

مكتبة الأمير غازي بن محمد

THE PRINCE GHAZI TRUST

FOR PROMOTING ISLAMIC KNOWLEDGE



محمد عبد الحميد الحمد

الأفلوطينية المحدثه و التوحيد الاسماعيلي



الأفطونية الحديثة و التوحيد الإسماعيلي

اسم الكتاب: الأفلوطينية المحدثه والتوحيد الإسماعيلي
اسم المؤلف: محمد عبد الحميد الحمد

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف

الطبعة الأولى - ٢٠٠٣

منشورات الحمد

موافقة الطباعة صادرة عن مديرية الرقابة في وزارة الإعلام
رقم: ٧٤٥٢٥ تاريخ: ٢٧/٥/٢٠٠٣

يطلب هذا الكتاب من المؤلف

الرقعة - هاتف: ٢٢٨٥٤٤ ٢٢٢٠٢٢

التوزيع في سوريا

عبدة الحمد

موبايل: ٥٠٧٥٩١ ٠٩٣

محتويات الكتاب

المدخل: بنية الكتاب ومنهجه:

الباب الأول - تراث أفلوطين في الفكر المسيحي

الباب الثاني - الأفلوطينية المحدثة وأثرها في الفكر الإسلامي



المدخل

بنيّة الكتاب ومنهجه



وقفت بنا الحافلة القادمة من الرقة في مدينة سلمية، في شهر تشرين الثاني سنة ٢٠٠١م، وقد لفت نظري ونظر الركاب الزينة المعلقة على أبواب البيوت والمحلات وفي تقاطع الشوارع والساحات، وكأن كل بيت قد عاد صاحبه من الحج.

تساءل بعض الركاب، لِمَ هذه الزينة؟ قال رجل من أهل البلدة، إنهم بانتظار زيارة الأمير كريم خان Prince Krim، فسأله: ومن هو الآغا كريم خان؟ قال الرجل السلموني: إنه الإمام.. وصمت، فقال أحد الركاب: إنه الإمام الأكبر للطائفة الإسماعيلية، والتفت السائل إليّ وقال: ألك به علم يا أستاذ؟ قلت نعم، وهل يخفى القمر، إنه البرنس كريم، جاء ليزور موطن أجداده ويترحم على قبر والده الأمير علي آغا خان، إن للرجل تاريخاً عريقاً، يمتد إلى قرون، تراثاً دينياً باهراً عند العالم، وتراثاً مغلفاً بالأساطير والخرافات عند الجاهل، يقول المؤرخ الروسي الشهير فلادمير إيفانوف (١٨٨٦ - ١٩٧٠) الذي عكف على دراسة المخطوطات الإسماعيلية في بومباي قرابة أربعين عاماً، «استقى المؤرخون معلوماتهم عن الإسماعيلية، من مستتقات أعداء مذهبهم، من معلمي أهل الظاهر (الأصوليين) ومن الطبيعي أن ينقل هؤلاء إلى موائد قرائهم فتاتاً من الهرطقات المكروهة على أنها خبر الإسماعيلية، حتى أصبحت شخصية الإسماعيلي تمثل صورة الرجل المخادع الذي يكيد بخبث كبقية الباطنيين» (١) ولكن على الرغم من المحاولات المستمرة لطمس وتشويه معالم هذا المذهب الديني العميق الجذور في الفكر الفلسفي الإسلامي، ظلت حقيقة المذهب ساطعة، ومع ذلك يظل السؤال المطروح: من هم الإسماعيليون وما حقيقة توحيدهم؟

إنهم من سلالة نقيّة أو إنهم أبناء أجيال تنتمي بالولاء إلى الإمام إسماعيل بن جعفر الصادق (ع) ولد في المدينة، وتعلم في حُجر والده علوم الدين، وروى عنه الحديث الشريف، وأوصى له والده بالإمامة بنص، وقيل أنه مات في عهد والده، فمن اتبعه قال: إن النص لا رجعة فيه، وقال أتباع أخيه بل إن الإمام هو موسى الكاظم، واختلفوا وانقسمت الدعوة العلوية إلى الإسماعيلية، وإلى الاثني عشرية، وأوصى إسماعيل لولده محمد بن إسماعيل الإمام السابع، الذي عاش في أواخر حياته متخفياً في بلدة السلمية، ودخل هو وأبناؤه دور الستر، وفي سنة ٢٩٦هـ ٩٠٢ أعلن عبيد الله المهدي، الدعوة الفاطمية وبين أسماء الأئمة المستورين وحقيقة نسبهم، وأعلنت الدولة الفاطمية تحت راية الدعوة الهادية المهديّة، وعندما جاء المعزّ لدين الله

الفاطمي، إلى مصر وبنى مدينة القاهرة سنة ٩٦٩، ثم بنى من بعده ولده العزيز بالله الجامع الأزهر الشريف، صار منبراً للدعوة الفاطمية التي بلغت ذروتها. في عهد الخليفة العالم الحاكم بأمر الله (٩٩٦ - ١٠٢١) ظهر التوحيد الدرزي، فكان أول انشقاق في الدعوة الفاطمية، وكان التوحيد الدرزي المضعم بالفكر الحراني، وهو في جوهره فكر أفلوطيني حديث.

بعد وفاة الخليفة المستنصر بالله الفاطمي (١٠٣٦ - ١٠٩٤) جرى انقلاب سياسي في البلاط عندما عين أمير الجيش بدر الدين الجمالي الأخ الأصغر أبا القاسم أحمد باسم المستعلي (١٠٩٤ - ١١٠١) واستبعد ولي العهد نزار وولده منصور وقتلها في الإسكندرية، وحبس الداعية حسن الصباح (المتوفى ١١٢٤) ثم أطلق سراحه، وقيل أنه حمل معه ولد نزار الصغير «الهادي» إلى قلعة آلموت وهناك ظهرت دعوتان دعوة في مصر مرتبطة بالبلاط الفاطمي والخليفة الأمر بأحكام الله (١١٠١ - ١١٣٠) وعرفت الدعوة باسم الطيبين أو البهرة وأصبح مقرهم اليمن والهند، والدعوة الإسماعيلية الحديثة (الحشاشين) كما أطلق عليهم الأمر بأحكام الله، قام حسن الصباح بتنظيم الدعوة في إيران وسورية، وألف الكتب والرسائل، وعلى يديه دخل الفكر الأفلوطيني، وقام من بعده أتباعه بأمر الدعوة، كان الحسن الصباح يقرن الشريعة بالحقيقة متبعاً مبادئ التقية والتأويل الباطني، ولكن الحسن الثاني (على ذكره السلام) أعلن يوم القيامة منهيّاً عهد الشريعة والطقوس التعبدية المستندة إلى عمل الجوارح وأبقى على الإيمان بالقلب، وأصبح لكل عبادة (الصلاة والصوم والجهاد) معناها الخاص ودخل التوسل الأفلاطوني بدلاً من عمل الجوارح من سجود وركوع، من هنا اكتسبوا لقب (الملاحدة) على حد تعبير الكاشاني، ولكن عندما استلم الإمامة جلال الدين حسن الثالث (١٢١٠ - ١٢٢١) أعلن اعتناقه للإسلام السني، وأمر ببناء الجوامع وردّ الأمر إلى ما كان عليه من قبل، ولكن أعلى محمد (١٢٢١ - ١٢٥٥) عاد بالجماعة إلى ما كانوا عليه، بإعلان القيامة، ولم تدم الحالة طويلاً ففي زمن ركن الدين خورشاه (١٢٥٥ - ١٢٥٦) سقطت قلعة آلموت بيد هولوكو.

حمل هولوكو ركن الدين خورشاه إلى همدان، وزوجه أميرة مغولية في ١٩ آذار ١٢٥٧ ولكنه غدر به وقتله بعد مدة وأرسل ابنه شمس الدين إلى أذربيجان، واستمر حبل الإمامة دون انقطاع، وتستر الإمام باسم (خوجا) وصار يعمل بالتطريز مختفياً عن أعين الناس، ومعه حرسه الخاص، وكان لشمس الدين ولدان، الولد الأكبر قاسم شاه وأخوه الأصغر مؤمن شاه، واختلف الأخوان، وتكونت فرقتان:

الفرقة الأولى: نادى بإمامة قاسم شاه، ومن هذا الفرع الطيب الإمام الحالي الآغا خان الرابع كريم شاه الحسيني.

أما الفرقة الثانية: نادوا بإمامة مؤمن شاه، وعلى أثر وفاة طاهر شاه الثالث المعروف بالدكني انقرض حبل الإمامة سنة (٩٥٠ هـ . ١٥٤٤).

كان الإمام شاه محمد طاهر، واعظاً وداعية، واعتنق على يديه الوزير ميرزا حسين الصفوي وزير إسماعيل الصفوي، المذهب الإسماعيلي، وانتقل إلى الهند إلى مدينة بيجابور وهنا ذاعت شهرته فدعاه الملك المغولي برهان نظام شاه إلى بلدة (أحمد ناوكار) وعاش في بلاطه، وتزوج ابنه الإمام شاه أبو ذر علي أميرة صفوية، ودخل ابنه الإمام شاه مراد ميرزا الجيش الإيراني، وساعد في إخماد ثورة الأوزبك Uzbek، وعندما استلم القاجاريون الحكم قربوا إليهم الإمام خليل الله الثاني، وكان يعيش عيشة زهد وتعبد يقرن الشريعة بالحقيقة، فبالغ حاكم إيران فاتح علي شاه (١٧٩٨ - ١٨٤٨) في إكرامه، وعاش الإمام حسن علي شاه حاكماً لمقاطعتي كوم ومهلات، (١٨١٧ - ١٨٨١) ولكنه رحل عن بلاد فارس إلى بومباي وحصل على لقب آغا خان، وعندما استلم الإمامة الآغا خان الثالث سلطان محمد شاه الحسيني (١٨٨٥ - ١٩٥٧) نال شهرة عظيمة في العالم، وتولى من بعده حفيده كريم بن علي شاه (١٩٣٦) الإمامة ودعي بالبرنس كريم، وهو عالم بالأدب والتاريخ الإسلامي، درس في سويسره لمدة تسع سنوات، ثم درس في جامعة هارفارد في إنكلترا وتخرج ١٩٥٩، وفي سنة ١٩٦٩ تزوج من البيجوم سالمة، من أصل إنكليزي، عاشت في نيودلهي، وأنجب البرنس كريم ثلاثة أولاد: زهرة (١٩٧٠) ورحيم (١٩٧١) وحسن (١٩٧٤) وهو الآن متزوج من الأميرة الألمانية (إنارة).

والطائفة الإسماعيلية، ترفع شعار الإسلام (لا إله إلا الله محمد رسول الله) وتقر بأن الإسلام آخر الرسالات وأن النبي محمد (ص) آخر الأنبياء، وأن الإمام الإسماعيلي معصوم، وهو الحافظ للشريعة الإسلامية، وعنه تصدر كافة التعليمات لاسيما إذا كان إماماً ناطقاً مثل الإمام الحالي (إمام الزمان) يقرّ الإمام كريم بتعدد المذاهب والاجتهادات في الإسلام، وهو يعمل بقوله تعالى (لا إكراه في الدين).

جاء إلى سورية وهو يحمل مشاريع عديدة فيها الخير لأتباعه وللمواطنين في سورية كلهم، من المشاريع الاقتصادية والاجتماعية العديدة في سورية والعالم، ترميم قلعتي حلب ومصيف، وقدّم جوائز لعلماء الآثار والباحثين في التاريخ الإسلامي.

سألني ولدي، ما الداعي للكتابة عن المذهب الإسماعيلي؟ قلت له: إنه هوى قديم
أتاني هواها قبل أن اعرف الهوى فلما صادف قلبي فارغاً فتمكنا

كان لنا جار من أهل السلمية، يدعى أبو عبد الله عارف مناع. رحمه الله. كان رجلاً لبقاً في
حديثه، وكنت يافعاً، وحدثني عن المذهب الإسماعيلي، مما حبيبهم إليّ.

قال ولدي: لقد كتبت من قبل عن التوحيد الدرزي والتوحيد العلوي، فلماذا تأخرت في
الكتابة عن المذهب الإسماعيلي؟ أقول: في عام ١٩٩١ كنت مغترباً في الولايات المتحدة (نيويورك)
وعثرت في جامعة (كولومبيا يونفرستي) على مجلة سومر وأطلعت عليها وإذا فيها ردود على

فتوى سألها الصحفي أحمد صبري - القاهرة، للمفتي الدكتور محمد سيد طنطاوي، يقول فيها «ما حكم الدين الإسلامي في الطوائف الثلاث (الإسماعيلية والدروز والنصيرية)، فكان جوابه مما يتنافى وروح الإسلام (لا إكراه في الدين) وقول رسول الله، من قال (لا إله إلا الله) عصم دمه مني وأقد أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، كان الجواب يا ولدي «إنهم أشد كفراً من اليهود والنصارى وأنهى فتواه، بوجوب قتل الكفار، وسلب أموالهم وسبي نساءهم وتحريم مؤاكلتهم والتزاوج معهم). هذا ما فعله هولوكو في قلعة ألموت سنة ١٢٥٦. اطلعت على الخبر، فتألمت وكتبت بعض فصول كتاب عن التوحيد الدرزي، وأكملته بعد عودتي إلى سورية، وأصدرت كتاباً آخر عن التوحيد العلوي، وتريث بالكتابة عن التوحيد الإسماعيلي، لاعتقادي أنه توحيد فيه عمق فلسفي، وكانوا سادة الفكر في القرون الوسطى، وكانوا يطلقون على الإسماعيلية اسم (التعليمية)، يقول برنارد لويس (منذ القرن التاسع الميلادي إلى القرن الحادي عشر، كانت الإسماعيلية في مختلف أشكالها القوة الثقافية الرئيسية في الإسلام، أغوت شعراء وفلاسفة وفقهاء، وتعايشت آمال الخلاص والقيامة مع عقائد المحرومين والمسلوبين» (٢)، وعلل ستيفان جرش، سبب تلك القوة الثقافية لاستنادهم إلى التقاليد غير المباشرة المتولدة عن الأفلوطينية المحدثة التي كانت جزءاً من عملية متطورة ومعقدة، دخلت الدعوة الإسماعيلية» (٣).

ألا ترى يا ولدي، أن التريث في الكتابة عنهم له ما يبرره، درست التوحيد الإسماعيلي على ضوء فكر أفلوطين وترائه في المسيحية والإسلام، حيث دخلت الأفلوطينية المحدثة عن طريق التصوف والفكر الباطني عند بعض الدعاة أمثال أبي يعقوب إسحق بن أحمد السجستاني الذي أعدم في بخارى (٣٢٢ هـ / ٩٤٣)، وكان أول من أظهر الفكر الأفلوطيني في كتابه الينابيع، وكان يرى في فروع الصليب المسيحي الأربعة كلمات شهادة التوحيد الأربعة (لا إله إلا الله) رمزاً لنفس السر ألا وهو ظهور الإمام» (٤)، وإن معرفة الإمام هي المعرفة الوحيدة لله، باعتبار أن في الإمام قبس إلهي، وكونه الإنسان الكامل الحائز على فضائل اللاهوت والناسوت، وكان يقول «من عرف نفسه فقد عرف مولاه»، أي إمامه، وهو الذي أورد قول الرسول (ص) للإمام علي (ع) «كن مؤمناً بي أجعلك شبيهاً بي مثل سلمان»، وهذا الفكر الفلسفي المتطرف هو الذي كان السبب في مقتل أبي منصور الحلاج، حيث قال «من رأني فقد رأى الله».

سميت الكتاب «الأفلوطينية المحدثة والتوحيد الإسماعيلي»، وجعلت الكتاب في ثمانية فصول، وزعتها على بابين:

الباب الأول: تراث أفلوطين في الفكر المسيحي، وفيه أربعة فصول هي:

الفصل الأول: تكلمت فيه عن حياة أفلوطين، والأماكن التي عاش فيها، والأحداث التي تعرض لها، والمدارس التي تعلم فيها وأهم المعلمين، ثم قمت بتحليل كتابه التاسوعات، ومن خلاله أظهرت أهم سمات مذهب الفلسفي الواحد وصدور العقل منه ثم صدور النفس الكلية

عن العقل، وعن العناية الإلهية، والخير والشر، وخلاص الإنسان، ثم تراثه والمدارس الفلسفية التي اتبعتها.

الفصل الثاني: تكلمت فيه عن تلميذ أفلوطين فرفوروريوس الصوري، عن حياته وأهم أحداث عصره، ودوره في تفسير الكتب المقدسة، وفلسفته الإلهية، ونظرية الفيض عنده، وعرضت تحليلاً لكتاب الربوبية المنسوب لأرسطوطاليس وهو لفرفوروريوس الصوري، وبينت تأثيره على التصوف الإسلامي، من خلال فكرة المشاهدة الروحية لله، والعلم العرفاني الذي يعتمد على الذوق والمشاهدة.

الفصل الثالث: تكلمت فيه عن فلسفة برقلس الليقي، وأثرها في الفلسفة الحرائية وتعرضت لتحليل كتابه المعروف عند المسلمين بالحجج الثماني عشرة في أبدية العالم، ثم قمت بتلخيص كتابه المعروف بالخير المحض، ثم تعرضت للعلم الإلهي عند صابئة حران، وهي الفلسفة التي أظهرها ثابت بن قرة الحراني.

الفصل الرابع: تكلمت فيه عن حياة يحيى النحوي، في المصادر السريانية وسيرته في المصادر العربية، وأثره في النسك المسيحي، خصوصاً عند ابن العبري في كتابه الحماسة، الذي وجدنا فيه صدى واضحاً لكتاب ديونيسيوس الأريوفاغي المنحول، وهو كتاب ظهر في جامعة الإسكندرية، في حلقات تدريس يوحنا النحوي، وتعرضت لمذهبه في الفكر الإسماعيلي.

الباب الثاني: الأفلوطينية الحديثة وأثرها في الفكر الإسلامي، وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول: تعرضت فيه لتطور التصوف منذ ظهوره، وسيرورته من الزهد إلى الحلول الإلهي، وكانت البداية عند الحسن البصري، ورابعة العدوية وكانت النهاية عند أبي منصور الحلاج، وشهيد الحق السهروردي، وبلغ الذروة عند ابن عربي في حلولة الإلهي، الذي وحد بين الكفر والإيمان، واعتبرهما سواء عند الله، حيث قال «الكفر والإيمان كصفار البيضة وبياضها، يقوم بينهما حاجز لا يتجاوزانه، وحين طوى ذو الجلال البيضة، تحت جناحيه اختفى الكفر والإيمان واتحدا في طائر واحد ذي جناحين، وقال موضحاً ذلك في شعر عذب(5):

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي	إذا لم يكن دينه إلى ديني دان
فأصبح قلبي قابلاً كل صورة	فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف	وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أتى توجهت	ركائبه فالحب ديني وإيماني

الفصل الثاني: الدعوة الإسماعيلية، البداية والتوجه:

تحدثت في هذا الفصل، عن ظهور الدعوة العلوية، والعوامل التي أدت إلى تكوينها، منذ أن استأثرت قريش بالخلافة وحرمت الإمام علي (ع). وحصول مأساة الحسين (ع). وتكلمت عن

علم الإمام الباقر، وعن علم جعفر الصادق (رضوان الله عليها)، وظهور الباطنية وارتباطها بالدعوى القرمطية، وبالإمام إسماعيل بن جعفر الصادق (ع) ومن بعده أولاده في دور الستر، ثم ظهور الدعوة الفاطمية في مصر، والانشقاقات التي حدثت والتي أصابت الدعوة الإسماعيلية، وتكوين الدعوة الإسماعيلية الجديدة في قلعة الموت، وفي قلعة مصياف، في سورية.

الفصل الثالث: تحدث فيه عن فلسفة أبي بكر الرازي، ومناظرة دعاة الفاطمية عليه كأبي هاشم الرازي، وردّ الداعية حميد الدين الكرمانى، على كتاب الرازي الطب الروحاني، وعن آراء الرازي في النبوة والإمامة، وحللت كتاب الطب الروحاني وعرضته مع ردود الكرمانى عليه، وبينت الجدلية التي تمت بين فلسفتي أبو بكر الرازي والمذهب الإسماعيلي.

الفصل الرابع: تحدث عن نشأة رسائل أخوان الصفا، وعلاقتهم بالأديان والمذاهب المعاصرة لهم، وتحدثت عن مسألة هامة في تاريخ الفكر الإسلامي وهي أن رسائل إخوان الصفا من تأليف الأئمة الإسماعيليين يعاونهم بعض الدعاة، ولكن بعون الله توصلت أن مؤلفي الرسائل هم من الصابئة الحرائية وأن الدعاة الإسماعيليين كانوا شراحاً لهذه الرسائل التي عرضها وشرحها الحاكم بأمر الله الفاطمي، وهو الذي أدخلها إلى مصر وفي زمنه كتبت رسائل الحكمة الدرزية.

وهكذا تمّ الكتاب بعون الله، وكان قصدي أن أبرز التوحيد الإسماعيلي، في مساره الديني والفلسفي، ليسهل على الشراح فهم أسرار النصوص الإسماعيلية، ولكي أقدم لأبناء الطائفة الإسماعيلية الذين فيهم كثير من الأصدقاء منذ الصبا وشرح الشباب العرفان بالجميل، وأشكر ولدي عبدة الحمد، الذي دفعني إلى إنجاز هذا الكتاب.

الرقعة ٢٠٠٣/٣/١

المؤلف: محمد عبد الحميد الحمد

مراجع المدخل: بنية الكتاب ومنهجه

- ١) مدخل إلى تاريخ الإسماعيلية ص ٦ أ.س. بيكلي دار الباحث سلمية ١٩٩٤ .
- ٢) الدعوة الإسماعيلية الجديدة ص ١٥٥ برنارد لويس ترجمة سهيل زكار دار الفكر، بيروت . ١٩٧١
- ٣) الإسماعيليون في العصر الوسيط ص ١٦١ ترجمة سيف الدين القصير، دار المدى، دمشق . ١٩٩٩
- ٤) تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٥٥ هنري كوربان ترجمة نصير مروّة - دار عويدات بيروت . ١٩٦٦
- ٥) نظرات في التصوف والكرامات ص ١٨ محمد جود مغنيّة منشورات المكتبة الأهلية، بيروت . ١٩٥٥



الباب الأول

تراث أفلوطين في الفكر المسيحي

الفصل الأول: حياة أفلوطين ومذهبه الفلسفي.

الفصل الثاني: حياة فرفوروس السوري ومذهبه الفلسفي.

الفصل الثالث: فلسفة برقلس وأثره في الفلسفة الحرائية.

الفصل الرابع: حياة يحيى النحوي وأثره في النسك المسيحي.



الفصل الأول:

أفلوطين: حياته ومذهبه الفلسفي

- المدخل للبحث
- حياة أفلوطين وأهم أحداث عصره.
- أفلوطين في جامعة الإسكندرية.
- أفلوطين في حران والرقّة.
- أفلوطين في روما.
- بين أفلوطين وأوريجانوس الإسكندري.
- تحليل كتاب التساعيات.



أفلوطين: حياته ومذهبه الفلسفي

المدخل للبحث:

كان لأفلوطين أثر كبير على الشرق المسيحي والإسلامي معاً، ومع ذلك لا نجد له ذكراً في المصادر السريانية، فما سبب ذلك الغياب؟

هناك إجابتان:

الأولى: للبس الذي حصل في التشابه بين اسمه واسم أفلاطون.

والثانية: لأنه كان ممثلاً للفكر الغنوصي (العرفاني) وهو فكر وثني في مقابل الفكر المسيحي، مما جعل السريان يتعمدون تجاهله عن قصد وعمد، وتابعهم الترجمة العرب، وكل ما ترجموه من نصوص كانت تحت توقيع الحكيم اليوناني أو الشيخ اليوناني.

وكانت صورة أفلوطين غائمة عند فلاسفة كبار أمثال أبو سليمان السجستاني، جاء في كتابه صوان الحكمة «هو صاحب الشيخ اليوناني ومعلمه» أي أرسطو وبهذا طابق بينه وبين أفلاطون، قارن فرانز روزنتال نصوصاً من صوان الحكمة ورسالة للشيخ اليوناني «في بيان عالمي الروحاني والجسماني» خصوصاً آراؤه في النفس ومصيرها، كيف كانت في العالم الأول، ثم عودتها إليه من جديد وكيفية حلولها في الأجسام الحيوانية والنباتية بواسطة التناسخ، قال أفلوطين: «إن الحياة تفيض على الحيوان من الكواكب وإن الأنفس واحدة في النوع، كثيرة بالشخص، وأن بعض الأنفس أشرف من بعض، بحسب قربها وبعدها عن عالم العقل، وأن هناك نفوساً شريرة، وأخرى حسنة السيرة، الأولى تتردد بين الكون والفساد وتمر في ضروب من التناسخ، وتعاني فيها آلاماً وأهوالاً في أزمنة طويلة، والأنفس الجاهلة هي التي انتسخت من الأبدان، أمّا الأنفس الخيرة العاملة في العلم الإلهي فإنها تفارق هذا العالم، وترتقي إلى عالم الغيب في أسرع وقت، والتعليم تذكر، إلا أن النفس لا تذكر أحوالها قبل حلولها في البدن، وتذكر أحوالها الأولى بعد خروجها من البدن، والعالم العلوي لا ذكرى فيه لأنه لا زمن فيه (الماضي والمستقبل) بل جميع الموجودات وصورها قائمة على حالة واحدة، فهي تعيش في حضور دائم،

وكوكب المشتري هو الذي جعل الله فيه قوة تدبير العالم والعناية به، وحفظ أنواعه والجسد لا يحس بل النفس» (١).

نلاحظ من النص السابق مدى الاختلاف بين فكري أفلاطون وأفلوطين عندما اختلطت الفلسفة الهلنستية بالفكر الحراني، حيث السحر والتنجيم، وأثرهما على نفوسنا في هذا العالم، حيث تجهل نفوسنا مصدرها، فإذا تحررت من شهواتها وارتفعت إلى ذلك العالم الشريف (عالم الغيب) واتصلت بالنفس الكلية، عرفنا:

«من نحن؟ ومن أين جئنا؟ وإلى أين المصير؟»

كما أخذ التراث الأفلوطيني المحدث من الفكر الأرسطوي «أن كل الأشياء صدرت عن الباري تعالى، وأول متكوّن عنه العقل، ثم الهيولى ثم النفس الكلية، ثم الطبيعة، وإن الباري هو الخير بالفعل بل هو الخير الأول، يتلوه العقل، الذي أبدع النفس التي أبدعت الأجرام السماوية والأرض، وكل الموجودات تشترك في الاتحاد بالباري، ولذلك تحر الفلك، هذه خلاصة فلسفة أرسطو عن المحرك الأول وقد امتزجت هذه الفلسفة، عند أفلوطين بأساطير الشرق مما أبعدها عن أصلها الهليني، من هنا استبعد العلامة عبد الرحمن بدوي الكتاب المنسوب إلى أرسطو باسم (أثولوجيا أرسطوطاليس) ونسبه بعضهم إلى فرفوروس الصوري والكتاب من ترجمة عبد المسيح بن ناعمة الحمصي، والذي أصلحه فيلسوف العرب الكندي، وأكد البدوي أنه من تأليف أفلوطين» (٢).

إن أول من طابق بين شخصية الشيخ اليوناني وأفلوطين هو الباحث الألماني توماس هاربريكر. Haarbrucker عام ١٨٥٠ م، ومع ذلك ظلت شخصية الشيخ اليوناني غامضة، وقد ذكره ابن النديم بين جملة من أسماء فلاسفة طبيعيين (٣).

كوّن أفلوطين تراثاً هاماً في الفلسفة السريانية حيث تأثر فيه فرفوروس الصوري، ويوحنا النحوي، وعند الحرانية ثابت بن قرة الحراني، وعند العرب المسلمين، أبو بكر الرازي، والفارابي، والمذهب الإسماعيلي، وإخوان الصفا، ومن المتصوفة أمثال السهروردي، وابن عربي، وسأعرض لهذا التراث بالتفصيل، خصوصاً في المذهب الإسماعيلي لأنهم أفضل أتباع أفلوطين، يرى سلمون بينس Solomon Pines أن الإسماعيلية في قولهم «إن الكلمة هي الإرادة والعلم و«كن» هي أول ما خلق الباري، وهل العقل أو علة العلة، ولا أرى حلاً للمشكلة التي تثيرها هذا المواضيع إلا افتراض أنها أقحمت على نصوص أثولوجيا أرسطو طاليس (الربوبية) بواسطة مؤلفين إسماعيليين أو أسلاف للإسماعيلية» (٤).

لقد اكتشف المستشرق الروسي بوريسوف عام ١٩٣٠ نصوصاً إسماعيلية مكتوبة بحروف عبرية، وتساءل الدكتور عبد الرحمن بدوي «أفليس معنى كتابتها بحروف عبرية أن ناسخها كان يهودياً؟ وأن عمله كان مجرد نقل نص إسماعيلي في مصر مثلاً؟ فأكد له المستشرق اليهودي

بول كراوس «إن الإسماعيلية هي التي تأثرت بأثولوجيا أرسطو منتحلة لآراء الأفلوطينية الحديثة، وأضاف بوريسوف عام ١٩٢٣ في مقال ثانٍ «في نقطة ابتداء نظرية الإرادة عند سلمون جبرول اليهودي، هي من آثار الفلسفة التليفقية التي انتجت (البويماندرس) العلة الأولى التي نادى بها علماء الصابئة الحمرانية حتى في عهد متأخر من ظهور الإسلام(٥)، ولكن سلمون بينس يقول «إن القول الذي أبدعه بأمره وبإرادة هي الكلمة Logos وهذه العبارة جاءت من مصدر إسماعيلي خاص بنصارى الشرق (المانوية) الذين يرون أن الكلمة هي الوسيط بين الواحد الأول وبين العقل المبتدع منه، وهي نصوص دخلت إلى التراث الإسماعيلي والصوفي الإسلامي عن وسط نصراني مانوي»(٦).

من هو أفلوطين وكيف عاش؟

سأحاول في إجابتي عن هذا السؤال، تكوين صورة تركيبية لحياته الخاصة من أحداث عصره، ومن سياحاته ودراسته مؤكداً على خصوصية الأماكن التي حل بها، يقول الدكتور فؤاد زكريا: «كانت الفلسفة في القديم تحدد من خلال المكان قبل التحديد المذهبي» وعلى هذا أقول إن الفلسفة الأفلوطينية الحديثة كانت تقترن دائماً بالمكان الذي عاش فيه أفلوطين، لأن الإنسان كائن حي يعيش في أعماق التاريخ والمكان.

نشأة أفلوطين في نيقوبوليس:

كان الفرد في القديم أكثر التصاقاً بالمكان والجماعة، لأن الأسرة هي الأسرة التي تكوّن الفرد فيها، فهل يستطيع الإنسان المتميز كأفلوطين أن ينفصل عن جماعته؟ نعم، وسنرى ذلك من خلال أحداث حياته.

ولد أفلوطين في بلدة نيقوبوليس سنة ٢٠٤م، في أسرة إغريقية الأصل، لها امتيازات خاصة، فوالده موظف في ديوان مسح الأراضي وتحصيل الضرائب، وكان الإغريق يحرصون على تعليم أبنائهم الثقافة اليونانية الرفيعة من أدب وفلسفة ورياضيات وفلك، وكان القانون يمنع زواج الرجال الإغريق من النساء المصريات (القبليات) لأن الأم هي المعلم الأول للغة قال ايسوقراط «إن المشاركة في الثقافة ليست بالدم والأصل بل هي باللغة التي تجعل المرء يونانياً»(٧).

درس أفلوطين شعر هوميروس وتعاليم أورفيوس والأساطير المصرية القديمة، وأطلع على الفكر المسيحي، فوجد فيه دعوة للخلاص من الظلم واجتثاث الشر، فامتزجت ديانة الإله ديونيسيوس بتعاليم المسيح، وكون صورة لعالم الرحمة والتعويض الذي يلقاه العبد الصالح في العالم الأعلى، عما لاقاه من شقاء في حياته الشقية على الأرض»(٨).

كان أفلوطين يعتقد بوجود إله خالق، وبيوم آخر، تجتمع فيه الأرواح الخيرة في الكواكب المزدحمة بها، وكانت الكهانة تعلم العلم الإلهي الذي يعتمد على الذوق الشخصي، وكلما كانت روح الإنسان صافية كلما كانت رؤياه صادقة، واستطاع التنبؤ بالمستقبل، وكانت نظرية الخلق الهرمسية هي السائدة بدلاً من النظرية التوراتية التي استمد منها فيلون الإسكندري (٢٠ ق.م - ٥٤م) نظريته في اللوغوس (الكلمة).

أفلوطين في جامعة الإسكندرية:

بنيت الإسكندرية عام (٢٠٥ ق.م) تخليداً لذكرى الإسكندر الكبير المقدوني، بناها بطليموس سوتر (المخلص) (٣٠٤ - ٢٨٣ ق.م)، صممها المهندس الكبير دينوكراس الرودوسي، بناها على الطراز الإغريقي، حيث الشوارع المستقيمة المتعامدة، وقسمها إلى أحياء وضواحي، وجعل الضاحية الملكية حول معبد كانوبيس Canopos على شاطئ البحر وجعل عرض الشارع الرئيسي حول ٣٠م وكانت الأبنية الحجرية محط إعجاب الزوار الأجانب، وكانت السكنى لأبناء الجالية المكدونية الحاكمة (٩) ثم بنى المهندس سوستراس القنبيدي المنارة، التي عدت من عجائب الدنيا السبع.

أما الحي الغربي في موقع المدينة القديمة راقودة Racotis فقد كان معظم سكان الضاحية من الأقباط، وأما الحي الشرقي فقد كان سكانه خليطاً من جاليات متعددة الأعراق كالعرب تجار البخور واللبنان، واليهود أصحاب التجارة والحرف والآراميين أو السريان تجار المنسوجات والديباغة والحياسة، وفي هذا الحي المتعدد الثقافات واللغات بنى بطليموس فيلادفيوس (٢٨٣ - ٢٤٧ ق.م) مكتبة هي قصر للثقافة من الرخام الأبيض، المزين بالتماثيل والرسوم البديعة، وردتها الكتب الثمينة كتب أرسطو وأفلاطون وكتب شعراء اليونان وفيها تمت أول ترجمة للكتاب المقدس إلى اللغة اليونانية عرفت بالترجمة السبعينية، وصار موظفو الجمارك يصادرون كل كتاب يعثرون عليه في الميناء، فينسخونه ويعطون صاحبه نسخة جديدة بدلاً من نسخته العتيقة، وبنى إلى جانب المكتبة المتحف Museum وتخصص في دراسة علوم الرياضيات والفلك والعلوم الطبيعية والطب، وكان العلماء متفرغون يأخذون رواتبهم من الدولة، وكانوا يتحاورون بأصوات عالية، وصفهم تيمون الشكاك كالديكة المتقاتلة، مما جعل الإسكندرية قلب العالم المتحضر، وظهرت مدارس فلسفية كالأبيقورية والرواقية، واشتهر فيها الفيلسوف السوري بوسيدونيوس الأفامي (١٣٥ - ٥١ ق.م) وهو فيلسوف رواقى أدخل المفاهيم الشرقية وأصلح بين الحكيمين أفلاطون وأرسطو، وكان يؤمن بالكهانة وبخلود الروح، وأن النجوم هي مقر الآلهة والأرواح الخيرة، وأن الأرواح الشريرة تتطهر بالتناسخ (١٠) ثم تلاه الفيلسوف فيلون الإسكندري الذي كان له تأثير كبير على أفلوطين، كان فيلون يقول أن أفلاطون هو موسى إلا إنه يتكلم اليونانية،

وتأول آيات الكتاب المقدس فكان أول من استبطن نصوص التوراة واعتبرها رموزاً تخضع للتأويل العقلي، وبذلك مهد لظهور اللاهوت المسيحي، ومن المسائل الهامة التي ادخلها على الفلسفة طرحه لمشكلة الشر.

. كيف يتغلب الإنسان على الشر؟ قال: إن الخلاص يتم عن طريق التشبه بالله والفناء فيه، ولا يحصل ذلك إلا بالمجاهدة الروحية والعمل بناموس موسى وشريعة الأنبياء الصالحين، وتبعه شراح الإسكندرية في تفسير كتب أفلاطون وأرسطو، وهم الذين قالوا: عن كلام الله المدون في التوراة، كلام نفسي مملوء بالتصورات الذهنية الكامنة من قبل في ذهن الإنسان والنص كالجسد والمعنى كالروح، وهذه القسمة الثنائية الغربية عن روح الفلسفة اليونانية، انتقلت إلى المسيحية فقال بولس الرسول (الحرف يميت والروح يحيى) أي التأويل، وبهذه الأفكار التي نقلها أفلوطين إلى الفلسفة الحرانية (الغنوسطية) صارت قاعدة عند فلاسفة الحلول الصوفي في الإسلام يقول ابن عربي (المتوفى ١٢٢٨): ما في الكون كلام لا يتأول، ومعنى هذا أن التأويل هو عدول اللفظ إلى معنى خفي لا يدل عليه الكلام الظاهر، كالتفسير الذي هو ظاهر المعنى المستتر في الألفاظ المصاحبة.

كيف تجلّت الكلمة (اللوغوس) عند فيلون؟ يرى فيلون أن للكلمة ثلاث تجليات:

(١) تجلٍ يظهر بقوة الواحد الخير، فهو القوة الخالقة التي تم بها إيجاد الأشياء وهو إله النور والحياة وتمثل ذلك في اللاهوت المسيحي بشخصية المسيح، وفي اللاهوت الإسماعيلي الإمام الناطق.

(٢) تجلٍ يظهر بقوة القدرة التي تهيمن على العالم وتحكمه وهو رب العدل.

(٣) تجلٍ يظهر بقوة الكلمة التي تضمنت القوى السابقة وهو ابن الله الحي (المسيح عليه السلام) في الفكر الإسلامي.

نظرية التجلي الإلهي أثرت في الفكرين المسيحي والإسلامي معاً، وتوضحت على يد الخليفة العالم الحاكم بأمر الله (٩٦٦ - ١٠٢١) الذي درّس فلسفة يحيى النحوي، وصارت محور الفكر الفاطمي (الدرزي والاسماعيلي)، يقول هوايتهد: «كانت مدارس الإسكندرية تضم أبناء الكهنة، وأبناء عمال التعدين، وصنّاع أدوات الزراعة والريّ، وأبناء مهندسي الأراضي ومحصلي الضرائب» (١١). في هذه المدرسة كان نوميونوس الإسكندري (١٠٥ - ١٧٠) يعلم الفلسفة الأفلاطونية وكان ينزه الإله عن الخلق الذي جعله للإله الصانع (الديمورج) الذي هو القوة الفعّالة في هذا العالم بل هو حلقة الوصل بين الإله الأعلى وبين عالم الظواهر، وجعله يتصل بالعالم الروحي بماهيته وبالعالم الظواهر بفاعليته، فهل كان أفلاطون يذهب إلى ما قاله نوميونوس؟ باعتقادي أن نوميونوس فهم فلسفة أفلاطون من خلال شروح فيلون وبوسيونوس اللذين قالوا بفيض الجزء العاقل من النفس وهو الجوهر الإلهي المدبر للجسد ثم عودته إلى ذلك

الجوهر، ربما قال أفلاطون مثل هذا القول في آخر حياته لتعلقه الشديد بالدين وبالأساطير الأورفية، وهذا ما حاول أرسطو نزعها من فكر أفلاطون الغيبي كما أوضح الإسكندر الأفروديسي (١٣٠ - ٢٠٠م) عندما برر شروحه لأفلاطون، وعندما جاء أمونيوس سكاس (المتوفى ٢٣٢م) للتدريس في الجامعة، ذهب إلى أن الحقيقة لا تتكشف بطريقة منطقية عقلية، وإنما تبزغ فجأة بلا رابطة سببية عن طريق الإلهام الإلهي، وقد ذكر تلميذه هيرثيموس «كان أمونيوس عالماً مجداً يقرأ ويملي وهو يأكل، وكان يعتبر فلاسفة اليونان أبناء الوثنية وكان يقدم لطلابه فروضاً مدرسية على شكل نصوص يقرأها لهم ويناقشها معهم، ثم يدون أقوالهم، وكان يزعم أنه أفلاطوني المذهب إلا أنه كان يدمج بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو حسب شروح الإسكندر الأفروديسي، ولأنه كان مسيحياً وجه عنايته لفلسفة فيلون، وصار الله يكشف عن ذاته عن طريق أنبيائه وأقوال الصالحين الملهمة، هذا في العهد القديم، أما في العهد الجديد، فالله هو الموجود الأول، فوق كل عقل، أظهر نفسه عن طريق الكلمة (المسيح) بهذه الرؤيا كتب يوحنا إنجيله من فلسفة فيلون، فقال «في البدء كان الكلمة والكلمة عند الله، وكان الله الكلمة» يوحنا: ١ جاء في كتاب سر الخليقة وصناعة الطبيعة، قال أمونيوس (معلم فلطينوس) ومعه نومينوس «إن الأجساد من سوس طبيعتها، وهي تتغير وتتفرق إلى أجزاء ولا شيء يملكها إلا النفس لأنها تحيها وتجمعها» (١٢)، وما ذلك إلا لأن أمينوس كان مسيحياً ثبت وحدة اللاهوت والناسوت في شخصية المسيح، وهو الذي مهد للقول بالثالوث المقدس عند أفلوطين، ولا صحة لما قاله تلميذه أميليوس أن أمونيوس ولد مسيحياً ثم ارتد وهو الذي قال لتلاميذه الثلاثة أوريجانيوس وأفلوطين وهيرثيوي أن يكتموا ارتداده خلال فترة حياته، وقد شكك تسلر Zeller في هذه الرواية (١٣) لأن أوريجانس كان في سورية عندما كان أمونيوس يعلم في الإسكندرية وكان أوريجانس رجلاً مسيحياً وهو يكبر أفلوطين بعشرين سنة، فلا يعقل أنهما كانا زميلي دراسة.

كان أفلوطين طالباً ناهياً في دروس الفلسفة وحسب رواية فورفوريوس الصوري أن أمونيوس قال هذا الرجل الذي كنت أبحث عنه». وعندما توفى أمونيوس في سنة (٢٣٢م) غادر أفلوطين الإسكندرية وتوجه إلى سورية، وكان عمره حوالي سبعة وعشرين سنة، وذكره صاحب كتاب العلل بليينوس الحكيم باسم فلاطون القبطي من أهل حلوان، وهو الذي زعم أن الخالق خلق العالم من نفسه، فكل شيء هو خالق ومخلوق فأكملهما بالفضيلة وهو أحق بالربوبية (١٤).

جامعة الإسكندرية اللاهوتية (ديداسكاليه):

أسس بنطس الإسكندري مدرسة لتدريس علم اللاهوت المسيحي (١٨٠ - ١٩٠). وكان المنهاج الدراسي يقوم على تفسير الكتب المقدسة على ضوء فلسفة أفلاطون والفلسفة الرواقية، وكتب

كتابه الأهواء، ردّ فيه على كردسيوس في قوله «زعم أفلاطون بأن في النفس جزءاً لا عاقلاً، هو حديث خرافة، بل إن في النفس مبدأ واحداً مسيطراً على الأهواء وأمراض العقل نفسه، وهذا الجزء هو الأحكام العقلية الخاطئة» (١٤). وطبقاً لفلسفة بوزيدونيوس فسّر بنطس الأناجيل فتبغ في التفسير والفلسفة، ونتيجة للاضطهاد، هاجر إلى الجزيرة العربية وتوفي هناك في حدود عام ٢٠٠م.

كليمنت الإسكندري (١٩٠ - ٢٠٣):

ولد في أثينا عام ١٥٠م ودرس فيها الفلسفة، ثم جاء إلى الإسكندرية، وتعلم في المدرسة اللاهوتية على يد القس بنطس، ثم تولى إدارة المدرسة بعده، وكان مؤمناً غيوراً استخدم الفلسفة في محاربة الفكر الوثني، وذاع صيت المدرسة في عهده فأغلق الامبراطوري سويريوس أبواب المدرسة سنة (٢٠٣م) وذهب كليمنت إلى كبادوكية ومنها إلى إنطاكية حيث وضع كتابه الشهير (المتنوعات) في ثمانية فصول عارض فيها الفلسفة الوثنية، وكان يعلن أن الفلسفة خادمة لللاهوت.

أوريجانوس الإسكندري (١٨٥ - ٢٥٤):

كان من أصل سرياني، درس في بداية دراسته على امونيوس سكاس، ثم تحوّل إلى المدرسة اللاهوتية، ودرس على يد كليمنت الإسكندري، وعندما اشتد الاضطهاد على المسيحيين، استشهد والده في التعذيب.

كان الحاكم أكويلا يضغط عليه وهو يدرس في الإسكندرية، فرحل إلى روما عام ٢٠٨م، ودرس على حبرها الأعظم سافرينتس ومكث هنا حتى سنة ٢١٤م دعاه حاكم بصرى الشام إليه، ومكث سنة ونتيجة للاضطهاد الذي مارسه الامبراطور كاراكلا على المسيحيين، ذهب إلى بلاط والدة القيصر (جوليا ماميا) الحمصية، في أنطاكية، استمعت إلى شروحه الفلسفية واللاهوتية، وفي عام ٢١٧م دعاه الأسقف ديمتريوس إلى الإسكندرية للتدريس بالمدرسة اللاهوتية، فبقي يدرس فيها حتى سنة ٢٣٠م، وفي تلك الأيام ظهرت هرطقة طيبسوس «لاشيء إلا ما يرى بالأعين ويسمع بالأذن، من صوت يصطدم أو جرم يحطم، واتبعه أهل حلوان والفيوم ومنهم أفلوطين القبطي، بحلوان» (١٥) فرد عليهم أوريجانوس «إن الخالق تبارك وتعالى كان قبل العالم، فأراد أن يخلق الخلق، فقال ليكن، كذا وكذا، فكان ما أراد بواسطة كلمته، فأول أسباب الكون كلها كلمة الله المطاعة التي كانت بها الحركة، فكانت الكلمة علة المخلوق العام بلا سبب، كان منه موجوداً ولا مفقوداً، ولا مثال لأول الخلق» (١٦). وهنا اختلف أوريجانوس مع الأسقف ديمتريوس، فترك الإسكندرية وتوجه إلى قيسارية فلسطين، وأسس فيها مدرسة عامرة، وكتب شروحه الشهيرة وترجمته التي عرفت باسم الهكسبلا) أي الترجمة ذات النقول الستة ومكث في قيسارية ثماني سنوات (٢٣١ - ٢٣٨) ثم ذهب إلى زيارة أثينا ومنها عاد إلى بيروت، وكان برفقة

غريغوريوس صانع المعجزات (٢٣٣ - ٢٧٠) الذي تتلمذ عليه مدة ست سنوات، وكان يشتهي لو أنه بقي يتعلم على يديه طيلة عمره، وعاد إلى بصرى الشام، ليردع أسقفها (قورس العربي) عن هرطقته ونتيجة للنقاش قال أوريجانس «بخلق النفوس البشرية قبل الأجساد، وبقاء الخيرة منها في عالم الغيب، والشريعة تظل بانتظار العذاب الأبدي، ولكن اللطف الإلهي يشملها جميعاً بعفوه لأنها قد تطهرت بالتناسخ في الحياة، وفي سنة ٢٤٩م عقد مجمع لإقناع المرتابين بخلود النفس، ونبذ فكرة التناسخ وتحريم تعاليم أوريجانس، والعودة إلى المعتقد القديم» (١٧) وفي سنة ٢٥٠ سجن أوريجانس في مدينة صور، وفي أثناء سجنه درس على يديه فرفوريوس الصوري، مدة أربع سنوات (٢٥٠ - ٢٥٤) حتى وفاته، ولكن بعض المصادر السريانية تجعل فرفوريوس الصوري يبطل تعاليمه، لأنه عندما وعظ الوثنيين عرضوا عليه السجود للأوثان أولاً لكي يستجيبوا له، فوافق ولكنه لم يستجيبوا، كما ذكروا أن عقيدته في الثالوث المقدس لم تكن سليمة» (١٨). وهذا هو السبب الحقيقي لأن أوريجانس لم يكن يؤمن بالتثليث المقدس.

إن مؤرخ الكنيسة الشهير اوسيبيوس (٢٧٠ - ٣٣٩م) فإنه قد مدحه بقوله «اعتقد أن أوريجانس يستحق الذكر منذ طفولته، كان قد تعمق بدراسة الكتب المقدسة بالسريانية على يد والده قبل تعمقه باليونانية، وأصبح استاذاً وهو في الثامنة عشرة من عمره، وكان يطبق تعاليمه عملياً، ويمارس أعمالاً مفضية طوال النهار، ولم ينم على سرير إطلاقاً، وكان سالماً سبيل الصوم والزهد التام، وكان يمشي حافي القدمين، ولم يذق طعم الخمر، وأخذ قول الإنجيل «هناك خصيان خصوا أنفسهم من أجل ملكوت الله». على حرفيته، فجب نفسه» وقيل كان ينكر قيامة الأجساد والروح القدس، ويقول عن الابن أنه مخلوق، فطرد من الإسكندرية إلى فلسطين» (٢٠)، وروى عنه تلميذه فرفوريوس الصوري «إن جميع نفوس البشر والحيوانات كانت ملائكة قبل أن تسقط في الخطيئة، فلما سقطت سكنت أجسادها التي لها بمثابة السجن وستعذب فترة من الزمن بالتناسخ وتحرر من خطيئتها وتعود كالملائكة وأن المسيح وهو رئيس الملائكة ليس أفضل منها، وللمسيح إرادتان:

إرادة النفس (اللاهوت) وإرادة الجسد (الناسوت) وأن النفوس ستبعث ولكن بهيئة دائرية» (٢١)، أظن أن هذا قد قاله أوريجانس في مجال تفسيره لمحاورة أفلاطون المسماة المأدبة، حيث خلق الله الإنسان الأول بشكل دائري يضم الذكر والأنثى معاً.

أفلوطين في حران وأنطاكية ونيكفوريون:

كانت أنطاكية عاصمة سورية، دخلتها المسيحية على يد الرسولين بطرس وبرنابا أولاً ثم لحق بهما بولس رسول الأمم، واشتهر المسيحيون سنة ٤٢م، وكان أول شهدائهم أغناطيوس

النوراني (١٠٦م) زارها أفلوطين سنة ٢٤٢م فمل يطب المقام بها، فذهب إلى آفاميا وهيرابولس (منبج) وذهب إلى الرها (إديسا) Edessa، والتحق بحملة الإمبراطور جورديان على بلاد فارس، وعندما اغتال الجنود الإمبراطور جاء أفلوطين، وسكن في حران، وطابت له الإقامة، كانت حران إحدى مراكز العبادة القديمة، عبادة إله القمر (سين) وكان سكانها خليطاً من العرب والآراميين والإغريق (المكدونيين) وكانت عبادة أورفيوس واللاة والعزى والمذهب الفلسفي السائد هو مذهب فيثاغورس، مما جعل المدينة مركزاً غنياً بالأساطير الشرقية، والفكر الهرمسي العرفاني، وعندما انتشرت المسيحية في مدن الجزيرة، ظلت حران مدينة الأحناف العرب والآراميين، حسب قول أغابيوس المنبجي، زرعو زوانهم في المجتمع القديم، محافظين على أسرار الديانة الوثنية، وعبادة الكواكب والنجوم (٢٢).

بزغ نجم الفيلسوف الآرامي برديسان الروي (١٥٤ - ٢٢٢) في الرها وآمن بالسيد المسيح، ولكنه مزج الفلسفة اليونانية بعلم اللاهوت المسيحي وكون جماعة في حران، آمن بخلود النفس، وبارادة الإنسان الحرة، وآمن بالتناسخ، وأنكر قيامة الأجساد، وأن الباربي خلق الكلمة السيد المسيح، وبواسطته خلق العالم، يقول المؤرخ جورج سيفال «لقد كان برديسان منجماً أكثر من لاهوتياً، حاول التوفيق بين المعتقدات المسيحية وتنجيم الكلدان، ومزجها بالثقافة الهلينية، وتأملاته الفلسفية الخاصة» (٢٣).

خلف برديسان عدة كتب فقدت ولم يبق منها سوى كتابه (شرائع البلدان) وقد دل فيه على ثقافته الواسعة، بدأ الكتاب بسؤال تلميذه (عويدة): هل قرأت مثلي كتب بابل وآدابها الآرامية؟ وصارت كتب برديسان محور الدراسات الفلسفية وتكونت حوله طائفة دينية، استمرت في المجتمع السرياني والإسلامي يقول ماريعقوب الرهاوي (٦٣٣ - ٧٠٨): نورد حديث أحد العلماء الحرانيين ذاتي الصيت الذي كان يدافع بشدة عن القضاء والقدر الذي يتم بتدبير الكواكب السبعة، والذي يشمل كل ما يحدث في هذا العالم، ضد العالم ولغش الرهاوي أحد أتباع برديسان، وكان يرد عليه ويحاوره ضد القدر، محاولاً تسفيهه ببراهاين من الطبيعة، فأجابته ذلك الرجل بتأهب تام قائلاً: إن ما تتحدث به من أمور غريبة تحدث أحياناً في الكون، فأنا قد رأيت بعضاً منها وسمعت عن بعض آخر» (٢٤).

كانت أفكار برديسان في عصره تمثل الفكر التقدمي المقبول حتى مارافرام السرياني (المتوفى ٢٧٣) قال بحقه «يا أبناء الله صلّوا من أجل برديسان، إذ دخل الشيطان قلبه، ولكن ربنا بقي فيه» وقد أكد ذلك أبو الريحان البيروني قال: «لم يخرج النصارى منهم» (٢٥).

عندما جاء أفلوطين إلى حران، وجد مبتغاه في فكر برديسان، وها هي فلسفة أفلوطين نجده يردد مع برديسان «إن الإنسان الأول، صدر عن الباربي، وهو نور ساطع فيه جميع

الحالات الإنسانية، فيه نفس إلهية شريفة هو اللوغوس (العقل) وهو ضوء سائح من ذلك الجوهر الكريم، إنه يفيض كالنور من قرص الشمس، غير مباين له، والباري تعالى، فوق العقل، وفوق العلم، وهو لا يعلم إلا ذاته التي هي فوق كل الذوات، وليس هناك إلا عقل وعقل ومعقول، فيكثر من هذه الجهة فقط، والباري بسيط مُكتفٍ بذاته لا يحتاج إلى شيء يعلمه، ويفعل وهو ساكن ثابت، أمّا العقل الفاعل الثاني، يتبع الفاعل الأول اضطراراً، وهو متحرك كالنار حرارتها هي المتممة لجوهر النار، وهكذا فسّر برديسان علاقة اللوغوس بالباري تعالى، وجعل المسيح الإنسان الكامل.

تمثل أفلوطين أفكار برديسان باتصاله بالجماعة السرية، أتباع فيثاغورس، وتكوّنت لديه فكرة المبدع الأول (بلغز Bulgse) أي الذي ليس هو بكثير، والمبدع الأول يرى العالم لأنه مبدعه، وليس هو في العالم على الرغم من إبداعه له، والنفس الكلية ليست في العالم، بل العالم فيها، كالبدن ليس موضعاً للنفس بل هو العقل، وموضع البدن هو النفس الجزئية، بينما موضع العقل شيء آخر، إنه ثابت قائم بذاته وهو يحيط بالأشياء كلها لأنه مبدعها وهذا ما قاله أفلوطين عن العقل الفعّال «الشيء القائم بذاته، المكتفي بنفسه، النفسي المحض الذي لا يشوبه شيء آخر» (٢٦).

كما استل أفلوطين من الفكر الحراني، إن الواحد الحق هو دائرة استدارت على مركزها، وهو الخير المحض، والعقل دائرة لا تتحرك أبداً، بل هي ساكنة ذاتية شبيهة بمركزها، ثم وحد بين العقل واللوغوس، قال العقل والكلمة شيء واحد، والكلمة نور العالم الذي به يصير كل شيء وهذا الكلام رده الفيلسوف المسلم عبد اللطيف البغدادي، في تفسيره كتاب ما بعد الطبيعة، كما قال الشاعر (المعشوق واحد، وهو كثير أي عشاقه كثر بينما هو واحد).

ومن تعاليم الحرانية عن البارّي ما تطابق وفكر أفلوطين قولهم «لِق بصرك عليه إلقاء كلياً، وقل إنه الخير، إنه علة الحياة العقلية الزكيّة الجليلة»، إن التبصر الكلي الدائم بالخالق يؤدي إلى حالة من الوجد، كان يمرّ بها كهنة الحرانية، إنها حالة كالنيرفانا الهندية، وقد مرّ أفلوطين بهذه الحالة أربع مرات، ومرّ بها فرفوريوس السوري تلميذه مرة واحدة، قال «إني ربما خلوت بنفسي، وخلعت بدني وصرت كأني جوهر مجرد بلا بدن، فأكون داخلًا في ذاتي، راجعاً إليها خارجاً من سائر الأشياء، فأكون (العلم والعالم والمعلوم) جميعاً، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء، ما أبقى لها متعجباً بهتاً، فأعلم أنني جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهي، ذو حياة فعّالة، فإذا صرت إلى عالم الفكرة والرؤية، في الموقف الشريف، حجبت الفكرة عني ذلك النور والبهاء، فأبقى متعجباً، وأتذكر قول ارقليطوس الذي أمر بالطلب والبحث، عن جوهر النفس، والحرص على الصعود إلى ذلك الشريف الأعلى» (٢٧) كان الحرانيون يعتقدون أن

أفلاطون نبي من أنبيائهم، وأن الكهانة هي ديانتهم، وأن الأجرام السماوية خالدة لا تخضع لعالم الكون والفساد، وأنها آلهة لهذا العالم ومدبرة له، لذا بنوا لها الهياكل، وكانو يخاطبونها فتخبرهم عن المستقبل، ويخاطبون من يدخل إلى المعبد: هَلْمْ وتنعّم وتعبّد لهذه الآلهة (الهياكل)، وهم ينكرون الإله الذي لا يرى ويصفونه بالعدم والبهتان، ويقولون: مالا يقع تحت العيان، فليس بشيء، وإنما الشيء الحق هو الواقع تحت العيان، من هنا كانوا يؤمنون ببعض الرجال الصالحين الذين يتجلى فيهم الإله، ويسمون ذلك بالظهورات الإلهية، ويذكرون منهم، آدم ونوح وهرمس الحكيم (أدريس) وعازيمون وفيثاغورس وأفلاطون وينتظرون الظهور السابع الذي به ينتهي الدور وتقوم القيامة.

أفلوطين في نيكفوريون:

على أثر غزو الإسكندر المقدوني للشرق (٢٣٦ ق.م) بنيت مدينة على شرفه دعيت نيكفوريون (أي هبة المنتصر) في مكان مدينة الرقة حالياً، وصارت الرقة مركزاً لجالية مكدونية، وأنشأ في المدينة مجلساً للتعليم، يعلم المذاهب الفلسفية اليونانية كلها إلا أن المذهب الفيثاغوري كان هو الطاغى لارتباطه بعبادة هرمس الحكيم، واشتهر فيها الفيلسوف العظيم كالينكوس (المتوفى ٢٦٩) وكانت المدن القديمة تشتهر بعلمائها، وإليها تتجه وفود الطلاب والسياح، وكان كالينكوس يفاي بمكانة العقل الفعال، ويصفه بالخلود، وإليه تصبو كافة مخلوقاته بشوق عظيم، ويفسر فلسفة أفلاطون وأرسطو تفسيراً شرقياً، مستخدماً أساطير المنطقة، ويهتم بالزهد والتقشف ودراسة العلم الإلهي الذي من خلاله يتكون الإنسان الكامل، الذي يتحد بذوقه بالله، في حالات خاصة، وهذا الفكر قريب من الفكر الحراني، وأخذ عنه أفلوطين قوله بنزوع النفس إلى الله، ولكنه ينكر الزمان الحاضر ويقول أن ذلك يتم في الأزل، وجعل أفلوطين للاتحاد شرطين هما:

١- التشابه، أي على النفس إذا أرادت أن تعرف الله أن تتشبه به، وأن تتخلى عما سواه.

٢- التعاطف، وذلك بتصور العالم كائن حي كبير، وأن بين أجزائه شعور مشترك، فمعرفة الله تقتضي التعاطف بين الذات والموضوع، هذه الرؤية الفلسفية الجديدة بعيدة عن روح الفلسفة اليونانية على الرغم من قول فيثاغورس بتغلغل القوى الإلهية الحية في الطبيعة، إلا أنه لا يوجد اتحاد بين الباري وعباده.

يقول فرفوريسوس الصوري أن أفلوطين كان يخجل من التكلم عن حياته الخاصة، واحترار مؤرخو فلسفته بنزعتة التفتيقية، وبمصادر فلسفته الشرقية، إنه استقاها من مدن الجزيرة، ولم يدونها تلاميذه، وإنما أظهروا حياته في روما، وطمست حياة الفيلسوف العظيم كالينكوس الذي كان أهم أعمدة الثقافة الوثنية القديمة والتي تراجعت أمام الفكر المسيحي

الصاعد، ولكن الإمبراطور جوليان المرتد (٣٦٠-٣٦٣) ردّ إليه اعتباره عندما سمى نيكفوريون باسم (كالنيكوس).

أفلوطين في روما:

وصل أفلوطين إلى روما: عاصمة الإمبراطورية في زمن فاليريانوس جالينوس (عام ٢٥٤) وتصدر للتدريس في الجامعة، فذاع صيته، ونال إعجاب النساء خاصة، لجمال أسلوبه في الإلقاء، واستخدامه للأساطير الشرقية بدلاً من الأساطير اليونانية والرومانية، فاستهوت أفكاره شباب جيله المتعطشين للمعرفة العرفانية (الغنوصية) ومن حسن حظنا أنه بقيت مذكرات تلميذه أمليوس الأفامي الذي كتب سيرة معلمه أفلوطين بناء على طلب ربيبه هو ستيليانوس هاسوخوس، كتب مذكراته باللغة السريانية بعد عودته إلى أفامية، وكانت تلك المحاضرات تتطابق مع ما جاء في الرسالة المنسوبة إلى الفارابي باسم (رسالة في العلم الإلهي).

جاءت أفكار أفلوطين رفض لهذا العالم ودعوة للعودة إلى العالم الأول لأنه العالم الحق، ومما قاله: إن الروحانيين أصناف مختلفون: منهم من يسكن السماء، ولكل واحد منهم موضعاً معلوماً، أمّا الجسمانيون فهم سكان الأرض، يسري عليهم الكون والفساد، ويتطهرون من دنس الدنيا بالتناسخ ليرتفعوا بعدها إلى عالم الروحانيين فوق السماء النجومية إلى عالم ثابت لا يعتريه الكون والفساد.

هذه هي تصنيفات برديسان وإنما صيغت بأسلوب آخر، ونسبت إلى أفلوطين الذي كان يؤمن بالسحر والكهانة على مذهب صابئة حران، وكان يقول: إن السحر لا يؤثر إلا في النفوس البهيمية، أما النفوس الحسنة الخيرة، لا تؤثر فيها الرقى والحيل، وأن العقل هو الذي يفيد العدل والصلاح، وسائر الفضائل ولكن لا بتدبير الكواكب، وإنما بتدبير الواحد المحض الذي هو علة الأشياء كلها، وعنه صدرت الأشياء وفاضت وامتألت منه النفوس نوراً وبهاء، ومنه انبثق العقل الذي بدوره أبداع النفس الكلية وهو ساكن لا يتحرك.

قلنا: إن أفلوطين استمد فكره من الفكر الشرقي ومن الفلسفة اليونانية، ولكن للفيلسوف الفرنسي رافيسون رأي يخالفنا فيه، إذ يقول: أخذ أفلوطين أفكاره الأساسية عن الفلسفة اليونانية مباشرة.

- **فالواحد عنده الله:** أخذ هذه الفكرة عن أفلاطون وهو الذي قال عنه أنه كان يسبق الأشياء، نعم قال ذلك ولكن لم يقل أنه أبدعها وإنما نسب إليه التنظيم.

- **والعقل الفعّال عند أرسطو هو الله:** ولكن أفلوطين جعله المخلوق الثاني، نعم، قال ذلك تبعاً لقول برديسان والصابئة الحرانية، ومن قبلهم الفيلسوف المصري (فيلون).

أما النفس هي العلة للكون: أخذ هذه الفكرة عن الرواقين. قال ذلك من منطلق مركزية أوروبية، لا تحب أن تجعل للفكر الشرقي أثراً عليه، علماً أن النفس جاءت في فلسفة برديسان والحرانية، وفي فلسفة كالتيكوس، وفي الفكر المسيحي، قال بها أوريجانس وغيره كثير.

قصارى القول: إن أفلوطين هو نتاج الحضارة الشرقية، وعندما كان يدرس في روما كان يبدو لهم غريباً في زهده وتقشفه وفي مأكله وملبسه، كان رافضاً لمباهج الدنيا، وكان المجتمع الروماني يجله، حتى الإمبراطور لبلاغته وعمق أفكاره وجودة تعبيره. توفي في روما سنة (٢٧٠م) ولم يحضر جنازته تلميذه فرفريريوس الصوري الذي لازمه في السنوات الست الأخيرة (٢٦٤ - ٢٧٠). وعندما حضر إلى روما جمع كتاباته ومحاضراته المتناثرة، وأعاد صياغتها لأن أفلوطين بسبب مرض عينيه كان يكتب ولا يراجع ما كتب، فكانت تخالف قواعد الإعراب أحياناً، وقسمها إلى ستة أقسام كل قسم يتألف من تسع ميامر (الميمر مقالة) ودعا الكتاب باسم التاسوعات، وبهذا عرف الكتاب في الثقافة العالمية.

تحليل كتاب التاسوعات:

كل تساعية لا تقتصر على موضوع واحد، بل تتشعب أحاديثها، وتجد فيها تكراراً مملأً، لأنه يغلب عليها الطابع التعليمي، ولأنه لم يراجع ما كتب وقد تمت المحاضرات خلال ست عشرة سنة (٢٥٤-٢٧٠) وهذا هو سبب التناقض أحياناً.

التاسوعة الأولى (في الأخلاق):

بحث في هذه التاسوعة، اتصال النفس بالواحد، وإمكان مشاهدتها له، بالتركيز والجهد الشاق، لا بهبة فائقة من الطبيعة، وإنما ثمرة تأمل عقلي مضمّن، ويتم ذلك أيضاً بالابتعاد عن شهوات الجسد، ويحدث الاتصال أو المشاهدة في حالة عابرة أثناء الوجد الروحي الذي يخبو ويتبدد كالضباب أمام الشمس الهاجرة، وفي الصحو تعود النفس للبدن الذي ينهض بأعبائه الأرضية، وقد مرّ أفلوطين بحالة المشاهدة أربع مرات وقال وهو على فراش الموت «أحاول العودة بالإلهي الذي فيّ إلى الإلهي الذي في الكون». ومعنى هذا أن حالة المشاهدة هي نتيجة تدريب وتركيز طويل. وهذه الحالة كان يراها القديس أو غريس أو منصور الحلاج.

التاسوعة الثانية (في العالم المحسوس):

تتحدث عن المادة (الهيولى) التي هي آخر سلسلة الموجودات، وأدناها، وقد نشأت عن النفس الكلية التي توّد دائماً، أن تحاكي المبدأ الأول الذي فاضت عنه، وهي تتصف بالاضطراب واللا تحدد، ولكن لديها القدرة على تلقي كل الصور، وفي النهاية هي مصدر لكل الشرور.

والنفس صورة للمادة التي فاضت عنها فيض النفس عن العقل، إلا أنها ابتعدت عن البساطة والكمال، فهي صيرورة خالصة وكثرة خالصة، فيها تتشتت الصور وتتعدد الوحدة، وعندها يقف الفيض الإلهي لخلوها من الكمال.

قال أفلوطين: إذا لم يستجب الإنسان لعالم الحس، بحيث لا يحمله ما يراه في دنيا الحس إلى تذكر ما كان قد رآه في العالم الآخر، وبحيث لا تأخذه الرهبة المهيبة حين يملأ هذا كله، هذا الشيء العظيم (تذكر العالم العلوي) نبع من مصادر العظمة، فمن لم يسبر غور هذا العالم لن يرى قط ذلك العالم الآخر (٢٨).

التاسعة الثالثة (في العناية الإلهية):

تبدأ العناية الإلهية كما هو الحال عند أفلاطون، من الخير الذي هو فوق الوجود، ومن العقل الذي هو في عالم المثل، وقد اعترف أفلوطين بتأثره بأفلاطون، قال: الكل متصل اتصالاً وثيقاً من الواحد إلى المادة، والموجودات أشبه بحياة واحدة، ممتد على خط مستقيم، كل نقطة من الخط مختلف عن سابقتها ودونها، ولكن الخط يبقى متصلاً، ومجرى الحياة يتدفق من الواحد، فالحياة واحدة تفيض عن الواحد، وتنتهي في العالم المحسوس الذي هو عالم الشر، والسؤال المحير: إذا كان هذا العالم صادر عن الواحد، فكيف دخله الشر؟. يجيب أفلوطين بمايلي: إن في العالم المحسوس نقصاً لا محيص عنه بحكم كونه صورة لا أصلاً، والشر فيه ناجم عن الإرادة الحرة التي أحدثت الخطيئة.. والعالم المحسوس كالأشعة الصادرة عن الشمس، كلما بعدت ضعفت، وهذه الفكرة وردت عند برديسان في كتابه شرائع البلدان، والخلاص الإنساني يتم بتخليص النفس عن شهواتها وأخذها بالعلم الإلهي، وهو بهذا يخالف الفكر اللاهوتي المسيحي الذي يرى أن الخطيئة أزلية جاءتنا من آدم، ويتم الخلاص بإيماننا بالفادي (المسيح).

ورغم هذا التناقض، ومعرفتنا بالمصدر الذي أخذ منه أفلوطين فكرته في الخلاص نجد العميد انج يقول «إن الأفلوطينية جزء من البناء الحيوي للاهوت المسيحي، وإنه يستحيل استحالة مطلقة، أن تنفصل الأفلوطينية عن المسيحية دون أن تمزق المسيحية» (٢٩). في هذا الرأي تمهل كبير لأن فكر أفلوطين اعتبرته المسيحية هرطقة ولم يدخل إلا في عهد الفيلسوف يحيى النحوي في كتاب منحول إلى القديس ديونيسيوس الأريوفاغي، أمّا فلسفة أفلوطين في التصوف الإسلامي فلها شأن آخر إنها إرشاد إلى الطريق الذي به يصل الإنسان للاتحاد بالواحد، والمزاج المكوّن لهذه التجربة الروحية هو الوجد الصوفي (٣٠) الذي به يدخل المتصوّف داخل ذاته فتحجب عنها الرؤية الخارجية ويومض في الداخل النور الباطني.

قال أفلوطين «النفس في أحط كائن بشري لا يعتورها الفناء، لأنها هبة إلهية، تدخل الجسد دون مبرر عقلي، فهي أقرب شيء إلى الشهوة، وإذا ما غادرت الجسد كان لزاماً عليها أن تدخل جسد آخر، فإذا كانت نفس آثمة فمن العدالة أن تعاقب بالتناسخ لتتطهر وتحشر مع الروحانيين أو الصديقين» (٣١).

التاسوعية الرابعة (في النفس التي هي مبدأ العالم):

هذه التساعية هي أكبر أجزاء الكتاب وفيها كل مواضع الكتاب، ويعتقد أنها بداية أفلوطين في كتاباته، وفيها البحث عن النفس ثم تدرجها صعوداً وهبوطاً في حركتين.

إحداهما الحركة الهابطة:

تبدأ من الواحد، وتنتهي بالمادة التي هي أحط الموجودات، وهنا يبدو أفلوطين فيلسوفاً ميتافيزيقياً، ينشد الوحدة دائماً.

والحركة الثانية الصاعدة:

هي ارتقاء السلم ثانياً: تبدأ من المادة، والعودة إلى الواحد الأول، وهذه فلسفة عيانية صوفية، في أساسها التطهر، وتصفية النفس من أدرانها، وهو هنا فيلسوف صوفي كفلاسفة الإسلام.

وتستمر الحركة بين الطرفين، الواحد ثابت في عليائه، والمادة في سلبيتها وكثرتها متحركة في الكون كله والنفس هي مصدر وحدة الجسد وحركته أما النفس الكلية فهي الباعثة للحركة في العالم، وإن العقل أرقى من النفس التي تحمل بالضرورة ثنائية التفكير وموضوع التفكير، قال أفلوطين «إن العقل يحوي بعض كمال الوحدة، وهذه النفس دون العقل بساطة، إنها تحوي كل المعقولات التي تلقتها عن العقل، وأنها تحوي كل النفوس الفردية، والنفس هي مبدأ النظام والحياة فحيث هما هي، وهما في كل موجود، وفي كل كوكب سيار لأن في كل جسم نفس مؤتلفة كلها في النفس الكلية، والنفس عند أفلوطين نفسان:

١- نفس عليا، تتأمل في العقل، وتتعلم به وهي التي تدعى روح الإنسان.

٢- ونفس سفلى، منبثة في جسم العالم كله ومنظمة له، والنفس دون العقل الذي لا يشغله عن الواحد شاغل وليس له بالمادة صلة بينما النفس تشغل بشهواتها.

قال أفلوطين: إن النفس البشرية تلقها في بدنها الشرور والألم، إنها تعيش في الحزن والشهوة والخوف، والبدن لها سجن وقبر والعالم كهف ومغارة (٣٢) هذا هو تصور أفلاطون للنفس في محاوره فيدون، وقد وجدناه عند برديسان، في نشيده الموسوم بنشيد النفس وقد نظمه في شعر سداسي الوزن باللغة السريانية وهو يشتمل على ١٠٥ أودار (٣٣).

يجيبنا أفلوطين «لأن الذاكرة مختصة بحياتنا الواقعة في حدود الزمان، على حين يتصف خير جوانب الحياة وأصدقها، ما هو لاصق بالأبدية، وعلى ذلك تقل قدرة النفس على التذكر، الذي يزداد كلما اقتربنا من الأبدية، تنسى الأصدقاء والأبناء والزوجة نسياناً متدرجاً، حتى تبلغ مرحلة لا تدري فيها شيئاً عن هذا العالم، وكل ما يكون لنا هو تأمل العالم العقلي، ولن تكون لنا ذاكرة تعي الحالات الشخصية أثناء الرؤية التأملية، لأن النفس تتحد مع العقل الإلهي اتحاداً لا يعني فناءها، بل سيكونان اثنان وواحد في آن معاً» (٣٤).

كيف هبطت النفس إلى الجسد وكيف تغادره؟

في جواب أفلوطين غموض وتناقض فهو تارة يقول: إن النفس تنزل إلى البدن بمحض اختيارها، وتظل محتفظة بكل الصفات الإلهية، التي توجد في النفس الكلية، وهي تسعى دائماً للإنفصال، وهي تتجه من ذاتها للخارج لأن كل شيء يميل إلى المصدر الذي فاض عنه.

وتارة يقول: بنكران هذه الحرية التي هي للنفس في هبوطها وحلولها في البدن، فهبوط النفس شر لا بد منه» (٣٥).

التساعية الخامسة (العقل الإلهي هو مبدأ النفس الكلية):

من العسير تحديد كلمة نانس Nous - عند أفلوطين، فهي تعني مبدأ عقلي، وهي صدرت عن الله عندما تعقل ذاته، وكان العقل أول فيض إلهي، وتدل عليه كلمة الإشراق، فهو يشرق في النفس كما يشرق الضوء من النفس، والفيض والإشراق والصدور كلها لازمانية، ومراحل الإشراق أزلية، قال أفلوطين: إن ما يضيء النفس هو الذي تريد رؤيته النفس، كما إننا نرى الشمس بضوء الشمس نفسه» (٣٦).

والعقل الإلهي هو مجموعة المصل بينما هو عند أرسطو (عقل وعاقل ومعقول) وهو عند أفلوطين «إن الواحد هو المعقول والوجود، والفرق بين الواحد والعقل الإلهي كيس كبيراً، وقد جرى المسيحية، فالابن شبيه بالآب، والعقل هو الابن نفسه من حيث أن الأول معقول له وهو عاقل له والثاني عقلاً وتعقلاً والكل بمعنى واحد، والأدنى يقوم بالأعلى، فالجسم يشترك للنفس والنفس تشترك للعقل، والعقل يشترك ويتعلق بالأول الواحد.

قال أفلوطين «الموجود ذو الفكر يجب أن يكون واحداً واثنين معاً، ويجب أن يكون بسيطاً وغير بسيط، والنفس يكفيها، تماس عقلي، ولكنها أثناء هذا التماس ليس لها القدرة على التعبير وليس لها الوقت» (٣٧).

علق بول كراوس على ذلك قال قائلاً «عندما قرأت الرسالة في العلم الإلهي للضاربي، كم كانت دهشتي أن هذه الرسالة ليست إلا تلخيصاً موسعاً للتساعية الخامسة، وعليه فإن الرسالة تقدم شاهداً جديداً على التأثير الذي كان لمؤلفات أفلوطين في الفكر العربي» (٢٨).

التساعية السادسة (الواحد أو الخير):

قال أفلوطين يستحيل وصف الواحد، بأية صفة واجبة مألوفة بل نكتفي بالوصف السالب، كقولنا هو غير مائت، وعن الواحد تصدر كل الموجودات الأخرى التي تفيض عنه كما يفيض النور عن قرص الشمس أو فيض الماء من ينبوع، ويبقى المصدر الأول ثابتاً مع خروج غيره منه، فكل موجود إنما يوجد في الله، وحضور الله يتم بواسطة مراحل وسطى.

وقال أيضاً: الواحد قبل الكثير، والبسيط قبل المركب، والواحد كل شيء وليس أحد الأشياء، إنه علة كل شيء، والكل يصدر عنه ويعود إليه، وحين تزهد النفس تصبح أجمل ما يمكن بالواحد، لأنها ترى الواحد فجأة ولا شيء يفصلها بل هما اثنان في واحد، إنهما كالعاشق والمعشوق (٣٩). كانت هذه التساعية أساس النسك المسيحي، والتصوف الحلوي عند المسلمين، وسنرى تأثيرها فيما بعد.

لقد ظهر النص الأصلي للنص اليوناني لكتاب التاسوعات عام ١٥٨٠ وقد تطابق مع النص السرياني الذي كتبه فرفوروس الصوري، والذي ترجم العرب منه حكم الشيخ اليوناني. وأول من وصفه يوحنا الأقامي وكان راهباً (سمعان العمودي في تل نشين)، وكان له نضال شهير مع فيلوكسيثوس المنبجي، درس الطب والمنطق في الإسكندرية ووضع كتاباً حاول فيه صباغة الأفلوطينية المحدثه بصيغة مسيحية (٤٠).

تراث أفلوطين في المسيحية:

كانت الأفلوطينية المحدثه، مذهباً شائعاً بين الجماهير، واستمرت حية متداولة بين الأجيال، تزداد اندياحاً في المكان والزمان. ومرت بأدوار أهمها.

الدور الأول دور فورفوروس الصوري (٢٣٤ - ٣٢٠):

درس على أفلوطين في روما، وجمع كتاباته وأظهرها للوجود، سنة ٢٩٨م، ولولاه ما عرفنا مذهب أفلوطين، فهل مثل أفلاطون بالنسبة لسقراط الحكيم، قال برتراند رسل «كان فورفوروس الصوري ألقى بالمذهب الفيثاغوري من أفلوطين لذلك مال بالمذهب، وصيغه بصيغة ما فوق الطبيعة، بدرجة أكبر مما لو كانت تابعت أفلوطين متابعة أدق» (٤١) والصواب أنه سهّل الطريق لفلسفة أفلوطين للدخول في الدين المسيحي ومن بعده الدين الإسلامي، وكان ينعت بالحكيم الإلهي.

الدور الثاني دور الفيلسوف يامبليخوس (٢٧٠ - ٣٣٠):

جعل للدين والكهانة مقاماً أعلى من الفلسفة، على الرغم من أن أفلوطين قال (الرجل الحكيم بمنجاة من قوة السحر)، ولكن يامبليخوس كتب كتاباً عرض فيه حياة فيثاغورس وجعله أحد كهنة حران، وحوّل مذهبه الفلسفي إلى ديانة نجومية، دمجها بالديانة الحرانية التي عرضها لنا ثابت بن قرّة الحراني.

الدور الثالث: دور يرقلس الليقي (٤١٠ - ٤٨٥):

استطاع هذا الفيلسوف المرموق، أن يمزج تعاليم أفلاطون بتعاليم أرسطو، وقرنهما بالفلسفة الأفلوطينية المحدثّة، وجعل المذهب أكثر تنظيماً وأحسن تناسباً، وأدق في التعبير لذا دعي بمنظم المذهب الأفلوطيني الحديث، وقد حاول يوحنا النحوي تعديل المذهب وتقريبه للديانة المسيحية، وأصبح العقل، يشاهد ويعاين ويكشف ويتذوق، بالطريقة الصوفية، وأصبح تأثير الأفلوطينية المحدثّة أكثر عند الصوفية المسيحية والإسلامية، وسأعرض لهذا بالتفصيل.

مراجع الفصل الأول: أفلوطين ومذهبه الفلسفي

- ١) كتاب صوان الحكمة ص ٢٨ تحقيق فرانز روزنتال مكتبة بودلي اكسفورد لندن ١٩٥٢ .
- ٢) أفلوطين عند العرب ص ٣٧ د . عبد الرحمن بدوي مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٥ .
- ٣) الفهرست ص ٢٥٧ ابن النديم، تحقيق رضا تجدد طهران ١٩٧١ .
- ٤) S. Pines, In Revue des Etudes Islamiques p.19 Annee 1954.
- ٥) أفلوطين عند العرب ص ٦١ .
- ٦) سلمون بنس ص ٢٤ مصدر سابق .
- ٧) روح الحضارة العربية ص ٥٢ هانز هنريش شيدر ترجمة عبد الرحمن دار العلم للملايين بيروت ١٩٤٩ .
- ٨) الموسوعة الفلسفية الروسية ص ٦٥ روزنتال، ترجمة سمير كرم دار الطليعة بيروت ١٩٨٠ .
- ٩) الغرب والعالم ج١ ص ١٠٨ .
- ١٠) تاريخ الفلسفة الغربية ج١ ص ٤١١ برتراند رسل ترجمة زكي نجيب محمود لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٥٧ .
- ١١) مغامرات الأفكار ص ١٥٩ هوايتهيد، ترجمة أنيس زكي حسن، بيروت ١٩٥٦ .
- ١٢) كتاب العلل ص ٥٤٤ بليينوس الحكيم تحقيق أرسولا وار جامعة حلب ١٩٧٩ .
- ١٣) مقدمة التساعية الرابعة لأفلوطين ص ٢١ فؤاد زكريا، القاهرة ١٩٧٤ .
- ١٤) كتاب العلل ص ٣٢ .
- ١٥) المصدر السابق ص ٢٨ .
- ١٦) المصدر السابق ص ١٨ .
- ١٧) تاريخ الكنيسة السريانية الإنطاكية ج١ ص ١٤٨ مارسويريوس يعقوب توما، دمشق ١٩٥٣ .
- ١٨) تاريخ مارميخائيل الكبير ج١ ص ١٤٧ ترجمة المطران صليبا شمعون دار ماردين، حلب ١٩٩٦ .
- ١٩) المصدر السابق ج١ ص ١٤٨ .
- ٢٠) المصدر السابق ج١ ص ١٥٢ .
- ٢١) المصدر السابق ج٢ ص ٣٢٩ .

- (٢٢) كتاب العنوان المكلل بالمجد ص ٢٦٧ اغاب يوس المنبجي نشر الأب لويس شيخو، مطبعة الآباء اليسوعيين بيروت ١٩٠٧ .
- (٢٣) الرُّها المدينة المباركة ص ٥٧ جورج سيفال ترجمة جبرا بوسف جبرا دار الرُّها حلب ١٩٩٠ .
- (٢٤) الأيام الستة ص ٤٥ ماريقوب الرُّهاوي ترجمة غريغوريوس صليبيا شمعون دار الرُّها حلب ١٩٩٠ .
- (٢٥) الآثار الباقية ص ٢١٥ البيروني تحقيق أدوار سخاو لايبزيغ ١٩٢٣ .
- (٢٦) أفلوطين عند العرب ص ١٨٠ عبد الرحمن بدوي مكتبة النهضة القاهرة ١٩٥٥ .
- (٢٧) من كتاب اثولوجيا ارسطوطاليس ص ٢٢ نقلاً عن كتاب أفلوطين عند العرب المصدر السابق .
- (٢٨) تساعية أفلوطين الثانية (١٦ : ٩) .
- (٢٩) ربيع الفكر اليوناني ص ١٦٩ عبد الرحمن بدوي مكتبة النهضة لمصرية القاهرة ١٩٥٥ .
- (٣٠) تاريخ الفلسفة الغربية جا ١ ص ١١٢ برتراند رسل ترجمة زكي نجيب محمود القاهرة ١٩٥٧ .
- (٣١) التساعية الثالثة (٢ : ١٣) .
- (٣٢) التساعية الرابعة (٨ : ٣) .
- (٣٣) تاريخ الأدب السرياني منذ نشأته حتى الفتح الإسلامي ص ٦١ مراد كامل ومحمد حمدي البكري مطبعة المقتطف القاهرة ١٩٤٩ .
- (٣٤) التساعية الرابعة لأفلوطين ص ١٣٥ .
- (٣٥) الفلسفة العربية جا ١ ص ٤٥٥ حنا فاخوري و خليل الجر، بيروت ١٩٥٨ .
- (٣٦) التساعية الخامسة (٣ : ١٧) .
- (٣٧) المصدر السابق (٣ : ١٧) .
- (٣٨) أفلوطين عند العرب ص ١٩ .
- (٣٩) التساعية السادسة (٧ : ٣٤) .
- (٤٠) أفلوطين عند العرب ص ١٠ .
- (٤١) تاريخ الفلسفة الغربية جا ١ ص ١١٢ .

الفصل الثاني:

فرفور يوس الصوري وكتاب الربوبية

- حياته وأهم أحداث عصره.

- في مجال الفلسفة الإلهية وتفسير الكتب المقدسة.

- نظرية الفيض الإلهي.

- أهم مؤلفات فرفور يوس الصوري.



فرفوريوس السوري وكتاب الربوبية

حياته وأهم أحداث عصره:

اهتم المؤرخون القدماء، بالتأريخ لفكر العالم أو الفيلسوف، وإهمال حياته الخاصة، وهذا الأمر ينطبق على فرفوريوس السوري، وكل ما نعرفه عنه أنه عربي الأصل، مسيحي الديانة، ولد في حوران في مدينة البثنية، من قبيلة بني السמידع التي ينتمي إليها الإمبراطور فيليب العربي، ولد مالك في عام ٢٢٢م ودرس في مدينة شهباء، وفي بصرى الشام على يد العلامة أوريجانيوس الإسكندري، وبعد انتقال أوريجانيوس إلى إنطاكية، انتقل مالك إلى تدمر، وتعلم على يد الفيلسوف لونجينوس (المتوفى ٢٧٢) وأعجب به وأطلق عليه لقب فرفوريوس أي المكسو بالأرجوان، وبهذا اللقب عرف في الفكر العالمي (١). ثم انتقل فرفوريوس إلى حران ومنبج لدراسة الشعر والفلسفة والمنطق السوري، وتعلم الفلسفة الفيثاغورية على يد الفيلسوف كاننيكوس (المتوفى ٢٦٩) في مدينة نيكوفوريون (الرقعة) وعنه استمد معظم أفكار كتابه وصايا فيثاغورس وأتبع تعاليم الحرانية بالابتعاد عن أكل اللحم وشرب الخمر، والابتعاد عن النساء، ثم انتقل إلى إنطاكية واتصل بالأسقف بولس السميساطي (١٩٥-٢٦٨) وعنه أخذ أهم آرائه اللاهوتية، وعندما دعت الملكة زنوبيا بولس السميساطي رافقه فرفوريوس، وكان يقول مثله إن المسيح كلمة الله الحية، وأنكر ألوهية المسيح، وأنكر الثالوث المقدس ولاهوت الابن، ولزوم النعمة مقترنة بفداء السيد المسيح، بل وأنكر معجزاته، واعتبره إنساناً كاملاً في سموه الروحي، وألف في ذلك كتابه الموسوم (ضد المسيحيين) منتصراً للنصرانية ضد المسيحية.

كان النصارى يقيمون في بصرى الشام، وكانوا يقولون أن المسيح رسول الله مثله مثل نبيهم يوحنا المعمدان، ولكن بولس السميساطي ردّ على تلميذه فرفوريوس واعتبر أن المسيح كلمة الله، وكان ممثلاً قوة إلهية، منذ ولادته، ولكنه أنكر أقنوم الكلمة وأقنوم الروح القدس، واعتبرهما مجرد قوتين مصدرهما الله كالعقل والنفس في الإنسان، وأن الروح الإلهية حلت في المسيح أثناء

العماد في نهر الأردن على يد يوحنا المعمدان، وكان بولس يعلم: أن المسيح كان خالياً من الخطيئة وكان يقول: إن الله جوهر واحد وأقنوم واحد، ويسمونه بثلاثة أسماء ولا يؤمن بالوهية الكلمة ولا بروح القدس، وأنه دون الله مرتبة في الوجود والزمان، لهذا قال عنه ابن حزم الأندلسي (٤٤٠ هـ - ١٠٤٩ م): إن عيسى ابن مريم هو عبد الله ورسوله، كأحد الأنبياء، خلقه الله في بطن مريم من غير ذكر وأنه إنسان لا ألوهية فيه، وكان بولس يقول: لا أدري ما الكلمة ولا روح القدس، (٢). أرجح أن هذه الآراء هي من وحي فكر فرفوروريوس السوري، أخذها عن أوريجانيوس الإسكندري، وقد لازمه في صور حتى وفاته سنة (٢٥٤ م)، ثم ارتحل فرفوروريوس إلى روما وصادف هناك أفلوطين وأخذ عنه، وصار تلميذه المفضل حتى قيل (إن أفلوطين يزهو بريش فرفوروريوس السوري) (٣).

لازم فرفوروريوس أفلوطين في السنوات الست الأخيرة من عمره (٢٦٤ - ٢٧٠) وهو الذي استولى على أوراقه بعد وفاته وقام بترتيب محاضراته في كتاب التاسوعات وكان يصحح له الجمل ويضع له علامات الترقيم لأن أفلوطين كان يكتب دون أن يراجع لضعف في عينيه، لذا جاء الكتاب كثير التكرار، متشعب المواضيع، لأن الكتاب يعكس طابع الدروس الجماعية أي أن تلاميذ أفلوطين قد ساهموا في محاضراته، بل إنني لا أبريء فرفوروريوس من وضع كثير من آرائه ونسبتها إلى أفلوطين نستدل على ذلك من كتابه الربوبية أو أثولوجيا أرسطو، يقول الدكتور فؤاد زكريا «إن الباحث يجد في التسايعات مشقة، وما ذلك إلا لاحتمال مؤلفها بالمعنى أكثر من اللفظ واهتمامه بالأفكار وتتبعه إياها بدلاً من التقيد بالأسلوب والعبارة» (٤).

وسأنتبع أهم آراء فرفوروريوس السوري:

في التفسير والتأويل:

في روما عشر فرفوروريوس السوري على كتاب المتوعات لكلمنت الإسكندري (المؤيد في ٣١٣) وقد قال فيه أن الفلسفة خادمة للدين وفيه هجوم على الأساطير اليونانية وعلى شعر هوميروس الوثني، وكان يناصر كليمنت راهب مسيحي هو ايونابيوس الإسكندري، بدأ فرفوروريوس حواراً معه: إن العقل فوق الإيمان، والفلسفة فوق الدين، وصار ينقد المعجزات والأشياء الخارقة للطبيعة، واعتبر أن الإرادة الإنسانية هي المسؤولة عن سقوط الروح لا الخطيئة الأولى التي ورثها الجنس البشري من آدم وأن الخلاص يتم عن طريق الحكمة الإلهية والمعرفة الفلسفية لأسرار الكون، وحاول دحض معجزات السيد المسيح وفسرها تفسيراً رمزياً فإحياء الموتى هو أيقاظ الجاهلين من رقدة الغفلة التي هي الموت، وألف نتيجة لهذا المناظرة رسالة في الرد على الكاهن الإسكندري (يونا) وقد انتصر لفرفوروريوس عند المسلمين أبو بكر محمد بن زكريا الرازي.

اعتبر المسلمون فرفوروريوس أعظم شراح منطق أرسطو، قال عنه صاعد بن أحمد الأندلسي «كان بعد أرسطو جماعة سلكوا سبيله، من أجلهم ثامسطيوس والإسكندر الأفروديسي وفرفوروريوس الصوري، وهؤلاء الثلاثة هم أعلم الناس وأوحدهم بكتب الفلسفة» (٥).

وممن ذكره من المسلمين ووصفه بالشارح الشهريستاني قال «عرف العرب فرفوروريوس الصوري، وسموه بالشارح لكلام أرسطو، وكان أهدى القوم إلى إشاراته، وجميع ما ذهب إليه» (٦)، وكان المسلمون يعرفونه في أدق رسائله ومناظراته وردوه على معاصريه، من الكهنة المسيحيين أمثال ايبابيوس الإسكندري، ودفاع فرفوروريوس عن أفلاطون وأرسطو، وذكر له ابن النديم رسالتين في هذا المجال، إحداهما في شرح مذهب أرسطوطاليس في العلم الإلهي، وهي التي عرفها العرب باسم (اثاثولوجيا أرسطو) أو على القول على الربوبية وقد ترجمه إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي كتبه لأحمد بن المعتصم وراجعه أبو يوسف يعقوب ابن اسحق الكندي.

والأخرى، في الدفاع عن فلسفة أفلاطون (٧)، بدأها بقوله «وأما ما قذفت به أفلاطون (لعله قصد أفلوطين) عندكم أنه يضع ابتداء العالم ابتداءً زمانياً فدعوى كاذبة، وذلك أن أفلاطون ليس يرى أن للعالم ابتداءً زمانياً، لكن ابتداءً على جهة العلة، ويزعم أن علة كونه ابتداءً.. وأرى أن المتوهم عليه في قوله: إن العالم مخلوق، وإنه حدث من لاشيء، وإنه خرج من نظام إلى نظام، فقد أخطأ وغلط، وإنما يعني أفلاطون، وأن الخالق أظهر العالم من العدم إلى الوجود، وإن الهيولى أمر قابل للصورة، وهي كبيرة وصغيرة، وكل ما كان موجوداً مثله فعل من الأفعال مطابق لطبيعته، ولما كان الباري موجوداً ففعله الخاص هو الاجتلاب إلى الوجود، ففعل فعلاً واحداً، ويجب أن يسبق الوجود طبيعة ما قابلة للوجود» (٨) وهذا مذهب أفلوطين في الخلق الإلهي، وليس هو مذهب أفلاطون في نظرية الصانع Dimorge في الخلق الإلهي.

وفي دفاعه عن أرسطو، قال فرفوروريوس الصوري «وأول فعل فعله الباري هو الجوهر وكونه جوهرًا، وقع بالحركة. فوجب أن يكون بقاؤه جوهرًا بالحركة، وذلك أنه ليس للجوهر أن يكون بذاته بمنزلة الوجود الأول، ولكن من التشبه بذلك الأول، وكل حركة، إما أن تكون على خط مستقيم، وإما على الاستدارة فيتحرك الجوهر بهاتين الحركتين في كل الجهات بلا نهاية وعن طريق هذه الحركة، علل أرسطو خلق العالم» (٩)، وهذا الرأي هو الذي نسبه فرفوروريوس الصوري لأرسطو في كتابه اثولوجيا أرسطو، وسأعرضه فيما بعد .

نظرية الفيض الإلهي:

اللَّهُ أَوَّالُ الْبَارِيءِ سَبْحَانَهُ أَصْلُ الْوُجُودِ عِنْدَ أَفْلُوطينٍ وَتَلْمِيذِهِ فَرْفُورِيُوسُ الصُّورِيُّ، وَهُوَ خَيْرُ مُحَضِّ، وَعَنْهُ فَاضَ الْعَقْلُ الْفَعَّالُ، وَبِتَوْسُطِ الْعَقْلِ فَاضَتْ عَنِ الْبَارِيِّ النُّفْسُ الْكَلِيَّةُ،

وبتوسط النفس فاضت الطبيعة وما فيها من أشياء ثم قارن فرفروريوس بين العقل (اللوجوس Logos) والكلمة التي هي المسيح في اللاهوت المسيحي، وجعل الكلمة دون الآب (الله) في المرتبة والوجود والزمان، وتصدى له مسيحيو إنطاكية، واعتبروه مهرطقاً، فهرب من إنطاكية إلى روما سنة ٢٥٤م، وكتب كتابه المسمى (ضد المسيحيين) وكان لهذا الكتاب أثر كبير في شمال إفريقيا، خصوصاً على آريوس الإسكندري، وعلى يوحنا النحوي بل وكل الإنشاقات المذهبية.

واعتبر الإنسان شعاعاً من النفس الكلية الصادرة عن العقل الفعال، والنفس هي صورة الجسم، وذات حس وعقل وهي خالدة لا تقضى بفناء الجسد في الموت، وتبدل النفس الشريرة الجسد بعد المعاناة، وتتطهر بالتناسخ مما أصابها من وسخ وذنس وخلص النفس المؤمنة بالمعرفة الإلهية لا بالإيمان بفداء السيد المسيح، وهذه دعوة نصارى العرب في بصرى الشام، وممن تأثروا به ارتانيوس الرهاوي الذي اعتبر أن الله واحد، وأنه لا يوصف (بأب وابن وروح القدس) وأن جسد المسيح خيال لأن الله خلقه خلقاً روحانياً لطيفاً، وكذلك صلبه إنما كان خيالاً لا بالحقيقة، وهذه هي دعوة النصارى التي عرضها القرآن الكريم في عدم صلبه وقد شبه لهم.

وكان لأفلوطين كما عرضه فرفروريوس الصوري تأثير كبير في الفكر الصوفي المسيحي والإسلامي معاً، فالنفس في هبوطها من العالم الأعلى، وحلولها بالجسد، نسيت عالمها الأصلي والسؤال الذي طرحه فرفروريوس: هل بإمكان النفس أن ترى العالم الأعلى وهي لابسة الجسد؟ يجيب فرفروريوس: نعم. مستلهماً ما كتبه أفلوطين الذي عبّر عن تجربة مرّت به قال «ربما خلوت إلى نفسي، وخلعت بدني جانباً، وصرت كأني جوهر مجرد بلا بدن، فأكون داخلًا في ذاتي، راجعاً إليها، خارجاً من سائر الأشياء، فأكون العلم والعالم جميعاً، فأرى ذاتي من الحسن والبهاء والضياء، ما أبقى له متعجباً بهتاً، فأعلم أنني جزء من العالم الشريف الإلهي» (١٠)، وصل إلى هذه الحالة أفلوطين أربع مرات، بينما وصل إليها فرفروريوس مرة واحدة قبل وفاته في جزيرة صقلية (١١) وهذه الحالة من الإشراق الروحي أثرت في الفلسفة الإسلامية، وكان ممن تابعوا أفلوطين، الحلاج في تصوفه والسهروردي الشهيد، وابن عربي، وعبد الكريم الجيلي، وسأعرض لهم فيما بعد، وفي النسك المسيحي عند ابن العبري، وتوصل لمثل هذه الحالة وقد عرضها في كتابه الحمامة.

الكلمة والعقل والنفس:

الكلمة والعقل صدرا من الينبوع الأول، وهما شيء واحد، فالكلمة في سائر العالم هي التي يهتدى بها، وهي العناية الإلهية السارية في جميع العالم وهي الناموس الأكبر والشريعة الإلهية

وهي نور الله سبحانه الذي به يصير كل شيء إلى ما خص به وفرض له. وكذلك العقل هو دائرة استدارت على مركزها وهو الخير الأول المحض، والعقل دائرة لا تتحرك أبداً، بل هي ساكنة ذاتية شبيهة بمركزها، وتتحرك على مركزها وهو العقل، أمّا النفس فهي جوهر كريم شريف يشبه دائرة قد دارت على مركزها غير أنها دائرة لا بد لها ومركز العقل، وهي تتحرك حركة اشتياق. لذا قال الشاعر المعشوق واحد وهو كثير أي عشاقه كثير وهو واحد (١٢).

أهم مؤلفات فرفوروس الصوري السريانية والعربية:

١. ذكر ابن النديم أن لفرفوروس خمسة عشر كتاباً ولم يذكر إلا عشرة كتب بأسمائها واسم ممن ترجمها، واستطعت أن أذكر له سبعة عشرة كتاباً أخرى من المصادر السريانية واللاتينية.
٢. كتاب كهف الحوريات، في تفسير الشعر وتأويله.
٣. كتاب نقاط البدء عرض فيه أهم مواضيع فلسفتي أفلاطون وأرسطو، حاول فيه التوفيق بين فلسفة الحكيمين.
٤. خطاب العزاء، كتبه إلى زوجته مارسللا، بأسلوب فني رفيع رائع، ولا زال يقرأ بشغف في الأدب الغربي.
٥. كتاب ضد المسيحيين، كان له تأثير كبير في الفكر المسيحي والإسلامي.
٦. كتاب الایساغوجي أو المدخل إلى المقولات العشر لأرسطو، وقد جمعها فرفوروس بخمس مقولات.
٧. كتاب العقل والمعقول ذكره ابن النديم بنقل قديم ولم يسم الناقل له.
٨. المدخل إلى القياسات الحملية نقله إلى العربية أبو عثمان الدمشقي، وشرحه ثابت بن قرة الحراني.
٩. كتاب في الردّ على ليجسيوس في العقل والمعقول، سبع مقالات، سرياني شرحة سرجيوس الرأسييني.
١٠. كتاب الاسطقسات (العناصر) سرياني، من ترجمة وشرح سرجيوس الرأسييني.
١١. كتاب أخبار الفلاسفة وعرض فيه أهم آراء الفلاسفة اليونان، ترجمه اسحق بن حنين إلى العربية مضيفاً إليه كتابات يحيى النحوي، قال عنه ابن النديم، رأيت منه المقالة الرابعة سرياني.
١٢. الكلام على السماع الطبيعي، أو سمع الكيان لأرسطوطاليس، وهو ثمان مقالات فسّر منه فرفوروس المقالات الأربعة الأولى، نقلها إلى العربية باسيل بن اصطفن.

١٢. شرح كتاب قاطيفورياس (المقولات العشر) لأرسطوطاليس نقلها إلى العربية ثابت بن قرة الحراني.

١٣. شرح كتاب باري ميناَس (العبارة) لأرسطوطاليس شرح ثابت بن قرة.

١٤. تفسير كتاب الأخلاق لأرسطو وهو اثنا عشر مقالة شرحها فرفوروس ونقلها إلى العربية حنين بن اسحق.

١٥. رسالتان في الرد على الراهب الإسكندري أيونا (أيونا بيوس) شرح فيهما مذهبي أفلاطون وأرسطو، وقد انتصر أبو بكر الرازي لفرفوروس.

١٦. حياة فيثاغورس ووصاياه وهو انجيل المعرفة الإلهية عند صابئة حران نقل معظمه ثابت بن قرة ولم يتمه.

١٧. كتاب أثولوجيا أرسطو أو القول على الربوبية، وسأعرض لهذا الكتاب ملخصاً نظراً لتأثيره على الفكرين المسيحي والإسلامي، وخصوصاً التصوف الإسلامي والمذهب الإسماعيلي.

عرض وتلخيص كتاب أثولوجيا أرسطوطاليس أو القول على الربوبية

هذا الكتاب لفرفوروس الصوري، ترجمه عن السريانية عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي، وأصلحه أبو يوسف بن اسحق الكندي للخليفة العباسي (أحمد بن المعتصم بالله) ومما جاء في سبب نقل الكتاب إلى العربية «إنه جدير لكل ساع لمعرفة الوجود، القاصد إلى عين اليقين، المزيل للشك عن النفوس، عند الإفضاء به إلى ما طلب منها».

يتألف الكتاب من مقدمة وعشرة ميامر (مقالات) وأول من نشره في العصر الحديث المستشرق الألماني ديتريشي في برلين عام ١٨٨٢ م.

المقدمة:

نقول: غرضنا في هذا الكتاب القول الأول في الربوبية، والإبانة عنها، وإنها هي العلة الأولى، وإن الدهر والزمان تحتها، وإنها علة العلل، ومبدعها بنوع من الإبداع، وأن القوة النورية تسخ منها على العقل، ومنها يتوسط على النفس الكلية الفلكية، ومن العقل بتوسط النفس على الطبيعة، وأن النفس بتوسط الطبيعة، على الأشياء الكائنة الفاسدة، وأن هذا الفعل يكون فيه بغير حركة، وأن حركة جميع الأشياء منه وبسببه، وأن الأشياء تتحرك إليه بنوع الشوق والنزوع.

وتقول: تذكر النفس بعد ذلك العالم العقلي، ونصف بهاءه وشرفه وحسنه وتذكر الصور الإلهية الأنيقة الفاضلة البهية التي فيه، وأن منه زين الأشياء كلها وحسنها، وأن الأشياء الحسية كلها تتشبه به، إلا أنها لكثرة قشورها لا تقدر على حكاية الحق من وصفها، ولكن النفس الكلية الفلكية تذكر، كيف تفيض القوة عليها، وكيف تشبهها به.

ونحن نذكر حسن الكواكب وزينتها، ثم الطبيعة المنتقلة تحت فلك وكيف تسخ القوة الفلكية عليها، وقبولها لتلك وتشبهها بها، وإظهارها أثرها في الأشياء الحسية الهيلولانية الدائرة. ثم نذكر حال هذه الأنفس الناطقة. عن عالمها الأصلي إلى عالم الجسمانيات، وصعودها واتحاد العلة في ذلك، ونذكر النفس الشريفة الإلهية التي لزمتم الفضائل العقلية ولم تنغمس في الشهوات البدنية، ونذكر حال الأنفس البهيمية والأنفس النباتية، ونفس الأرض والنار وغير ذلك.

المير الأول: (في النفس)

نقول: إن النفس ليست بجرم، وإنها لا تموت، ولا تفسد ولا تفتنى بل هي باقية دائمة وإنها كانت في عالم عقلي ثابت، لا يتحرك ولا يشق إلى مكان غير مكانه، والنفس إنما هي عقل تصور بصورة الشوق، وربما كانت النفس في جسم وربما كانت خارجة من الجسم، وإذا اشتاقت النفس إلى العالم وفارقت محلها، فإن العقل لم يفارقها وبه فعلت ما فعلت، وأما نفس سائر الحيوان إذا صارت في أجسام السباع، غير أنها لا تموت ولا تفتنى، فإنما هي من تلك الطبيعة الحسية الحية، وكذلك نفس النبات. أما نفس الإنسان فإنها ذات أجزاء ثلاثة:

نباتية وحيوانية ونطقية، وهي مفارقة للبدن، عند انتقاصه وتحلله، غير أن النفس النقية الطاهرة التي لم تتدنس بأوساخ البدن، إذا فارقت عالم الحس، سترجع إلى تلك الجواهر ولم تلبث في عالم الحس، ولم تمت ولم تهلك لأنها حية باقية لا تبيد ولا تفتنى ثم ترتفع إلى العالم الإلهي، بينما النفس إذا صارت دنسه حلّ عليها غضب من الله، وتبدأ تتضرع إلى الله، وتسأله أن يكفر عن سيئاتها ويرضى عنها.

ويتساءل فرفروريوس: إذا كانت النفس في العالم الإلهي، فلماذا انحدرت وسكنت في البدن؟! هل انحدرت طوعاً، أم كرهاً؟!؟

إن أفلاطون الشريف قال: إن الخير إنما ينبعث من الباري في العالمين لأنه مبدع الأشياء، ومنه تتبعت الحياة والأنفس في هذا العالم لأن الله خالق العقل والنفس والطبيعة وسائر الأشياء كلها دون زمان.

المير الثاني: (في رجوع النفس إلى العالم العقلي)

نقول: إذا رجعت النفس إلى العالم العقلي، فماذا تقول؟ وما الذي تذكر؟ إنها تقول وترى وتفعل ما يليق بذلك العالم الشريف، لأنه لا تحتاج إلى شيء تذكر، لأنه دائماً بين يديها دائماً لا ينقلب. وكل علم في العالم الأعلى واقع تحت الدهر لا يكون بزمان، فالأشياء العلوية والسفلية حاضرة عند النفس لا تغيب عنها إذا كانت في العالم الأعلى. والأشياء المعلومة لا تقبل القسمة من الأجناس إلى الصور، أعني من الأنواع إلى الأشخاص والكليات فصاعداً. إذا رأت النفس شيئاً مركباً تراه دفعة واحدة، لأنه تعلمه بلا زمان لأنها فوق الزمان لأنها علة الزمان، فمثلاً إذا رأت شجرة رآها من أصلها إلى فرعها دفعة واحدة.

وكذلك العقل إذا رأى ذاته، رأى الأشياء كلها، والنفس ذات حركة لأنها إنما تتحرك على شيء، ساكن ثابت لا يتحرك وهو العقل. فإذا قال قائل: إن العقل إذا لم يرد علم الشيء، ولم يلق بصره على شيء فلا محالة أنه فارغ خال عن كل شيء. وهذا محال لأن من شأن العقل أن يعقل دائماً.

فإذا قال قائل: إن العقل يتحرك أيضاً عند نيته الأشياء، عند إلقاء بصره على الأشياء، قلنا: إن العقل يتحرك، إما أن يكون منه إليه، وإما يتحرك منه إلى الأشياء، فأى الحركتين في غاية الاستواء، وتكاد تكون شبه السكون لأنها لا تبرح من ذاتها. وإذا خرجت النفس إلى العالم العلوي التزمت بالعقل وتوحدت به. والنفس إذا كانت في العالم الأعلى اشتاقت إلى الخير المحض، هل تتجزأ النفس؟ أم لا تتجزأ؟ فهل تتجزأ بذاتها أم بعرض؟ إنها تتجزأ بعرض، إلا إذا كانت في الجسم، قبلت التجزئة بتجزؤ الجسم، الجزء البهيمي، وجزؤها الشهواني غير الجزء الغضبي. والنفس تحيط بالمكان، والمكان لا يحيط بها لأنها علة له، والمعلول لا يحيط بالعلة بل لا تحيط بالمعلول. والنفس في البدن ليست كالجرم في المكان، لأن النفس ليست بجرم، ولا حاجة للنفس إلى المكان وكذلك ليست النفس في البدن كالجزء في الكل لأن النفس ليست بجزء البدن، وليست النفس كالصورة في الهيولى بل هي التي تجسيم الهيولى.

المير الثالث: (في إيضاح ماهية جوهر النفس)

نقول: إن أفاعيل الأجرام، إنما تكون بقوى ليست بجرمانية، وهذه القوى تفعل الأفاعيل العجيبة. وإن تلك الأفاعيل هي كيفية لأنها ليست بجرم. والكيفية لا تتجزأ، فالحلاوة في رطل العسل تبقى كذلك في نصف الرطل، وكذلك في سائر الكيفيات كلها.

والنفس جوهر، وهي مغايرة لأخلاط البدن، وهي علة هيولانية للحى، وهي علة فاعلة لأنها ليست بجرم، فإذا حلت في البدن لم تكبر جثة البدن.

كيف تتال النفس الفضائل وسائر الأشياء المعقولة؟ لأنها دائمة ولا تبيد ولا تفتنى.

ونقول: إن الله - عزّ وجلّ - علة للعقل، والعقل علة للنفس، والنفس علة للطبيعة، والطبيعة علة للأكوان كلها الجزئية.

وإن الشيء بالقوة يحتاج إلى شيء يخرج به إلى الفعل، والعقل إذا أراد أن يخرج الشيء من القوة إلى الفعل نظر إلى ذاته.

والنفس هي صورة الجسم كالصورة الكائنة في تمثال النحاس إلا أنها لا تتجزأ كالصورة الطبيعية والصناعية لأنها هي المتممة للجسم وهي ذات حس وعقل، وتكون هي والحسائس شيئاً واحداً.

ونقول: إنه ليست نفس أخرى غير هذه النفس الناطقة التي في البدن الآن، وهي التي قال عنها أرسطوطاليس «إنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة».

الميمر الرابع: (في شرف عالم العقل وحسنه)

نقول: إن من قدر على خلع بدنه، وتسكين حواسه، ووساوسه وحركاته، كما وصفه صاحب الرموز (أفلوطين) يمكنه الرجوع إلى ذاته والصعود بعقله إلى العالم العقلي فيرى حسنه وبهاءه، وقد عرف ما هو فوق العقل، وهو نور الأنوار، وحسن كل شيء وبهاء كل بهاء.

ونقول: إنك ربما رأيت المرء حليماً وقوراً فلا يعجبك النظر إلى صورته الظاهرة لأنك إذا نظرت إلى وجهه، رأيت قبيحاً سمجاً فتدع النظر إلى صورته الظاهرة وتنظر إلى صورته الباطنة فتعجب بها، فالحسن الحق هو الكائن في باطن الشيء لا في ظاهره، وجلّ الناس إنما يشتاق إلى الحسن الظاهر، ولا يشتاق إلى الحسن الباطن فلذلك لا يطلبونه، لأن الجهل قد غلب عليهم واستغرق عقولهم. فإذا أرادت أن تعرف العقل النقي الصافي من كل دنس فاطلبه في الأشياء الروحانية والمرء الحكيم الشريف، لا يشتاق إليه من أجل جمال جسمه بل من أجل عقله وعلمه.

والروحانيون أصناف، منهم:

- ذلك الصنف الذي يسكن فوق السماء النجومية.

- وصنف منهم يسكن في كلية فلك سمائه، ولكل واحد منهم موضعاً معلوماً غير موضع صاحبه. لا ينظر بعضهم من بعض، وذلك أن مولدهم من معدن واحد، وجوهرهم واحد، وهم يبصرون الأشياء التي لا تقع تحت الكون والفساد، ولأن نظرهم بالأعين العقلية والروحانية التي تجتمع فيها جميع القوى التي للحواس الخمس مع قوة الحاسة السادسة، ولأن الأشكال الروحانية بخلاف الأشكال المساحية الجرمية، أعني أن مراكزها والخطوط التي تدور عليها واحدة وليس بينها أبعاد خارجة عن مركز دائرة العقل.

نقول: إن الباري - عزّ وجلّ - لمّا بعث الأنفس إلى عالم التكوين ليجمع بينها، وبين الأشياء الواقعة تحت التكوين والفساد، وبحلولها في البدن الحي وذوات الحواس المختلفة لكي يحس بها الحي، ولكي تتحفظ بها من الأحداث والآفات، وإن النفس لم تكن حاسة قبل أن تأتي إلى الكون، فإتيانها إلى الكون أمر غريزي.

ونقول: إنه لم يبدع الباري - عزّ وجلّ - شيئاً من الأشياء بروية ولا فكر، لأن للفكر أوائل، والباري لا أول له، والفكرة إنما تكون من فكرة أخرى، والشئ المبدع إمّا أن يكون الحس أو العقل، ولا يمكن أن يكون أو الفكر، عند الباري الحس فالعقل إذن هو المبدع للفكر، إمّا بالقضايا وإمّا بالنتائج، فليس إذن العقل بأول الفكر، وذلك أن العقل يبدأ من المعقول الروحاني وينتهي إليه. فإن كان العقل على هذه الصفة. فكيف يمكن أن يأتي العقل إلى المحسوس بفكرة؟

الجواب: قد سبق في علم الحكيم الأول - عزّ وجلّ - أنه ينبغي هكذا أن تكون الأشياء والفكرة في الأشياء التي لم تكن بعد. وإنما يفكر المفكر قبل أن يفعل الشئ لضعف قوته عن فعل ذلك الشئ. بينما كل فعل فعله الباري، فهو تام كامل، لأنه علة تامة ليس من ورائها علة أخرى، ولا ينبغي لمتوهم أن يتوهم أن فاعلها ناقصاً، لأن ذلك لا يليق بالفاعل الأول، فقد كان لأنه ليس هناك زمان، فالشئ إذن الكائن في المستقبل هو هناك موجود قائم لا يحتاج في تمامه وكماله هناك إلى أحد الأشياء البتة. والأشياء عند الباري كاملة تامة زمانية كانت أم غير زمانية، وهي عنده دائماً، لأن الباري الأول علة كونها كلها. والعلة الأولى لا تفعل معلولها من أجل شيء ما، وإن كنا نظن أننا نعرف بالعقل أكثر من سائر الأشياء فإننا لسنا نعرف كنه معرفته، لمّ هو؟ لأنه يختلف «ما هو» و«لمّ هو» في الأشياء الطبيعية التي هي أصنام العقل، ومن صفات ماهية العقل بهذه الصفة، فقد وصفها بصفة حق، وذلك أن كل صورة من الصور العقلية، فهي والشئ الذي من أجله كانت تلك الصورة واحدة. وذلك أن الماهية إنما تقع على كون الشئ الذاتي الطبيعي، فإذا كان حدوث أول الشئ وآخره معاً، ولم يكن بينهما زمان، استغنيت بمعرفة ماهية الشئ، عن «لمّ كان». فإذا عرفت «ما هو»، عرفت «لمّ كان» أيضاً كما وصفنا. فإذا عرفت «ما هو» عرفت «لمّ هو» أيضاً. فإذا توهمت العالم وأجزائه على هذه الصفة، كنت قد توهمت عقلياً، وعلى تلك الصفة يكون العالم الأعلى لأن العالم شيء واحد لا خلاف فيه. وتكون العلة التي هي الغاية فيه بلا علة، أي أن غايته فيه بلا علة تتقدمه، وتكون الأشياء في العالم الأعلى علة تمامها مع عل بدئها سواء، فإذا علمت ما العقل؟ فقد علمت ما هو؟ وإذا علمت ما هو، فقد علمت لمّ هو، غير أن «ما هو» أشد ملازمة للأشياء العقلية من «لمّ هو» لأن «ما هو» يدل على غاية بدء

الشيء و«لَمْ هو» بدل على تمام الشيء، والعلة المبتدئة هي العلة التمامية بعينها في الأشياء العقلية.

الميمر السادس: (القول في الكواكب)

نقول: إن الكواكب هي الأداة الموضوعة المتوسطة بين الصانع والصنعة وإنها لا تشبه العلة الفاعلة الأولى ولا تشبه الهيولى المعينة في إتمام الشيء ولا تشبه أيضاً الصورة التي يفعل بعضها في بعض بل تشبه كلمات (مسميات) العالم التي تضع كل شيء منها في موضعه، وتشبه السنّة التي فيها يتعرف أهل المدينة، ما ينبغي لهم أن يعملوا ممّا لا ينبغي، وبها يهتدون إلى الأمور المدوحة، ويمنعون من الأمور المذمومة. وبها يثابون على حسن أعمالهم، ويعاقبون على سوء أعمالهم. وهي تدعو إلى شيء واحد هو الخير. فإن قيل: هل الكواكب السيّارة علل للشرور؟ قلنا: أنه لا يأتي من العالم السماوي إلى العالم الأرضي شيء مذموم البتة لأنها لا تفعل بإرادة، وأفاعيلها، كلها مرضية محمودة، لأن الأشياء تأتي باضطرارات نفسانية فهي تأمر بالخير، وأمّا الأعمال الكائنة من السحر والرقي فتكون على جهتين: إمّا بالملائمة، وأمّا بالتضاد والاختلاف، وأمّا بكثرة القوى واختلافها غير أنها وإن اختلفت فإنها متممة للحق الواحد، والسحر الصناعي كذب وزور، لأنه كله يخطئ ولا يصيب، وأمّا السحر الحق الذي لا يخطئ ولا يكذب فهو سحر العالم وهو المحبة والغلبة، لأن العالم كالحیوان الواحد متصل الأجزاء.

وأما الرقي التي تكون بالملامسة والكلام الذي يتكلم به فاعله، فإنما هو حيلة ليتوهم من يراه، أن ذلك الفعل فعله، وليس هو بفعله، فإن للأشياء طبائع تجمع بعض الأشياء إلى بعض، وإنما يجذب الشيء الشيء إليه من أجل المحبة الغريزية، وصاحب الرقي يرقي ويسمي الشمس أو بعض الكواكب ويطلب إليه أن يفعل ما يريد فعله، لأن الشمس والكواكب تسمع دعاءه وكلامه. فإن قال قائل: فما تقولون إن كان صاحب الدعاء شريراً، وفعل تلك الأفاعيل العجيبة؟ قلنا: إنه ليس بعجب، أن المرء الشرير يستقي من النهر الذي يستقي منه المرء الخير، والنهر لا يميز بينهما لكنه يسقيهما جميعاً فقط.

وإن قال قائل: إن كانت الحيل والرقي تؤثر في الأشياء، ولاسيما في الإنسان، فما حال المرء الفاضل، أيمن أن يؤثر فيه السحر والحيل أم غير ممكن؟ قلنا: إن المرء ذا الرأي لا يؤثر فيه عمل الساحر ولا غيره من أصحاب الحيل الصناعية، أمّا المرء الذي جعل العمل أمامه والرأي خلفه، فهو مائل إلى غيره، وقلبه مائل إلى هواه، فينجذب إلى غيره بحيلة من الحيل، لأن كل جزء من أجزاء العالم ينفع من الأجرام السماوية على نحو طبيعية وهيئة ويفعل في غيره على نحو قوته كما تتفعل أجزاء الحي بعضها من بعض على نحو هيئة العضو وطبيعته، وذلك أن من أجزاء الحي ما هو يسمى بقبول أثر فعل الكلام ومنها، ما هو يعمل أثر فعل الصنعة.

نقول: إن النفس الشريفة، وإن كانت تركت عالمها العالي، وهبطت إلى هذا العالم السفلي، فإنها فعلت ذلك بنوع استطاعتها وقوتها العالية التصور الآنية التي بعدها ولتدبرها. وإن أفلتت من هذا العالم بعد تصويرها وتدبيرها إياها، وصارت إلى عالمها سريعاً لم يضرها هبوطها إلى هذا العالم شيئاً بل انتفعت به. وذلك أن الفعل إنما هو إعلان القوة الخفية بظهورها، ولو خفيت قوة النفس ولم تظهر لفسدت ولكانت كأنها لم تكن البتة.

فإن كان الواحد الأول خيراً حقاً، والخير يفيض، فالفائض عليه حق أيضاً ولم يكن الباري وحده، شيئاً شريفاً بل كان العقل قابلاً لنوره الساطع، ويفعل فعله وقوته الشريفة فصور العقل النفس التي هبطت إلى العالم السفلي لتظهر أفعالها وقوتها الكريمة في الأشياء التي تحتها.

ونقول: إن أول أثر توثره النفس، هو أثرها في الهيولى التي هي أول الأشياء الحسية، ولما قبلت الهيولى الصورة من النفس، حدثت الطبيعة، ثم صورت الطبيعة وصيرتها قابلة للكون اضطراراً، ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة ومبدأ الكون، فالكون آخر العلل العقلية المصورة وأول العلل المكوّنة، فالعالم الحسي إنما هو إشارة إلى العالم العقلي وإلى ما فيه من الجواهر العقلية، وبيان قواها العظيمة، وفضائلها الكريمة وخيرها الذي يغلي غلياناً ويصور فوراناً.

والنفس وإن كانت عقلية ومن العالم العقلي، فلا بد لها أن تنال من العالم الحسي شيئاً، وتصير فيه لأن طبيعتها متلاحمة للعالم العقلي والعالم الحسي، فلا ينبغي أن تدم النفس ولا تلام على ترك العالم العقلي وكيونتها في هذا العالم لأنها موضوعة بين العالمين جميعاً.

ونقول: لما هبط العقل إلى النفس وأثر فيها، رجع علواً إلى أن بلغ العلة ووقف هناك لعلمه أن الوقوف هناك أفضل وأكثر فائدة من النور والقوة وسائر الفضائل، أما النفس لما كانت ممثلة نوراً وقوة، وسائر الفضائل لم تقدر على الوقوف، لأن العقل لم يكن يحتاج إلى شيء من فضائلها لأنه هو علة فضائلها، والنفس الكلية، لا أنفسنا، يبقى فيها شيء في العالم العقلي لا يفارقه لأنه لا يمكن أن يفارق عالمه مفارقة تامة إلا بفساده والخروج من ذاته، أما النفس الفردية عندما هبطت إلى هذا العالم فإنها ظلت متعلقة بعالمها الأعلى، فإن قال قائل: لم لا نحس بعالمنا الأعلى كما نحس بهذا العالم؟ قلنا: لأن العالم الحسي غالب علينا، وقد امتلأت أنفسنا من شهوات هذا العالم المذمومة، فلا نحس بذلك العالم العقلي، ولا نعلم ما تؤدي إلينا النفس منه.

ونقول: النفس الكلية تدبر الجرم الكلي، ببعض قوتها بلا تعب ولا نصب لأنها لا تدبره بالفكرة، كما تدبر أنفسنا أبداننا، بل تدبره تدبيراً عقلياً كلياً بلا فكرة ولا روية. أمّا النفس الجزئية التي هي في هذه الأبدان الجزئية الشريفة، تدبرها بتعب ونصب لأنها إنما تدبرها بفكرة وروية. غير أن الأمور الدنيّة. قد غلبت عليها كالشهوة المذمومة واللذة الدنيّة، فرفضت أمورها الدائمة، لتتال برفضها لذات هذا العالم الحسي، فإن قويت على رفض الحس والأشياء الحسيّة الدائرة، ولم تتمسك بها، دبّرت هذا البدن بأهون السعي، بغير تعب ونصب، وتشبهت بالنفس الكلية، وكانت كهيتها في السيرة والتدبير ليس بينهما فرق ولا خلاف.

الميمر الثامن: (في صفة النار والحياة)

نقول: إن النار إنما هي كامنة في الهيولى، وكذلك سائر الأشياء الشبيهة بها. والنار لم تكن من تلقاء نفسها بلا فاعل، ولا هي من احتكاك الأجسام كما ظن قوم، لأن الأجسام إذا احتكت ببعضها سخنت، فإذا سخنت ظهرت النار منها، وليست النار (الحياة) منها.

وفي الهيولى كلمة فعّالة تفعل صورة النار وصورة سائر الأشياء، والطاقة أو الكلمة التي في الهيولى هي النفس الكليّة، وهذه النفس هي حياة النار الكامنة فيها وكلتاهما شيء واحد أعني (الحياة والكلمة)، لذلك قال أفلاطون وأفلوطين: إن في كل جرم من الأجرام السماويّة المبسوطة نفساً، وهي فاعلة لهذه النار الواقعة تحت الحس، وقد وضّح أن النار التي في العالم الأعلى إنما هي مثال لتلك النار وهي حياة وإن تلك الحياة هي القيّمة على هذه النار. وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء والأرض. وعليه فإن السطقسات (العناصر الأربعة) كلها حيّة، والأشياء التي تتولد منها، فالنار قد تتولد من الحيوان ومن الماء والهواء، فالحيوان الذي يتولد في الماء فإنه بيّن، أمّا الحيوان الذي يتولد في النار فإنه خفي قليل لا تؤثر فيه الاسطقسات.

فتمّ سماء ذات حياة وفيها كواكب غير أنها ليست جسمانية، وهناك أرض ليست ذات سباح، لكنها حيّة عامرة فيها الحيوان كلها، وفيها نبات مغروس في الحياة، وفيها بحار وأنهار جارية، وهناك هواء فيه حيوانات هوائية حيّة شبيهة بذلك الهواء، والطبيعة هناك أعلى وأشرف لأنها عقلية ليست حيوانية البتة. والعقل والنفس التي هناك مبسوطة موشاة بجميع الصفات الملائمة لكل واحد، والشيء إذا كان عقلياً كان كله حياة.

والعقل يتحرك في الجواهر، والجواهر تبع للحركات، والعقل دائم الحركة لا يسكن وإن سكن لم يفعل البتة. وكل جوهر وكل حياة إنما هي من حركات العقل فالأشياء إذن كلها من العقل، والعقل هو الأشياء، فإذا كان العقل كانت الأشياء، وإذا لم تكن الأشياء لم يكن العقل.

القوة والفعل:

العالم الأعلى إنما هو محبة فقط وحياة تنبت فيها كل حياة.

نقول: إن الفعل أفضل من القوة في هذا العالم، وأمّا في العالم الأعلى فالقوة أفضل من الفعل. وذلك أن القوة في الجواهر العقلية، لا تحتاج إلى الفعل لأنها تامة كاملة بها تدرك الأشياء الروحانية، كإدراك البصر للأشياء الحسيّة، والقوة هناك كالبصر هنا. أمّا النفس إذا صارت في هذا العالم الحسي لم تتل ما في العالم العقلي إلا بفعل تستفيده ها هنا. والفعل هو ضرب من ضروب الرويّة.

فإن قال قائل: كيف تعلم النفس الأشياء في العالم العقلي وكيف تذكرها؟ قلنا: إن النفس تعلم الأشياء العالية العقلية ها هنا بالقوة، ولم تكن في العالم الأعلى إلا الفعل.

ونقول: إن النفس المنتقلة من مكان إلى مكان، المستحيلة من كون إلى كون هي ذات ذكر، أمّا الأنفس الثابتة في مكان واحد فلا يغيب عنها شيء مما في ذلك المكان. فهل الكواكب ذات ذكر؟ الجواب: إنه لا حاجة بها إلى علم تستفيده مما تحتها، ولا تحتاج في تدبيرها إلى الأمور الأرضية والناس ولا إلى حيل ولا فكر، لأنها إنما تدبر العالم الأرضي بالقوة التي جعلها فيها المبدع المدير الأول - عزّ شأنه.

الفيض الإلهي:

نقول: إن الباريّ الأول، هو سبب كل فضيلة وهو الذي أفاض الحياة والفضيلة على الأشياء كلها، والتي هي دونه، وهي معلولة له، فيفيض عليها حسب درجاتها ومراتبها، فيكون القابل الأول لشرف جوهره، وحسن بهائه وثباته، ولذلك يتوسط بين الباري وسائر المعلولات، ويكون هو الذي يفيض بعد ذلك على ما دونه مما قد قيل من الباري تعالى، ويكون قبوله الحياة والفضائل المفاضة عليه دائماً وكان المثال الأول الذي تظهر فيه فضائل الباري، أعنى العقل والذي يجب أن يفيض منه على النفس، والعقل والنفس هما بمنزلة النار والحرارة. فالعقل الكلي كالنار، والنفس الكلية كالحرارة المنبثة من النار على شيء آخر. فإن النار تسيل من النار سيلاناً، وتسلك سلوكاً إلى أن تأتي إلى الشيء القابل لها فتكون فيه. والنفس عقلها مستفاد بالروية والفكر، والعقل هو متمم لها كالأب والابن فإن الأب هو المربي لابنه وهو المتمم له، فالعقل هو الذي يتم النفس لأنه هو الذي ولدّها. فالنفس شريفة بالعقل لأنه أبوها، والعقل يزيد بها شرفاً لأنه غير مفارق لها، ولأنه وسط بينهما بل النفس تتلو العقل وهي قابلة لصورته لأنها بمنزلة الهيولى.

فإن سأل سائل وقال: من صيرّ العقل على هذه الحال، ومن شرّفه هذا التشريف؟ قلنا: الذي أبدعه هو الواحد الحق المحض المبسوط المحيط بجميع الأشياء البسيطة والمركبة الذي

هو قبل كل شيء كثير، وهو علة آنية الشيء وكثرته، وهو فاعل العدد، وإن الاثنين محدود عند الواحد، وهما في أنفسهما غير محدودين، وأن العدد والاثنين الذي في ذلك العالم الأعلى إنما هو العقل والكلمات الفواعل المحضه.

ونقول: إنَّ الأُنَّ الأول، هو النور الأول، وهو نور الأنوار لا نهاية له، ولا ينفذ ولا يزول، وبضياء العالم العقلي دائماً، فلذلك صار العالم العقلي النور الأول، ومدبر العالم السماوي والعالم الحسي، وهذه التدابير كلها إنما تقوى بالمدبر الأول، وهو الذي يمددها بقوة التدبير والسياسة، والنفس دائمة الحسن مادامت تلقي بصرها على العقل، فإذا جازت ببصرها عنه نقص نورها.

الميمر التاسع: (في النفس الناطقة وإنها لا تموت)

نقول: الإنسان مركبٌ من نفس وجسم، والنفس غير الجسم، ولكل واحد من هذين القسمين طبيعة غير طبيعة الآخر، والجسم مركبٌ غير مبسوط، والمركبٌ قد ينحل ويتفرق إلى الأشياء التي تركبٌ منها. والنفس هي التي ركبت من الهولوى والصورة، فإذا فارقت لم يلبث أن يتفرق إلى الأشياء التي ركبٌ منها.

أما النفس فإنها ثابتة قائمة على حالة واحدة لا تقسد ولا تبديد، وبها صار هو ما هو والشيء الحق الذي لا كذب فيه إذا أضيف إلى الجسم، وحاجة النفس إلى الجسم كحاجة الصورة إلى الهولوى وكحاجة الصانع إلى الآلات.

فإن قال قائل: إن النفس واقعة تحت الفساد أيضاً لأنها جسم من الأجسام، غير أنها جسم لطيف رقيق، قلنا له: ينبغي أن نفحص عن ذلك ونعلم، هل النفس هي جسم أم لا؟

نقول: إن كانت النفس جسماً من الأجسام فلا محالة أن تتفرق وتنحل، فإلى أي الأشياء تنحل؟ إن كانت النفس جسماً، فلا محالة أن لكل جسم من الأجسام حياة لا تفارقه. فأبي الأجسام ذو حياة دائمة غير مفارقة؟ لا يستطيع قائل أن يقول: إنه النار والهواء والأرض والماء، لأن هذه العناصر ليست ذوات النفس، فالحياة في تلك عرضية وليست بغريزية، وذلك لو أنها كانت غريزية لما استحالت ولا تغيرت.

ونقول: إن هذا العالم لا يجري بالبخت والاتفاق، بل إنما يجري بكلمة نفسانية عقلية بغاية الحزم والتدبير، والنفس العقلية على هذا العالم، والأشياء الجرمية إنما هي بمنزلة جزء لها. وهي تلزم هذا العالم بالهيئة التي عليه، كما تلزم أجزاء الحيوان، فإنها مادامت النفس فيها فهي باقية ثابتة، فإذا فارقتها لم تلبث ولم تبقى بل تقسد وتهلك.

العلة الأولى:

نقول: الواحد المحض هو علة الأشياء كلها، وليس كشيء من الأشياء بل هو بدء الشيء، وليس هو الأشياء بل الأشياء كلها فيه، وليس هو في من الأشياء، وذلك أن الأشياء كلها، إنما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها وإليه مرجعها .

ونقول: إن الهوية الأولى، نعني به هوية العقل، هي انبجست منه أولاً بغير توسط، ثم انبجست منه جميع هويات الأشياء التي في العالم الأعلى والعالم الأسفل بتوسط هوية العقل والعالم العقلي والشيء التام هو العقل.

أمّا الواحد فإنه ابتدع هوية العقل لشدة سكونه، فلما نظرت تلك الهوية إلى الواحد الحق تصوّر العقل، فلما صار العقل ذا قوة عظيمة، أبدع صورة النفس من غير أن يتحرك، تشبهاً بالواحد الحق.

أمّا النفس فلما كانت معلولة من معلول لم تقوَ على أن تفعل فعلها بغير حركة وهي ساكنة، بل هي فعلته بحركة وأبدعت صنماً ما، وجوهر النفس ليس بمفارق الجوهر الذي قبله، بل هو متعلق به، وذلك أن النفس تسلك في جميع الجواهر السفلية إلى أن تبلغ النبات بنوع ما، وذلك أن طبيعة النبات هي أثر من آثارها، فمن أجل ذلك صارت النفس متعلقة بها، والنفس ليست بمكان، فإن لم تكن في مكان فهي لا محالة فوق وأسفل وفي الكل من غير أن تنقسم، وتتجزأ بتجزؤ الكل. فالنفس إذن في كل مكان وليست في مكان.

وأعلم أن العقل والنفس وسائر الأشياء العقلية في المبدع الأول لا تفسد ولا تبديد، لأنها ابتدعت من العلة الأولى بغير وسيط، والطبيعة والحس وسائر الأشياء الطبيعية، دائرة، واقعة تحت الفساد لأنها آثار من علل معلولة، أي من العقل بتوسط النفس، وإن الشيء إذا كانت علة قليلة كان بقاءه أكثر، والأشياء الطبيعية، متعلق بعضها ببعض، فإذا فسد بعضها صار إلى صاحبه إلى أن يأتي الأجرام السماوية، ثم النفس ثم العقل.

ونقول: إن العقل الأول جميع الأشياء، وذلك لأن الفاعل الأول أول فعل فعله - العقل - وذلك أنه أبدع الإنسان العقلي، وفيه جميع الصفات الملائمة له معاً، ولم يبدع بعض صفاته وإنما أبدعها كلها معاً دفعة واحدة. ولسنا نقول: إن الإنسان هناك لم يكن إلا عقلياً فقط، فلما تاق إلى عالم الكون زيد فيه الحس فصار حساساً بل كان هناك حساساً عقلياً أيضاً .

أمّا الإنسان الأول فهو نور ساطع فيه جميع الحالات الإنسانية إلا إنها بنوع أفضل وأشرف وأقوى وهذا الإنسان هو الذي حدّه أفلاطون الشريف الإلهي إلا أنه زاد في حدّه فقال: إن

الإِنسان الذي يستعمل البدن ويعمل أعماله بأداء بدنه، فما هو إلا النفس التي تستعمل البدن أولاً، فأما النفس الشريفة الإلهية فإنها تستعمل البدن استعمالاً ثابتاً أي بتوسط النفس الحيوانية.

والإنسان الأول هو الإنسان العقلي الذي يفيض بنوره على الإنسان الثاني، الذي هو في العالم الأعلى النفساني، والإنسان الثاني يشرق نوره على الثالث وهو الذي في العالم الجسماني الأسفل ويمكننا القول: إن في الإنسان الجسماني الإنسان النفساني والإنسان العقلي.

فإن قال قائل: فما بال الناطق العالِي إذا صار في هذا العالم ترَوَى وفكر وسائر الحيوان لا يتروَى ولا يُفكّر، إذا صارها هنا، وهي كلها هناك عقول؟

قلنا: إن العقل مختلف، وذلك أن عقل الإنسان غير العقل الذي في سائر الحيوان، فإن كان العقل في الحيوانات العالية مختلفاً فلا محالة إن الروية والفكرة فيها مختلفة، وقد نجد في سائر الحيوان أعمال كثيرة ذهنية.

في العالم العقلي:

مبدأ كل صناعة هو الحكمة في صنع الأشياء، وأن جميع الصنائع تكون فيها حكمة ما، فإن جعل جاعل هذه الحكمة الطبيعية من الحكمة الأولى اكتفى بها ولم يحتج إلى حكمة أخرى. فمن أين هذه القوة الطبيعية المخرجة للصناعة من الطبيعة؟ قلنا: إنه لا يخلو أن تكون من ذاتها أو من غيرها وإن كن العقل قد ولد الحكمة، فإن لا يخلو،

إمّا أن تكون التي في العقل من شيء آخر أعلى منه.

وإمّا من ذات العقل، فقد ابتدعت من ذلك الجوهر الأول.

والأشياء في العالم الأعلى كلها صور حسنة شريفة، وهي مثل الصور التي يتوهم المتوهم أنها في نفس الصانع الحكيم. فلذلك سمّاها الأولون «المثل» أي الصور التي ذكرها أفلاطون الشريف أنبيات وجواهر.

ونقول: إن حكماء مصر، قد رأوا بلطف أوهامهم هذا العالم العقلي والصور التي فيه، وعرفوها معرفة صحيحة، إمّا بعلم مكتسب وإمّا بغريزة وعلم طبيعي. والدليل، إن أرادوا من الآراء والمعاني شيئاً نقشوها في حجارة فصيروها أصناماً، وأقاموا للناس علماء. وعلى مثل هذا كانت كتبهم التي قيدوها ووضعوا فيها معانيهم، ووصفوا بها الأشياء، وأرادوا من ذلك أن يعلمونا أن هذه الأصنام الخسيسة، إنما هي مثل لتلك الأصنام العقلية الشريفة. وبالوهية بدع الباري الأشياء وصيّرهما متقنة حسنة بغير روية ولا فحص عن علل الحسن والنقاوة، وأنه أبداع الأشياء بغير روية ولا فحص عن عللها وأبداعها بأنه فقط (كن فيكون) فأنيته هي علة العلل فلذلك أنيته

لا تحتاج إلى إبداع الأشياء إلى الفحص عن عللها، ولا إلى الحيلة في حسن كونها وإتقانها لأنه علة العلل، مستغن بنفسه عن كل علة وكل رويّة وكل فحص.

وإن الباري - عزّ وجلّ - أبداع الأشياء من غير رويّة، أمّا الإنسان الصانع إذا أراد صنعة شيء تروى في ذلك الشيء، ومثله في نفسه، مما رآه وعأينه، وعلى عكسه الباري إذا أراد فعل شيء لا يمثله في نفسه ولا يحتذي صنعته، لأنه لم يكن شيء قبل أن يبداع الأشياء، ولا يمثله في ذاته لأن ذاته مثال كل شيء فالمثال لا يتمثل.

(تم تلخيص أنولوجيا أرسطو) نقلاً عن كتاب أفلوطين عند العرب ص ٣ - ١٦٤ .

مراجع الفصل الثاني: فرفوربوس الصوري وكتاب الربوبية

- ١) تاريخ سورية ولبنان وفلسطين ج١ ص٢٥٩ فيليب حتي ترجمة جورج حداد وعبد الكريم رافق، بيروت ١٩٥٨ .
- ٢) كتاب الفصل في الملل ص ١٠٦ ابن حزم الأندلسي.
- ٣) فيليب حتي ج١ ص٢٥٩ .
- ٤) التساوية الرابعة لأفلوطين ص٢٨ ترجمة فؤاد زكريا وزارة الثقافة القاهرة ١٩٧٢ .
- ٥) طبقات الأمم ص٤١ صاعد بن أحمد الأندلسي دار السعادة، مصر.
- ٦) الملل والنحل ج٢ ص٢١٤ الشهرستاني، تحقيق عبد العزيز الوكيل القاهرة ١٩٦٧ .
- ٧) الفهرست ص٣٥٨ ابن النديم تحقيق رضا تحدد، طهران ١٩٧٢ .
- ٨) الملل والنحل ج٢ ص٢١٥ .
- ٩) المصدر السابق ج٢ ص٢١٦ .
- ١٠) أثولوجيا أرسطو ص٨ فرفوربوس الصوري نشر دياتريصي، برلين ١٨٨٣ .
- ١١) التتبيه والإشراف ص٩٩ المسعودي نشر عبد الله إسماعيل الصاوي القاهرة ١٩٢٨ .
- ١٢) أفلوطين عند العرب ص ٢١٦ د . عبد الرحمن بدوي مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٥ .





الفصل الثالث:

برقلس والفلسفة الحرائية

- حياة برقلس ومذهبه الفلسفي.
- عرض وتحليل كتاب الحجج الثماني عشرة في أبدية العالم
- عرض وتلخيص كتاب الخير المحض.
- العلم الإلهي عند صابئة حران.



برقلس والفلسفة الحرائية

حياة برقلس والفلسفة اليونانية

أصبحت القسطنطينية، أثناء حكم الإمبراطور توادسيوس الصغير (٤٠٨ - ٤٥٠) مركزاً للحضارة العالمية وللتجارة والثراء، فقد بلغ عدد سكانها حوالي مليون نسمة، وأصبح الفلاسفة ورجال الدين المسيحي ذوي نفوذ بين الجماهير، ولم يعد الإمبراطور هو المثل الأعلى للثقافة والفن، بل صار المسيح هو المثل لعظمة الإنسان، وصار المسيح يصوّر كما لو أنه كان ملكاً ومعه أمه مريم الطاهرة وحوله الحواريون، وصار مهمة الفلسفة اجتثاث الشر، وخلق عالم مملوء بالحسن والجمال، وارتفع المسيح في علم اللاهوت إلى مرتبة الألوهية، واحتج بعضهم على صيغة الثالوث المقدس، والتصوير والتمثيل للمسيح حتى أن أوسابيوس (المتوفى ٣٣٩م) مؤرخ الكنيسة الشهير قال عن ذلك أنه يتنافى وتعاليم الكتاب المقدس (١) وقد وافق ذلك مواضع لاهوتية جديدة، حيث اعتبر المسيح دون الباري سبحانه في الوجود والزمن، وعدّ ذلك هرطقة تستحق العقاب من قبل الكنيسة.

في هذا الوضع السياسي والثقافي المضطرب ولد برقلس في القسطنطينية (في ليقية)، وبرزت عبادة الأم السوروية (ميثرا)، وكان برقلس حسب انتمائه السلالي إغريقيا، طبقاً للسيرة التي كتبها له تلميذه مارثيوس الدمشقي، والتي نشرها بواسوناد في لبيزيغ عام ١٨١٤ (٢) إذأ كان برقلس ذا نزعه دينية وثنية، وذا اهتمام بمراسم وطقوس العبادات القائمة على أسرار الكهانة، وكان يصوم اليوم الأخير من كل شهر، ويشترك في مراسم الاحتفالات السرية، لطقوس الأم السوروية، التي نشطت في تلك الأيام والتي بدأت تتسرب بعض تعاليمها إلى الجماهير المسيحية، مما دعا بطريك القسطنطينية نسطوريوس (٤٣٠ - ٤٥١) إلى التنبيه لخطر تلك الأفكار والطقوس، فألقى في عيد الميلاد عام ٤٢٤، خطبة بليغة بدأها بقول: كيف يكون لله أم؟ فإن صحّ ذلك عند الوثنيين، كلا إن مريم لم تلد إلهاً، فلا يلد الجسد إلا جسداً، وما يلد روح فهو روح لا تستطيع المخلوقة أن تلد الخالق بل ولدت إنساناً هو آله لله (٣) وهكذا رفض

نسطوريوس، مصطلح (أم الله) وصار يعلم أن للمسيح تكوين عجيب مؤلف من لاهوت وناسوت، وما ولدته مريم وصار بشراً ليس إلهاً بل بشراً حل اللاهوت به كحلوله في غيره من القديسين(٤) فاشتد الصراع بين الطوائف المسيحية (حول طبيعة المسيح) واجتمع في صيف عام ٤٣١ مجمع مسكوني في مدينة أفسس حرّم بدعة نسطوريوس، وبدأت المحافل الفلسفية تنشط أبحاثها في الروح، وكان برقلس الشاب يشترك في تلك المناقشات في القسطنطينية ثم أرسله والده إلى الإسكندرية، ودرس في جامعتها (السيرابيوم) على الفيلسوف أليفيودورس الشيخ، فلسفة أفلاطون وأرسطو وأفلوطين ومكث في الإسكندرية خمس سنوات وفي سنة ٤٣٧ غادر الإسكندرية إلى أثينا ليدرّس في الأكاديمية على يد الفيلسوف الأفلوطيني المحدث سوريانس الإسكندري (٣٨٠ - ٤٥٠) صاحب الشروح العديدة على كتب أفلاطون وأرسطو، وهو الذي مزج بين فلسفتيهما. وبعد وفاة سوريانس خلفه برقلس في إدارة الأكاديمية سنة ٤٥٠، وكان في الثامنة والثلاثين من عمره.

ألف برقلس عدة كتب شرح فيها محاورات أفلاطون حتى لقب (ديادوخس) أي عقيب أفلاطون، قال القفطي عنه «له تصانيف كثيرة في الحكمة منها كتاب حدود أوائل الطبيعيات، وكتاب شرح فيديون لأفلاطون والذي مفاده أن النفس غير مائة في ثلاث مقالات، وكتاب في المثل التي قالها أفلاطون في كتابه المسمى غرغياس (جورجياس) سرياني، وله كتاب في الجزء الذي لا يتجزأ» (٥) وله كتب أخرى في الربوبية، وأراد أن ينهض بتعاليم مناهضة للمسيحية منها كتابه (في اللاهوت الأفلاطوني) حاول تفسير عقيدته في البارئ سبحانه بأسلوب رمزي حتى قيل عنه منظّم المذهب الوثني. كانت الديانات كلها في نظر برقلس وعند كافة الشعوب واحدة تؤمن بالله وتلجأ إلى العقل، واعتبر أن الآلهة لا تتجاوز لطائفة من البشر دون أخرى لأنها ملتزمة بالحياد بل إنها لا تفعل شيئاً، بعد أن أبدعت العالم من دون مثال يحتذى، وأن العقل الفعّال أبداع النفس الكلية التي أبدعت بدورها العالم والنجوم المدبّر له، بتوسط أرواح هي الملائكة أو الجن وإن الله هو الخير المحض، وفي مواجهته يقوم الشر كمبدأ أصيل في الوجود. واعتبر برقلس كتابه اللاهوت الأفلاطوني هو المرشد إلى أسرار الحقيقية، والكاشف عن الظواهر المستورة الثابتة التي تبغي أن يشارك فيها كل من قدّر له أن يحيا حياة السعادة على النحو الصحيح(٦) وعلى الرغم من إيمان برقلس أن البارئ سبحانه أبداع العالم، وأنه الخير الأول، الذي أفاض بوجوده على العالم، كان يشك في تدخل الله بشؤون البشر، وكتب الشكوك العشرة حول العناية الإلهية، لأن الله أعطى للإنسان العقل والحرية، وله كتاب عناصر الثاؤلوجيا بحث فيه في الحرية والشر نشره وعلق عليه دودز R. Dodds في أكسفورد عام ١٩٣٨.

وقد سماه المطران يوسف الدبس، مقالات في العناية الربانية وفي الحرية والشر(٧) كان برقلس يجمع بأن واحد بين النزعة العقلية في شروحه الفلسفية والرياضية وبين الاعتقاد

بالخوارق والسحر أو الكهانة وطقوس حران السريّة، وربما جاءت هذه النزعة من حبه لفيثاغورس، وقد شرح وصاياه الذهبية، وقد شرع ثابت بن قرة الحرائي في ترجمته إلى العربية ولم يتمه، وإن ترجم كتبه الأخرى، وقد نسب إليه صاعد بن أحمد الأندلسي، كتاب المقالات الأربع في طبيعة العدد وخواصه (٨)، وقد استند فيه على المذهب الفيثاغوري، فالباريء هو الخير الأول أو الخير المحض.

فلسفة برقلس:

لا ميزة جديدة لبرقلس فيما أتى به من فكر جديد في نطاق الأفلاطونية المحدثة بل هل قدرة عجيبة على ادماج فكري أفلاطون وفيثاغورس (الحد واللامحدود) وكلاهما موجودان في الواحد الذي هو عدد زوجي وفردي بآن واحد، قال برقلس «كل ما يصدر عن الواحد يظل في جانب منه محتفظاً بالصورة التي صدر عنها، وفي جانب آخر يبتعد عن مصدر فيه، وفي جانب ثالث يعود إلى مصدر فيضه» (٩) وهو الخير المحض، وأن الفرد يكتشف في الكثرة، والكثرة تسعى لتحقيق الوحدة، وتطور العالم يتم نتيجة لاكتمال القوة، ونتيجة لذلك يخلق الواحد الآخر (العقل) دون أن يعتره هو نفسه أي تغير، إذن كل موجود يتطور من خلال الحلول والتطلع إلى الأمام والتطلع إلى الخلف، من أجل هذا قال عنه هيغل: إنه يمثل ذروة الأفلاطونية المحدثة. وأهم المواضيع التي دارت حولها فلسفة برقلس المواضيع الثلاثة التالية:

١) الوجود:

الوجود مصدر للفعل (وجد الشيء) على صيغة المجهول، وهو مطاوع الإيجاد، وهو لغة يطلق على الذات وعلى الكون في الأعيان. والوجود عين كون الشيء وماهيته فوجود الإنسان في الخارج، هو نفس كونه حيواناً ناطقاً، وإذا قيل الإنسان موجود، فليس معناه إن الإنسان ماهية ثم الوجود عرض له وإنما معناه بأن جميع أجزائه المادية والصورية التأمّت. والوجود المطلق هو الكون وهو مفرد وليس له جنس، ولا فصل ويشمل جميع الموجودات اتفاقاً فيشترك بين الواجب وغيره. وحينما يتعرض برقلس للوجود يتصور التغير الذي يحصل له على ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى (الوجود الأصلي):

هو الوجود الباقي في ذاته دون أن يفقد شيئاً من كماله. وهذا الوجود هو ينبوع كل وجود وهو مبدأ لا يمكن الإحاطة به ولا وصفه، وهو الذي يوجد الأحاد الإلهية وهي مثله ذات ماهية فوق الماهية ومعقولة فوق المعقولة، وليست بعد الوجود المتكثر بل إنها تعد أول كثيرة، وهي تتداخل فيما بينها، وتجتمع في الواحد وهذه الأحاد الأولى هي الآلهة المبدعة للوجود عند اليونان، ويسمونها العلة الأولى الموجودة في كل الأشياء على ترتيب واحد، لكن الأشياء كلها لا

توجد في العلة الأولى على ترتيب واحد، لاختلاف القبول من قبل القابل، على نحو وجوده ويعني بالوجود المعرفة بالعلة الأولى، وهي مفيضة الخيرات على الأشياء كلها .

المرحلة الثانية (الوجود الفعّال)

لكي يفعل لا بد له أن يخرج عن ذاته، وإلا لكان المكوّن هو المتكوّن، والموجود المتكوّن هو المعقول بوصفه كلاً واحداً هو الماهيّة، وبوصفه صادراً عن الوجود هو الحياة وبوصفه غاية هو العقل، وهو جوهر لا يتجزأ، لأنه ليس داخلاً تحت الزمان بل هو مع الدهر، وهو يعلم ما فوقه وما تحته، ويحيط بالأشياء كلها، ما عدا العلة الأولى لأنها مبدعة للعقل بلا توسط وتفيض الخيرات على سائر الأشياء بتوسط العقل .

المرحلة الثالثة (الوجود بوصفه غاية)

الوجود هو الغاية وإليه كل متكوّن يعود، ومعنى هذا أن كل معلول له علاقة مثلثة بعلة، فيه يبقى بحالة من تشابه ومعه ومنه يصدر وإليه ينحل ويعود(١٠) كل علة أوليّة هي أكثر فيضاً على معلولاتها من العلة الثانية، فإذا فعلت العلة الثانية لم تستغن عن العلة الأولى التي فوقها، والتي تبقى فيه وتلزمه لزوماً شديداً .

٢. النفس أو الروح:

ليست النفس جسماً ولا عرضاً، وإنما هي مجردة عن المادة، قائمة بذاتها غير متجزئة متعلقة بالبدن للتدبير والتحريك، قال أفلاطون، إنها قديمة غير متاهية باقية بعد مفارقة الجسد، بينما قال أرسطو وأتباعه، إنها حادثة عند بدء تكوين الجسد واستعداده لها وهي منحلة بانحلال الجسد، ثم اختلف الفلاسفة بعدهما وقالوا: إن للإنسان نفسين: نفس حيوانية لا تفارقه إلا بالموت، ونفس روحانية وهي التي تفارق الإنسان عند النوم، وهي النفس التي بها العقل والتمييز وهي ليست للحيوان(١١) .

أمّا النفس عند برقلس فإنها تنقسم إلى ثلاثة قوى:

القوة الإلهية: وهي التي تدبّر الطبيعة بالقوة التي فيها من العلة الأولى، وهي تنقسم إلى ثلاثة أنواع، نفوس مسيطرة، ونفوس محررة، ونفوس داخل الكون .

القوة العقلية: وهي التي تعلم الأشياء وتدبرها بقوة العقل التي فيها ومنها طائفة النفوس الجنيّة أو الملائكية يمكن أن تسكن الأبدان وتعذبها ومنها نفوس الأبطال في الأساطير اليونانية .

القوة النفسانية: وهي طائفة النفوس الإنسانية

وهذه تسكن الجسد الإنساني وتحركه ومنها النفس العاقلة التي تتفصل عند الموت عن الجسد لتذهب إلى عالم الآلهة وتسكن فوق القمر، ومنها النفس الحيوانية تتفصل بالموت عن

الجسد، وتتقمص جسداً آخر، وهي الشخصية الرئيسية في دراما الكون، وهي التي تتطهر من أدران المادة وترجع إلى العلة الأولى الواحد بما تتطوي من أصل إلهي.

والنفوس الجزئية تحتوي على مبدأ الخير ومبدأ الشر الذي يحجبها عن روية باريها (العلة الأولى) عن الخير والجمال، وبواسطة القوة العقلية ومعرفة الأسرار الدينية وبمساعدة النجوم تدرك الحقيقة، وتفعل فعلاً إلهياً.

٣. الهيولى (المادة):

الهيولى هي جسم بسيط، لا يتم وجوده إلا بالفعل دون وجود ما حلّ فيه: وقد شبهها أفلاطون بطينة العالم، وقال الأوائل عن الهيولى هي الجسم المطلق الذي يحصل منه جملة العالم الجسماني (الأفلاك والكواكب) والأركان الأربعة (النار والهواء والماء والتراب) والمواليد الثلاثة (النبات والحيوان والإنسان). ويمكن القول عن الهيولى إنها جسم يعمل منه الصانع وفيه صنعة كالخشب للنجارين، فهي تقبل توارد الصور المختلفة عليها، الاستعداد لقبول الصور، وقد قسّم القدماء الهيولى إلى:

الهيولى الأولى: التي يستحيل خلّوها من الصور كلها إلا أنها في حد ذاتها خالية منها.

والهيولى الثانية: كالجسم المطلق للوسائط والعنصر للمواليد، وليست خالية من الصور. واختلف الفلاسفة حول الهيولى الأولى، وقد ذهب أفلاطون أنها غير متحركة ولكن الجسم إما مركب من الجزء كما هو أو من الامتداد أو الأخذ من الجهات الثلاث (١٢). وهناك اختلاف بين تصور أفلوطين وبرقلس للهيولى، فأفلوطين يرى أن الهيولى ضعف ينتاب العقل، بينما يراها برقلس مستمدة مباشرة من الواحد، وهي قابلة لكل الصفات والكيفيات وهي ليست الشر واللا كانت مبدأ ثانياً مقابلاً لمبدأ الخير، ومع ذلك لا يمكن نعتها بالخير لأنها نقص وعوز، وهي ضرورية لكمال الكون (١٤) واعتبرها من الجواهر الواقعة تحت الزمان أي التي تقبل الكون والفساد، وهي تجمع بين الجواهر الفاضلة وبين الجواهر الخسيسة، لئلا تعدم كل حسن وكل خير ولا يكون لهاء ولا ثبات.

عرض وتحليل كتاب الحجج الثماني عشرة في أبدية العالم

من أشهر الكتب التي عرفها العرب، كتاب برقلس الذي ردّ عليه يحيى النحوي، وقد سمّاه الشهرستاني، وقول برقلس في قدم العالم وأزلية الحركات بعد إثبات الصانع (١٥) وأورد الشهرستاني ملخصاً مكتفياً بثمان حجج وقال عنه «يمكن أن تنقض وأكثرها تحكيمات وقد أفردت له كتاباً فيه شبهات أرسطوطاليس وهذه الشبهات وتقاريرات أبي علي بن سينا ونقضها على قوانين منطقية فليطلب ذلك» (١٦). وقد أكدّ ذلك القفطي عندما قال: «وبرقلس هو القائل

بالدهر، والذي تجرأ للرد عليه يحيى النحوي بكتاب كبير وصفه في ذلك وهو أول من ردّ عليه وهو عندي. ولله الحمد والمنّة على كل خير(١٧).

والذين تحزّبوا لبرقلس في الإسلام كثيرون منهم أبو بكر الرازي (محمد بن زكريا) المتوفى ٩٢٥. وغيره وقد وصفهم الشهرستاني بقوله: ومن المتعصبين لبرقلس ومن مهّد له عذراً في ذكر هذه الشبهات وتقريرات أبي علي ونقضها على قوانين منطقية فيطلب ذلك... وقد خالف بذلك أرسطوطاليس في قوله بعلم أجناسها وأنواعها دون أشخاصها الكائنة الفاسدة، فإن علمه يتعلق بالكليات دون الجزئيات»(١٨) وفي عصرنا الحديث قال الدكتور عبد الرحمن بدوي «وقد عثرنا نحن على الترجمة العربية للحجج التسع الأولى بما في ذلك ترجمة نص الحجة الأولى»(١٩).

الشبهة الأولى:

قال برقلس «إن الباري تعالى جواد بذاته، وعلة وجود العالم جوده، وجوده قديم لم يزل، فيلزم أن يكون وجود العالم قديماً لم يزل، ولا يجوز أن يكون مرة جواداً ومرة غير جواد فإنه يوجب التغير في ذاته فهو جواد لذاته لم يزل. وقال أيضاً: ولا مانع من فيض وجوده، إذ لو كان مانع لما كان من ذاته بل من غيره، وليس لواجب الوجود لذاته حامل علي شيء ولا مانع من شيء».

الشبهة الثانية:

قال برقلس: ليس يخلو الصانع من أن يكون لم يزل صانعاً بالفعل أو لم يزل صانعاً بالقوة أي يقدر أن يفعل ولا يفعل. فإن كان الأول فالمصنوع معلول ولم يزل. وإن كان الثاني فما بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بمخرج ومخرج الشيء من القوة إلى الفعل غير ذات الشيء، فيجب أن يكون له مخرج من خارج يؤثر فيه، وذلك يناه في كونه صانعاً مطلقاً لا يتغير ولا يتأثر.

الشبهة الثالثة:

قال برقلس: كل علة لا يجوز عليها التحرك والاستحالة، فإنما تكون علة من جهة ذاتها لا من جهة الانتقال من غير فعل إلى فعل، وكل علة من جهة ذاتها، فمعلولها من جهة ذاتها، وإذا كانت ذاتها لم تزل فمعلولها لم يزل.

الشبهة الرابعة:

قال برقلس: إن الزمان لا يكون موجوداً إلا مع الفلك، ولا فلك إلا مع الزمان لأن الزمان هو القائد لحركات الفلك، ثم أنه لا يجوز أن يقال: متى وقبل إلا حين يكون الزمان متى وقبل أبدي، فالزمان أبدي وحركات الفلك أبدية فالفلك أبدي.

الشبهة الخامسة:

قال برقلس: إن العالم حسن النظام كامل القوام، وصانعه جواد خير ولا ينقض الجيد الحسن إلا الشرير، وصانعه ليس بشرير وليس يقدر على نقضه غيره، فليس ينقض أبداً وما لا ينقض أبداً كان سرمداً .

الشبهة السادسة:

قال برقلس: لما كان الكائن لا يفسد إلا بشيء غريب يعرض له، ولم يكن شيء غريب عن العالم خارجاً منه يجوز أن يعرض فيفسد، ثبت أنه لا يفسد وما لا يتطرق إليه الفساد، ولا يتطرق إليه الكون والحدوث، فإن كل كائن فاسد .

الشبهة السابعة:

قال برقلس: إن الأشياء التي هي في المكان الطبيعي لا تتغير ولا تتكون ولا تفسد، وإنما تتغير وتتكون وتفسد إذا كانت في أماكن غريبة فتجاذب إلى أماكنها كالنار في أجسادنا تحاول الانفصال إلى مركزها فيحل الرباط وتفسد، إذ الكون والفساد إنما يتطرق إلى المركبات لا إلى البسائط التي هي أركان في أماكنها، ولكنها بحالة واحدة وما هو بحال واحد فهو أزلي .

الشبهة الثامنة:

قال برقلس: العقل والنفس والأفلاك تتحرك على الإستدارة، والطبائع تتحرك إمّا عن الوسط وإمّا إلى الوسط على الاستقامة، وإذا كان كذلك كان الفاسد في العناصر إنما هو التضاد وحركاتها، والحركة الدورية لا ضد لها فلم يقع عليها فساد .

ثم قال: وكليات العناصر إنما تتحرك على استدارة وإن كانت الأجزاء منها تتحرك على الاستقامة فالفلك وكليات العناصر لا تفسد، وإذا لم يجوز أن يفسد العالم لم يجوز أن يتكون .

ومما ينقل عن برقلس في قدم العالم قوله: لا يتوهم حدوث العالم إلا بعد أن يتوهم أنه لم يكن، فأبدعه البارئ تعالى في الحالة التي لم يكن وفي الحالة التي لم يكن لا يخلو من حالات ثلاث:

١- إمّا أن البارئ لم يكن قادراً فصار قادراً وذلك محال لأنه قادر لم يزل .

٢- وإمّا أنه لم يرد فأراد وذلك محال أيضاً لأنه مرید لم يزل .

٣- وإمّا لم يقتض الحكمة وجوده وذلك محال أيضاً لأنه مرید لم يزل وإمّا أنه لم يقتض الحكمة وذلك محال أيضاً لأن الوجود أشرف من العدم على الإطلاق . فإذا بطلت هذه الجهات الثلاث تشابهاً في الصفة الخاصة، وهي القدم على أصل المتكلم وكان القدم بالذات له دون غيره وإن كانا معاً في الوجود (٢٠) .

هذا الكتاب يمثل فلسفة برقلس الإلهية، يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي «أمّا نصوص برقلس، فقد نسب بعضها إليه صراحة وحقاً، والبعض الآخر نسب إلى أرسطو انتحالاً وهو في الحقيقة لبرقس وأول هذه الكتب والآثار كتاب الإيضاح في الخير المحض لأرسطوطاليس، وله قصة طويلة .

وأول هذه القصة عندما نشر (أوتوبردنهيفر) في مدينة ميونخ ١٨٨٢ م، وقامت الدراسات حول نسب الكتاب، جاء في الفهرست لابن النديم (٣٧٧هـ/ ٩٨٧) اسم الكتاب **الخير الأول**، وإن هذا الكتاب هو الخير المحض، لأن الخير الأول يفيض الخيرات بنوع واحد، وسماه اللاتينيون باسم الخير المحض ثم سموه باسم (في العلل) ويسميه عبد اللطيف البغدادي (المتوفى ١٢٣١) باسم إيضاح الخير وينسبه إلى (الحكيم). ثم يأتي من بعده ابن أبي أصيبعة (المتوفى ١٢٧٠) ويسميه إيضاح الخير المحض، ويعدّه من كتب أرسطوطاليس أو كتاب عناصر التأولوجيا لابرقس، ويرجح الدكتور عبد الرحمن بدوي أن مترجمه هو اسحق بن حنين، أو أبو علي عيسى بن زرعة لأنه يشبه أسلوبيهما في الترجمة» (٢١) أمّا أنا فافترض من جانبي أن مترجمه هو ثابت بن قرة الحراني، لورود نصوص هذا الكتاب في فلسفته ونسب إليه كتاب علة العلل وقد أورد الدكتور عبد الرحمن بدوي الكتاب في كتابه الأفلاطونية المحدثة عند العرب ص٣-٢٣. وسأعتمد على هذا الكتاب في التلخيص والعرض.

١. العلة الأولية والعلل الثانوية:

قال: كل علة أولية هي أكثر فيضاً على معلولها من العلة الثانية، فإذا رفعت العلة الكلية الثانية قوتها عن الشيء، فإن العلة الكلية الأولى لا ترفع قوتها عنه، وذلك أن العلة الكلية الأولى تفعل في معلولها العلة الثانية قبل أن تفعل في العلة الكلية الثانية التي تليه. فإذا فعلت العلة الثانية التي تلي المعلول لم يستغن فعلها عن العلة الأولى التي فوقها، فالعلة الأولى إذن أشد عليه من علته القريبة.

فالحي هو علة الإنسان القريبة، والإنية (الكينونة) هي علته البعيدة، والدليل على ذلك إذا رفعت «القوة الناطقة» عن الإنسان لم يبق إنساناً وبقي حياً فانياً حساساً، وإذا رفعت عنه «الحي» لم يبق حياً ويبقى أنياً لأن الإنية لا ترتفع عنه، فإذا لم يكن الشخص إنساناً كان حيواناً وإن لم يكن حيواناً كان أنياً فقط. فقد وضع أن العلة هي أشد علة للشيء من علته القريبة التي تليه، وإنها تفيض قوتها عليه وتحفظه، ولا تفارقه مفارقة علته القريبة، وقد تبقى فيه وتلزمه لزوماً شديداً.

٢. الكينونة والدهر والزمان:

كل أنية (كينونة) إما أن تكون أعلى من الدهر وقبله، وإما مع الدهر، وإما بعد الدهر وفوق الزمان، أما الأنية التي قبل الدهر فهي العلة الأولى لأنها علة له التي تحاذي الدهر. وأما الأنية التي مع الدهر فهي العقل لأنه الأنية الثانية، وأما الأنية التي بعد الدهر، وفوق الزمان فهي النفس، فهي لاحقة مع الدهر سفلأً، لأنها أسفل تأثيراً من العقل ومن فوق الزمان لأنها علة الزمان.

٣. في النفس وقواها الثلاث (الإلهية والعقلية والذاتية)

كل نفس شريفة، فهي ذات أفاعيل: فعل نفساني، وفعل عقلي، وفعل إلهي، فإما الفعل الإلهي فإنها تدبر الطبيعة بالقوة التي فيها من العلة الأولى. وإما فعلها العقلي فإنها تعلم الأشياء بقوة العقل التي فيها. وأما الفعل النفساني فإنها تحرك الجرم الأول، وجميع الأجرام الطبيعية لأنها علة حركة الأجرام وفعل الطبيعة، وإنما فعلت النفس هذه الأفاعيل لأن العلة الأولى أبدعت أنية النفس، بتوسط العقل، ولذلك صارت النفس تفعل فعلاً إلهياً، ولهذا العلة صارت النفس تفعل فعلاً إلهياً، ولهذا العلة صارت النفس تحرك الأجرام، فإن من خاصة النفس أن تحيي الأجسام فإذا فاضت عليها قوتها وتسددها أيضاً إلى الفعل الصواب.

٤. تعدد الصور العقلية والأنية واحدة:

إن أول الأشياء المبتدعة، الأنية المحضة، وذلك أنها فوق الحس، وفوق النفس، وفوق العقل، تقربها من الواحد الحق فيه كثرة من الجهات، ويلي العلة الأولى، العقل التام غايته سائر الفضائل والصور العقلية، والعقول الأولى تفيض على العقول الثواني الفضائل التي تنال من العلة الأولى، وتتسلق الفضائل فيها إلى أن تبلغ آخرها، والأنفس التي تلي العقل تامة كاملة. وكل نفس تقبل من العقل قوة أكثر فهي على التأثير أقوى، والصور العقلية كثيرة وإنما هي أنية واحدة مبسطة.

٥. العلة الأولى أعلى من الصفة:

إن العلة الأولى هي النور المحض الذي ليس فوقه نور، وكل شيء يوصف من تلقاء علته، والصفة إنما تكون بالمنطق، والمنطق بالعقل، والعقل بالفكر، والفك بالوهم، والوهم بالحواس، والعلة الأولى فوق الأشياء كلها لأنها علة لها. فلذلك صارت لا تقع تحت الحواس والوهم والفكر والعقل والمنطق فليست إذاً بموصوفة.

٦. العقل جوهر لا يتجزأ

إن الجوهر ليس بعظم، ولا بجسم ولا يتحرك فلا محالة أنه لا يتجزأ، لأن كل متجزئ إما أن يتجزأ بالكثرة، وإما بالعظم، وإما بالحركة فإذا كان الشيء على هذه الحال كان تحت الزمان،

وليس العقل داخلاً تحت الزمان بل هو مع الدهر لذا لا يقبل التجزئة البتة، والدليل على أن العقل، ليس بجرم ولا يتجزأ جوهره فعله وإنما هما شيء واحد .

٧. كل عقل يعلم ما فوقه وما تحته:

كيف يتم للعقل إدراك ذلك؟ إنه يعلم ما تحته لأنه علة له، ويعلم ما فوقه لأنه يستفيد منه الفضائل. والعقل جوهر يدرك الأشياء إدراكاً عقلياً سواء كانت مجردة أم جسمانية.

٨. في أن العقل يحيط بالأشياء كلها:

كل عقل إنما ثباته وقوامه في الخير المحض وهو العلة الأولى، من هنا كان العقل، مدبّر لجميع الأشياء التي تحته بالقوة الإلهية التي هي علة الأشياء، والماسكة لها والمدبّرة لها بقوتها العالية. والعقل يحيط بالأكوان منها وما فوق الطبيعية، فالعقل يحيط بالأشياء كلها، ما عدا العلة الأولى لأنها مبدعة للعقل بلا توسط وتفضيل الخيرات على سائر الأشياء بتوسط العقل.

٩. كل عقل مملوء صوراً:

إن العقول القريبة من الواحد الحق المحض أقل كمية وأعظم قوة، ومنها تتبجس الصور انبجاساً كلياً متوحداً، ومنها تتبجس العقول الثواني، التي منها تتبجس الصور انبجاساً متفرقاً.

١٠. العقل بعقل الأشياء الدائمة:

كل عقل يعقل أشياء دائمة لا تدثر ولا تقع تحت الزمان، وذلك لأن العقل لا يتحرك، وأنه علة الأشياء دائمة لا تستحيل ولا تقع تحت الكون والفساد، وكذلك أنيته لا تستحيل ولا تتغير، على عكس المستحيلة الواقعة تحت الكون والفساد ومن علة جرمية زمانية.

١١. في الإنيئة والحياة والعقل:

ونحن موجزون القول: إن الشيء الكائن في الشيء بنوع علة إنما يكون فيه بالنوع الذي هو عليه، مثل الحس فإنه في النفس بنوع نفساني، وفي العقل بنوع عقلي، والعقل في الإنيئة بنوع أني، ومنه العلة في المعلول بنوع المعلول.

١٢. العقل يعلم أنه عاقل ومعقول معاً:

كل عقل بالفعل، يعقل ذاته ويعلم أنه عاقل ومعقول معاً، وذلك أنه إن كانت جميع الأشياء المعقولة والعقل يعلم ذاته فلا محالة أنه يعلم سائر الأشياء المعقولة.

١٣. في النفس، الأشياء الحسية فيها مثال لها، أما الأشياء العقلية فهي علم:

النفس متوسطة بين الأشياء العقلية التي لا تتحرك، وبين الأشياء الحسية المتحركة التي تقع في النفس بنوع مستفاد، إلا أن القوة الفاعلة في النفس ليست هيولية والقوة الجرمية في النفس

روحانية والقوة المؤثرة في الأشياء ذوات الأبعاد بلا بعد، وأمّا الأشياء العقلية في النفس فإنها بنوع عرضي، والأشياء العقلية والوجدانية في النفس بنوع تكثير، والأشياء العقلية التي لا تتحرك هي في النفس بنوع حركة.

١٤. العلم هو فعل عقلي

كل عالم يعلم ذاته هو راجع إلى ذاته رجوعاً تاماً، وذلك أن العلم هو فعل عقلي، ويكون العالم والمعلوم شيئاً واحداً، ونعني به رجوع الجوهر إلى ذاته أنه قائم، ثابت بنفسه لا يحتاج في ثباته وقيامه إلى شيء آخر يقيمه، لأنه جوهر بسيط مكتف بنفسه.

١٥. القوة المبتدعة الأولى هي الفعل.

كل القوى التي لا نهاية لها متعلقة باللانهاية الأولى التي هي قوة القوى، لأنها ثابتة قائمة في الأشياء ذوات الثبات. والهوية الأولى المبتدعة هي العقل، إلا أنها ليست لانهاية بل يقال: إنها غير متناهية. أما الهوية الأولى المبتدعة فوق اللانهاية التي هي من العلة الأولى، علة كل حياة، وعلى المعلول الأول الذي هو العقل الذي يفيض على سائر المعلولات العقلية والجسمانية ذوات الفضائل بتوسط العقل.

١٦. اللانهاية الأولى التي هي العقل قريبة من الواحد الحق المحض.

كل قوة وحدانية هي أكثر من اللانهاية القوة المتكثرة، وذلك أن اللانهاية الأولى هي العقل القريب من الواحد المحض، وكلما قربت القوة من الواحد المحض اشتدت وحدانيتها، وكانت أفاعيلها عظيمة عجيبة وشريفة

١٧. الأشياء العقلية كلها ذوات علم.

الحياة هي انبجاس من الهوية الأولى الساكنة الدائمة، علة العلل، والحياة الأولى تعطي ما تحتها الحياة لا بنوع إبداع بل بنوع صورة، وكذلك العقل يعطي ما تحته من العلم وسائر الأشياء بنوع تصور لا بنوع إبداع لأن نوع الإبداع إنما هو العلة الأولى وحدها ويتم من دون تصور مثال.

١٨. العقل الإلهي والنفس الكلية.

إن من العقول ما هو إلهي، لأنه يقبل من الفضائل الأول التي تتبجس من العلة الأولى قبولاً كثيراً، ومن العقول ما هو عقل فقط لأنه لا يقبل من الفضائل الأول إلا بتوسط العقل. أمّا النفس منها ما هي نفس عقلية لأنها متعلقة بالعقل ومنها ما هي نفس فقط، ومن الأجرام الطبيعية ما لها نفس تدبرها وتقوم عليها وتقبل الفضائل، ومنها ما هي أجرام طبيعية فقط لا نفس لها، لأنه ليست كل نفس متعلقة بالعقل، وعلى هذه الصفة تكون سائر المراتب العقلية بهذا القياس.

إن العلة الأولى تدبّر الأشياء المبتدعة كلها من غير أن تحيط بها، وذلك أن التدبير لا يضعف وحدانيتهما الغالبة على كل شيء، ولا يوهنها ولا تمنعها وحدانيتهما المباينة للأشياء من تدبير الأشياء، أمّا الخير الأول، فإنه يفيض على الأشياء كلها فيضاً واحداً، إلا أن كل واحد من الأشياء يقبل من ذلك الفيضان على نحو كونه وأنيته وذلك أن القوابل للخير، لا تقبل الخيرات بالسواء، وذلك أن الفاعل فاعل حقاً ومدبّر حقاً، يفعل الأشياء بغاية الإحكام، ويدبّر فعله بغاية التدبير، وإنما اختلفت الأفاعيل والتدبير من قبل العلة الأولى بحسب استحقاق القابل.

٢٠. العلة الأولى مبدعة الأشياء ومفيضة الخيرات:

العلة الأولى فوق كل إسم يسمّى به، لأنها ليست بناقصة ولا تامة فقط بل هي فوق التمام لأنها مبدعة الأشياء، فالخير الأول إذن يملأ العوالم كلها خيرات، إلا أن كل عالم إنما يقبل من ذلك الخير على نحو قوته.

٢١. العقل مدبّر الأشياء التي تحته:

كل عقل إلهي يعلم الأشياء بأنه عقل، ويدبّرها بأنه إلهي، وذلك أن خاصة العقل العلم، وإنما تمامه وكماله أن يكون عالماً، والمدبّر هو الإله تبارك وتعالى لأنه يملأ الأشياء من الخيرات، والعقل هو أول مبتدع من أجل ذلك صار يدبّر الأشياء التي تحته، وهو الذي يفيض العلم على الأشياء التي تحته، إلا أن الله تعالى يتقدم العقل بالتدبير، لأنه ليس كل شيء يشاق إلى العقل ولا يحرص على نيّله، والأشياء كلها تشاق إلى الخير من الأول وتحرص على نيّله حرصاً وافراً، لا يشك في ذلك شاك.

٢٢. العلة الأولى موجودة في كل الأشياء:

العلة الأولى موجودة في كل الأشياء على ترتيب واحد، لكن الأشياء كلها لا توجد، في العلة الأولى على ترتيب واحد، لا اختلاف القبول من قبل القابل، وعلى قدر ذلك يقدر أن ينال منها ويتلذذ بها، على نحو وجوده، وأعني بالوجود المعروفة بالعلة الأولى.

٢٣. كل جوهر قائم بذاته غير مكوّن:

كل جوهر قائم بذاته فهو غير مكوّن من شيء آخر، فإن قال قائل: قد يمكن أن يكون من شيء آخر قلنا: لا محالة كان ذلك الجوهر ناقصاً محتاجاً إلى أن يتممه الذي كوّنه، وإنما صار على تصويره وتمامه من قبل نظيره إلى غايته دائماً، وذلك النظير هو تصويره وتمامه معاً، فقد وضح إذن أن كل جوهر قائم بذاته ليس بمكوّن من شيء آخر.



٢٤. كل جوهر قائم بذاته غير قابل للفساد:

كل جوهر قائم بذاته فهو غير واقع تحت الفساد، فإن قال قائل: قد يمكن أن يكون الجوهر القائم بذاته واقعاً تحت الفساد؟ قلنا: هذا محال غير ممكن لأنه لما كان واحداً مبسوطاً، غير مركب كان هو العلة والمعلول معاً. وكل واقع تحت الفساد وإنما فساده من أجل مفارقتة علته. فلما كان دائم النظر إلى علته، وكان هو علة ذلك النظر، وكان علة نفسه أيضاً، وبذلك وضع أن كل جوهر قائم بذاته لا يبيد ولا يفسد.

٢٥. كل جوهر بسيط دائماً لا يدثر ولا ينقص:

كل جوهر دائم غير دائم، إما أن يكون مركباً، وإما أن يكون محمولاً على شيء آخر من أجل أن الجواهر، إما أن يكون محتاجاً إلى الأشياء التي منها يكون، فيكون مركب منها، وإما أن يكون محتاجاً في قوامه وثباته إلى حامل، فإذا فارقه حامله فسد ودثر، فإن لم يكن الجوهر مركباً ولا محمولاً، وكان مبسوطاً وبذاته كان دائماً لا يدثر ولا ينقص البتة.

٢٦. الجوهر القائم بذاته لا يتجزأ ولا يندثر:

كل جوهر قائم بذاته فهو مبسوط ولا يتجزأ، فإن قال قائل: قد يمكن أن يتجزأ، قلنا: إن أمكن أن يكون الجوهر القائم بذاته يتجزأ وهو مبسوط. أمكن أن ذات الجزء منه تكون بذاته كذات الكل، وهذا غير ممكن. كان الجزء القائم بنفسه غير متجزئ، وكان مبسوطاً، وإذا لم يكن قابلاً للتجزئة وكان مبسوطاً لم يكن قابلاً للفساد ولا للدثور.

٢٧. الجوهر القائم بذاته غير مبتدع في زمان:

كل جوهر قائم بذاته، مبتدع بلا زمان والدليل على ذلك أنه غير مكوّن لأنه قائم بذاته، والجواهر المركبة واقعة تحت الكون إنما ابتدعت في الزمان.

٢٨. في الجواهر الدهرية والأخرى الزمانية:

كل جوهر ابتدع في زمان، إما أن يكون دائماً في زمان، وإما أن يكون منفصلاً عن الزمان لأنه ابتدع في بعض أوقات الزمان، وذلك أن المبتدعات يتلو بعضها بعضاً. وكان الجوهر الأعلى إنما يتلوه الجوهر الشبيه به.

أما الجواهر الدائمة التي فوق الزمان لا تتلو الجواهر الزمانية، المنقطعة عن الزمان إلا بتوسط الجواهر الزمانية الدائمة في الزمان. كانت دائمة وكان دوامها بالتكوّن والحركة.

أما الجواهر المنقطعة عن الزمان فإنها لا تشبه الجواهر الدائمة التي فوق الزمان بجهة من الجهات فإن كان لا يشبهها، فإنه لا تقدر أن تتناولها ولا تماسها. فلا بد إذن من جواهر تماس الجواهر الدائمة التي فوق الزمان فتكون حماسة الجواهر التي تحت الزمان، اعني الواقعة تحت

الكون والفساد، وتجمع بين الجواهر الفاضلة وبين الجواهر الخسيسة، لئلا نعدم الجواهر الفاضلة، فيعدم كل حسن وكل خير ولا يكون لها بقاء ولا ثبات.

٢٩. الشيء إما أن يكون جوهره من حيز الدهر أو أن يكون جوهر من حيز الزمان ولا ثالث متوسط بينهما :

إن بين الشيء الذي جوهره وفعله من حيز الدهر، وبين الشيء الذي جوهره وفعله من حيز الزمان موجود متوسط، وهو الذي جوهره من حيز الدهر وفعله من حيز الزمان، وهو مباين الشيء الواقع تحت الدهر في جميع حالاته والاتصال إنما يكون في الأشياء بالمشابهة، فلا بد من أن يكون شيء آخر ثالث متوسط بينهما، جوهره واقع تحت الدهر، وفعله واقع تحت الزمان، فإنه غير ممكن أن يكون شيء جوهره واقع تحت الزمان وفعله تحت الدهر فيكون فعله أفضل من جوهره، فهذا غير ممكن.

٣٠. الواحد الحق الذي هو علة وحدانية كل الجواهر:

كل جوهر واقع في بعض حالاته تحت الدهر، وواقع بعض حالاته تحت الزمان، فذلك الجوهر هوية وكون معاً، ولا بد من واحد حق مفيد الواحدانيات وهو غير مستفيد، وأما سائر الواحدانيات فإنها مستفادة كلها.

فإن وجد واحد مفيد وآخر غير مستفاد، فما الفرق بينه وبين الواحد الأول المفيد؟
نقول: إنه لا يخلو من أن يكون شبيهه في جميع حالاته، وكان واحداً مثله.

فلم صار أحدهما أولاً والآخر ثانياً؟

نقول: إن كان لا يشبهه في جميع حالاته فهو لا محالة، أن أحدهما حق والآخر، واحد فقط. فإن كانت الواحدانية فيه ثابتة غير موجودة من غير فيكون هذا الواحد الأول الحق، فيعرض من ذلك أن يكون الواحد المحض وسائر الأواحد، وحدانية أيضاً، وإنما صارت وحدانية من الواحد الحق الذي هو علة وحدانيتها.
تم تلخيص الكتاب بعون الله.

العلم الإلهي عند صابئة حران:

كل فكر فلسفي هو بالضرورة يعبر عن روح عصره، والفلسفة الحرانية وليدة بيئة معينة، وحصيلة تاريخ مرتبط بعقيدة وطقوس حران العرفانية، وكانت العقيدة الحرانية مزيج من أفكار وأساطير دينية كانت شائعة حول سواحل البحر الأبيض المتوسط، والهضبة الفارسية ووادي السند، على أثر فتوحات الإسكندر المقدوني لبلدان الشرق عام ٣٣٦ ق.م.

وفي مدينة حران درس كل من أفلوطين وفرفوروس الصوري ويامبليخوس الكالخيبي (توفي في ٣٣٠). وتعلم السحر والتنجيم وطقوس ومبادئ الفلسفة الحرائية. وأحيا الفكر الأفلوطيني المحدث والفلسفة الفيثاغورية، وارتبط بكهنة حران وأخذ عنهم تعاليمهم السرية التي ظلت طيء الكتمان حتى زمن ثابت بن قرة الحرائي (٨٢٧ - ٩٠١) الذي كشف عنها الغطاء وأشاعها في المجتمع العربي المسلم، وكان له تأثير كبير على الفكر الإسلامي، قال عنه أبو سليمان السجستاني «كان من الصابئة وله سوى براعته في علوم الأوائل رئاسة عظيمة في الصابئة، وقد رأيت له عدة مصنفات في مذهبهم هي عمدتهم الآن، وقد بلغ من جلال قدره، وعظم محله في العلم، أن جعل كالمتوسط بين يحيى النحوي وبرقلس. وقد اجتمعنا ليلة عند الملك أبي جعفر بن بايوه في سجستان، فجرى حديث فلاسفة الإسلام، فقال الملك: ما وجدنا فيهم على كثرتهم، من يقوم في أنفسنا، مقام سقراط أو أفلاطون أو أرسطوطاليس فقيل له: ولا الكندي؟ قال: ولا الكندي، على غزارة علمه، وجودة استنباطه، كان ردىء اللفظ، قليل الحلاوة، متوسط السيرة، كثير الغارة على حكمة الفلاسفة، إلا ثابت بن قرة، فهو ألزم لقطب الفلسفة وأشدّ اعتقاداً لهذا الفن، ثم جميع الناس يتقاربون بعدهما» (٢٢) أي بعد الكندي وثابت وممن تأثروا به وأخذوا عنه أبو بكر محمد بن زكريا الرازي (المتوفى في ٣١٣ هـ/٩٢٥) قال عنه المسعودي «طريقة الرازي هي رأي الفيثاغورين في الفلسفة الأولى، وقد صنّف كثيراً على مذاهبهم، والانتصار لهم، ومنها كتابه المسمّى «القول في القدماء الخمسة» على مذاهب الحرائين ظهر بعد سنة ٣١١ هـ (٢٣). وقد أكد ذلك القاضي صاعد بن أحمد الأندلسي (المتوفى ١٠٧١) قال «وممن صنّف في ذلك أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، وكان شديد الانحراف عن أرسطوطاليس، عابثاً له في مفارقتة لفيثاغورس وأفلاطون، لاستحسانه اعتقاد عوام الصابئة في التناسخ» (٢٤)، وقد أحيا ثابت الفلسفة الحرائية التي كانت تتداول سرّاً بين الكهنة، وتظهر منها بعض التعاليم عند عوام الحرائية، وثابت هو أول من ترجم كتبهم في الفلسفة والعقيدة والطقوس يقول ابن العبري (المتوفى ١٢٨٦) «لثابت مصنفات في التعليمات الرياضية، والطب والمنطق، وله تصانيف في السريانية فيما يتعلق بمذهب الصابئة، في الرسوم والفروض والسنن، وتكفين الموتى ودفنهم، وفي الطهارة والنجاسة، وتراتيل القراءة في الصلاة، وأقوالهم قريبه من أقوال الحكماء الإلهيين، وفي التوحيد وهي على غاية التقاية» (٢٥).

كانت الفلسفة الحرائية دراسة المبادئ الأولى للكون، لا على أنه أجزاء متفرقة، بل على أنه كل شامل، وقد انطلقوا من أولى مراقبي تلك الفلسفة «من عرف نفسه تأله». فالباريء سبحانه هو جوهر الوجود الأول وعنه صدر العالم، ومن مبادئ العلم الإلهي عندهم:

كان صابئة حران يعتقدون أن الصانع المعبود واحد وكثير في آن واحد، أمّا أنه واحد، ففى الذات والأصل والأزل، وأمّا أنه كثير، فلأنه يتكرر بالأشخاص في رأي العين، فإنه يظهر بها ولا تبطل وحدته في ذاته (٢٦) وهذه هي محور فلسفة برقلس (٤١١-٤٨٥) كما رأينا من قبل وهو الذي عرف البارئ بالجواهر الفرد الذي يتكشف لخلقه بالكثرة وأن الكثرة تسعى لتحقيق الوحدة، وأن البارئ سيظل أصل هذا العالم وهو مائل أمامنا في كور ودور. قال نجم الدين الكاتبي «قالت الحرانيّة إن البارئ لاشك أنه حي فاعل في هذا العالم المحسوس، ولا بد من انتهاء الممكنات إلى مؤشّر واجب الوجود، ولا يجوز أن يكون حادثاً وإلا احتاج إلى محدث، فيلزم التسلسل وهذا الحال المطلوب» (٢٧) أي أن البرهان يؤدي إلى واجب الوجود، والبارئ سبحانه غني عن العالمين وهو لا يعلم إلا ذاته أولاً ودائماً لأن الله عقل العقل، وينفون صفة عن الله صفة العلم بالموجودات في هذا العالم. فلنأخذ منهم أن هذا العلم يضيف إلى ذات البارئ سبحانه الكثرة. ويجيبون عن السؤال التالي بقولهم: إذا كان الله خالقاً لكائنات عاقلة، فكيف يكون لها علم، ولا يكون للبارئ خالقها علم؟ إن البارئ هو المدبر لهذا العالم بواسطة الكواكب الصادرة عن النفس الكلية، والعقل الفعّال الذي صدرت عنه النفس الكلية، يعرف الأشياء معرفة تامة، واله سبحانه هو التام الحكمة الذي لا يلحقه سهو ولا غفلة، وهو الذي تفيض منه الحياة، كفيض النور عن قرص الشمس، وهذه الفكرة أخذها أفلوطين عنهم جاء في كتاب التاسوعات «أنه يصدر عن الواحد الأول الخير، العقل، كصدور الإشعاع عن قرص الشمس، ولما كان العقل عاقلاً ومعقولاً أي يعقل نفسه، صدرت عنه النفس الكلية، وهي مبدأ الوحدة في الكون، فالنفس هي الحلقة المتوسطة بين عالم المعقولات والعالم الحسوس الذي صدر عنها فهي سفير القدرة، وأن وجود العالم مرتين ببقاء البارئ تعالى، مادام جوده وعطاؤه متواتر متصلأ، استمر وجود العالم، وأن البارئ لا يجوز عليه خبر موجب» (٢٨) فهو لا يوصف بصفات إيجابية بل بالسلب فهو حي وحكيم بلا علم ولا حياة.

كيف أبدع البارئ - عز وجل - هذا العالم؟ هل أبدعه دفعة واحدة أم أبدعه على تدرج؟ يجب الحرانية: إن البارئ أبدعه بدون رويّة ولا تفكير، لأن البارئ غير عاجز عن إبداعه دفعة واحدة وإخراجه على ما هو عليه دون مثال يحتذي به، وأن البارئ أخرج بعضه إلى الوجود على دفعات متتالية على مرّ العصور والدهور، والأدوار والأكوار، وكانت هي بعلمه الأزلي، وللحرانية رأي يخالف الفكر السنّي في الإسلام وهو أن الإله يظهر بظهورات بشريّة كاشفاً هويته في كل دور، وهذه الفكرة أثرت في المذهب الإسماعيلي.

وقد عبّر عن ذلك أبو بكر الرازي قال «أول مخلوقات الله، نور روحاني خالص بسيط هو العقل ثم صدر عنه النفس الكلية التي تتقوم بها النفوس الجزئية، وهي جواهر روحانية نورانية بسيطة، صادرة عن العالم العلوي، وتتبع النور ظل خلقت منه النفوس الحيوانية، خادمة النفوس الناطقة» (٢٩) وعن الحرائية شاع كتاب (جماعة الفلاسفة) تضمن معتقداتهم مع روايات يونانية عن أصل العالم، وقد غلفوا أفكارهم بالصيغة الهرمسية عندما قالوا: إن الكون حيوان كبير، حركته من نفسه لأنه مكوّن من مبدئين:

أحدهما: مبدأ سام عاقل حكيم، هو البارئ تعالى - صدر عنه العقل وعن العقل صدرت النفس الكلية.

والثاني: هو الهيولى المضطربة رغم أنها صدرت عن النفس الكلية، وأن البارئ قد نظمها ولكنها تمردت عليه فخرج العالم مضطرباً ناقصاً طافحاً بالشر، أما البارئ سبحانه مُنزه عن خلق الشرور والقبائح. وأشاعوا بين العامة أنه لا فكاك للإنسان من قدره المحتوم إلا بالتوسل وبالبدعاء الأفلوطيني والتوسل بالبدعاء الهرمسي والسلوك القويم لا يتم إلا بتحطيم القيود، وضبط سلوك الناس عن طريق الحكمة التي تجلب الفرج بتدبير الكواكب السبعة، وبموجبات أحكام النجوم.

والكتاب (جماعة الفلاسفة) يتضمن نصوصاً للحكيم اليوناني أي أفلوطين الذي يرى «أن العالم كائن حي واحد، وأن الكواكب تعرف صلواتنا، لأنها تتصل بنا مباشرة على نحو ما، بالتعاطف الكوني» (٣٠) والحرائية يكتبون من ترديد القول «لا إله إلا الله» وإن كانوا يقرون بتدبير الكواكب لهذا العالم.

النفس الجزئية والتناسخ:

ظهرت فكرة النفس عند شعوب الشرق القديم، منذ آلاف السنين، وارتبطت بفكرتهم عن الموت والعالم الآخر، وتساءل كهنتهم ما النَّفْس، ومن أين هبطت؟ لقد شبهوها بالنَّفْس، الشهيق والزفير في البداية، ثم تطورت فكرتهم فيما بعد فهي جسم لطيف على غرار الأشباح التي نراها في أحلامنا. وعندما دخل الفكر الفيثاغوري إلى حران، أصبحت الطبيعة عندهم، زاخرة بنفوس شبيهة بما هو داخل نفس الإنسان، فالعالم مغمور بنفوس هي كذرات الغبار المتحركة التي تراها في عمود الضوء الداخل إلى المنازل في الصباح، وقالوا: إن النفس هي إنسجام للبدن، فهي كاللحن الصادر عن أوتار العود والنفس هي التي تأمر الجسم وتسوده وغالباً ما تقمعه عن الشهوات الرذئية» (٣١) وعندما تنطفئ شعلة النفس في الموت، فإن شعلة العقل تنطفئ إلى غير رجعة، إن كانت صالحة ذهبت إلى عالم الشهادة إلى جوار ربها وإن كانت ذات ذنوب تطهرت من الدنس بالتناسخ. وهي في الحالين جوهر لا يطرأ عليه استحالة ولا فساد لأنها من جنس

الطبيعة الإلهية. وعندهم أخذ أفلوطين قولهم: كم من نفس كانت من قبل في أناس، لا تكف عن أن تضفي الخير عن الناس، فتنفعنا بأن تعرفنا النبوءات وتعلمنا كل الأشياء الصالحة. وعلى هذا المبدأ أقام الحرائية الكهانة التي مدحها ثابت بن قررة في كتاباته. وذلك بأن جعل النفس الكلية التي توجد في الأجرام السماوية، تجعل العالم كله حي يتنفس، بل إن له نفساً واحدة، وجسداً واحداً، خلقه البارئ حسب نسب رياضية تمثل همزة الوصل بين المعقول والمحسوس، وهي مبدأ كل معرفة، والرموز الرياضية هي الوسيط بين المعقول والمحسوس بين المثل والمثول، لأنها أزلية، ليست خاضعة للتغيير، وهي تتميز عن المثل الأفلاطونية بأن الرموز الرياضية كثيرة ومتشابهة، وقد أورد المرزوقي الأصهباني عبارة ثابت القائلة «إن النفس تفيض منها الحياة، فيض النور مترجحة بين النور والفعل، كالرجل الذي يسهو تارة، ويصحو تارة، وذلك أنها إذا نظرت نحو البارئ الذي هو عقل محض عقلت، وإذا نظرت نحو الهيولى التي هي جهل محض غفلت وسهت» (٣٢).

وهذه الفقرة وردت عند أفلوطين في كتابه التاسوعات (التاسوعة الرابعة). مما يوحي لنا أن ثابت اطلع على الكتاب وترجمه إلى العربية، ولم يذكر بين كتبه المترجمة. أو أنه ذكره باسم آخر ونسب إلى أفلاطون وأوردها الإمام فخر الدين الرازي ونسبها إلى الحرائية وهو قول ثابت «وأما النفس فإنه تفيض عنها الحياة فيض النور عن قرص الشمس، لكنها جاهلة لا تعلم الأشياء ما لم تمارسها لأن الذاكرة لا تنسب إلى الله ولا إلى الموجود الأول والعقل الذي لا ينطوي على زمان وإنما على أزل» (٣٣).

والسؤال الذي طرحه ثابت بن قررة الحرائي: لم لا تتذكر النفس أنها رأت البارئ سبحانه، أو حياتها السابقة؟

قالت الحرائية: إن النفس وإن كانت من جوهر البارئ، ومن نوره الفائض، فإن جريها وراء اللذات بعد اتصالها بالجسد، حال دون معرفة الأشياء الشريفة. فإذا فارقت النفس البدن، تذكرت عالمها الأزلي، والتذت لذة كبيرة، لهذا لم يخش سقراط الحكيم الموت، وشرب السم طوعاً واختياراً، وأما تحرك النفس نحو جسد آخر فيتم دون روية كما يندفع الإنسان نحو الزواج، وإلى إتيان أعمال مجيدة في بعض الأحيان» (٣٤) فتحل في جسد آخر بالتناسخ.

وقال أفلوطين - وكان مصدره الفلسفة الحرائية - معللاً عدم تذكر النفوس لبارئها أو لحياتها السابقة بالأسباب التالية:

أولاً: ليس من الضروري أن تحتفظ ذاكرة المرء بكل ما يراه، لأنه حين توجه النفس انتباهها إلى أشياء أخرى، لا تحتفظ بذكرى الانطباعات السابقة.

ثانياً: ليس من الضروري أن تكون للمرء صورة كل الظروف العرضية لإدراك ما .

فخلال عبورنا مكاناً، فلن نحتفظ عما غربه، بأدنى ذكرى، لأننا لم نفكر به خلال سيرنا، لأن التذكر يحتفظ بالذكري بتعاقب الأزمنة.

ثالثاً: إن هذه النفس طالما هي متأثرة بجاذبية عالما الأرضي، لا ترى سوى ما نفعله، فإذا تقدم الزمن عادت إليها في ساعة الموت ذكريات الحيات السابقة، فإذا فارقت هذا العالم، ثم عادت إلى جسد جديد، أمكنها أن تروي حوادث الحياة الخارجة عن البدن، وحوادث الحياة التي غادرتها، وإن كانت تتسى بمضي الزمن كثيراً من الحوادث التي مرت بها، (٣٥).

هل النفوس الجزئية قديمة أم محدثة؟ قال الإمام فخر الدين الرازي: ذهب الحرانية إلى أن النفس قديمة، قدم البارئ سبحانه، ودليلهم على قدمها أن كل محدث مسبوق بمادة، والنفس ليست مادة فهي قديمة، (٣٦).

وهذا الدليل الذي أورده ثابت بن قره الحراني وذكره ناصر الدين خسرو (المتوفى ١٠٨٨) في كتابه زاد المسافر. قال: وأما ثابت مترجم كتب الفلسفة اليونانية إلى العربية، فإنه على ذكر الأفلاك والكواكب، إنها أحياء ناطقة وذلك أنه قال: إن الإنسان ذو حياة ونطق، وهذه النفس حية ناطقة، وهذه مقدمة صادقة.

ثم قال: إن أجساد الأفلاك والنجوم، بغاية الشرف واللطافة، وأنها أنفس ناطقة، فهذا البرهان على أن الملائكة هم الأفلاك وأن هذه أحياء ناطقة، (٣٧) وعنها صدرت النفوس الإنسانية المستقرة منذ البدء في الكواكب، والنفوس الصالحة تسعد بعد الموت برجوعها إلى الكواكب، أما النفوس الشريرة، فإنها تنقمص الجسد الإنساني ثانية، أو أنها تمسخ بجسد حيواني، وحينما تعافى وتظهر تصعد إلى الكواكب ثانية. قال ابن العبري «ومدة المعاناة عند الحرانية قد تستمر تسعة آلاف دور»، (٣٨).

إن فكرة التناسخ قديمة في الفلسفة الفيثاغورية التي يؤمن بها الحرانية، وكانوا يعدون فيثاغورس من أنبيائهم وأن أصله من حران، وعندهم أخذ أفلوطين فكرة التناسخ أثناء دراسته في حران، قال «بعد وقت معلوم، تعود النفس إلى الحالة المحددة، الحيات الدورية. لأن كل أمر في هذا العالم، منظم سواء في ذلك هبوط النفس أو صعودها، تتفق مع حركة الكواكب الدائرية في العالم، وترتسم أحوالها وحيواتها ومشياتها في علامات تظهر في الأشكال، التي تكونها الكواكب، والنفس لا تهبط دائماً بنفس المقدار، بل يزيد هبوطها تارة، وينقص تارة أخرى، حتى بالنسبة للنعوع الآخر من الكائنات الحية» (٣٩) يعني الحيوان والنبات.

يوم المعاد وبعث الأجساد:

في عقيدة الحرانية، الموت استمرار للحياة، في حياة أخرى قد تكون أفضل أو حياة هي استعداد لمرحلة أخرى تقربه من يوم القيامة الموعودة على لسان الأنبياء والحكماء الصالحين،

وعلى الإنسان الحكيم أن يكون مستعداً لاستقبال الموت بالرضا والتسليم، والقيامه الصغرى عندهم هي يقظة النفس من رقدة الجهالة أما القيامة الكبرى هي التي تشمل الجنس البشري وانتهاء الدور وابتداء دور جديد .

قال الشهرستاني: « قالت الحرانية أن طبيعة النفس الكلية والأجرام السماوية، تحدث في كل إقليم من الأقاليم المسكونة على رأس كل (٣٦٤٢٥) سنة شمسية، زوجين من كل أجناس الحيوان، ذكر وأنثى من الإنسان وغيره، فيبقى ذلك النوع تلك المدة، ثم إذا انقضى الدور بتمامه، انقضت الأنواع، فيبتدئ دور آخر، كذلك أبد الدهر، والثواب والعقاب في هذه الدار لا في دار أخرى، لا عمل فيها» (٤٠) ونحن الآن نعيش في الدور السابع، وقد عبر إخوان الصفا عن اعتقاد الحرانية، قالوا: المنتظرون لأمر القيامة طائفتان من الناس:

الطائفة الأولى:

الذين ينتظرون حدوثها في المستقبل عند خراب السموات والأرض ولا يتصورون حقيقة القيامة إلا إعادة هذه الأجسام برمتها، ثم يحشرون ويجازون بما علموا، فإن عملوا خيراً دخلوا الجنة، التي يتصورونها أموراً محسوسة (أشجار وحوار وغلان) على مثال نعيم الدنيا، وأن عملوا شراً دخلوا جهنم، التي يظنون أنها خندق عميق مملوء نيراناً مستعرة، يرمى فيها البشر، كلما نضجت جلودهم، أعاد الباري إليها الرطوبة ثم كبهم من جديد فيها، وهذا هو اعتقاد أهل السنة من المسلمين.

الطائفة الثانية:

وهؤلاء ينتظرون القيامة كشفاً وبياناً، لإدراكهم الأمور العقلية، وحقيقة الموت، أنه ترك النفس لاستعمال الجسد، والقيامه عندهم هي يقظة النفوس الجاهلة، وهم لا ينتظرون بعث الأجساد ولا يأملون نشرها دعاهم إلى ذلك إيمانهم بالتناسخ (٤١). وهذا اعتقاد صابئة حران وأتباع المذهب الإسماعيلي في الإسلام الذين قال عنهم الشهرستاني: إنما أصل التناسخ والحلول، نشأ من هؤلاء القوم (أي الحرانية) وإن التناسخ يتكرر في الأدوار والأكوار إلى ما لانهاية، ويحدث في كل دور ما حدث في الأول، والثواب والعقاب في هذه الدار لا في دار أخرى لا عمل فيها .

وحياتها الحاضرة، إنما هي جزء على أعمال سلفت منا في الأدوار الماضية، فالراحة والسرور هي جزء أعمال البر التي أسلفت منا في الأدوار الماضية، وكذلك الضنك والحزن التي نعاني منها اليوم، هي جزء على أعمال الفجور التي سبقت منا . وأما الحلول فهو التشخيص، ربما يكون ذلك بحلول الإلهي في ذات الإنسان وربما يكون بحلول جزء من الإلهي على قدر استعداد مزاج الشخص، (٤٢).

ويُفسر الحُرانية كالإسماعيلية الجنة تفسيراً رمزياً، فالجنة هي سعادة النفوس الصالحة عندما تتخرج بالآداب والنظر في العلوم الإلهية وإطاعة الأئمة والحُكماء، فتصعد نفس الرجل الصالح شيئاً فشيئاً إلى عالم المعقولات، وتتحد بالبارئ سبحانه وتسعد برؤية الله، وأخيراً تأوي النفوس بعد صلاحها إلى قناديل معلقة تحت العرش لتدبّر النظر إلى بارئها تعالى.

وأما جهنم فلا وجود لها، لأن النفوس الشريرة تهيم تحت فلك القمر، تتخطبها الجن والشياطين وتمنعها من معرفة الحقيقة وممارسة الأعمال الخيرة، لتعود وتدخل إلى أجساد بشرية، فتعاني وتتطهر من أوزارها، بالتناسخ وبعد تطهرها تطلق النفوس نحو ملكوت الله ثانية (٤٣).

والحُرانية يعتقدون أن الإنسان يعيش حياته ويمارس أفعاله، تبعاً لميوله الباطنة ووفقاً لتدبير النجوم التي توسد الموجودات، وما من أحد يفلت من العقوبة الإلهية التي يستحقها نتيجة لسلوكه وقضاء الله الذي لا يرد، ثم يهبط بتدبير الكواكب السبعة في المكان الذي أعد له، ويستسلم لمصير لا سلطان له عليه.

كيف يحصل الإنسان على الخلاص من الخطيئة؟ يقول الحُرانية: إمّا بالتوسل الإلهي، أو بالحصول على المعرفة الإلهية، والبارئ يحدد لهم مدى العقاب وزمنه، فإذا ما انتهى منه، أمكن الإنسان ترك مكان الجزاء، تبعاً لما يقضي به الانسجام الذي يسود كل الأشياء، ألا وهي الجنة.

التوسل بالهياكل وتقديم القرابين:

عرفت الأمم القديمة عبادة الأصنام وهياكل الكواكب، وكانوا يتوسلون إليها بالدعاء ويتقدم القرابين والأضاحي الحيوانية والبشرية، وقد بين إخوان الصفا اعتقاد الحُرانية بقولهم «إن مذهبنا واعتقادنا هو مذهب صابئة حران» (٤٤) الذين قالوا: إن غاية واصفي النواميس في تحليل ذبح البهائم في الهياكل، إنما هو ليس لأكل لحومها فحسب، بل غرضهم تخليص نفوسها من درجات عالم الكون والفساد، ونقلها من حال النقص إلى حال التمام والكمال في الصورة الإنسانية (٤٥).

وعن عبادة الهياكل عند الحُرانية، قال إخوان الصفا «ولما مضى أولئك الحُكماء والريانيون، العارفون بالله وانقرضوا، خلفهم قوم آخرون لم يكونوا مثلهم في المعرفة والعلم والفهم، فأرادوا الإقتداء بهم في سيرتهم واتخذوا أصناماً على مثل صورتهم، وصوروا تماثيل على مثل ما فعلت النصراني في بيعهم من الصور والتماثيل، وادعى الحُرانية... أن الكعبة هي كل زحل» (٤٦).

وكان الحرانية يقدمون القرابين اقتداءً بالحكماء الريانيين، كما أوصى سقراط الحكيم تلاميذه «اذبحوا لي ديكاً في معبد دلفي» وهذا القران، يجمع الخصال التي دلت عليها التنزيلات السماوية، أم القران الشرعي عندهم الذي يشاركون به المسلمون تقيّة، فهم ممن يكثرون شهادة أن لا إله إلا الله، قال عنهم إخوان الصفا «متى كنت مقصراً في العبادة الشرعية، فلا يجب أن تتعرض لشيء من العبادة الفلسفية (طريق الحقيقة) وإلا هلكت وأهلك، وأما العمل بالعبادة الفلسفية الإلهية، فهو الإيمان الحق ولا يكون المؤمن مؤمناً، حتى يكون مسلماً والإسلام سابق على الإيمان» (٤٧).

في الإسلام نقوم بكل الطقوس من صلاة وصوم وحج وفي الإيمان نتوسل بالدعاء الأفلاطوني في خلوات خاصة، تدعى «المجالس» التي يتزأسها حكماؤهم وفيها يأكلون ويتصدقون، ويعزفون على المزامير والدفوف.

النبي أو الحكيم الإلهي في المجتمع المدني:

غاية الحياة عند الحرانية، اكتساب الفضيلة وبلوغ السعادة بتطهير النفس، ولكي يتوافق الفرد مع مجتمعه، ويعيش في طمأنينة، والخروج من هاوية الدنيا إلى فسحة الخلود في الآخرة، وقد صنّف لهم ثابت بن قرّة كتاباً بيّن لهم فيه الطريق لاكتساب الفضيلة جاء فيه إن الباري سبحانه، مبدأ الحياة وغايتها، وإن سعادة البشر لا تتم إلا بالرجوع إليه، وإن لكل فرد عقل يميز بين القبيح والجميل، وبين الصالح والطالح، ومن حسن الإيمانه وتمامه، الرضا والتسليم بقضاء الله، وإن الكتب الإلهية والتعاليم الربانية لها تأويلات خفية هي المعاني المعقولة، والرموز الباطنية، وهناك الأحكام الظاهرة الجلية، فيها صلاح الدنيا، وإن من وفق لفهم الكتب الإلهية، وأرشد إلى معرفة أسرارها، واجتهد بالعمل والسنة الحسنة، واتبع السيرة العادلة، وصلحت نفسه إذا فارقت الجسد وارتفعت إلى رتبة الملائكة، وهذا الأمر لا يتم إلا بوجود المرشد الروحي للجماعة، وهو النبي أو الحكيم الإلهي.

وكان من أنبيائهم فيثاغورس، الذي أعطى كل ذي حق حقه، وكانت تعاليمه فيها الأوامر والنواهي، والأحكام والحدود، وكانت تلك الأحكام على وجهين:

. أحكام ظاهرة تقتضي العمل بالجوارح.

- وأحكام باطنية هي التي تنمي الاعتقاد بالضمائر، وفيها رموز وأسرار، وهي الأصل وقد حواها كتابهم (وصايا فيثاغورس الذهبية) وقد ترجمه إلى العربية ثابت بن قرّة، والنبوة أعلى مرتبة ينتهي إليها البشر، ينالها النبي، بصفاء جوهر نفسه الشريفة في قبول الوحي، وبإدراكه للمعارف الخفية بالقوة الناطقة. وكانوا يقولون: إن نفوس الأنبياء مهياة لصفاء جوهرها على تقبل الوحي من النفس الكلية وبما في الكتب الإلهية التي

فيها عجائب العلوم الخفية، وما وضعت من الشرائع النافعة لكل الناس، فيستنقذوا بها نفوساً غريقة في بحر الهوى وأسر الطبيعة، لتصبح مثل نفوس الخاصة من الحكماء، الذين بنوا هياكل حكيمة ونصبوا طلسمات عجيبة، لا يفهمها، إلا الكهنة المخبرون، بالكائنات قبل كونها بدلائل فلكية.

ما الفرق بين النبي والحكيم الإلهي؟ يفرق الحرائية بين أنبيائهم الأربعة فيثاغورس وعازيمون وهرمس الحكيم وأفلاطون، وبين (الحكماء الريانيون) أمثال سقراط وأرسطوطاليس وبابا الحرائي وغيرهم وهم كثير، بأن الأنبياء وصفوا الشرائع بوحي إلهي، وهم لا ينسبون شيئاً إلى نفوسهم مما يقولون أو يفعلون بل إلى الملائكة التي توحى له. أما الحكماء إذا استخراجوا علماً من العلوم أو ألفوا كتاباً، أو دبروا ساسة نسبوا ذلك إلى أنفسهم.

والنبي عندهم بريء من المذمومات في النفس، والآفات في الجسم فهم كاملون ويخبرون بصواب عن كل مسألة، وإن دعوتهم مجابة، وتعاليمهم تصلح العالم، ومن مهام النبي إقامة الحدود والأحكام في أمور الدنيا، ودم الراغبين فيها. ويميل حكماؤهم إلى التأويل العقلي، لأن التأويل يدل على الرسوخ في العلم، قال إخوان الصفا عن الحرائية، إن نبينهم هو فيثاغورس الذي كان رجلاً حكيماً موحداً من أهل حران، شديد العناية بالنظر في علم العدد، والبحث عن خواصه ومراتبه ونظامه» (٤٨). وكانوا يعتقدون أن الإطلاع على أسرار العدد تؤدي إلى معرفة الحكمة، والاعتدال في السلوك، وكانوا يحثون أتباعهم على اتخاذ الصنائع والتجارات من أجل حياتهم المعاشية، والالتزام بفضائل النفس الأربع (الحكمة والشجاعة والعدالة والعفة) كي لا تلحق المرء المضرة كفساد العقل، ورداءة الذهن، وأما الفقر والخمول، وسائر الأشياء الخارجية فليست عندهم بقادمة في السعادة (٤٩).

وكان الزواج عندهم ينحصر عند أبناء الطائفة، ولا تتزوج المرأة إلا بولي وشهود، وكانت المرأة لا تطلق إلا بأسباب بيّنة منها المرض المزمن، أو الجنون، أو ترك الصلاة، أو الزنا المشهود، وإذا طلقت المرأة فإنها لا ترد، والزواج عندهم أحادي وللمرأة نصيب في الميراث كنصيب الرجل، والغسل من الجنابة واجب، ولا يطق الرجل المرأة إلا من أجل الولد.

والمجتمع الحرائي مكوّن من أربع طبقات:

١. طبقة الصديقين: لتصديقهم صاحب الشريعة، ونصرتهم له، وهؤلاء هم أصحاب المعرفة الإلهية (العرفان) وقد اطلعوا على الأسرار الإلهية من صاحب الشريعة (النبي) وسمح لهم بتفسير الكتب الإلهية، وأعطاهم السلطة لقيادة الجماعة في غيبته، وكانوا زاهدين في ملذات الدنيا، يلبسون الثياب البسيطة المكوّنة من الأقبية والأردية البيضاء، ولا يتحلون بالذهب، ولا يأكلون إلا القليل والبسير من الطعام ولا يشربون الخمر، ويمتازون بصدق اللسان، وعفته عن

هجر القول، وكانوا يعطفون على الرعية في حل قضاياهم، فهم إلى جانب الضعيف حتى يأخذون حقه. وكان الكاهن الأكبر (ريش أمة) ينتخب من بيوت الرئاسة فيهم، وكانوا يشترطون عليه سلامة العقل، وغرارة العقل، وتمام الأغضاء، خالٍ من الأمراض الوراثية (كالبهاق أو البرص أو الصرع). وكان ثابت بن قرة الحُراني من هذه الطبقة.

٢- طبقة الشهداء: سموّاً بذلك لمشاهدتهم صاحب الشريعة أو نائبه أو لإطلاعهم ومشاهدتهم الأمور الروحانية المفارقة للهيولى، عرفوا الأسرار الإلهية، وهم كالصديقين في مآكلهم وملبسهم وصدق أسنتهم إلا أنهم دون أصحاب العرفان في المعرفة الإلهية وفي تفسير الكتب. كان بعضهم يتولى رئاسة مجالسهم السرية في القرى والبلدان.

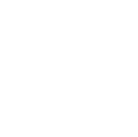
٣- طبقة المؤمنين: وهؤلاء آمنوا بتعاليم صاحب الشريعة، ولكن فهمهم اقتصر على بعض الأسرار الروحية، وميزتهم أنهم أقروا بما أخبر به صاحب الشريعة، وقاموا بنصرته وهم صابرون.

٤- طبقة العوام: وهؤلاء لم يأخذوا أسرار الدين، ولم يؤمنوا بما أقروا بلسانهم، وقد يراودهم الشك، وهم كالأعراب الذين ذمهم القرآن الكريم «قالت الأعراب آمنا، قل لم تؤمنوا، ولكن قولوا أسلمنا».

وكان الحرانية يصلون ثلاث مرات (أطراف النهار وأثناء الليل) في مجالسهم الخاصة، يتوسلون إلى الله بالدعاء الأفلاطوني والتوسل الإدريسي، وهذه الأدعية موجودة في كتاب ثابت بن قرة الحراني المسمى (أوقات العبادات وترتيب القراءة في الصلاة). وكانت غاية الصلاة تحرير النفس من عبودية الجسد، وإعادتها إلى صورتها الإنسانية الكاملة، أي بتحريرها من التناسخ.

مراجع الفصل الثالث: برقلس والفلسفة الجرائية

- (١) الفن والمجتمع عبر التاريخ ج١ ص١٦٣ أرنولد هاوتزر ترجمة فؤاد زكريا، دار الكاتب المصري القاهرة ١٩٦٧ .
- (٢) تاريخ سورية وفلسطين ج٢ ص٣٠٣ المطران يوسف الدبس، بيروت ١٩١٠ .
- (٣) المصدر السابق ج٢ ص٣٨٢ .
- (٤) المصدر السابق ج٢ ص٣٧٨ .
- (٥) تاريخ الحكماء للقفطي ص٨٩ أعادت نشره دار المثني بغداد ١٩٦٤ .
- (٦) موسوعة الفلسفة ج١ ص٣٤٦ عبد الرحمن بدوي، مؤسسة الإنماء العربي - بيروت ١٩٨٥ .
- (٧) تاريخ سورية وفلسطين ج٣ ص٣٠٥ .
- (٨) طبقات الأمم ص٦١ القاضي صاعد بن أحمد الأندلسي، مطبعة السعادة مصر ١٩١٠ .
- (٩) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص٥٦ مراجعة زكي نجيب محمود مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٣ .
- (١٠) موسوعة الفلسفة ج١ ص٣٤٧ .
- (١١) الكليات ج٢ ص٣٤٩ أيوب بن موسى الحسيني الكفوي تحقيق عدنان درويش، دمشق ١٩٨٤ .
- (١٢) المصدر السابق ج٥ ص٧١ .
- (١٣) موسوعة الفلسفة ج١ ص٣٤٨ .
- (١٤) الملل والنحل ج٢ ص٢٠٨ للشهرستاني تحقيق عبد العزيز الوكيل، دار المعارف القاهرة ١٩٦٧ .
- (١٥) المصدر السابق ج٢ ص٢١٠ .
- (١٦) تاريخ الحكماء للقفطي ص٨٩ .
- (١٧) الملل والنحل ج٢ ص٢١٠ .
- (١٨) موسوعة الفلسفة للبدوي ج١ ص٣٤٧ .
- (١٩) الملل والنحل ج٢ ص٢١٢ .
- (٢٠) الأفلاطونية المحدثة عند العرب ص١-٢ عبد الرحمن بدوي - مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٥ .



الفصل الرابع:

يحيى النحوي وفلسفته الإلهية

- حياته في المصادر السريانية.
- سيرة يحيى النحوي في المصادر العربية.
- فلسفة يحيى النحوي الإلهية.
- تأثير النحوي على ابن العبري في كتابه الحماسة.
- تحليل كتاب ديونيسيوس الأريوفاقي.



يحيى النحوي وفلسفته الإلهية

حياته في المصادر السريانية:

يُعد يحيى النحوي (يوحنا فيلوبونس أو يوحنا الجراماطيقي) من الشخصيات المرموقة في تاريخ الثقافة الإنسانية، لتعدد مواهبه في الفلسفة والتاريخ والرياضيات والطب والأدب، قال عنه جورج سارطون «كان نصرانياً على مذهب اليعاقبة (السريان الأرثوذكس)، وواحداً من أعظم الشخصيات في عصره وكان معلماً في مدرسة الإسكندرية، يعلم الفلسفة» (١). ولندرة الأخبار عنه في المصادر السريانية والعربية، سأكون صورة تركيبية مما جاء في التراجم والأخبار المتفرقة.

أولاً. في المصادر السريانية:

لا تفيدنا المصادر في الخبر الواضح المبين، لأن الكتب السريان شوهُوا صورته عن قصد، بعد أن اتهم بهرطقة (مثلثي الآلهة)، قيل إنه سرياني من أهل قيسارية فلسطين، تعلم في صباه في مدرسة المدينة، التي أسسها أوريجانس الإسكندري، وكانت المدرسة ذات شهرة في تفسير وترجمة الكتب المقدسة والمنطق والرياضيات والعلوم المدنية والفلسفية، وعندما أتم دراسته فيها، ارتحل إلى الإسكندرية ودرس في جامعتها، وبعد تخرجه صار معلماً في تلك الجامعة، والتحق بالسلك الكنهوتي، ورقى إلى مرتبة أسقف، وفي الجامعة صار يدرّس فلسفة أمونيوس، وأعجب بأرائه الفلسفية حول طبيعة المسيح، وعنه أخذ فكرته القائلة «إن جسد الرب لم يكن مخلوقاً، ولا نهاية له، وفي الوقت الذي كان الجسد، في الأحشاء كان في السماء، وإن بدا للناس معلقاً على الصليب، كان في الحقيقة موجوداً في السماء» (٢). هذه الهرطقة أعلنها في الجامعة، حوالي عام ٥٣٠م، وقد علق المستشرق اليهودي بول كراوس (١٩٠٤-١٩٤٤) بقوله «من المحتمل أن يكون يوحنا فيلوبونس قد ولد وثنياً في سنة ٤٧٠م، وأنه اعتنق المسيحية حوالي سنة ٥٢٠م، ثم كرّس حياته للمسيحية، محاولاً التوفيق بينها وبين مذهب أرسطو، ومن المحتمل أن تكون وفاته بعد عام ٥٣٠م» (٣)، لو كان يوحنا من أصل وثنى لذكر ذلك أعداؤه، وأمّا عن سنة مولده

ووفاته فقد وافقه الدكتور عبد الرحمن بدوي على ذلك مؤكداً ذلك مما جاء في آخر شرح كتاب أرسطو في السماع الطبيعي، وذلك أن يحيى النحوي ذكر أنه أتم شرح الكتاب في اليوم العاشر من أيار سنة ٥١٧م، وكما جاء في كتابه قدم العالم في الرد على برقلس، أنه ألفه سنة ٥٢٩م، واستناداً إلى هاتين الملاحظتين قال أنه توفي في سنة ٥٣٠م، والصواب أنه توفي في سنة ٥٥٨م لقول مار ميخائيل «إن بدعة يوحنا فيلوبونس ظهرت في السنة الواحدة والثلاثين لحكم جوستينيان أي في عام ٥٥٨م، وسماها بدعة مثلثي الآلهة، وأضاف إلى، والقول أن الابن لا يعرف يوم الساعة، لقول الإنجيل «لا أحد يعرف اليوم ولا الساعة» وجمعوا بعض الشهادات السخيفة، وأضافوها لأسقفهم الذي حرّمته الكنيسة وإياهم» (٤).

كيف ظهرت بدعة مثلثي الآلهة؟

على أثر صدور مقررات مجمع خلقيدونية عام ٤٥١م، انقسم المسيحيون، في سورية والإسكندرية، بين مؤيد للمقررات والقول (بطبيعتين في المسيح) ومعارض يقول (بطبيعة واحدة في المسيح) وجرى صراع بين الطرفين، وقد سجّل لنا ليون البيزنطي صورة هذا الصراع، قال: بينما كان بتودوسيوس الكبير، لا يزال على عرش الإمبراطورية، ظهرت عقيدة الآلهة الثلاثة من جديد على لسان يوحنا فيلوبونس الذي قال: إن قلت بطبيعتين في يسوع المسيح، فعليكم أن تقولوا بأقنومين.

فردوا عليه: لو كانت الطبيعة والأقنوم أمراً واحداً فمن الضروري الإقرار بعد التمييز بين كليهما، ولكن إذا كانت الطبيعة شيئاً آخر غير الأقنوم فلما يجب علينا الإقرار بأقنومين، إذا كنا نقول، بطبيعتين؟

فأجابهم يوحنا: نعم الطبيعة والأقنوم شيء واحد.

فقالوا له: إذا كانت الطبيعة والأقنوم شيئاً واحداً، فهل نقول: إنه توجد ثلاثة طبائع في

الثالوث الإلهي؟

فأجابهم: نحن نقول: ثلاثة طبائع في الثالوث، وثلاثة أقانيم جزئية في الثالوث، ولكن بجوهر واحد مشترك، لأن الطبيعة لا تكون إلا في أفراد تتحقق الطبيعة بهم، وما تجسّد في يسوع المسيح، هو طبيعة اللاهوت أي إنسانية يسوع الفردية، وإن ما هو حقيقي في الثالوث الإلهي هو هؤلاء الأشخاص الثلاثة التي هي جواهر متميِّزة بعضها عن بعض، وإن كانت إرادتها واحدة. إن هذا التفسير للثالوث الإلهي فيه انحراف شديد عن تفسير آباء الكنيسة، وفيه متابعة لقول أفلوطين المصري (٢٠٤-٢٧٠) الذي قال باستقلال الأقانيم الثلاثة عن بعضها، قال جيل سيمون «إن أفلوطين لا يقول بأن الأقانيم الثلاثة هي الله، وإنما يجعلها منفصلة عن المبدع الأول الواحد، وأن الصفات التي تضاف إلى الأقانيم المركبة للتثليث المسيحي Trinity تختلف اختلافاً

عن الأقاليم عند أفلوطين، وإن التشابه في الألفاظ فقط باعتبار أن الواحد مفارق للمادة، ولا يمكن أن تصدر المادة منه، وإنما تصدر عن النفس الكلية (٥)؛ إن هذا التصور أخذه أفلوطين عن الفيلسوف اليهودي فيلون الإسكندري (٢٠ ق. م. ٥٤ م) وقد مهدّ للاهوت المسيحي في التثليث، وذلك عندما نسب الخلق إلى الكلمة Logos قائلاً: إن اللوغوس هو الكلمة، وإنه مبدأ الانفصال بين الأشياء المتضادة في الكون، وهذا الانفصال هو سبب نشأة المخلوقات وهو يعلو عليها، قال ول ديورانت «كان فيلون معاصراً للمسيح، ويبدو أنه لم يسمع به قط، ولكنه أسهم في غير علم منه في تكوين اللاهوت المسيحي لأن الله عن طريق الكلمة أو العقل كشف عن نفسه للإنسان» (٦).

وأول علماء الكنيسة الذين قالوا عن المسيح «إنه إله حق» هو ترتليان (١٥٠ - ٢٢٠) وجاء من بعده سابليوس الذي جعل المسيح جزءاً لا يتجزأ من الثالوث المقدس إلا أنه قال «إن التثليث ليس أمراً حقيقياً في الله، لكنه إعلان خارجي فهو حادث مؤقت وليس أبدياً» (٧) وكان متأثراً بالتثليث المرقوني، ظهرت بدعة مرقيون عام ١٢٨ م حول سواحل البحر الأسود (بنطس) بتأثير التجارة مع الهند، قال: إن الآلهة ثلاثة: أحدهما صالح مرتبته العليا في الثالوث والآخر شرير، مرتبته السفلى وبينهما إله عادل وقد أرسل الإله الصالح ابنه الوحيد ليدعو الناس إلى عبادة أبيه، فقتل وصلب، فوضع الإله الصالح شريعة جديدة للبشر، مضمونها إنجيل يوحنا (٨) كان هؤلاء الآلهة الثلاثة ليسوا متساويين في المرتبة والوجود وهم منفصلون عن بعضهم.

عندما ظهرت بدعة فيلوبونس في الإسكندرية وانتقلت إلى القسطنطينية، في زمن البطريك مارسويرس الإنطاكي (٥١٢ - ٥٢٨) وهو بطريك عالم كان من أسرة يونانية ثرية من آسيا الصغرى، درس في مدينته سوزوبولس وعندما بلغ مرحلة الشباب أرسلته والدته إلى الإسكندرية لدراسة الفلسفة ومكث خمس سنوات، ورافق يوحنا فيلوبولس في الدراسة وعاد إلى بيروت ودرس الحقوق، ثم زار القدس وشاهد كنيسة القيامة في بيت لحم، وقرر لبس الاسكيم الرهباني، فالتحق بدير ثيودور في ضواحي غزة ونال شهرة في بلاد فلسطين كلها واختير في مجمع صيدا لكي يكون بطريكاً لإنطاكية.

وعندما أعلن يوحنا فيلوبونس بدعته دعا إلى مجلس في ٢٥ أيلول سنة ٥١٨ م، وحاول ردع صديقه عن ضلالته فأصر يوحنا على رأيه فحرمته الكنيسة اليعقوبية (السرمان الأرثوذكس). قال مار أفرام الأول برصوم (المتوفى ١٩٥٧) «كان يوحنا فيلوبون في أواسط القرن السادس، نحوياً فيلسوفاً لكن الأمر انتهى به إلى بدعة مثلثي الآلهة فأبسلته البيعة أي طردته» (٩). ولم يشهر به مارسويريوس.

وفي التاريخ السرياني هناك تناقض في ظهور هذه البدعة والرد عليها، فهذا المؤرخ ميخائيل الكبير يجعله ظهر في منتصف القرن السادس في أيام جوستينيان سنة ٥٥٨م، وأنه من أهل أفاميا قال: كان أحد المتوحدين اسمه (يوحنا) ذهب إلى الإسكندرية وتبع ذوي العلم المدني في الفلسفة والمنطق والطب، وانخدع بهم، وقال: إن الله أزلي لا بداية له، وكتب كتاباً في الفضائل دسّ فيها بدعته، وهي الكتب أتلّفها فيليكسنوس المنبجي، وتبعه خلق عظيم في الإسكندرية والقسطنطينية، وكانوا يقولون: نحن نعترف أن المسيح إلهاً وفيه طبيعة وجوهر، وأصروا على أن في الثالوث المقدس، ثلاثة آلهة وثلاثة طبائع كما يقرر الفلاسفة المدنيون، وكانوا يعتبرون أن الجوهر يشير إلى طبيعة خاصة، ووجدوا بين الجوهر والطبيعة وبهذا حددوا الجوهر الإلهي، وتبع يوحنا فيلوبونوس سرجيوس الراسعيني (المتوفى ٥٣٦) الذي تتقف عليه بالعلوم اليونانية، الفلسفة والطب والمنطق، وتميّز بالتفسير والترجمة وكتابة السيرة الصالحة، وقد شاهده يوحنا الأفسس (المتوفى ٥٧٨) في القسطنطينية وكان قد زعم أن الآباء عددوا الطبائع والألوهة في الثالوث، وكان كل من يراه يبكته ويقول به: إذا كان الأمر كما تقول: فالابن ليس أزلياً كالأب (١٠) أمّا كتاب السيرة الصالحة فهو الكتاب المنحول لديونيسيوس الأريوباغي (المتوفى ٥١) والكتاب يضيف علماً جديداً إلى علم طبيعة المسيح Christology، وهذا الكتاب كما تجمع المصادر التاريخية ظهر في جامعة الإسكندرية، سنة (٥٣٣) وقد أحيط بالسرية واعتبر من كتب الأبوكريفا (العرفانية) والكتاب مزيج من فلسفة برقلس الليفي وفلسفة يوحنا فيلوبونوس الاسكندري، وقد نسب الكتاب في أول ظهوره إلى الأسقف طيمثاوس الإسكندري (٤٥٧ - ٤٧٧) وقد صنّفه باللغة اليونانية، متحاشياً ذكر الطبيعة الواحدة، والكتاب فيه محاولة جادة لإعادة صياغة الأحكام اللاهوتية في صورة جديدة تشمل الباري والعالم، على ضوء الفلسفة الأفلوطينية المحدثّة، فالخطيئة الأولى، والسقوط الإنساني، لم يعد متعلقاً بالفداء على الصليب، بل صار الخلاص يتم بالتدرب الروحي على الفضيلة، والنشر نشأ من ممارسة الإنسان الخاطيء لشؤون حياته المعاشية، وإن إصلاحه يقوم على التوبة والقضاء على نزعة الشر من داخل الإنسان، بالإيمان بالله وبالمعرفة الإلهية (العرفانية)، وعلى المؤمن أن يضحي بكل ملذاته الحياتية ليصل إلى الباري سبحانه، وفي هذه المرحلة تتطهر النفس من دنسها، وتتوصل الحقيقة والجمال الإلهي، بالمحبة التي يكنها الإنسان لله، مصدر كل حقيقة وجمال، وإن طريق الحقيقة ترشده المحبة والرجاء، فالحب هو محور الإيمان الذي نكّنه للمسيح، ولم يعد النظر إلى طبيعة المسيح القول بطبيعة واحدة أو القول بطبيعتين بل بالحب الإلهي.

كتب كتاب السيرة الصالحة أو الكتاب المنحول لديونيسيوس الأريوباغي، بأسلوب جزل وبعبارات وبتشبيهات تتضمن الاستعارات الرمزية، واتهم السريان سرجيوس الراسعيني بكتابة

الكتاب بتأثير يوحنا فيلوبونس، ولكن يوحنا البيساني حقق نسبه إلى ديونيسيوس الأريوفاغي، وبذلك سهل له الدخول في التراث اللاهوتي المسيحي السرياني، وقد نشره في القسطنطينية الراهب مكسيموس القسطنطيني سنة ٦٢٢م باللغة اليونانية، معتمداً على شهادة ديونيسيوس الإسكندري ذي الشهادة التي لا ترد عند الروم الأرثوذكس (الملكيّة) ثم ترجمه القس قرياقس ابن شمونا الرهاوي سنة ٧٦٦م، وأودع الكتاب في دير مار متى (قرب الموصل).

ثم جاء فوقاً بن سرجيوس (٦٩٥ - ٧٧٠) إلى العربيّة في أحد أديرة سروج اليعقوبية (السريان الأرثوذكس)، قال في المقدمة (أنا فوقاً الضعيف، قدّمت إلى الثالث الأقدس علمي هذا الذي لا يناسب جلاله، وإنما هو جهد ضعيف، قد قطعت في إنجاز كتابته وترجمته مدة ثم نقلته سنة ٧٦٦ (أيام الخليفة العباس المنصور) بين شواغل دنيويّة، ولم أجد مسعفاً فيه، لا لغة ولا نساخه، ولكنني بعون الله، نهضت بأعباء تفسير المتن وشروحه، وتسطيرها على الألواح، ثم نقلها على الأوراق (في ٤٦٦ صفحة) فالتمس دعاء من تلذ له الأبحاث الروحية). والظاهر أن فوقاً أعاد صياغة الكتاب وضاف إليه بعض التفسيرات لتتناسب ومقتضيات الفلسفة الإسلامية التي كانت بداياتها تصاغ في أروقة المساجد وحلقات علماء الكلام.

يتألف الكتاب من مقدمة، وأربع ميامر (مقالات).

المقدمة:

جاء فيها: إن الله جلّ جلاله، هو السامي المطلق، لا تحويه صفة، ولا يحيط به مقال، وكل ما ينسب إليه من جودة، وجمال وعلم، لا يطلق عليه بصفة إيجابيّة، من الصفات التي تنسب إلى المخلوقات، وإن عبارتي التثليث والتوحيد، لا تعبران أبداً عن حقيقة الكائن الفائق سناؤه» (١١).

نلاحظ من المقدمة أن المصطلحات فيه هي من مصطلحات الفلسفة الأفلوطينية المحدثه، وقد تجاهلت التعابير والمصطلحات اللاهوتية الدارجة في الكتابات السريانية، وهذا انعطاف خطير في تاريخ علم اللاهوت المسيحي، وهي بداية النسك والزهد، الذي تحوّل إلى تصوف إسلامي.

المقالة الأولى:

تتكون من ١٣ فصلاً، هي نصف الكتاب، وتشمل مواضيع متنوعة كالصفات الإلهيّة (الواحد والخير المحض) وعلم اللاهوت المتحد (القول بالطبيعة الواحدة) واللاهوت المنفصل (القول بطبيعتين في المسيح) وماهية الوحدة الإلهيّة، ومعنى الصلاة والتوسل، وغاية العبادة، وأهمية العلم الإلهي، كما تكلم عن الإله الصالح العادل، والنور الإلهي، والخير الذي يفيضه على مخلوقاته، ونفى أزلية الخطيئة والشر، وصدورهما عن الكائن الأول، وبحث في وجود الله

وصفاته الثابتة (الحياة والحكمة) كما تكلم عن صدور العقل والنطق عنه، وعن الحق والإيمان، والقوة والعدل، والنجاة وعدم المساواة، وتكلم عن المشابهة بين الخالق ومخلوقاته، وعن التجلي الإلهي والمشابهة وعدم المشابهة، وبداية الكون والحركة فيه، وأن البارئ ضابط الكل، وعتيق الأيام والأبدان وفتحوى الموجود في ذاته، وماهية الكلمة الحي، وقد دس القديسين، وملك الملوك والكامل الواحد (١٢).

المقالة الثانية: وتتضمن خمسة عشر فصلاً

تحدثت: عن رئاسة الكهنوت وقائدها، وعن معنى الجواهر السماوية، والملائكة ومراتبها الأولى (الساوروفيم) والوسطى (الكاروبيم) والخيرة الذين هم حملة العرش ومراتبهم، والملائكة ورؤسائهم، والسبب في إطلاق «اسم الجيوش السماوية» على هذه الجواهر (الملائكة)، قال: وأعلم أن هذه الأبحاث عن الملائكة، لم تزل مبهمة، في مصنفات الأئمة حتى باسيلوس الكبير وغريغوريوس النازياني/ لم يبحثوها، إلى أن صرّح بها صاحب هذا الكتاب (يوحنا فيلوبونس) فأخذت برأيه علماء النصرانية، هذه أول عبارة تؤكد نسبة الكتاب وتحدد زمنه.

المقالة الثالثة (تتألف من خمسة فصول)

بحثت هذه المقالة في اللاهوت السري (سرّ التجسد وسرّ الفداء)، وفي حقيقة البارئ سبحانه، باعتباره كائناً يعلو عن الإدراك، منزهاً عن الغش، كما بحث في اللاهوت السري، وعن تجلي الله في السحابة، وكيف يجب علينا أن نتحدّ في الله، وكيف نسبح من هو العلة الأولى وفوق الكل، الكائن الواحد أو الخير المحض، وما هي الكلمة (اللوعوس) وما هي الصفات التي قال على اللاهوت سلباً وإيجاباً (يقال عن الله الحي القيوم أو الحي الذي لا يموت). وفي أن الله لا محسوس، لكونه علة العلل، وعلة كل محسوس، ومعقول، وبسموه على سائر المعقولين.

المقالة الرابعة: تتألف من فصل واحد

تحدثت هذه المقالة على كيفية تقيد رئاسة الكهنوت البيعية، وغايتها وفيما يفضل في العماد، وكيفية تقدمة القدّاس (الافخارستيا) والميرون وكيفية وضع اليد الكهنوتي، ورتبة القدّاس، والرهبنة، والصلاة على الموتى (١٣)، وعن تدرج الرهبان في مدارج النسك والزهد والخلوّة.

سيرة يحيى النحوي في المصادر العربية:

كما خلط السريان وتاهوا في حياة يوحنا فيلوبونس، كذلك خلطت المصادر العربية في سيرته، لأنهم أخذوا عن السريان معلوماً، قالوا: أنه كان يعمل نوتياً (ملاحاً) على شاطئ الإسكندرية، ينقل الطلاب، وكان يستمع إلى ما يدور بينهم من نقاش، فاشتاقت نفسه للعلم،

فنوى على ترك عمله ولكنه ظل متردداً، إلى أن شاهد يوماً نملة تحاول حمل نواة بلح من سفلى المراكب إلى سطحه الأعلى، وكلما كادت أن تصل إلى السطح، تسقط النواة، فتعيد النملة الكرّة، دون ملل حتى نجحت في سعيها، وعندها قرر يحيى الشاب ترك عمله، والتحق بالجامعة، واجتهد حتى لقب بمحب العمل، وبلغ في العلم غايته (فلقب بالجراماطيقي)، ومن الحكم التي نسبت إليه «يجب التعب والكد في طلب العلوم، وتحقيق ماهيات الأشياء، والاحتياط في النقل والترجمة، والبحث عن المنقولات» (١٤).

قال عنه محمد بن اسحق النديم «إنه كان أسقفاً في بعض كنائس مصر، من أتباع ساواري (ساويرس الإنطاكي) وإنه رجع عمّا يعتقد النصارى في التثليث، فاجتمعت الأساقفة، وسألوه الرجوع عما هو عليه، وترك إظهاره، فأبى أن يرجع، فأسقطوه» (١٥). وكان هذا التعريف به صحيحاً، وعنه نقل أبو الفرج ابن العبري، فقال: «في هذا الزمان اشتهر بين الإسلاميين، يحيى النحوي، المعروف عندنا بالجراماطيقي، وكان اسكندرياً، يعتقد اعتقاد النصارى اليعقوبية، ويشيد بعقيدة ساويري، ثم رجع عما يعتقد النصارى في التثليث، فاجتمع عليه الأساقفة في مصر، وسألوه الرجوع، عما هو عليه، فلم يرجع، فأسقطوه عن منزلته، وعاش إلى أن فتح عمر بن العاص مدينة الإسكندرية (٦٤٢) ودخل على عمرو، وعرف موضعه من العلوم فأكرمه، وسمع من ألفاظه الفلسفية، التي لم تكن للعرب بها أنسة، ما هاله، ففتن به.

وكان عمرو بن العاص عاقلاً، حسن الاستماع، صحيح الفكر فلازمه وكان لا يفارقه» (١٦). لقد خلط ابن العبري بينه وبين يوحنا النقيوسي (المتوفى ٦٩٦م) وكان شيخاً جليلاً، وعالمأً ضليعاً بعلوم الفلسفة واللاهوت، وكان صديقاً لعمرو بن العاص» (١٧).

أمّا ظهير الدين البيهقي (المتوفى ١١٧٠م). جعله يحيى النحوي البطريق الذي صنّف كتاباً ردّاً فيها على أفلاطون وأرسطو، حين همّت النصارى بقتله، وإنه من أهل الديلم، وأنه عاش في خلافة الإمام علي بن أبي طالب، وكان يحيى النحوي من قدماء الحكماء، وكان نصرانياً فيلسوفاً، فأراد عامل أمير المؤمنين إزعاجه وتخريب ديره، فتكب قصته إلى أمير المؤمنين، وطلب منه الأمان» (١٨). وهنا خلط البيهقي بينه وبين يحيى الديلمي (المتوفى ٦٨٥م) وهو راهب نسطوري كان من أهل حديثة، أخذ أسيراً إلى بلاد الديلم، وهدى طائفة من المجوس وبنى ديراً هناك» (١٩).

تأثير يوحنا فيلوبونس في اللاهوت المسيحي:

ألف أبو الفرج ابن العبري (١٢٢٦-١٢٨٦) كتاباً في النسك والزهد، سماه كتاب الحمامة، وقد ترجمه ابن المحرومة سنة ١٢٩٠ إلى اللغة العربية، وفي العصر الحديث ترجمه إلى اللغة

الإنكليزية المستشرق و. ونسك WJ. Wensinck سنة ١٩٠٩، ووضع له مقدمة وشروحاً بيّن فيها علاقة النسك بالتصوف الإسلامي، وفي سنة ١٩٧٥ ترجمه المطران سويريوس زكّا عيواص مطران بغداد والموصل (بطريك السريان حالياً).

يتألف الكتاب من مقدمة وأربعة أبواب:

جاء في المقدمة:

«كما إننا نجد في علم طب الأجساد، يا أخانا كتباً تتضمن العناية بالمرضى الذين لا يتوفر لهم طبيب. هكذا أيضاً في طب الأنفس، يجب معرفة معالجة المرضى الذين لا مرشد، أو كان هذا في منأى عنهم، لاسيما في هذا الجيل (جيل ابن العبري) الذي خلت فيه الأمة السريانية من عالم اختر بذاته، حرج الطريق الموصل إلى الملكوت، وضيق الباب المؤدي إليه، لذلك عزمنا على أن يكون الموضوع سهلاً وبسيطاً. قال وينسك Wensinck معلقاً على قول ابن العبري «ويخبرنا عما عانت نفسه، من عنت وألم، وعذاب من جراء النزعات المذهبية الكنيسة، وكيف أنه لم يرتج إلى علوم اليونان، وكاد يهلك روحياً في تشعباتها المظلمة، لولا عناية الله به بالعودة، إلى كتابات النساك وحياة الزهد والتصوف. وكتب ملخصاً لكتاب ديونيسيوس الأريوفاغي الذي قال عنه البطريرك قرياقس (المتوفى ٨١٧) وأنه من وضع اسطيفان بن صوديلى (المتوفى ٥١٠) المبتدع (المهرطق) (٢٠)، ولكن ابن العبري تجاوز عن تعليق البطريرك قرياقس ولخصه بناء على طلب أحد الرهبان سنة ١٢٦٨.

ثم ألف كتاب الحماسة على شاكلته، لافتتار العالم السرياني في زمانه إلى معلم للنسك الروحي، وهي نفس شكوى الغزالي (المتوفى ١١١٢) الذي قال «إن متصوفي زمانه، لم يحصل لهم أنس بالله، وإن الأقطار (الإسلامية) خالية من شيخ يقتدى به في علمه وسيرته». ولكن ابن العبري بدلاً من ذكر الغزالي يذكر قولاً لاسحق النينوى (المتوفى ٦٧٠) الذي قال: إن الدخول في الأسرار النسكية نادر المنال، وقد يحظى بنواله شخص واحد في كل جيل. وكانت غاية كتاب الحماسة أن يكون مرشداً للرهبان الذين ليس لديهم مرشد روحاني. وسأكتفي بذكر الباب الرابع، الذي يروي فيه ابن العبري قصة تدرجه في العلوم النسكية، ثم ذكر بعض الأقوال الإلهامية.

قال ابن العبري «شغفت منذ نعومة أظفاري بمحبة العلم، فتفهمت الكتاب المقدس، وتفاسيره الضرورية، وأدركت على يد معلم متبحر، الأسرار المكنونة في كتب الملائكة (المعلمين) القدسين، ولما بلغت العشرين من عمري أخطرني البطريرك المعاصر (اغناطيوس يشوع) أن أتقلد رئاسة الكهنوت، حينئذ ألجأتني الضرورة أن أجادل ذوي المعتقدات من مسيحيين (نساطرة وملكية) وغرباء (مسلمين ويهود) مجادلات مبنية على القياس المنطقي، والاعتراضات، وبعد دراستي هذا

الموضوع مدة كافية، وتأملي فيه ملياً، تأكد لي أن خصام المسيحيين بعضهم مع بعض لا يستند إلى حقيقة، بل إلى ألفاظ واصطلاحات فقط، إذ أن جميعهم يؤمنون بأن سيدنا المسيح إله تام، وإنسان تام، بدون اختلاط الطبيعتين، ولا امتزاجهما ولا بلبتتهما، أمّا نوع الاتحاد، نحن ندعوه طبيعة (اليعاقبة) وذلك يسميه فرسوقاً (الملكيّة) أي شخصاً، واني رأيت الشعوب المسيحيّة كافة رغم اختلافاتهم ظاهرياً، متفقة اتفاقاً لا يشوبه تغيير أو شك، لذلك استأصلت البغضة من أعماق قلبي، وأهملت الجدل العقائدي مع الناس، واجتهدت على أن أدرك فحوى حكمة اليونان، أعني (المنطق والطبيعيات والإلهيات والحساب، والأداب وعلم الفلك وحركات الكواكب)، وإذ الحياة قصيرة، والعلوم واسعة، لذلك فقد انتقيت، ما هو ضروري من كل هذه العلوم، وتناولته درساً وتمحيصاً. ومثلي بدراسة هذه العلوم مثل من كان غارقاً في البحر، وهو يمد يده إلى كل ناحية لعله ينجو. وإذ لم أجد ضالتي المنشودة بالعلوم الخاصة والعامة كافة، فقد أوشكت أن أهلك هلاكاً تاماً، حي اصطادتي فخاخ هذه العلوم وكأنها رصدتي، وأني أمسك عن ذكر ذلك وإيضاحه لئلا يضرّ بكثير من الضعفاء.

والخلاصة: أنه لو لم يعضد الرب ضعف إيماني في الأزمنة الخطرة، ولو لم يرشدني إلى التأمل في كتب العلماء كالأب أوغريس وغيره من المسيحيين المغاربة والمشاركة، وبتثلي من هوة الهلاك والدمار، لكنت قد يئست من الحياة الروحية لا الجسديّة، فقد درست تلك الكتب في غضون سبع سنين، أبغضت خلالها بقية العلوم التي كنت قد درست أغلبها، لا لذاتي بل لأجل الذين كانوا يرغبون في الاستفادة مني، بغير ما أناة، وفي هذه الفترة أيضاً، أعيتني بل أشقتني الشكوك والعثرات العديدة، فكنت أسقط في هوة الكفر وأنادي: كفى هؤلاء النساك جمعجة! ألا ترى رحاهم خالية من القمح؟ وأن كلامهم مشحون بتصورات سخيفة لا حقيقة لها. وكان ميري يؤنّبني أحياناً وهو يخاطبني بقوله: لا تهذ، ولا تظن أن كل ما لا تعرفه ليس بموجود لأن ما تعرفه هو أقل بكثير مما لا تعرفه، وكنت بشكوتي هذه أعرج على الجانبين، حتى أشرقت عليّ كالبرق، أشعة نور خاطف لا يوصف، فتناثر جزء من القشور التي كانت متلبدة على عيني وأبصرت قليلاً، وإذ كنت أصلي بلا فتور، ليتدعى كلياً السياج القائم في الوسط، لأرى المحبوب غير المنظور، لا بالظلام بل علناً، وهذه الأقوال التي سأسوقها هنا الآن، إن هي إلا جزء من ذلك الشعاع البرقي الذي ظهر في ظلمة الليل.

بعض الأقوال الإلهامية لابن العبري:

- لا تتبحر النفس الطاهرة في المعارف، لأجل الورد الذي يناله العلماء في هذا العالم بل يتزايد شوقها إلى الرب، فتتمكن من الدخول في السحابة الإلهية والاحتجاب بها.

- ضلّ الذين يهتمون بالتبحر بدراسة العلوم اللاهوتية المسيحية والوثنية، ولا يهتمون بتطهيرهم، ويظنون أنهم قد بلغوا درجة الكمال، فما الفائدة من إتقان المرآة المرصعة بالجواهر، والحجارة الكريمة، إن لم تكن مجلّوة عن الصدأ؟ والمرآة المصقولة، ولئن كانت بسيطة في صنعها، فإنها تفي بالحاجة التي صنعت لأجلها.

- من تعلم عن طريق السماع، كيفية تشييد البيت الذي بناه سليمان، كيف يماثل من دخل ذلك البيت، وشاهده بأمر عينه، وأحصى طبقاته، وكواه المفتوحة والموصدة، وأروقته وجدرانه وأجنحة الملائكة الكروبيّة ونقوش أعتابه.

- ومن يهتم من الملائنة والآباء بجمع المال وسائر الملذات، ويبررون لأنفسهم، إننا إنما نعد علفاً للبهيمة، أعني قوتاً للجسد، الذي هو مطيّة النفس، إنهم يتوهمون باعتقادهم، إن ذلك لا يضر أمثالهم، مثلما لا يضر الأصحاء طعام المرضى، وبالحقيقة اشتدت عليهم الحمى. وساء مزاجهم، واضطراب نبضهم، حتى غدو بمرضهم لا يشعرون.

- يحصل العقل في داخل السحابة، برؤية الجميل، على لذة لا توصف، وقد يحصل على اللذة خارجاً عن السحابة، ولكنها تكون لذة السامع عن جمال الجميل لا الناظر إليه.

- يعطى الإيمان بالوحي للأنبياء والرسل، بوساطة الإشراق من العلي، دون مشقة أو تعب، وأمّا النساك فلا يناولونه إلا بعد طلب وعناء وانسحاق وزهد، وبهذا الوسيلة يرتقون من إيمان الخيال، إلى إيمان الإلهام.

- هذه هي المحبة، طلب المحب للمحبوب، وهذا هو الطلب الحقيقي أن يوجه الطالب كل طلبه إلى المطلوب.

- عندما يدرك العقل أن هناك كلمات ليس بإمكانه أن ينطق بها، وأمور لم ترها عين، ولا سمعت بها أذن، ولا خطرت على قلب بشر، عندئذ يرتفع فوق سائر الدرجات التي هي خارج السحابة الروحية، ويضع قدمه على عتبة الدرجة السفلى.

- تعلن الكنيسة مجاهرة: أن الواحد بثلاثة، وأن الثلاثة بواحد، ولكن ليس بنوع يكون فيه الواحد إذ هو واحد ثلاثة، أو لثلاثة إذ هي ثلاثة واحداً لأن هذا محال.

- إن الثلاثي بذاته معنى وحيداً ربانياً، بتوحيد الذات غير قابل الإنقسام إلى ثوالت متعددة، بهذا المعنى هو واحداً، وبما أن للفريد العلي ذاتاً، وكلمة وحياة، فهو إذن واحد بالطبيعة، بثلاثة أقانيم.

يستحيل أن تكون علّة كلمة الذات الإلهية وحياتها شيئاً آخر سوى الذات الإلهية نفسها، ولا تكون قد صنعت من آخر، وهذا الأمر محال للذات الإلهية، لذلك دعا علم اللاهوت العلة الأب، أمّا الكلمة والحياة المعلولان فالابن والروح القدس.

- عندما تكون الكلمة حفيّة في ذهن الناطق، فمثل إعلانها، مثل ظهور الطفل من الرحم بالولادة، وأمّا الحياة فإنها معلنة في الحي ما دام حياً. وهكذا فالابن مولود، وليس هو منبثق وليس الروح منبثقاً وليس هو مولوداً.

- من لم يكن مصدر وجوده من ذاته، بل من علته، يستحيل أن يكون سبباً لوجود موجود آخر، ولكن ربما يكون وسيطاً، إذن فالله وحده علة كل العلل، وهو خالق الكل في الكل.

- بما أن وجود الحق الأول لا يحصر بزمان، لذلك لا يصح أن يقال عنه «إنه قد كان حيث لم يكن معه شيء، أو سيكون حيث لا يكون معه شيء»، وإذا قيل كهذا فيكون مصدره ذهنياً غير خبير، قال واصل بن عطاء الله السكندري «كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه الآن».

- أخطأ من ظنّ أن الجواهر المحدودة جميعها بسبب مشاكلها بعضها لبعض، بالنوع تكون واحدة بالأقنوم، مثل من يرى يوحنا ثم يعقوب، ويظن هذا هو يوحنا الذي رآه أولاً لاشتراكهما في أوجه الشبه بالطبيعة البشرية.

- إن الذين يشاهدون بعين الروح زوال الذوات وتجديدها، يعلنون جهراً قائلين: واحد هو الله، خالق الكل الذي به الكل، وبه نحيا ونتحرك، وبه نوجد، وفي يده قوام العقل والنفس وحركتهما وحياتهما، وبيده الطبائع كافة.

- إن نستدل على وجود الخالق من موجوداته أو مخلوقاته، كما نستدل على وجود البتء من البنيان، فهذه معرفة عامة نجدها لدى العوام، وأمّا في تعاليم الفلاسفة الدقيقة، فتوجد معرفة خاصة عن طريقها يستدلون على واجب الوجود من الوجود، وذلك إن كان الموجود واجب الوجود إذن لا بد من وجود من واجب الوجود.

- طالما لا يتمكن العطشان من الذهاب إلى ينبوع الماء، لا يستطيع المرشد أن يوصله إليه، أن يحمله إلى هناك، بل يريه كيفية الرحيل، ونوع السلوك فقط.

فلسفة يحيى النحوي الإلهية

قال المؤرخ الألماني تيوفيل تيمان «يكاد يكون أرسطو مع شراحه إلى يوحنا فيلوبونس من بين سائر الفلاسفة هو الذي استرعى أنظار العرب، وقد تلقوا جملة ما ألفه أرسطو بوساطة المذهب الأفلوطيني المحدث، وأضافوا إليه، وبذلك نشأت بينهم فلسفة تشبه فلسفة الأمم المسيحية»

في القرن الوسطى، تعني بالبراهين الجدلية المتعسفة وتقوم على أساس من النصوص الدينية» (٢١).

كانت بدايات الفلسفة العربية تتكون في حلقات علماء الكلام الذين تعلموا الفلسفة اليونانية في أديرة السريان أو بمجالسة الرهبان والجدال معهم، وكانت بدايات استخدام المنطق الأرسطوي، وقد استرعت انتباههم ثلاثة مواضيع عدوها هامة هي:

نظريته في أصل العالم (الواحد علة العلل):

مشكلة الخلق، فكرة قديمة، عانى منها الإنسان منذ أن وعى وجوده، وقد قدم تصورات من خلال الأساطير التي خلفها لنا، واندمجت في موروثنا الديني، ومن أقدم هذه التصورات، التصور التوراتي القائل «إن الله خلق العالم في ستة أيام، ثم خلق آدم على صورته من طين ثم نفخ فيه الحياة. عالج يحيى النحوي مسألة الخلق في كتابه الأيام الستة، طبقاً لما جاء في التوراة (سفر التكوين)، وأما عن مسألة خلق النبات والحيوان فقد عالجهما من خلال شروحه لكتاب أرسطو (الكون والفساد)، قال: القفطي «وقد شرحه يحيى النحوي، ووجد شرحه بالسرياني، فنقل إلى العربي، وقال أهل العلم إنه في السرياني فوق العربي في الجودة ولاشك، أن ناقله إلى العربي قصر في الترجمة» (٢٢). إن الترجمة السريانية هي من تفسير سرجيوس الرأسعيني وأهداه إلى صديقه الفيلسوف النسطوري (ثاودوروس) من أجل هذا عابه أهل ملته من اليعاقبة.

قال الإسكندر الأفروديسي: إن تولد النبات والحيوان هو انقسام الموجودات إلى فلقتين، وليس فاعل سوى استخراج بعض الموجودات، وأن الفاعل لا يخلق من العدم لأن خلق صورة من العدم هو خيال ووهم باطل، ولكن يحيى النحوي رفض رأي أرسطو في الخلق الرأى الذي شرحه الإسكندر الأفروديسي والذي أكد فيه أن الفاعل يهب الصورة فقط وقد سماه بواهب الصور، وقال إن الله خلق الكون كله من العدم من دون مثال يحتذى، ودون الحاجة إلى الهيولى المسبقة في الوجود، فرد عليه ابن سينا الذي كان متعصباً للفلسفة المشائية قال: ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الانحياز إلى المشائين اليونان، كرهنا شق العصا، ومخالفة الجمهور، فأنحزنا إليهم، وتعصبنا للمشائية، وأكملنا ما أرادوه، وقصروا فيه، وأغضضنا عما تخطبوا فيه» (٢٣)، وقد سمى ابن سينا يحيى النحوي المموه على النصارى، لقد أطلق أتباع المذهب الأفلوطيني المحدث على الله اسم الشخص الأول، وهو الخير المحض والجواد، وهو جوهر يعلو على الكون وهو مكتف بذاته، ولا تجوز عليه الصفات، بل يكتفي بالقول إنه موجود وهو حاضر في كل شيء، دون أن يحصره مكان وهو غني عن الكائنات التي صدرت عنه (٢٤)، أما فلاسفة الإسلام، فقد أخذوا عن يحيى النحوي الذي نفى الصفات عن الشخص الأول واكتفى بوصفه بالسلب،

فقال فلاسفة الإسلام من بعده: إن ثبوت الصفات لله مُحال في العقل، لأنه يلزم فيه التركيب والحدوث بخلاف الذات» (٢٥)، وأخذ الفارابي بقول يحيى النحوي عن الله عندما قال: إنه قائم بذاته منذ الأزل ووجوده خلو من كل مادة وليس له صورة التي لا تكون إلا في المادة، وهو عقل محض ومعقول محض وعاقل محض، فوجود الله إذاً بسيط غير مركب وهو تام الوجود» (٢٦) من هنا نفهم لماذا أنكر دعاة المذهب الإسماعيلي نسبة الصفات إلى الباري سبحانه، قال الداعية الإسماعيلي أحمد حميد الدين الكرمانى (المتوفى ١٠٢٢) «إن أصدق قول في التوحيد والتسبيح والتمجيد والإثبات يكون من قبل نفي الصفات الموجودة وسلبها عنه» (٢٧).

ومن أكثر الفلاسفة الذين أثروا في الفلسفة الإسلامية والمسيحية معاً هو يحيى النحوي، لهذا قال الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون (المتوفى ١٢٠٤) في كتابه دلالة الحائر «فلما جاءت ملة الإسلام، فوجدوا كلام يحيى النحوي وابن عدي وغيرهما في هذه المعاني (يقصد وصف الباري بالعقل والعاقل والمعقول) تمسكوا به وظفروا بمطلب عظيم بحسب رأيهم» (٢٨)، وهكذا صار المسلمون يطلقون على الباري، مصطلحات مثل الواحد، والأول، والجواد والخير المحض، وغيرهما متأثرين بالفلسفة الأفلوطنية المحدثة.

الشخص الثاني (العقل)

قال أفلوطين: إن الكلمة أو اللوغوس logos صدر عن الواحد، وقد سمى يحيى النحوي الكلمة بالعقل، وهو أول صدور عن الباري سبحانه، وعن العقل صدرت النفس الكلية، وعلمه ليس سوى جوهره فهو لا يحتاج في علمه إلى ذات أخرى خارجه عن ذاته، يستفيد من علمها بل هو مكتف بجوهره فهو بآن واحد يعلم ويُعلم، وقد أورد دعاة المذهب الإسماعيلي حديثاً لرسول الله قال: أول ما خلق الله العقل. فقال له أقبيل، فأقبل، ثم قال له: ادبر فأدبر، ثم قال: وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقاً أجلاً منك، بك اثيب وبك أعاقب» فالعقل عندهم أول مخلوق وقد وحدوا بينه وبين الله، كما وحدّ النصارى بين الله وكلمته المسيح، وقالوا: إنه كلمة الله التي يخلق بها العالم ويدير بها الكون، قال الكرمانى: إن اسم الألوهة لا يقع إلا على المبدع الأول والعقل الأول يقال له العقل الكلي، والموجود الأول، والسابق والقلم والكلمة وغيرها، والعقل الثاني يطلق عليه النفس الكلية واللوح والمبدع الثاني والتالي» (٢٩).

والسؤال المطروح: من أين حصل الكرمانى على هذا المعنى؟ لاشك أنه أخذه عن فلاسفة الإسلام وأولهم الكندي فيلسوف العرب، الذي تابع يحيى النحوي وشرح مدرسة الإسكندرية مما دعا أرنست رينان إلى القول «ليس مذهبه غير أحد مذاهب السريان الذين يرتبطون ارتباطاً مباشراً في شروح يونان الإسكندرية» (٣٠) كيف نظر يحيى النحوي إلى طبيعة العقل؟

جاء في المقالة الثالثة من كتاب النفس لأرسطو «أن العقل هو كمال النفس الإنسانية». وقال يحيى في شروحه للعقل أنه هناك أربعة عقول:

(١) العقل الهیولی أو العقل بالقوة:

كعقول الأطفال، خالية من جميع العلوم والمعارف، ولكنها مستعدة لقبولها بالقوة (٣١) بعد انتزاع ماهيات الأشياء وصورها دون موادها فهي كهيئة مادة، تنطبع عليها صور الموجودات كما تنطبع النقوس على الشمع وهذه النقوش هي المدركات أو المعقولات وبهذا المعنى يكون العقل شائعاً عند جميع أفراد البشر.

(٢) العقل بالملكة أو العقل بالفعل:

وهذا العقل هو الذي يدرك من المقدمات البديهية والعلوم الضرورية الكلية والبراهين المنطقية بدهية الكل أكثر من الجزء، وقد قال عنه الفارابي «وهذا مرتبة أسمى من العقل بالقوة، والمعقولات بالفعل انتزعت من موادها وصارت صوراً فأصبح العقل عقلاً بالفعل، وبه يدرك المعقولات المجردة» (٣٢) وقد قال بهذا الوصف للعقل الفيلسوف الإنكليزي دافيد هيوم الذي شبه العقل بالصفحة البيضاء ينقش عليها ما نريد، وفيه مبادئ فطرية هي فكرتي السببية والبدييات.

(٣) العقل المستفاد:

وهذا هو العقل القادر على إدراك الصور المجردة التي تخالط المادة أصلاً، وهذا العقل أسمى مراتب العقل البشري، ويوجد عند الحكماء الإلهيين والفلاسفة النابيين، قال عنه ابن العبري «هو أن تحصل النفس العلوم الكسبية، لكنها لا تكون حاضرة في ذهن الإنسان دائماً بل متى شاء إحضارها حضرت بلا كد» (٣٣). وكأنه حصر العقل بفعل التذكر، وهذه هي نظرية أفلاطون في العقل «فالعلم هو تذكر لعالم المثل».

(٤) العقل الفعّال أو الروح القدس:

في العقل الفعّال، تصبح المعلومات حاضرة في ذهن الإنسان لا تغيب عنه البتة وفيه تحصل النفس المعلومات وتذكر:

أماً بالرياضة ومجاهدة النفس كما يحصل للأنبياء والصالحين.

أو تركيب المقدمات الصادقة في القياسات والبراهين كما يحصل للفلاسفة الحكماء الفاضلين.

وهذا العقل لا يتسنى إلا لقلّة من الخواص، قال يحيى النحوي «إن الذي يفيض على العقل المستفاد عند الإنسان بالصور هو الإلهام الإلهي» وهي رتبة عقول الكاملين بالحكمة» (٣٤)

وعنه أخذ الفارابي فقال: «هو صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلاً وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد، ونسبة العقل الفعّال إلى العقل بالقوة، كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر بالقوة مادامت في الظلمة» (٣٥)، وكان دعاة المذهب الفاطمي يطلقون على أئمتهم اسم (العقل) لأنهم في باطنهم آلهة وفي ظاهرهم بشر، فالداعية الفاطمي حمزة بن علي الزوزني هي (العقل) وقد عناه الشاعر العربي المعري الذي كان من دعائهم:

(كذب الظن لا إمام سوى العقل) وصار دعاة المذهب الإسماعيلي كلهم يطلقون على أئمتهم لقب (العقل) بالمعنى الإلهي، وهذه الفكرة أخذوها عن يحيى النحوي الذي اعتبر المسيح إلهاً.

النفس الكلية والنفس الإنسانية:

احتلت فكرة النفس أو الروح مكاناً بارزاً في تاريخ الفلسفة الإسلامية وكان لكتاب أفلاطون (محاورة فيدون) وكتاب أرسطو (في النفس)، وكانت لشروح يحيى النحوي الأثر الكبير في فهم العرب للنفس، فهو يرد على تفسير الإسكندر الأفروديسي الذي اعتبر، أن النفس ناشئة من تركيب أجزاء الجسد، وهي زائلة بزواله، لأنه لم يكن يؤمن بخلود النفس كأفلاطون، إلا أن الإسكندر اعتبر العقل أعلى مرتبة ومقاماً من النفس وأقل اتصالاً بالجسد، والعقل غير قابل للفناء وموضوعاته مجردة لا تتعلق بحدود المكان، هذا التفسير المتردد بين البقاء والفناء نجده بصورة أخرى عند ثامسطيوس الذي اعتبر «أن العقل واحد لدى البشر لأن مصدره الله، وهو متعدد لدى الأفراد الذين يشتركون فيه شأن الشمس التي تشرق من مركز واحد، وتطلق ما لا يحصى من الأشعة، والعقل المنفعل في شوق دائم للاتصال بالعقل الفعّال. ولكن يحيى النحوي كان في شرحه أكثر ابتكاراً، وأقل إخلاصاً لأرسطو في شرحه، فالنفس عنده غير هيولانية بسيطة خالدة، ومما قاله في شرحه لكتاب أرسطو في النفس «إن العقل لا تتصوره دائماً إلا إنه البشر، وإن الإنسان يحيا دائماً لأن البشر يحيون دائماً» (٣٦) وإن العقل الفعّال هو كلمة الله (المسيح) التي خلق الله بها العالم، والعقل يفيض دائماً من نوره على العقل الفعّال، والعقل الفعّال هو الذي ينير ذات الإنسان، وهكذا فإن الحياة الإلهية تنزل حتى الهيولى التي لا روح فيها، وأضاف إلى ذلك الشرح مطران الموصل موسى بن كيفا (٨١٣ ت ٩٠٣) في كتابه النفس (ف: ٢٦: ١) قوله «أما نحن فنعتقد أن النفس والعقل والروح شيء واحد، وكائن واحد لأن هذه الأشياء الثلاثة هي موضوع واحد بالطبيعة والأقنوم وهذه الوحدة مقررة في الأسفار المقدسة.

- فهي تُدعى نفساً عندما تمارس أعمالاً روحية، بعيدة عن التصرف السامي وهذه مرتبة نفوس الخطاة.

- وتُدعى روحاً عندما تمارس أعمالاً روحية وقدسية، فاستحققت الصعود إلى مراتب الأرواح العلوية وهي رتبة أرواح الأبرار والصالحين.

- وتُدعى عقلاً إذا تسامت أكثر بأعمال البر والطهر والقداسة وهي رتبة عقول الكاملين» (٣٧).

والنفس الكلية عند يحيى النحوي، هي أدنى من البارئ سبحانه ومن العقل الفعال، منزلة ولكنها لها القدرة على تدبير الكائنات والعالم، ولها جانبان:

- جانب باطني يمس العقل الإلهي.

- وجانب خارجي يمس الطبيعة. ولها القدرة على تحريك الكواكب الثابتة المدبّر لأموال البشر.

وقد أخذ بهذا التفسير الفيلسوف العربي ابن رشد (المتوفى ١٠٩٨) قال: إن حركات الأجرام السماوية لا يمكن أن تصدر من غير روح، ولكل مدار من مدارات الكواكب، عقل هو صورته والرغبة هي المحرك التي تطيعها كل العقول باستمرار باحثه عن الأصلح، قال أرنست رينان «هذا الشرح هو شرح يحيى النحوي وجميع شراح العرب بلا استثناء» (٢٨)، وقد تسرّب هذا الرأي إلى فلسفة كبار المتصوفة ودعاة المذهب الإسماعيلي فالمتصوف السني الكبير عبد الكريم الجيلي يذكر في كتابه (الإنسان الكامل) حول وجود علة العالم والحافظ له والقطب الذي تدور حول الأفلاك، خلقه الله على صورته نموذجاً من الذات الإلهية بصفتيها المتضائفتين (الناسوت واللاهوت) وهي طبيعته الحقيقية» وقال بذلك شعراً (٣٩):

إن قلت واحد صدقت وإن تقل إثنان حق إنه إثنان
أو قلت لا بل إنه لمثلث صدقت ذلك حقيقة الإنسان

والإنسان الكامل على الإطلاق هو النبي محمد (ص) الذي هو كلمة الله الحقة أو هو نوره الذي كان له وجود، قبل، وجود الخلق بل كان وجود الخلق من أجله» (٤٠)، هذه هي التصور اللاهوتي المسيحي، عن المسيح، إلا أنه جعله بلا أقنوم في الثالوث الإسلامي فهو منفصل لوحده، وهذه هي البدعة التي قال بها من قبل يحيى النحوي، ودعيت بدعته (بدعة مثلثي الآلهة) وقد دخلت إلى التصوف السني، قال أرنست رينان «لا ينبغي أن يبحث عن مصدره في غير المعطيات الإسكندرانية أو في مذهب مثلثي الآلهة الذي كوفح بشدة من علماء الكلام المسلمين السنة» (٤١) وبهذا الشرح أخذ المذهب الإسماعيلي عندما جعلت النفس الكية، دلالة على الإمام الأساس المفسر لقول الإمام الناطق، قال القاضي (النعمان بن محمد المغربي) «كان الناطق مثلاً على العقل الكلي في عالم الترتيب والأساس مثلاً على النفس الكلية» (٤٢).

وصار الثالوث المقدس مكوناً من البارئ سبحانه ومن الإمام الناطق والإمام الأساس، وهم يمثلون (الواحد والعقل والنفس الكلية).

كانت كتب يحيى النحوي شائعة في دكاكين الوراقين في بغداد ودمشق والقاهرة وغيرها من مدن الأمصار الإسلامية، قال المسعودي (المتوفى ٩٥٦) عنه: قال يحيى في كتابه الذي دل فيه على أن العالم محدث، وردّ على أفلاطون وأرسطوطاليس وأفلوطين وأفلوطرخس وغيرهم من القائلين بقدمه. إن أفلاطون كان يزعم أن فلك القمر أدنى الأفلاك إلينا، وفلك الشمس يليه ثم فلك عطارد ثم فلك الزهرة، وما ذكره في المقالة الثانية من كتاب السماء والعالم شيعة فيثاغورس وما ذهب إليه (٤٣).

وأما الكتاب الذي له تأثير على الفلسفة الإسلامية، وتأثر به الغزالي والفكر السني خاصة هو كتابه في الرد على برقلس في قدم العالم، قال البيروني (المتوفى ٩٢٥) قال يحيى النحوي في ردّه على برقلس «إن قوماً من المتكلمين رأوا في الفلك المسمى غلغيس Galaxy أي درب اللبن وهو المجرة وأنه منزل ومستقر للأنفس الناطقة» (٤٤) وقد أطلع علي بن يوسف القفطي (المتوفى ١٢٤٨) على كتاب يحيى باللغة العربية وقال: هو كتاب ردّ به على برقلس القائل بالدهر الذي تجرد للرد عليه يحيى النحوي بكتاب كبير صنعه في ذلك، وهو عندي ولله الحمد والمنّة على كل خير» (٤٥)، وعلى علاقة الغزالي بكتاب يحيى النحوي واعتماده عليه في نقد الفلاسفة والفلسفة، ذكر الشهرزوري في كتابه نزهة الأرواح: أن الغزالي أخذ ما أورده في كتابه تهافت الفلاسفة من كتب يحيى النحوي خصوصاً الكتاب الذي ردّ فيه على برقلس، وقد أيدّه ظهير الدين البيهقي، قال: وأكثر ما أورده الإمام حجة الإسلام أبو حامد الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة تقرير كلام يحيى النحوي» (٤٦)، ولكن من المؤرخين للفلسفة الإسلامية من قلل من تأثير الشهرستاني في قوله «بعض الحجج التي ردّ بها يحيى النحوي على برقلس ممكن أن تنقض وأكثرها تحكمات وقد أفردت لها كتاباً فيه شبهات أرسطوطاليس، وهذه الشبهات وتقارير أبي علي بن سينا نقضتها على قوانين منطقيّة» (٤٧) إلا إن المستشرق الهولندي دي بور قام بمقارنة حجج التهافت للغزالي وردود يحيى النحوي على برقلس وتوصل إلى الرأي التالي، قال: والغزالي يبطل هذه النظريات معتمداً من جوه كثيرة على شرح جون فيلوبونس النصراني على مذهب أرسطو وفي ردّه على برقلس القائل بقدم العالم، لأن الكتب الفلسفية التي ترجمها علماء السريان والعرب كانت متوفرة في دكاكين الوراقين ومنها كتب يحيى النحوي وشروحه على كتب أرسطو وأفلاطون» (٤٨)، وكان الدكتور عبد الرحمن بدوي قد عثر على الترجمة العربية للحجج التسعة الأولى بما في ذلك ترجمة نص الحجة الأولى.

أدلة برقلس على قدم العالم وردود يحيى النحوي عليها:

هذه الردود كثيرة، هي بحدود (١٨) ردّاً، وسأكتفي منها بدليلين وردّين مما أوردهما الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة).

اتفق جمهور فلاسفة اليونان، على أن العالم قديم ولم يزل موجوداً مع الله، غير متأخر عنه بالزمان كوجود المعلول مع العلة، والنور مع الشمس، وأن تقدم الباري على العالم تقدم الذات والرتبة لا بالزمان، ودليلهم على هذا قولهم «يستحيل صدور حادث من قديم» والأصل الذي يقوم عليه هذا القول هو التلازم بين العلة والمعلول فإذا فرض وجود القديم:

- فإمّا أن يوجد عنه العالم فيكون قديماً مثله.

- وإمّا أن يتأخر عنه، وفي هذه الحالة:

- إمّا ألاّ يتجدد مرجح فيؤدي إلى إشكال، ويظل العالم في دائرة الإمكان.

- وإمّا أن يتجدد مرجح فيؤدي إلى إشكال: من محدث هذا المرجح؟

ولم يحدث الآن ولم يحدث من قبل؟ وبعبارة أخرى.

لماذا تأخر وجود العالم؟ ولم يحدث قبل حدوث زمان حدوثه؟.

لا يمكن ذلك لعجز الباري، ولا لتجدد غرض أو وجدان آلة، فقد فقدانها، أو تجدد طبيعة، أو وقت أو حدوث إرادة لم تكن، لأن هذا كله محال، إذا أنه يؤدي إلى القول بتغير القديم وهو محال. ومهما كان العالم موجوداً، أو استحال حدوثه ثبت قدمه لا محال.

رد يحيى النحوي كما أورده الغزالي:

يرد الغزالي على فلاسفة اليونان، ناهلاً من كتاب يحيى النحوي دون ذكر اسمه لاسيما وأن كتاب الغزالي في تهافت الفلاسفة، قال الغزالي «إن العالم حدث بإرادة قديمة، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، واستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها، وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتداء، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك، وأنه في الوقت الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة، وإذا اعترض سائل بقوله: لماذا تأخرت الإرادة وقتاً دون آخر؟

الجواب هو: إن الإرادة صفة من شأنها أن تميز الشيء عن مثله ولولا أن هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة، ولكن لما كانت القدرة تصلح للضدين لم يكن بد من صفة شأنها التخصص، ولا معنى للسؤال عن تخصيصها، لأن هذا من شأنها، كما أن شأن العلم الإحالة بالعلوم، وتميز الشيء عن مثله، جائز وهو ممكن في حقنا، فقد يكون أمران متساويان بالنسبة لنا ثم نفضل أحدهما دون الآخر وإنكار هذا حماقة، (٤٨).

الدليل الثاني لبرقلس «القول بقدم الزمان وقدم الحركة»

إن تقدم الباري على العالم:

إمّا أن يكون تقدماً بالذات فيكونان قديمين، وأحدهما متقدم على الآخر بالذات.

. وأمّا أن يكون الباري سبحانه متقدماً على العالم بالزمان، فيكون قبل العالم زمان كان العالم فيه معدوماً، فقبل الزمان زمان لا نهاية له، فيكون الزمان قديماً، وإذا وجب قدم الزمان وهو عبارة عن قدرة الحركة، وجب قدم الحركة، ووجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته أي وجب قدم هذا العالم المادي المتحرك.

ردّ يحيى النحوي على دليل برقلس الثاني كما أورده الغزالي:

قال: إن الزمان حادث مخلوق، ومعنى تقدم الله على العالم والزمان، أنه كان ولا عالم معه، ثم كان ومعه العالم، فأما المفهوم الثالث وهو الزمان الذي قال به برقلس فهو من غلط الوهم، لأن الوهم يعجز عن تصور وجود إلا مع تقدير قبل له. وهو كذلك يعجز عن تصور تناهي الجسم، فيتوهم أن وراء العالم شيئاً إمّا خلاء، وإمّا ملاء، وفي هذه المسألة أخذ ورد طويلان وإن ذلك من عمل الوهم (٤٩)، وهكذا نرى أن الغزالي ينقل عن يحيى النحوي دون ذكر اسمه ويهاجم الفلاسفة بسلاح الفلسفة، وكذلك فعل ابن رشد حين ردّ على الغزالي في كتابه تهافت التهافت لم يذكر يحيى النحوي في ردّ على برقلس، وهو من هو في سعة الإطلاع (٥٠).

يحيى النحوي وأبو الخير الحسن بن سوار البغدادي (المتوفى ١٠١٦):

كان أبو الخير البغدادي، قد قام بشرح كتاب يحيى النحوي، وقد رأى الكتاب أولى بالقبول من دليل المتكلمين قال:

وقال المتكلمون: الجسم لا ينفك من الحوادث ولا يتقدمها، وكل ما لا ينفك من الحوادث ولا يتقدمها فهو محدث. فالجسم إذن محدث هذا هو قياسهم الذي ينبغي أن نبحت عن صدق مقدمته، فنقول: إن قول القائل: إن كل جسم لا ينفك من الأعراض (السكون والحركة) فإذا كان مرادهم أن الجسم يكون متحركاً، بعد أن كان ساكناً، وساكناً بعد أن كان متحركاً فإن هذا الذي قالوه ينقضهم في مطلوبهم.

وإذا كان مرادهم بذلك هو هذا كانت المقدمة (كاذبة) فإن خصومهم لا يسلمون لهم بهذا «إن كل جسم لا بد من أن يتعاقب عليه الحركة والسكون فإن السماء عندهم متحركة، ولم تكن غير متحركة ثم صارت متحركة، والأرض عندهم غير متحركة، ولم يكن ذلك بعد حركة» (٥١). قياسهم هذا من الضرب الأول من الشكل الأول. وما أورده يحيى النحوي هو أولى بالقبول، قال:

. كل جسم متناه، والعالم جسم، فالعالم إذن متناه.

وكل جسم متناه، فقوته متناهية، فالعالم إذن قوته متناهية.
 والأشياء السرمديّة ليست قواها متناهية، فالعالم إذن ليس سرمدية.

وهذا الدليل أولى بالقبول من دليلهم ذلك لأنه مأخوذ من أشياء ذاتية (جوهرية) ودليلهم مأخوذ من الأعراض (٥٢).

كان المتكلمون يكفرون الفلاسفة في ثلاث مسائل هي:

. مسألة قد العالم .

. وأفكارهم أن يحيط الله علماً بالجزئيات الحادثة .

. وأفكارهم بعث الأجساد وحشرها (٥٣).

وهذه المسائل كان يحيى النحوي قد عالجهما قبل الغزالي الذي يأخذ عنه دون أن يذكره، وهو مثله كان موحداً لأنه مسيحي يؤمن بالباريء سبحانه خالق العالم من العدم، قال دونالد لين أستاذ الفلسفة اليونانية في جامعة غلاسكو «ومن بين أعمال فيلوبونس (يحيى النحوي) شروحه وتعليقاته على كتب أرسطو، وكثيراً ما يتخذ منه موقفاً ناقداً بسبب خلفيته الدينيّة المسيحيّة، مما يميّزه عن بقية الشراح في جيله، ولا زال كتابه في الردّ على برقلس في قدم العالم الذي وضعه عام (٥٢٠) لا يزال باقياً بأكمله، وهو تفنيد لحجج برقلس، وفيه يفترض أن الجنة خالدة أبدية، بينما العالم قد خلقه الباريء من لا شيء (العدم) وأنه سيؤول إلى الفناء، وأن الله سيبعث الأجساد من رقادها» (٥٤).

من الأسباب التي جعلت فكر يحيى النحوي شائعاً عند الفلاسفة المسلمين إيمانه بالله وباليوم الآخر، وكان تأثيره واضحاً في الفكر الإسماعيلي الباطني.

مراجع الفصل الرابع: يحيى النحوي وفلسفته الإلهية

- ١) العلم القديم والمدنية الحديثة ص ١٦٩ جورج سارطون ترجمة عبد الحميد صبرة، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٦٠ .
- ٢) تاريخ مار ميخائيل ج ٢ ص ١٥٠ .
- ٣) ملحق موسوعة الفلسفة ص ٧١ عبد الرحمن بدوي، مؤسسة الدراسات والنشر والتوزيع بيروت ١٩٩٦ .
- ٤) تاريخ مار ميخائيل ج ٢ ص ١٣٣ .
- ٥) خريف الفكر اليوناني ص ١٤٦ عبد الرحمن بدوي القاهرة ١٩٤٣ .
- ٦) قصة الحضارة ج ١١ ص ١٠٥ ول ديورانت ترجمة محمد بدران القاهرة ١٩٦٤ .
- ٧) المصدر السابق ج ١١ ص ٣٠١ .
- ٨) تاريخ أغابايوس المنبجي ص ٢٦٣ تحقيق لويس شيخو بيروت ١٩٠٧ .
- ٩) اللؤلؤ المنثور ص ٢٩٣ مار أفرام برصوم حلب ١٩٥٦ .
- ١٠) تاريخ مار ميخائيل الكبير ج ٢ ص ١٤٢ - ١٤٣ .
- ١١) اللؤلؤ المنثور ص ٢٣٢ .
- ١٢) المصدر السابق ص ٢٣٣ .
- ١٣) المصدر السابق ص ٢٣٥ .
- ١٤) تاريخ حكماء الإسلام ص ٤٠ ظهير الدين البيهقي، تحقيق محمد كرد علي، دمشق ١٩٤٩ .
- ١٥) الفهرست ص ٣١٥ ابن النديم تحقيق رضا تجدد، طهران ١٩٧١ .
- ١٦) مختصر تاريخ الدول ص ١٠٢ - ١٠٣ أبو الفرج ابن العبري دار المسيرة، بيروت ١٩٨٦ .
- ١٧) حضارة مصر في العصر القبطي ص ١١٠ مراد كامل مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٦ .
- ١٨) تاريخ حكماء الإسلام ص ٤٠ .
- ١٩) كتاب ذخيرة الأذهان ج ١ ص ٢٧٣ القس بطرس نصري، الموصل ١٩٠٥ .
- ٢٠) كتاب الحمامة ص ٥ لابن العبري ترجمة زكا عيواص، مطبعة الأديب بغداد ١٩٧٥ .
- ٢١) ابن رشد والرشدية ص ١٤٢ - ١٤٣ أرنست رينان ترجمة عادل زعير القاهرة ١٩٥٧ .

- (٢٢) تاريخ الحكماء ص ١٠٤ القفطي.
- (٢٣) منطق المشركين ص ٢٠ ابن سينا دار الحداثة بيروت ١٩٨٢.
- (٢٤) تاريخ الفلسفة الغربية ج ١ ص ٤٥٦ برتراند رسل ترجمة زكي محمود نجيب القاهرة ١٩٥٧.
- (٢٥) مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٢٤ ابن تيمية.
- (٢٦) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩ الفارابي القاهرة ١٩٠٦.
- (٢٧) راحة العقل ص ١٤٧ تحقيق مصطفى غالب، بيروت.
- (٢٨) دلالة الحائرين (ج ١ ف ٧١ ص ٩٤) موسى بن ميمون القاهرة.
- (٢٩) راحة العقل ص ١٩٥.
- (٣٠) ابن رشد والرشدية ص ١٠٨.
- (٣١) رسالة في النفس ص ٣٣ - ٣٤ ابن العبري تحقيق مار أفرام الأول برصوم، طباعة القدس ١٩٣٨.
- (٣٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٤.
- (٣٣) رسالة في النفس لابن العبري ص ٣٤.
- (٣٤) الفيلسوف اللاهوتي ص ٥٤، الفيلسوف اللاهوتي موسى بن كيفا للمطران بهنام لسان المشرق الموصل ١٩٥١.
- (٣٥) الجمع بين رأي الحكيمين ص ٤١ الفارابي القاهرة ١٩٠٦.
- (٣٦) كتب أرسطو في النفس المقالة الأولى ف ٥: ٥.
- (٣٧) الفيلسوف اللاهوتي ص ٥٤ بولس بهنام لسان المشرق الموصل ١٩٥١.
- (٣٨) ابن رشد والرشدية ص ١٣٧.
- (٣٩) الإنسان الكامل ص ٨ عبد الكريم الجيلي طبع مصر ١٣٢٨ هـ.
- (٤٠) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ٨٧ نيكلسون ترجمة أبو العلا عفيفي، القاهرة ١٩٦٤.
- (٤١) ابن رشد والرشدية ص ١٣٧.
- (٤٢) أساس التأويل ص ٣٦٢ دار الثقافة بيروت.
- (٤٣) التنبيه والإشراق ص ١١ المسعودي، تحقيق عبد الله اسماعيل الصاوي، القاهرة ١٩٣٨.
- (٤٤) في تحقيق ما للهند من مقولة ص ١٧ أبو الريحان البيروني تحقيق أدوارد سخاو لند ١٨٨٧.
- (٤٥) تاريخ الحكماء للقفطي ص ٨٩.
- (٤٦) تاريخ حكماء الإسلام ص ٣٩.

- (٤٧) الملل والنحل ج٢ ص٢١٠ للشهرستاني تحقيق عبد العزيز الوكيل القاهرة ١٩٦٧ .
- (٤٨) تاريخ الفلسفة في الإسلام ص٣٣١ دي بور، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده، القاهرة ١٩٥٧ .
- (٤٨) تهافت الفلاسفة ص٢٨ لأبي حامد الغزالي تحقيق الأب بويج، بيروت ١٩٢٧ .
- (٤٩) المصدر السابق ص٥٢-٥٣ .
- (٥٠) الأفلاطونية المحدثة عند العرب ص٣٤ عبد الرحمن بدوي .
- (٥١) المصدر السابق ص٢٤٣-٢٤٤ .
- (٥٢) المصدر السابق ص٢٤٦ .
- (٥٣) تهافت الفلاسفة ص٢٨ لأبي حامد الغزالي تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر ١٩٥٨ .
- (٥٤) الموسوعة البريطانية (بالإنكليزية) مجلد ١٧ ص٨٦٤ مادة Joann Philoponus .



الباب الثاني

الأفلوطينية الحديثة وأثرها في الفكر الإسلامي

الفصل الأول: التصوف من الزهد إلى الحلول الإلهي.

الفصل الثاني: الدعوة الإسماعيلية - البدايية والتوجه.

الفصل الثالث: فلسفة أبي بكر الرازي وأثرها في المذهب الإسماعيلي.

الفصل الرابع: إخوان الصفا والتوحيد الإسماعيلي.



الفصل الأول:

التصوف من الزهد إلى الحول الإلهي

- المدخل للبحث.
- الحسن البصري سيّد التابعين.
- علم الحسن ومذهبه الباطني.
- مذهب في التصوف.
- رابعة العدوية شهيدة العشق الإلهي.
- الحلاج العارف بالله أو شهيد الحق.
- فلسفة السهروردي ومذهبه الإشراقي.
- الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي.



التصوف من الزهد إلى الطول الإلهي

المدخل للبحث:

درجت كتب السيرة النبوية، على تصوير مجتمع الجزيرة العربية، على أنه مجتمع معزول عن مراكز الحضارة المجاورة، المصرية والحيشية والسورية والفارسية، وأنه لا مراكز ثقافية لديهم سوى الأسواق التي تجلب إليها البضائع والشعر الذي هو (ديوان العرب).

لِمَ هذا الحكم الجائر؟ صوروا المجتمع الجاهلي على أنه أميّ ذو ثقافة ضحلة، لكي يبرزوا عظمة الدعوة المحمديّة، ونور الإسلام الذي عمّ أنحاء العالم فيما بعد، ولكن القرآن الكريم، دحض تخرصاتهم وبيّن أن مجتمع الحجاز غني بثقافات وديانات متعددة، فيهم الأحناف والصابئة واليهود والنصارى وحتى أصحاب الفلسفات المادية، الزنادقة أو الدهريّة (لا يهلكنا سوى الدهر)، وأنهم كانوا يناقشون أعقد المسائل الفلسفية الروح والحشر والمعاد، وخلود النفس وفناء الجسد، وفيهم من يحض على مكارم الأخلاق، ويدعو إلى الزهد والتسك، وكان الحوار الذي يجري بينهم فيه حرية القول، حيث لا إكراه في الدين، والدعوة إلى الحكمة بالموعظة الحسنة.

هل كان الزهد اقتداء برسول الله؟ ظهر الزهد مع صحابة رسول الله تقليداً للرهبان الذين صادفهم بالحيشة، أو في مكة، وخير مثال على ذلك عثمان بن مظعون، صاحب الهجرتين الأولى إلى الحيشة، والثانية إلى المدينة أظهر النسك واعتزال النساء، وطلب من الرسول (ص) أن يجبّ نفسه (إخصاء نفسه) فنهاه رسول الله، عن سعيد بن المسيّب قال: جاء عثمان بن مظعون إلى النبي، وقال: يا رسول الله غلبني حديث النفس! قال الرسول: ما تحدثك؟ قال: أن أختصي! قال: خصي أمّتي الصيام، قال عثمان: وتحدثني أن أترهب، قال: ترهب أمّتي الجلوس في المساجد! قال عثمان: وتحدثني أن أسيح في الأرض، قال: سياحة أمّتي الغزو في سبيل الله والحج والعمرة، قال عثمان: وتحدثني أن أخرج من مالي كله! قال: مهلاً يا عثمان، فإن صدقت يوماً بيوم، وتكف نفسك وعيالك وترحم المسكين واليتيم، وقال عثمان: وتحدثني نفسي: أن أطلق امرأتي خولة الأنصارية، قال رسول الله: مهلاً يا عثمان، فإن هجرة أمّتي ما حرّم الله عليك. قال عثمان: وتحدثني: أن لا أكل اللحم ولا أمس الطيب. قال رسول الله: يا عثمان لا ترغب عن

سنتي أن لجسدك عليك حقاً، ولأهلك عليك حقاً، فصل ونم وضم وأفطر إنني لم أرسل بالرهبانية»(١).

هذه الدعوة النسكية التي رآها عثمان بن مظعون متفشية في مجتمع الحبشة بين الرهبان والتي كانت غاشية نصارى مكة اعتبرها ابن الجوزي، من تلبيس إبليس وخطرته على المؤمنين، وهذه الدعوة هي بداية التصوف الإسلامي، الذي ظهر في مجتمع المدينة المنورة أيام الخلفاء الراشدين، حيث ظهر الترف والفساد في مجالس الغناء، ولبس أشرف الأنصار وقريش للحريير والديباج وبناء القصور، وتراكمت الثروة بأيدي قلة وحرم منها المهاجرون الأوائل، فبرز تيار متذمر، وحملوا على الذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله، وكان على رأس هؤلاء علي بن أبي طالب وسلمان الفارسي وعبد الله بن مسعود، وعمار بن ياسر، وأبي ذر الغفاري (جندب بن جنادة) الصحابي الزاهد، أسلم في مكة ثم انصرف إلى قومه في البادية ثم عاد إلى مكة وجهر بالدعوة، ثم هاجر إلى المدينة، ولازم رسول الله وعلي وسلمان الفارسي، وتعلم منهم أسرار العلم الإلهي، قال الإمام علي (ع) «وعى أبو ذر علماً عجز الناس عنه، ثم أوكى عليه، ولم يخرج منه شيئاً»(٢). وشهد له رسول الله بالسمو والرفعة، مرّ رسول الله ومعه جبريل في صورة حية الكلب، فقال جبريل عن أبي ذرّ «والذي بعثك في الحق نبياً، لهو في ملكوت السموات السبع أشهر منه على الأرض. فقال الرسول: بم نال هذه المنزلة؟ قال جبريل: بزهده في هذا الحطام الفاني»(٣)، إذن الزهد كان ردة فعل على التناقضات الاجتماعية التي ظهرت في مجتمع المدينة وغيرها من الأمصار وكان الزهد في أول أمره سلوكاً لم ترافقه أفكار وتبريرات فلسفية. وأول تأثير خارجي جاء إلى مجتمع المدينة أيام رسول الله، جاء مع سلمان الفارسي صاحب الكتابين القرآن الكريم، والإنجيل الذي نسبه إليه أبو الريحان البيروني، ودعاه بإنجيل السبعين، وكان مكتوباً بالسريانية وترجم إلى العربية على لسان عبد الله بن سلام، وكان سلمان يرافق رسول الله في الليل والنهار قالت السيدة عائشة «كان لسلمان مجالس مع رسول الله بالليل حتى كان يغلبنا على رسول الله». وقد تضايق اليهود من مصاحبة سلمان لرسول الله، وقالوا: إنه هو الذي يكتب الآيات للرسول، ثم ينسبها إلى الله على لسان جبريل، فكذبهم الله بقول: «قل نزله روح القدس من ربك بالحق، ليثبت الذين آمنوا وهدى وبشرى، ولقد نعلم أنهم يقولون، إنما يعلمه بشر، لسان الذي يلحدون إليه أعجمي، وهذا لسان عربي مبين» سورة النحل آية ١٠٢ - ١٠٣.

من هنا نعلم لماذا يطلق الموحدون الدورز على سلمان الفارسي، اسم جبريل في كتاباتهم، كان سلمان الفارسي رجلاً مانوباً قبل إسلامه، كان لا يأكل اللحم، ولا يشرب الخمر، ولا يقرب النساء، مرّ على رجل في المدينة يأكل لحماً، فقال: يا عجباً لهم يأكل لحماً، كان سلمان من المواليين لآل بيت رسول الله وكان رجلاً ذا منطق فصيح وحجة بليغة، وقف في السقيفة وقال:

والله وليتموها علياً لأكلتم من فوقكم ومن تحت أرجلكم، فحفظها له أبو بكر، ونهاه عن الكلام لتلا يختلف الصحابة(٤).

ظهرت في خلافة عثمان بن عفان، جماعة تدعى «النجباء» يتزعمهم الإمام علي (ع) وسلمان الفارسي، اتخذوا التأويل الباطني في تفسير القرآن الكريم، وكانوا يقولون للآية، قشر ولب، وظاهر وباطن، وأن تأويل القرآن لا يعلمه إلا الراسخون في العلم، وقالوا في تأويل آية «كفى بالله شهيداً بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب» سورة الرعد آية ٤٣. المعنى بها سلمان الفارسي، هو الذي لديه علم الكتاب، وكان التأويل هي القناة التي عبرت من خلالها الثقافات السابقة للإسلام، ونسبوا إلى الإمام علي (ع) آراء في الحكمة هي مخزون الفلسفة الأفلوطينية المحدثه، وخصوا علياً بعلم التوحيد، وهو الذي قال عنه، هو تجريد للذات الإلهية، عن كل ما يتصور ويُتخيل في الأوهام والأذهان، وكثرت لديهم الإشارات والرموز التي تنسب للإمام علي في التأويل، فهو الذي تكلم عن الخالق والمخلوق والقديم والمحدث، وصار عبد الله بن عباس يروي عنه حتى لقبَ بترجمان القرآن، قال أبو سعيد الخدري قال رسول الله لعلي إنك ستقاتل على تأويل القرآن، كما قاتلت على تنزيله(٥).

وصار أتباعه من علويين وشيعة، يعتقدون فيه الرسوخ بالعلم والولاية والإمامة بل قال المغالون فيه إن الله قد حلَّ فيه، قال عباس محمود العقاد «تلتقي في سيرة الإمام علي، بالفكر كما تلتقي بالخيال والعاطفة، لأنه صاحب آراء في التصوف والشريعة والأخلاق، سبقت جميع الآراء في الثقافة الإسلامية، بل يمكن أن يُعد من أصحاب المذاهب الحكيمية (الفلسفية) بين حكماء العصور(٦).

إذن ظهر مع أصحاب الإمام علي (ع) مبدأ التأويل، وهو صلة الوصل بين الفلسفة القديمة وعلوم القرآن الكريم».

وعندما أسر مشركو قريش عمار بن ياسر، وعذبوه وطلبوا منه أن يمدح آلهتهم (هبل واللاة والعزى) وفعل ما أرادوا، وجاء إلى رسول الله كسير الفؤاد، فسأله ما وراءك يا عمار؟ قال: شر يا رسول الله ما تُركت حتى نلت منك، وذكرت آلهتهم بخير، فقال رسول الله، كيف تجد قلبك؟ قال عمار: مطمئناً بالإيمان. قال رسول الله: إن عادوا لك فافعل كما فعلت، ثم قال: لأصحابه اهتدوا بهدي عمار(٧). ثم نزلت الآية «من كفر بالله من بعد إيمانه، إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان» سورة النحل آية ١٠٦، وهكذا ظهر عند الشيعة مبدأ التقية، قال يونس بن عبيد سألت الحسن البصري، قلت: يا أبا سعيد، إنك تقول قال رسول الله (ص) وإنك لم تدركه؟ قال: يا ابن أخي سألتني عن شيء ما سألتني عنه أحد قبلك، ولولا منزلتك مني ما أجزتكَ، إني في زمن كما ترى (زمن الحجاج) أقول: قال رسول الله فهو عن علي غير أنني في زمان لا أستطيع أن أذكر علياً(٨).

كان الشيعة يأخذون بمذهبي التأويل والتقية، وقد روي عن الإمام جعفر الصادق قوله «التقية ديني ودين آبائي» وعند الإمام جعفر تجمع علم آل البيت، وكانوا يطلقون عليه «كهف علم التقية». وكان من علماء الإسلام السنة الذين أخذوا بالتأويل والتقية الحسن البصري، سيد التابعين، قيل له يا أبا سعيد إنك تتكلم بكلام لا يسمع من غيرك. فمن أين أخذته؟ قال: من حذيفة بن اليمان. وكان حذيفة من النجباء أصحاب علي (ع)، وكان ممن يأخذ بالتأويل والتقية معاً.

الحسن البصري سيد التابعين (٢١هـ - ١١٠هـ)

لا توجد في الإسلام شخصية مثيرة للجدل، وللخط والإعجاب، كشخصية سيد التابعين، وإمام الموحدين، الحسن البصري، فمن هو الحسن البصري؟ الحسن البصري، مولى للأنصار، من أصل آرامي، كان والده يسار من سبي عين التمر، استرق والده في سنة (١٢ هـ - ٦٣٤م) وأسلم على يد زيد بن ثابت الأنصاري، وكان يترجم بين يدي ثابت عن الأرامية، تزوج في المدينة أمة للأنصار تدعى (حبرة) كانت تعلم النساء القرآن في المسجد، بينما يعمل زوجها في تأبير نخل الأنصار وتعلمي القرآن للرجال والأطفال، واستطاع أن يعتق نفسه، وجاءه ولده الحسن سنة ٢١ هـ - ٦٤٣م، وكان صبياً فرهاً، حسن الصورة، قوي البنية، أزرق العينين، عرض زنده شبر، حملته والدته لعمر بن الخطاب، فلما رآه تبسم وقال: اللهم فقهِه في الدين وحببه إلى الناس(٩).

لازم الحسن البصري حلقات العلم في مسجد رسول الله وتعلم على يد الإمام علي (ع) القرآن الكريم، والتأويل والتفسير على يدي سلمان الفارسي، وعبد الله بن عباس، وتعلم من والده قراءة الكتب السريانية، وكان لا يحف شاربه تقليداً للإمام علي (ع) ويلبس البسيط من الثياب، خصوصاً اللون الأبيض تقليداً لسلمان الفارسي، ويضع على رأسه عمامة سوداء، تشبهاً بآل البيت، مما أثار عليه حنق الحجاج، على أثر مقتل الإمام علي (ع) هاجر إلى البصرة واشترك في فتوحات ما وراء النهر (٤٣- ٥٣هـ) تحت إمرة عبد الرحمن بن سيرة والأحنف بن قيس، ثم عاد إلى البصرة، وتأثر بتعاليم عامر بن عبد القيس الصوفي الزاهد، الذي كان يدعو إلى ترك الدنيا، وما فيها والابتعاد عن الأمراء، وكان مكباً على قراءة التوراة والأنجيل(١٠) دعاه الحجاج وكان يضره له الشر لأنه يناصر أهل بيت رسول الله سرّاً، فدعا الحسن في سره «يا إلهي وإله آبائي إبراهيم وإسماعيل واسحق ويعقوب، ارزقني مودته، واصرف عني أذاه ومعرته»(١١) كان إبراهيم عليه السلام يدعى في التوراة (بالآرامي التائه) وكان الحسن البصري يعتبره من أجداده.

كان الحسن البصري، يبتعد عن الحكّام، أرسل إليه الخليفة عمر بن عبد العزيز كي يأتيه فيعطه، فكتب إليه الحسن واعطاً «أما أهل الدين فلا يريدونك، وأما أهل الدنيا فلا تريدهم عليك بالأشراف، فإنه يصونون شرفهم من أن يدنسوه بخيانة» وأرسل إليه عمر بن عبد العزيز يهدّيه حملها له ميمون بن مهران الرقي، ولما استولى عمر بن هبيرة على العراق سنة (١٠٣ هـ/٧٢٢) استدعى إليه الحسن البصري ومحمد بن سيرين والشعبي وقال لهم: إن الخليفة يزيد بن عبد الملك استخلفه الله على عباده وأمره أن يأخذ الميثاق بطاعته، فما ترون؟ قال الحسن: يا ابن هبيرة، خف الله في يزيد، ولا تخف في الله، إن الله يمنك يزيد، وإن يزيد لا يمنك من الله، فالله يبعث إليك ملكاً فيزيلك عن سيرك، يا ابن هبيرة لا تعص الله، فإنه لا طاعة لمخلوق في معصية الله، فقال الشعبي: لابن سيرين هذا هو النصح، لا ما سففنا إليه، فسفّ لنا، (١٢) كان الحسن البصري طيب المعشر، يعاشر كل الناس خصوصاً الفقراء منهم وأهل الذمة، الذين كان مسكنه إلى جوارهم، وكان يحب أطيب الطعام والحلوى ويبتعد عن الكسب الحرام وهو القائل «بس الرفيقان الدينار والدرهم، لا ينفعانك حتى يفارقانك». وكان يكره أهل الفساد والرشوة وكان يقول «إذا أردتهم أن تعرفوا من أين أصاب الرجل ماله؟ فانظروا في أي شيء ينفقه، فإن المال الخبيث ينفق في السرف». لهذا قال جبور عبد النور ظهر الحسن البصري، فأحيا الخوف من الحساب والعقاب، وأعاد الزهد والتقشف إلى سابق عهده، فخرج عنه ما علق به، من قدر المادة، وصلقه وأعدّه للمتصوفين» (١٣).

علم الحسن ومذهبه الباطني:

كان الحسن البصري، متعدد المواهب والثقافات، وكان راجح العقل، قوي الحجة بليغاً قال عنه الجاحظ «إنه أخصب الناس، ولا نعلم أحداً يتقدم عليه» (١٤) كان الحسن البصري سليم الطوية، حسن العقيدة، وكان الدعاء المحبب إليه «اللهم برىء قلوبنا من الشرك، والكبر والنفاق والرياء، والريبة والشك في دينك يا مقلب القلوب، ثبت قلوبنا على دينك، واجعل ديننا الإسلام القيم».

كان الحسن لتمييزه يخلق أعداءه، فهذا محمد بن سيرين معاصره، كانت بينهما عداوة، ولما مات الحسن لم يحضر ابن سيرين جنازته، وسبب العداوة «لأن الحسن كان يدعو إخوانه ويغلق بابيه، ويتحدث مع كل واحد بمواجيده وذوقه، وما أنتجه له علمه من العلوم والأسرار» (١٥). قال الشعراني: فلولا علمه ووجوب كتمانته لم يفعل، وكان ابن سيرين ينكر عليه ذلك خصوصاً قوله: إن لعلي مصحفاً وقد اطلع عليه الحسن، فطلبه محمد بن سيرين فلم يظفر به، قال ابن سيرين: طلبت ذلك الكتاب وكتبت فيه إلى المدينة فلم أقدر عليه، ولو أصبت ذلك الكتاب لوجدت فيه

علم كثير. فما هي حقيقة ذلك المصحف؟ يرى العلامة جعفر مرتضى العاملي: إن مصحف علي (ع) لا يفترق عن القرآن الموجود بالفعل، وما ذكروا فيه من الفوارق، إنما هي تفسيرات وتأويلات لا غير» (١٦)، يبدو لي أن العاملي أخذ رأيه هذا عن الشيخ المفيد الذي قال: إن مصحف الإمام علي (ع) كان ممزوجاً بالتأويل والتفسير الذي كان وحيانياً ولم يكن قرآنياً» (١٧).

ويروى عن حسن البصري حديثاً لرسول الله «علي مع القرآن والقرآن مع علي ولن يفترقا حتى يردا على الحوض» (١٨) يؤيد قوله ذا قول للإمام علي (ع) في نهج البلاغة «هذا القرآن إنما هو خط مستور بين الدفتين، لا ينطق بلسان ولا بد له من ترجمان، أي مفسر» (١٩). وكان الحسن يعظم علياً ويجعله إحدى معجزات النبي (ص) روى الواقدي عن الحسن البصري قوله «إن علياً كان من معجزات النبي (ص) كالعصا لموسى وإحياء الموتى لعيسى» (٢٠).

كان الحسن البصري يفسر القرآن الكريم بالتأويل لاعتقاده أن القرآن صالح لكل زمان ومكان، ولحبه للإمام علي وبنيه يفسر آية «ونريد أن نمنن علي الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين». ويقول عنه الإمامية إن ذلك وعد منه (تعالى) بالإمام الغائب، الذي يملك الأرض في آخر الزمان، ويروى عنه المعتزلة، إنه وعده بإمام يملك الأرض ويستولي على الممالك» (٢١).

كان الحسن يخفي علمه عن العوام وعن رقباء الدولة الأموية، خاطبه تلميذه أبو أيوب فرقد السبخي البصري بالسريانية (كان نصرانياً ثم أسلم) فرد عليه الحسن العربية، دع عنك نصرانيتك هذه وذلك لكي يبعد نفسه عن مواطن الريبة والشك لدى العامة، وقد أحرق كتبه في آخر حياته لكي لا يفضح أمره، قال ابنه عبد الله، قال لي أبي: اجمع كتبي فجمعتها، ثم قال للخادم: اسجر التتور وأحرقها فحرقته إلا صحيفة واحدة هي كتابه القدر أو الإخلاص وهذا الكتاب كان له تأثير كبير على الحلاج فيما بعد، وسأعرض له فيما بعد، ومن دروس الحسن المتضاربة حسب المناخ السياسي والفكري السائد، ينسب إليه الخوارج قولهم بالأعمال، فالحسن البصري إمامهم، وفي الوقت ذاته كان يميل إلى محمد بن الحنفية، وكان أنصاره فيما بعد يميلون إلى تعاليم الحسن البصري، وكانوا يعتقدون أنه سوف يعود وأن مقره في جبل رضوى، ويملاً لهم الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً وظلماً، وهو الذي رسخ فكرة إن الإمام هو الذي يحمل الحقيقة الربانية.

ومن دروسه نشأت عقيدة المعتزلة، وقولهم في القرآن وتأويله، وعندما يتكلم عن الجبر والاختيار في رده على صفوان بن الجهم، ولكي يحقق الله العدالة، كان يقول: إن العبد قادر على خلق أعماله من خير وشر، وهو مستحق للعقاب والثواب لأن الله عادل، وكان ينفي الصفات لله تعالى كما ينفي التجسيم، فالله عالم بذاته، قادر بذاته حي ذاته، لا بعلم وقدرة وحياء لأن هذه الصفات إذا شاركت الباري سبحانه في القدم شاركته في الألوهية، كما يقول المسيحيون، إن

المسيح هو كلمة الله الحية، والروح القدس هي حياته وهذه صفات ثابتة وأزلية مع الله، فالله سبحانه مكوّن من ثلاثة أقانيم (الأب والابن والروح القدس) وهو واحد، لأن الأقانيم هي صفاته الثابتة. وكان يقول، مرتكب الكبيرة وإن تاب فهو كافر، فرد عليه أحد تلاميذه وهو واصل بن عطاء، إنه منافق وهو بين المنزلتين بين الكافر والمؤمن وهو منافق، وهو يكون عقابه أخف من عقاب الكفار، فصاح به الحسن البصري أن يعتزل عنهم، فعرف أتباع واصل بالمعتزلة، واتفقوا على أن كلام الله محدث مخلوق (القرآن مخلوق) ونفوا رؤية الله بالإبصار في دار القرار (الآخرة) ولكن يمكن أن يرى بالبصيرة.

كانت البصرة زاخرة بالمذاهب الإسلامية، وكانت المرجئة فرقة لها حضور واضح في البصرة، وكانوا يقولون: إن الإيمان عقد بالقلب، وإن أعلن الكفر باللسان، وعبد الأوثان ولزم اليهودية والنصرانية، وعبد الصليب وأعلن التثليث فمن مات على هذه الحالة فهو مؤمن كامل الإيمان عند الله، وكانوا مسلمين لا يكفرون أحداً ولا يسفكون دمأ، ويناصرون بني أمية سرأ، وأن الإيمان هو معرفة الله ورسله، ويروون حديثأ، لا تتفع مع الكفر طاعة ولا تضر مع الإيمان معصية، وكان أكثرهم من العبأد الزهأد المتصوفة والفقهاء أصحاب الرأي، وكان منهم محمد بن سيرين وأبو حنيفة النعمان. وكان الحسن البصري يناصبهم العداء.

مذهب الحسن البصري في التصوف:

التصوف هو التخلق بالأخلاق الإلهية، وقد لبس الحسن خرقة التصوف من يد علي بن أبي طالب، والغاية من لبس الخرقة، لبس التقوى ظاهراً وباطناً، لقوله تعالى «ولباس التقوى ذلك خير» الأعراف آية ٢٦. ويغلب على الشيخ وقت الالباس حالة يرى الشيخ ببصيرته المنورة بنور القدس، ونوراً يسري من باطنه إلى باطن المرید (٢٢).

كان الحسن يوصي مریده بالسرية والكتمان لأن غاية التصوف القيام بين يدي الله تعالى بحيث لا يعلمه غير الله، وإن بقيت المواصلة بين المرید والشيخ لأنه أبوه الحقيقي، لقوله عليه الصلاة والسلام «الآباء ثلاثة، أب ولدك وأب علمك، وأب رباك.

من أين حصل الحسن على معرفته بالتصوف؟ بعضهم يراه من الوضع العام، فهو تعبير عن حالة من اليأس والقنوط أصاب الأمة، مما سهل نقله إلى الإسلام من مخالطتهم لأهل الذمة، وقد أثار عن الحسن قوله «ذهب الصفاء من الدنيا، وبقيت الكدورة، فالموت اليوم تحفة لكل مسلم».

وفي قوله هذا انعكاس حالة نفسية لما يعانيه المسلمون في ذلك الزمن، وقد ظهر متصوفة كبار من التابعين أمثال مالك بن دينار وشفيق البلخي ورابعة العدوية وغيرهم كثير، وكلهم

يعتقدون أن بممارسة الزهد تطهير للقلب من حب غير الله، وتزوين الظاهر من حيث العمل والاعتقاد، وتنفيذ المأمورات والابتعاد عن المنهيات، وأفراد هذه الجماعة هم المتصوفة المحقون، وبما أن التصوف هو التخلق بالأخلاق الإلهية، فله:

١. درجة الواصلين الكاملين (الطبقة العليا)

وهؤلاء هم مشايخ الصوفية الذين بلغوا مرتبة الكمال، لأن العناية الإلهية أنقذتهم من براثن الفناء وأوصلتهم إلى ساحل البقاء، وقذف الله في قلبه الحكمة قال الحسن البصري: إذا زهد العبد في الدنيا، وكلّ الله تعالى ملكاً يفرس الحكمة في قلبه. ذكر لويس ماسينيون أن الحسن البصري كان يقف بين الناس واعظاً فيقول بلسان الله: إذا كان الغالب على عبدي الاشتغال بي، جعلت نعيمه ولذته في ذكري، وعشقتني وعشقتة، فإذا عشقتني وعشقتة رفعت الحجاب بيني وبينه» (٢٣) ومن هؤلاء القطب الذي يكون قلبه على قلب محمد، وهو وارث العلم الديني، وتكشف له أسرار الأرواح ويتحرر من علائق الدنيا، وشرطه أن يكون عالماً بكتاب الله وسنة رسوله.

٢. درجة السالكين طريق الكمال (الطبقة الوسطى).

وهؤلاء قسمان:

- من يطلبون وجه الله، وهؤلاء هم الصوفية المحقون، تخلصوا من نقص الصفات البشرية، وشاهدوا جمال التوحيد، لأن الله هو ما في الوجود وهو مطلوبهم معرضين عن حب الدنيا والجاه.

- ومن يطلبون الجنة والآخرة، وهؤلاء الزهاد والفقراء الذين يعدون الدنيا قبيحة، ويعرضون عن مقتضيات النفس إعراضاً، فمقصودهم الجمال الإلهي، ولكن يكتفون بأداء الفرائض، وهؤلاء هم الطبقة الدنيا.

كان التصوف عند الحسن البصري ظاهرة سلوكية معقدة الجوانب، فهل كان تصوفه نتيجة طبيعية لتطور الزهد؟ نعم، فقد كان المتصوف عنده من باع الدنيا بالآخرة وهو قادر على التمتع بها، قال رسول: من أصبح وهمه الدنيا شئت الله عليه أمره، وفرق عليه ضيعته، وجعل فقره بين عينيه، ولم يأت من الدنيا إلا ما كتب له، ومن أصبح وهمه الآخرة جمع الله همّه، وحفظ عليه ضيعته، وجعل غناه في قلبه، وأتته الدنيا وهي راغمة».

وإن قيل: هل كان تصوف الحسن البصري نتيجة لاحتكاكه واختلاطه بأصحاب الديانات الأخرى؟ قلنا نعم، لكثرة اختلاطه بالوراقين ومعرفته باللغة السريانية ومطالعة كتب النصارى، فعندما اطلع على رسالة مار يعقوب الرهاوي (المتوفى ٧٠٨) الذي أصلح فيها الكتابة السريانية بوضع علامات التقطيط وصار الوراقون ينقطنون المصاحف نهاهم أبو سعيد الحسن البصري

قائلاً: جردّوا القرآن ولا تلبسوه بشيء، ثم لما تحقق من فائدة التنقيط سمح لهم به (٢٤)، وإن قيل: هل كان تصوّف الحسن تعبيراً عن إحباط نفسي أصيب له؟ يقول لويس ماسينيون «تتولد النزعة الصوفية في العادة، عن ثورة الوعي الداخلية على الظلم الاجتماعي، ليس فقط الثورة على أخطاء الآخرين بل الثورة على أخطاء الذات أيضاً، إنها الرغبة الحادة في تحقيق الطهر الداخلي لبلوغ الله مهما غلا الثمن. وهكذا نجد أن النيّة تتجاوز الفعل، ونجد المثالي ينتصر على حرفية الشعائر، الأمر الذي أوجد سبباً لقيام نزاع حتمي بين المتصوفة و علماء الشرع من الفقهاء» (٢٥). ولكن الحسن البصري لم يكن ممن أثار حفيظة الفقهاء و علماء الشرع، قال عنه أبو سعيد الأعرابي «لم يكن يبلغنا أن أحداً ممن تكلم في هذه المذاهب، ودعا إليها وزاد في بيانها وترتيبها وصفات أهلها مثل الحسن البصري» (٢٦). ولكن فقهاء المذهب السني المتصلين بالبلاد كالشعبي كانوا يغمزون من الحسن البصري، يقول الشعبي «أحبّ بيت نبيك ولا تكن رافضياً، واعمل بالقرآن ولا تكن حرورياً، وأعلم أن ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك ولا تكن قدرياً» (٢٧).

رابعة العدوية والعشق الإلهي:

اختلف الباحثون حول تحديد سمات شخصية رابعة العدوية، وتاريخ ولادتها والظروف والأحداث التي أحاطت بها، مما جعل حياتها أقرب إلى الأسطورة خصوصاً ما كتب عنها في تذكرة الأولياء والرسالة القشيرية، وكشف المحجوب وكتاب اللمع وفي الطبقات الكبيرة، مما جعلنا أمام أربع شخصيات لرابعة العدوية، وما أذكره هو عن رابعة بنت إسماعيل من آل عتيك العدوي القيسي، ولدت في أسرة فقيرة في أحياء البصرة حوالي عام (١٥٥ هـ - ٦٧٥ م) واختلفوا حول سنة وفاتها (١٣٥ هـ أم ١٨٥) فعلى التقدير الأول صحبت الحسن البصري، وعلى التقدير الثاني تكون تالية لإبراهيم بن أدهم (٢٨). وأرجح الولادة الثانية، لأنه كثر اختلاط المتصوفة بالعباد، المسيحيين، يقول لويس ماسينيون: إن كلمة صوفي ظهرت في الكوفة في النصف الثاني من القرن الثامن، ولكن الطوسي في كتابه اللمع ينكر على الكوفيين أو البغداديين إحداث كلمة (صوفي) ويقول أنها كانت معروفة منذ أيام الحسن البصري وقد استعملها حين قال «رأيت صوفياً في الطواف، فأعطيته شيئاً فلم يأخذه، وقال معي أربعة دوانق تكفيني» (٢٩).

ويؤكد فريد الدين العطار في كتابه تذكرة الأولياء أنها صحبت الحسن البصري في قوله «يحكى أن الحسن البصري وشفيقاً البلخي ومالك بن دينار غدوا لزيارة رابعة العدوية، فسألتهم: عن معنى الصدق؟

فقال الحسن: ليس بصادق في دعواه، من لم يصبر على ضرب مولاه!

فردت رابعة: هذا غرور!

وقال شفيق: ليس بصادق في دعواه من لم يشكر على ضرب مولاه.

فردت رابعة: بل ثمة أفضل من هذا كله!

وقال مالك: ليس بصادق في دعواه من لا يتلذذ بضرب مولاه!

فصاحت رابعة: بل ثمة أفضل من هذا كله!

فقالوا: تكلمي أنت إذن؟

فقالت: «ليس بصادق في دعواه من لم ينس الضرب في مشاهدة مولاه مثل نسوة مصر

اللائي نسين آلام أيديهن كلما رأين وجه يوسف».

نلاحظ أن المقابلة والأجوبة تعبر عن خنوع المتصوفة في ذلك العهد، وإن كانت رابعة قد

خطت خطوة نحو الحب الإلهي، والسؤال الملح: من أين حصلت رابعة على فكرة الحب الإلهي؟ إن

المصادر التي بين أيدينا لا تسعفنا في ذلك مما يجعلنا نفترض ونخمن، ذكر مؤرخو سيرتها أنها

احترفت مهنة العزف على الناي مدة من الزمن، وإنها كانت جميلة الصورة ممشوقة القد

وحصلت لها تجربة في الحب، ثم اعتزلت الناس، وابت لنفسها خلوة بظاهر البصرة وكان لها

بستان، وقع الجراد فأكله وهي تنظر وتبتسم ونظرت إلى السماء وهتفت: إلهي رزقي عندك،

فما أنقصني الجراد شيئاً، ولا سلبني رزقاً، وإنما هو قضاؤك والرزق عندك». وعندما سمع والي

البصرة محمد سليمان الهاشمي قولها: يقول الهجويري: حمل إليها أموالاً كثيرة، وسألها أن

تستعين بها على حياتها. فبكت رابعة ورفعت رأسها إلى السماء وقالت هو يعلم أنني استحي منه

أن أسأله من مال الدنيا وهو يملكها، فكيف آخذها ممن لم يملكها، وحذرته أن يعود إلى مثلها.

وخطبها عبد الواحد بن زيد من أصحاب الحسن البصري، فرفضت وأحجمت عن الزواج،

رغم مجالستها اليومية للزهاد والمتكلمين، يقول سهل بن عبد الله التستري: لما دخلت رابعة

البصرة، وجدت فيها أربعة آلاف يتكلمون بالمعرفة (الإلهية) وعندما سئلت: كيف بلغت هذه

المرتبة العالية في الحياة الروحية؟ أجابت: بقولي اللهم إني أعوذ بك من كل ما يشغلني عنك،

ومن كل حال يحول بيني وبينك، (٣٠) من جوابها يتبين لنا أنها حصلت على معرفتها الروحية من

طول تأملها وتفكرها بالله سبحانه وتعالى وكأن العلم فيض من الله يقذفه في صدور العارفين

به، وهذه نظرة أفلوطينية محدثة، أشاعها فلاسفة الإسكندرية المسيحيين ونذكر منهم خاصة

يحيى النحوي.

كيف كانت تقضي رابعة العدوية يومها وليها. تقول خادماتها عبدة بنت أبي شوال، كانت إذا

صلت العشاء قامت إلى سطح لها، وشدت عليها درعها وخمارها ثم توسلت قائلة: إلهي أنارت

النجوم، ونامت العيون، وأغلقت الملوك أبوابها، وخلا كل حبيب بحبيبه، وهذا مقامي بين يديك،

ثم تقول:

يا سروري وحياتي دائماً نشأتني منك وأيضاً نشوتي
قد هجرت الخلق جميعاً أرتجي منك وصلاً فهل أمضي أميتي؟

وإذا طلع الفجر، قالت: إلهي هذا الليل قد أدبر، وهذا النهار قد أسفر، فليت شعري؟ أقبلت مني ليلتي فأهنأ، أم رددتها عليّ فأعزى، فوعزتك هذا دأبي ما أحييتني، ولو طردتني عن بابك ما برحت عنه لما وقع من قلبي من محبتك، ثم تنشد من شعرها:

راحتي يا إخوتي في خلوتي وحببي دائماً في حضرتي
لم أجد عن هواه عوضاً وهواه في البرايا محنتي

ومن مناجاتها الليلية قولها: اللهم أعبدك لا خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك، وإنما من محبتك، فلا تحرمني من مشاهدة وجهك ثم تقول منشدة:

أحبك حبين حب الهوى وحباً لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عن سواكا
وأما الذي أنت أهل له فكشفك الحجب لي حتى أراكا
فما الفضل في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الفضل في ذا وذاكا

وروي أن سفيان الثوري قال في حضرتها: اللهم إني أسألك السلامة.

فبكت رابعة، وقال لها: ما يبكيك؟ قالت: أما علمت أن السلامة، ترك ما في الدنيا، فكيف وأنت متلطخ بها؟ (٢١) ورمى الفقهاء رابعة بالزندقة لأنها أدخلت مقام المحبة، وقالت بعشق الإله، خصوصاً قولها:

لقد جعلتك في الفؤاد محدثي وأبحت جسمي من أراد جلوسي
فالجسم مني للجليس مؤانس وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسي

هل كان حب الله عند رابعة حب عذري؟ أم حب جاءها نتيجة تجربة إنسانية؟ يرى الدكتور عبد الرحمن بدوي، أن حبها كان العهر أساسه، مارسته وهي شابة ثم تابته، وأصبحت قديسة، قال: غرقت في بحر الشهوات على افتراض أنه ما كان لها أن تتطرف في إيمانها لو لم تتطرف في فجورها من قبل، مستنداً على شعرها ومن قولها: ليس للمحب وحببيه بين، وإنما هو نطق عن شوق ووصف عن ذوق، فمن ذاق عرف، (٢٢)، ولكن المتصوفة يدافعون عن رابعة العدوية المرأة الطاهرة، قال الغزالي: إن تبلغ الحالة تعرف ما هي. وقال أبو يزيد البسطامي، في معرض الدفاع عنها: ليس بصادق من ادعى محبته ولم يحفظ حدوده. وقال معروف الكرخي: إن محبة الله شيء لا يكتسب بالتعليم. وكانت رابعة كما تروي خادمته عبدة: إذا طلع الفجر هجعت في مصلاها هجعة حقيقية حتى يسفر الفجر، فكنت أسمعها تقول: وقد هبت من مرقدتها فزعة.

وهي تقول: يا نفس، كم تنامين، وإلى كم تقومين؟ ألا تخافين صرخة يوم الشور، قالت: هذا هو دأبها دهرأ حتى ماتت، (٣٣).

وكانت تكثر من القول:

حبيبي ليس يعذله حبيب ولا لسواه في قلبي نصيب
حبيبي غاب عن بصري وشخصي ولكن في فؤادي لا يغيب

وظل الحنابلة يلمحون وأحياناً يجهرون في اتهامها يقول ابن الجوزي: عند أهل اللغة، لا يكون العشق إلا لما ينكح، وصفات الله منقولة فهو يحب ويقال يعشق، ولم يكن ذلك العشق لله فهي لم تشرك في حبها له أحد، وبناء على قولها يجب أن تتعطل سنة الله في الكون، والرسول يقول: النكاح سنتي فمن رغب عن سنتي فليس مني (٣٤). ولقبت رابعة العدوية، بشهيدة العشق الإلهي وهي التي ماتت على سجادتها، وقد نسب الحنابلة قولها: إن البيت العتيق هو الصنم المعبود في الأرض، فرد عليهم ابن تيمية: إنه كذب على رابعة وهي المؤمنة التقيّة، ولو قال هذا من قال لكان كافراً، يستتاب فإن تاب ولا قتل وهذا كذب، فإن البيت لا يعبده المسلمون ولكنهم يعبدون ربّ البيت بالطواف والصلاة إليه، (٣٥).

هكذا كانت رابعة أول من نقل التصوف الإسلامي خطوة إلى الإمام موغلين في العلم الإلهي، وفي الفلسفة الأفلوطينية المحدثّة، واستعاضت بالحب عن الخوف، وبالرجاء في رؤية النور العلوي، والإشراق الذي يحصل في القلب بدلاً من الخوف من نار جهنم، من أين وصلت فكرة الحب الإلهي؟ يرى ماسينيون من زيارتها لمهبط الوحي، ودخولها بيت رسول الله (ص) وفيه سمعت لأول مرة صوتاً هاتفاً من عالم الأسرار، وأصبحت فاطمة الزهراء مثلها الأعلى، وهي المرأة التي وقفت مدافعة عن حقها في إرث والدها في (فدك)، على الرغم من أن فاطمة كانت ضعيفة البنية إلا أن حبها لوالدها جعلها شخصية قوية، تقف في وجه عمر بن الخطاب، عندما أراد أن يحضر زوجها للبيعة، وفاطمة كما هي عند رابعة كذلك هي عند الشيعة المثل الأعلى، وقد لقبت بالبتول، وفضائلها وخصائصها متعددة لا تقبل الحصر (٣٦). وصارت رابعة المثل الأعلى عند بعض المتصوفة كالحلاج وعمر بن الفارض، سلطان العاشقين ومحبي الدين بن عربي الذي جعل المعرفة فوق المعرفة لأن المعرفة تمكين وثبات والمحبة أشواق واحترق فالمحب إذا سكت هلك، والعارف إذا لم يسلك هلك، والمحبة لا تعلم حقيقتها إلا بذوقها، فالحدود والرسوم إذا قيلت في المحبة صحيحة إلا أنها غير وافية بحقيقتها إلا إذا اقترنت المحبة بالطاعة والخضوع لله، تقول رابعة العدوية (٣٧):

تعصى الإله وأنت تظهر حبه هذا لعمري في الفعال بديع
لو كان حبك صادقاً لأطعته إن المحب لمن يحب مطيع

أصبحت رابعة العدوية أسطورة منذ القرن الرابع الهجري، لها كرامات منها إحياء حمارها الذي مات في طريق الحج ذكر فريد الدين العطار «ارتحلت رابعة ذات يوم إلى مكة ومعها حمارها، فنفق في الطريق، فقال أصحاب القافلة، سنحمل متاعك على دوابنا . فقالت رابعة: ما كان اتكالي عليكم بل كانت ثقتي بالله تعالى، فدعت رابعة الله قائلة: إلهي أهكذا يفعل الملوك بعبيدهم، لقد دعوتني إلى زيارتك، وإذا حماري ينفق في الطريق. فما إن أتت هذه الكلمات حتى نهض الحمار(٣٨) ويضيف فرأت الكعبة قادمة نحوها عبر الصحراء، فقالت: لا أريد الكعبة بل رب الكعبة أمّا الكعبة فماذا أفعل بها(٣٩). كانت نظرة رابعة إلى الكعبة بيت أوثان قبل أن يطهرها الإسلام.

أبو منصور الحلاج شهيد الحق:

كل دين هو محاولة لفهم جوهر الكون ، من أجل سعادة الإنسان، ولكن هذا الفهم يرسم من خارج الزمان والمكان، وعندما تتعارض إرادات البشر، حيث يعيش بعضهم في بؤس والبعض الآخر في نعيم، يبرز التناقض ويعم الوهم وتظهر التبريرات لتعليل خيبة الأمل. يبرز داخل المؤسسة الدينية تياران:

- أحدهما يمثله الجناح الرسمي (الفقهاء وعلماء الكلام) وهؤلاء يبررون الواقع الأليم، ويتكلمون عن الأحكام، وأنه ليس في الإيمان أفضل مما هو موجود، لأنه تجسيد لإرادة الله.
- أمّا الجناح الآخر، يمثله أصحاب الدعوات (الباطنية والمتصوفة)، الذين يطمحون لاجتثاث الظلم، فيتهمون بالإلحاد والزندقة والمارقين عن الدين وحظيرة الدولة.

منذ منتصف القرن الثالث الهجري ظهرت في المدن طبقات الصوفية وهم أناس يلبسون ثياباً من الخرق الصوفية البيضاء، ويعتزلون الناس لتميزهم عن غيرهم، وإن استعمال الثياب البيضاء قديم أقدم من الإسلام، تستعمله المانوية أو المبيضة في دست ميسان، قرب البصرة. لذا ذهب البيروني إلى أن كلمة الصوفي جاءت من الكلمة اليونانية Sophya أي الحكمة(٤٠). بينما يذهب الصوفي إلى التماس لذته وسعادته في محبة الله والابتعاد عن الدنيا نجد الخليفة المعتضد بالله (٢٧٩ - ٢٨٩هـ) يتوفى من كثرة إفراطه في الجماع وكان الغالب على طبيعه الإفراط في القسوة(٤١) ومع ذلك يصفه أبو بكر الصولي الكاتب شعراً(٤٢).

آل عباس أنتم	سادة الناس الفرر
حكم الله أنكم	حكماء على البشر
وأولو الأمر منكم	صفوة الله والخير
من رأى أن مؤمناً	عصاكم فقد كفر

وأصبحت بغداد عاصمة الدنيا، وقلب العالم المتحضر، وظهرت إلى جانبها مدن كبيرة كالبصرة والكوفة وواسط وغيرها، يقول أحمد أمين «أصبحت المدينة العباسية، مسجد وحانة، وقارىء وزامر، وستهجد يرتقب الفجر، ومصطبج في الحدائق، وساهر في تهجد وساهر في طرب، وتخمة من غنى، ومسكنة من إملاق، وشك في دين، وإيمان في يقين، كل هذا كان في العصر العباسي، وكل هذا كان كثير» (٤٣).

أفرزت تلك المدن طبقات من العلماء والوراقين، والزهاد والمتصوفة، وكان منهم أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج ولد في عام ٨٥٨م، في قرية طور شمال شرقي بلدة البيضاء في جنوب إيران، من يحبه ينسبه إلى الصحابي الجليل أبي أيوب الأنصاري، ومن يبغضه ينسبه إلى جد مجوسي أسلم، كان يعمل في النسيج وحلج القطن، جاء إلى واسط ودرس على يد الداعية الإسماعيلي الحسين الأحوازي حكمة الأوائل وعلم تأويل الكتاب وعلم الإمامة، ثم انتقل إلى بغداد، ودرس على يد ثابت بن قرة الحراني، الفيلسوف الأفلاطونية المحدثة، وكان يرافقه في الدرس أبو بكر محمد بن زكريا الرازي (المتوفى ٣١١ هـ ٩٢٥) والتقى بشيخ متصوفة بغداد الجنيد ولبس الخرقة على يده، ثم ذهب إلى الهند، زاهداً ومكلفاً من قبل الإمام الإسماعيلي، يقول الخطيب البغدادي: سمعت علي بن أحمد الحاسب، قال: سمعت والذي يقول: وجهني المعتضد إلى الهند، لأمر أتعرف عليها، وكان معي بالسفينة رجل يعرف بالحسين ابن منصور، وكان حسن العشرة طيب الصحبة، فلما خرجنا من المركب، ونحن على الساحل، والحمالون ينقلون الثياب من المركب إلى الشط، قلت له: أيش جئت إلى هنا؟ قال: جئت لأتعلم السحر (النيرنجات) وأدعوا الخلق إلى الله تعالى» (٤٤). اشتدت الدعوات الصوفية، واختلفت عقائدها، بين مذاهب مختلفة يقول جبور عبد النور «وقد ظهر لنا، أن التصوف نشأ على ما دخل الأقطار العربية من مذاهب دخيلة، لا يقر بها الكتاب تختلف مناهجها عن مناهج القرآن» (٤٥).

عاد الحلاج إلى واسط ومكث فيها أربع سنوات، واتصل بالداعية القرمطي أبي سعيد الجنابي، ثم ذهب إلى شمال إيران (خراسان) ومنها انتقل إلى الديلم وكان أهل الديلم مجوساً فأسلموا على يد الداعية الزيدي حسن الأطروشي سنة (٢٨٦ هـ). وفي سنة (٢٩١ هـ ٩٠٥) ذهب إلى الحج للمرة الثانية، وأظهر من النسك والزهد، ما جمع حوله، جموعاً من العوام فسمي بالشفيع، كان يقضي يومه في رمضان في اليوم القائن على جبل أبي قبيس، ولا يفطر إلى على قرص خبز شعير مع قليل من الماء، ودخل إلى بغداد وأظهر دعوته الباطنية فعاداه أستاذه الجنيد، لدعوته للحب الإلهي وقوله:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا

ذاعت شهرته في بغداد والأمصار، وكانوا يكاتبونه من خراسان بأبي عبد الله الزاهد، ومن الأحواز بالشيخ حلاج الأسرار، ومن البصرة بالمخبر، وفي بغداد يطلق عليه أتباعه (المضطلم) ويعلل المقرئ سبب شهرته لأنه كان من دعاة الإسماعيلية (٤٦). وقد أكد تلك التهمة ابن النديم، إنه كان أول أمره يدعو إلى علي الرضا من آل محمد، فسعى به فضرب بالسياط، (٤٧). وعندما شاع أمره وذاع صيته هرب إلى الحجاز ومكث في مكة سنتين مجاوراً رسول الله في المدينة، وعارضه فقهاء الحجاز، فعاد إلى بغداد ودخلها في سنة (٢٩٦ هـ) واستقبلته عوام بغداد بالتهليل، فحسده أبو القاسم الجنيد قال أحمد بن يونس كنا في ضيافته ببغداد، فأطال الجنيد في الحلاج، ونسبه إلى السحر والشعوذة وكان مجلسنا غاصاً بالمشايخ، فلم يتكلم أحد احتراماً للجنيد، فقال عبد الله بن خفيف الضبي (المتوفى ٣٣١ هـ ٩٤٣) يا شيخ لا تطوّل، ليس إجابة الدعاء والإخبار عن الأسرار من النيرنجات والشعبذة والسحر، فاتفق القوم على تصديق ابن خفيف، فلما خرجنا أخبرت الحلاج بذلك فضحك وقال: إن كذب ولكن قل له: سيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون».

وتعقب الحلاج الجنيد في المساجد، فقال له الجنيد في حالة غضب «ستقتل» فضحك الحلاج، وقال: نعم وستمضي على قتلي، (٤٨) وأنشد:

افتلونى يا ثقاتى	إن فى قتلى حياتى
ومماتى فى حياتى	وحياتى فى مماتى
فاقتلونى واحرقونى	بعظامى الفانيات
ثم مرّوا برفاتى	فى القبور الدارسات
تجدوا سرّ حبيبى	فى طوايا الباقيات

بدأت الدولة ترصد حركاته، فقبض عليه الوزير علي بن عيسى سنة (٣٠١ هـ) وسجنه في قصر السلطان، فاستغوى جماعة من غلمان الخليفة المقتدر يقول ابن كثير «وادعى الربوبية» (٤٩)، وكان نصر الحاجب أدخله على المقتدر ودخل على والدته فرقاها فزال عنها المرض، فنفق سوقه في القصر وفي سنة ملك المهدي الفاطمي مدينة الإسكندرية سنة (٣٠١ هـ) وقبض على الحلاج لأنه من دعاة الفاطميين، ووجد عند أصحابه كتب تدل على تصديق ما ذكر عنه، وسلمه الخليفة المقتدر إلى الوزير حامد بن العباس وجمع له الفقهاء وناظره فاقتى القاضي أبو عمر بن يوسف الحنبلي بقتله واحرقه بالنار، فضرب بالسياط حوالي ألف سوط، ثم قطعت رجلاه ويده فلم يجزع، وقدم الحكم إلى الخليفة ليصدق أمر قتله فتردد ولكن الوزير حامد شجعه على تصديق الحكم والإثارات العامة، وشده الجلاد إلى آلة الصلب، وضرب عنقه

وأحرقت جثته بالنار، ونصب رأسه على سور الجسر الجديد. وكان ذلك سنة ٢٠٩ هـ الموافق ٢٧ آذار سنة ٩٢٢ م.

وثارت عوام الشيعة والسنة، لأن الحلاج يزعم أن الله قد حلّ في الإمام علي (ع) بجزء إلهي وتجسّد به، لهذا كان الإمام يعلم الغيب، وأنه سيظهر في بعض الأزمان (رجعة الإمام) وصار أتباعه يرتجون عودة الحلاج، ويروون عنه القصص العجيبة، قال المناوي في الكواكب الدرية: إن دم الحلاج لما وقع على الأرض استدار وكتب الله، الله، إشارة إلى توحيد (٥٠)

لم قتل الحلاج وترك أبو يزيد البسطامي؟ وكلاهما له شطحات صوفية يعلل ابن النديم ذلك بقوله «كان الحلاج جسوراً على السلاطين مرتكباً للعظائم يروم انقلاب الدول» (٥١).

فلسفة الحلاج الأفلاطونية:

كان أبو طالب المكي يستشهد بحديث قدسي «لا يسعني أرضي ولا سمائي ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن». من هنا انطلق الحلاج في توحيده «أنا الحق والحق أنا نحن روحان حللنا بدنا» ونادى بالاتحاد بين الخالق والمخلوق، بين العاشق والمعشوق، وقال عبارته المشهورة: «ليس في الوجود إلا الله». قال قولته هذه عندما أصبح عارفاً بالله.

قال معروف الكرخي «إذا انفتحت عين بصيرة العارف، نامت عين بصره فلا يرى إلا الله». ويرى لويس ماسينيون «أن الحلاج لا يشكل قط حالة شاذة بالنسبة للإسلام في عصره، بل إنه يمثل النموذج الكامل للميول الصوفية التي برزت في الإسلام خلال القرون الأولى بفضل القرآن وتأويله واستبطان الحياة الثقافية المتقدمة والبسيطة» (٥٢) والفلسفة الأفلاطونية المحدثه التي أشاعها ثابت بن قرة الحراني في جو بغداد آنذاك. وكان أتباعه يعظمونه قال عنه محمد بن خفيف الشيرازي «الحسين بن منصور عالم رباني، كان يصوم السنة كلها ولا يفطر إلا على قرص شعيرة، وقد أخذ خرقة الفقر المتوارثة عن الحسن البصري، وكانت طريقته مليئة بالأسرار والألغاز وعندما سأل القاضي أبو عمر الحلاج من أين استمد رأيه في الحج قال: من كتاب الإخلاص للحسن البصري، وفيه يقول: يمكن للإنسان أن يستغني عن زيارة الكعبة، باختياره مكاناً نظيفاً طاهراً في بيته، فإن كان موسم الحج أقام فيه المناسك والشعائر التي يؤديها الحاج، رأى القاضي أن في هذا القول خروجاً عن قواعد الإسلام.

قال عباس محمود العقاد: إن الإسلام ينكر تلك المذاهب، وإلى مثل هذا ذهب طه حسين «من هذا تعرف أن التصوف ليس مذهباً إسلامياً خالصاً، وإنما هو مذهب هندي أخذ صبغة الفلسفة اليونانية عند الرواقين والإسكندرانيين (الفلسفة الأفلاطونية) ثم أخذ الصبغة الإسلامية أيام بني العباس» (٥٣).

كيف يمكن للعارف أن يرى الله؟ يعلل ابن عربي كيفية رؤية الحلاج لله - جلّ وعزّ - لأنه كان من السائرين إلى الله بعزائم الأمور المشروعة وكان يرى الله في حالتين.

في الحالة الأولى: ممن ربطوا همهم بالله، فإذا أعطي العلم بذلك زال من الطريق وخلي بينهم وبين الله، ولم يروا أمامهم قدم من المخلوقين هذه هي حال الحلاج، رأى الله بلا واسطة، وكانت رابعة هي التي مهدت للحلاج وابن الفارض وابن عربي، ولكن الحلاج اعتمد على فكرة التثليث الأفلوطيني وفكرتي اللاهوت والناسوت المسيحية، قال الحلاج:

سبحان من أظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهراً في صورة الأكل والشارب
حتى عاينه خلقه كلحظه الحاجب للحاجب

في الحالة الثانية: الذين جعلوا في نفوسهم أنهم لا سبيل إلى الله إلا والرسول هو الباب، وهؤلاء لا يشهدون أمراً إلا وقدم الرسول أمامهم، وهذه هي حالة أبي بكر الصديق فهو قد رأى الله عن طريق رسوله (ص) فهو الباب الموصل إلى الله.

كان الحلاج يقول: «بحقك لو بيعت لي الجنة بلمحة من وقتي لما اشتريتها، ولو عرضت عليّ النار بما فيها من ألوان عذابك لاستهونتها في مقابلة ما أنا فيه من حال استتارك عني» لأنه:

جبلت روحك في روحي كما يجبل العنبر بالمسك الفتق
فإذا مسك شيء مسني وإذا أنت أنالنا لا نفترق

كان الجنيد (أبو القاسم الجنيد بن محمد) من أهل نهاوند توفي في ٢٩٧هـ/٩١٠. من أصحاب الحكمة وله إطلاع على علوم الأوائل، وهو الذي تكلم عن الروح وأحوالها قال: الروح شيء استأثر الله بعلمه، ولا تجوز العبارة عنها أكثر من أنها موجودة، وذلك لأن النبي (ص) عندما سئل من قبل اليهود كيف تعذب الروح التي في الجسد؟ لم يجبهم إلى أن نزل الوحي «ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي، وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً». ولكن الحلاج تلميذه استنطرد وقال: إن في الإنسان روحاً ونفساً وإن الروح علوية وسماوية، جاءت من الله بأمره وأن النفس حيوانية جسمانية تصدر منها الحركة والحس، وتتبعث من القلب وتنتشر في تجاويف العروق مع الدم ويشترك بها الإنسان والحيوان، إن قوله هذا قد أخذه من زميله أبي بكر الرازي، وهو فيلسوف من أتباع أفلوطين، وكان الحلاج يقول لأتباعه: أول ما يحتاج إليه العبد من عقد الحكمة معرفة المصنوع وصانعه، والمحدث كيف كان إحداثه، فيعرف صفة الخالق من المخلوق، وصفة القديم من المحدث، ويعترف بوجوب طاعته، فإن لم يعرف مالكة، لم يعترف بالملك لمن استوجبه» (٥٤).

من النص السابق ترى إن الحلاج، عندما يعرض رأيه في التوحيد يصيغه ويضفي عليه طابع التفكير الإسماعيلي، على العبد معرفة الله، ويعترف بوجود طاعته، وتلك المعرفة ستؤدي إلى معرفة مالكة وما يجب عليه حياله، ويفسر ذلك بطاعة الإمام أو الداعية العلوي الذي سيصلح الأرض ويملاها عدلاً، يقول لويس ماسينيون: لقد طالب الحلاج بإصلاح الإدارة الحكومية في جرأة غير مسبوقة عند المتصوفة، ونادى بإقامة حكومة إسلامية حقاً، ووزارة كما يقول: تحكم بالحق والعدل بين الناس، وهاجم عمال الخراج، وطالب بخلافة تشعر بمسئوليتها أمام الله جلّ جلاله، من هنا نعرف أن الدافع لقتل الحلاج لأسباب سياسية، وكان عذب الحديث قال الأطنخي: كان الحلاج شخصية باهرة، ساحر الكلمة رائع السمث محبباً إلى القلوب، وقال عنه لويس ماسينيون: كان يدعو ويعظ الجاليات العربية في شرق إيران، ويبث دعوته في المدن، ويرابط مع المرابطين في الثغور وقضى في ذلك خمس سنوات قبل أن يعود إلى الأحواز (٥٥)، وعندما دخل بغداد طالب أن يكون الخليفة مسؤولاً أمام الله، والوزارة مسؤولة أمام العباد، وأصدر منشوراً في ذلك (٥٦) مما جعله خطراً في نظر الدولة، وصار الوزير حامد بن العباس يؤول كل كلمة يقولها الحلاج، قال الحلاج قبل قتله «لا أعبد رباً لا أراه، اللهم نحن شواهدك، أنت في السماء إله وفي الأرض إله، كيف أنت؟ إذا مثلت بذاتي عند حلول ذاتي، ودعوت لذاتي بذاتي، وأبديت علومي ومعجزاتي صاعداً في معارجي إلى عروش أزلياتي (٥٧)، فقال الوزير حامد للقضاة: هذه بداية الحلول، وظهورات الآلهة السبعة من خطر فوات الحلاج وأتباعه، عندما اعتبروا اللاهوت والناسوت مجرد وجهين لحقيقة واحدة وأصبح الإنسان هو الكون الجامع لحقائق الوجود، وأصبح للعدد والرمز عندهم معنى باطنياً مخزوناً تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله.. ويروي ابن الحلاج أحمد «حين هبط الليل الذي سيخرج فيه عند فجره من زنزانته وقف يصلي، وحينما انتهى من صلاته أخذ يكرر (خداع.. خداع) واستمر هكذا حتى انقضى جزء كبير من الليل، ثم سكت طويلاً، ثم أخذ بالهتاف (الحقيقة... الحقيقة) وظل واقفاً، وعصب رأسه بعمامته، وتدثر بجبته ومدّ يديه، وتوجه نحو الكعبة، ثم دخل في نشوة، وبدأ لقاء مع الله» (٥٨) وردد من شعره:

والله ما طلعت شمس ولا غربت	إلا وحبك مقرون بأنفاسي
ولا خلوت إلى قوم أحدثهم	إلا وأنت حديثي بين جلاسي
ولا هممت بشرب الماء من عطش	إلا رأيت خيلاً منك في الكاسي
مالي وللناس لم يلحقوني سفهاً	ديني لنفسي ودين الناس للناس

وكان الحلاج يرى أن لله تسعة وتسعين اسماً تصير أوصافاً للعبد السالك وهو بعد في السلوك غير واصل (٥٩)، هل تغير اعتقاد الحلاج عند مواجهة الموت؟ نعم، يروي خادمه إبراهيم

بن فاتك قال: وهتف مخاطباً ربه، أنت الذي دعوتني لأكون الشاهد على جوهرك الأزلي، كيف أتعرض الآن للموت، وأن أعدم وأصلب، وأحرق ويذر رمادي في الهواء وترتفع روحي إلى النيازك، ثم توجه نحو القاضي والفقهاء وقال له: طهري حمى، ودمي حرام، ولي كتب في السنة موجودة في الوراقين، فالله الله في دمي، وقال عيسى القصار آخر كلمة قالها: حسب الواجد أفراد الواحد له (٦٠). وتمّ صلبه فقال أتباعه: الذي صلب هو شيطان على صورة الحلاج ليظل الناس، وبذلك جعلوه كالمسيح عليه السلام، لقد ضحى بنفسه وتحول مع مرور الأيام إلى قطب رباني عند من يحبه، وهو إبليس عند خصومه من الحنابلة يقول عبد الرحمن بن الجوزي إنه ترقى في الأمر، وادع الربوبية فأفتى العلماء في قتله، وانقسم الناس فيه، قال أتباعه في خراسان، سيعود بعد أربعين يوماً، حتى قيل أن تدمير هولاءكو لبغداد انتقاماً إلهياً من أجل الحلاج ولكن خصومه يقولون: أعدم شرعاً لأنه أحدث بأرائه الإلحادية ونظرياته الهدامة (كالحلول الإلهي، وقدم الحقيقة المحمدية، ووحدة الأديان) ولا يخجل الأديان أن يعتبرونه شهيد الحق وهو من هو في زندقته ومروقه (٦١).

الحلول الإلهي:

انطلق الحلاج من الحب الإلهي، واتخذ شكلاً قوياً لما رتب عليه الحلاج من مذاهب صوفية كثيرة (٦٢). منها قوله، حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك والاتصال بأوصافه، وقوله:

مكانك من قلبي هو القلب كله فليس لخلق في مكانك موضع
وحطتك روحي بين جلدي وأعظمي فكيف تراني أن فقدتك أصنع

ويقول محبة العبد لله تعظيم يحل الأسرار، فلا يجوز تعظيم سواه، ومحبة الله للعبد هو أن يبليه فلا يصلح لغيره (٦٣). وكان الفقهاء يكفرونه لأقواله السابقة يقول الشيخ أبو العباس المرسي عن الحلاج: أكره من الفقهاء، خصلتين، قولهم بكفر الحلاج، وقولهم بموت الخضر، أمّا الحلاج فلم يثبت عنه ما يوجب القتل، وما تفعل عنه يصلح تأويله كقوله: على دين الصليب يكون موتي، ومراده أن أموت على دين الإسلام ولكن مصلوباً وقد تحقق ذلك (٦٤)، وكان الفقهاء يتهمون الحلاج بأبشع الصور والنعوت روى عمر بن عثمان وكان رفيقه في مكة أنه قال: يمكنني أن أتكلم مثل هذا القرآن.

عقيدة الحلاج التوحيدية:

يجهر الحلاج بعقيدته التي هي شكل من أشكال الأفلوطنية المحدثه، يقول لخادمه إبراهيم بن فاتك «إسمع يا إبراهيم، إن الله تعالى لا تحيط به القلوب (العقول) ولا تدرکه الأبصار، ولا تمسكه الإمكان ولا تحويه الجهات، ولا يتصور في الأوهام، ولا يتحائل للفكر، ولا يدخل تحت

كيف، ولا ينعت بالشرح والوصف، ولا تتحرك ولا تسكن ولا تنفس إلا وهو معك، فانظر كيف تعيش» (٦٤). جاء ذلك في كتابه العدل والتوحيد، وكتاب التوحيد، والصدق والإخلاص، تكلم فيه عن الفناء والبقاء وهو أول من فرق بين الشريعة (المرتبطة بالنبي) والحقيقة (المرتبطة بالقطب) وكان يقدم الحقيقة على الشريعة إلى الحد الذي يسمح بتجاوزها، يقول هاملتون ونحن نعرف أن الافتراق الذي حدث بين الشيعة الاثني عشرية والإسماعيلية ابتدأ من هذه النقطة».

وحدة الأديان:

إن كل أهل دين نظروا إلى الله، نظرة تخالف الآخرين، والجميع ينشدون شيئاً واحداً، وهم في ذلك محقون، لأن الاختلاف أن يكون في الأسماء والألقاب، والمقصود عند الجميع لا يختلف (٦٦) جاء ذلك في كتابه الوجود والأزل، والمعراج عنده أعلى درجاته العرفان وفي أعلى درجاته يقف الإمام الناطق عند الإسماعيلية، وقد وقف الإمام على الرضا (المتوفى ٢٠٣هـ / ٨١٠) منهم موقفاً معادياً ومن القطب الصوفي لدى السنة الذي هو نقل لفكرة الإمام عند الإسماعيلية.

الحقيقة المحمدية:

لأول مرة في تاريخ التصوف الإسلامي، نرى الحب الإلهي عند الحلاج يتجاوز ذات الله سبحانه وتعالى إلى أول مخلوقاته وهو نور محمد (ص) صورته نوراً قديماً كان قبل أن تكون الأكوان، ومنه يستمد كل علم وعرفان، وصورته نبياً مرسلأً، وكائناً محدثاً، تعين وجوده في زمان ومكان محددين، وهو في صورته الأولى مصدر الخلق جميعاً، ومنه صدرت الموجودات، ومن نوره ظهرت أنوار النبوات، وما سائر الأنبياء إلا صور من ذلك النور الأزلي وقد كانت الصورة الكاملة في سيدنا محمد خاتم النبيين وأول خلق الله أجمعين (٦٧) هذه هي صورة المسيح في علم اللاهوت المسيحي.

فالمسيح هو أحد الأقانيم الثلاثة (الصفات الثابتة) وهو خالق الموجودات أو هو الشخص الأول الذي صدر عن البارئ سبحانه في الفكر الأفلوطيني، جاء ذلك في كتاب الحلاج الوجود والأزل واليقظة وبدء الخلق، ثم أفرده لهذه النظرية (النور المحمدي) فصلاً في كتابه الطواسين هو (طاسين السراج) قال فيه: أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نور، أنور من نور صاحب الكرم، همته سبقت الهمم، واسمه سبق القلم لأنه كان قبل الأمم.. والعلوم كلها قطرة من بحره، والحكمة كلها غرفة من نهره، والأزمان كلها ساعة من دهره (٦٨)، ومع ذلك كان الحلاج يفرق بين الله والنبي، يروي خادمه إبراهيم بن فاتك عنه «من ظن أن الألوهية، تمتزج بالبشرية أو البشرية تمتزج بالإلوهية فقد كفر، فإن الله قد تفرد بذاته وبصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم، وكيف يتصور الشبه بين القدم والمحدث،

وبين زعم أن الباري في مكان أو يتخايل في الأوهام، أو يدخل تحت الصفة والنعمة فقد أشرك» (٦٩).

النفس الإنسانية:

النفس عند الحلاج، شعلة من شعلات جبروت الله، والعقل قطرة بحار ملكوته، وذاته ذات فياضة تفيض منها جواهر روحانية، ولا متمكنة ولا متخيرة، ولا متصلة ولا منفصلة، مبرأة عن الأحياء والأين، فسبحان الذي لا تدركه الأبصار، ولا تمثله الأفكار، له الجود والبقاء، فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه الرجوع، ومن مناجاته وتوسلاته «إلهي وإله الموجودات والمعقولات والمحسوسات، يا واهب العقل والنفوس، ومخترع الأركان والأصول، يا واجب الوجود وفيض الجود، أنت الأول الذي لا أول قبلك، وأنت الآخر الذي لا آخر بعدك.

فلسفة السهروردي ومذهبه الإشراقي:

على أثر مقتل الحلاج، دخل التصوف كهف الدعوات السرية، واختلط بالفلسفة الأفلاطونية المحدث، وصار علم التوحيد أقرب إلى الفقه الباطني (طريق الحقيقة) يقول الشيخ عبد الباري الندوي «للدين الكامل وجهان (الحقيقة والشريعة)، والشريعة هي الجانب الظاهر من الدين والطريقة أو الحقيقة هي الجانب الباطن، فالصلاة في الفقه الظاهر هي حركات فيها الركوع والسجود والقيام والقعود مع ذكر الله بالقلب الذي هو غاية الصلاة لقوله تعالى (أتم الصلاة لذكري) صورة باطنة، توجد أحكامها وتفصيلها في هذا العالم الذي يستحق أن يسمى فقه الباطن» (٧٠).

ولكن فقهاء الشريعة ومنهم فقهاء الحنابلة يقولون: إن في الصوفية، مدخل للدجالين والباطنية والملحدين، اتخذوها وسيلة لتحريف الدين وإضلال المسلمين وإفساد المجتمع ونشر الإباحية، ولكن بعض الفقهاء المعتدلين قالوا: في كل جيل وعصر من ينفون عن هذا الدين الفالين وانتحال المبطلين وتأييل الجاهلين إلى التزكية الخالصة من شوائب الفلسفة إلى الإحسان وفقه الباطن وهؤلاء هم أهل التصوف الحق، وبذلك لم يكن التصوف إلا التعليم» (٧١) وقال بعض الشعراء:

تنازع الناس في الصوفي واختلفوا فيه وظنوه مشتقاً من الصوف
ولست أمنح هذا الاسم غير فتى صايفي وصوفي حتى سمي الصوفي

ورد ابن خلدون التصوف إلى أيام الصحابة، قال: «هذا العلم من علوم الشريعة في الملة، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عن سلف الأمة وكبار الصحابة والتابعين، ومن بعدهم طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله والإعراض عن زخرف

الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة» (٧٢) وعلم هؤلاء القوم هو العلم اللدني القائم على المكاشفة والذوق ويسميه أصحابه علم الحقيقة يقول الغزالي «علم المكاشفة هو علم الصديقين وهو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من الصفات المذمومة، حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذاته تعالى أو بصفاته التامة وبأفعاله وحكمته في خلق الدنيا والآخرة» (٧٣).

وبعد مرور ثلاثة قرون على مقتل الحلاج، تراكمت الخبرات والمعرفة الصوفية التي هي ثورة فكرية في الإسلام وضع قواعدها العلماء الأوائل وإلى هذا يشير رويم البغدادي (المتوفى ٣٠٢ هـ ٩١٦) قال: كان الخلق قعدوا على الرسوم، وقعدت هذه الطائفة (يعني الصوفية) على الحقائق وطالب الخلق بظاهر الشرع وهم طالبوا أنفسهم بحقيقة الورع ومداومة الصدق» (٧٤). ولكن الحنابلة كما يقول أبو بكر الزقاق الكبير «كل حقيقة لا تتبعها الشريعة فهي كفر».

من أنبه فلاسفة الإسلام، شهاب الدين السهروردي صاحب الفلسفة الإشراقية أو علم التصوف العرفاني، القائم على الفكر الأفلوطيني المحدث، يقول السهروردي «قبيح بطالب الحكمة أن لا يجتهد ولا يطلب الطرق الموصلة، فإذا طلبت واجتهدت لا تلبث زماناً طويلاً إلا ويأتيك البارقة النورانية، وسترتقي إلى السكينة الإلهية الثابتة فما فوقها إن كان لك مرشد، وإن لم يتيسر لك الارتقاء إلى الملكة الطامسة، فلا أقل من ملكة البروق» (٧٥).

كان أهل التصوف العرفانيين يؤمنون بوحدة الأديان العالمية، فهم يروون عن أبي يزيد البسطامي أنه دخل ديراً فرأى قوماً يعبدون الصليب فثار وقال: «ويحكم تعبدون ما لا يضر ولا ينفع، وتدعون عبادة من ينفع ويضر؟ فهتف به هاتف: نحن في غنى عن نصحك اذهب لا حاجة لنا فيك» (٧٦).

قال أبو يزيد البسطامي في كتابه النور «لما وصلت إلى وحدانيته، وكان أول لحظة إلى التوحيد، أقبلت أسير بالفهم عشر سنين حتى كل فهمي، فصرت طيراً جسمه من الأحذية، وجناحه من الديمومة، فلم أزل أطيّر في هواء الكيفية عشر سنين طيران بعد ما بين العرش إلى الثرى ثمانمائة ألف مرة، فلم أزل حتى جاوزت الديمومة، ثم أشرفت على التوحيد في غيبوبة الخلق عن العارف، وغيبوبة العارف عن الخلق» (٧٧) يعلّق هادي العلوي على هذا النص وينسبه إلى التصوف المعرفة - الاجتماعي بقوله «وهذه ثورة في الشريعة، لم تكن ممكنة على يد مثقفين، وإنما أنجزتها الإسماعيلية والقرامطة» (٧٨) وهي بداية اتصال الفكر الإسلامي بالفلسفة الأفلوطينية المحدثّة التي أشاعها ثابت بن قرّة الحراني في أيام البسطامي، ونبغ فيها السهروردي.

من هو شهاب الدين السهروردي الشهيد؟

هو أبو الفتح يحيى بن حبش الذي عرف بشهاب الدين السهروردي، ولد في بلدة سهرورد من إقليم زنجان (عراق العجم) سنة (٥٤٥ هـ / ١١٥٠) درس الفلسفة والفقه وعلم التأويل على يد الشيخ مجد الدين الجيلي، كان شهاب الدين يحب السياحة والسفر في طلب العلم، قال عنه تلميذه الشهرزوري «كان كثير الجولان والطوفان في البلدان، شديد الشوق إلى مشارك له في علومه». هاجر إلى أصفهان لدراسة المنطق ودرس فيها على يد ابن سهلان الساوي صاحب كتاب البصائر النصيرية وكتاب الشفاء لابن سينا، واطلع على الفلسفة الأفلوطينية، من خلال كتب أبي بكر الرازي، يقول الأستاذ سامي الكيالي «قرأ ما كتبه فلاسفة اليونان وفلاسفة الفرس والهند وما كتبه المتكلمون والمتصوفة من الإسلاميين وكوّن لنفسه فلسفة جديدة قام بعضها على هذا المزيج من الفلسفات وأكثرها على حياة «التفكير» و«التجريد».. وقد خلص إلى نظرات فلسفية جديدة، كونت بمجموعها «الفلسفة الإشراقية» التي اعتبر زعيمها الأول، ومؤسس مدرستها الكبرى» (٧٩) وتابع تجواله واتجه إلى ديار بكر وحلّ في مدينة خربوط عند أميرها قره أرسلان، فأهداه كتابه الألواح العمادية وهو كتاب في العلوم الحكمي ومصطلحاتها، ورغم الرعاية الحسنة التي نالها ظل قلقاً ذا هموم وآلام قال «قد بلغت سني إلى قريب من ثلاثين سنة، وأكثر عمري في الأسفار والاستخبار والفحص عن مشارك مطلع على العلوم، ولم أجد من عنده خبر عن العلوم الشريفة، ولا من يؤمن بها»، والعلوم الشريفة عنده العلوم التي تتكلم عن حقيقة الكون وفي الذات الإلهية وفي حقيقة النبوات، وكان في مناقشاته يعتمد على الحجة والعقل أكثر مما يعتمد على النقل.

انتقل إلى ماردين وعلم فيها وقد وصفه الشيخ فخر الدين المارديني (٥٩٤. ٦٧٧ هـ) وقد تعلم على يديه والده، كان عالماً متبحراً، وطبيباً تصدى لشرح كتب ابن سينا، لم يكن مثله في زمانه إلى أنه يخشى عليه لكثرة تهوره واستهتاره وقلة تحفظه، وقال عنه ياقوت الحموي «كان فقيهاً، شافعي المذهب، أصولياً، أديباً، شاعراً حكيماً نظاراً، لم يناظره إلا وأفحمه»، ولكنه كان مهملاً للباسه، قال عنه تلميذه الشهرزوري أنه كان مستوي القامة، يضرب شعره ولحيته إلى الشقرة، وإنه كان يميل إلى سماع الموسيقى، يلبس الثياب الواسعة وعمامة زاهية الألوان، أحياناً - وكان أكثر ارتدائه خرقة الصوفية قال ابن ربيعة: كنت أنا وإياه نتمشى في جامع ميفارقين (ديار بكر) وهو لابس جبة قصيرة مضرّبة زرقاء، وعلى رأسه فوطة طويلة وفي رجليه زربول (نعل يلبسه العوام) ورأى صديق فأتى إلى جانبي وقال: «ما جئت تماشي إلا هذا الخريندا (أي الحمار)، فقلت له اسكت، هذا سيّد الوقت شهاب الدين السهروردي، فتعجب وأنصرف». وفي سنة ٥٧٩ هـ دخل إلى حلب ونزل في مدرسة الحلوية وكان رئيسها الشريف رئيس الحنفية افتخار الدين

(عبد المطلب بن الفضل الهاشمي) الذي رحب به وأرسل له ما يلبسه، فرفض أخذ الهدية، وأخذ السهروردي يجالس العلماء الثقات ويستمع إلى الدروس، ويدرس علوم الأوائل (المنطق والفلسفة) وكثير مريدوه، وصادقه حاكم حلب الملك الظاهر بن صلاح الدين الأيوبي، وشاعت كتبه بين الوراقين مثل (هياكل النور، والحكمة الإشرافية، وكتاب التلوينات وهو تعليق على كتاب التساعيات لأفلوطين، ورسالة أصوات أجنحة جبرائيل، ورسالة مؤنس العشاق، وكتاب المعارج ولوامع الأنوار والرقم القدسي وشرح الإشارات (بالفارسية) وكشف الغطاء عن إخوان الصفا، وغيرها) وهي حوالي خمسين مؤلفاً (كتاب أو رسالة) وله ديوان شعر بديع صار الصوفية ينشدون قصائده في خلواتهم، خصوصاً في قصيدته المشهورة:

أبدأ تحن إليكم الأرواح	ووصالكم ريحانها والراح
وارحمتا للعاشقين تكلفوا	ستر المحبة، والهوى فضاح
بالسر إن باحوا تباح دماؤهم	وكذا دماء العاشقين تباح
صافاهم فصفوا له فقلوبهم	في نورها المشكاة والمصباح
ودعاهم داعي الحقائق دعوة	فغدوا بها مستأنسين وراحوا
والله ما طلبوا الوقوف ببابه	حتى دعوا وأتاهم المفتاح
حضروا، فغابوا عن شهود ذواتهم	وتهتكوا لما رأوا وصاحوا
فتشبهوا إن لم تكونوا مثلهم	إن التشبه بالكرام فلاح
قم يا نديم إلى المدام وهاتها	فنجانها قد دارت الأقداح
من كرم إكرام بدن ديانة	لا خمرة قد داسها الفلاح

ضاق علماء السنة من سلوك هذا الصوفي الإشرافي، وشكوه إلى السلطان صلاح الدين، واتهموه بالباطنية، وأنه من الإسماعيلية، وضمنوا رسالتهم العبارة الآتية: «أدرك ولدك وإلا تتلف عقيدته!»

قال القاضي ابن شداد «أقمت بحلب فرأيت أهلها مختلفين فيه، منهم من يصدقه ومنهم من يزندقه والله أعلم!» وكان أشدهم عليه نقمة الشيخان، زين الدين ومجد الدين ابنا حميد، فاضطر السلطان الملك الظاهر إلى عقد مجلس للمناظرة قبل أن ينفية فوافق والده صلاح الدين على هذا الاقتراح.

وانعقد المجلس في قصر الملك العادل، وطال النقاش والجدل فلم يظفروا منه بنتيجة وفجأة طرحوا عليه السؤال التالي: إنك قلت في بعض تصانيفك، إن الله قادر على أن يخلق نبياً بعد محمد (ص) وهذا مستحيل!

فرد عليهم: وما وجه استحالته؟ فإن الله قادر لا يمتنع عليه شيء.

فثاروا عليه ونظموا وثيقة كضره وأذاعوها على الناس وهي تفتي بهدر دمه، ورمي بالكفر والتعطيل، وإنه من الباطنية الذين يجب صلبهم، وموتهم واختلفت الروايات في مصرعه.

- رواية تقول: إن الملك الظاهر سجنه ثم خنقه في سجنه بقلعة حلب.

- والأخرى تقول: إن السلطان أمر بقتله وصلبه أياماً، في دار قد كتب على جدرانها «بيت الظالم خراب ولو بعد حين» وكان كذلك: ذهب الملك عن الملك الظاهر عن قريب وخرّب بيتهم (٨٠). وكان ذلك يوم الجمعة بعد الصلاة في العاشر من ذي الحجة سنة (٥٨٧ هـ ١١٩٢ م) وتفرق عنه أصحابه، ودفن قرب باب الفرج وكتب على قبره:

قد كان صاحب هذا القبر جوهرة مكنونة قد براها الله من شرف
فلم تكن تعرف الأيام قيمته فردها غيرة منه إلى الصدف

مذهب السهروردي الإشراقي:

عندما سألوا السهروردي: هل يقدر الله أن يخلق نبياً بعد محمد (ص)؟ فأجابهم: بأنه لا حد لقدرته، ففهموا أنه يجيز خلق بني، فأعلنوا مروقه عن الإسلام، وأمروا بإعدامه وإحراق كتبه، وهم يعلمون أن وراء هذه الإجابة نظرية إسماعيلية خطيرة، أشار إليها في مقدمة،

١. كتابه حكمة الإشراق، وهو كتاب مؤلف من قسمين:

. قسم في المنطق ويشتمل على ثلاث مقالات.

. وقسم في الإلهيات وهو يشتمل على خمس مقالات، ويعد هذا الكتاب من أهم مصنفات السهروردي، فيه أدلة على منزعه الإستشراقي طبع في إيران سنة ١٣١٦ هـ، اعتبرها الدكتور عبد الرحمن بدوي واضع النزعة الإنسانية الحقيقية في الفكر العربي (٨١). جاء في مقدمة الكتاب، تبدأ الإمامة منذ بداية الخليفة، وللإمام وظيفة مزدوجة فمن ناحية هو القائم منذ بداية الخليفة وهو المعلم في كل عصر، ومن ناحية أخرى إحدى الدعائم التي يقوم عليها بناء الكون، وهو قطب زمانه، فهو الحكيم المتأله وهو في نظره أسمى من النبي، وهذا ما دعا الفقهاء إلى مهاجمته وقتله (٨٢). كان السهروردي بعيد النظر فهو يستخدم التعبير القرآني (أهل الكتاب) يقصد كتابه الحكمة المشرقية، مما يدل على ارتباطه بالدعوة الإسماعيلية (٨٣).

٢. كتاب التلويحات اللوحية والعرشية، وهو ثلاثة أقسام، في المنطق والطبيعات والإلهيات،

وهذا الكتاب تجد فيه القسم الثالث، عبارة عن شروح وتلويحات على كتاب التسايعات لأفلوطين، وهو يذكره باسم أفلاطون الإلهي، قال فيه بأفضلية الفلسفة، ووصف الشخص الأول (البارئ سبحانه) بالبساطة المطلقة، وبأنه لا يحد ولا يوصف وأنه سكون في حركة، كما شرح نظرية الفيض، والنفس الكلية الصادرة عن العقل الضال، ومجمل هذه الفلسفة تحمل الملامح

الغنوصية والأفلوطينية المحدثه (٨٤). وآراء فرقوريوس الصوري وفلسفة صابئة حران الغنوصية يقول: «ولا يغرنك استرسال هؤلاء مع فيثاغورس، فإن هؤلاء القوم وإن فصلوا ودققوا ما اطلعوا على كثير من خفيات سراير الأولين سيما الأنبياء منهم، وأكثر كلام القوم على الرموز والتجوّزات فليس من الواجب الردّ عليهم، وقد اتفق الكل على ما ينبغي في الآخرة من علم الواحد الحق، وما يليه من العقول والنفوس، والمعاد للسعداء، فعليك بالرياضة (الروحية). وقد حكى الإلهي أفلاطون على نفسه فقال ما معناه «إني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني جانباً وصرت كأني مجرد بلا بدن، عري من الملابس الطبيعية، بريّ عن الهيولى، فأكون داخلًا في ذاتي، خارجاً عن سائر الأشياء، فأرى في نفسي من الحسن، والبهاء، والسناء، والضياء، والمحاسن العجيبة الأنيفة، ما أبقى متعجباً، فأعلم أنني جزء من أجزاء العالم الأعلى الشريف» ولا يكون الإنسان من الحكماء ما لم يحصل له ملكة خلع البدن والترقي، فلا يلتفت إلى هؤلاء المتشبهة بالفلاسفة المخبطين الماديين (٨٥).

وعن طريق العروج إلى الجناب الأعلى يحصل للمريدين بالعبادة الدائمة، مع قراءة الوحي الإلهي، وبالمواظبة على الصلوات في جنح الليل والناس نيام والصوم.. فأول ما يبتدىء عليهم أنوار خاطفة لذيدة سمّوها «الطوالع واللوايح»، وهي كلمة بارق سريعة الإنطواء، ثم يمعنون في الرياضة إلى أن يكثر عليهم ورودها وتصبح ملكة متمكنة، ثم يث الخاطف ثم يحصل لهم «قوة عروج إلى الجناب الأعلى، وإذا غابت عن شعورها بذاتها، وشعورها بلذاتها فلذلك الذي سمّوه «الفناء» وإذا فנית عن الشعور فهي باقية ببقاء الحق تعالى (٨٦).

يقص علينا في كتاب التلويحات رؤيا رأى فيها المعلم الأول (أرسطو) وتجاوز معه حول النفس، قال السهورردي: وكنت زماناً شديد الاشتغال، كثير الفكر والرياضة، وكان يصعب عليّ مسألة العلم وما ذكر في الكتب لم يتنقح لي، فوقفت في ليلة من الليالي خلسة في شبه نوم، فإذا أنا بلذة غاشية، وبرقة لامعة، ونور شعشعاني، مع تمثّل شيخ إنسان فرأيته فإذا هو غياث النفوس وإمام الحكمة «المعلم الأول» على هيئة أعجبتني، وأبهة أدهشتني فتلقاني بالترحيب والتسليم حتى زالت دهشتي وتبدلت بالأنس وحشتي. فشكوت إليه من صعوبة هذه المسألة فقال لي: ارجع إلى نفسك فتتحل لك، فقلت: كيف؟ فقال: كل صورة في النفس هي كلية، وهي مانعة للشركة بذاتها. أما قرأت في كتبنا: أن النفس تتفكر باستخدام المفكرة، وهي تفصل وتركب الجزئيات وترتب الحدود الوسطى؟ والمتخيلة لا سبيل لها إلى الكليات، لأنها جرمية، وكيف تستعد بالفكر للعلم بالنتيجة، قلت: فأرشدني جزاك الله عن زمرة العلم خيراً! قال: أعلم أن التعقل هو حضور الشيء للذات المجردة عن المادة، فيقدر تجردها أدركت ذاتها. أما النفس فهي مجردة غير غائبة عن ذاتها، وما غاب عنها إذا لم يكن لها استحضار عينه كالسما والأرض ونحوهما فاستحضرت صورته وأما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها، وأما الكليات ففي ذاتها إذ

من المدركات كلية لا تتطبع في أجرام. وكما أن الخيال غير غائب عنها الصورة الخيالية تدركها النفس لحضورها لا لتمثلها في ذات النفس، ولو كان تجردها أكثر لكان الإدراك لذاتها أكثر وأشد. فواجب الوجود ذاته مجرد عن المادة، وهو الوجود البحت والأشياء حاضرة له، والسلوب لا تخل بوحديته، ولا يغرب عنه مثقال ذرة، كفاك في العلم هذا وأرشدني إلى أمور فرقت بعضها في هذا الكتاب (٨٧).

٣. كتاب هياكل النور:

وهو كتاب يشتمل على أفكار فلسفية وأذواق إشراقية، كتبه بالعربية وترجمه إلى الفارسية، وشرحه شرحاً وافياً غياث الدين بن أسعد الدواني (المتوفى ٩٠٧هـ/١٥٠١) وقد طبع الكتاب في مصر مطبعة السعادة سنة ١٣٥٥ هـ. عرض فيه مبادئ فلسفته الإشراقية وهي: أن الله نور الأنوار، ومصدر جميع الكائنات، فمن نوره فاضت أنوار أخرى هي عماد العالم المادي والروحي، والعقول العارفة ليست إلا وحدات من هذه الأنوار، تحرك الأفلاك وتشرف على نظامها، ويتألف الكتاب من مقدمة وسبعة هياكل:

المقدمة:

قال السهروردي: أما بعد، فأقول: يا قوي أيدنا بالنور، وثبتنا على النور واحشرنا إلى النور. واجعل منتهى مطالبنا رضاك، وأقصى مقاصدنا ما يعدنا لأن نلتاك. ظلمنا نفوسنا، لست على الفيض بطنين، أسارى الظلمات بالباب قيام ينتظرون الرحمة ويرجون الخير.. وأبناء النواصيت ليسوا بمراتب الانتقام هذه رسالة «هياكل النور» قدس الله النفوس القابلات للهدى، والعقول الهادية إليه (٨٨).

الهيكل الأول: تكلم فيه عن الجسم:

قال: كل ما يقصد إليه بالإشارة الحسيّة، فهو جسم، له طول وعرض وعمق، وما تمايزت به الأجسام هو الهيئات، ووصف الشيء قد يكون ضرورياً له كالزوجية للأربعة والجسمية للإنسان، لا يتجزأ في الوهم، ولا يجوز أن يكون في جهة، وأن يشار إليه، لأن ما منه إلى جهة أخرى وهما بديهيّة (٨٩).

الهيكل الثاني: تكلم فيه عن وجود النفس وتجردها وقواها، قال: أنت لا تغفل عن ذاتك أبداً، وما من جزء من أجزاء بدنك إلا وتتساه أحياناً، فهو كنت أنت هذه الجملة، ما كان يستمر شعورك بذاتك، مع نسيانها، فأنت وراء هذا البدن وأجزائه، والبارئ تعالى والنفس الناطقة، ليسا جسماً ولا جسمانية، فهما لا داخل العالم ولا خارجه، ولا متصلان ولا منفصلان، كل هذه من عوارض الأجسام تنزه عنها ما ليس بجسم، فالنفس الناطقة جوهر لا تقع عليها الإشارة، من شأنها إدارة الجسم والأشياء، وللنفس الناطقة الحواس الخمس الحسيّة، ولها حواس باطنة

كالحافظة، والروح الحيواني هو جرم لطيف بخارى مؤلّد من لطائف الأخلاط، وينبعث (الدم) من التجويف الأيسر من القلب إلى البدن، وهذا الروح الحيواني غير الروح الإلهي لأن النفس الناطقة هي نور من أنوار الله، جاءت مفارقة عالم القدس والحياة، والتعلق بعالم الموت والظلم (٩٠). وقال عن النفس الناطقة شعراً مقلداً عينية ابن سينا .

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع

فعارضها السهروردي بقصيدة رائعة لم يبق منها إلا هذه الأبيات:

خلعت هياكلها بجرعاء الحمى	وصبت لمغناها القديم تشوقاً
وتلفتت نحو الديار فشاقتها	ربح عفت أطلاله فتمزقا
وقفت تسائله فردّ جوابها	رجع الصدى أن لا سبيل إلى اللقا
فكأنما برق تألق تألق بالحمى	ثم انطوى فكأنه ما أبرقا

الهيكل الثالث: تكلم فيه عن الواجب والممكن والممتع، قال: الجهات العقلية ثلاث: واجب وممكن وممتع، فالواجب ضروري الوجود، كالله سبحانه وتعالى واجب الوجود، والممتع ضروري كالعدم، والممكن ما لا ضرورة في وجوده، ولا في عدمه، والممكن يجب ويمتنع بغيره.

الهيكل الرابع: تكلم فيه عن واجب الوجود، وجوهية النفس، ونظرية الصدور، وعن العقل الفعّال.

قال: لا يصح أن يكون شيئان هما واجبا الوجود، فلا بد من فارق، يتوقف وجود أحدهما، أو كليهما على الفارق، وما يتوقف على الشيء فهو ممكن الوجود، فواجب الوجود واحد من جميع الوجوه، له من كل متقابلين أشرفهما، له الجلال الأعلى، والكمال الأتم، والنور الأشد .

وقال (عن النفس) والأجسام تشاركت في الجسمية، وتفارقت في الاستنارة، فالنور عارض للأجسام، ونورية الأجسام ظهورها، ونفوسنا الناطقة ظاهرة لذاتها فهي أنوار قائمة. والجواهر العقلية المقدّسة وإن كانت فعّالة إلى أنها وسائط جود الأول، وهو الفاعل بها، وهو ما لا يتناهى، فكل شأن فيه شأنه، واعلم أن العوالم ثلاثة:

(١) عالم تسميه الحكماء عالم العقل، (٢) وعالم النفس والنفوس الناطقة تنقسم إلى ما يتصرف في السماويات، وإلى ما لنوع الإنسان (٣) وعالم الجسم وهو منقسم إلى أثيري وعنصري، فالأول في العلو الأعلى والدنو الأدنى فسبحان من هو البعد الأبعد، من جهة العلو رتبة، والقرب الأقرب من جهة نوره النافذ الغير متناهي شدة، فإذا كان الأول موجبا لما سواه، فإن كانت تلك الأمور قديمة، وليس الأول تعالى بمتغير، ولما علمت أن الشعاع من الشمس، وليست الشمس من الشعاع وإن دام بدوامها، وقد قال شعراً يصور فيه ظلم العناصر المظلمة:

أقول لجارتي والدمع جاري
 ذريني أن أسير ولا تتوحي
 ولي عزم الرحيل عن الديار
 فإن الشهب أشرفها السّواري
 إلى كم أجعل الحيّات صبحي
 وأرضى بالإقامة في فلاة
 وفي ظلم العناصر، أين داري؟
 يذكرني بها قرب المزار
 ويبدو لي من الزّوراء برق
 إذا أبصرت ذلك النور أفنى
 فما أدري يميني من يساري

الهيكل الخامس: تكلم فيه عن الموجودات الصادرة عن النور.

قال: اعلم أن كل حادث يستدعي شيئاً محدثاً هو الحركة، ومفيض حركة الفلك نفسه ولكن تحرك جرم الفلك تحرك قسري، بسبب تحريك النفس الكلية له، وحركاتها لم تحصل من وجود الله إلا بقدر متناه، وهي متحركة على الاستقامة لا إلى المركز ولا عنه بل حركتها دورية على الوسط فهي لا ثقيلة ولا خفيفة ولا حارة ولا باردة. ولا رطبة ولا يابسة فهي من طبيعة خامسة، ولولا إحاطة السماء بالأرض، لكانت الشمس إذا غربت لم ترجع إلى المشرق إلا بأن ينثني النهار، فالسموات كلها كرتية محيطة بعضها ببعض، حية ناطقة عاشقة لأضواء القدس، مطيعة لمبدعها، ولا ميت في عالم الأثير وتنقسم الأجسام الأثرية إلى قائد السعادات، وإلى قائد القهر بل النيرين اللذين أحدهما مثل العقل، والآخر مثل النفس، فهما كالذكر والأنثى من الحيوان (ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون) فأشرف الأجسام أنورها وهو القدوس الأب (هورخش - ملك النور) الشديد، قاهر الفسق رئيس السماء، فاعل النهار، صاحب العجائب، عظيم الهيئة الإلهية، هو مثال الله الأعظم، ومن بعده أصحاب السادات المعظمون، سيما السيد الأسعد، صاحب الخيرو البركات، جلّ من أبدعه، فتبارك الله أحسن الخالقين(٩١).

الهيكل السادس: تكلم عن العشق كأساس حركة الصدور.

قال: اعلم أن النفس لا تبطل لأنها ليست ذات محل، فلا ضد لها ومبدؤها دائم، فتدوم به، وليس بينها وبني البدن إلا علاقة شوقية لا يبطل ببطانها الجوهر، وكمال الجوهر العاقل، الانتعاش بالمعارف، معرفة الحق والعوالم والنظام، والتتزه عن القوى البدنية، وتتعلق لذاته وألمه بهما، والنفس مادامت في البدن، لا تتألم بالردائل، ولا تتلذذ بالفضائل، لسكر الطبيعة، فإذا فارقت النفس البدن، تتعذب نفس الأشقياء بالجهل، والهيئة الرديّة الظلمانية، والشوق إلى عالم الحس، وتبقى حائرة في الظلمات مع اليأس عن الخلاص، أمّا النفوس الفاضلات، فتتال في جوار الله، فتغمس في بحر النور، وفي اللذات الروحية، ومن أنكرها فهو كالعنين إذا أنكر لذة الجماع(٩٢).

الهيكل السابع: تكلم عن القسمة الثنائية بين النفس والجسد، وعن نظرية القطب الإلهي.

قالك النفوس الناطقة من جوهر المكوت، وإنما يشغلها عن علها هذه القوى البدنية، فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية، وضعف سلطان القوى البدنية، وغلبتها بتقليل الطعام، وتكثير السهر لتصل إلى عالم القدس، فتلقى منه المعارف، وتتصل بالنفوس الفلكية، وتتلقى منها المغيبات في نومها ويقظتها كمرآة تنفس بمقابلة ذي نقش، فتشاهد صوراً عجيبة تتاجيها، وتترأى الأشباح على تقدير المحاكاة كأنها تصعد وتنزل وقد تطرب النفوس الناطقة طرباً قدسياً فيشرق عليها نور الحق الأول، فتتجلى لهم جلايا القدس، فلما انفتحت أبصارهم وجدوا الله فوق نطاق الجبروت وتحت شعاعه قوم إليه ينظرون.

وقال: التنزيل موكول إلى الأنبياء، والتأويل والبيان إلى المظهر الأعظم (الفارقليطي) الذي أنذر المسيح به تلاميذه (إني ذاهب إلى أبي وأبيكم ليعث لكم الفارقليط الذي ينبأكم بالتأويل). وقد أشير إليه في المصحف «ثم إن علينا بيانه» سورة القيامة آية ٢٩.

وقال: اللهم أيقظ النفوس الناعسات من مراقد الغفلات ليذكروا اسمك ويقدرسوا مجدك، أكمل حصتنا من العلم والصبر فإنهما أبو الفضائل (٩٣).

ومن أجمل القصائد التي قالها في تصوير علاقة النفس بالجسد قوله:

قل لأصحاب رأوني ميتاً	فيكون إذ رأوني حزناً
لا تظنوني بأني ميت	ليس ذا الميت والله أنا
أنا عصفور وهذا قفصي	طرت منه فتخلى رهناً
وأنا اليوم أناجي ملاً	وأرى الله عياناً بهناً
فاخلعوا الأنفس عن أجسادها	ترون الحق حقاً بيناً
لا ترعكم سكرة الموت فما	هي إلا كانتقال من هنا
عنصر الأرواح فينا واحد	وكذا الأجسام جسم عمنا
ما أرى نفسي إلا أنتم	واعتقادي أنكم أنتم أنا
فارحموني ترحموا أنفسكم	واعلموا أنكم في إثرنا
وعليكم من كلامي جملة	فسلام الله مدحٌ وثنا

قصارى القول:

يُعتبر السهروردي مؤسس الفلسفة الإشراقية الإسلامية، وكان يستلهم أفلوطين، قال الشريف الجرجاني: إن الفلاسفة الإشراقين كرئيسهم أفلاطون، والصواب أفلوطين.

والإشراق كلمة مصدرها السناء وإشراق الشمس عند طلوعها، وهي رمز لتجلي المعرفة، وشروقها، وتعتمد الفلسفة الإشراقية في الحكمة على الذوق والكشف. وكان محور الفلسفة الحرفانية العرفانية (قول أفلاطون أعرف نفسك) يقول شمس الدين الشهرزوري، كاتب سيرة

السهروردي وشارح كتاب التلويحات «إن الفلاسفة الإسلاميين لم يبلغوا من أفلاطون والحلاج وأمثالها حتى ولا جزء من ألف جزء من رتبة ولكن أبا يزيد البسطامي وأبي محمد سهل بن عبد الله التستري أولئك هم الفلاسفة حقاً لأنهم لم يقفوا عند العلم الرسمي بل جاوزوه إلى العلم الحضوري (الشهودي) وما اشتغلوا بعلائق الهيولى فلهم (الزلفى وحسن مآب) سورة ص آية ٢٤، فتحركوا عمار تحركنا ونطقوا بما نطقنا» (٩٤) ولكن هنري كوربان يقول «إذا قصرنا الإسلام على المذهب السني، لم يكن جهد السهروردي إلا عصياناً، كذلك قضية الإسماعيلية وجميع الشيعة» (٩٥).

الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي

ورد الإسلام إلى الأندلس، مع دخول الحكم العربي الأموي، وقد اعتنى خلفاء بني أمية بالعلوم والفلسفة والمنطق، إلى جانب اعتنائهم بعلم الكلام، ودخلت الأندلس الدعوات الباطنية، التي وجدت في الفلسفة سلاحاً لها ترفعه أمام دعاة المذهب الظاهري، قال القاضي صاعد بن أحمد الأندلسي (المتوفى ٤٦٢هـ) «وأما الأندلس فكان فيها بعد تغلب بني أمية عليها، جماعة عنيت بطلب الفلسفة ونالت أجزاء كثيرة فيها، وكانت الأندلس قبل ذلك الزمان خالية من العلم» (٩٦) ثم ذكر رواد الفكر الفلسفي أبو الحكم عمر بن الرحمن بن علي الكرمانى رحل من الأندلس إلى ديار المشرق وانتهى منها إلى حران من بلاد الجزيرة، وجلب معه الرسائل المعروفة برسائل إخوان الصفا، ولا نعلم أحداً أدخلها الأندلس قبله، ثم رحل العز وأحمد ابنا يونس الحراني إلى المشرق، في دولة الناصر، وأقاما عشرة أعوام في بغداد وقرأ فيها على ثابت بن سنان بن ثابت بن قرة الحراني، (المتوفى ٣٦٥هـ) وذلك في سنة (٣٥١هـ ٩٦٨) كتب أفلاطون وجالينوس وظهرت في الأندلس في مدينة أميرية مدرسة محمد بن عبد الله بن مسرة (٣٦٩هـ/٣١٨هـ) وكان والده قد زار البصرة واتصل بحلقات المعتزلة والباطنية، وكان ولده محمد أول مفكر أصيل أطلعه الأندلس الإسلامي، وكان يستر آراءه الفلسفية، وراء نسكه وزهادته، علمه أبوه علوم الدين والفلسفة ومذهب الاعتزال القائل إن الإنسان هو الفاعل الحقيقي لجميع ما يصدر عنه من أعمال، وأن عذاب النار ليس عذاباً حقيقياً، وكان ينشر فلسفة انبازوقليس وأفلوطين التي تتحو نحو وحدة الوجود، وضع ابن مسرة كتاباً سماه (كتاب التبصر) فوضع أبو سعيد بن العربي رسالة في الرد على ابن مسرة لأن فلسفته تكاد تكون الحادية وألف ابن مسرة كتاب الحروف تناول فيه فلسفة أفلوطين وفرفوريس الصوري وبرقلس والجانب الجديد فيها ت حسب تعبير آنخل جنثال بالنيثيا . «أنها أبرزت نظرية ثنوية موجودة في التاسوعات تقول بوجود مادة روحانية، تشترك فيها جميع الكائنات عدا الذات الإلهية» (٩٧).

عاش ابن مسرة مع تلاميذه حياة زهد وتقوى ونال شهرة واسعة لدى العامة وصار الناس يتكلمون فيه، بعضهم قال إنه بلغ مبلغ الإمامة في العلم والزهد، وبعضهم قال بخروجه عن المذهب الظاهر بأرض الأندلس الجارية على مذهب التقليد والتسليم وأنه وتلاميذه زنادقة، وكان من تلاميذه عبد السلام بن براجان الإشبيلي وهو من شيوخ ابن عربي الذي أسس مذهب المستجيبين وقد دعوا إلى مذهب الحكمة الإلهية على أسس إسماعيلية.

ولد أبو بكر محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي الطائي سنة (٥٦٠ هـ ١١٦٤) في بلدة مرسية في الأندلس، درس عن والده القرآن وعلم الفقه الظاهري وكانت أمه فاطمة بنت ابن المنثى القرطبي الملقبة لعلمها (بنور)، وفي سنة (٥٦٨ هـ ١١٧٢) انتقل إلى إشبيلية وتعلم على يد أبي بكر محمد بن خلف اللخمي الإشبيلي (المتوفى ٥٨٦ هـ ١١٩٠) علوم العربية والنحو والقراءات، وفي هذه الفترة كان همه الصيد ودراسة الأدب وتزوج بمریم بنت محمد بن عبدون الباجي، وكانت امرأة متدينة زاهدة، وبعد وفاة والده انصرف إلى الزهد والتصوف ودراسة كتب ابن مسرة على يد موسى بن عمران الميرتلي، وهو الذي علمه كيف يتلقى الإلهام الإلهي، وحب الخلوة، وحيث يمارس ألواناً من الذكر والتساييح وقراءة القرآن، والإكثار من الصلاة ومحاسبة النفس، وصار ينفرد بنفسه أياماً في القبور، ويظهر له الخضر في المنام، وحثه على السفر، ثم توفى والده فتحول إلى الله بكلية، وكان ذلك سنة (٥٨٠ هـ ١١٨٤).

وسافر إلى قرطبة وقابل قاضيهما أبي الوليد ابن رشد (المتوفى ٥٩٦ هـ ١١٩٩) الذي أعجب به، وكتب لحاكم إشبيلية في الديوان، ولم تكن علاقته بالموحدين جيدة فرحل إلى المغرب ونزل في بجاية، وجال في مدن تونس، وانصرف إلى دراسة كتب ابن مسرة على يد ابن براجان، وبدأ رحلته إلى المشرق سنة (٥٩٨ هـ ١٢٠٢) إلى بيت الله الحرام في مكة المكرمة، والتقى بإمام مقام إبراهيم (ع) الشيخ مكي بن زاهد بن رستم بن أبي الرجا الأصفهاني، وكان من أرباب الأحوال والمقامات جمع بين الحسينيين الظاهري والباطني، وله أخت أطلق عليها ابن عربي لقب (شيخة الحرمين ومريضة البلد الأمين) وابنة اسمها (النظام) طفلة جميلة تأسر الألباب في السابعة عشرة، أوحى إليه قصائد ديوانه ترجمان الأشواق، قال فيها:

مرضني من مريضة الأجنان عللاني بذكرها عللاني
بأبي طفلة لعوب تهادي من بنات الخدور الغواني

عرف ابن عربي من معاشرته لتلك الفتاة مقام المحبة، فهل كان حبه حسيماً، أم كان حباً عذرياً؟ باعتقادي أن ابن عربي عرف من خلال معاشرته (لنظام) الحب الحقيقي، الحب الإنساني، بكل أبعاده، وسمى ديوانه ترجمان الأشواق، ودخل في سلك إخوان مكة، وهم جمعية باطنية إسماعيلية، وكتب تحت إبحاثهم كتابه الدرّة الفاخرة وهو مجموع من سير الصوفية من أهل المغرب ومن شيوخه وإخوانه من أهل مكة.

ثم سافر إلى الموصل سنة ١٢٠٤هـ/١٦٠١هـ وهناك لبس خرقة الخضر، على يد الشيخ الصوفي علي بن جامع، وقال عند لبسه الخرقة.

وأمرنا بأن نلبسها كل من كان بخير عرفا
وهي لما لبستها سبحت حسي الله تعالى وكفى

وفي الموصل نال شهرة واسعة، وزار بغداد والتقى بالسهروردي صاحب كتاب (العوارف) قطب الصوفية في زمانه الذي أطلق على ابن عربي (بحر الحقائق). وكتب ابن عربي كتابه مواقع النجوم، عرض فيه المقامات والأحوال (التوكل والصبر والرضا والعبودية والاستقامة والإخلاص والصدق والحياء والحرية والغيرة والولاية والرسالة والنبوة وجعل فوق الجميع مقام المحبة حيث قال في كتاب الفتوحات «إن الله يتجلى لكل محب، تحت حجاب المحبوبة، التي لا يعشقها إلا بقدر ما فيها مشابهة للألوهية، تحت حجاب يحتجب عنا، حتى نحبه تحت مظاهر، زينب الجميلة وسعاد وهند وليل، وكل الأوانس المحبوبات التي يتغزل في جمالهن الشعراء بشعر رقيق، دون أن يدركوا ما يدركه الصوفية أصحاب الكشف، وهو أن المقصود في كل غزلياتهم وقصائدهم الغرامية هو الله، فهو وحده الجمال الوحيد الحقيقي الجدير بالحب وقد احتجب تحت نقاب الصور الجسمانية» (٩٨) يقول آسين بلاثيوس على ذلك النص بقوله «والأصل في هذه الحيلة اللطيفة الغامضة الأدبية، التي تستخدم الألفاظ الشهوانية الدنيوية، للتحليل والتعبير عن الفيوضات الروحية للحب الإلهي يرجع إلى المسيحية والأفلاطونية المحدثة.. الذين رأوا أن الله هو المثل الأعلى والينبوع للجمال المطلق، وديونيسيوس الأريوفاغي الذي تمتزج الأفلوطنية المحدثة مع اللاهوت المسيحي» (٩٩)

سافر ابن عربي إلى القاهرة سنة ٦٠٢ هـ ١٢٠٦ وسكن في حارة يتواجد فيها الصوفية والباطنية هي (حارة القناديل) وانتشرت أخباره بين العامة وظهرت لهم كراماته ولكن الصوفية رموه بالمروق من الدين، ولكن السلطان العادل حماه منهم وتأول أقواله، وفسرها تفسيراً رمزياً، ومن القاهرة سافر على ارضروم إلى السلطان كيكائوس الأول سنة ٦٠٧ هـ ١٢١٠ ولاقى الترحاب في بلدة قونية، وهنا ظهرت عليه علامات القطبية، وألّف كتابين هما (مشاهد الأنوار) و(رسالة الأنوار) وفيهما بعض الرموز الباطنية، وكتب إلى السلطان كيكائوس رسالة في السياسة الإلهية يحذر فيها من تسامحه مع النصاري، ورحل إلى ديار بكر، ومنها إلى حران، وكتب كتابه (الحكمة الإلهية) ردّ فيه على الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة ثم جاء إلى حلب ولقيه الملك الظاهر غازي (المتوفى ٦١٣ هـ / ١٢١٦) وجرت بينه وبين الفقهاء مناظرات واتهموه بالحب الجنسي لفتاة نظام في كتابه (ترجمان الأشواق) فكتب شرحاً له سماه (ذخائر الأعلام)، ومن حلب ذهب للحج، ولكنه لم يجد محبوبته، فقال:

ليت شعري هل دروا؟ أي قلب ملكوا؟
 وفؤادي لودرى أي شعب ساكوا
 أتراهم سلما؟ أم تراهم هلكوا؟
 حار أرباب الهوى في الهوى وارتبكوا

يقول ابن عربي عن سبب شرحه لديوان ترجمان الأشواق، أن شيخاً من أهل حلب قال عن أشعاره أنها قيلت تشبيهاً بامرأة، فلما وقف على شرحه تاب إلى الله من ذلك ورجع، لكن زكي مبارك يقول «إنه حين أراد أن يوجه هذه القصائد، وجهة صوفية ارتكب كثيراً من التعسف».

قال ابن عربي:

كل ما أذكره مما جرى ذكره أو مثله أن تفهما
 منه أسرار وأنوار جلت أو علت جاء بها رب السما
 صفة قدسيّة علويّة أعلمت أن لصدقي قدما
 فاصرف الخاطر عن ظاهرها واطلب الباطن حتى تعلمها

ولكن ابن عربي مهما حاول أن يصرف الخاطر عن ظاهر شعره فهو يعكس شعر فيه الشهوة الحسيّة، التي ملكت عليه عقله وقلبه يقول:

طال شوقي لطفلة ذات نثر ونظام ومنبر بيان
 من بنات الملوك من دار فرس من أجلّ البلاد من أصبهان
 هي بنت العراق بنت إمامي وأنا ضدها سليل يماني
 هل رأيتم يا سادتي أو سمعتم أن ضدين قط يجتمعان
 لو ترانا برامة نتعاطى كؤوساً للهوى بغير بنان
 والهوى بيننا يسوق حديثاً طيباً مطرباً بغير لسان
 لرأيتم ما يذهب العقل فيه يمينٌ والعراق معتقان

جاء ابن عربي إلى دمشق ٦٢٠هـ ١٢٢٣ واستقر فيها في كنف الملك العادل الذي أصبح من مردييه، وحلّ ضيفاً في دار قاضيها محمد بن زاكي، وقد خصص له ثلاثين درهماً لمصروفه اليومي، وكتب أشهر كتبه الفتوحات الملكيّة في معرفة الأسرار الملكيّة والمُلكيّة يقول عنه اسين بلاثيوس «إنه لمن المتعذر أن نعطي عنه فكرة تحليليّة للمادة الضخمة التي يحويها هذا السفر الذي يعتبر انجيل التصوف الإسلامي، وذلك إننا نجد منهجاً منطقياً بالغ الدقة» (١٠٠) في ٥٦٠ فصلاً، وكتاب فصوص الحكم، يعرض فيه مذهبه المتناقض حين يحاول رفع الحجب عمار وراء الغيب، وفيه يستخدم الصور والتشبيهات التي استخدمها برقلس وأفلوطين من قبله، وابن عربي

يرى أن الأسلوب الذي ينتهجه في التدليل على صحة رأيه ليس خاطئاً وإن كان صادراً عن استدلال عقلي(١٠١).

وفي ليلة الجمعة ٢٨ ربيع الآخر سنة ٦٣٨ هـ الموافق ١٦ تشرين ثاني ١٢٤٠م توفي ابن عربي ودفن بسفح جبل قاسيون بالتربة الصالحية وبنى عليه السلطان العثماني سليم الأول قبة وأنشأ إلى جانبها مدرسة ورتب لها الأوقاف.

مذهب ابن عربي في التصوف:

إن التصوف الإسلامي في زمن ابن عربي تمثل الفلسفة اليونانية، واستطاع أن يكيّف مذهب أفلوطين بفضل الدراسات التي قام بها ثابت بن قرة الحراني وأبي بكر الرازي والحلاج والفارابي وغيرهم، وكانت خلاصة ذلك التكيف في رسائل إخوان الصفا، الذين أخذ منهم ابن عربي عدة أفكار، منها القول بوحدة الوجود، والقول بفيض الله وجوده على العالم، ومذهبه في النفس، وقد وفق في مذهبه عن طريق تأويل النصوص القرآنية والأحاديث الشريفة لتتنق والآراء الأفلوطنية المحدثّة، مستخدماً رموزاً، منها (رمز النور) على طريقة شهاب الدين السهروردي، وفكرة المكاشفة، التي قد تحصل للإنسان العادي البسيط الذي يتلقى الأنوار الإلهية لقوله تعالى (وعلمناه من لدنا علماً). قيل للجنيّد: بِمَ نلت ما نلت؟ فقال: بجلوسي تحت تلك الدرجة ثلاثين سنة، والعلم عند ابن عربي ثلاثة أنواع:

١- علم العقل، وهو كل علم يحصل لك ضرورة عقب نظر وبرهان.

٢- علم الأحوال، لا سبيل للوصول إليه إلا بالذوق الصوفي، ولا يستطيع العاقل أن يقيم عليه الدليل كلذة الجماع وحلاوة العسل لا توصف بالقول.

٣- وعلم الأسرار، وهذا العلم فوق طور العقل، وهو علم نفث روح القدس (الفارقليط) الذي يختص به النبي أو الولي، وعلم الأنبياء هو الإخبار الصادق عن الجنة والنار أو أن الله كان ولا شيء معه، وهذا أشرف العلوم. وعن هذا السبيل حصل ابن عربي على ثروة كبيرة من المعاني الباطنية، والفضائل الصوفية، وهو يلجأ إلى الرسوم والتخطيطات والأشكال الهندسية (هو) لكي يشرح المعقّد، من الآراء الميتافيزيقية التي يتضمنها مذهب كما فعل إخوان الصفا والإسماعيلية والدروز بأن جعل للحروف العربية قيمة خاصة من عنده وذلك نتيجة لمزاوجة التنجيم وعلوم الصوفية عند اليهود وآراء الفيثاغوريين المحدثين في الإسكندرية(١٠٢).

الإنسان الكامل:

أول من تكلم عن الحقيقة المحمديّة أو الإنسان الكامل هو الحلاج، وهو القائل أنوار النبوة قد برزت من نور محمد (ص)، وأنوار الأنبياء من نوره ظهرت وليس في الأنوار نور، أنور وأظهر

وأقدم من نور صاحب الكرم (محمد ص) همته سبقت الهمم وجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم، لأنه كان قبل الأمم (١٠٣).

انتقل ابن عربي بالحقيق المحمديّة خطوة إلى الإمام، عندما سمّى النبي (محمد ص) بالإنسان الكامل واختصه بالكمال منذ نشأته، قبل وجود آدم، وأعطاه جوامع الكلم، وأعطاه معاني الأسماء وحقائقها، أما آدم فقط علمه الأسماء فقط، وقد خص الرسول في كتابه فصوص الحكم بفص خاص سماه (فص حكمة فردية في كلمة محمديّة) ويعبر عنه بالإنسان الكامل في كتابه شجرة الكون قال فيه إن الله كوّن الأكوان اقتدراً عليها، لا افتقاراً إليها، وكمال حكمته في التكوين، وذلك لإظهار شرف الماء والطين، بقوله تعالى «إني جاعل في الأرض». وكان وجود آدم لعلة «كنت كنزاً مخفياً لا أعرف». فكان المقصود في الوجود معرفة موجدهم سبحانه، وكان المخصوص بآتم المعارف قلب سيدنا محمد (ص) لأن معارف الكل كانت تصديقاً وإيماناً، ومعرفته صلى الله عليه وسلم مشاهده وعياناً، وبنور معرفته تعرفوا، وبفضله عليهم اعترفوا فاستخرجهم من لباب حبة «كن» كزرع أخرجه فاستوى على سوقه بصحة ذوقه، وقوة توقه وشوقه» (١٠٤).

كان رسول الله (ص) نبياً وآدم بين الماء والطين، لقوله عليه السلام، متى كنت نبياً يا رسول الله؟ قال: وآدم بين الروح والجسد، كما روي عنه كنت أول الأنبياء في الخلق وآخرهم في البعث، ثم جعل ذلك النور أصلاً لكل نور فهو أولهم في المسطور وآخرهم في الظهور (١٠٥).

ثم جاء من بعده عبد الكريم بن سبط عبد القادر الجيلي، وكان عالماً يتصف بالتصوف المعرف في الفلسفي، أخذ عن ابن عربي، وألف كتاباً سماه الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، قال فيه: «إن الأنبياء متفاوتون في الكمال فيما بينهم، فيهم الكامل والأكمل ولم يتعيّن منهم ما تعيّن به صلى الله عليه وسلم، في الوجود من الكمال الذي قطع له انفراده فيه، شهدت له بذلك أخلاقه وأحواله وأفعاله، وبعض أقواله، فهو الإنسان الكامل، وباقي الأنبياء ملحقون به لحوق الكامل بالأكمل، والأنبياء ينتسبون إليه انتساب الفاضل إلى الأفضل، وحيث وقع في كتابي لفظ الإنسان الكامل، إنما أريد به محمداً صلى الله عليه وسلم، لمقامه الأعلى ومحلّه الأكمل الأسنى» (١٠٦).

كان ابن عربي يرى أن الرسول شُرّف بالإسراء والرؤية، والمشاهدة، بينما موسى عليه السلام شُرّف بالكلام فقط، وقال بذلك شعراً:

سرى في النور حتى كان أدنى	من القوسين في ظل ظليل
وشُرّف بالكلام أخوه موسى	على كذب وذلك بالمسيل
وأين العرش، من واد بقاع	كما أين الكليم من الخليل؟

كان الجيلي أراد الابتداء من الواحد البسيط، الذي تبدأ به الفلسفة الأفلوطينية، ونظر إلى الموجودات تكثرها يأتي من الأحد، والواحد لا يتجزأ رغم صدور الموجودات منه، لكن الجيلي لا يحتاج إلى التسلسل الأفلوطيني لينتقد الواحد من التجزؤ والتعدد في ذاته في ذاته، لأن وحدة الوجود تدمج الحق في الخلق عن طريق التجلي لا الفيض لأن الواحد ليس مستقلاً عنها كالعقل الأول الأفلوطيني(١٠٧)

وبواسطة النبي عند ابن عربي يصل العبد إلى مقام الاتحاد، ويدخل في السلسلة والسرمدية لتجليات النور الإلهي، ويصبح إنساناً كاملاً مثل آدم وعيسى ومحمد .

مذهبه في وحدة الوجود:

مقام الجمع هو رؤية الحق بلا خلق وهي حالة وجدانية، وحالة دهشة وغيبة، ثم يأتي مقام الفناء وفيه يفنى المحب عن الموجودات ويتجه بكليته نحو وجه المحبوب (ليس في الوجود إلا الله) ومن هذا المقام تتكون تعاليم أصحاب الدعوات الباطنية، وفي صدور الموجودات عن موجدتها، فنور الله وقدرته وجلاله وجماله تبدو في هذه الآيات كما يبدو تأثير المؤثر في الأثر. والصوفية يفرقون بين الله والعالم، ولكنهم يرون أن هذا الوجود الظاهر لا وجود له حقاً، وإنما الوجود الحق لله تعالى فليس هو العالم ولا العالم هو، أمّا غيرهم فيرون أن الروح والمادة شيء واحد . يقول معروف الكرخي (إذا انفتحت عين بصيرة العارف نامت عين بصره فلا يرى إلا الله».

قال الشيخ حسن رضوان في كتابه روض القلوب المستطاب.

وكل ما سواه نجم أقل بل في شهود العارفين باطل

وكان ابن عربي يقول: سبحان من خلق الأشياء وهو عينها(١٠٨)

يا خالق الأشياء في نفسه أنت لما تخلقه جامع

تخلق ما لا ينتهي كونه فيك فأنت الضيق الواسع

يقول آسين لاثيوس لا يفهم مدلول الاتحاد إلا بالرجوع إلى النماذج اليونانية وما تقوم به الأفكار الموجهة في الأفلوطينية المحدثه، وجود النفوس وجوداً سابقاً أزلياً، واتحاد النفس عرضاً بالجسم (الكاترسيس) الزهدي والتجلي ومذهب الفناء والاتحاد(١٠٩).



مراجع الفصل الرابع: التصوف من الزهد إلى الحلول الإلهي

- (١) تلبيس إبليس ص٢٤٥ ابن الجوزي تحقيق خير الدين علي، دار الوعي العربي، بيروت.
- (٢) أسد الغابة ج١ ص١٠١ ابن الأثير تحقيق محمد إبراهيم البنا، كتاب الشعب، القاهرة.
- (٣) أبو ذر الغفاري الاشتراكي الزاهد ص٦٩ عبد الحميد جودة السحار كتاب الهلال، القاهرة ١٩٧٨.
- (٤) أسد الغابة ج٢ ص٤١٧.
- (٥) تاريخ الخلفاء ص١٧٢ السيوطي، المكتبة الثقافية، بيروت ١٩٧٣.
- (٦) عبقرية الإمام علي ص٨ عباس محمود العقاد، كتاب الهلال، القاهرة ١٩٦٧.
- (٧) مسند الإمام أحمد بن حنبل ج١ ص١٣٠ طبعة مصر بلا تاريخ.
- (٨) تهذيب الكمال في أسماء الرجال ج٦ ص١٢٤.
- (٩) الطبقات ج١ ص١٥٧ عمر بن خياط تحقيق أكرم ضياء العمر، حيدرآباد الدكن، طهران.
- (١٠) الطبقات الكبرى ج٧ ص٧٤ محمد بن سعد، دار صادر، بيروت ١٩٥٧.
- (١١) أمالي المرتضى ج١ ص١١٢.
- (١٢) رجال الفكر والدعوة ص٧٤ أبو الحسن الندوي، دار العلم، الكويت ١٩٨٣.
- (١٣) التصوف عند العرب ص١٨ جبور عبد النور، مطبعة الأهالي بيروت ١٩٣٨.
- (١٤) البيان والتبيين ج١ ص٢١١ الجاحظ تحقيق عبد السلام هارون لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٨.
- (١٥) المعارف ص٢٣٠ ابن قتيبة تحقيق ثروة عكاشة مطبعة دار الكتب القاهرة ١٩٦٠.
- (١٦) حقائق هامة حول القرآن الكريم ص١٥١ جعفر مرتضى العاملي، طهران.
- (١٧) أوائل المقالات ج٢ ص٨١.
- (١٨) المعجم الصغير ج١ ص٢٥٥ أخرجه الطبراني.
- (١٩) نهج البلاغة ص١٢٥ صبحي الصالح، بيروت ١٩٨٥.
- (٢٠) الفهرست ص١١ ابن النديم رضا تجدد، طهران ١٩٧١.
- (٢١) نهج البلاغة شرح ابن أبي الحديد ج١ ص١٩ د. صبحي الصالح، بيروت ١٩٨٠.

- (٢٢) كشاف اصطلاحات الفنون ج٢ ص ٢٤٣ محمد عل الفارقي التهانوي تحقيق لطفي عبد البديع الهيئة المصرية للكتاب القاهرة ١٩٧٧ .
- (٢٣) التصوف عند العرب ص ١٩ .
- (٢٤) كتاب المصاحف ص ١٤٠ عبد الله بن داود بن سليمان السجستاني، دار الكتاب العربي بيروت ١٣٧٨ هـ .
- (٢٥) لويس ماسينيون ص ٤٣ جان موريون ترجمة منى النجار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٨١ .
- (٢٦) دعاة وأدعياء ص ١٥ محمد عبد الله السمان سلسلة الثقافة الإسلامية القاهرة ١٩٦١ .
- (٢٧) دراسات في حضارة الإسلام ص ٢٦٧ هاملتون جب ترجمة إحسان عباس ومحمد نجم ومحمود زايد، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٤ .
- (٢٨) مدارات صوفية ص ١٦٥ هادي العلوي، دار المدى، القاهرة ١٩٩٧ م .
- (٢٩) كتاب اللمع ص ٢٢ الطوسي .
- (٣٠) رابعة العدوية ص ٥٢ طه عبد الباقي سرور، القاهرة ١٩٥٧ .
- (٣١) الطبقات الكبرى ج ١ ص ١٠٩ المناوي، طباعة مصر .
- (٣٢) شهيدة العشق الإلهي ص ١٧٢ عبد الرحمن البدوي مكتبة النهضة القاهرة ١٩٦٠ .
- (٣٣) صفوة الصفوة ج٢ ص ٥٨ ابن قيم الجوزية .
- (٣٤) دعاة وأدعياء ص ٥١ محمد عبد الله السمان سلسلة كتب ثقافية القاهرة ١٩٦١ .
- (٣٥) مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٨٠ ابن تيمية، الرياض ١٣٧٠ هـ .
- (٣٦) لويس ماسينيوس ص ٨٠ جان موريون ترجمة منى النجار المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ١٩٨١ .
- (٣٧) طريق الهجرتين ص ٢٦٢ ابن قيم الجوزية مطبعة السعادة مصر ١٩١٠ .
- (٣٨) تذكرة الأولياء ج ١ ص ٦٣ فريد الدين العطار، القاهرة ١٢٥٨ هـ .
- (٣٩) دعاة وأدعياء ص ٦٠ .
- (٤٠) تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٨٢ هنري كوربان ترجمة نصير مروءة، منشورات عويدات، بيروت ١٩٦٦ .
- (٤١) تاريخ الخلفاء ص ٣٧ السيوطي تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد المكتبة التجارية القاهرة ١٩٦٤ .
- (٤٢) المصدر السابق ص ٣٧٧ .
- (٤٣) ضحى الإسلام ج ١ ص ١٦ أحمد أمين لجنة التأليف والنشر، القاهرة ١٩٥٤ .
- (٤٤) تاريخ بغداد ج ٢ ص ١٢٠ الخطيب البغدادي .

- (٤٥) التصوف عند العرب ص ٣٥ جبور عبد النور مطبعة الأهالي بيروت ١٩٣٨ .
- (٤٦) أعاظ الحنفا ص ٢٤٧ المقريري، القاهرة ١٩٤٧ .
- (٤٧) الفهرست ص ٢٨٣ ابن النديم تحقيق رضا تجدد، طهران ١٩٧١ .
- (٤٨) أخبار الحلاج ص ٩٢ لويس ماسينيون باريس ١٩٢٨ .
- (٤٩) البداية والنهاية ج ١١ ص ١٣٨ ابن كثير مكتبة المعارف، بيروت ١٩٦٧ .
- (٥٠) مدارات صوفية ص ١٣٢ هادي العلوي، دار المدى، دمشق ١٩٩٨ .
- (٥١) الفهرست ص ٢٨٣ .
- (٥٢) لويس ماسينيون ص ٤٨ .
- (٥٣) ذكرى أبي العلاء ص ٩٢ طه حسين، القاهرة ١٩٤٤ .
- (٥٤) الرسالة العشرية ص ٤ .
- (٥٥) الحلاج ص ٦٠ عبد الباقي طه سرور، المكتبة العلمية القاهرة ١٩٦١ .
- (٥٦) شخصيات قلقة في الإسلام ص ٧١ ماسينيون ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة العربية، القاهرة ١٩٥٥ .
- (٥٧) البداية والنهاية ج ١١ ص ١٤٢ .
- (٥٨) ديوان الحلاج ص ٥٧ نشر لويس ماسينيون طبع باريس ١٩١٣ .
- (٥٩) الطواسين ص ٩٢ تحقيق لويس ماسينيون، طباعة القاهرة ١٩٢٧ .
- (٦٠) البداية والنهاية ج ١١ ص ١٣٨ .
- (٦١) دعاة وأدعياء ص ٥١ .
- (٦٢) التصوف في الشعر العربي ص ٢٩٢ عبد الحكيم حسان القاهرة ١٩٦٤ .
- (٦٣) الصوفية في الإسلام ص ١١٠ نيكلسون ترجمة شريية، القاهرة ١٩٦٢ .
- (٦٤) لطائف المنن ج ٢ ص ٨٤ الشعراني، القاهرة ١٣٣٦ هـ .
- (٦٥) أخبار الحلاج ص ٣٢ ماسينيون .
- (٦٦) الحلاج ص ٢٤٩ طه عبد الباقي سرور، المكتبة العلمية، القاهرة ١٩٦١ .
- (٦٧) المصدر السابق ص ٢٤٧ - ٢٤٨ .
- (٦٨) كتاب الطواسين (طاسين السراج) الحلاج تحقيق لويس ماسينيون، باريس ١٩١٣ .
- (٦٩) أخبار الحلاج ص ٢٨ . ٢٩ لويس ماسينيون القاهرة، ١٩٢٧ .
- (٧٠) بين التصوف والحياة ص ٢١ عبد الباري الندوي مكتبة دار الفتح دمشق ١٩٦٣ .
- (٧١) المصدر السابق ص ٤٨ .
- (٧٢) مقدمة ابن خلدون ص تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، كتاب التحرير، القاهرة ١٩٦٧ .

- (٧٣) دائرة المعارف للبيستاني مجلد ٦ ص ١٣٥ مادة التصوف، بيروت ١٩٢٨ .
- (٧٤) التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص ١١٤ الدكتور أبو العلا عفيفي دار المعارف القاهرة ١٩٦٣ .
- (٧٥) التلوينات اللوحية والعرشية ص ٨٧ السهروري، هنري كوربان باريس ١٩٣٩ .
- (٧٦) مدارات صوفية ص ٥٨ هادي العلوي دار المدى دمشق ١٩٩٧ .
- (٧٧) شطحات صوفية ص ١٤٩ عبد الرحمن بدوي مكتبة النهضة القاهرة ١٩٦٥ .
- (٧٨) مدارات صوفية ص ٦٦ .
- (٧٩) السهروردي ص ١٨ - ١٩ سامي الكيالي، دار المعارف بمصر القاهرة ١٩٦٦ .
- (٨٠) المصدر السابق ص ٣٧ .
- (٨١) الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ص ٦٢ عبد الرحمن بدوي مكتبة النهضة العربية القاهرة ١٩٥٦ .
- (٨٢) هياكل النور ص ١٢ للسهروردي تحقيق الدكتور محمد علي أبو ريان، مطبعة السعادة ١٩٥٧ .
- (٨٣) تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٣٢٦ هنري كوربان ترجمة نصير مروّة منشورات عويدات بيروت ١٩٦٦ .
- (٨٤) المصدر السابق ص ٣٣٢ .
- (٨٥) التلوينات ص ١١١ .
- (٨٦) المصدر السابق ص ١١٣ .
- (٨٧) المصدر السابق ص ٦٩ - ٧٠ .
- (٨٨) هياكل النور ص ٤٥ - ٤٦ للسهروردي تحقيق محمد علي أبو ريان القاهرة ١٩٦٥ .
- (٨٩) المصدر السابق ص ٤٧ - ٤٨ .
- (٩٠) المصدر السابق ص ٤٩ - ٥٥ .
- (٩١) المصدر السابق ص ٦٨ - ٧٩ .
- (٩٢) المصدر السابق ص ٨٠ - ٨٤ .
- (٩٣) المصدر السابق ص ٨٥ - ٩٠ .
- (٩٤) تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٣١٢ هنري كوربان .
- (٩٥) المصدر السابق ص ٣٢٣ .
- (٩٦) طبقات الأمم ص ٩٧ صاعد بن أحمد الأندلسي نشر عبد الرؤوف الدباغ، مطبعة السعادة بمصر ١٩٠٦ .

- ٩٧) تاريخ الفكر الأندلسي ص ٣٣٠ آنخل جنثالث بالنشيا ترجمة حسين مؤنس مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٥ .
- ٩٨) الفتوحات المكيّة ج٢ ص ٤٣١ محي الدين بن عربي، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة ١٩٦٣ .
- ٩٩) ابن عربي حياته ومذهبه ص ٢٤٤ اسين بلاثيوس ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار القلم بيروت ١٩٧٩ .
- ١٠٠) تاريخ الفكر الأندلس ص ٣٧٩ .
- ١٠١) المصدر السابق ص ٣٨١ .
- ١٠٢) المصدر السابق ص ٣٨١ .
- ١٠٣) التصوف في الشعر العربي ص ٣٤٦ عبد الحكيم حسان القاهرة ١٩٧٦ .
- ١٠٤) شجرة الكون ص ٧ ابن عربي، حيد آباد الدكن، ١٣٥٨ هـ .
- ١٠٥) شجرة اليقين ص ٧ ابن عربي .
- ١٠٦) الإنسان الكامل ج٢ ص ٤٤ عبد الكريم الجيلي تحقيق عبد الرحمن بدوي .
- ١٠٧) مدارات صوفية ص ٩٨ هادي العلوي، دار المدى، دمشق ١٩٩٧ .
- ١٠٨) الفتوحات المكيّة ج٢ ص ٦٠٤ .
- ١٠٩) ابن عربي حياته ومذهبه ص ٣٦٠ .



الفصل الثاني:

الدعوة الإسماعيلية (البداية والتوجه)

- ظهور الدعوة العلوية
- مأساة الحسين (ع)
- الإمام محمد الباقر (ع) وأشهر تلاميذه.
- الإمام جعفر الصادق (ع) ورساليته في التوحيد والقدر.
- ظهور الباطنية والدعوة الإسماعيلية القديمة (الدعوة القرمطية)
- ظهور الباطنية الحديثة (الدعوة الفاطمية)
- تكوين المذهب الإسماعيلي أو الدعوة النزارية.



الدعوة الإسماعيلية (البداية والتوجه)

ظهور الدعوة العلوية:

على أثر وفاة الرسول (ص)، استولت قريش على الخلافة، وحُرم منها أهل البيت الذين ادعوا، أن الله أمر الرسول (ص) في حجة الوداع، أن يبلغ عن إمامه قال تعالى: «يا أيها الرسول، بلغ ما أنزل إليك من ربك، وإن لم تفعل ما بلغت رسالته» المائدة: ٦٧، وأثناء عودة الرسول إلى المدينة وقف في مكان فيه ماء وشجر، في يوم ١٨ ذي الحجة، ونادى الصلاة جامعة، في غدير خم، ثم وقف على الرحال، وقال: من الذي يبايعني على مالي؟ فبايعته جماعة، ثم قال: من يبايعني على روحه، وهو وصي وولي هذا الأمر من بعدي؟ فمد إليه علي وبايعه على روحه، فقال الرسول (ص) من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم والي من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، وأخذل من خذله، وأدر الحق معه، حيث دار، آلأهل بلغت؟ ثلاثاً (١). وكان أبو بكر وعمر حاضرين.

ولكن قريش تناست الأمر، واستولت على الخلافة، وتناست حديث غدير خم، لأنه نص صريح على ولاية علي بن أبي طالب، وخطب علي في المسلمين، وقال: أنشد الله من سمع رسول الله، يوم غدير خم، وهو يقول: من كنت مولاه فعلي مولاه، فقام اثنا عشر بديراً وقالوا: نشهد إننا سمعنا (٢).

ومنذ ذلك الحين بذلت جهود مضمّنية لتناسي الحديث أو صرفه عن معناه، يقول محمود الألوسي في تفسيره المسمى (روح المعاني): قال رسول الله «يا معشر المؤمنين، إنكم تحبونني أكثر من أنفسكم، فمن يحبني يحب علياً، الله أحب من أحبه، وعاد من عاداه، وعندما عادته عائشة، وطلحة بن عبيد، والزبير بن العوام، ومعاوية بن أبي سفيان، قال المتكلمون، معذرون، وإن اخطأوا، فهم مأجورون لأجل اجتهادهم (٣).

وحديث الغدير أخرجه أحمد بن حنبل في مسنده، وجعله الذهبي حديثاً متواتراً، وأرخ له الطبري في مجلدين، حاربه العوام ونسبوه إلى الرفض والكفر، وجعلوا بيته سجنه.

وعندما انتقل الإمام علي (ع) إلى الكوفة بالقرب من الحيرة، إحدى معاقل الحضارة القديمة، وفيها المسيحية فاشية وكذلك المانوية، والفلسفة اليونانية، قام عبد الله بن سبأ وخاطب الإمام علي، أنت.. أنت يعني أنت الله، فنفاه إلى المدائن، وأصر على أن علياً لم يمت، وأنه يحيى في السحاب والرعد صوته والبرق بسمته وأنه سينزل على الأرض بعد موته، ليملاً الأرض عدلاً كما ملئت جوراً، وقال أتباعه، بتناسخ الجزء الإلهي في الأئمة من أبناء علي، وهذه أول دعوة للحلولية، ثم تحولت إلى فلسفة، وهي أن الله قائم بكل مكان، ناطق بكل لسان، ظاهر في كل شخص من أشخاص البشر، هذه الدعوة قديمة، ظهرت في التوراة، «إن الله خلق آدم على صورته» وكلم الله موسى عليه السلام، وقالت النصراني: إن الله تأنس في خلق المسيح من روحه، وعندما اطلع المسلمون على الفلسفة الأفلوطينية المحدثه، ظهر للحلول صورتان:

- حلول جزئي: كإشراق الشمس في كوة أو إشراقها في البلور.

- وحلول كلي: ظهور الملاك (جبريل) في صورة شخص دحية الكلبي، كما أخبرنا رسول الله (ص) (٤)، ثم ظهرت في العصر العباسي، أحاديث المهدي الكثيرة، ومعظمها ينسبه لأهل البيت، وقالت الشيعة، المهدي منا من ولد فاطمة، وكلما زاد البؤس والإحباط بأهل البيت زادت التصورات الإلهية حول الأئمة العلوية وتحولوا في نظر أتباعهم إلى أساطير، يتداولها دعاةهم.

مأساة الإمام الحسين (ع):

الحسين بن علي بن أبي طالب، وابن فاطمة الزهراء ولد في المدينة سنة (٤هـ/٦٢٦) خرج في خلافة يزيد بن معاوية، يطالب بالخلافة فتوجه إلى الكوفة وقتل في طف كربلاء سنة (٦١هـ/٦٨١) فكان لوقع هذه المأساة وقع عظيم في نفوس المسلمين كافة، فنظم بنو هاشم صفوفهم، في دعوات وأحزاب سرية، وانصرفوا في الظاهر للعلم والعبادة، وبثوا تعاليمهم الباطنية، وهي موروث جاءهم به سلمان الفارسي، يقول علي زين العابدين (المتوفى ٩٥ هـ/٧١٤) (٥).

إنِّي لأكتم من علمي جواهره كيلا يرى الحق ذو جهل فيفتننا
فربّ جوهر علم لو أبوح به لقبل لي أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمي يرون أقبح ما يأتونه حسنا

إن المصائب التي حلّت بآل البيت، كانت السبب في ظهور وتكوين المذاهب الباطنية، يقول الشيخ محمد سعيد العريفي «وأرى أن جرثومة هذا الفساد، بدأت في الدور الأموي ضد الهاشميين، بعد أن رأوا إيقاعهم بهم في (طف كربلاء) وبيانتصارهم في حرة المدينة، غير كاف لمحو نفوذهم، فشرعوا في لعن الإمام علي (كرم الله وجهه) على المنابر، ثم اعتبار كل من يحبهم

عدواً للدين، لظن كثير من الناس، أن الدين تابع للسلطة، والقائم بها وإن كان أظلم خلق الله» (٦).

ارتبطت الدعوة العلوية منذ ظهورها بمفهومين هامين، هما (التقية والتأويل). وصار للشريعة وجهان: ظاهر وباطن أو لب وقشر، وكثرت الأحاديث الموضوعية من أجل دعم مواقفهم السياسية (السنية والعلوية والخوارج)، ذكر الكليني (محمد بن يعقوب) في كتابه الكافي، وهو أحد مصادر الشيعة الهامة «أن الله أنزل على نبيه كتاباً، فقال جبريل: يا محمد هذه وصيتك إلى النجباء، فقال: وما النجباء؟ قال: علي وولده! وكان على الكتاب خواتم ذهبية، فذفعه إلى رسول الله، ثم دفعه الرسول إلى علي، وأمره أن يفك خاتماً وأن يعمل ما فيه، ثم دفعه إلى الحسن، ففك منه خاتماً وعمل ما فيه، ثم دفعه إلى الحسين، ففك خاتماً فوجد فيه، أن أخرج بقومك إلى الشهادة، فلا شهادة إلا معك، واشتر نفسك لله. ثم دفعه إلى علي ابن الحسين فوجد فيه خاتمه «أن أطرق واصمت والزم منزلك واعبد ربك حتى يأتيك اليقين، ففعل، ثم دفعه إلى ابنه محمد الباقر، ففك خاتمه، فوجد فيه «حدّث الناس وافتهم» ثم دفعه إلى جعفر الصادق، فوجد فيه «حدّث الناس وافتهم، ولا تخافن إلا الله، وانشر علوم أهل بيتك، فإنك في حرز وأمان» (٧) إن المتمعن في هذا الحديث يراه موضوعاً، لا صحة له، ولكنه عند أتباعه هو حقيقة.

الإمام محمد الباقر (٥٧٧هـ - ١١٤هـ)

ولد في المدينة، وتوفي بها، لم يغادرها إلا للحج، أو في زيارته للخليفة الأموي عبد الملك بن مروان، حين طلبه، بلغ محمد بن علي شأواً كبيراً في العلم فلقب «بالباقر» لأنه بقر إهاب العلم وشقة، قال عنه مالك بن أنس «ما رأيت عيني أفضل من محمد الباقر، فضلاً وعلماً وعبادة وورعاً، وكان كثير رواية للحديث طيب المجالسة، كثير الفوائد، جرت بينه وبين أبي حنيفة النعمان مناظرة، قال له: أنت الذي حوّلت دين جدّي وأحاديثه بالقياس؟ فرد عليه أبو حنيفة: إنني سألتك عن ثلاث كلمات، فأجبني: الرجل اضعف أم المرأة؟ قال الباقر: المرأة! قال أبو حنيفة: كم سهماً للمرأة، قال للرجل سهماً وللمرأة سهم! قال أبو حنيفة: هذا قول جدك، ولو أنني حوّلت دين جدك، لكان ينبغي في القياس، أن يكون لرجل سهم، وللمرأة سهماً لأن المرأة أضعف». كان أبو حنيفة يقول بالرأي والقياس، بينما يرى محمد الباقر، الفقه بالمصالح المرسله. سأله أعرابي: أيها الإمام هل رأيت الله حين عبدته؟ قال الباقر: ما كنت لأعبد شيئاً لم أره! قال الأعرابي: كيف رأيته؟ قال: لم تره الأبصار مشاهدة العيان، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان لأنه لا يدرك بالحواس، ولا يجوز في قضيته إلا القول «هو الله الذي لا إله إلا هو». قال الأعرابي: الله أدري حيث يجعل رسالته» (٨).

والمنقول عنه في كتاب تحف العقول للحسن بن علي بن شعبة الحراني، في وصيته لجابر بن يزيد الجعفي «إياك يا جابر، والثقة بغير المأمون، واعلم لا علم كطلب السلامة، ولا عقل كمخالفة الهوى، ولا فقر كفقر القلب، ولا غنى كغنى النفس، ولا معرفة كمعرفتك نفسك، ولا عدل كالأنصاف، ولا مصيبة كعدم العقل، ولا فضيلة كالجهاد، ولا جهاد كمجاهدة النفس عن الهوى، ولا قوة كرد الغضب، ولا ذل كالطمع، وإياك والتضريط» (٨).

روى أبو نعيم الأصفهاني في كتابه حلية الأولياء، عن جعفر بن محمد، قال: قال لي أبي، يا بني إذا أنعم الله عليك بنعمة، فقل لله، الحمد لله، وإذا أحزنك أمر، فقل: لا حول ولا قوة إلا بالله، وإذا أبطأ عنك الرزق، فقل استغفر الله» (٩).

ومن المسائل التي دلت على راحة عقل الباقر ومعرفته العلمية، ما رواه بها الدين العاملي، في كتابه الكشكول، قال «قال الكسائي، دخلت على الرشيد، وكان في يده دينار ذهبي، وسألني: هل علمت أول من سن هذه الكتابة على الدينار؟ قلت: نعم، هو عبد الملك بن مروان! قال: فما كان السبب في ذلك؟ ومن أشار عليه بذلك؟ قال: لا أعلم! قال: سأخبرك: كانت القرايطيس للروم، وكان أكثر أهل مصر نصارى على دين ملك الروم، وكانت تطرز بالرومية (اليونانية) وكان طرازها (بسم الآب والابن والروح القدس)، فتنبه عبد الملك، وأمر أن يكتب بدلاً عن ذلك (شهد الله أنه لا إله إلا هو) بالطراز المحدث بالتوحيد، وبعث إلى ملك الروم منه، فردها وطالب برد الطراز على القرايطيس إلى ما كان عليه، وهدده وإلا نقشت على الدنانير شتم نبيكم! فخاف عبد الملك، لأن المعاملات كانت تدور بين الناس بالدنانير الرومية، فكتب إلى عامله بالمدينة، اشخص إلي محمد بن علي ابن الحسين مكرماً، فحضر إليه الإمام محمد الباقر (ع) وقال لعبد الملك بعد أن عرض عليه المسألة، اجمع عمالك واضرب على الدنانير سورة الإخلاص على الجانب الأول، وعلى الجانب الثاني، اسم البلد والسنة، التي يضرب بها الدينار، وامنع التعامل بغيرها» (١١).

أشهر تلاميذ الإمام محمد الباقر:

كثيرون الذين نسبوا إلى الإمام محمد الباقر (ع) ولكني سأذكر من له تأثير في الفكر الباطني، ومن ساهم في تكوين الفكر الإسماعيلي:

أبو منصور العجلي:

كان من أهل الكوفة من عبد قيس، وله في الكوفة دار، يقال أنه ادعى أن «أول ما خلق الله عيسى بن مريم، ثم علي بن أبي طالب» فتبرأ منه محمد الباقر وطرده، فزعم أنه الإمام، فتبعته جموع من بني كنده، وزعم أنه عرج به إلى السماء، ورأى معبوده، فمسح بيده على رأسه، وقال له بالسريانية، يا أيها النبي انزل فبلغ عني.. ثم اهبطه الله إلى الأرض، فهو الكسف الساقط من

السماء، وزعم أن الرسل لا تنقطع، وأن الله بعث محمداً بالتنزيل، وبعثه هو بالتأويل، هذه هي دعوة ماني (٢١٥-٢٧٦) حيث رفعه الله إلى السماء ثم أهبطه وبلغه أن يبلغ الناس رسالته، باللغة السريانية، فكتب كتابه الشابورقان وكان يدعي أنه البارقليطس الذي بعثه المسيح، طلبه خالد بن عبد الله القسري، فلم يظفر به، ثم ادعى النبوة من بعده ابنه الحسين بن أبي منصور، فطلبه عمر الخناق وقدمه إلى المهدي فقتله عام (١٥٨ هـ ٧٧٥)، وكان أتباعه يحلفون به بقولهم (آلا والكلمة)، وهو أول من أسقط التكاليف الشرعية بتأويله لقوله تعالى «ليس على الذين آمنوا، وعملوا الصالحات جناح فيما أطعموا» المائدة: ٩٣ وفسر الجنة والنار بشكل رمزي، فالجنة هي اتحاد المؤمن بالله، والنار أو جهنم هي مكوث العاصي يتعذب بالتناسخ تحت فلك القمر» (١٢).

المغيرة بن سعيد العجلي:

كان مولى لعبد الله القسري، درس على يد الإمام محمد الباقر (ع) وعندما مات الإمام محمد الباقر، قال برجعت، وادعى الإمامة لنفسه، لعلمه باسم الله الأكبر، وعلى أثر مقتل محمد ذي النفس الزكية، صار أتباع المغيرة يقولون: «بألوهية الخمسة أصحاب الكساء» محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين». وقالوا خمستهم شيء واحد، والروح الإلهية فيهم بالسوية، وقال أحد شعرائهم:

توليت بعد الله في الدين خمسة نبياً وسبطينه وشيخاً وفاطماً

واختلفوا في ألوهية الميم، بعضهم قدّموا محمداً، وبعضهم قال: بألوهية العين وفضله على الميم، ولهؤلاء الخمسة معاني، فهم فروض أوقات الصلاة الخمسة، فالفرض الأول، صلاة الظهر لمحمد، وصلاة العصر لفاطر (فاطمة) وصلاة المغرب للحسن بن علي، وصلاة العشاء للحسين بن علي، وصلاة الصبح لمحسن السر الخفي، ومن لا يعرف أسماء هؤلاء الأشخاص الخمسة، فصلاته باطلة» (١٣).

كان المغيرة يؤكّد، أن الله رجل من نور على رأسه تاج من نور، وهذه هي دعوة ماني وتصوره لله (ملك النور)، فالمغيرة كان من أوائل من تلکم في الرموز في الإسلام، وفسّر الآيات القرآنية طبقاً لفكرة العرفان» (١٤) ويضيفون إلى سلمان الفارسي دوراً هاماً، ويظهرونه باسمه العرفاني (السلسل) الذي يظهر دائماً محمد (ص) والإمام علي (ع) يقول السيد القمي «وظهرت لهم جماعة مغايرة هم أبتاع بشار الشعيري (أحد غلاة شيعة الكوفة) يقول وأتباعه «بألوهية علي بدلاً من ألوهية محمد، وتعاليمهم هذه تشبه تعاليم النصرانية القائلة أن علياً هو المعنى القديم (الله) ومحمد نبيّه، وسلمان هو الباب، ويختصرون مبادئ دعوتهم بكلمة (عمس)» (١٥). ونسبوا إلى الإمام علي قوله «ما من آية قرآنية إلا ولها أربعة معان (ظاهر وباطن وحد ومطلع)

فالظاهر هو تلاوة النص، والباطن فهمه والحد هو التعريف بأحكام الحلال والحرام، والمطلع هو مراد الله من العبد بها» (١٦).

هذه الدعوة هي التي مهدت للفكر الإسماعيلي عند القرامطة.

ميمون بن الأسود القدّاح:

كان أحد موالي بني مخزوم، عاش في شبابه في مكة، ثم انتقل إلى المدينة لأخذ العلم عن الإمام الخامس محمد الباقر (ع) وقد روى عنه بعض الأحاديث، ثم انتقل إلى البصرة ومنها إلى عسكر مكرم، وكان يعلم الصبيان، وعندما انتقل الإمام جعفر الصادق (ع) إلى الكوفة سكنها ميمون مع ابنه عبد الله، وهو الذي علم إسماعيل بن جعفر الحكمة، يشير الداعي اليميني إبراهيم بن الحسين الحامدي (المتوفى ١١٦٢):

أن عبد الله بن ميمون القدّاح كان معلماً للإمام محمد بن إسماعيل ولولده عبد الله بن محمد الذي هو والد الخليفة الفاطمي الثاني (القائم) الذي عادت معه الإمامة للفاطميين بينما يعتبر فلاديمير إيفانوف (١٨٨٦-١٩٧٠)، أن عبد الله بن ميمون القدّاح، كان لقباً للإمام محمد بن إسماعيل مستنداً إلى رسالة المعز لدين الله الفاطمي إلى داعي دعواته في المولتان (السند) حكم بن شيبان «إن عبد الله كان ابن ميمون النقيب والقادح زند الهداية» (١٧). وفي اعتقادي الشخصي أن عبد الله بن ميمون هو الداعية لمحمد بن إسماعيل وكان القادح لزند الهداية، وهو ليس من سلالة جعفر الصادق، وهذه الدعوة الباطلة التي أثارها العباسيون ضد الفاطميين، وسأعرض لها فيما بعد.

الإمام جعفر الصادق (ع):

الإمام الجليل القدر انطلق العلم الباطني، وإليه ينسبون القول التالي: «إن العلم الذي نزل على آدم لم يرفع وما مات عالم من أهل بيتي إلا ورثت علمه»، ولقب أتباعه بالباطنية لدعواهم أن لظواهر الآيات بواطن تجري مجرى اللب من القشر، وهي عند العقلاء رموز وإشارات إلى حقائق معينة، تعلّم على يد والده علم التأويل، وعلى القاسم بن محمد بن أبي بكر (المتوفى ١٠٨ هـ ٧٢٧) وهو أحد الفقهاء السبعة الذين حملوا علم المدينة إلى الأمصار، قال عنه عبد الله بن ذكوان «ما رأيت فقيهاً، أعلم من القاسم وما رأيت أحداً أعلم بالسنة منه، وروي عن عمر بن عبد العزيز، تلميذه، قال «لو كان لي من الأمر شيء لاستخلفت أعيمش بني تيم الله يعني القاسم، أخذ عنه جعفر الصادق، علم الحديث وعن محمد بن شهاب الزهري علم الفقه».

أصبح جعفر الصادق إماماً على أثر وفاة والده (١١٤ هـ / ٧٢٣) في بداية الخلافة العباسية، وكانت الدعوة لعلي وأبنائه فأخذها العباسيون أبناء عمومته، فابتعد جعفر الصادق عن السياسة عملاً بوصية والده (من طلب الرئاسة هلك) وكان يعمل تحت رداء التقيّة، خشية الأذى، كتب إليه أبو جعفر المنصور «لَمْ لَا تَغْشَانَا كَمَا يَغْشَانَا النَّاسُ»^{١٩} فكتب إليه «من أراد الدنيا لا ينصحك ومن أراد الآخرة لا يصحبك» (١٨).

كان أتباع جعفر الصادق (ع) يقرون له العلم الغزير في الدين، وأدب كامل في الحكمة، وزهد بالغ في الدنيا، وورع تام عن الشهوات» (١٩)، وعلى أثر مقتل محمد ذي النفس الزكية انتقل من المدينة إلى الكوفة، وأخذ عنه عدة علماء قال أبو نعيم الأصفهاني روى عن جعفر الصادق، مالك بن أنس، وشعبة بن القاسم، وسفيان بن عيينة وسليمان بن بلال وابنه اسماعيل بن جعفر (٢٠) ونسب إليه بعض العلماء الكبار أمثال جابر بن حيان الكوفي، وأبي الخطاب محمد بن أبي زنب، وهشام بن الحكم، والمفضل بن عمر ونسبوا إليه تأليف بعض الكتب، وقد أورد صاحب كتاب أعيان الشيعة أن الإمام جعفر الصادق (ع) خَلَّفَ (٢٤) كتاباً أو رسالة، ولكن مما يؤكد له رسالتيه في التوحيد والقدر، وسأورد لهما ملخصاً.

رسالته في التوحيد:

هذه الرسالة أملاها على تلميذ المفضل بن عمر، أملاها عليه في أربعة مجالس ردّ فيها على الدهرية والمجسمة، وأثبت فيها الصانع بأدلة مستمدة من ملاحظة الموجودات كالشمس والفرس والليل والنهار والنجوم والكواكب، جاء في المقدمة:

منا التحميد والتسبيح، والتعظيم للأسم الأقدس، والنور الأعظم، العلي العلام ذي الجلال والإكرام، ومنشئ الآنام، ومفني العوالم والدهور، وصاحب الستر المستور، والغيب المحظور، والاسم المخزون، والعلم المكنون، وصلواته وبركاته على مبلغ وحيه، ومؤدي رسالته الذي بعثه بشيراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه ليهلك من هلك على بيته، إنه الواحد الأحد، والفرد الصمد لا يشبهه أحد من خلقه، ليس كمثل شيء، وهو السميع البصير، فلا ولد ولا مولود ولا حلول في جسم إنسان كائناً من كان، وليس له يد ولا لسان ولا شيء يشبهه في الإنسان».

النور والظلمة:

قال: فكر في طلوع الشمس وغروبها، لإقامة دولتي النهار والليل، فلولا طلوعها لبطل أمر العالم، وتأمل المنفعة في غروبها، فلولا لم يكن للناس هدوء ولا قرار، مع عظيم حاجتهم إلى الهدوء والراحة، لسكون أبدانهم وجميع حواسهم، والشمس قدرها الله بحكمته وتدييره، فتطلع وقتاً وتغرب وقتاً بمنزلة سراج يرفع لأهل البيت ليقضوا حوائجهم، ثم يغيب عنهم ليهدؤوا ويقروا، فصار النور والظلمة مع تضادهما متضاهرين على ما فيه صلاح العالم ونظامه، ثم فكر

في تنقل الشمس في البروج الاثني عشر لإقامة، دور السنة وما ذلك من التدبير فهو الدور الذي تصبح فيه الأزمنة الأربعة (٢١).

رسالته في القدر:

كان الجبرية من أتباع الجهم بن صفوان يعطلون الله عن صفاته ولكنهم يقولون: «لا فعل ولا عمل لأحد غير الله» ولا يجوز على الله القول إنه يعلم الشيء قبل خلقه، أو أن علم الله محدث، وأن الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف الإنسان بالاستطاعة وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار (٢١)، وعندما علم الخليفة مروان الحمار به أمر بقتله سنة (١٣٢هـ - ٧٥١) ولكن المعتزلة صاروا يناقضون الجبرية بقولهم «أن الله قديم، ونفوا الصفات القديمة، وقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته فالعلم والقدرة والحياة هي صفات ومعان قائمة به والعبد قادر على خلق أفعاله، وهو مستحق لما يفعله من ثواب وعقاب وحكموا العقل في الحسن والقبح، وكان المعتزلة يعدون الإمام الصادق (ع) من أئمتهم خصوصاً قوله في القدر.

كان الإمام الصادق يقول في دعائه «اللهم لك الحمد إن أطعتك، ولك الحجة إن عصيتك، لا صنع لي ولا لغيري في إحسان، ولا حجة لي ولا لغيري في إساءة».

مما جاء في رسالته في القدر:

قال: القدر بين أمرين «لا جبر ولا تفويض» فنحن مسؤولون عن المعاصي ولا معاندة لإرادة الله، وإن ما كتبه الله لنا في اللوح المحفوظ، مما أراه بنا قد غيب عنا وإن ادعاء أنه يتغير، يقتضي علمنا به ونحن لا نعلم علمه حتى نعلم التغيير، وما تقدم من قوله يدل على أن علمه أزلي، وعلى ذلك يكون ادعاء من نسب إلى الصادق قوله بالبداء يحتاج إلى نظر، بل هو عندنا ادعاء باطل، كقولهم أنه دفع القتل عن ابنه إسماعيل مرتين، قالوا: قال الصادق كان القتل قد كتب على إسماعيل مرتين، فسألت الله في دفعه، فدفعه»، يبدو أن هذا الخبر من صنع أتباع إسماعيل، لهذا يقول الاثنا عشرية، أتباع الإمام موسى الكاظم، هذا الكلام لا يمكن أن ينسب إلى الإمام جعفر الصادق (ع) لسببين:

أولهما: إن الصادق قد أوي علم الغيب، فلما علم بقتل ابنه، دعا الله تعالى بدفع القدر، وهذا يخالف ما جاء في رسالة القدر.

وثانيهما: إن الدعاء عبادة قد يغير المقدور أو لا يغير (٢٢).

وقال: إن في كتاب الله أموراً أربعة: العبارات والإشارات واللطائف والحقائق فالعبارات (ظاهر النص) هو للعوام، والإشارات للخواص، واللطائف أي المعاني المستورة للأولياء، والحقائق أي العقائد الروحية لأنبياء الله وللأئمة.

من المسائل الخلافية التي نسبت إلى الإمام الصادق، قوله في التنجيم، فأتباعه يقولون هذا الكتاب من علم الصادق (ع)، وعلماء السنّة ينفون ذلك يقول المقرئزي «زعمت الخطائيّة بأجمعها أن جعفر الصادق أودعهم جلدأ يقال له الجفر، فيه كل ما يحتاجون إليه من علم الغيب وتفسير القرآن» (٢٣).

فما هو علم الجفر؟

الجفر في الأصل ولد الشاة، إذا عظم واستكرش، ثم أطلق اسم الجفر على جلده، ثم أصبحت كلمة جفر مصطلح يطلق على نوع من العلم العرفاني، أي علم من لدن الله، قال السيد محمد حسين المظفر «علم الجفر هو علم الحروف الذي تعرف به الحوادث إلى انقراض العالم، وجاء عن الصادق أن عنده علم الجفر، وفسره أنه دعاء من آدم فيه علم الذين مضوا من بني إسرائيل، وجاء عنه الشيء الكثير عن الجفر، وإن هذا العلم شريف منحه الله إياهم» (٢٤).

وقد ذكر الكليني (محمد بن يعقوب) أن الجفر فيه توراة موسى وأنجيل عيسى وعلوم الأنبياء والأوصياء وفيه علم ما كان، وما يكون، والجفر قسمان: أحدهما كتب على جلد ماعز، والآخر على جلد كبش، وقال: قال الصادق (ع) نظرت في صبيحة هذا اليوم في كتاب الجفر، الذي خص الله فيه محمداً والأئمة من بعده وتأملت فيه مولد الغائب وغيبته في يسر من رأى (سامراء) وأبطاءه، وطول عمره، ويلوى المؤمنين في ذلك الزمان، وتولد الشكوك في قلوبهم، وقد ارتد أكثرهم عن دينهم وخلصوا ربة الإسلام من أعناقهم. فقلنا: يا ابن رسول الله كرمنا وشرفنا ببعض ما تعرفه، أنت من علم ذلك. قال: إن الله جعل القائم منا» (٢٦).

هذا النص المفتعل صنعه، فيه اضطراب، فالكتاب ليس هو من صنع الصادق ولا من علمه، ولا نعلم من كتبه، وكان الشيعة الزيديون يكذبون ذلك ذكر ابن قتيبة (المتوفى ٢٧٦هـ/٨٩٠م) أن هرون بن سعد العجلي وكان رأس الزيدية، قال (٢٧):

فكلهم في جعفر قالوا منكرا	ألم تر أن الرافضين تفرقوا
طوائف سمته النبي المطهرا	فطائفة قالوا: إله ومنهم
ولو قال زنجي تحوّل أحمر	ولو قال: إن الفيل ضب لصدقوا
فإني إلى ربي أفارق جعفرا	فإن كان يرضى ما يقولون جعفر
برئت إلى الرحمن ممن تجفرا	ومن عجب لم أفقه جلد جفرهم

كان من أهل الكوفة، وكان عالماً ومن أمهر الدعاة، قال: بألوهية جعفر بن محمد، وألوهية آبائه، والألوهية هي نور النبوة، والنبوة نور في الإمامة، وزعم أن جعفر الصادق هو الإله في زمانه، وليس هو هذا الشخص المحسوس الذي يرونه، وأن الأئمة أنبياء محدثون ورسول الله وحججه على خلقه، ولا يزال منهم رسولان واحد ناطق هو محمد (ص) والآخر صامت، هو علي بن أبي طالب، فهم في الأرض طاعتهم مفترضة على جميع الخلق، يعلمون ما كان وما هو كائن، فقال عنه القاضي النعمان بن حمد التميمي (المتوفى ٣٦٣ هـ) «كان أبو الخطاب في عصر محمد بن جعفر الصادق، ومن أجل دعائه، فكفر عندما ادعى النبوة وزعم أن جعفر إله، واستحل المحارم ورخص بها، وكان أصحابه كلما ثقل عليهم ادعاء وفريضة قالوا له: يا أبا الخطاب خفف علينا، فيأمرهم بتركها حتى تركوا جميع الفرائض، واستحلوا جميع المحارم، وارتكبوا المحظورات.

وقال أتباعه: من عرف الإمام فقد حلّ له كل شيء كان قد حُرِّم عليه. واللجنة اللعنة عليه» (٢٨). وقتله عيسى بن موسى العباسي في سبحة الكوفة سنة (١٤٣ هـ - ٧٦١) وصار أتباعه يقولون: إنه رجع إلى الملكوت، وناب عنه صاحبه عمير بن بيان العجلي (البارقليطس) فبنى عليه قبة في كناسة الكوفة، وصاروا يجتمعون على عبادة الصادق، وعندما افتضح أمره قتله يزيد بن عمر بن هبيرة، وصار أتباعه يقولون: من ارتقى في علم الباطن انحط عنهم التكليف، وهم المرادون بقوله «ونضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم» سورة الأعراف آية ١٥٧. وتأولوا قوله تعالى: «فضرب بينهم بسور له باب، باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب» سورة الحديد آية ١٣.

وينسبون إلى الإمام علي (ع): أنا عين الله، أنا يد الله، أنا جنب الله، أنا باب الله». ويقول الاثنا عشرية أن الإمام إسماعيل بن جعفر (ع) أنه من أتباع أبي زينب الخطاب وأنه كان يشرب الخمر، ولكن العلامة حسن الأمين يصفه بقوله: كان إسماعيل بن جعفر أكبر أولاده، وأحبهم إلى قلبه، وقد أدبه وعلمه القرآن والفقه، وعلم الكلام، وما رواه له من قول جده محمد الباقر (ع): ما دخل قلب امرئ شيء من كبر إلا نقص من علقه ما دخله، يا بني إياك والكسل والضجر، فإنهما مفتاح كل شر، وإذا رأيت العالم يحب الأغنياء فهو صاحب ديننا، وإذا رأيت يلمز السلطان من غير ضرورة فهو لص... هكذا نشأ إسماعيل شاباً محبوباً من قبل والده ودعائه، ومما يؤثر عن الصادق قوله لأحد أبنائه، لو كانت الإمامة بالمحبة لكان إسماعيل أحب إلى أبيك منك فلا تجفوا إسماعيل (٢٩).

ومما ذكره الكشي في حديث عنسبة العابد قال: كنت مع جعفر بن محمد، في باب الخليفة أبي جعفر المنصور بالحيرة، حين أتى بيسام بن عبد الله الصيرفي، ومعه إسماعيل بن جعفر فادخلا على أبي جعفر فأخرج بيسام مقتولاً، وأخرج إسماعيل حياً، فرفع أبو جعفر رأسه إلى بيسام وقال: أفلعتها يا فاسق ابشر بالنار»، وعندما نعي إلى جعفر ابنه إسماعيل سنة (١٤٣ هـ) وهو أكبر أولاده وقد همّ بالطعام جعل يأكل أحسن من أكله في سائر الأيام، فلما فرغوا وشاع الخبر، قالوا له، يا ابن رسول الله رأينا عجيباً، أصبت بمثل هذا الابن وأنت كما نرى.

قال الصادق: وما لي لا أكون كما ترون، وقد جاءني بالخبر من أصدق الصادقين: (إني ميت وإياكم) (٣٠). ثم دعا زارة بن أعين وأمره بدعوة داود بن كثير الرقي وحمدان بن أعين ثم دخل عليه المفضل بن عمر ومعه ثلاثين رجلاً فقال الصادق يا داود اكشف عن وجهه وتأمله، أهو حي أم ميت؟ فقال: بل هو ميت! وتابعه بقية الرجال، فقال الصادق: اللهم أشهد أنه سيرتاب المبطلون يريدون إطفاء نور الله، والله متم نوره ولو كره الكافرون ثم قال: حثوا على إسماعيل التراب ثم أخذ بيد موسى وقال: هو الحق والحق معه ومنه إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وتمثل بقول خراش:

فلا تحسبن أني تناسيت عهده ولكن صبري يا أميم جميل

هذه رواية الاثنا عشرية أن إسماعيل توفى في حياة أبيه ودفن بالبقيع وكانت عليه قبة عظيمة، ولكن الإسماعيلية ترد عليهم، أن إسماعيل لم يميت وأنه توفى بعد سنة (١٥٨ هـ/ ٧٧٥) وأنهم رأوه في البصرة، وقد مرّ على مقعد فدعا له فبرىء بإذن الله وأعقبه من بعده ولده محمد بن إسماعيل بالإمامة وأنه دخل في دور الستر لأن إمامه إسماعيل كانت في نص جلي باتفاق أولاده كلهم ودعاته، وأن الصادق أظهر موته وكتب في موته تقية خوفاً من أبي جعفر المنصور، وأنه عقد محضراً وأشهد عليه عامل المنصور بالمدينة. وقال بعض الإسماعيلية إن موت إسماعيل كان صحيحاً والنص لا يرجع القهقري لقوله تعالى (اللهم اجعلها كلمة في عقبي)، وصار يطلق على أتباع محمد بن إسماعيل (المباركية) (٣١).

في البداية اشتد الصراع بين الاثنا عشرية والإسماعيلية، وكل يدعي حقه في الإمامة، قال داود بن القاسم الجعفري:

لما انبرى لي سائل لأجيبه	موسى أحق بها أم إسماعيل
قلت الدليل معي عليك وما على	ما تدعيه للإمام دليل
موسى أجل له البقاء فحازها	إرثاً ونصاً والرواة تقول
إن الإمام الصادق بن محمد	عُزيّ بإسماعيل وهو جدل
وأتى الصلاة عليه يمشي راجلاً	أفجعفر في وقته معزول؟

تولى الإمامة من بعد إسماعيل ابنه محمد الإمام السابع التام، ثم منه ابتدئ بالأئمة المستورين، الذين كانوا يسيرون في البلاد سراً ويظهرون الدعاة جهراً، وقالوا عن الأئمة لن تخلوا الأرض قط من إمام (حي قائم) فهو إمام ظاهر مكشوف، وأما باطن مستور، فإذا كان ظاهراً، جاز أن يكون حجته مستوراً، وإذا كان الإمام مستوراً فلا بد أن يكون حجته ودعائه ظاهرين، (٣٢) حفاظاً على أرواحهم، ويمارسون التقية وتغيير الأسماء، وتبنوا أسماء سرية للتغطية على أنفسهم، ويظهرون أسماء دعواتهم. وصار الاثنا عشرية والسنة يقولون: إن الإسماعيلية مؤامرة سرية لإبطال الإسلام أسسها رجل ديصاني هو (عبد الله بن ميمون القداح) ادعى أنه شيعي، ويدعو باسم (محمد بن إسماعيل) باعتباره المهدي المنتظر.

يقول كلود كاهن (ينتسب المذهب الإسماعيلي إلى إسماعيل بن جعفر، وقد توفي قبل والده وتبعته جماعة تختلف عن تعاليم والده جعفر، وربما أعدت هذه العقيدة رجل يدعى (أبا الخطاب) ثم توسع فيها من بعده (عبد الله بن ميمون القداح)، والحق إننا لا نعرف شيئاً يذكر عن الطائفة الإسماعيلية قبل القرن التاسع، بل إننا لا نعلم علم اليقين إن هي وجدت فعلاً قبل ذلك الزمن» (٣٣). هذه الملاحظة صائبة فحجة الإسلام أبو حامد الغزالي ذكرهم بعدة أسماء وهي عشرة ألقاب الباطنية والقرامطة أو القرمطية والخرمية والإسماعيلية والسبعية والبابكية والمحمرة والتعليمية.

وقال عن الإسماعيلية: فهي نسبة لهم إلى أن زعيمهم محمد بن إسماعيل بن جعفر ويزعمون أن أدوار الإمامة انتهت به، إذ كان هو السابع. وأدوار الإمامة سبعة سبعة عندهم فأكبرهم يثبتون له منصب النبوة، وإن ذلك يستمر في نسبه وأعقابه (٣٤). والألقاب العشرة تدور حول فرقة الإسماعيلية، وعندما يريد تسمية باطنية عصره يطلق عليهم التعليمية، ويعلل ذلك بقوله «فإن تعويلهم الأكثر على الدعوة إلى التعليم وإبطال الرأي وإيجاب اتباع الإمام المعصوم، وتنزيله منزلة رسول الله (ص) (٣٥).

الباطنية أو الإسماعيلية القديمة:

لقب الإسماعيلية بالباطنية، لدعواهم أن لظواهر القرآن والأخبار بواطن، ولكل تنزيل تأويل لا يدركه إلا الإمام أو المرشد الكامل، وقالوا: إنما الصلاة صلة الإمام والصيام أن تكتم على أسرارهم، والحج زيارته، فمن عرف هذا بلغ اليقين، وسقطت عنه الأغلال والتكليفات الشرعية (٣٦).

والتوحيد الإسماعيلي توحيد باطني معتمدين على ما عندهم من علوم أهل البيت، والأئمة من ذرية إسماعيل بن جعفر على آخر الزمان، وقالوا: في الباري سبحانه، القديم أمره وكلمته،

والمحدث خلقه وفطرته، أبداع بالأمر العقل الأول الذي هو تام بالفعل، وبتوسطه أبداع النفس التالي الذي هو غير تام، ونسبة النفس إلى العقل كنسبة النطفة إلى تمام الخلقة الذي هو تام، أو كنسبة الولد إلى الوالد، ونسبة الأثنى إلى الذكر.

وقالوا: ولما اشتاقت النفس إلى كمال العقل، احتاجت إلى حركة لتقلها من النقص إلى الكمال واحتاجت الحركة على آلة الحركة، فحدثت الأفلاك السماوية، وتحركت حركة دورية بتدبير النفس، وحدثت الطبائع البسيطة بعدها، وتحركت حركة استقامة بتدبير النفس، فتركبت المركبات من المعادن والنبات والحيوان والإنسان، واتصلت النفوس الجزئية بالأبدان وكان نوع الإنسان متجزأ عن سائر الموجودات بالاستعداد الخاص لفيض تلك الأنوار من الواحد أو الباريء سبحانه، وكان عالم الإنسان في مقابلة العالم كله، قال الإمام علي (ع):

وتحسب أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

أمّا في العالم العلوي، هناك عقل ونفس كلية، فوجب أن يكون في هذا العالم عقل مشخّص هو كلّ موجود عند كل البشر، وحكمه حكم الشخص الكامل البالغ، ويسمونه الناطق وهو النبي ونفس مشخصة حكمها حكم الطفل الناقص المتوجه إلى الكمال أو حكم النطفة المتوجهة إلى التمام ويسمونه الأساس وهو (الوصي).

وقالوا: عن الأحكام الشرعية، من بيع وأجار وهبة ونكاح وطلاق، وجراح وقصاص ودية عوالم روحانية أمرية، والعوالم شرائع جسمانية، ولكل وزن من العالم عدد يقابله، وحكماً مطابقاً له، والتركيبات في الصور الأجسام والحروف المفردة نسبتها إلى المركبات من الكلام كالبسائط المجردة من الأجسام، والتسميّة مركبة من سبعة واثنى عشر، والتهيل مركب من أربع كلمات (لا إله إلا الله) في الشهادة الأولى و(محمد رسول الله) في الشهادة الثانية، وقد صنّفوا كتباً في هذا المعنى ودعوا الناس في كل زمان إلى إمام يعرف موازنات هذه العلوم.

وقالوا: تتحرك النفوس والأشخاص بالشرائع بتحريك (النبي والوصي) في كل زمان دائراً على سبعة سبعة، حتى ينتهي إلى الدور الأخير، ويدخل زمان القيامة الكبرى، فترتفع التكاليف، وتضمحل السنين والشرائع، وعندها تطوى السماوات والأرض كطي السجل، وتضمحل الشرائع.

هذه الفلسفة هي الفلسفة الحرائية التي بثها (ثابت بن قرة الحرائي) في المجتمع الإسلامي وهي عين الفلسفة الأفلوطنوية المحدثة عند فرفروريوس الصوري وبرقلس، قال الشهرستاني عن الإسماعيلية يقال لهم الماركية، «والإمام محمد بن إسماعيل هو الإمام السابع التام ومنه ابتدأ دور الأئمة المستورين الذين يسيرون في البلاد سراً ويظهرون الدعاة جهراً، ولأهمية الإمام قالوا: من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية، وكذلك من مات ولم يكن في عنقه بيعة إمام مات ميتة جاهلية، والدعوة عندهم في كل زمان مقالة جديدة بكل لسان، وكانوا يخلطون

كلامهم بكلام الفلاسفة، قالوا عن الباري: «إنا لا نقول هو موجود، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز» (٣٧).

الدعوة القرمطية:

هي الجانب الثوري من الدعوة الإسماعيلية، وتنسب إلى رجل من سواد الكوفة يقال له حمدان بن الأشعث قرمط، كان رجلاً زاهداً. فصادقه أحد دعاة الباطنية يدعى الحسين بن بهرام الأهوازي، وكان حمدان متوجهاً إلى قريته، فقال حمدان للرجل الغريب (الداعي) أراك آت من مكان بعيد، فأين مقصدك؟ فقال له (دور) قرية حمدان، فقال له: اركب بقرة من هذا البقر، لتستريح عن تعب المشي! فأجابه الداعي: إنني لم أومر بذلك! فقال حمدان: كأنك لا تعمل إلاّ بأمر؟ قال: نعم! قال حمدان: وبأمر من تعمل؟ قال: بأمر مالك الدنيا والآخرة! فقال حمدان: إذن هو رب العالمين. قال الداعي: صدقت، لله الذي يهب ملكه لمن يشاء! قال حمدان، وما غرضك في البقعة التي أنت متوجه إليها؟ قال الداعي: أمرت أن ادعو أهلها من الجهل إلى العلم، ومن الضلال إلى الهدى، ومن الشقاوة إلى السعادة! وأن استنقذهم من ورطات الذل والفقر، واملكهم ما يستغنون به عن الكد والتعب. فقال له حمدان: انقذني أنقذك الله، وأفض عليّ من العلم ما يحببني به، فما أشد احتياجي إلى مثل ما ذكرته!

فقال الداعي: وما أمرت أن أخرج السرّ المكنون لكل أحد إلا بعد الثقة به، والعهد عليه. فقال حمدان، وما عهدك؟ فاذكر لي فإني ملتزم به. فقال الداعي: أن تجعل لي وللإمام على نفسك عهد الله وميثاقه، أن لا يخرج سرّ الإمام الذي ألقيته إليك، ولا تفشي سري أيضاً، فالتزم حمدان بالسرّ، فاندفع الداعي في تعليمه حتى استدرجه، ثم انتدب حمدان للدعوة، وصار أصلاً من أصول هذه الدعوة القرمطية» (٣٨).

يقول المقريزي «كان الحسين الأهوازي على غاية ما يكون من الخشوع، صائماً نهاره قائماً ليله، فكان المغبوط من يأخذه إلى منزله ليلة، وكان يخيظ لأهل القرية الثياب، فكانوا يتبركون به وبخياطته» (٣٩)، وكانت عادة أهل السواد، الكتابة على الطين، فكان دعاةهم يعطونهم خواتيم من طين أبيض عليها اسم محمد بن إسماعيل الإمام المهدي ولي الله (٤٠).

انطلق حمدان وصهره عبدان، بالدعوة الإسماعيلية، والتفت عليه العناصر الثائرة وقلوب ثورة الزنج المنهزمة، وأتبعه السواد في العراق وعلى طول نهر الفرات الأعلى، ثم انتقل تأثيرهم إلى جزيرة العرب، على ساحل الخليج بقيادة أبي سعيد الجنابي (من بلدة جنابة) كان سمساراً يبيع الحبوب في البصرة، فالتفت الأعراب حوله وقويت شوكتهم بهم وسار بهم إلى القطيف وتغلبوا على هجر، وقدم عليه من أهل القطيف رجل يدعى يحيى بن المهدي سنة (٢٨١ هـ ٨٩٥)

فاستطاع استمالة علي بن العلاء بن حمدان الزيادي، وخرجوا إلى البادية إلى القرى فما أزعج الدولة وفي سنة (٢٨٧هـ - ٩٠٠) جهّز له الخليفة المعتضد جيشاً كبيراً عليهم العباس بن عمرو الفنوي، ليجلي القرامطة عن اليمامة والبحرين، فالتفوا حول الجيش ولم ينجوا منهم إلا الأمير قائد الجيش، ويقال أن أبا سعيد هو الذي حماه وقال له ارجع إلى صاحبك (الخليفة) وأبلغه بما رأيت، (٤١).

وصار القرامطة يتجولون بحرية في سواد البصرة والكوفة، ومات المعتضد (٢٨٩هـ / ٩٠١) وفي نفسه أمنية، أن يبلغ من القرامطة قبل موته ما يريد منهم (٤٢).

وعندما ظهر عند القرامطة يحيى بن زكرويه بن بهروية وادعى أنه (محمد بن عبد الله بن إسماعيل ابن جعفر الصادق) تبع ناقته مائة ألف مقاتل ولقبوه بالشيخ واتبعته طائفة من بني الأصيغ وتسمّوا بالفاطميين، فجهّز لهم الخليفة المكتفي جيشاً فهزّمهم قرب الرقة، واجتازوا مدينة الرصافة وأحرقوا مسجدها وساروا نحو دمشق فقاتلهم نائبها فهزّموه، وفي سنة (٢٩٠هـ - ٩٠٢) عادوا إلى منطقة الرقة بقيادة الشيخ القرمطي أبو القاسم يحيى بن زكرويه، ولكن الخليفة جهز لهم جيشاً وهزّمهم وقتل الشيخ على باب دمشق، فقام من بعده بأمر القرامطة أخو الحسين بن زكرويه وتسمى بأحمد وتكنى بأبي العباس أمير المؤمنين، وصارت جيوشه تجوب بادية الشام والعراق وتهاجم مدن دمشق وحمص وحمّاه والمعرة وصار يكتب الخليفة: من عبد الله المهدي أحمد المنصور الناصر لدين الله القائم بأمر الله الحاكم بحكم الله الداعي إلى كتاب الله، الذاب عن حريم الله المختار من ولد رسول الله» وكان يدعي أنه من ولد علي بن أبي طالب وفاطمة الزهراء، وفي سنة (٢٩١هـ - ٩٠٤) أسر الحسين بن زكرويه ذو الشامة ومعه جمع غفير من القرامطة، وادخل بغداد ونصب لهم الخليفة المكتفي (دفة مرتفعة) وصار يقتل القرامطة أما عيني ذي الشامة وهو مشدود إلى قفاه (٤٣)، وجاء في الطبري، وصف مقتله قال: في سنة (٢٩١هـ - ٩٠٢) قبض على أبي الشامة، فأمر الخليفة أن يصلب على دقل والدقل على ظهر فيل، وأمر بهدم طاقات الأبواب التي يجتازها الفيل، ثم استسمح ذلك فأمر بعمل كرسي، وركبه على ظهر الفيل في ارتفاع ذراعين ونصف واقعد فيه القرمطي، وسار وبين يديه الأسرى مقيدتين على جمال، وعليهم دراريع وبرانس من حرير، وكان بينهم المطوّق أحد أصحاب القرمطي، وهو غلام لم تثبت له لحية، وألجم فمه لئلا يتكلم وذلك أنه لما دخل الرقة كان يشتم الناس إذا دعوا عليه، ويصق في وجوههم، (٤٤)

ولكن القرامطة واصلوا قتالهم للدولة، ثاروا في الكوفة وهم يصيحون يا لثارات الحسين وشعارهم (يا أحمد يا محمد) يعنون قتلاهم، وبعثوا بجيش إلى بصرى الشام بصحبة رجل يدعى (عبد الله بن سعيد) كان معلم صبيان فعات بأذرعاع (درعا) والبثية وحاصر دمشق وانصرف إلى طبرية، وعادوا إلى الكوفة منتصرين. ويعملون تحت إمرة زكرويه بن مهرويه وكان

مختفياً ولا يعلم مكانه وهزم جيش الخليفة المكتفي، وصاروا يخرجون إلى البادية، ويعترضون قوافل الحج والخليفة عاجز عنهم، وفي سنة (٢٩٥) استطاعوا قتل زكرويه وقتلوا منهم الرجال والنساء والصبيان الذين وقعوا في الأسر (٤٥).

ما هي سمات العقيدة القرمطية؟

لم يترك القرامطة كتابات تشير إلى عقيدتهم الدينية، ولكن أحد فقهاء السنة في اليمن محمد بن مالك بن أبي الفضائل الحمادي كتب كتاباً كشف فيه أسرار الباطنية وأخبار القرامطة، بين فيه أصل هذه الدعوة وعقيدتها، وظهرها عن عبد الله بن ميمون القداح وخروجه من سلمية إلى الكوفة، وهو الذي أرسل الداعية حسين الأهوازي سنة (٢٨٦هـ/ ٩٠٠) واتصل بحمدان قرمط، وتكونت الدعوة القرمطية، يذكر آدم متر «كان وراء مذهب القرامطة دائماً مذهباً للحلول على مذهب العرفانيين (الغنوصيين) من النصارى، وقسمهم ابن حزم إلى ثلاثة فرق، فرقة، قالت بألوهية محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، وهم القرامطة الأول، وفرقة أخرى قالت بألوهية أبي سعيد الحسن بن بهرام الجنابي وأبنائه من بعده، وفرقة ثالثة قالت بألوهية عبيد الله المهدي ثم الولاة من ولده، وكانوا يقولون «إنهم لا يموتون ولكنه يرتقون إلى السماء» (٤٦)، لعل ابن النديم اطلع على كتاباتهم، ذكر أن عندهم سبع درجات من الأتباع ولكل طبقة كتاب يتضمن ما تعرفه يسمى (بالبلاغ)، فالبلاغ الأول للعامّة، والثاني لمن فوقهم قليلاً، أمّا الثالث فهو لمن دخل في المذهب سنة، ثم يعطي بعد ذلك بلاغاً كلما طال بقاؤه سنة أخرى، والبلاغ السابع هو الذي فيه نتيجة المذهب (الكشف الأكبر)، يقول ابن النديم إنه قرأه فوجد فيه أمراً عظيماً من إباحة المحظورات، والوضع من الشرائع وأصحابها (٤٧).

وكانوا يستعملون التأويل في مجادلاتهم، حتى أن أحدهم المدعو الحسين بن علي القرمطي كان يجري رزقاً على الفيلسوف أبي زيد البلخي (المتوفى ٣٢٢هـ/ ٩٣٣) فلما ألف كتابه المسمى (البحث في التأويلات) أنكر فيه ما ليس بواضح مشهور من التأويل قطع عنه الحسين ما كان يجريه عليه (٤٨).

كانوا يقولون «إن معرفة الله معرفة عقلية، لا تحتاج إلى الوحي، وهذا يشير إلى مذاهب العرفانيين القدماء، وطبقاً لاتهام ابن النديم لهم أن ميمون القداح وابنه عبد الله هما مؤسسا المذهب، وإنهما كانا على مذهب الديصانية» (٤٩).

ومنذ مطلع القرن الرابع الهجري لا نعرف عن القرامطة إلا ما حكاه أخو محسن، ومصدر معلوماته مأخوذة من كتاب في الرد على الإسماعيلية لابن رزام وعن هذا الكتاب يقول ابن النديم في الفهرست، (وأنا أبرأ من العهد في الصدق عنه والكذب فيه) (٥٠) بل أن المقرئ يقرر

سلفاً أن هذا الكتاب هو مزيج من الحق والكذب لأن أكثر النصوص المنسوبة لعبدان صاحب حمدان قرمط قد وضعت في القرن الرابع وأكثرها منحوالة إليه، (٥١).

فمن هو ابن رزام؟

هو أبو عبد الله محمد بن رزام الطائي الكوفي، ترأس محكمة المظالم التي كانت تحقق في شكاوى العامة في بغداد، وقد كتب رسالة في نقض الإسماعيلية بعد تأسيس الخلافة الفاطمية في مصر. وضعت حوالي عام (٩٨٠م) رسالة أخرى من قبل أنساب علوي، معروف بلقب أخو محسن، هو أبو الحسين محمد بن علي عاش في دمشق، اعتمد فيها على رسالة ابن رزام، ثم فقدت الرسائلتان، وبقيت منهما تقول في كتب الفرق السنيّة والشيعية، مضمون الرسالتين، أن الإسماعيلية مؤامرة سرية لإبطال الإسلام أسسها رجل ديصاني هو ميمون القداح البصري ثم جاء إلى الكوفة وصار من أتباع محمد بن أبي زينب الخطاب، وأسس ابنه عبد الله بن ميمون القداح، الإسماعيلية في بلدة سلمية، ومن هناك أرسل الدعوة، وكان يرغب بتدمير الإسلام من الداخل وصار يدعي أنه رجل شيعي، ويدعو باسم (الإمام محمد بن إسماعيل) باعتباره المهدي المنتظر، وأن واحداً من خلفاء عبد الله بن ميمون القداح ذهب إلى شمال أفريقية وأسس السلالة الفاطمية الحاكمة زاعماً أنه من نسل محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق (٥٢).

تلقت كتب السنة هذه الدسيسة التي لم يصدقها معظم المؤرخين، وصارت الدولة العباسية في بغداد تروجها، ويذكرها الخطباء على المنابر، وصار التوحيد الإسماعيلي واقع في شرك التعطيل من جهة فالله في آن واحد (عدم - وجود) وليس (بعدم - وجود) لا زمني وليس بلا زمان، وكل نفي إلا إذا نفي الجانب الآخر، ففي عبارة (لا إله إلا الله) في الحد الأول (لا إله) نفي محض، وفي عبارة (إلا الله) فإن أداة الاستثناء هي تأثير خاص مطلق لا ينجم عنه أية مقدمات فلسفية.

كما وقع في شرك التشبيه من جهة أخرى، انبعث الوجود من العقل الأول، المبدع الأول ويعرف بالسابق، وتخرج الألوهية بشكل شخصي وتنبثق الحدود كلها على أثر التجلي الإلهي الأولي، وبعبارة أخرى، إن عبارة الإثبات (إلا الله) تستدعي للوجود الفعل الثاني النفس الكلية وتسمى بالتالي، وفي العرفان الإسماعيلي إن الهوية الإلهية لا تبلغ جوهرها إلا في ثنائية (السابق والتالي) أو (القلم واللوح) يقابلها على الأرض (النبي ووحيه) وهذا يتكرر في كافة العصور.

الدعوة الفاطمية:

عندما ظهر عبيد الله المهدي سنة (٢٩٦هـ - ٩٠٩) في المغرب، وإعلانه الدعوة لنفسه وأظهر أسماء الأئمة المستورين، فصم حمدان القرمطي عرى اتصاله بالإمامة في سلمية، لم يعد الدعوة

الفاطميون يمارسون التقية حفاظاً على أرواحهم كما هو الحال في المشرق، وكشف عبيد الله المهدي أسرار الفترة الغامضة، فترة الأئمة الثلاثة المستورين لأنه تحققت بقيامه دولة الله.

امتد سلطان الفاطميين على أفريقية الشمالية كلها حتى بلغ نهر الفرات، وصار لهم دعاة مبثوثين في كل صقع وناحية، كتب المعز لدين الله الفاطمي لأحد قواده القرامطة عام (٣٦٢هـ - ٩٧٢): ما من جزيرة في الأرض ولا إقليم إلا ولنا فيه حجج ودعاة يدعون إلينا ويدلون علينا، ويأخذون بيعتنا، ويذكرون رجعتنا وينشرون علمنا، وينذرنا بأسنا، ويبشرون بأيامنا، بتصاريف اللغات واختلاف الألسن» (٥٣).

كان المعز لدين الله فيه شهامة وقوة وحزم وله سياسة حسنة، كان يظهر العدل وينصر الحق ولكنه كان مع ذلك منجماً يعتمد على حركات النجوم (٥٤). وصار خلفاء بن العباس يخشون الخلفاء الفاطميين، لذا جمع الخليفة القادر أئمة بغداد وعلماءها وطلب منهم الطعن بالنسب الفاطمي، سنة (٤٠٢هـ - ١٠١٢) وكتبوا محضراً جاء فيه: إن من تقدم من سلف الحاكم بأمر الله ادعياء خوارج لا نسب لهم في ولد علي بن أبي طالب والذي ادعوه إليه باطل، لكن المؤرخ النابه الذكر ابن خلدون شك في تلك الوثيقة واعتبرها نموذجاً للتزوير قال: توصلت شيعة بني العباس عند ظهور العبيديين (أي الفاطميين) إلى الطعن في نسبهم، وازدلفوا بهذا الرأي للمستضعفين من خلفائهم وأعجب به أولياؤهم وأمراء دولتهم المتولون لحروبهم، العاجزون عن المقاومة (٥٥).

الحاكم بأمر الله والتوحيد الدرزي:

يعتبر الحاكم بأمر الله (٩٩٦ - ١٠٢١) من أعظم الخلفاء الفاطميين بل في التاريخ البشري، ولكن شوهت صورته التاريخية عن قصد وتصميم من قبل مؤرخي الدولة العباسية، مما دعا المؤرخ المصري المنصف عبد المنعم ماجد على تأليف كتاب الحاكم المفترى عليه. وصفوه بالتعصب وتآليه ذاته، وهو الذي أصدر سجلاً في عام (٤٠٠هـ - ١٠١٠) بأمر فيه «أحرم عليكم أن تقبلوا الأرض من تحت قدمي، كما أنهاكم من الصلاة علي في الخطب والمكاتبات، وأمر أن تجعلوا كتابتكم في التسليم على أمير المؤمنين، هذا قرار فغيبوني عن ركوعكم، وتزلفكم، تسلموا من وجهي، وتجدوا هيبتي أقرب إليكم من حبل الوريد، قال المقرزي «ولم يقبل من خطباء الجمعة سوى اللهم صلي على محمد المصطفى وسلم على أمير المؤمنين علي المرتضى، اللهم وسلم على أمراء المؤمنين آباء أمير المؤمنين، اللهم اجعل أفضل سلامك على عبدك وخليفتك الحاكم بأمر الله» (٥٦) وكان الحاكم ينهي عن سبّ الشيخين، قال ابن خلدون: أصدر الحاكم في شهر رمضان سنة (٣٩٨ هـ - ١٠٠٨) سجلاً هذا نصه «أما بعد، إن أمير المؤمنين يتلو عليكم آية من كتاب الله المبين «لا إكراه في الدين» مضى أمس بما فيه، وأتى اليوم مما تقتضيه، معاشر

المسلمين. نحن الأئمة وأنتم الأمة، لا يحل قتل من شهد الشهادتين، يصوم الصائمون على حسابهم ويفطرون، ولا يعارض أهل الرؤية، وصلاة الضحى وصلاة التراويح لا مانع لهما ولا هم عنها يدفعون، ويؤذن بحيي على خير العمل، ولا يؤذن من بها لا يؤذنون.. لا يسب أحد من السلف، ولا يحتسب على الواصف فيهم بما وصف والمخالف فيهم بما خالف، لكل مسلم مجتهد في دينه اجتهاده ولا يستعلي مسلم على مسلم بما اعتقده ولا يعترض على صاحبه فيما اعتقده من جميع ما نصه أمير المؤمنين في هذا السجل» (٥٧).

وما يهمننا هنا ما أضافه الحاكم من فكر على التوحيد الإسماعيلي، أرسل الدعاة إلى كافة الأقطار وقد بنى لهم دار الحكمة وفيها درسوا الفلسفة والرياضيات والفلك وكان منهجهم الدراسي يعتمد على شرح رسائل إخوان الصفا، وفلسفة يحيى النحوي وصار الدعاة يخلطون كلامهم بالحكمة، وهم يحاورون المستجيبين، ذكر ابن سينا (٣٧٠ هـ - ٤٢٨ هـ) في سيرته أنه «أجاب والدي داعي المصريين، ويعد من الإسماعيلية وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم» (٥٨).

وعن طريق عز الملك المسبّحي الحراني، اطلع على الفلسفة الحرانية، بعد صلاة الجمعة تكلموا بالفقه الفاطمي، وكان القاضي محمد بن النعمان يدرس علوم آل البيت على الرسم المعتاد المتقدم حتى وقت العصر، وفي يومي الاثنين والخميس يجلس الحاكم بأمر الله ومعه عز الدين بن أحمد الملك المسبّحي لتدريس الفلسفة، قال قائد حرسه الخاص إسماعيل بن محمد التميمي في وصف الحاكم الجمهوري «له صوت قوي كالرعد، يحمل الروع إلى سامعيه، وله بنية قوية كأنه من الجبابرة، مهيب الطلعة، له عينان كبيرتان سوداوان تمازجها زرقة ونظرات حادة لا يستطيع الإنسان صبراً عليها، وخُلِقَ اعجب من خُلِقَ، يشمئز من الدنيا، عفيف طاهر، تارة يتسع صدره فيحمل الأهرام والمقطم، وأحياناً يخف حلمه فيغضب، وهو في الحالتين لا يحدد عن طريق الصدق والخير» (٥٩).

صنّف الحافظ عبد الغني بن سعيد الأزدي كتاباً ردّ فيه على الحاكم وأوهامه، فلما وقف الحاكم عليه، جعل يقرأه في دار الحكمة على الناس ويعترف لعبد الغني بالفضل لأنه اطلعه على عيوبه، ويشكره ويرجع فيه على ما أصاب فيه من الردّ عليه» (٦٠).

درّس الحاكم كتاب العدد وخواصه لبرقلس، من ترجمة ثابت بن قرة الحراني، وكتاب بطليموس في الفلك، وعلى أساسه ساهم في كتابه الزيج الحاكمي، مع ابن يونس المصري، ومن شروحه التي شاعت عنه تفسيره لكتاب الايساغوجي لفرفوريس الصوري، قال الشيخ مرسل نصر وهو من دروز لبنان «خصص الحاكم للناس دروساً تلقى عليهم يومين في الأسبوع تضم تعاليم المذهب الإسماعيلي، بانتظام، وكانت هذه التعاليم بنيت على آراء أرسطو وأفلوطين الفلسفية وهي أساس الشريعة عند الفاطميين باعتبارها تفسيراً لمعانيها الباطنية» (٦١).

كانت تعاليم الأفلاطونية الحديثة ممزوجة بتعاليم فيثاغورس وشروح الصابئة الحرانية عليه، كما أوردها الأمير الجليس عز الملك المسبّحي الحراني، ومما جاء في رسائل إخوان الصفا أن فيثاغوري كان رجلاً حكيماً من أهل حران (٦٢). ولاهتمام الحاكم به عدّ الموحدون «ثاني ظهورات الحاكم البشرية كان فيثاغورس في زمن نوح عليه السلام» (٦٣) ومن تعاليمه «إن الاثنين هو أول عدد من تكرار الواحد، وكذلك العقل الفعّال هو أول موجود فاض من وجود الباري، وكما أن الثلاثة ترتب بعد الاثنين، كذلك النفس الكلية ترتب بعد العقل وكذلك الأربعة ترتب بعد الثلاثة، كالهيولى ترتب بعد النفس، وكما أن الخمسة ترتب بعد الأربعة كذلك الطبيعة ترتب بعد الهيولى، وكما أن الستة ترتب بعد الخمسة، كذلك الجسم ترتب بعد الطبيعة وكما أن السبعة ترتب بعد الستة، كذلك الأفلاك ترتب بعد وجود الجسم» (٦٤).

وكانت فلسفة الحاكم تتطابق وتعاليم الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، كتب أحد الحدود، المقتنى بهاء الدين (علي بن أحمد السموقي) رسالة في ذكر المعاد ردّ فيها على من عبّر بالغلط والإلحاد المنتظرين ليوم القيامة عند خراب السموات والأرض، أمّا من ينتظرون حدوثها كشفاً وبيانا وإطلاعاً عليها وهؤلاء هم الذين يعرفون الأمور المعقولة والجواهر الروحانية والحالات النفسانية. وعندهم قال إخوان الصفا: أهل الآراء الصحيحة المنجيّة لنفس معتقديها (اعتقاد الموحدين) بأن العالم محدث مطوي في قبضة باريه مفتقر إليه في دوامه لا يستغني عنه طرفة عين، ولا عن إمداد الفيض فلا تكن يا أخي ممن ينتظرون بعث الأجساد، ويؤمل نشر الأبدان، فإن ذلك ظلم عظيم إذا كنت تتوهم ذلك (٦٥) وأمّا الجنة فلا عين رأت ولا خطررت على قلب مؤمن فهي ليست بأمر جسمانية من قصور وبساتين وانهار وغلمان وحور بل أن أهل الجنة في النفس الملكية التي في عالم الأفلاك المرئية البريئة، في العالم النوراني والتي لن ترجع على التقمص وتبقى في سرور ونعيم منتظر الحاكم للدينونة لتكون في حاشيته (٦٦) وأمّا جهنم فهي ليست كما يتصورها البعض خندقاً مملوءاً بالنيران متأولين قوله (كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب)، يقول أتباع الحاكم (الموحدون الدرزيون): إن أهل جهنم هم أصحاب النفوس الشريرة التي تبقى هائمة، عريضة في سحر الهيولى مع أبناء جنسها من الأمم الخالية، مع الأضداد والشياطين متقلبين في هذه الأجساد المعذّبة في شهواتها الجسديّة (٦٧).

هل ادعى الحاكم الألوهية؟

عند الإسماعيلية ناسوت الإمام ليس جسداً، كبقية البشر بل جسداً أثرياً يؤثّر في أتباعه المستجيبين، ولاهوت الإمام فيه أثر للعرفان المانوي، كان المانوية يقولون أن جسد المسيح خيالي وقد تراءى لليهود أنهم صلبوه، وما صلبوا إلا الشيطان، والإمام عند الإسماعيلية فيه قبس من نور يظل قريباً منه دون أن يمتزج فيه، فالناسوت إذن هيكل نوراني، وإن كان له شكل إنساني

فهو هيكل روحاني محض (٦٨)، من هنا اتهم الأئمة الفاطميون أنهم يدعون الألوهية، وقد وردت في كتب دعواتهم أن قبساً من النور الإلهي حلّ في آدم ثم انتقل منه عبر الرسول (ص) إليهم وظل هذا النور ظل سارياً في ذريتهم، وقد نسبوا إلى الرسول (ص) حديثاً يقول فيه «أول ما خلق الله نوري» وفي حديث آخر «أنا وعلي من نور واحد» (٦٩)، قال الشاعر ابن هانئ الأندلسي مخاطباً المعز لدين الله عندما حلّ في مدينة رقادة قرب القيروان:

حلّ برقادة المسيح حل بها آدم ونوح
حلّ بها الله ذو المعالي وكل شيء سواه ربح

قال الذهبي (محمد بن عثمان): أن الأخرم لما بدأ يدعو الناس إلى ألوهيته الحاكم استدعاه الحاكم، وخلع عليه واركبه فرساً مطهماً، وسيره في موكبه وأولاه عطفه ورعايته، ولما قتله أحد المسلمين السنة، غضب الحاكم لذلك وأمر بإعدامه في الحال، وكفّن الأخرم ودفنه (٧٠) معنى هذا أن الحاكم رضي بتأليهه، وعندما اشتد غضب المسلمين، تراجع الحاكم وأصدر سجلاً سماه ردّ الاعتبار إلى ملة التوحيد قال فيه «الله أكبر لا إله إلا هو، له الحمد خالق الكون والأنام المنفرد بحقيقة الموت والدوام، المتصرف في تقاليد النقض والإبرام، خالق الإصباح وخالق الأشباح، وفاطر الأرواح، أحمداه واشهد بريوبيته ووحدانيته، وأن محمداً عبده ورسوله» (٧١)، واستدعى على عجل الداعية حجة العراقين أحمد حميد الدين الكرمانى (المتوفى ٤١٢هـ-١٠٢٢) وصل الكرمانى إلى القاهرة في سنة (٤١٠هـ-١٠٢٠م) وكتب رسالتين، وصف في الرسالة الأولى الوضع القائم سماها (مباسم البشارات) قال فيها «لما وردت الحضرة النبوية، مهاجراً وللسدرة العلوية زائراً، رأيت السماء قد أظلت بسحاب عميم، والناس تحتها في ابتلاء عظيم، والعهد في الرسوم السالفة قد نقض والرسم في مجلس الحكمة، قد رفض، والعالي قد اتضع والسافل منهم قد ارتفع، فصار البعض منهم في غلو، تاركين عصمة الدين وعراه» (٧٢) وأمّا الرسالة الثانية، كانت أكثر صراحة سماها الكرمانى (الرسالة الواعظة) ردّ فيها على أوهام وأباطيل الأخرم مبيناً فيها أن الحاكم بأمر الله، هو إمام الزمان الشرعي الذي نص عليه فيه قبس إلهي كأسلافه ولم يكن هو نفسه بإله، واتهم الأخرم ومن يشايعه بالغلو والمروق من الدين والكفر منكرًا الزعم بألوهية الحاكم، كما أنكر القول بأن القيامة قد حدثت مع ظهور الحاكم، وأن دور الشريعة الظاهرة قد انتهى (٧٣).

ولكن على أثر اختفاء الحاكم سنة (٤١١ هـ ١٠٢١) أعلن حمزة بن علي الزوزني، ألوهية الحاكم، واختفائه في السرداب وأنه سيعود بعد سبعة أيام، وحصل للحاكم ما حصل للإمام المنتظر عند الاثنا عشرية، إلا أن الحاكم إله وذاك إمام، بينما الإسماعيلية تؤمن أن الإمام سيبقى في الدنيا وأن الأرض لن تخلو منهم. أمّا الدرور فقد كتب حمزة بن علي على أثر

غيبة الحاكم رسالة البلاغ والنهاية قال فيها «الحذر الحذر أن يقول أحدكم بأن مولانا جلّ ذكره ابن العزيز وأبو علي سبحانه هو هو في كل عصر وزمان يظهر بصورة بشرية، وصفة مرئية كيف يشاء وحيث يشاء» ومنذ عام (٤١١ هـ - ١٠٢١) انفصمت عرى الصلة بين الدروز والإسماعيلية.

انقسام الدعوة الفاطمية:

تولى على أثر غيبة الحاكم بأمر الله ولده علي الظاهر لا عزاز الله (٤١١ هـ - ٤٢٢ هـ) واستمرت الدعوة الإسماعيلية، وبدأ الخلاف بينهم وبين القرامطة الذين هاجموا مكة وقلعوا الحجر الأسود وأخذوه إلى الإحساء عام (٣١٧ هـ - ٩٢٩) وعطلوا الحج مدة عشر سنوات حتى كاتبهم أحد العلويين عمر بن يحيى العلوي، وكانوا يخشونه لشجاعته وكرمه، حتى انتهى سبيل الحج (٧٤).

وكان القرامطة بدأوا يسقطون الشريعة ويكتفون بالحقيقة، قال الجويري «سقوط الشريعة، إذا كشفت الحقيقة هي مقالة الزنادقة من القرامطة، ومن وسوسوا إليهم من الأتباع» (٧٥).

كتب الداعية حميد الدين الكرمانى (٣٢٣ هـ - ٤١١ هـ) رسالة ردّ فيها على المؤيد بالله أحمد بن الحسين بن هارون البطحاني (جاء فيها أن عبد الله بن ميمون القداح كان أساساً لمحمد بن إسماعيل (الناطق السابع) ومصاحباً له، ومن أبنائه عبيد الله المهدي، أمّا الخليفة القائم فقد كان سليلاً حقيقياً لمحمد بن إسماعيل، قال ابن النديم (إن الخليفة الفاطمي لم يكن ابناً لعبيد الله المهدي) (٧٦). وكان الإمام القائم طمح لفتح مصر ولم يتم ذلك إلا في عهد حفيده المعز لدين الله الفاطمي.

وبدأ الصراع بين الإسماعيلية والتوحيد الدرزي من جهة والمذهب الاثنا عشرية من جهة ثانية، وصار الإسماعيلية (الفاطمية) يفرقون بين الولاية والنبوة، والاختلاف بين شخص الولي وشخص النبي والرسول، ويمثلون الولاية بقلب الباطن فهي أجل من الظاهر، فهي تعتمد على الكشف والإلهام، وفيه صفة الله الروحية، فالولاية هي زيت اللب، وعندما يقدم الاثنا عشرية الولاية لا يعنون أن شخص الولي متقدم على شخص النبي أو الرسول فالصدارة دائماً للنبي المرسل، أمّا عند الإسماعيلية ولاية الإمام المعصوم مطلوبة في الباطن في حين أن نبوة الرسول (الشريعة) مطلوب في الظاهر والباطن أجل، أمّا الاثنا عشرية عندهم كل ظاهر لا يستند على باطن فهو مروق عن الدين، وكل باطن لا يُبقي على الظاهر فهو كفر.

تولى الخلافة الفاطمية المستنصر بالله (١٠٣٦ - ١٠٩٤) وكان له ولدان الولد الأكبر ويدعى نزار هو ولي عهده، والإمام المنتظر، والولد الأصغر ويدعى المستعلي، كان ولداً صغيراً من ابنة

الأفضل أمير الجيوش، وعندما توفي المستنصر تولى الخلافة المستعلي (أبو القاسم أحمد) فغادر نزار القصر، وذهب للإسكندرية وأعلن الثورة، وقبض عليه وأعدم سنة (٤٨٦ هـ/١٠٩٥) وتولى الحكم من بعد المستعلي ابنه الحافظ (١١٠١ - ١١٣٠) باسم الأمر بأحكام الله، وعقد اجتماعاً في سنة (١١٢٣) وكتب محضر (الهداية الأمرية) وصارت تقرأ على المنابر نقض مزاعم النزارية في الإمامة، وأول ذكر للحشاشية فيه متهماً النزارية الذين ردوا عليه برسالة مناقضة كتبت في سورية (٧٧).

ومن الإسماعيلية المستعلية خرج فرعان (الحافظية - الطيبية) فبينما تفككت الحافظية بعد سقوط السلالة الفاطمية الحاكمة سنة (٥٦٧ هـ/١١٧١) بينما بقيت الفرقة الطيبية في اليمن والهند وهما اللذان يعرفان بالبهرة (الداودية والسليمانية) (٧٨).

وسأترك هذا الفرع وأتولى الكتابة عن الإسماعيلية الجديدة التي أسسها حسن الصباح في قلعة ألموت (٤٨٣ هـ/١٠٩٠) والتي استمرت حتى تدمير القلعة على يد المغول سنة (٦٥٤ هـ/١٢٥٦) وكذلك الإسماعيلية النزارية في مرحلة ما بعد ألموت في سورية في قلعة مصياف.

الإسماعيلية الجديدة (الحشيشية)

أطلق على الدعوى الإسماعيلية في هذه المرحلة اسم (التعليمية) لأنهم دعوا إلى إبطال الرأي، وحصروا التعليم بالإمام المعصوم، يقولون: لمن وقع عليه الاختيار «الحق إنما أن يعرف بالرأي أو بالتعليم من قبل مرشد موثوق به وهذا هو الطريق الأفضل للوصول إلى الحقيقة». وكانوا يعرفون خليفة الرجل الذي يجادلونه، خلفيته الثقافية والدينية، فإن كان من الشيعة، قالوا: إننا بانتظار خروج المهدي المنتظر، وإن كان من السنة قالوا: يجب أن يكون الإمام صالحاً وأن لا يقدم إلا من قدمته الأمة، فإذا اطمأنوا إليه اطلعوه على أسرارهم، واطهروا له ما يوافق اعتقاده، ويدعونه بالموعظة الحسنة، ويكثرون أمامه قراءة القرآن والصلاة والأدعية والتوسل إلى الله، فإذا وثق بهم واستجاب لهم اطلعوه على حقيقة أمرهم.

الداعية حسن بن محمد الصباح:

الاسم الكامل لحسن الصباح (حسن بن علي بن محمد ابن جعفر بن حسين الصباح الحميري).

ولد في مدينة قم حوالي عام (٤٤٧ هـ/١٠٥٤) من أسرة عربية، يمنية الأصل هاجر والده من الكوفة إلى قم، وكان من الاثنا عشرية، تعلم الحسن قراءة القرآن والفقاه الشيعي وكتب الفلسفة، ثم تحولت الأسرة وهو في العشرين من عمره إلى الري (طهران حالياً) ويحتفظ الإسماعيلية النزارية بكتاب باللغة الفارسية (سرغوداشت - سيدنا) أي سيرة سيدنا، جاء فيها «كنت منذ أيام

طفولتي أحب المذهب الشيعي، وأتمنى أن أصبح داعية لعقيدة أبيّ، وكنت أحب كافة العلوم كالحساب والمنطق وعلم النجوم وأصبحت باحثاً وراء كافة كتب المعرفة، ثم تحولت أسرتي إلى الريّ وفي أحد الأيام قابلت داعياً إسماعيلياً يدعى (عميرة ضرّاب) وشرح لي مبادئ الخلفاء الفاطميين، فنفرت منه في البداية لظني أن الإسماعيلية عقيدة فلسفية وأن الخليفة الفاطمي مثلهم، فطلبت منه أن لا يكمل حديثه.

ولكن سلوك الداعية الحسن وتقواه، وحسن حديثه، جعلني استمع إليه، واتدبر قوله «فكر بما قلت لك في الفراش، لعلك تعلم صدق قلوي». وبعد عدة أيام اطلعتني على بعض كتب الدعوى الفاطمية ومنها كتاب تأويل الدعائم للقاضي النعمان بن محمد التميمي (المتوفى ٣٦٣هـ/٩٧٤) وجدت ما يقوله لا يختلف كثيراً عما يقوله الاثنا عشرية، فوافقته على أخذ العهد للإمام الفاطمي، (المستنصر بالله). وعندما سمع داعي الجزيرة (بلاد فارس) الداعية عبد الملك بن عطاش جاء من أصفهان إلى الري، في شهر أيار من عام (٤٥٩ - ١٠٧٢) وأخبر الحسن بالذهاب إلى القاهرة ليقابل الإمام المعصوم (الخليفة الفاطمي).

غادر الحسن مدينة الري وساح في البلاد زار تبريز وديار بكر وأظهر عقيدته في بلدة ميفارقين فطرده قاضي المدينة، فجاء إلى أرض الجزيرة ومث فترة في حران ثم انتقل منها إلى الرقة وسلمية وكان يمكث بكل مدينة فترة من الزمن وهو يمارس التعليم والدعوة فوصل إلى الإسكندرية ومنها إلى القاهرة في شهر آب (١٠٧٨).

واستقبل من أعيان البلاط، وكبار الدعاة بالترحاب ودرس في مجالس الحكمة تفسير وشرح رسائل إخوان الصفا والفلسفة الإسلامية للفارابي وابن سينا وغيرهم، وأتقن الفلسفة الأفلوطنية المحدثّة. واطلع في البلاط على مؤامرة وهي أن بدر الدين الجمالي يريد أن ينزع ولاية العهد من الابن الأكبر نزار بن المستنصر بالله ويعطيها للمستعلي ابن أخته، واصطدم مع أمير الجيش فوضعه في السجن فترة من الزمن ثم غادر القاهرة عندما خرج من السجن إلى الإسكندرية، وأكمل دراساته في الفلسفة واطلع على فلسفة يحيى النحوي وهي الفلسفة التي كان الخليفة الحاكم بأمر الله يدرسها في مجالس الحكمة، وفي عام (١٠٨١) غادر مصر وعاد على حلب ومنها إلى أصفهان. وفي أيلول عام (٤٨٣هـ / ١٠٩٠) دخل الحسن قلعة الموت (عش العقاب) سراً بوساطة داعي القلعة الإسماعيلي، قضى الحسن في القلعة بقية حياته، قضاه في القراءة والتأليف وتنظيم الدعاة، والزهد والتقشف وقيل أنه قضى ٣٥ عاماً في حجرته لم يغادرها إلا مرتين خرج فيهما إلى سطح القلعة.

أثار حسن الصباح حفيفة الدولة السلجوقية، فحاصروا قلاع الإسماعيلية وأحرقوا كتبهم، وكان وراء تلك الأعمال الوزير السلجوقي نظام الملك الطوسي (١٠٩٢) فأرسل حسن الصباح أمراً باغتياله فاغتاله حراسه وهو على المحفة التي تحمله إلى حريمه وكان ذلك في يوم الجمعة

في الثاني عشر من رمضان الموافق ١٦ تشرين أول سنة (٤٨٥ هـ ١٠٩٢). فقال الحسن «إن مقتل هذا الشيطان هو بداية الغفران» (٧٩).

في سنة (٤٨٧ - ١٠٩٤) توفى الخليفة الفاطمي المستنصر بالله، فتولى ابنه الأصغر (المستعلي). وفي سنة (٤٨٩ هـ ١٠٩٦) توفى داعي الدعوة عبد الملك بن عطاش وتولى أمر الدعوة ولده أحمد فأرسل إلى السلطان السلجوقي سنجر، حجة إيمانهم وإنهم مسلمون، ولكنه حاصرهم في قلعة شاه دز وقبض على الداعي أحمد بن عطاش وقتله وسلخه وهو حي.

وفي سنة (٥٠٠ هـ/ ١١٠٧) أرسل السلطان حملة عسكرية إلى قلعة ألموت تحت قيادة وزيره أحمد بن نظام الملك، فصمد الحسن بن الصباح ولم تسقط القلعة، إلى أن توفى السلطان السلجوقي محمد وبدأ الصراع بين السلاجقة سنة (٥١١ هـ ١١١٨) مما خفف ضغطهم عن قلعة ألموت وفي سنة (٥١٤ هـ ١١٢١) اغتال الإسماعيلية النزارية الوزير الأفضل بن بدر الدين الجمالي في القاهرة فلم يعد في إيران من الإسماعيلية الفاطمية إلا أتباع الحسن، وكتب حسن الصباح كتباً ورسائل لدعم عقيدته الجديدة، وصبغت كلها بصبغة الأفلوطونية الحديثة، يقول برنارد لويس «غدت هذه العقيدة بإلحاحها على رفض العالم والإخلاص والطاعة للإمام سلاحاً فعالاً بيد المعارضة السريّة، وأصبح الواقع المؤلم للخلافة الفاطمية في مصر محرّجاً للدعوة الإسماعيلية الجديدة مما دعى الحسن الصباح للانفصال عن القاهرة وتحويل الطاعة إلى إمام خفي أسطوري هو نزار بن المستنصر مما حرر الدعوة المكبّلة فبعثها من هجعتها» (٨٠).

كان الحسن الصباح مهندساً يجيد أمور حفر القنوات، ومد السواقي في الأراضي الوعرة، يذكر ميرخواند، عندما أصبح حسن الصباح سيّداً على قلعة ألموت أمر بحفر قناة، وجلب الماء من مكان بعيد إلى أسفل القلعة، وأمر بغرس الأشجار المثمرة خارج المكان، وشجع السكان على الفلاحة وتحسين التربة بهذه الطريقة أصبح هواء ألموت، الذي لم يكن صحياً إطلاقاً في السابق، نقياً وصحياً (٨١) وكان الحسن منع العوام من العناية بالعلوم بينما سمح للخاصة بقراءة كتب الفلاسفة القدماء، والإطلاع على كتب مكتبة ألموت. وفي أيار سنة (٥١٨ هـ/ ١١٢٤) وقع الحسن مريضاً وفي ليلة الأربعاء ٦ ربيع الثاني سنة (٥١٨ هـ الموافق ٢٣ أيار ١١٢٤) توفى الحسن الصباح، الرجل الذي قال عنه المقرئ «كان شهماً، عالماً في الهندسة والحساب وعلم النجوم والسحر وغير ذلك»، وقال عنه برنارد لويس «كان مفكراً وكاتباً ورجل عمل» (٨٢).

إن معظم مؤلفات الحسن قد ضاعت إبان الغزو المغولي لقلعة ألموت عام ١٢٥٦، وما بقي من كتاباته ما جاء في كتب السنة من أجل الردّ عليها، كما فعل الغزالي في كتابه فضائح الباطنية، وفضائل المستظهرية، رداً على كتاب الحسن في فضائل المستنصر بالله الفاطمي، الإمام

المعصوم، جاء في مقدمة كتاب الغزالي أنه ردّ على باطنية هذا العصر، لأن تعويلهم الأكثر على الدعوة إلى التعليم، وإبطال الرأي وإيجاب أتباع المعصوم، قال أبو حامد الغزالي: «ولسنا في هذا الكتاب نقصد إلا الرد على نابغة الزمان [يقصد الحسن] في خصوص مذهبهم الذي انفردوا به عن غيره وهو إيجاب التعليم وإبطال الرأي» (٨٣).

ويبدو أن الكتاب أُلّفه الغزالي بناء على طلب الخليفة العباسي المستظهر بالله (٤٨٧ هـ/ ٥١٢ هـ) قال في المقدمة: «فإني لم أزل مدة المقام بمدينة السلام متشوقاً على أن أخدم الواقف المقدّسة النبوية الإمامية المستظهرية، ضاعف الله جلالها، بتصنيف كتاب في علم الدين، أقضي به شكر النعمة وأقيم به رسم الخدمة (٨٤) .. فإن الخطب الجسيم والأمر العظيم، الذي لا تستقل بأعبائه بضاعة الفقهاء، ولا يضطلع بأركانه إلا من تفحص بالمعضلة الزباء، من الفلاسفة والحكماء (٨٥) .. فكم من طوائف رأيتهم اعتقدوا محض الكفر تقليداً لأفلاطون وأرسطوطاليس وجماعة من الحكماء اشتهروا بالفضل (٨٦) وأنا مقتصر عرض المذهب على خمسة أطراف (الإلهيات والنبوات، والإمامة، والحشر والنشر، وفي التكاليف الشرعية) وأنا مقتصر في كل طرف على نبذة يسيرة من حكاية مذهبهم، فإن النقل عنهم مختلف، لذلك تختلف كلمتهم، ويتفاوت نقل المذهب عنهم (٨٧) .. ولسنا في هذا الكتاب نقصد إلا الرد على نابغة الزمان (الحسن الصباح) في خصوص مذهبهم الذي انفردوا به عن غيرهم، وهو إيجاد التعليم وإبطال الرأي.

الطرف الأول: بيان معتقدتهم في الإلهيات:

اتفقت أقاويل نقلة المقالات، أنهم قائلون بإلهين قديمين لا أول لوجودهما من حيث الزمان، إلا أن أحدهما علة لوجود الثاني، واسم العلة (السابق) واسم المعلول (التالي) وإن السابق خلق العالم بواسطة التالي لا بنفسه، وقد يسمى الأول عقلاً والثاني نفساً، ويزعمون أن الأول هو التام بالفعل والثاني بالإضافة إليه ناقص لأنه معلولة وربما قالوا: الشرع سماهما (القلم واللوح). والسابق لا يوصف، لأن جميع الصفات منتفية عنه، وسمّوا هذا النفي تنزيهاً، وسمّوا مناقضه تشبيهاً حتى تميل القلوب إلى قبوله.

وقالوا، العالم قديم، أي وجوده ليس مسبقاً بزمان، بل حدث من السابق التالي وهو أول مبدع، وحدث من المبدع الأول النفس الكلية الفاشية جزئياتها في هذه الأبدان المركبة، وقد تولد من حركة النفس الحرارة، ومن سكونها البرودة، ثم تولد منهما الرطوبة واليبوسة ثم تولدت الكيفيات (العناصر) الأربع وهي النار والهواء والماء والأرض، ثم امتزجت العناصر الأربعة على اعتدال ناقض فحدث منها المعادن، ثم تولد منها النباتات، وإن زاد تولد الحيوان، فإذا ازداد قريباً تولد الإنسان وهو منتهى الاعتدال (٨٨) هذه خلاصة النظرية الأفلوطنوية في خلق العالم.

الطرف الثاني: بيان معتقدتهم في النبوات:

المنقول عنهم قريب من مذهب فلسفة (أفلوطين) وهو أن النبي عبارة عن شخص فاضت عليه من السابق، قوة قدسيّة صافية، مهياة، لأن تتعش عند الاتصال بالنفس الكلية بما فيها من الجزئيات، كما يتفق ذلك لبعض النفوس الزكية في المنام، فتشاهد من مجاري الأحوال ما يحصل في المستقبل صريحاً بعينه، أو مدرجاً تحت مثال يناسبه مناسبة ما. أمّا النبي هو المستعد لذلك في اليقظة، فلذلك يدرك النبي الكليات العقلية، عن شروق ذلك النور، وصفاء القوة النبوية.

وزعموا: أن جبريل عبارة عن العقل الفائض عليه، ورمز إليه، والقرآن تعبير عن المعارف التي فاضت على النبي محمد (ص) من (العقل) الذي هو المراد باسم جبريل، وكلام النبي أو عباراته (في الحديث القدسي) ظاهر لا بطون له، وهي تنتقل من الرسول الناطق إلى الأساس الصامت ويستمر ذلك حتى يكمل في الإمام السابع (الناطق). وهذا الكلام مستخرج من كلام الفلاسفة، ولسنا في هذا الكتاب نقصد إلا الردّ على نابغة الزمان في خصوص مذهبه الذي انفردوا به عن غيرهم، وهو إيجاب التعليم وإبطال الرأي (٨٩) ولكل نبي شريعة لمدة فإذا انصرفت مدته بعث الله نبياً ناطقاً ينسخ شريعته، ومدة شريعة كل نبي سبعة قرون، فأول الأنبياء هو النبي الناطق، ومعنى النبي الصامت أن يكون قائماً على ما أسسه غيره.

الطرف الثالث: بيان معتقدتهم في الإمامة:

يقول الإسماعيلية: لا بد في كل عصر من إمام معصوم قائم بالحق، يرجع إليه في تأويل الظواهر، وحل الإشكالات الواردة في القرآن والأخبار والمنقولات، وذلك جار لا ينقطع لقول رسول الله (كل سبب ونسب ينقطع إلا سببي ونسبي) ولا يتصور في زمان واحد إمامان، كما لا يتصور نبيان تختلف شريعتهما، نعم يستظهر الإمام بالحجج، والمأذونين بالأجنحة، والحجج هم الدعاة، ولا بد لكل إمام زمان من اثني عشر حجة، يتفرقون في الأمصار، ويلازم كل إمام زمان أربعة حجج لا يفارقونه، ولا بد لكل حجة من معاونين له يأترون بأمره، واسم معاون (المأذون) ولا بد للدعاة من رسل إلى الإمام يرفعون إليه الأحوال ويصدرون عنه الأوامر، واسم الرسول (الجناح).

ولا بد للداعي من أن يكون بالغاً في العلم، والمأذون عالماً على الجملة، وكذلك الجناح إلا أنه دونهما.

ولكل نبي شريعة في حياته فإذا مات كان بعد وفاته ستة آئمة، إمام بعد إمام، وآدم هو أول نبي بعثه الله في فتح باب الجسمانيات وحسم دور الروحانيات.

ولكل نبي سوس، والسوس هو الباب إلى علم النبي في حياته، والوصي بعد وفاته، والإمام لمن هو في زمانه، كما قال رسول الله (ص): أنا مدينة العلم وعلي بابها. فعلي سوس النبي، وقد

استتم دوره بإسماعيل بن جعفر (ع) الذي صارت شريعته ناسخة، فبعث الله محمد بن إسماعيل (ع) وهكذا يدور الأمر أبد الدهر (٩٠).

الطرف الرابع: بيان مذهبهم في القيامة والمعاد:

قال الغزالي: قد اتفقوا عن آخرهم على إنكار القيامة، وإن هذا النظام المشاهد في الدنيا لا ينصرم أبد الدهر، وأوّلوا القيامة، أنها رمز لخروج الإمام وقيام قائم الزمان، وهو الإمام السابع الناسخ للشرعية المغيّر للأمر.

وقالوا: إن للفلك أدواراً كلية، تتبدل فيها أحوال العالم تبديلاً كلياً بطوفان عام أو حريق، فمعنى القيامة انقضاء دورنا الذي نحن فيه، وأمّا المعاد فأنكروا ما ورد فيه وجاء به الأنبياء، ولم يثبتوا الحشر والنشر للأجساد، ولا الجنة والنار، ومعنى المعاد عود كل شيء إلى أصله والإنسان مركّب من العالم الروحاني (الروح) والعالم الجسماني (الجسد) أمّا الجسماني فهو جسده وأخلاطه الأربعة. وأمّا الروحاني (النفوس) المدركة العاقلة من الإنسان، فأصفيّت بالمواظبة على العبادات ومجانبة الشهوات، وغذيت بالعلوم والمعارف المتلقاة من الأئمة الهداة، اتحدث عند مفارقة الجسم بالعالم الروحاني وتسعد بالعودة إلى وطنها الأصلي قال تعالى (ارجعي إلى ربك راضية مرضية) وهي الجنة.

وزعموا: أن كمال النفس بموتها، إذ به خلاصها من سجن الجسد، فإذا استعدت النفس في حياتها لفيض العلوم من الأئمة وسلوك طرقها المفيدة، ظهر لها عند المفارقة ما لم يظهر لها من قبل قال رسول الله (ص) (الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا) فالنوم صنو الموت.

أمّا النفوس المغمورة في عالم الطبيعة (الشهوات فإنها تبقى أبد الدهر تتعذب في العالم الجسماني، تتناسخها الأبدان، فتعرض للألام والأسقام، بتأويل قوله تعالى «كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها، ليذوقوا العذاب» (٩١) هذه الفلسفة هي عينها الفلسفة الحرانية، فلسفة ثابت بن قرّة الحراني ومنه استمدت رسائل أخوان الصفا فلسفتها.

الطرف الخامس: بيان اعتقادهم في التكليف الرعية:

يقول الغزالي: المنقول عنهم، الإباحة المطلقة في رفع الحجاب، واستباحة المحظورات واستحلالها، وإنكار الشرائع، إلا أنهم ينكرون ذلك إذا نسب إليهم.

ويقولون: لا بد من الانقياد للشرع في تكليفه، على التفصيل الذي يفصله الإمام، من غير متابعة أبي حنيفة أو الشافعي، وإن على المستجيبين واجب أن ينالوا رتبة الكمال في العلوم، فإذا أخذوها عن الإمام المعصوم انحطت عنهم التكليف الشرعية (العملية) فإن المقصود ومن أعمال الجوارح، تنبيه القلب لينهض لطلب العلم فيسقط عنه تكليف الجوارح.

يقول الغزالي: فإذا قيل لنا نقلتم مذهبهم، وما ذكرتم وجه الإبطال؟ قلنا: إن ما نقلناه عنهم، ينقسم إلى أمر يمكن تنزيلها على وجه لا تنكره، وإلى ما يتعين بالشرع إنكاره. والمنكرون اعتقادهم مذهب الثنوية (المانوية والحرانية) والفلاسفة (الأفلوطينية) وأنا نرد عليهم ما يخص مذهبهم من إبطال الرأي، وإثبات التعليم من الإمام المعصوم، ونسألهم: من أين عرفتم ما ذكرتموه؟ أمن نقل عن الإمام المعصوم أو من سماع؟ فإن قالوا: عرفناه عن ضرورة، قلنا: كيف خالفكم فيه ذوي العقول السليمة؟ كقدم العالم وإنكار الجنة، وقد دلّ عليهما القرآن، وإن زعموا: إنا عرفنا ذلك بالنظر، فقولهم باطل من وجهين:

أحدهما: أن النظر عندهم باطل لأن قضايا العقول متعارضة غير موثوق بها فكيف يمكن ذلك؟

والثاني: وإن قالوا عرفنا ذلك عن الفلاسفة المتعرفين بمسالك النظر، بم عرفتم عجز الصانع عن خلق الجنة والنار وبعث الأجساد، كما ورد في الشرع؟ فالرد عليهم بالحجة القائلة (قل يحييها الذي أنشأها أول مرة) سورة يس ٧٩.

إننا نعلم أن إعادة الجسد غير معقولة عند الفلاسفة، وأكثرهم جوز إثبات علاقة النفس بالجسد عن طريق التناسخ، فلم لا يجوز عودة الروح إلى جسدها؟ فلو قال قائل: هذا أمر لا يدل العقل على إحالته، قلنا: ولكن لا يدل أيضاً على جوازه بل يتوقف عن الحكم فيه. نلزمهم بقول النبي (ص) (ثم إنكم يوم القيامة تبعثون).

فإن قالوا: إن ما في القرآن ظواهر، هي رموز إلى بواطن لم يفهموها وفهمها الإمام المعصوم، فتعلمنا منه، نقول: إن الحشر والنشر، مؤكد بالقسم والإيمان، وأنتم تقولون: لعل تحت ذلك رمزاً (٩٢).

ثم يعلق الغزالي: بحقد لا يمت إلى الصواب «إن رتبة هذه الفرقة، أخس من رتبة كل فرقة من فرق الضلال العشر، لأن مذهبها «إبطال النظر، وتغيير الألفاظ عن موضوعها بدعوى الرموز» وتلك الألفاظ في القرآن صريحة ومؤيدة بالقسم، ولكنهم زعموا: أن ذلك ذكر لمصلحة، والمراد غير ما سبق على الأفهام منها، وهذا لا مخلص عنه.

عرض كتاب الفصول الأربعة:

هذا الكتاب من الكتب المؤكدة للداعية حسن الصباح، كتبه باللغة الفارسية ولخصه الشهرستاني بالعربية، قال «هاجر الحسن إلى بلاد إمامه (مصر) وتلقى منه كيفية الدعوة لأبناء زمانه، وقال إن الفرقة الناجية، تشرق عن سائر الفرق، فإن لهم إماماً، وكتب كتابه الفصول الأربعة بالفارسية ونحن ننقله إلى العربية» (٩٣). وهذا المخلص الذي جاء في كتاب الملل والنحل.



الفصل الأول: أصحاب الرأي والعقل:

قال الحسن الصباح: للسائل عن معرفة الله جوابه أحمد قولين:

ـ إما أن يقال له: تعرف الباري بمجرد العقل أو النظر، من غير احتياج إلى معلم أو مرشد صادق.

ـ وأما أن يقال له: لا طريق إلى المعرفة مع العقل والنظر إلا بتعليم معلم أو مرشد صادق، فإنه متى أنكرك فقد علم، والإنكار تعليم لأن الإنسان إذا قال قولاً، فإمّا أن يعتقد من نفسه أو من غيره.

وهذا هو الرد على أصحاب الرأي أو العقل.

الفصل الثاني: المعلم الصادق هو الإمام المعصوم (ردّ على أصحاب الحديث)

قال الحسن الصباح: إذا ثبت الاحتياج إلى معلم، أف يصلح كل معلم على الإطلاق؟ أم لا بد من معلم صادق؟

فمن قال: إنه لا يصلح كل معلم، ما ساغ له الإنكار على معلم خصمه، وإذا أنكرك فقد سلّم أنه لا بد من معلم صادق معتمد وهذا كسر على أصحاب الحديث، لأن المعلم الصادق هو الإمام المعصوم (٩٤).

الفصل الثالث: الرد على الشيعة الاثنا عشرية:

قال الحسن الصباح: إذا ثبت الاحتياج إلى معلم صادق، فلا بد من معرفة المعلم أولاً، والظفر به ثم التعلم منه؟

ـ فإذا جاز التعلم من كل معلم من غير تعيين، وتبين صدقه.

فالأمر الثاني، رجوع إلى المعلم الأول، ومن لم يمكنه سلوك الطريق إلا بمقدم ورفيق، فالرفيق أولاً ثم الطريق، وكسر على الشيعة الاثنا عشرية.

الفصل الرابع: الطريق إلى التوحيد:

قال الحسن الصباح: الناس فرقتان:

فرقة قالت: نحن نحتاج في معرفة الباري إلى مهلم صادق، ويجب تعيينه وتشخيصه أولاً ثم التعلم منه ثانياً.

وفرقة أخرى قالت: أخذت في كل علم، من معلم وغير معلم، وتبين لنا من المقدمات السابقة، أن الحق مع الفرقة الأولى، فرئيسهم يجب أن يكون رئيس المحققين، وإذا تبين أن الباطل مع الفرقة الثانية فرؤساؤهم يجب أن يكونوا رؤساء المبطلين، وهذه الطريقة هي التي عرفنا بها المحق بالحق معرفة مجمّلة، ثم نعرف بعده ذلك الحق بالمحق، وهذه معرفة مفصلة حتى لا يلزم

دوران المسائل، وإنما أعني بالحق هنا (الاحتياج) وبالمحق (المحتاج إليه) كما بالجواز عرفنا (الوجوب) أي واجب الوجود (وهو الله) وبه عرفنا مقادير الجواز في الجائزات، وعلاقة الحق بالوحدة، وعلاقة الباطل بالكثرة، وإن الوحدة مع التعليم والكثرة مع الرأي.

قال الحسن الصباح: وإنما أنشأت هذا الميزان من كلمة الشهادة، (لا إله إلا الله). وتركيبها من عبارة النفي (لا إله) فهي جحد لله، فما مستحق النفي باطل، وعبارة الإثبات (إلا الله) فهي حق، ولم يتعد الحسن بالإلهيات عن قوله (إن إلهنا إله محمد) لقوله تعالى «هو الذي أرسل رسوله بالهدى، ودين الحق، ليظهره على الدين كله، ولو كره المشركون» سورة التوبة: ٣٣. والرسول الكريم هو المعلم المعصوم، والهادي إلى الله، (٩٥).

وللحسن الصباح رأي طريف في علم الحروف والعدد. قال الغزالي: هذا فن من الجهالة اختصت به هذه الفرق من بين سائر فرقهم، ونحن نذكر شيئاً يسيراً من استدلالهم بالأعداد والحروف.

قالوا: إن الثقب على رأس الأدمي سبعة، والسماوات سبعة، والأرضون سبعة، والنجوم السيارة سبعة، وأيام الأسبوع سبعة، فهذا يدل على الأصول الأربعة وزعموا: أن البروج اثنا عشر فاستدلوا على أن الحجج اثني وعشر.

أما في الحروف:

قالوا: الأدمي على شكل حروف محمد (ص) فإن رأسه مثل (ميم) ويده مبسوطتان (كالحاء) وعجزه (كالميم) ورجلاه (كالدال).

وقالوا: إن النبي (ص) قال: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله. فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم بحقها، قيل وما حقها. قال: معرفة حدودها، وحدودها معرفة أسرار حروفها وهي (لا إله إلا الله) أربعه كلمات، وسبعة فصول هي تقطيع (لا إله إلا الله) وثلاثة جواهر فإن (لا) حرف، يبقى (إله) وإلا والله فهي ثلاثة جواهر، فالجملة كلها اثنا عشر حرفاً.

وزعموا: إن الكلمات الأربع دالة على المدبرين العلويين (السابق والتالي) والمدبرين السفليين (للناطق والأساس) هذه دلالتها على الروحيات وأما الجواهر الثلاثة فدالة على (جبريل وميكائيل وإسرافيل) من الروحانيات ومن الجسمانيات على (الطول والعرض والعمق) إذ بهذه الأبعاد ترى الأجسام والفصول السبعة تدل من الروحانيات على الأنبياء السبعة الذي لولاهم لما اختلفت الشرائع، والحروف الاثنا عشر تدل على الحجج الاثني عشر.

ويختم الغزالي قوله «ولسنا نكثر حكاية هذا الجنس عنهم اكتفاء بهذا القدر» (٩٦).

تغيرت للظروف السياسية، في سورية منذ عام (٥٤٤هـ - ١١٤٦م) عندما استعاد عماد الدين زنكي إمارة الرها من الصليبيين، وفي سنة (٥٤٥هـ - ١١٤٨م) فتح نور الدين محمود زنكي حصن أقامية، وقهر الباطنية وأظهر شعار السنة، يقول ابن كثير «أمات البدعة، وأمر بالتأذين بحي على الصلاح حي على الفلاح، ولم يكن يؤذن بهما في دولتي أبيه وجده، وإنما يؤذن بحي على خير العمل، لأن شعار الرفض بها ظاهر» (٩٧).

كان جبل البهرة عامراً بالروافض والباطنية، وكان الصراع على أشده بين الدرروز والنصيرية والإسماعيلية الفاطمية، والإسماعيلية النزارية، مما دعا حسن الصباح أن يفكر بنقل الدعوة، إلى سورية، يقول برنادر لويس «كان هدف حسن الصباح أخذ الدعوة الإسماعيلية الجديدة إلى أرض الإسماعيليين القدامى في سورية، وكان جبل البهرة مقراً لطوائف وعقائد شيعية متطرفة، وكانت بلدة أقامية تحت سيطرة الداعي الفاطمي خلف بن ملاعب» (٩٨). بينما كان حصن القدموس بيد الإسماعيليين منذ سنة ١١٢٣ اشتروه من أمير مسلم سني، وفي سنة ١١٢٧ انتزعوا حصن الخريبة من يد الفرنجة، واستولوا على مصياف سنة ١١٤٠، ثم حصلوا على قلعة الكهف، وكان الصراع الدامي بين الطوائف المغالية، كان الإسماعيليون الجدد، يدعون أن حسن الصباح أخذ طفلاً من ولد نزار يدعى علي، وأطلقوا عليه لقب الهادي، وصار الحسن يعمل من أجل الهادي الإمام المعصوم، وكان يسمى نفسه مريد الإمام وتابعة المخلص، وعندما توفي الحسن خلفه كيا بزرك أمير وفي عهد ولده محمد جاء إلى القلعة شاب طموح يدعى راشد سنان الدين وهو الذي عرف بالتاريخ باسم شيخ الجبل (سنان بن سليمان بن محمد) ولد حوالي عام ٥١٨هـ/ ١١٢٤م في قرية عقر السودان قرب البصرة، على الطريق إلى واصل، كان والده عربياً يعلم الصبيان ومقدم في الدعوة الإسماعيلية، يقول سنان عن نفسه «إنني نشأت في البصرة، وكان والدي من مقدمي الإسماعيلية، وجرى بيني وبين إخوتي أمر، أحوجني إلى الانصراف عنهم، فخرجت من البصرة مهاجراً من غير زاد ولا مركوب، حتى بلغت قلعة ألموت، فدخلتها وفيها الكيا محمد متحكماً، وله ولدان الحسن والحسين، أقعدني معهما في المكتب، وكان يبرني ببرهما ويساويني بهما، بما يجب من بر بين الأولاد وتعليمهم وكسوتهم، وبقيت حتى مات الكيا محمد، وتولى بعده ولده الحسن، فأنفذني إلى الشام، بكتاب مهور بختمه، وكان قد أمرني بأوامر وحملني برسائل، فخرجت بلا زاد ولا مركوب، على أن لا أقارب بلداً إلا في القليل، كي لا أثير الريبة، فدخلت الموصل، ونزلت مسجد التجارين وبت به وسرت من هنا ولم أدخل بلداً حتى وصلت الرقة، وكانت معي رسالة إلى بعض الرفاق، فأديت الرسالة، ومكثت في الرقة بعض الوقت، فزودوني ب زاد واكتروا لي بهيمة إلى حلب، والتقيت برفيق أوصلت إليه رسالة أخرى،

فاكترى لي بهيمة وأنفذني إلى قلعة الكهف، وكان في حصن مصياف الداعي أبو محمد، وهو صاحب الأمر، وشيخ الحصن، وتوفي سنة (١١٥٠هـ/١١٥٠). وكان الشيخ قبل أن يموت قربني إليه وكنت أعلم الصبيان وأطيب الناس، ولما اشتد عليه المرض أظهرت له الرسالة التي أتيت بها من قلعة ألموت فقبلني ولكن تولى بعد الخواجة علي بن مسعود بغير نص مكتوب من ألموت وإنما تم له الأمر باتفاقه مع بعض الجماعة، ولكن الرئيس أبو منصور ابن أخت الشيخ أبي محمد والرئيس فهد، اتفقوا وأنفذوا من قتل علي بن مسعود عند خروجه من الطهارة (المرحاض) ضرباً بالسكاكين، وبقي الأمر شورى بينهم، وقبض على قاتليه، وأودعوا السجن ووصل الأمر مع رسول من ألموت يأمر فيه بقتل قاتليه وإطلاق سراح الرئيس فهد، ومع الرسول وصية عليه أن يقرأها على الجماعة (٩٩). وكان مضمون الوصية استلام سنان لأمر الدعوة من قبل الإمام الحسن على ذكره السلام.

جدد راشد سنان الدين أمور الدعاة وبناء قلعتي الرصافة والخوابي ثم استولى على حصن العليقة، وأسس في حصن مصياف مكتبة، وشجع على المطالعة والبحث، وكان يعلم ويشرح رسائل إخوان الصفا، وينسخ بعض الرسائل بخطه الجميل ويرسلها إلى دعائه.

إعلان يوم القيامة في ٨ آب ١١٦٤ :

كان الإمام الحسن على ذكره السلام (١١٦٤ - ١١٦٨) فيلسوفاً متبحراً في علم التأويل وله إطلاع على الكتاب المقدس وتفسيراته اللاهوتية، وكما أعلن السيد المسيح يوم الدينونة في موعظته على الجبل، وأسقط شريعة موسى، كذلك أزال الحسن على ذكره السلام، عهد التنزيل وجاء بعهد التأويل الخالص، وألغى كافة فرائض الشريعة، بناء على تفسير حديث رسول الله (بين قبري ومنبري هذا روضة من رياض الجنة) وألقى في يوم الجمعة في ١٧ رمضان سنة ٥٥٩هـ الموافق ٨ آب ١١٦٤، خطبة بليغة جاء فيها «مولانا هو قائم القيامة، ومولى الكائنات، وهو الوجود المطلق، المنزه عن كل التعريفات والتحديدات الوجودية كلها، لأنه يتعالى عليها كلها، يفتح باب رحمته، ويجعل بنور معرفته من كل كائن ناظراً أو سامعاً، ومتكلماً إلى الأبد، يمر الأنبياء ويتغيرون أما نحن فباقون، لأن النور الذي يشع عن المصباح ليس المصباح نفسه، ولكن إذا لم تجد النور فكيف تعلم ما هو المصباح، أو كيف تعرف إذا كان المصباح موجوداً أصلاً وأين هو؟ وإن أولياء الله ليسوا نفسه ولكنهم لا ينفصلون عنه» (١٠٠).

الإمام الناطق هو المظهر الإلهي في الدعوة الإسماعيلية، وهو الذي يحاسب الناس يوم القيامة، يقول هنري كوربان «لا بد من إبداع شريعة، وقانون ديني لا يعلم تأويله إلا الله والراسخون بالعلم، عن طريق ولادة جديدة في عالم الرموز، وليس معنى خروج آدم من الجنة إلا السقطة، أما الآن فليس سوى الجنة بالقوة أي الدعوة الباطنية الجديدة، وإن آدم قد نصبه

والده (هُنَيْد) آخر أئمة دور الكشف السابق، وأقر بولايته الملائكة إلا إبليس ورهطه، وكان إبليس من الدور السابق، وقد خان آدم الأمانة تحت تأثير نزوة عارمة، وأحال كل ما لا يمكن أن يعلم إلا بواسطة الإمام الأخير قائم القيامة إمام دورنا هذا (١٠١). وكتب من بعده ولده أعلا محمد عام (١١٦٨) رسالة وضع فيها عقيدة القيامة، يقول رشيد الدين الكاشاني «بسبب إلغائهم للشريعة اكتسبوا لقب الملاحدة عن جدارة».

وفي حلب أظهر جماعة الإسماعيلية الفسوق وشرب الخمر وسموا أنفسهم بالصفوة، وعندما أظهر أهل جبل السماق سنة (٥٧٢هـ ١١٧٦) الفجور تصدى لهم الشيخ راشد سنان. منعهم، وهمّ بعضهم بقتله فلم يفلحوا وقتل المتأمرين.

تولى الشيخ راشد سنان الدين أمر الدعوة فنظّم القلاع العشر، في تنظيم عسكري سري وأعاد الفداوية في آلموت، وصارت تأتيه الأخبار القريبة بواسطة العسس والأخبار البعيدة بواسطة الحمام الزاجل، مما كان يرهب الأعداء، وقد حفظ توازنه بين قوتين كبيرتين (المسلمين والصليبيين) يقول مؤرخ الحروب الصليبية الأسقف وليم الصوري «هنا طائفة من المتعصبين يعيشون في أبرشية طرطوس، يبلغ عددهم حوالي (٦٠) ألف نسمة، يملكون عشر قلاع مع القرى المحيطة بها وشيخهم (سنان راشد الدين) يتم اختياره لا بالوراثة، وكلا المسيحيين والمسلمين يدعونهم بالحشيشة واصل هذه الكلمة مجهول» (١٠٣).

ونفس الملاحظة ذكرها الرحالة اليهودي الإسباني بنيامين التطيلي الذي زار حصونهم سنة (١١٦٨) قال: إن في حصن القدموس شاهد أناس يقال لهم الحشاشون كانوا مصدر رعب لجيرانهم، يقتلون حتى الملوك مضحين بأنفسهم، لا يتبعون الإسلام الرسمي (السنّي) ولكنهم يتبعون واحداً من بينهم يعدونه نبياً لهم ينفذون جميع ما يطلبه منهم، ويسميه جيرانهم (شيخ الحشاشين) أمّا هم فإنهم لا يذهبون ولا يخرجون إلا بأمر منه (١٠٤).

كان صلاح الدين الأيوبي يرهب الحشاشين، وقد حاول بعض أفراد حرسه اغتياله في مجلسه، فجرح بوجهه، فحاصر حصن مصياف (في آب ١١٧٦) وأشعل النيران حوله فاتصل الشيخ راشد الدين بخال صلاح الدين والي حلب شهاب الدين وفك الحصار، وكان راشد الدين سنان قد أرسل إليه قصيدة يهدده فيها:

كضفدع تحت صخر رام يقلعه	قد قام قف إلى قاف يزعزعه
لا قام مصرع جنبي حين تصرعه	ياذا الذي بقراع السيف هددنا
واستيقظت في طلال الأسد أضبعه	قد قام الحمام إلى البازي يروعه
يكفيه ما قد تلاقي منه أضبعه	أضحى يسد فم الأفعى بأصبعه
فسوف تعلم يوماً كيف نقطعه	لو أن عمرك حبالاً أنت ماسكه

إنا منحاك ثوباً للحياة فإن كنت الشكور والاسوف نخلعه

كان الشيخ راشد الدين سنان، رجلاً متقماً وفيلسوفاً، اشتهر في عصره وله كتب ورسائل لازالت مخطوطة، يقول إيفانوف عنه «امتاز بمعرفة الأدب والشعر وعلم النجوم، وكان مقداماً على جانب عظيم من الذكاء» ويصفه غوي دي بلو Les Gui de Blue بأنه كان أديباً فاضلاً عارفاً بالفلسفة وعلم المنطق، وله شعر حسن وكلام منثور، فانقاد له السوربون لشخصيته الساحرة».

وفي سنة (٥٨٨هـ ١١٩٣) مات شيخ الجبل الثالث، بعد أن ملأ قلوب أعدائه رعباً وقلوب أتباعه محبة وعدلاً وكان ضمير عصره القلق.



مراجع الفصل الثاني: الدعوة الإسماعيلية (البداية والتوجه)

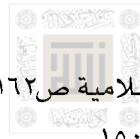
- ١) الملل والنحل ج١ ص ١٦٢ الشهرستاني تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل مؤسسة الحلبي القاهرة ١٩٦٨ .
- ٢) تاريخ الإسلام الثقافى والسياسي ص١٦٥ صائب عبد الحميد دار الغدير، بيروت ١٩٩٧ .
- ٣) تفسير روح المعاني ج٦ ص١٩٥ محمد الأوسى دار إحياء التراث بيروت ١٩٨٥ .
- ٤) الملل والنحل ج١ ص١٧٣ .
- ٥) روح المعاني ج٦ ص١٩٠ .
- ٦) سر انحلال الأمة العربية ص٢١٥ الشيخ محمد سعيد العريف مطبعة ابن زيدون، دمشق ١٣٥١هـ .
- ٧) الكافي ج١ ص١٣٢ محمد بن يعقوب الكليني تحقيق علي أكبر غفاري، منشورات المكتبة الإسلامية.
- ٨) أعيان الشيعة ج١ ص٦٥١ ت ٦٥٢ حسن الأمين دار التعارف، بيروت ١٩٨٦ .
- ٩) حلية الأولياء ج٣ ص١٣٤ أبو نعيم الأصفهاني دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٨ .
- ١٠) فرق الشيعة ص٣٤ النويختي تحقيق ريتز، استنامبول ١٩٣٠ .
- ١١) الكشكول ج١ ص١٢٧ بهاء الدين العاملي، طبعة بولاق، القاهرة.
- ١٢) مقالات الإسلاميين ج١ ص٩ أبو الحسن الأشعري تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد القاهرة ١٩٨٥ .
- ١٣) سوسنة سليمان في أصول العقائد والأديان ص٢٤٢ نوفل أفندي نوفل المطبعة الأمريكية بيروت ١٩٢٢ .
- ١٤) الإسماعيلون تاريخهم وعقائدهم ص١١٢ فرهاد دفتري ترجمة سيف الدين القصير دار الينابيع، دمشق ١٩٩٤ .
- ١٥) المصدر السابق ص١٥٠ .
- ١٦) تاريخ الفلسفة الإسلامية ص٤٥ هنري كوربان ترجمة نصير مروّة منشورات دار عويدات، بيروت ١٩٦٦ .
- ١٧) الكشكول ج١ ص١٢٩ .



- ١٨) الملل والنحل ج١ ص ١٦٦ .
- ١٩) حلية الأولياء ج٣ ص ١٩٩ .
- ٢٠) رسالة التوحيد ص ٤٨ - ٤٩ الإمام الصادق، مؤسسة النشر الإسلامي - قم طهران .
- ٢١) الفرق بين الفرق ص ١٢٨ عبد القاهر البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت .
- ٢٢) الملل والنحل ج٢ ص ٣ .
- ٢٣) خطط المقرئ ج٢ ص ٣٥٢ طبعة بولاق القاهرة .
- ٢٤) الصادق ج١ ص ١٠٩ محمد حسين المظفر، النجف الأشرف .
- ٢٥) الوشيعية في عقائد الشيعة ص ٩ موسى جاد الله طبعة الخانجي، القاهرة ١٩٤٨ .
- ٢٦) عيون الأخبار ج٢ ص ١٤٥ ابن قتيبة طبعة بولاق، دار الكتب القاهرة ١٩٤١ .
- ٢٧) تاويل الدعائم ج١ ص ٣٦٤ القاضي النعمان بن محمد التميمي، تحقيق محمد حسن الأعظمي، دار المعارف بمصر القاهرة ١٩٧٢ .
- ٢٨) أعيان الشيعة ج١ ص ٣١٧ .
- ٢٩) المصدر السابق ج٣ ص ٦٣٣ .
- ٣٠) الممل والنحل ج١ ص ١٦٧ - ١٦٨ .
- ٣١) المصدر السابق ج١ ص ١٩٢ .
- ٣٢) تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص ١٧٧ كلود كاهن ترجمة بدر الدين قاسم، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٧ .
- ٣٣) فضائح الباطنية ص ١١٦ أبو حامد الغزالي تحقيق عبد الرحمن بدوي الدار القومية القاهرة ١٩٦٤ .
- ٣٤) الملل والنحل ج١ ص ١٩٢ .
- ٣٥) فضائح الباطنية ص ١٢ - ١٣ .
- ٣٦) اتعاظ الحنفا للمقرئ ص ١٠٢ طبعة بونتز ١٩٤٢ .
- ٣٧) المنتظم ص ٢٩ ابن الجوزي تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٩٢ .
- ٣٨) البداية والنهاية ج١١ ص ٨٣ ابن كثير دار المعارف، بيروت ١٩٧٧ .
- ٣٩) اتعاظ الحنفا للمقرئ ص ١١١ .
- ٤٠) البداية والنهاية ج١١ ص ٩٧ .
- ٤١) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ج٢ ص ١٨٨ آدم فنر ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الكاتب العربي بيروت ١٩٦٧ .

- (٤٢) البداية والنهاية ج١١ ص ١٠١ .
- (٤٣) الحضارة الإسلامية ج٢ ص ١٨٧ .
- (٤٤) الفهرست ص ١٨٩ ابن النديم تحقيق رضا تجدد طهران ١٩٧١ .
- (٤٥) معجم الأدباء ج١ ص ١٤٢ يا قوت الحموي دار الفكر بيروت ١٩٨٠ .
- (٤٦) الفهرست ص ١٨٧ .
- (٤٧) المصدر السابق ص ١٨٧ .
- (٤٨) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ج٢ ص ٧٥ .
- (٤٩) خرافات الحشاشين ص ٤٨ فرهاد دفتري ترجمة سيف الدين القصير دار المدى دمشق ١٩٩٦ .
- (٥٠) اتعاظ الحنفا للمقريزي ص ١٤١ .
- (٥١) البداية والنهاية ج١١ ص ٢٧٤ .
- (٥٢) مقدمة ابن خلدون ص ٢٥ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد كتاب التحرير القاهرة ١٩٦٧ .
- (٥٣) خطط المقريزي ج٢ ص ٤٨٥ بولاق القاهرة ١٣٥٨ هـ .
- (٥٤) مقدمة ابن خلدون ج٤ ص ٧٦ دار الفكر بيروت ١٩٨١ .
- (٥٥) سيرة الشيخ ابن سينا ص ٢٦ تحقيق محمود فاخوري دمشق ١٩٨٢ .
- (٥٦) زبيعة الدهور ص ١٢٧ مارون عبود، دار الثقافة، بيروت ١٩٥٥ .
- (٥٧) البداية والنهاية ج١١ ص ٨ .
- (٥٨) الموحدون الدرور ص ٧٧ الشيخ مرسل نصر، الدار الإسلامية بيروت ١٩٩٦ .
- (٥٩) رسائل إخوان الصفا ج٢ ص ٢٠٠ تحقيق بطرس البستاني القاهرة ١٩٢٨ .
- (٦٠) دائرة المعارف للبستاني ج٧ ص ١٩٦، بيروت .
- (٦١) رسائل إخوان الصفا ج٢ ص ١٨١ .
- (٦٢) المصدر السابق ج٢ ص ٢٠٠ .
- (٦٣) دائرة المعارف للبستاني ج٧ ص ٢١ .
- (٦٤) رسائل إخوان الصفا ج٢ ص ٧٨ .
- (٦٥) تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٥٣ هنري كوربان .
- (٦٦) كفاية الطالب ص ١٧٦ للقرشي الكنجوي، طهران ١٩٣٦ .
- (٦٧) مرآة الزمان مج ١١ ج٢ ص ٣٠٤ .
- (٦٨) مجنون الحكم ص ٤٢ سالم حميش مؤسسة رياض الريس لندن ١٩٩٠ .

- ٦٩) طائفة الدروز ص ٥٥ محمد كامل حسين دار المعارف بمصر القاهرة ١٩٦٢ .
- ٧٠) الإسماعيليون تاريخهم وعقائدهم ج٢ ص ٧٢ .
- ٧١) المنتظم لابن الجوزي ص ١٦٠ .
- ٧٢) كشف المجوب ص ٣٨٣ الحجويري .
- ٧٣) الفهرست ج١ ص ١٨٧ .
- ٧٤) خرافات الحشاشين ص ٥٥ .
- ٧٥) الإسماعيليون تاريخهم وعقائدهم ج١ ص ٥٤ .
- ٧٦) الدعوة الإسماعيليون الجديدة (الحشيشية) ص ٦٢ برنارد لويس ترجمة سهيل زكار، دار الفكر بيروت ١٩٧١ .
- ٧٧) الدعوة الإسماعيلية الجديدة (الحشيشية) ص ٧٨ .
- ٧٨) خرافات الحشاشين ص ٢١٨ .
- ٧٩) الدعوة الإسماعيلية الجديدة ص ٧٧ .
- ٨٠) فضائح الباطنية ص ٤٢ .
- ٨١) المصدر السابق ص ٣ .
- ٨٢) المصدر السابق ص ٤ .
- ٨٣) المصدر السابق ص ٣٥ .
- ٨٤) المصدر السابق ص ٣٨ .
- ٨٥) المصدر السابق ص ٣٩ .
- ٨٦) المصدر السابق ص ٤٢-٤١ .
- ٨٧) المصدر السابق ص ٤٣-٤٤ .
- ٨٨) المصدر السابق ص ٤٥-٤٦ .
- ٨٩) المصدر السابق ص ٤٧-٤٨ .
- ٩٠) الملل والنحل ج١ ص ١٩٥ .
- ٩١) المصدر السابق ج١ ص ١٩٦ .
- ٩٢) المصدر السابق ج١ ص ١٩٦ .
- ٩٣) المصدر السابق ج١ ص ٦٧-٦٨ .
- ٩٤) البداية والنهاية ج١٢ ص ٢٨٧ .
- ٩٥) الدعوة الإسماعيلية الجديدة ص ١١٣ .
- ٩٦) المصدر السابق ص ١٢٧ .



- ٩٧) تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٦٢، هنري كوريان،
٩٨) المصدر السابق ص ١٥٠.
٩٩) خرافات الحشاشين ص ٧٣.
١٠٠) الإسماعيليون تاريخهم وعقائدهم ص ١٩.
١٠١) خرافات الحشاشين ص ١١٢.
١٠٢) الإسماعيليون ص ٩٩ ميشيل لباد مطبعة الاتحاد دمشق ١٩٦٢.
١٠٣) المصدر السابق ص ١٠٠.



الفصل الثالث:

أبو بكر الرازي والمذهب الإسماعيلي

- حياة محمد بن زكريا الرازي.
- مناظرة أبي بكر الرازي وأبي حاتم الرازي.
- صورة اعتقاد أبي بكر الرازي.
- التناسخ والنفوس الجزئية.
- الحشر والمعاد والموت.
- الزمان والمكان والحركة.
- دفاع الرازي عن سيرته الفلسفية.
- نقد أبي بكر الرازي للأديان.
- العلم الإلهي عند الرازي وردّ الإسماعيلية عليه.
- البارئ سبحانه صفاته وعلمه.
- الهيولى والصورة هي العلل الأولى للكون.
- النبوة والإمامة وردّ الإسماعيلية عليه.
- عرض وتحليل كتاب الطب الروحاني ورد الكرماني عليه.



أبو بكر الرازي والمذهب الإسماعيلي

حياة محمد بن زكريا الرازي (٢٢٢٢هـ - ٢١١٢هـ)

كانت الري عاصمة إقليم الجبال، وكانت إحدى مفاخر مدن الإسلام، بها دار للكتب جمعها عبد الله بن طاهر تقليداً لدار الحكمة في بغداد، وجعلها مكتبة عامة لكل الطبقات (١) كان السامانيون ولاة مساعدين لبني طاهر وأصبحت الري في زمنهم عاصمة الثقافة والأدب، قال عنها ياقوت الحموي «في داخل مدينة الري قلعة الفرخان (الجوسق) وبالقرب منها يمضي الناس فيجدون حصن النهروان فيعثرون على قطع الذهب وربما وجدوا لؤلؤاً وفصوص ياقوت وغير ذلك» (٢).

كان التركيب السكاني للمدينة خليطاً من السنة (الأحناف والشافعية والمعتزلة) أمّا الريف فمعظمه من الشيعة (الزيدية والاثنا عشرية والإسماعيلية). وكان الصراع المذهبي على أشده، لإخفاء الصراع الطبقي بين أبناء الريف المستغلين من قبل تجار المدينة وكبار الملاك الزراعيين.

وفي أيام المتوكل العباسي (٢٣٢هـ - ٢٤٧هـ) تعصب للسنة وطارد المعتزلة وأبناء الذمة، ولاقى الشيعة على يده الأهوال، مما قوى نزعة التشيع في الريف خصوصاً المذهب الزيدي على يد الداعي الأطروش (الحسن بن علي بن الحسن بن عمر بن علي زين العابدين) وتسمى الأطروش بالناصر الكبير (٢٣٠ - ٣٠٣هـ) كان شاعراً وفقهياً قال عنه الطبري «لم ير الناس مثل عدل الأطروش وحسن سيرته وإقامته الحق، أسلم علي يديه حوالي (٢٠٠ ألف نسمة) من الديلم والجيل» وكانت تربطه بالرازي صداقة متينة وأرجح أنه كان من أتباعه، وإن تكني بأبي بكر، فإن أتباع المذهب الزيدي كانوا يتكونون بها لاحترامهما للشيخين (أبي بكر وعمر) وفتواهم بجواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل.

تعلم الرازي مبادئ الفلسفة والرياضيات والفلك والموسيقى، على رجل من أهل بلخ، كان يطوف البلاد، وله حسن المعرفة بالفلسفة والعلوم القديمة والطب. وإن كنا لا نعرف اسمه إلا أن

ابن النديم يذكره باسم أبي العباس الإيراني شهري... وقد رأيت بخطه شيئاً كثيراً من علوم كثيرة مسودات ورسائل، لم يخرج إلى الناس منها كتاب تام، وقيل أن كتبه بخرسان موجودة (٣) وكان منها بمكتبة الري موجودة.

كان الرازي شغوفاً بالمعرفة منذ نعومة أظافره ألم بأصول الحكمة والمنطق والطب، قال عن نفسه في سيرته الفلسفية «إنه منذ حدثه، كان مكباً على القراءة ومقابلة العلماء للأخذ عنهم» (٤).

درس أبو بكر الرازي في بغداد على ثابت بن قرة الحراني الفيلسوف خصوصاً الفيلسوف الفيثاغورية والأفلوطينية المحدثه، وأطلع على فلسفة أفلاطون ويحيى النحوي وبرقلس وغيرهم حتى اتهم أنه يعتقد العقيدة الحرانية، وشرح مذاهب الحرانيين في الفلسفة (٥) ودرس كتاب الإيساغوجي (المدخل) لفرفوريوس السوري، وكتاب الربوبية، فانتصر لفرفوريوس في نقضه كتاب الراهب المصري (أنايبوس) في العلم الإلهي.

ظهر في بغداد في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، تياران متصارعان في الفلسفة، مذهب الكندي المنحاز إلى أرسطو، ومذهب ثابت بن قرة الحراني المنحاز للأفلوطينية المحدثه والفيثاغورية، قال صاعد بن أحمد الأندلسي (المتوفى ٤٦٢هـ) عن أبي بكر الرازي «إنه أحد المهرة في علوم المنطق والفلسفة وغيرها من ضروب المعارف الطبيعية والإلهية، إلا أنه لم يوغل في العلم الإلهي وانتحل مذاهب سخيفة، فما هي تلك المذاهب السخيفة؟ قال: وقد صنّف جماعة من المتأخرين كتباً على مذهب فيثاغورس وأشياعه، وانتصروا للفلسفة الطبيعية القديمة وممن صنّف في ذلك أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، وكان شديد الانحراف عن أرسطوطاليس، وعائباً له، في مفارقتة معلمه أفلاطون وغيره من متقدمي الفلاسفة في كثير من آرائهم» (٦). وقد جرت بين الرازي والرحالة المسعودي مناظرة حول حدوث العالم وكان ينتصر لمذهب الحرانية (الأفلوطينية المحدثه) قال «ولا أعلم في هذا الوقت أحد يرجع إليه في الفلسفة إلا رجلاً من النصارى بمدينة السلام (بغداد) يعرف بابي زكريا يحيى بن عدي، وكان مبدأ أمره ورأيه وطريقته في درس محمد بن زكريا الرازي وهو رأي الفيثاغوريين في الفلسفة الأولى» (٧).

كان أبو بكر الرازي يحب محاوره ومجادلة الفلاسفة وعلماء الكلام، جرت بينه وبين أبي القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي (المتوفى ٣١٩هـ ٩٣١م) رئيس معتزلة بغداد وكانت حصيلة تلك المناقشات كتابه (في الانتقاد والتحرير على المعتزلة) ولكن أبا القاسم ردّ عليه في نقضه لكتاب العلم الإلهي للرازي، وقد نسب ابن العبري إلى أبي القاسم خيراً قاله عن الرازي «رأيتك تدعي ثلاثة أصناف من العلوم وأنت أجهل الناس بها»:

- ١) تدعى الكيمياء وقد حبستك زوجتك على عشرة دراهم، فلو ملكت يوماً قدر مهرها ما رافقتك إلى المحاكم وحضرت معها وحلقت لها .
- ٢) وتدعى علم النجوم والعلم بالكائنات، وقد وقعت في نوائب لم تشعر بها حتى أحاطت بك .
- ٣) وتدعى الطب وتركت عينيك حتى ذهبت .

علق ابن العبري على ذلك القول «إن الطعن الأول مباين لما نقل عنه من حسن رأفته بالفقراء، وكان يتصدق عليهم كثيراً، وأمّا عن الثاني لا يبعد عن الآخر قول حاسده» (٨).

ومما قاله أبو بكر الرازي عن أبي القاسم البلخي وأمثاله «واغترارهم بلحى التيوس، وبياض الثياب، وحولهم من ضعفاء الرجال والنساء والصبيان، يمزقون حلوقةم بالأكاذيب والخرافات، حدثا فلان عن فلان بالزور والبهتان، وبرواياتهم المتناقضة، من ذلك آثار توجب خلق القرآن، وأخرى تنفي ذلك، وأخبار في تقديم الإمام علي، وأخرى في تقديم غيره، وآثار تنفي القدر، وأخرى تنفي الإيجاب، وآثار في التشبيه، وأخرى في التنزيه» (٩).

كان الفلاسفة المسلمون يأخذون على الرازي إلحاده، كتب لصديقه الرحالة أبي زيد أحمد بن سهل البلخي (المتوفى ٢٢٣ هـ) كان من حكماء الإسلام وصاحب كتاب تقويم البلدان، كتب للرازي مقالة عن الموت طلب فيها أن يؤمن بالمعاد والحشر، فردّ عليه الرازي «لا بد من الموت فلا تخاف، وأن كنت تخاف مما بعد الموت فأصلح شأنك قبل موتك وخفف سيئاتك لا موتك» (١٠) وقال شعراً:

لعمرى ما أدري وقد أذن البلى بعاجل ترحال إلى أين ترحالي
 وأين محل الروح بعد خروجه من الهيكل المنحل والجسد البالي

لقد كانت هذه الرباعية أساس رباعيات الخيام، وشعر المعري فيما وراء الموت. بعد قيام الدولة العبيديّة (الفاطمية) في المغرب عام (٢٩٦هـ - ٩٠٩) نشطت الدعوة الإسماعيلية في المشرق، وكانت مدينة الري تدين بالمدح السنّي، وكان المذهبي الإسماعيلي، يتواجد في الريف، وهو يطرح أفكاراً أكثر مواءمة لحياة الناس، فهم يريدون تحرير الناس وأصلاح معاشهم عن طريق تعاليم الإمام المعصوم، وينسبون للإمام دوراً متمماً لدور النبي، وكانوا يمثلون الشريعة بالقشرة، النبوة باللبّ، أمّا الولاية (الإمامة) فمثل زيت هذا اللب» (١١).

كان للإمام الإسماعيلي نائب يمثله في منطقة الري يدعى أبو حاتم الرازي (أحمد بن حمدان) جرت بينه وبين أبي بكر الرازي مناقشة في حضور مردويخ بن زيار، في البداية وقف مردويخ مع الداعية أبي حاتم، ولكنه وقف بعد ذلك موقفاً معادياً للإسماعيلية ربما بسبب فشل نبوة لأبي حاتم بخصوص تحديد تاريخ ظهور المهدي (١٢) هذا التعليل أورده الباحث فرهاد دفتري، كان الرازي يقول أن خلاص البشر لا يتم عن طريق تعاليم الإمام أو المهدي المنتظر،

وإنما يتم عن طريق العقل البشري، لا عن طريق الإمام المعصوم، ردّ عليه أبو بكر الرازي «من أين أجزتم في حكمة الخالق أن يختار لهم أنبياء أو أئمة، ويشلي بعضهم على بعض، ويؤكد بينهم العدوّة ويكثر المحاربات ويهلك بينهم الناس؟ وأن يجعل بعضهم أئمة فتصدق كل فرقة إمامها وتكذّب غيره ويضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف ويعمّ البلاء ويهلكون بالتعادي والمحاربات» (١٣).

وينسبون للرازي كتاباً في مخاريق الأنبياء ولكن ابن أبي أصيبعة دافع عنه بقوله «أقول هذا الكتاب إن كان ألفه . والله أعلم . فريما أن بعض الأشرار المعادين للرازي قد ألفه ونسبه إليه ليسيء الظن بالرازي، وإلا فالرازي أجل من أن يحاول هذا الأمر، وكان الطبيب الإسماعيلي علي بن رضوان المصري (المتوفى ٤٥٨هـ ١٠٦٢) وغيره يسمون ذلك الكتاب، كتاب الرازي في مخاريق الأنبياء» (١٤)، ولكن البيروني الذي كان يتعصب للرازي لم ينف عنه هذه التهمة، قال «وظنهم أنني من شيعته وما يمليه إليه هواه وفرط تعصبه في القساوة في باب الديانة بالإهمال والإعراض والإغفال ويوجد مصداق قولي في النبوات حين يستخف بها .. فلا نزال نرى من لا يساوي لقدمه تراباً، يقول: قد أفسد الرازي على الناس أبدانهم وأديانهم» (١٥) ومهما يكن فالرازي فيلسوف غير متدين، يقول هنري كوربان «من الملاحظ أن المؤلفين الإسماعيليين كانوا دائماً على نقاش وجدال مع الرازي لاسيما معاصره ومواطنه أبو حاتم الرازي، وذلك لرفض الرازي للتأويلات الباطنية والرمزية لأحداث الطبيعة، والمسائل التي ناقشهم بها هي الزمان والطبيعة والنفوس والنبوة، فالزمان عند الرازي مبدأ مطلق لاتصاله بعالم فوق عالم النفس، لا قياس له ولا بداية ولا نهاية، والطبيعة وليدة العقل الأول، والنفوس أسيرة تعيسة لهذا العالم، ونجاتها بواسطة الفلسفة التي ترشدها إلى مكانها الحقيقي، وإن إرشاد النفوس لا يعود إلى الأنبياء الذي يعني به الإسماعيليون أئمتهم المعصومين» (١٦).

يلاحظ المتبحر في تاريخ الإسماعيلية، أن الدعاة الأوائل، كانوا يؤولون ولكنهم يبتعدون عن الفلسفة الأفلوطنية، وأما دعاة الإسماعيلية المحدثّة كالحسن الصباح فهم يتفقون كلياً مع أبي بكر الرازي وكانت البداية من، محمد بن أحمد النسفي (المتوفى ٣٣٢هـ ٩٤٣) الذي ألف كتاب المحصول وهو أول كتاب يتضمن المذهب الأفلاطوني المحدث أظهر فيه الأدوار النبوية السبعة، قال فيه «إن الشرائع بحاجة إلى شريعة ظاهرة منزلة وادخل مفهوم الفترة المؤقتة التي امتازت بغياب الأئمة، وكان هذا الداعية الإسماعيلية حسب رأي صاموئيل شتيرن، أول مؤسس للفلسفة الإسماعيلية بإدخاله الأفلاطونية المحدثّة (١٧). وكان النسفي قد قال: إن النبي محمد (ص) ألف كتاب القرآن بما استفاده من العالم الروحاني وعندما هاجم الدعاة الزيديون النسفي دافع عنه تلميذه أبي يعقوب اسحق بن أحمد السجستاني (المتوفى ٣٦٠هـ ٩٧١).

الذي قال «إن العقيدة الأصلية لمؤسس الدين الصابئي (أدريس عليه السلام) قد تعرضت للتشويه إبان الفترة المؤقتة لدور الناطق الخامس، المسيح عليه السلام، على يد الخصوم مثل ماني وابن ديسان ومرقيون وهم الذين أساؤا تفسير العقيدة، وإن الخلفاء الفاطميين والأئمة الطاهرين ستبقى ذريتهم إلى يوم القيامة، لن يقدموا إلى إلغاء الفرائض من الشريعة دفعة واحدة إلا إنها ستلغى تدريجياً من قبل الأمة، وإنه لن يبقى منها أثر بحلول ظهور القائم صاحب الزمان» (١٨) وقد تم ذلك في الدعوة الإسماعيلية الجديدة عندما ألغى الشريعة الإمام الحسن على ذكره السلام في يوم الجمعة ٨ آب ١١٦٤ في قلعة الموت، وأصبحت الإسماعيلية في ذلك الزمان لا تختلف عن فلسفة أبي بكر الرازي التي عرضها الداعية حميد الدين الكرمانى، ولطرافتها سأعرضها:

مناظرة أبي بكر الرازي لأبي حاتم الرازي: «حول ضرورة الأنبياء والأئمة للبشر»

سأل محمد بن زكريا: من أين أوجبتم، أن الله اختص قوماً بالنبوة دون قوم؟
ومن أين أجزتم في حكمته أن يختارهم؟ ويشلي بعضهم على بعض؟ ويؤكد بينهم العداوة ويكثر المحاربات ويهلك بذلك الناس؟

قال أبو حاتم: كيف يجوز عندك في حكمته أن يفعل؟

قال أبو بكر: الأولى بحكمة الحكيم، ورحمة الرحيم، أن يلهم عباده أجمعين معرفة منافعهم ومضارهم في عاجلهم وآجلهم، ولا يفضل بعضهم على بعض، كي لا يكون بينهم تنازع واختلاف فيهلكوا، وكان أحوط لهم أن لا يجعل بعضهم أئمة بعض، فتصدق كل فرقة إمامها، وتكذب غيره، ويضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف، ويعم البلاء ويهلكون بالتعادي والمحاربات.

سأل أبو بكر: الست تزعم أن البارئ - عز وجل - حكيم رحيم؟

قال أبو حاتم: نعم.

قال أبو بكر: هل ترى أن الحكيم فعل بخلقه (طبعه) ما تزعم أو بحكمته ورحمته؟

قال أبو حاتم: أوجد في حقيقة ما تدعي، فإننا لا نرى في العالم إلا إماماً، ومأموماً وعاملاً ومتعلماً، في جميع الملل والأديان، وأصحاب المقالات من أهل الشرائع وأصحاب الفلسفة التي هي أصل مقالاتك، فالناس محتاجون إلى علماء يتعلمون منهم وأئمة يقتدون لهم. وأنت مع ذلك تدعي أنك قد خصصت بهذه العلوم التي تدعيها من الفلسفة.

قال أبو بكر: لم أخص أنا بهذه دون غيري، ولكني طلبتها وتوانوا فيها، وإنما حرموا ذلك لإضرابهم عن النظر لا لنقص فيهم، والدليل على ذلك أن أحدهم يفهم من أمر معاشه، وتجاربه

وتصرفه في هذه الأمور، ويهتدي بحيلته إلى أشياء تدق على فهم كثير منا، وذلك لأنه صرف همته إلى ذلك.

قال أبو حاتم: هل يستوي الناس في العقل والهمة، والفتنة أم لا؟

قال أبو بكر: لو اجتهدوا واشتغلوا بما يعينهم لاستووا في الهمم والعقول!

قال أبو حاتم: كيف تجيز هذا وتدفع العيان؟ فإن نرى ونعاين، أن الناس على طبقات، وتفاوت مراتب، ولست تقدر على دفع ما قد اتفق عليه الناس أن يقولوا: فلان أعقل من فلان. ومن دافع هذا كابر وعاند، وهذا موجود في جيلة الناس، وقد انتقض قولك أنه لا يجوز في حكمة الحكيم، ورحمة الرحيم أن يجعل الناس أئمة بعض. ونظهر الطاعة والمعصية، ويقع الثواب والعقاب على حسب ما يكون من أعمالهم باختيار لا بإجبارهم.

قال أبو بكر: إن الأولى بحكمة الحكيم أن يتركهم كما قد خلقهم، فيدير كل منهم أمره بما هو أصلح له، في استعمالهم فيما بينهم سنناً في المناكحات والشراء والبيع والمعاملات، ومن أين أجزتم في الحكمة أن يختار من اختياره ويخرج الناس إليه، فيكون توكيداً للعداوات بينهم حتى يضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف.

قال أبو حاتم: إن كل واجب جائز، وليس كل جائز واجباً، ولما كان اختياره الله، من بين خلقه من يجعله إماماً، ويؤيده بتأييده ليسوسهم ويحفظ نظامهم ويعلمهم مصالحهم، واجباً كما أوجبناه وأثبتناه، فكان قتل من خالف السياسة، وأمر الله واجباً قتلنا وأجزنا.

يبدو أن هذه المناقشة قد حرّفت، على لسان أبي بكر الرازي، وجرى نقاش بين الداعية حميد الدين الكرمانى، وجل من أتباع أبي بكر الرازي.

قال حميد الدين الكرمانى: وأما قولك أيها النائب عن ابن زكريا: إنه كان له جواب غير ما نسب إليه، وأنه قال: كالفص القاطنين جبال كرمان، والقاطنين غيرهم في الآفاق في سنتهم المقررة فيما بينهم، ما يحفظ كل منهم من شر صاحبه، وهم آمنون بالقوانين التي لهم كغيرهم من المتقدمين السالفين في تمسكهم بالشرائع التي انحفظت بها الفروج والدماء، وتلك الشرائع كانت من وجهة أولياء الله وأحبابه المنسوخة.

خلاصة القول: يرى أبو بكر الرازي أن الناس في عيشتهم المشترك تجبرهم الضرورة الاجتماعية، وتهديهم مصلحتهم الاقتصادية إلى بعض الأعراف والعادات التي تتحول فيما بعد إلى شرائع وقوانين يفرضها الأنبياء والأئمة باسم الدين، وإننا لسنا بحاجة إلى نبوة وإمامة بل أن عقلمنا ومصالحنا كافية لهديتنا.

كان الرازي متبرئاً من كل الشرائع الدينية، معتقداً أن خلاص الإنسان الأمثل في هذه الدار أو الدار الأخرى هي بإتباع الحكمة الفلسفية، وقد كتب صورة اعتقاده باسم (السيرة الفلسفية)، قال فيها: إن أناساً من أهل النظر والتمييز لما رؤونا ندخل الناس، وتصرف في وجوه المعاش عابونا وزعموا: أننا حائدون عن سيرة الفلاسفة، ولاسيما عن سيرة إمامنا سقراط الحكيم المأثور عنه «إنه كان لا يغشى الملوك ولا يأكل لذيق الطعام، ولا يلبس فاخر الثياب، ولا يبني ولا يقتني، ولا ينسل ولا يأكل ولا يشرب خمراً، ولا يشهد لهواً بل كان مقتصرراً على أكل الخضار، والالتفاف في كساء خلق، وإنه لم يكن يستعمل التقيّة للعوام ولا للسلطان بل يجيبهم بما هو الحق عنده بأشرح الألفاظ أو ابنيها».

ثم قالوا: في مساوىء هذه السيرة التي سار بها إمامنا سقراط، أنها مخالفة لما عليه مجرى الطبع وقوام الحرث والنسل، وداعية إلى خراب العالم وبوار الناس وهلاكهم.

ردّ الرازي عليهم:

إن بعض ما ذكره كان صادقاً، لأن سقراط في أول أمره كان كذلك، ثم انتقل عن كثير منها حتى مات عن بنات وحارب العدو، وحضر مجالس اللهو، وأكل الطيبات إلا اللحم وشرب يسير من المنكر، وإن كنا مقصرين عن استعمال السيرة العادلة وقمع الهوى، ومحبة العلم والحرص عليه، ليس إلا انهماك في الشهوات بالأمر الأفضل على ما بينا في كتابنا (في الطب الروحاني) ولكن الأخذ من كل حاجة بمقدار، ما لا بد منه بالأجل يجلب ألماً يفضل عل اللذة المصابة منها. ونحن وإن كنا غير مستحقين لاسم الفلسفة كسقراط، فأنا مستحقون لاسمها بالإضافة إلى الناس غير المتفلسفين.

والمقصود بالصورة هي النفس، واختلاف الموجودات يعود إلى الصور لا إلى الهيولى، كتمثال فينوس قد يصنع من الخشب أو الجبس أو البرونز أو الشمع والصورة واحدة، وهي كلها جنس واحد، والصور النوعية هي علة الكثرة في الموجودات، قال أبو علي المرزوقي: «الذين قالوا: إن الأصل الذي حصل منه العالم ليس بجسم، وهم الذين قالوا: إن الجسم مركب من الهيولى والصورة، وفسروا الصورة بالحجميّة والتحيّز والهيولى محل الصورة، ثم أثبتوا حدوث تلك الحجميّة وقدم الهيولى، وهو قول الحرانيين (ثابت بن قرة) واختيار محمد بن زكريا الرازي. الذي زعم أن هذا مذهب جملة الفلاسفة الذين كانوا قبل المعلم أرسطوطاليس (٤١). وقالوا: عن البياري سبحانه تام العلم والحكمة، وهو قديم وعالم بجميع الأشياء، ويفيض على المواد من الصور ما هو أليق بها، وجميع أفعاله معللة بالمصالح والحكمة، والعقل فاض عنه كفيض النور

عن القرص وهو يعرف الأشياء معرفة تامة، والنفس فاضت عن العقل، وعنهما تفيض الحياة، لكنها جاهلة لا تعلم الأشياء ما لم تمارسها . وكان الباري يعلم أن النفس تميل إلى التعلق بالهيولى وتعشقها وتطلب اللذة الجسمية، وتكره مفارقة الأجسام وتتسى نفسها .

هل يمكن تجريد الصورة عن الهيولى؟ نعم. يمكن ذلك في الباري سبحانه، دائم الوجود كامل الصورة دون هيولى، بينما لا يمكن أن تتجرد الصورة بأي حال من الأحوال وهذا قول الحرانية وأبي الرازي،(٤٢).

كان أبو بكر الرازي يقول: إن كفيات الأجسام، من ثقل وخفة وظلمة ونور وغيرهما إنما يرجع إلى قلة أو كثرة الخلاء الذي امتزج بالهيولى، فصار شيئاً ما خفيفاً أو ثقيلاً، لأن الكيفية عرض والعرض محمول على الجوهر، وكان الداعي الإسماعيلي ناصر الدين خسرو يعارضه في ذلك قال: إن محمد بن زكريا الرازي جاء باستقراء كلي في برهانه على أن الباري أبدع العالم من لا شيء، وقال ولما كان لا يحدث شيء في العالم إلا من شيء آخر، وجب أن يكون حدوث الطبائع من شيء غيرها، وأن يكون ذلك الشيء قديماً وهذا هو الهيولى، غير أنها لم تكن مركبة بل كانت متفرقة، ودليله على صحة ذلك: إنما لما كان أصل الأشياء واحداً وهو الهيولى، وكانت أجزاء الهيولى قد سقط بعضها على بعض في ذلك الجسم الكلي وهو العالم، وكان بعض هذا الجسم أعلى من بعض، وبعضه أسفل من بعض، صار هذا العالم دليلاً على أن الهيولى لم تكن مقهورة قبل تركيب العالم، ووقع قهرها بالتركيب وأنها ستصير في آخر الأمر عند فناء العالم متفرقة كما كانت من قبل وتبقى دائماً متفرقة ...

لم تكن آراء أبي بكر الرازي مقبولة عند دعاة الإسماعيلية، لأن خلاص الإنسان وسعادته بإطاعة الإمام وتعاليمه، بينما يرى الرازي أن خلاص الإنسان يتم بالعلم الإلهي لذا أطلق عليه ناصر الدين خسرو لقب (الملحد) قال «ونحن نسأل الله أن يوفقنا إلى تأليف كتاب في الرد على مذهب محمد بن زكريا نجمع فيه أقوال هذا الرجل، فتنقض أسس مذهبه بردود عقلية كردنا على قوله، لما كان لم يحدث في العالم شيء إلا عن شيء آخر، صار هذا دليلاً على أن الإبداع محال وأنه غير ممكن أن يحدث الله شيئاً من لا شيء، صار هذا دليلاً على أن الإبداع محال وأن الهيولى قديمة، ولما كان لا بد للهيولى من المكان ثبت أن المكان قديم، قال هذه العبارة القبيحة كي يظن أتباع الملحدين ومدبري العالم أنه استخرج من تلقاء نفسه علماً، يعني العلم الإلهي الذي لا يعرفه أحد سواه»(٤٣).

هل يوجد في الكون خلاء؟ كان بارمنيدس ينكر وجود الخلاء ويعتبره عدماً، وقد وافقه أرسطو على ذلك، ولكن يحيى النحوي يقول: لو كانت الأجسام كلها صلبة متماسكة الأجزاء كالحجر والحديد لكان الملء يمنع من النقلة والحركة، وكان هذا مذهب أبي بكر الرازي ولكن أحمد بن الحسين المرزوقي أنكر ذلك قائلاً: ومن زعم من الأول أكثر من واحد منهم محمد بن

زكريا المتطرب قال: القدماء الخمسة الباري والهيولى والنفس والخلاء والزمن وأن الباري فهو تام الحكمة لا يلحقه سهو ولا غفلة وتفيض منه الحياة، كفيض النور عن قرص الشمس وعنه فاض العقل التام المحض. وحكى عن قوم من الأوائل (يعني يحيى النحوي) أن الدهر والخلاء قائمان في فطر العقول بلا استدلال (٤٤).

وهكذا أشار محمد بن زكريا الرازي إلى أن الزمان والمكان مقولتان فطريتان في العقل الإنساني قبل إيمانويل كنت (١٧٢٤ - ١٨٠٤) الذي قال: إنه توجد في عقل الإنسان أشكال أولية قبلية للتأمل الحسي هما المكان والزمان.

التناسخ والنفوس الجزئية:

النفس لغة هي ذات الشيء وحقيقته، والنفوس الحيوانية هي البخار اللطيف الذي يكون من ألطف أجزاء الأغذية، ويكون سبباً للحس والحركة وقواماً للحياة، وهذا البخار يسميه الأطباء القدامى بالروح. وهي عند الفقهاء الحقيقة التي استأثرها الله بعلمه، ولم يطلع عليها أحداً من خلقه، بل هي جسم لطيف مشتبك بالبدن كاشتباك الماء العود الأخضر.

وعن ابن عباس قال: إن في ابن آدم نفساً وروحاً، بينهما مثل شعاع الشمس فالنفس في العقل والتميز، والروح التي بها النفس والحياة، فيتوفيان عند الموت بينما تتوفى النفس عند النوم (٤٥)، هذا المفهوم لم يظهر إلا في القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي وقد نسب إلى ابن عباس الذي لا يعرفه لا هو ولا أبناء جيله. وإنما عرفه العرب على أثر ترجمة كتب الفلسفة اليونانية. قال فيثاغورس: أن العالم مغمور بنفوس هي كذرات الغبار المتحركة التي نراها في عمود الضوء الداخل إلى المنازل في الصباح، وهي سبب انسجام البدن، إلا أنها خالدة لا تزول بزواله، وقد ردّ عليه أرسطو قائلاً: إنها مجرد خرافة فيثاغورية، ونفى أن تكون النفس انسجاماً للبدن، بل إنها توجد والبدن معاً، وهي التي تسود الجسم وغالباً ما تأمره وتقمعه وتزول بزواله وقال أبو بكر الرازي إن النفس تتكون من أبخرة حارة وبابسة، والنفوس الكاملة هي النفوس الصافية، وعندما تتوقف شعلة النفس في الموت، فإن شعلة العقل تنطفئ إلى غير رجعة، ولكن النفس لا تزول بزوال الجسد ولا تقنى بفنائها، بل هي جوهر لا يبید ولا تلحقها لواحق الجسم والنفس هي التي تدير أمور (٤٦)، علق دي بور لو أن الرازي وجد من يؤمن به ويتم بناءه، لكانت نظرية مثمرة في العلم الطبيعي (٤٧).

كيف هبطت النفس إلى الجسم؟ وهل كان هبوطها عن اختيار أم اضطرار؟ إن هبوطها برأي أفلوطين لا يتناقض مع الضرورة، فالمرء لا يتوجه إلى الأسوأ إلا كرهاً، ولكن لما كان توجهه،

بحركته الخاصة، فعليه أن يتحمل عقوبة ما اقترفه، وإن المرء لا يكون متجنباً على نفسه حين يقول: إن الله هو الذي أرسله» (٤٨).

إن فكرة الهبوط هي جزء من الفكر الهرمسي الذي تؤمن به الحرائية، وأفلوطين وتابعهما أبو بكر الرازي الذي قال: إن الهيولى كانت أزلية، وكانت معها النفس حية جاهلة، وأراد الله أن يساعد النفس ويخلصها من ذلك البلاء، فأرسل العقل من جوهر إلهيته إلى الإنسان في هذا العالم لكي يوقظ النفس من نومها في هيكل الإنسان، لكي يريها بأمر الباري سبحانه، أن هذا العالم ليس مكانها، وأبلغ الإنسان أن سعادته الرجوع إلى العالم العلوي مكان الراحة والنعيم، وأن هذا الخلاص لا يتم إلا بالعلم الإلهي، أمّا النفوس الجاهلة فتبقى في هذا العالم تنتقل في هيكل الأدميين والحيوان (بالتناسخ) ثم تتطهر وترجع إلى عالمها الأول إذا تخلصت من الهيولى أو من سجن الجسد، هذا النص السابق أورده الداعية الإسماعيلية ناصر الدين خسرو عن كتاب العلم الإلهي للرازي، وقالت الحرائية، إن الحكمة هي المرشد للنفس نحو مقرها العلوي، وإن كل من تعلم الحكمة، وتبتهت نفسه من غفلة الجهالة رجعت إلى مقرها الإلهي إلى النعيم الأبدي (٤٩). ولاستحسان أبو بكر الرازي فلسفة الحرائية في التناسخ سبباً في رأي القاضي صاعد بن أحمد الأندلسي لمنصرة فيثاغوري وأفلاطون ضد أرسطو، قال «وكان أصل التناسخ والحلول نشأ من هؤلاء القوم، وهو يحدث في كل دور، كما حدث في الدور الأول والعقاب والثواب في هذه الدار لا في دار أخرى لا عمل فيها، فالراحة والسرور هي جزاء أعمال البر التي سلفت منا في الأدوار الماضية وكذلك الضنك والحزن التي نعاني منها اليوم، هي جزاء على أعمال الفجور التي سبقت منا» (٥٠).

كان لأبي بكر الرازي أتباع في كل العالم الإسلامي حتى في الأندلس البعيدة قال ابن حزم الأندلسي (المتوفى ١٠٦٥): وقد صرح بتناسخ الأرواح محمد بن زكريا الرازي في كتابه الموسوم بالعلم الإلهي، لولا أنه لا سبيل إلى تخلص الأرواح عن الأجساد المتصور بالبهيمية إلى الأجساد المتصورة بصورة الإنسان إلا بالذبح لما جاز ذبح شيء من الحيوان البتة لأن الفاسق المسيء الأعمال، تنتقل روحه إلى أجساد البهائم الخبيثة» (٥١).

ثم قال ابن حزم «وناظرني عليه عبد الله بن خلف بن مروان الأنصاري، وعبد الله بن محمد السلمى الكاتب ومحمد بن علي بن الحسين الأصبحي الطيب. وهو قول يؤثر عن محمد بن زكريا الرازي الطيب، ولنا عليه كتاب مفرد في نقض كتابه المعروف بالعلم الإلهي» (٥٢) وابن حزم من أتباع المذهب الظاهري السني.

وفي القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي ظهر تياران متصارعان في الفكر الفلسفي: الفلسفة المشائية وهم أتباع أرسطو طاليس ومنهم ابن سينا، وفلسفة أفلوطين وأبي

بكر الرازي قال أفلوطين: «إن النفوس الصالحة تسعد بعد الموت برجوعها إلى عالم الكواكب، وأما النفوس الشريرة فإنها تنقمص الجسد الإنساني ثانية أو تفسخ بجسد حيوان، وبعد وقت معلوم تعود النفوس الجزئية إلى الحالة المحددة الدورية» (٥٢) لقد شاعت هذه الفكرة، فكرة التناسخ في مذاهب التوحيد الإسلامية، الدرور والإسماعيلية والنصيرية، بينما شاع المذهب المشائي بين أهل التوحيد والمذاهب السنية.

الحشر والمعاد والموت:

كان أبو بكر الرازي يؤمن بالفلسفة الأفلوطنية، فالموت هو البرزخ الذي يعبره الإنسان نحو حياة أفضل من هذه الحياة الفانية، وعلى الرجل الحكيم أن يتربص موته بالرضى والتسليم، والقيامة الصغرى هي يقظة المرء من رقدة الجهالة وغفوة الضلالة، أما القيامة الكبرى هي التي تشمل الجنس البشري كله وهي نهاية الدور البشري، وتأتي على رأس كل (٣٦٤٢٥) سنة فإذا انقضى الدور بتمامه، يتبدى دور جديد وهذه هي القيامة الكبرى، وهي دار النعيم المقيم، وقد صورها لنا إخوان الصفا وأبو بكر الرازي بما يلي، المنتظرون لأمر القيامة طائفتان:

الطائفة الأولى: أصحاب الديانات السماوية (اليهودية والمسيحية والإسلام):

وهؤلاء جميعهم ينتظرن حدوثها في الزمن المستقبل، وعند خراب السماوات والأرض، ولا يتصورون حقيقة القيامة، إلا إعادة هذه الأجسام برمتها، ثم يحشرون ويجازون بما علموا من قبل، فإن عملوا خيراً دخلوا الجنة التي يتصورونها أموراً محسوسة، بساتين وأشجار ومياه وحوار وغلمان، وطعام وشراب على أمثال نعم أهل الدنيا، إما إذا عملوا شراً دخلوا جهنم، التي يظنونها، أنها خندق عميق مملوء نيراناً مستعرة، يرمى به البشر، وكلما نضجت جلودهم أعاد الباري الرطوبة إليها، ثم كبهم من جديد فيها .

الطائفة الثانية: الحرانية وأبو بكر الرازي:

وهؤلاء ينتظرون القيامة كشفاً وبياناً في الزمن المستقبل، لإدراكهم الأمور العقلية وحقيقة الموت، أنه ترك النفس لاستعمال الجسد، والقيامة عندهم يقظة النفوس الجاهلة، وهم لا ينتظرون بعث الأجساد، كان أبيقور يقول: «النفس جملة ذرات دقيقة، لا تستطيع الحس والتفكير من غير جسد، فإذا فني الجسد انحلت بالموت، وفنيت النفس، فالجحيم لا يوجد وإن عذاب الآخرة وهم وضلال (٥٤)، وقال عن الموت: نحن لا نخافه لأنه لا يوجد ما دمنا أحياء، ونحن لا نوجد حين وجود الموت، والرجل الحكيم لا يخافه لأنه سيّد نفسه، ولا يهرب التدخل الإلهي» (٥٥)، كان الرازي ينكر القيامة ولكنه يقول بخلود النفس، وكان يقول الكل يفسد وليس

بعد الفراق حساب ولا قضاء ولا مكافأة ولا جزاء، والإنسان كالحیوان مرسل في هذا العالم يديره عقله.

نقل لنا الداعية الإسماعيلية ناصر الدين خسرو في رسالة باللغة الفارسية بعنوان (سؤال وجواب) ما ترجمتها «كان ثابت بن قرة الحرائي المترجم عن اللغة اليونانية إلى العربية، أتى ببرهان أن الأفلاك والكواكب أحياء ناطقة وأن نفوس الأبرار تستقر فيها، وأما نفوس الجهلة الأشرار متى فارقت أجسادها تبقى في هذا العالم، وتدخل أجساماً خبيثة ومثله قال محمد بن زكريا الرازي في كتابه العلم الإلهي: إن نفوس الأشرار التي صارت شياطين تتجلى للبعض في صورة الملائكة لكنها فتنت الناس وأوقعت الاختلافات بينهم. وهذه تمس ما مضى من آراء الرازي في تناسخ الأرواح وهي تمس مسألة النبوة والأنبياء وتذكرنا بكتاب الرازي في النبوات» (٥٦).

ذكر أبو بكر الرازي في كتابه العلم الإلهي، أن الأرواح الخيرة مقرها في الكواكب الناطقة التي هي أحياء خيرة، ولذلك احتوى كتابه أدعية توسل لهذه الكواكب على مذهب الحرائيين من الأدعية الموجودة في كتاب الصلوات والأدعية لثابت بن قرة الحرائي، جاء في كتاب مسلمة بن أحمد المجريطي المعروف باسم غاية الحكيم، أدعية مرجعها كتاب العلم الإلهي قال فيه «أمّا كلام المشتري ومناجاته، ذكره الرازي في كتاب العلم الإلهي على رواية له، فهو أن تستقبله بوجهك، وهو في وسط السماء، موقداً أمامك شمعة من البخور وتقول: السلام عليك أيها الكوكب الشريف الجليل العظيم الرؤوف المتكفل بأمر العالمين، والمقر لأرواح الطاهرين، والمغيث في لجج البحار للتائهين والفرقى المستغيثين، لتقض علينا من نورك وروحك، ما تحسن به أحوالنا، ويحسن خروجنا، ويفسل درن الطبيعة أمين» (٥٧).

الزمان والمكان والحركة:

قال أبو بكر الرازي معرفاً الزمان «إن الزمان جوهر قديم، ومن قال أن الزمان هو جوهر قديم، يجب أن يقول إن الله محدثة، ثم توقف عن القول، ثم قال: إنني أتوقف عن الأمور التي لا أعرفها، والله لا يعاقبني على هذا التوقف، ولكن البيروني أورد في فهرست كتب الرازي كتاب تحت رقم (٦٢) ذهب فيه أن الزمان هو مقدار حركة الفلك الأعظم وأنه لا نهاية لحركات العالم. ثم نشر الأستاذ هاموت ريتري في مجلة الإسلام مقالة في اللغة الألمانية ما يناقض قول أبي بكر الرازي، بقول بول كراوس وهذه ليست من عاداته، قال بول كراوس «هذه المقالة ناقصة الأول والآخر مما زاد في صعوبة فهم غرض المؤلف، فإن مؤلفها يقول بتناهي الحركات وحدوث الزمان وحدوث المكان وتناهي العالم والحركة، ويرد على من قال بقدومها

وبعد تناهياها، ولعل هذه المقالة ألفها في غير الوقت الذي ألف فيه كتبه الهامة في الفلسفة الطبيعية (٥٨).

إن هذه المقالة هي للإمام فخر الدين الرازي وليست لأبي بكر الرازي، قال الإمام فخر الدين الرازي في كتابه المطالب العالية في بحث ماهية الزمان، هناك فريقان:

- من ادعى أن العلم بالزمان (المدة) علم بديهي وضروري غني عن البيان والبرهان.
- ومن حاول إثباته بالبينة والبرهان.

أمّا الفريق الأول:

قالوا: لو كان رجل أعمى غافل عن وجود الأفلاك والكواكب، وقدرنا أنه قصد تسكين الحركات بأسرها حتى الطرف والنفس، فإن الإنسان يجد المدة أمراً مثبتاً لا يموت ويمر دائماً بلا وقوف ولا انقضاء، وهذه الاعتبارات تدل على أن العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي أولى غني عن البيان والبرهان.

الفريق الثاني:

قالوا: إننا نحكم بديهيّاً، أن هذه الحركات أبطأ من تلك الأخرى، وتفسير تلك الحركة بمقدار ما نقطع من الزمن، وأن جميع الجهال والعوام يؤرخون ويعلمون أن السنين تتوالى وتتفاوت، ويميزون ببداية عقولهم بين الماضي والمستقبل والحاضر (٥٩).

كان البيروني ممن يتعصب لأبي بكر الرازي لأنه وقف ضد أرسطو وحزبه من المشائين في مسألة الزمن، سأل البيروني: لِمَ جعل أرسطو أقاويل القرون الماضية والأحقاب السالفة في الفلك وجودهم إياه على ما وجده عليه؟ حجة قوية ذكرها في موضعين من كتابه على إثبات الفلك ودورانه؟

إجابة ابن سينا: يجب أن تعلم أن ذلك منه ليس بإقامة البرهان، وإنما هو شيء أتى به خلال الكلام، وكأنك أخذت هذا الاعتراض عن يحيى النحوي المموه على النصارى بإظهار الخلاف لأرسطو، أو عن محمد بن زكريا الرازي المتكلف الفضولي في شروحه في الإلهيات (٦٠).

كان الفيلسوف أبو العباس الإيراني شهري يقول: أن الزمان والدهر والمدة ما هي إلا أسماء يرجع معناها إلى جوهر واحد، وهو الزمان الذي هو تتقل بغير قرار، وهو دليل علم الله كما أن المكان دليل على قدرة الله، والحركة دليل على فعل الله، والجسم دليل على قوة الله، وإن كان واحد من تلك الأربعة غير متناه قديم (٦١) هذا التعريف استحسنته ناصر الدين خسرو من أبي العباس الإيراني شهري، واستهجنه من أبي بكر الرازي، قال بما أن قدرة الله تشمل مقدراته، وأن هذه المقدرات أجسام مصورة لا يمكن أن توجد إلا في مكان فالمكان مظهر الله، كما أن الزمان مظهر علمه (٦٢).

إن فكرة الزمان أخذها أبو بكر الرازي عن كتاب أفلوطين التاسوعات الذي شرحه ثابت بن قرة الحراني، كان أفلوطين يعتبر الزمان مدة حياة النفس، وأنه لا يقع تحت العدد، كما أن العدد يضاف إلى الزمان على سبيل الانقضاء والتجدد، وهو بحاجة إلى حافظة فلكية، فالزمان موجود خارج النفس كما أنه من فعل النفس، وليس للزمان وجود لا في فاعلية النفس وهو ناتج عن هذه الفاعلية» (٦٣). وهذه الفكرة عن الزمان هي الفكرة التي اعتمدها الكنيسة الغربية لأن القديس أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠) قد قال بها، وهي أن الأزمنة الثلاثة موجودة في عقلنا ولا أرى لها وجوداً إلا فيه، فالماضي هو تذكرو والحاضر هو رؤية مباشرة والمستقبل هو ترقب وانتظار» (٦٤).

كان أبو بكر الرازي خير ممثل للفلسفة الإسلامية في عصره لإطلاعه الواسع على الفلسفتين اليونانية والحرانية، وقد استدرك على يحيى النحوي في شرحه للمقالة الثانية، من كتاب السماع الطبيعي لأرسطو، حول الحركة والسكون:

قال: أدخل يحيى على نفسه في حد الطبيعة ادخالات، وأجاب عنها جواباً فاسداً وهو أنه لما زعم: أن الطبيعة ابتدأت حركة، والفلك متحرك وليس بساكن، ثم زعم أن جملة الفلك ساكنة لأنه لا يتغير عن حركته، وأنه لا ينتقل عن جملة موضعه ويقال له: فقد صار الفلك متحركاً ساكناً، وهذا محال.

ويقال له: إذا كانت أجزاء الفلك كلها دائمة الحركة، والكل غير الأجزاء فالفلك متحرك غير ساكن. وكذلك السؤال في قوله: أن الأجرام السماوية في نهايتها، هي ساكنة، وليس في عودتها إلى نهايتها، مع دوام حركاتها ما يدل على سكونها، ولو كانت واقعة في نهايتها لجاز هذا القول» (٦٥) هذه الملاحظة في حركة الفلك ككل فيها تطوير لعلم الفلك بعد بطليموس وهي من الخطوات إلى علم الفلك عند كوبر نيكوس في العصر الحديث.

لقد رفض الرازي آراء المشائين في الزمان والمكان معتمداً على الفلسفة الأفلوطينية المحدثه وما جاء به برقلس الذي قال: إن الله من حيث هو العلة الأولى يوجد فوق الدهر، والعقل مع الدهر، والنفس تحت الدهر لكنها فوق الزمان، والطبيعة هي مجال الحوادث، وهكذا يصبح الزمن علوي وهو وقت يظهر فيه العقل، وزمن سفلي هو من حركات الفلك ورصد النفس له» (٦٦). قال أبو سليمان السجستاني (المتوفى ٣٧٠هـ/٩٨١) عندما ميز بين:

الدهر: الذي هو فوق الزمان، وهو إشارة إلى ذات من الذوات، ومنه دهر مطلق وهو وجود الذوات الثابتة الموجودة وجوداً حقيقياً مطلقاً من غير أن تقترب بمبدأ أو نهاية، ودهر بسيط أو دهر بالإضافة، والشروط هو امتداد وجود الذوات المتناهية التي لها ابتداء.

والزمان: الذي هو عدد الحركة، والقبل والبعد، وهو ليس عنده مدة تعدها الحركة، والا أصبحت الحركة أشبه بمكيال لمعنى المفهوم عن الدهر.

وهكذا فالدهر هو المعنى المعقول من إضافة الثبات إلى النفس في الزمان والآن طرف موهوم يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان، وهو على كل حال، وهذا رأي أرسطو ولكن مغلف بالتراث الأفلوطيني (٦٧).

أما رأي ابن سينا (١٠٣٧ - ١١٩٠) فالزمان والحركة عنده حادثان، مثل أرسطو حدوث إبداع أعني أن محدثهما يتقدمها بالذات لا بالزمان، وإلا كان قبل الزمان، وأدى ذلك إلى التناقض في رأي البيروني، فالزمان عنده قديم وإن كان مبدعاً فيكون الدهر هو المحيط بالزمان، فإن كان الزمان هو الحركة المستديرة فهذه الحركة نفسانية إرادية علتها النفس الكلية المحركة للفلك.

لماذا جابه أبو بكر الرازي للدعوة الإسماعيلية في زمنه؟

لأنه كان من حزب شيعي مناوئ لهم هو حزب الزيدية، ولأنه رفض التاويلات الباطنية والرمزية لأحداث الطبيعة، أما المسائل التي يهاجم الإسماعيلية فيه الرازي حصرها ناصر الدين خسر في (الزمان، والهوى والنفس والنبوة).

يقول ناصر الدين خسر «إن الزمان مقاس منذ الأزل بحركات الأفلاك، وإن الأزل هو وقت لا قياس له، وإذن فلا بد به ولا نهاية، يقول الداعية الإسماعيلي محمد سرح النيسابوري «أن تثق بأقوال الرازي في الطب فذلك ممكن، أما أن نتبعه في ذلك فأمر محال» (٦٨).

ومع ذلك تقول لولا فلسفة أبي بكر الرازي لم تتضح الفلسفة الإسماعيلية وتبلغ غاية ما وصلت إليه. يقول هنري كوربان «أما فترة النزاع بين الرازي والإسماعيلية فقد كانت من أروع فترات الفكر الإسلامي» (٦٩).

ولتكن لنا مسلمة نبني عليها: إذا كانت لذات الدنيا وآلامها، منقطعة بانقطاع العمر، وكانت لذات العالم الذي لا موت فيه، دائمة غير منقطعة ولا متناهية، فالمغبون من اشترى لذة بائدة منقطعة متناهية بدائمة باقية، غير منقطعة ولا متناهية، فإذا كان الأمر كذلك، وجب منه: أنه لا ينبغي لنا أن نطلب لذة لا بد في الوصول إليها من ارتكاب أمر يمنعنا من التخلص إلى عالم النفس، أو يجب علينا في عالمنا هذا المأ مقداره في كميته وكيفيته أعظم وأشد من اللذة التي آثرناها، وأما سائر ذلك من اللذات فمباحة لنا.

- كما يجب علينا أن نعامل الحيوان، عن قصد وسنن وطريق ومذهب عقلي عدلي، ولا يتعدى ولا يحاد عنه، معاملة الحيوان وصيده، يجب أن تكون عن عدل، أما العقارب والحيات، فإنه جاز أن تتلف من وجهين.

إحدهما: أنها متى لم تتلف أتلقت حيوانات كثيرة، ويجب أن تتلف مثلها الحيوانات اللاحمة كالأسود والنمور.

والآخر: أنه ليس تخلص النفوس من جثث الحيوانات بالطريق والتسهيل إلى الخلاص، على رجاء أن تقع نفوسها في جثث أصلح، فالحيوانات العائشة على العشب، يجب الفرق بها

وإنسالها، ويكون ذبحها بقصد وحسب الحاجة، أمّا أكل لحمها، فقد اختلف الفلاسفة فيه، فمنهم من لم يجزه كسقراط. ولكن الرازي استنكر طريقة أهل الهند « بإحراق أجساد الحيوانات، وطرحها على الحدائد المشحوزة، وهذا مستبعد حسب حكم العقل والعدل.

دفاع الرازي عن سيرته الفلسفية:

قال: إنني لم أصحب السلطان صحبة حامل سلاح، ولا متولي أعماله، بل صحبة متطبب ومنادم بين أمرين:

- إمّا في وقت مرضه لعلاج وإصلاح أمر بدنه.

- وأمّا في وقت صحته، لإناسه والمشورة عليه، ويعلم الله، إنني بجمع ما رجوته عائد بالصالح عليه وعلى رعيته.

ولا ظهر مني شره في جمع مال أو سرف فيه، ولا على منازعات الناس ومخاصماتهم وظلمهم بل المعلوم مني ضد ذلك كله.

أمّا محبتي للعلم وحرصتي عليه واجتهادي فيه فمعلوم، وعند من صحبني وشاهد ذلك مني، إنني لم أزل منذ حدثي وإلى وقتي هذا مكباً على المطالعة، وأنه بلغ من صبري واجتهادي أن كتبت مثل خط التعاويد في عام واحد أكثر من عشرين ألف ورقة، وبقيت في عمل الجامع الكبير (الحاوي) خمس عشر سنة أعمله الليل والنهار، حتى ضعف بصري، وحدث لي فسخ في عضل يدي، يمنعاني في وقتي هذا من القراءة والكتابة، وأنا على حالي هذا استعين دائماً بمن يقرأ لي ويكتب، وبالجملة ألّفت قرابة مائتي كتاب ومقالة ورسالة، وخرجت عني إلى وقت عملي هذه المقالة في فنون الفلسفة من العلم الطبيعي والإلهي (١٩).

نقد أبي بكر الرازي للأديان:

قالت يهود: إن موسى قال: إن الله قديم غير مصنوع ولا مؤلف، وإنه لا تنفعه المنافع، ولا تضره المضار، ومع ذلك ذكر في التوراة «أن توضع الشحم على النار لترويح شمه، فكيف نوفق بين هذين القولين المتضارين؟

- وكيف نوفق بين قولهم: إن الله قديم غير مصنوع ولا مؤلف، وقولهم: إنه قديم الأيام في صورة شيخ أبيض الرأس واللحية، وهذا تجسيم مما يوحي بأنه مؤلف مصنوع.

- وكيف نوفق بين قولهم: لا تنفعه المنافع، ولا تضره المضار، وقولهم في التوراة: «اتخذوا لي بساطاً من أبريشم دقيق الصنعة، وخواناً من خشب الشمشاء» وهذا أشبه بكلام أهل الفاقة منه بكلام الغني الحميد .

نقده للمانوية:

اتهم أبو بكر الرازي بميله للمانوية، لشدة تقشفه، ولأنه في نقده للأئمة كان يحيل إلى ما كتب ماني، قال أبو الريحان البيروني، في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي، قصدني مؤملاً أن أثبت لك من كتب أبي بكر، ما شاهدته أو عثرت إليه، ولولا احترامي لك ما فعلته لما فيه من اكتساب البغضاء من مخالفه، وظنهم أنني من شيعته من المساواة في باب الديانة بالإهمال والإعراض والإغفال، حتى يحمله ذلك على الإرشاد إلى ما كتب ماني وأصحابه كيداً للأديان والإسلام من بينها، ويوجد مصداق قولي في آخر كتابه في النبوات (٢٠) خصوصاً في كتاب ماني الموسوم بسفر الأسرار ومع ذلك لا يحب أبو بكر الخرافات التي تذكرها الأديان ينقد ماني لقولهم «إن ماني رفع سابور في الجو واخفاه هناك، يحاذي به عين الشمس فربما مكث ساعة وربما مكث أياماً، أورد مثل هذه المحاولات التي ابتدعها المبتدعون في المجوسية والمناوية، وخلطها بما في الكتب المنزلة، وآثار الأنبياء، وأضافها إلى رسل الله الطاهرين الذين هم براء من كل ذلك» (٢١).

العلم الإلهي عند الرازي:

العلم الإلهي كلمة يونانية Theodicy منحوتة تقوم على شقين هما الله والعدالة، وغاية البحث في هذا العلم، العناية الإلهية لاجتثاث الظلم والشر من العالم، وهذه مهمة الإمام المعصوم عند الإسماعيلية، والمهدي المنتظر عند الاثني عشرية، ولأبي بكر الرازي كتاب في العلم الإلهي ذكره في سيرته الفلسفية، وأشار إليه الداعية الإسماعيلية ناصر الدين خسرو (الداعية في بلخ) باسم (شرح العلم الإلهي)، وظل هذا الكتاب متداولاً حتى القرن الثامن الهجري/ الربع عشر الميلادي ثم اختفى ولكن ظلت منه نقول متداولة في كتب الدعاة الإسماعيلية، والشيعية الزيدية قال ابن العبري «ألف على مذهب الفيثاغورين في ثلاث مقالات بعد سنة (٣١٠ هـ ٩٢٣) حاول فيه تحرير النفس من استبعاد الحواس عن طريق العلم الصحيح للتخلص من علائق الهيولى متخذاً سيرة سقراط الفلسفية دليلاً ومرشداً، وكانت غاية الحكيم عنده، أن يتجلى لعقله كل الكون، ويتشبه بالإله الحق بغاية الإمكان» (٢٢)، وآثار حفيظة المذاهب الإسلامية لأنه أكد فيه فلسفة أفلوطين والفيثاغورين قال صاعد بن أحمد الأندلسي: وقد صنّف جماعة من المتأخرين منهم

محمد بن زكريا الرازي، كتباً على مذهب فيثاغورس وأشياعه وانتصر فيها للفلسفة الطبيعية القديمة على مذهب ديمقريطس القائل بانحلال الأجسام إلى أجزاء لا تتجزأ، وكان لفيثاغورس مذهباً في شأن المعاد، وأن فوق عالم الطبيعة عالماً روحانياً لا يدرك بالعقل حسنة وبهاءه، وأن النفس الزكيّة تشاق إليه، وأن كل إنسان إحسن تقويم نفسه بالتبرؤ من العجب والتجبر والرياء والحسد وغيرها من الشهوات الجسدانية، فقد صار أهلاً أن يحلق بالعالم الروحاني، ويطلع على ما شاء من جواهر من الحكمة الإلهية، وأن الأشياء الملمذة للنفس تأتيه ولا يحتاج إلى أن يتكلف لها طلباً، ذكر ذلك أبو محمد بن زكريا في كتابيه العلم الإلهي، وفي الطب الروحاني وغير ذلك من كتبه الدالة على استحسانه لمذهب الثنوية في الإشراك، والآراء البراهمة في إبطال النبوة، ولاعتقاد عوام الصابئة في التناسخ (٢٢).

وانتقد ابن تيمية لأنه كان يشرك بالله تعالى، ولم يذكر إلا قول من أثبت قدماء مع الله، غير معلولة كالقول الذي يمكن عند ديمقريطس بالقدماء الخمسة واختاره ابن زكريا المتطرب، وقول المجوس القائلين بأصلين (٢٣) والصواب الفلسفة الحرائية يتخبط مؤرخو الفلسفة القدماء في نسبة الرازي، في الخلط بين الفلسفة الأبيقورية والفلسفة البرهمية والثنوية أو الحرائية قال بول كراوس في تحقيقه لرسائل الرازي: «إن نسبة مذهب الرازي لأصحاب اللذة القدماء لم تنشأ من معرفة أبيقور وحده بل خلط بمذاهب أخرى وكان ذلك من خلط النصوص العربية» (٢٤).

وإن ابن تيمية في نقده للرازي لقوله بالقدماء الخمسة الذين هم (الباري سبحانه والنفس والمكان والزمان والهيولى) هذا صواب إلا أن ديمقريطس لا يقول بالقدماء الخمسة، وإن للباري سبحانه في فلسفته المادية، وفيها ينكر خلق العالم من قبل إله أو غيره. كان الطبيب الإسماعيلي علي بن رضوان المصري ينقد أبا بكر الرازي ويسمي كتابه في العلم الإلهي «في مخاريق الأنبياء» ويقول البيروني «وأنا في براءة من أتباعه فيما يفسد المال على حبي الغناء وغيره فلا أبرى نفسي منه وذلك أني طالعت كتابه في العلم الإلهي، وهو ينادي فيه بالدلالة على كتب ماني» (٢٥)، وممن وافق الإسماعيلية في اتهام أبي بكر الرازي المستشرق الألماني هانز هنريش شيدر قال «أما أنه قد تأثر بالنظريات المانوية فقد قال بحق عالم مسلم متأخر عنه ذو مكانة كبيرة، نوّه بكل أهمية الرازي العلمية» (٢٦). يقصد البيروني.

الباري سبحانه (قدرته وعلمه):

حاول أبو بكر الرازي تفسير العالم المحيط به، وقدم نظاماً من الأفكار والتصورات المترابطة عن الله والطبيعة والمجتمع، وعن مكانة الإنسان في الكون من خلال عقيدة فلسفية، مستبعداً كل التصورات الدينية، وقد أجاب عن أسئلة معقدة منها:

ماذا حدث للعالم، أهو منذ الأزل كما هو الآن؟

هل أبداع الله العالم من العدم؟ أم أن المادة أزلية وقديمة قدم الباري سبحانه؟

أستند أبو بكر الرازي إلى عقل الإنسان الذي بإمكانه فهم جوهر الأشياء دون الحاجة إلى الوحي الإلهي أو تعليم الإمام المعصوم، لهذا اتهم بالإلحاد وتعطيل النبوة.

ذكر أبو الريحان البيروني في فهرست كتب الرازي كتاباً في الفلسفة القديمة، قال فيه: إن ديمقريطس كان يقول بالقدماء الخمسة التي هي الباري سبحانه، ثم النفس الكلية ثم الهوى الأولى ثم المكان ثم الزمان المطلقان، مفرقاً بين الزمان الذي له أول، وليس له آخر، وهذه الخمسة الأولى اضطرارية، فالمحسوس فيها هي الهوى المتصورة بالتركيب وهي متمكنة فلا بد من مكان واختلاف الأحوال عليه من لوازم الزمان، فإن بعضها متقدم وبعضها متأخر، وبالزمان يعرف القديم والحديث والأقدم والأحدث معاً فلا بد منه، وفي الموجود أحياء فلا بد من النفس، وفيهم عقلاء والصفة على غاية الإتقان فلا بد من الباري الحكيم المتقن الصنع بغاية ما أمكن، الفائض قوة بالفعل للتخلص (٢٧) أي تدبير العالم وخلص الإنسان مما هو فيه طبقاً لما جاء في الفلسفة الأفلوطنية المحدثه أو الفلسفة الحرانية كما جاءت عن ثابت بن قره الحراني.

كان الفيلسوف الأفلاطوني المحدث برقلس الليقي (٤١٢ - ٤٨٥) يصف الباري سبحانه بالجوهر الفرد الذي يتكشف بالكثرة، وأن الكثرة تسعى لتحقيق الوحدة (٢٨). وأنه أصل هذا العالم المائل أمامنا. وكان الحرانية يعتقدون أن الصانع المعبود واحد وكثير في آن واحد، أمّا أنه واحد، ففي الذات والأصل والأزل، وأمّا أنه كثير فلأنه يتكرر بالأشخاص في رأي العين، وهي المدبرات السبعة أو الأشخاص الأرضية الخيرة العاملة الفاضلة فإنه يظهر بها ويتشخص ولا تبطل وحدته في ذاته (٢٩). وهو الظهورات الإلهية السبعة في الفكر الإسماعيلي الجديد وعند الدرور.

قال نجم الدين الكاتب (المتوفى ١٢٢٩) قالت (الحرانية): إن الباري سبحانه لاشك أنه حي فاعل لهذا لعالم المحسوس.. ولا بد من انتهاء الممكنات إلى مؤثر واجب الوجود، ولا يجوز أن يكون حادثاً وإلا اقتصر إلى محدث، فيلزم التسلسل وهذا الحال المطلوب (٣٠) وهذا البرهان مستمد من أبي بكر الرازي القائل: إن الزمان جوهر قديم يجري، ومن قال إن الزمان جوهر قديم يجب أن يقول، أن الله محدث ثم توقف عن القول، وقال: إنني أتوقف عند الأمور التي أعرفها، وأن الله لا يعاقبني على هذا التوقف (٣٨).

وحول صدور العالم عن الله تعالى، تابع أبو بكر الرازي مذهب أفلوطين في الصدور، ومال إلى تفسير يحيى النحوي في مناقضته لبرقلس، ذكر ابن أبي أصيبعة أن للرازي كتاباً في المناقضة بين أهل الدهر وأهل التوحيد، وفي سبب إحداث هذا العالم، إنما جاز من نقصان في أسباب

الفاعل بعضه على التمادية وبعضه عن القائلين بقدم العالم (٣٢) هذا الكتاب هو الكتاب الذي ذكره البيروني باسم الشكوك على برقلس ومضمونه كتاب يحيى النحوي في الرد على برقلس.

كيف صدر العالم عن الصانع الحكيم؟

يجيب الرازي إنه صدر عنه بطريقتين:

. إما أن العالم صدر عنه بالطبع، وهذا يلزم أن يكون الصانع محدثاً، لأن الطبع لا يقع دون الفعل، وهذا يوجب أن العالم تأخر وجوده عن وجود صانعه بمدة متناهية.

. أو أن العالم صدر عنه بالإرادة، وهذا يلزم أنه لم يكن مع الصانع في الأزل شيء آخر، نقله عن إرادة عدم الخلق إلى إرادة خلق العالم، فلم يخلق العالم بعد أن لم يخلق؟ وهذا يقتضي أن يكون مع الله تعالى قديم آخر يحثه على الفعل (٣٣). تداول الوراقون في دكاكينهم كتاب العلل أو سر الخليفة الذي نسب إلى بلنياس الحكيم ولكن أبا بكر الرازي شك في الكتاب وأرجعه إلى زمن المأمون، وأنه يشبه كتاب سر الأسرار المنسوب إلى أرسطو وهو ليس له (٣٤)، وهذا الكتاب يعود إلى أحد فلاسفة الأفلوطنية المحدثه، ومثله كتاب جماعة الفلاسفة الذي تضمن معتقدات إغريقية عن اصل العالم، وفيه ورد، أن العالم حيوان حي كبير حركته من نفسه لأنه مكوّن من مبدئين:

أحدهما : مبدأ سام عاقل حكيم هو الباري تعالى.

والثاني: هو الهيولى المضطربة، على الرغم من أن الباري نظمها، ولكنها تمردت عليه، فأصبح العالم مضطرباً ناقصاً طافحاً بالشر، هذه الفكرة أساسها أفلوطين الذي قال: إن العالم كائن حي واحد، ولهذا كانت الضرورة اللازمة تحتم أن يكون في تعاطف مع ذاته (٣٥) هذه الفكرة لم يقلها أحد قبل أبو بكر الرازي في الفلسفة الإسلامية، قال الداعية الإسماعيلي نار الدين خسرو (المتوفى ٤٨١ هـ - ١٠٨٩) جاء محمد بن زكريا الرازي ببرهان على قدم الهيولى، على أنه لا يجوز أن يكون شيء من لاشيء فقال: إن الإبداع عند صانع شيء مقصود أقرب تناولاً من التركيب، يعني:

. لو أن الله أبدع الآدميين إبداعاً تاماً دفعة واحدة، لكان مقصوده أقرب إلى التنفيذ من أن يركبهم خلال أربعين سنة، (يعني بذلك خلق آدم) هذه هي المقدمة الأولى.

. ولو أن الصانع الحكيم، لا يرجح فعل ما هو أبعد من مقصوده على فعل ما هو أقرب من مقصوده، إلا إذا كان غير قادر على فعل الوجه الأسهل والأقرب وهذه هي المقدمة الثانية.

. ونتيجة هاتين المقدمتين: أنه واجب أن يكون وجود جميع الأشياء من صانع العالم بالإبداع

لا بالتركيب (٣٦).

وحول عمل الطبيعة قال فرفوربوس الصوري: إن الطبيعة تفعل بغير عقل ولا فكر ولا إرادة، وليس تفعل بالإتفاق، وقد تفعل شيئاً من أجل شيء، وإن هذا لا يكون إلا من العاقل المزيد المرید. أخذ قوله هذا من المقالة الثانية من سمع الكيان، لأرسطوطاليس، على أن الطبيعة إنما تفعل لغرض ما، من أجل شيء من لا شيء. ردّ عليه أبو بكر الرازي: لم أر أحد من الفلاسفة، أطلق على فعل الطبيعة لفظ الإختيار إلا ما حكاه يحيى النحوي عن فلوطين (أفلوطين) فإن هذا جعلها مختارة وهي موات فقد بلغ الغاية في المناقضة، وهذا هو رأي انتيفن السوفسطائي (Antiphon) الذي زعم أن الطبيعة تفعل بغير قصد، وتساءل: كيف زعمتم أن تركيب الإنسان من فعلها؟

وكيف يقع هذا من غير قصد؟ بل يجب على حسب ما عتلتم به أن تكون الطبيعة تخطيء وتصيب؟ فهذا جليوس وصف الطبيعة بوصفين متضادين، قائلاً: إن الطبيعة فعلت الأسنان والضم تعمداً، لأن الحركة الإرادية من إكمال النفس، والعمد لا يكون إلا بالنفس، كما أن الإرادة لا تكون إلا للنفس.

وقوله: إن الطبيعة تدير الحيوان، هذا قول معكوس لأن الحي هو الذي بدء الطبيعة، ذكر ذلك ابن النديم أن للرازي كتاباً باسم «إن للإنسان خالقاً حكيماً» وهو بهذا يؤكد العناية الإلهية وينفي التدبير كله من عمل الطبيعة (٣٧).

الهيولى والصورة هي العلل الأولى للكون:

كان فيثاغورس أول من استخدم مصطلح (فلسفة - Sophia) بمعنى الحكمة، وقد نشأت كعلم من ضرورة تكوين نظرة عامة للكون، وكانت الفلسفة الطبيعية هي من افتراضات طاليس وانكسماندر وانكسمانس وهيرقليطس، عن مصدر العالم الواحد، ثم تطورت تلك التصورات على أيدي امبدوقليس وانكساجوراس وليسبوس وديمقريطس وتبلورت في تعاليم سقراط وأفلاطون وأرسطو. ثم انفصلت إلى نظريتين مادية ومثالية.

قال انكساجوراس: «من الضروري الإلتجاء إلى علة محرقة قائمة بذاتها هي العقل وإن كون الأشياء وفسادها عائدة إلى الاتحاد والانفصال، وإن عدد الجواهر الأولى «البذور» غير متناهية في الكيف، ولكنها محدودة العدد» (٣٨).

كيف فهم أبو بكر الرازي هذه الجواهر غير المتناهية الكيف والمحدودة العدد؟ ذكر البيروني أن ديمقريطس قال: إن الذرة مبدأ الوجود، وهي الجزء الذي لا يتجزأ، وهي غير محدودة من ناحية الكيف لا متناهية العدد يفصل بينها العدم والخلاء، ويجب أن لا نبحث عن الحركة والتغير خارج الذرات، لأن كل حركة هي حركة للحركة التي تليها إلى ما لا نهاية، وهكذا أبعد

ديمقريطس الباري سبحانه عن نظام الكون، ولم يعترف إلا بالضرورة في تفسير علل الأشياء الجزئية، دون أن يلجأ إلى العلل الفانية كما فعل أرسطو، ولكن أبا بكر الرازي أثبت الحركة للصانع القديم وهو الله، إذ كان المصنوع ظاهراً، وكنا قد عرفنا أن صانعه كان قبله، على أن سبق المصنوع ليس إلا الهيولى المصورة، إذن لم يثبت سبق الصانع للمصنوع بدلالة المصنوع، ولا يثبت سبق الهيولى بدلالة المصنوع الذي هو في الهيولى، ومنه فالهيولى إذن قديمة (٣٩)، وقد قال يحيى النحوي، ولكن الهيولى من أبداع الله وخلقه من العدم، وإن قدم العالم هو النتيجة المحتومة لفكرة الله المبدأ الواحد الثابت وهذا هو طريق الفلسفة الأفلوطنية، وقد أيد يؤكد تصور العالم ومعاده في صورة أسطورة هرمنية ذات صفات من طبيعتها العلم.

الهيولى والصورة:

الهيولى هي الجسم القابل للصورة، وهي جوهر بسيط لا يتم وجوده بالفعل إلا إذا حلت فيه الصورة، وقد شبه الأواثل الهيولى بطينة العالم، وقد شرح معناها نجم الدين الكاشي بقوله «وأما الهيولى وهي منفصلة، لأنها تقبل الصور من واهب الصور، ولا معنى لانفعالها سوى ذلك، وقد أثبتتها أفلاطون خالية عن الصور منذ الأزل، بينما قال أرسطو عنها، إنها لا تخلو من الصورة، وكان الحرانية وأبو بكر الرازي يقولون: إن الهيولى أزلية قدم العالم ولو كانت محدثة للزم التسلسل» (٤٠).

النبوة والإمامة:

النبوة في الديانات السماوية، أعلى مرتبة ينتهي إليها البشر، ينالها المرء بصفاء جوهر نفسه في قبول الوحي الإلهي، والنبي اختاره الله وهو خال من المذمومات النفسية والجسدية، ورسالته صلاح العالم، بما يبشر به من أمر ربه من حلال وحرام، وتفصيل للحدود والأحكام في أمور الدنيا والآخرة.

أما النبوة في رأي أبي بكر الرازي، العقل يجزي عنها والعقل وحده كاف لمعرفة الخير والشر، فلا مدعاة لإنسان يرسله الله ويكلفه برسالة خاصة. لأن النبوة من مهام الحكماء الذين يستطيعون إيقاظ النفوس الفارقة في رقدة الجهالة، ويرد عليه الإسماعيليين، هذه التوعية فوق طاقة الفلاسفة والناس محتاجون لإرشاد الأنبياء والأئمة. وللرازي رأي خاص حول إرسال الأنبياء .

أولاً - على أي أساس يفضل الله بعض الأقوام على بعض، واختص الله بالنبوة أولاد إبراهيم

(ع) من دون العالمين؟

ثانياً: أليس في تفضيله مدعاة للشقاق بين الناس، وقد حدث هذا فعلاً بما جرى من تنازع بين أصحاب الأديان المختلفة، فرسائل الأنبياء متناقضة بما جاءوا به من تعاليم. لقد جاءت الرسائل السماوية، بيّنت الخير ونهت عن الشر، وبذلك لعبت دوراً هاماً في تقدم الإنسان الاجتماعي من جهة، كما كانت سبباً في فرقة الناس إلى جماعات وأجناس، وأدت إلى حروب وسفك دماء. ثم يتساءل أبو بكر الرازي كيف حصل هذا الأمر؟ ولماذا انقسم الناس إلى طائفتين:

الطائفة الأولى:

قالوا: يتم خلاص عن طريق حكمة العقل، التي اهتدى إليها الإنسان بعد تجارب طويلة، وهي كافية لنا في رسم الخلاص، وهدايتنا إلى السعادة التي هي الخير الأعظم في هذه الدنيا، والعقل هو الهادي المعصوم عن الخطأ.

الطائفة الثانية:

قالوا: في أتباع الأنبياء وشرائعهم التي هي الصراط المستقيم الذي يوصلنا إلى شاطئ الأمان، إن الإيمان بالله، ورسله وباليوم الآخر، وبالقدر خيره وشره، وبالعقل الصالح. ولكن أبا بكر الرازي لا يرى في أتباع الرسل والأنبياء، وصول الإنسان لسعادته، لأن الشعوب سفكت الدماء من أجل إعلاء كلمة الله وكان رائد الجميع الإرادة الطيبة، إلا أنهم لم يحصدوا سوى الشر وسفك الدماء، وقد أخذ برأيه الشاعر العظيم أبو العلاء المعري عندما قال مخاطباً البشر كلهم:

يا بلاداً مشى عليها	أولو افتقار وأغنياء
كم وعظ الواعظون منا	وقام في الأرض أنبياء
فانصرفوا والبلاء باقٍ	ولم يزل دواءهم العياء

ما هو طريق الخلاص البشري عند أبي بكر الرازي؟ إن طريق الخلاص هو في سيرة سقراط الحكيم (اعرف نفسك بنفسك) فمعرفة النفس هي الشرط الأساسي الهام لحصول السعادة التي هي الخير المطلق. ولا تتم السعادة إلا بالانسجام بين رغبات الإنسان وبين الظروف التي يوجد فيها. وذكر لنا مثال عملي على ذلك في كتابه العظيم الطب الروحاني الذي ردّ عليه الداعية الإسماعيلي حميد الدين أحمد بن عبد الله الكرمانلي (المتوفى ٤١١هـ/١٠٢١) في كتابه الهام الأقوال الذهبية، وسأعرض لتحليل الكتابين في نهاية الفصل. كان محور كتاب الطب الروحاني ليس الخير، وليست السعادة في اللذة وحدهما ولا في المعرفة، لأن بعض اللذات تؤدي إلى الألم، ولكن السعادة تقوم في فضيلة الاعتدال، والحكمة والشجاعة وسيطرة النفس على شهواتها، ومحبة الله والناس.

عرض فصول الكتاب ورد الكرمانى عليها في كتابه الأقوال الذهبية

التعريف بالكتاب:

كان الرازي قد كتب كتاباً في اللذة، ذكره أبو الريحان البيروني في فهرست كتب الرازي (رقم ٦٤) تعرض فيه لأخبار الخلفاء ومدى تهالكهم على اللذات الجسدية، كان ذلك أثناء إقامته في بغداد .

وفي سنة (٣٠١هـ - ٩١٤م) انتقل الرازي إلى مدينة الري التي أصبحت تحت حكم السامانيين من مفاخر بلاد الإسلام. وكان الوالي منصور بن اسحق بن إسماعيل الساماني (٣٠١هـ - ٣٠٤) يقطن في قصره في حي الروضة (الروضة) وهو الحي الذي ترويه قناة (سورقاني). ويذكر المقدسي مكتبتها العامرة في نفس الحي الذي يقطنه الرازي.

اطلع الوالي منصور بن اسحق على كتاب اللذة وأعجبه رأي الرازي بأن العاقل لا يلتذ إلا بالأمور النفسانية الباقية، والغبي يلتذ بلذات جسمانية في الاصطباح والاعتباق والتقلب بين الخمر والخمار، وهي معقبة الآلام مردية إلى الأسقام، فهذا أمر الجماع الذي يستهتر به المسرفون على أنفسهم، فإنك ترى المجامع يروم ما لا يقدر عليه من الاتجاه بسكنه، والاندماج بكليته في جوف عشيقته لولا المانع من بلوغ غايته وقد يضمها بالعناق ليتلاصق الصدران ويتقارب القلبان، وتتصل الانفاس، ويرتشف الريق من الثنايا والثلاث، ليفعل بالفم مثل فعله بالهن، فتضاعف اللذة، إلى أن يفرغ ويصرع أشد الصراع ويستريح من الجهد وينبطح على حال الراحة، فإذا انتعش عاد إليه (الشبق) كالمخمر من العقار، وكقد اكتسبه الأنسية الاختيار، فيما هو للبهيمة طبيعي..

كما حكى عن المتوكل (٢٣٢- ٢٤٧هـ) ضعفت أعضاؤه عن حركات الرهز، ولم يشبع من الجماع فمليء له حوض من الزئبق وبسط عليه النطع ليحركه الزئبق من غير أن يتحرك (٦٩).

عندما اطلع الأمير منصور بن أسحق على كتاب اللذة، طلب من الرازي أن يكتب له كتاباً في هذا الموضوع، ليكون قريناً لكتابه السابق في الطب والمسعى المنصوري. قال محمد بن زكريا الرازي: أكمل الله للأمير السعادة وأتم عليه النعمة، جرى بحضرة الأمير - أطال الله بقاءه - ذكر مثالة عملتها في إصلاح الأخلاق سألنيها بعض إخواني بمدينة السلام أيام مقامي بها - فأمر سيدي الأمير - أيده الله - بإنشاء كتاب يحتوي على جمل هذا المعنى بغاية الاختصار والإيجاز، وأن أسمه بالطب الروحاني، فيكون قريناً للكتاب المنصوري الذي غرضه في الطب الجسماني وعديلاً له، لما قدر - أدام الله عزه - في ضمه إليه من عموم النفع وشموله للنفس والجسد -

فانتهيت إلى ذلك وقدمته على سائر شغلي، والله أسأل التوفيق لما يُرضي سيدي الأمير ويقرب إليه ويذني منه (٧٠).

وصل إلينا هذا الكتاب كاملاً بينما ضاع نظيره في العلم الإلهي، قال ابن أبي أصيبعة «كتاب الطب الروحي ويعرف أيضاً بطب النفوس غرضه فيه، إصلاح أخلاق النفس وهو عشرون فصلاً» (٧١).

وقد ألف العلامة الهولندي دي بور مقالة موجزة بحث فيها عن المصادر اليونانية لكتاب الطب الروحاني ونشر بضع فقرات منه في امستردام عام ١٩٢٠.

ورد على الكتاب الداعية الإسماعيلي حميد الدين أحمد بن عبد الله الكرمانلي (المتوفى ٤١١هـ) في كتابه الأقوال الذهبية. قال في المقدمة: وقع إلينا كتاب لمحمد بن زكريا الرازي موسوم بالطب الروحاني، وتاملت أبوابه واستوعبت فيما نحاها خطابه ووجدته فيما تصدى له بزعمه في الطب الروحاني، لا كهو فيما نشأ عليه من الطب الجسماني.. فتكلمنا على فصول الكتاب والمبتغى فيها إبانة عن الباطل في قوله المستحيل، وإنارة للحق بالقول المستبين وجعلناه في بابين يشتملان على اثني عشر قولاً:

- أحدهما في إبانة الخطأ المستمر على ابن زكريا في طبه الروحاني.

- وثانيهما في إبانة الحق المستقر فيما هو حق الطب النفساني.

وجعلتهما في هذا الكتاب وسميته بكتاب الأقوال الذهبية (٧٢).

وقد ردّ على كل فصل بتعليق قد يطول وقد يقصر وسأعرض تلك الردود على الفصل التي أذكرها ليحكم القارئ بنفسه على حصافة تلك الردود أو ضعفها كما ألف عبد الرحيم بن الجوزي كتاباً في الطب الروحاني نقل معظمه من كتاب الرازي وأضاف إليه قصصاً وأشعاراً وأحاديث دينية، ولكنّه لم يذكر اسم الرازي.

أهم فصول الكتاب:

الفصل الأول: «في فضل العقل ومدحه»

قال الرازي: إن الباري عزّ اسمه . إنما أعطانا العقل، وحيانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة، فبالعقل فضلنا على الحيوان. وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا وبالعقل، أدركنا صناعة السفن واستعمالها، وبه نلنا الطب، وبه أدركنا الأمور الغامضة، وبه عرفنا شكل الأرض والفلك، وبالعقل عرفنا الباري . عزّ وجل . الذي هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا . وبالجملة لولاه كانت حالتنا، حالة البهائم والأطفال والمجانين .

ونحن سعداء بما وهب الله لنا من، ومنّ علينا به .

قال: إن العقل المحبو لنا الذي هو أعظم نعمة عندنا، لا عقولنا بل عقول الأنبياء، لكونهم المؤيدون من السماء.. وإذا كان القول على عقولنا بما هو صفة لعقول الأنبياء (صلوات الله عليهم) ضلالاً عن الحق لأن العقل الواجب عليه تفخيم أمره وإعلان ذكره، والإقتداء بسنته وفعله فقد ثبتت النبوة.

الفصل الثاني: «في قمع الهوى وردعه وجملته من رأي أفلاطون الحكيم».

قال الرازي: إن أشرف الأصول وأجلها، وأعونها على بلوغ كتابنا هذا قمع الهوى ومخالفة الطباع. وفضل الإنسان على البهيمة هو في زم الطبع، وإن كان ذلك تعليماً وتأديباً، ولا يكاد يكمله إلا الرجل الفيلسوف الفاضل.

وينبغي أن تعلم أن المؤثرين للشهوات المدمنين لها المنهكين فيها يصيرون منها إلى حالة لا يلتذونها، ولا يستطيعون مع ذلك تركها، فإن المدمنين على غشيان النساء، وشرب الخمر والسماع لا يلتذونها التذاذ غير المدمنين لها لأنها تصير عندهم حالة مألوفة معتادة، ولعل بعض الناس ممن لا رياضة له ولا تفكير في أمثال هذه المعاني لا يسلم لنا أن البهائم تصيب من اللذة أكثر مما يصيبه الناس.

وليعلم قائل هذا: أن كمال اللذة ونقصانها، لا يكون بالإضافة من بعضها إلى بعض، بل بالإضافة إلى مقدار الحاجة إليها.

قال الرازي: وقد بلغني عن بعض الملوك الكبار الأنفس أنه ذكر عنده ذات يوم الجنة وعظم ما فيها من النعيم مع الخلود. فقال: أما أنا فإني أتقص هذا النعيم إذا فكرت بأني منزّل فيها منزلة المفضلّ عليه المحسن إليه.

وكان شيخ الفلاسفة وعظماهم (أفلاطون) يرى أن في النفس ثلاث أنفس:

– أحداها النفس الناطقة أو الإلهية، وعدتها جملة مزاج الدماغ، وفيها الحس والحركة الإرادية والتخيل والفكر والذكر.

– والثانية يسميها النفس الغضبية أو الحيوانية، تستعين بها النفس الناطقة على قمع النفس الشهوانية.

– والثالثة النفس النباتية أو النامية أو الشهوانية. فهي النفس الناطقة بمنزلة آلة وأداة، إذ ليس هي من جوهر باق متحلل بل هي من جوهر سيّال متحلل، وكل متحلل لا يبقى إلا بأن يخلق فيه بدلاً مما تحلل منه.

وليس لهاتين النفسين (النباتية) والغضبية) جوهر خاص بعد فساد الجسم كجوهر النفس الناطقة هذه جملة من رأي أفلاطون ومن قبله سقراط المتخلي عن الشهوات، المتأله.

ردّ الكرمانى: تقول إن الفيلسوف الذي ذكره، وعلق قمع هواه بذاته هو من البشر والبشر من نفس وجسم.. فمن أين تكون له استكمال الفضيلة المرهون وجودها بالباعث من خارجها، وهل قوله إلا قول صاد عن غير بيان، ولا بعد الحق إلا الضلال، ولا بعد الصدق إلا الكذب والمحال.

وأما القول إيجاباً لمكث النفس بعد مفارقة الشخص وتعلقها بشخص آخر، فإن الأمر لا يخلو إما أن يكون من تلقاء ذاتها أو من تلقاء غيرها يقهرها على التعلق.

ويبطل الوجهان بامتناع الأمر فيهما، واستحالة من قبلهما إذ كان نقلها إلى أجسام البهائم والوحوش.

الفصل الثالث: «جملة قُدمت قبل ذكر عوارض الرديّة على انفرادها»

قال الرازي: وذلك أن جلها مما يدعو إليه الهوى وتحمل عليه الشهوات، وفي زم هذين وحفظهما ما يمنع التمسك والتخلق بهما.

الفصل الرابع: «في تعرف الرجل عيوب نفسه»

قال الرازي: ينبغي أن يسند الرجل أمره في هذا إلى رجل عاقل كثير اللزوم له والكون معه. ويسأله أن لا يستحييه في ذلك ولا يجامله.

فإن الأخلاق من الرديّة قد تحدث بعد أن لم تكن. فإن اتفق له ووقع عدو منازع محب لإظهار بمساويه ومعاييه لم يستدرك من قبله معرفة عيوبه. وقد كتب في هذا المعنى جالينوس كتاباً جعل رسمه، في أن الخيار ينتفعون بأعدائهم. وكتب أيضاً «في تعريف الرجل عيوب نفسه» مقالة ذكرنا نحن جوامعها وجملتها هنا.

الفصل الخامس: «في العشق والإلف وجملة الكلام في اللذة»:

قال الرازي: إن اللذة ليست بشيء سوى إعادة ما أخرجه المؤذي عن حالته غير الطبيعية إلى حالته تلك التي كان عليها، كرجل خرج من موضع كنين ظليل إلى صحراء ثم سار في شمس صيفية حتى مسه الحر ثم عاد إلى مكانه ذلك فإنه لا يزال يستلذ ذلك المكان حتى يعود بدنه إلى حالته الأولى:

بهذا المعنى حد الفلاسفة الطبيعيون (أبيقور وأصحابه) اللذة فإن حد اللذة عندهم هو أنها رجوع إلى الطبيعة.

. أما عن العشق وخساسته نقول: إن العشاق يجاوزون جدالها في عدم ملكة النفس وزم الهوى وفي الانقياد للشهوات.. وإن منع النفس من محبوبها قبل أن يستحكم حبه ويرسخ أيسر وأسهل، فإن العشق متى انضم إليه الإلف عسر النزوع عنه والخروج منه.

- يقال: إن أفلاطون الحكيم، احتج بها على تلميذ له بلي بحب جارية فأخل بمركزه من مجلس مدارس أفلاطون، فأمر أن يطلب ويؤتى به، فلما مثل بين يديه، قال: أخبرني هل تشك

أنه لا بد لك من مفارقة حبيبك هذه يوماً ما؟ قال: ما أشك في ذلك؟ قال أفلاطون اجعل تلك المرارة المتجرعة في ذلك اليوم في هذا اليوم..!

فقال التلميذ: إن ما تقوله: أيها السيد الحكيم الحق، لكنني أجد في انتظاري له سلوة بمرور الأيام، عني أخف إليّ، فقال أفلاطون: وكيف وثقت بسلوة الأيام ولم تخف إلّها؟ ولم أمنّت أن تأتيك الحالة المفارقة قبل السلوة، وبعد الاستحكام فتشدد بك الغصة وتتضاعف عليك المرارة؟ ويقال إن ذلك التلميذ: سجد في تلك الساعة لأفلاطون، وشكره ودعا له وأثنى عليه، ولازمه غير مخل بته.

وللرازي ملاحظة أنثروبولوجية، وهي أن العشق عند أجلاف الأعراب والأكراد والأنباط كثيرة، وأنه ليست أمة من الأمم أرق فطنة، وأظن حكمة من اليونانيين ونجد العشق في جملتهم أقل مما في جملة سائر الأمم.

وأما قولهم: إن العشق يدعو إلى النظافة وحسن الهيئة والزينة، فما يصنع بجمال الجسد مع قبح النفس؟ وهل يحتاج إلى الجمال الجسداني ويجتهد فيه إلا النساء وذوو الخنث من الرجال؟

يروى الرازي هذه الطرفة. يقال: أن رجلاً دعا بعض الحكماء إلى منزله وكان كل شيء في المنزل على غاية الحسن، وكان الرجل في نفسه على غاية الجهل والبله والقدامة، وأراد الحكيم أن يبصق، فبصق على الرجل نفسه فلما استشاط و غضب، قال له الحكيم «تأملت كل شيء في منزلك فلم أجد أرذل من نفسك فجعلتها موضعاً للبصاق. ويقال: إن الرجل بعد ذلك حرص على العلم والنظر.

. أما الإلف هو ما يحدث في النفس عن طول الصحبة من كراهة مفارقة المصحوب.

رد الكرمانى: تقول: فمن اللذات ما هو سرمدي لا يزول، ويوجد لا عن مكروه يتقدمه، مثل لذات الآخرة الموعود بها في الجنة التي لا مكروه فيها ولا زوال عنها.

والذي تقوله في اللذة إنما هو مصير الذات بما كان كمالاً لها أمراً كاملاً له الغنية، وهي فيما كان محسوساً بعد وجودها زائلة بكون ما كان به كماله مفارقاً متغائراً، كلذة التقاء الحاس بالمحسوس وزوالها بالمفارقة، وكلذة الحبيب بالاجتماع مع المحبوب وزوالها بالمفارقة. وفيما كان معقولاً غير زائلة ولا مفارقة يكون ما كان كمالاً له غير مفارق ولا متغائراً، كلذة النفس في تصور ما هو كمال ذاتها وبقائها على حالتها بكون ما فيه كمالها في ذاتها باقياً غير زائل.

الفصل السادس: «في العُجب»

قال الرازي: إنه من أجل محبة كل إنسان لنفسه، يكون استحسانه للحسن منها فوق حقه، واستقباحه للقيح منها دون حقه، لأن عقله حينئذ صاف لا يشوبه ولا يجاذبه الهوى.

فإذا كانت للإنسان أدنى فضيلة عظمت عند نفسه، وأحب أن يمدح عليها فوق استحقاقه وإذا تأكدت فيه هذه الحالة صارت عجباً، ولا سيما إن وجد قوماً يساعدونه على ذلك ويبلغون من تزكيتهم ومدحه ما يحب.

ومن بلايا العجب أنه يؤدي إلى النقص في الأمر الذي يقع به العجب لأن المعجب لا يروم التزيد ولا الاقتناء والاقتباس من غيره في الباب الذي منه يعجب بنفسه وعلى الإنسان أن لا تكبر وتعظم نفسه عنده حتى يجاوز مقدار نظرائه عند غيره ولا تصغر ولا تقل حتى ينحط عنهم، وليكن ممن يسميه الناس العارف بقدر نفسه.

الفصل السابع: «في الحسد»

قال الرازي: أحد العوارض الرديّة، ويتولد من اجتماع البخل والشه في النفس، والحسد أشد من البخل، لأن البخل لا يجب أن ينال أحد شيئاً مما يملكه، والحسد لا يجب أن ينال أحد خيراً بته ولو مما لا يملكه.

ولا يكون الحسد إلا بين الأقرباء والمعاشرين والمعارف، فالرجل الغريب يملك أهل بلد ما، ولا يكادون يجدون في أنفسهم كراهة لذلك، ثم يملكهم رجل من بلدهم، فلا يكاد أن يتخلص ولا واحد منهم من كراهته.

وعلى الرجل العاقل، أن لا يحسد أحد على فضل من دنيا مما يستغنى عنه في إقامة العيش، لأن الغاية التي يمكن بلوغها من لذة العيش وراحته هي الكفاف، بل الكفاف دائماً فضل الراحة. وبهذا المعنى قال أبو الطيب المتنبّي نصيحته الخالدة.

ذكر الفتى عمره الثاني وحاجته ما قاته وفضول العيش أشغال

رد الكرمانى: وقوله في الحسد قول يجري في امتناع وقوع الانتفاع في الغرض المقصود بالكتاب بوكوله له الأمر في محوي الحسد عن النفس.. ما يورث الحسد من الغم والحزن للذين يورثان السهر وسوء المزاج ورداءة اللون بحسب ما ذكره فيما يكون طباً روحانياً، وكان يكون كذلك لو قال: ما يحدث في النفس بالحسد من الأمور التي تضرها في ذاتها ما يوازن السهر وسوء المزاج ورداءة اللون وغير ذلك في الجسم على ما شرّحه، ولم يذكر شيئاً من ذلك فليس بطب روحاني فهو الخطأ.

الفصل الثامن: «في دفع الغضب»

قال الرازي: إن الغضب جعل في الحيوان ليكون له به انتقام من المؤذي. وهذا العارض إذا أفرط وجاوز حده حتى يفقد معه العقل فربما كانت نكايته في الغاضب وإبلاغه إليه المضرة أشد وأكثر منها في المغضوب عليه.

ومن أجل ذلك ينبغي للعاقل أن يكثر تذكر أحوال من أدى به غضبه إلى أمور مكروهة في عاجل الأمر وأجله، ويأخذ نفسه بتصورها في حال غضبه.

. ورأيت من استشاط وصاح فنفث الدم مكانه، وأدى به ذلك إلى السلّ وصار سبب موته. وبلغنا أخبار أناس نالوا أهاليهم وأولادهم ومن يعز عليهم في وقت غضبهم بما طالت ندامتهم عليه، وربما لم يستدرکوه آخر عمرهم.

. وقد ذكر جالينوس أن والدته كانت تثب بفمها على القفل فتعضه إذا تعسر عليها فتحه. ولعمري أنه ليس من فقد الفكر والروية في حال غضبه وبين المجنون كبير فرق.

رد الكرمانى: وقوله في الغضب قول يجري مجرى غيره ولا فائدة من تكرير الخطاب عليه وفيما سبق غنية عنه.

الفصل التاسع: «في إطراح الكذب»

قال الرازي: إن الإنسان، لما كان يحب التكبر والترؤسن وعلى كل الأحوال يجب أن يكون هو المخبر المَعْلَم. وليس يصيب الكذاب من الالتذاذ والاستمتاع بكذبه، ولو كذب العمر كله، لا يوازي الخجل والاستحياء عن افتضاحه واحتقار الناس واستصغارهم وتسفييهم له. وقال: إن الإخبار بما لا حقيقة له نوعان:

. نوع يقصد به أمر جميل عند تكشف الخبر. كمن يحتال على صاحب له ويستبقه معه كي لا يضره مكروه سيقع له في هذا اليوم. فإذا افتضح أمره لا ندامه ولا مذمة. بل شر وثناء. وقوع عديم لهذا الغرض ففي تكشفه الفضيحة والمذمة. حتى وأن كان كذبه لا يقصد به الضرر للآخرين، وإنما قصد جلب التعجب إلى نفسه.

رد الكرمانى عليه: ما ذكره في قسميه، وكون أحدهما جائزاً مستحسناً، فلو كان يعلم مضرة الكذب بالنفس لما أجازته. فإن منه ما هو مضرة للنفس حتى وإن كان صدقاً كالغيبة وإن كانت صدقاً، فكيف بالكذب الذي هو رذيلة؟

الفصل العاشر: «في البخل»

قال الرازي: هذا العارض من عوارض الهوى بإطلاق، وقد يكون الداعي إليه الفقر. ولكن هناك نوعين من الفقر:

. إنّنا وجدنا قوماً يدعومهم التمسك والتحفظ بما في أيديهم فرط خوفهم من الفقر، وبعد نظرهم في العواقب، والاستعداد للنكبات والنوائب. ونجد آخرين، يلذون الإمساك لنفسه لشيء آخر. وهذا هو البخل الذي ينبغي مقاومته.

قال الرازي: وقد سألت مرة رجلاً من المسكين عن السبب الداعي له إلى ذلك؟

فأجابني: بأجوبة، وجعلت أبين له فسادها، فكان آخر جوابه أن قال: هكذا أحب، وهكذا أشتهي. فأعلمته حينئذ أنه حاد عن حكم العقل إلى الهوى.

رد الكرمانى: أما قسمته البخل إلى ما منه من أحكام الهوى وإلى ما منه من أحكام العقل، فذلك محال.

. فإن من المعلوم أن المدخر للنكبات والمحن، إنما تدخره النفس لدفع بلية، وإنه لو كان لدفع ما يدفع عن الذات من علة نفسانية، لكانت لا تدخر، ولكانت تعطي وتنفق في وجوه البر، والمصالح الدينية العائد نفعها على الذات ولا تخاف الفقر، كما لا يخاف ذو اعتقاد ديني الموت، ولا يبالي ما يصيب جسده من مكروه، كسقراط وفيثاغورس وأمثالهما في زهدهما من القدماء.

الفصل الحادي عشر: «في دفع الفضل الضار من الفكر والهم»

قال الرازي: ينبغي أن يكون العاقل يريح الجسد، وينيله من اللهو والسرور واللذة بقدر ما يحفظ عليه صحته. ويضرب لذلك مثالين:

المثال الأول: لو أن رجلاً أحب علم الفلسفة، ورام أن يبلغ في سنة واحدة ما بلغة سقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وثاوفرسطس واذيموس وخروسس وثامسطيوس واسكندروس فأدام الفكر والنظر، وأقل الغذاء والراحة، وما يتبع ذلك من ضرورة دوام السهر. إن هذا الرجل سيقع على الوسواس والماليخوليا وإلى الدق والذبول، قبل مضي تمام هذه المدة، وقبل أن يقارب هؤلاء الذين ذكرناهم.

المثال الثاني: ولو أن رجلاً أحب أيضاً استكمال علم الفلسفة على أنه إنما ينظر فيها في الوقت بعد الوقت، إذا فرغ من أشغاله، وملّ من شهواته ولذاته، ماذا عرض له أدنى شغل أو تحركت فيه أدنى شهوة، ترك النظر وعاد فيما كان فيه أولاً.

. إن هذا الرجل لا يستكمل علم الفلسفة في عمره ولا يقارب ذلك ويدانيه.

قال الرازي: فقد عَدِمَ هذان الرجلان مطلوبهما.

. أحدهما من جهة الإفراط، والآخر من جهة التقصير.

. فينبغي أن معتدل في فكرنا وهمومنا التي نروم بها بلوغ مطالبنا لنبلغها ولا نعدمها من قبل تقصير أو إفراط.

هذه هي رؤية أرسطو هي اعتدال بين طرفين لا إفراط ولا تقصير، كالشجاعة وسط بني الجبن والتهور. وكالكرم وسط بين البخل والتبذير.

رد الكرمانى: ينبغي أن يكون العاقل يريح الجسد منها، وأن ينيله من اللهو والسرور واللذة ما يبلغ له ما يصلحه، ويحفظ عليه صحته، لئلا يخور وينهد، ويقطع بنا دون قصدنا، فإن العادة تعين على ذلك وتقوي عليه.

الفصل الثاني عشر: «في دفع الغم»

قال الرازي: إن الهوى إذا تصور بالعقل فقد الموافق المحبوب عرض فيه الغم. فأقول: إنه لما كان الغم يكدر الفكر والعقل ويؤذي النفس والجسد حق لنا أن نحتال لصرفه ودفعه أو التقليل منه والتضعيف له ما أمكن. وذلك يكون من وجهين:

- أحدهما: بالاحتراس منه قبل حدوثه.

- والآخر: دفع ما حدث ونفيه إما كله وإما أكثر ما يمكن منه. بالتقليل مما نحب، لا غم من لا معشوق له كغم من فقد معشوقه، وقد حكى عن بعض الفلاسفة أنه قيل له لو اتخذت ولدًا. فقال: إني من السعي في إصلاح جسدي هذا ونفسي هذه في وغموم ولا قوام لي بها، فكيف أضرم وأقرن إليها مثلها؟

- ومن أجل هذا لو أن رجلاً استمتع دهرًا طويلًا بأهل وولد نفيس ثم بلي بفقدتهما لأحسَّ من التألم بذلك في يوم واحد وساعة واحدة، ما يفضل ويأتي على لذة إمتاعه كان بهما.

- فتقول: إن العاقل إذا تفقد ونظر فيما يعتور الكون والفساد من هذا العالم، ورأى أن عنصرها مستحيل منحل سيال لإثبات لشيء منه ولا دوام له، بالشخصية، بل كلها زائل دائر.. فإنه متى أحب دوام بقائها فقد رام ما لا يمكن وجوده لها، ومن أحب ما لا يمكن وجوده كان جالبًا بذلك الغم إلى نفسه، ومائلًا عن عقله إلى هواه.

- والرجل العاقل الكامل، لا يتبع إلا ما دعاه إليه العقل... ولا يقيم إلا على ما أطلق له المقام عليه لسبب وعذر واضح، ولا يتبع الهوى، ولا ينقاد له ولا يقاربه على خلاف ذلك.

رد الكرمانى: إنما يكون طبيباً روحانياً ما كان فاعلاً في ذات النفس ما تصير به قالبة للمذام تاركة ما يوجبه هواها من الأمور المخالفة لأوامر الله في مناسك دينه على ما نبينه كما وعدنا في صدر الكتاب، وما تضر نفساً ملكاتها ومحوباتها ما حافظت على إقامة مناسك الدين وسننه، فجعلها قطباً تدور عليه في أفعالها وأنحائها، فتكون لها آلة في إصلاح ذاتها وعمار آخرتها.

الفصل الثالث عشر: «في الشره»

قال الرازي: إن الشره والنهم من العوارض الرديئة العائدة من بعد بالألم والمضرة. من سوء الهضم إلى ضروب من الأمراض الرديئة جداً.

. وقد كان رجل بمدينة السلام (بغداد) يأمل معي من رطب كثير كان بين أيدينا، فأمسكت بعد تناولي منه مقداراً معتدلاً، وأمعن هو حتى قارب أن يأتي على جميعه، فسألته هل انتهت نفسه وسكنت شهوته؟ فقال: ما كنت أحب إلا أن أكون بحالتي الأولى ويكون هذا الطبق إنما قدم إلينا الآن.

فقلت له، فإذا كان ألم حسّ الاشتهاة ومضضه لم يسقط عنك ولا في هذه الحال، فما كان الصواب إلا الإمساك قبل التملّي لتريح النفس مما أنت فيه الآن من الثقل والتمدد بالتملّي، وما لا تأمن أن تصير إليه من سوء الهضم الذي يجلب عليك من الأمراض أضعاف التذاذك، فرأيتة قد فهم معنى هذا الكلام وفجع فيه وبلغ إليه.

. حكى عن بعض الفلاسفة أنه كان يأكل مع بعض الأحداث ممن لا رياضة له (بالفلسفة) قال للفيلسوف: لو كان زردى من الغذاء مثل زردك لم أبالي أن لا أعيش.

فقال له الفيلسوف: أجل يا بني، أنا أكل لأبقى، وأنت إنما تريد أن تبقى لتأكل.

. إن للشره ضراوة واستكلاباً شديداً، ومتى أهمل وأمرج قوي ذلك منه وعسر نزوع النفس عنه. ومتى ردى وهن وذبل وضعف على الأيام حتى يفقد البتة قال الشاعر:

وعادة الجوع فاعلم عصمة وغنى قد تزيدك جوعاً عادة الشبع

رد الكرمانى: قول هو فيما جعله موكولاً إلى النفس دفعاً عنها، وصدور الجواب عما هو مثله فيما سبق كغيره، وما يقع انتفاع في تكرير الخطاب عليه.

الفصل الرابع عشر: «في السكر»:

قال الرازي: إن إدمان السكر وموثراته أحد العوارض الرديّة المؤدّبة بصاحبها إلى المهالك والبلايا والأسقام الجمة. وذلك أن المفرط في السكر مشرف في وقته على السكّنة والاختناق، وعلى امتلاء بطن القلب الجالب للموت فجأة، وعل انفجار الشرايين التي في الدماغ، وعلى التردى والسقوط في الأغوار والآبار، ومن بعد فعلى الحميات الجارة والأورام الدمويّة والصفراوية في الأحشاء والأعضاء الرئيسيّة وعلى الرعشة والفالج لاسيما إن كان ضعيف العصب. هذا إلى سائر ما يجلب على صاحبه فقد العقل. بما يقوي النفسين. أعني الشهوانية والغضببية. ويشخذ قواهما، ويوهن النفس الناطقة ويبلد قواها. وهذه مفارقة النطق والدخول في البهيمية.

. وذلك أن السكر يصير بحالة لا يرى العيش إلا مع السكر، وتكون حالة صحوه كحالة من قد لزمته هموم اضطرارية.

- قد يحتاج إلى الشراب ضرورة في دفع الهم وفي المواضيع التي يحتاج فيها إلى فضل من الانبساط ومن الجرأة والإقدام والتهور، وينبغي أن يحذر ولا يقرب البتة في المواضيع التي يحتاج فيها إلى فضل فكر وتبين وثبت.

رد الكرمانى: قوله في السكر خارج عما يكون طبياً روحانياً، لأن السكر لا يكون إلا عن شرب للمسكر.. وكان من ذلك الحكم يكون إجازته شرب القليل منه محالاً باطلاً وغير داخل فيما يكون طبياً روحانياً.

الفصل الخامس عشر: «في الجماع»

قال الرازي: الجماع أحد العوارض الرديّة، يدعو إليها ويحمل عليها الهوى وإيثار اللذة الجالية على صاحبها ضروب البلايا والأسقام الرديّة. يوهن البدن ويجلب أمراض كثيرة يطول ذكرها.

- والإقلال منه يجلب على الجسم الرطوبة وتبطن الشيخوخة، وهذه اللذة من أولى اللذات وأحقها بالإطراح فهي ليست ضرورية للعيش كالطعام والشراب، وصاحب هذه الحال أخس عند العقلاء، وأطوع للهوى من البهائم لإيثاره ما دعى إليه الهوى، وانقياده له في ذلك مع إشراف العقل به، والبهيمة إنما تنقاد لما في الطباع من غير زاجر ولا مشرف بها على ما عليها فيه.

فالنفس غير المقمعة لا يسقط عنه الإدمان للباه شهوتها ولا الاستكثار من السراري الشوق والنزوع إلى غيرهن. ولأن ذلك ليس يمكن أن يتم بلا نهاية فلا بد أن يَصَلِّي بحرّ فقد الالتذاز بالمشتهى ورمضائه ويقاسي ويكابد ألم عدمه مع ثبوت الداعي إليه والباعث عليه، إما العوز من المال والمكنة وأما لضعف وعجز في الطبع والبنية.

- فإن هذه اللذة من أولى اللذات وأحقها بالإطراح. ليس لنا أن ننهك في إتيان الشيء السمج القبيح بل الواجب علينا أن ندعه البتة، فإن كان لا بد منه فيكون الذي نأبى منه أقل ما يمكن، مع الاستحياء، واللوم لأنفسنا عليه، وإلا كنا مائلين عن العقل إلى الهوى وتاركيه.

لم يرد الكرمانى عليه. بل أيد، بقوله ينبغي للعاقل أن يزم نفسه ويجاهدها على ذلك.

الفصل السادس عشر: «في الولع والعبث في المذهب»

أفعال يقوم بها الفرد بلا رؤية منه فهي عنده بمنزلة الرتيمة المذكّرة، وقد حكى عن بعض الملوك كان يعبث بلحيته (وتسمى في علم النفس العرات الحركية اللاشعورية) أما المذهب إنه عرض هوائي لا عقلي، كالنظافة والطهارة المبالغ فيهما.

(يسمى علم النفس الحديث الوسواس القهري).

الفصل السابع عشر: «في الاكتساب والافتقار والإنفاق»

قال الرازي: نرى أكثر حسن عيشنا من التعاون والإرتفاق لبعضنا من بعض، فلولا ذلك لم يكن لنا فضل وحسن العيش على البهائم، ولا يمكن لإنسان واحد مفرد العيش في فلاه.

ومن سعى وتعب عمره كله باكتساب ما يفضل من المال عن نفقته ومقدار حاجته وجمعه وكنزه فقد خسر وخدع من حيث لا يعلم. وذلك إن الناس جعلوا المال علامة وطابعاً يعلم به بعضهم من بعض ما استحق كل واحد منهم بسعيه وكده العائد على الجميع.

فالقصد في الاكتساب إذا هو المقدار الموازي لمقدار الإنفاق، وزيادة فضله تقتنى وتدخر للنوائب والحوادث المانعة من الإكتساب.

والاعتدال في الافتقار هو أن يكون الإنسان مستظهِراً من المقتنيات بمقدار ما يقيم به حالته التي لم يزل عليها، متى حدثت عليه حادثة ما منعه من الاكتساب.

. وخير المقتنيات وأمنها عاقبة الصناعات لاسيما الطبيعية الاضطرارية التي إليها الحاجة دائمة، قائمة في جميع البلدان وعند جميع الأمم.

. أما الأملاك والأعلاق والذخائر غير مأمون عليها حوادث الدهر، ولذلك لم تعد الفلاسفة أحد غنياً إلا بالصناعات دون الأملاك.

. حكي عن بعضهم أنه كسر به المركب في البحر فهلك جميع ماله، وأنه لما أفضى إلى الشط أبصر في الأرض رسم شكل هندسي، فطابت نفسه، وعلم أنه وقع إلى جزيرة فيها قوم علماء، ثم أنه رزق فيهم الثروة والرياسة، فأقام عندهم فمرت به مراكب تريد بلده. فسألوه: هل عندك رسالة إلى أهل بلدك؟ فقال لهم: إذا صرتم إليهم فقولوا لهم «اقتنوا وادخروا ما لا يفرق». وخلص إلى القول: يجب أن يكون مقدار الإنفاق أقل من مقدار الاكتساب.

رد الكرمانى: إن قوله قول لا يليق بطب روحاني، بكونه سالكاً فيه شعب الطالبين للدنيا وطيبة العيش والاكتساب النفساني هو الذي ينفع ويعود بكمال النفس في ذاتها وأفعالها، وتصور المعالم الإلهية في اعتقادها وأقوالها، لا ما ذكره من طيبة العيش على ما شرحه.

الفصل الثامن عشر: «في الرتب والمنازل الدنياوية»

قال الرازي: فلننظر الآن بعين العقل البريء من الهوى في التنقل في الحالات والمراتب لنعلم أيها أصلح وأروح وأولى بالعقل طلبه ولزومه ونجعل مبدأ نظرنا في ذلك من ها هنا:

فتقول: إن هذه الأحوال ثلاث:

. الحالة التي لم نزل عليها وربينا ونشأنا فيها.

. والتي هي أجل وأعلى منها.



- والتي هي أدنى وأخس منها .

وتقول: إن التنقل من الحالة التي لم نزل عليها المألوفة المعتادة لنا إلى ما هو أجل منها، لا يكون إلا بالحمل على النفس واجهادها في الطلب.

فإن رام أن يؤمره الناس وتسير أمامه وخلفه المواكب، إن هو أهتم واجتهد في بلوغ هذه الحالة فقد مال عن عقله إلى هواه. لأنه إن وصل إلى ما أمّل لم يلبث إلا قليلاً حتى يفقد الغبطة والاستمتاع بها، وذلك أنها تصير عنده بمنزلة الأحوال المعتادة المألوفة. ثم ينال الخوف من زوالها والغم عند فقدها .

- إن العقل يُري ويختار ويؤثر الشيء الأفضل الأرجح الأصلح عند العواقب، وإن كان على النفس منه في أوائل مؤونة وشدة وصعوبة.

- وأما الهوى فإنه بالضد من هذا المعنى، وذلك أنه يختار أبداً ويؤثر ما يدفع به الشيء المؤذي وإن كان يعقل مضرة كالصبي الرمد المؤثر لأكل الثمر واللعب في الشمس على أخذ الاهليلج والحجامة ودواء العين.

- إن أصلح الحالات أن يقتصر على حالته المعتادة المألوفة ولا يكد نفسه ويجهدا ويخاطر بها في التنقل عنها .

رد الكرمانى: قول داع إلى الاقتصار إلى ما يفيد طيب العيش والسلامة من الآفات الدنيوية ولئن كان ذلك هو الواجب أن يطلب فأنى للنفس أن يكون لها ذلك؟ وهي ترى أن الغالب أحسن حالاً من المغلوب والأمر أعلى درجة من المأمور، والقاهر أعز من المقهور، وعلى ذلك فلا تطلب إلا الغلبة والقهر والأمر والسلب والتطاول من دون الخضوع والتذلل والخشوع وطلب الكفاف. وما معنى فيما دعا إليه بهذا القول إلا كغيره الذي ليس بكاف فيما يكون طباً روحانياً .

الفصل التاسع عشر: «في السيرة الفاضلة»

قال الرازي: إن السيرة التي سار عليها أفاضل الفلاسفة، هي بالقول المجمل، معاملة الناس بالعدل، والأخذ عليهم من بعد ذلك بالفضل، واستشعار العفة والرحمة، والنصح للكل، والاجتهاد في نفع الكل إلا من بدأ منهم بالجور والظلم والفساد .

- ومن أجل أن كثيراً من الناس تحملهم الشرائع والقواميس الجائرة على السيرة الرديئة كالديسانية والمحمرة وغيرهم ممن غش المخالفين لهم.

- وكالمنانية في اقتناعهم من سقى من لا يرى رأيهم وإطعامه ومعالجته، إن كان مريضاً، وعن امتناعهم من قتل الأفاعي والعقارب ونحو من الحشرات المؤذية، وتركهم التطهر بالماء، ونحوها من الأمور التي يعود بعضها على الجماعة وبعضها على نفس الفاعل لها . ولا يمكن نزع هذه السيرة الرديئة وأشباههم إلا من وجوه الكلام في الآراء والمذاهب.

. والسيرة الفاضلة إذا سار بها الإنسان، وأعطى منهم المحبة ولزم العدل والعفة، وأقل من محاكاة الناس ومجاذبتهم سلم منهم على الأمر الأكثر، وإذا ضم إلى ذلك الأفضال عليهم والنصح والرحمة لهم أوتي منهم المحبة. وهاتان الخلتان ثمرتا السيرة الفاضلة.

رد الكرمانى: إن قوله جاري مجرى غيره، فيما للنفس ذاتها من قيام بالعدل والإحسان والسيرة الفاضلة كما شرحها. كيف تكون عادلة ومحسنة وممسكة عن القبائح والمنكرات؟ وهي لا ترى حسناً إلا ضده هذه الأمور كالسكران على ما ذكرنا لك.

والديسانية وأمثالهم عما عليه اعتقادهم وأنفسهم لا تقبل من ذاتها إلا بالمنع القهري واليد القوية من خارجهم، وكان يكون طبياً روحانياً لو سلك غير هذا المسلك.

الفصل العشرين: «في الخوف من الموت»

قال الرازي: هذا باب يطول الكلام فيه إذا طلب من طريق البرهان دون الخبر ولا يمكن دفع هذا العارض عن النفس بشكل كامل إلا بأن تتنع أنها تصير بعد الموت إلى ما هو أصلح لها مما كانت عليه.

طريق أهل البرهان:

. طريق من يدري ويعتقد أن النفس تفسد بفساد الجسد. والإنسان على قول هؤلاء ليس يناله بعد الموت شيء من الأذى البتة والحالة التي لا أذى فيها أصلح من الحالة التي فيها الأذى، فالموت إذن أصلح للإنسان من الحياة.

. ومن قال منهم إن الإنسان وإن كان يصيبه في حياته الأذى، فإنه من اللذات ما ليس يناله في حالة موته، قيل لهم: هل يضيره في هذه الحال أن لا ينال اللذات؟ فإن قالوا: لا. فهذا هو المطلوب.

. وإن قالوا: إن يكون حياً في حالة موته، إذ الأذى إنما يلحق الحي دون الميت. قيل لهم، فليس يضره أن لا ينال اللذات، وإذا كان كذلك، إن حالة الموت هي الأصح، فليس للحي فضل عليه، لأن التفاضل يكون بين المحتاجين إلى شيء ما، أما أن يكون المحتاج على غنى فلا، وفي هذه الحالة فالموت أصلح.

. والإطراح للفكرة لضرورة عقلية، لأن المتصور للموت الخائف منه يموت في كل تصويرة موته فتجتمع عليه موتات كثيرة فالأجود إذن التلطف والاحتياط على النفس لإخراج هذا الغم عنها، وكما قيل العاقل لا يغمم البتة.

طريق أهل الخير:

من يجعلون لمن مات وعاقبة يصير إليها بعد الموت. والإنسان الخير الفاضل المكتمل الأداء، ما فرضت عليه الشريعة المحقة، لأنها قد وعدته الفوز والراحة والوصول إلى النعيم الدائم. وإن

اللّٰهُ تَعَالَى أَوْلَىٰ بِالصَّفْحِ عَنهُ (لِلشَّكِّ فِي صِحَّةِ الشَّرِيعَةِ) وَالغَفْرَانِ لَهُ، إِذْ كَانَ غَيْرَ مُطَالِبٍ بِمَا
لَيْسَ فِي الْوَاسِعِ بَلْ تَكْلِيفُهُ وَتَحْمِيلُهُ . عَزَّ وَجَلَّ . لِعِبَادِهِ دُونَ ذَلِكَ كَثِيرًا

رد الكرمانى . وافقه على ضرورة دفع الخوف من الموت . هو قول حق واعتراض على شك
أهل الخير .

مراجع الفصل الثالث: محمد بن زكريا الرازي والمذهب الإسماعيلي

- ١) أحسن التقاسيم ص ٢٣٢ المقدسي وزارة الثقافة دمشق ١٩٨٧ .
- ٢) معجم البلدان ج ٢ ص ١١٨ ياقوت الحموي دار إحياء التراث، بيروت ١٩٦٤ .
- ٣) الفهرست ص ٣٥٧ ابن النديم تحقيق رضا تجدد، طهران ١٩٧١ .
- ٤) رسائل فلسفية ص ١١٠ نشرها بول كراوس جامعة القاهرة كلية الآداب ١٩٣٩ .
- ٥) عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص ٣٠٤ لابن أبي أصيبعة تحقيق نزار رضا بيروت ١٩٦٤ .
- ٦) طبقات الأمم ص ٤٩ - ٥٠ القاضي صاعد بن أحمد الأندلسي مطبعة السعادة القاهرة ١٩١٢ .
- ٧) التنبيه والإشراف ص ١٣٨ المسعودي تحقيق عبد الله إسماعيل الصاوي القاهرة ١٩٣٨ .
- ٨) مختصر تاريخ الدول ص ١٥٨ ابن العبري تحقيق الأب صالحاني بيروت ١٨٩٠ .
- ٩) من تاريخ الإلحاد في الإسلام ص ٢٤٥ عبد الرحمن بدوي، دار سينا للنشر القاهرة ١٩٩٣ .
- ١٠) تاريخ حكماء الإسلام ص ٩٣ طهر الدين البيهقي تحقيق محمد كرد علي دمشق ١٩٤٩ .
- ١١) تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٩٣ هنري كوربان ترجمة نصير مروّ، دار عويدات بيروت ١٩٦٦ .
- ١٢) خرافات الحشاشين ص ١٧٦ فرهاد دفتري ترجمة سيف الدين القصير دار المدى دمشق ١٩٩٦ .
- ١٣) الاقوال الذهبية ص ٢٥ حجة الفرقتين حميد الدين الكرمانى تحقيق مصطفى غالب، دار محيو بيروت ١٩٧٧ .
- ١٤) عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص ٤٢٦ .
- ١٥) الآثار الباقية ص ٣٨ - ٣٩ البيروني تحقيق أدوار سخاو لايبزيغ ١٩٢٣ .
- ١٦) تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢١٧ .
- ١٧) الإسماعيليون تاريخهم وعقائدهم ج ٢ ص ١٢١ فرهاد دفتري ترجمة سيف الدين القصير دار الينابيع دمشق ١٩٩٥ .
- ١٨) إثبات النبوة ص ١٥٧ السجستاني المطبعة الكاثوليكية ١٩٦٦ .

- (١٩) رسائل فلسفية ص ١٠٠ - ١٠٢٠ .
- (٢٠) الآثار الباقية ص ٣٨ أبو الريحان البيروني .
- (٢١) من تاريخ الإلحاد في الإسلام ص ٢٤٤ .
- (٢٢) مختصر تاريخ الدول ص ٧٧ .
- (٢٢) طبقات الأمم ص ٣٥ .
- (٢٣) منهاج السنة ج ١ ص ٩٧ ابن تيمية طبعة مصر ١٣٢١ هـ .
- (٢٤) دائرة المعارف الفسلامية ج ٩ ص ٥٤٤ بول كراوس القاهرة ١٩٣٧ .
- (٢٥) الآثار الباقية ص ٣٩ .
- (٢٦) روح الحضارة العربية ص ١١٦ هانز شيدر ترجمة عبد الرحمن بدوي دار العلم للملايين بيروت ١٩٤٩ .
- (٢٧) تحقيق ما للهند من مقولة ص ١٦٣ أبو الريحان البيروني، حيدر آبار الدكن ١٩٥٤ .
- (٢٨) الموسوعة الفلسفية الروسية ص ٨٢ ترجمة سمير كرم، دار الطليعة بيروت ١٩٨٠ .
- (٢٩) الملل والنحل ج ٢ ص ١١٢ الشهرستاني تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل القاهرة ١٩٦٧ .
- (٣٠) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ١٣٥ - ١٣٦ نجم الدين الكاشي حيدر آباد الدكن ١٣٥٤ هـ .
- (٣١) رسائل الرازي الفلسفية ص ٢٦٩ تحقيق بول كراوس الجامعة المصرية كلية الآداب القاهرة ١٩٣٩ .
- (٣٢) عيون الأبناء في طبقات الأطباء ص ٤٢٥ ابن أبي أصيبعة تحقيق نزار رضا، بيروت ١٩٦١ .
- (٣٣) رسائل الرازي الفلسفية ص ٢٨٢ - ٢٨٣ .
- (٣٤) تراث الإسلام ج ٣ ص ١١٥ كتاب عالم المعرفة (عدد ١٢) الكويت ١٩٧٨ .
- (٣٥) التساعية الرابعة لأفلوطين ص ٢٦٤ ترجمة فؤاد زكريا وزارة الثقافة المصرية القاهرة ١٩٧٠ م .
- (٣٦) زاد المسافر ص ٧٦ ناصر الدين خسرو نشر محمد بذل الرحمن مطبعة كادياني برلين ١٩٢٨ م .
- (٣٧) رسائل الرازي الفلسفية ص ١٢٠ .
- (٣٨) مشكلات ما بعد الطبيعة ص ٧٦ بول جانيه ترجمة يحيى هويدي مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٦١ .
- (٣٩) رسائل الرازي الفلسفية ص ٢٢٦ .
- (٤٠) شرح المحصل ج ١ ص ١٣٦ نجم الدين الكاشي، حيدر آباد الدكن ١٣٥٣ هـ .



- (٤١) المصدر السابق ج٢ ص١٤٨ .
- (٤٢) تاريخ الحكماء للقفطي ص١١٧ نشر لبيروت لبيزيج ١٩٢٣ أعادت نشره دار المثنى بغداد .
- (٤٣) زاد المسافر ص١٠٣ ناصر الدين خسرو نشر بذل الرحمن، ترجم الكتاب إلى العربية عباس اقبال طبعة كاوياني برلين ١٩٢٨ .
- (٤٤) الأزمنة والأمكنة ج١ ص١٤٤ المرزوقي طباعة حيدر آباد الدكن ١٩٥٤ .
- (٤٥) كليات أبي البقاي ج٤ ص٣٥٠ تحقيق عدنان درويش وزارة الثقافة دمشق ١٩٨٢ .
- (٤٦) رسائل الرازي الفلسفية ص١٧٨ .
- (٤٧) تاريخ الفلسفة في الإسلام ص١٥٠ دي بور ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده القاهرة ١٩٥٧ م .
- (٤٨) التساعية الرابعة لأفلوطين ص٣٣٠ .
- (٤٩) زاد المسافر ص١١٤ .
- (٥٠) كتاب الأمم ص٢٣، صاعد بن أحمد الأندلسي مطبعة السعادة مصر ١٣٣٠ هـ .
- (٥١) كتاب الفصل في الأهواء والملل ج١ ص٧٧ ابن حزم الأندلسي طبعة مصر ١٣٤٧ هـ .
- (٥٢) المصدر السابق ج١ ص١٠ .
- (٥٣) التساعية الرابعة لأفلوطين ص١٩٤ .
- (٥٤) المذاهب الأخلاقية ج١ ص١٤٧ عاد العوا جامعة دمشق ١٩٦١ .
- (٥٥) المصدر السابق ج١ ص١٥٥ .
- (٥٦) رسائل الرازي الفلسفية ص١٧٨ .
- (٥٧) غاية الحكيم ص٢٠٦ مسلمة بن أحمد المجريطي نشرها هالموت ووتر هامبورغ ١٩٢٣ .
- (٥٨) رسائل الرازي الفلسفية ص١١٤ - ١١٥ .
- (٥٩) المطالب العالية ص٢٠٧ فخر الدين الرازي حيدر آباد الدكن ١٣٥٧ هـ .
- (٦٠) كتاب جامع البدائع ص١٢٦ - ١٢٧ لابن سينا شرح محيي الدين صبري الكردي مطبعة السعاجة بمصر ١٣٣٥ هـ .
- (٦١) زاد المسافر ص١١٠ لناصر الدين خسرو .
- (٦٢) المصدر السابق ص١١١ .
- (٦٣) التساعية الرابعة لأفلوطين ص٢٣٥ .
- (٦٤) اعترافات القديس أوغسطين ص٢٥٤ ترجمة القس يوحنا الخلو المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٢ .
- (٦٥) رسائل الرازي الفلكية ص١١٧ .
- (٦٦) الموسوعة الإسلامية ج١٠ ص٢٨٣ كاتب المادة دي بور .

٦٧) المصدر السابق ج١ ص ٢٩٦ كاتب المادة محمد عبد الهادي أبو ريدة.

٦٨) تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢١٦ هنري كوربانز

٦٩) المصدر السابق ص ٢٢٠.

٧٠) الجماهر في معرفة الجواهر ج١ ص ١٤ - ١٥ أبو الريحان البيروني حيدر آباد الدين

١٣٥٥ هـ.

٧١) مقدمة كتاب الطب الروحاني ص ١٥ رسائل فلسفية للرازي طبعة القاهرة ١٩٣٩.

٧٢) عيون الأنباء في طبقات الأطباء ج١ ص ٣١٥ ابن أبي أصيبعة طبعة مصر ١٩٧٧.

٧٣) الأقوال الذهبية ص ٣٩ - ٤٠ حميد الدين الكرمانلي تحقيق مصطفى غالب دار محيو

بيروت.

الفصل الثالث:

إخوان الصفا والمذهب الإسماعيلي

- إخوان الصفا النشأة والتكوين.
- علاقاتهم بالديانات المعاصرة لهم.
- أهم الأفكار الفلسفية لإخوان الصفا.
- رسائل إخوان الصفا والمذهب الإسماعيلي.
- رسائل الصفا وصابئة حران.



إخوان الصفا والمذهب الإسماعيلي

النشأة والتكوين:

إخوان الصفا دعوة فلسفية ظهرت في القرن الرابع الهجري في بغداد في سوق الوراقين بباب الطلاق تجاه باب البصرة. وقد أغفلت هذه الرسائل من أسماء مؤلفيها مما جعلها عرضة لكثرة الظنون.

والسؤال الملح في هذا البحث. كيف ومتى ظهرت هذه الرسائل؟ للإجابة على هذا السؤال لا بد من ذكر الظروف التاريخية والاجتماعية التي ارتبطت بها.

إن أقدم النصوص التاريخية التي أرخت لرسائل إخوان الصفا مما ذكره أبو حيان التوحيدي (ت ٤١٤ هـ - ١٠٢٤ م). عما جرى في مجلس الوزير صمصام الدولة بن عضد الدولة البويهري (٣٧٣ هـ - ٩٤٨ م). وكان هذا الوزير رجلاً مثقفاً، وكان مجلسه يضم علماء من مختلف العقائد والملل والاختصاصات، فيهم الفيلسوف والطبيب والمهندس والفلكي والأديب والمؤرخ والشاعر، وفيهم المسلم والمسيحي والمجوسي والصابيء والزنديقى، وكانوا كلهم يتراشقون سهام الجدل فيما بينهم. بينما كانت العراق في حالة فتن واضطراب. قال الرحالة المقدسي البشاري عن العراق في تلك الأيام: «إنه بيت الفتن والغلاء وهو كل يوم إلى الوراء ومن الجور والضرائب في جهد وبلاء» (١).

ومن الشخصيات العلمية البارزة في ذلك المجلس. الفيلسوف أحمد بن يعقوب مسكويه (ت ٤٢١ هـ - ١٠٢١ م) ووهب بن يعيش الرقي، وأبي الخطاب الصابيء الكاتب، وأبي إسحاق الصابيء الحراني (ت ٣٨٤ هـ - ٩٩٤ م)، وأبي الوفاء البوزجاني (٣٨٠ هـ - ٩٩٠ م) المهندس والفلكي العظيم، والفيلسوف المترجم نظيف بن يمين الرومي وغيرهم آخرين.

قال الوزير صمصام الدولة لأبي حيان: حدثني عن شيء هام خطر على بالي. إنني لا أزال أسمع من زيد بن رفاعة قولاً ومذهباً لا عهد لي به، وكناية عما لا أحقّه، وإشارة إلى ما لا يتوضح منه شيء. يذكر الحروف، ويذكر النقط، ويذعم أن الباء لم تنقط من تحت واحدة إلا

بسبب، والتاء لم تنقُط من فوق اثنين إلا لعلّة، والألف لم تعرّ إلا لغرض، وأشباه هذا. فما حديثه؟ وما شأنه؟ وما دخلته؟ وما خبره. فقد بلغني أنك تغشاه، وتجلس إليه، وتكثر عنده، وتورّق له، ولك معه نوادر مضحكة، وبوادر معجبة. ومن طالت عشرته لإنسان صدقت خبرته به، وانكشف أمره له، وأمكن اطلاعه على مستكن رأيه، وخايف مذهب، وعويص طريقته.!

قال أبو حيان: أيها الوزير، أنت الذي تعرفه قبلي قديماً وحديثاً بالتريبة والاختبار والاستخدام: وله منك الأصرة القديمة، والنسبة المعروفة.!

قال الوزير: دع هذا وصفه لي.!

قال أبو حيان: هناك ذكاء غالب، وذهن وقّاد، ويقظة حاضرة، وامتسع في فنون النظم والنثر، مع الكتابة البارعة في الحساب والبلاغة، وحفظ أيام الناس، وسماع للمقالات، وتبصر في الآراء والديانات.

قال الوزير: فعلى هذا. ما مذهبه؟

أجاب أبو حيان: لا ينسب إلى شيء، ولا يعرف برهط لجيشانه بكل شيء، وغليانه مع كل باب. وقد أقام بالبصرة زماناً طويلاً، وصادف بها جماعة جامعة لأصناف العلم وأنواع الصناعة منهم: أبو سليمان محمد بن معشر البستي ويعرف بالمقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني، وأبو أحمد المهرجاني والعويضي. صحبهم وخدمهم. وكانت هذه العصابة قد تآلفت العشرة، وتصافت بالصدقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة. فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قرّبوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله والمصير إلى جنته. وذلك أنهم قالوا: الشريعة قد دُست بالجهالات، واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة. وذلك أنها حاوية للحكمة الاعتقادية، والمصلحة الاجتهادية. وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال. وصنّفوا خمسين رسالة في أجزاء الفلسفة، علميها وعمليها، وأفردوا لها فهرساً وسمّوها رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء وكتبوا أسماءهم، وبنّوها في الوراقين، ولقنّها الناس، وادعوا أنهم ما فعلوا ذلك إلا ابتغاء وجه الله عز وجل ليخلصوا الناس من الآراء الفاسدة التي تضرّ النفوس، والعقائد الخبيثة التي تضر أصحابها، والأفعال التي يشقى بها أهلها. وحشوا هذه الرسائل بالكلم الدينية والأمثال الشرعية، والحروف المحتملة والطرق الموهمة.

قال الوزير: هل رأيت هذه الرسائل؟

أجاب أبو حيان: رأيت جملة منها مبنوثة من كل فن نتقاً بلا إشباع، ولا كفاية. وفيها خرافات وكتابات وتلفيقات. وقد غرق الصواب فيها لغلبة الخطأ عليها. وقد حملت عدة منها إلى شيخنا

أبي سليمان المنطقي السجستاني (محمد بن بهرام ت ٣٧٠هـ) وعرضتها عليه فنظر فيها أياماً واختبرها طويلاً ثم ردها إليّ قائلاً: تعبوا وما أغنوا، وغنوا وما أطربوا، ونسجوا فهلهلوا، ومشطوا ففلفلوا، ظنوا ما لا يكون ممكن ولا يستطاع، ظنوا أنهم يمكنهم أن يدسّوا الفلسفة التي هي علم النجوم والأفلاك والمجسطي والمقادير والآثار الطبيعية والموسيقى التي هي معرفة النغم والمنطق الذي هو اعتبار الأقوال بالإضافات، والكميات والكيفيات في الشريعة. وأن يضماً الشريعة للفلسفة. وهذا مراد دونه حدد. وقد توفر على هذا قبل هؤلاء كانوا أحد أنياباً فلم يتم لهم ما أرادوا، وحصلوا على لوثات قبيحة، وألقاب موحشة، وعواقب مخزية، وأوزار مثقلة (٢).

قال أبو حيان: فسأله أبو العباس البخاري: ولم ذلك يا شيخ؟ فأجابه أبو سليمان: لأن الشريعة مأخوذة عن الله عن طريق الوحي وظهور المعجزات، وليس في حديث الشريعة حديث المنجم في تأثير الكواكب، ولا حديث صاحب الطبيعة وآثارها، ولا فيها حديث المهندس الباحث عن مقادير الأشياء، ولا حديث المنطقي الباحث عن دائب الأقوال. فعلى هذا كيف يسوغ لإخوان الصفا أن ينصبوا من تلقاء أنفسهم دعوة تجمع حقائق الفلسفة في طريق الشريعة؟ على أن وراء هذه الطوائف جماعة لهم مآخذ على هذه الأغراض كصاحب العزيمة، وصاحب الطلسم، وعابر الرؤيا، ومدعي السحر والكيمياء ومستعمل الوهم. والرسول الكريم قال: «من أتى عرافاً أو طارهاً أو حازياً أو كاهناً أو منجماً يطلب غيب الله منه فقد حارب الله» (٣).

ثم قال أبو حيان: الشريعة مأخوذة بالوحي، والفلسفة من العقل الذي هو موهبة من الله، والعقل لا يدرك ما يعلوه وليس كذلك الوحي. فالنبي فوق الفيلسوف لأن النبي مبعوث والفيلسوف مبعوث إليه (٤).

ولكن الوزير. أستنكر قول أبي حيان. ما سمعت شيئاً من هذا من المقدسي!

أجبا أبو حيان: بلى. قد سمعت منه وهذا ما أشبه في أوقات كثيرة بحضرة (حمزة الوراق) وقد سألته. فسكت وما رأني أهلاً للجواب. ولكن الحريري غلام ابن أبي طراوة هيجه يوماً في الوراقين بمثل هذا الكلام! فقال المقدسي: الشريعة طب المرضى، والفلسفة طب الأصحاء. وغاية مدبر الصحيح أن يحفظ الصحة، وإذا حفظ قد أفاده كسب الفضائل. وصاحب هذه الحال فائز بالسعادة العظمى، وصار مستحقاً للحياة الإلهية من الخلود والديمومة السرمديّة (٥). والشريعة عامة، والفلسفة خاصة وهما متطابقتان. فقال الحريري: لم جمعتم رسائل أخوان الصفا ودعوتهم الناس إلى الشريعة؟ وهي لا تلزم إلا للعامة! ولم تقولوا للناس، من أحب أن يكون من العامة فيتحل بالشريعة؟ وحشوتهم رسائلكم بآيات من كتاب الله تزعمون بها أن الفلسفة مدلول عليها بالشريعة ثم أن الشريعة مدلول عليها بالمعرفة. حدثني أيها الشيخ،

على أي شريعة دلت الفلسفة؟ أعلى اليهودية، أم على النصرانية، أم على المجوسية، أم على الإسلام، أم ما عليه أنتم الصابئة؟ أتقول إن الفلسفة أباحت لكل طائفة من هذه الطوائف أن تدين بذلك الدين الذي نشأت عليه؟ إنك من أهل الإسلام. أين كان الصدر الأول من الفلسفة؟ أعني الصحابة والتابعين. وما عندي أن الأئمة الذين يأخذ عنهم ويقبس منهم كأرسطوطاليس، وأفلاطون، وسقراط رھط الكفر ذكروا في كتبهم حديث الظاهر والباطن. وإنما هذا من نسج القداحين في الإسلام، الساترين على أنفسهم ما هم فيه من التهم. وهذا بعينه دبره الهجريون (يقصد أبتاع رشيد الهجري) بالأمس وبهذا ندند الناجمون بقزوين (يقصد المبيضة). وبثوا الدعاة في أطراف (٦). قال المقدسي: الناس أعداء ما جهلوا. ونشر الحكمة في غير أهلها يورث العداوة، وي طرح الشحنة، ويقدر زند الفتنة (٧).

قال الوزير: ما عجبني من جميع هذا الكلام إلا من أبي سليمان (المنطقي) في هذا الاستحقار والتعصب. وهو رجل يعرف بالمنطقي وهو من غلمان يحيى بن عدي النصراني (ت ٣٦٤هـ - ٩٧٥م) ويقرأ عليه كتب يونان وتفسير كتبهم بغاية الإتقان.

قال أبو حيان: إن شيخنا أبو سليمان غزير البحر، لا يغلق عليه في الأمور الروحانية، والأنباء الإلهية، والأسرار الغيبية. وقد رأيت صاحباً لأبي بكر محمد بن زكريا المتطبب (ت ٣١٢هـ - ٩٢٥م). في هذه الأيام ورد من بلدة الرّي يقل له أبو غانم الطيب يشّاده في هذا الموضوع، وبضايقه، ويلزمه القول بما يلزم به على الخصم. وإذا أذنت رسمت كلامهما في ورقات.

قال الوزير: قد بان الغرض الذي رمى إليه، والوقوف عليه كافٍ (٨).

نجد مما مرّ أن رسائل أخوان الصفا قد ظهرت في القرن الرابع الهجري في مجتمع متعدد الثقافات، متباين الأجناس والعقائد. في مجتمع بغداد الذي كان فيه من الحرية الفكرية الشيء الكثير، فيه فلسفة أبي بكر الرازي وأبي زيد البلخي اللذين قالوا بتحكيم العقل في كل الأمور مما قادهما إلى القول بعدم ضرورة النبوة طالما أن العقل يوصلنا إلى مظان الوحي، وفيه فلسفة أبي الخطاب الصابي، وأبي اسحق الصابي، وهما من المتعصبين للمذهب الحراني، وأصحاب الديانة العرفانية يقولان ما تقوله رسائل إخوان الصفا ويجعلان الفلسفة هي المخصصة للإنسان من ظلام الجهالة، وهي التي ترتفع بالعقل إلى مقام الألوهية. بالإضافة على الفلسفة الإسلامية التي تحاول جاهدة أن توفق بين العقل والنقل، أو بين الشريعة والفلسفة كمذهب الفارابي في التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وبين الفلسفة والدين. ومثله مدرسة أبي سليمان السجستاني. قال دي بور: «نجد نزعة الفارابي المنطقية تستحيل على فلسفة لفظية. وترى الجدل يدور حول تحديد المعاني والتدقيق في التمييز بينها. وكانت تبحث إلى جانب هذا مسائل متفرقة في كلام

الفلاسفة المتقدمين، ومن فروع العلم من غير نظام يؤلف بينها . ولا يكاد يبدو لهذه المباحث شأن يستحق التنويه . وترى مسألة النفس الإنسانية تستأثر بالمكان الأول كما كان الحال عند إخوان الصفا، غير أن هؤلاء إنما عالجوا عجائب أفعال النفس على حين أن هل المنطق كانوا ينظرون في جوهرها الفعلي وفي العروج بها إلى العالم العقلي الأسمى . وكانت جماعة السجستاني (أبي سليمان) تتلاعب بالألفاظ والمعاني، بينما كان إخوان الصفا يتلاعبون بالأعداد والحروف . وكانت الصوفية نهاية لكلا الطرفين»(٩).

إن أول من ذكر الرسائل في تاريخ الأدب العربي هو أبو حيان التوحيدي، بل وقد أعطانا فكرة وافية عنها، وصوّر الجو الثقافي الذي أحاط بها، وأوحى لنا أن مؤلفيها هم زيد بن رفاعة وجماعته . ولكن الوزير صمصام الدولة نفى ذلك .

لَمْ لم يذكر هذه الرسائل أحد قبل أبي حيان؟ لَمْ لم يذكرها شيخ الوراقين ابن النديم؟ هل كان أبو حيان أميناً في نسبته الرسائل إلى زيد بن رفاعة وجماعته؟ انقسم الباحثون حول أمانة أبي حيان التوحيدي، فالبعض يشك في صحة أمانته وتجرده في كل ما أودعه كتبه(١٠) . وهو حين يذكر عدد الرسائل يقارب الحقيقة، وكذلك حين يصف مضمون الرسائل . ولكن نسبته الرسائل على زيد بن فارعة وجماعته ربما قال ذلك ليخفي أسماء مؤلفيها الحقيقيين . وقد كانوا معه في بلاط صمصام الدولة .

إن فلسفة الرسائل هي عين الفلسفة الحرانيّة، الذين منهم أبو الخطّاب الصابيّ، وأبو اسحق الصابيّ (إبراهيم بن هلال) . وكان إمام الكتابة والرّسل في زمنه . وقد قال عنه آدم متز: «معجزة النثر العربي(١١) .

إن أسلوب رسائل إخوان الصفا يشبه كثيراً أسلوب أبي إسحق في سلاستها وعذوبة لفظها، وكان متعصباً لدينه . وقد عرضت عليه الوزارة إن أسلم فابيّ(١٢) . وظل طول حياته يعتقد دين الصابيّة، وكان رضي الخلق، يحبه الجميع فلما مات رثاه الشريف الرضي بقصيدة من عيون الشعر العربي، وكان مما يؤلمه أن يرى ديانته تتلاشى وتزول أمام عينيه . ولا استبعد أن يكون وجماعة له من الصابيّة قد دسّوا تلك الرسائل في الوراقين بعد أن كيّفوها مع الفكر الإسلامي وبقية الديانات السماوية الأخرى . وقد ضمنوها موروث الصابيّة الفكري ومعظمها اعتمد على كتابات ثابت بن قرّة الحراني .

كان أبو حيان التوحيدي يميل إلى الفكر الفلسفي الأفلوطني الحديث، وكان ينسب أقواله وحكمه لأناس قد ماتوا لكي يفلت من رقابة الدولة ورجال الدين مما دعا ابن الجوزي للقول عنه «إنه أعظم زنادقة الإسلام» وحول مدرسة أبي سليمان السجستاني الفلسفية قال المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون: «إنهم أرادوا أن يوفقوا بين العلم والدين على بساط التصوف فمزجوا

بين آراء الفلاسفة ورموز الحلاج، وإن الفموض في كتاباتهم مقصود لأن من عادة الفلاسفة حماية أفكارهم بالرموز والاصطلاحات على شاكلة الفرق الباطنية، (١٣). وهذه الطريقة تعود إلى أيام فيثاغورث الذي حاول تفسير العالم وما فيه برموز العدد. وكان يقول إن للمعاني قشوراً ولباً. وتابعهم أفلاطون، الذي كان أحد أفراد نحلته السريّة ولكنه عندما خشي على فلسفته من الزوال والتلاشي كتبها في أسلوب رمزي صيانة لها من العامة. وقد وضع ثابت بن قرة الحراني كتاباً بيّن فيه لمّ يلغز الناس في كلامهم. وبيّن فيه أن لكل فلسفة باطن وظاهر، وللخاصة المعنى الباطن، وللعامّة المعنى الظاهر، وفي الديانة للعامّة المعنى الظاهر. وكان الحرانية يموهون بإظهارهم للدين الإسلامي، وإظهارهم الشهادة، كما قال ابن الجوزي: «إنه كانوا يقولون (لا إله إلا الله). وليس لهم عمل، ولا كتاب، ولا نبي، إلا قول لا إله إلا الله (١٤)، ثم قال، وهؤلاء لا ينكرون البعث. وقد اتبع أبو نصر الفارابي طريقتهم عندما اتبع المذهب الأفلاطوني الحديث، ومزج بين رأي الحكيمين، أفلاطون وأرسطو. وهذا ما نراه ماثولاً في رسائل خوان الصفا. قال دي بور: «هنا نرى مدرسة الفارابي تزول زوالاً واضحاً، وكما أن الفلسفة الطبيعية تحولت إلى علوم تجري وراء الأسرار، وكما أن مدرسة الكندي رغبت عن الفلسفة إلى فروع الرياضيات والعلم الطبيعي كذلك، وجرت حول الأسرار الباطنية».

هذا هو المنهج الذي اتبعه إخوان الصفا في رسائلهم: فما هي حقيقة فلسفتهم؟ وما علاقتها بالإسلام أو بالديانات الأخرى؟ قال أميل برهيه (١٨٧٨ - ١٩٥٣): «لا يكفي البتة حقيقة أي فلسفة ذكر المذاهب التي تقول بها وحسب، بل الأمر الأكثر أهمية هو فحص الروح الحقيقية التي تدعم بها هذه الفلسفة مذاهبها الخاصة وذلك بدراسة النظام الفكري الذي تنتمي إليه تلك الفلسفة» (١٥).

وضع الدكتور عادل العوا كتاباً عن حقيقة إخوان الصفا أكد فيه أن الأفكار الذي تنتمي إليها هذه الرسائل هو الدين الإسلامي، وذكر أخطاء الباحثين الجسيمة التي اقترفت بحق إخوان الصفا وكان الأجدى بهم أن يستخلصوا من نقض المعلومات التاريخية عن هؤلاء الإخوان التعمق بدراسة نصوص رسائلهم التي وضعوها لتحمل نداءهم العاجل والملح إلى الشباب من جميع الأوساط ومختلف الفرق في كل الديانات للانضواء تحت رايتهم لبلوغ هدفهم الأسمى (١٦). فلنعمل بنصح أستاذنا الجليل ونتعمق بدراسة نصوصهم وما تؤدي إليه.

علاقتهم بالديانات المعاصرة لهم:

مع أن إخوان الصفا كانوا أناساً لا تعصب لديهم إلا أن الدارس لرسائلهم يجدهم يفضلون بعض الديانات على بعض، وقبل أن أذكر ما هي الديانة المفضلة لديهم سوف أذكر الديانات التي يعتبرون أهلها من أصحاب الآراء الفاسدة، ومن هذه الديانات مايلي:

الديانة اليهودية:

قال الإخوان عنها: «إن الله، وإن اصطفى من خلقه آدم أبا البشر وأولاده، ومن ذريته نوحاً وإبراهيم خليل الله، ومن ذريته إسرائيل، ومن ذريته موسى بن عمران، كلمه وناجاه، وأعطاه آية اليد البيضاء والعصا والتوراة، وخلق له البحر وأغرق فرعون عدوه وجنوده، وأنزل على آل إسرائيل في التيه المن والسلوى، وجعلهم ملوكاً، وأتاه ما لم يؤت أحد من العالمين. ولكن صاحب العزيمة . في مآدبة الحيوان والإنسان . ردّ على الرجل اليهودي الذي عدد فضائل بني إسرائيل قائلاً: نسيت ولم تقل منا القردة والخنازير وعبدة الطاغوت، وضربت عليكم المذلة والمسكنة والخزي لكم في الدنيا وفي الآخرة عذاب عظيم»(١٧).

الديانة المسيحية:

في المآدبة التي أقامها صاحب العزيمة قام رجل سرياني من آل المسيح وقال: «الحمد لله الذي اتخذ من العذراء البتول جسد الناسوت، وقرن به جوهر اللاهوت، وأيده بروح القدس، وأظهر على يديه العجائب.. وجعل في قلوبنا رحمة ورأفة ورهبانية. فله الحمد والشكر والثناء». ولكن أصحاب الرسائل قالوا عن أتباع السيد المسيح: «ومن أصحاب الآراء الفاسدة من يرى أن بارئه وإله الروح القدس الذي قتلته اليهود، وصلبت ناسوته، وذهب لاهوته، فتركه مخذولاً»(١٨).

المجوسية والمانوية:

المجوس هم أتباع زرادشت (٦٥٠ - ٥٨٠ ق.م) وهؤلاء يعتقدون أن للعالم صانعين. أحدهما خير فاضل (أهورامزدا)، والآخر شرير رذل وهو إله الشر (أهريمان). هذان الإلهان متجاوران مختلطان متنازعان وكل واحد مخالف للآخر في شيء أو أشياء حول الدهر أو الزمان (١٩). وكان مما سنّه زرادشت عبادة النار والصلاة إلى الشمس يتأولون فيها أنها ملكة العالم تحيي النبات والحيوانات، وترد الحرارة إلى أجسادها، وأن السماء جلد من جلود الشياطين، وأن الأرض لا نهاية لها من أسفلها (٢٠). ومما نص عليه زرادشت أيضاً أن للعالم قوة إلهية هي المدبرة لجميع ما في العالم، المنتهية مبادئها إلى كمالاتها وهذه القوة تسمى (مشاسيند) وهي على لسان الصابئة: المدبر الأقرب، وعلى لسان الفلاسفة العقل الفعّال، ومنه الفيض الإلهي والعناية الربانية، وعلى لسان المانوية الأرواح الطيبة، وعلى لسان العرب الملائكة، وعلى لسان الشرع الروح (٢١).

أما المانوية فهم أتباع ماني (٢١٥ - ٢٧٦ م). وهؤلاء يعتقدون أن العالم محدث مصنوع، وأن له علتين قديمتين أزليتين مختلطتين، وأن الشرور تجري في عالم الكون والفساد، وأن هناك فاعلين أحدهما نور (خير) والآخر ظلمة (شر) ويعتقدون أن إحدى العلتين فاعل وهو النور والآخر منفعل به وهو الهيولى.

وقال ماني إن الله واحد يعرف بثلاثة أقانيم: أقنوم الله ويسمى برقلوطس، وأقنوم الخير ومعدن النور والصلاح وهو ذاهب علواً بلا نهاية، والأقنوم الآخر هو الهيولى معدن الجهل والظلمة والفساد. وعليه فإن الكون شرير. وقالوا بتناسخ الأرواح، وأنكروا قيامة الموتى (٢٢). وحكى عنهم أبو عيسى الوراق (محمد بن هارون) وكان عارفاً بمذاهب القوم: «إن الحكيم ماني زعم أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين: أحدهما نور، والآخر ظلمة، وأنهما أزليان لم يزالا ولن يزالا، وأنكر وجود شيء إلا من أصل قديم وهما متضادان، وفي الخير متحاذيان تحاذي الشخص والظل» (٢٣). وزعم زعيمهم أبو سعيد المانوي: «إن الذي مضى من المزاج إلى الوقت الذي هو فيه، وهو سنة (٢٧١ هـ ٨٨٥ م)، أحد عشر ألفاً وسبعمائة سنة، وأن الذي بقي إلى وقت الخلاص (٣٠٠ سنة) وعندها يتم الخلاص الكلي وانحلال التراكيب وذلك في سنة (٥٧١ هـ ١١٧٦ م)» (٢٤). وهم في نظر إخوان الصفا من أصحاب الاعتقادات الفاسدة.

أصحاب الدهر:

وهؤلاء يعتقدون أن العالم قديم لا صانع له ولا مدبر، ولا يرجون بعد الموت خيراً. وهؤلاء طائفتان:

أهل الآراء الفاسدة الظاهرة التي ألفوها وأنسوا بها.

وأهل الآراء الفاسدة الباطنة التي أسروها واستجنوا بها وإخوانهم وأتباعهم وتلامذتهم وشيعتهم الذين يقفون آراءهم ويسلكون مذاهبهم كما قال إخوان الصفا: «ومن هؤلاء من لا يرون العالم محدث مصنوع، له صانع واحد حكيم. وهم لا يرون البعث والنشور، ولا القيامة والحشر، ولا لقاء ربهم، وشعارهم حياتنا الدنيا نموت ونحيا فيها» (٢٥).

علاقتهم بالمذهب السني:

كان إخوان الصفا يحقدون على الدولة، لأنها دولة أهل الزمان، ويتنبئون بانهارها طبقاً لعلم النجوم. وما ذلك إلا لأن الدولة والدين توأمان. والإيديولوجية التي تتبناها الدولة العباسية هي المذهب السني. قالوا: «ونرى أيها الأخ البار الرحيم أيدك الله وإيانا بروح منه أنه قد تناهت دولة أهل الشر، وظهرت قوتهم، وكثرت أفعالهم في هذا الزمان، وليس بعد هذا إلا الانحطاط والنقصان. واعلم أن الدولة والملك ينتقلان في دهر وزمان، ودور وقران من أمة إلى مة، ومن أهل بيت إلى أهل بيت، ومن بلد إلى بلد...» (٢٦).

قال الدكتور جبور عبد النور: «إن إخوان الصفا كانوا بانتظار القران الأوسط الذي يتم عندما ينتقل هذان الكوكبان، زحل والمشتري، من مثلث إلى آخر، ويتم هذا الأمر بعد (٢٤٠)

سنة، وعند ذلك يحدث التبديل.. وإذا فرضنا أنهم يبنون بذلك حكم العباسيين الذي بدأ عام (١٣٢ هـ - ٧٥٠م) وأضفنا (٢٤٠) عاماً يعتبرونها ضرورية لاكتمال القرآن الأوسط. تبين لنا أنهم عينوا تاريخاً لحدوث هذه الثورة الانقلابية، حوالي سنة (٣٧٢ هـ - ٩٨٣م)، وهو تاريخ يتأخر قليلاً عن ابتداء الدعوة الإسماعيلية، ويتفق مع ما تتطلبه من زمن لنشرها وتعميمها في مختلف البلدان (٢٧)، وإذا بلغ الدور العقرب، ومدة ذلك (٣٣٠) سنة وأربعة أشهر يحل بالعالم مصائب لا تحصى، وتسقط هيبة السلطان الذي في يده زمام الشريعة، ويطمع سائر الملوك به، ويصير الحكم عند ذلك لدولة إخوان الصفا وتكون مدة تسلطهم (١٥٩) سنة (٢٨)، وهذا التاريخ يصادف حوالي عام (٤٩٠ هـ - ١٠٨٧م) وعند ذلك تقوم دولة أهل الخير أو دولة إخوان الصفا، أو لها من قوم علماء وحكماء وأخيار وفضلاء يجتمعون على رأي واحد، ويتفقون على مذهب واحد، ويعقدون بينهم عقداً وميثاقاً أن لا يتجادلون ولا يتقاعدون عن نصره بعضهم بعضاً، ويكونون كرجل واحد في جميع أمورهم، وكنفس واحدة في جميع تدبيرهم فيما يقصدون من نصره الدين وطلب الآخرة. لا يبتغون سوى وجه الله ورضوانه» (٢٩).

تحمل الرسائل في ثناياها عداً عاماً للإسلام السنّي بكل مذاهبه وتفرعاته وفرقه وقالوا عنهم: «وما مثلهم في ذلك إلا مثل الكلب ينام في المelf فلا هو يأكل ولا يدع الخيل تأكل حتى يموت هو وهي هزالاً». وقد روي عن الحسن عليه السلام قوله: «يا علماء السوء جلستم على باب الجنة فلا أنتم تعلمون فتستوجبون الجنة، ولا تركتم غيركم يجوز فيدخل الجنة» (٣٠). وقالوا أيضاً: «واعلم أن الآراء الفاسدة كثيرة، وأن أهلها جم غفير لا يؤمن من غلوائهم. وهم جنود إبليس أجمعون. وأشدهم عداوة للحكماء الطائفة المجادلة المخاصمة الذين يخوضون في المعقولات وهم لا يعلمون في المحسوسات، ويتعاطون البراهن والقياسات ولا يحسنون الرياضيات، ويتكلمون في الإلهيات ويجهلون في الطبيعيات، ويتصدرون في المجالس ويتجادلون في أشياء لا تفيد علماً ولا تتيح في الحكمة فائدة مثل كلامهم في التعديل والتجوز والجزء الذي لا يتجزأ وما شاكلها من المسائل المموّهة المزخرفة التي لا حقيقة لها ولا وجود لها إلا في الأوهام الكاذبة، وإذا سئلوا عن أشياء موجودة مقدرة بين الناس ومعروفة مشهورة عند الحكماء، وإذا استعصى عليهم السؤال والبحث أنكروها وجحدوها. ولا يأنفون أن يقولوا: لا ندري. أو يقولون: الله ورسوله أعلم. ويخوضون في طغيانهم وجهالاتهم ويدعون فيها المحالات، ويعارضون بها العلماء والحكماء ويشنعون عليهم مثل قولهم إن علم الطب والنجوم باطل، والكواكب جمادات والأفلاك لا وجود لها، وعلم الطب لا منفعة فيه، وعلم الهندسة لا حقيقة له، والمنطق والطبيعيات كضر وزندقة، وأن أهلها ملحدون، ويدعون عليها المحالات، ويحكون عنها الخرافات، ويقولون هذا كلامهم ومذهبهم ورأيهم واعتقادهم. وإلى

يومنا هذا ما رُوي أن يهودياً تاب على يد واحد منهم، ولا نصرانياً أسلم، ولا مجوسياً آمن بأرائهم» (٣١).

وفي الرسائل حوار بين الرجل الناجي، وهو من إخوان الصفا، والرجل الهالك، ويمثلون به الرجل المسلم السلفي ولطرافة الحوار سأورده:

قال الناجي للهالك: كيف أصبحت يا فلان...؟

قال الهالك: أصبحت في نعمة الله، طالباً للزيادة، راغباً فيها، حريصاً على جمعها، ناظراً لدين الله، معادياً لأعداء الله، ومحارباً لهم.

قال الناجي: ومن هم أعداء الله؟

قال الهالك: كل من خالفني في مذهبي واعتقادي.

قال الناجي: وإن كانوا من أهل لا إله إلا الله...؟

قال الهالك: نعم...!

قال الناجي: إن ظفرت بهم ماذا تفعل بهم؟

قال الهالك: أدعوهم إلى مذهبي واعتقادي ورأيي.

قال الناجي: فإن لم يقبلوا منك...؟

قال الهالك: أقاتلهم، واستحل دماءهم وأموالهم، وأسبي ذراريهم.

قال الناجي: فإن لم تقدر عليهم، ماذا تفعل...؟

قال الهالك: أدعو عليهم ليلاً ونهاراً، وألعنهم في الصلاة تقريباً لله...!

قال الناجي: فهل تعلم أنك إذا دعوت عليهم ولعنتمهم يصيبهم شيء؟

قال الهالك: لا أدري. ولكن إذا فعلت ما وصفت لك وجدت لقلبي راحة، ولنفسي لذة، ولصدري شفاء.

قال الناجي: أتدري لم ذلك؟

قال الهالك: لا.. ولكن قل أنت؟

قال الناجي: لأنك مريض النفس، معذب القلب، معاقب الروح، لأن اللذة إنما هي خروج النفس من الآلام. ثم اعلم أنك محبوس في طبقة من طبقات جهنم.

قال الهالك: أخبرني أنت عن رأيك، ومذهبك، وحالك كيف هي؟

قال الناجي: نعم. أما أنا، فإني أرى قد أصبحت من نعمة الله وإحسانه لا أحصي عددها، ولا أؤدي شكرها، والخلق من جهتي في أمان، أسلمت لربي ومذهبي، وديني دين إبراهيم عليه السلام، وأقول كما قال: فمن اتبعني فإنه من الناجين ومن عصاني فإنك غفور رحيم(٣٢).

علاقتهم بالمذاهب الشيعية والمعتزلة:

استخدم إخوان الصفا أسلوب التميؤه باستشهادهم بالآيات الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة مما جعلها مستساغة من كل المذاهب الإسلامية. إلا أن حيلهم هذه لم تنطل على حجة الإسلام الغزالي (المتوفى ٥٠٥هـ ١١١٢م) وهو رجل سلفي، ولكنه أدرك خطر دعوتهم باستدراجهم قلوب الحمقى بجملة من آيات القرآن، وأخبار الرسول، وحكايات السلف، وكلمات الصوفية(٣٣). فقال محذراً من قراءة هذه الرسائل: «إن من نظر في كتبهم فرأى ما مزجوه بكلامهم من الحكم النبوية، والكلمات الصوفية ربما استحسنها وحسن اعتقاده فيها فيسارع على قبول باطلهم، ولأجل هذه لأنه يجب الزجر عن مطالعة كتبهم، لما فيها من الغدر والخطر، كما يجب صون من لا يحسن السباحة عن مزلق الشطوط»(٣٤). وقد أعطى الغزالي حكماً صائباً عن مصدر هذه الرسائل فقال: وحاصل علمهم شيء من ركيك فلسفة فيثاغورث المحكي في كتاب إخوان الصفا وهو على التحقيق حشو الفلسفة(٣٥).

الشيعية إحدى الفرق الإسلامي التي تأخذ تعاليمها من كتاب الله وسنة نبيه المروية عن أهل البيت وتعاليمهم، وفي الشيعية مذاهب معتدلة كالمذهب الإمامي الاثنا عشري، والمذهب الزيدي، وهؤلاء لا يختلفون عن المذاهب السنية إلا ببعض الفروع دون الأصول. وهناك مذاهب مغالية حكمت العقل في أمورهم العقائدية، وأخذت بالفكر الفلسفي والتراث الإنساني في طقوسها وعقائدها مما جعلها تبدو، أحياناً، مخالفة للإسلام وهم أهل الحقيقة.

ومن أهل الآراء الفاسدة في نظر إخوان الصفا المذاهب الشيعية التالية:

الكيفية:

أتباع أحمد بن كمال، كان شيعي المذهب ولكنه أبدع مقالة عاند بها الإمام الحسن العسكري، فتبرأ منه، ولعنه، وترك مخالطته. فادعى أحمد بن كمال الإمامة لنفسه، ثم ادعى أنه القائم: «إن كل من قدر الأفاق على الأنفس، وأمكته أن يبين مناهج العالمين، أعنى عالم الآفاق، العالم العلوي، وعالم الأنفس، والعالم السفلي، كان هو الإمام. وكل من قرر الكل في ذاته، وأمكته أن يبين كل كلي في شخصه المعين الجزئي كان هو القائم. وأن الأنبياء هم قادة أهل التقليد، وأهل التقليد عريان. والقائم قائد أهل البصيرة وهم أولو الأبواب وحملة الميزان»(٣٦). وكان يطلق الصراط على نفسه، والجنة هي الوصول إلى علمه. فما رأي إخوان الصفا بهم؟

قالوا: «والكيالية في متسعَاتهم، وليس هذا مذهب إخواننا الكرام أيدهم الله وإيانا بروح منه، حيث كانوا في البلاد بل نظرهم كلي، وبحثهم عمومي، وعلمهم جامع، ومعرفتهم شاملة. وهم من أهل الآراء الفاسدة» (٣٧).

المعتزلة:

ذكر القفطي: «إن رسائل إخوان الصفا هي من تصنيف بعض متكلمي المعتزلة». ربما دعاه على ذلك ما جاء في رسائل إخوان الصفا من وصف إخوانهم أهل العدل، وأبناء الحمد. وهذه سمة يتصف بها المعتزلة. ولكن القفطي عدل عن ذلك الرأي وقال: «ولم أزل شديد البحث والتطلب لذكر مصنفها حتى وقفت على كلام لأبي حيان التوحيدي (٣٨) وفيه نسبهم إلى جماعة بصرية». وهذا ما دعا الأستاذ أحمد أمين إلى القول: «إن دعوتهم انطلقت من البصرة بفضل ما سبقها من فكر فلسفي كان للمعتزلة في ترقية العقل ورفع مستواه في المملكة الإسلامية، وأنهم كانوا السباقيين الأوائل الذين شقوا الطريق لمن أتى بعدهم من أمثال إخوان الصفا، وفلاسفة المسلمين» (٣٩). وإلى ما يشبه ذلك الرأي قال المستشرق الأسباني أسين بلاسيوس: «إن الفكر الحر لدى المعتزلة ممتزجاً بالتلفيقية الشيعية قد أنجبت بالبصرة في منتصف القرن الرابع الهجري مدرسة سياسية فلسفية أطلق أتباعها على أنفسهم إخوان الصفا وخلان الوفا». وقد أيدته المستشرق الإنكليزي نيكلسون حينما اعتبر أن الإخوان فرعاً معتزلياً ليبرالياً (٤٠). ولكن التدقيق في نصوص الرسائل يدعونا إلى رفض تلك الآراء فهم يهاجمون المعتزلة وشخصيتهم الفلسفية البارزة مثل إبراهيم بن سيّار النظام (ت ٢٣٥ هـ - ٨٥٠م) الذي ناقش فيه الهيولى والصورة، والكمونن والنقطة، والطفرة، والجزء الذي لا يتجزأ.

قال الإخوان: «واعلم أن في الناموس أقواماً يتشبهون بأهل العلم، ويتدلسون بأهل الدين، لا الفلسفة يعرفونها، ولا الشريعة يحققونها، ويدعونها مع هذا معرفة حقائق الأشياء، ويتعاطون النظر في خفيات الأمور الغامضة البعيدة وهم لا يعرفون أنفسهم التي هي أقرب الأشياء إليهم، ولا يميزون الأمور الجليلة، ولا يتفكرون الموجودات الظاهرة، المدركة بالحواس، والمشهورة في العقول. ثم ينظرون في الطفرة والنقطة والجزء الذي لا يتجزأ وما شاكلها من المسائل في الأمور المتوهمة التي لا حقيقة لها في الهيولى. وهم شاكون في الأشياء الظاهرة الجليلة، ويدعون فيها المحالات بالمكابرة في الكلام، والحجاج في الجدل مثل دعواهم أن قطر المربع مساو لأحد أضلاعه، وأن النار لا تحرق، وأن شعاع البصر جسم يبلغ في طرفة العين إلى فلك الكواكب، وأن علم النجوم باطل، وما شاكل ذلك من الزور والبهتان. فأحذروهم يا أخي فإنهم الدجالون الزلقو الألسن، العميان القلوب، والشاكون في الحقائق، الضالون عن الصواب ويدعون ما لا يعرفون، ويتكلمون فيما لا يحسنون» (٤١).

قال القفطي: «ولما كتّم مصنّفوها أسماءهم اختلف الناس في الذي وضعها، وكل قوم قالوا بطريق الحدس والتخمين الواضع لها اختلافاً لا يثبت لها حقيقة» (٤٢). وقد نفى ذلك محمد بن عثمان الذهبي (١٢٧٤ - ١٣٤٧ م) حيث قال: «إن قوماً زعموا أن رسائل إخوان الصفا مأخوذة عن جعفر بن محمد (الصادق)، وهي معمولة بعده بنحو ما تتي سنة عند ظهور دولة الباطنية الذين ملكوا مصر فأظهروا أتباع الشريعة. وأن لها باطناً مخالفاً، وباطن أمرهم الفلسفة، وعلى هذا وضعت الرسائل، وضعها جماعة قد ذكروا فيها علم ما استولى عليه النصاري من الشام» (٤٣). ربما دعاهم إلى ذلك قول الإخوان: «ومما يجعلنا وإياك الأخ البار الرحيم محبة نبينا عليه السلام، وأهل بيته الطاهرين، وولاية أمير المؤمنين علي بن أبي طالب خير الوصيين صلوات الله عليهم أجمعين..» (٤٤) ويقولون: وما يجمعنا وإياك حرفة الأدب، والخروج من جملة العوام، وهو العماد لما نحن بسبيله ونشير إليه وهو دين النبيين، ومذهب الريانيين والأخبار الذين استحضوا في كتاب الله من الأسرار المكنونة التي لا يمسه إلا المطهرون، وهم أهل البيت أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً» (٤٥).

إن الإخوان يقولون بهذا القول لأنهم أظهروا وسائلهم في وسط شيوعي أيام الدولة البويهية وكانوا يلّمّون دائماً بنصف الحقيقة، ويخاطبون الناس على قدر عقولهم، وكانوا دائماً يلغزون بكلامهم أتباعاً لمبدأ التقية.

قالوا: «إن من خواص إخواننا الفضلاء أنهم العلماء بأمور الديانات، العارفون بأسرار النبوات، المتأدبون بالرياضيات الفلسفية. فإذا لقيت أحداً منهم، وأنست منه رشداً، فبشره بما يسره، وذكره باستئناف دور الكشف والانتباه وانجلاء الغمة عن العباد. وذكر من وثقت بهم من إخواننا بما ألقيناه إليك من علمنا، واخرج إليهم من رسائلنا ما ترغب نفوسهم فيه، وترتاح إليه على ذلك النظام والترتيب كما بينا لك» (٤٦). وقد فصلوا في مذاهب الشيعة التي كانت معاصرة لهم مثل النائجة والقصاصين. «الذين جعلوا التشيع مكسباً لهم. وهم لا يعرفون من التشيع إلا التبري والشتم والطعن واللعنة والبكاء مع النائجة، وحب المتدينين بالتشيع، وترك طلب العلم، وتعلم القرآن، والتفقه بالدين، وجعلوا شعارهم لزوم المساجد وزيارة القبور كالنساء الثواكل ويكون على فقدان أجسادنا وهم بالبكاء على نفوسهم أولى» (٤٧). وهؤلاء لا يدرون حقيقة ما يقرّون به وصحة ما يعتقدونه. ومنهم من يقول إن الإمام المنتظر مختف من خوف المخالفين، وهؤلاء من أهل الآراء الفاسدة والاعتقادات المؤلمة لنفوس معتقديها. وهذا الرأي والاعتقاد يكسب صاحبه غيظاً على القاتل. وحنقاً على المقتول حزنًا وغماً ثم يبقى طول العمر متألماً منتظراً الهادي المختفي من خوف المخالفين. قال الإخوان: «اعلم أن صاحب هذا الرأي يبقى

طول عمره منتظراً خروج إمامه. متمنياً لمجيئه، ثم يُفنى عمره ويموت بحسرة وغصة ولا يرى إمامه، ولا يعرف شخصه كقول دعبل الخزاعي:

ألم ترى أني مذ ثلاثين حجة أروح وأغدو دائم الحسرات(٤٨)

كانت فرق الشيعة في أيام ظهور الرسائل عديدة وهي متصارعة فيما بينها. رغم أنهم كلهم يقولون أن الأنبياء خزان علم الله، وأن خلفاءهم الأئمة المهديين وارثون علم النبوت، لكنهم لا يدرون حقيقة ما يقولون ولا تصديق ما يعتقدون. قال الإخوان: «أعيزك أيها الأخ البار الرحيم أيديك الله وإيانا بروح منه أن تكون منهم، بل كن هادياً رشيداً طيباً رفيقاً لإخوانك وأصدقائك وجيرانك، ترشد الضال وتبرئ الأكمة والأبرص، وتحيي الموتى بإذن الله»(٤٩). هذه العبارات ذات معان دالة في المذهب الحراني، فإحياء الموتى تتببه الغافلين من رقدة الجهالة وتبصيرهم بأمور المذهب كما سنة فيما بعد.

حصيلة القول إن إخوان الصفا لا علاقة لهم بكل ما ذكرناه من المذاهب والديانات السابقة.

نظرية المعرفة:

نادت رسائل الإخوان بحرية الفكر وعدم التعصب المذهبي حيث قالوا لأتباعهم: «ينبغي لإخواننا أيدهم الله تعالى أن لا يعادلوا علماء من العلوم أو يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها»(٥٠). وكان شعارهم الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها التقطها. وللمعرفة عند إخوان الصفا طريقان: الطريق الأول: طريق المشاهدة بالقلب الصافي من الشوائب، بعد تأمل المحسوسات، ودقة النظر في المعقولات ودراية بالرياضيات، وبحث عن القياسات كما فعل القدماء الحكماء الموحدون الربانيون.

الطريق الثاني: طريق الطاعة والإقرار للأنبياء إيماناً وتسليماً، أو كإقرار العامة والأتباع للخواص والعلماء تقليداً وقولاً، أو كإقرار الصبيان للأباء والمعلمين تعليماً وتلقيناً. وهذه الطريقة هي طريقة العوام، وعلماء الكلام.

وقد توصلوا إلى معرفة كيفية حصول الإنسان على علمه، وذلك عن ثلاثة طرق:

طريقة الحواس: وفيه تعرف النفوس ما هو أحسن من جوهرها، ونحصل بها على العلوم الطبيعية.

طريقة البرهان: وفيه تعرف النفوس ما هو أعلى منها وأشرف. ونحصل بها على العلوم الفلكية والرياضية.

طريقة التأمل العقلي: وفيه تعرف النفوس ذاتها وجوهرها، أو إدراكها إدراكاً مباشراً(٥١) للعلوم الربانية.

وكانوا يؤكدون على دور المعلم الخبير في جماعتهم. وعلى هذه الناحية تركز نقد أبي حامد الغزالي لهم: «فإذا قيل لأحدهم هات علم معلمكم وأفدنا من تعليمه وقف وقال الآن إذا سلمت له فاطلبه. وعلم لو أنه زاد على ذلك لافتضح وعجز عن حل أدنى الإشكالات» (٥٢).

كان الإسماعيليون يُسمون بالتعليمية لتأكيدهم أن العلم يجب أن يؤخذ عن إمام موثوق بعلمه. وطبقاً لذلك جزم هنري كوربان بأن هذه الرسائل هي من التراث الإسماعيلي: «يمكننا أن نقر بما قال به إيفانوف من أنه منذ عهد الإمام أحمد كانت هناك نواة لهذه الرسائل ما لبث أن توسعت مع الزمن حتى أصبحت مجموعة رسائل الإخوان (٥٣)». ثم يذهب إلى أبعد من هذا مقررًا أن الجماعة لم يُولف بين قلوبهم المذهب الشيعي وحسب بل كانوا جماعة فكرية ذات نزعة إسماعيلية خالصة بالرغم من أن كتاباتهم الحذرة لا تكشف الأمر إلا لأولي العلم والإدراك (٥٤).

هل الديانة الإسماعيلية ديانة نجومية تعزو تدبير هذا العالم وما فيه إلى أحكام النجوم؟ أم أن هذه هي دعوة الحرانية وإخوان الصفا هم طليعتهم الفكرية وهم القائلون: «ومن شرائط الإيمان وخصال المؤمنين الرضا بالقضاء والقدر، وهو طيب النفس بما يجري عليها من المقادير، وهو موجبات أحكام النجوم والقضاء، وهو العلم السابق بما توجهه أحكام النجوم مثلما رضي به الرسول (ص) يوم أحد لما قُتل خيار أنصاره، وفضلاء المهاجرين، وكسرت رباعيته، وجرى عليه من المقادير الفلكية ما جرى» (٥٥).

يدافع إخوان الصفا عن تعاليم ديانتهم النجومية قائلين: «اعلم أن أحكام النجوم هي إحدى أمهات الخلاف بين الناس مذ كانوا» والعلماء في حكمها على ثلاثة أقاويل:

القول الأول للحرانية:

الذين يعتقدون أن للأشخاص الفلكية دلالة على الكائنات قبل كونها في هذه الأشخاص السفلية، ولها فيها أفعال وتأثيرات، وأنهم أحياناً ناطقون، وهم ملائكة الله، وملوك أفلاكه، وسكان سماواته. عرفوا ذلك بعد النظر في العلوم الإلهية وأحكامها، والعلوم الإلهية عرفوها بعد النظر في العلوم الطبيعية وأحكامها فسموا المؤثرات روحانية الكواكب في الكائنات، ثم أضافوا قولهم: «لا يعرف كيفية تأثيرات هذه الكواكب وأفعالها إلا الراسخون في العلم من العلماء والفلاسفة، البالغون في المعارف الربانية، والمؤيدون من السماء بتأييد الله وإلهامه» (٥٦).

القول الثاني لأصحاب كتب التتجيم:

وهؤلاء يعتقدون أن للنجوم دلالات، وليس لها فعل ولا تأثيرات. وقد عرفوا ذلك بطول التجارب، وكثيرة الاعتبار قرناً بعد قرن كما يتبين ذلك في كتب الأحكام (٥٧) وإن كان المنجمون يخطئون في بعض استدلالاتهم أو في أكثرها فلا تبطل صناعة علم النجوم، وهو علم جعله الله تعالى معجزة لإدريس النبي (٥٨).



الذين أنكروا دلالات الأشخاص الفلكية وأفعالها تركهم النظر في علم أحكام النجوم، وإغفالهم تعاليمها، وإعراضهم عن البحث عنها (٥٩). أما الرسالة الجامعة التي تنسب أحياناً إلى أئمة المذهب الإسماعيلي. فقد جاء فيها ما يناقض ما جاء في رسائل إخوان الصفا: «واعلموا أن للمنجمين تمويهات لا تتفق إلا على الجهال والعوام والنساء والصبيان والحمقى. واعلم أنه لا يعتبر بقول المنجم إلا الطغاة من ملوكهم الجبابرة والفرعنة المنكرون أمر الآخرة ودار المعاد. الجاهلون بالعلم السابق والقدر المحتوم (٦٠)، ثم أضافوا «من قتل الأطفال غير المنجمين الذين لا يعرفون خالق النجوم ومدبرها» (٦١).

وعلى هذا القياس تجري أحكام النجوم لا ينفعهم ذلك من قضاء الله وقدره شيئاً (٦٢) وكيف يجوز أن يستعان بالفلك على مدبر الفلك» (٦٣).

ما سبب هذا التناقض بين رسالة الحيوان والإنسان، الرسالة الجامعة، وبقية الرسائل ٩. أرى أن السبب هو أن هذه الرسالة، الأخيرة، أُعيد تحريرها تحت إشراف أئمة الإسماعيلية بما يجعلها تتفق وأصول الدعوة، على عكس المذهب السني الذي وقف منها موقف الرفض جملة وتفصيلاً. وقد أمر الخليفة الناصر عام (٥٤٤هـ - ١١٥٧م) بأن تحرق رسائل إخوان جميعها سواء الموجود منها في المكتبات الخاصة والعامّة مع مؤلفات ابن سينا (٦٤). وقد أشار هاملتون جب: «إن النظام السني السياسي ظل شديد الخوف من التفكك، واحتاجت الحكومة إلى رعاية الأمور الدينية. وحينما توحدت مناطق غرب آسيا ازدادت ضروب الصلوات بين مدنها مما بعث الموروث الثقافي الهلنستي فدخلت حومة الثقافة العربية العلوم الفيزيائية والطبيعية والتنجيم والموضوعات الهلنستية التي تحتويها القصص والحكايات (٦٥) وبعد تولي الفاطميون لحكم مصر أقاموا مذهباً دينياً على أساس المزاجية بين الإسلام والثقافة الهلنستية. وكتب إخوان الصفا رسائلهم في العلوم الطبيعية» (٦٦).

اعتمد المذهب الفاطمي على تلك الرسائل في دعوتهم السري، خصوصاً في تنظيم مراتب الدعوة التي اعتمدت على فلسفة الإشراق الأفلاطونية الحديثة. وكانوا يُسمون «بالتعليمية» لوجود إمام يزود الناس بالتعليم المعتمد الموثوق به، المعتمد على التأويل الرمزي الذي يكشف المعنى الباطني للقرآن، والوسيلة التي يبرزون بها النظام الإسماعيلي (٦٧) جعلهم الأمور السياسية مراتباً، وجعلوا لكل مرتبة سلطة عليا بمثابة الرأس للبدن تسوسه وتدير شؤونهن وهذه المراتب هي:

السياسة النبوية: وهي التي تخضع وتدعو الناس إلى ترك الديانات الفاسدة، وهجر العادات السيئة.

السياسية الملوكية: وهي التي تقوم على حفظ الشريعة، وتطبيق الحدود، وترك المظالم. السياسة العامة: وهي التي تتحقق برئاسة الأمراء على البلدان والمدن، ورئاسة الدهاقنة على أهل القرى، ورئاسة قادة الجيوش على العساكر. ومهمتها رعاية هذه الطبقات، وتقّمد أحوالها. السياسة الخاصة: التدبير المنزلي، وهي رعاية الإنسان لشؤون منزله، وأمر معيشتته، وأحوال عائلته وأولاده.

السياسة الذاتية: رعاية المرء لنفسه، وهي أن ينظر الإنسان إلى نفسه يراعي أخلاقه، ويتفقد أفعاله وأقواله في حالتي الرضا والغضب (٦٨).

لقد جمعت رسائل الخوان بين حرية فكر المعتزلة واتجاه المذهب الإسماعيلي في الجمع بين شتى الآراء والمذاهب. وقد صيغت رسائلهم بأسلوب قريب من مفاهيم العامة في ضربهم الأمثال والقصص الجذابة، والحكاية الخرافية على أسنة الحيوان (٦٩). وكانت تدرس هذه الرسائل في مدارس الدعاة ليتعلموا منها كيفية مخاطبة الناس.

علم الطبايع:

وهو علم يعتمد على عوامل طبيعية ثلاثة:

١- أحكام النجوم: التي تؤثر في الجنين قبل الولادة وما بعدها حتى عمر أربع سنوات فهو في تدبير فلك القمر تشاركه سائر الكواكب. ثم يصير التدبير لعطارد ثلاثة عشر سنة وهو صاحب النطق والحركة والتعاليم، ثم يصبح التدبير للزهرة ثماني سنوات وهي صاحبة الحسن والزينة والإنهاك في الشهوات والنكاح والحرص على جمع المال (٧٠)، ثم يصبح التدبير للشمس عشر سنوات، وتتطلب الاهتمام في المنزل، وتربية الأولاد. وفيها تظهر خصال الملوك والدهاقنة (٧١). ثم يصبح التدبير للمريخ سبع سنوات وهو صاحب الحزم والعزم ومن مدبّر الملك والناموس، ثم يصبح التدبير للمشتري اثني عشر سنة، وهو صاحب الدين والورع والرجوع إلى الله (٧٢).

ب- اختلاف نسب العناصر في الجسم والأخلاق.

ج- فعل البيئة الطبيعية وتأثيرها.

علم التربية المكتسبة بالتقليد والتلقين والتفكير:

كان الإخوان يفضلون التوجه بدعوتهم نحو الشباب لأن نفهوسهم مهياً لتقبل الدعوة الجديدة، وكانوا يستبعدون الكهول والنساء، وكانوا يندبون لهذه المهمة دعاة ذوي بصيرة بطبقات المجتمع، فهناك من يحسن مخاطبة أولاد الملوك والأفراد والعمال والكتبة والتجار والعلماء والفقهاء والصنّاع والصرّافين (٧٣) وقد قسّموا الناس إلى أعمار مختلفة.

الشباب الذين هم دون العشرين حيث يدعونهم لحفلة عامة. أم من هم فوق سن العشرين فإنهم يرسلون لكل واحد منهم رجلاً من صناعته يعاشره مدة من الزمن دون علم منه بغرضه ثم

يعرض عليه أهداف الجماعة عندما تحين الفرصة المناسبة. أما إن كان المدعو صاحب مركز اجتماعي فإنهم يرسلون له رجلاً يتناسب ومركزه. يعقد معه أوأصر الصداقة، فإن آنس عنده استعداداً للانضمام فاتحه بالأمر في الوقت المناسب (٧٤). فإذا انضم إليهم وصار داخل لجماعة قسموهم حسب أعمارهم، وقدمهم، وتحمسهم للدعوة إلى أربعة مراتب.

أ - مرتبة الإخوان الأبرار الرحماء:

وهم ممن أتموا الخمس عشرة من العمر، ممن تنبعت فيهم القوة العاقلة المميّزة لمعاني المحسوسات الواردة على القوة الناطقة، وتقابل مرتبتهم ذوي الصنائع في المدينة.

ب - مرتبة الإخوان الأخيار الفضلاء:

وهم ممن بلغوا ثلاثين سنة وتنبعت فيهم القوة الحكيمة الواردة على القوة العاقلة، ويتميزون بمراعاة الإخوان وسخاء النفس، والعطاء والجود والشفقة والرحمة على الإخوان، ومرتبتهم مرتبة الرؤساء ذوي السياسات.

ج - مرتبة الإخوان الفضلاء الكرام:

وهم ممن بلغوا سن الأربعين وهؤلاء يعرفون النواميس، ويدونون العقائد، ويوضّحون المناهج، ويدافعون عن الحقائق، ويعملون على نشرها وعلى بث الدعوة. وهذه هي مرتبة الملوك ذوي السلطان والأمر والنهي وحل الخلاف عند ظهوره بالرفق واللطف والمدارة في إصلاحه (٧٥).

د - مرتبة الكمال:

وهي مرتبة ممن بلغوا خمسين سنة وهي المرتبة الحائزة لجميع رياضيات النفس، والممهدة للمعاد، والمفارقة للهيولى، وعليها تنزل قوة المعراج، وبها تصعد إلى ملوك السماء فتشاهد أحوال القيامة من البعث والنشر والحشر والحساب والميزان والجواز على الصراط والنجاة من النيران ومجاورة الرحمن ذوي الجلال والإكرام (٧٦).

كان دعاة الإخوان في المرحلة الأولى يبدهون بالاتصال الشخصي، فلما زاد عددهم، وتنبه الجميع لخطرهم استعملوا الرسائل في دعواهم (٧٧).

مباحث الحكمة الإلهية أو ما بعد الطبيعية:

هذه مباحث أمور لا وجود لها ولا حدود وهي مفتقرة إلى المادة والحركة كالذات الإلهية والجواهر الروحانية والمعاني لجميع الموجودات، المقولات العشر، كالجوهر والعرض والهوية والوحدة والكثرة والعلة والمعلول والجزئية والكلية وما أشبهها. وتضم رسائل إخوان الصفا منها على إحدى عشر رسالة تبحث في الطرق إلى الله، وماهية الإيمان، وشرائط النبوة، وكيفية الدعوة إلى الله، وصورة العالم، والسحر والعزائم (٧٨).

لا يحتاج الله في نظر إخوان الصفا إلى برهان لأنه معروف بالبداهة، ولأن كل ما في الوجود يخبر به. وهو منزّه عن الجسيمة، وليس له شبيه في الخلق، وما ينسب إلى الله من صفات هو لإرضاء ذوق العامة والجهال. قالوا: «اعلم أيها الأخ أن صفات الله تعالى لا يشركه فيها أحد من خلقه، ومعرفة التي لا يعرف بها إلا هو. إنه مبدع، مخترع، خالق، مكوّن، قادر، عليم، حي، قديم، فاعل. وأنه المعطي من وجوده الوجود، وأنه مبدئى حي قادر مخترع عالم فاعل موجود، فالفعل مبدئى لما بدا منه، وفاعل بمعنى مفعول، ومحدث بمعنى أنه محدث معلول(٧٩). ومعطي الحياة لمن دونه كما أعطى، وموجود بوجود أفعاله الصادرة عنه، لا كما ترى الديانات السماوية أن الله قديم وهو خالق العالم. والخلق عند إخوان الصفا هو إيجاد الشيء من شيء آخر قال تعالى: {خلقكم الله من تراب} كخلق آدم. والإبداع هو إيجاد شيء من لا شيء، والمكونات تتكون بقوله: {كن فيكون}(٨٠).

وخلق العالم عند إخوان الصفا ليس كالخلق الموجود في التوراة والقرآن: «إن كان المراد بالقدم أنه قد أتى عليه زمان طويل فالقول صحيح!.. وإن كان المراد بالقدم أنه لم يزل ثابت العين على ما هو عليه بينما العالم متغير فيه الكون والفساد والأجرام الفلكية دائمة الحركة والنقلة(٨١) فالقول صحيح أيضاً. ويرى الإخوان أنه عن الله تفيض كل الموجودات، فهو المبدع لجميع الكيفيات، والمظهر لصور الكائنات، والموجود في كل شيء من غير مخالطة، ومع كل شيء من غير ممانجة. مثله مثل الواحد في كل عدد. وهو القائل: {كن فيكون}! إنه ليس بشخص ولا صورة، بل هوية وحدانية، ذو قوة واحدة وأفعال كثيرة، وصنائع عجيبة لا يعلم أحد من خلقه ما هو؟ وأين هو؟ وكيف هو؟ وهو الفائض منه وجود الموجودات. وهو المظهر لصور الكائنات في الهيولى، والمبدع لجميع الكيفيات بلا زمان ولا مكان بل قال: كان فكان(٨٢). وقالوا كما قال الصابئة الفيثاغورثيين: البارئ جل ثناؤه نسبتته من الموجودات كنسبة الواحد من العدد، والعقل كالثنتين، والنفس كالثلاثة، والهيولى كالأربعة، وسائر الخلائق مركبة من الهيولى والصورة المخترعين من النفس الكية، المنبثقة من العقل الكلي بأمر البارئ جل ثناؤه، أبدعه لا من شيء أو صورة. وجعل فيه جميع الأشياء بالقوة والفعل(٨٣).

هذه النظرة إلى الخلق هي مزيج من الفلسفة الأرسطوية والأفلوطينية الحديثة، فالله سبحانه تعالى هو بارئ العالم أي معطيه صورة فاضت عن النفس الكلية للهيولى الأولى التي هي جوهر روحاني بسيط. يقبل من النفس الصور والأشكال بالزمان شيئاً فشيئاً. وأول صورة قبلتها الهيولى الأولى هي الطول، والعرض، والعمق، فأبدع بذلك الجسم المطلق، والهيولى الثانية

التي فاض عنها وصدر عالم الفلك الذي لا يقبل الكون والفساد، ثم العناصر الأربعة، ثم الأجسام الجزئية العامة (٨٤).

فإنه في نظر إخوان الصفا قديم، والمادة معه قديمة. وهذه نظرة الطائفة الحرانية.

النبي أو صاحب الشريعة وكيفية دعوته:

النبي في الأصل صفة لرجل اصطفاها الله من بين عباده وخصه بأن أوحى إليه الشرع ليدعو الناس إلى توحيد الله وتزويجه عما لا يليق بالألوهية. وكرامة النبوة إما تفضل من الله تعالى على من يشاء، وإما إفاضة حق على المستعدين لها بالمواظبة على الطاعة والتحلي بالإخلاص (٨٥). هذا هو الرأي الشائع عند جمهور المسلمين، ويضيفون بأن الوحي يحصل للنبي بواسطة الملك، وجبريل، وهو من خواص النبوة، مشروط بالتبليغ (٨٦) ومن أنكر ذلك أنكر الإسلام ذاته. قال الدكتور إبراهيم مدكور: «لا شيء أكثر إلحاحاً على الفيلسوف المسلم من أن يخص في مذهبه مكاناً للنبوة والوحي إذا شاء أن تقبل فلسفته» (٨٧).

كيف كان تصور الإخوان للنبوة؟

احتلت فكرة النبوة والوحي مكاناً مرموقاً في رسائل إخوان الصفا، عكسوا فيها مذهبهم الخاص البعيد كلياً عن الإسلام لأن صاحب الناموس عندهم يحتاج إلى ست وأربعين خصلة من الفضائل البشرية والملكية جميعاً، وأي إنسان عاقل يمكنه الحصول عليها بالرياضة الروحية، وإذا توفى النبي بقيت الخصال وراثية في أصحابه وأنصاره الفضلاء في أمته لا يخلو أحد من شيء منها. فإذا تنازعا وتخاصموا وتفرقت جماعتهم وضعفت قوتهم (٨٨). وإذا اتحدوا كلهم كرجل واحد ونفس واحدة صار واضح الشريعة لهم بمنزلة الرأس من الجسد وهم له كسائر الأعضاء، غلبوا من رام غلبهم، وقهروا كل من يخالفهم ويعاديه (٨٩).

هذه الرؤية للنبوة هي رؤية مذهب الصابئة الحراني، وهم يقسمون أتباعهم إلى خمس فئات:

فئة الشهداء: لمشاهدتهم الأمور الروحية المفارقة للهوى، وعالم الغيب والشهادة.

فئة المسلمين: وهم من أقروا بما أخبر واضح الشريعة وصدقوه على ما قاله. قال تعالى عنهم { قالت الأعراب آمناً قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا } . وهؤلاء لم ينصروا تلك الأمور الروحية بحقائقها .

فئة المنافقين: وهم من أقر بلسانه، وشك فيما يقول بقلبه، وهؤلاء هم المنافقون الذين قال

عنهم القرآن الكريم: {إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار} .

فئة الكفار: وهؤلاء ينكرون دعوة صاحب الشريعة في الظاهر، ويكذبونه في السر والعلن، ويعادونه جهراً. وقد ناصبهم النبي الحرب والقتال، وأكثرهم الوعد والوعيد والزجر والتهديد (٩٠).

وقد يحصل الوحي أو الإلهام الرباني للصدّيقين منهم «يقدر في نفوسهم من غير قصد منهم ولا تكلف، أو يحدث في نفوسهم بإلهام ملائكي، فيقول أحدهم أجد قلبي كالمرآة تتراءى فيها حقائق الأشياء، وأجد لساني يجري على الصواب من غير تكلف» (٩١). وللوحي عندهم درجات:

ما يحدث في الرؤيا الصادقة: قال الرسول الكريم: «الرؤية الصادقة جزء من النبوة». وهي لا تقع إلا للصدّيقين والأتقياء الذين هم ملائكة بالقوة. وهؤلاء زاهدون في الدنيا، والفضيلة عندهم أحسن من المال.

الوحي الذي يحصل في اليقظة عند سكون الجوارح، ويحصل استماعاً لصوت من غير رؤية شخص بإشارات دائمة، وإما استماع كلام من غير رؤية من وراء حجاب.

وأسمى أنواع الوحي والإلهام هو الشريعة الإلهية، التي هي عند إخوان الصفا جبلة روحانية، تبدو من نفس جزئية في جسد بشري بقوة عقلية تفيض عليها من النفس الكلية بإذن الله تعالى في دور من الأدوار لتجذب بها النفوس الجزئية من أجساد بشرية متفرقة، حصلت عليها بالتناسخ ليفصل بينها يوم القيامة (٩٢).

يفرق إخوان الصفا بين العلم والإيمان. وهم يرمون علماء الكلام في عصرهم بالجهل لأنهم يسمون الإيمان علماً، ويقولون هو علم من طريق السمع، وما يُعلم بالقياس هو علم من طريق العقل. أما الحكماء، الفلاسفة، فيرون أن العلم هو تصور النفس رسوم المعلومات ذاتها. فإذا كان العلم هو هذا فليس كل ما يرد به الخير عن طريق السمع تتصوره النفس بحقيقته. إذن لا يكون ذلك علماً بل إيماناً وإقراراً وتصديقاً، ثم يقرر إخوان الصفا: «إن العلم صورة المعلوم في نفس العالم، وأن الإيمان هو التصديق لمن هو أعلى منك بما يخبرك عما لا يتعلمه، لأنه رب صورة في نفس العالم ليس لها وجود في الهیولی، ورب مخبر بخلاف ما في نفسه فيكون كذاباً وإن كان قاصداً لذلك، ورب مصدق أيضاً لكذاب» (٩٣).

نلمس في رسائل إخوان الصفا نقداً لما يجري في حلقات القصاصين، وعند بعض الفقهاء الجهلة الذين يحدثون الناس عن طيور الجنة، وأودية جهنم التي فيها من العذاب الذي لا تتفق وتصورات الحسن السليم. وكانوا يستندون إلى الفكر الفلسفي السائد في بيئة حران العرفانية وما حولها، وغايته التوفيق بين الفلسفة والدين (٩٤). نعم إن غايتهم التوفيق بين ديانتهم العرفانية، وتعاليم الدين الإسلامي.

كان جمهور المسلمين يرى تعاليم إخوان الصفا بدعةً مخالفة لروح الإسلام (٩٥)، حيث كان الجمهور يُكفّر كلاً من المعتزلة والشيعة لإنكار الأولين رؤية الله يوم القيامة، وإنكار الشيعة المسح على الخفين (٩٦). فما بالك بمن يُحكّم عقله في هذا الكون، ويؤمن بأن الكواكب مدبره لأحداثه.

الرسائل النفسانية والعقلية:

عدها عشر. تبحث في مدار الموجودات والعالم والعقل والمعقول والأدوار والأكوار، وماهية العشق والبعث والقيامة، وأجناس الحركات، والعلل والمعلولات والرسوم. وهي في رأي الأستاذ سعيد زايد: «صورة للحياة العقلية في القرن الرابع الهجري، وهي أول مجلد ضخّم ضمّ في دفتيه جميع أقسام الفلسفة، وهي أخيراً محاولة لتثقيف العامة علمياً وفلسفياً (٩٧). واعتقد أن تعاليم إخوان الصفا هي بعث لفلسفة، عرفانية شاعت في القرن الرابع الميلادي بين أوساط مثقفي مدرسة الإسكندرية، فتصدى لها علماء الكنيسة وحاربوها فانكفأت في معابد حران حتى منتصف القرن الثالث الهجري وفيها بدأت تبرز على أثر علو مكانة الصابئة في المجتمع الإسلامي.

اشتملت فلسفتهم على وصف للعالم بأنه صدر عن الله، وكذلك الروح الإنسانية التي تسعى للرجوع على الله، والفناء فيه. وهذا التلاشي هو طريقه الحكمة الإشرافية التي مزجوا فيها بين تعاليم فيثاغورث والأفلاطونية المحدثة، وفسروا آيات القرآن الكريم بطريقة مجازية (٩٨) معتمدين على ما قامت به مدرسة الإسكندرية من تفسيرها للكتب المقدسة.

نظرية الفيض الإلهي:

تسبب هذه النظرية ذات التأثير الفكري الخطير على الفلسفة الشرقية إلى أفلوطين (٢٠٤ - ٢٧٠م) الذي درس مبادئها على يد امونياس سكاس. ثم رافق الإمبراطور جورديان الثالث في حملته على فارس. وعندما اغتيل الإمبراطور على يد جنوده (٢٤٤م) توجه أفلوطين إلى حران ومكث فيها عشر سنوات، ثم ذهب إلى روما وفيها نشر مذهبه الذي نقله عنه إلى الشرق تلميذه فرفروريوس الصوري، الذي صبغه بالفكر الفيثاغوري (٩٩) وصار الولاء للعالم الآخر، عالم المصل الأزلي العالم الحقيقي بالقياس إلى عالم الظواهر الوهمي.

يبدأ الفكر الأفلوطيني بثالوث مقدس هو الواحد، والعقل الفعّال، والنفس. والواحد عنده غامض بعض الشيء، فتارةً يسميه الله، وأحياناً الخير المطلق. الذي يعلو الكون، وهو حاضر في كل شيء، ولا يمكن حمل عليه أي صفة من الصفات. وعنه صدر العقل الفعّال في بحثه عن نفسه فهو كالضوء الذي مكّن الواحد من رؤية نفسه (١٠٠). وعن العقل الفعّال فاضت النفس

الكلية التي خلقت الكائنات الحية جميعاً، فهي خلقت الشمس والقمر والنجوم وسائر العالم المرئي. وللنفس الكلية جانبان:

جانب باطني يمس العقل الإلهي، أو العقل الفعّال:

جانب ظاهري يواجه العالم الخارجي: وهذا الجانب مرتبط بعملية جدل هابطة. تُؤدّ النفس خلالها صورة لذاتها: هي الطبيعة أو عالم الحسن، وهو عالم جميل، وموطن الأرواح المباركة. لأن النفس عندما خلقت العالم خلقت من خلال تذكرها عالمها الإلهي. بينما يقول العرفانيون إن العالم المرئي هو شر(١٠١). أما النفس، وإن كانت في أحط كائن بشري لا يعترها الفناء. وهي إلهية خالدة على عكس الجسد الفاني المركب من العناصر الأربعة، النار، الهواء، الماء، التراب. والنفس ليست الصورة للجسد كما يقول أرسطو، وإنما هي جوهر أبدي(١٠٢).

اقتبس إخوان الصفا نظرية الفيض الإلهي من الفلسفة الأفلوطينية المحدثه. وإلى هذا يشيرون إلى أن الحكمة انتقلت إليهم من أهل العدد. قالوا: «واعلم يا أخي أن الباري جل ثناؤه أول شيء اخترعه وأبدعه من نور وحدانيته جوهر بسيط يقال له العقل الفعّال كما أنشأ الاثنين من الواحد بالتكرار، ثم أنشأ النفس الكلية الفلكية من نور العقل، كما أنشأ الثلاثة بزيادة الواحد على الاثنين، ثم أنشأ الهيولى الأولى من حركة النفس، كما أنشأ الأربعة بزيادة الواحد على الثلاثة. كما أنشأ سائر الخلائق من الهيولى ورتبها بتوسط العقل الفعّال والنفس الكلية. كما أنشأ العدد من الأربعة بإضافة ما قبلها إليها(١٠٣)، ثم قالوا، وكل موجود تام فيفيض منه على ما دونه فيض ما، وأن ذلك الفيض من جوهره أعني صورته المقومة التي هي ذاته. وهكذا تفيض من النفس الحياة على الأجسام لأن الحياة جوهرية لها وهي المقومة لذاتها(١٠٤).

النفس والفيض الإلهي:

النفس عند أفلاطون وإخوان الصفا جوهر بسيط لا تركيب فيه، هي قديمة، بينما هي عند أرسطو محدثة، وهي صورة الجسد، أما عند علماء الكلام والأطباء المسلمين فتقسم إلى:

النفس الحيوانية أو الروح: وهي بخار لطيف مكون من أطف أجزاء الأغذية. وهي سبب الحس والحركة وقوام الحياة، كما هي عند الطبيب أبي بكر الرازي، وهي باقية من أول العمر إلى آخره من غير أن يتغير فيها شيء من انحلال أو زيادة أو نقصان. وهي عند علماء الكلام شيء استأثر الله بعلمه ولم يُطلع عليه أحداً من خلفه.

النفس العاقلة (الأنا): وهي الشيء الذي يشير إليه كل واحد بقوله (أنا). قال ابن لقمان: «والذي يرجح هو أن الإنسان له نفسان: نفس حيوانية ونفس روحانية، فالنفس الحيوانية لا تفارقه إلا بالموت، والنفس الروحانية هي التي من أمر الله، والتي تعقل، وهي التي تفارق الإنسان

عند النوم، وقد مثل لها إبراهيم بن سيار النظام بقوله: «إنها جسم لطيف مشتبك بالبدن كاشتباك الماء بالعود الأخضر». أما الإمام علي «ع» فقد مثلها بقوله: «الروح في الجسم كالمعنى في اللفظ». وقالت الصوفية، ومنهم أبو حامد الغزالي: «ليست الروح جسماً ولا عرضاً إنما هي مجردة عن المادة، قائمة بنفسها، غير متحيّزة، متعلقة بالبدن للتدبير والتحرك» (١٠٥).

بينما النفس عند إخوان الصفا والحرانية جوهر بسيط روحانية علامّة فعّالة وهي صورة من صور العقل الفعّال (١٠٦). وهي باقية بعد مفارقة البدن في نعيم أو شقاء حسب علمها في الحياة الدنيا، والنفوس الجزئية هي إحدى القوى المنبثّة من النفس الكية ولكنها ليست منفصلة عنها ولا هي إياها بعينها، سبقت الجسد في الوجود ونزلت من عالمها العلوي واتصلت في الجسد نتيجة لنسيان أو لخطيئة كخروج آدم عليه السلام من الجنة رمز على معصية هذه الأنفس الكلية. قالوا: «اعلم أن الأمور الإلهية هي الصور المجردة من الهيولى وهي جواهر باقية خالدة لا يعرض لها الفساد والآفات كما يعرض للأمور الجسمانية، فاجتهد في معرفة نفسك لعلك تخلصها من بحر الهيولى وأسر الطبيعة التي وقعنا فيها بجناية كانت من أبنينا آدم عليه السلام» (١٠٧).

النفس والخطيئة والتناسخ:

كان فيثاغورث يؤمن بالتناسخ، والتناسخ يعني عنده أن النفس إذا فارقت الجسد وكانت حياتها فيه صالحة كريمة صعدت إلى عالم الأفلاك، أما إذا كانت حياتها فيه فاسدة سيئة فلا تفتح لها أبواب السماء بل تبقى تحت فلك القمر تتقلب بين الكون والفساد متخذة أجساداً بشرية أو حيوانية.

أما ديكا ياركوس الإسكندري فقد قال عن نظرية فيثاغورث: «إن فيثاغورث علّم أولاً أن الروح خالدة، وأنها ضرورياً أخرى من الكائنات الحية، ثم علّم أن كل ما يظهر في الوجود يعود فيولد في دورة معلومة، فلا شيء جديد كل الجدة. وأن كل ما يولد وفيه ديبب الحياة ينبغي أن ننظر إليه جميعاً نظرتنا إلى أبناء الأسرة الواحدة» (١٠٨).

آمن إخوان الصفا طبقاً لفلسفتهم الفيثاغورية بالتناسخ الذي هو حلول روح إذا فارقت البدن إلى جنين قابل لتلقي تلك الروح. وقد أعطى أفلوطين في كتابه التاسوعات مثلاً على ذلك: «إذا قتلت أمك في الحياة الدنيا أصبحت في الحياة التالية امرأة ليقتلك ابنك» (١٠٩). وهكذا نرى أن النفس البشرية، الجزئية، إذا لم تُهذب بالأخلاق الجميلة ستخبط في هذا العالم دون أن تنهض إلى الملأ الأعلى من ثقل أوزارها، ولا يعرج بها إلى ملكوت السماء، ولا تستحق

الدخول في زمرة الملائكة، وتغلق دونها أبواب السماء، وتبقى مقيّدة في الهواء، وتجربها شياطينها التي تتعلق عليها من الشهوات الجسمانية على مقر الأجسام المدلهمة، وتدفعها أمواج الشهوات المحرقة المؤدية على أودية الهاوية حيث لا تستقر، وتجربها الشياطين كما تجر العميان والزمنى متجنبين طرقات الناس (١١٠). هذه الرؤية لإخوان الصفا تناقضها النصوص القاطعة من الكتاب والسنة وإن كان العقل لا يدل على امتناع التناسخ. ويحتج عليهم علماء الكلام موضحين أنه لو كان التناسخ واقعاً فعلاً لتذكرت نفس ما أحوالاً مضت عليها في البدن، والإيمان بالمعاد ينفي التناسخ، وهم يُكفّرون من يقول به (١١١).

البعث والمعاد :

إذا كان المعاد هو رجوع النفوس الجزئية إلى النفس الكلية. والثواب هو ما تجده كل نفس من الراحة واللذة والسرور والفرح بعد مفارقتها الجسد (١١٢) فإن القيامة أو الحشر الأكبر لا يتحقق بمفارقة النفس للجسد، ولكن عند مفارقة كل النفوس أجسادها. وعندما لا تدعو الضرورة لبقاء النفس الكلية ولا لبقاء العالم نفسه فتعود النفس الكلية إلى الله فيبطل الوجود ما عدا الله. وبذلك يتحقق الحشر الأكبر أو القيامة الكبرى، ويتحقق خراب العالم (١١٣).

هذا التصور للبعث والقيامة يخالف التصور العام للمسلمين، إذ البعث هو إيجاد الأعيان والأجناس والأنواع عن (ليس) يخص به الباري تعالى، أو هو الإحياء والنشور من القبور بأمر الله تعالى (١١٤). كان تصور إخوان للبعث والمعاد يتفق وديانتهم النجومية: «وكما يعمل أصحاب المجسطي عند طلبهم معرفة عظم جرم الشمس إذ يميزون ويدرسون جميع الحلول الممكنة عقلياً حلاً بعد حل، كذلك تحل الصعاب المتصلة بمشكلة البعث. اعمل يا أخي مثل هذا المسائل مثل ما عمل هؤلاء في مسائلتهم وهي أن تقول لا يخلو أمر البعث ومعنى القيامة من أن تبعث الأجساد دون النفوس، أو النفوس دون الأجساد، أو الجميع إذا كان ليس في القسمة غير هذه الوجود الثلاثة، ثم ابحث حقيقة هذه الوجوه الثلاثة» (١١٥). وأما قول رسول الله: «من مات قامت قيامته» إنما يريد قيام الأنفس لا الجسد لأن الجسد لا يقوم بعد الموت (١١٦). وإخوان الصفا تبعاً لتعاليمهم لا ينتظرون الآخرة. قالوا: «واعلم يا أخي أن المنتظرين للآخرة طائفتان من الناس، إحداهما: ينتظر كونها وحدوثها في الزمان المستقبل عند خراب السماوات والأرضين. وهم لا يعلمون من الأمور إلا المحسوسات، ولا من الجواهر إلا الجسمانيات، لا من الأحوال إلا ما ظهر (١١٧). وأن دار الجزاء تكون بعد فناء الخلق. وأن الله يعيدهم مرة ثانية خلقاً جديداً. وهذا جيد للعامة، ولمن لا يعرف شيئاً ويرضى الدين تقليداً وإيماناً (١١٨). وهؤلاء هم المسلمون. والثانية: ينتظرون كشافاً وبياناً وإطلاعاً عليهم، وهم الذين يعرفون الأمور

المعقولة، والجواهر الروحانية، والحالات النفسانية، وأن كثيراً من العقلاء الحكماء ينكرون خراب السماوات، ويأبون ذلك إباء شديداً، وأن الآخرة لها وجود عن الكون في الرحم كأيام الشيوخة متأخرة عن أيام الشباب» (١١٩).

الجنة والنار:

الجنة هي عالم الأرواح، وهي صورة روحانية لا هيولى جرمانية، بل حياة محضة، وراحة ولذة وسرور وغبطة، لا يعرض لها الكون والفساد والتغير والبلى. هذه هي الجنة كما يراها إخوان الصفا ويسخرون من تصورات المسلمين لا اعتقادهم أن الجنة شبه بساتين فيها أشجار عليها ثمار، وقصور بينها أنها. في تلك القصور حور غلمان وولدان مردان على أمثال أبناء الدنيا ونعيم أهلها. لأنها هي دار الحيوان. ويستشهدون على ذلك بقول الرسول الكريم: «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر».

ويسخرون أيضاً من تصور المسلمين بأن جهنم هي خندق محفور كبير واسع مملوء من نيران تشتعل في ذلك الخندق أنه كلما أحرقت أجسادهم صارت فحماً ورماداً أعاد الله فيها الرطوب والدم حتى يشتعل من الرأس ثانياً كما اشتعل أول مرة محتجين بقوله تعالى: {كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب}. ويقول إخوان الصفا إن هؤلاء المسلمين لا يفقهون معنى قوله تعالى، ولا يحسنون تأويل كتابه بأن أهل النفوس المتعلقة بأجساد الحيوانات التي تنالها الآلام والأوجاع دون سائر الموجودات، وأن لجهنم سبع طبقات لأن الأجسام التي هي دون فلك القمر سبعة أنواع، أربع منها هي الأركان الأربعة، الهواء والنار والماء والتراب، وثلاثة هي المولودات الكائنات الفاسدات، المعادن والنبات والحيوان (١٢٠).

يطالب إخوان الصفا بالتفسير الرمزي الإشاري للكتب المقدسة مستبعدة التفسير الحرفي. وسوف أقدم مثلاً من تفسيرهم قالوا: «إذا كان السيد المسيح قد وصف الجنان ونعيم أهلها بأوصاف غير جسمانية فلأن خطابه كان مع قوم هذبتهم التوراة وكتب الأنبياء والحكماء. وأما سيد الأنبياء وخاتم المرسلين، محمد صلى الله عليه وسلم، فقد اتفق مبعثه مع قوم أميين من أهل البوادي غير مرتاضين بالعلوم، فجعل أكثر صفات الجنة في كتابه جسمانية ليقرها من القوم، ويسهل تصورها عليهم، ويرغب نفوسهم بها (١٢١). ولأن هؤلاء القوم أي المسلمين أميين جهلة فهم يطالبون أتباعهم بتفسير جديد للقرآن الكريم يتفق وتعاليمهم. قالوا: «واجتهد يا أخي في معرفة طلب ما أشار إليه أنبياء الله تعالى في الكتب المنزلة على ألسنتهم، المأخوذة عن الملائكة معانيها في وصف نعيم الجنان، وسعادة أهلها، وصفة النيران، وشقاوة أهلها، وما أشار إليه الفلاسفة والحكماء في رموزهم من وصف عالم الأرواح، ومدح أهلها وذمهم عالم الأجسام، ولعلك تتصور بعقلك ما تصوروا، وتشاهد بصفاء جوهر نفوسهم، ما شاهدوا، فتتنبه نفسك من

قوم الغفلة، وورقة الجهالة، وتعيش عيش السعداء وترتقي في المعارف، وتعلو همتك نحو ملكوت السماء، وتكون في الآخرة من السعداء(١٢٢).

وبعد مكوث أهل الجنة مدة لا يعلمها إلا الله يعود الفيض الإلهي من جديد، ويخلق دنيا جديدة وأقواماً أخرى في العالم الأرضي حسب الأدوار والأكوار الفلكية.

لا أعلم في الفكر الإسلامي السني أحداً أخذ بتفسير إخوان الصفا إلا الشاعر الباكستاني محمد إقبال (١٨٧٦ . ١٩٢٨) الذي اعتبر الجنة والنار حالتين نفسييتين لا مكانين. جاء ذلك في كتابه تجديد الفكر الديني في الإسلام في المحاضرة الثانية «البرهان الفلسفي على ظهور الفلسفة الدينية» أما الأوصاف التي يتناولها القرآن فهي عبارة عن تخطيط مجسد ملموس يقع تحت النظر لتقريب ما هو من الأشياء الباطنة، وأن جهنم حسب الآيات القرآنية هي النار تصهر ما في قلوبهم وجلودهم، وهي تبيكت الضمير المؤلم للإنسان حين يحبط عمله، ويسود فعله كإنسان. وجهنم لم يصورها القرآن بئراً عميقة للعذاب والنكال يفرضهما إله ثائر يحب الانتقام، بل هي تجربة تطهر الذات، وتجعلها منيعة، تحس ألم الضمير، وتشعر بلذع الجرم، وتؤمن بشكر الله والرضوخ له. أما الجنة عند إقبال فهي السرور واللذة بعد الظفر والانتصار على قوى الانحلال، والجنة ليست عيداً احتفالياً دائماً، بحيث تكون الحياة واحدة مستمرة على نسق واحد، بل كل فعل للذات الحرة يخلق وضعاً جديداً، ويتيح الفرص لامتدادٍ خلاقٍ (١٢٣).

المذهب الأخلاقي:

تحتل الأخلاق مكاناً مرموقاً في تعاليم إخوان الصفا. وهم يريدون أن يحيا الإنسان وفق السيرة الفلسفية العادلة التي عاشها سقراط الحكيم والذي كانت نفسه تشناق دائماً على العالم الأعلى فلا ترهب الموت. والمحبة عندهم أمسى الفضائل لأن غايتها الفناء في الباربي تعالى المحبب الأول: «إن الإنسان على الحقيقة هو النفس ويجب أن تكون أسمى غايتنا أن نعيش مع سقراط واقفين أنفسنا على العقل»(١٢٤).

وعلى الإنسان العاقل أن يتبصر دائماً في عيون نفسه ليصلحها. وهم يعلمون أن ذلك مهمة صعبة لأن الإنسان أعمى عن معرفة عيوبه وقد أقدر على معرفة عيوب غيره: «اعلم أن الإنسان العاقل قد تخفى عليه عيوب مذهبه كما تخفى عليه مساوئ أخلاقه ونتائج أفعاله، وتسنع له عيوب غيره كما قيل في المثل، يا ابن آدم لك محلان، أحدهما فيه عيوب نفسك، وفي الآخر عيوب غيرك، وهي قدام وجهك لاتزال تتطلع عليها والتي فيها عيوب نفسك تجعلها خلف ظهرك فلا تلتفت إليها، وعش كما قال حكيم اليونان في وصاياها الذهبية: الإنسان يعنى ويصم عن عيوب نفسه لأن نفسه أحب الأشياء وحب الشيء يعنى ويصم»(١٢٥).

هذه هي أهم آراء إخوان الصفا التي أثرت في التوحيد العلوي.

منذ ظهور الرسائل في القرن التاسع عشر في بعض البلدان الأوروبية. وعلى إثر نشر المستشرق الفرنسي ستانسيلاس غويارد S. Guyard (١٨٤٦ - ١٨٨٤) مقتطفات منها تتعلق بعقائد الإسماعيلية في باريس ١٨٤٧ أكد أن هذه الرسائل تعود إلى أوائل الملحدين في الإسلام وهي ذات طابع إسماعيلي وربما استخدموها في أدبهم الديني والسياسي.

ترسّخ هذا الرأي لدى الباحثين عرباً وأجانباً. فقد قال المستشرق المجري اغناطيوس جولدتسيهر (١٨٥٠ - ١٩٢١م). «إن بدء الدعوة الإسماعيلية بنظرية الفيض الأفلاطونية هي نفسها التي بنت عليها جماعة إخوان الصفا البصرية فلسفتها الدينية في موسوعتها المصنّفة. واستنبطت من هذه الفلسفة أعمق نتائجها» (١٢٦). وأكد ذلك المستشرق الفلسطيني بندلي جوزي: «إن الأفكار التي بثها دعاة الإسماعيلية بين طبقات المسلمين وغير المسلمين كان من شأنها أن قلبت حياتهم رأساً على عقب، وأحدثت بينهم من التغيير بما تزال آثاره باقية إلى هذا اليوم. فالفلسفة مدينة لهم برسائل إخوان الصفا. وهي أول دائرة للعلوم والمعارف ظهرت في العالم» (١٢٧).

وجد هذا الرأي صدىً طيباً لدى مفكري الإسماعيلية كالدكتور عارف تامر: «لقد سبق لي أن بيّنت في أكثر من دراسة كتبته عن الموضوع الذي نحن بصدده أنه لا يمكن للباحث في رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء مهما أوتي من علم وذكاء وفهم أن يفي الموضوع حقه، وأن يسلك السبيل المؤدي على الهدف الأسمى والغاية المثلى ما لم يضع نصب عينيه المصادر الإسماعيلية التي تؤلف عنصر الموضوع والتي هي متممة له وذات ارتباط بفصوله وأبوابه وموضوعاته. هذه المصادر كانت مفقودة وبعيدة عن متناول أيدي العلماء وأن ظهورها من كهف تقيتها لم يتعدّ سنين عديدة، وهذا هو عذر الباحثين الذين لم يقدّر لهم الإطلاع عليها والتعمق في دراستها، ومقابلة نصوصها الفلسفية» (١٢٨).

كأن الرسائل طلسم مغلق لا مجال للكشف عن معانيه وأسراره إلا بعد إمام الباحث بالفلسفة الإسماعيلية التي صدرت عنها الرسائل. وللتدليل على صحة رأيه اتبع الباحث الكريم منهجين:

١. دراسة البنية الداخلية:

قال الدكتور عارف تامر إن الإسماعيلية عرفت بالفرقة السبعية لاعتمادها على العدد سبعة في تقدير مبادئ الكون. ويضرب لنا مثلاً على ذلك بعدد رسائلهم الاثنتين والخمسين وهذا العدد من أجل حكمة دينية هي عدد ركعات الأوقات الخمس، إحدى وخمسون ركعة، وأضافوا إليها النية التي لا يجوز أن يقدم الإنسان على عمل شرعي دونها، والنية هي المتممة للصلاة، كما جاء في الرسالة الجامعة التي هي زبدة رسائل إخوان الصفا والمتممة لهم (١٢٩).

سُمي إخوان الصفا إحدى الفرق العلوية المغالية باسم المسيبة لأنهم ذهبوا إلى أن النطقاء بالشرعية سبعة بين كل اثنين من النطقاء سبعة أئمة، ولا بد من في كل شريعة من سبعة، يقتدى بهم في الكشف عن الأشياء السباعية. فظهر لهم منها أشياء عجيبة شغفوا بها وأطنبوا في ذكرها، وأغفلوا ما سوى ذلك من المعدودات، فماذا قال عنهم إخوان الصفا في بحثهم عن الموجودات على رأي الفيثاغورين. قالوا: «أما المسيبات من الأمور الموجودة تركنا ذكرها إذ كان قوم من أهل العلم قد شغفوا بها، وأطنبوا في ذكرها. وهي معروفة في أيدي أهل العلم» (١٣٠). ثم قالوا عنهم في موضع آخر: «ولتعلم أن المسيبة شغفوا بذكر المسيبات على غيرها إنما كان نظرهم جزئياً، وكلامهم غير كلي. وكذلك الكيالية، (فرقة شيعية من أتباع أحمد ابن الكيال)، في متسعاتهم. وليس هذا مذهب إخواننا الكرام أيدهم الله وإيانا بروح منه حيث كانوا في البلاد ذوي نظر كلي، وبحثهم عمومهم، وعلمهم جامع، معرفتهم شاملة» (١٣١). ترى من هذا النص أن إخوان الصفا يبترون من فرقة المسيبة، أي الإسماعيلية.

وهناك فرق آخر بين أصحاب الرسائل والإسماعيلية هو مسألة الإمامة، فالإمام، كما قال الدكتور عارف تامر في كتابه الإمامة في الإسلام، هو أول حد من حدود الموجودات فهو المنبعث الأول والواحد بترتيب العدد. وأول خلق أظهره تعالى سُمي العقل لأنه المبدع والسابق في الوجود، كما وأنه أداة باطنة في الإنسان. فيه يبصر ما يبطن (١٣٢) وهو الصراط المستقيم كما قال عنه الدكتور مصطفى غالب: «والإسماعيلية يعتبرون من حيث الظاهر أن الأئمة من البشر، ولكنهم في التأويلات الباطنية يسبغون عليهم وجه الله، ويد الله، وجنب الله، والإمام هو الذي يحاسب الناس يوم القيامة» (١٣٣).

إذا كان الإمام في المذهب الإسماعيلي هو العقل الكلي بالنسبة للموجودات فهو ليس كذلك عند إخوان الصفا بل هو لا لزوم له. فسنة صاحب الشريعة تكفي لإرشاد البشر: «واعلم أن العقلاء والأخيار إذا انضاف على عقولهم القوة بواضع الشريعة، النبي أو الحكيم، فليس يحتاجون إلى رئيس يرأسهم، ويأمرهم وينهاهم ويزجرهم ويحكم عليهم لأن العقل والقدوة لواضع الناموس يقومان مقام الرئيس، الإمام، فلهم بنا أيها الأخ نقتدي بسنة الشريعة ونجعلها إماماً لنا فيما عزمنا عليه» (١٣٤). وعلى هذا فهل يعقل أن تكون الرسائل من وضع الإسماعيلية وفيها ينفون دور الإمام لأن العقل وحده كاف، وبهداية صاحب الشريعة لا حاجة للإمام. وقد لاحظ ذلك الدكتور إحسان إلهي ظهير: «لا ندري كيف يقول الإسماعيلية إن كاتب رسائل إخوان الصفا هو الإمام أحمد بن عبد الله التقي، فكيف يخالفون رأيه إذا كان الإمام معصوم لا يخطئ عندهم؟ وهو ينفي دور الإمام، وهذا من الأدلة على أن الإمام المذكور لم يكتب هذه الرسائل» (١٣٥).

إن البناء الداخلي لرسائل إخوان الصفا لم يُسَعَف الدكتور عارف تامر بتأكيده أن الرسائل من كتابة أئمتهم، فهذه الرسائل لا علاقة لها بالمذهب الإسماعيلي.

٢. المنهج التاريخي في تحديد هوية الرسائل:

بعد ظهور الكتب الإسماعيلية من كهف تقيتها، استطاع الدكتور عارف تامر أن يحدد هوية الرسائل وتاريخ كتابتها: «إن رسائل إخوان الصفا وُضعت بمعرفة أحد الأئمة الإسماعيليين المستورين، أو بعض دعائه، أو حدوده الأربعة، الحُرْم، في عهد الخليفة المأمون (١٩٧ - ٢١٨هـ). مستنداً على ما ذكره الداعية القرمطي عبدان من أن الإمام أحمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق (ت ٢١٢ هـ ٨٤٨م) هو مؤلف رسائل إخوان الصفا» (١٣٦). وعن هذا الداعية نقل الفقيه اليميني شرف الدين جعفر بن محمد بن حمزة (ت ٨٣٤هـ - ١٤٣١م) في رسالته المسماة، الموقظة، قال: «وهمَّ المتسمي بالمأمون - يقصد الخليفة المأمون - أن يرد الأمة على دين القول بالنجوم حتى ظهر وليّ الله وابن رسول الله برسائل إخوان الصفا وفيها ما تحير به جميع العالم من العلوم في كل فن. والاستشهاد على شريعة الرسول وهو في كهف التقية مستتر ودعائه الباقون مفرقون لتلك الرسائل في كل شهر، مدينة، وقطر» (١٣٧). يذكر النص أن غاية الإمام كان إبعاد النجوم عن معتقدات الناس، ولكنه في الرسائل يدعو إلى ديانة نجومية مما يقول به صابئة حران الذين كانوا يؤلهون الكواكب وبها يبررون عبادة الأصنام: «إن بدء عبادة الأصنام عند الأمم أولاً كان عبادة الكواكب، وبدء عبادة الكواكب كان عبادة الملائكة، وسبب عبادة الملائكة هم صفوته من خلقه وخالص عبادة تقربوا إلى الله بهم، وتوسلوا إليه بهم» (١٣٨). هذا النص التاريخي غير صالح لإثبات هوية الرسائل للإمام النقي. وأما النص الثالث فهو للمؤرخ اليميني إدريس عماد الدين (ت ٨٧٢ هـ ١٤٦٦م) في كتابه عيون الأخبار: «وقام الإمام النقي أحمد بن عبد الله بأمر الإمامة، وبث دعائه في الآفاق من سلمية. وحين ظهر المأمون العباسي ووهم وسعى في تبديل شريعة محمد وتغييرها، وأن يرد الناس إلى الفلسفة وعلم اليونانيين، فخشي الإمام أن يميل الناس إلى ما زخرف المأمون عن شريعة جده، فألّف رسائل إخوان الصفا لتقوم الحجة على المأمون وأتباعه حين انحرفوا عن علم النبوة».

إذا كانت غاية الإمام هي إبعاد الناس عن الفلسفة اليونانية، جزاه الله خيراً، ولكن مؤلفي الرسائل ذكروا غايتهم من تأليفها: «وأما أولئك الحكماء الذين كانوا يتكلمون في علم النفس قبل نزول القرآن الكريم والإنجيل والتوراة، فإنهم لما بحثوا عن علم النفس بقرائح قلوبهم، واستخرجوا معرفة جوهرها بنتائج عقولهم. ودعاهم ذلك على تصنيف الكتب الفلسفية التي تقدم ذكرها في أول هذه الرسالة، فيثاغورث ونيقوماخوس، ونقلها من لغة إلى أخرى من لم يكن فهم معانيها، ولا عرف أغراض مؤلفيها انغلق على الناظرين في تلك الكتب فهم معانيها وأقصى

أغراض واصفيها وأردنا بأوجز ما يمكن من الاختصار في (٥٢) رسالة أولها هذه الرسالة، رسالة العدد، ثم يتلوها أخواتها على الولاة كترتيب العدد تجدها أن شاء الله (١٣٩). إذن كانت غاية واضعي الرسائل هي تقرب الفلسفة اليونانية إلى أذهان الناس بعد أن انغلقت معانيها في الكتب المتداولة بين أيدي الناس، وهذا يعني أن الداعية والمؤرخ إدريس عماد الدين لم يطلع على الرسائل وإنما نقل عما قبله دون معرفة بما يكتب عنه.

أما نص المؤرخ نور الدين أحمد (ت ٨٨٥هـ - ١٤٨٠م) من مصياف. فلم يكن أفضل حظاً مما سبقه، وإنما أضاف أربعة مؤلفين إلى الإمام: «إن محمد التقي بن أحمد بن محمد بن إسماعيل بن جعفر لما علم بما آلت إليه الشريعة في عهد العباسيين من الانحطاط والضعف شرع بتأليف كتاب إخوان الصفا وخلص الوفاء مع دعائه الأربعة: وهم أمناء سره وأعضاء مجلسه الأعلى الذين يعيشون بالكتمان الشديد والسرية التامة وهم: عبد الله بن حمدان، وعبد الله بن ميمون، وعبد الله بن مبارك، وعبد الله بن سعيد واجتمع هؤلاء الأربعة مع غيرهم ووضعوا رسائل طويلة في شتى العلوم والفنون عددها (٥٢) رسالة» (١٤٠).

ما الذي أضافه هذا النص إلى معلوماتنا؟ إنه يؤكد النصوص السابقة التي تنقل عن بعضها وهي في الحقيقة نص واحد لا يعكس أي واقعه تاريخي. فقولهم إن واضع الرسائل هو الإمام أحمد بن عبد الله أو ولده محمد لا يغير في واقع الأمر شيئاً طالما أن الزمن هو عصر الخليفة المأمون.

وأما المستشرق الهولندي دي بور فقد اعتبر إخوان الصفا جماعة سياسية دينية إسماعيلية متطرفة وجدت بعد عام (٢٧٣هـ - ٨٨٧م) لورود اسم أبي معشر الفلكي فيها وهو متوفى بعد عصر المأمون (١٤١) وفي دراسته المتميزة قال لويس ماسينيون (١٨٨٢ - ١٩٦٢م): «إن إخوان الصفا يعتقدون تقليداً فلسفياً يمزج مزجاً صحيحاً بين الأفلاطونية الحديثة بالفيثاغورية الحديثة». كما حدد تاريخ هذه الرسائل قبل عام (٣١٧هـ - ٩٢٩م) وهي سنة وفاة محمد بن جابر بن سنان البتاني ما دام تعريف الجيب في المثلثات الذي يستخدمه إخوان الصفا لم يصبح تعريفاً للمدرسة الرياضية التي أسسها هذا العالم في مدينة الرقة (١٤٢). وأضيف مؤكداً إلى ما قاله لويس ماسينيون بأن قياس حركة الأوج والمقدرة بدرجة واحدة لكل مائة سنة وهو سنة المقدار الذي حدده بطليموس في كتاب المجسطي بينما حددها البتاني في زججه الصابئ (٢٩٩هـ - ٩١٢م) بدرجة واحدة لكل ست وستين سنة شمسية (١٤٣).

اعتبر المستشرق الإنكليزي برنارد لويس مؤلفي الرسائل جماعة سرية نهضت في القرن الخامس الهجري بنشاط كبير لنشر التعليم الفلسفي بين الجماهير دون أن يحدد هويتهم الإسلامية. واعتبر الدكتور مصطفى غالب أنها من وضع الإمام أحمد بن عبد الله في سلمية عام (٢٠٩هـ - ٨٢٥م) بمؤازرة أربعة من دعائه، ثم عاد ليقول إنها من وضع عشر أشخاص ليس فيهم

الإمام، وقال هنري كوربان إن الرسالة الجامعة فقط من وضع الأئمة المستورين (١٤٤). وقال سيد حسين نصر إن الإخوان يرتبطون بالإسماعيلية بصورة هشّة (١٤٥).

أما الأستاذ خير الدين سعيد فقد ذكر في كتابه النظام الداخلي لحركة إخوان الصفا: «وعندي أن الرسائل، بعد تطوّر الحركة السياسيّة الإسماعيلية، أصبح لها تأثيراً، مما دعا إخوان الصفا أن يذيعوا رسائلهم بين الناس في مستهل القرن الرابع الهجري». ودليله على ذلك ما ذكره ظهير الديني البيهقي عن ابن سينا أنه كان يتأمل مع أبيه رسائل إخوان الصفا وهو ابن عشر سنين أي حوالي (٣٨٠هـ - ٩٩١م) (١٤٦). ثم أورد دليلاً آخر ربط به بين الإسماعيلية وإخوان الصفا من خلال الرسائل حيث وجد أنهم:

١. قالوا بأن الأئمة هم خلفاء الأنبياء.

٢. هاجموا فرقة الشيعة الغلاة الخمسة.

٣. هاجموا الاثنا عشرية من خلال مهاجمتهم للإمام المختفي.

٤. هاجموا الزيدية لإقرارهم بوجود إمامين في وقت واحد.

واعتمد على ملاحظة الدكتور محمد فريد حجاب: «إنه لم يبق من فرق الشيعة الرئيسية سوى فرقة الإسماعيلية التي ترى أن عقائدها ونظرياتها الفلسفية خصوصاً فيما يتعلق بالإمامة لا تمثل سوى الامتداد الطبيعي لفلسفة إخوان الصفا» (١٤٧).

إن الأدلة السابقة يمكن اختزالها بدليلين هما:

١. إن إخوان الصفا هاجموا المذاهب الشيعية عدا المذهب الإسماعيلي.

٢. تطابق رأي إخوان الصفا والإسماعيلية حول الإمام.

وهذا الدليلان قد بينت خلال ردّي على الدكتور عارف تامر فسادهما:

هاجم إخوان الصفا مذهب المسبّعة الذين قال عنهم الأستاذ خير الدين سعيد: «قالت الإسماعيلية إن الأئمة تدور أحكامهم على سبعة سبعة كأيام الأسبوع، والسماوات السبع، والكواكب السبعة. وعلى هذا وقعت عليهم الشبهة بالسبعية» (١٤٨). وعنهم تبرأ إخوان الصفا الذين اعتبروا أن المسبّعة «نظرهم جزئي، وكلامهم غير كلي. بينما كلام إخوان الصفا ونظرهم كلي، وبحثهم عمومي، وعلمهم جامع، معرفتهم شاملة» (١٤٩). وليس هذا هو مذهب إخواننا الكرام أيدهم الله وإيانا بروح منه» (١٥٠).

وأما بالنسبة للإمام فهو غير ضروري عند إخوان الصفا - كم أوضحت سابقاً - فالإمامة ليست امتداداً طبيعياً لفلسفة إخوان الصفا كما قال الدكتور محمد فريد حجاب وواقفه الأستاذ خير الدين سعيد بل الإمامة هي من أسباب شقاء الناس كما قال أبو بكر محمد زكريا الرازي: «الأئمة ممخرقون مموهون على الناس، والعقل يكفي الإنسان في سيرته العادلة».

ومما أورده الأستاذ خير الدين سعيد وفيه ملاحظة جديرة بالاعتبار قوله: «إن إخوان الصفا قد أطلعوا على بواكير الفلسفة اليونانية، أي أنهم قرؤوها مترجمة، وهذا الإشكال يعيدنا إلى تاريخ تطور الترجمة ونقل العلوم (١٥١)».

إن كتابات إخوان الصفا هي من الكتب التي ترجمها ثابت بن قرة الحراني لفيثاغورث، وكتاب الأعداد المتحابة لنيقوماخوس الجهراسيني، وكتب أرسطو المنطقية، وكتاب أفلاطون في النفس، وحكم هرمس الحكيم، وكتاب المجسطي، وغيرها من الكتب والرسائل التي شملت كل حقول المعرفة في زمنه، تؤكد أنه لم يكن غرض إخوان الصفا سياسياً، بل علمياً محضاً، وقد أكدوا هذا برسائلهم: «واعلم يا أخي أيديك الله وإيانا بروح منه بأن غرض الفلاسفة والحكماء من النظر في العلوم وتخريجهم تلامذتهم بها إنما هو السلوك والنظر منها إلى علوم الطبيعة وأما غرضهم من النظر في الطبيعيات فهو الصعود منها والترقي إلى العلوم الإلهية التي هي أقصى غرض الحكماء والنهاية التي إليها يرتقى بالمعارف الحقيقية (١٥٢)».

إلى هنا توصلنا إلى أنه لا صحة للرأي القائل بأن رسائل إخوان الصفا من وضع الإمام أحمد بن عبد الله التقي التي جعلها سبيلاً لترويج دعوته، وأن أول الدعاة الذين نشروا الدعوة عن طريق الكتابة هو الداعية محمد بن أحمد النسفي الذي عاش في بلاط نصر بن أحمد الساماني، ثم أعدم في بخارى سنة (٢٣١ هـ - ٩٤٣ م) وقال عنه صموئيل شتيرن (١٩٢٠ - ١٩٦٨ م): «إنه مؤسس الفلسفة الإسماعيلية بإدخاله الفكر العرفاني بدءاً بآدم وانتهاء بالنبي محمد (ص). ووصف الله سبحانه بالوصف الأفلاطوني المحدث، منزّه بشكل مطلق، وخارج حدود الفهم والصفات، وغير قابل للمعرفة بأي وجه، والله هو الواحد وهو المبدع الأول للعقل، والعقل أزلي ساكن وتام في حالتي القوة والفعل كليهما. والله مصدر كل نور، وعن العقل صدرت بطريق الفيض النفس الكلية وهي بالتالي غير تامة، ونقص النفس يعبر عنه بالحركة، بينما السكون يعبر عن الكمال (١٥٣)، والزمان هو قياس الحركة الناجمة عن نشاط النفس، وعن النفس صدرت الأفلاك السبعة والطبيعة، وعنها ظهر الإنسان ذو النفس الناطقة، والخلاص الإنساني يتم عن طريق المعرفة الصحيحة المتأتية عن القائم الناطق (١٥٤)».

هذه النظرية الهرميّة من أين حصل عليها النسفي؟ لقد حصل على هذه المعارف من كتب ثابت بن قرة الحراني، ورسائل أبي بكر الرازي الذي كان يعلم في بادئ أمره الفلسفة الأولى، فلسفة فيثاغورث وهرمس الحكيم، وهذا ما ذكره هنري كوربان: «إن الصابئة من أهل حران كانوا ينسبون حكمتهم إلى هرمس المثلث الحكمة وعازيمون. وقد ترجم ثابت بن قرة الحراني كتاباً بعنوان أنظمة هرمس. وليس من العجب أن كون الشيعة أو من تهرمس في الإسلام (١٥٥)».

إن الداعية النسفي أول داعية إسماعيلي أظهر الفكر الأفلاطوني المحدث، فقتل مُتهماً بالإلحاد، وشاعت أفكاره باسم الدعوة العلوية فيما وراء النهر، وكادوا يختلطون بالفكر الفيثاغوري المحدث ولكن إخوان الصفا سارعوا للتبرأ منهم: «ومن الناس طائفة ينسبون إلينا بأجسادهم وهم براء من نفوسهم، ويسمون أنفسهم العلوية وما هم من العلويين ولكنهم من أسفل السافلين لا يعرفون من أمرنا إلا بنسبة الأجسام، ولا يعرفون من القرآن إلا اسمه، ولا من الإسلام إلا رسمه. لا علماً يتعلمون، ولا فقهاً يدرّون، ولا صلاة يقيمون، ولا زكاة يؤدّون، ولا البيت يحجون، ولا جهاداً يعرفون، ولا حراماً يجتنبون، ولا عن منكر ينهون، وكل قبيح يركبون، ولا يتوبون ولا هم يذكرون، ومن شيعتنا ينفرون، فهم أبعد الناس من أهل ملتنا» (١٥٦).

هاجم الداعية الإسماعيلي أبو حاتم الرازي كتاب النسفي بكتاب سماه كتاب الإصلاح، فرد عليه أبو يعقوب السجستاني نصرته لمعلمه بكتاب سماه النصر للرد عن آرائه العرفانية. ومنذ مطلع القرن الرابع الهجري بدأ الإسماعيليون يظهرن تعاليمهم الأفلاطونية الحديثة مما دفع الأستاذ حسين مروّة للقول: «فاذا رجعنا إلى الرسائل نفسها لنبحث في مضمونها وجدنا أنه لا علاقة واضحة بين المبادئ الفلسفية التي تأسست عليها جماعة إخوان الصفا وأصول التنظيم لدى الجماعة وبين مبادئ الإسماعيلية وأصولهم التنظيمية، ولدنا مجال للقول بأن هذه العلاقة لا تبلغ درجة التماثل الكامل بحيث لا يصبح النظر إلى الجماعة كأنها تنظيم إسماعيلي صرف فقد كانت الإسماعيلية أسبق وجوداً على إخوان الصفا بزمن الطويل» (١٥٧).

أما الدكتور عمر فروخ فلم ينسب إخوان الصفا إلى مذهب ديني واعتبر أنهم أخذوا من كافة الأديان والمذاهب (١٥٨).

الدكتور جبور عبد النور وإخوان الصفا:

كتبت دراسات كثيرة حول إخوان الصفا ومن بين تلك الدراسات دراسة لطيفة ومتأنية للدكتور جبور عبد النور. أعطى في دراسته عدة آراء حول هذه الجماعة المحيرة، واعتبرهم: ١. جمعية سرية متطرفة:

وحول هذا كتب: «كان الناقمون يتسترون بالتشيع، فيمزجون آراءهم الدينية بنظريات فلسفية وعقائد الأديان القديمة، ويخرجون من هذا المزيج بتعاليم جديدة يبتونها في البيئات الإسلامية. وينظمون أتباعهم تنظيماً دقيقاً ويوزعونهم حلقات بحيث يتيسر تدريبهم والاتصال بهم عند الحاجة. ومن أشهر الجماعات السرية آنذاك جمعية إخوان الصفا (١٥٩) التي هي تصويب للدعوة العلوية، ومسعى جدّي لإقامة نظام سياسي جديد (١٦٠) قائم على عقيدة تضم

تعاليم شتى لأن إخوان الصفا علويون باطنيون، وأسماعيليون، ومعتزلة، وفيثاغوريون، وافلوطينيون، ومجوس. لأن لكل هذه النزعات أثراً بارزاً في هذه الرسائل. وهم في الواقع ليسوا شيئاً معيناً بل هم كل شيء (١٦١).

٢. جماعة ينطقون بحرفية ما يعتقد الصابئة الحرانية:

وحول هذا الموضوع كتب: «ونحن واجدون في نصوصهم فقرات كثيرة ولكنها مموهة تشير على أن في قراءة نفوسهم ميلاً على الوثنية، غير أن هذه الوثنية غامضة الملامح، ليست بالإغريقية الخالصة، ولا بالبابلية والآشورية، وليست مزدكية ولا مانوية. وإنما هي خليط من جميع هذه العناصر معدلة هنا، مخفضة هناك، مكثفة هناك، بحيث يضيع الدارس في تعداد الأصداء واختلاف الأهواء» (١٦٢). ومما لا شك فيه أن هذه الآراء قد وردت في نصوصهم غامضة مضطربة طلباً للتمويه والتقية أو نتيجة لما دخلها من عناصر غريبة بعضها مجوس، وبعضها الآخر من صنع الغلاة في الإسلام (١٦٣)، وفجأة يغير الدكتور جبور عبد النور رأيه قائلاً: «وبعد أن كان قولهم في تأثير النجوم والسيارات على شيء من الغموض في الرسائل العامة أتضح بعض الشيء في الرسالة الجامعة. فإذا بهم يكادون ينطقون بحرفية ما يعتقد الصابئة الحرانية» (١٦٤).

إن إخوان الصفا منذ الرسالة الأولى ذكروا أن اعتقادهم هو اعتقاد الفيثاغورية، الذي هو عندهم الغرض الأقصى من النظر في العلوم الرياضية التي كان يخرجون بها أولاد الحكماء وتلاميذهم القدماء: «هكذا مذهب إخواننا الكرام وفقك الله وإيانا على سبيل الرشاد وإنه رؤوف في العباد» (١٦٥).

ومنذ الصفحات الأولى أعلن إخوان الصفا أن غايتهم تقديم الفلسفة اليونانية بأوجز ما يمكن من الاختصار في (٥٢) رسالة أولها رسالة العدد المتضمنة تعاليم فيثاغورث (١٦٦).
رسائل إخوان الصفا وصابئة حران:

ذكرنا من قبل رأياً للفيلسوف الفرنسي أميل برهيه القائل بأنه لا يكفي البتة في تبيان حقيقة أي فلسفة ذكر المذاهب التي تقول بها وحسب. بل الأمر الأكثر أهمية هو فحص الروح الحقيقية التي تدعم بها هذه الفلسفة مذاهبها الخاصة وذلك بدراسة النظام الفكري الذي تنتمي إليه تلك الفلسفة (١٦٧) بناء على هذه الرؤية درس الدكتور عاد العوا تلك المذاهب الخاصة فتوصل إلى النتيجة التالية: «كان النظام الذي تنتهي إليه هذه الرسائل هو الدين الإسلامي. لأنه استدرك على الباحثين الذي سبقوه بأنه استخلص نقص المعلومات التاريخية عن الإخوان من التعمق بدراسة نصوص رسائلهم التي وضعوها لتحمل نداءهم العاجل الملح إلى الشباب من جميع الأوساط ومختلف الفرق من كل الديانات للانضواء تحت رايتهم لبلوغ هدفهم

الأسمى» (١٦٨). والهدف الأسمى هو ما أشار إليه الدكتور طه حسين في مقدمته الرسائل المطبوعة في القاهرة ١٩٢٨. قال: «إن قوام جماعتهم فيما يظهر سياسي وعقلي. وفهم يريدون قلب النظام السياسي المسيطر على العالم الإسلامي. وهم يتوسلون على ذلك بقلب النظام العقلي المسيطر على حياة المسلمين بإقامة فلسفة جديدة تستطيع أن تشيد فوق دعائم جديدة الحياة العقلية والحياة العملية للأفراد والمجتمع على قدر سواء» (١٦٩).

نعم حاول إخوان الصفا برسائلهم صياغة الإنسان والعالم صياغة جديدة من خلال خلق إنسان نموذجي متميز بالمعرفة الفلسفية المتمثلة بما ورد في السيرة العادلة لسقراط الحكيم وليس بصورة الإنسان الكامل التي تخيلها الصوفية للنبي محمد (ص) وهذا واضح في رسائلهم: «فهل لك يا أخي أيديك الله وإيانا بروح منه أن تقتدي بسنة الفلاسفة الحكماء والمتألهين، وتسلك مسلكهم، وتقصد مقصدهم، وتبادر قبل الفوات في فكاك نفسك من أسر الطبيعة المحرقة، والغرور باللذات الجرمانية في جوار الشيطان، وتعمل كما يعمل الناس النجباء بأن تصحب إخوان لك نصحاء، وأصدقاء كرماء. تسمع أقاويلهم، وتفهم كلامهم بحضورك مجالسهم، وتنتظر في كتبهم لتعرف اعتقادهم، وتتخلق بأخلاقهم، وتتعلم علومهم، وتسير بسيرتهم العادلة، وتتفقه في شريعتهم العقلية لتحيا كحياتهم الملكية، وتعيش عيشة السعداء مخلداً أبداً» (١٧٠).

ومما يدل على أن الفلاسفة الحكماء المتألهين كان يرون هذا الرأي ويعتقدونه تسليم سقراط جسده للتلف بتناوله السم اختياراً منه. وذلك أن هذا الرجل كان حكيماً من حكماء بلاد اليونان وفلاسفتها، وكان قد أظهر الزهد في الدنيا، ورغب في سرور عالم الأرواح (١٧١). كما كان أفلاطون حكيم اليونان يرى هذا الرأي ويعتقده، وهو القائل: «لو لم يكن لنا معاد نرجو فيه الخير لكانت الدنيا فرصة الأشرار» (١٧٢). ومثله كان فيثاغورث صاحب العدد. وهو من الفضلاء الحكماء. كان يرى هذا الرأي ويعتقده، وقد قال في رسالته الذهبية، في وصيته لديوجانس: «إذا فارقت هذا البدن فإنك عند ذلك تصير نحلاً في الجو سائحاً ساكناً، غير عائد إلى النسبة ولا قابل للموت» (١٧٣). في هذا الاعتقاد نلمح دعوة صابئة حران بالتناسخ.

وهكذا لم تستطع الرسائل بكل وسائل التمويه الكلامي أن تتخلص من تصوراتها العرفانية القديمة. وقد حددت الرسائل طريق الإنسان بالتشبه بالباري تعالى، وبحكمتهم المنقوشة على مدقة باب مجمعهم السري في حران «من عرف ذاته تأله».

لم يكن غرض إخوان الصفا سياسياً كما تصوره بعض الباحثين الكرام، كما أنهم ليسوا جماعة ثورية لها أهداف انقلابية لأنهم قد نظموا من أجل ذلك جماعتهم بشكل خلايا سرية. إن

هذه التصورات الوهمية ينقضها إخوان الصفا بقولهم: «غرض الحكماء في وضع السياسات ليس هو إصلاح أمور الدنيا فحسب بل غرضهم جميعاً في ذلك إصلاح الدين والدنيا جميعاً فغرضهم الأقصى هو نجاة النفوس من محن الدنيا وشقاوة أهلها، وإيصالها إلى سعادة الآخرة ونعيم أهلها» (١٧٤). فإخوان الصفا لا يملكون برنامجاً سياسياً محدداً بل دعوة خلقية للوصول للباري سبحانه، إن هذا الأمر هو الذي دعاهم إلى تدوين رسائلهم لخلق حكماء أخيار يجتمعون على رأي واحد، ويتفقون على مذهب واحد، ويعقدون بينهم عقداً وميثاقاً، ولا يتقاعدون عن نصرته بعضهم بعضاً، ويكونون كرجل واحد في جميع أمورهم، وكنفس واحدة في جميع تدبيرهم فيما يقصدون من نصرته الدين، وطلب الآخرة. لا يبتغون سوى وجه الله ورضوانه (١٧٥).

أما عن أدواتهم المعرفية فإنها كتب الحكمة القديمة التي تُرجمت وشاعت بين الناس، ولكن الناس أساءوا تفسيرها لأنها استخدمت في كتب الفقه وبين علماء الكلام فتشوهت. لذلك وجدوا أنه لا بد من إعادة قراءة هذه الكتب قراءة جديدة لتواكب تطور مجتمع تغيرت فيه الحياة الاجتماعية والأفكار، ولا بد من تفسير جديد لها: «وقد تكلم في هذه الأشياء من قبلنا الحكماء الأولون، ودونوها في الكتب وهي موجودة في أيدي الناس، ولكن من أجل أنهم طوّلوا فيه الخطب، ونقلوها من لغة إلى لغة أغلق على الناظرين في تلك الكتب فهم معانيها، وضاعت على الباحثين معرفة حقائقها. من أجل هذا عملنا هذه الرسائل كيما يقرب على المتعلمين فهمها، ويسهل على المبتدئين النظر فيها» (١٧٦).

كانت هذه الرسائل بمثابة الكتب المقدسة عند أصحاب الديانات، ويقرؤونها في مجالسهم السريّة بحضور معلمهم الذين يفسرونها لهم مبينين أغراضها ومراميتها. وأكثر قصدهم وعنايتهم البحث عن العلوم الإلهية التي هي غرضهم الأقصى (١٧٧). هذه الكتب يطلقون عليها الكتب الإلهية لا يمسه إلا المطهرون والتي هي بأيدي كرام بررة لأنها خلاصة الفكر الفيثاغوري الحديث. وقد قالوا عنها: «هي جواهر النفوس وأجناسها وأنواعها، وتصاريفها للأجسام وتحريكها لها، وتدبيرها إياها حالاً بعد حال في مرور الأزمان وأوقات القرانات والأدوار، وانحطاط بعضها تارة إلى مقر الأجسام وارتفاع بعضها تارة من ظلمات الجثمان، وانبعاثها من نوم الغفلة والنسيان. وحشرها إلى الحشر والميزان، وجوازها على الصراط، ووصولها إلى الجنان، أو حبسها في دركات الهاوية والنيران، وأو مكوثها في البرزخ، أو وقوفها على الأعراف وهذا حال إخواننا الفضلاء الكرام فاقتدروا بهم أيها الأخوان تكونوا مثلهم» (١٧٨). ويقول إخوان الصفا: «إن كل أصحاب الديانات هم ذوو اعتقادات فاسدة ما عدا النحلة الفيثاغورية التي تميز أهلها بالحكمة لا اعتقادهم أن طبيعة الموجودات بحسب طبيعة العدد، وهؤلاء هم إخواننا وما ذاك إلا لأن فيثاغورث كان رجلاً حكيماً موحداً من أهل حران» (١٧٩).

طبعاً لم يكن فيثاغورث من أهل حران وإنما هو من جزيرة ساموس على الساحل الغربي لآسيا الصغرى ولكنه كان نبي أهل حران فجعلوه منهم، وقد أطلق عليهم المسعودي حكماً صائباً بقوله: «وكانوا يذهبون مذهب فيثاغورث وهؤلاء هم حشوية الفلاسفة وعوام اليونان والفلاسفة حكماً واهم» (١٨٠).

ويرى الغزالي: «إن فلسفتهم هي من ركيك فلسفة فيثاغورث، وهي مجرد حشو للفلسفة» (١٨١). عندما رأى صابئة حران تداعي مجتمعهم وتلاشيه، وإسلام معظمهم بعد وفاة ثابت بن قرة الحراني. سنة (٢٨٨هـ - ٩٠١م) أدخلوا موروثهم العرفاني بصورة إسلامية مستفيدين من التجربة المانوية التي قام بها عبد الله بن المقفع، وعبد الكريم ابن أبي العرجاء اللذين قتلتا لأنهما أبقيا تعاليم ماني على حالها، وحكم على تجربتهم بالفشل. أما صابئة حران كما لاحظ لويس ماسينيون: «أرادوا ضمان بقائهم داخل المجتمع الإسلامي فلجأوا إلى حيلة أصبحت اليوم معروفة» (١٨٢). ولكن الغزالي منذ مطلع القرن السادس الهجري حذر من تعاليمهم، لأنهم مزجوا بكلامهم الحكم النبوية والكلمات الصوفية ليسارع من يستمعها على قبول باطلهم ولأجل هذه الآفة يجب الزجر عن مطالعة كتبهم لما فيها من الغدر والخطر كما يجب صون من لا يحسن السباحة عن مزلق الشطوط. ولكنهم مع ذلك استطاعوا التموه على كثير من الناس لاستشهادهم بالآيات الكريمة والأحاديث المنسوبة إلى الرسول الكريم لاستدراج قلوب الحمقى (١٨٣).

كان إخوان الصفا يتبرءون إلى الله من كل الملل والشرائع المعروفة عندهم ما عدا الديانة الحرانية (الفيثاغورية) قالوا: «إن الديانات من سامري وعناني وجالوتي (كل مذاهب اليهود) ونسطوري ويعقوبي وملكاني (كل مذاهب المسيحية) وثنوي ومانوي وديصاني (كل مذاهب الوثنية) وخرمي ومزدكي وبهرمي وشمسي (كل المذاهب المجوسية) وخارجي ورافضي وناصبي وقدري وجهمي (كل مذاهب الإسلام) كل ما شاكل هذه المذاهب يُكفّر بعضها بعضاً، ويلعن بعضهم الآخر، ويقتل بعضهم بعضاً ونحن من كلها براء» (١٨٤). ما عدا القائلين بأن الوجود حسب طبيعة العدد وهؤلاء هم إخواننا أيدهم الله (١٨٥).

كانت رسائل إخوان الصفا دعوة لديانة عرفانية واضحة لا تخفى عن كل ذي نظر وبصيرة، وكانت موسوعة لتعاليم وطقوس وأعياد صابئة حران. ومن خلال الرسائل يمكن تأريخ هذه النحلة التي تلاشت واختفت منذ القرن السادس الهجري ولكن أثرهم الفكري لا يزال سارياً بيننا حتى اليوم.

قال الإخوان: «ونقول عمن نُقلت إلينا أخبارهم، وبلغنا آثارهم، واليونانيين وهؤلاء عندنا أسماء مختلفة فمنها الصابئون والحرانيون والحنوفون. وكانوا قد أخذوا أصول علومهم عن

السريانيين، وعن المصريين على حسب نقل الصنائع والعلوم في البلدان بما يحدث لها من السياسات والأديان. وقد كان من رؤسائهم وأوائلهم أربعة، عازيمون وهرمس واليس واراتس، ثم تفرقت جيوشهم إلى الفيثاغورية والأفلاطونية والأبيقورية (١٨٩). وفي مأدبة (صاحب العزيمة للحيوان والإنسان: قالوا: ونظر الملك فرأى رجلاً أشقراً على رأسه مشدة قائماً في الملعب بين يديه آلات رصد. فقال الملك: من هو ذلك؟ فقيل له: رجل من أهل الروم من بلاد اليونان..! قال! ليتكلم. فقال اليوناني: الحمد لله الواحد الأحد، الفرد الصمد، الدائم السرمد، كان قبل الهيولى ذات الصور والأبعاد كالواحد قبل الأعداد، والأزواج والأفراد، والذي تفضل وتفكر وأفاض من وجوده العقل الفعال الذي هو معدن العلوم والأسرار، والذي أنتج من نوره العقل، وانبجس من جوهر النفس الكلية ذات القوة والحركات وعين الحياة والحركات، وأظهر من قوة النفس (عنصر الأكوان) ذات الهيولى والمكان. الحمد لله خالق الأجسام ذوات المقادير والأبعاد، والأماكن والأزمان وركب الأفلاك والكواكب السيارات، وأوكل بدورانها النفوس والأرواح، والملائكة ذوات الصور، والأشباح ذوات النطق والأفكار والحركات الكروية والأشكال الكريمة، وجعلها مصابيح الدجى ومشرق الأنوار في الأفاق. والحمد لله مرتب الأركان ذوات الكيان، وجعلها مسكن النبات والحيوان، وخص بلادنا بكثرة الريف، وجعلنا ملوكاً بالخصال الفاضلة، والسير العادلة، ورجحان العقول، ودقة التمييز، وكثرة العلوم والصنائع العجيبة، وعلوم النجوم وتركيب الأفلاك، ومعرفة منافع الحيوان والنبات، وعلم الرياضيات والمنطقيات والطبيعات والإلهيات.

فقال صاحب العزيمة للرجل اليوناني: من أين لكم هذه العلوم والحكم التي ذكرتها وافتخرت بها لولا أنكم أخذتم بعضها من علماء بني إسرائيل أيام بطليموس الملك، وبعضها من حكماء مصر أيام تَامَسْطِيُوس . شارح كتب أرسطو . فنقلتموها إلى بلادكم، ونسبتموها إلى نفوسكم..!

فقال اليوناني: إنا أخذنا من سائر الأمم كما أخذوا أكثر علومهم منا . إذ علوم الناس بعضهم من بعض . من أين كان لبني إسرائيل علم الحيل - الميكانيك - والسحر والعزائم، واستخراج المقادير لولا أن سليمان بن داود أخذها من خزائن ملوك سائر الأمم لما غلب عليهم ونقلها إلى لغة العبرانيين وبلاد الشام - اللغة الآرامية - وإلى بلاد مملكة فلسطين (١٨٧).

من النص السابق تلاحظ عرضهم لمذهب أفلوطين في التوحيد أو ما يعرف بنظرية الفيض الإلهي التي تعتبر العقيدة المحورية لرسائل إخوان الصفا التي عُرِفَتْ في المجتمع الإسلامي، حتى عند الكثير من العامة. كما يؤكد كال هنريش بكر: «إن رسائل إخوان الصفا لا يزال أفلوطين

يحيها فيها وبدونه لا نستطيع فهم التاريخ الروحي للإسلام، وعلى وجه العموم أصبحت رسائل إخوان الصفا فلسفة شعبية شائعة في طبقة محدودة من المثقفين يدعمهم تيار شعبي عبارة عن طائفة من السحر والتنجيم وضرب الرمل والرؤيا والأعداد المتحابية وفوائد الحب. هذه التصورات النظرية والتي قالت عنها العامة هذه شرعها الله للناس (١٨٨).

هذه الديانة الشعبية كانت ديانة أهل حران السريّة، وأظهرها تحت مبدأ التقيّة الذي خلق أشكالاً من المذاهب الإسلامية كالمذهب الإشراقي الصوفي عند شهاب الدين السهروردي، ومذهب التوحيد عند العلويين والدروز. بحث ظلت صورة الكون كما رسمها فيثاغورث وبطليموس، والمنطق كما وضعه أرسطو وطوره فورفوريوس الصوري، ومواضيع الفلسفة هي نفس المواضيع التي طرحها أفلاطون وأفلوطين وبرقلس، وظلت السيادة في الطب لأبقرراط وجالينوس، وكل هذه الكتب ترجمها وشرحها واختصرها ثابت بن قرة الحراني ثم نقلتها رسائل إخوان الصفا.

كان ثابت بن قرة رجلاً صديقاً عند أهل حران. وهو أول من أظهر علومهم السريّة إلى الملأ، فكان سبب شهرتهم في الدولة العربية، وغلا فاذكروا لنا ولو عالماً أو فيلسوفاً واحداً قبله اللهم إلا (بابا الحراني) الذي عده ابن الصليبي نبي حران.

لقد قال إخوان الصفا عن علوم أهل حران بأنها من إنتاج الحكماء الفلاسفة، البالغين من المعارف الريانية، الناظرين في العلوم الإلهية، المؤيدين من السماء بتأييد الله وإلهامهم (١٨٩). وقد لاحظ المستشرق الهولندي دي بور أن مدينة حران لم تزدهر إلا بعد الفتح العربي. واتصلت وثية الساميين القديمة بالأبحاث الرياضية الفلكية ونظريات المذهبين الفيثاغوري والأفلاطونية المحدثه. وهم الذين ادخلوا التفسير المجازي (التأويل) للقرآن الكريم طبقاً لقواعد مدرسة الإسكندرية. وبذلك يردون حكمتهم السريّة إلى أنبياء وردت أسماءهم في التوراة والقرآن ولكن وراءها في الحقيقة أشخاص الفلاسفة الوثنيين (٢٩٠) فالصيام عندهم حفظ أسرار الجماعة، والحج سياحة في الأرض طلباً للعلم (١٩١).

كانت لدى صابئة حران أسرار ورموز يخاطبون بها أتباعهم هي نفس المصطلحات التي وردت في رسائل إخوان الصفا وهي لا تفهم لتعاليم الفلسفة الفيثاغورية. وعن ذلك قال الإخوان: «فافهم يا أخي هذه الإشارات والتنبّهات، وقس على ذلك ونظائرها، ولا تقشي الأسرار لعلك تتنبه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة قبل أن ينفخ في الصور، وقبل أن ينادي مناد للصلاة من يوم الجمعة، وقبل أن يحشر المجرمون إلى جهنم ورداً» (١٩٢).

اهتم إخوان الصفا بعلم الفلك، وما وضعهم لنظريات وقوائم وجدول زمنية في سقوط الدول وصعودها إلا برهاناً يؤكد معرفتهم وتعمقهم في علم الفلك والنجوم (١٩٣).

وعندما جاء آل بويه إلى الحكم، خدم عندهم سنان بن ثابت بن قرة الحراني وأسلم على يدهم، وفي بلاطهم خدم أبي اسحق الصابئ (إبراهيم بن هلال . ٢٨٤ هـ ٩٩٥ م) وكان مؤرخهم وكتب رسائلهم، ولكنه لم يسلم، وأسلم أولاده من بعده، وكل أقاربه، وكان منهم ثابت بن سنان بن ثابت بن قرة الحراني (ت ٣٦٤ هـ . ٩٧٥ م). وكان معه في البلاط أبو الخطاب الصابئ، ووهب بن يعيش الرقي، وقد كانوا من كتبة الرسائل وأهل البلاغة والبيان . ولا استبعد أن يكونوا قد كتبوا رسائل إخوان الصفا ثم دسّوها بسريّة تامّة بين الوراقين لأن أي عمل فكري كبير كما قال جان بياجيه: «إن كبار الناس خطأ اتجاهات جديدة لم تكن إلا نتاج تفاعل وتركيب لأفكار أعدت في إطار تعاوني مستمر» (١٩٤).

وكان الدكتور عمر فروخ قد نبه إلى أن إخوان الصفا قد نشأوا وانقرضوا في عهد الدولة البويهية التي كانت تعطف عليهم . وكانت غايتهم الإصلاح على المدى الطويل . وقد دعوا إلى فهم جديد للدين أي تفسيره بالفلسفة والعلوم الطبيعية لأن من صلح دينه صلحت دنياه . وبعائدي أن آل بويه لا يعرفون من كتّب الرسائل؟ وإن كان كتاب الرسائل يعملون في بلاطهم، فما ذلك إلا لأن آل بويه علويون من أتباع المذهب الاثنا عشري الذي لا يقر التنجيم والكهانة . فما بالك بمن يُعظّم الكواكب التي بها القضاء المبرم في حياة الناس، وفي هذا يقول إخوان الصفا: «لا تظن يا أخي أنه قد يقع من أحد فعل، ولا يُيسر له من عمل، ولا ترك شيء مما هو مندوب إليه إلا وقد سبق له في علم الله يسمى القضاء المبروم والقدر المحتوم اللذين هما موجبات أحكام النجوم وتأثيرات الأشكال الفلكية» (١٩٥) . وأقرب المذاهب الإسلامية إليهم مذهب الموحديين الدروز . وأما المذهب العلوي فقد تأثر بهم إلى حد ما . دون أن يفقد ارتباطه بالعقيدة الاثنا عشرية .



مراجع الفصل الرابع: إخوان الصفا والمذهب الإسماعيلي

- (١) أحسن التقاسيم ص ١١٥ المقدسي. تحقيق غازي طليمات. دمشق ١٩٨٠ .
- (٢) من كتاب الإمتاع والمؤانسة ص ٢٥٤ - ٢٥٩ أبو حيان التوحيدي تحقيق د. إبراهيم الكيلاني دمشق ١٩ .
- (٣) المصدر السابق ص ٢٦٢ .
- (٤) المصدر السابق ص ٢٦٤ .
- (٥) المصدر السابق ص ٢٦٦ .
- (٦) المصدر السابق ص ٢٧٣ .
- (٧) المصدر السابق ص ٢٧٤ .
- (٨) المصدر السابق ص ٢٨٤ .
- (٩) تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٢٧. دي بور. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة القاهرة ١٩٥٧ .
- (١٠) المقابسات ص ٤١ لأبي حيان التوحيدي، تحقيق د. إبراهيم الكيلاني.
- (١١) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ص ١٨٣. آدم متز. نقله محمد عبد الهادي أبو ريدة. دار الكتاب العربي. بيروت ١٩٦٧ .
- (١٢) المصدر السابق ص ٤٤٨ .
- (١٣) تجديد ذكرى أبي العلاء ص ١٣٨ د. طه حسين. دار المعارف بمصر ١٩٤٥ .
- (١٤) المقابسات ص ٢٩ - ٣٠ .
- (١٥) تلبيس إبليس ص ٨٤ ابن الجوزي. تحقيق خير الدين علي. بيروت لبنان ١٩٦٦ .
- (١٦) حقيقة إخوان الصفا ص ٦ د. عادل العواد دار الأهالي دمشق ١٩٩٣ .
- (١٧) المصدر السابق ص ٤١ .
- (١٨) رسالة الحيوان والإنسان ص ٨٣ . ٨٤ آخر رسائل إخوان الصفا. طباعة دار المعارف مصر ١٩١٣ .
- (١٩) رسائل إخوان الصفا ج ٣/ ص ٥٣٥ بطرس البستاني. القاهرة ١٩٢٨ .
- (٢٠) المصدر السابق ج ٣/ ص ٤٦١ .
- (٢١) تلبيس إبليس ص ٨٥ .

- ٢٢) الملل والنحل ج٢/ ص٤٨ الشهرستاني. تحقيق عبد العزيز الوكيل. القاهرة ١٩٦٧ .
- ٢٣) كتاب العنوان المكلل بفضائل الحكمة ص٢٧٣ اغاييوس بين قسطنطين المنبجي تحقيق لويس شيخو الأباء اليسوعيين. بيروت ١٩٨٧ .
- ٢٤) الملل والنحل ج٢/ ص٤٩ .
- ٢٥) المصدر السابق ج٢/ ص٤٩ .
- ٢٦) رسائل إخوان الصفا ج٣/ ص٥٢٤ .
- ٢٧) المصدر السابق ج١/ ص١٨١ .
- ٢٨) كتاب إخوان الصفا ص٢٣ د. جبور عبد النور. دار المعارف القاهرة ١٩٧١ .
- ٢٩) الرسالة الجامعة ج٢/ ص١٢٦ .
- ٣٠) رسائل إخوان الصفا ج١/ ص١٨١-١٨٢ .
- ٣١) المصدر السابق ج٢/ ص٥٣٦ .
- ٣٢) المصدر السابق ج٣/ ص٥٣٥ .
- ٣٣) المصدر السابق ج٣/ ص٣١٢-٣١٣ .
- ٣٤) المنقذ من الضلال الغزالي. تحقيق محمد محمد جابر. القاهرة.
- ٣٥) المصدر السابق ص٣٢ .
- ٣٦) المصدر السابق ص٤٢ .
- ٣٧) الملل والنحل ج١، ص١٨٣ .
- ٣٨) رسائل إخوان الصفا ج١/ ص٢١٧ .
- ٣٩) تاريخ الحكماء للقفطي ص٨٢ أعادت نشره دار المثنى بغداد .
- ٤٠) ضحى الإسلام ج١/ ص٧٥ أحمد أمين. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة ١٩٣٦ .
- ٤١) مقدمة رسائل إخوان الصفا ص٥ . للدكتور طه حسين. القاهرة ١٩٢٨ .
- ٤٢) رسائل إخوان الصفا ج٤، ص٥٠-٥١ .
- ٤٣) تاريخ الحكماء للقفطي ص٨٢ .
- ٤٤) كتاب المنتقى ص١٨٣ للذهبي. نشر محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية القاهرة.
- ٤٥) رسائل إخوان الصفا ج٤/ ١٩٥ .
- ٤٦) المصدر السابق ج٤/ ١٩٧ .
- ٤٧) المصدر السابق ج٤/ ١٤٦ .
- ٤٨) المصدر السابق ج٤/ ص١٤٨ .
- ٤٩) المصدر السابق ج٣/ ص٥٢٣ .
- ٥٠) رسائل إخوان الصفا ج٤/ ١٠٥ .

- (٥١) المصدر السابق ج٢/ ص٣٢٤.
- (٥٢) المنقذ من الضلال للغزالي ص٤٣.
- (٥٣) تاريخ الفلسفة الإسلامية ص٢٠٣ هنري كوربان.
- (٥٤) المصدر السابق ص٢١٠.
- (٥٥) رسائل إخوان الصفا ج١/ ص٧٣-٧٤.
- (٥٦) المصدر السابق ج١/ ص١٤٥.
- (٥٧) المصدر السابق ج٣/ ص٥٠٠.
- (٥٨) المصدر السابق ج٣/ ص٥٠٣.
- (٥٩) المصدر السابق ج٣/ ص٥٠٠.
- (٦٠) رسالة الحيوان والإنسان ص١٤٥.
- (٦١) المصدر السابق ص١٤٦.
- (٦٢) المصدر السابق ص١٤٩.
- (٦٣) تاريخ الفلسفة الإسلامية ص١٥٧.
- (٦٤) دراسات في الحضارة الإسلامية ص٢٤ هاملتون جب. ترجمة إحسان عباس. دار العم للملايين. بيروت ١٩٦٤.
- (٦٥) المصدر السابق ص٢٥.
- (٦٦) الحضارة الإسلامية ص٢٥٢ جوستاف جروينباوم. ترجمة عبد العزيز جاويدز القاهرة ١٩٥٦.
- (٦٧) مجلة تراث الإنسانية مجلد (٧) ص٣٤٩ بقلم سعيد زايد. دار القلم. القاهرة ١٩٦٩.
- (٦٨) تاريخ الفكر الأندلسي ص٥٥٨ انخل جنثالث بالنثيا. ترجمة حسين مؤنس. مكتبة النهضة. القاهرة ١٩٩٥.
- (٦٩) رسائل إخوان الصفا ج٢/ ص٤٤٦.
- (٧٠) المصدر السابق ج٢/ ص٤٤٧.
- (٧١) المصدر السابق ج٣/ ص٤٤٨.
- (٧٢) المصدر السابق ج٤/ ص٢١٤.
- (٧٣) مجلة تراث الإنسانية مجلد (٧) ص١١٩.
- (٧٤) رسائل إخوان الصفا ج٤/ ص١١٩.
- (٧٥) المصدر السابق ج٤/ ص١٢٠.
- (٧٦) مجلة تراث الإنسانية مجلد (٧) ص٣٤٤.
- (٧٧) رسائل إخوان الصفا ج٤، ص٢٥٢.

- (٧٨) المصدر السابق ج٣/ص٥١٧.
- (٧٩) المصدر السابق ج١/ ص٣٥٨.
- (٨٠) المصدر السابق ج٤/ ص ٥١.٥٠.
- (٨١) المصدر السابق ج١/ص١٤٦.
- (٨٢) مجلة تراث الإنسانية مجلد (٧) ص٣٤٨.
- (٨٣) كليات أبي البقاء ج٢، ص٣٥٤.
- (٨٤) المصدر السابق ج٤/ص٢٨٦.
- (٨٥) حقيقة إخوان الصفا ص٢٥٧.
- (٨٦) رسائل إخوان ج٤/ص٢٧.
- (٨٧) المصدر السابق ج٤/ص٢٧.
- (٨٨) حقيقة إخوان الصفا ص٢٦٧ - ٢٦٨.
- ❖٨٩ رسائل إخوان الصفا ج٢/ص١٤٤.
- (٩٠) المصدر السابق ج٤/ص١٨٢.
- (٩١) المصدر السابق ج٤/ص١٢٦.
- (٩٢) تاريخ الفلسفة الإسلامية ص١١٠ هنري كوربان.
- (٩٣) رسائل إخوان الصفا ج٤/ص٤٢٣.
- (٩٤) كليات أبي البقاء ج١/٤٢٢.
- (٩٥) المصدر السابق ج١/ص٤٢٢.
- (٩٦) مسالك الثقافة الإغريقية ص٢٧ أولبري. ترجمة تمام حسان. مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٥٧.
- (٩٧) تاريخ الفلسفة الغربية ج١/ص٤٥٤ براتران رسل. ترجمة زكي نجيب محمود. القاهرة ١٩٥٧.
- (٩٨) المصدر السابق ج١/ص٤٥٧.
- (٩٩) المصدر السابق ج١/ص٤٥٩.
- (١٠٠) المصدر السابق ج١/ص٤٦٣.
- (١٠١) رسائل إخوان الصفا ج٤/ص٢٥٢.
- (١٠٢) المصدر السابق ج٣/ص٣٢٩.
- (١٠٣) كليات أبي البقاي ج٢/ص٣٤٩.
- (١٠٤) إخوان الصفا ج٤٣/ص٣٨٥.
- (١٠٥) المصدر السابق ج٢/١٧.

- ١٠٦) تاريخ الفلسفة الغربية ج١/ص٦٧. **الإسلام في الفكر الغربي**
- ١٠٧) رسائل إخوان الصفا ج١/ص٤٦٢. **الإسلام في الفكر الغربي**
- ١٠٨) المصدر السابق ج٣/ص٢٧.
- ١٠٩) كلييات أبي البقاء ج١/ص٩٠.
- ١١٠) رسائل إخوان الصفا ج٣/ص٣٩٢.
- ١١١) كلييات أبي البقاء ج١/ص٤٢٣.
- ١١٢) مجلة تراث الإنسانية مجلد (٧) ص٣٤٨.
- ١١٣) رسائل إخوان الصفا ج١/ص٢٧١.
- ١١٤) المصدر السابق ج٣/ص٤٢.
- ١١٥) المصدر السابق ج٣/ص٢٩٣.
- ١١٦) المصدر السابق ج٣/ص٥٠٢.
- ١١٧) المصدر السابق ج٣/ص٢٩٣.
- ١١٨) المصدر السابق ج٢/ص٥٢.
- ١١٩) المصدر السابق ج٤/ص٥٦.
- ١٢٠) المصدر السابق ج٢/ص٥٦.
- ١٢١) المصدر السابق ج٢/ص٩١.
- ١٢٢) المصدر السابق ج٢/ص٦٠.
- ١٢٣) الاتجاهات الحديثة في الإسلام ص١٣٩ - ١٤٠ هاملتون جب. مكتبة الحياة. بيروت ١٩٥٤.
- ١٢٤) رسائل إخوان الصفا ج٣/ص٣١٦.
- ١٢٥) المصدر السابق ج٣/ص٥٠١.
- ١٢٦) العقيدة والشريعة في الإسلام ص ٢١٣ جولد تسيهر. ترجمة محمد يوسف موسى، دار الرائد العربي. القاهرة ١٩٤٦.
- ١٢٧) من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام ص١٤٩ - ١٥٠ بندلي جوزي. بيروت ١٩٨١.
- ١٢٨) مقدمة رسالة جامعة الجامعة ص١٠ تحقيق د. عارف تامر. مكتبة دار الحياة. بيروت.
- ١٢٩) المصدر السابق ص٢٠ - ٢١.
- ١٣٠) رسائل إخوان الصفا ج٣/ص٢٠٦. بطرس البستاني. دار صادر. بيروت ١٩٥٧.
- ١٣١) المصدر السابق ج١/ص٢١٧.
- ١٣٢) الإمامة في الإسلام ص٦٩ - ٧٠ عارف تامر. دار الكاتب العربي. بيروت ١٩٧٦.
- ١٣٣) تاريخ الدعوة الإسماعيلية ص٤٠ مصطفى غالب. بيروت ١٩٧١.

- (١٣٤) رسائل إخوان الصفا ج٤/ص١٣٧ .
- (١٣٥) الإسماعيلية (تاريخ العقائد) هامش ص٣٩٩ إحسان إلهي ظهير. الرياض ١٩٨٦ .
- (١٣٦) مقدمة شجرة اليقين للداعي القرمطي عبدان. تحقيق عارف تامر. دار الآفاق الجديدة. بيروت ١٩٨٢ .
- (١٣٧) رسالة جامعة الجامعة ص١٣ من التراث الإسماعيلي.
- (١٣٨) رسائل إخوان الصفا ج٣/ص٤٨٢ .
- (١٣٩) المصدر السابق ج١/ص٧٧ .
- (١٤٠) رسالة جامعة الجامعة ص١٦ .
- (١٤١) تاريخ الفلسفة في الإسلام ص١٥٧٨ دي بور.
- (١٤٢) حقيقة إخوان الصفا ص٥٩ د. عاد العوا. دار الأهالي. دمشق ١٩٩٣ .
- (١٤٣) الزيج الصابيء ص٤٧ للبتاني. تحقيق كارلوا نالينو. روما الكبرى ١٩١١ .
- (١٤٤) حقيقة إخوان الصفا ص٦٧ .
- (١٤٥) المصدر السابق ص٤١ .
- (١٤٦) النظام الداخلي لحركة إخوان الصفا ص١٠ خير الدين سعيد. دار كتعان. دمشق ١٩٩٢ .
- (١٤٧) المصدر السابق ص١٤٦ .
- (١٤٨) المصدر السابق ص١٤٦ .
- (١٤٩) رسائل إخوان الصفا ج٤/ص١٣٧ ز .
- (١٥٠) المصدر السابق ج٤/ص١٣٧ .
- (١٥١) النظام الداخلي لحركة إخوان الصفا ص١١ .
- (١٥٢) رسائل إخوان الصفا ج١/ص٧٦-٧٥ .
- (١٥٣) الإسماعيليون (تاريخ وعقائدهم) ج٢/ص١٢٥ .
- (١٥٤) المصدر السابق ج٢/ص١٢٨ .
- (١٥٥) تاريخ الفلسفة الإسلامية ص١٩٧-١٩٨ هنري كوربان.
- (١٥٦) رسائل إخوان الصفا ج٤/ص١٤٨ .
- (١٥٧) النزعات المادية في الإسلام ج٢/ص٢٤٦ حسين مروة. دار الفارابي. بيروت ١٩٧٩ .
- (١٥٨) تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ص٢٩٣ د. عمر فروخ. دار العلم للملايين. بيروت ١٩٦٦ .
- (١٥٩) إخوان الصفا ص٧ د. جبور عبد النور. دار المعارف. القاهرة ١٩٧١ .
- (١٦٠) المصدر السابق ص١٨ .



- (١٦١) المصدر السابق ص ٢٦ .
- (١٦٢) المصدر السابق ص ٢٦ .
- (١٦٣) المصدر السابق ص ٢٩ .
- (١٦٤) المصدر السابق ص ٣١ .
- (١٦٥) رسائل إخوان الصفا ج ١ / ص ١٠٤ .
- (١٦٦) المصدر السابق ج ١ / ص ٧٧ .
- (١٦٧) حقيقة إخوان الصفا ص ٦ د . عاد العوا .
- (١٦٨) المصدر السابق ص ٤١ .
- (١٦٩) مقدمة رسائل إخوان الصفا ص ١٥ د . طه حسين . طبعة القاهرة ١٩٢٨ .
- (١٧٠) رسائل إخوان الصفا ج ٤ / ص ٢٣ .
- (١٧١) المصدر السابق ج ٤ / ص ٣٤ .
- (١٧٢) المصدر السابق ج ٤ / ص ٣٥ .
- (١٧٣) المصدر السابق ج ٤ / ص ٣٥ - ٣٦ .
- (١٧٤) المصدر السابق ج ١ / ص ٢١١ .
- (١٧٥) المصدر السابق ج ١ / ص ١٨٢ .
- (١٧٦) المصدر السابق ج ١ / ص ٢٠ .
- (١٧٧) المصدر السابق ج ٤ / ص ٤٢ .
- (١٧٨) المصدر السابق ج ٤ / ص ٤٣ - ٤٤ .
- (١٧٩) المصدر السابق ج ٣ / ص ٢٠٠ .
- (١٨٠) مروج الذهب د ١ ص ٤٦٨ المسعودي تحقيق محمد محي الدين كتاب التحرير القاهرة ١٩٦٧ .
- (١٨١) المنقذ من الضلال ص ٤٢ الغزالي .
- (١٨٢) حقيقة إخوان الصفا ص ٣٧٩ .
- (١٨٣) المنقذ من الضلال ص ٣٢ .
- (١٨٤) المصدر السابق ص ٣١ .
- (١٨٥) رسائل إخوان الصفا ج ٢ ص ٣٠٧ .
- (١٨٦) المصدر السابق ج ٤ / ص ٢٩٥ .
- (١٨٧) رسالة الحيوان والإنسان (آخر رسائل إخوان الصفا) ص ٨٦ - ٨٧ نشر أحمد حسنين، مطبعة المعارف القاهرة ١٩١٣ .

١٨٨) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ص ١٣ عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية
١٩٦٥.

١٨٩) رسائل إخوان الصفا ج١ ص ١٤٥.

١٩٠) تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢ دي بور.

١٩١) المصدر السابق ج ٢ / ص ١٥٦.

١٩٢) رسائل إخوان الصفا ج ٢ / ص ١١٩.

١٩٣) إخوان الصفا ص ٢٣ د. جبور عبد النور.

١٩٤) الحرفة والتراث والإبداع ص ٦٣، الاتحاد العام للجمعيات الحرفية، دمشق ١٩٩٥.

١٩٥) تاريخ الفكر العربي حتى ابن خلدون ص ٣٧٣ عمر فروخ دار العلم للملايين، بيروت

١٩٦٦.



٥	❖ المدخل: بنية الكتاب ومنهجه
١٥	الباب الأول: تراث أفلوطين في الفكر المسيحي
١٧	❖ الفصل الأول: أفلوطين: حياته ومذهبه الفلسفي
١٩	- المدخل للبحث:
١٩	- حياة أفلوطين وأهم أحداث عصره:
٢٢	- أفلوطين في جامعة الإسكندرية:
٢٦	- أفلوطين في حران والرقرة:
٣٠	- أفلوطين في روما:
٣١	- تحليل كتاب التسايعات:
٣٩	❖ الفصل الثاني: فرفوروس الصوري وكتاب الربوبية
٤١	- حياته وأهم أحداث عصره:
٤٣	- في مجال الفلسفة الإلهية وتفسير الكتب المقدسة:
٤٣	- نظرية الفيض الإلهي:
٤٥	- أهم مؤلفات فرفوروس الصوري:
٦١	❖ الفصل الثالث: برقلس والفلسفة الحرانية
٦٣	- حياة برقلس ومذهبه الفلسفي:
٦٧	- عرض وتحليل الحجج الثماني عشر في أبدية العالم:
٧٠	- عرض وتلخيص كتاب الخير المحض:
٧٦	- العلم الإلهي عند صابئة حران:
٨٩	❖ الفصل الرابع: يحيى النحوي وفلسفته الإلهية
٩١	- حياته في المصادر السريانية:
٩٦	- سيرة يحيى النحوي في المصادر العربية:
١٠١	- فلسفة يحيى النحوي الإلهية:
١١٥	الباب الثاني: الأفلوطينية المحدثه وأثرها في الفكر الإسلامي
١١٧	❖ الفصل الأول: التصوف من الزهد إلى الحلول الإلهي
١١٩	- المدخل للبحث:
١٢٢	- الحسن البصري سيد التابعين:
١٢٣	- علم الحسن البصري ومذهبه الباطني:
١٢٥	- مذهب في التصوف:

- ١٢٧ - رابعة العدوية شهيدة العشق الإلهي:
- ١٣١ - الحلاج العارف بالله أو شهيد الحق:
- ١٣٩ - فلسفة السهروردي ومذهبه الإشراقي:
- ١٤٩ - الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي:
- ١٦٣ ❖ الفصل الثاني: الدعوة الإسماعيلية (البداية والتوجه)
- ١٦٥ - ظهور الدعوة العلوية:
- ١٦٦ - مأساة الحسين (ع):
- ١٦٧ - الإمام محمد الباقر (ع) وأشهر تلاميذه:
- ١٧٠ - الإمام جعفر الصادق (ع) ورساليته في التوحيد والقدر:
- ١٧٦ - ظهور الباطنية والدعوة الإسماعيلية القديمة (الدعوة القرمطية):
- ١٨١ - ظهور الباطنية الحديثة (الدعوة الفاطمية):
- ١٨٧ - تكوين المذهب الإسماعيلي أو الدعوة النزارية:
- ٢٠٧ ❖ الفصل الثالث: أبو بكر الرازي والمذهب الإسماعيلي
- ٢٠٩ - حياة محمد بن زكريا الرازي:
- ٢١٣ - مناظرة أبي بكر الرازي وأبي حاتم الرازي:
- ٢١٥ - صورة اعتقاد أبي بكر الرازي:
- ٢١٧ - التناسخ والنفوس الجزئية:
- ٢١٩ - الحشر والمعاد والموت:
- ٢٢٠ - الزمان والمكان والحركة:
- ٢٢٤ - دفاع الرازي عن سيرته الفلسفية:
- ٢٢٤ - نقد أبي بكر الرازي للأديان:
- ٢٢٥ - العلم الإلهي عند الرازي ورد الإسماعيلية:
- ٢٢٦ - الباري سبحانه صفاته وعلمه:
- ٢٢٩ - الهيولى والصورة هي الله الأولى للكون:
- ٢٣٠ - النبوة والإمامة ورد الإسماعيلية عليه:
- ٢٣٢ - عرض وتحليل كتاب الطب الروحاني ورد الكرمانلي:
- ٢٥١ ❖ الفصل الرابع: إخوان الصفا والمذهب الإسماعيلي
- ٢٥٣ - إخوان الصفا النشأة والتكوين:
- ٢٥٨ - علاقاتهم بالديانات المعاصرة لهم:
- ٢٨٠ - رسائل إخوان الصفا والمذهب الإسماعيلي: