مجلة المعارف للبحوث و الدراسات التاريخية
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/111
ISSN: 2437-0584/ EISSN: 2437-0584
المجلد 07 ،العدد 03 ديسمبر ،2021 ص – ص399-432

أثر الموروث العرفاني القديم على المنظومة المعرفية الاسلامية: دراسة في الاستغلال الباطني والتوظيف الصوفي والتقمص الفلسفي.

The Impact of Legacy of Irfan on Islamic Ontology : A Study on the esoteric exploitation, Sufi Usage and Philosophical Reincarnation

حسين بوبيدي(*)
جامعة قسنطينة 2 عبد الحميد مهري، مخبر الدراسات والبحوث في حضارة المغرب الإسلامي، الجزائر
hocine.boubidi@univ-constantine2.dz

تاريخ الاستلام: 2021/12/ 07 **تاريخ القبول:** 2021/12/ 23 **تاريخ النشر:** 2022/05/ 05

الملخص: شكلت التيارات الباطنية في الإسلام أحد مظاهر التفاعل بين الثقافة الإسلامية والثقافات القديمة، حيث تمكنت الغنوصية، الهرمسية، الأفلاطونية المحدثة، الصابئة، وغيرها من المدارس العرفانية أن تمارس تأثيرا هاما في الكثير من المذاهب الفكرية التي عرفتها الحضارة الإسلامية، واستفاد منها الشيعة والصوفية، كما وظفها بعض الفلاسفة ضمن مقولاتهم، أو قدموا لها أدلة من النصوص الدينية كأحد مظاهر التوفيق بين الدين والحكمة القديمة، وتهدف هذه الدراسة إلى التعريف بهذه التيارات، وبيان طريقة وصولها إلى العقل المسلم، وعرض نماذج من هذا التأثير عند إحدى الجماعات السرية والمتصوفة والفلاسفة، ثم عرض طرق مقاومة التيار السني لها باعتبارها دخيلة عن الفكر الإسلامي الأصيل.

الكلمات الدالة: الباطنية؛ الغنوصية؛ الهرمسية؛ الأفلاطونية المحدثة؛ إخوان الصفا؛ ابن مسرة؛ الغزالي؛ ابن عربي؛ الفارابي.

Abstract: The esoteric currents of Islam were one of the interactions between Islamic culture and ancient cultures, where Gnosticism, Hermeticism, Neoplatonism, the Sabeans and other mystical schools may have exerted an important influence on many. intellectual doctrines known to Islamic civilization, and the Shiites and Sufis took advantage of and employed them. Some philosophers included in their words, or provided them with evidence from religious texts as one aspect of the reconciliation of religion and ancient wisdom.
This study aims to define these currents, explain how they reach the

* المؤلف المرسل.

Muslim spirit, and present examples of this influence in one of the secret groups, mystics and philosophers, then present them the methods of resistance of the Sunni current such what are. foreign to the original Islamic thought.

Keywords: Esotericism, Gnosticism, Hermeticism, Neoplatonism, Ikhwān Al-Ṣafā; Ibn Masarra, Al-Ghazali, Ibn ʿArabi, Al-Farabi.

1. مقدمة:

لقد أدى توسع دار الاسلام وانفتاحها على الشعوب والحضارات الواقعة خارج جزيرة العرب، إلى حركية فكرية وتلاقح معرفي، وأسهمت عملية المثاقفة في عبور الكثير من الآراء والتصورات والعقائد إلى ساحة الجدل الفكري، وانتقلت من مرحلة الحضور في السجال العقائدي بين الإسلام والأديان الأخرى سماوية/ كتابية ووثنية، إلى التسلل داخل النسيج الفكري الإسلامي من خلال الدخول إلى ساحة الجدل الإسلامي الاسلامي، والاستناد إليها في النقاشات والمناظرات بين الفرق والمذاهب، بعد أن أعيدت صياغتها عبر عملية التأويل والترميز والتقمص من قبل الطوائف الاثنية والدينية التي بدأت تعلن عن نفسها من خلال الفاعلية الثقافية، بما سمح لهذا الموروث بالانتقال من مجرد ركام فكري مدان لأمم مهزومة، إلى أحد مكونات العقل المسلم، وفاعل أساسي في تشكيل وتمايز الفرق والمذاهب الاسلامية، وأحد آليات قراءة النص الديني لدى بعض هذه الجماعات والفرق.

ومن أهم هذه التيارات القديمة التي أسهمت بفاعلية في الجدل الفكري، وتمكنت من التسرب داخل المقالات الكلامية والمباحث الفلسفية والرموز الصوفية، نجد: الهرمسية والغنوصية والأفلاطونية المحدثة والحرّانية، وهي تيارات متشابكة مع بعضها من جهة، ومع مسار تطور وإعادة تشكل اليهودية والمسيحية من جهة أخرى، ولاشك أنه من الصعوبة بمكان دراسة الأزمنة الدقيقة لتبلورها، ومعرفة التأثير والتأثر بينها، لأنها كانت في تشكل مستمر، معبرة عن مراحل الصراع بين الفلسفة اليونانية في مرحلتها الهلينيستية والعرفان والديانات الوثنية وديانات الوحي، وكاشفة عن الجهود التلفيقية المبذولة من كل هذه التوجهات من أجل تلافي التلاشي

والزوال، ويحتاج تتبعها إلى عمل ضخم يرصد معالم حضورها في مختلف المحطات والمجالات المعرفية، وتهدف الدراسة إلى فهم طرق تسلل الكثير من مقولاتها إلى ساحة النقاش المذهبي والخلاف الفكري والتأسيس الفلسفي، والكشف عن معالم هذا الحضور وآثاره، وطريقة تعامل العقل المسلم معه في الحجاج والمناظرة والجدل المعرفي.

إن هذا التوصيف يسمح لنا بطرح الإشكالية التالية: ماهي مسارب التيارات العرفانية القديمة إلى المنظومة المعرفية الإسلامية وتداعياتها عليها، وما هي مظاهر حضورها ضمن المقولات الفلسفية؟ وكيف أسهمت في بناء وتشكيل المنطلقات المعرفية للتيارات الصوفية؟ ولن يتم لنا تقديم إجابة عن هذه الإشكالية إلا من خلال مداخيل مفاهيمية، ومتابعات لأثر هذه التيارات على العقل المسلم الذي لم يستطع التحرر من آثارها.

1- أهم تيارات العرفان القديم

1-1- الهرمسية: يطلق لفظ الهرمسية/Hermétisme على مجموعة عقائد يظن أنها تعود إلى الكتب المصرية القديمة المسماة كتب توت/Toth، وهي معروضة في نصوص يونانية يحوم الشك حول تاريخها وأصلها، وهرمس هو الاسم الذي أطلقه اليونان على الإله المصري تحوت، وسماه الأفلاطونيون المحدثون هرمس المثلث العظمة[1]، ورغم صعوبة تحديد الإطار الزمني الدقيق لتشكل الفكر الهرمسي، فيمكن رده بالتقريب إلى الفترة الواقعة بين ق: 3ق م/ق:3م، كما يمكن تصنيف الكتابات الهرمسية إلى صنفين: أحدهما تمثله الكتابات العائدة إلى الهرمسية الشعبية (فلك، سحر وطلسمات، علوم خفية، خيمياء)، والآخر يتمثل في الأدب الهرمسي العلمي، ورغم اختلاف القصد والمحتوى والأسلوب بين الصنفين، فإنه يمكننا ملاحظة بعض الوحدة في القصد بينهما[2]، وقد أدركت الهرمسية أوج ازدهارها في القرن الثاني للميلاد، جراء تلاقح التيارات الفكرية والدينية التي كانت تسود المنطقة، بدءا من مصر وبلاد الشام والرافدين وفارس وصولا إلى اليونان، ولذلك مثلت توجها تلفيقيا استطاع التأثير في مسيرة المعرفة الإنسانية مشرقا ومغربا، خاصة وقد ترافقت سيادته مع ما دعاه فيستوجيير/Festugière بـ : «أفول العقلانية اليونانية»[3].

ومن أهم المبادئ الهرمسية التي تبرز لنا جذور بعض أشكال التأويل الباطني لدى بعض الفرق الاسلامية، تمييزها بين إلهين، أحدهما تسميه الإله المتعالي، الذي لا يصدق عليه وصف ولا تدركه العقول والأبصار، والثاني هو: الإله الخالق الصانع الذي خلق العالم وهو موجود في كل مكان، فأينما اتجه الإنسان أبصره لأن كل شيء شاهد عليه[4]، كما تقول الهرمسية بالأصل الإلهي للنفس، وأنها سجنت في البدن بسبب ذنوبها، وأن المعرفة هي الطريق الوحيد لخلاصها، وهذه المعرفة تتمثل في المجهود المتواصل قصد التطهير والتخلص من المادة ، حيث تكون نهاية التطهر من درن الجسد تجاوز الأفلاك السبعة والاتحاد مع الله[5].

كما تعتقد الهرمسية بتأثير الكواكب السبعة السيارة وأفلاك بروجها وصورها على العالم الأرضي، وفقا لمبدئ وحدة الكون، وتوقف أجزاءه بعضها على بعض وتأثير بعضها في بعض[6]، وانطلقت من فكرة وحدة الكون هذه لتأسيس فلسفة إلهية مستقلة عن جميع الأديان المعروفة، إذ تطرح نوعا من الدين الكوني المطبوع بطابع روحي[7].

1-2- الغنوصية: يعود أصل تسمية الغنوصية/Gnosticism من الكلمة اليونانية القديمة غنوص/Gnosis؛ والتي تعني المعرفة الحدسية الباطنية، والتواصل مع الحقيقة الكلية عن طريق البصيرة الداخلية[8]، وقد عرف **لالاند** الغنوص بأنه "يقوم على انتقائية عرفانية، تطمح إلى التوفيق بين كل الديانات، وتفسير معناها العميق بواسطة معرفة باطنية وكاملة للأمور الإلهية، يمكن تناقلها بالتراث وبالتلقين، ولم يكن تعليم مختلف الجماعات العرفانية متشاكلا، إنما عقائدهم المشتركة هي فقط: الفيض، السقطة، الخلاص، ممارسة الوساطة بين الله والبشر بواسطة عدد هائل من القوى السماوية"[9].

وتعد الغنوصية مريديها بكشف الأسرار الإلهية وتحقيق النجاة، وعمل مثقفوها على إعطاء العمق التنظيري لمبادئها، وقد سمح لها ذلك بالتفاعل مع اليهودية والمسيحية[10]، حيث ينظر إلى فيلون السكندري (20 ق م- 45 م) أنه المبشر الأساسي بالغنوصية داخل ديانات الوحي منذ القرن الأول الميلادي[11]، ثم انفتحت المسيحية تدريجيا على الفلسفة اليونانية، خاصة وأن

المبادئ العامة للفلسفة الأفلاطونية والأرسطوطاليسية المتأخرة كانت وطيدة البنيان تماما في الإسكندرية وما حولها في القرن الرابع الميلادي[12]، ومن ثم يمكن تلمس تشكل الغنوص من خلال التأثير المتبادل بين ديانات الوحي (اليهودية والمسيحية) والمدارس الفلسفية والعقائد الوثنية، إلى أن أصبح الغنوص سمة مميزة للفكر الشرقي القديم، الذي أصبح مثله الأعلى السعي نحو الخلاص، كبديل لـ: "اللوغوس" اليوناني الذي يسعى نحو الثقافة ولا يلتزم بأي شيء من قبل أي قوة خارج ذاته[13].

ومن أهم المبادئ التي تنص عليها الغنوصية، والتي أسست بعد ذلك للمقولات الباطنية داخل الفكر الاسلامي، أنها مذهب فضفاض لا يقوم على إيديولوجية دينية محددة، وأساسه الاعتقاد بمثنوية الإنسان بجزئيه المادي والروحي، حيث يمثل الجسد كل ما هو مادي ومظلم وفان، وتمثل الروح كل ما هو روحاني وحقيقي وخالد، وهي التي تقود إلى الانعتاق من سجن المادة لتنتقل إلى العوالم النورانية حيث الله الذي يدعونه "الأب الكلي"[14]، كما لا تعتمد نصا مقدسا بعينه، بل تعترف بكل النصوص، باعتبارها مقاربات من أجل إدراك الحقيقة الكلية الخفية، التي لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق تنويعات رمزية تعين الإنسان في تجربته الروحية الخاصة، ويدعي أرباب الغنوص أنه المثل الأعلى للمعرفة، ويرجعونه إلى وحي أنزله الله منذ البدء وتناقله المريدون سرا، وأنهم قادرون على كشف الأسرار الإلهية لمريديهم لتحقيق النجاة[15].

1-3- الأفلاطونية المحدثة: تمثل المرحلة الأخيرة في تطور الفلسفة اليونانية والتركيب العقلي الأخير للتيارات الكبرى التي تمخضت عنها، وهي الفيثاغورية والأرسطوطاليسية والرواقية، حيث استطاع أفلوطين وبرقلس أن ينسقا في فلسفتيهما ببراعة التراث الأفلاطوني خاصة؛ تنسيقا تاما بعد قرون من الشكوكية والتردد اللذين تميزت بهما المدارس الأكاديمية التي انبثقت عن أفلاطون[16].

لا يمكن فصل الأفلاطونية المحدثة عن البيئة الثقافية التي سادت الإسكندرية في القرون الثلاثة الأولى للميلاد، حيث قضى أفلوطين حياته الأولى التي شكلت فكره وأنضجت ثقافته بسبب تتلمذه على فلاسفتها؛ وعلى رأسهم أمونيوس سكاس، مع أنه وضع مذهبه بروما،

ومنها انتشر عبر تلميذه فورفوريوس الذي جمع أعماله[17]، وتتمثل المهمة الأساسية التي أخذها الأفلاطونيون المحدثون على عاتقهم في تطوير روحانيات وإلهيات وثنية يمكنها مواجهة روحانيات المسيحية وإلهياتها، وهي المهمة التي تفرغ لها أفلوطين في التساعيات، وفورفوريوس في أثولوجيا المنحول على أرسطو، وأبروقلوس في الثيولوجيا الأفلاطونية، ودمسقسوس في المبادئ الأولى[18].

تدور فلسفة أفلوطين على مشكلتين رئيسيتين، الأولى دينية وتتعلق بمصير النفس وطريقة إعادتها إلى طهارتها الأولى، والثانية فلسفية وتتعلق بتركيب الكون وكيفية تفسيره تفسيرا عقليا، ويرى إيميل برهيه/Emile Brihier أن المشكلتين متصلتين اتصالا وثيقا بحيث تتم الواحدة الأخرى، فاكتشاف مبدئ الكائنات وهو الغرض من النظر الفلسفي، هو في نظر أفلوطين نهاية المطاف، أي تقرير المصير[19].

وأهم ما نحتاجه من فلسفة أفلوطين في موضوعنا يتمثل في نظرية الفيض، التي بناها على ثلاث فيوضات، يفسرها إيميل برهييه بالقول: "إنه في القمة نجد الواحد وعنه يفيض العقل، وعن العقل تفيض النفس، وكل مرتبة من هذه المراتب تحتوي جميع الكائنات التي ستستمر في المكان، فالواحد يحوي كل شيء دون تمييز، والعقل يحتوي جميع الكائنات لكنها فيه متميزة متضامنة، بحيث يحتوي كل كائن منها بالقوة على جميع الكائنات الأخرى، أما في النفس فإن هذه الكائنات تتميز حتى إذا ما وصلت إلى العالم المحسوس انفصلت وانتشرت"[20]، وانطلاقا من هذه النظرية وموقه الكواكب فيها دافع أفلوطين عن ألوهية الكواكب وتأثيرها في مصائر الناس، حيث اعتبرها آيات للنظام والجمال والحكمة، وهي التي تحدد للإنسان مساره على الأرض، وتتحكم بإيقاع تناوب حيواته السابقة واللاحقة[21].

1-4- الصابئة الحرانية: مثلت مدينة حران قلعة الوثنية الأخيرة بعد أن تنصر العالم الهلّيني، حيث كانت موقعا حصينا للديانات البابلية والصابئية، وأصبحت بعد الفتح الاسلامي مركز ازدهار علمي، إذ زاد انفتاحها على الخارج، فامتزجت فيها وثنية الساميين القديمة مع

الاتجاهات الرياضية والفلكية، ونظريات المذهب الفيثاغوري الحديث، والأفلاطوني المحدث، وكان الحرانيون ينسبون حكمتهم الصوفية إلى هرمس و أغاذيمون، وأورانيوس وغيرهم[22]، وكان لابد أن تتأثر الدراسات الفلسفية في حران بثقافتها المحلية، وبديانة أهلها التي كانت تقوم على تقديس الكواكب وعبادتها، إضافة إلى ما احتفظت به من علوم بابل وما انتقل إليها من الفكر الفارسي بحكم الجوار[23].

كان الحرانيون يؤمنون بأن الأفلاك والكواكب هي أقرب الأجسام المرئية إلى الله، وأنها حية ناطقة[24]، وهم لا يعتقدون بالنبوة والرسالات السماوية، لأن الناس جميعهم متساوون في إمكانية الاتصال بالعالم العلوي[25]، ويفرقون في القربان بين القربان الفلسفي المتمثل في ترك النفس محبة الدنيا وزهدها فيها، وهو قربان الحكماء والصديقين، و قربان العامة الحيواني الموجه للهياكل المنصوبة للكواكب السيارة والثابتة[26].

2- مسارب العرفان الشرقي القديم إلى الفكر الاسلامي

إن امتداد دار الاسلام إلى المجالات التي كانت تعج بالآراء العرفانية القديمة، جعل العقل الاسلامي في مواجهة مع كل الترسبات الفكرية القديمة في أشكالها المتعددة وتلفيقاتها المختلفة، خاصة أن الشعوب المغلوبة قد بدأت تعمل بالتدريج على محاولة إحياء تراثها واستغلاله في بعث عقائدها والحفاظ على خصوصياتها الثقافية وقناعاتها الوثنية، محاولة تجنيب نفسها الهزيمة الثقافية بعد الهزيمة العسكرية.

لقد تعرف المسلمون على الكتابات الهرمسية منذ فتحهم لمصر والشام، ومثلت حران أحد أهم معابر التراث الهرمسي، حيث كان الحرانيون يعدون هرمس من أنبيائهم، وينسبون له حكمتهم، ويمكننا أن نلاحظ في معتقداتهم الكثير من الآراء الهرمسية[27]، وتكفلوا بترجمة كتبها من السريانية إلى العربية، وكانت بدايات هذه الترجمة مع خالد بن يزيد بن معاوية (ت:85هـ/704م) الذي ترجمت له كتب من الإسكندرية في الكيمياء والتنجيم والطب، أما أشهر هؤلاء المترجمين فهو : ثابت بن قرة (ت:288هـ/901م) الذي ترجم كتاب "أنظمة هرمس"[28].

وقد وردت الإشارة إلى هرمس في الكثير من المصادر الاسلامية، بما يحيل إلى اطلاع المسلمين على الأفكار المنسوبة إليه، فقد طابق اليعقوبي بينه وبين النبي إدريس عليه السلام[29]، ومثله الشهرستاني الذي نسب له وضع أسماء البروج والكواكب السيارة، وما يتعلق بذلك من مسائل الفلك والتنجيم[30]، كما ورد ذكره عند ابن النديم في الفهرست[31]، والقفطي في تاريخ الحكماء[32]، وعند إخوان الصفا في مواضع كثيرة من رسائلهم، وكانت الهرمسية في صورتها العامية قد احتلت مواقع أساسية في جل المناطق التي أسلم أهلها، كما كان لها مراكز عالمة في فلسطين وأفامية وحران وغيرها، وبذلك انتقلت إلى الثقافة الإسلامية ضمن ذلك المركب الجيولوجي من الآراء والملل والنحل[33].

كما ظهرت بجلاء في القرن 4هـ/10م كل علامات المذهب الغنوصي، من علوم سرية، وتنظيم للجمعيات السرية، وإنشاء لدرجات في المعرفة بعضها فوق بعض، والقول بصدور الموجودات عن الله، وبالتوازي والتقابل بين العَالمَيْن، كما ظهرت خصائص الحكمة البابلية القديمة[34]، وكان من العسير الفصل التام بين الفلسفة اليونانية وبين الميراث الغنوصي، وذلك للحضور الكبير للمدارس الهلينستية، ويعد أنباذوقليس المنحول من أهم الشخصيات التي أسهمت في تمرير العرفان القديم إلى مختلف الفرق الباطنية الإسلامية[35].

وقد تمكنت الأفلاطونية المحدثة من التموقع داخل الثقافة الاسلامية من خلال عدة كتابات، أهمها أثولوجيا فرفوريوس المنحول لأرسطو، وهو مؤلف سرياني يحاكي الكتب الثلاثة الأخيرة من تساعيات أفلوطين، حيث أدخل على الأرسطاليسية مذهب الأفلاطونية المحدثة ممزوجا بتعاليم اسكندر الأفروديسي، وترك في الفلسفة الإسلامية أثرا أعمق من الأثر الذي تركته فلسفة أرسطو ذاتها[36]، وكتاب التفاحة لمؤلف مجهول منسوب لأرسطو أيضا، وكتاب مبادئ الثيولوجيا لبرقلس، لتمثل أحد روافد تأثير الموروث القديم في الثقافة الإسلامية[37].

ومن أبرز الشخصيات التي أسهمت في ترجمة الكتابات الغنوصية والأفلاطونية المحدثة وعقائد الصابئة الحرانية ونشر أفكارها في مجالس الفلسفة، أولئك المنتسبون إلى صابئة حران،

ومنهم : ثابت بن قرة، الذي كان عالما باليونانية والسريانية والعربية، وله الكثير من الكتب في المنطق والرياضيات والتنجيم والطب، كما ألف كتابا في طقوس وعقائد الوثنية التي ظل مؤمنا بها، ولقد اقتفى خطاه ابنه أبو سعيد سنان (ت: 332هـ/944م)، وحفيداه إبراهيم وأبو الحسن ثابت بن سنان (ت: 365هـ/976م)، وقد اختص هؤلاء جميعا بالرياضيات والفلك[38]، وأبو إسحاق إبراهيم بن هلال الصابي (ت: 385هـ/995م)، ووهب بن يعيش الرقي (ت: بعد 383هـ/393م).

تعد أهم مرحلة لنشاط الحرانيين في ترجمة تراثهم الفكري إلى العربية، هي المدّة الممتدة بين سنتي: 232-279هـ/847-892م، عندما انتقل مجلس التعليم (الأساتذة والكتب) من بغداد إلى حران قبل أن يعود إلى بغداد من جديد[39]، وقد عمد الحرانيون إلى ترويج فلسفتهم عن طريق تقديم التأويل الفلسفي للعقيدة الإسلامية والغيبيات القرآنية، وعملوا على ترجمة المصطلح القرآني بالمصطلح الحراني، ومن ذلك مثلا أن ثابت بن قرة اشتهر بقوله أن الأفلاك والكواكب ملائكة، فكانوا من أهم الفاعلين في فتح باب التأويل الباطني على مصراعيه، إذ تبنى فلاسفة الاسلام بالمشرق هذه الآراء، وبعبارة أعم يمكننا القول أن الفلسفة الدينية الحرانية لعبت في الفكر الاسلامي نفس الدور الذي لعبته الاسرائيليات في التفسير والحديث تقريبا[40].

كما كان للشيعة الاسماعيلية دور كبير في دمج الأفكار الغنوصية في الجدل الكلامي والعقدي، ويبدو أن داعيتهم محمد بن أحمد النسفي (ت:331هـ/943م)، هو أول من خلط التعاليم الإسماعيلية بالآراء الهرمسية والأفلاطونية المحدثة، من خلال تبنيه لآرائهم حول صفات السلب، ومكانة العقل في سلسلة المخلوقات، ونظرية الفيض، وكمال النفس ونقصانها الذي أدى إلى هبوطها للأرض، ثم صاغ منها النظرية الإسماعيلية حول الأدوار النبوية السبعة، والناطقين السبعة، والناطق القائم وغيرها[41]، كما نجد هذه الأفكار عند تلميذه أبو يعقوب السجستاني (ت: بعد 360هـ/971م) في كتابه: إثبات النبوات[42]، ثم مع حميد الدين الكرماني (ت: 412هـ/1021م) في راحة العقل، والمصابيح في إثبات الإمامة[43]، ولا شك

بأن التطور الكبير الذي شهدته الكتابات الفلسفية الإسماعيلية في القرنين الخامس والسادس الهجريين تدل على وجود نشاط كبير في دمج أفكارهم مع المبادئ الغنوصية منذ فترة مبكرة.

3-أثر العرفان الشرقي القديم في تطور التأويل نحو التوجه الباطني: إخوان الصفا أنموذجا

يقدم إخوان الصفا رسائلهم كمشروع يهدف إلى إحياء الفلسفة القديمة، بما فيها من المعارف الإلهية، وأنها تحتوي لب معاني الكتب الفلسفية للحكماء الذين كانوا يتكلمون في أمر النفس قبل نزول القرآن والإنجيل والتوراة، وأقصى أغراضهم[44]، التي أغلق على الناظرين فهم معانيها، ومعرفة حقائها، بسبب التطويل في التفصيل، ونقلها من لغة إلى لغة أخرى، ممن لم يدرك أهداف مؤلفيها[45]، وأن أحد أهم أهداف الرسائل هو تصحيح ما أفسدته الترجمة، فأنتجوا بذلك مدونة باطنية تمثل تلفيقيا للعقائد والأفكار الهرمسية والغنوصية والفيثاغورية والحرانية والأفلاطونية المحدثة حول الإله والفيض والنفوس والكواكب، والتطهير والزهد والأخلاق.

وقد نص إخوان الصفا في صورة مطابقة للفكر الغنوصي على أن الكثير من القضايا الفلسفية تعد من الأسرار التي لا ينبغي كشفها لغير أهلها، مثل علم البعث وحقيقة القيامة والنشر والحشر، لأنه "سرّ الله الأعظم الذي لا يطلع عليه أحد من خلقه، إلا من ارتضى من أوليائه وأصفيائه، وأهل مودته"[46]، أما المنعى الباطني لعذاب جهنم، فهو حسبهم من أعظم الأسرار قدرا، وأكبرها فخرا، والتي ينبغي على من صُرّحَ له بها أن يصونها ، ولا يلقها لغير أهلها[47]، ومن ثم فإن ظاهر الألفاظ القرآنية حول هذه القضايا غير مراد، ومثلها قصة الخلق، وعصيان إبليس، وأخذ الله الميثاق على ذرية آدم، ونعيم الجنة[48]، وغيرها من المسائل التي تمت معالجتها في الرسائل من خلال التأويل الباطني، معتبرين أهل الظاهر من "أهل التقليد الذين، هم من أمر الدين على العمى"[49]، كما جاء في قصيدتهم الرمزية بيت شديد اللهجة على هؤلاء الجاهلين بالباطن في قولهم :

وما أمورٌ أُخفيت أنباؤها ***** عن ظاهرٍ بين رُعاعٍ كالحُمُرْ[50].

إن توظيف ثنائية الظاهر والباطن وفق المنظور العرفاني تجعل التأويل إخراجا للنص من دلالته الظاهرية إلى دلالته الباطنية، دون حجة ترجح المعنى المصروف إليه، لأن التأويل الباطني يفتقر إلى القرينة التي تبرر صرف المعنى في التأويل البياني، فالجواز من اللفظ إلى المعنى، أو من الظاهر إلى الباطن في التأويل العرفاني يتم دون جسر ولا واسطة، وفي هذه الحالة تتحول النصوص إلى "لا نصوص"، أو إلى نصوص أخرى تختفي فيها تماما ملامح النص الأصلي[51].

ومن أبرز نماذج التأويل الباطني عند إخوان الصفا أن الإيمان بالقضاء يحيل إلى علم الله السابق بما توجبه أحكام النجوم، أما القدر فهو جريان هذه الأحكام[52]، والمقصود بلفظ الملائكة قوى النفس الكلية المنبثة في جميع الأجسام، السارية في جميع أجزائها[53]، وهي أيضا قوى الطبيعة[54]، ونفوس خيرة موكلة بحفظ العالم وصلاح الخليقة[55]، والشياطين عندهم هي النفوس الشريرة المفسدة، بعد أن تفارق أجسادها دون أن تبصر الحقائق وتهذبها الاخلاق[56]، وإبليس هو الشهوات الغضبية التي تعترض النفس الناطقة، وكل من غلب هواه على عقله[57].

وصرحوا في مواضع بمعنى القيامة عندهم، فجعلوها مفارقة النفس الكلية للأجسام دفعة واحدة، ما يتسبب في وقوف الأفلاك عن الدوران وموت العالم وبواره، وزوال الحياة[58]، وأولوا أهوالها تأويلا مجازيا، فطي السماء كطي الكتاب هو ما يكون في ذلك اليوم من طي الأوامر والنواهي التي كانت في حال قيام الدنيا، وأما الحشر فهو حشر النفوس الجزئية إلى النفس الكلية، ومرور الجبال كمر السحاب هو مرور الرؤساء بالعلم والحكمة، وتفجير البحار هو ظهور علوم الرؤساء، وما كان مستورا في شرائعهم ونواميسهم، والنفخ في الصور ليس سوى انبعاث الروح الطاهرة في الأشخاص المستعملة في الأزمان الخالية، لتحضر وقت يوم القيامة، وتشاهد الأفعال بالحقيقة، وظهورها إلى الفعل بعد أن كانت تشاهدها بالقوة[59]، وقد رأى إخوان الصفا أن الاعتقاد بخراب الأرض والسماء وفناء الخلق أجمعين، وأن الله تعالى يعيدهم مرة ثانية خلقا جديدا، فيثيبهم ويجازيهم ما كانوا يعملون في الدنيا من خير أو شر، أو عرف أو

نكر، هو اعتقاد جيد للعامة، ولمن لا يعرف من الأمور شيئا ويرضى الدين تقليدا وإيمانا[60]، وذلك لما ينتج عنه من أثر طيب في أخلاقهم ومعاملاتهم.

ويرون أن الجنة هي صعود النفس إلى عالم الأفلاك وفسحة السماوات، الذي هو عالم الدوام والبقاء والخلود، والروح والريحان، حيث تصبح من النفوس الملكية[61]، وتلتذ وتتنعم بسماع النغمات المطربة العجيبة، الناتجة عن حركة هذه الأفلاك العالية ودورانها، واحتكاك بعضها ببعض، التي تشبه نغمات العيدان، واصطخاب الأوتار، ومجاوبة المزامير، ونقر الطنابير[62]، أما النار فهي منع النفس من الصعود إلى عالم الأفلاك، وبقاؤها مسجونة في تحت فلك القمر، تطرح بها أمواج الطبيعة في بحر الهيولى إلى كل فج عميق، سائحة في قعر الأجسام المستحيلة المتضادة، كالحيوانات التي تنالها الآلام والأوجاع ، تارة من الكون إلى الفساد، وتارة من الفساد إلى الكون[63].

وهم يصرحون أن الاعتقاد بالنعيم الجسماني في الجنة من الآراء الفاسدة، وأن سيد الأنبياء ﷺ إنما جعل أكثر صفة الجنان في كتابه جسمانية، ليقربها من فهم قومه، ويسهل عليهم تصورها، لأنهم كانوا أميين أهل بوادي، غير مرتاضين بالعلوم، ولا مقرين بالبعث والنشور[64]، ومن الآراء الفاسدة أيضا، الاعتقاد أن الله الرؤوف الرحيم يعذب الكفار والعصاة في خندق من النار، وكلما احترقت جلودهم وصارت فحما ورمادا، عادت فيها الرطوبة والدم لتحرق مرة ثانية، فصاحب هذا الرأي بالنسبة لهم يسيء الظن بربه، ويعتقد فيه قلة الرحمة و شدة القساوة[65].

ولم يكتف إخوان الصفا بتأويل العقائد الغيبية بل عمدوا أيضا إلى صرف الشعائر والعبادات عن مضامينها، فحول الصلاة كتبوا أن "الأماكن كلها مساجد، والجهات كلها قبلة، فأينما توجهنا فثم وجه الله، والأيام كلها جمعات وأعياد، والحركات كلها صلوات وتسبيح"[66]، وهي مقدمات من مقدمات إسقاط التكاليف باسم علم الباطن، وتحويل النصوص الشرعية إلى رموز للطقوس الوثنية والأفكار العرفانية.

4- الحضور العرفاني في التصوف الفلسفي: من ذي النون إلى ابن العربي:

من المعروف لدى دارسي التصوف أن جذور التصوف الفلسفي بالمشرق تعود إلى ذي النون المصري (ت: 245هـ/859م)، الذي جعله القفطي من "طبقة جابر بن حيان في انتحال صناعة الكيمياء وتقلد علم الباطن، والإشراف على كثير من علوم الفلسفة"[67]، فهو الذي دفع بحركة الزهد إلى طريق جديد، تجاوز به الموروث الشرعي الإسلامي إلى الموروث العرفاني بمختلف أشكاله الباطنية، حيث ظهرت في تعاليمه العقيدة الأساسية للتصوف الفلسفي، ممثلة في التوحيد واتحاد النفس النهائي بالله، وقد عبر عن هذه العقيدة بتعاليم تشبه الأفلاطونية المحدثة إلى حد كبير، باستثناء وسيلة الوصول التي نقلها من القوة الحدسية إلى الورع والتعبد[68]، ثم تطور مذهبه تدريجيا ليصل إلى القول بوحدة الوجود على يد الجنيد (ت: 297هـ/910م)، ثم تلميذه الشبلي الخراساني (ت:335هـ/946م) الذي دافع عن الفكرة بكل قواه، لتبلغ نهايتها في القول بالحلول والاتحاد على يد زميله في الدرس الحسين بن منصور الحلاج (ت:309هـ/921م)[69].

وقد أثبت نيكلسن/Nicholson أن أكثر آراء ذي النون نجدها في كتابات ديونيسيوس الذي تعتبر مؤلفاته نقطة الانطلاق للتصوف المسيحي في العصور الوسطى، وهي في حقيقتها مؤلفات وضعها سطيفانوس برصدّيلي الراهب الغنوصي السرياني، الذي عاش في أواخر القرن الخامس وبداية القرن السادس الميلادي، والذي كانت آثاره منقولة إلى العربية ومنتشرة انتشارا كبيرا عند انبعاث التصوف الاسلامي[70].

أما في الغرب الإسلامي فيعد محمد بن مسرة (ت: 319هـ/931م) رائد تيار التصوف الفلسفي بالأندلس، وقد وصفه صاعد الأندلسي بأنه كان كلفا بفلسفة أمباذوقليس دؤوبا على دراستها[71]، وهذه الفلسفة هي الأنباذوقليسية الجديدة التي مزجت آراء انباذوقليس الطبيعية بالأفكار الغنوصية، ثم ما لبثت أن تأثرت بأفكار فيلون الاسكندري، وأفلوطين في التاسوعات، وفورفوريوس الصوري وبروقليس، وأخذ عن الغنوصية فكرة المادة المشتركة الخالدة، أو العنصر

الأول، وأن النفس هبطت من عالم إلهي نتيجة الخطيئة، وهي تعمل لخلاصها وعودتها عن طريق التطهير الذي لا يتحقق دون مرشد روحي، ودون تأويل نصوص الكتب المقدسة[72].

وقد ألف ابن مسرة في مذهبه كتابان يعتبران العمدة عند المدرسة التي تشكلت حول أفكاره، هما "التبصرة"، و"خواص الحروف وحقائقها وأصولها"، وإذا كان الكتاب الثاني قد تضمن تصورات مغرقة في العرفات الصوفي من خلال البحث في دلالات الحروف المقطعة لسور القرآن واستخراج المعارف السرية منها، ففي الكتاب الأول نص على أن إدراك الحقيقة الإلهية يتم بواسطة الوحي والعقل، فالوحي يبدأ في معرفة الحقيقة الإلهية المطلقة من الأعلى إلى الأدنى، أي من الله إلى أسفل جزء في العالم، أما العقل فيتجه إلى معرفته من الأدنى إلى الأعلى، أي من أدنى جزء من العالم إلى الموجود الأعلى، على أن العقل الذي يتطلع إلى ذلك يجب أن يكون مؤيدا بالوجدان، لأنه كما يقول: "كلما ازداد المعتبر نظرا ازداد بصرا، وكلما ازداد بصرا ازداد تصديقا ويقينا واستبصارا"[73]، ولا شك أن مثل هذا القول يؤسس إلى إمكانية العقل تحصيل ما يحصله النبي من خلال الوحي، ولذلك اعتبر هنري كوربان هذا الكتاب يحتوي مفاتيح المذهب الباطني لابن مسرة[74].

وفي تصوف ابن عربي الكثير من تجليات العرفان القديم، لعل أشهرها فكرة وحدة الوجود التي كتبت حولها وحول جذورها الغنوصية الكثير من الدراسات، ونكتفي هنا إلى الإشارة إلى فكرة الدين الكوني الذي قدمنا أنه من عقائد الهرمسية والغنوصية، وأن كل النصوص المقدسة مجرد مقاربات من أجل إدراك الحقيقة، وهذه الفكرة تعتبر من لوازم القول بوحدة الوجود، وهو ما يتجلى في شعر ابن عربي[75]:

لَقَدْ صارَ قَلبي قَابلاً كُلَّ صُورةٍ****فَمَرعىً لِغِزْلانٍ ودَيْرٌ لرُهبانِ
وبَيْتٌ لأوثانٍ وكَعبَةُ طائفٍ ****وأَلواحُ تورَاةٍ ومُصْحَفُ قُرآن
أدينُ بدينِ الحبِّ أنّى تَوجّهَتْ ***** رَكَائِبُهُ ، فَالحُبُّ دِيني وإيـمَاني

ويؤكد ابن عربي هذا الرأي في نص آخر بقوله: "وبالجملة، فلا بد لكل شخص من عقيدة في ربه يرجع بها إليه، ويطلبه فيها، فإذا تجلى له الحق فيها عرفه وأقر به، وإن تجلى له في غيرها أنكره وتعوذ منه، وأساء الأدب عليه في نفس الأمر، وهو عند نفسه أنه قد تأدب معه، فلا يعتقد معتقد إلها إلا بما جعل في نفسه، فالإله في الاعتقادات بالجعل فما رأوا إلا نفوسهم، وما جعلوا فيها، فانظر مراتب الناس في العلم بالله تعالى هو عين مراتبهم بالرؤية يوم القيامة، وقد أعلمتك بالسبب الموجب لذلك، فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص، وتكفر بما سواه، فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه، فكن في نفسك هيولي لصور المعتقدات كلها، فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، فإنه يقول: {**فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ**} [البقرة: 115]، وما ذكر أيْنًا من أيْن، وذكر أن تم وجه الله، ووجه الشيء حقيقته"[76]، ثم يضيف قائلا: "فقد بان لك عن الله تعالى أنه في أيْنِيَّةِ كل وجهة، وما ثم إلا الاعتقادات، فالكل مصيب، وكل مصيب مأجور، وكل مأجور سعيد، وكل سيعد مرضي عنه"[77].

إن هذه النهاية هي حقيقة التجلي الذي تحدث عنه ابن عربي وغيره في وحدة الوجود، فمآله تصحيح جميع أديان البشرية، إذ أن الله حسبهم قد أظهر في كل ملل البشر واعتقاداتهم على اختلاف أنواعها حقائق أسمائه وصفاته كما نص على ذلك عبد الكريم الجيلي[78]، وذلك بتجليه في جميع معبودات البشر دون استثناء، فإن اخترع في هذا العصر معبود جديد فسيتجلى الله فيه لينفذ قدره وإرادته، وهذا معتقد التيارات الغنوصية وتلفيقات الأفلاطونية المحدثة، وما تدفع إليه نظرية الفيض وطبيعة النفس وغيرها من الأصول الوثنية القديمة[79].

ولم يسلم الغزالي الذي انتهى بعد رحلة معرفية شكية إلى التصوف من تأثير التيارات العرفانية القديمة، ومع أنه كتب كتابه الشهير "فضائح الباطنية" في الرد عليهم والحكم بكفرهم، فإن ذلك لم يشفع له من السقوط في شراك الهرمسة والغنوص وغيرها، وقد أشار الجابري إلى أن الأزمة النفسية التي عاشها الغزالي منذ سنة 488هـ/1095م كانت في خضم اشتغاله بالرد على الباطنية والفلاسفة، جازما أنه تبنى في تصوفه الفلسفة الدينية الهرمسية بجميع أطروحاتها

الأساسية، وإذا لم يكن قد اطلع على المصادر الهرمسية المباشرة، فلا شك أنه استقى أطروحاتها من ابن سينا والباطنية وفلاسفتها، وبكيفية أخص من المتصوفة أمثال البسطامي والجنيد والحلاج وغيرهم[80].

وقد انتبه بعض من عاصر الغزالي، ومن جاء بعدهم من الفقهاء والمتكلمين، إلى هذا الحضور الغنوصي في كتابات الغزالي عموما، وفكره الصوفي على وجه الخصوص، فقال عنه ابن القاضي ابن العربي المالكي (ت:536هـ/1142): "شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة ثم حاول أن يخرج منهم فما قدر"[81]، وهو القول الذي استدل به ابن تيمية في معرض رده على الغزالي، منبها إلى أن هذا الأخير كان يميل إلى الفلسفة، لكنه أظهرها في قالب التصوف والعبارات الاسلامية، وأن كتبه تتضمن القول بمذاهب الباطنية، مخصصا بالذكر كتابه مشكاة الأنوار[82].

وأوضح المازري (ت:536هـ/1142م) مدخل هذه الأفكار على الغزالي بما يكشف عن طبيعتها الغنوصية في نص بالغ الأهمية يقول فيه: "قرأ علم الفلسفة قبل استبحاره في فن أصول الدين، فكسبته قراءة الفلسفة جراءة على المعاني وتسهيلا للهجوم على الحقائق (...) وعرفني بعض أصحابه أنه كان له عكوف على رسائل إخوان الصفا، فمزج ما بين العلمين، وذكر الفلسفة وحسنها في قلوب أهل الشرع بأبيات يتلوها عندها، وأحاديث يذكرها، ثم كان في هذا الزمان المتأخر رجل من الفلاسفة يعرف بابن سينا ملأ الدنيا تآليف في علم الفلسفة، وهو فيها إمام كبير وقد أدته قوته في الفلسفة إلى أن حاول رد أصول العقائد إلى علم الفلسفة، وتلطف جهده حتى تم له ما لم يتم لغيره وقد رأيت جملا من دواوينه، ورأيت هذا الغزالي يعول عليه في أكثر ما يشير عليه من الفلسفة"[83]، كما أشار الذهبي إلى أن التوحيدي من الذين عول عليهم الغزالي في التصوف[84]، وهو معروف بفلسفته التلفيقية.

لقد كشف عبد الرحمن بدوي في دراسة خصصها للمصادر اليونانية للغزالي[85]، أن الغزالي تأثر في باب: توبيخ النفس ومعاتبتها من كتاب المراقبة والمعاقبة بالإحياء سواء في الصياغة أو

طريقة المناجاة، بكتاب "معاذلة النفس" المنسوب لهرمس، منبها إلى أن هذا الكتاب يعد من الكتب المنحولة، ويعود تأليفه إلى الفترة الواقعة بين القرنين الثالث والخامس الميلاديين، وأنه أثر من الآثار الهرمسية التي غزت الفكر اليوناني المتأخر، ولعل كاتبه كان وثنيا زاهدا متأثرا بالأفلاطونية المحدثة والغنوصية[86].

أما كتابه مشكاة الأنوار الذي كتبه بعد تصوفه، فقد تأثر فيه بأفلوطين، خاصة في الفصل الأول منه "في بيان أن النور الحق هو الله تعالى، وأن اسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له"، حيث نجد أثرا بارزا للفصل الخامس من التساع الرابع من تساعات أفلوطين الذي عنوانه: "في الإبصار"، وهو الفصل الذي يقترح بدوي أن الغزالي إما اطلع عليه مترجما أو من خلال ما نقله الفارابي منه في مؤلفاته، وقد عمد الغزالي إلى الربط بين نظرية النور الأفلاطونية المحدثة، والآية الكريمة: {**اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...**} [النور: 35][87].

5– أثر العرفان القديم في المقولات الفلسفية: نظرية الفيض عند الفارابي أنموذجا

تعد نظرية الفيض من أبرز نماذج حضور الأفلاطونية المحدثة في الفكر الفلسفي الإسلامي، وهي نظرية استلهمت المشكلات العرفانية القديمة وحلولها، فهي دخيلة على الفكر الاسلامي تماما، ذلك أن هذا الفكر استطاع من خلال عقيدة الخلق أن يبرز طبيعة وجود الأشياء، وتنوعها واختلافها، وتعلقها بالمشيئة والقدرة والإرادة الإلهية، لكن الأفلاطونية المحدثة طرحت الإشكال المتعلق بكيفية صدور الكثرة عن الواحد، والناقص عن الكامل، وما اعتقد أربابها من استحالة حدوث ذلك دون وسائط، وهو ما جعلهم يفترضون وجود مراتب متدرجة للصدور، ويفرقون بين صدور العقل الفعال، والكواكب والأفلاك، والنفس الكلية والجسم الكلي، وبين باقي الكائنات السماوية والأرضية.

وقد كان لكتاب أثولوجيا المنحول على أرسطو دور كبير في إقحام نظرية الفيض داخل تصورات الفلسفة المشائية، وكان مترجم الكتاب ابن ناعمة الحمصي هو السبب الأول في هذا الوهم، قبل أن يعيد الكندي إصلاح ترجمته، ومع أن الفارابي شكك في هذه النسبة، إلا أن اعتماد فلاسفة الإسلام عليها قد أدمج فلسفة الوجود الأرسطية مع فلسفة الوجود الفيضية

الأفلوطينية، وهو ما نتج عنه تبلور فلسفة جديدة تماما[88]، حيث دفعهم تقديسهم الكبير لأرسطو إلى دمج مقولات لا تمتلك مقومات المطابقة والجمع والتركيب.

يربط الفارابي (ت: 339هـ/950م) بين الفيض وبين علم الله تعالى، فالأشياء إنما ظهرت عنه لكونه عالما بذاته، وبأنه مبدأ النظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه، فإذا علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه، فيكفي إذا أن يعلم الله شيئا حتى يوجد هذا الشيء، لأن علم الله هو علم بالفعل، ويكفي أن يعلم الله ذاته التي هي علة الكون لكي يكون الكون، فليس إذا في صدور الموجودات عن الله حركة أو آلة، لأن الفيض عملية عقلية[89]، وينبه الفارابي إلى أن "وجود ما يوجد عن الله الذي هو واجب الوجود ليس سببا له بوجه من الوجوه، ولا غاية لوجوده (...) ووجوده الذي به فاض الوجود إلى غيره هو في جوهره، ووجود الذي به تجوهره في ذاته، هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه"[90].

ثم يشير الفارابي أن الله "إذا فاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها، حصل عنه لكل موجود قسطه الذي له من الوجود ومرتبته منه، فيبتدئ من أكملها وجودا، ثم يتلوه ما هو أنقص منها قليلا، ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص إلى أن ينتهي إلى الموجود الذي إن تخطى عنه إلى ما دونه تخطى إلى ما لم يمكن أن يوجد أصلا"[91]، وأول الموجودات صدورا هو العقل الأول الذي يمثل المرتبة الثانية في الوجود، وعنه يصدر العقل الثاني والسماء الأولى، ليصدر العقل الثاني بدوره العقل الثالث والسماء الثانية إلى غاية العقل التاسع الذي يصدر عنه الفلك الثامن، وعن العقل التاسع يصدر العقل الفعال وفلك القمر، وهذا العقل يسميه الفارابي روح القدس أو الروح الأمين، وهو صلة الوصل بين العالمين العلوي والسفلي، وهو المرتبة الثالثة في الوجود، وعنه تصدر الهيولى المشتركة بين كل الأجسام[92]، ثم يفصل الفارابي في الموجودات الثواني وكيفية صدور الكثير، وطبيعة المادة والهيولى والصورة والتفاضل بينها وطبيعة الاجسام السماوية وعلة حركتها ...

إن هذه الرؤية الميثافيزيقية التي شيدها الفارابي لم تكن امتدادي للخط الذي دشنه الكندي، الذي احتفظ بثابت الخلق من عدم كمعتقد إسلامي، محاولا إغناء الرؤية الاسلامية بما أمكنه اقتباسه من علوم أرسطو وجهازه المفاهيمي، بل كانت جمعا بين الإلهيات الهرمسية التي درسها في مدينة حران، وعلى أساتذتها، وبين المدينة الفاضلة الأفلاطونية[93]، كما أننا يمكن أن نبصر الأثر الحراني في النظرية والمتعلق بتصورهم للكواكب، ذلك أن الفارابي وابن سينا والعامري يعتبرون الأجرام السماوية (الكواكب والأفلاك) مبدعات لله، أي قديمة صدرت عنه، وأن الموجودات الباقية (الحوادث الجوية، المعادن، النبات، الحيوان) هي مكونات من الكواكب بالتسخير الالهي[94].

ولعل إخوان الصفا من أبرز من أظهر الدمج الكامل بين هذه النظرية وبين المعتقدات الحرانية، فجعلوا الملائكة هي روحانيات الكواكب الموكلة بحفظ العالم وتدبيره[95]، بل إنهم مسؤولون عن كل الحوادث الأرضية كبيرها وصغيرها، كمصائر الناس، والأمراض، والحروب والفتن، وتبدل الدول، ومواليد الأعيان والسلاطين، وتكون العلوم والمعارف وتشكل المعادن ...[96]، وهو ما يجعلنا ننظر إلى نظرية الفيض على أنها إخراج جديد للمعتقد الهرمسي بتأثير الكواكب السبع السيارة، وللتصورات الحرانية حول الأفلاك، التي تعتبرها حية ناطقة، و تجعل كل ما يحدث في هذا العالم إنما هو بقدر ما تجري به الكواكب عن أمر الله.

إن هذه النظرية ليست سوى أوهام وتخيلات لا استدلالات لها، وهو ما دفع بأبي البركات البغدادي إلى السخرية من الفارابي وابن سينا وغيرهما من فلاسفة الاسلام؛ لأنهم أوردوا هذه النظرية إيرادا دون سند برهاني، ووضعوها وضعا دون أي تحقيق أو بحث، كأنها كالوحي المنزل[97]، كما انتقد ابن رشد هذه الأقاويل، قائلا في معرض رده على ابن سينا أن الإلهيات الفيضية كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين، وهي أمور دخيلة في الفلسفة ليست جارية على أصولهم، وكلها أقاويل ليست تبلغ مرحلة الاقناع الخطابي فضلا عن الجدلي[98].

6- العقل الإسلامي السني في مواجهة التيارات العرفانية:

لم تكن مواجهة الغنوص مقتصرة فقط على الفقهاء والعلماء المسلمين، باعتباره تحريفا للعقائد الدينية، وإسقاطا عبر التأويل للأحكام الشرعية، ومحاولة لإحياء الديانات الوثنية القديمة، بل امتدت إلى السلطة السياسية كذلك؛ سواء انطلاقا من نفس الرؤية، باعتبار هذه التصورات تخريبا للعقل الإسلامي، وكسرا للمنظومة الإيمانية الجامعة، أو باعتبار الغنوص أصبح آلة من آلات المعارضة السياسية ممثلة في التيارات الشيعية الباطنية.

يرى **هنري كوربان**/H.Corbin أن الشيعة أول من تهرمس في الإسلام[99]، ولكن التأثير الكبير للهرمسية كان عند الإسماعيلية وغيرها من الفرق المغرقة في الباطنية، حيث ساعدهم الغنوص على تأصيل نظريتهم حول التعليم وعصمة الإمام، ومكنهم من تقديم القراءات الباطنية بعد أن أعوزتهم الاستدلالات الشرعية في الجدل الكلامي والنقاش الفقهي والعقدي مع مخالفيهم، فصار التأويل الباطني آلية من آليات الحجاج، وحجة في نصرة الآراء التي طورتها الفلسفة الاسماعيلية إلى أن استقرت كفلسفة باطنية كاملة.

ويرى المستشرق **كارل هيزس شيدر** أن الغنوص كان يحارب الاسلام دينيا وسياسيا، وفي هذا النضال استعان الاسلام الرسمي بالفلسفة اليونانية، متحالفا مع التفكير اليوناني عبر تأسيس معارف دينية عقلية ضد الغنوص بمختلف تمظهراته[100]، وهو يشير بذلك إلى الخليفة المأمون، باعتباره كان يحاول تحصين الإسلام (=الدولة) بالعقل عبر حركة الترجمة وتبني الاعتزال[101]، حيث اعتقد بأن هيبة اليونان كفلاسفة ومعلمين، ستكون منطلقا للمحاججة على صدق الإسلام، وبطلان الديانات الشرقية التقليدية ومختلف التصورات العرفانية، باعتبار هذا النوع من الأفكار عاجزا عن البرهنة العقلية.

إن حماسة هذا الخليفة للعمل على نقل أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونانيين إلى العربية لم يكن ميلا للعلم وحبا له فحسب، "فإذا كانت الرغبة في ترجمة كتب الأطباء القدماء قد نشأت عما اشتهرت به المدارس الطبية الكبرى من حاجة عملية إلى هذه الكتب،

فلعل ترجمة كتب أرسطو أن تكون قد نشأت بالضرورة عن حاجة عملية كذلك، وإلا فإنه إذا كانت المسألة مسألة حماسة للعلم ورغبة خالصة في تحصيله فحسب، لكان هوميروس أو أصحاب المآسي من بين من ترجمت كتبهم أيضا"[102].

وعلى مستوى الحجاج الفكري انخرط الكثير من الأعلام في مواجهة الفكر الغنوصي، فانصرف واصل بن عطاء إلى مناقضة إلحاد بشار بن برد، وألف كتابا فيه ألف مسألة للرد على المانوية، وجادل أبو الهذيل العلاف الشاعر صالح بن عبد القدوس، وألّف الحسين بن عثمان الخياط "كتاب الانتصار في الرد على ابن الراوندي الملحد فيما قصد به الكذب على المسلمين والطعن عليهم"[103]، وألف محمد بن يبقى بن زرب الذي كان قاضي قرطبة كتابا في الرد على ابن مسرة[104]،كما رد على هذه الآراء أبو بكر بن العربي في "العواصم من القواصم"، وابن الجوزي في تلبيس إبليس، وفي فضائح الباطنية للغزالي الكثير من الردود على مختلف التصورات العرفانية القديمة[105]، كما أن ابن تيمية أفرد في كتبه مساحات واسعة لكشف تسلل الفكر الغنوصي للفرق الباطنية والأقوال الصوفية، بل نبه إلى تلبس أبي حامد الغزالي بها، وأشار إلى من رد عليه من العلماء كأبي عبد الله المازري، وأبو بكر الطرطوشي، وأبو الحسن المرغيناني، وأبو البيان، وأبو عمرو بن الصلاح، وابن عقيل وابن الجوزي وأبو محمد المقدسي[106].

وكان لفتاوى الفقهاء حظ من المساهمة في التصدي للعرفان القديم، فقد نص ابن تيمية أن ما تضمنه رسائل إخوان الصفا التي تعدّ أهم مدونة غنوصية في التراث الإسلامي مخالف للملل الثلاث، اليهودية والمسيحية والإسلام، وهي "مخالفة الرسل، فيما أخبرت به وأمرت به، والتكذيب بكثير مما جاءت به، وتبديل شرائع الرسل كلهم بما لا يخفى على عارف بملة من الملل"[107]، ولذلك اعتبر مصدرها الحقيقي مقالات الصابئة المتأخرين[108]، وحذّر من استمرار فاعلية هذه الرسائل، لأنه قد "دخل كثير من باطلهم على كثير من المسلمين، وراج عليهم حتى صار ذلك في كتب طوائف من المنتسبين إلى العلم والدين ، وإن كانوا لا يوافقونهم على أصل كفرهم"[109]، كما أفتى الذهبي أن المعارف الواردة في رسائل إخوان الصفا تعد من العلوم التي يحرم تعلمها وتدريسها، وجعل حكمها في التحريم حكم كتب الأوائل، وإلهيات الفلاسفة،

والسحر، و السيمياء والكيمياء، والشعوذة والحيل[110]، واعتبر النظر فيها إنما هو "داء عضال، وجرب مرد، وسم قتّال"[111]، كما كتبت الكثير من الردود على الفارابي وابن سينا وابن عربي والحلاج وأعلام الإسماعيلية المنحرفين إلى هذا النوع من التصورات.

وإذا كان ابن تيمية قد أشار في فتواه المتعلقة بإخوان الصفا إلى أن نقده ورده عليهم إنما يتعلق بما انحرفوا فيه من أمر الدين والعقائد، مقرا بوجود معارف نافعة في الرسائل تتعلق "بالعلوم الرياضية والطبيعية وبعض المعارف المنطقية والإلهية، وعلوم الأخلاق والسياسة والمنزل"[112]، منبها بذلك إلى عدم الخلط بين العلوم العقلية الصرفة، وبين التصورات الهرمسية والغنوصية المناقضة للعقائد الدينية، فإن العقل المسلم في مجمله لم يستطع أن يضع حدودا واضحة بين المقبول وغير المقبول من علوم الأوائل، وبين الفلسفة العقلية والعلمية والعرفان الوثني القديم، ولذلك سقط في آفة التعميم، بل إن الكثير من الآراء منعت الاشتغال بالرياضيات والجغرافيا والفلك باعتبارها مدخلا إلى الفلسفة، فجر تعميم قاعدة سد الذرائع وتوسيع مجالها إلى أحكام خاطئة، وجر معه تخلفا كبيرا في تطوير الكثير من المعارف التي كان بإمكان المسلمين أن يحققوا فيها أكثر مما حققوه.

7- خاتمة:

لقد تموقعت تيارات العرفان القديم باكرا داخل ساحة الجدل الفكري الاسلامي بما كانت تملكه من نخب حريصة على تحقيق استمرارية لمعتقداتها ودياناتها وطقوسها، وما أدت إليه حركة ترجمة تراثها من دمجها في المقولات الكلامية والخطابات المذهبية والمعارف الصوفية، ومع أن الكثير من هذه التصورات كانت واضحة المخالفة لجمل الإيمان الاسلامي وتفصيلاته، إلا أن التأويل المنفلت من قيود المعنى قد سارع إلى اعتبار هذه الفلسفات أصلا عقليا يتم تحوير النص الإلهي من أجل مطابقته، وهو ما يمثل حالة غريبة من الانبهار والعجز عن امتلاك النظر النقدي، حتى مع القرب من زمن الرسالة.

وقد عجز الفكر الفلسفي المنبعث في دار الإسلام شرقا وغربا في الحفاظ على خصوصيته الدينية، والاشتغال من داخل المنظومة المعرفية الاسلامية، فجرفته تيارات العرفان إلى إسباغ الشرعية الدينية ومحاولة إقامة البرهان العقلي على الكثير من الأوهام والخرافات الوثنية، كنظرية الفيض، ودور الأفلاك في عملية الخلق والتأثير والتسيير للحياة الأرضية، وكيفية وجود الموجودات، كما دفعت بالممارسة الزهدية نحو أفكار الحلول والاتحاد ووحدة الوجود، وما تجر إليه من القول بسقوط التكاليف ووحدة الأديان، ورمزية العقائد والشرائع، إلى الحد الذي صار الإسلام ذاته يقدم من بعض العرفانيين كرموز للأفكار الغنوصية والهرمسية والحرانية، وتحولت الكتابات الأفلاطونية المحدثة إلى منطلق الاستدلال بدل الوحي السماوي وسنة الرسول ﷺ.

ولم يسلم من تأثير هذه التيارات حتى العلماء والمفكرون الذين عملوا على مجابهتها والتصدي لتمثلاتها المختلفة في معتقدات الفرق الباطنية، حيث وقع بعضهم تحت إغرائها، بينما عجز البعض الآخر عن التفريق بين المعتقدات الغنوصية والتأويلات الشرعية بعد أن تسلل هذا التراث إلى مختلف كتب العقائد والتفسير، بل إلى الحديث النبوي ذاته؛ إذ مارس بعضهم جريمة الوضع فيه استلهاما من التصورات العرفانية القديمة، لتتمكن هذه التصورات من العبور إلى داخل الفكر السني الذي عمل جاهدا على مقاومتها والتصدي لها، و قد مثل التصوف أهم معبر لها، ولا زالت هذه الأفكار حاضرة في مدونات وشروح الطرق الصوفية المختلفة، محاولة تخريجها تخريجا شرعيا، مغفلة عن غير قصد غالبا جذورها الضاربة في عمق الديانات الوثنية التي انتصرت عليها كلمة التوحيد بالحجة والبرهان والغلبة والسنان.

8. قائمة المصادر والمراجع:

أ- المصادر:

1- أحمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، الرسالة الجامعة ، بيروت، دار الأندلس، د ت.

2- إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، بيروت، دار صادر، 1957.

3- ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987،

4- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن محمد القاسم، المدينة النبوية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995.

5- الذهبي، سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، د م، مؤسسة الرسالة، 1985.

6- الجيلي عبد الكريم، الانسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، تح: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997.

7- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1988.

8- السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ط2، تح: محمود محمد صبحي وعبد الفتاح محمد الحلو، الرياض، دار هجر، 1413هـ.

9- السجستاني أبو يعقوب إسحاق، كتاب إثبات النبوات، ط2، تح: عارف تامر، بيروت، دار المشرق، 1986.

10- الشهرستاني، الملل والنحل، ط2، تح: أمير علي مهنا وحسن علي فاعور، بيروت، دار المعرفة، 1993.

11- صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، تح: لويس شيخو اليسوعي، بيروت، المكتبة الكاثوليكية ، 1912.

12- ابن عربي، الفتوحات المكية، تعليق: أبو العلا عفيفي، بيروت، دار الكتاب العربي، دت.

13- ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، تح: عبد الرحمن المصطاوي، بيروت، دار المعرفة، لبنان، 2005.

14- الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، ط2، تح: ألبير نصري نادر، بيروت، دار المشرق، 1986.

15- الفارابي، كتاب السياسة المدنية، تقديم: علي بوملحم، دم، دار الهلال، دت.

16- القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تح : محمد أمين الخانجي الكتبي، مصر، مطبعة السعادة، 1326هـ.

17- الكرماني، المصابيح في إثبات الإمامة، تح: مصطفى غالب ، بيروت، دار المنتظر، 1996.

18- النبهاني المالقي، تاريخ قضاة الأندلس المسمى: المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، تح: قاسم الطويل، بيروت، دار الكتب العلمية، 1995.

19- ابن النديم، الفهرست، تح: إبراهيم رمضان، بيروت، دار المعرفة، 1997.

20- اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، بيروت، دار صادر، دت.

ب- المراجع العربية:

21- الأهواني (أحمد فؤاد)، الفلسفة الاسلامية، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985.

22- الجابري (محمد عابد)، بنية العقل العربي، ط9، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009.

23- الجابري (محمد عابد)، محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ط10، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.

24- الجابري (محمد عابد)، نحن والتراث، ط6، بيروت ، المركز الثقافي العربي، 1993.

25- الجندي (أنور)، الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1987.

26- الحمد (محمد عبد الحميد)، صابئة حران وإخوان الصفا، دمشق، منشورات الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1998.

27- خوجة (لطف الله)، وحدة الأديان في تأصيلات التصوف وتقريرات المتصوفة دراسة تحليلية، مكتبة الملك فهد، مكة المكرمة، 1432هـ.

28- أبو ريان (محمد علي)، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، القاهرة، دار المعرفة الجديدة، 2000.

29- أبو ريان (محمد علي) وسليمان (عباس محمد حسن)، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، القاهرة، دار المعرفة الجامعية، دت.

30- السواح (فراس)، طريق إخوان الصفا المدخل إلى الغنوصية الإسلامية ، دمشق، دار علاء الدين، 2008.

31- طرابيشي (جورج)، العقل المستقيل في الاسلام، بيروت، دار الساقي، 2004.

32- عطيتو (حربي عباس)، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، بيروت، دار العلوم العربية، 1992.

33- الفاخوري (حنا) والجر (خليل)، تاريخ الفلسفة العربية، ط3، بيروت، دار الجيل، 1993،ج1، ص: 109.

34- فخري (فخري)، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس (585ق م) إلى أفلوطين (270م) وبرقليس (485م)، بيروت، دار العلم للملايين، 1991.

35- مطر (أميرة حلمي)، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، القاهرة، دار قباء، 1998.

36- النشار (مصطفى)، مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، القاهرة، دار المعارف، 1995.

37- يفوت (سالم)، النص والتاريخ قراءات تاريخية، دار الطليعة، بيروت، 2003.

ج- المراجع المعربة:

38- إلياد (ميرسيا)، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية ، تر: عبد الهادي عباس ، دمشق ، دار دمشق، 1987.

39- أوليري (دي لاسي)، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، تر: إسماعيل البيطار، بيروت، دار الكتاب اللبناني ،1982.

40- بالنثيا (آنخيل جنثالث)، تاريخ الفكر الأندلسي، تر: حسين مؤنس، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، دت.

41- شيدر (هانز هيزش)، روح الحضارة العربية، تر: عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار العلم للملايين،1949.

42- ميتز (آدم)، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع أو عصر النهضة في الإسلام، ط5، تر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الكتاب العربي، بيروت، د ت.

43- مينار (لويس)، هرمس المثلث العظمة أو النبي إدريس، تر: عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق، 1998.

44- كوربان (هنري)، الفلسفة الإسلامية، تر: نصير مروة وحسن قبيسي، دار عويدات للنشر، بيروت، ط2، 1998.

د- الرسائل الجامعية:

45- بونابي (الطاهر)، الحركة الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين: 8و9 الهجريين/14و15الميلاديين، أطروحة دكتوراه في التاريخ الاسلامي الوسيط، إشراف: عبد العزيز فيلالي، جامعة الجزائر، 2008-2009.

هـ- المقالات وأعمال الملتقيات:

46- بدوي (عبد الرحمن)، "الغزالي ومصادره اليونانية"، ملتقى: أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده، القاهرة، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، 1962، ص: 221-237.

و- المعاجم والقواميس:

47- صليبا (جميل)، المعجم الفلسفي ، بيروت ، دار الكتاب اللبناني ، 1981.

48- لالاند (أندري)، موسوعة لالاند الفلسفية، ط2، تر: خليل أحمد خليل، بيروت، منشورات عويدات، 2001.

9. الهوامش:

[1]- لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ط2، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، 2001، ج2، ص: 556. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1981، ج2، ص: 519.

[2]- ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، تر: عبد الهادي عباس، دار دمشق، دمشق، 1987، ص: 322.

[3]- لويس مينار، هرمس المثلث العظمة أو النبي إدريس، تر: عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق، 1998، ص: 11. جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الاسلام، بيروت، دار الساقي، 2004، ص: 77.

[4]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ط10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2010، ص: 177.

[5]- المرجع نفسه، ص: 178؛ وانظر: محمد عبد الحميد الحمد، صابئة حران وإخوان الصفا، منشورات الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1998، ص:49.

[6]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص: 180-181.

[7]- مصطفى النشار، مدرسة الإسكندرية الفلسفية، دار المعارف، القاهرة، 1995، ص:117-118.

[8]- فراس السواح، طريق إخوان الصفا المدخل إلى الغنوصية الإسلامية، دار علاء الدين ، دمشق، 2008 ، ص: 27.

[9]- لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية، ج1، ص: 467.

[10]- محمد علي أبوريان وعباس محمد حسن سليمان، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، دار المعرفة، القاهرة، دت، ص: 78.

[11]- لويس مينار، هرمس المثلث العظمة، ص: 33.

[12]- دي لاسي أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، تر: إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص: 29.

[13]- هانز هيزش شيدر، روح الحضارة العربية، تر: عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، 1949، ص: 74.

[14]- فراس السواح، طريق إخوان الصفا، ص: 27.

[15]– المرجع نفسه، ص: 32. وانظر: حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، دار العلوم العربية، بيروت، 1992، ص: 273.

[16]– ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين، بيروت، 1991، ص: 209.

[17]– أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء، القاهرة، 1998، ص: 402-403.

[18]– جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الاسلام، ص: 18.

[19]– حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل، بيروت، ط3، 1993،ج1، ص: 109.

[20]– المرجع نفسه، ج1، ص: 111.

[21]– جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الاسلام، ص: 64-65.

[22]– حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج2، ص: 12؛ دي لاسي أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ص: 41-42.

[23]– محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ط6، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993، ص: 132.

[24]– محمد عبد الحميد الحمد، صابئة حران وإخوان الصفا، ص: 26.

[25]– محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص: 128.

[26]– محمد عبد الحميد الحمد، صابئة حران وإخوان الصفا، ص: 58-60.

[27]– المرجع نفسه، ص: 43

[28]– أميرة حلمي مطر، الفكر الإسلامي وتراث اليونان، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1996، ص:102.

[29]– اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، بيروت، دار صادر، دت، ج1، ص: 147.

[30]– الشهرستاني، الملل والنحل، ط2، تح: أمير علي مهنا وحسن علي فاعور، دار المعرفة، بيروت، 1993، ج2، ص: 353.

[31]– ابن النديم، الفهرست، تح: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، 1997، ص: 296، 329، 379، 431-433.

[32]– القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تح: محمد أمين الخانجي الكتبي، مطبعة السعادة، القاهرة، 1326هـ، ص: 5-7. وراجع للتفصيل مقدمة : لويس مينار، هرمس المثلث العظمة، ص: 7وما بعدها.

[33]– محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي، ص: 194.

[34]– آدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع أو عصر النهضة في الإسلام، تر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط5، د ت، ص: 20.

[35]– محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص: 164.

[36]– حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج2، ص: 25.

[37]– أميرة حلمي مطر، الفكر الإسلامي وتراث اليونان، ص:66.

[38]– دي لاسي أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ص:105.

[39]– محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص: 164.

[40]– محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص: 131، 137.

[41]– محمد عبد الحميد الحمد، صابئة حران وإخوان الصفا، ص:171-172.

[42]– أنظر ترجمته وتتلمذه على النسفي في: أبو يعقوب إسحاق السجستاني، كتاب إثبات النبوات، تح: عارف تامر، دار المشرق، بيروت، ط2، 1986، ص: د- يج (من مقدمة المحقق).

[43]– أنظر ترجمته في: حميد الدين الكرماني، المصابيح في إثبات الإمامة، تح: مصطفى غالب، دار المنتظر، بيروت، 1996، ص: 10-12. (من مقدمة المحقق).

[44]– إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، دار صادر، بيروت، 1957،ج1، ص: 77.

[45]– المصدر نفسه، ج2، ص: 20.

[46]– المصدر نفسه، ج3، ص: 299.

[47]– المصدر نفسه، ص: 316.

[48]– المصدر نفسه، ج3، ص: 512.

[49]– المصدر نفسه، ج4، ص: 179.

[50]– المصدر نفسه، ج4، ص: 142.

[51]– محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ط9، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، ص: 291.

[52]– إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء، ج4، ص: 73.

[53]– المصدر نفسه، ج2، ص: 63، 124، 156.

[54]– المصدر نفسه، ج2، ص: 152.

[55]– المصدر نفسه، ج1، ص: 142-143.

[56]– المصدر نفسه، ج2، ص: 143.

[57]– أحمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، الرسالة الجامعة، دار الأندلس، بيروت، د ت، ص: 77، 123

[58]– إخوان الصفاء، المصدر السابق، ج2، ص: 49، 88.

[59]– أحمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، الرسالة الجامعة، ص: 441.

[60]– إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء، ج3، ص: 504.

[61]– المصدر نفسه ، ج3، ص: 48، 63.

[62]– أحمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، الرسالة الجامعة، ص: 97.

[63]– إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء، ج1، ص: 137. ج3، ص: 48، 63.

[64]– المصدر نفسه، ج3، ص: 78، 528.

[65]– المصدر نفسه، ج3، ص: 527-528.

[66]– المصدر نفسه، ج2، ص: 328.

[67]– القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص: 185.

[68]– دي لاسي أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ص: 164-165.

[69]– المرجع نفسه، ص: 164-165.

[70]– حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ص: 300.

[71] – صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، تح: لويس شيخو اليسوعي، المكتبة الكاثوليكية، بيروت، 1912، ص: 21.

[72]– محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، دار المعرفة الجديدة، القاهرة، 2000، ص: 488-489؛ آنخيل جنثالث بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، تر: حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، دت، ص: 329-330.

[73] – الطاهر بونابي: الحركة الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين: 8و9 الهجريين/14و15الميلاديين، أطروحة دكتوراه في التاريخ الاسلامي الوسيط، إشراف: عبد العزيز فيلالي، جامعة الجزائر، 2008-2009،

ص: 12-13. وعن مذهب أنباذوقليس الفلسفي ينظر: الشهرستاني، المصدر السابق، ج2، ص: 126-131.

[74]- هنري كوربان، الفلسفة الإسلامية، تر: نصير مروة وحسن قبيسي، دار عويدات للنشر، بيروت، ط2، 1998، ص:331.

[75]- محي الدين ابن العربي، ديوان ترجمان الأشواق، تح: عبد الرحمن المصطاوي، بيروت، دار المعرفة، لبنان، 2005، ص: 62.

[76]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، تعليق: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، دت، ص: 112.

[77]- المصدر نفسه، ص: 113.

[78]- عبد الكريم الجيلي، الانسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، تح: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997، ص: 252-253.

[79]- لطف الله خوجة، وحدة الأديان في تأصيلات التصوف وتقريرات المتصوفة دراسة تحليلية، مكتبة الملك فهد، مكة المكرمة، 1432هـ، ص: 70.

[80]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص: 285-286.

[81]- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن محمد القاسم، المدينة النبوية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995، ج4، ص:66.

[82]- المصدر نفسه، ج4، ص:66.

[83] - تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ط2، تح: محمود محمد صبحي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر، الرياض، 1413هـ، ج5، ص:240.

[84]- الذهبي، سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، 1985، دم، ج19، ص: 341.

[85]- عبد الرحمن بدوي، "الغزالي ومصادره اليونانية"، أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، القاهرة، 1962، ص: 221-237.

[86]- المرجع نفسه، ص: 225.

[87]- المرجع نفسه، ص: 229-234.

[88]– أحمد فؤاد الأهواني، الفلسفة الاسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985، ص: 57-58.

[89]– حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج2، ص: 113.

[90]– أبو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنية، تقديم: علي بوملحم، دار الهلال، دم، دت، ص: 45-46.

[91]– أبو نصر الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، تح: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط2، 1986، ص: 57.

[92]– المصدر نفسه، ص:61. وعن تسميته العقل الفعال بالروح الأمين وروح القدس ينظر: كتاب السياسة المدنية، ص: 23.

[93]– محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص: 448.

[94]– محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص: 142.

[95]– إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء، ج1، 28. ج2، ص: 142. ج3، ص: 190.

[96]– المصدر نفسه، ج4، ص: 215-225.

[97]– محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، ص: 341.

[98]– ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1988، ص: 33.

[99]– هنري كوربان، الفلسفة الإسلامية، ص: 198.

[100]– كارل هيزس شيدر، "تراث الأوائل في الشرق والغرب"، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية دراسات لكبار المستشرقين، تر: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1940، ص: 11.

[101]– سالم يفوت، النص والتاريخ قراءات تاريخية، دار الطليعة، بيروت، 2003، ص: 8-9.

[102]– كارل هيزس شيدر، "تراث الأوائل في الشرق والغرب"، ص: 11.

[103]– أنور الجندي، الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1987، ص: 137.

[104]– النبهاني المالقي، تاريخ قضاة الأندلس المسمى: المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، تح: قاسم الطويل، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995، ص: 105.

[105]– أنور الجندي، الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، ص: 138.

[106]– ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج4، ص:66.

[107]– المصدر نفسه، ج35، ص: 134.

[108]- المصدر نفسه، ج12، ص: 23.

[109]- ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987، ج3، ص: 508.

[110]- الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج10، ص: 604.

[111]- المصدر نفسه، ج19، ص: 328.

[112]- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج35، ص: 134.