة والجهمية أهلكهم الله٠ ولا يكيفونها بكيف ٠٠٠ وكذلك يقولون فى جميع الصفات من غير تشبيه لشىء من ذلك بصفات المربوبين المخلوقين ، بل ينتهون فيها الى ما قاله الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة عليه ولا اضافة اليه ، ولا تكييف له ولا تشبيه ، ولا تحريف ولا تبديل ولا تغيير ، ولا ازالة للفظ الخبر عما تعرفه العرب وتضعه عليه » ٠

وفى كتاب « المنقذ من الضلال » (ص ٨٠) يقول الغزالى فى معنى هذا : « أما مقصود علم الكلام ـ ومن اتجاهاته الرئيسية اتجاه الاشاعرة واتجاه المعتزلة ـ فهو حفظ العقيدة على انسان نشأ مسلما وتلقى **عقيدته عن الكتاب والسنة** ، من تشويش المبتدعة وهجمات المخالفين **بأن يرد عليهم كيدهم ويلزمهم محاولات وشناعات تشككهم فيما هم عليه ٠ أما ان يخلق على الكلام عقيدة الاسلام لانسان خال عن اعتقادها فهذا ما لم يحاوله علم الكلام وما لم يكن من مهمته ٠٠٠** » !

ومن قبل الغزالى يقول الجوينى امام الحرمين (كتاب طبقات الشافعية ص ٢٦٠ ج ٣) : « لقد قرأت خمسين الفا فى خمسين الفا ، ثم خليت أهل الاسلام باسلامهم فيها وعلومهم الظاهرة ، وركبت البحر الخضم ، وغصت فى الذى نهى أهل الاسلام فيه ، كل ذلك فى طلب الحق ٠ وكنت أهرب فى سالف الدهر من التقليد ، والآن وقد رجعت عن الكل الى كلمة الحق : **عليكم بدين العجائز** ! فان لم يدركنى الحق بلطف بره فأموت على دين العجائز ، وتختم عاقبة أمرى عند الرحيل على نزعة أهل الحق وكلمة الاخلاص ، فالويل لابن الجوينى ـ يريد نفسه ـ »! ويقول فى المصدر نفسه والموضع ذاته : « لا تشتغلوا (بالكلام) ، فلو عرفت أن (الكلام) يبلغ بى ما بلغت ما اشتغلت به » !

وعقيـدة المسيح وعيسى فى نظر المسيحية تتضـمن اذن :

اما القول بحلول الجزء الالهى فى الانسان كما قال به أوريجنس ·

أو بعدم حلول شىء فيه وتمحض طبيعته للناسوت كما قال أريوس ·

هل لقـول غلاة الشيعة بحلول الجزء الالهى فى امام من أئمتهم ، كما قالت الرزامية ، صلة بهذا النقاش المسيحى حول عقيدة المسيح وعيسى (١)؟؟

والحكم بالايجـاب أو بالنفى ، يتوقف على بيان الصـلة التاريخية بين ما لغلاة الشيعة وبين المسيحيين الحلوليين · ولم نقف بعد على تحديد هذه الصلة تحديدا واضحا أو تحديدا علميا · فلم نعثر على اتصال بين مسيحيين كانوا يعرضون عقيدة « المسيح وعيسى » على وجـه حلولى ، وبين مسلمين شيعيين أو غـير شيعيين نقلوا عنهم قولتهم هـذه وطبقوهـا فى عقـائدهم الاسلامية ·

ويؤخذ من حديث الشهرستان فى الكلام عن الشيعة ، أن القول بفكرة حلول الجزء الالهى فى انسان فى الجماعة الاسلامية كان قبل الرزامية من غلاة الشيعة ، ويذكر على وجه التحديد أن اليهود دون النصارى كانوا مصدر هذا القول : فعبد الله بن سـبأ قال لعلى رضى الله عنه : « أنت أنت » ، يعنى أنت الاله ، ونفاه على الى المدائن بسبب ذلك · ويستطرد فيقول : « ثم يروى عنه ، أى عن عبد الله بن سبـأ ، أنه يقـال كان يهوديا فأسلم · وكـان فى اليهودية يقول فى يوشع بن نون وصى موسى مثل ما قال فى على » (٢) ·

على أنه يجوز أن يكون قول الشيعـة بحلول الجزء الالهى فى على ، أو فى امام من أئمتهم ، قد نشأ عن رغبتهم الشديدة فى التحيز لعلى ونسله ،

---

(١) يحكى الشهرستانى فى كتابه (الملل والنحل ، ج ١ ص ١٥٨ ـ ١٥٩) : ان الرزامية من فرق الشيعة ـ اتباع رزام بن رزم ـ قالت بذلك · ويذكر انها « ساقت الامامة من على الى ابنه محمد ، ثم الى ابنه أبى هاشم ، ثم منه الى على بن عبد الله بن عباس بالوصـية » · ثم ساقها الى محمد بن على ، وأوصى محمد الى ابنه ابراهيم الامام الذى قتل بالبصرة ـ وهو صاحب ابى مسلم الذى دعا اليه وقال بامامته ·

ثم يستطرد فيقول : « وهؤلاء ظهورا بخراسان فى ايام أبى مسلم ، حتى قيـل ان أبا مسلم كان على هذا المذهب ، لأنهم ساقوا الامامة الى أبى مسلم ، فقالوا : له حظ فى الامامـة ، وادعـوا حلول روح الاله فيه ··· » ·

(٢) المصدر السابق ، ج ٢ ص ١٢ ·

واطنابهم فى خصائصه ومميزاته مما حمل المتأخرين منهم على تقديسه ورفعه عن منزلة الانسان العـادى • لكن بمـا أنه فى التاريخ كان انسانا ، وعاش انسانا ، ومات انسانا ، ولم يتحول الى أن يكون الها ، فلا أقل من أن يكون انسانا فى مظهره ، والها فى داخله • وبهذا يوفق بين الحرص على الاعتقاد بفضله وبعظم خصائصه على الاطلاق ، وبين ما سبق من انه كان انسانا فى كل أطواره ، فخصائص **الاله** حلت فى على **الانسان** ، أو فى واحد من نسله •

وربما كان لقوة الاسلام أيام على من جهة ، ولخصومة بنى أمية لأنصاره من جهة أخرى ، أثر فى عدم ظهور هذه العقيدة كرأى لجماعة معينة قبـل العباسيين •

وربما كان لخصومة العباسيين بعد أن تولوا الخلافة للأمويين ، أو للتسامح الدينى فى أيامهم ، أثر فى ظهورها على عهدهم ، فظهرت بين الرزامية من غـلاة الشيعة كما يحكى الشهرستانى • وعندئذ يقال فى شأن هذه العقيدة انها وليدة البيئة الاسلامية ، لأن الاستعداد النفسى لها كان موجودا بين رجال الشيعة ، وليست هناك حاجة بعـد ذلك الى ادعاء أنها كانت لليهـود أو المسيحيين ، ثم نقلت الى الجماعة الاسلامية عن طريق اتصالها ببعض اليهود أو المسيحيين الذين كانت لهم هذه العقيدة •

وأثر الاختلاط ـ ان كان له أثر ـ يقصر عندئذ على توجيـه الشيعة فى الاستدلال على هـذه العقيـدة من الوجهة الدينية ، أو فى تعجيل معـالجتهم لهـا (١) •

الاقـانيم :

الاقانيم جمع اقنوم بمعنى الأصل والمبدأ • وهى : **الوجود ، والعـلم ، والحياة** • وتسمية هذه الأمور بالأقانيم أو الأصول يرجـع الى أثر الفلسـفة الاغريقية فى تفلسف المسيحية • وتحديدها بثلاثة يرجع الى المصدر نفسـه أيضا ، لأن ما نراه هنـا فى المسيحية على هـذا الوجه يذكرنا بـ « **مثـل** » أفلاطون ، فقد جعلها أصول هذا « الوجود » المشاهد واعتبر هذا الوجـود ظلا

---

(١) يحكى الشهرستانى فى كتابه (الملل والنحل ، ج ١ ص ٨٩ ، بدران) ، أن أحمد بن خابط من أصحاب النظام المعتزلى كان يقول قولة النصارى وهى : أن المسيح تدرع بالجسـد الجسمانى وهو الكلمة القديمة المتجددة •

لها وشبيها بها فقط · كما يذكرنا « بثالوث » أفلوطين المصرى ، الذى يتمثل فى : **الواحد ، والعقل ، ونفس العالم** ·

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

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

ولكن ما الصلة بين « الله » وما يقابله من أقنوم « الوجود » حتى يكون الوجود شرحا لله وبديلا عنه فى القصد ؟؟

وما هى الصلة بين « كلمة الله » وما يقابلها من أقنوم « العلم » حتى تشرح به أيضا ؟؟

وأخيرا ما هو الربط بين « الروح القدس » وأقنوم « الحياة » حتى تقصد من الروح القدس وتراد عند اطلاقها ؟؟

الله:

ولا تتضح الصلة بين « الله » و « الوجود » الا بعد شرح « الوجود » كما شرحه فلاسفة الاغريق · والوجود الفلسفى هو الوجود المطلق ، والوجود المطلق يساوى « الأول » أو « العلة الأولى » للوجود كله · وهذه المساواة جاءت نتيجة لمنهج الفلاسفة القدامى فى بحث الموجودات :

فكانوا يبتدئون فى البحث بالطبيعيات ، وهى لا تتصور الا متصلة بالمادة لأنها الأجسام أو ما حل فيها ·

ثم يثنون بالرياضيات ، وهى وان لم تكن أجساما لكنها تطبق فى الأجسام أى فى المادة ·

ثم يثلثون بالمجرد عن المادة وما لا يشترط فى تصوره تطبيقه فى المادة ، وهو الوجود المطلق ، أى الذى لا يقيد بالمادة ولا يرتبط بها فى التصور

والتطبيق · وهذا الوجود المطلق اذن هو العلة الأولى أو « الأول » ، أى الأول فى الوجود ·

« والوجود » ، بناء على هذا ، كلمة تقال أولا وبالذات على ما هو « **الأصل** » للعالم وما اليه انتهاؤه ومصيره أيضا · فمنه يبتدىء العـالم المشاهد فى نشأته وتطوره فى الوجود ، واليه ينتهى ويرتد عند فنائه · والعالم ان كان ذا حركة فى تطوره وظهوره ، وذا حركة أخـرى فى عودته ورجوعه ، « فالأصل » **ثابت غير متحرك** ، وباق على حالة واحدة لا يتغير ·

ولأن العالم متحرك ، كان مفتقرا الى « أصله » فى حركته عند التطور ، ومفتقرا اليه كذلك فى حركته الرجعية الارتدادية · أما « الأصل » فغـير مفتقر الى غيره ، وهو هذا العالم · والافتقار مظهر من مظاهر النقص ، والاستغناء مظهر من مظاهر الكمال · كما يكون سببا من أسباب الخير اذا منح المستغنى غيره ، و « الأصل » مستغن وقد منح العالم الوجود لأنـه حركة ، فهو كامل خـير ·

و « الوجود » الفلسفى يقال اذن على الموجود الثابت غير المتحرك ، غير المفتقر ، الخير بطبعه ، الكامل من ذاته · و « الله » فى نظر المسيحية جـامع لهذه الصفات كلها ، فعمل المسيحيين المفلسفين للعقيدة المسيحية بشرحهم « الله » فى الأصل النصى بـ « الوجود » الفلسفى يعتمد على صلة بين المدلولين ، وجامع مسوغ لاطلاق أحد لفظيهما على الآخر · واطلاق لفظ وضع لمعنى مع ارادة معنى آخـر ذى صلة بالأول تسمح بفهم السامع له عند قيام قرينة عليه ، مما يجوز استعماله فى نطاق اللغة ·

لكن يجب أن يراعى أن تفسير « الوجود » الفلسفى بهذا المعنى ، هـو تفسير له فقط من وجهة نظر أصحاب **الاتجاه الخارجى** ، أو الاتجاه غير الذاتى، أو الاتجاه الميتافيزيقى فى شرح العالم · لأن هذا الاتجاه يعلق شرح العـالم فى وجـوده ، وتطوره ، وغاياته ، وأهدافه ، بأمر خارج عنه : فهـو يوحى بـ « اثنينية » ، وبمقارنة بين هذا العالم وما صدر عنه وينتهى اليه · هـذا الاتجاه فى الشرح يوحى بأن قيمة هذا العالم **ليست ذاتية** ، لأنه ليس مكتفيا بنفسه كما لا يكون هدف نفسه · وهذه المفارقة ، أو هاته « الاثنينية » تجعـل أحد الطرفين أرفـع من الطرف الآخر ، وأكمـل منه فى جميـع صفات التقـويم والتقدير ؛ اذ المساواة التامة ترفع « الاثنينية » ، وتخلق « الوحدة » وعـدم التغاير ، والفرض أن هذا الاتجاه قائم على أن هناك فى الكون أكمل وخـيرا · هناك مكتفيا بذاته ، وعلى أن فى مقابله هناك ناقصا محتاجا الى غيره · ومن

الطبيعى أن يكون الأكمل فى الكون « أصلا » لما عداه فيه ، وأن يكون الأقل منه فى الكمال فرعا عنه ٠

أما الاتجاه الطبيعى ، أو الاتجاه الذاتى ٠ وهو الاتجاه الفلسفى الآخر المقابل للاتجاه السابق ، فلا يقر بأمر خارج عن العالم ، فضلا عن أن يراه علة له فى وجوده وتطوره عن أن يجعله فى النهاية هدفه ٠ بل يرى وجود العالم من ذاته ، وهدفه هو ذاته ٠ وأصحاب هذا الاتجاه لا يعالجون « الوجود » لهذا على نمط ما تقدم ، فليست هناك « اثنينية » ، وليست هناك مفارقات : فالعالم موجود ، و « الوجود » ، هو والعالم سواء ٠ ومرجع الكمال والنقص بين الموجودات عندهم ليس لأن شيئا يمنح الوجود لشىء آخر ، ولا لأن موجودا يقبل ما يفاض عليه من موجود آخر ، بل لأن موجودا بلغ تطوره فوصل الى هدفه ، وأن موجودا آخر لم يزل بعد قريبا ، أو بعيدا ، من نهاية تطوره ٠

وربما يمكننا أن نقول : ان « الوجود » كمشكلة ، هو من مسائل أصحاب الاتجاه الأول فقط ، دون الطبيعيين أو الذاتيين أرباب الاتجاه الثانى ٠

كلمة الله :

والصلة بين « الكلمة » و « العلم » صلة واضحة ٠ لأن « الكلمة » كما تقدم تطلق ويراد منها اللفظ والعبارة ، وتطلق كذلك ويراد منها العقل Logos ، والعقل والعلم يؤول المراد منهما الى معنى واحد تقريبا ، لأن العقل ادراك ما يعقل ، والعلم تحصيل ما يعلم ٠ فاطلاق « الكلمة » وارادة « العلم » منها اطلاق لغوى صحيح ، ولكنه اطلاق فحسب على المعنى الثانى ٠ واللفظ حينئذ مستعمل فى غير ما وضع له ، ومسوغ هذا الاستعمال فى عرف اللغة وجود قرينة صارفة عن ارادة المعنى الذى وضع له اللفظ أولا ٠

الروح القدس :

وصلة « الروح القدس » « بالحياة » صلة واضحة أيضا ، اذا علم أن القوة المدبرة التى هى أساس معنى الحياة مأخوذة فى معنى « الروح القدس » ٠ فاطلاق الروح القدس وارادة الحياة لهذه العلاقة أمر جائز لغة ٠

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

فاليعاقبـة (١) : يرون أن الأقانيم أمور مستقلة ، وأن كلا من « العلم » و « الحياة » غير « الوجود » ، وذلك تبعا للمتبادر من عـــدد الألفاظ الدالة عليها • ومذهبهم فى الشرح كان يميل فى آخر أطواره الى الاتجاه المـادى ، لأنه كان استمرارا لمذهب القديس ديسقورس فى الاسكندرية • وبنـــاء على رأيهم فى الأقانيم ، يصح أن ينسب اليهم القول بالتثليث فى أصل العالم (٢) •

والنساطرة (٣) : كانوا يرون أن « العلم » ليس شيئا وراء « الوجود » ، وأن « الحياة » ليست شيئا مستقلا عنه كذلك • وإذا لاحظنا ميل النساطرة فى الشرح الى الناحية العقلية ، وعدولهم فيه عن الجانب الحسى الى الناحيـــة المعنوية ، وجدنا رأيهم فى هذه الأقانيم أمرا متوقعا منهم ، لأنه وحده هو الذى يوحى به المذهب العقلى فى الشرح • وبناء على رأيهم هذا ، نسب اليهم القول بـ « الوحدة » فى أصل العالم ، أو بوحدانية الله •

ولعل مذهبهم فى الأقانيم تأثر بما قاله أفلوطين فى « واحده » ، كمـــا سيأتى ... فعندما وصف أفلوطين تحت تأثير المذهب الأفلاطونى(٤) « أوله »

---

(١) كانت « انطاكية » أشهر مركز لتعاليمهم فى الشرق الأدنى • ويوحنا الأبامى ، واصطفن بارصديلة ، من أشهر علمائهم فى القرنين الخامس والسادس الميلاديين •

(٢) لعل اليعاقبة هم الذين يعنيهم القرآن الكريم بقوله : « **يا أهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق ، انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها الى مريم وروح منه ، فآمنوا بالله ورسله ، ولا تقولوا ثلاثة ، انتهوا خيرا لكم ، انما الله اله واحد ، سبحانه ان يكون له ولد له ما فى السموات وما فى الأرض ، وكفى بالله وكيلا • لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون ...** » (النساء : ١٧١ ، ١٧٢) •

(٣) كانت « الرها » و « نصيبين » من مدارسهم المعروفة • وكان من رجالهم فى العصر السابق على الاسلام : هيبا الملقب بالترجمان ، وبرويوس تلميذ هيبا (فى القرن الخامس) ، وأبو القشقرى (فى القرن السادس) •

(٤) اذ أن المذهب الافلاطونى يجعل من مثال الخير المثال الاعلى أو الله الأعظم • فاراد أفلوطين ــ وهو متأثر بمذهب أفلاطون على هذا النحو ــ أن لا يحرم « أوله » البسيط من كل وجه ، فى الواقع والتصور ، من وصفه بما وصف به أفلاطون الله الأعظم أو مثاله الأعلى ، من أنه الخير •

بالخير ، اضطر أن يقول محافظة على بساطة « أوله » **من كل وجه** ـ فى الواقع والتصور الذهنى ـ ان وصفه بالخير لا يوجب تعددا فيه بوجه من الوجوه ، لأن وصفه به ليس على معنى أن الخير قام به قيام العرض بالجوهر ، فيكون متكثرا فى التصور على الأقل ، بل على معنى أن الخير هو **عين ذاته** ٠

فالنساطرة يقولون « بالوجود » و « العلم » ، و « الحيـــاة » ، لأنهم ملتزمون الشرح فى حدود النصـــوص المسيحية ٠ ولكن تأثرهم بالفلســـفة الاغريقية فى شرحهم العقلى حملهم على أن يروا أن التصديق بالثلاث عبارات ليس قولا بالتثليث فى **الواقع ونفس الامر** ، لأن مدلولاتها ترجع فى الحقيقة الى شىء واحد : هو « الوجود » ٠ فالوجود هو الجوهر وهو الذات الواحدة فى الواقع ، و « العلم » و « الحياة » صفتان أو اعتباران له ، وبهذا لا يوجدان كثرة حقيقية فيه ، وعلى هذا : فالله ، وكلمة الله ، والروح القدس ، تلك العبارات التى وردت فى النص المسيحى لا تدل على ذوات ثلاث فى واقع الأمر :

بل الله هو الذات الواحدة ، وهو وحده أصل العالم ٠

وكلمته على معنى علمه ٠

والروح القـــدس على معنى القوة المدبرة ٠٠٠ حـــالان أو اعتباران لذاته ٠

والنساطرة بهذا التأويل عدوا من أصحاب مذهب « الوحدة » ، أو يمكن أن يعدوا من أصحابها ٠ ولذلك اعتبرتهم الكنيسة البيزنطية ـ وهى كنيسة الشرق الأدنى ـ خارجين عن الجماعة المسيحية المؤمنة ، كما اعتبرتهم زنادقة هـــذه الجمـــاعة ، وهم من أجـــل ذلك يستحقون فى نظرها لعنـــة الرب والمسيح (١) ٠

ونحن نجد « **الصفاتية** » (٢) من المتكلمين يقولون باثبات الصـــفات

---

(١) هذا ما قرره مؤتمر الكنيســة البيزنطية تحت رعـــاية الامبراطورة بولشـــيريا Pulcheria سنة ٤٥٠ م ، فى مدينة خلقيدون Chalcedon فى آسيا الصغرى ٠

(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 والسمع والبصر والكلام والجلال والاكرام والجود والانعام والعزة والعظمة ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، بل يسوقون الكلام سوقا واحدا ٠ وكذلك يثبتون صفات خبرية ، مثل : =

للبارى ، على أنها **غير ذاته** ، كما نجد **أبا الهذيل العلاف** من شيوخ المعتزلة(١) يقول بها على أنها **وجـوه** للذات • ثم نشاهد تدرج رجال المعتزلة فى ارجاع الصفات كلها الى صفتين : الى كونه عالما ، قادرا • ثم نرى **الجبائى** من رجال

=

اليدين والوجه ولا يؤولون ذلك ، الا أنهم يقولون : هذه الصفات قد وردت فى الشرع فنسميها صفات خبرية •

ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتونها ، سمى السلف صفاتية والمعتزلة معطلة •

فبالغ بعض السلف الى حد التشبيه بصفات المحدثات •

واقتصر بعضهم على صفات دلت الافعال عليها •

وما ورد به الخبر فافترقوا فيه فرقتين : فمنهم من أوله على وجه يحتمل اللفظ ذلك •

ومنهم من وقف فى التأويل ، وقال : عرفنا بمقتضى العقل أن الله تعالى ليس كمثله شىء ، فلا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شىء منها وقطعنا بذلك ، **الا أنا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه** ، مثل قوله تعالى : « **الرحمن على العرش استوى** » •• (طه : ٥) ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها ، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد : بأنه لا شريك له وليس كمثله شىء وذلك قد أثبتناه يقينا •

ثم ان جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف فقالوا : لابد من اجرائها على ظاهرها والقول بتفسيرها كما وردت ، من غير تعرض للتأويل ولا توقف فى الظاهر ، فوقعوا فى التشبيه الصرف ، وذلك على خلاف ما اعتقده السلف •

ومن السلفيين الذين لم يتعرضوا للتأويل ولا وقعوا فى التشبيه : **مالك بن انس رضى الله عنهمـا** ، اذ قال : « الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنـه بدعة » • ومثل : **احمد بن حنبل ، وسفيان ، وداود بن على الأصفهانى** ••• حتى انتهى الزمان الى الحارث بن أسد المحاسبى ، وعبد الله بن أسيد الكلابى ، وأبى العباس القلانسى •

وهؤلاء كانوا من جملة السلف ، الا أنهم باشروا علم الكلام ، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية ••• الى أن جاء **الحسن الأشعرى** ، وأيد مقالتهم فى مسألة من مسائل (الصلاح والأصلح) بمناهج كلامية ، وصار ذلك مذهبا لأهل السنة ، والجماعة • وانتقلت سمة الصفاتية الى الأشعرية •••

وأصبح الأشعرى يقول : لله صفات دلت أفعاله عليها لا يمكن جحدها • وكما دلت الافعال على كونه : عالمـا قادرا مريدا ، **دلت على : العلم ، والقدرة ، والارادة** ••• الى أن يقول : وهذه الصفات لن يتصور أن يوصف بها الذات ، الا وأن يكون الذات حيا بحياة ••• والى أن يقول : وهذه صفات أزلية قائمة بذاته ، لا يقال : هى هو ولا غيره ، ولا : لا هو ولا غيره •

وعلى أن القاضى **ابا بكر الباقلانى** من أصحاب الأشعرى ، وهو الذى وضع المقـدمات العقلية (كالجوهر الفرد) فى التأليف فى علم الكلام ، أثبتت الصفات معانى قائمة بالذات ، لا أحوالا » •

(١) عاش فى القرن الثانى والنصف الأول من القرن الثالث الهجرى (١٣٥ ، ٢٣٩ هـ) •

الاعتزال أيضا يجعلهما اعتبارين للذات القديمة . **وأبا هاشم** يجعلهما حالين لها . ثم نرى أخيرا **أبا الحسين البصرى** يردهما الى صفة واحدة : هى العالمية ، ثم يدعى أن العلم عين الذات (١) .

هل بعد أن نجد هذا عند المتكلمين المسلمين ، مع ما نعرف من اتصالهم بالمسيحيين ، نعد الصفاتية متأثرة باليعاقبة ، ورجال المعتزلة على خلاف بينهم متأثرين بالنساطرة ؟؟

أم نجعل الفلسفة الاغريقية ـ فى صورة الأفلاطونية الحديثة ، وما ورد فيها من التوفيق **بين وحدة** (الأول) من كل وجه ، **واتصافه** بوصف الخير ـ هى التى أثارت مشكلة الصفات فى الجماعة الاسلامية ؟؟

بعض الكاتبين (٢) يرى أن المسيحيين كانوا أصحاب التأثير على بعض آراء المسلمين فى ذلك .

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

والشهرستانى يرى أن المعتزلة فى حلولهم لمشكل الصفات قد تأثروا بالفلاسفة الاسلاميين ، وفى مقدمة هؤلاء الفارابى وابن سينا (٣) .. اذ يحكى عن مذهب **الواصلية** منهم :

---

(١) المسلمون ـ ما بين نصيين وعقليين ، ما بين سلف ومعتزلة ـ متفقون جميعا على وصف الله بما وصف به نفسه فى القرآن ، لا ينكر فريق منهم شيئا من ذلك ، ومتفقون من جهة اخرى على ان « القديم » واحد . ولكن كيف يحافظ على **وحدة** « القديم » ، مع وجوب اتصافه بصفات متعددة ؟؟ واختلاف الصفاتيين ـ من سلف ثم أشاعرة مع المعتزلة ـ يكاد يكون فى الواقع اختلافا فقط فى محاولة التوفيق بين وحدة « القديم » واتصافه بصفات متعددة .

(٢) ذكر الشهرستانى (ج ١ ص ٥٧) فى المصدر السابق أن رأى الهذيل العلاف فى أن الصفات وجوه للذات ، هو بعينه رأى النصارى فى اقانيمهم .

(٣) سنرى أن الفلسفة الاغريقية فى صورة الافلاطونية الحديثة ، هى التى أملت على الفارابى وابن سينا تفلسفهما القائم على التوفيق بين الدين والفلسفة . ومن نتائج هذا التوفيق ارجاع جميع الصفات الى صفة واحدة هى العلم ، وجعل العلم « عين الذات » .

« واعتزالهم يدور على أربع قواعد · القاعدة الأولى : القول بنفى صفات البارى تعالى من العلم ، والقدرة ، والارادة ، والحياة · وكانت هذه المقالة فى بدئها غير ناضجة ، وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر ، وهو الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين أزليين · قال : ومن أثبت معنى وصفة قديمة ، فقد أثبت الهين ·

وانما شرعت أصحابه ـ يعنى أصحاب واصل بن عطاء ـ فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة ، وانتهى نظرهم فيها الى رد جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان ، هما اعتباران للذات القديمة ، كما قال الجبائى ، أو حالان ، كما قال أبو هاشم (١) ، وميل أبى الحسن البصرى الى ردهما الى صفة واحدة هى العلم ، وذلك عين مذهب الفلاسفة » (٢) ·

وفى موضع آخر يحكى عن مذهب الهذيلية منهم بقوله : « وانما انفرد أبو الهذيل العلاف عن أصحابه بعشر قواعد : الأولى أن البارى عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته ، حى بحياة وحياته ذاته · وانما اقتبس هذا الرأى من الفلاسفة ، الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه ، وأن الصفات ليست وراء الذات معانى قائمة بذاته بل هى ذاته ، وترجع الى السلوب أو اللوازم · والفرق بين قول القائل : عالم بذاته لا بعلم ، وبين قول القائل : عالم بعلم هو ذاته ، ان الأول نفى الصفة والثانى أثبت ذاتا هى بعينها صفة ، أو أثبت صفة هى بعينها ذات ··· » (٣) ·

ومن أسند من الكاتبين تأثر المسلمين فى مشكلة الصفات بالجدل المسيحى حول الأقانيم لا يختلف فى الجوهر عن ذلك الذى أسنده الى الفلسفة الاغريقية ، لأن الجدل المسيحى حول الأقانيم أو غيرها من مسائل العقيدة المسيحية تأثر بدوره بالفلسفة الاغريقية (٤) ·

---

(١) « الحال » تعبير عن الوساطة بين الموجود والمعدوم · ويراجع النقاش حوله فى كتاب (المواقف) للايجى فى المقصد السابع من المرصد الأول من الموقف الثانى ·

(٢) الشهرستانى فى المصدر (ج ١ ص ٥٣) عند الكلام عن الواصلية أصحاب أبى حذيفة واصل بن عطاء الذى كان ايام عبد الملك بن مروان وابنه هشام بن عبد الملك ·

(٣) (ج ١ ص ٥٧) من المصدر السابق ·

(٤) « سانتيلانا » فى مذكراته عن تاريخ المذاهب الفلسفية رقم (٢٦٠٤٣) فى قسم المخطوطات بالجامعة المصرية : « فمن تأمل التاريخ ، رأى الفلسفة الافلاطونية سارت فى أفكار الأمم منذ نشأتها سريان الدم فى بدن الانسان · منها أخذ أرسطوطاليس ثم الاسكندرانيون =

الجبر والاختيار :

والمسيحيون كجماعة دينية لها دين وعقيدة تقوم على عبادة الانسان لله وخضوعه له ، لابد أنهم اختلفوا ـ كما اختلف اليهود وغيرهم من قبل ـ فى تحديد علاقة الانسان بالله ٠

أهى على نمط **افناء** المخلوق فى خالقه ، فما يجرى على يد المخلوق **هو** فعل الخالق ومظهر قدرته ؟؟

أم على نمط الاعتداد بالمخلوق مع تعظيم الخالق ، فالانسان مع كونه مخلوقا ومظهرا من مظاهر قدرة الخالق ، **له استقلال وله ارادة واختيار** : له تصرف ولكن فى دائرة أضيق مما لله الخالق ، وله مجاله وعالمه كما لله مجال وعالم ، ولكن مجال الانسان وعالمه أصغر مما لله ؟؟

ويغلب على الظن أن **اليعاقبة من المسيحيين كانوا هم القائلين بالجبر** ٠ لأن مذهبهم الذى نسب اليهم آل أمره الى أن يكون قريبا من مذهب أصحاب النص والتفويض ، وأصحاب الاتجاه النصى أو أصحاب موقف التفويض فى العقيدة ارتضوا موقفهم هذا ، لأنهم خشوا أن تخطىء أفهامهم الانسانية فيما كان منزلا من عند الله ان هم حاولوا شرحه وتفسيره ، ولذا رأوا من الأصوب أن يردوا ما لله اليه بالوقوف عند حد التسليم والايمان به ، دون تدخل فى شرحه ٠ وخشيتهم هذه من غير شك مظهر من مظاهر مبالغتهم فى الخشوع لله ، كما أنها من ناحية أخرى تصور ضآلة شخصيتهم أو انعدامها بجانب الله ٠ واذا ضعفت الشخصية أو أوشكت على الانعدام فلا يكون موضوع الحديث عندئذ تصرف **خاص بها ، ولا حرية واختيار** فيما ينسب اليها من أفعال ٠

كما يغلب على الظن أيضا أن **النساطرة فى مقابل اليعاقبة هم أصحاب القول بالاختيار** ، لأن مذهبهم قائم على التأويل والميل العقلى ، وهم لهذا أدخلوا شخصيتهم فى فهم ما جاء عن الله وتحديد ما أراده منه ، فلهم **وجود** بجانب وجود الله ، ولهم تبعا لذلك شرح فيما جاء عنه ، وخضوعهم لله ليس

=

نصيبا وافرا من أصولهم ٠ ومنها أخذ الالهيون من النصارى أمهات اقوالهم فى التثليث والاقانيم والنفس الانسانية وبقائها بعد الموت ، حتى امتزجت بأقوالهم امتزاج الصرة باللحم ومنها اخذ جم غفير من المعتزلة ـ كثمامة وأبى هاشم وغيرهما من حكماء الاسلام ـ اقوالهم » ٠ من المحاضرة الثانية ٠

لدرجة الافناء أو ما يقرب من هذه الدرجة · وما يجرى فى الكون فى نظرهم ليس مصدره الله وحده على الاطلاق ، بل مصدره الله والانسان معا ، وان اختلفت دائرة كل منهما سعة وضيقا ·

وربما لوجود جبريين بين فرق المسلمين يلغون شخصية الانسان ولا يعتدون بوجوده فى علاقته بالله ، ولوجود اختياريين بينهم أيضا يقومون وجوده فيرون له حرية فى تصرفاته كما يرون له استقلالا فى أفعاله (١) ، ربما لوجود هاته الفرقة أو تلك يحكم بعض المعالجين للتفكير الاسلامى الالهى بتأثرهما ببعاقبة المسيحيين ونساطرتهم ·

و « ماكس هورتن » قد أصدر بالفعل مثل هذا الحكم ، اذ ينص على أن « علم العقيدة المسيحية أو علم الكلام المسيحى فى الشرق ، يؤكد قبل كل شىء **الاختيار الانسانى** ومسئولية الانسان الكاملة فى تصرفاته ··· 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 من مدارس علم العقيدة الاسلامية الذى هو علم الكلام » (٢) ·

و « ماكس هورتن » هنا كما نرى فى عبارته هذه يصرح بأخذ المعتزلة عقيدتهم فى الاختيار من المسيحية فى الشرق ، لكنه لا يضيف اليها نصا آخر يفيد تأثر الجبرية من المسلمين بالفريق الآخر من المسيحيين ، لأنه اذا كان اختلاط المسلمين بالمسيحيين هو وسيلة تأثر المعتزلة برأيهم فى الاختيار ، فيجب أن يكون من نتيجته أيضا تأثر جبريى المسلمين بجبريى المسيحيين ، لأن المسيحيين لم يكونوا جميعا من اصحاب الاختيار كما ذكرنا ·

فهل هو يريد أن يضمن حكمه على النحو السابق القول بأن الجبر خصوصية للاسلام ، وأن الاعتقاد به بين المسلمين ناشىء عن عوامل محلية اسلامية ؟؟

ان كان هذا بعض ما يرمى اليه من حكمه هنا ، فقد بعد فيه من غير شك عن صفات الباحث الناقد ، التى أولاها الحيدة وعدم التأثر بالعواطف فى الأحكام : فقد رأينا فى اليهود وفيمن قبل اليهود جبريين ، ولم يولد الاسلام

---

(١) تقدمت الاشارة فى هذا الكتاب للفرقتين الاسلاميتين التى تنزع أحداهما للجبر والاخرى للاختيار ·

(٢) فى كتابه « فلسفة الاسلام » ص ٢٠١ طبع ميونخ سنة ١٩٢٣ ·

بعد الذى يجعل القول بالجبر خاصة له ! أيكون الاسلام فى نظره قد أثر قبل أن يوجد فى اليهود ومن قبلهم ، حتى وجدنا بين هؤلاء وهؤلاء جبريين ؟؟ ان الأخذ بذلك يعبر عن منطق غريب يختص به « ماكس هورتن » وحده ·

على أن مصدر الاسلام مع ذلك وهو القرآن ، جمع مع الآيات التى ظاهرها الجبر آيات أخرى تثبت المسئولية الفردية ، بعد أن تسند للفرد حرية واختيارا فى تصرفاته وأفعاله ·

فوجود الجبر بين أقوام متدينة مختلفة فى أديانها وعقائدها ومختلفة كذلك فى أزمنتها ، يدل على أنه ظاهرة نفسية للجماعة الانسانية المتدينة على العموم وعلى أنه ليس خصوصية لدين معين · واذا لم يكن خاصة لدين معين ، فما يقابله من عقيدة الاختيار لابد أن يكون من الظواهر النفسية العامة للجماعة المتدينة أيضا ، لأنهما ظاهرتان متلازمتان لكل جماعة ذات عقيدة دينية · فاذا عثر المؤرخ الدينى على احداهما فى جماعة مؤمنة ، فلابد أن يعثر عند التفتيش فى اعتقاداتها على الظاهرة الأخرى ·

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

ثم أيعتقد ماكس هورتن بعد هذا : أن عقيدة الاختيار فى أساسها وتوجيهها خاصة من خواص المسيحية ؟ أم يرجح أن الفلسفة الاغريقية كانت من عوامل نضوج هذه العقيدة عند المسيحيين ؟ أو من عوامل لفت نظرهم اليها على الأقل ؟؟

يغلب على الظن أنه يحتضن المسيحية ويحرص على أن تكون مسايرة للانسان فى تفكيره ، كشأن علماء العقيدة فى القرون الوسطى · أو أنه لا يرى فرقا بين شروح المسيحية ونصوصها ، أو شروح أى دين ونصوصه · وكأنه ينظر الى أن آراء شراح المسيحية تساوى من حيث قيمتها فى الحجة تفصيل الرسول وبيانه لما أجمل فى نصوصها · ويأخذ تبعا لهذا برأى النساطرة فى الأقنيم أو فى علاقة الانسان بالله مثلا على أنه تصوير للمسيحية المنزلة ، وليس تصويرا لمذهب خاص اعتنقه فريق من المسيحيين من بين مذاهب متعددة فى العقيدة المسيحية أوجدتها صنعة الانسان العقلية تحت تأثير عوامل انسانية أخرى ·

وسواء أكان الباعث له تقليد علماء القرون الوسطى ، أو عدم التفرقة بين شروح الدين ونصوصه ، وحمل الانسان المؤمن فيه ووحى الله به ... فانه بهذا أو بذاك يبعد عن أن يكون بين مؤرخى الأديان أو مؤرخى الفلسفة .

والى هنا نرى أن أثر اليهودية أو المسيحية فى التفكير الاسلامى الالهى لا يعدو فى الغالب توجيه نظر المسلمين الى معالجتهم مشاكل ، تعتبر مشاكل كل جماعة انسانية لها دين وعقيدة .

أما الطريقة فى حلول بعض هذه المشاكل ، وان رددت الى المسلمين فى طى المسيحية المفلسفة على الأخص ، مع تأثرهم بها فى بعض الأحيان ، فمصدرها فى النهاية فلسفة الاغريق ، كما لاحظنا ذلك مثلا من مسألة الأقانيم .

***

المصدر الغربى

والفلسفة الاغريقية هى المصدر الثانى من مصدرى الثقافة غير الاسلامية ، التى يظن أنها أثرت فى التفكير الاسلامى الالهى منذ الاختلاط ، أو يدعى أنها أثرت فيه ... سواء أكان فى توجيهه الى معالجة المشاكل التى عالجها ، أو فى الحلول التى رآها لها .

وهى لم تصل الى المسلمين ـ سواء عن طريق الترجمة والنقل بوساطة السريان المسيحيين من نساطرة ويعاقبة (١) ، أم عن طريق اشتراك حملتها مع المسلمين فى أحاديث الجدل مشافهة ـ كما تركها فلاسفة الاغريق أنفسهم ، بل وصلت اليهم بعد أن عملت فيها عقلية أخرى غير العقلية الهيلينية (الاغريقية) ... وهى عقلية العصر الرومانى ، التى كان لها طابع خاص ينسب اليها وتتميز به .

ولذا لم يكن ما وصل الى المسلمين منها كله للاغريق ، سواء فى النصوص أو فى شروح هذه النصوص . كما لم يكن كله انتاج فترة واحدة أو عصر واحد من عصور تاريخ الفلسفة ، بل يعد انتاج عصرين متلاحقين :

---

(١) النساطرة هم الكثرة : وتعليل ذلك يتضح مما فرقنا به بينهم وبين اليعاقبة فيما سبق فى هذا الكتاب ، وعن انهم هم الذين يمثلون المذهب العقلى فى المسيحية . فمن اشتغل من المسيحيين بالفلسفة الاغريقية ، كانوا لهذا من النساطرة اكثر من غيرهم .

obeikandl.com

العصر الهلينى ، والهلينى الرومانى · وكان طابعه لأجل ذلك طابعا مزدوجا أو مزيجا من طابعين مختلفين ، تبعا لما كان بين العقليتين اللتين تناولتاه فى عصرين متلاحقين من اختلاف فى التوجيه وفى النظرة الى الحياة ·

والعصر الهلينى أو الاغريقى : يقصد به الزمن الذى كان فيه التفلسف الغربى وقفا على العقلية الاغريقية · وذلك منذ القرن السادس أو الخامس الى آخر القرن الرابع قبل الميلاد · وتقع فيه مدارس : الطبيعيين اليونانيين ، والايليين والفيثاغوريين ، والسوفسطائيين · كما تقع فيه مدارس : سقراط ، وافلاطون ، وأرسطو ، والمشائين ·

أما العصر الهلينى الرومانى : فهو تلك الفترة الزمنية التى تلت هذا العصر ، وتفلسفت فيها عقلية أخرى غير العقلية الاغريقية فيما خلفته هذه من تراث فلسفى · والعقلية الأخرى التى تفلسفت فيه ليست هى العقلية الرومانية وحدها ، كما يعطى ظاهر التعبير بـ « العصر الهلينى الرومانى » ، بل هى عنوان على كل عقلية متفلسفة جاءت بعد العقلية الاغريقية فى العصر التالى لعصر الاغريق : فبجانب عقلية الرومان تفلسفت هنا عقلية مصرية وأخرى سورية ، وبمعنى أعم عقلية شرقية · فالعصر الهلينى الرومانى هو اذن الزمن الذى تفلسفت فيه العقلية الانسانية فى ظل الامبراطورية الرومانية ، فيما تركه الاغريق للانسانية من تراث فلسفى · ويبتدىء من آخر القرن الرابع قبل الميلاد الى منتصف القرن السادس فى بيزنطة وروما · والى منتصف القرن السابع فى الاسكندرية ، والى القرن الثامن فى سوريا والعراق فى مدارس : الرها ونصيبين وانطاكية ، أى الى عهد الترجمة والنقل عند العرب ·

وتقع فى هذا العصر مدارس : الرواقية ، والابيقورية ، والشكاك ، والفيثاغورية الحديثة ، والافلاطونية الحديثة ، والاغنوسطية ، ومدرسة الاسكندرية الفلسفية ·

ولكل من العصرين الاغريقى والهلينى الرومانى طابعه وخصائصه ، كما أشرنا الى ذلك · والوقوف على خصائص العصرين وقوف فى الجملة على خصائص الفلسفة التى وصلت للمسلمين قبل أن تتفلسف فيها عقليتهم ، وقبل أن تتخذ منها موقفا مرددا بين القبول والرفض لها (١) ·

---

(١) ذكر هذه الخصائص على وجه الاجمال ، بذكر طابعى العصرين اللذين مرت بهما الفلسفة الاغريقية الى أن وصلت الى المسلمين ، يلقى ضوءا على موقف العقلية الاسلامية من آراء الاغريق ، وعلى الاخص فيما نسميه الفترة الأولى من فترات التفلسف الاسلامى فى المرحلة الثانية ، وهى مرحلة ما بعد الاختلاط ·

طابع العصر الاغريقى :

الفلسفة الاغريقية لم تكن ابتكارا لفلاسفة الاغريق ، بل كانت بالاحرى انتزاعا واختيارا مما كان لديهم من ثقافة قبل عهدهم بالتفلسف • اذ التفلسف عندهم هدف أول الأمر الى التخلص من سلطان طائفة معينة ، هى طائفة الكهنة أو أرباب المعرفة الدينية ، كما هدف بالتالى الى التخلص من قداسة تعاليمهم ووجوب الايمان بها كما تلقى على الشعب وتلقن له ، وذلك عن طريق وضعها موضع النقد وتحت ميزان العقل الانسانى ، فما أيده العقل منها عد من ضروب الفلسفة ، وما لم يرجح لديه بقى فى حيز الاساطير الدينية • فصلة الفلسفة الاغريقية بثقافة الاغريق الدينية وبمعارف الكهنة فيهم صلة وثيقة ، وتأثر تلك بهذه أمر واضح • على معنى أن فلسفة الاغريق احتوت على عناصر من ثقافة الشعب الاغريقى ، بعد أن قوم العقل الفلسفى هذه العناصر واستخدم فى تقويمها معايير وضعها هو نفسه للتمييز بين المنطقى وغيره منها •

ولهذه الصلة بين فلسفة الاغريق وثقافة الشعب الاغريقى الدينية ، نعثر فى الفلسفة الاغريقية على عناصر الديانات الشعبية البدائية التى كانت للعقيدة الاغريقية قبل التفلسف وفى زمنه • وعقيدة الاغريق كانت أدخل فى معنى البدائية من أية ديانة شرقية صاحبتها فى الوقت •

وأهم هذه العناصر التى تعد طابعا للديانة البدائية على العموم : **عنصر اعتقاد التعدد فى مصادر التأثير فى الكون وفيما يجرى فيه من أحداث ...**

ومعنى ذلك أنه يعتقد أن المؤثر فى الكون متعدد وليس واحدا ... هو كثير مختلف ، موزع بين قوى طبيعية أو أخرى مجردة عن مشخصات الطبيعة • لكن اذا عثرنا على عنصر التعدد هذا فى الفلسفة الاغريقية ، عثرنا عليه فى صورة تغاير ما يكون عليه فى الديانة الشعبية : عثرنا عليه مصقولا ، أو بعبارة أخرى عثرنا عليه خفيا مستورا • اذ الفرق بين فلسفة وديانة شعبية ليس فى ذات العناصر التى تكون فى كل منهما ، بل فى الصورة التى تبدو فيها هذه العناصر ، تبعا للفرق بين العمل العقلى الذى هو أساس الفلسفة والتصور الخيالى البدائى الذى هو أساس العقيدة الشعبية •

فنسبة التأثير فى أحداث الكون الى عقول الأفلاك ـ كما يراه بعض فلاسفة الاغريق فى الصلة بين عقل القمر وعقل الانسان ـ ينبئنا عن أثر العقيدة الشعبية اليونانية فى الفلسفة الاغريقية • فالعلة الأولى ليست هى وحدها المؤثرة فى الكون فى نظر هؤلاء الفلاسفة ، بل بجانبها قوى أخرى

لها التأثير فيه أيضـا ـ وهى تلك العقـول التى تحرك الأفلاك ، وهى متعددة مختلفة المنازل والمراتب · غير أن العقيدة الشعبية اذا عبرت عن مصـادر التأثير هذه **بالآلهـة** ، عبرت عنها الفلسفة **بالعقول** · والاختلاف بينهما اذن فى التعبير فقط ، لكنه ينبىء من جهة أخرى فى مجال التطـور الفكرى عن الفرق بين تصور انسانى بدائى وتفكير منطقى ·

وجعل « **النار الهيرقليطية** » أصلا للعالم فى الفلسفة الاغريقية ربمـا يعتبر أثرا من آثار تقديس « النار » على العموم فى الديانات الشرقية ، وقد تسرب كثير من رسومها الى الاغريق عن طريق الاختلاط بين الشرق والغرب فى القديم ، وربما يعد أثرا لمـا عرف فى القصص الدينى للشعب الاغريقى من أنه كان يؤله « لنار » ·

وعلى كل حال ، فالرأى الفلسفى القائل بجعلها أصلا للعالم ذا صلة وثيقة بتقديسها فى الديانات القديمة ·

وجعل « **العقل الايليانى** » أصلا للعالم فى الفلسفة الاغريقية أيضا ربما كان نتيجة لتقديس « النفوس » · وقد كان تقديسها أصـلا لعقيدة التاليه فى الديانات البدائية (١) ·

وكما أن تأثر الفلسفة الاغريقية بالعقيدة الشعبية اعتبر طابعا خاصا بها ، كذلك مما يعد طابعا تتميز به أيضا أن التفلسف الاغريقى فى بدء أمره كان فى موضوعات متفرقة لم يقم على منهاج موحد ، ولم يراع التنسيق فى خطواته· وربما من أجل ذلك ، كانت نتائج بحث موضوع فيه تناقض نتائج بحث موضوع آخر عند الفيلسوف الواحد · وأصحاب « النظام الفلسفى System » ـ وفى مقدمتهم أفلاطون وأرسطو ـ كان لتفلسفهم هذا الطابع أيضا ، ولم يغنهم أنهم اعتمدوا على فكرة واحدة فى جميع خطواتهم فيه · وسبب ذلك أن الفيلسوف الاغريقى فى معالجته لموضوع ما ، ربما تأثر فيهـا بأقوال بعض السابقين عليه ، فاذا حاول معالجة موضوع آخر تأثر بأقوال أخرى لبعضهم أيضا · ولو نظمت هذه مع تلك ، استحال أن تتكون منها جميعا وحدة منسجمة ، مع أنه تأثر بكـلا النوعين وبدا تأثره هذا فى معالجتـه الفلسـفية لكل من الموضوعين ·

---

(١) يرى « فند . العالم الالمانى ، فى كتابه « علم النفس للجماعة » فى الجزء الخامس طبع Kroener بليبزج سنة ١٩٢٢ : أن تقدير النفوس أساس التاليه فى العقائد البدائية ·

ويبدو هذا الطابع ، وهو طابع عـــدم الانسجام ، فى تفلسف أفلاطون وأرسطو أكثر وضوحا منه فى تفلسف غيرهمـــا • وذلك لأن « **نظامهمـــا** » الفلسفى عبارة عن محاولة عقلية واسعة النطاق قصد كل منهما أن يدخل فيها وحدات التفلسف الاغريقى السابقة عليه • وقد استعان كل فى تحقيق محاولته بفكرة عرفت به وعرف هو بها

فاستعان أفلاطون بفكرة « **المثال** » •

« **الصورة والمـادة** » •

بينما استعان أرسطو بفكرة « **التطور** » ، أو بما يسميها كذلك بفـكرة

وهما وان نجحا فى الجمع بين الفكر الفلسفية السابقة عليهما ، لكن لم يبلغ نجاحهما فيه حد صهر التراث الفلسفى الماضى كله واخراج وحدة منه ، متسقة فى جوهرها وفى داخلها كاتساقها فى شكلها ومظهرها • لأن هـذا التراث الفلسفى الاغريقى ينسب الى عدة مدارس مختلفة ، قامت على أسس ربما تكون متباينة فى نظرتها الى الحياة ، وفى تقديرها للعالم •

فقد كان من هذا التراث :

الاتجاه الطبيعى : وهو ذلك الاتجاه الذى يقوم الطبيعة ويقـدر وجود المـادة ، ولذا يحكم ببقاء العالم وأزليته كما يحكم بقـدمه ••• فى مذهب ديمقريط ومذهب اليونانيين قبله •

وكان منه الاتجاه الالهى : الذى يعترف بما بعد الطبيعـــة ، وهو ذلك الاتجاه الذى ينقل مصدر هذا العالم المشاهد فيما هو خارج عنه ••• ويمثله مذهب الايليين وسقراط •

وكان منه الاتجاه الصوفى : وهو الذى يرمى الى التقليل من قيم العالم الحسى أو انكارها ، ويحمل النفوس من أجل ذلك على الهرب منه ، والفرار الى عالم آخر يرى فيه السعادة التامة والحرية المطلقة لهـــا ، بعد أن كانت مقيـــدة بقيود المـادة فى هذا العالم وشـــقية بها ••• ويصـــوره مذهب الفيثاغوريين •

وكان منه الاتجـــاه المنطقى ، أو الاتجاه الانســـانى : وهو القائم على اعتبار الانسان وتقويمـــه فى كسب المعرفة ، وجعل عقله معيـــارا لاختبار

الحقائق ... ومذهب سقراط ، والسوفسطائيين قبله ، مع ما بينهما من فرق ، يحكيان هذا الاتجاه .

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

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

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

وأرسطو موحد ، يقول : بأن واجب الوجود واحد ، ومع ذلك يصحح قدم العالم ويؤمن بأبدية النفوس ، الأمر الذى يقتضى تعددا بين القدماء . وهو صاحب « **الارغانون** » ، ومنظم « **معيار** » الفكر بتنظيمه المنطق الصورى ، ومع ذلك يذعن لدعوى تأثير عقل القمر فى عقل الانسان ، وبصلة العقل المستفاد بالعقل الفعال على وجهة أن أحدهما قابل والآخر فاعل .

ومعرفة هذا **الطابع للتفلسف الاغريقى ، وهو طابع الجميع** ، من شأنها أن تسهل مهمة الباحث الذى يحاول التفتيش فيه على رابطة أو روابط تؤلف بين فيلسوف وآخر من فلاسفة الاغريق وتوفق بينهما . فسيعثر حتما فى تفلسفهما على رابطة فأكثر تجمعهما . كما قد تقدم اليه الأدلة للحكم عليهما بعد الاختلاف .

وعمل المدرسة الافلاطونية الحديثة من بين مدارس العصر الهلينى الرومانى على الأخص ، كان لا يتعدى اختيار ما يلائم بعضه بعضا من تفلسف الاغريق . وعندما بدت فى فلسفة المدرسة **مشابهة** بين أفلاطون وأرسطو ، لم تكن هى مختلفة فى نسبة آراء لواحد منهما لم تكن له : محاولة بذلك اظهار عدم الاختلاف بينهما : مع أن الاختلاف فى النسبة كان رغبة منشودة فى اتجاهها ، ولم يكن منها فى واقع الأمر أكثر من « **انتخاب** » من فلسفة كل منها . وفلسفة كل منهما لما تقدم ، تعطى حتما وجه الشبه والملاءمة ، لأنها

جمع لشتيت الآراء المختلفة مهما قيل فيها من اتساق وتآلف · وكل ما عمله الواحد منهما فى هذا الشتيت لم يكن الا محاولة ايجاد وحدة منه لم تبلغ حد الانسجام والتآخى : فأرسطو ، مع براعته ودقته فى هذه المحاولة ومع عمقه فيها أكثر من أستاذه أفلاطون ، مؤمن موحد وملحد زنديق ، منطقى تجربى وزاهد متصوف ، ينكر البعث ويقول به ·

وبعض مؤرخى الفلسفة الاغريقية ، لأنه غفل عن هذا الطابع ، أتى بعدة محاولات لرفع ما يبدو فى فلسفة أفلاطون أو أرسطو من تناقض وتضارب · وكان قوام هذه المحاولات انكار نسبة بعض الآراء الى الفيلسوف ، أو العمل على تقليل الهوة بين الرأيين المتضادين بوضع رأى منهما فى فترة من حياة الفيلسوف ووضع الرأى الآخر فى فترة أخرى سابقة أو لاحقة للفترة التى عينت أولا · لكن الواقفون من المؤرخين على هذا الطابع للفلسفة الاغريقية ، وهو أنه تفلسف متأثر بعدة عوامل مختلفة لا تكون وحدة منسجمة ، لا يحاولون هذه المحاولة ، بل يجعلون قيمة تفلسف الفيلسوف فيما وراء الانسجام والتآلف لأنه غير موجود فى واقع الأمر ، يجعلونها فى **التحديد أو التعبير** ، فى صياغة العبارات الفنية ، وهى العبارات الاصطلاحية ·

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

طابع العصر الهلينى الرومانى :

لهذا العصر ثلاثة أطوار ، أو تقع فيه ثلاث فترات يتميز بعضها عن بعض · وان كان لها جميعا طابع عام ، هو طابع العصر كله :

الطور الاول : من آخر القرن الرابع قبل الميلاد الى منتصف القرن الأول قبل الميلاد أيضا · وتقع فيه : **الرواقية ، والابيقورية** ، ومدرسة **الشكاك** ، وبداية مدرسة « **الانتخاب والتوفيق** » Fklektizismus .

الطور الثانى : ويمتد من منتصف القرن الأول قبل الميلاد الى منتصف القرن الثالث بعد الميلاد ، وطابعه « **الانتخاب والتوفيق** » : الانتخاب من الآراء الفلسفية القديمة والتوفيق بين بعضها بعضا أو بينها من جهة وآراء

أخرى دينية أو تصوفية من جهة أخرى • كما يتميز بالعمل العلمى فى كتب القدامى من مؤسسى المدارس الفلسفية الاغريقية عن طريق شرحها والتعليق عليهـــا •

وفى هذا الطور دخل التصوف الدينى الشرقى فى عناصر « الاختيار » مع الفلسفة الاغريقية • وتقع فيه : **الرواقية المتأخرة ، والفيثاغورية الحديثة ، والابيقـورية المتأخـــرة ، والفلسفة الهلينيـة اليهـــودية** (فيلون الاسكندرى أو اليهودى) • والفلسفة الهيلينية اليهودية هى النوع الفلسفى الذى اشتبكت فيه آراء الاغريق مع العقيدة اليهودية عن طريق التوفيق بين الطرفين ، باماله أحدهما بالشرح نحو الآخر أو بتأليف يجمع فيه بينهما •

الطور الثالث : ويمتد من منتصف القرن الثالث بعد الميلاد الى منتصف القرن السادس فى بيزنطة وروما ، والى **منتصف القرن السابع بعد الميلاد فى** الاسكندرية • ويمثل سيطرة **الافلاطونية الحديثة** ، وقيام **مدرسة الاسكندرية** وتطـورها •

فالأفلاطونية الحديثة : لا تعدو اذن أن تكون حلقـة من حلقـات العصر الهلينى الرومانى • وهى آخر حلقة فيه على وجه التحديد بناء على رأى بعض مؤرخى الفلسفة ، أو **هى الحلقة السابقة على الحلقة الأخيرة فيه بناء على** رأى بعض آخر • ووقوعها فى هذا العصر يعطيها طابعه وخصائصه ، وقـد امتاز بأنه لم يكن عصر انشاء بل كان **عصر عود على بدء :** امتاز بأن العقليـة المتفلسفة فيه لم يكن لهـا استقلال فى الانتاج الفلسفى ، فتفلسفها كان قائما على ما خلفه رجال العصر الاغريقى ، وهو العصر السابق عليه • وعمـــل الفلاسفة فيه كان عبارة عن « **انتخـــاب** » من المدارس الفلسفية السابقة ، و « **مزج** » العناصر المنتخبة بعضها ببعض ، أو شرح وتعليق على كتب القدامى السابقين ، وبالأخص على ما لأفلاطون وأرسطو •

وقد مالت الرغبة فى « **الانتخاب** » الى الأخذ من التصوف الشرقى ، وضم بعض عناصره الى الفلسفة الاغريقية • وظهرت هذه الرغبة بالأخص فى الطورين الثانى والثالث لهذا العصر •

فتفسلف رجال الأفلاطونية الحديثـــة بناء على هـــذا دار فى مدارس الفلسفة الاغريقية ، والتصوف الشرقى • وطابعه يتمثل فى « الانتخاب » من تلك المدارس ، أو منها ومن التصوف الشرقى • كما يتمثل فى الشرح والتعليق على كتب القدامى •

واذا قلنا : ان تفلسف رجال الأفلاطونية الحديثة كان يدور فى مدارس الفلسفة الاغريقية ، فمعنى ذلك اننا نعثر فى هـــذا التفلسف **على خواص الفلسفة الاغريقية :** نعثر فيه على آراء قد تكون مخالفة للديانات السماوية : اليهودية ، والمسيحية • لأن أساس هذه الآراء هى تلك العناصر البدائيـــة للعقيدة الشعبية ، التى من بينها الاعتقاد بتعدد مصادر التأثير فى الكون •

واذا قلنا : ان طابعها « **الانتخاب** » ، فليس بالغريب أن نجدها **مزيجا من الافلاطونية والفيثاغورية ، والارســـطية ، والرواقية ، والتصـــوف الشرقى** وهى فى الواقع تمثل كل هذه المدارس ، وكل الاتجاهات الثقـافية ، ما بين انسانية ودينية ووثنية •

وقد وصلت الافلاطونية الحديثة الى المسلمين عن طريق المدارس المسيحية فى الشرق الادنى ، وهى تجمع كل هذه العناصر • لكنها وصلت اليهم مغلفة بغلاف آخر ، وصلت اليهم وقد علتها مسحة صوفية شرقية ، وفيها تأييـــد « لوحدة » « الأول » ، وبساطته • ولهذا سر بها المسلمون أول الأمر ، وقدروا فيها « عصمة الحكمة » • ومن أجل ذلك أيضا استبعدوا أن يكون لحكمـاء الاغريق مقصد يتعارض مع الاسلام ، ما داموا قائلين « بالوحدة » وما داموا يرون الزهد وسيلة لسعادة الانسان ، وان أعطى ظاهر عباراتهم ما يفيد هذا التعارض فى بعض الأحيان • ولأنهم استبعدوا هذا القصد من الاغريق حاولوا أن يوفقوا بين أفلاطون وأرسطو عندما تبدو بينهما معارضـــة ، كما حاولوا التوفيق بين فلسفتهما من جهة وبين الاسلام من جهة أخرى ، ان أعطى ظاهر النصوص فى الجانبين نوعا من التضارب بينهما •

ولم يكن المسلمون يومئذ على يقين من أن التضارب بين الآراء كان من خصائص الافلاطونية الحديثة ، وقد كان خاصة للفلسفة الاغريقية قبلهـا • كما لم يدروا أن « **واحدها** » **الذى جاءت به معطل غير فاعـــل** • ولم يدروا أخيرا أن فى صوفيتها تطرف ، فضلا عن **أنها اختلطت بوثنية الديانات البدائية** فى صورة فكرية راقية ، فى صورة مصقولة عليها سمة العقل ، ولهـا طابع التعليل المنطقى •

ويجدر بنا أن نتحدث عن الافلاطونية الحديثة فى شىء من التفصـــيل والوضوح ، لأن عمل من يسمون بفلاســـفة المسلمين قام فى الغـــالب على تعاليمها ، كما أن العقلية الاسلامية بوجه عام اتخذت من هذه التعاليم بالذات مواقف مختلفة •

واذا أردنا أن نقف على تطور الاتجـــاه الميتافيزيقى من اتجاهات هذا التفلسف الافلاطونى الحديث ، لأنه هو الذى يعنينا الآن ، كان من الأوفق أن نتابع المؤرخ الفلسفى ايبرفيج Ueberweg (١) فى عرضه له ، لحداثة بحثه عن هذا المذهب ودقته فى ذكر الروابط بين تياراته المختلفة ٠

وايبرفيج قد نحـا فى عرض هـذا الاتجـاه الميتافيزيقى منحى خاصا به : اذ جعل القرون الثلاثة الأولى بعد الميلاد الفترة الزمنية التى وقعت فيها مراحل تطوره ، كما اعتبر منتصف القرن الرابع نهاية لمدرسة الافلاطونيـــة الحديثة بوجه عام ، بينما غيره جعل امتدادها الى منتصف القرن السابع ٠

والفترة من منتصف القرن الرابع الى منتصف القرن السابع اعتبرهـا تاريخا لمدرسة أخرى سماها «**مدرسة الاسكندرية**» ، رجعلها خلفا للأفلاطونية الحديثة على التراث الفلسفى فى هذه المدة ، لكن مع اختـــلاف فى اتجاهها يغاير اتجاه سابقتها : **فبعد أن كان اتجـــاه الافلاطونية الحديثـــة مركزا فى الناحية الميتافيزيقية من الفلسفة الاغريقية ، أى فى اتجاه ربما يتنافر مـــع المسيحية (٢) ، أصبح اهتمام مدرسة الاسكندرية الفلسفية متجهـــا الى بحث**

---

(١) فى كتابه « تاريخ الفلسفة » : اخراج Dr. Karl Praechter استاذ الفلسفة بجامعة Halle ، طبع برلين سنة ١٩٢٦ ج ١ ٠

(٢) اذ ان الافلاطونية الحديثة كانت ترمى الى ايجاد وحدة من عناصر الفلسفة الاغريقية ومن الديانة الاغريقية والديانة الشرقية ٠ ولهذا كان أفلوطين ــ مؤسس هذه المدرسة ــ يتمتع بنظرة احترام شعبية فوق تمتعه بمنزلة رفيعة بين العقليين ٠ من غير شك لابد ان يوجد تنافر بين الوثنية التى اختلطت بالفلسفة الاغريقية الالهية ، وبين المسيحية ٠

والاشتغال على العموم بالناحية الميتافيزيقية فى الفلسفة مظنة لقيام عداء ، او مظنـــة لاستمراره بين الدين والفلسفة ٠ لأن رسالة الدين ــ وغايته الأولى تقديس الاله وتمكين هـذا التقديس من نفوس المعتقدين به ــ تعنى بتفصيل ناحية الاله المعبود ، اكثر من عنايتها مثـــلا بتفصيل طبائع الانسان أو المخلوقات أو الوجود كله ، والفلسفة الالهية عرض مفصل ايضا للاله ولكنه عرض لأراء الانسان فيه ، لا اراؤه هو فى ذاته كما عليه الحال فى الدين ٠ ومن شأن التفصيل فى القول ان لا يدع مجالا للاحتمال ، اذ الاحتمال نتيجة للاجمال أو الابهام ٠ واذا انقطع مجال الاحتمال ، أو كاد ،فالآراء المفصلة من طرفين مختلفين فى شىء واحد ان قام بينهما تعارض لم يكن من السهل رفعه ، لأن التأويل ــ فى الغالب ــ هو طريق هذا الرفع ٠ والتأويل لا يكون الا حيث يوجد الاحتمال ، والاحتمال لا يكون ــ كما أشرنا ــ عند التفصيل والتحديد ٠ وليس هناك من ضمان فى ألا تتعارض آراء الاله فى نفسه ــ التى يعرفها الناس عن طريق الوحى ــ مع آراء الانسان فيه ، حتى على فرض أن آراء الاله فى نفســـه تناولها الانسان بالتعبير عنها ، فذلك لا يضمن عدم تعارضها مـــع آراء الانسان التى ابتدعهـــا فى تحديد الاله ٠

العلوم الرياضية والطبيعية من جهة ، مع كبت الناحيـــة الميتافيزيقية أو مع اهمال دراستها على الأقل من جهة أخرى ، ولهذا سادت الملاءمة بين اتجاهها واتجاه المسيحية • وربما كان التقرب من الدين ورجاله هو العامل فى تعديل اتجاهها فى البحث وتحويله من الناحية الالهية الى العناية بالعلوم الرياضية •

كما أن من الفوارق بين المدرستين فى نظره أن **الانتخـــاب والمزج** كان يغلب على عمل رجال الأفلاطونية الحديثة ، بينما كان **الشرح** للآراء الفلسفية هو المسيطر على رجال مدرسة الاسكندرية •

ويضـــم شروح مدرســـة الاسكندرية لكتب القدامى ــ وبالأخص لكتب أفلاطون وأرسطو ــ الى شروح المدارس السابقة عليهـــا فى عصرنا الهلينى الرومانى هذا ، تكون أنواع الشروح التى شرحت بها كتب القدامى ووصلت الى المسلمين ثلاثة :

شروح المشائين فى الفترة الثانية من فترات هذا العصر : وفى مقدمتها شروح الاسكندر الأفروديسى (١) •

---

(١) Alexandaros von Aphrodisias من مشـــائى الفتـرة الثانيـــة من فترات العصر الهلينى الرومانى (من منتصف القرن الاول قبل الميلاد الى منتصف القرن الثالث بعد الميلاد ، اى قبيل الافلاطونية الحديثة) •

وقد تولى كرسى الفلسفة المشائية بين سنة ١٩٨ ، ٢١١ بعد الميلاد فى أثينا • وكان من أشهر شراح كتب أرسطو ، ومن أجل ذلك لقب من المتأخرين بأرسطو الثانى ، ومن شروحه الباقية للآن : شرحه للتحليل الأول أو القياس ، وطوبيقيا أو الخطابة ، وما بعد الطبيعة • وقد ضاعت معظم شروحه لكتب أرسطو المنطقية والطبيعية والنفسية •

وفى تأليفه كان **يوضح تعاليم أرسطو فقط • ويؤيدها ضد الرواقية بالأخص** • ونظـراته الفلسفية قد تغاير نظرات أرسطو مغايرة عظيمة : اذ ان أساسها لديه ذلك **المذهب الطبيعى** الذى يعرف بمذهب « Straton » • فمثلا الامور الجزئية بالنظر الى ادراكنا سابقة على الامور الكلية فى رأى أرسطو لكنها متأخرة عنها بالنظر الى الطبيعة ، أما الاسكندر الافروديسى فيراها سابقة عليها بالنظر الى الادراك والى الطبيعة معا • كما انه متمسك **بالمذهب الاسمى** : فالعام فى نظره أو الكلى هو الذى لا وجود له الا فى الذهن ، لأنه نتيجة الانتزاع من الأشياء الجزئية ، وهو فى نظرته الى العام على هذا النحو يمثل الطرف المقـــابل لافلاطون كما يتفق فيهـا مـع Boetlos . (Ueberweg فى كتابه الفلسفة ج ١ ص ٥٦٤ ــ ٥٦٥) •

والقفطى يتحدث عنه (ص ٤٠ ــ ٤١ طبع السعادة سنة ١٣٢٦ هـ ــ ١٩٠٨ م فى كتابه « اخبار الحكماء ») : « بأنه كان فى زمن ملوك الطوائف بعد الاسكندر بن فيلبس ، وكان فيلسوف وقته • وشرح من كتب ارسطوطاليس الكثير ، وكانت شروحه يرغب فيها فى الايام الرومية وفى الملة الاسلامية ، والى زماننا هذا (وهو القرن السابع الهجرى) عند من يعنى ==

شروح رجال الافلاطونية الحديثة : التى فى مقدمتها شروح فورفوريوس الصورى · ووجود هذه الشروح بالذات لدى المسلمين ربما يفسر لنا : لماذا كان التوفيق بين الفلسفة والدين مهمة الفارابى وابن سينا ·

وأخيرا شروح مدرسة الاسكندرية الفلسفية : وهى فى الغالب شروح هرمس Hermeias ، ويحيى النحوى Joennes Philoqnos ، واصطفن الاسكندرى Stphanos Von Alexandreia · ووجود هذه الشروح يعلل لنا : كيف بدت الفلسفة الاغريقية ، مع ما بقى فيها من عناصر الوثنية ، فى صورة دينية شرقية سماوية ، ولها نزعة زهدية تصوفية · كما قد يعلل لنا اقبال المسلمين عليها فى غير تحفظ واحتياط أول اتصالهم بها ·

هنا ، فيما وصل للمسلمين من شروح كتب القدامى : شروح للمشائين أتباع أرسطو ، وأخرى لرجال الأفلاطونية الحديثة المنخبين من المدارس الفلسفية الاغريقية ، أو منها ومن الديانة الاغريقية الشعبية أو التصوف الشرقى ·

والنوع الثالث من الشروح للمقربين أو الموفقين بين التراث الفلسفى الاغريقى والمسيحية ، من أصحاب مدرسة الاسكندرية الفلسفية ·

***

=

بهذا الشأن · وقد شرح : كتاب السماع الطبيعى ، وكتاب البرهان ، وقاطيفوراس » ·

والشهرستانى فى كاتبه (الملل والنحل ج ٤ ص ١٤) يؤرخ له بقوله : « هو من كبار الحكماء رايا وعلما ، وكلامه أمتن ومقاله أرصن · وافق ارسطوطاليس وزاد عليه : فى الاحتجاج على ان البارى عالم بالاشياء كلها : كلياتها وجزئياتها ، على نسق واحدة وهو عالم بما كان وبما سيكون ، ولا يتغير علمه بتغير المعلوم ، ولا يتكثر بتكثيره » ·

وله كتاب فى « النفس » ، أدى فيه الى أنه لا يبقى للنفس بعد مفارقتها قوة اصلا حتى القوة العقلية · وخالف استاذه ارسطوطاليس فى قوله : ان الذى يبقى مع النفس من جميع ما لها من القوى هى القوة العقلية فقط ، ولذتها فى ذلك العالم مقصورة على اللذات العقلية فقط اذ لا قوة لها دون ذلك فتحس وتلتذ » ·

وهكذا يبدو الاسكندر الافروديسى فى نظر الشهرستانى مسلما : يقول بعلم الله بالجزئيات ، وبفناء النفوس ، ويجعله معارضا بذلك استاذه ارسطو معارضة صريحة ·

هل وصل الاسكندر الافروديسى ووصلت تعاليمه للمسلمين على هذا النحو ؟ أم ان رغبة المؤلفين المسلمين فى أن يروا فى شغف موافقة « الحكماء » للاسلام فى رأيه ، قد أضفت عليه هذه الصورة ؟؟

الأفلاطونية الحديثة

هى ـ كما يقول المؤرخ الفلسفى ايبرفيج Ueberweg ـ **محاولة فلسفية لايجاد محيط عام يدخل فيه ما نقل من الآراء الفلسفية والدينية الاغريقية او الشرقية الاصل** • وكانت عنايتها بالجانب الالهى من هذه الثقافات المختلفة أكثر من غيره •

ولهذه المحاولة الفلسفية ثلاثة أطوار :

الطور الاول : ما تنسب المحاولة فيه الى مدرسة أفلوطين وتلميذه فورفوريوس •

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

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

***

١ ـ مدرسة أفلوطين وتلميذه فورفوريوس

أفلوطين المصرى أو الشيخ اليونانى (١) :

تقوم فلسفة أفلوطين على منهجين عقليين عرفا عنده : بالجدل النازل والجدل الصاعد ٠

واستخدم النوع الاول فى شرح « **الطبيعة العليا** » أو « **الوجود الاول** » ، كما شرح به صدور العالم عنه ٠

وفى شرحه للطبيعة العليا أو **الوجود الاول** ، انتهى الى انه **واحد على نحو خاص** ٠ ولهذا النحو الخاص به ، عرف هذا الوجود الأول فى المصطلحات الفلسفية بـ « **واحد** » **أفلوطين** ٠

---

(١) أفلوطين المصرى Plotinos ، ويلقبه الشهرستانى بالشيخ اليونانى ٠ وقد عاش ما بين سنة ٢٠٣ ، ٢٦٩ م ، وهو الذى حول تعاليم الافلاطونية الحديثة بعد ان كانت آراء منثورة الى مذهب ، او هو الذى صاغها كتابة هذه الصياغة على الاقل ٠

وقد اتجه لتعلم الفلسفة فى سن الثامنة والعشرين ، ولكنه لم يجد من رجال جامعة الاسكندرية من يشبع رغبته العقلية ويحل ازمته النفسية سوى أمونيوس سكاس Ammonios Sakkas . وقد استمر متتلمذا له حتى بلغت سنه تسعا وثلاثين سنة ، وفى هذه السن انضم الى رجال حملة القيصرية التى قادها Gordianos ضد الفرس فى سنة ٢٤٢ م ٠ وابتغى من اشتراكه فيها ان يلم بالفلسفة الفارسية ، لكنه خاب فى أمله عندما هزمت الحملة واضطر هو الى الهرب متجها نحو Antiocheia فى الشرق الادنى كى ينجو بنفسه ٠

وفى سن الاربعين ذهب الى روما ، وهناك اخذ يدرس الفلسفة وابتدأ بداية ضعيفة فيها ، ولكنه بعد فترة اخذ فى النجاح والشهرة حتى وصل الى حد كبير فيها ٠ فكان يسمعه كثير من اعضاء مجلس الشيوخ الرومانى ، وكذلك القيصر Gallienus وزوجه Saloniara .

ولحسن علاقته بالحكام فى هذا الوقت وضع رسما لمدينة سعيدة فى كمبانين Kambanien فى ايطاليا ، على نمط المدينة الافلاطونية Nomoi ، وقرر ان يسكنها هو واتباعه بعد اتمامها ٠ وقد وافق القيصر على ذلك مبدئيا ، لكن سرعان ما فهم من حاشيته بان افلوطين يريد ان يحقق مدينة افلاطون المثالية التى لم تتحقق منذ ستة قرون ٠

وزيادة على قيامه بالتدريس ، كان يقوم بالفتيا وابداء الرأى فيما يعرض عليه من مسائل الحياة العلمية ٠ وبعد ان أقام ستة وعشرين عاما فى روما رجع الى كمبالين طلبا للراحة ، وهناك جاءته المنية ٠

وحتى بلوغه سن الخمسين كانت اراؤه التى يعرضها فى درسه ومجلسه غير مقيدة فى كتاب او رسالة ، وكانت لا تخرج عن الدروس التى تلقاها على امونيوس سكاس فيما بين

وفى شرحه لصدور العالم عن **الوجود الاول** ، انتهى الى أن الموجودات جميعها بما فيها هذا « **الوجود الاول** » تكون سلسلة متصلة الحلقات وتمثل وحدة متماسكة • وقد تميز رأيه هنا لذلك بمصطلح فلسفى آخر هو **وحدة الوجود** •

أما **الجدل التصاعدى** فقد استخدمه فى شرح المشاكل الأخلاقية ، والنفسية ، وعلى وجه خاص فى تحديد سعادة الانسان • وهذا الجانب

الثامنة والعشرين والتاسعة والثلاثين من حياته • وعلى كل حال فجزء مهم من تدريسه كان عبارة عن قراءة نصوص من شروح افلاطون وارسطو لزعماء المشائين السابقين مثل : Aspasios ، والاسكندر الافروديسى ، مع اضافة مناقشته الخاصة ونقده الخاص اليها ، بفهم أمونيوس •

وفى سن الخمسين فقط ابتدأ ـ بناء على الطلبات الخارجية ـ يكتب اجاباته على مشاكل وقته ورسائله التى كتبت على هذا النحو تصور قربا بين مدرسته وكتب أرسطو • وقد أصبحت هذه الرسائل بفضل تلميذه فورفوريوس مراجع تاريخية يتعرف منها المؤرخ اليوم اراء افلوطين، اذ قد نظمها بجمع المتناسب منها بعضه مع بعض وتقديم السهل على الصعب وجعلها ست مجموعات حسب العادة المحببة الى نفسه باتخاذ العدد **ستة او تسعة** شعارا مقدسا له • لكنها مع ذلك لا تخلو من صعوبات ، لما فيها من اسقاط علامات الكتابة ولما فيها من تركيز الافكار (اذ يقال أن افلوطين لم يقرأ ما كتبه مرة ثانية لمرض عينيه) •

وفى هذه الرسائل تناول افلوطين المسائل الرئيسية لمذهب الافلاطونية الحديثة ، مفصلا منها النواحى الميتافيزيقية والدينية (الشعبية) النفسية والاخلاقية • كما اضاف الى هذه المسائل فى رسائله مسائل اخرى اختص بابرازها ومناقشتها •

وايبرفيج Ueberweg يقول فى كتابه السابق : ان افلوطين يعد من كبار الفلاسفة القدامى • لكن البحث التاريخى حتى الآن لم يعط العناية الكافية لتحديد صلات آرائه بالفلسفة القديمة ولا بالفلسفة المتأخرة • كما لم يعن بالتتبع الزمنى لرسائله وعلاقتها بدروسه الشفوية وحياته العملية وتطوره النفسى فى فن الكتابة على العموم • ولان هذا هو موقف البحث التاريخى التحليلى من أفلوطين وفلسفته ، جاء حكمه عليه مبالغا فيه •

اما علاقة رسائله وكتاباته بتطوره النفسى والعقلى : فعندما بلغ التاسعة والخمسين كانت له احدى وعشرين رسالة ، ولما بلغ الخامسة والستين ضم الى هذا العدد اربعا وعشرين رسالة اخرى ، وفى الايام الباقية من حياته كتب باقى رسائله •

و « فند » الفيلسوف الالمانى والعالم النفسى قسم حياة أفلوطين العلمية ، بناء على اخبار تلميذه فورفوريوس ، الى ثلاثة اقسام :

من سنة ٢٥٣ ـ ٢٦٢ : عده فيها افلاطونيا •

ومن سنة ٢٦٢ ـ ٢٦٨ : جعله ارسطوطاليسيا •

ومن سنة ٢٦٨ ـ ٢٦٩ : نظر اليه على انه رواقى •

(تاريخ الفلسفة : Ueberweg ، ج ١ ص ٥٩٩ ـ ٦٠٩) •

الأخلاقى والنفسى لا يعنينا هنا فى عرض فلسفة أفلوطين ، ما دمنا قد قصرنا العرض على الجانب الالهى منها ٠

واحد افلوطين :

واحد أفلوطين (١) هو اصطلاح فلسفى أراد مؤرخو الفلسفة أن يعبروا به عن المرتبة الأولى من مراتب الموجودات ، التى سماها أفلوطين بالأول مرة وبالطبيعة العليا مرة أخرى ، لأنه الوصف الذى كان ملفتا لنظرهم من بين الأوصاف التى حدد بها أفلوطين أول الموجودات عنده ٠ فوحـــدة الأول فى نظره لا يعنى بها أن يكون واحدا فى واقع الأمر فحسب ، كما هو المتبادر من الوصف بها ، بل قصد مع ذلك أن يكون أيضا واحدا فى التصور الذهنى ٠

والطبيعة العليا ، أو « الوجود الأول » عنده اذن واحد من كل وجه : واحد فى الواقع ، وفى التصور الذهنى ٠ والكثرة لا توجد فيه بأى اعتبار ، كما أن التركيب لا يتطرق اليه بأى وجه من الوجوه ، وهو لهـــذا بسيط كل البساطة ، كما هو واحد فى الذات وحدة مطلقة ٠

ولأنه واحد من كل وجـــه ، لا يوصف فى نظر أفلوطين بوصف يقتضى تكثرا فيه ٠ فلا يقال عنه : هو عقل ، كما لا يقال : هو معقول ، أى موضوع لعمل العقل : اذ وصفه بأنه عقل يقتضى أن يتصور الانسان هناك فى دائرته ومرتبته معقولا معه ولو كانت ذاته هى ذلك المعقـــول ، لأن كون ذاته معقولا له ٠٠٠ ان رفع التكثر فى واقع الأمر فى مرتبته لا يرفعه فى التصور الذهنى لها ٠ فالعقل أمر اضافى ولذا يستلزم ــ ذهنا ــ معقولا معه ٠ فوصف الأول بالعقل يوجد فى دائرته اذن تكثرا ٠ كما أن وصفه بأنه معقول يقتضى التكثر فيه أيضا للسبب نفسه ، اذ كون الشىء معقولا يقتضى أن يكون هناك عقل ، حتى ولو كان هو نفسه العقل ، أى ولو كان الشىء الذى هو عقل بعينه موضوع المعقولية لنفسه ٠

فأفلوطين لحرصه على وحدة « الاول » فى الموجودات وحدة مطلقة ، حرص على أن يبعده فى تصور الانسان له عمـــا يجلب اليه كثرة مـــا ولو

---

(١) تعتمد فى هذا العرض لآراء افلوطين على كتب تاريخ الفلسفة : Windelband, Messer, Ueberweg .

بالاعتبار • ولهذا يقول عنه « هو فوق (١) الوجود وفوق الفكر » ، أى وراء ما يتخذ موضوعا للفكر من الوجود كما أنه هو نفسه ليس فكرا ، فليس معقولا لنفسه ولا هو عينه عقل •

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

لكن مع تشدد أفلوطين فى عدم وصف أول الموجودات عنده بأى وصف يؤدى الى ازعاج وحدته ، نراه يصفه بأنه **خيـــر** • ولو سألته عمـا يؤدى اليه وصفه الاول بأنه خير من التكثر الاعتبارى على الأقل فى ذاته ، لأجابك : بأنه يصفه بالخير لا على معنى أن الخيرية **وصف قائم به** ، بل على معنى أن الخير **هو** عين ذاته • فليس هناك فى مرتبته الا الخير ، وذاته وخيريتـــه شىء واحد •

لكن جوابه هذا لا ينفى الكثرة الاعتبارية فى ذات **الاول** بسبب وصـفه بأنه خير ، ولم يزل شرحه **لاوله** يتضمن لذلك نوعا من التضارب : فهو يحرم مرة وصفه بأى وصف يؤدى الى تكثره ، ويستبيح لنفسه مرة أخرى وصفه بما يؤدى الى ذلك • وبينما نراه من أجل حرصه على وحدة هذا الأول يسلك طريق السلب (٢) فى شرحه ، على معنى أنه بخلاف ما يتصور الانسان فى جانبه من صفات ، يعمد هنا فيصفه بطريق ايجابى ويحكم عليه بأنه خير •

وربما كان فى تعقله بالأفلاطونية ورغبته فى الأخذ بآرائها ، ما يوضح لنا سر هذا التضارب عنده فى شرحه لأولـــه • اذ الافلاطونية جعلت من بين « المثل » مثالا أعلى وأكمل : وهو مثال الخير ، ومثال الخير لهذا يعتبر أول

---

(١) « سانت لانا » يشرح ذلك : بأن ابداعها للاشياء لا عن روية وفكر ، فهى متعالية عن الفكر ، فصدور العالم عنها كفيض شعاع الشمس من عين الشمس •

(٢) طريق السلب نتيجة المبالغة فى عدم تحديد الله • واتخاذ السلب فى وصف الله كان مذهبا قصد به صيانة « العموم » له ، لان من خصائص « العموم » فى التفلسف القديم نهاية الكمال ونهاية الوجود الحقيقى •

الموجودات فى المرتبة والمنزلة عند افلاطون • وقد حرص افلوطين على أن يجارى زعيمه افلاطون فى « المرتبة العليا من الوجود » ، ولا يتخلف عنه فيها رصف « أوله » بأنه خير •

وقد بدا لنـا من حرص افلوطين على أن يجعل « **أوله** » واحدا من كل وجه ، أنه التزم أن يكون غير عقل • وربما عيب عليه ذلك ، واعتبر أن أول الموجودات عنده لا يساوى الانسان ، فهو ناقص لا يصح أن يمثل المرتبة العليا من مراتب الوجود • لكن بعد أن تصور كمال **أوله** فى كونه واحدا من كل وجه، وفى أنه على **خلاف** ما يريده الانسان له ، وعلى **خلاف** ما يضيفه له من صفات، لا يقوم وراء الوحدة له وصفا آخر غيرها •

واذا كان أول الموجودات عنده واحدا من كل وجه فكما التزم أن لا يصفه بوصف يؤدى الى تكثر فى ذاته ولو بالاعتبار ، التزم أيضا فى صدور العالم عنه أن يكون الصدور بالطبع ، لا بالارادة ، اذ اضافة الارادة له فى نشأة العالم عنه تستلزم مرادا • وهكذا اذا تصوره الانسان مريدا أوحى ذلك له بأن يتصور فى مرتبته مرادا حتما ، وهذا يقتضى تكثرا فى التصور على الأقل ، والفرض أنه واحد من كل وجه ، أى لا يتصور الانسان فى مرتبته أى تكثر اذا ما تصوره •

ولأجل هذا كله كان « **الاول** » فى الوجود عنده غير مفكر ، وغير مريد ، وغير جوهر ، وغير عرض • ولمبالغته فى وحدته على هذا النحو عد صاحب « **الواحد** » • فنسبة « الواحد » اليه لمبالغته فى شرح الوحدة ، وعدم اكتفائه فيها بنفى التكثر فى الواقع (١) •

أفلوطين و « وحدة الوجود » أو وحدة « الاصل » :

فهو لم ير للوجود أصلين : المـادة ، وقوة أخرى مشكلة لها كمـا رأى الاغريق ، بل تبع الرواقيين فى وحدة الأصل ، فقال : ان « الأول » أصـل الوجود كله حتى المـادة ، بينما رأت الرواقية أن أصله « المـادة » ، حتى الله مادة وان كانت رقيقة •

---

(١) ربما تشرح تسمية المعتزلة فى الثقافة الكلامية الاسلامية باصحاب « الوحدة » على هذا الوجه ، اذ ليس تمييزهم بهذا الاسم لانهم قائلون : بأن الله واحد ، والا فالمسلمون جميعا قائلون ايضا بوحدانيته ، ولكن **لمبالغتهم** فى شرح هذه الوحدانية **ومبالغتهم** فى تنزيه الله عن التعدد بارجاعهم صفات المعانى الى صفة واحدة هى العلم ، ثم بجعل العلم عين الذات ، كما هو رأى الحسن البصرى •

وفارقها كذلك بجعل الأول خارجا عن الوجود والعالم ، بينمـــا جعلت الرواقية الله حالا فى العالم ٠

وكما عرف بصاحب « الواحد » عرف أيضا بصاحب « وحدة الوجود » ، وذلك لأنه أراد أن يظفر فى صلة الموجودات بعضها ببعض بحظ لم يظفر به أفلاطون وأرسطو من بعده ٠

فأفلاطون حاول أن يوجد صلة بين عالم الأزل وعالم الفناء ، وبين عالم الغائب وعالم الشاهد ، أو بين عالم الكمال والخير وعالم النقص والشر ، أو بين عالم النور وعالم الظلام ، أو بين عالم الروح وعالم المـادة ٠٠٠ حاول أن يوجد صلة بين عالمين يبدو اختلافهما ، أو تتحقق فى الواقع مغايرتهما ، كما أثر عن الثقافة الدينية فى وقته ، وربمـــا كان يأمل فى أن يرفع الاثنينية بينهما ، واتخذ أساسا لهذه المحاولة ما سماه بـ « المثل » (١) ٠ وقوام فكرة المثل هذه : أن ترى فى أحد العالمين أصلا ، وفى الآخر فرعا يتفرع عنه ، ولذا تجعل من أحدهما ظلا للآخر وشبيها به ٠ وبين الشىء وظله ، أو بين الشىء وشبيهه يبدو تلاؤم واتفاق على الأقل فى الظاهر ٠ وربما قنع أفلاطون بمثـل هذا الانسجام الظاهرى ، كما قنع بأنه أوجد الصلة بين عالمين كان يبـــدو تنافرهما قبله ، أو أنه صاغ « وحدة » من « الاثنينية » ٠

وهو فى حقيقة الأمر استخدم الخيال والشعر فى هذه المحاولة ، أكثر من أن يحتكم فيها الى العقل ودقة المنطق ٠

---

(١) المثل جمع مثال Idee : وهو فى الاصل « المعنى » ٠ ووجوده عند افلاطون وجود حقيقى ، وجعله فوق ذلك قوة مؤثرة ٠ ويحده : على انه ليس بجسمى ولا مادى ، يؤثر على النفوس الانسانية ، كما يصور « الوجود الحقيقى » الدائم ٠ و « المثل » تكون عنده العالم العقلى او المعنوى او المجرد ٠ وهو وراء هذا العالم المحسوس ولا يدرك الا بالتفكير والتأمل ٠

وقـد لاحظ مؤرخـو الفلسـفة وفى مقدمتهـم فنـدليند Windelband على فكرة « المثل » انها لم تراع التجارب حق رعايتها ، ولذا هى لم تشرح هذا العالم شرحا تطمئن اليه النفس ٠ ومعنى انها لم تراع التجارب فى شرح هذا العالم المحسوس انها تتخطاه نفسه الى عالم خارج عنه تفرض فيه وحدة « الحقيقة » و « الوجود » ، وترى ان من هذه الحقيقة ومن هذا الوجود استمد هذا العالم وجوده وحقيقته ، فوجود هذا وجود مستعار وحقيقته « ظل » لتلك الحقيقة ٠

ويرجعون قيام « المثل » على هذا النحو الى تأثر افلاطون فى فلسفته بنظرة الايليين فى « وحدة الوجود » ٠

ويضم الى هذا النقد الموجه الى افلاطون عن طريق فكرة « المثل » ، ان عنصر الخيـال يسيطر على شرحه وتفلسفه على العموم ٠

وأرسطو فى ميتافيزيقيته حاول أيضا أن يوجد صلة بين العالمين ، ولكنه نأراد أن يتلافى فى محاولته هذه ما عابه على أستاذه أفلاطون فى تحـــديده السابق لعلاقة عالم الشاهد بالعالم المغيب • واستخدم هنا عبارة « **الصـورة والمـادة** » ، كما قد يستخدم عبارة **الواجب والممكن** هنا كذلك • وبرهن على أن وجـود « **الصورة المحضة** » من نفس « **المـادة المحضة** » • وحينما استخدم عبـــارة الواجب والممـــكن ، برهن على أن وجـــود « **الـــواجب** » من ذات « **الممكن** » (١) •

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

لكنه لم يسلم أيضا من الجنوح الى الشعر والخيال ، فى تصوير علاقة أحد العالمين بالآخر • لأنه يصور هذه العلاقة على نحو أن جمال الكامل غير المفتقر ـ وهو ما عبر عنه بالواجب أو الصورة المحضة ـ يجذب غير الكامل وهو ما عبر عنه بالممكن أو المـادة • وبذلك يتحرك الممكن أى تتحرك المـادة نحو الكامل شوقا اليه وطمعا فى أن يصير كاملا مثله ، ومن هنا كان الكامل محركا لكنه لا يتحرك والا لمـا كان كاملا ، وغير الكامل مفتقرا فى حركته نحو مثله الأعلى الى محرك ليس هو ذاته (٢) •

---

(١) ساق ارسطو على برهنته هذه من الادلة ما يأتى :

الاول : ان مجموع الحقائق والطبائع تتطور من الادنى فى مرتبة الكمال الى الاعلى فيها ، ولهذا يجب ان تكون نهاية السلسلة كمالا ابديا على الاطلاق •

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

الثالث : ان الحركة مجاز وانتقال من الامكان الى الحقيقة يحدث بموجود حقيقى بالفعل، وبناء على هذا يجب ان تكون هناك قوة محركة خالية عن الامكان ، اى موجودة بالفعل ، وهى ما عبر عنها بالصورة المحضة أو الواجب •

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

(٢) ربما كان ارسطو فى جعله للواجب جمالا ، وفى كون جماله يجذب غيره اليه ، متأثرا بأفلاطون فى وصفه « مثال الخير » عنده بالجمال المطلق ، وبانه لذلك معشوق من غيره •

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

وقد أخذ على فلسفته ، وعلى الفلسفة الاغريقية بوجـــه عام ، تحكيم التصورات الذهنية فى تكييف الأمور الواقعية وشرحها •

وأفلوطين المصرى حاول بعد أفلاطون وأرسطو ايجاد صلة بين العالمين أيضا ، وسلك لذلك أسلوبا آخر وبدت محاولته فى صـــورة أخرى • وقوام محاولته أن جعل للموجودات كلها قمة عليا وطرفا أدنى ، اذ جعلها سلسـلة متصلة الحلقات : فى نهايتها العليا « الأول » أو ما سماه « **الطبيعة الاولى** » أو « الواحد » ، وفى نهايتها « **المـادة** » ، وبين الأول والمـادة بقية الموجودات، وهى متفاوتة فى القرب أو البعد من أحدهما • وتحـــدث هنا عن موجودات أربعة على الأخص :

الاول (وقد تقدم الحديث عنه) •

والعقـــل •

ونفس العالم ، أو النفس الكلية

والمـــادة •

أمـا العقل فصدر مباشرة عن « الأول » أو عن هذا « الواحد » ، ويعتبر صاحب المرتبة الثانية فى الوجود بعده • ووحدة الأول من كل وجه تتكثر فى العقـــل الآن بالاعتبار ، لأن مقتضى كونه عقـــلا يستلزم معقولا ، أى يستلزم « موضوعا » للتعقل • فهنا اذن « اثنينية » فى التصور حدثت بعد « وحدة » مطلقة كانت للأول •

وقد صدر عن الأول لا فى وقت وزمن ، كما هو الشأن المفهـــوم بين الموجودات المجردة •

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

وصدوره عن « الأول » أيضا بالطبع ، لا يتوقف على **ارادة له واختيار منـه** ، لأن اعتبار ارادة له يخرجه عن سكونه واستقراره ، كما يخرجه عن وحدته · فاثبات كونه مريدا كما يحمل على تصوره ذا ارادة يحمل على تصور مراد معه ، والطبع أو الضرورة فى تعليل الصدور عنه هى التى تحافظ على وحدته دون أن يتطرق اليها تكثر ما ·

وأفلوطين عمد الى استخدام الشعر والخيال لتوضيح هذا النمط من الصدور الذى لا يؤثر فى سكون « الأول » ولا ينقصه فى ذاته ، فيمثل « الأول » بالشمس تضىء محيطها دون أن يؤثر اشعاعها فيه فى استقرارها وفى جـوهر ذاتها ، وهو يملأ المحيط كله بالموجودات دون أن تنقص ذاته ويرسل أثره فيما تحته دون أن تتغير نفسه · فهو مانح الوجـود والتحديد أو التشخيص للذى يليه ، ومع ذلك هو باق على حاله ·

ويجعل العقل بين مراتب الموجودات فى منزلة « **صـــانع العـــالم** » Demiurg عند أفلاطون ، كما يجعله أيضا متضمنا « للمثل » الأفلاطونية عدا مثال الخير ، لأن مثال الخير هو « **أوله** » · ويدلل على تضمنه « **المثـل** » بقوله : اذا كان العالم المعنوى وهو عالم « **المثل** » خارجا عن « **العقـــل** » ، فالعقل لا يملك « **الحقيقة** » فى ذاتها بل له صورتها ، كما يملك « **اللاشىء** » صورة « **الشىء** » ، و « **العـــدم** » صورة « **الوجـــود** » · واذا كان لا يملك « الحقيقية » فى ذاتها فذلك حجة ضد كماله المفروض ، لكن قد فرض فيه الكمال فهو متضمن حتما « للمثل » وكانت هى موجودة فيه ، لأنها لا تخرج عندئذ عن كونها معقولات ، وان كانت معقولات كلية فحسب ·

ويجعل أفلوطين « **الاول** » عنده مساوقا لمثال الخير عند أفلاطـــون ، ويجعله « **العقل** » مع ذلك متضمنا لبقية « المثل » ، يكون قد أقر بالمثل الأفلاطونية جميعها فى تفسيره لأول الموجودات وللتالى له فى مراتب الوجود ·

ونفس العالم أو النفس الكلية يجعلها فى المرتبة التالية للعقـــل ، وهى آخر الموجودات فى عالم المجردات عنده ، وبها تتحقق الصلة والرابطة بين

العالم المحسوس والعالم غير المحسوس أو العالم الالهى ، كما هو شأن « نفس العالم » عند أفلاطون ، فى كتابه « طيماوس » · ولكن مع كونها مناط الصلة والرابطة تتبع العالم الالهى فى طبيعتها : فهى تنظر الى العقل فوقها كموجد لها ، وتلقى شعاعها على العالم المحسوس وعلى ما فيه من حقائق موجودة · وهى بحكم مركزها كحلقة وسطى بين العالم المجرد والعالم المحسوس غير مجزأة ومجزأة : غير مجزأة باعتبار أنها كشىء « مجرد » غير خاضع للانفصالات المكانية ، ومجزأة باعتبار أنها تدخل فى هذا العالم المحسوس وتوجد فى كل مكان فيه ، وان كان وجودها فى أية ناحية منه ككل لا انقسام فى وحدته ، اذ وجودها فيه ليس على سبيل التشخيص بل كشىء صاحب حركة وكقوة مدبرة له ·

وهى فى الواقع الشىء الذى يمثل بالذات « **وحدة الوجود** » عنده ، أى الصلة بين العالمين · وعن طريق شرح اتصالها بالعالمين فى تصويره لهذا الاتصال تتبين ميزته عن أفلاطون وأرسطو فى محاولة الربط بين موجودات الكون كله ·

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

ولا أدرى : أهذا ميل منه بها ـ لحرصه على كليتها ـ الى طرف ، وهو طرف العالم الالهى : أكثر من أن يمثل بها « الوساطة » بين شيئين مختلفين ويمثل وضع « بين بين » ؟

ويزيد فى شرح اتصالها بالعالمين ، عن طريق جعلها تصور نصيبا من كليهما ، وتجمع بقدر الامكان الخصـــائص الرئيسية لكل منهما • فيدعى أن مبدأ التدرج الدقيق Abstufung للموجودات بعضها عن بعض أدى الى فرض نفسين : لا تتصل مباشرة بالعالم المحسوس وهى قريبة من « العقل » ، وأخرى بالنيابة عن هذه خالقة لهذا العالم المحسوس ، والثانية هذه هى « **الطبيعة** » أو « **طبيعة العالم** » • وذلك بدلا من فرض « نفس » واحدة لها اتجاهان : اتجاه الى العقل نحو الأعلى ، واتجاه آخر الى العالم المحسوس نحو الأدنى •

وهى فى جملتها لها قوة التدبير والايجاد فيما تحتها نيابة عن « العقل » فوقها ، ذلك العقل الذى هو موكل عن الأول بدوره فى الايجاد لمـا تحتـــه والتأثير فيه • ولأنها نائبة فقط فى ايجاد هذا العالم المحسوس وتدبيره ، فرض أفلوطين على هذا العالم الشكر « للعقل » دونها ، على **نعمة وجوده** •

وقد فرض أفلاطون قبله شكر هذا العالم « للمثل » وعلل فرض الشـكر عليه لوجوده ولمـا يشتمل عليه من حقيقة ، والوجود فى نظره كمال ونعمة • وقد سبق أن اعتبر أفلوطين هذه المثل ضمن ما سماه « العقل » (١) •

وهكذا نرى أفلاطون وأفلوطين قد نسب كلاهما الايجـــاد والتدبير الى صاحب المرتبة الثانية فى الوجود ، فنسبه أفلاطون الى « المثل » وأســـنده أفلوطين الى « العقل » • وتبعا لهذا جعـــلا شكر هذا العالم المحســـوس فى وجوده وفيما اشتمل عليه من كمال وخير وهو الحقيقة ، الى صاحب المرتبـة الثانية فى الوجود أيضا : وهو « المثل » فى نظر أفلاطون ، و « العقل » فى نظر أفلوطين • وليس اتفاقهما فى هذا وليد الصدفة ، بل هو حرص أفلوطين على متابعة أفلاطون فى رأيه الفلسفى ، يشرحه ويتفلسف على أساسه •

وهكذا كان من نتائج حرص أفلوطين على تعاليم أفلاطون أن قال «بنفس» واحدة ، كما قال أفلاطون • ولكن محافظته من ناحية أخرى عـلى « وحـدة الوجود » فى شرح الكون ، وعلى أن تكون الصلة وثيقة بين عالمين اضطرته الى فرض نفسين (٢) : نفس رفيعة وأخرى دنيئة ، بدلا من فرضه نفسا واحدة ذات اتجاهين : اتجاه الى أعلى وآخر الى أدنى بحكم كونها مركز الصلة بين طرفين ، لكل طرف منهما خصائصه •

---

(١) كما سبقت الاشارة له فى هذا الكتاب •

(٢) ربما يكون أخذه بالقسمة تحت تأثره بكلام أرسطو فى التفرقة بين العقل والنفس الحيوانيـة •

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

وهى كأصل للنقص أو الشر Privation : تصور الطرف الأدنى والأخير فى سلسلة الموجودات ، بينما « **الاول** » يصور الطرف الأعلى والقمة فيه · والشعاع الســـاقط من « الأول » بواسطة « العقـــل » ، ثم عن طريق « النفس » الى هذا العالم والسائر فيه بعد ذلك ، يتضاءل شـــيئا فشيئا حتى يتحول فى « المـادة » التى هى الطرف الأخيـــر فى سلسلة الموجودات الى ظلام · و « الحقيقة » التى فى « الأول » تتحول عن طريق التـــدرج الى عدم فيها ، وخيريته بدورها تتحول فى النهاية عن طريق التـــدرج أيضا الى شر فيها ··· فهى ظلام ، وعدم ، وشر ·

وفهم أفلوطين لهـا على النحو المشار اليه من أنها أصل العالم المحسوس ومن أنها تمثل : الظلمة ، والعدم ، والشرية ، والنقص على العموم ، يتصل بأفكار أفلاطون · ففى كتاب « طيماوس » يذكر أفلاطون أن « المـادة » كطرف مقابل للعقل تمثل العامل الثانى فى تكوين هذا العالم وخلقه ، هى القابل لكل شىء ، أو هى القابل لكل أثر ومكان لكل أثر · وهى عنده قيـــد للنفس وسجن لهـا (١) ·

وهكذا :

تتكون من « الأول » ، و « العقل » ، و « النفس الكلية » ، و « المـادة » ، سلسلة الموجودات كلها عند أفلوطين ·

وبصدور « العقل » عن « الأول » ، وصـــدور « النفس الكليـــة » عن « العقل » ، واتصال « النفس الكلية » بالعالم المحسوس ، وصدور « المـادة » التى هى أصل العالم المحسوس عن هذه « النفس الكلية » ، يصور أفلوطين « وحدة الوجود » عنده ، كما يصور بها نشأة الكثرة المطلقة عن « الواحد » من كل وجه

---

(١) فيلون اليهودى يتصور « المـادة » ايضا كعلة للنقص والشر فى هذا العالم ، وهو تصور بعض رجال الفيثاغورية الحديثة لها أمثال : Numenios Kronios وكذلك كان رأى الأرسطية والرواقية ·

وبتدرج سلسلة الموجودات ، على أن المرتبة التالية فى الوجود أقل من سابقتها فى « النور » و « الحقيقة » و « الخيرية » ، يتضح تحول النور الى ظلام أو صدور الظلام عن نور ، كما يتضح تحول الوجود الى عدم أو صدور العدم عن الوجود أو اللاشىء عن الشىء ، وأخيرا يتضح تحول الخير الى الشر أو صدور الشر عن الخير ٠

وهكذا تمثل ميتافيزيقا أفلوطين تدرجا تنازليا من السبب الى المسبب ، ومن النور الى الظلام ، ومن الوجود أو الشىء الى العدم أو اللاشىء ، ومن الوحدة المطلقة الى الكثرة المطلقة ٠ فهى تمثل « الأول » و « المادة » وما بينهما ٠

وهناك « مادة » أخرى فى عالم المجردات وراء هذه المحسوسات يتحدث عنها أفلوطين ، ويقول فى تبرير وجودها : ان العالم المحسوس صورة للعالم المجرد ، فيجب أن تكون فى هذا الأخير مادة كما لذلك العالم مادة ، ولكن مادة العالم المجرد لا تنطوى على خداع irrealitât كما لا تنطوى على شر ، مثل ما تنطوى عليه « مادة » العالم المحسوس ٠

وهنا أيضا نرى روح كتاب « طيماوس » لأفلاطون تسيطر على أفلوطين فى نظرته للنفس الكلية والعالم المحسوس وأصله ، اذ العالم المحسوس فى « طيماوس » صورة للعالم العقلى أو المجرد ٠

وأفلوطين يحاول بهذا التدرج التنازلى فى ميتافيزيقيته ابعاد الصعوبة فى تصور شرية المادة قبل أن **تتصور وتتشكل** ، أى قبل أن توجد ، وقبل أن يكون لها كيف ما ، أى وهى أمر معقول فقط ٠ اذ أن شريتها بهذا التدرج تصبح غير **عارضة** لها بل هى طبعها ، كما أن خيرية « الأول » ليست عارضة له ، بل هى طبيعته (١) ٠

واذا اتضح تصور الشر فى المادة على هذا النحو ، ربما تنشأ صعوبة أخرى وهى : كيف تصدر « المادة » وهى بطبعها شر عن « الأول » الذى هو بطبعه خير ؟ وحينئذ كان يجب بدل « **وحدة الوجود** » الأفلوطينية هذه ، وهى محاولة ربط الوجود كله بعضه ببعض وصدوره عن شىء واحد ، أن تحل محلها

---

(١) بينما الشر فى نظر بعض الكلاميين الاسلاميين طارىء على مخلوقات الله وليس ذاتيا فيها ٠

« الأثنينية » الصريحة : وهى أن الوجود عالمان ، والكون له طرفان : «الأول» و « المـادة » وليس هو سلسلة واحدة ، لأن « الأول » و « المـادة » متقابلان بناء على هذه الصعوبة المتصورة ٠

لكن اذا فهمنا أنه فى نظر أفلوطين ليس بين طرفى الوجود : « الأول » و « المادة » من بقية الموجودات موجود محايد يخلو من خصائص واحد منهما ، بل مع الخير يوجد الشر دون أن يكون الشر على الحقيقة ضدا ونقيضا له ، اتضح تصور صدور الشر عن الخير ٠ فالأول خير محض ، ولكن العقل لكونه تاليا له فى المرتبة أقل منه خيرية ٠٠٠ وهكذا تقل الخيرية بالتدريج فى سلسلة الموجودات وتقل « الحقيقة » بالتدريج ويقل النور بالتدريج ، وبالتالى تكثر الشرية بالتدريج ، ويكثر العدم بالتدريج ، ويكثر الظلام بالتدريج ، حتى يصل الأمر الى « المادة » ٠ فكل مرتبة من مراتب الوجود بين « الأول » و « المـادة » تحمل نصيبا من الخير الى جانب نصيب من الشر ، ولكن النصيب من كل منهما يختلف باختلاف مرتبة الوجود قربا من « الأول » أو بعدا عنه ، فالشر عنـده أمر طبيعى فى الوجود ٠

لكن قد يحكى عنه أنه يقول بطروءه ٠ وعندئذ يحاول تبريره فى العالم جملة ويدعى أن حكمـة القدر فيه لا تبدو فى العناية بكل فرد ، بل تبـدو فى النظام العام للكل ٠ وهو اذ يحاول التبرير على هذا الوجه يستعين بجوار الأفلاطونية بأفكـار الرواقية أيضـا ، اذ العالم فى نظر الرواقية كامل **بقدر الامكان** ، وهو وحدة واحدة كالطبيعة الحية الواحدة ، مرتبطة أجزاؤها بعضها ببعض بوساطة الجاذبية بين هذه الأجزاء ٠

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

لا يوصف بأنه عقـــل ولا معقـول ، ولا بأنه جوهـر ولا عرض ، ولا بأنه مريد ٠٠٠ ويوصف فقط بأنه خير ٠ ولكن كونه خيرا هو عين ذاته ، وليس عرضا قائما به ، حتى يفضى وصفه به الى تكثر فيه بوجه من الوجوه ٠

وأنـه **واحد من كل وجه** : فى الواقع ، والتصور ٠

وأن صدور « العقل » عنه **بالطبع** وليس بالارادة ، لأن وصفه بالارادة يوجب كثرة فيه ، والفرض أنه واحد من كل وجه كما أن هذا الصدور ليس فى زمان ولا مكان ٠

كما تتلخص آرائه فى « وحدة الوجود » بأن :

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

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

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

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

وهذه الأفكار للأفلاطونية الحديثة اشتركت فى بنائها : الأفلاطونية ، والأرسطوطاليسية ، والرواقية · أو بعبارة أخرى أن أفلوطين مزج فى مذهبه بين هذه المدارس الاغريقية الثلاث ، كما قدمنا (١) ·

---

(١) هل ما قيل حول « أول » افلوطين من وصفه بانه واحد من كل وجه ، اثار بعد ذلك عند المسلمين مسالة : كيف يحافظ على وحدة الله مع وصفه مثلا بكونه يعلم ذاته ويعلم غيره ؟

اذ الوصف بذلك من شانه ان يوجد كثرة فى ذات العالم ، على الاقل فى التصور ، لان العلم نسبة بين عالم ومعلوم · والفارابى كان له فى هذه المسالة رايه · كما كان لابن سينا رأيه الذى يخالف فيه الفارابى نوعا من المخالفة ، ولابن رشد رأيه الذى يخالف فيه الاثنين معا ، ثم كان للمعتزلة رأيهم يقتربون به من هؤلاء الفلاسفة ، وللغزالى وبقية رجال المدرسة الاشعرية رأيهم الذى يعارضون فيه الجميع ·

هل قول افلوطين محافظة منه على وحدة « أوله » من كل وجه · ان « العقل » صدر عن « الأول » بالطبع دون الارادة ، اثار مسالة قدم العالم وحدوثه عند المسلمين ؟

اذ القول بالطبع يستلزم ان يتصور وجود العالم فى اللحظة التى يتصور فيها وجود « الأول » وربما يعد أخذ ابن سينا وابن رشد بالقول بالقدم فى هذه المسالة ، ودفعهما استلزام القول به تعدد القديم ، احدى النتائج الايجابية لدخول القول « بالطبع » فى الجماعة الاسلامية · كما يعد اصرار المعتزلة والاشعرية على القول بحدوث العالم صدى سلبيا له ·

هل تدرج الموجودات فى الوجود وفى صدورها عن « الأول » ، وفى انها لا تصدر دفعة واحدة عنه ، وان المؤثر فى اللاحق منها هو السابق عليه مباشرة ، كما صورته «وحدة الوجود»

=

فورفوريوس السورى (١) :

فورفوريوس السورى Phorphyrios كان فيلسوفا ، وشارحا لكتب القدامى من فلاسفة الاغريق ، وكتب أستاذه أفلوطين ، كما كان مؤلفا : لـه رسائل كثيرة ، تناول فيها مع مشاكل الفلسفة مسائل الدين ورسوم العبادة ، كما تناول الرياضيات ، وعلم النجوم ، والتاريخ ، والبلاغة ، والنحو • وقـد ألف مقـــدمة فى المنطق لم تزل متـــداولة للآن ، وهى المعـــروفة بايساغوجى Eisagoge • ونالت هذه المقدمة شهرة عالمية بسبب الاعتماد عليها منذ آخر العصر القـــديم ، وكذا فى القرون الوســـطى عند الشرقيين ، والبيزنطيين ،

= عند افلوطين ، آثار فكرة العقول عند ابن سينا فى صدورها وترتيبها ؟

اذ هذه تنبىء عن ان وجود الاشـــياء عن الاول ، أو تصور وجودها عنه ، على الاقل ، ليس دفعة واحدة ، كما تنبىء عن أن التأثر فى ابراز الاشياء ليس مباشرة عن مؤثر واحد • كما أثارعنده أيضا فكـرة الربط بين عالم الحس وعالم المعقول ، عن طـريق جعل « المادة » وهى أصل العالم الحسى صادرة عن عقل ••

هل حكم أفلوطين على كمال العالم بانه كمال فى الجملة ، وان العناية فيه لا تبدو بالنسبة لكل فرد ، بل بالنسبة للكل ، أثار مسألة العناية التى عبر بها ابن سينا عن ارادة الله ؟

وملخص رأيه فيها : « ان الارادة نفس العـلم • وعلم الاول بكيفية الصـواب فى ترتيب الكل ووجوده منبع لفيضان الخير فى الكل • وأما الشر فطارىء فيما دون عقل القمر ، فى المادة العنصرية ، وفى الاشخاص ، دون الانواع • والله لم يقض به الا بالعرض ، اذ انه اراد الخير ارادة أولية ، ولم يعبأ بما قد تؤدى اليه المادة من شر ، مادام الخير موجودا • وعالمنا اذن ـ كما يقول ـ يغلب خيره على شره ، فهو أفضل العوالم الممكنة » (نصه الكامل فى كتاب « النجاة » ص ٢٨٤ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ طبع مطبعة السعادة بمصر سنة ١٩٣٨) •

مناقشة هذه الصلات وغيرها نتعرض لها فى الجزأين الثانى والثالث من هـذا الكتاب عند الكلام على موقف العقلية الاسلامية من الدخيل عليها من الثقافة ، وبالأخص الاغريقية •

(١) عاش ما بين (٢٢٢ : ٣٠٤ م) وتسميته بالسورى نسبة الى سورية كلها ، وقد يلقب بالصورى نسبة الى صور على ساحل الشام ، وهى المدينة التى ولد بها • ومصدر هذه المعلومات عنه كتاب « تاريخ الفلسفة » لـ Ueberweg .

وابن سينا فى كتابه الاشارات (ج ٢ ص ٦٧) يصف فورفوريوس بقوله : « وكان لهم (للمشائين) رجل يعرف بفورفوريوس ، عمل فى العقل والمعقولات كتابا (لعلة ايساغوجى) يثنى عليه المشاؤون ، وهو حشف كله • وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولافورفوريوس نفسه • وقد ناقضه من أهل زمانه رجل ، وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول » •

والغربيين · وقـــد عدت ضمن شروح أرســـطو ، وترجمت الى اللاتينيـــة ، والسريانية ، والعربية ، والأرمينية ، كما شرحت عدة مرات (١) ·

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

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

طريقتـــه :

وقد جمع فى كتبه السبعة بين تعاليم أفلاطون وأرسطو ، متأثرا فى هذا الجمـــع بنظـــرة بوزيدونيوس Poseidonios من أصحاب المدرســـة الرواقية (٣) ، ونظرة هذا الفيلسوف الرواقى تأثرت بدورها بمذهب « الجمع والاختيار » Synkretismus · ومذهب « الجمـــع والاختيار » قام على محاولة ربط الأفكار المختلفة فى أصلها ، وصياغتها فى « وحدة » واحدة · وسيطرة هـــذا المذهب كانت فى الفترة الأخيـــرة من العصر الاغريقى على الأخص ·

---

(١) يذكر القفطى فى كتابه (أخبار الحكماء ص ١٦٩ ، ١٧٠ طبع مطبعة السعادة سنة ١٣٢٦ هـ) متحدثا عن فورفوريوس وسبب تأليفه ايساغوجى فيحكى عنه انه قال : « كلام الحكيم ـ أرسطو ـ يحتاج الى مقدمة قصر عن فهمها طلبة زماننا لفســـاد اذهانهم » · ثم يحكى عنه انه : « شرع فى تصنيف كتاب ايساغوجى ، فأخذ عنه وأضيف الى كتب أرسطوطاليس وجعل أولا لها ، وسار سير الشمس الى يومنا هذا » ·

(٢) شروحه لأفلاطون وأرسطو يذكرها ابن النديم فى كتـابه « الفهرست » كما يذكـرها القفطى فى كتاب « أخبار العلماء بأخبار الحكماء » عند حديثه عن أفلاطون وأرسطو ·

(٣) من مفكـرى الرواقية المتوسطة ، عاش من سنة ١٣٥ ـ ١٥١ ق م · وهو ســـورى وكان رئيسا لمدرسة رودس التى تخرج فيها شيشرون · وهـو الذى صـــاغ « مذهب وحـدة الوجود » الذى تأثرت به الافلاطونية الحديثة صياغة فلسفية ·

وتأثرت بنظرة Poseidonios السابقة ، اضطره الى وضع رأى أرسطو فى « قوى النفس » موضع رأى أفلاطون فى « اقسامها » · ومع ذلك شرح نظرية تقسيم النفس لأفلاطون على وجهها الصحيح ·

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

تفلسفه :

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

فى الناحية الميتافيزيقية :

وفى الناحية الميتافيزيقية دافع عن فكرة قدم العالم ، ورأى أن لا بدء له فى الزمان ، كما كافح بشدة نقد فلوطارخس الأثينى Blutarchos Von Athina لهذه الفكرة ·

ولكفاحه هذا انضم الى اكزينوقراطيس Xenokrates وآخرين فيما نقلوه من فهم لأفلاطون فى كتابه طيماوس Timaios مما يتعلق بالعالم ، مؤيدا لهم فى أن أفلاطون يقصد قدمه لا حدوثه فيما ذكره فى هـــذا الكتاب متصلا به (١) ·

---

(١) الشهرستانى فى كتابه (الملل والنحل ج ٤ ص ١٥) ينقل عن فورفوريوس انه كان يدعى : « ان الذى يحكى عن افلاطون من القول بحدوث العالم غير صحيح » · ثم ينقل عنه انه جاء فى رسالة له الى اناباتو ـ اسم لـ « يامبليخوس » ـ هذا النص . « ما اقر به افلاطون عنـــدكم من أنه يضـــع للعـــالم ابتـــداء زمانيا فدعوى كاذبة · ذلك أن أفلاطـــون ليس يرى أن للعـــالم ابتـــداء زمانيا ، لكن له ابتداء على جهـــة العلة ، ويزعم أن علة كونه ووجوده ابتداؤه ، وقد رأى أن المتوهم عليه فى قوله : ان العالم مخلوق ، وأنه حدث لا من شىء ، وانه خرج لا من نظام الى نظـــام ، فقد اخطأ وغلط · وذلك انه لا يصح دائما أن كل =

فى الناحية الاخلاقية :

وفى الناحية الأخلاقية رأى تنوع الفضيلة الى أربعة أنواع :

أدناها الفضائل السياسية : وتحقيقها عن طريق تخفيف الانفعالات ، وبالسلوك مع الفرد الآخر المجاور سلوكا لا ضرر فيه • ولأن تحقيقها مرتبط بالسلوك للحسن مع الغير ، سميت بالفضائل الأهلية أو الفضائل المدنية • والنظرة اليها على : أنها أدنى الفضائل كانت لأفلوطين قبله أيضا •

وتعلو هذه الفضائل السياسية فى المنزلة فضائل أخرى : وهى التى ليس هدفها اجتماعيا ولا علاقة فرد بغيره ، بل ترمى الى تطهير الانسان كفرد من المادية ، وتخليصه من الانفعالات والعواطف •

والنوع الثالث ، وهو الذى يشرف سابقه : يشمل تلك الفضائل التى تتجه نحو العقل وتتلقى منه وحده الأوامر فى التصرفات ، دون أن يكون للانفعالات أثر يذكر فيها •

أما الفضائل الكاملة ، وهى الفضائل المثالية : فلا تتبع النفس ، بل العقل وحده • وهى بمثابة « الأصل » فى معنى الفضيلة ، وعلى غرارها أو على صورتها وشبهها كانت أنواع الفضائل النفسية السابقة ، ولذا كانت جميعها أقل منها فى المنزلة ، وان كانت فيما بينها مختلفة الدرجة حسب قربها أو بعدها من هذا « الاصل » •

وفورفوريوس بنظرته الأخلاقية هذه فى تقدير الفضيلة ، يجعل الفضائل التى ترتبط بتهذيب الفرد أعلا قيمة من التى ترتبط بتنظيم علاقته بغيره ، وهى نظرة توحى بأن الميل الى العزلة كان يسيطر على توجيهه فى حياته • ولذا يحكى عنه أنه كان زاهدا ، وبالأخص فى آخر أيامه ، وكان ينصح بالزهد

= عدم أقدم من الوجود فيما علة وجوده شىء آخر غيره ، ولا كل سوء نظام أقدم من النظام • وانما يعنى افلاطون أن : (الخالق أظهر العالم من العدم الى الوجود) ، **وان وجوده لم يكن من ذاته ، لكن سبب وجوده من الخالق** » •

وربما يكون هذا النص الذى يحكى الشهرستانى تأويله عن فورفوريوس ، وهو ذلك الذى وجد فى كتاب « طيماوس » لافلاطون ، واختلف الشراح فى فهم غاية افلاطون منه : يبغى القدم أم الحدوث للعالم ؟ وحمله اكزينوقراطيس ومن شايعه على القدم ، وأيدهم فيه فورفوريوس •

كثيرا ، وبعدم تناول أكل الحيوان ، مما يدل على أنه كان متدينا أو صوفيا ، بعكس تلميذه يامبليخوس ٠

موقفه من المسيحية :

وفى أثناء اقامته بصقلية Sizilia ، كتب خمس عشرة رسالة فى نقض ألوهية عيسى ، وهذه الرسائل هى التى يشير اليها آباء الكنيسة كثيرا فى ردودهم على الأفلاطونية الحديثة ٠ وعدا هذه الرسائل استخدم ذكاءه ودقته ـ التى تدين بفضل كبير لدراسته ـ اللغوية ، نقد الانجيل ، مما جعله المعبد للنقد الحديث له ٠

ففورفوريوس ، فضلا عن كونه فيلسوفا شارحا ، كان متـــدينا بديانة شعبية ، أى كان وثنيا ، كما كان صوفيا شرقيا ٠ وهذا كله كان له أثره فى تفلسفه : فى نظرته الى النفس وعلاجه لها ، وفى تحديده مصدر الشر ، وفى نظرته الى الفضيلة ، وأخيرا فى **عدائه للمسيحية** ٠

***

٢ ـ المدرسة السورية

زعيم هذه المدرسة الفيلسوف يامبليخوس Jamblicos (١) ، وكان تلميذا للمشائى أناطوليوس Anatolios ، ثم لفورفوريوس بعده · وكانت له عدة تواليف فلسفية ، فوق شروحه لكتب أفلاطون وأرسطو ·

فى الناحية الميتافيزيقية :

وهو فى الميتافيزيقا وان أخذ بمبدأ أفلوطين فى الوساطة بين « الأول » من جهة وبين هذا العالم من جهة أخرى ، الا أنه زاد عليه فى عدد الوساطات· وبهذه الزيادة باعد بين هذا « الأول » وعالم المحسات ، كما عقد فكرة الوساطة نفسها ·

وكان للعقيدة الشعبية الاغريقية تأثير عليه فى زيادة عدد الوساطات ، لأنها توحى **بتعدد الآلهة** ، وتحدد لكل اله عملا خاصا به · فكان لابد أن يجعل كل آلهته فوق عالم الحس ، وأن يرتبها على حسب وظيفتها ومنزلتها فى العقيدة بين « الأول » الواحد وهذا العالم (٢) · وباكثاره من الوساطات بادخال عناصر دينية اغريقية وشرقية ، وادماج ما ورد فيها من آلهة فى سلسلة لوساطة ، عبد الطريق لتطور المذهب الالهى فى الافلاطونية الحديثة ·

وفى بحثه المعرفة يذكر : أن معرفة الآلهة من **طبع الانسان** ، قبل أن يحصل له التأمل والروية ، وقبل أن تتكون فيه ملكة النقد · ومعرفة الانسان للآلهة فى نظره مصاحبة فى الوجود لجبلة النفس وتوجهها نحو طلب الخير · ولذا ليس بصحيح فى رأيه أن يقال : ان الانسان يوافق على وجود الآلهة ، بل لا يجوز أن يتحدث مطلقا عن معرفتها ، لأن كل معرفة تفرض فرقا بين مدرك

---

(١) توفى فى حكومة قسطنطين الأكبر سنة ٣٣٠ م ، ونسبة مدرسته الى سوريا او الشام اشارة الى مولده باحدى مدن الشام ، ويعرف عند العرب باسم امليخوس ·

(٢) الديانة المعددة أو الديانة الشعبية تفرض على الدوام فرقا بين آلهتها : فهناك فيها الأكبر والكبير ، وهناك الأصغر والصغير ، بحسب ما يتصور بجانب الواحد منها من تاثير ، ولو عن طريق القصص والاساطير ·

ومدرك ، بين شخص يدرك وموضوع يدرك ، ومثل هذا الفرق لا يتفق وصلتنا بالألوهية ، اذ وجودنا فيض عنها ٠

وقد مزج بين الدين والفلسفة ، لكن مزجـــه صاحبه التناقض وعـــدم الانسجام : لأنه بينما هو فى ناحية واضح تمام الوضوح فى تحديد المعـرفة الدينية ، وعدم ارتباطها بالجدل العقلى ، وبنائها على فطرة الانسان وطبعه ، اذا به فى ناحية أخرى يستخدم طريق الفلسفة فى تعليل العقيدة الدينية تعليلا عقليا ، وفى تنظيمها والربط بين أجزائها ٠ وتعليل ما من شـــأنه ألا يعلل ٠ وشرح ما هو فوق العقل ، مدعاة لعدم الانسجام والتضارب ٠

وفى تفلسفه التقى الطابع الروحى الزهدى لمذهب فيثاغورس ، بالمذهب العقلى للرواقيين ومذهب فيلون اليهودى ٠

وبغض النظر عن نظامه الفلسفى System فى الجانب الالهى الذى يوحى بميله الى التصوف والروحية ، كان فى واقع أمره متصوفا روحيا ٠ وفوق أنه متصوف ، كان يؤمن بالمعجزات وباتصال الانسان بالآلهـــة عن غير الطريق الطبيعى كما كان يؤمن بالكرامات ٠ وقد لعب ايمانه بهذه الأمور دورا رئيسيا فى تفكيره ، وفى حياته العملية ٠ لكن مع هذا لا يجوز أن يقدم اعتبار ما فى طبيعته من روحية وتصوف على ما له من فلسفة ، اذ ذلك يخرجه من بين هؤلاء الذين لهم أثر فى تطور المذهب الأفلاطونى الحديث ٠

منهجـــه :

وأهميته الفلسفية تكاد تنحصر فى أنه وضع طريقة ثابتة لشرح المحاورات الافلاطونية Dialoges ٠ والدور الذى قام به فى طريقة شرح أفلاطون يعتبر دورا رئيسيا فى تطور الافلاطونية الحديثة نفســـها ، نظرا لأن عنايتها بشرح مذهب أفلاطون تعد الأساس الأول فى تميزها كمدرسة فلسفية ٠

فقبله كان **فورفوريوس** يعتبر الشـــارح الأول من رجال الأفلاطونيـــة الحديثة : وكان يعلل شرحه الفلسفى ويؤيده بما نقل فى الأدب ، والقصص ، والدين ، وطقوس العبادة ٠ فكان لذلك مرتبطا فى تفلسفه بثقافته التى نشىء عليها ، وبذلك حيل بينه وبين الحرية فى الشرح العقلى حســـبما توحى اليه اتجاهات الميتافيزيقا للأفلاطونية ٠ كما منع من أن تكون له وسيلة واحدة فى الشرح : فغدا كأنه نثر خيوطه على كل موضع تهيأ له ، مرة هنا ومرة هناك ،

ولم يعن بأن يكون نسجه نظيما منسجما ، اذ حرصـــه على ادخال العناصر السابقه التى تتكون منها ثقافته الأولى فى شرح مذهب فلسفى معين يفقده من غير شك **وحدة المنهج** فى الشرح ، **ووحدة الاتجاه** فى المذهب ، كما يفقده قرب الصلة بالأصل المشروح ٠

ولكن **يامبليخوس** كان على العكس منه : اذ وضع قاعدة ثابتة لشرح محاورات افلاطـــون كما أسلفنا ، فلم يشرح متفرقاتها على حسب ما تعطى التراكيب فقط بغض النظر عن صلاتها بالسابق واللاحق منها ، بل قيد الشرح بالهدف العام للمحاورة : فمثلا اذا كانت محاورة Dialog تعلقت فى جملتها بـ « **الطبيعة** » فكل جزء من أجزاء هذه المحاورة يشرح شرحا طبيعيا ، واذا كانت ترتبط بـ « **الأخلاق** » فى جملتها فسرت أجـزاؤها كلها مـن الوجهـة الاخلاقية ، وهكذا ٠٠٠

وبهذه القاعدة استطاع أن ينير الطريق الى الافلاطونية ، وأن يجعل من الافلاطونية الحديثة استمرارا واضحا لمذهب أفلاطون ٠

فيامبليخوس فى الجانب الالهى تعمق فى ربط الديانة الشعبية الوثنية ـ من اغريقية وشرقية ـ بالفلسفة الاغريقية ٠ وفى المنهـج وضع للأفلاطونية الحديثة طريقة ثابتة فى الشرح ، تخـرج من فكرة واحدة ، وترمى الى هدف واحـد ٠

وعلى قدر ما وجد من تعقيد وغموض فى تفلسفه فى الجانب الالهى ، وعلى ما فيه أيضا من تناقض وعدم انسجام ، بقدر ما وجد من وضوح والتئام فى تفسيره لكتب افلاطون ٠

***

٣ ـ مدرسة أثينا

تنسب هذه المدرسة الى أثينا ، لأنها تبعت **فلوطارخس** الأثينى Plutarchos Von Athina . ٠ وتعتبر استمرارا المدرسة السورية السابقة ، سواء فى طريقة شرح كتب أفلاطون ، أم فى دعم المذهب الافلاطونى الحديث ٠

برقلس :

وبرقلس Proklos يعد الزعيم الأول لها (١) ، وفى الوقت نفسه زعيم المدرسيين فى العصر القديم ٠ وبوساطته وصلت الافلاطونية الحديثة الى المرحلة الاخيرة من مراحل تطورها ٠ ويعرف عند العرب باسم « ديباروخس » أى الخليفة ، والمراد خليفة أفلاطون فى رياسة دار العلم بأثينا ٠

وشرحه لكتاب « طيماوس » وكتاب « السياسة » و « بارميندس » لأفلاطون يعد من أشهر عمله الفلسفى ٠ وله عدة تواليف فلسفية عدا شرحه هذا ٠

ووراء هذا ، وذاك ، ضم الى فلسفة القدامى وبالأخص الى فلسفة أفلاطون وأرسطو ، وكذا الى فلسفة من سبقه من رجال الأفلاطونية الحديثة ديانات وطقوسا اغريقية ، وشرقية ، ومصرية ، وجمع كل هذا فى بناء فلسفى واحد ٠

وطريقته فى الجمع مأخوذة فى جوهرها من أفلوطين ، وبامبليخوس ، لكنه مدين الى هذا الأخير على وجه الخصوص فى منهجه فى شرح الكتب

---

(١) ولد فى القسطنطينية سنة ٤١٠ م ٠ وكان تلميذا لأوليمبيوداروس Olympiodaros فى الاسكندرية ، وفلوطارخوس ٠ وتوفى فى اثينا سنة ٤٨٥ م بعد زعامة مدرسية طويلة قضاها فى أثينا بعد أن انتقل التعليم الافلوطينى الحديث اليها فى هذا الوقت ٠

والقفطى (فى كتابه أخبار : الحكماء ص ٦٣) ينسب اليه : القول بالدهر ٠ كما يذكر أن يحيى النحوى تصدى للرد عليه ٠ ويصفه بانه : « متكلم عالم بعلوم القوم وأحد المتصدرين لها » ٠ ثم يروى عن المختار بن عبدون ان برقلس كثير المطالعة لعلوم الأوائل ، وكتبهم ، وأخبارهم ، وغير متهم فيما ينقله ٠

الفلسفية • وبطريقته الخاصة استطاع أن يرد فى يسر هيكل البناء الأفلوطينى الى مذهب أفلاطون •

ومع أن للسابقين من رجال الأفلاطونية الحديثة فضلا عليه لا ينكر سواء فى تكوينه أو توجيهه ، ففضله الشخصى على الأفلاطونية الحديثـــة بالذات لا يجحد كذلك ، اذ جاء عمله فيها بعد نهاية تطورها ، كما ذكرنا •

رأيه الميتافيزيقى :

وفى ناحية **ما بعد الطبيعة** يرى للوجود **أصولا** ، كما يرى له تطورا • وهى عبارة عن تلك الموجودات التى وراء هذا العالم المحسوس ، وتتصل به اتصال تأثير وتدبير • وتطور الوجود عبارة عن ظهور العالم المشاهد عنهـا بعد كمونه فيها ، ورجوعه اليها من جديد بعد هذا الظهور بناء على سعى وتقرب منه نحوها • فالأصول علة العالم المشاهد ، والعالم المشاهد معلولها ، بمعنى أنه مرتبط فى ظهوره ووجوده المرئى وفى حركته وسعيه نحوها أشـد ارتباط بها •

كان كامنا أولا ، ثم خرج وانتشر ، وسيعود راجعا اليها ••• وكمونه فيها كان لشبهه بها ، وخروجه منها كان لمغايرة بينهما ، وعودته اليها كان لسعى منه نحو الخير ، وهى الخير كله (١) •

كمون ، فظهور ، فعودة ••• تمثل مراحل تطـــور هذا العالم فى نظر برقلس •

---

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

« لما اتصلت العوالم بعضها ببعض وحدثت القوى الواصلة فيها ، وحدثت المركبات من العناصر ، حدثت قشور واستنبطت لبوب • فالقشور دائرة ، واللبوب قائمة دائمة لا يجوز الفساد عليها لأنها بسيطة وحيدة القوى •

فانقسم العالم الى عالمين : عالم الصفوة واللب ، وعالم الكدورة والقشر • فاتصل بعضه ببعض ، وكان آخر هذا العالم من بدء ذلك العالم • فمن وجه : **لم يكن بينهما فرق ، فلم يكن** هذا العالم دائرا ، اذ كان متصلا بما ليس **يدثر • ومن وجه : دثرت القشور وزالت الكدرة ،** وكيف تكون القشـــور غير دائرة ولا مضمحلة ؟ وما لم تزل القشـــور باقية ، كانت اللبوب خافية » •

ومشابهة ، ومغايرة ، وسعى ... تمثل أسباب تطوره عنده ٠

والوجود على الحقيقة ليس الا تلك الأصول ، أما كائنات هذا العالم فهى شبيهة بها فيه فحسب ٠ ولذا كانت غيرها كما كانت مفتقرة اليهـــا ، تسعى نحوها وتتجه فى حركتها اليها ٠

وبتصوير برقلس لتطور الوجود ولأسباب تطوره ، نراه قـــد التزم فى حيتافيزيقيته مبـــدأ التثليث الذى عرفت به الأفلاطونية الحديثـــة وكان من أسسها ٠

والأصل الأول : الذى يخرج عنه هذا العالم **يسميه الطبيعة القديمة ، أو الأول ، أو الأول القديم ، أو العلة الأصلية أو الخير القديم** ٠ ووجـــوده ضرورى ، أى ليس الحكم بوجوده متوقفا على نظر وتأمل من الانسان ٠

وكل كثرة فى الكون مرجعها اليه باعتبار أنه واحد وحدة مطلقة ، وكل معلول فيه يرجع فى النهاية اليه باعتبار أنه العلة الأخيرة ، وكذا كل خير فى هذا الوجود يرتد اليه باعتبار أنه الخير المطلق ٠

ويرى أن التعبير عنه كطبيعة أولى بالواحد ، أو بالعلة الأصـــلية ، أو بالخير ليس دقيقا ، لأنه فوق أن يعبر عنه بمثل ذلك ، فهو لا يدرك ، كما لا يستطاع التحدث عنه على العموم ٠ واذا أراد الانسان أن يتحدث عنه بغية وصفه وتقريبه الى الأذهان ، أمكن أن يتحدث عنه بطريق التمثيل ، فيشبهه بالشمس مثلا ، أو بطريق السلب كأن يقول عنه : **هو ليس** هذا ، أو هو **غير** هـــذا ٠

وتخرج (١) من هذه **الطبيعة الاولى** التى هى واحدة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه وفوق العقل والوجود : وحدة أخرى ، فى داخلها كثرة ٠

وهذه الوحدة الثانية أولى الوسائط بين الوحدة من كل وجه التى هى **الطبيعة الاولى** وبين الكثرة غير المتناهية ، وهى هذا العالم المحسوس ، أى هى

---

(١) يحكى الشهرستانى (فى كتابه السابق ج ٤ ، ص ١٢) عن كتاب برقلس المتقدم أنه يقول فيه ، « ان (الأوائل) ـ الاصـول ـ تكونت منهـا العـوالم ، وهى باقيـة ، ولا تنـدثر ولا تضمحل ٠ وهى لازمة الدهر ماسكة له ، الا أنها (جميعا) من (أول) واحد ، لايوصف بصفة ، ولا يدرك بنعت ونطق ، لان صور الأشياء كلها منه وتحته ، وهو الغاية والمنتهى التى ليس فوقها جوهر هو أعظم منها الا الأول الواحـد ٠ وهو الأحد الذى قوته أخرجت هـذه الأوائل ، وقدرته أبدعت هذه المبادىء » ٠

واسطة بين العلة الأولى وهذا العالم المشاهد · ويسميها برقلس « هينادن » Henaden · وهى من الآلهة الشعبية عنده ، موضعها فى ترتيب الموجودات فوق « العقل » · ولا يتوقف وجودها على اعتراف الانسان بها عن طريق تأمله، شأنها فى ذلك شأن الطبيعة الأولى · ويسند اليها تأثير الخير فى الموجودات تحتهـــا ·

وبمقتضى كونها من الآلهة ومصدرا للخير فى هذا الوجود تحتها ، تعتبر فى نظر برقلس مصدر القضاء والقدر فيه ·

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

- **الوجود** intelligibel .
- **والعلم** intellektuell .
- **والحياة التى تجمع بينهما** ، intelligibel — intellektuell .

وهذه الثلاثة من : الوجود ، والعلم ، والحيـــاة ، يعتبرها برقلس من الآلهة أيضا ·

ثم تحت مرتبة العقل توجد **النفس الكلية** : وهو متفق مع أســـلافه من علماء الافلاطونية الحديثة فى كون رتبتها تلى رتبة العقل · وهى الصـــلة المباشرة عنده بين غير المحدد الذى هو عالم الأصول ، والمحدد الذى هو العالم المحسوس · هى الفصل بين الوجود الحقيقى وبين العالم المتغير ، وتنقسم فى نظره الى ثلاثة أنواع : نفوس الهية ، ونفوس جنية ، ونفوس انسانية ·

ـ أما النوع الأول : فهو نفوس الآلهة العظيمة ، وهى التى كان يعظمها الاغريق ، وورد تعظيمها فى ديانتهم ·

ـ وأما النوع الثانى : فهو بمثابة وســـط بين نفوس الآلهـــة ونفوس الانسان ، بين النفوس الأبدية والنفوس الفانية · ويشـــمل نفوس الملائكة ، ونفوس الجن بالمعنى الخاص ، كما يشمل نفوس الأبطـــال · ولكل من هذه الأنواع وظيفته الخاصة به ·

والأصول التى تكون عالم ما وراء الحس ، ولهـا التأثير فى هذا العالم المشاهد ، يرتبها برقلس اذن الى أربع مراتب :

مرتبة الطبيعة الأولى : أو الوحدة المطلقة التى لا كثرة فيها بوجه ·

ومرتبة الوحدة التى بداخلها كثرة : وهى المجاز بين الوحدة من كل وجه والكثرة غير المتناهية ، وهى التى يعبر عنها بهينادن ٠

ومرتبة العقل : التى تشمل الوجود والعلم والحياة ٠

ومرتبة النفس الكلية : وتشمل ثلاثة أنواع من النفوس ٠

طبيعة العالم المشاهد :

وبواسطة النوع الالهى من النفوس كان هذا العالم على أبدع ما يمكن ، فى نظامه وتدبيره ، ويراه طبيعة حية (١) ٠ ولأنه طبيعة حيـــة ، كانت هناك جاذبية بين أجزائه : القوى منها يجذب الضعيف ويسيطر عليه ، كما هو الشأن بين الطبائع الحية كلها ٠ وعن طريق الجاذبية والسيطرة ، يرتبط عالم الفناء بعالم البقاء ، وعالم البقاء الذى هو عالم الأصول كان له الجذب والسيطرة لأنه الأقوى من مقابله ٠

وتدخل آلهة الأفلاك فى كل نواحى الحياة فيما تحت فلك القمر ، أمـــر طبيعى بحكم هذا المبدأ ٠ فالكون والفساد ، والنسل وعدمه ، فيما تحت فلك القمر ، يتصل اتصالا وثيقا بهذه الآلهة لأنها صاحبة القوة والسيطرة ٠

واذا كان هذا العالم على أبدع ما يمكن ، لأنه من خلق الآلهة فى نظر برقلس ، فكيف يحتـــوى على شر ، والشر نقص ، والنقص لا يليق بعمـــل الآلهـــة ؟؟

برقلس يقر بوجود شر فى هذا العالم ، لكن يعلل وجوده بعدم كمال مراتب الوساطة ٠ وهى مراتب : هينادن ، والعقل ، والنفس ٠ ووساطتها بين الطبيعة الأولى أو الله والعالم ، وعدم كمالها ، ناشىء عن ضعفها فى تقبل الخير الالهى كله ٠ واذا ضعفت عن تقبل الخير الالهى كله ، فهى غير مفيضة له كله على

---

(١) كما تقول الرواقية ، فالعالم فى نظرها كالحيوان : جسده هو هذا المحسوس وروحه العقل ٠ والاله(وهو هذا العقل) فى نظـرها مفارق للمادة ممتزجا بها امتزاج الدم بسـائر الأعضاء وعن هذا الامتزاج حصلت الحياة والحركة فى الموجودات ، كل على حسب رتبتـه من الوجود ٠ وما نشاهده فى العالم من النظام والترتيب أثر الاله ، ودليل على حضوره وحلوله فى نفس المادة ، لا بصفة مؤثرة من الخارج ، بل بصفة قوة عاقلة مركزة فيه تقوده الى ادراك الغاية المقصودة منه ٠

هذا العالم ، ومن هنا وجد الشر فيه · وسبب ضعفها أنها مرددة بين الوحـدة المطلقة والكثرة غير المتناهية ، بين غير المتحرك وبين الصافى النقى والخليط ، أى أنها واقعة بين موجود أعلى : له الوحدة والثبات والبقاء ، وبين موجود أدنى له الكثرة والحركة وعدم الصفاء ·

ومع اقراره بوجود الشر فى هذا العالم للسبب الذى شرحه ، يحاول دفع اسناده الى الآلهة عن طريق جعله غير مراد لها (١) ·

وبهذا برأ آلهته جميعها من ارادة وقوع الشر فى العـالم ، وبين أنه ضرورة مصاحبة لتطور العالم · فهو لم يحاول نزع الشر منه وجعله كله خيرا، بل نزه الآلهة فقط عن ارادة الشر وقصده ، وبين أن وقوعه جاء نتيجة لنقص سلسلة الموجودات فى الكمال ، وعدم محاكاة كل موجود فيها للكمال المطلق الذى هو الطبيعة الأولى ·

والمـادة مع أنها مبدأ للشر فى هذا العالم غير مسئولة عنه كذلك ، لأنها لم ترده وان صحب وجودها بالضرورة باعتبار أنها أقل الموجودات كمالا ، لشدة بعدها عن الطبيعة الأولى (٢) ·

---

(١) يحكى المسعودى فى كتابه (مروج الذهب ج ٣ ص ١٥٣) عن المعتزلة فى تبريرهم وجود الشر فى العـالم انهم يقولون : « ان الله لا يحب الفسـاد ولا يخلق أفعال العباد ، بل يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه بالقدرة التى جعلها الله لهم وركبها فيهم ، وانه لم يأمر الا بما أراد ولم ينه الا عما كره ، وانه وفى كل حسـنة أمر بها ، برىء من كل سـيئة نهى عنها · لم يكلفهم ما لا يطيقون ولا أراد منهم ما لا يقدرون عليه · وان أحدا لا يقدر على قبض ولا بسط الا بقدرة الله التى أعطاهم اياها ، وهو المالك لها دونهم : يفنيهم اذا شاء · ولو شاء لجبر الخلق على طاعته ومنعهم اضطراريا عن معصيته ، ولكان على ذلك قادرا · ولكنه لا يفعـل اذ كان فى ذلك رفع للمحنة وازالة للبلوى » ·

(٢) ينقل الشهرستانى عن برقلس وجها آخـر لتبرئه « الاول » من الشر فى العـالم ، محصله : ان هذا العالم سيؤول آخر الامر الى الصفاء والخيرية ، فيكون شبيها بالعوالم الروحية · ومعنى ذلك أن « الشر » ليس أبديا ، بل هو عارض فيه · ونصه (فى كتاب الملل والنحل ج ٤ ص ١٢) ·

« فالحق هو الجوهر المعد لطباع الحياة والبقاء ، هو أفاد هذا العالم بدءا وبقاء بعد دثور قشوره ، وزكى البسيط الباطن من الدنس الذى كان فيه · ان هذا العالم اذا اضمحلت قشوره وذهب دنسه وصار بسيطا روحيا ، بقى بما فيه من الجواهر الصافية النورانية فى حد المراتب الروحانية ، مثل العوالم العلوية التى بلا نهاية · وكان هذا ـ العالم ـ واحدا منها »

ولكن ما يحكيه هنا Ueberweg عن برقلس من دفع نسبة الشر فى العالم الى «الأول» قائم على سبب وجود الشر فيه أولا ، اذ مقتضى حكمة الآلهة ـ فى نظر برقلس ـ فى تدبيرهم =

رأيه الانسانى :

وفى البحث الانسانى عالج ناحيتين :

الناحية الاولى : أن نوعى النفس اللذين فوق العقل الانسانى وهما النفس الالهية والنفس الجنية ، لا يدركان عن طريق المعرفة العقلية للانسان ، لأن الشىء الذى يدرك عن طريق عقل الانسان يجب أن يكون فى متناوله ، وفى مرتبته • وكون المعرفة الانسانية لا تتصل الا بما هو فى مستوى العقل الانسانى أو فى درجته لا بما هو فوقه ، مبدأ ارتضته الفلسفة القديمة • وبناء على الأخذ به لا يدرك العقل الانسانى ما فوقه من نوعى النفس الالهى ، والجنى • فاذا أراد ادراكهما وجب أن يكون هو مساويا لهما فى المرتبة ، ومساواته لهما لا تتحقق الا عن طريق الزهد ، والزهد نفسه هو طريقه أيضا الى معرفة الله ، أو ما يعبر عنه بـ « الطبيعة الأولى » •

وللزهد هذا الأثر فى ادراك الانسان لما فوقه لأنه المخلص له من دنس هذا العالم ، وبالتالى عائد به الى جوهره الروحى الصافى ، فيشبه حينئذ تلك الجواهر التى علته فى المنزلة عندما غطى هو بالقشور • واذا كان العقل الانسانى لا يدرك ما فوقه من أنواع النفوس حتى يكون مساويا لها ، فمعرفته بالله لا تتم كذلك الا عندما يكون الانسان شبيها به ، فمتحدا معه • ولم يزل الزهد هو الوسيلة الأولى الى بلوغ هذه الحال الأخيرة •

وهذا القدر من أحوال المعرفة الانسانية وان كان معروفا لأفلوطين قبل برقلس ، الا أن فضل هذا الأخير فيه هو أنه أيده من كلام افلاطون فى كتابه « بارمينيدس » Barmenides خاصا بمعرفة النفس •

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

والقول بمثل هذا الجسم اللامادى كان معروفا أيضا لفورفوريوس ، ويامبليخوس ، وفلوطارخس الأثينى قبل برقلس • ولكن برقلس تعمق فى

=

ان يسود النظام والخير هذا العالم كله ، فلا يكون هناك موطن ما يوجد فيه شر • فما يحكيه هنا Ueberweg اذن تعليل لوجود الشر فى العالم ، وهو تعليل لا يمس كمال الأول • وما يذكر الشهرستانى فى تطمين للنفس على مستقبل هذا العالم •

تعليله ، وتوسع فى شرحه · وهذا القول فى ذاته وان تأثر برأى أرسطو فى أن وظيفة النفس احياء الجسم وأن لها أبدية كالجسم على السواء ، الا أن مبدأ الوساطة فى الافلاطونية الحديثة كان له أثره كذلك بجانب هـــذا الرأى · فاستخدام مبدأ الوساطة هنا قد أزال الثغرة التى تفرض بين نفس ليست بجسم وبين جسم مادى ، وذلك بوضع صلة بينهما ، وهذه الصلة هى ذلك الغلاف السالف الذكر ، فهو يمثل ما بين المـادية واللامادية ، كما تقدم · وباعتبار مثل هذه الصلة ، كان تصور الانتقال من شىء غير مادى الى شىء آخر مادى مفهوما وواضحا نوعا ما · وبتحديدها على أنها نورية ، كانت معرفة النفوس بعضها بعضا أوضح من معرفتها للأشياء المـادية ، لأن الغلاف الفاصل بين شىء مادى وآخر مادى مثله ، مظلم قاتم ·

رأيه الأخـلاقى :

وفى لبحث الأخلاقى انضم فى معالجة مسائله الى يامبليخوس ، وتابعه فى رأيه فيها · ومع هذه التبعية له ، بقيت بينهما مفارقة فى بعض نقط أخرى تعتبر ثانوية · ومبداه الخلقى ينتهى بالعالم ـ وبالأخص بالانسان فيه ـ الى الفناء فى « الطبيعة الأولى » ، أو فيما يعرف عنده أيضا بـ « الأول » · فمهمة الانسان التخلص من المـادية ، والمحاولة عن طريق ذلك الى الوصـــول الى الموجود الاول فالافناء فيه · والعالم كله يتحرك ويهـــدف فى حركته الى أن يعود الى هذا « الأول » فيتحد به كذلك ، وذلك عن طريق الفناء فيه · وفناؤه فيه لا يتم الا بعد زوال الدنس ، باتباع الزهد والاقامة عليه ·

ومعرفة الانسان تنتهى فى نظره بـ « الطبيعة الاولى » أيضا ، فيجب على الانسان أن يجعلها غاية معرفته ·

وقد عاب على بعض الافلوطينيين الذين اعترضـــوا على وقوع اتحاد حقيقى للانسان مع « الاول » للواحد ، بسبب ما رأوه من مفارقات بين هذا « الاول » والانسان ·

وبشرحه لكتاب فيدروس Phaidros لأفلاطون ، استطاع أن يصور الطريق الموصل لارتفاع الانسان من عالمه نحو « الاول » · وقد صوره فى ثلاث مراحـــل :

مرحلة « العشق » ·

فمرحلة « الحقيقة » ·

ثم مرحلة « الايمان » والتصديق ·

« العشق » يراه مقدمة للمرحلتين الأخريين ، لأن محبة الناقص ـ وهو الانسان ـ للجمال الالهى يعد ابتداء صلة بين الناقص والكامل على العموم ·

أما « **الحقيقة** » فهى توصل الى الحكمة الالهية ، وتتم بمعرفة الوجـــود الحقيقى ، وهو وجود الكامل ·

و « **الايمـــان** » يأتى فى المرتبة العليا ، وفيه ينتهى كل عمل للانسان ، كما أن فيه تنتهى الحركة الى الاستقرار · اذ هو سكون ، واقامة روحية فيما « لا يدرك » ، و « فيما لا يتحدث عنه » ، وهو « الاول » الواحد ·

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

ويستخلص من فلسفته الآن عدة مبادىء :

ان « الطبيعة الأولى » ـ وهى « الأول » الواحد ـ فوق كل تعبير انسانى ، **وفوق كل ادراك انسانى ، تجل عن تعبير الانسان وادراكه طالما هو منغمس فى** دنس هذا العالم ، لم يخلص نفسه بالزهد فيه ·

ان وجود هذه « الطبيعة الأولى » ضرورى مقرر فى طبيعة الانسان ، لا يتوقف الاعتراف بوجودها على تأمل منه واستخدام طريق البرهنة عليها · فبحكم توجهه بطبيعته فحسب الى خير فى الوجود يكون قد أقر بهذه الطبيعة الأولى ، لأنها هى التى تمثل الخير فيه · فـلا يحتاج الى برهان عقلى بعـد طبيعته حتى يصل الى الاعتراف بوجودها (الطبيعة الأولى) ·

انها العلة التى خرج منها هذا العالم ، والتى يعود اليها ثانية ·

ان الآلهة المتعددة ، التى وردت فى الديانات الوثنية حشرت عنـــده فى نطاق الوساطات بين « العلة الأولى » والعالم المشاهد ، وأسندت الى كل منها وظيفة خاصة فى التأثير فى عالم ما تحت القمر ، وهو عالم الانسان ، أو عالم الأرض على العموم ·

ان مبدأ التثليث الذى هو من أسس الأفلاطونية الحديثة سيطر هنا فى تنويع النفوس ، وفى العقل ، وفى النفس الانسانية ·

ان تبرير وقوع الشر فى العالم كان عن طريق تبرئة الآلهـــة من **ارادة** وقوعه ، وجعله ضرورة مصاحبة لتطور العالم وتدرجه ، كما رفعت **مسئولية** المـادة عنه مع أنها تعتبر مصدره فى هذا العالم ، للسبب نفسه ، وهو أنهـا لم **ترده** كذلك • فهو من **طبعها** ، وبالتالى غير مراد لها •

ان معرفة « العقل » الانسانى لمـا فوقه من أصول الوجود غير ممكنة ، لأن شرط ادراكه لشىء ما مساواة ذلك الشىء له فى المرتبة • ولذا يجب أن يصل الى مستوى المدرك فى المرتبة ، ان حاول أن يدرك ما فوقه ، وطريق ذلك الزهد وحده • والزهد اذن هو الطريق لادراك العقل الانسانى لمـا فوقه من نفوس ، ثم لمـا فوقها من أصـول الى الاول الواحـد ، الخير المطلق • ولكى تتم معرفة الانسان لله ، الخير المطلق لا يكفى وصوله الى مرتبته عن طريق الزهد ، بل تمامها فى **الاتحاد به ، والافناء فيه** عن طريق الاستمرار فيه أيضا •

ان تمام السعادة الانسانية فى الاتحاد بالأول الواحد ، والافناء فيـه أيضا ، شأنها شأن تمام معرفة **الانسان به** •

ان عنـاصر الأرسطوطاليسية ، والرواقية ، والوثنيـــة الاغريقيـــة ، والشرقية ، والتصوف الشرقى ، جمعت فى فلسفة برقلس وتكون منها اطار واحد حول الأساس الفلسفى الأفلاطونى •

***

وبهذا العرض لفلسفة رجال الأفلاطونية الحديثـــة ، ولشروحهم لكتب القدامى ، ولطريقتهم فى الشرح ، وطريقتهم فى التأليف التى كانت تجمع مـع العناصر الفلسفية : وثنية اغريقية ، وشرقية ، وعناصر روحيـــة صوفيـة ، **نكرر مرة اخرى ما قلناه من** : أن المذهب الأفلاطونى الحديث ، فوق تعقيـده وعدم قيامه على أساس واحد : من فلسفة أو دين ، أو عقلية واحدة : شرقية أو غربية ، **كان من أسباب عدم انسـجام التوفيق فى تفلسف المسلمين بين الاسلام والفلسفة الاغريقية** •

فبينما ينادى الاسلام بوحدة الاله فى **التأثير** فى الكون وفى الخلق ، اذا بـ **واحد** الفلسفة ان نادت بوحدة الأصل معطل عن التأثير ، وعن الايجاد على الاطلاق أو مباشرة ، واذا بها نفسها فى الوقت ذاته توزع التأثير فى الكون على آلهة متعددة ، جاعلة لكل اله عمله واختصاصه •

وبينما الاسلام اتخذ من الزهد وسيلة للاعتدال فى الأخـــذ من الدنيا وتركها ، اذا بالفلسفة الاغريقية التى وصلت للمسلمين تجعل غاية العمـــل الفكرى للانسان ، وغاية تصرفه الخلقى ، الافناء فى صاحب الفيض على العالم وهو الأول والاتحاد به ، عن طريق التطرف فى الزهد ٠

وبينما الاسلام جعل خروج العالم ، أو وجوده **بقدرة الله** ، كما جعل مرده اليه بقدرته أيضا ، اذا بالفلسفة تجعل خروج العالم عن أصله وهو الاول ، ورجوعه اليه **عملا طبعيا** ، بدايته العلية والسببية ، ونهايته المحبة والشوق ٠ ولذا كان أولها صاحب فيض ، وعالما ذا قدم ٠

واذا كان يدعى : أن تكوين المذهب الأفلاطونى الحديث كان سببا فى عدم نجاح توفيق المسلمين بين الدين والفلسفة ، كما أن طبيعة المدارس الفلسفية الاغريقية والديانات المختلفة التى تألف منها هذا المذهب كانت من أسباب عدم نجاحه أيضا : فيصح أن يدعى تبعا لذلك : ان مؤاخذة الأشاعرة لمن سموا فى الثقافة العقلية الاسلامية باسم الفلاسفة كانت مع تعقيد العقيدة الاسلامية من نتائج عدم نجاح هؤلاء فى التوفيق بين الدين والفلسفة ٠

نعم **فى غير نطاق علم العقيدة استفادت العقلية الاســـلامية بالفلسفة الاغريقية :** فى تنظيم تأليف العلوم الأخرى ، وفى صقل طريقة التفكير فيها ٠ ومن غير شك لولا هذه الفلسفة التى اتصل بها المسلمون لمـا كانت هذه الدقة **التى نراها فى تحديدهم لقضايا** علومهم المختلفة ، ولمـا كان هذا الطول فى نفس التفكير لديهم : فعلم أصول الفقه ، والفقه نفسه ، وعلوم اللغة العربيـة من نحو ، وصرف ، وبلاغة ، مدينة فى تطورها ، وتنظيمها ـ الى حد كبير ـ للفلسفة الاغريقية فى نواحيها المختلفة ٠

ونرجو أن تهيأ لنا فرصة البحث لبيان صـــلات هذه العلوم العربيـــة الاسلامية بالفلسفة الاغريقية ٠

***

مدرسة الاسكندرية الفلسفية

هى المدرســـة الثانية (١) فى العصر الهلينى الرومـــانى ، التى خلفت الأفلاطونية الحديثـــة فى الموطن الشرقى للتراث الاغريقى ، وهو مدينـــة الاسكندرية ، وذلك منذ منتصف القرن الخامس بعد الميلاد الى منتصف القرن السابع ، أى الى الفتح الاسلامى لمصر • وهذه المدرسة لها طابع خاص يجعلها متميزة نوع تميز عن المدرسة السابقة عليها ، وهى الافلاطونية الحديثة • وربما كان القدر المشترك بين المدرستين هو توفر عنايتهما على مذهب أفلاطون، واستخدامهما طريقة واحدة فى الشرح ، والتأليف •

والطابع العام لتفلسف هذه المدرسة هو الميل الى البساطة فى الاتجـاه الميتافيزيقى : ففى فكرة الوساطة بين الأول الواحد والعالم أبعدت كثيرا من الوسائط للعليا التى تزايدت منذ عهـــد يامبليخوس من رجال الافلاطونيـــة الحديثة ، كما قللت من شأن لباقى منها فى نظرتها اليه ، وبذا فقد هذا الباقى أهميتَه تقريبا •

ومبدأ الزهد الذى لقى عناية كبيرة فى المدرسة الســـابقة وارتبط فيها بالتفكير الانسانى وبتصرف الانسان الخلقى أيمـا ارتباط ، وبالأخص عنـد برقلس ، فقد أهميته هنا فى هذه المدرسة بالنسبة للناحيتين . أى بالنسبة لتفكير الانسان ، وبالنسبة لتصرفه الخلقى •

وعلى العموم عنيت مدرســـة الاسكندرية بالبحوث التى فيهـــا الدقة والتحديد : كالبحوث الرياضية ، والطبيعية ، بدلا من ميتافيزيقا الافلاطونية الحديثة • ومع اهمالها الميتافيزيقا نوعا ما ، أهلت أيضا الفكرة الدينيـــة

---

(١) مرجعنا فى عرض هذه المدرســـة كان على الخصـــوص ، كتاب تاريخ الفلســـفة Ueberweg . والحكم عليهـــا بانهـــا مدرسـة ثانيـة خلفت مدرسة الافلاطونية الحديثة فى العصر الهلينى الرومانى ، متابعة له أيضا فيه •

وغيره من مؤرخى الفلسفة لا يعتبرها مدرسة مستقلة ، بل يعتبرها الحلقة الاخيرة فى تطور المدرسة الافلاطونية الحـديثة • ومن هـؤلاء « سانتللانا » فى محاضراته فى الجامعة المصرية • وترى متابعـــة Ueberweg فى منهجه ، لتباين الاتجاه تقريبا بين النوعين من المدارس •

القديمة : وهى فكرة تعدد الآلهة فى الديانات الشعبية الوثنية • وباهمالهـــا الأمرين استطاعت أن توجد صلة بين الأفلاطونية الحديثة أو على التحديد بين ما تبقى منها من جهة ، والمسيحية من جهة أخرى • اذ باهمالها الأمر الاول ، وهو بحث ما بعد الطبيعة ، أعطت للمسيحية وحدها تقريبا فرصة ابداء الرأى فيما بعد الطبيعة ، كما جعلت الاعتبـــار الاول للآراء التى تبديهـــا فى هذه الناحية • وبطرحها فكرة تعـــدد الآلهة أقرت أهم أساس دينى قامت عليـــه المسيحية السماوية ، وهو وحدة الخالق الموجد •

وكان للمدارس الدينيـــة المســـيحية فى الاسكندرية ـ وهى المدارس الكلامية ـ نوع من المساعدة فيما أوجدته مدرسة الاسكندرية الفلسفية من صلة بين الافلاطونية الحديثة والمسيحية ، وتوفيق بين آرائهما •

وبالتدريج ، وبمرور الزمن على اهمال بحث ما بعد الطبيعة ، تحـــولت مدرسة الاسكندرية الفلسفية هذه الى معهد للتثقيف فى فلسفة الطبيعـــة ، والرياضة فقط • وبهذا التحول أرخى الستار على المعرفة الفلسفية التى كانت مزيجا من الافلاطونية والوثنية ، اذ هذه المعرفة كانت فى دائرة الميتافيزيقا وحدها •

ومن رؤساء هذه المدرسة ، وهم شراح أيضا لكتب أفلاطون وأرسطو :

هرمس الاسكندرى Hermeias Von Alexandreia

يحيى النحـــوى Joannes Philoponos

اصطفن الاسكندرى Stephanos Von Alexandreia

أما هرمس فقد اتبع فى شرحه كتاب فيدروس Phaidros لأفلاطـــون طريقة يامبليخوس السابقة (١) •

---

(١) القفطى (فى كتابه « اخبار العلمـــاء بأخبار الحكمـــاء » ص ٢٢٧) يسمى هرمس الاســـكندرى بهرمس الثالث المصرى ، وهـــو يحيى النحوى فى نظـــره ، وكان يلقبه بمثلث الحكمة • ويحكى عنه انه كان فيلســـوفا جـــوالا فى البلاد ، عالما بها ، وبطبائع اهلها ، وله تآليف فى الكيمياء ، والنجوم •

اما هرمس الأول فى نظره فهو مصرى أيضا ، سكن صعيد مصر الأعلى ، ويقول عنه : ان العبرانيين كانوا يسمونه بأخنوخ النبى ، وهو ادريس النبى ، وقد كان قبل الطوفان ، وهرمس الثانى فى نظره أيضا هو هرمس البابلى من حكماء الكلدانيين •

واما يحيى النحوى : فقد آمن بالمسيحية فى أخريات حياته (١) ، وعاش فى النصف الأول من القرن السادس الميلادى ، وفى مدة اعتناقه المسيحية ألف رسالتين (٢) :

احداهما : وعنوانها ، « فى قدم العالم ، de aeternite mundi » تضمنت الرد على برقلس فيما ذهب اليه من القول بقدم العالم ، وهو رأى ادعى أخذه عن الافلاطونيين ، كما تقدم ٠

وفى الرد عليه اعتمد على محاولة لغوية ، كى يحمل أفلاطون فى نص من نصوص كتابه « طيماوس » متعلقا بالعالم على أنه يريد به : أن العالم فى نشأته ، **مسبوق بزمان** ٠ وبجانب تعويله على هذا النص لأفلاطون فى اثبات حدوث العالم والرد على قدمه ، ذكر بعض نصوص الانجيل مما يؤيد حدوثه٠ ورأى عندئذ أن الحكمة موافقة للدين ، وأن الدين موافق للحكمة فيما ذهب اليه ٠ وأثبت بمثل هذا الجمع والتوفيق نتيجة ايمانه بالمسيحية ، واشتغاله بالفلسفة ٠

وايمانه بالمسيحية وكفاحه من أجل مبادئها الذى بدأ فى هذه الرسالة لم يضعف من عنايته بالفلسفة فيها ٠ فلم يزل أفلاطون معلمه هنا فى تفلسفه ، ولم يزل يعالج المسائل التى أراد أن يعالجها فيها من وجهة النظرة الفلسفية ، لكن تحت رعاية الدين وهدفه طبعا ٠ وبدأ تأثره بالمسيحية واضحا فيها ، حين احتفظت بقيمتها وحدها جاعلا لرأيها الاعتبار الأول ٠ فادعى أن أفلاطون فى آرائه كان يستقيها من الكتب المقدسة (٣) ، وما له من رأى صائب مرجعه الى

---

(١) وربما كان ايمانه بها تحت اضطهاد قيصر الروم « يوسطنيانوس » فى سنة ٥٢٩ بعد الميلاد للمذهب الافلوطينى الحديث ٠ وهو من تلامذة أمونيوس بن هرمياس عاش بين سنة ٥٠٠ ، ٥٧٠ م وهو صاحب التفاسير لكتب أرسطو والرد على برقلس ٠

وهناك غيره من يحمل هذا الاسم : أولهم يحيى الاسكندرانى الذى اضطهده مجمع الاساقفة فى سنة ٥٧٦ م لانكاره اتحاد الاقانيم ، وثانيهم يحيى النحوى له تصانيف نحو ، وعاش فى انطاكية ويجهل تاريخه ٠

(٢) كان تأليفه لها سنة ٢٢٩ م ٠

(٣) مثل هذه الدعوى كان يراها كثيرون ممن اشتغلوا بالعلوم العقلية من المسلمين فى القرون الوسطى : فالغزالى مثلا (فى كتابه المنقذ من الضلال ص ٩٩ ، ١٠٠ مطبعة الترقى بدمشق سنة ١٩٣٩) يقول : « ان الفلاسفة أخذوا قواعد السياسة من كتب الله المنزلة على الأنبياء ، ومن الحكم المأثورة عن سلف الله الأولياء ٠٠٠فأخذوا قواعد الاخلاق من الصوفية ، =

الرسالة الدينية والوحى الدينى • والدين بناء على ذلك أساس كل حكمة صحيحة ، وأساس الصواب فى الرأى • ومن أجل تأثره بالدين هذا التأثر الواضح فى جعل الرسالة الالهية أساس الصواب فى قول الفيلسوف ، كان فى توفيقه بين المسيحية وفلسفة أفلاطون يقرب هذه من تلك ويجذبها نحوها • فان بدا هناك تغاير بينهما اعتذر عن أفلاطون بأنه انسان غير معصوم ، وأرجع خطأه الى تأثره بعادات قومه ، أو اعتماده على تقاليدهم ، أو الى خوفه من أهل أثينا ، حتى لا يكون نصيبه نصيب سقراط قبله • ورعايته مثل هذه العوامل مدعاة الى زلله فى التفكير ، لأن التأثر بها جنوح به الى العاطفة • وابعاد له عن منطقة **الحياد** التى تضمن له الصواب فى الرأى ، والوضوح فى التعبير عنه •

وهذه الرسالة بالذات ، التى عنون لها بـ « **فى قدم العالم** » تبين مزج الافلاطونية الحديثة بالمسيحية ، والتوفيق بينهما من وجهة نظر رجال مدرسة الاسكندرية •

ورسالته الثانية : التى ألفها فى زمن ايمانه بالمسيحية أيضا وجعل عنوانها **فى صلاح العالم** opificio mundi رد فيها على ما رماه به اخوانه فى العقيدة من أنه يهمل الانجيل فى تفلسفه ، ولا يعنى به فى تدعيم مذهبه

=

وهم المتألهون المثابرون على ذكر الله وعلى مخالفة الهوى وسلوك الطريق لله تعالى ، ومزجوا هذا بكلامهم ، توصلا بالتجمل بها الى ترويج باطلهم » •

ولكن يحيى النحوى كان لا يرى قصدا سيئا لافلاطون ان رآه زل فى فكرته ، بينما الغزالى كان يحمل فلاسفة المسلمين القصد الى ترويج الباطل • وقد كانت هذه الدعوى احدى دعاماته فى مكافحة الفلاسفة والفلسفة •

واذا كان الغزالى يقول بأخذ الفلاسفة فلسفتهم من كتب الله المنزلة ، **فالشهرستانى فى كتابه** (الملل والنحل ج ٤ ص ١٣١) **يحدد ـ ما اسعفه التحديد ـ النبى الذى اخذ عنه فيلسوف** معين من الفلاسفة المشهورين • **فهو يذكر عن انبذقلس مثلا : « انه دقيق النظر فى العلوم •** وكان فى زمن داود النبى عليه السلام ، مضى اليه وتلقى منه ، واختلف الى لقمان الحكيم واقتبس منه الحكمة ، ثم عاد الى يونان ، وأفاد » •

ويقول أحمد شوقى فى همزيته فى مدح الرسول :

بك يا ابن عبد الله قامت سمحة ... بالحق من ملل الهدى غراء
بنيت على التوحيد وهو حقيقة ... نادى بها سقراط والقدماء
ومضى على وجه الزمان بنورها ... كهان وادى النيل والعرفاء

الذى يذهب اليه كما يعنى بالفلسفة القديمة فى ذلك • هنا فى هذه الرسالة ، كى يدلل على رأيه فى صـــلاح العالم ، ذكر القليل من الفلسفة القديمـــة ، واستعاض عن الكثير منها بالكثير من آيات الانجيل ، وشروحه • كما رحب بمبدأ أفلاطون فى العالم ، بعد أن مال به الى القول « بالخلق » ، على نمط ما فى الديانة الموسوية ، وكذا فى كل ديانة سماوية •

واسطفن الاسكندرى هو آخر أستاذ لمدرســـة الاسكندرية الفلسفية • وكان أول أمره معلما فى الاسكندرية ، ثم بعد ذلك استدعى كأستاذ لجامعة القسطنطينية ، فى عهد القيصر هـــرقل Herakleios (١) • وهناك فى جامعتها شرح أفلاطون ، وأرسطو ، كما قرأ الحساب ، والهندسة ، والموسيقى، والفلك • وكان يعتبر الممثل الحقيقى لمدرســـة الاسكندرية الفلسفية فى هذه العـــلوم •

وقد نسب الى اسمه كثير من الكتب والآراء ، وهى ليست له فى الواقع• وبعمله الفلسفى دخلت الافلاطونية مباشرة فى المسيحية ، لأنه فى التوفيق بين الدين والفلسفة الذى ورثه عن زعماء هذه المدرسة قبله ، أزال الفجوة التى كانت من نتائج عمل الافلاطونية الحديثة بين الفلسفة الاغريقيـــة وأية ديانة ســـماوية ، تلك الفجوة التى كانت تمثلها الناحيـــة الميتافيزيقية فى فلسفة الافلاطونية الحديثة • فقد استمر فى عمل رجال مدرسته من قبل ، وكان هذا العمل يهدف الى اهمال هذا الجانب الفلسفى من فلسفة الافلاطونية الحديثـــة لأنه يقوم على مزج الديانة الشـــعبية بآراء أفلاطـــون ، كما كان يرمى الى الاقتصار على رأى أفلاطون وحده ، دون الديانة الشعبية فيها ، ان اتفق مـــع المسيحية : مع افساح المجال لهذه ، وتركيز التفلسف ــ ما أمكن ــ فى النواحى البعيدة عن مجال الدين ، وهى نواحى الرياضة والطبيعة •••

***

واذا كانت الأفلاطونية الحديثة الآن قد أدخلت على الفلسفة الاغريقيـــة التصوف الشرقى ، وزادت من عناصر الوثنية فيها باحياء الديانات الشعبية ، وكافحت كثيرا من مبادىء المسيحية ، بالأخص على يد برقلس ، فمدرســـة الاسكندرية الفلسفية قد حدت من سيطرة الوثنية وقيمتها ، بأن مرت مرورا سطحيا بميتافيزيقا الأفلاطونية الحديثة ، وعنيت بالرياضـــة ، والطبيعة بدلا

---

(١) من قياصرة الدولة البيزنطية ، واستمرت حكومته من سنة ٦١٠ الى سنة ٦٤١ م ، أى الى فتح العرب لمصر (سنة ١٩ هـ) •

منها · كما حاولت أن توفق بين فلسفة أفلاطون على الأخص والمسيحية ، وبدأ توفيقها على أتمه عند ثانى زعمائها وهو يحيى النحوى ·

ويحيى قد اغتفر للفلسفة خطأها عندما تعارض المسيحية ، وعلل خطأها بأنها انسانية ، كما أرجع ما فيها من حكمة وصواب الى الكتب المقدسة ·

وعارض فكرة « قدم » العـــالم ، التى حاول برقلس أن ينســـبها الى أفلاطون ، مدعيا أنه يريدها من نص له حول العالم فى كتابه « طيماوس » ، وبالتالى حاول أن ينسب ضدها ـ وهو القول « بالخلق » ـ الى هذا الفيلسوف مستعينا بالنص نفسه ، ولكن بتخريج آخر غير تخريج برقلس ·

وهكذا كان لثقـــافة كل من برقلس ، ويحيى النحوى ، أثر يختلف عن الآخر فى شرح نص واحد لأفلاطون ، حول شىء واحد ، وفى كتاب واحد من كتبـه ·

واذا كانت تآليف رجال الأفلاطونية الحديثة وشروحهم لكتب القدامى الفلسفية ، وردت للمسلمين وهى تحمل مع طابع الوثنيـــة طابع الصوفيـــة الشرقية القائمة على مبدأ الافناء ، كما تحمل الطعن على المسيحية واهـدار قيمتها ، فتآليف رجال مدرسة الاسكندرية الفلسفية وشروحهم لكتب القدامى ، وردت للمسلمين أيضا وهى تحمل توفيقا بين الفلسفة الاغريقية والمسيحية ، وفى الوقت نفسه تحمل اعتبارا لكل منهما ، وان كان لاعتبار الدين منزلة أسمى من اعتبار الفلسفة فى نظرها ·

ولا يعجب قارىء الفلسفة الاسلامية حينئذ ، ان وجد تناقضا أو شـبه تناقض فى عرض المبادىء التى تنقل عن فيلسوف واحد من فلاسفة الاغريق ، لأن مرجع ذلك الى **الاختلاف فى شرح كتبهم ، وهذا يرجع بالتالى الى اختلاف ثقافة الشارحين ، واتجاهاتهم فى الحياة** · كما لا يعجب اذا وجد **مسحة وثنية بجانب طابع دينى مسيحى** ، كأن يجد تعددا فى علل الكون بجوار رد التأثير فى العالم الى علة واحدة هى أصل الوجود كله ، نشأت عنها الموجـــودات جميعها ، حتى ما اتسم منها بطابع النقص والشرية وهو المادة ·

« سانتللانا » ومدرسة الاسكندرية :

هذا المستشرق الايطالى يفهم من مدرسة الاسكندرية ما فهمه منها بعض مؤرخى الفلسفة من أنها مذهب الأفلاطونية الحديثة الذى انتهى بنهاية القرن

السادس الميلادى تقريبا ، وباضمحلال الطور الأثينى الذى تزعمه برقلس وهو الطور الثالث من أطوارها ٠

وذلك غير ما اعتبره المؤرخ الألمانى أوبرفيج Ueberweg من أنها عنوان على مدرسة تكاد تكون مستقلة عن الأفلاطونية الحديثة فى اتجاهها وهدفها ، تالية لها فى الزمن وان اشتركت معها فى أساسها الفلسفى الرئيسى ، وهو اعتبار فلسفة أفلاطون ٠ وهذا الذى اعتبره أوبرفيج هو ما ارتضيناه هنا فى عرض الفترة الثالثة من فترات العصر الهلينى الرومانى ٠ وباقرار اعتباره هنا فى العرض كأنا قد أكدنا حقيقة تستخلص من تفلسف هذه الفترة كلها ، وهى : أن التوفيق الذى كان دعامة العمل العقلى منذ منتصف القرن الثالث الميلادى الى أن اتصل المسلمون بالفكر الاغريقى ٠٠٠

كان يقوم أولا فيما سميناه **الافلاطونية الحديثة** بين آراء الاغريق بعضها مع بعض ، أو بينها من جانب والديانة الشعبية أو التصوف الشرقى من جانب آخـــر ٠

بينما اتجه فيما عنونا له **بمدرسة الاسكندرية** الى تقريب آراء الاغريق من الدين المسيحى ، كما تقدم فى الحديث عن المدرستين ٠

وهذه الحقيقة المستخلصة ذات أهمية فى تحديد صنيع المسلمين وموقفهم من الفلسفة الاغريقية بعد أن اطلعوا عليها فى صور مختلفة ، وبالأخص فى صورتها الأخيرة القريبة منهم ، التى رسمها يحيى النحوى واتباعه ٠

ولصانتللانا نقد على فلسفة الاسكندرانيين ، وهى فلسفة الأفلاطونيـــة الحديثة فى أطوارها الثلاثة ، نرى أن ننقله هنا بعد ذكر عرضـــه المختصر لآرائها أولا ، اذ لنا ملاحظة على هذا النقد ، بعد تقديرنا لاطلاعه وسعة أفقه فى المعرفة التاريخية ٠

أما عن هذه الآراء فيقـول :

« حدثت شيعة الاسكندرانيين فى أواخر القرن الثانى ٠ وقصدهم التأليف بين الأقوال ، واحداث فلسفة تكون كخلاصة أفكار المتقدمين والفلسفة النهائية فى يونان ٠ قالوا : انه لا خـــلاف فى الحقيقة بين أرسطاطاليس وأفلاطـــون ولا بينهما وبين المتقدمين ، وأن حكمة الأوائل منذ نشأة الاجتماع الانســانى مجتمعة على كلمة واحدة قد اتفق عليها فلاسفة المصريين والبراهمة واليونان

الى أن انتهى الأمر الى المذهب الاسكندرانى · وهو على قولهم ، نسخة من حكمة الأوائل تلقتها الأمم بالعبر منذ نشأة الاجتماع الانسانى ·

والاسكندرانيون ثلاثة فروع :

الفرع الاول : يعرف بالاسكندرانى ، لأن واضـــع الشيعة أمونيوس سكاس ـ أى الحمال وهو المعروف بالعتال، ولد بعد المسيح ، وتوفى سنة٢٤٢ـ ومنها تلميذه أفلوطين توفى ســنة ٢٦٩ للمسيح ، وهو المعبر عنــه بالشــيخ اليونانى فى كتاب الملل للشهرستانى ، وفرفوريوس تلميذه ولد سنة ٢٣٢ وتوفى سنة ٣٠٤ ·

والفرع الثانى : يسمى بالشــامى ، ويمثله يمبليخوس ومن تبعه توفى سنة ٣٣٠ للمسيح ·

ثم الفرع الاثينى وهو الثالث : ويمثله سريانوس وبرقلس ومن تبعهم · ومولد برقلس سنة ٤١١ ووفاته سنة ٤٨٥ ·

قالوا ان أصل الفلسفة والعمدة فيها : **الاعتراف بوجود واحد بسيط مطلق** لا يتصور كنهه ، ولا يعبر عن حقيقته ، وهو فوق الوجود وفوق كل تعيين ، ثم الاعتراف بوجود الكثرة المتغيرة المدركة بالحس · فمسألة الفلسفة تنحصر والحالة هذه فى مبحث واحد · وهو أن يقال : كيف صدر هذا الكثير المتغير المحسوس من ذلك الواحد البسيط المتعالى عن التغير ؟؟ والجواب : أن القدرة اذا بلغت أشدها لا يتصور فيها أنها تبقى منحازة فى نفسها ، ولابد من أن تفيض فيضان المــاء من العين الغزيرة · غير أن ذلك انمـــا يكون من العين بلا علم منها ولا ارادة ، وفى المبدأ الأول لمــا يعلمه من ذاته · فانه اذا عقل ذاته عقل كونه مبدأ وكل ما احتوى عليه من القوى وما يصدر عنها على الترتيب ، فعلمه لذلك علة لوجود الأشياء · هــذا معنى قول الحكماء : بأن العلة الأولى أبدعت الأشياء بأنها فقط بمجرد وجودها وشعورها بما فى ذاتها ·

وقد لزم من ذلك على قول الاسكندرانيين أن العالم لم تكن له بداية فى الزمان ، ومعنى حدوثه سبق العلة على المعلول باعتبار العقل (كتاب أثولوجيا ص ١٦٨) ·

وعندهم أن الفيض كانتشار النور ، فيتناقص ريضعف شيئا فشيئا بقدر ما يتباعد عن منبعه ·

فأول رتبة منه عقل محض بسيط : يتناول عالما نورانيا عقليا هو مبـــدأ الموجودت ، اذ لا وجود الا بتعيين ، ولا تعيين الا بعقل ٠

ثم نفس كلية : تفيض من ذلك العقل ، وهى مبدأ الحركة والحياة للعالم ، اذ لا حياة الا بالنفس ٠

ثم طبيعة : تفيض من تلك النفس وهى كنفس جزئية للموجودات ٠

ثم نفوس مفردة مجردة ٠

ثم مادة محضة : وهى منتهى الهبوط ومرتبة الظلام وفقدان نور الظلام ٠

وعلى ذلك فقد انحصر الوجود فى أصل واحد وهو العقل ، اذ ليس مراتب الموجودات الا مراتب العقل فى هبوطه وابراز ما كان مكنونا فى العلة الأولى من القوى العقلية ٠ فلا زال الكون معلقا بعلته تعلق الظل بالشخص والنـور بالشمس ، والاله محيط به ،حال فيه حلول القدرة والأثر ، لا حلول الذات ٠

وقالوا : **ان مصير العالم الى** الاله كمصير خطوط الدائرة الى المركز وان بعدت عنه ٠

واذ قد تبين مبدأ العالم وكيفية صدوره من العلة الأولى ، فقد اتضح أيضا ما هى العلة فى وجود الشر ٠ وذلك أن بروز العالم من الخير المحض هو فى ذاته انحطاط فى الوجود ، اذ لا يشترك موجودان فى الكمال ٠ فالشر اذن تابع لذات الوجود من حيث انه متناهى ، وهو فى ذاته ليس بشىء الا عدم كمال ٠

واذا سأل سائل : فما الموجب لايجاد العالم اذا كان لا يخلو وجوده من الشر ؟ أجابوا : انه لو لم يوجـد العالم فما كان يظهر ما فى العلة الأولى من الحكمة فكانت علة ناقصة ، ولما كان يوجـد ما فى هذا العالم من النظام والخير الذى لا ينكره الا مكابر أو معاند وهو يتجاوز الشر بأضعاف ، فتبين أن وجود العالم أولى من عدم وجوده مع ما فيه من الشر » (١) ٠

***

---

(١) من ص ١٩٣ : ١٩٨ من تاريخ المذاهب الفلسفية لسانتللانا ، مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة رقم ٢٦٠٤٣ ٠

وأما النقد : فقد اتجه به الى الموضوع وهو الآراء نفسها مرة ، والى منهج المدرسة مرة أخرى ٠

فى الموضـــوع :

ففى الموضوع يقول : « وقد تعين الآن أن نلخص ما فيه من الاشكالات على ما هو دأبنا فى المذاهب المتقدمة ٠ فيقال لهم : انكم قد وضعتم « أولا » محضا ، قلتم انه **فوق العقل وفوق الوجود** ، وفوق كل طور من أطوار الفكر والتعيين ٠ فاذا كان كذلك ، فمن أين لكم وجـوده ؟ وكيف أدركتم تأثيره فى العالم ؟ وما هو بهذه الصفة ليس الا مصادفة محضة لا يمكن اثباتها ولا انكارها بوجه من وجوه المباحثة ٠ ثم اذا كان فوق العقل ، فكيف يتصور صدور العقل منه ؟ واذا كان فوق الحياة كيف تصدر عنه الحياة ؟٠٠٠ وبالجملة كيف يتصور صدور الكثرة باختلاف أنواعها ، من الأحدية البسيطة المحضة المتعالية عن كل شائبة من الكثرة ؟ فقد لا يخلو الأمر عن حالين : اما أن يقال ان الكثرة كانت مكنونة فى ذات الأول المحض ، كما قال بعض الصوفية انها الشجرة فى النواة ، وهذا ادخال الكثرة فى ذات العلة الأولى وهى على قولكم بسيطة محضـــة ! واما أن يقال ان الكثرة لم يكن لها أثر ولا رسم فى ذات الأول ، وكيف يتصـور حينئذ أن تكون هى علة للكثرة ؟

ثم اذا سلمنا ذلك ، فكيف يكون تأثير ذلك الواحد البسيط فى الموجودات؟ فاذا قلتم : انه بنوع فيض فهو قول مجازى لا برهانى ، اذ لا يفيض الشىء الا بما فيه ولا يظهر منه الا ما كان فيه من قبل ! فانا اذا قلنا : ان الشمس تفيض بالنور ، والنار تفيض بالحرارة ، فالنور موجود فى الشمس والحرارة موجودة فى النار لا محالة ، والا لمـا كانت الشمس علة للنور والنار علة للحرارة ٠ ومثل ذلك لا يطلق على الواحـد المحض اذ نفيتم عن ذاته الكثرة بالمرة ، فكيف يجود بما ليس فيه ؟

ثم ان الفـرق الذى جعلتموه بين ذات الالـه وقوة الاله ، لا يخـــلو من الاشكال ٠ وذلك أن مثل هذا التمييز بين الذات والقوة مما يجوز فى الأشياء المعينة القابلة للتجزئة والتفريق ٠ وانما الذات الالهية لا تفريق فيها ولا تمييز بين الذات والقدرة ، سيما على قولكم انها أحدية بسيطة ٠ فاذا قلنا : انه مؤثر بما يصدر من ذاته من القوة مع بقاء ذاته على حدتها ، ادخلنا فيـــه نوعا من التمييز ٠ وكيف تكون القوة الالهية فى العالم ، ولم يكن فيه الاله بذاته ؟ أيجوز أن يقال ان حضور قوة الاله بالشىء ليس هو حضور الاله ؟ فاذا قيل ان مثـل

ذلك مما يقع فى النفس فنقول : انها متصرفة فى البدن ، محركة له عن طريق انها حاضرة فى البدن منبثة فى جميع أجزائه ، وهذا لا يقوله الاسكندريون فى الاله وهم المنكرون للحلول المطلق ، ومبنى مذهبهم على التمييز بين الاله والعالم، فلا يسعهم التخلص من هذه الورطة » (١) !

فى المنهج :

وفى المنهج يرى : « أن أصلهم الثانى : وهو التحاق الفلسفة بالعبادة ، وان كان فى نفسه حقا لتوارد المقاصد بين الديانة والحكمـــة ، الا أنه يخالف المذهب الصحيح الذى كان عليه أفلاطون وأرسطوطاليس وبقية حكماء اليونان ، وهو أن الحكمة عندهم عبارة عن البحث العقلى المحض من غير تعرض الى غيره من المباحث ، لأنه اذا أدخلنا على الفلسفة أغراضا أخرى ومسالك ليست من مسالكها : كالكلام فى الذوق والحال والقلب وغيره ممـــا هو خارج عن أساليب العقل ويخالفها خلافا تاما ، لا يخلو الحال من أن تكون عاقبته عـدول الحكمة عن طريقها وامتزاج مواردها بالموارد الدينية ، وذلك مما عاقبته وخيمة فى كل عصر · ومصداقه : ما وقع فى خصوص الفلسفة الاسكندرية ، فانها بعد موت أفلوطين فى سنة ٢٦٩ للمسيح لا زالت تميل من البحث العقلى المحض الى الانتصار للملة العتيقة الوثنية ومقـــاومة الملة النصرانية · فكان غالب سعى الاسكندرانيين ــ لا سيما يامبليخوس ومن تبعه ــ الاطلاع على المغيبات والتشوق الى خوارق العادات ، وغريب المكاشفات ، والاعتناء بالسحر ، وعلم التصرف بالأسماء والطلاسم والكهانة والنجامة والدعوات والعزائم ··· وغير ذلك مما هو بعيد عن موارد الفلسفة ومسالك الحكمة · فانحل رباطها شيئا فشيئا ، ولم يبق من فلاسفة المذهب الاسكندرانى بعد عهد برقلس الا شرذمة يسيرة من المفسرين للكتب القديمة ، منهم أثونيوس وداود الأرمنى ·

ثم لمـا قويت شوكة الملة النصرانية واستولى النصارى على الأمر ، كان ذلك سببا آخر لتلاشى المذهب الأفلاطونى الحديث ، الى أن أمر قيصر الروم بوسطنيانوس فى السنة التاسعة والعشرين والخمسمائة للمسيح (٥٢٩) باغلاق دار التعليم التى كانت لهم بأثينا واحـــراق الكتب الفلســـفية · فمن الأفلوطينيين من تنصر ، ومنهم من هاجر الى بلاد الغرب ، ومنهم من هاجر الى بلاد الفرس طلبا للنجاة ، ثم رجعوا الى بلاد الروم مستترين الى آخـر

---

(١) من ص ١٥٧ : ١٥٩ من المصدر السابق ·

القرن السادس · فكان ذلك آخر الشيعة الأفلاطونية فى صورتها القديمة وقالبها اليونانى » (١) ·

تعقيب على هذا النقد :

ونلاحظ أن نقد سانتللانا لمنهج الأفلاطونية الحديثة فى الجمع بين الدين والفلسفة ، وكذا لكل تفلسف قام على الجمع بين هذين الطرفين ، مما يقره عليه كثير من مؤرخى الفلسفة ، ليس فحسب للمصير الذى شرحه : وهو عرقلة عمل العقل أو اضطهاده ، بل لتعقيد مبادىء الدين ورسوم عبادته كذلك ·

كما يلاحظ أن نقده للآراء نفسها تناول منها رأيين متعلقين بذات الأول :

أحدهما : أنه وقف عند وصف أفلوطين الاول بأنه « فوق العقل وفوق الوجود » ، وشرح هذه العبارة بأن رجال الأفلاطونية الحديثة يقصدون منها أن الأول فوق العقل ، أى الادراك ، والمعنى أنه ليس فى متناول ادراك الانسان وتصوره ، وفوق الوجود ، أى ليس موضوعا لعمل عقلى · والجزء الثانى من العبارة ، يكون توكيدا للجزء الأول منها · ولذلك يردف عبارة أفلوطين هذه بعبارته الخاصة وهى : « وفوق كل طور من أطوار الفكر والتعيين » ، كمعنى مراد منها · ثم يعقب معترضا بقوله : « واذا كان كذلك فمن أين لكم وجود ؟ وكيف أدركتم تأثيره فى العالم » ؟···

ومن غير شك هذا شرح قد يقصد من تعبير أفلوطين بأن الأول فوق العقل وفوق الوجود · ومؤداه حينئذ ليس استحالة أن يكون موضوع ادراك وتصور للانسان على الاطلاق ، كما يبدو من اعتراض سانتللانا عليه ، بل يراد بهذه العبارة مشروحة هذا الشرح : أن العقل البشرى ليس فى استطاعته أن يقف على كنه هذا الأول تماما ، ومعرفته به اذا توجه بادراكه نحوه لا تعدو أن تكون محاولة لتقريب تصوره · وهذا لا يمنع أن يعرف هو على وجه ما ، كما لا يمنع أن يدرك وجوده وتدرك آثاره فى العالم أيما ادراك ·

يدل على عدم استحالة أن يكون موضوع ادراك الانسان بوجه من الوجوه فى نظر رجال الأفلاطونية الحديثة : أنهم عند الحديث عن المعرفة الانسانية ومدى استطاعة ادراك الانسان يذكرون أن الانسان لا يصل الى معرفة يقينية

---

(١) فى المصدر السابق : ص ١٥٩ ـ ١٦٠ ·

ولا تامة لما فوقه من جواهر حتى الأول الا اذا خلص بالزهد نفسه من قشور هذا العالم ، وأصبح بالمبالغة فيه جوهرا صافيا مثلها (١) ٠

فشرح عبارة أفلوطين على هذا ، أولى أن يقصد منه ان الانسان على وضعه فى هذا العالم لا يستطيع أن يقف على كنه الأول ، وان الأول ـ ما دام الانسان فى عالمه المادى ـ فوق عقله وتحديده ٠ فالعبارة على هذا الشرح تهدف من جهة الى تعيين مركز الأول من الانسان العادى ، ومن طريق آخر غير مباشر تحث هذا الانسان على أن يقترب من الأول عن طريق تخليص نفسه من عالم المادة ، وعندئذ يتجلى ويتضح له دون حاجة الى اكمال عقله ، حتى لا يرى فارقا بينه وبين نفسه ٠ ولا تمنع هذه العبارة على هذا الشرح أيضا أن يكون فى استطاعة العقل الانسانى تصوره على أى نحو ، لكن تصوره حينئذ يقصر عن ادراك كنه الأول وتحديد ذاته ، وما يأتيه الانسان من عبارات وأوصاف تنم عن هذا التصور له « فالأول » فى ذاته كما هو ، على خلافها ٠

وهناك من مؤرخى الفلسفة من يفهم من عبارة أفلوطين السابقة فى وصفه للأول أنه يريد بها أن الأول فوق العقل ، أى أن مرتبته فوق المرتبة الوجودية المسماة بالعقل ، وفوق الوجود ، أى فوق التحديد والتعيين ، فهو مطلق يمثل اللانهائية ٠ وفهم الوجود على أنه التعيين والتحديد والتشخيص ، يتصل بأرسطو فى تفرقته بين الكلى والجزئى وبين الماهية والهوية ٠ وهذا الفهم يتفق ومرتبة الأول فى الوجود ، كما يقترب من الفهم السابق فى أن الانسان لا يستطيع بادراكه أن يبلغ كنه « الأول » ٠

وعلى كلا الشرحين لعبارة أفلوطين لا تسلب العبارة « الأول » بأنه فى نفسه يعقل ويعلم نفسه على الأقل ٠

وهناك وجه ثالث فى تفسير هذه العبارة ، وهو : أن الأول فوق العقل ، أى ليست ذاته عقلا ، وفوق الوجود ، أى فوق التحديد وفوق ما هو صادر عنه ، وانما هو الخير فحسب ٠ ورجال الأفلاطونية الحديثة ـ ان أخذنا بهذا التفسير لعبارة أفلوطين فى وصف الأول ـ لا يمنعون أن يكون هذا الأول موضوعا لتصور الانسان وادراكه ، وان لم يستطع الانسان بعمله العقلى أن يقف عليه كما هو ٠ وهذا التفسير يقترب من رأى أفلاطون فى المثال الأعلى عنده ، فالمثال الأعلى هو الخير المطلق ، والعقل الذى يدبر الكون ويوجده

---

(١) كما ينسب الى برقلس فى هذا الكتاب ٠

مثال آخر غيره • ولأنه يقترب من رأى أفلاطون فى مثاله الأعلى كان أرجح التفسيرات لعبارة أفلوطين السابقة ، ما دام تفلسف هذا الأخير قام على اعتبار فلسفة أفلاطون وحرص على آرائها •

لكن يلزم من قبوله ، نفى علم الأول ـ وهو الاله ـ لذاته فضلا عن علمه لغيره • لأنه ليس بعقل حينئذ ، أى ليس بذى ادراك وذى علم • وقد صرح « فندلبند » بأنه منسوب لأفلوطين نفسه نفى علم الأول ، اذ ينقل عنه أنه يقول :

«Diese Eine Geht allem Denken und Sein Vorher, et ist unendlich, gestaltlos und «Jenseists» der geistigen ebenso wie der sinnlichen Welt, darum auch ohne Bewustsein und Tâtigkeit» (١)

وتعريبه : « هذا الواحد فى نظر أفلوطين ، سابق على كل فكر ووجود • هو يمثل اللانهائية ، لا رسم ولا حد له ، خارج عن عالم العقل والحس ، ولهذا هو **بدون علم وفعل** » • ويعلق على هذا النص بقوله : « ومن السهل أن يفهم أن اتصال الانسان بهذا الوجود الالهى الذى فوق العقل والفعل والارادة يتطلب منه حالة من الروحانية لا تتصل بالعقل ، فوق الفعل والارادة » •

فسانتللانا يعترض على رجال الأفلاطونية الحديثة فى جعلهم الأول فوق العقل والوجود بشرح أراده هو لهذه العبارة ، وان كان محتملا لها • وان لم يرده فهو شرح مرجوح ، لأنه يبعد آراء الأفلاطونية الحديثة عن أن تساوق آراء أفلاطون •

على أنه فوق ذلك ، قد نسب لهذا الأول علما وقصر علمه على ذاته • ويظهر أنه أخذ برأى المسيحيين ، بعد أن تناولوا « أول » أفلوطين وجعلوه يقترب من أصل الوجود فى المسيحية وابعاد ما علق به من الوثنية •

الرأى الثانى : من آراء الاسكندرانيين الذين رجه اليه نقده ، **هو وصفهم الأول بالبساطة فى الوحدة** • ولا تتفق وحدة الأول على هذا النحو فى رأيه مع صدور الكثرة عنه ، اذ الكثرة الصادرة عنه ـ هكذا يقول ـ اما أن تكون متضمنة فى ذاته فلا تكون حينئذ بسيطة فى وحدتها ، أو لا تكون فكيف صدرت عنه ؟ وان كان الفيض هو طريق صدورها عنه ، فكيف تجود ذاته بما ليس فيها ؟

---

(١) فى كتابه « تاريخ الفلسفة » ص ١٩٨ •

والاسكندرانيون عندما وصفوا « الأول » بالبساطة فى وحدته لم ينسوا شرح صدور الكثرة عنه ، لأن فى هذا الشرح تحقيق « وحدة الوجود » عندهم · فوحدة الوجود لا تتمثل فى نظرهم فى الربط بين الموجودات واتصال بعضها ببعض فحسب ، بل قبل ذلك فى توضيح وحدة « الأصل » والعلة للوجود كله ، بعد أن تأثروا بالرواقيين فى القول بوحدة العلة ورغبوا عن ثنائية أرسطو فيها ممثلة فى الصورة والمادة ، وهم وان لم يجاروا الرواقيين فى تحديد العلة الواحدة بالمادة ، وجعل الله لذلك مادة رقيقة حالة فى مادة هذا العالم الغليظة ، لكنهم حرصوا على متابعتهم فى القول بوحدة العلة ممثلة فى « الأول » وبالغوا فى وحدتها حيث قالوا مع ذلك ببساطتها · وكانت محاولتهم لشرح صدور الكثرة عن هذه العلة الواحدة البسيطة فى وحدتها ، قائمة على أن الذى صدر مباشرة عن هذه العلة الواحدة موجود واحد فى ذاته يحمل كثرة اعتبارية فى ثنايا ذاته الواحدة · فالأول واحد فى ذاته ، صدر عنه واحد فى ذاته أيضا · ولأن الكثرة صدرت بعد ذلك عن هذا الواحد الثانى ، وهذا الواحد الثانى قبل ذلك صدر عن الأول ، فصدور الكثرة عن الأول ، باعتبار توسط موجود واحد قبلها ، وذلك لا يضر بوحدته كما لا يضر ببساطتها فى نظرهم · فذاته تضمنت الكثرة باعتبار ، لكن وجدت على الحقيقة من العقل ، لا من الأول ·

وهذا الشرح لا يخرج العلة الأولى من الحرج الذى أثاره سانتللانا هنا ، وأثاره غيره من قبل · وهو من المآخذ التى أخذت على الأفلاطونية الحديثة ، بعد أن حاولت ابعاده باستخدام الخيال فى تقريب صدور الكثرة المطلقة عن الوحدة المطلقة ·

***

المدارس الأخرى

التى خلفت مدرسة الاسكندرية قبل بغداد

نقصد من عرض هذه المرحلة الزمنية التى تلت مدرسة الاسكندرية ، أن نلقى بعض الضوء على الحركة العقلية الفلسفية فيها الى أن تولى المسلمون توجيهها فى مدرسة بغداد ، بعد نقل آثارها الى اللغة العربية ٠

وبذكر كلمة قصيرة عن هذه المرحلة نكون قد اجملنا الحديث عن الحركة العقلية منـــذ القرن الثالث الميـــلادى الى القرن الثامن فى ثلاثة أنواع من المدارس ٠ فى : الأفلاطونية الحديثة ، ومدرسة الاسكندرية ، ومدارس الشرق الأدنى ٠ والنوع الأول منها ان غاير النوعين الآخرين فى الاتجاه يشترك معهما فى الأساس الفلسفى ، والنوعان الأخيران يشتركان فى الأســـاس والاتجاه ويختلفان فى الموطن ٠

وبعض مؤرخى الفلسفة الذى لم يشأ أن يجعل مدرسة الاسكندرية غير الأفلاطونية الحديثة ، يشير أيضا الى اختلاف اتجاه الحركة العقلية منذ القرن السادس الميلادى الى القرن الثامن عنه قبل ذلك منذ القرن الثالث الى القرن السادس ، ويحاول حصر المغايرة فى العداء للمسيحية أو الموالاة لهـا ٠ ومن هنا نلاحظ أن اختلاف العارضين للحركة العقلية بعد الميلاد يرجع الى تنظيم معالجتها ، دون وصف تياراتها كما وقعت وكانت ٠

فسانتللانا ، وهو من الفريق الثانى يتحدث عن الحركة العقلية بعـد القرن الســادس ، فلا يختلف عن أوبرفيج Ueberweg وهو من الفريق الأول فى تحديد التطورات التى صاحبت هذه الحركة بالفعل ، فيقول :

« والحكمة الأفلاطونية لم تنعدم بانعدام دار للتعليم بأثينا ووفاة معلميها، اذ لا شىء ينعدم فى الطبيعة ولا فى تاريخ الأمم ٠ وانما فناؤه هو استحالته الى صورة أخرى ودخوله فى طور جديد من الوجـــود ٠ فالمذهب الأفلاطونى الحـــديث انتقـــل الى الالهيين من النصارى ، لا سيما عن طـــريق « كتاب ديونيسيوس » ٠٠٠ وهو كتاب موضوع ، حرره أفلاطونى مجهول الاسم فى منتصف القرن السادس للمسيح باسم ديونيسيوس ادعى انه من تلامذة بولس الحوارى ، فى شرح أسرار الربوبية ، ودرجـــات عالم الملكوت ، والكنيسة

السماوية على المذهب الأفلاطونى ، فصار من ذلك الوقت عمدة للنصارى فى أسرار ديانتهم • وبعد احيائه فى القالب النصرانى ، دخل المذهب الافلاطونى الحديث فى الاسلام عن طرق فريق من المعتزلة ومن الحكماء ومن الصوفية • منه أخذ جل أفكارهم : جماعة اخوان الصفا ، وأبو نصر الفارابى ، وابن سينا، وابن طفيل ، وابن عربى ، وحكماء الاشراق كالسهروردى (١) وصدر الدين القونوى ، وقطب الدين الشيرازى » (٢) •

ونحن بحديثنا قبل ذلك عن مدرسة الاسكندرية الفلسفية ، وعن آخر زعيم لها وهو اصطفن الاسكندرى ، نكون قد وصلنا بحركة الفلسفة الاغريقية الى الزمن الذى فتح فيه المسلمون الاسكندرية ، مقر هذا التراث العقلى ، على يد عمرو بن العاص (٣) ، فى عهد الخليفة عمر بن الخطاب • ونكون كذلك قد وقفنا عند آخر عهد لحكومة غير اسلامية فى موطن تلك الثقافة التى خلفها الاغريق ، واشترك الرومان والشرقيون المسيحيون فى تطورها من بعدهم ، وهى حكومة هرقل الامبراطور البيزانطى •

واذا كانت تسمع كلمة مؤرخى الرومان ، مثل شيشرون ، فى وصف الأحداث السياسية والحركات العقلية أيام سيادة الرومان ، وفى النقل عن الاغريق كذلك ، فلندع العرب يتكلمون هنا عن تطور التراث اليونانى العقلى فى الجماعة الانسانية بعد سيادة حكومتهم على مركزه فى الشرق ، وهو مدينة الاسكندرية •

واذا كان يؤخذ على مؤرخى العرب أنهم يعتمدون الى حد كبير على السماع فى تدوين التاريخ ، فذلك ان حال فى بعض الأحايين دون الدقة فيه ، لا يحول من غير شك دون الوصف الاجمالى للأحداث الهامة ، واتجاهاتها • ودخول للتراث العقلى الاغريقى فى جماعة المسلمين أصحاب القرآن يعد من الأمور التاريخية الرئيسية •

---

(١) وهو الشيخ شهاب الدين أبو الفتح يحيى بن حبش السهروردى المقتول بحلب سنة ٥٨٧ هـ صاحب حكمة الاشراق •

(٢) ص ١٦٢ من محاضراته السابقة •

(٣) سنة ١٩ هـ الموافقة لسنة ٦٤٠ م •

مدارس انطاكية ، حران ، الرها ، نصيبين :

يقول الفارابى :

« انتقل التعليم ـ بعد ظهور الاسلام ـ من الاسكندرية الى أنطاكية(١) ، وبقى بها زمنا طويلا ، الى أن بقى معلم واحد ، فتعلم منه رجلان ، وخرجا ومعهما الكتب • فكان أحدهما : من أهل حران (٢) ، والآخر : من أهل مرو ، وكانت مرو هذه عاصمة خراسان • فأما الذى من أهل مرو فتعلم منه رجلان : أحدهما ابراهيم المروزى ، والآخر يوحنا بن حيلان • وتعلم من الحرانى : اسرائيل الأسقف ، وقويرى • وسارا الى بغداد ، فتشاغل اسرائيل بالدين ، وأخذ قويرى فى التعليم • وأما يوحنا بن حيلان فانه تشاغل أيضا بدينه ، وانحدر ابراهيم المروزى الى بغداد ، فأقام بها • وتعلم من المروزى : متى ابن يونان ، وتعلمت ـ يتحدث أبو نصر الفارابى عن نفسه ـ من يوحنا ابن حيلان(٣) ، وقرأت عليه الى آخر كتاب البرهان ، التحليلات الثانية »(٤) •

والفارابى ، بهذا الحديث ، أوصل سلسلة الدراسة الفلسفية ، من بعد ظهور الاسلام فى النصف الأول من القرن السابع الميلادى ، الى وقته ، منتصف القرن العاشر ، أو من القرن الأول الهجرى الى النصف الأول من القرن الرابع، أى الى ما بعد ظهور حركة الترجمة بقرنين تقريبا (٥) •

ويقول المسعودى :

« وقد ذكرنا ـ فى كتاب (فنون المعارف وما جرى فى الدهور السوالف) ـ الفلسفة ، وصدورها ، والأخبار عن كمية أجزائها ••• وكيف انتقل مجلس

---

(١) مدرسة انطاكية من مدارس النصارى فى الشرق الادنى • والعرب كانوا يطلقون على هذه المدارس اسم « اسكول » ومفهومها قريب لمجلس من مجالس التعليم ، كما كان الامر عندهم ، وكما كان الشأن كله فى القرون الوسطى • ويقول حنين بن اسحاق المترجم المعروف ، بعد أن ذكر كتب جالينوس الطبيب التى نقلت الى العربية : « فهذه الكتب التى كان يقتصر على قراءتها فى موضع تعليم الطب فى الاسكندرية ، وكانوا يقرأونها على هذا الترتيب الذى أجريت ذكرها عليه ، وكانوا يجتمعون فى كل يوم على قراءة امام منها ، وتفهمه ، كما يجتمع أصحابنا اليوم من النصارى فى مواضع التعليم التى تعرف « بالاسكول » فى كل يوم على كتاب امام ••• » •

(٢) فى العراق الاعلى بين دجلة والفرات •

(٣) توفى فى بغداد أيام المقتدر •

(٤) فى تراجم الحكماء لابن أبى أصيبعة ج ١ ص ١٣٥ •

(٥) ابتدأت فى عصر أبى جعفر المنصور سنة ١٣٢ هـ •

التعليم من أثينة الى الاسكندرية من بلاد مصر ، وجعل أوغسطس الملك لما قتل قلوبطره الملكة التعليم بمكانين : الاسكندرية ، ورومية ، ونقل ـ تيودوسيوس الملك الذى ظهر فى أيامه أصحاب الكهف ـ التعليم من رومية ، ورده اياه الى الاسكندرية · ولأى سبب نقل التعليم ، فى أيام عمر بن عبد العزيز ، من الاسكندرية الى أنطاكية ، ثم انتقاله الى حران فى أيام المتوكل ، وانتهى ذلك فى أيام المعتضد (١) الى قويرى ، ويوحنا بن حيلان ، وكانت وفاته بمدينة السلام أيام المقتدر · ثم الى ابراهيم المروزى ، ثم الى محمد بن كرنيب ، وأبى بشر متى بن يونس ، تلميذ ابراهيم المروزى · وعلى شرح متى ، لكتب أرسطوطاليس المنطقية ، يعول الناس فى وقتنا هذا ، وكانت وفاته ببغداد فى خلافة الراضى · ثم الى أبى نصر محمد بن الفارابى ، تلميذ يوحنا بن حيلان ، وكانت وفاته بدمشق فى رجب سنة ٩٣٩ · ولا أعلم أحدا فى هذا الوقت ، الا رجلا واحدا من النصارى ، يعرف بأبى زكريا بن عدى · وكان رأيه ، وطريقته فى الدرس ، طريقة محمد بن زكريا الرازى ، وهو رأى الفيثاغورية فى الفلسفة الأولى ، على ما قدمنا »(٢) ·

والمسعودى فى روايته هذه ، يؤكد ما يروى عن الفارابى · والذى يهمنا من الروايتين ، بيان : **أن الدراسة الفلسفية بقيت مستمرة بعد الفتح الاسلامى فى مدينة « انطاكية » على الحدود بين الامبراطورية العربية والامبراطورية البيزنطية ، وفى « حران » فى شمال العراق التابعة الآن لسوريا** · وانتقلت الى الأولى فى خلافة عمر بن الخطاب (٣) ، وكان انتقالها الى الثانية فى خلافة المتوكل (٤) ·

ويذكر « ماكس مايرهوف » (٥) : أن أسلوب التعليم فى « انطاكية » ، وأن موقفها من الفلسفة ، وغايتها من الدرس العلمى ، لم يخرج عما كان عليه العهد الأخير فى مدرسة الاسكندرية · وقد رأينا أن التوفيق بين الفلسفة والمسيحية ، أو تقريب الفلسفة من المسيحية ، كان أهم أهداف هذه المدرسة ·

---

(١) كانت خلافته من سنة ٢٧٩ هـ ، الى سنة ٢٨٩ هـ (٨٩٢ ـ ٩٠٢ م) ·

(٢) فى كتاب « التنبيه والاشراف » ، ص ١٢١ ـ ١٢٢ ·

(٣) سنة ١٩ هـ (٦٤١ م) ·

(٤) سنة ٢٣٢ هـ (٨٤٧ م) ·

(٥) فى مقالة له : « من الاسكندرية الى بغداد » تعريب الدكتور عبد الرحمن بدوى ، ضمن مقالات أخرى ، جمعها تحت عنوان : « التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية » طبع مطبعة الاعتماد ، سنة ١٩٤٠ ·

ثم يستنتج أيضا أن « حران » ، وان كانت مقـر الصابئة (١) الا أن مدرستها الفلسفية كانت ـ ككل مدارس الشرق الأدنى للفلسفة ـ تحت سيطرة السريان المسيحيين • ويقول :ان نشاط الصابئة فى الحركة العلمية فى بغداد فى القرن الثالث الهجرى ، أو القرن التاسع الميلادى لم يكن مرتبطا بمدرسة حران ، وما كان للصابئة من أثر فى الثقافة العقلية الاسلامية لم يكن عن طريق هذه المدرسة ، بل كان لبعض شخصيات الصابئة ، أمثال : ثابت بن قرة (٢) ، أشهر علماء الصابئة ، قبل انتقال مدرسة حران الى بغداد •

---

(١) « الصابئة » طائفة دينية ، كانت تسكن بلاد سورية ولبنان وجزءا من بلاد الفرس ، قبل الميلاد ، ولغتهم النبطية ، وهى فـرع من الآرامية • وهم يؤلهـون الكواكب ، ويعبدونها وينسبون اليها التأثير • ومعارفهم التى كونوها كانت مبنية على هذه العقيدة • وكانت لهم الطلسمات ، والسحر ، والشعوذة • (يراجع ابن خلدون فى مقدمته ص ٤٧٠ طبع بولاق سنة ١٣٢١ هـ لمعرفة الفرق بين هذه الامور) •

ويحكى ماكس هورتن (فى كتابه « فلسفة الاسلام » ص ١١٠ طبع ميونخ Frnst Rein Hardt سنة ١٩٢٣) : « أن مبادىء الصابئة خمسة وكلهـا قديمة : الله ، النفس الكلية وهى مبدأ الحياة ، المادة الاولى أو الهيولى ، الدهر ، وهو الزمن ، الخلاء وهو المكان •

ثم يقول : وقد تصور عقيدة الصابئة بأنها كانت تؤمن بمبدأى النور والظلام ، أو الخير والشر ، كما آمنت الزرادشتية •

وما زال للصـــابئة بقية بعد المسيحية ، وانتشـــارها كان على يد الرومان فى الشرق الادنى • **وكان المسيحيون يلقبون الصـابئين « بالأثنينيين »** ، لأنهم لم يتبعـوا النصرانية ، وكانوا يلقبونهم أيضا بالهلينيين ، أى اليونانيين ، احتقارا لهم ، لأن اليونانية كانت تضاد المسيحية فى نظرهم • وما زال لهم بقية كذلك بعد الاسلام •

ومن الكتب التى تمثل عقيدتهم : كتاب « الفلاحة النبطية » ألفه أبو بكر أحمد بن على بن وحشية باللغة العربية سنة ٢٩٦ هـ • والكتاب ، كما يقول مؤلف « موسى بن ميمون » : خلاصة لنظريات المعتقدات الوثنية عند النبط ، والآراميين • وما فيه من آراء مستمد من عالم وثنى عرف عند ابن وحشية باسم « كوثامى » • وفوق هذا ، يشتمل الكتاب على معلومات فى عـلم الفلاحة والنبات ، وكوثامى هـذا قيل انـه من رجال القرن السادس ق • م • وقيـل انه مـن رجـال القرن الاول الميـلادى • وما فيـه من وثنيـات بصور عقيدة الصابئة فى الشـام ، والعراق ، والديار الفارسية •

ويحكى ابن خلدون (فى مقدمته ص ٤٧٠) : ان جابر بن حيان فى الشرق ومسلمة بن أحمد المجريطى فى الاندلس ، تأثرا بهذا الكتاب فى تاليفهما فى السحر •

وعلى كل حال ، كان للصـــابئين النصيب الاكبر فى تنظيم علـوم الهيئـــة ، والفلك ، والرياضة ودرسها ، وبحثها ، فى الآداب العربية • كما كان لرسومهم الدينية : من التبخير ، والتعاويذ أثر فى حياة المسلمين العملية » •

(٢) عاش ما بين ٢١٩ ، ٢٨٨ هـ •

وبجوار « أنطاكية » و « حران » ـ من المدارس الفلسفية فى الشرق الأدنى ، بعد مدرسة الاسكندرية ، والتى لم يشر اليها الفارابى فى رواية ابن أبى أصيبعة عنه ، ولم يشر اليها المسعودى أيضا فى كتابه « التنبيه والاشراف » ـ كانت « الرها » و « نصيبين » ، وكانتا فى المنطقة التى تتكلم السريانية والفارسية فى الشرق الأدنى · واذا كان المذهب اليعقوبى هو مذهب « أنطاكية » ، فقد كانت النسطورية مذهب « الرها » و « نصيبين » ·

ومن رجال اليعاقبة فى مدرسة « أنطاكية » قبل الاسلام : اصطفن بارصديلة ، وبعد الاسلام : يعقوب الرهاوى(١) ·

ومن رجال النساطرة فى مدرستى « الرها » و « نصيبين » قبل الاسلام : هيبا ، الملقب بالترجمان · فى القرن الخامس ، وبعد الاسلام : جورجيوس (٢)، أسقف العرب المسيحيين فيما يسمى الآن حوران ، وطيماثاوس الأول ، الجاثليق (٣) ·

أصبحنا الآن فى دولة اسلامية ، وفى ظلها نجد مدارس للفكر اليونانى ، هى استمرار لمدارس ما قبل الاسلام · كما نجد حملة للفلسفة هم خلفاء الاغريق ومن أتوا بعد الاغريق من الرومان والمصريين · لكن هاته المدارس تركزت بعد الاسلام فى الشرق الأدنى ، كما آل أمر هؤلاء الحاملين لواء الفلسفة الى أن صاروا بعد الاسلام من النساطرة واليعاقبة ·

أصبحنا الآن نرى دينا هو الاسلام بجوار فلسفة ، فى ظل وحدة سياسية واحدة · وأصبحنا نرى أيضا مجالس للتعليم الدينى الاسلامى ، وللتتلمذ فى فهم القرآن والسنة بجوار مجالس أخرى للعلم اليونانى ، والفلسفة اليونانية · ولكن لغة الاسلام كانت العربية ، ولغة الفلسفة كانت السريانية ، أو اليونانية · كما كان حملة الاسلام ـ وهم دعاته ـ من المسلمين ، وحملة الفلسفة من المسيحيين أرباب الصنعة والنظر ·

هل بقى اختلاف اللغة حائلا دون وقوف المسلمين على التراث العقلى الاغريقى ؟ وهل ذهبت مجالس الفلسفة فى مجالس التعليم الاسلامى ؟ وهل انمحت القلة من حملة الفلسفة ، فى الكثرة من دعاة الاسلام ؟ ·

---

(١) توفى سنة ٧٠٨ م ·

(٢) توفى سنة ٧٢٤ م ·

(٣) توفى سنة ٨٣٢ م ·

أم أن الأمر كله صار الى شيء آخر ، فلم يقف اختلاف اللغة حائلا ، ولم يضع استقلال الفلسفة ، ولم تنمح القلة فى الكثرة ؟

الواقع أن الحال صار الى أن القلة حافظت على وجودها ، فبقيت معلمة للفلسفة ...

ولكن فقط بعد أن كانت « أنطاكية » و « حران » و « الرها » و « نصيبين » مقر الدراسات الفلسفية ، أصبحت بغداد عاصمة العباسيين هى هذا المقر . وبعد أن كان تلاميذ الفلسفة من المسيحيين ، أصبحوا من المسلمين . وبعد أن كانت لغة الفلسفة ، السريانية أو اليونانية ، أصبحت العربية .

لمـــاذا ؟؟

جواب ذلك فى تفكك وحدة المسلمين أولا وبالذات ، كما سبق أن ذكرنا ذلك من قبل (١) . وهناك أسباب أخرى تعتبر اضافية ، نذكرها تحت عنواننا التالى : « الترجمة والمترجمون » .

وهكذا قيض للعقل الاغريقى أن يعيش فى غير لغته ، وفى غير جنسه ، وفى غير وطنه ، وفى غير دينه ، وفى غير زمنه .

وسنرى أنه بقى للآن يعيش فى البيئة الانسانية ، دون أن يعوق سيره اختلاف اللغة ، أو الجنس ، أو الوطن ، أو الدين .

***

(١) فى أول هذا الكتاب .

الترجمة والمترجمون

اذا اعتبرنا واقع الأمر ، واتخذنا القرن الثامن الميلادى منذ خلافة أبى جعفر المنصور (١) بدءا لعصر ترجمة الفلسفة الاغريقية فى فروعها المختلفة الى اللغة العربية ، ربما يظن أن المسلمين ظلوا أعواما طوالا غير عارفين عنها شيئا ، حتى وقت العباسيين · وبالتالى ، ظلوا لم يتأثروا بها فى تفكيرهم طيلة هذا القرن ، اذ المدارس الفلسفية الأخيرة بقيت قرنا أو يزيد فى ظل المملكة الاسلامية (٢) · لكننا بينا (٣) أن عدم الترجمة لم يكن الحائل دون وقوف المسلمين على فلسفة الاغريق ، ولم يكن الحائل دون تأثرهم بها أيضا ، بل ان كان هناك حائل فقد كان يرجع الى قوة شعور المسلمين بالاسلام ، واستغنائهم به فى المعرفة عن كل شىء آخر عداه ، كما يرجع الى قوة شعورهم بالوحدة فى جماعتهم ·

فلما ضعف الشعور عندهم بالاسلام ، وتفككت وحدتهم ، جاز أن يعرفوا شيئا عن الفلسفة أو أن يطلبوها ، وجاز أن يتأثروا بها ، قبل أن تقع فى بيئتهم ترجمة رسمية لها ، وقبل أن يعرف لهذه الترجمة عهد معين لديهم · اذ ترجمة الكتب ليست هى الأداة الوحيدة فى توصيل المعرفة من جماعة لأخرى ، بل قبلها تكون الصلة العلمية عن طريق الاختلاط فى المجالس ، والحديث الشفوى المتبادل فيها ·

وفعلا ــ قبل حلول عصر الترجمة ، أى قبل القرن الثامن الميلادى ــ عندما ضعف شعور المسلمين باسلامهم ، وانقسمت جماعتهم الى أحزاب ، وشعر كل حزب ، محافظة على وجوده ، بحاجته الى المساعدة الجدلية أيا كان مصدرها لتأييد رأيه ودحض حجة خصمه ، ابتدأت معرفتهم للفلسفة الاغريقية عن طريق الاختلاط ، وتبادل الرأى مع حملتها ·

---

(١) سنة ١٣٢ هـ ــ ٧٤٩ م ·

(٢) قد عرفنا فيما تقدم أن الفلسفة ، منذ فتح الاسكندرية سنة ١٩ هـ (٦٤١ م) على يد عمرو بن العاص الوالى الاسلامى ، سارت فى مواطن اسلامية سياسيا ، وان كانت على يد مسيحيين ، وبلسان غير عربى · بلسان اغريقى أو سريان · فالى وقت المنصور كانت قائمة بين المسلمين أكثر من قرن ·

(٣) كما سبق فى هذا الكتاب ·

و « جولدزيهر » يقول فى هذا :

« ليس التأثير للكتب المترجمة وحدها ، بل كان للاختلاط بين المسلمين وغيرهم من العناصر الأخرى كالمسيحيين دخل فى هذا التأثير : ففى القرن السابع الميلادى حصل نقاش بين المسلمين ، وجدل عنيف حول القضاء وحرية الارادة ، لتسرب مثل هذا النقاش اليهم حول هذه المسألة من المسيحيين الشرقيين ، بحكم الاختلاط الشخصى • وغير هذه المشكلة من الأفكار الفلسفية الاغريقية كأفكار أرسطو ، والأفلاطونية الحديثة ، تسربت اليهم بوساطة النقل الشفوى ، أكثر من الترجمة والنقل » (١) •

واذن ••• كان اطلاع المسلمين على الفلسفة عن طريقين :

عن طريق الحديث الشفوى أولا •

ثم عن طريق الترجمة والنقل بعد ذلك •

ومصدر الطريقين كان واحدا : كان مسيحيى الشام والعراق من نساطرة ويعاقبة ، أو من يعرفون بالسريان •

طريق الترجمة والنقل :

والسريان كانوا كما ذكرنا حلقة الاتصال ، وعن طريقهم عبرت الثقافة اليونانية الى العرب ، وبنشاطهم استطاع المسلمون أن يقفوا عليها واستطاعت العقلية الاسلامية أن تتخذ منها مواقف مختلفة •••

نعم ، حصل أن كان كثير من هؤلاء المترجمين **من غير الفنيين** ، اذ كان معظم ناقلى الفلسفة المنطقية والالهية والأخلاقية من الأطباء ، وبالأخص فى أول عهد الترجمة • وبسبب عجزهم الفنى ، كان يشكل على المترجم نفسه فهم بعض المسائل الالهية ، وغيرها من المسائل الفلسفية الأخلاقية أو النفسية التى تنسب الى بعض الفلاسفة ، فيعمد الى **حذف** هذا الذى أشكل عليه ، أو **يستعيض** عنه بما قاله فيلسوف آخر ، أو يحيك الثغرة بين سابق القول ولاحقه ـ بعد الحذف ـ من غزل خياله الخاص ، متأثرا فيه طبعا بثقافته العقلية ، واتجاهه الروحى والمذهبى •

---

(١) فى كتابه « محاضرات فى الاسلام » طبع Heidelberg سنة ١٩٢٥ •

وحصل أيضا أن كان كثير من هؤلاء المترجمين **لا يجيد اللغة العربيـــة** المنقول اليها • ولقلة خبرته بها كان لا يستطيع فى كثير من الأحيان أن يعرض ما فهمه ورغب فى نقله ، عرضا واضحا • ولعدم اجادتهم اللغة العربيـة ، اضطر بعض أمراء العباسيين ، بعد فترة من الزمن ، الى تكليف من عرف بجودة الترجمة : من السريان ، أو من العرب ـ بعد أن تعلم هؤلاء اللغـــات الأصلية للفلسفة ـ باعادة ترجمة كثير من الكتب التى ترجمت فى عهد سابق ، كما حصل ذلك من الخليفة الرشيد •

ويمكننا لهذا العجز الفنى ، والقصور اللغوى ، لدى النقلة والمترجمين ، أن نصور لأنفسنا العناء الذى لاقته العقلية العربية عندما أقدمت على الاشتغال بما ترجم من كتب هذه الثقافة أول الأمر • ففوق أن هذه العقلية كانت بحكم تكوينها ونشأتها وتطورها على غير صلة بالموضوع المترجم ، كان الأسلوب الذى عرض به ، غامضا مبهما كذلك •

وليس معنى هذا أن كل الذى ترجم ونقل الى العربية عن طريق السريان المترجمين ، كان على هذا النمط ، بل هناك ترجمات أخرى كانت فى غاية الدقة الفنية ، وفى غاية الوضوح فى الأسلوب ، ولكنها كانت نادرة أو كانت جزءا من كتاب أو رسالة •

وكما يمكننا أن نعلل ظاهرة اللبس والغموض التى سادت أسلوب الكتب المترجمة من الثقافة الاغريقية أول الأمر بالعجز الفنى والقصـور اللغوى ، يمكننا أيضا أن نجيب فى يسر من حال الجماعة الاسلامية ، وقصر النشـــاط العقلى على الأجانب فيها عن مثل هذه الأسئلة :

ـ لمـاذا اختص السريان من نساطرة ويعاقبة تقريبا بترجمة الفلسفة الاغريقية الى العربية ؟

ـ ولمـاذا كانت ترجمة الفلسفة اما من اللغة الاغريقية أو من اللغـــة السريانية ، ولم تكن من اللاتينية مثلا ؟

أسباب الترجمة والنقل :

قد يكون تفكك وحدة المسلمين ، فى الرأى والاتجـــاه ، سببا عاما من أسباب الترجمة وتقريب العناصر صاحبة الثقافة الأجنبية والاتصال بها ، كما قدمنـا (١) •

---

(١) فى أول هذا الكتاب •

وقد يكون طابع الدولة ، التى قرن عصر الترجمة بقيامها ـ وهى هنا الدولة العباسية ـ كذلك من الأسباب العامة للترجمة • لأن الدولة العباسية كانت تحمل عقلية جديدة لم تعهدها الجماعة الاسلامية من قبل فى تاريخها ، وهى الميل من أولى الأمر فيها الى العلم أيا كان نوعه ، والى البحوث الفكرية على الاطلاق • وربما تكون فيهم هذا الميـل تحت التأثر بأنواع الحضـارة المختلفة ، والثقافة القديمة التى ألفتها أذهانهم ، واتسعت لها صدورهم •

فالتاريخ الاسلامى يحدثنا بأن الفرس هم الذين أسسوا الدولة العباسية فى الواقع ، والفرس كانوا أهل ثقافة قديمـة ، ولهم ميـل موروث للعـلم • والخلفاء العباسيون وان كانوا من عنصر عربى ، الا أن تنشـئة كثير منهم لم تكن عربية خالصة ، كتنشئة الأمويين قبلهم • وهم بحكم هذه التنشئة ، وربما أيضا بدافع ارضاء الرجال المبرزين من عصبيتهم السـياسية ، وهم الفرس ، كانوا يظهرون ميلهم للعلم ، كما كانوا يعملون على تشجيع العلماء •

ومن آثار ميلهم العلمى أنهم عملوا على تنظيم ما ابتدأ المسلمون بحثه فى العصر الأمـوى السـابق ، وتمحيص ما استنبطوه من المعـارف اللغوية والدينية • فأصبحت المعارف المنثورة تتميز ، ويندمج منها ما له صلة وثيقة بعضه مع بعض تحت عنوان بحث عام أو علم بعينه •

كذلك يعد من مظاهر هذا الميل سعيهم فى نقل الثقافات الأجنبية ، من أدب وسياسة وطب وفلسفة ومعارف كونية على العموم • وطبيعى أن يكون الاغداق على النقلة ، وتقريبهم من مجالس الحكام والأمراء من نتائج السعى الى نقل هذه الثقافات •

والتشبع بالحضارة يعد عادة من عوامل التقريب بين الجماعات ، وفى الوقت نفسه يعد من عوامل اضعاف العصبية القومية فى شعب من الشعوب : اذ ليس من غضاضة على المتحضر ، بل قد يرى واجبا عليه ، أن يطلب معارف غيره ، وأن يستعين فى المعارف الانسانية بأجنبى عن جنسه ، اذ هدفه هـو الحصول على المعارف من حيث هى فلا يسأل حينئذ عن جنس صاحبها ، ولا عن اللغة التى دون بها الانتاج العقلى ، ولا عن موطن الثقافة التى تصـور المزايا الفكرية ، والخصائص العلمية • والحدود الضيقة من : جنس ولغـة ووطن ، لا تستطيع الثبات أمام قوة « عدم التفرقة » التى تخلقها الحضـارة فى نفوس المتحضرين (١) •

---

(١) الحضارة ، وان كانت تفيد الامم القوية بحملها على الاطلاع على ما عند الشعوب الاخرى من معارف ، الا انها قد تكون شرا على الامم الناشئة الصغيرة التى لم تتركز قوميتها =

ولهذا رأينا المسلمين ، فى ظل حضارة العباسيين ، ينقلون :

آداب الفرس ، وسياستهم ٠

وفلك الهنود ، وحسابهم ، وحكمتهم ٠

وعلوم الاغريق ، وفلسفتهم ٠

وربما كان السبب الثانى ـ وهو حضارة العباسيين ورغبة خلفائهم فى العلم ـ مترتبا على السبب الأول ، وهو تفكك وحدة المسلمين فى كونه من أسباب النقل والترجمة ٠ لأنه لو بقيت هذه الوحدة قوية لما كان للحضارة أثر يذكر فى تقريب المسلمين العلماء الأجانب اليهم ، وبالتالى لبقيت الدولة الاسلامية كما كانت على عهد الأمويين عربية اسلامية ٠ وعلى العموم ، كان انحلال الجماعة الاسلامية ، وحضارة العباسيين ، من الأسباب العامة التى دعت المسلمين الى نقل الآداب والثقافات الأخرى الى لغتهم ٠

وكان يمكن أن يكتفى بهذين العاملين فى تعليل ترجمة الفلسفة ، اذا كنا وجدنا ترجمتها ابتدأت مع ترجمة غيرها من العلوم والآداب الأخرى وسارت معها جنبا الى جنب ، وعرفنا أن فروعها المختلفة ترجمت فى زمن واحد ولم تقع على التتابع فى فترات مختلفة ٠

لكن واقع الأمر أن نقل الفلسفة تأخر فى الجملة عن نقل غيرها ، وأن فروعها المختلفة ترجمت مع هذا التأخير ، تباعا فى أوقات مختلفة ٠

واذا كان ذلك هو واقع الأمر فلابد بجانب هذه الأسباب العامة ، من التماس أسباب أخرى خاصة توضح لنا ما ترجم من فروع الفلسفة ٠

ونحن اذا ألقينا نظرة اجمالية على ترجمة الفلسفة بمعناها الخاص ، من منطق وما بعد الطبيعة ومن بحوث نفسية وبحوث خلقية ، وجدنا أن ترجمة

=

بعد ازاء القوميات الاخرى لانها ستزيد حتما فى ضعفها وانحلالها ٠ ولدا من مصلحة هذه الأمم الضعيفة الراغبة فى النهوض ، أن تأخذ من الحضارة الانسانية التى قامت على فكرة العالمية بقدر ، والا تخدع بمظاهرها قبل أن تستطيع التدليل على وجودها وبقائها ٠

والاسلام وان نادى بفكرة العالمية ، الا أن عالميته داخل الجماعة الاسلامية ، فهى عالمية مقيدة بالاسلام ، وفى طى عالميته التميز والانفراد بشخصيته ٠

المنطق وحده ، من بينها ، حصلت على أيام المنصـــور (١) ، فى أول عهـــد المسلمين بالترجمة الرسمية • وحصل بجانب ترجمته أن ترجمت فى الوقت نفسه ، وربما قبل ذلك ، العلوم الكونية الأخـــرى من طب وفلك ، والعـــلوم الرياضية من حساب وهندسة • ثم فى عهد المأمون (٢) وبعد مضى نصف قرن تقريبا على ترجمته ، نقلت بقية الفروع للفلسفة الأخرى من الهية وأخلاقيـة ونفسية • وبوفاة المأمون ، انتهى العهـــد الرسمى لترجمـــة الفلسفة على العمـــوم •

فلماذا ابتدأ المسلمون أولا بترجمة المنطق ؟

ولمـــاذا لم يجرؤ خليفـــة قبل المأمون على الاقدام على ترجمـــة كتب الالهيات ، والأخلاق ؟

ولمـــاذا لم يجرؤ خليفة ، أو أمير على الاستمرار بعده فى ترجمتها ؟

ومعنى تحليل هذه الظاهرة ايجاد أسباب خاصة من شخص الخليفة أو من طبيعة وقته ، تشرح : لمـــاذا ترجم هذا الفن أو ذاك بالذات فى وقته هو ، دون وقت سابقه أو لاحقه ؟

والأسباب الخاصة فى ترجمة الكتب الفلسفية ـ تبعـــا لهذا ـ غير مشتركة • وهى ، مع السبب العام أو الأســـباب العامة لترجمـــة الثقافات الأجنبية ـ أيا كان نوعها ـ تصور بالتالى أسباب ترجمة الفلسفة الاغريقية •

السبب فى ترجمة المنطق :

يذكر المؤرخون ، استنباطا من مظاهر الحياة العقلية فى آخر الدولـة الأموية وأول قيام الدولة العباسية ، أن الأسباب فى ترجمـــة المنطق ، أيام المنصور ، ترجع :

الى كثرة التناظر والجدل الدينى : بينهم من جهة ، وغيرهم من أهـــل الكتاب من اليهود والمسيحيين من جهة أخرى • فقد ألجأهم هذا الاشتباك فى الجدل الى الاطلاع على المنطق اليونانى كى يسترشدوا به فى تنظيم الحجج ،

---

(١) ١٣٦ : ١٥٨ هـ ـ ٧٥٣ : ٧٧٤ م •

(٢) ١٩٨ : ٢١٨ هـ ـ ٨١٣ : ٨٣٣ م •

وترتيب البراهين ، حتى يجاروا الطرف الآخر وهو اليهود والنصارى ، اذ كان معروفا عنهم أنهم مثقفون بالثقافة الاغريقية التى فى مقدمتها المنطق ، كما لوحظ حسن استخدامهم لأساليب الحجاج والمجادلة ٠

والى دخول كثير من عقائد الفرس : وأقوالهم الدينية ، فى الجماعة الاسلامية ٠ وقد سلك الفرس فى تأييد عقائدهم مسلك الأقيسة الصناعية المؤسسة على المنطق الاغريقى ، فحمل ذلك علماء الاسلام على أن يسلكوا نفس طريقتهم فى معارضتهم بعد اتقانها ٠ ولكى يتمكنوا من اجادتها ، عمدوا الى المنطق اليونانى يستمدون منها حاجتهم ٠

فالحاجة الخاصة لمعرفة أساليب الجدل المنطقى ، ومعرفة معيار الحقائق صاحب الاعتبار لدى العقل العام فى ذلك الوقت ، هى التى دفعتهم الى ترجمة كتب المنطق ٠ ولكن يظهر أن الحاجة وحدها لم تكن كافية فى تحويل ما تدعو اليه وتطلبه الى حقيقة واقعة ، لولا رغبة من أولى الأمر فى ذلك ، ولولا مساعدة منهم على التنفيذ ٠ وكان المنصور يستهين بانفاق الكثير من المال فى سبيل الدفاع عن العقيدة الاسلامية مع شدة حرصه عليه ، حتى لقب « بأبى الدوانيق » ، كما يحكى عنه ٠ فاذا حرص على المال وبخل به ، فقد كان ـ كما يروى ـ لمصلحة المسلمين ، واذا أنفق وزاد فى الانفاق ، فقد كان لمصلحة المسلمين كذلك ٠

واذا كان المسلمون ، منذ آخر عصر الدولة الأموية ، قد رأوا أسلوب حجج المعارضين من أهل الديانات الأخرى ، ورأوا طريقتهم فى الجدل ، وأدركوا من أجل ذلك حاجتهم فى الوقوف على صنعة المعارضين كى يجاروهم فى طريقة الاقناع أو الالزام ٠ فان شخص المنصور بما له من سلطان ، وبما يحكى عنه من تمكن حب العلم والدين فى نفسه ، كان العامل الرئيسى فى ترجمة المنطق أيام خلافته ٠

ورغبة المسلمين فى الدفاع عن العقيدة كانت أساس علم « الكلام » عندهم ، كما كانت السبب فى نشأته عند غيرهم أيضا ٠ والمنطق اليونانى ، هو أول فرع من فروع الفلسفة بمعناها الخاص كان له الاتصال بعلم « الكلام » الاسلامى كما كان شأنه مع « كلام » غيرهم ، كذلك ٠ وما تركه من أثر ايجابى فيه ، لم يزل باقيا فى كتبه حتى الآن ٠

ويقال : ان ابن المقفع ، هو أول من ترجم كتب المنطق الأرسطى ، بأمر المنصور ٠ وتعزى اليه ترجمة الكتب المنطقية الثلاثة : كتاب « المقولات »

ويبحث فى الأجنـــاس العاليـــة ، وكتاب « العبارة » ويبحث فى القضـــايا التصديقية ، وكتاب « تحليل القياس » ويبحث فى أشكاله · كما تعزى اليـه ترجمة كتاب « ايساغوجى » لفورفوريوس السورى ، الذى جعله مدخلا للكتب الأرسطية فى المنطق ·

وبعد مضى عصر المنصور اتى عصر المهدى وانتهى ، ومر عصر الهادى بعد عصر المهدى ، دون أن يؤثر عنهما أو عن واحد من الأشخاص البارزة فى وقتهما شىء يتعلق بالترجمة فى عمومها ، فضلا عن ترجمة ما نحن بصـــدد الكلام عنه الآن ، وهو الفلسفة بمعناها الخاص ·

أما الرشيد فى عصره ، فكان فضله على الترجمة من حيث : انه أمر باعادة ترجمة الكتب التى سبقت ترجمتها فى العهود التى قبـــله ، اكثر من تشجيعه على ترجمة كتب جديدة ·

السبب فى ترجمة الفلسفة الالهية والاخلاقية والنفسية :

بعد الرشيد ، جاء عصر المأمون ، وهو العصر الذهبى للترجمة على العمـــوم ، والعصر الرسمى الأول والأخيـــر لترجمة الفلسفة الميتافيزيقيـة والاخلاقية والسيكولوجية · وابن صـــاعد الاندلسى صاحب « طبقات الأمم » يحدثنا عن هذا العصر بقوله :

« لمـا افضت الخلافة الى المأمون ، تمم ما بدأ به جده المنصور ، فأقبل على طلب العلم من مواطنه ، واستخراجه من معادنه **بفضل همته الشريفة** ، **وقوة نفسه الفاضلة** ، فداخل ملوك الروم ، واتحفهم ، وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة ، فبعثوا اليه بما حضرهم ، من كتب افلاطون وارسطو ، وبقراط ··· وغيرهم من الفلاسفة · فاختار لها مهرة التراجمـــة ، وكلفهم احكام ترجمتها ، فترجمت له على غاية ما يمكن ، ثم حض الناس على قراءتها ، ورغبهم فى تعليمها » ·

وابن صاعد ، وان لم يعين الملوك الذين اتصل بهم المأمون كشان كثير من المؤرخين العرب فى روايتهم عن السماع العام ، الا أنه جعل شخص المأمون سببا فى ترجمة الكتب الفلسفية لمن ذكر أسماءهم من الفلاسفة ·

والهمة الشريفة ، والنفس الفاضلة ، اللتان يتحدث عنهما ابن صاعد فى وصف المأمون ، من المعانى العامة التى تحتاج الى توضيح آخر ، أو الى ذكر

سبب خاص يكشف عنها · ولهذا ، اختلف المؤرخون فى تحديد المعنى النفسى الذى ينطوى عليه شخص المأمون ، وكان حاملا له على الترجمة لكتب الفلسفة الالهية ، والاخلاقية ، والنفسية ···

فمن قائل : « ان الذى حمله على ترجمة الفلسفة ، رغبته فى **القيـــاس العقلى ، وتأثره بمذهب الاعتزال :** فقد نشأ تلميذا ليحيى بن المبارك اليزيدى المعتزلى ، ثم صديقا لثمامة بن أشرس ، زعيم المذهب الثمامى فى الاعتزال · وأثر الأستاذية ، والصداقة ، أثر بعيد فى توجيه النفس نحو هدف معين · ولمـا تمكن هذا المذهب منه ، قرب اليه مشيخته ، أمثال . أبى الهذيل العلاف ، وابراهيم بن سيار النظام ، وأخذ يناصر أشياعه · وصرح بأقوال لم يستطيعوا ـ هم ـ التصريح بها من قبل ، خوفا من غضب الفقهاء ، وفى جملتها القول بخلق القرآن · فلما سمع الفقهاء منه ذلك ، ثارت ثائرتهم ، وعظم ذلك على غير المعتزلة ، وهم أكثر عددا · ولم يعد فى وسعه الرجوع عن قوله ، فعمل أولا على تأييده بالبرهان والحجة ، واستعان على ذلك بترجمة كتب المنطق ، والفلسفة الالهية ، من اللغة اليونانية ، ودرسها درسا جيدا ، حتى تقوى حجته ، وتعلو كلمته · ولمـا لم يفلح فى اقناع غير المعتزلة ، عمد الى امانة العلماء منهم ، وسفك دمائهم » (١) ·

واعتناقه مذهب الاعتزال حمله على مناصرة المعتزلة ، وعلى تأييـــد رأيهم ، فى القول بخلق القرآن ، بالحجة والبرهان · ولما كان الجـدل حول القرآن ، وهو كلام الله ، يدور حول صفة من صفات الله ، ظن المأمون ظنـــا راجحا على الأقل ـ ان لم يكن اعتقد ـ أن فى الفلسفة الالهية الاغريقيـة ، ما يساعده على التمكن فى الحجة ، وعلى الانتفاع بها فى اقناع خصمه ، اذ هى بحث عقلى حول الاله وصفاته · وقد عرفت لديه ، عن طريق ترجمـــة المنطق الأرسطى قبل عهده ، برجاحة الرأى ، ودقة التفكير ·

ومن قائل : ان « السبب فى هذه الترجمة ، **تكوينه الخاص ، ورغبته فى حرية الفكر الى مدى بعيد** ، وحسن ظنه بالحكمـاء · واعتقـاده فيهم : انهم صفوة الخلق ، يجب أن يستفيد العالم برأيهم · ويحكى عنه أنه يقول : الحكماء

---

(١) ابن خلدون : (فى مقدمته ص ٤٣٩ ، طبع المطبعة الأميرية ، سنة ١٣٢١ هـ) يؤكد وقوع هذا الخطل منه ، بقوله : « وعظم ضرر هذه البدعة ـ القول بخلق القرآن ـ ولقنها بعض الخلفاء عن ائمتهم ، فحمل الناس عليها ، وخالف ائمة السلف فاستحل لخلافتهم أبشار كثير منهم ودماءهم ··· » ·

هم صفوة الله من خلقه ، ونخبته من عباده ، صرفوا عنايتهم الى نيل فضائل النفس الناطقة ، وارتفعوا بقواهم عن دنس الطبيعة • هم ضياء العالم ، وهم واضعو قوانينه ، ولولاهم لسقط العالم فى الجهل والبربرية » •

والميل الى الحرية البعيدة المدى فى الفكر ، يضعف من قيمة النظر الى الموروث من ثقافة ومعرفة على أنه وحدة الحق ، أو على أنه الذى يجب أن يستقل بالفضل ، فيما ينشأ من مشاكل عقلية • وحسن الظن بالغير ، من دواعى السعى الى التعرف به ، بالأخص اذا اتخذ اماما • والاطلاع على انتاجه الشخصى أصدق سبيل الى التعرف به •

وابن النديم يذكر (١) ، أن : « السبب الذى دعا المأمون الى نقل فلسفة أرسطو ، هو أنه رأى فى المنام : كأن رجلا أبيض اللون ، مشربا حمرة ، واسع الجبهة ، حسن الشمائل ، جالسا على سريره • قال له المأمون : من أنت ؟ قال : انا أرسطو ، قال المأمون : فسررت به ، وقلت : أيها الحكيم ، أسألك ؟ قال : اسأل • قلت : ما الحسن ؟ قال : ما حسن عند العقل • قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن فى الشرع • قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن عند الجمهور • قلت : ثم ماذا ؟ قال : ثم (لا ثم) ! قلت : زدنى ! قال : عليك بالتوحيد ! فكان هذا المنام من أوكد الاسباب ، فى اخراج الكتب ، وترجمتها » •

ثم ذكر ابن النديم كيفية حصول المأمون على هذه الكتب ، بما لا يخرج عما ذكره ابن صاعد ، فيما تقدم •

ويغلب على الظن أن هذا المنام كان تصويرا فقط لما كان يجول فى نفس المأمون ، من اكباره للحكماء ، وشدة رغبته فى الاطلاع على أقوالهم ••• الأمر الذى مبعثه التكوين الشخصى ، والاستعداد النفسى الخاص • فهذا المنام ، ليس اذن ، شيئا أزيد ، عما ذكر فى السبب الثانى •

وربما دفعت الحاجة الخلفاء ورؤساء الدولة الى نقل كتب الطب والرياضة ، والفلك ، وأمثالها • فشجعوا أولا ، على نقلها ، خصوصا وأنها لا تمس الدين كعقيدة ، وليس فيها ما يجرح عاطفة المسلمين الدينية ، ولا ما يثير الشكوك فى نفوس العامة والخاصة • فلما اطمأنوا الى رجاحة ما فيها من معارف ، واطمأنوا الى قيمتها الرفيعة بالنسبة لما كان موروثا

---

(١) فى كتابه « الفهرست » ، ونقله عنه القفطى فى كتابه « تراجم الحكماء » ، وابن أبى أصيبعة فى كتابه « طبقات الاطباء » •

عنـدهم ؛ ووثقـوا بمن دعوهم من الأجـانب ، وتبينوا فضلهم فى التثقيف ، شغفوا بزيادة الاطلاع على بقية ما عرف للاغريق من علوم وفلسفة ، وأولعوا بالحصول عليها ، مهما شق الطريق اليها ٠

ثم كان المأمون ، بخصوصه ، هو أول من أمر بنقل بقية فلسفة الاغريق ، من : الهية ، ومذاهب أخلاقية ، ونفسية ٠ لأن هذا الباقى منها هو الذى يمثل الجديد فى الجماعة الاسلامية الى وقته ، يضاف الى ذلك رغبته الشديدة فى الاطلاع ، وما عرف عنه من الجرأة وعدم التردد فى تنفيذ ما صمم عليه ، دون اكتراث لما ينشأ عن تصرفه من نتائج ٠

وربما تكون هذه الأسباب التى تحكى ، كلها مجتمعة ، هى التى حملت المأمون على ترجمة الفلسفة الالهية والاخلاقية والنفسية ٠ وعلى كل حال ، هذا الذى روى عنه يشرح نواحى شخصيته ، وميوله واتجاهاته ٠ وان شئنا بناء على ذلك قلنا : **ان السبب فى ترجمة هذه الانواع من الفلسفة ، هو شخص المأمون !!**

وربمـا كان ـ بجوار شخص المأمون ـ سبب آخر مهيىء لترجمة هذه الانواع من الفلسفة فى عهده ، وهو طبيعة العصر الذى عاش فيه ٠ وتتمثل فى تطور الحياة العقلية نفسها فى الجماعة الاسلامية ، والف هذه الجماعة للحضارة ، وطول عهدها بالجدل الكلامى ، ورغبتها التى تزداد يوما بعد يوم فى الوقوف على ما عند الأمم القديمة من ثقافات : فقد اطلع المسلمون ـ الى عهد المأمون ـ على : المنطق ، والطب ، وعلم الفلك ، والموسيقى ، والآداب ، والسياسة ، والتاريخ ٠ هذه الطبيعة أعدت نفوسهم فى عصر المأمون لقبول الاطلاع على شروح عقلية فى الالهيات ، وعلى مذاهب جديدة فى تعرف الخير والشر وفى الارشاد العملى فى هذه الحياة ، وعلى آراء ـ لم تعرفها من قبل ـ فى حقيقة الروح ، وطبيعة النفس ، وخصـائص العقل ، الى جانب مـا أتى به الاسلام ٠

وكـان لاقدام المأمون ـ كخليفة ـ على ترجمـة كتب الفلسفة ، **أثر فى نفوس الاثرياء من رعيته ، فاحتذى بعضهم حذوه فى طلب كتبها والاغداق على مترجميها** ٠ ومن هذا البعض : بنو موسى بن شاكر فى القرن الثالث الهجرى ، ويروى : أن عيسى بن يحيى قد ترجـم لأحمـد بن شـاكر كتاب « الأخـلاق » لبقراط ٠

وبعد ذهاب عصر المأمون ، ضعف الاقبال على ترجمة العلوم جملة ، وعلى ترجمة الفلسفة على الخصوص • بل قد ذهب المتوكل فى خلافته (١) ، الى اضطهاد أصحاب الرأى ، والمشتغلين بالفلسفة • وأصبح مريدوها تبعا لهذا الاضطهاد يتجنبون الظهور بها ، وان لم يمنعهم ذلك من الاشتغال بهـا سرا ، عن طريق تأليف الجمعيـات والمجـالس فى الخفـاء ، لتحقيق هذه الغاية (٢) •

ويروى أن السبب فى صنيع المتوكل هذا : أنه خالف أباه وأخاه الرأى فى مسألة القول بخلق القرآن • فنهى عن الجدل والمناظرة ، التى كانت تدور فى مجالس المتكلمين ، وفى مجالس الخلفاء أنفسهم للبحث فى هذه المسألة ، وأمر بالرجوع الى السنة والتقليد ، ارضاء للمتمسكين بظواهر الكتاب الذين لا يميلون الى التأويل والشرح العقلى فى العقيدة •

ولم يكتف بالحجر على أصحاب الرأى عامة ، والفلاسفة خاصة ، بل حجر على أهل الذمة أيضا ، ومعظمهم من العلماء الذين لهم فضل على النقل والترجمة ، وأخذ يحقرهم ، ويلزمهم بأمور رأوا فيها الاستخفاف بكرامتهم : كلبس الزنار مثلا • وغلا فى اضطهـادهم ، حتى حرمهم العمـل فى دواوين الدولة ، ومنع أبناءهم من التعلم فى مكاتب المسلمين (٣) • ويقال انـه أمـر بهدم بيعهم ، وقيد حريتهم فى التدين •

وبالجملة ، عـاد الصدر الرحب الذى وسـع التراجمة والنقلة فى بدء الدولة ـ بالأخص أيام المأمون ـ ضيقا ، واستحالت البشاشة التى رأوها من الخلفاء عند مقدمهم ، عبوسة قاتمة ، وانقلب السهل الذى نزلوا به حزنا ، فلم يجدوا مناصا من الرحيل عن بغداد ، الى حيث يطيب لهم المقام •

وكان لهذا التحول أثره فى حركة الترجمة : فاليد العاملة فيها قد اعتراها الشلل والاضطراب ، وأخذت تلك النهضة منذ هذا الحين تميل نحو الذبول ، ثم الفناء •

---

(١) ٢٣٢ : ٢٤٧ هـ (فى القرن التاسع الميلادى) •

(٢) واخوان الصفاء من أشهر هذه الجماعات •

(٣) يقال : انه كتب منشـورا بـذلك الى عمـاله سنة ٢٣٥ هـ ، على كاتبه : ابراهيم ابن العباس الصولى •

والذى يلاحظه متتبع تاريخ حركة الترجمة ، من هذا العرض الموجز :

ان ترجمة الفلسفة بمعناها الخاص لم تجد تشجيعا من الخلفاء سوى المنصور فى المنطق ، والمأمون فى بقية فروعها : من الهية وخلقية ونفسية ، ولم تجد تشجيعا من الأسر والأفراد سوى بنى شاكر ٠

كما أن عهد ترجمتها كان قصيرا ، بالنسبة لعهود ترجمة العلوم الأخرى : كالطب ، والفلك ، والهندسة ٠٠٠ وأن الآراء التى ترجمت تكاد تكون قاصرة على ما كان للاغريق ، باللغة اليونانية أو السريانية ، وأن معظم الذين قاموا بها كانوا من السريان المسيحيين ، وأن كثيرا من هؤلاء كانوا أول الأمر من غير الفنيين وغير المجيدين للغة المنقول اليها ، وهى العربية (١) ٠

أشهر الكتب المترجمة :

كتب أفلاطون :

« أما أفلاطون فان تصانيفه صعبة التركيب جدا ، لأنهـا جـارية على سبيل المحاورة ، ينتقل فيها الحديث من موضوع الى موضوع آخر بحيث يتعسر حصرها تحت نوع من الأنواع ٠ وانما اذا نظرنا الى ما هو القصد من تلك المحاورات فقد يمكن ترتيبها على اربعة أقسام :

الأول : مـا يختص بشروط العلم الصحيح وتمـيزه عن العلم المموه ، وتعلق علمنا بالمعانى وتعلق المعانى بعضها ببعض والارتقاء منها الى الاله ،

---

(١) يشير اخوان الصفاء (فى آخر الرسالة الاولى من رسائلهم ص ٣٢ ـ ٣٣ ج ١ ، طبع مطبعة الآداب ، سنة ١٣٠٦ هـ) الى ان النقل غير الفنى أول الأمر كان من أسباب التحريف والغموض ، بقولهم : « ٠٠٠ وأما أولئك الحكماء والفلاسفة ، الذين كانوا قبل نزول القرآن والتوراة والانجيل ، فانهم لما بحثوا عن علم النفس بقرائح قلوبهم ، وبينوا حقيقة جوهرها ، دعاهم ذلك الى تصنيف الكتب الفلسفية التى تقدم ذكرها فى أول هذه الرسالة ٠ ولكنهم لما طولوا الخطب فيها ، ونقلها من لغة الى لغة من لم يكن قد فهم معانيها ، ولا عرف اغراض مؤلفيها حرفها وغيرها ، حتى انغلق على الناظر فيها فهم معانيها ، وثقل على الباحثين أغراض مصنفيها ٠ ونحن قد أخذنا لب معانيها واقصى أغراضهم فيها ، وأوردناها بأوجز عبارة ، فى احدى وخمسين رسالة » ٠

واخوان الصفاء ، اذ يتعرضون للتحريف الناشىء عن سوء فهم النقلة للمنقول ، رمـوا من وراء ذلك فى الاغلب الى الدفاع عن الفلاسفة وعصمة الفلسفة ٠ حتى يستقيم لهم مبدؤهم : « اذا التقت الحكمة والشريعة فقد صلح الحال » ٠

فهذا قسم يسوغ اطلاق اسم « **الجدليات والالهيات** » عليه · ومنه المحاورات الآتية : طاطيطوس ، قراطيلوس ، سوفسطس ، برمانيوس ، فهذه المحاورات الأربع توجد أسماؤها فى « الفهرست » لابن النديم (١) ، وفى « تاريخ الحكماء » للقفطى (٢) ·

والمرجح أن العرب لم يعلموا من مصنفات هذا النوع الا « سوفسطس » · قال صاحب الفهرست : رأيت بخط يحيى بن عدى « سوفسطس » ترجمة اسحاق بتفسير الأمقيدورس · والأمقيدورس هذا هو ولا شك الفيلسوف الأفلاطونى المعروف بأولبيودورس ، عاش فى القرن السادس بعد الميلاد ، وله عدة تفاسير على عدة محاورات أفلاطونية معروفة ·

الثانى : ما يتعلق « **بالطبيعيات** » وهى « طيماوس » ، وهو الكتاب المعروف عند العرب بطيماوس الطبيعى الذى يصف فيه أفلاطون العالم الطبيعى · وقد ترجمه حنين (٣) ، وكان موجودا باصلاح يحيى بن عدى بشرح فلوطرخيس (٤) · (وابن سينا فى رسالة النفس يظن أنه أخذ منه قوله فى الأبصار والذوق) ·

الثالث : ما يتعلق بالأغلب **بعلم النفس والاخلاق** · ومنها « فيدون » فى النفس وبقائها بعد الموت ، و « فيدروس » فى المحبة ·

---

(١) صفحة ٢٤٦ · (٢) الجزء الأول ص ٥٢ ·

(٣) من أشهر المترجمين ، فى القرن الثالث ، وهو عربى نصرانى ، ولد سنة ١٩٤ هـ ، وتعلم اليونانية وآدابها ، وتعلم العربية على الخليل بن أحمد ، وحذق السريانية والفارسية ، فأخذ صناعة الطب عن يوحنا بن ماسويه ، وخدم المأمون والمعتصم والواثق والمتوكل · وقد تقلد ، فى عهد هذا الأخير ، رياسة الترجمة ، كما خدم أولاد موسى بن شاكر · وقد أصلح نقل من تقدمه من المترجمين ، فى زمن المنصور والرشيد ، وربما أعاد النظر على نقل معاصريه أيضا ·

وهو الذى اعتمد عليه المأمون فى ترجمة كتب أرسطو ، فأخذ نقلها ، حتى كانت محل اعجاب المأمون ورؤساء دولته ولذا اختصه بمنح كثيرة ، حتى يحكى عنه : انه كان يعطيه قيمة ما يترجمه ذهبا · وطريقته فى الترجمة كانت قائمة على السؤال والجواب كطريقة الاسكندريين ، من قبله » (الفهرست لابن النديم) ·

(٤) ذكره الفهرست ص ٢٤٦ ، والقفطى ص ١٨ ·

الرابع : ما يتعلق بالسياسة · ومنها « السياسة المدنية » ترجمة حنين بن اسحاق ، وكتاب « النواميس » : ترجمة حنين ثم ترجمة يحيى بن عدى (١) · وابن سينا ربما اتصل بهذا الكتاب فى رسالته « اثبات النبوة » (٢) ·

كتب أرسطو :

ما بلغ العرب من مصنفاته ستة وثلاثون كتابا ، تنقسم أربعة أقسام :

— المنطقيات ·

— ثم الطبيعيات ، الحق بها ما يتعلق بعلم الناس ·

— ثم الالهيات ·

— ثم الخلقيات ·

والكتب النفسية لأرسطو عدها الفارابى من قسم الطبيعيات ، بينما جعلها اليعقوبى قسما مستقلا ·

من كتب المنطق :

— كتاب « قاطيفورياس » أى المقولات ، قال عنه الفارابى : هو فى قوانين المفردات من المعقولات و لألفاظ الدالة عليها · ترجمه ابن المقفع فى أيام المنصور ، ثم اسحق بن حنين ، ثم يحيى بن عدى بتفسير الاسكندر الافروديسى · وللفارابى كتاب شرح المقولات ، ولابن سينا رسالة فى أغراض المقولات ·

— وكتاب « بارى ارميناس » : أى التفسير ، ويدعى أيضا « العبارة » · وصفه الفارابى بأنه : فى قوانين الألفاظ المركبة من معقولين مفردين ، والألفاظ الدالة عليها المركبة من لفظتين · ترجمه اسحق بن حنين الى العربية ، وفسره الفارابى ، واختصره حنين بن اسحاق ·

---

(١) من مترجمى القرن الرابع · وهو يحيى بن عدى بن زكريا المنطقى ، يعقوبى المذهب · تعلم على متى بن يونس ، وانتهت اليه الرياسة (فى الترجمة) ، ومعرفة العلوم الحكمية ، فى وقته ·

وكان جيد المعرفة بالنقل ، وقد نقل معظم كتب أرسطو المنطقية والالهية عن السريانية الى العربية ، ونقل كتب « النواميس » لأفلاطون · توفى سنة ٣٦٢ هـ (الفهرست) ·

(٢) من محاضرات « مانتللانا » ·

ـــ كتاب « انالوطيقا » : ومعناه تحليل القياس · قال الفارابى : فيه الاقاويل التى تتميز بها القياسات المشتركة للصنائع الخمس · ترجمه ابن المقفع ، ويقال انه عرضه على حنين فأصلحه · وفسره الكندى ، وأبو بشر متى ، والفارابى · وللجرجانى تفسير عليه أيضا ·

ـــ « انالوطيقا الثانى » ، ويدعى « أنولطيقا » : أى البرهان · قال الفارابى : فيه القوانين التى تمتحن بها الأقاويل البرهانية ، وقوانين الأمور التى تلتئم بها الفلسفة · ترجمه متى بن يونس (١) ، ومن السريانية اسحق بن حنين · وشرحه الكندى ، والفارابى ·

ـــ « طوبيقيا » ومعناه : المواضع الجدلية أو الجدل · قال الفارابى : فيه الاقاويل التى تمتحن بها الاقاويل وكيفية السؤال الجدلى والجواب الجدلى، وبالجملة قوانين الأمور التى تلتئم بها صناعة الجدل · ترجمه يحيى بن عدى ، وأبو عثمان الدمشقى (٢) من السريانية · وللفارابى مختصر (هذا الكتاب) ، وتفسير عليه أيضا ·

ـــ « سوفسطيقا » وهى المغالطة ، وقد ترجمه العرب بالحكمة المموهة ، قال الفارابى : فيه قوانين الأشياء التى شأنها أن تغلط عن الحس ، وتحير · ترجمه اسحق بن حنين ، وللفارابى تفسير عليه ·

وجملة هذه الكتب الستة : هى التى تعرف عند الاغريق باسم **ارغانون** ، ومعناه الآلة · لأنها الآلات الملازمة فى البحث ، المستعملة فى كل علم ، اذ تتناول القواعد العقلية التى لا يستقيم دونها عمل الفكر فى كل موضوع ·

وقد ألحق بها العرب كتابين آخرين أدرجوهما فى الكتب المنطقية ، وهما :

ـــ كتاب « ريطوريقا » ومعناه الخطابة ، قال الفارابى : فيه القوانين التى تمتحن بها الأقاويل الخطابية وأصناف الخطب وأقاويل الخطباء ، وهل

---

(١) هو ابو بشر متى بن يونس ، انتهت اليه رياسة المنطقيين فى عهده · ونقل كثيرا من السريانى الى العربى ، ومعظم نقله لكتب أرسطو · وعلى ترجمته تكتبه المنطقية ، يعول الناس فى القراءة (الفهرست) ·

(٢) من مترجمى القرن الرابع ، وكان من المجيدين فى النقل فى زمن وزير المعتضد على ابن عيسى سنة ٣٠٣ هـ · ونقل بعض كتب المنطق ، والهندسة ، (الفهرست) ·

هى على مذهب الخطابة أم لا ، وترجمه الى العربية اسحق بن حنين ، للفارابى شرح عليه ، ومقدمة له ٠

ـــ والثانى من الكتابين اللذين ألحقا بكتب أرسطو المنطقية : كتاب « بوطيقا » أى صنعة الشعر ٠ قال الفارابى : فيه القوانين التى يشير اليها الأشعار وأصناف الاقاويل الشعرية ٠ ترجمه اسحق بن حنين ٠

وتوجد نسختان تامتان من ترجمة الكتب المنطقية لأرسطو : احداهما بمكتبة الاسكوريال بأسبانيا (عدد ٨٩١) ، والأخرى بباريس (عدد ٨٨٢) ٠

من كتب الطبيعة :

ـــ كتاب « السماء والعالم » ، ترجمه ابن البطريق (١) وتوجد ترجمة له بمكتبة باريس غير حاملة اسم الناقل ٠ والفارابى شرح هذا الكتاب ، كما شرحه أبو هاشم الجبائى المعتزلى الذى سماه « المتصفح » ٠ ويقول القفطى عن هذا الشرح : « انه أبطل فيه قواعد أرسطاطاليس ، وأخذه بألفاظ زعزع به قواعده » ٠ وكان يحيى بن عدى يقول : « ان الجبائى تخيل أنه فهم أرسطاطاليس ، ولم يكن عالما بالقواعد المنطقية ففسد الرد عليه » ٠ ولابن الهيثم الرياضى رد على أبى هاشم فيما قاله ، وآخر على يحيى النحوى فيما انتقد عليه من كتاب « السماء » هذا ٠

ـــ كتاب « الحيوان » : نقله ابن البطريق ، ونقل ابن أبى زرعة (٢) مختصره لنيقولاوس الدمشقى (٣) ٠

وكتاب الحيوان العربى يتناول ثلاثة كتب لأرسطو : طبائع الحيوان وهو المطابق لكتاب الحيوان اليونانى ، وأعضاء الحيوان ، وتوليد الحيوان ٠ وتوجد نسخة من هذه الترجمة فى مكتبة لندن ٠

---

(١) هو يوحنا البطريق ، من مترجمى القرن الثالث ٠ وكان مولى للمأمون ، وأقامه أمينا على ترجمة الكتب من كل علم من علوم الطب والفلسفة ، (الفهرست) ٠

(٢) هو أبو عيسى بن اسحاق بن زرعة ، أحد المتقدمين فى علم المنطق ، وعلوم الفلسفة ، وأحد النقلة المجيدين ٠ ومولده كان ببغداد سنة ٣٧٠ هـ ٠ وكان نقله من السريانى الى العربى ، ومخصوصا بكتب أرسطو ، (الفهرست) ٠

(٣) أحد المشائين المعروفين عند العرب ، وكان معلما للفلسفة بروما قبل المسيح بثلاثين سنة تقريبا ٠

ـــ كتاب « النفس » : ونقله الى العربية اسحق بن حنين · وقد ذكر اليعقوبى فى تاريخه : أن غرضه الابانة عن ماهية النفس وقوامها وفصولها ، وتفصيل الحس وتعديل أنواعه ، وفضائل النفس وعاداتها ، والأمور المحمودة منها ، والأمور المذمومة منهـا ، فالمحمـودة : المنطـق والعـدل والحكمة ·· ولابن باجه تعاليق عليه موجودة بمكتبه اكسفورد وبرلين · ولابن سينا رسالة فى النفس نشرت مرارا ، ولقسطا بن لوقا البعلبكى (١) رسالة فى الفرق بين الروح والنفس ، نشرها الأب شيخو فى المشرق ، والأستاذ فايريانى فى روما ، وللامام فخر الدين بن الرازى كتاب فى النفس والروح ، وكلها مؤسسة على أفكار أرسطو وأفلاطون ·

من كتب الاخلاق :

ـــ كتـاب « الأخـلاق » : والذى يؤخذ من تعريف صـاحب « كشف الظنون » لكتاب الأخلاق المترجم الى العربية انه يشتمل على كتاب الأخـــلاق لنيقوماخوس ، وعلى مقالتين من الأخلاق الكبرى لأرسطو · وللفارابى كتاب « الأخلاق » شرح فيه كتاب أرسطو · وما ذكره ابن مسكويه فى كتابه المعروف بـ «الأخلاق» ، وابن سينا فى كتابه المترجم بـ «أخلاق الشيخ الرئيس» مؤسس فى الأغلب على أفكار أرسطو ، وتقاسيمه لهذا العلم ·

من كتب ما بعـد الطبيعة :

ـــ كتاب « ما بعد الطبيعة » : وترتيبه على ترتيب الحروف اليونانية ، وأوله الالف الصغرى ، والذى بلغ العرب منه احدى عشرة مقالة الى حرف اللام ، مع أن الاصل اليونانى احتوى على أربـع عشرة مقالة · وللفارابى رسالة معروفة بـ « الابـانة عن غـرض أرسطوطاليس فى كتـاب ما بعـد الطبيعة » (٢) · وتعـليق على كتـاب الحـروف ، وكتاب فى العلم الالهى ، وللرازى الطبيب كتب كثيرة تتعلق بكتاب ما بعد الطبيعة ·

---

(١) من مترجمى القرن الثالث · وكان فى زمن المقتدر والمقربين عنده ، وهو من نصارى الشام · رحل الى بلاد الروم فى طلب العلم ، ووفد الى بغداد للترجمة ، وكان عالما باللغات اليونانية والسريانية والعربية ، كما كان جيد الترجمة ، حسن العبارة ، سريع الخاطر · نقل كثيرا من كتب أفلاطون وأرسطو ، وأصلح نقولا عدة ، (الفهرست) ·

(٢) مطبوع ضمن مجموعة فى مطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٢٥ هـ ·

ما بلغ العـرب من مصنفات ما قبـل الافلاطونية الحديثة ، فى العصر الهلينى الرومـانى :

ـــ كتاب « الارتماطيقى » : لنيقوماخوس الجهرسى ، الذى عاش فى منتصف القرن الثانى للمسيح ، وكان يميل الى مذهب قدماء الفيثاغوريين · ويقول المسعودى فى كتابه « التنبيه والاشارات » : « وقد صنف على مذهب الفيثاغوريين والانتصار لهم كتب كثيرة · وآخر من صنف فى ذلك أبو بكر محمد بن زكريا الرازى ، صنف كتابا فى ثلاث مقالات ، وذلك بعـد سـنة ٣١٠ هـ » · ويذكر القفطى أن انتصار أبى بكر للفلسـفة الطبيعية القـديمة « كان لشدة انحـرافه عن أرسطوطاليس ، لرأى ضيق كان يراه » ·

ويرى سانتللانا : أن ترجمة كتاب نيقوماخوس السابق كان مـن آثاره امتزاج مذهب الفيثاغوريين بالمذاهب البابلية القديمة بين صابئة العراق ، وهم الحرانيون ، وبالكلام الاسلامى فى القرن الرابع الهجرى ، كما يشعر بذلك مذهب أبى زكريا الرازى وآراء اخوان الصفاء قبله ·

ـــ « يوبمندرس » : ومعناه الراعى · وهو مؤلف امتزج فيـه المذهب الأفلاطـونى باعتقـادات المصريين القـديمة ، وينسـب الى هرمس مثلث الحكمة (١) · وهو عبارة عن محاورة بين العقل الالهى وتلميذه هرمس ، فى مسائل تتعـلق بذات الالـه ، ومنشـأ العـالم ، وفيض الاشراق الالهى على الانسان ·

ولما فتح العرب مصر انتقلت اليهم أحاديث اليونان عن هرمس وحكمته ، وامتزجت باعتقادات اسرائيلية واسلامية مما كان شائعا فى البلاد المشرقية · وأصبح هرمس هذا فى زعمهم يلقب بهرمس الهرامسة ـ بعد أن أضيف اليـه هرمسان آخران ـ وحدد وقته فيما قبل الطوفان ، وجعـل علما على ادريس النبى ·

وذكر بعض المؤرخين عن كتاب هرمس : « أنه تضمن محاورات بينـه وبين تلميـذه « طاط » ، وأنـه كان على غير نظام وأنه موجود على عهـده فى ترجمة سريانية » ·

---

(١) يروى سانتللانا أنه اسم يونانى لاله الخطباء والعلماء · وعندما استوطن اليونان مصر على عهد البطالسة واختلطوا بأهلها ، اطلقوا على اله القمر عندهم وهو طاط أو طوت (توت) لقب هرمس ، اذ ظنوا أن لا فرق بينهما من حيث أن كلا منهما ينسب اليه النظام فى العالم ·ولقبوا هرمس بمثلث الحكمة ، ذلك اللقب الذى كان لطاط عند قدماء المصريين ·

ولا يبعد أن يكون ابن سينا أخذ منه ما قاله فى رسالته الموسومة بـ « حى بن يقظان » · ومعلوم أن الحى بن يقظان هو لغز سمى به « العقل الفعال » أو « العقل الالهى » ، وشخصه عرف بشيخ جميل الوجه ، مهيب المنظر ، ظهر للتلميذ وشرح له أسرار الطبيعة ، وتركيب العالم الطبيعى · وهذا بعينه ما يوجد فى كتاب « يوبمندرس » الموجود · فان « يوبمندرس » ـ ومعناه الراعى ـ هو اسم العقل الالهى تشخص بصورة شيخ بهى المنظر ، كثير الأبهة ، فشرح لتلميذه هرمس « طاط » صورة العالم الطبيعى ، وكيفية حدوثه · فمثل هذا الاتفاق لا يكون صدفة ، بل الأرجح أن ابن سينا بلغه خبر الكتاب واطلع على الكتاب نفسه ، وأن الفلسفة التى سماها بفلسفة الاشراق ولم يبح بها الا للبعض من أتباعه ليست الا هذه الفلسفة المصرية العتيقة المزوجة بأصول أفلاطونية (١) ·

ما بلغ العرب من مصنفات الافلاطونية الحديثة :

ـ « التاسوعات » لأفلوطين المصرى : هو عبارة عن مجموعة رسائله التى رتبها بعد وفاة تلميذه فورفوريوس ، وجعلها ستة كتب كل كتاب منها تسع مقالات · وكتاب « أثولوجيا » والربوبية : هو منتخب من تاسوعات أفلوطين هذا ، ونسبه جامعه الى أرسطو ، ووصفه باللغة السريانية · وناقله العربى ـ كما يقول سانتللانا ـ تصرف فيما نقله بالتغيير أو الزيادة ، ولم يفهم كثيرا من الباقى ·

ـ « ايساغوجى » لفورفوريوس الصورى : ومعنى ايساغوجى المدخل ، ترجمه ابن المقفع ، ويعد مدخلا لكتب أرسطو المنطقية · وهو يشتمل على بحث الكليات الخمس ، التى تسمى فى اصطلاح المنطقيين بالأصوات الخمسة أيضا ·

ـ « فى قدم العالم » لبرقلس : وقد بلغ العرب عن طريق الكتاب الذى ألفه يحيى النحوى فى الرد عليه · وفى كتاب « الملل والنحل » للشهرستانى تلخيص لآراء برقلس ·

ـ كتاب « مبادىء الالهيات » لبرقلس أيضا · ويظن « سانتللانا » أنه كتاب « الخير المحض » المنسوب الى أرسطوطاليس ، والذى ذكره

---

(١) من تلخيص واستنتاج « سانتللانا » ·

ابن أبى أصيبعة (١) فى جملة تصانيف أرسطو · وقد نشر تلخيصه بردن هافر فى سنة ١٨٨٢ م · ويقول عنه انه واحد وثلاثون بابا على غير ترتيب (٢) ·

---

(١) فى طبقات الاطباء ج ١ ص ٦٩ ·

(٢) يقتطف منه « سانتللانا » بعض آرائه ، نذكر منها ما يلى لصلته الوثيقة بتوضيح آراء برقلس السابقة (فى هذا الكتاب) ·

فى الأول :

هو فوق العقل والوجود :

« والعقل ـ المرتبة الأولى من مراتب فيض الأول ـ يحيط بالاكوان الطبيعية ، وما فوق الطبيعة ، أعنى النفس ··· وذلك أن الطبيعة تحيط بالكون ، والنفس تحيط بالطبيعة ، والعقل يحيط بالنفس · فالعقل اذن يحيط بالاشياء كلها · وانما صار العقل كذلك من أجل العلة الاولى التى تعلو الأشياء كلها ، لانها علة العقل والنفس والطبيعة وسائر الأشياء ·

والعلة الاولى ليست بعقل ولا نفس ولا طبيعة ، بل هى فوق العقل والنفس والطبيعة ، لانها مبدعة لجميع الاشياء ، لأنها مبدعة العقل بلا توسط ، ومبدعة النفس والطبيعة وسائر الاشياء بتوسط العقل » (ص ٧٦ من كتاب « الخير المحض » طبع فريبرف) ·

ولا يوصف :

« ان العلة الاولى أعلى من الصفة · وانما عجزت الألسن عن صفتها من أجل وصف انيتها لأنها فوق كل علة واحدة · وانما وصفت بالعلل الثوانى التى استنارت من نور العلة الاولى · وذلك ان العلة التى تنير أولا تنير معلولها ، وهى لا تستنير من نور آخر لأنها النور المحض الذى ليس فوقه نور · فمن ذلك صار الاول وحده يفوت الصفة · وانما كان كذلك لانه ليس فوقه علة يعرف بها وكل شىء انما يعرف ويوصف من تلقاء علته · فاذا كان الشىء علة فقط وليس بمعلول لم يعلم بعلة أولى ولا يوجد (بعلة كذلك) ، لانه أعلى من الصفة ·

وليس يبلغه النطق : وذلك أن الصفة انما تكون بالنطق ، والمنطق بالعقل ، والعقل بالفكر ، والفكر بالوهم ، والوهم بالحواس · والعلة الأولى فوق الأشياء كلها لانها علة لها فذلك صارت لا تقع تحت الحس والوهم والفكر والعقل والمنطق ، فليست اذن بموصوفة ··· وانما يستدل عليها من العلة الثانية ، وهى العقل · وانما تسمى باسم معلولها الأول بنوع أرفع وأفضل » ·

وفوق كل اسم يسمى به :

« العلة الاولى فوق كل اسم يسمى به ، وذلك انه لا يليق بها النقصان ولا التمام وحده ، لان الناقص غير تام ولا يقدر أن يفعل فعلا تاما اذا كان ناقصا ، والتام عندنا وان كان مكتفيا بنفسه فانه لا يقدر على ابداع شىء آخر ولا أن يفيض عن نفسه شيئا البتة · فان كان هكذا عندنا فقلنا : ان العلة الاولى ليست ناقصة ولا تامة فقط ، بل هى فوق التمام ، لانها مبدعة الاشياء ومفيضة الخيرات كلها افاضة تامة ، لانها خير لا نهاية له ولا ابعاد · فالخير الاول اذن يملك العوالم كلها خيرات ، الا أن كل عالم انما يقبل من ذلك الخير على قدر قوته · فقد بان ووضح ان العلة الأولى فوق كل اسم يسمى به وأعلى منه وأرفع ··· » (الخير المحض ص ٩٩) ·

=

ـ كتـاب « الرد على برقلس » : ويعـرف بكتاب نقض الثمانى عشرة مسألة « لديادوخس » ، وهو لقب برقلس · وهو كتاب مشهور بين العـرب أورده البيرونى غير مرة فى « تاريخ الهنـد » · ويحكى « سانتللانا » عن موسى بن ميمون فى كتابه « دلالة الحائرين » أن هذا الكتاب أثر على متكلمى المسلمين من معتزلة وأشاعرة ، فيقول ابن ميمون : « اعلم أن ما قاله المسلمون فى تلك المعانى ، المعتزلة منهم والأشاعرة ، هى كلها آراء مبنية على مقدمات· تلك المقدمات مأخوذة من كتب اليونانيين والسريانيين الذين رامـوا مخـالفة الفلاسفة ودحض أقاويلهم ، يعنى بذلك يحيى النحوى ويحيى بن عدى » ·

والترجمة من الثقافة اليونانية ، بلغتها الأولى أو السريانية الى اللغة العربية لم تكن قاصرة على هذه الكتب ولا على كتب هؤلاء الفلاسفة ، بـل نقلت كتب كثيرة غيرها · ولكن ، لأن ناقليها لم يعرفوا على التعيين ، آثرنا الاكتفـاء بهذا القـدر · وفى « الفهرست » لابن النديم و « كشف الظنون » ، و « أخبار العلماء بأخبـار الحكماء » للقفطى ، و « التنبيـه والاشارات » للمسعودى ، و « طبقات الأطباء » لابن أبى أصيبعة ، وتاريخ اليعقوبى غنيـة لمستزيد ·

***

وربما يظن أن ما فى الكتب الفلسفية ، لأنها توصف بأنها كتب فلسفية ، متمحض للبحث فى « الوجود » ومشكلة ما بعد الطبيعة ، أو فى النفس ، أو فى كيفية الاستدلال واقـامة الحجـة ، أى متمحض لبحث ما يطلق عليـه اسم الفلسفة بالمعنى الخاص · لكن قد نرى فيها موضوعات أخرى تتعلق بالطب أو الهندسة أو الحساب أو الموسيقى مثلا · اذ الجمع بين هذه وتلك فى مؤلف

=

وفى العقل (هو الانية الاولى والوجود الاول) :

« كل عقل فانه يعقل ذاته ، وذلك أنه عاقل ومعقول معا · فاذا كان العقل عاقلا ومعقولا فلا محالة ان يرى داته ، فاذا رأى ذاته علم انه عقل يعقل ذاته · فاذا علم ذاته علم سائر الأشياء التى تحته لانها منه ، الا انها فيه بنوع عقلى · فالعقل والاشياء المعقولة واحد · وذلك انه ان كان جميع الأشياء المعقولة فى العقل ، والعقل يعلم ذاته ، فلا محالة انه اذا علم ذاته علم سائر الأشياء ، واذا علم سائر الاشياء علم ذاته ، واذا علم الاشياء فانما يعلمها لانها معقولة · فالعقل اذن يعلم ذاته ، ويعلم الاشياء المعقولة معا » · (الباب الثانى عشر من « الخير المحض » ص ٨٣ـ ٨٤) ·

« العقل هو أول عالم كان ، وهو المفيض العلم على سائر العوالم » (ص ٦٢ من « الخير المحض ») ·

واحد كان نمط التأليف الفلسفى لدى القدامى ، وبقى كذلك تقليدا لدى متفلسفى القرون الوسطى • ورسائل « اخوان الصفاء » من بين مؤلفات الفلاسفة الاسلاميين مثل واضح لمثل هذا الجمع بين الموضوعات المختلفة ، تحت ما يسمى فلسفة • وليس فحسب ، كانت تذكر هذه الموضوعات مع بعضها فى مؤلف واحد ، لأن ذلك كان عادة القدامى فى التأليف ، وتقليدا لدى متفلسفى القرون الوسطى • بل كل هذه الموضوعات ذات صلة وثيقة بعضها ببعض فى نظر هؤلاء وأولئكم : بعضها مقدمة لأخرى ، والبعض غاية لما هو له مقدمة (١) •

فالرياضة على الاطلاق ، كانت مقدمة للميتافيزيقا • ولهذا يؤثر عن القدامى ـ بالأخص عن افلاطون ـ مثل هذه العبارة : « لا سبيل الى دراسة الميتافيزيقا لمن لم يتعلم الرياضة » وتحكى أيضا بلفظ آخر : « لا سبيل لدراسة الفلسفة لمن لم يتعلم الرياضة » • والفلسفة عندئذ هى الميتافيزيقا ، لأن هذه تفهم عند اطلاق كلمة فلسفة فى تعاريف القدامى •

والمطلع على كتاب « الفهرست » لابن النديم ، يعلم أن جل الكتب الفلسفية المترجمة قد ضاع • وأهم ما بقى من ذلك التراث كنصوص أصلية :

ـــ كتاب المجسطى لبطليموس ، ترجمة الحجاج بن يوسف بن مطر الكوفى •

ـــ وكتاب القواميس ، ترجمة حنين بن اسحق •

ـــ وكتاب الخطابة فى منطق أرسطو ، ترجمة اسحق بن حنين •

---

(١) يشرح هذه الصلة اخوان الصفاء فى رسائلهم (ج ١ ص ١ ، ٢ طبع المطبعة العربية بمصر سنة ١٩٢٨) ونقتطف من ذلك ما يلى : « واعلم يا أخى ـ ايدك الله وايانا بروح منه ـ أن غرض الحكماء والفلاسفة العلماء والفضلاء ، من النظر فى العلوم الرياضيات هو تخريج اولادهم وتلامذتهم الى النظر فى العلوم الطبيعيات ••• والغرض والمراد من العلوم الطبيعيات هو النظر والسلوك الى العلوم الالهيات والصعود اليها ••• فالغرض من الحساب رياضة انفس المتعلمين للفلسفة ، والناظرين فى حقائق الاشياء ، والباحثين عن علل الموجودات ••• والغرض من الهندسة التهدى للنفوس من المحسوسات الى المعقولات ، وكيفية رؤية النفس الصورية المجردة عن الهيولى ••• والغرض من علم النجوم تشويق النفوس الصافية الى الصعود الى عالمها : عالم الافلاك واطباق السموات ••• والغرض من عالم الموسيقى ـ لان فيه بيان ان لحركات الافلاك لدورانها واحتكاك بعضها ببعض نغمات والحانا لذيذة كنغمات اوتار العيدان والمزامير ـ تشويق النفس الناطقة الانسانية الملكية الى الصعود الى هناك ، بعد مفارقتها الاجساد التى تسمى الموت ••• الخ » •

وهذه البقية الباقية ، مبعثرة فى مكتبات : لندن وبرلين واسبانيا ، وغيرها من مكتبات أوروبا ، والمكاتب الخاصة للعلماء المستشرقين ٠

وربما يظن أيضا أن الكتاب الذى يوصف بأنه نقل الى اللغة العربية ، قد نقلت كل موضوعاته اليها ٠ ولكن يصح أن يكون الذى نقل منه موضوع واحد ، أو عدة موضوعات ، ومع ذلك نراه يذكر فى عداد الكتب المنقولة ، لدى المتحدثين عن حركة النقل والترجمة ، من المؤرخين العرب ٠

كما قد يظن ، كذلك ، أن الكتاب بنسبته فى النقل الى فيلسوف بعينه يعبر كل ما فيه عن رأى هذا الفيلسوف ٠ ولكن قد يتضمن ، فى الواقع ـ مع رأى الفيلسوف المنسوب اليه الكتاب ـ شروحا وتعليقات على هامش هذا الرأى ، من التابعين لمدرسته ٠ وهذه الظاهرة : وهى ظاهرة الشرح والتعليق كانت مسيطرة كما رأينا على العصر الهلينى الرومانى ، الذى يعتبر نفسه طور الشرح والتعليق فى التفلسف الاغريقى ، كما يعتبر العهد قبله ـ الذى انتهى بموت أرسطو ـ طور الابتكار فيه ٠ وكثير من كتب الفلسفة الاغريقية كما علمنا أيضا ، جاء الى المسلمين عن طريق رجال العصر الهلينى الرومانى ٠ ومعنى ذلك أن الكتب التى نقلت الى العربية ، ليس كل ما فيها من الآراء خالصا لمن نسبت اليهم من الفلاسفة ٠

الكتب المزيفة :

وبجوار هذه الملاحظات على الكتب المنقولة ، نرى ملاحظة أخرى تثير اهتمام الباحثين ، وهى نسبة بعض الكتب المنقولة الى غير مؤلفيها ٠ فنرى مثلا ، كتبا نقلت الى اللغة العربية باسم افلاطون وهى ليست له ، وأخرى نقلت باسم أرسطو وهى ليست له ، وثالثة نقلت باسم سقراط وهى ليست له ، وهكذا ٠٠٠ وهذه الملاحظة ربما تضطرنا الى ذكر المقياس الذى تحتكم اليه فى معرفة الصحيح والزائف فى نسبة الكتب لغير أصحابها ، كما تضطرنا الى ذكر شواهد وأمثلة من النصوص الفلسفية لتطبيق هذا المقياس ٠ وأخيرا تحملنا على ذكر الأسباب التى يظن أنها دفعت الى التزييف فى نسبة الكتب والمؤلفات الفلسفية ، على وجه خاص ٠

مقياس معرفة الصحيح والزائف :

أما مقياس معرفة الزيف فى نسبة الكتب لغير أصحابها ، فيتوقف على :

معرفة الاتجاه العام فى التفكير لمن ينسب اليه الكتاب : من جهة موضوع الكتاب ، وما يهدف اليه من جهة أخرى ٠

فاذا عرف مثلا أن اتجاه أرسطو فى تفلسفه : الميل الى الطبيعة ، واعتبار واقع الحياة ، أكثر من التعلق بسماء المتصوفة ، كانت نسبة كتاب اليه يعالج النفس الانسانية بالحديث عن حنينها الى مقرها الأول وهو عالم ما بعد الطبيعة ، وعن سعادتها التامة بفنائها فى الذات المقدسة واتحادها معها نسبة غير يقينية ٠ اذ الاتجاه الطبيعى فى التفلسف يقوم المنطق ، والتجارب كما يقوم الحياة الواقعة نفسها ٠ واذا قوم الحياة الواقعة فلا يرى سابقية للنفوس على هذه الحياة ، كما لا يرى سعادة تامة لها فى غيرها ٠ بل الحياة الواقعة نفسها هى موطن السعادة للنفوس ، ولا معنى حينئذ لأن تحن الى شىء آخر وراءها ٠ بينما اتجاه المتصوفة ينكر ، أو يزدرى ، الحياة القائمة لأنه يراها مصدر الشرور للانسان ، ولذا يطلب الفرار منها والخلاص من شرورها الى عالم آخر وراءها ، قد كانت ـ النفوس ـ فيه قبل أن تنحدر منه الى هذا العالم ممتعة وفى غاية من السعادة ٠ **وهى من غير** شك تحن طول اقامتها فى الدنيا أو الحياة الفانية كما تسميها ، وتشتاق الى العودة الى مكانها الأول فى الحياة الباقية ٠ وهذا اتجاه ـ كما نرى ـ على النقيض من الاتجاه الطبيعى ٠

وبناء على هذا المقياس : وهو معرفة الاتجاه الفكرى العام للمؤلف وموضوع الكتاب المنسوب اليه وهدفه ، اذا رأينا أرسطو يتحدث فى كتاب « التفاحة » عن النفس ، فيذكر : أن « لذتها ليست فى الأكل والشرب والمتع الحسية ، وانما فى العلم ، لأن متعة الحواس **لهب لا يولد الحرارة الا لوقت قصير** ٠ أما الضياء الخالص المستمر ، فهو النفس المفكرة **التى تشتاق الى الخلاص من عالم المحسوسات** » ٠ اذا رأيناه يتحدث عن النفس بمثل هذا الحديث ، الذى يقوم على **عدم الاعتراف بالحياة الواقعة ومتعها** ، وعلى جعل هدف النفس **فيها وراء هذه الحياة** ، حكمنا على أنه ليس أرسطو الاغريقى ، صاحب الاتجاه الواقعى المنطقى التجربى ، أو بعبارة أوضح ، حكمنا على أن كتاب « التفاحة » مزيف فى نسبته لأرسطو ، المعلم الأول ٠

كذلك اذا رايناد فى كتاب « اللاهوت » أو أثولوجيا (١) يذكر : أن الحقيقة العليا أو الوجـود الأول لا سـبيل الى معرفته عن طريق الفـكر ؛ **بل عن طريق الالهام أو البصيرة** وحده · ثم يتحدث عن لحظة اللقيا والوصول الى الملكوت الاعلى بقوله : « قد وجدت كثيرا مع نفسى وحدها ، ودخلت ـ بعد أن خلعت جسمى ـ فى ذاتى ، متخلصا من كل الظواهر الخارجية ، عائدا الى الباطن · **وقد كنت اذ ذاك عالما خالصا ، لا فرق بين العارف والمعروف · كم تعجبت أن رأيت الجمال ، والتلألؤ فى ذاتى ، وأدركت أنى جـزء من العالم الالهى الرفيع** · وفى هذا اليقين الذاتى ، **رفعت نفسى فوق عالم المحسوسات ، بل فوق عالم الكواكب ، الى المحال الالهى التى نظرت فيها من هنـاك الى الضوء الجميل ، ماخـوذا بحيث لم يقدر اللسان على الكلام ، ولا الأذن على السماع** » (٢) ··· اذا رأينـا أرسطو يذكر فى « اللاهـوت » ، عن « حـال الوصول » ويتحدث عن طريق المعرفة ، وعن حياة أخرى ، بما يشبه هـذا الحديث فى البعد عن الاتجـاه الواقعى ، حكمنا أيضا بأن المتحدث ليس هو أرسطو المعروف ، وأن كتـاب « اللاهوت » الذى ينسب اليه لتصوف دينى ، وليس لفيلسوف منطقى واقعى تجربى كأرسطو ·

وكذلك اذا عرفنا أن عمران بن حصين يروى عن رسول الله صاحب الدعوة عليه السلام أنه قال : « دخلت على النبى صلى الله عليه وسلم ، وعقلت ناقتى بالباب ؛ فأتاه ناس من بنى تميم ، فقال : اقبلوا البشرى يا بنى تميم ! قـالوا : قـد بشرتنـا فأعطنـا ·· مرتين · ثم دخـل عليـه نـاس من اليمـن ؛ فقـال : اقبـلوا البشرى يا أهـل اليمن اذ لم يقبلهـا بنو تميم ، قالوا : قد قبلنا يا رسول الله ، قالوا : جئنا لنسألك عن هـذا الأمر · قال : كان الله ، ولم يكن شىء غيره ، وكان عرشه على الماء (٣) ،

---

(١) هو أول كتاب نقل الى العربية ، وهو قول على الربوبية تفسير فوفوريوس الصورى ، ونقله عبد المسيح بن عبد الله ناعم الحمصى ، وأصلحه لأحمد بن المعتصم بالله يعقوب بن اسحاق الكندى · وحينئذ يكون تاريخ نقله بين ٢٢٥ ، ٢٣٥ هـ · وهو ليس من مصنفات ارسطوطاليس وكثيرا ما يخالف رأيه ، انما هو جملة منتخبات من الكتاب الرابع والخامس والسادس من الهيات افلوطين ، أصله بالسريانية ·

(٢) ماخوذة من الكتاب الرابع من الهيات أفلوطين ·

(٣) يقول ابن حجر العسقلانى (فى كتابه فتح البارى ج ٦ ص ٢٢١) فى شرح هـذه الجملة : « قال الطيبى . هو فصل مستقل لان القديم من لم يسبقه شىء ، ولم يعارضـه فى الأولية ، لكن أشار بقوله : « **وكان عرشه على الماء** » الى أن الماء والعرش كانا مبدأ هذا العالم ، =

وكتب فى الذكر كل شىء ، وخلق السموات والأرض · فنادى مناد : ذهبت ناقتك يا ابن الحصين ! فانطلقت ، فاذا هى يقطع دونها السراب ، فوالله لوددت أنى كنت تركتها » ، اذا عرفنا عنه مثل هذه الرواية عن طريق اليقين ، تشككنا فى أن ينسب اليه حديث : « أول ما خلق الله « العقل » ، فقال له : أقبل فأقبل ، ثم قال له : أدبر فأدبر ، ثم قال الله عز وجل : وعزتى وجلالى ، ما خلقت خلقا أكرم على منك ، بك آخذ وبك أعطى ، وبك أثيب ، وبك أعاقب » (١) ·

وهكذا الشأن فى تحقيق نسبة أى قول الى قائله ، أو مؤلف الى مؤلفه ، لابد فى الحكم على صحة النسبة من وجود توافق واضح بين المقول وما عرف عن القائل ، وبين المؤلف وما اشتهر به المؤلف · والبحث الحديث لم يرث عن الأقدمين **قوة تصديقهم** بما يقال منسوبا لقائل معين ، ولا بمسموع يروى عن احد بعينه لمجرد الحكاية أو الرواية ، بل **يتأكد** أولا من صحة النسبة ثم يناقش المقول أو المسموع ، فى ضوء ما عرف به القائل ومن تنسب اليه رواية المسموع · والأجدر أن تضاف هذه الطريقة الى المنهج الفطرى فى البحث ، قبل أن تضاف الى المحدثين من الباحثين · فالقرآن الكريم رسم هذا المنهج بقوله : « **ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا** » (٢) أصحيح فى نسبته الى من يروى عنه ، أم لا ؟

=

لكونهما خلقا قبل السموات والأرض ، ولم يكن تحت العرش اذ ذاك الا الماء · ومحصل الحديث أن مطلق قوله : «**وكان عرشه على الماء**» ، مقيد بقوله : ولم يكن شىء غيره · والمراد بـ « كان » فى الاول : الازلية ، وفى الثانى : الحدوث بعد العدم · وقد روى أحمد ، والترمذى ، وصححه من حديث أبى رزين العقيلى ، مرفوعا : أن الماء خلق قبل العرش · وروى السدى فى تفسيره باسانيد متعددة : أن الله لم يخلق شيئا مما خلق ، قبل الماء · وأما ما رواه أحمد ، والترمذى ، وصححه من حديث عبادة بن الصامت مرفوعا : أول ما خلق الله القلم فقال له : اكتب ، فجرى بما هو كائن الى يوم القيامة ، فيجمع بينه وبين ما قبله . بأن أولية القلم بالنسبة الى ما عدا الماء والعرش ، أو بالنسبة الى ما منه صدر من الكتابة ، أى انه قيل له اكتب أول خلق » ·

ونتيجة هذا الشرح ، أن الرسول عليه الصلاة والسلام يخبر عن أن الماء هو : أول مخلوق ·

(١) وسبب التشكك : أن الحديث الثانى يخبر بأن « العقل » أول مخلوق ، بينما الحديث الأول وهو صحيح النسبة يفيد أن الماء هو أول المخلوقات · كما أن الوظيفة التى أعطاها حديث العقل له تشبه الوظيفة التى أسندت اليه عند أفلوطين وبرقلس ، كما تقدم فى هامش ص ١٢٠ على الأخص ·

(٢) الحجرات : ٦ ·

أسباب التزييف :

أما الأسباب التى تحمل على التزييف فى نسبة المؤلف الى غير صاحبه ، والقول الى غير قائله ، فأهمها :

ترويج موضوع الكتاب ، أو القول الذى يروى : فالأحاديث الموضوعة ـ وقد وضعها بعض الفرق الاسلامية ، أو بعض اليهود ، أو بعض المسيحيين ـ تنسب الى الرسول عليه الصلاة والسلام ، قصد ترويجها بين المسلمين · فما لم تنسب الى الرسول ماتت فى مهدها · والغاية الخاصة لبعض الفرق ، أو لبعض اليهود ، أو المسيحيين ، من ترويج مثل هذه الأحاديث الموضوعة ـ بنسبتها الى الرسول صلى الله عليه وسلم ـ تأييد ما لهم من رأى فى العقيدة ، لا تساعدهم عليه مساعدة واضحة نصوص القرآن أو نصوص الأحاديث الصحيحة · وصنيع الشيعة ـ وبالأخص الاسماعيلية من فرقها ، واخوان الصفاء ، والمتصوفة ، فى رواية الاحاديث ـ أمثلة واضحة فى وضع الروايات ·

وبعض الكتب الفلسفية ، التى نحن بصددها ، نسبت الى غير أصحابها قصد الترويج أيضا : فمنذ اختلاط الفلسفة بالدين السماوى ، فى العصر الهلينى الرومانى ، ورجال الدين من يهود ومسيحيين يضعون الكتب فى مسائل على الأخص من اليهودية أو المسيحية ، ويصبغونها بصبغة فلسفية اغريقية ، ثم ينسبونها الى أفلاطون أو أرسطو بغية ترويجها بين المثقفين الخواص · وغايتهم الأولى من وراء ترويجها تأييد الآراء الدينية الموسوية أو المسيحية ، لأن نسبة مثل هذه الكتب الى أفلاطون أو أرسطو ـ وهما زعيما الحكمة الاغريقية ـ تأييد لها من الفلسفة ، بجوار تأييدها من الوحى · وقد كان التزييف فى النسبة أحد طريقين لترويج الآراء الدينية ، بعد اتصال الفلسفة بالدين · والطريق الثانى : كان شرح الحقائق الدينية المجملة بالآراء الفلسفية ، أو تأويل العبارات الدينية بما يلائم أقوال الحكماء · وكانت الحقائق الدينية التى تشرح بالآراء الفلسفية هى غالبا أقوال الدين فى الخلق والطبيعة · وكانت العبارات الدينية التى تؤول بما يلائم أقوال الحكماء عبارات الدين فيما بعد الطبيعة غالبا · فما فى الفلسفة كان يرد الى الدين ، وما فى الدين يمكن أن يرد الى الفلسفة ، على حسب الموفق : ان كان متحيزا الى الدين ، مال الى رد ما فى الفلسفة اليه ، وان كان ممتلئا بحب الفلسفة ، رغب فى رد ما فى الدين اليها ·

فأرستوبولوس Aristobulos (١) ، وهو من المشائين ، حاول التوفيق Synkretismus بين ما لليهود والاغريق ، ويعتبر معبد الطرق لفيلون بعده • ولكن غلبت عليه العزة الوطنية اليهودية فى توفيقه ، فكان نمطه فى التوفيق : اما التزييف فى النسبة الى الاغريق ، أو رد فلسفة الاغريق الى التعاليم الموسوية بمحاولة استنباط آراء الفلاسفة ، وحتى آراء الشعراء اليونانيين ، من التوراة • وهكذا ـ بناء على نمطه فى التوفيق ـ يجب أن يكون فيثاغورس ، وسقراط ، وأفلاطون ، قد أخذوا جميعا من التعاليم الموسوية •

وربما كان « أرستوبولوس » هو أول من وفق بين دين سماوى وبين الفلسفة الاغريقية ، وربما كان أيضا أول من زيف فى نسبة الكتب الفلسفية ، وربما كان أخيرا ، أول من رد التعاليم الفلسفية الى مصدر دينى سماوى •

وكان لعمل أرستوبولوس (٢) فى تأييد ادعاء أخذ الفلسفة الاغريقية من التوراة أثر بقى متداولا عدة قرون ، هذا الأثر هو : منح الفلسفة الاغريقية شيئا من القداسة والعصمة : فالعلماء المسيحيون ، بعد اليهود ، حاولوا ـ لاعجابهم ـ بالحكمة الاغريقية ، وبنظرتها التى تنطوى على تأمل ورزانة فى التفكير ، وضعها مع الأصل الالهى لتعاليم الكتاب المقدس ، فى صف واحد •

وبناء على وضع العلماء المسيحيين الفلسفة الاغريقية هذا الوضع ، كان توفيقهم بينها وبين المسيحية ، فى دائرة واسعة • ولكن ليس برد الفلسفة الى المسيحية فحسب ، بل كذلك برد المسيحية الى الفلسفة • وربما لوضع المسيحيين على هذا النحو للفلسفة الاغريقية كان نشاطهم أيضا كثيرا فى تزييف نسبة الكتب الفلسفية واسنادها الى غير أصحابها • وكتاب «التفاحة» وكتاب « لاهوت » أرسطو اللذان أشرنا اليهما فيما مضى ، من أمثلة النشاط المسيحى فى تزييف نسبة هذه الكتب • وأفلاطون ، فى نظر يحيى النحوى ، كان يستمد تعاليمه من الكتب المقدسة (٣) •

---

(١) كتاب « تاريخ الفلسفة » لـ Ueberweg ص ٥٧٦ •

(٢) المصدر السابق ، ص ٥٧١ ج ١ •

(٣) صفحة ١٤٢ من هذا الكتاب (الجانب الالهى من التفكير الاسلامى) •

واذا كان عمل أرستوبولوس اليهودى أثر فى المسيحيين ، وساعد بيئتهم على خلق مدرسة الاسكندرية الفلسفية ، التى عرفت بطابع التوفيق بين المسيحية والفلسفة الاغريقية ، كما أوجد من بين رجال هذه المدرسة طابع يحيى النحوى الذى يرد تعاليم الفلسفة الاغريقية الى المسيحية ، فعمل المسيحيين ـ وعمل يحيى النحوى بالذات ـ ربما كان ذا أثر قوى فى توجيه المسلمين الى التوفيق بين الاسلام والفلسفة الاغريقية · حتى كان تفلسفهم عبارة عن هذا التوفيق ، وذا أثر قوى أيضا فى وضع بعض المسلمين ـ كاخوان الصفاء وغيرهم من أمثال محمد بن طاهر بهرام المنطقى السجستانى ـ الفلسفة الاغريقية مع الاسلام فى صف واحد (١) · وأيضا ذا أثر فى أن يدعى الغزالى ، والشهرستانى ، وأمثالهما (٢) ، مثل ما ادعى يحيى النحوى ، وأرستوبولوس ، من قبله ، من : أن تعاليم الفلاسفة مأخوذة من كتب الله المنزلة ·

---

(١) لاخوان الصفاء (ج ٤ ص ٨٥ ـ ٨٦ من رسائلهم ، طبع مطبعة الآداب سنة ١٣٠٦ هـ)، نداء موجه الى الأخ البار الرحيم ، كما هى عادتهم فى توجيه تعاليمهم ، يشرح طريق النجاة من ظلمة هذه الحياة ، جاء فيه :

« ··· أو هل لك أن تدخل الى هيكل عاديمون ، حتى ترى الأفلاك التى يحكيها أفلاطون ، وامما هى أفلاك روحانية لا ما يشير اليها المنجمون ؟ وذلك أن علم الله تعالى محيط بما يحوى العقل من المعقولات ، والعقل محيط بما تحوى النفس من الصور ، والنفس محيطة بما تحوى الطبيعة من الكائنات ، والطبيعة محيطة بما تحوى الهيولى من المصنوعات ، فاذا هى أفلاك روحانية محيطات بعضها لبعض ·

أو هل لك أن لا ترقد من أول ليلة القدر حتى ترى المعراج فى حين طلوع الفجر ، حيث أحمد المبعوث فى مقامه المحمود ، فتسأل حاجتك المفيضة ، لا ممنوعا ولا مفقودا ، وتكون من المقربين » ؟

فلسفة أفلاطون طريق للنجاة ، والاسلام دين أحمد عليه السلام طريق أيضا للنجاة ، وكلاهما كالآخر فى ابلاغ الغاية ·

وأبو حيان التوحيدى (فى مقابساته ص ٢٠٠ ، اخراج السندوبى ، طبع المطبعة الرحمانية بمصر سنة ١٩٢٩ م) يحكى : أن السجستانى ـ قيل انه توفى سنة ٣٨٠ هـ ـ قال فى معرض الحديث : « ··· يا بنى لا تعجب من هذا ، فالأنبياء والأصفياء ومن دونهم يدندنون حول خلوص النفس فى العاجلة ، وخلاصها فى الآجلة · والقول وان اشتبه ، والاشارة وان غمضت ، فالمراد بين ، والمطلوب متيقن · **وهل الحكمة الا مولدة الديانة ؟ وهل الديانة الا متممة للحكمة ؟ وهل الفلسفة الا صورة للنفس** ؟ وكنت حدثتنى عن شيخكم الحضرمى الصوفى انه قال : النقب كثيرة ، والعروس واحدة » ·

والسجستانى لا يجعل الفلسفة والدين فى وصف واحد فحسب ، بل يجعل كلا منهما متمما ومكملا للآخر ·

(٢) انظر هامش ص ١٤٢ من هذا الكتاب (الجانب الالهى من التفكير الاسلامى) ·

وربما نستنتج من أن بعض رجال الدين هو الذى زيف فى نسبة الكتب الفلسفية لقصد ترويج الدين ، وأن التزييف فى النسبة الى افلاطون كان اكثر منه فى نسبتها الى أرسطو • اذ طابع أفلاطون فى تفلسفه يقرب فلسفته من الدين ، ويضيق بالتالى دائرة التعارض بينهما ، لأنه فى ربطه العالم المشاهد بعالم آخر وراءه ـ سواء فى تبعيته له فى وجوده ، أو فى عودته اليه فى النهاية ـ يجعل لرجل الدين ائتناسا بفلسفته ، ان لم يجعل منه نفسه داعية للدين •

ولكن اذا جاز أن يكون التزييف فى نسبة الكتب الفلسفية الى أفلاطون أكثر منه فى نسبتها الى أرسطو ، وقت اتصال اليهود بفلسفة الاغريق ـ أى وقت أن كان طابع المشائيين مسيطرا على التفلسف الانسانى ، وقبل أن يشتد خلط الفلسفة الاغريقية بالتصوف الشرقى ، أو قبل أن يسود مذهب « الاختيار » من المدارس الفلسفية القديمة المختلفة و « جمع » عناصر « المختار » فى وحدة واحدة ـ اذا جاز هذا ، وأرسطو لم يزل معروفا بأنه مولود استاغيرا Stagira ، ولم يزل يتهم بالالحاد ، فانه بعد أن تغير وجه أرسطو ، لسيطرة طابع « الخلط والاختيار » على التفلسف الانسانى فى الطورين الأخيرين من أطوار العصر الهلينى الرومانى ، ربما يظن أن الأمر أصبح بالعكس : أى أن التزييف فى نسبة الكتب الفلسفية لأرسطو صار اكثر منه فى نسبتها لأفلاطون ؛ لأن أرسطو بهذا العمل ، وهو عمل الخلط والاختيار لم يبق ملحدا ، بل أصبح يبدو صوفيا زاهدا • وهو الآن بعد هذا التغيير يستوى اذن مع أفلاطون فى القرب من الدين ، ثم يمتاز بعد ذلك بشهرته فى الحكمة الاغريقية التى جاءته عن طريق منطقه : فمنطقه فى دقته ، وفى درجة اليقين ، كان يبلغ فى نظر رجال العصر الهلينى الرومانى ، ورجال القرون الوسطى ، مبلغ الرياضة فى التحديد واليقين •

وقد لا يكون التزييف فى نسبة الكتب الفلسفية عن قصد ، بل عن خطأ وقع عند الترجمة والنقل : فأسلوب التأليف عند الفلاسفة القدامى وبالأخص عند أفلاطون كانت تغلب عليه المحاورة • فالمؤلف كان يفترض سائلا ـ قد يكون اسم تلميذ له ـ ثم يفترض نفسه مجيبا • فالكتاب الفلسفى اذا كان قائما على فكرة فلسفية ، فالبارز فيها هو **الشخص الذى يدور معه الحوار** •

والفلسفة الاغريقية لم تبق باللغة اليونانية كما كانت ، بل نقلت فى أزمنة مختلفة الى غير لغة أخرى • والمشتغلون بها ، بعد الاغريق ، لم يكونوا دائما من الفاهمين لها ، أو الواقفين على الأسلوب القديم فى التأليف فيها • ولهذا يجوز أن يخلط الناقل بين صاحب الفكرة وهو المؤلف ، وبين

الشخص الذى دار معه الحوار فى الفكرة ، فينسبها الى الثانى دون الأول ٠ فاذا كانت الفكرة لأفلاطون مثلا ولكنها دارت على لسان سقراط ، فالناقل قد يشتبه عليه الأمر فينسبها الى سقراط دون أفلاطون ٠

ولكنه مهما يكن أمر هذا النوع من ستره وجه الصواب ، فانه أخف فى ربك العقلية الانسانية من النوع السابق ، وأقل فى تشويشها وحيرتها ، عند ارادة النقد والتمييز ٠

***

والآن ، بعد أن أصبح المسلمون أمام التراث الاغريقى وجها لوجه ، اذ أصبح بلغتهم العربية ، وبالطابع الذى وصفناه ٠٠٠ ما موقف العقلية الاسلامية منه ؟

أوقفت منه موقف القبول ، أم الرفض ؟ أم موقف النقد والاختيار ؟

وباقى الكتاب يتكفل بتفصيل ذلك ٠٠٠

والكتاب الثانى منه يشرح موقف حكماء الاسلام من فلسفة الاغريق ، والكتاب الثالث يعرض لاتجاهات الكلاميين والمتصوفة نحوه ٠

***