عصام محفوظ

حوار مع الملحدين في التراث

الفارابي

حوار مع الملحدين

في التراث

عصام محفوظ

حوار مع الملحدين في التراث

دار الفارابي

الكتاب: حوار مع الملحدين في التراث
المؤلف: عصام محفوظ
الغلاف: فارس غصوب
الناشر: * دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان
ت: 301461(01) ـ فاكس: 307775(01)
ص.ب: 3181/ 11 ـ الرمز البريدي: 2130 1107
e-mail: farabi@inco.com.lb
الطبعة الأولى 2004
ISBN: 9953-71-033-3

© جميع الحقوق محفوظة

تباع النسخة الكترونياً على موقع:
www.arabicebook.com

محتويات الكتاب

مدخل 7

مع ابن الراوندي 33

المحاورة عن ابن الراوندي 45

مع أبي بكر الرازي 69

في الطريق إلى أبي بكر الرازي 71

الحوار مع أبي بكر الرازي 79

مع جابر بن حيان 109

في الطريق إلى جابر بن حيان 111

مدخل

«إذا اختلف افلاطون والحق،
وكلاهما لنا صديق، وقفنا مع الحق»

أرسطو

في مطلع السبعينات، من القرن الفائت، أوفدت منظمة «الأونسكو» بعثة إلى اليمن لإنقاذ مخطوطات في حالة اهتراء عُثر عليها في صناديق مدفونة في أقبية بعض المساجد في الجبال اليمنية. وعندما استغربت اهتمام المنظمة الدولية بهذه المخطوطات أفادني يوسف الإبش، الإستاذ في الجامعة الأميركية في بيروت، وكان في عداد البعثة، بأن الاهتمام يعود إلى احتمال العثور على الإرث المفقود للمعتزلة الذي قيل إنه انتقل إلى اليمن بعد الانقلاب عليهم في عهد الخليفة المتوكل، للصلة الوثيقة التي كانت تربط الفرقة الزيدية بالمعتزلة. وعلى رغم أنني خصصت آنذاك باخبار البعثة عدداً كاملاً من ملحق صحيفة «النهار» اللبنانية، لكن أحداً لم يعلم جديداً عن حصيلة

جهود البعثة الدولية في هذا الموضوع، إلا إذا كانت المخطوطات التي عَثرت لاحقاً عليها بعثة مصرية إلى اليمن، ونُشرت أجزاء منها في القاهرة، هي حصيلة جهود مشتركة بين البعثتين.

والمعروف إن الإرث الفكري للمعتزلة قد ضاع في غالبيته، فلم يبق منه سوى الشذرات التي اكتشفها المستشرقون، في مطلع القرن العشرين، في بطون الكتب التي ردّت عليهم. ومع ذلك عقد المستعرب جاك برك، الذي قضى السنوات العشر الأخيرة من عمره في ترجمة القرآن إلى الفرنسية، عقد في أواخر السبعينات حلقة دراسية في موضوعها، في باريس، حين كنت أعد الدكتوراه بإشرافه، وكان تقصّد هذا المستعرب أن يعقد مقارنة بين تلك الحركة في العهد العباسي الأول، التي سماها الحركة التنويرية الاسلامية، والحركة التي قامت، بعد ذلك بألف عام، في أوروبا، ومهدّت لعصر الأنوار، لأن الحركتين في اعتقاده انطلقتا من رغبة واحدة: تصحيح العلاقة بين الدين والدولة، بين الارادة الانسانية والإرادة الإلهية، على محك العقل.

لكن، إذا صح أن المنطلقات كانت متشابهة بين «الحركتين التنويريتين»، إلا أن النتائج جاءت متعاكسة، وقد فات جاك برك ملاحظة أن التعاكس جاء نتيجة العلاقة المعكوسة بين الفكر والسلطة في الحركتين، فالفكر التنويري في الغرب المسيحي كان هو الرافعة للسلطات التقدمية، التي استغلته

وقامت بقيامه، أما في الشرق الإسلامي فإن السلطات التقدمية (وبخاصة في عهدي المأمون والمعتصم) كانت هي الرافعة للفكر التنويري، الذي استغلها، ثم انهار بإنهيارها.

لكن هل كانت تلك الظاهرة أصيلة أم مفتعلة؟

* * *

الانطباع السائد، أن تلك الحركة التنويرية كانت نتاج ما سمي «الشعوبية»، بعد انفتاح الاسلام على ثقافات الحضارات الأخرى، سواء التي دخلت فيه، كالفارسية، أو التي لم تدخل كاليونانية والهندية. ومع أن هذا الانفتاح كان له دوره في بلورة تلك الحركة، لكن الخصوصية العربية كانت هي الغالبة، في اعتقادي، ويعود ذلك الى طبيعة ابن الجزيرة العربية في الجاهلية، التي كانت تختلف عن طبيعة أبناء الشعوب الأخرى المعاصرة له، فلم يعرف العربي نظاماً مركزياً، سواء كان ملكياً أو قيصرياً أو كسروياً، بل كانت علاقة العربي بالسلطة علاقة مباشرة مع زعيم العائلة أو القبيلة، الذي كان يتم اختياره عادة لحكمته أو لشجاعته أو لكرمه، وغالباً ما كانت هذه الزعامة تسقط بسقوط الصفة التي خوّلتها الزعامة. وحتى في مجال العبادة، في زمن الجاهلية، لم يكن عرب الجزيرة هم الذين ابتدعوا آلهتهم بل استوردوها وتقبلوها بلا مبالاة، ربما فقط لكي يكون لهم آلهة، لكنهم لم يقاتلوا مرة في سبيلها، فكانت أصنام القبائل تصطف جنباً إلى جنب في الكعبة. وكان العربي

يأكل صنمه إذا كان من تمر، وكان هو جائعاً. كانت الكعبة فقط هي المكان المقدس الذي توارثوه، وألفوه، لأنه صار مَعلماً لحياتهم الروحية والاجتماعية والاقتصادية. وعندما قامت قريش ضد رب محمد فليس دفاعاً عن آلهتها الوثنية، قدر ما كان الأمر تخوفاً من أن يملك محمد عليهم باسم ربه، ويُستدلّ على ذلك من محاولة أبي سفيان، زعيم المقاومة، مساومة عم النبي على «مُلك» ابن أخيه. وعندما اكتشف العربي أن رب محمد لا يريد مُلكاً، بل رحمة وعدلاً للجميع على السواء، انتصرت الدعوة، بخاصة لأن الداعي كان مشهوداً له في جاهليته بالصدق والأمانة. ولم يخيّب خلفاء النبي صدق هذه الدعوة، فلم يتصرفوا كملوك. بل ان أولهم، في اليوم التالي لاختياره خليفة، نزل يسعى وراء رزقه، لولا أن بعض الصحابة أوقفه عن ذلك، وأُجري له، كأي مسلم محتاج، ما يكفيه من «بيت مال المسلمين» ليتفرّغ لتدبير شؤونهم. ولم تختلف سيرة الخليفة الثاني عن الأول، بل إنه كان يرقّع ثوبه بيديه، ويعتبر أنه مسؤول عن الشاة إذا ضاعت في الفلاة. وعندما اختلفت هذه السيرة في عهد الخليفة الثالث قامت ثورة انتهت بقتله. ومذاك بدأ الخلاف، فالاختلاف، حول علاقة السلطة الدينية بالسلطة الدنيوية. وعبثاً حاول الخليفة الرابع أن يستعيد الصورة الأولى للاسلام. وفي غياب المرجعية النبوية، عندما صار السيف هو الحاسم في النزاع الدنيوي، ظل غير حاسم في العقيدة، إلا بعد أن راحت الفتاوى الدينية تتدخل لصالح

السلطة الدنيوية أو ضدّها. وهكذا بلغ الأمر أخيراً بالخليفة عبد الملك بن مروان، بعد أن قتل عمرو بن سعيد وأمر برمي رأسه إلى أصحابه الذين ينتظرونه خارج القصر، حدّ الإصرار على إعلامهم «أن أمير المؤمنين قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والأمر النافذ»، أي أنه ليس مسؤولاً عن قتله، لأن قتله كان مقدّراً سلفاً من عند الله، حسب تأويل فرقة الجبرية لكلام الله، ما جعل الجُعد بن درهم، أحد الفقهاء المتنورين، يُنكر أن يكون الله «متكلماً»، وقال بـ «خلق القرآن».

لم يشفع للجعد أنه كان مؤدِّباً لأولاد مروان بن محمد، آخر الخلفاء الأمويين، فذبحه خالد بن القسري في المسجد، في أسفل المنبر، بعد صلاة عيد الأضحى.

* * *

استغل مفكرو المعتزلة الانقلاب العباسي، وادعائه بأنه استردّ الحق الذي اغتصبه الأمويون، فبنوا على قول الجعد بـ «خلق القرآن» حركتهم الإصلاحية، مُستأمنين من السلطة التي ما عتمت أن تبنّت اجتهادهم، في عهد المأمون.

لذلك يخطىء من يلغي الخصوصية العربية في تلك «الحركة التصحيحية»، بإسنادها إلى «الشعوبية»، خاصة وأن الجاحظ، وهو أحد كبار المعتزلة، والمعروف بتعصّبه لعربيّته، هو الذي اختصر الحركة الاصلاحية الدينية آنذاك بقوله إن الفقه السابق

كان يعتبر «ان الدنيا لا تصلح بغير الدين» واما هو فيقول: «إن الدين لا يصلح بغير الدنيا»، واضعاً الفقه على قدميه بعد أن كان واقفاً على رأسه.

هذا لا يعني أن انفتاح الاسلام على الثقافات الأخرى لم يكن له دور في ترسيخ تلك الظاهرة الفكرية التي تأثرت بعلم المنطق اليوناني لتعزيز الفقه الاسلامي في توجهه العقلاني.

وكان بإمكان تلك «الحركة التصحيحية» في الدين، التي هي انتصار للحرية الإنسانية، في تلك الفترة الوحيدة التي عاشها الفكر الاسلامي بحرية، أن تتواصل لولا أن فقدت، بوفاة المأمون، الزخم الحقيقي الذي كانت تستمده من سلطته، المتمثّلة بالحديث الشريف: «يأتي على رأس أمّتي كل مئة سنة من يجدد دينها».

كان المأمون يتمتع، إلى جانب عقله السياسي، ببصيرة حضارية ثاقبة حاول أن يستشرف بها مستقبل الحضارة العربية الاسلامية في تحدياتها الجديدة في ظروف لم يسبق لأسلافه أن استشرفوها، وإن تبدّت أُولى ملامحها في زمن الخليفة هارون الرشيد، لذلك كان يحتاج إلى سند فكري يدافع عن حرية العقل دون التعارض مع الإيمان، الحريّة التي كان الفكر السلفي يعيقها. وفي الرسائل الثلاث التي وجهها المأمون إلى أئمة ذلك العصر، كانت، بتأكيدها على أن «القرآن مُحدث» أي ابن زمنه وظروفه، تحاول التشجيع على تأويل الأحكام الشرعية وفقاً لتغير الظروف، قد لاقت استجابة من غالبية الأئمة باستثناء ابن حنبل.

ثمّ كانت الانتكاسة للحركة الاصلاحية مع استسلام الخلفاء العرب، بدءاً من الخليفة المتوكل، للعسكريتاريا الأجنبية، ذات الأصول التركية، التي، لضمان تسلّطها، انحازت، باسم الاسلام، الذي لم تكن تعرف عنه سوى الاسم، ضد كل اجتهاد في الدين، لأن الاستبداد كما سيقول الإمام الكواكبي في عهد الأمبراطورية العثمانية: «يُفسد الدين في أهم قِسميه: الأخلاق الانسانية، وأما العبادات فلا يمسّها بسوء لأنها تلائمه الأكثر». وهكذا ترسخت العقيدة الأشعرية المبنية على سلفية ابن حنبل وغلبت على معظم العالم الاسلامي حتى أيامنا هذه. وقد طال تأثيرها السلبي الحركة الصوفية التي كانت تمارس تمرداً روحياً في موازاة التمرد العقلاني للمعتزلة، فتحوّلت إلى عبادات طقوسية تخديرية تدعم الإيديولوجية الدينية المساندة للسلطة السياسية.

ومن يتتّبع مسيرة تلك الحركة الاصلاحية سيجد أن الظاهرة الإلحادية، في شكلها الاستفزازي الذي جسده ابن الراوندي، جاءت كرد فعل يائس على الاصلاح. فما هي تلك الظاهرة؟

* * *

ليس بالإمكان تقويم تلك الظاهرة الإلحادية تقويماً أميناً، بسبب غياب النصوص الإلحادية التي لم يبق منها في الذاكرة التراثية سوى العناوين، وسوى تلك الشذرات التي دوّنها أخصام الملحدين في الرد عليهم، ما يعني أن احتمال

التحريف في تلك الشذرات كبير. وحتى لو كانت الشذرات مدونة بأمانة، فهي مجتزأة، ما يعني أنها خضعت لاختيار المقاطع التي يسهل الرد عليها ودحضها، دون المقاطع الأخرى التي قد يكون الشرح فيها يفضي إلى معنى أوسع أو مخالف لما ذهب إليه الناقد لها. لكن هذا لا يحول دون استخلاص العناوين الأساسية التي يمكن أن نستنتجها من تلك الشذرات، واختزالها في عنوان كبير: إنكار الأنبياء والرسل، ورسالاتهم السماوية. وحجة الملحدين أنه لو كانت الرسالات صحيحة، وأنها من وحي الله الواحد، لما اختلفت من رسول إلى آخر، وتسبّبت بالحروب بين أتباع الديانات المختلفة، ثم بين أتباع المذاهب المختلفة في الدين الواحد. وأما البديل عن الدين، في زعم الملحدين، فهو العقل، لإجماع الأديان على أنه عطيّة الله إلى الانسان، وهو وحده يكفي لجعل الانسان يميّز بين الخير والشر، متحمّلاً المسؤولية أمام الله، دون الحاجة إلى وساطة الأنبياء.

وهكذا نرى أن الملاحدة المسلمين لا تنطبق عليهم صفة الإلحاد في المفهوم الغربي، التي تعني إنكار الله، فهم اعترفوا بوجود الله، بل حاولوا تنزيهه عن الأخطاء التي زعموا أنها ارتُكبت بإسمه. أو كما يقول أبو بكر الرازي: «الأولى بحكمة الحكيم، والرب الرحيم، أن يُلهم عباده أجمعين معرفة منافعم ومضارهم في آجلهم وعاجلهم، فلا يفضّل بعضهم على بعض، ولا يكون بينهم تنازع ولا اختلاف، وذلك أحوط لهم من أن

يجعل بعضهم أئمة لبعض، فتصدّق كل فرقة إمامها، وتكذّب غيره، ويضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف، ويعمّ البلاء، ويهلك الناس بالتعادي والمجاذبات. وقد هلك الكثير كما نرى».

وهذا ما استخلصه أيضاً الملحد المعاصر الشيخ عبدالله القصيمي في كتابه «العرب ظاهرة صوتية»، في أواخر السبعينات من القرن الفائت. وعندما حاولت أن أتفهّم «كفره»، في حديثي معه في باريس حيث نشر كتابه، فسألته إذا كان كتابه رد فعل على حالة التخلف التي يعيشها العالم الإسلامي، كان جوابه حاسماً: إن تخلف، أو تقدم المجتمع، ليس هو الذي يؤثر على الناس، في المسألة الايمانية، بل تخلف أو تقدم القيادات الدينية. كان جوابه مفاجئاً لي، كما لجميع الليبراليين، الذين قرأوا مقالي عن كتابه آنذاك، المقتنعين بأن سلبيات الدين هي ثمرة المجتمع المتخلف. لكنني سأتأكد من صحة كلامه بعد انتشار أسوأ الأصوليات الدينية وأكثرها تخلّفاً، أي المسيحية-الصهيونية، في المجتمع الأكثر تطوراً وتقدماً، أي الولايات المتحدة الأميركية، ويتبناها اليوم قرابة ثلث الشعب الأميركي، إذا صحّت الأرقام المتداولة. وتقوم، في الوقت الذي تغزو فيه أميركا السماء، على فكرة قرب عودة المسيح الثانية إلى الأرض، ليقود معركة «هرمجدون»، حالما تتحقق الدولة اليهودية الصافية في فلسطين. وقد لا يعرف كثيرون أن الشخص الذي اقتحم المسجد الأقصى، قبل شارون

بسنوات، وقتل عشرات المصلين، لاستعجال عودة المسيح، هو أحد أتباع هذه الأصولية المسيحية في أميركا.

* * *

كان الشيخ القصيمي، محقاً في قوله إن الإيمان أرض خصبة للخرافات إذا تخلى عنه العقل، «فالطريق إلى الجحيم مرصوفة بالنيات الحسنة». وكان يقول بأن أغبياء المؤمنين «أفسدوا» الله لكثرة مادلّلوه على حساب إذلال الانسان. وعلى طريقة ابن الراوندي في السخرية، تساءل كيف أن الرب الواحد وعد اليهود بأرض فلسطين، مسهّلاً عدوانهم، ثم إنه هو نفسه وعد المسلمين بالرد على كل عدوان. ولعل الشيخ عبدالله العلايلي كان استفاد من تساؤلات الشيخ القصيمي عندما دعا في كتابه «أين الخطأ»، إلى دين جديد سماه «الدين الطبعي» أو «الدين الطبيعي»، ويقوم على اختزال الأديان السماوية بوصاياها الأخلاقية فقط. وعندما سألته في حديث أجريته معه آنذاك ولخّصته لاحقاً في كتابي «ماذا يبقى منهم للتاريخ»، إذا كان تأثر بأسلافه الملحدين، أنكر ذلك. لكن الذي جمعه بأسلافه كان أكثر مما أبعده عنهم، طالما أن الهدف واحد: تنزيه الدين عن أن يكون سبباً للحروب.

ومع ان الشيخ العلايلي قد تراجع عن دعوته، إذا صح ما بلغني عن كون الطبعة الثانية من الكتاب خلت من تلك الدعوة التي كان أطلقها في خضم التناحر الطائفي في الحرب

اللبنانية، إلا أنه، في اعتقادي، كان انطلق من رؤيته الخاصة إلى الإسلام، التي كان عبّر عنها في حديثه السابق، وهي أن الإسلام كان صياغة جديدة للأديان السماوية السابقة أكثر مما كان ديناً جديداً، انطلاقاً من «ان الدين عند الله الإسلام»، وهذا يعني له أن الإسلام، دعوة أممية جامعة تهدف إلى سلام كوني مبني على الأمر بالمعروف والنهي عن المُنكر.

ولعل استمرار التناحر الديني، هو الذي جعل الدعوة الإلحادية بعد أقل من قرن على الدعوة إلى الدين الجديد، مسموعة على نطاق واسع، وإن غير مقبولة، كما نقرأ في كتب التراث، ومنها كتاب «تثبيت دلائل النبوة» للقاضي عبدالجبار الهمذاني، الذي يقول: «وانظر إلى هؤلاء (الملحدين)، وآمالهم في الطعن في الربوبية وشتم الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ وتكذيبهم... كيف ان واحدهم يضع كتابه خِفية وهو خائف يترقّب، فينتشر (الكتاب) في أدنى مدة، ويظهر حتى يُباع في أسواق المسلمين، ويعرفه خاصتهم وعامتهم، ويتحدثون به ويتقوّلونه ويذكرونه...».

ولا يجد ابن عقيل من تفسير لذلك، كما جاء في كتاب «المنتظم في التاريخ» لابن الجوزي، سوى «ان الإيمان ما صفا في قلوب أكثر الخلق، ففي القلوب شكوك وشبهات».

ولو أن ابن عقيل وغيره تعمقوا آنذاك في الظروف التي جعلت تلك الدعوة مسموعة، وإن غير مقبولة، لأدرك ان «الشكوك والشبهات» لم تكن بسبب قلّة الإيمان بل بسبب

الصورة عن الإسلام التي اهتزت، لدى الأجيال اللاحقة، عما كانت عليه في زمن النبوّة، بسبب ما حصل من تناحرات مذهبية وتكفير البعض للبعض، عدا انهيار الكثير من القيم التي نادى بها الإسلام: فقد تلاشت صيحة عمر بن الخطاب «كيف استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا»، وانهار التكافل والتضامن الاجتماعيين في حين أن المستشرق الألماني، هربرت غريم، اعتبر الإسلام «أول برنامج اشتراكي»، بفرضه الضريبة على الموسرين لصالح المعسرين، كما شرح ذلك بتوسع المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون. ولذلك رأينا في إحدى النوادر عن الملحد ابن الروانديّ، وقد دُوّنت كما سائر النوادر التي وردت في كتاب «النكت عن ابن الراوندي»، للنوبختي، أنه كان واقفاً بجوار رجل يبيع الباقلاء فرأى غنياً يشتري الباقلاء (أي الفول)، فيأكل لبّها ويرمي قشرها، ويمضي لا حامداً ولا شاكراً، ثم رأى فقيراً يلتقط قشور الباقلاء فيأكلها حامداً شاكراً لله، فيقترب منه ابن الراوندي ويصفعه صفعة محرقة، قائلاً: «ما تجرّأ الله علينا، معاشر المساكين، إلاّ منك ومن أمثالك، إذ عَلِمَ منكم الشكر على أكل القشور».

في هذه اللغة التحريضية لا يختلف ابن الراوندي الملحد عن الصحابي الكبيرأبي ذر الغفاري الذي، عندما اختلت المساواة في حقوق المسلمين، في عهد عثمان ابن عفان، وصار «بيت مال المسلمين» ملكية خاصة للسلطة الحاكمة باسم الله، توزّع منه على من تشاء وتحرم من تشاء، أطلق صيحته

الشهيرة: «عجبتُ لمن لا يجد قوتاً في بيته كيف لا يخرج على الناس شاهراً سيفه». ولم يكن المقصود بالناس هنا سوى الذين يحكمون الناس باسم الله. لذلك فإن الكلمة المنسوبة إلى علي ابن أبي طالب أكثر توضيحاً: «إذا ذهب الفقر إلى مكان قال له الكفر خذني معك»، مبرراً، ضمناً، الكفر للفقير، كما للمظلوم، وهما في الحقيقة واحد، فحيث يكون أحدهما يكون الآخر.

ولعل هذا الجانب الإنساني عند الإمام هو الذي ضعف ابن الراوندي إزاءه، بعد تمرده على المعتزلة، وقبل أن يبلغ به التطرف حدّ الثورة على كل الأنبياء والأئمة والرسالات والمرسلين، وكل ما يتعلق من قريب أو بعيد بالدين.

* * *

والمعروف أن الثورة الفرنسية الكبرى، التي انفجرت بسبب فقدان العدالة الاجتماعية، بلغت بتطرفها آنذاك حد استبدال عبادة الله بعبادة العقل. وهذا ما كان دعا إليه قبل ألف سنة الملاحدة المسلمون. ولعلنا لا نزال نذكر صيحة أبي العلاء المعري، سليل العائلة الدينية العريقة: «لا إمام سوى العقل».

بالطبع لم ينتصر الإلحاد على الدين، في الثورة الفرنسية، فسرعان ما عاد الكهنة إلى الكنيسة، والملك إلى العرش. ولعل الثورة الروسية هي المثال الأبلغ، فبعد ثلاثة أجيال تربّت على المناهج الإلحادية، عادت الكنيسة فنبشت جثة القيصر،

وطوّبته قديساً، في احتفال رسمي حضره الرئيس الروسي الجديد الذي كان أحد قادة الحزب الشيوعي.

الحق ان الصراع بين الدين والإلحاد هو صراع غير متكافئ، محسوم سلفاً لصالح الدين، لأن أي جنّة تعد بها العقيدة الدنيوية محكومة بالامتحان على الأرض، بعكس الجنة التي تعد بها العقيدة الدينية، غير الخاضعة للامتحان إلا في السماء. ومهما بدت الجنة الأرضية مثالية فإنها لا تقارن بالجنة الإلهية، عدا ان الدين يجاوب على سؤال لا يزال يؤرق الإنسان، عن معنى هذه الحياة العابرة الحافلة بالعذابات، إذا لم يكن بعدها شيء.

لذلك ابتدع الغرب المسيحي صيغة وسطية هي «العلمانية»، وكذلك فعل الشرق الإسلامي منذ انهيار الخلافة الراشدية، فانتقل من دولة دينية إلى دولة دينها الإسلام. واستمر هذا الوضع في الشرق الإسلامي حتى قيام الجمهورية الإسلامية في إيران التي جسَّدت ما سمي «الصحوة الإسلامية»، التي بدت للبعض كرد فعل متأخر على قيام «الدولة اليهودية» في فلسطين.

* * *

الحق ان المشروع الصهيوني، بعد قرن كاد يطغى فيه الإلحاد، أعاد استنفار العصبيات الدينية في منطقتنا وفي كل العالم. ثمّ اغتنم الصهاينة الغربيون الفرصة، في نهاية الحرب الباردة،

للتوسع في التنظير للحروب الدينية، دعماً للمشروع الصهيوني، طالما ان الحليف الدولي صار الامبراطورية الكونية، القادرة على حسم أي حرب لصالح حليفها. ولم يكتف المنظّر الأشهر للحروب الدينية، الأميركي اليهودي صموئيل هانتنغتون، بالتحريض على الصراع المسيحي-الإسلامي، بل انه، في كتابه الأخير، ينظّر للصراع المسيحي-المسيحي، وتحديداً الصراع البروتستانتي-الكاثوليكي، لمزيد من حشر الامبراطورية الأميركية، ذات الهيمنة البروتستانتية، ضد الكاثوليكية الزاحفة من أميركا اللاتينية، غير المقتنعة ببدعة الكنيسة-الصهيونية.

وفي اعتقادي ان فرص العلمانية، حتى لا نقول الإلحاد، تتراجع وسط هذا الاستنفار الديني الذي تحرّض عليه الصهيونية، طالما أنها في الموقع الحليف للطرف الأقوى في هذا الصراع، وطالما أنها تستطيع أن تجد في الطرف المعادي من يسهّل لها، أهدافها.

* * *

هل هذا يعني أن الدين، نكاية بالإلحاد، سوف يستمر مادة استغلال؟

في أواخر القرن الفائت، في بعض دول أميركا الجنوبية قامت حركة مسيحية، هي «حركة لاهوت التحرير»، فتمرّدت على توجيهات الكنيسة الرسمية، وساندت كل حركات التحرر

الوطني بما في ذلك الحركات الشيوعية، ما جعل الحركة الساندينية، لدى وصولها إلى الحكم في نيكاراغوا العام 1980، تُصدر وثيقة هي الأولى من نوعها يُصدرها حزب شيوعي في السلطة، وتقول: «خلافاً لما أكّده بعض الباحثين عن كون الدين نظاماً يشجع على اغتراب الإنسان، ويخدم في تبرير استغلال طبقة لأخرى، وهذا الأمر حصل في أزمنة سابقة، لكننا نحن الساندينيين نعلن ان تجربتنا تبيّن ان الإنسان يمكن أن يكون متديناً وفي الوقت نفسه ثورياً ثابتاً. وانه لا تناقضات لا يمكن تخطيها بين الاثنين».

وهكذا، بالعودة إلى روح الدين، التي هي روح ثورية في الأصل، مع المستضعفين ضد المستكبرين، يمكن كسر التناقض بين الدين والإلحاد في المسألة الاجتماعية. بعكس النص الديني الذي هو «حمّال أوجه» كما قال علي بن أبي طالب عن القرآن الكريم، والمقصود ان فهم آياته منوط بمستوى الناظر إليها، الذي قد لا يرى سوى وجهه. فيتّخذ الدين وجوه المتدينين، التي قد تكون جميلة أو قبيحة، منفتحة أو منغلقة. ويكبر الاختلاف مع اختلاف المكان والزمان. فالمسيحية في زمن «الأخوية الأولى»، غيرها في زمن «محاكم التفتيش»، وغيرها في زمن «المسيحية-الصهيونية». وهكذا، كما أن المسيحية مسيحيات، والبوذية بوذيات، فـ«الإسلام أيضاً إسلامات»، حسب تعبير السيد حسن نصرالله قائد المقاومة الإسلامية في لبنان.

ولذلك لم نفاجأ بفضائع يرتكبها مسلمون باسم الإسلام تتناقض وروح الإسلام. ولذلك رأينا الداعية الإسلامي، الشيخ يوسف القرضاوي، يخلص إلى القول بأن أي تطبيق للأحكام الشرعية، خارج الفروض طبعاً، لا ينطلق من فهم الظرف الذي يعيشه المؤمن، هو تطبيق خاطئ. وهذا يعيدنا إلى الشيخ عبدالله القصيمي، الملحد، ابن الجزيرة العربية، الذي يربط حُسن أو سوء تطبيق الدين بحسن أو سوء الوعي لدى المتديِّن. ولعل سوء فهم الروح الدينية هو الذي سمح لظاهرة الإلحاد، في القرن الثاني الهجري، أن تكون مسموعة على نطاق واسع، حين تفاقمت الاختلافات فالخلافات بين المسلمين، يتساوى في هذا صاحب النية الحسنة وصاحب النية السيئة في النتائج التي تترتب على ذلك وتنعكس سلباً على النضال من أجل القضايا المحقة والعادلة، الذي هو واجب المؤمنين وغير المؤمنين على السواء.

والأخطر، على هذا الصعيد، عندما تصعب إدانة صاحب النية السيئة، بانتقائه نصاً دينياً، لظرف مختلف، تبريراً لتصرفه، فتتساوى الجهالة بالعمالة. وقد شكا النبي في حياته من أمثال هؤلاء «المنافقين»، الذين يخدمون، باسم الدين أعداءهم. ما جعل ملحداً مثل الرازي يحكِّم العقل في قراءة النص، فيرفض «كلّ ما حاد عن الحق، سواء لتقصير المُخبر في بيانه، أو أخذِه على غير مأخذه، أو أخذه السّنة ولم يتوقف عن الحكم عليه بعقله، أو ناقض نفسه فيه».

وإذا كان ثمة من حكم مُنصف على الملحدين الصادقين، تمييزاً لهم عن المنافقين الموجودين في كل زمان ومكان وفي كل الميادين، فيجب القول إنهم، بتغلبيهم الشكّ على الإيمان، وطالما كان الشك طريقاً إلى اليقين، انحازوا إلى الانسان ضد كل استبداد، ديني وغير ديني، وهذا الإنحياز هو الذي أخذه ابن ميمون على ابي بكر الرازي. ولو كان الرازي حياً في زمن ابن ميمون لكان أجابه، كفيلسوف وليس كطبيب فقط: وهل ثمة معنى للعالم دون إنسان؟ فالمتصوف الكبير ابن عربي قدم الجواب، على طريقته. فالعالم، حسب ابن عربي، هو اعتراف متبادل بالوجود بين الله والانسان، عبر العقل.

* * *

كان لا بد من هذه المقدمة كمدخل إلى فهم تلك الظاهرة الإلحادية في تراثنا، في ذروة الازدهار الحضاري للامبراطورية العربية الإسلامية. واخترت ثلاث شخصيات تمثل ثلاثة تيارات إلحادية: جابر بن حيان، ابن الراوندي، والرازي، حسب الترتيب الزمني، وعاشوا جميعاً في فترة واحدة تقريباً: بين مطلع القرن الثاني ومطلع الثالث للهجرة.

لم يتنكر جابر بن حيان، بعكس زميليه، للرسل والرسالات السماوية، فقد كان متديناً، إلا أنه اصطدم بالسلفيين، في مجال عمله كعالِم. والمعروف انه كان لاسم جابر بن حيان في الشرق كما في الغرب، في علم الكيمياء، حتى القرن

الثامن عشر للميلاد، الوقع نفسه لاسم أرسطو، في علم المنطق. لكن عبقريته العلمية كانت بلغت به حد الإدعاء بأن الإنسان قادر على خلق كائن حي، عبر التركيب الصحيح للعناصر التي تخلق الحياة، كما يحاول العلماء اليوم، فاعتبر السلفيون عمله تحدياً للخالق، مما اضطره، وهو المؤمن، أن يشكّك بالأساطير الدينية في مسألة الخلق، فاستحق تهمة الإلحاد. لكن نظرته المتميزة سوف تكون حجر الزاوية في رسائل «إخوان الصفا»، الفلسفية.

أما أبو بكر الرازي، أشهر الأطباء في التاريخ الإسلامي، بعد ابن سينا طبعاً، فقد اهتم بصحة المجتمع والإنسان أكثر مما اهتمّ بصحة الأديان، وعندما كان يتعارض الاهتمامان كان ينحاز إلى الإنسان. وبالرغم من تشكيكه بالرسل والرسالات الدينية، إلا أنه كان يحاول الاختيار من الأحكام الشرعية ما لا يتناقض والأحكام العقلية.

وأما ابن الراوندي فهو الإيديولوجي المحترف. وبرغم حياته القصيرة، استمر الجدل حول إلحاده بين كبار النقاد والفلاسفة والشعراء طوال قرنين. وكان ذهب في نقده للدين إلى ما سوف يذهب إليه الملاحدة الغربيون، بل انه تجاوزهم في رفضه كل ما له علاقة بالدين الذي وصفه بأنه «سحر وشعوذة»، حتى أن أشهر الملاحدة الغربيين، كارل ماركس، بدا أكثر اعتدالاً منه حين وصف الدين بأنه احتجاج على

معاناة واقعية، وانه «قلب عالم بلا قلب، وروح عالم بلا روح»، أما ابن الراوندي فلم يعترف بقلب ولا بروح في الدين. ولعلّه قصد، باستفزاز مجتمعه، خلق صدمة وعي بالعقل الذي كان استبعده المتدينون.

الحق أن ابن الراوندي كان أحد أسباب تأخير نشر هذا الكتاب الذي كان يُفترض، بموجب عقد في شأنه، ن يصدر قبل ثلاث سنوات، لولا أن الشذرات النادرة الباقية من كتابات الراوندي، لم تكن كافية لعقد حوار معه. ويعرف القارئ، الذي تابع أسلوبي في تقديم الشخصيات التراثية، منذ محاوراتي في كتابي «11 قضية ضد الحرية» مع أبي ذر الغفاري وأبي حنيفة وابن حنبل والحلاج وغيرهم، قبل ثلاثين سنة، إلى حواري الأخير مع ابن عربي، السنة الفائتة، مروراً بحواراتي مع المعري والتوحيدي والسهروردي وابن رشد وغيرهم، يعرف أنني اتبعت أسلوباً مميزاً، بحيث لا يكون الكلام عن الشخصية، بل معها، عبر الأجوبة المنتزعة حرفياً من كتابات تلك الشخصية.

وبرغم أن ابن الراوندي ترك عشرات الكتب، إلا أن الشذرات الباقية المنسوبة إليه، التي جمع بعضها عبدالرحمن بدوي في كتابه «من تاريخ الإلحاد في الإسلام»، ثم عبدالأمير الأعسم في عدد من أبحاثه، وصولاً إلى عزيز العظمة الذي خص بابن الراوندي جزءاً من السلسلة التي يصدرها بعنوان «المنتخب من مدونات التراث»، لم تكن كافية لعقد حوار

مباشر معه، أسوة بالشخصيات الأخرى، لذلك سيجد القارئ أن ابن الراوندي هو الوحيد الذي لم يكن حواري معه، بل عنه، مع الذين عاصروه، وتصدوا له. وهكذا، كما كان ابن الراوندي، استثناء في عصره، كان لا بد أن يكون استثناء في أسلوب تعاملي معه، عبر الحوار الذي هو محك توضيح الحقائق، منذ أن تقصد الله محاورة إبليس نفسه، كما جاء في الكتب المقدسة.

عصام محفوظ

مع ابن الراوندي

(820 ـ 860 م)

في الطريق
إلى ابن الراوندي

«هذا الذي جعل الأوهامَ حائرةً/
وصيَّر العالِمَ النحرير زنديقاً»

ابن الراوندي

عندما خرجت من كتب التراث لأدخل بغداد، بحثاً عن ابن الراوندي، في منتصف القرن الثالث للهجرة، كنت متيقناً أنني لن أجده، ليس فقط لأنّه لم يكن يُعرف له عنوان منذ تنكرّه للنبوات والأديان، بل أيضاً لأنني لم أكن أعرف إذا كان ميتاً أم لا يزال آنذاك حياً، فكُتب السيرة غير حاسمة في خبر الوفاة، ليس بفارق بضع سنوات، بل ببضعة عقود، عدا أنها ليست حاسمة في كيفية موته، أهي ميتة طبيعية أم أنه «أُخذ وصُلب»، كما في رواية ابن كثيّر البصري. لكن الأغلب، أنه، في منتصف ذلك القرن، لم يكن حياً، دون أن يتوقف الضجيج حوله الذي سيستمر طوال القرنين اللاحقين، وقد شارك في الضجيج كبار مفكّري وفلاسفة ونقاد ذلك الزمن.

*
**

كان أبو الحسين أحمد بن يحيى بن محمد بن اسحاق الراوندي، في الذاكرة العربية الاسلامية، أقرب إلى الأسطورة منه إلى الحقيقة، لأن كتبه التي تربو على المئة اختفت جميعها، فبدأ كأنه اختراع أخصامه، لولا أن بعض المستشرقين استطاعوا، في مطلع القرن العشرين، أن يكتشفوا كتباً لأخصامه تتضمن مقاطع من كتاباته، كافية لتجسيد بعض ملامح تلك الشخصية الأسطورية، التي كادت تشبه اسطورة إبليس، لدى المؤمنين.

بدأت بحثي عنه في بغداد عند الشخص الذي قيل أنه توفي عنده، وعنده كتب كتابه الأخير «الدامغ».

لم أفاجأ عندما طرقت باب بيت أبي عيسى بن لاوي اليهودي الأهوازي أن يكون ترحيبه بي بارداً، خاصة عندما عرف أنني أسأل عن ابن الراوندي. ولم يكن حذره لأنني غريب عن البلد، لكن الزمن كان زمن الخليفة المتوكل الذي

قاد انقلاباً على الفكر النقدي، وفي زمنه أُودع صديق ابن الراوندي، الملحد أبو عيسى محمد بن هارون الوراق، السجن، ومات فيه.

كل ما استطعت أن استحصل من صاحب البيت أن ابن الراوندي قد مات. لكن ليس عنده بل في رحبة مالك بن طوق، خارج بغداد.

لم أشأ الخروج من بغداد، لأنها كانت فرصتي للتعرف إلى حاضرة ذلك الزمان، أو «أم الدنيا»، كما وصفها ياقوت الحموي، ولم يكن يبالغ، فهي ستظل كذلك حتى سقوطها بيد هولاكو.

كانت شوارعها الأربع الرئيسية تشقها من الجهات الأربع، وتنتهي ببواباتها الأربع ذات الأبراج التي كانت تتناسب وقبب المآذن والقصور في الداخل.

كانت الشوارع تغص بالناس، من كل الأجناس، وكان انتشار عمرانها يمتد على أكثر من عشرة كيلومترات، ما يعني أنها لم تكن أهم مدينة في العالم آنذاك بل الأكبر والأوسع أيضاً، يزيد عدد سكانها عن مليون ونصف إنسان، محاطة بسور تتخلّله القنوات التي تتفرع عن نهر دجلة الذي كانت جسوره، المبنية من السفن المتلاصقة، من أجمل مناظر المدينة.

وكان من الطبيعي أن يستوقفني سوق الكرخ في الجانب الغربي من النهر، ليس فقط لاكتظاظه بالمحلات والدكاكين من

كل صنف ونوع، كأي مركز تجاري في كبرى مدننا العصرية، بل لأن دكاكين الوراقين هي التي كانت تشدني، وقد تكدّست فيها الكتب بمختلف اللغات، وبعضها لا يقل أهمية عن الكتب الموجودة في مكتبة العاصمة العباسية في الجناح المخصص لها في «دار الحكمة» التي أسسها المأمون.

ومن كل الكتب المرصوفة كان يهمّني «الكتب الملعونة»، كما كان الاسم السائد آنذاك لكتب ابن الراوندي «عميد الملاحدة والزنادقة»، كما وصفه ابن الجوزي. ومن حسن حظي أن أول دكان من هذه الدكاكين كانت ملأى بنسخ كتب ابن الراوندي. ثم اكتشفت، بعد أن تعرفت إلى صاحبها، أن ابن الراوندي كان أحد أهم كتّابه، ومن كتبه جنى الربح الوفير، حتى إن هذا الورّاق استأجر لمساعدته في نسخها العديد من طلاب العلم آنذاك، لتلبية طلب العديد من قراء هذا الملحد.

مكثت حتى العصر في الدكان أقلّب في كتب الراوندي وأدّون ملاحظاتي على دفتر. لكن الذي كان يهمني الأكثر أخصامه الأحياء، فأبلغني الوّراق، صاحب الدكان، أن الشخص الذي سيفيدني في هذا الموضوع هو الشيخ أبو علي الجبائي، شيخ المعتزلة في زمانه. والمعروف أن ابن الراوندي كان معتزلياً في شبابه.

كان الجبائي قد صنّف العديد من الكتب التي ردّ فيها على «عميد الملاحدة والزنادقة». كما أن ابنه أبا هاشم، كان من

المتكلمين وقد صنف كتاباً في نقض كتاب «الفريد»، لابن الراوندي.

لم يكن صعباً الاستدلال على بيت الجبائي، فما من أحد في الطريق سألته إلا ودلّني على الاتجاه الصحيح، حتى التقيت في طريقيّ بشيخ يقرأ في المصحف بصوت عال أمام باب بيته. لم أسأله عن بيت الجبائي بل سألته عن ابن الراوندي، وضحكت في سري، آملاً أن يكون هو الشيخ صاحب النادرة التي اشتهرت عن ابن الراوندي، وفيها أنه التقى بشيخ يقرأ أمام باب بيته في مصحف: «ولله ميزاب السماوات والأرض»، فسأله ابن الراوندي: وما معنى «ميزاب السموات والأرض»، قال الشيخ: هذا المطر الذي تَرى، فقال له الراوندي: يا هذا إنما هو «ميراث السموات والأرض»، فقال الشيخ: «اللهم غفرانك، أنا من أربعين سنة اقرؤها هكذا كما هي في مصحفي».

كانت هذه النادرة واحدة من نوادر عديدة مجموعة في كتاب للنوبختي عنوانه «النكت على ابن الراوندي» الذي كان صار في وقت قصير محور النوادر الشعبية كجحا أو أبي نواس. ولم يكن يشاركه في ذلك من جيله سوى الجاحظ. وخطر لي أن يكون انقلاب ابن الراوندي على المعتزلة نتيجة خسارته معركة التنافس مع الجاحظ على الألمعية في تلك المدرسة الاعتزالية التي انتسب إليها الراوندي زمناً، ولعل ما يشجّعني على هذا الرأي ان ابن الراوندي برغم ابتعاده عن جماعة المعتزلة، وعن

توجهاتهم، انتظر صدور كتاب الجاحظ «فضيلة المعتزلة» لينفجر في وجوههم بكتاب «فضيحة المعتزلة»، ما يدل أنه لم يكن يعنيه من كل مفكّريهم سوى الجاحظ، ألمعهم آنذاك.

كان التنافس مبرراً بين الرجلين لأنهما كانا صاحبي الأسلوب الأكثر جاذبية والأشد حيوية في زمنهما، ويتشاركان في الرؤية النقدية الواحدة إلى مجتمعهما، لولا أن الجاحظ التزم التحفظ، حين ان ابن الراوندي ذهب في النقد والسخرية إلى أقصى حد. وسيؤكد انطباعي هذا كتاب للشريف المرتضى، عنوانه «الشافي في الإمامة»، يقارن فيه بين الجاحظ والراوندي، فيقول: «... وما صنع ابن الراوندي إلا ما صنع الجاحظ، أو قريباً منه، ففي كتب الجاحظ ما يدل على شك عظيم، وإلحاد شديد. ولا يُقنع القول بأن الجاحظ إنما حكى مقالات الناس، وليس على الحاكي جريرة. فإذا اقتنع البعض بهذا العذر للجاحظ فيجب أن يقتنع بمثله للراوندي الذي وضع هو أيضاً كتبه على لسان الآخرين، كما الجاحظ، فإن زالت التبعة عن الجاحظ في سبّ الصحابة والأئمة، والشهادة بالضلال، والمروق عن الدين، بإخراجه كلامه مخرج الحكاية، فلتزولنّ التبعة عن ابن الراوندي بمثل ذلك».

أنها شهادة منصفة لأنها تصدر عن خصم للطرفين معاً. لكن أحداً لم يعتذر لابن الراوندي، حتى أن شخصاً مثل أبي العلاء المعري، الذي سيكون فكره أقرب إلى ابن الراوندي منه إلى الجاحظ، تحاشى انتقاد الجاحظ وتحامل على ابن الراوندي.

ربما لأن هذا الذي سيصبح «عميد الملاحدة والزنادقة» تقصد أن يذهب أبعد مما ذهب إليه الجاحظ، ولعله استخدم أسلوبه الجارح وبالغ فيه متعمّداً الصدم للعقلية الدينية السائدة، مساوياً نصوصه الفكرية بسلوكه الشخصي، كما تدل النوادر عنه، ومنها قوله إلى من حاول أن يضع قلنسوة على رأسه، ولم يكن يضع قلنسوة: «ضع هذه القلنسوة على رأس جبرائيلك الأقرع».

وإذا الأسلوب الساخر لابن الراوندي والجاحظ هو الذي جمعهما، فإن الموقع الاجتماعي هو الذي فرّق بينهما، فبقدر ما كان الجاحظ حريصاً على التقرب من السلطة كان ابن الراوندي يزداد شراسة في التهجم عليها، سواء السلطة السياسية أو الدينية.

لقد ساير الجاحظ كل السلطات التي تعاقبت على الحكم في حياته، سواء التي كانت متسامحة مع النقد الديني أو التي كانت ضده، حريصاً على تقبّل عطاياها، بعكس ابن الراوندي الذي عاش مغضوباً عليه، مُلاحَقاً، لاعناً وملعوناً.

عندما شارفت الوصول إلى بيت الجبائي، وقد آذن العصر، كان الكثير من الأسئلة عن هذا الملحد تزدحم في رأسي بانتظار الأجوبة عليها.

المحاورة عن
ابن الراوندي

«أليس عجيباً بأن امرءاً/
لطيف الخصام دقيق الكَلِم/
يموت وما حصّلت نفسه/
سوى عِلمه انه ما عَلِم».

ابن الراوندي

لدى وصولي إلى بيت الشيخ أبي علي محمد بن عبدالوهاب الجبائي، بدا أن أخباري بلغت مسامعه لكثرة ما سألت عن بيته في الطريق.

كان باب البيت مفتوحاً على مصراعيه يطلّ على حديقة واسعة تتوسطها أريكة وكراسي وكأنها ديوانية لاستقبال الضيوف، ربما تحاشياً لدعوتهم إلى الداخل.

كان ترحيبه بي حاراً، وازداد بي ترحيباً عندما علم أن سبب

قصدي له هو ابن الراوندي، وبدا أنه الموضوع المفضل عند الشيخ، بعد خمسة كتب كان تناول فيها بالنقد كتب ابن الراوندي. وسأكتشف لاحقاً أن موضوع ابن الراوندي هو حديث الساعة في بغداد ذلك الزمان، ولم أُدهش عندما راحت ديوانية الشيخ تتوسع، وستظل تتوسع حتى ساعة متأخرة من الليل الذي، لحسن الحظ، كان مقمراً، ما جعل الحديث هادئاً في موضوع عنيف.

في البداية شعرت بالحرج وأنا أحمل أوراقي، التي كنت دوّنت عليها ملاحظاتي، إلى حيث أفسح لي الشيخ مكاناً إلى جانبه، ذلك أنني لم أكن أعرف إذا كان يجب أن أبدأ الحديث بمسبّة الملحد، أم أكتفي بطرح الأسئلة. لكنني لاحظت أن الشيخ لم يكن مهتماً برأيي طالما أنني أمنحه فرصة إبداء رأيه هو، الذي ربما كان يكرره كل ليلة على مسامع زواره في صدد نقده لابن الراوندي، ما سهّل علي مهمتي. وكان يهمني رأيه، فهو شيخ المعتزلة في زمانه، والأكثر شهرة. كما أن ابن الشيخ، واسمه أبو هاشم عبد السلام الجبائي، أو «ابن أبي علي» اختصاراً، كان متكلّماً أيضاً، وله كتاب في الرد على ابن الراوندي.

وبرغم أن بعض الحضور، وقد عرّفني بهم الشيخ واحداً واحداً، كان لهم باع في مضمار الكلام، إلا أن أسماءهم لم تكن أليفة إلي، باستثناء ابي الهذيل العلاف الذي ظل صامتاً

غالب الوقت، مصغياً بإنتباه، فهو كان بين المعدودين في حركة الاعتزال في الجيل الذي اعقب جيل ابن الراوندي.

كان الحاضرون في ديوانية الشيخ يسمحون لأنفسهم بحرية الكلام، وغالباً في نفس الوقت، إلا عندما يتكلم الشيخ الجبائي، فكانوا يصمتون مصغين إلى كلامه، ومن حسن الحظ أنه كان مقلّاً في الكلام ما يكفي لمداخلات الآخرين.

نظر إليّ الشيخ أبو علي نظرة استدراج لافتتاح الديوانية، فقلت:

ـ بلغني، يا مولانا، أنك قرأت الكتاب الأخير لابن الراوندي، واسمه «الدامغ»، الأكثر إثارة بين كل كتبه... كما فهمت.

قال الشيخ:

ـ قرأت كتاب هذا الملحد السفيه فلم أجد فيه إلا السُفه والكذب والافتراء. وكان وضع قبل ذلك كتاباً أكثر سفاهة في الرد على أهل التوحيد، اسمه «الزمرد»، طعن فيه على محمد، صلى الله عليه وسلم، في سبعة عشر موضعاً من كتابه، ونسبه إلى الكذب، وطعن في القرآن. إلى غير ذلك من الكتب التي تبين خروجه على الاسلام.

ـ وماذا كان ردك عليه، يا مولانا؟

ـ هو أقلّ وأخسّ وأذلّ من أن يلتفت أحد إلى كلامه وجهله وسفهه وهذيانه وتمويهه، فقد ذكر في كتاب «الدامغ» أشياء تقشعرّ منها الجلود، غير أني آثرت أن أذكر منها، في

نقضي لهذا الكتاب، طرفاً، ليُعرف مكان هذا الملحد من الكفر، ويُستعاذ بالله من الخذلان. فمن ذلك قوله في الخالق: «وليس عنده من دواء للداء سوى القتل، فِعلَ العدو الحَنِق الغَضوب، فما حاجته إلى كتاب ورسول؟».

وهذا قول جاهل بالله الذي لا يوصف بالحنق، فما عاقب حتى أنذر.

هنا تدخل ابن ابي علي، أبو هاشم، فقال:

ـ وفي كتاب «الزمرد» قال هذا الكافر أفظع بكثير...

قاطعته بالتوجه نحو الشيخ:

ـ بالمناسبة، يا مولانا، أنت نقضت هذا الكتاب الذي اسمه «الزمرد»، وقد استثارني العنوان، فهل أنه كان يشبِّه كلامه بالزمرد؟

قال أبو علي:

ـ لكنه أخطأ في التشبيه، جاهلاً بخطأ تشبيه العلم بالجواهر. إن أهل العلم لا يَعيرون العلوم أسماء ما دونها، والجواهر ناقصة إذا قورنت بالعلوم. فأزرى عليه بذلك ظنّاً منه أنه قصد تلقيبه بالزمرد، إعارة له اسم النفيس من الجواهر.

هنا عاد أبو هاشم للتدخل. ويبدو أنه كان متابعاً للأمور أكثر من أبيه، فقال:

ـ وجدنا في كتاب آخر لهذا الملحد كلاماً له في تفسير الإسم، أبان عما هو أخبث مما ظنّه أبو علي، حيث يقول الكافر: «إن للزمرّد خاصة، وهي أنه إذا رآه الأفعى وسائر

الحيّات عَمِيتْ». فكان قصده أن الشِبه الذي أودعه الكتاب تعمي حجج المحتجيّن بالشرع، كما يعمي الزمرد عيون الحيات.

صاح أبو علي:

ـ أنظروا في هذا الازدراء بالشرائع!

قلت لأبي هاشم:

ـ وماذا عن «الدامغ» عنوان كتابه الأخير؟ ماذا كان يقصد بالدامغ؟

قال أبو هاشم:

ـ التفسير أنه دمغ به القرآن، أي ألغاه.

هنا علا صوت أحد الحاضرين:

ـ وَاعَجبي، كيف يزعم أنه قد دمغ القرآن، ثم لا يُقتل، وقد يُقتل لصّ لأقل من هذا...

ساد الوجوم على وقع كلمة القتل، فانتهزت الفرصة لأسأل أبي هاشم:

ـ هل لك أن تخبرنا بالأمر منذ البداية؟

قال أبو هاشم:

ـ إبتدأ ابن الراوندي سيرته في الإلحاد بالقول: «إن المسلمين احتجوا لنبوة نبيّهم بالكتاب الذي أتى به، وتحدّى به الفصحاء، فلم يقدروا على معارضته. أخبرونا، يا معشر المسلمين، لو ادعى مدع ممّن تقدم من الفلاسفة بمثل دعواكم

في القرآن، وقال بأن إقليدس كتب كتاباً عجز عنه الخلق، فهل تثبت نبوّته؟»

قلت:

ـ وماذا كان الجواب على هذا السؤال الذي يقصد منه أن الإعجاز ليس دليل نبوة؟

قال الجبائي الإبن:

ـ جاء هذا الكلام في كتاب «الفريد»، ونقضته بقولي: قد يكون في زمن إقليدس من هو أعرف منه، وليس لنا علم بذلك، ثم لو أن إقليدس كان نبياً في كتابه عند قومه لم يقدح ذلك في دلالة نبيّنا، صلوات الله عليه.

فقاطعه أحد الشبان قائلاً:

ـ لم يكن هذا الملحد مسلّماً أصلاً بإعجاز القرآن قبل أن ينكر أن الاعجاز ليس دليل نبوة.

قلت:

ـ كيف؟

قال:

ـ إن هذيانه بلغ به أن يقول أن في كلام أكثم بن صيفي بلاغة تفوق بلاغة القرآن.

ـ أَبلغتْ به الجرأة هذا الحد؟

قال ابن أبي علي:

ـ لعله سلّم بالإعجاز لكنه استدرك بما هو أسوأ عندما قال هذا الكافر: «وهَبْ أن فصاحته طالت كل العرب، فما حكمُ

القرآن على العجم الذين لا يعرفون اللسان العربي، وما حجته عليهم؟».

سكتنا جميعاً والتفتنا إلى أبي علي، الذي قال:

ـ إن الإعجاز في القرآن لا يقصر على البلاغة والبيان، بل يشمل المعاني التي يفهمها العرب والعجم.

قلّبت الأوراق التي بين يدي وقلت لأبي علي:

ـ لكنه، يا مولانا، يطعن في المعاني أيضاً، ويزعم هذا الكافر أن القرآن الكريم مليء بالتناقض ويقدم أمثلة، فيقول إن الآية التي تقول ﴿من يضلِّل الله فما له من وليّ بعده﴾، تنقض الآية التي تقول: «فزّين لهم الشيطان أعمالهم فهو وليّهم اليوم».

فما ردك عليه؟

قال الجبائي:

ـ خَسِيءَ الملحد، لأن المراد في الآية الأولى أن لا وليّ لهم في الآخرة، وفي الآية الثانية أن وليّهم الشيطان في الدنيا، وليس في الأمر تناقض.

قلت:

ـ صدقت وصدق الله العظيم، لكن الملحد يأتي بأمثلة كثيرة أيضاً ومنها: «قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي، ولو جئنا بمثله مَدَداً»، فيزعم أن الآية التالية تنقضها: «قبل أن تنفد كلمات ربي»، فما ردك على هذا؟

قال الجبائي:

ـ لا تناقض لأنه ـ تعالى ـ بيّن في الآية الأولى أن ما يقدر عليه من الكلمات والأدلّة لا نهاية لها، ولم يرد بذلك ما وجد من الكلمات والحجج، كما في الثانية. إن الكلام يجب أن يُحمل على الاتفاق دون التناقض. وقد بيّن أهل الشأن أن القائل إذا قال: زيدٌ قائم قاعد، لأنه لا يمتنع احتمال كونه كذلك.

هنا تدخل أبو الهذيل العلاّف فقال:

ـ عَلمنا أن العرب كانت أعرف بالمتناقض، من هؤلاء المخالفين، وكانت الأحرص على إبطال أمر الرسول، صلوات الله عليه، الذي كان يتحداهم بالقرآن ويقرعهم بالعجز عنه. ولو أنهم وجدوا في القرآن تناقضاً لحرصوا على إظهاره، وهذا لم يحصل.

قلت:

ـ إن الكافر يردّ فيقول بأن الأمر قد يكون حصل، لكنه لم يصل.

هنا تدخل رجل طاعن في السن فقال:

ـ ليس من قول لم يصلنا بالتواتر.

قلت:

ـ لكن الملحد يطعن في التواتر أيضاً ويسميه «التواطؤ في الكذب».

هنا تدخل الجبائي لحسم الأمر فقال:

ـ ولماذا يجب أن نصدّق الكافر ونكذّب المحدثين!

احتد النقاش حول الكذب والصدق في الأحاديث المروية وفي التناقض، فتدخّل الفتى الأصغر سناً بين الحضور ليقول:

ـ قصدُ الملحد بالتناقض التنافر بين العقل والعبادات في القرآن.

قلت:

ـ كيف؟

قال:

ـ حسب زعم الملحد أن الصلاة وغسل الجنابة، ورمي الحجارة، والطواف حول البيت، هي مما يتنافر مع العقل. فهو يسأل: «ولم الطواف حول بيت لا يسمع ولا يبصر، والعَدو بين حجرين لا ينفعان ولا يضران؟».

هنا علت التكبيرات جنباً إلى جنب مع اللعنات، فقلت:

ـ ألا يشفع بهذا القول ما رُوي عن عمر بن الخطاب، وقد وقف على الركن والمقام، فقال: «والله، لأعلم أنكما حجران لا تنفعان ولا تضران، ولكني رأيت رسول الله يقبّلكما، فأنا أقبلكما كذلك»؟

قال الجبائي:

ـ هذه رواية مشكوكٌ فيها. وفي حال صحت فإنها لا تقدح بإيمان ابن الخطاب الذي صُدع بتقليد الرسول المأمور بهذا لعلم عنده ـ تعالى ـ لا تدركه أفهامنا، ولا فهم هذا الزنديق الكافر الملحد وأمثاله الذين يتقصدون التشكيك لحقدهم على دين الله.

قلت:

ـ إنما هو ينقل كلام البراهمة، حسب زعمه.

قال:

ـ وماذا تقول البراهمة؟

ـ يزعم الملحد أن البراهمة ردوا على النبي بإمتحان القرآن على محك العقل، ففي حال كان موافقاً للعقل: «غَنِينا بالعقل عن دعوته، وإن كان بخلاف ما في العقل فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته».

قال الجبائي منفعلاً:

ـ إن الخبث كل الخبث أن يضع هذا الكافر معتقداته على لسان البراهمة، وعلى لسان غيرهم.

وهنا انبرى أحد الحضور للقول:

ـ ومن وكّل هذا الملحد عن البراهمة في هذا الباب، بزعمه، حيث لا يوجب له منهم ثواباً في الدنيا ولا في الآخرة.

تدخل أبو هاشم ليقول:

ـ ولم يُعرف عن البراهمة الهزء والسخرية والتشنيع التي هي صفات هذا الملحد.

وأضاف الشيخ الجبائي:

ـ أُسندت إليه حكايات فيها الكثير من المسخرة والاستهتار والكفر والكبائر.

قلت:

ـ مثل ماذا يا مولانا؟

أجاب أبو علي:

ـ كتب هذا الملحد يقول: «إن الملائكة الذين أنزلهم الله تعالى في يوم بدر لنصرة النبي، كانوا مغلولي الشوكة، قليلي البطش، على كثرة عددهم واجتماع أيديهم وأيدي المسلمين، فلم يقدروا على أن يقتلوا زيادة عن سبعين رجلاً من الكفار».

لاحظت شبه ابتسامة في وجه الفتى الأصغر سناً بين الحضور، سرعان ما اختفت بنظرة شزراء من الشيخ الذي تابع كلامه فقال:

ـ ثم إن الملحد يسأل المسلمين فيقول: «أين كانت الملائكة في يوم أُحُد، لما توارى النبي بين القتلى فَزَعاً؟ وما باله لم تنصره الملائكة في ذلك المقام؟».

تلفتُّ صوبَ صاحب الابتسامة المكتومة، فوجدته قد توارى. عدت أسأل:

ـ وماذا أيضاً عن مساخر هذا الزنديق؟

قال الجبائي:

ـ يسخر هذا الملحد من الجنة فيقول في كتابه «الزمرد» الذي كنت نقضته: «ولما وصف محمد في القرآن الجنّة، قال: فيها انهار من لبن لم يتغير طعمه، أي الحليب، ومن يستسيغه سوى الجائع. وذكر العسل ولا يُطلب صرفاً. والزنجبيل، وهو ليس من لذيذ الأشربة. والسندس، وهو يُفرش ولا يُلبس.

وكذلك الإستبرق، الغليظ من الديباج. ومن تخايل أنه في الجنة، يلبس هذا الغَلَظْ ويشرب الحليب والزنجبيل، صار كعروس الأكراد والنُبُط».

تلفتّ إلى حيث الفتى فوجدته قد عاد، لكنه كان قد استوعب الدرس، وهنا تدخل أبو هاشم، قائلاً:

ـ ولقدوصف هذا الملحد المعجزات بالمخاريق، ووصف الأنبياء بأنهم سَحَرة، وهزأ من كتاب الله، فقال: «وهل كان يَلزم الرب أن يبعث رسولاً لنعرف أن إمعاء الشاة إذا جفّت وعُلّقت على خشبة فضُربت، جاء منها صوت طيب؟».

قلت:

ـ هل يجب يا مولانا أن نحمل هذه الكلمات على محمد الجدّ؟

رد الشيخ بإنفعال:

ـ إنه الكفر متستّراً بالمسخرة، يخرجونها في قوالب مسخرة وقلوبهم مشحونة بالكفر والزندقة، ويتمسخرون بالرسول ودينه وكتابه، وهؤلاء ممّن قال الله تعالى ـ فيهم: ﴿ولئن سألتهم ليقولن إنما كنا نخوض ونلعب. قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون، لقد كفرتم».

كان انفعال الشيخ كبيراً، لكن دخول الخدم بصحائف الطعام، هدّأ منه، فتحلّقنا حول مأدبة بغدادية عامرة بأطباق «المنسف» و «المسقوف»، وخطر ببالي أن أسأل عن أحوال

ابن الراوندي المعيشية كيف كانت، وفي ما إذا كان معسراً أو ميسوراً، فكان رد أبي هشام ضحكة صاخبة ثم قال:

ـ حُكي أن ابن الراوندي اشترى دقيقاً من السوق وشدّه بمنديل، وقصد منزله، ففكر في الطريق فيما عليه من الدين والطلب، قال: اللهمّ حلّ مشكلتي، فإذا بالمنديل قد انحلّ، ووقع الدقيق على الأرض واختلط بالتراب، فقال معاتباً: يا رب طلبت منك حل المشكل وليس المنديل.

انفجر الحضور بالضحك. وتذكر أحدهم بيتين من الشعر لإبن الراوندي يقول فيهما:

«كم عاقلٍ عاقل أعيتْ مذاهبه
وجاهلٍ جاهل تلقاه مرزوقاً
هذا الذي ترك الأوهام حائرة
وصيَّر العالِمَ النحرير زنديقاً».

أعجبني الشعر وتذكرت بيتين منسوبين لأبي العلاء المعري كادا أن يكونا نسخاً لهذين البيتين حيث يقول المعري مخاطباً ربه:

«إذا كان لا يحظى برزقك عاقل
وترزق مجنوناً وترزق أحمقاً
فلا ذنب يا رب على امرىء
رأى منك ما لا يشتهي فتزندقا»

وتذكرتُ هذين البيتين بصوت عال سائلاً:

ـ هل كان ابن الراوندي ينظم الشعر حقاً؟

رد أحدهم:

ـ ومن اللامعين فيه، وله أبيات في ذمّ الزمان هي من عيون الشعر، حيث يقول:

«مِحَنُ الزمان كثيرة لا تنقضي
وسروره يأتيك كالأعيادِ/
ملَكَ الأكارمَ فاسترّق رِقابهم
وتراه رِقّاً في يد الأوغادِ»

هنا تدخل أبو هاشم:

ـ وقال شعراً أيضاً في ذم غيره ينطبق عليه هو، حيث يقول:

«أليس عجيباً بأن امرءا
لطيف الخصام دقيق الكَلِمْ
يموت وما حصّلت نفسه
سوى علمه أنه ما عَلِمْ»

تلفتّ نحو الشيخ الجبائي وقلت:

ـ أنت عرفته يا أبا علي، فقد كان يوماً في حلقتكم زمن انتسابه إلى المعتزلة.

قال:

ـ عرفته وتجنبّته.

قلت:

ـ كيف كان كشخص؟

قال:

ـ لم يكن أحذق منه بالكلام، ولا أعرف بدقيقه. وكان أول

أمره حسن السيرة حميد المذهب، كثير الحياء.

قلت:

ـ متى التقيته آخر مرة؟

أجاب أبو علي:

ـ كان ذلك على جسر بغداد، فقال لي:

يا أبا علي، ألا تسمع شيئاً من معارضتي للقرآن ونقضي له؟ فقلت: أنا أعلم بمخازي علومك، وعلوم أهل دهرك، ولكن أحاكمك إلى نفسك: فهل تجد في معارضتك للقرآن عذوبة وهشاشة، وتشاكلاً وتلازماً، ونظماً كنظمه، وحلاوة كحلاوته؟ فقال: لا. قلت: كفيتني فانصرف حيث شئت.

قلت:

ـ ما الذي جعله ينقلب على المعتزلة؟

قال أبو علي:

ـ كان علمه أكبر من عقله.

قلت:

ـ لكن تمسكه بالعقل هو الذي قاده، كما يزعم، إلى إنكار النبوات؟

قال الشيخ الجبائي:

ـ رددنا عليه في هذا وقلنا أن العقل كامن في الصورة البشرية كمون النار في الزناد، فلا تنطلق من دون قادح، وموقع قادح الزناد هم الأنبياء، صلوات الله عليهم.

قلت:

ـ لكن ابن الراوندي يحتج على ذلك بإختلاف الرسالات،

فالقرآن ينكر قتل المسيح، في حين أن كتب النصارى واليهود تثبت ذلك.

هنا تدخل العلاف ليقول:

ـ إن المقصود بالقتل عند الأمتّين المذكورتين هو قتل الصورة، صورة المسيح الذي يأكل ويشرب، لكن القرآن الذي يقرّ بأن المسيح روح الله، ينزّه روح الله عن القتل أو الصلب.

وتدخل أبو علي مضيفاً:

ـ إنما كان يصح التناقض لو كان في كتاب الله إثبات ونفي في عين واحدة، إنما الكلام في عموم وخصوص، فما الذي يمنع أن ينصرف أحدهما إلى غير ما ينصرف الآخر إليه، لو كان هناك تناقض، على ما ادعاه الملحد. ومن يدعي أن القرآن متناقض في دلالته، فلأنه يدل ظاهره على أمور مختلفة في الديانات، فالذي ذكرناه في زوال التناقض يُبطل ذلك، لأن المدّعين أتوا في ذلك من جهة الجهل بما يجوز ولا يجوز، وبطريق اللغة، فأما المعرفة بذلك وتأمّل الآيات فلا بد من أن ينكشف أنه لا اختلاف في دلالته.

قلت:

ـ فلماذا لم ينكشف لابن الراوندي، هذا الأمر، وأنت تقرّ، يا مولانا، بسعة علمه؟

قال الشيخ:

ـ إنما حقده، وحقد أمثاله، على الاسلام، يمنعهم. إنهّم

يظهرون الاسلام ويبطنون العداء له، وينتصرون لليهود والنصارى.

قلت:

ـ لكنك تعلم يا أبا علي أنه في رده على الجاحظ، في كتابه «فضيحة المعتزلة» يقول إن في مقالات المعتزلة من فاحش الخطأ وعظيم الكفر «ما يربى قليله على عظيم كفر النصارى واليهود». وهذا الرد يعني أنه كان يدين النصارى واليهود أيضاً.

هنا تدخل العلاّف ليقول:

ـ إن حال ابن الراوندي في نصرة الإلحاد، أنه كان يقصد بسائر ما يؤلّفه إلى التشكيك بالأديان، ربما لأنه كان يؤلّف لضرب من الشهرة والمنفعة.

قال أبو هاشم:

ـ منذ الابتداء، في زمن انتسابه إلى المعتزلة، كان يلازم الرافضة وأهل الإلحاد، فإذا عُوتب في ذلك، قال: إنما أريد أن أعرف مذاهبهم. وإنما كان يبطن الانقلاب على جماعته لحقد في نفسه.

قلت:

ـ لو كان الحقد الشخصي هو السبب لاستغل انقلاب السلطة على المعتزلة، فربح على جماعته مرتين. لكنه لم يفعل، بل ذهب إلى الفرقة الشيعية التي لم يكن عداء السلطة لها أقل من عدائها للمعتزلة.

قال الجبائي:

ـ إن أمثال هؤلاء ادعوا التشيّع وتستّروا بالرفض لينفّروا الناس عمن شيّد الاسلام وبناه، ونصر الرسول في حياته وبعد موته، ليخرجهم من الاسلام، من حيث لا يشعرون.

قال العلاف:

ـ ثم عاد فنقض الإمامة، كما نقض النبوة.

هنا تدخل أحد الحضور فقال:

ـ كان أبوه يهودياً.

انبرى الفتى الأصغر سناً ليقول معترضاً:

ـ كيف يكون أبوه يهودياً، واسم جده محمد؟

قال آخر:

ـ سمعت بعض اليهود يقول لبعض المسلمين عن ابن الراوندي: «ليفسدنَّ عليكم هذا كتابكم كما أفسد أبوه علينا التوراة».

تدخل الرجل الطاعن في السن فقال:

ـ كان ابن الراوندي لا يستقرّ على مذهب، ولا يثبت على حال.

قال آخر:

ـ بلغني فيما بلغني من يهود سامراء أنه قال لليهود: قولوا إن موسى قال: «لا نبيّ بعدي».

وتدخل آخر ليضيف رواية أخرى فقاطعته متوجهاً إلى الشيخ الجبائي:

ـ هل تعتقد، يا مولانا، أن أهل الإلحاد كان لهم التأثير عليه

قال الشيخ:

ـ علمت بصحبته لأبي عيسى محمد بن هارون الورّاق، الملحد الذي كان يدين بالمانوية، وكانا يترامیان بكتاب «الزمرد»، ويدّعي كل منهما على الآخر أنه تصنيفه، وكانا يتوافقان على الطعن في القرآن. وقد طلبهما السلطان معاً، فهرب ابن الراوندي، وأما أبو عيسى فأُودع السجن، وقيل أنه مات فيه، لعنهما الله.

قال العلاف:

ـ لقد ذهب ابن الراوندي في خبثه أنه سمى الاسلام بالمحمّدية، ونشر ذلك، ناسباً الدين الاسلامي ليس لله بل لشخص محمد، عليه السلام. ومن الكفر أن يرى المسلم دينه يُنسب إلى اسم صاحب الديانة، لكن ابن الرواندي تقصّد ذلك.

كدت أقول له بأن التسمية نفسها كانت رائجة عن الموسويين والعيسويين، لكن دخول الخدم علينا بأقداح الزنجبيل، والهرج والمرج اللذين رافقا الدخول، أنسياني الكلام.

ثم فوجئت برجل يدخل علينا كالصاعقة من البوابة المفتوحة، صائحاً:

ـ أين ضيفك، يا أبا علي، هذا القادم من بلاد الشام يسأل عن ابن الراوندي؟

رحب به الشيخ الجبائي، ودعاه إلى الجلوس بعد أن أشار عليّ، مستغرباً قدوم جاره في هذه الساعة المتأخرة، لكن الضيف المتأخر قال، شارحاً السبب:

ـ لأنني، عندما سمعت بالخبر من جيراني، وكنا ساهرين، لم أشأ أن أفوّت الفرصة فأحمِّل ضيفك رسالة إلى المؤمنين من أهل الشام، بأن يحذروا أقوال ابن الراوندي، وأمثاله.

سألته:

ـ هل كنت تعرف هذا الملحد؟

قال بصوت عريض:

ـ كنت أسمع عنه بالعظائم حتى رأيت ما لا يقوله عاقل. فقد ذكر الخالق ـ سبحانه وتعالى ـ بما لا يصحّ أن يُذكّر به أحد العوام. وما سمعنا أن أحداً عاب الخالق، وانبسط كإنبساط هذا اللعين. وَيله! لو أنه جحد الخالق، كان أصلح له من أن يُثبت وجوده ثم يخاصمه ويعيبه، وليس في شيء مما قاله حجّة تُذكر ويُجاب عنها، وإنما هو خذلان، فضحه الله ـ تعالى ـ به في الدنيا، والله ـ تعالى ـ سوف يقابله يوم القيامة مقابلة تزيد عن مقابلة إبليس، فإن إبليس، وإن خالف الخالق احترم في الخطاب، كقوله «بعزّتك»، ولم يواجِه بسوء أدب، كما واجه هذا اللعين، جمع الله بينهما، وزاد هذا في العذاب.

وقع كلام الضيف المتأخر في القوم وقع الكلمة الفصل، فارتفعت الدعوات والبسملات والحمدلات، جنباً إلى جنب مع

الشتائم واللعنات. وإذ هدأ الجو، قلت بصوت منخفض، متوجهاً إلى مضيفنا أبي علي:

ـ ليغفر الله لي يا مولانا هذا السؤال الذي راودني منذ البداية.

قال:

ـ إسأل.

قلت:

ـ كيف تفسر أن كلاماً مكروهاً، كالمنسوب إلى ابن الراوندي، ينتشر هذا الانتشار الكبير بين الناس، فيكون موضوع جدل لا يهدأ. وكيف أن كتبه، وكتب أمثاله، تعج بها دكاكين الورّاقين، وتطلع في وسط الإسلام وسلطانه، والمسلمون هم ما هم عليه اليوم، ولهم القهر والغلبة والعز؟

قال الجبائي:

ـ لقد وضع هذه الكتب أذلّ الناس، وإنما كان الواحد بعد الواحد من هؤلاء يضع كتابه خِفية، وهو خائف يترّقب، ويُخفي عن أهله وولده، ولا يُطلع عليه إلا الواحد بعد الواحد ممن هو في مثل حاله في الخوف والذل والقهر، ثم ينتشر ذلك في أدنى مدة، ويظهر حتى يُباع في أسواق المسلمين ويعرفه خاصتهم وعامتهم، ويتحدثون به، ويتقوّلونه ويذكرونه، وودّوا ان ذلك لم يكن.

قلت:

ـ طالما أنهم ودوا لو أنه لم يكن، فكيف تفسر هذا الانتشار، يا مولانا؟

نظر إليّ الشيخ بشيء من الارتباك، وقبل أن يجاوبني، تطوع الشيخ الأكبر سناً للقول:

ـ لأن الإيمان ما صفا في قلوب أكثر الخلق، ففي القلوب شكوك.

علا صوت الهرج والمرج في مسألة الإيمان، فوجدت الفرصة المناسبة لوداع الشيخ، وللعودة إلى دياري، حاملاً معي هذه الشهادة. عن الشخص الذي كسب من اللعنات في قرنين بقدر ما كسب ابليس منذ بداية الخلق.

مع أبي بكر الرازي
(854 ـ 932 م)

في الطريق
إلى أبي بكر الرازي

«إن الفلسفة هي التشبّه بالله، بقدر ما يستطيع الإنسان»

أبو بكر الرازي

يختلف إلحاد أبي بكر محمد بن زكريا الرازي عن إلحاد ابن الراوندي، بإختلاف شخصيتيهما، فالأول ابن عائلة ميسورة، والثاني ابن عائلة فقيرة مغمورة، الأول كان له مهنة، ومركز اجتماعي. والثاني لم تعرف له مهنة، ومركزه الخروج على المجتمع. الأول، كطبيب، سعى إلى مداواة العالم الذي يعيش فيه. الثاني، كهامشي، سعى إلى تهديم العالم الذي يعيش فيه. وإذا ثمة من جامع بينهما، فهو أنهما من بلاد واحدة، وكلاهما استهوته بغداد فقصدها. لكن الرازي دخل بغداد رجلاً ناضجاً يعرف ماذا يريد، وأما ابن الراوندي فكان

فتى يفتش عما يريد، فلم يجد أفضل من محاولة تغيير العالم الذي اكتفى الرازي بمحاولة مداواته (بعد التشخيص) وقد توافقت مهنته مع تمرده، لأن صناعة الطب والفلسفة، يقول الرازي: «لا تحتمل التسليم للرؤساء دون مساءلة». اهتمّ الرازي بعلاقة الانسان بالله، فتحيّز للإنسان، وهي التهمة التي أنكرها عليه ابن ميمون، في كتابه «دلالة الحائرين»، حيث يقول: «وسبب هذا الغلط (عند الرازي) كون هذا الجاهل، وأمثاله، لا يعتبر الوجود إلا بشخص إنسان». ولو كان الرازي حيّاً في زمن ابن ميمون لردّ عليه قائلاً: «وهل ثمة وجود من دون إنسان؟».

* * *

كانت بغداد في زمن الرازي، في أوائل القرن الرابع الهجري أجمل قليلاً مما كانت عليه في القرن الثالث، في زمن ابن الراوندي، فقد اتسعت الشوارع والساحات وازداد الخلق كما ازدادت المآذن والقبب، وتكثّف العمران، وكثرت المدارس والدكاكين، وبخاصة دكاكين الوراقين، وكذلك المستشفيات التي كان يهمني منها مستشفى واحد، هو «البيمارستان العضدي» الذي كان عضد الدولة بن بويه قد سلّم إدارته إلى الرازي، في الفترة التي ستكون الأهم في تاريخ الرازي. كما في تاريخ البيمارستان.

لم يكن صعباً الاستدلال على «البيمارستان العضدي»، فهو الأضخم بين مستشفيات بغداد، وكان يطلّ شامخاً من الطرف الغربي لجسر بغداد.

عندما دخلته كنت أعلم أنني لن أجد الرازي فيه، فهو قد عاد قبل زمن إلى مسقطه في الري، لكنني كنت آمل أن أجد أحداً من تلاميذه يقودني إلى بيته، فوجدت تلميذين بدلاً من واحد، راحا يتنافسان على التطوّع في خدمتي. كان أحدهما نسيباً للرازي، وأما الآخر عبيد الله بن جبرايل، فكان والده زميلاً للرازي في الفريق الذي كان الرازي نفسه اختاره للعمل معه في المستشفى، وفي جملته أبو الحسن بن بكس، وابن كشكرايا المعروف بتلميذ سنان، وأبو يعقوب الأهوازي، والقس الرومي وغيرهم من أشهر الجراحين والكحالين والمجبّرين.

* * *

كانت الطريق إلى الريّ ممتعة في تلك الجبال ذات المناظر الخلاّبة، لكن الأكثر إمتاعاً كان الحديث عن الرازي مع التلميذين، فقد حدّثني عبيد الله عن زمن التلمذة فقال: كان أبو بكر يجلس في مجلسه، ودونه تلاميذه، ودونهم تلاميذ تلاميذه: فكان يسأل الصف الأول، فإذا أصاب أحدهم الجواب انتقل إلى الثاني بمسألة أخرى، فإذا لم يجد مَن عنده عِلم تكلم أبو بكر، وأطال في الشرح.

وراح التلميذ الثاني يعدّد الصفات الجميلة لنسيبه فقال: كان كريماً متفضّلاً، باراً بالناس، حسن الرأفة بالفقراء والمرضى، حتى أنه كان يُجري عليهم الجِرايات الواسعة، ويمرّضهم بالمجّان. ولم يكن يفارق المدارج.

وعن سلوكه اليومي قال عبيد الله: «ما دخلت عليه مرّة إلا رأيته ينسخ: إما يبيّض أو يسوّد». وقال التلميذ الآخر أنه سمع عن أبيه أن أبا بكر كان في ابتداء نظره يضرب بالعود، قبل أن ينكبّ على النظر في الطب والفلسفة.

ثم راح التلميذان يتبادلان الروايات عن المعجزات التي كان يجترحها الرازي في معالجة المرضى، ما جعله يستحق لقب «جالينوس الشرق».

* * *

في الطريق، وحيث كنا نجد عمراناً فنتوقف للاستراحة، لم نجد أحداً ممن استضافنا لم يكن قد سمع بالرازي، وكان الكلام عنه مديحاً كله إلا عندما يتعلق الأمر بآرائه، فكانت تختلف التعليقات، ولعلّ أبرز ما سمعت في هذا الصدد من رجل مسن، جليل المظهر، قال: «إن الرازي لم يوغل في العلم الإلهي، ولا فهم غرضه الأقصى، فاضطرب لذلك رأيه، وتقلّد آراء سخيفة، وانتحل مذاهب خبيثة وذم أقواماً لم يفهم عنهم، ولا اهتدى سبيلهم».

* * *

لم تطل رحلتنا أكثر من يومين، وقبل أن نصل إلى بيت الرازي كان خبرنا قد وصل إليه، فوجدنا الخادم بإنتظارنا على عتبة البيت، وسمعت عبيدالله ينبهني بأن الرازي صار فاقداً لبصره، وعندما استفسرت عن الأمر قال: ربما من كثرة الكتابة والقراءة، فالمعروف عنه أنه كان يربط الكتاب الذي يقرأ فيه بمشكاة في الحائط، قرب سريره، حيث يضع السراج، فإذا غلبه النعاس وسقط الكتاب يستيقظ فيعاود القراءة. فشكرت لعبيد الله تحذيره، لكي لا أخطىء التصرف، وسرنا وراء الخادم إلى حيث يجلس أبو بكر على أريكة تحاذيها طاولة تتكدس عليها الكتب والأوراق وإلى جانبه فتى، بدا أنه الذي يقرأ للرازي ويكتب ما يمليه عليه.

كان الرازي في الستين آنذاك شيخاً هزيلاً، كبير الرأس مفلطحه، يرتدي جلباباً بسيطاً، ويده على كتاب، لعله آخر الكتب التي طلبها، فقد علمت من نسيبه أنه لم يسمع بخبر عن كتاب يعنيه موضوعه إلا وطلبه. كان يريد أن يظل مواكباً لزمنه فلا يفوته جديد، برغم اعتزاله عن الدنيا، طالما ثمة من يقرأ له ويكتب عنه.

كان استقبال أبي بكر لنا حاراً، فهو من أصحاب الكلام، ولو أن الطب غلب على شهرته، عدا كونه كان يحسد سقراط على الوقت الذي كان يجده لمحاورة من يجلس إليه. ولأنني عرفت عنه ذلك لم أجد صعوبة في التحاور معه.

الحوار مع أبي بكر الرازي

«إن الشر في الوجود أكثر من الخير».

الرازي

بعد أن حيّيت وعرفّت بنفسي، قلت:

ـ بلغني أيها الحكيم أن البعض يطعن في صفتك كفيلسوف، فما هو ردك؟

قال:

ـ فذكّر الطاعنين علينا بأننا لم نَسِر في سيرة، إلى يومنا هذا، نستحق أن نخرج بها عن التسمية فيلسوفاً. وإذا المقصود تقصيرنا في الرياضيات فإني مقرّ بأني إنما لاحظتها ملاحظة ليست طويلة، لا لعجزي، وإنما لم أشأ، كما فعل غيري من الموسومين بالفلسفة، إفناء زماني بالاشتغال في فضول الهندسة. وأما في باب العلم، فلو لم تكن عندنا منه إلا القوة

على تأليف كتابنا «في البرهان»، أو كتابنا «في العلم الإلهي»، أو «المدخل إلى العلم الطبيعي»، وأكثر من مائتي كتاب ومقالة ورسالة في الزمان والمكان والخلاء، وفي النفس والهيولى، والكتاب الموسوم بـ «الجامع» الذي لم يسبقني إليه أحد من أهل المملكة، ولا احتذى فيه أحد بعد احتذائي وحذوي، فمن هو ليت شعري يستحق اسم الفيلسوف في دهرنا هذا؟

ـ إني موافقك الرأي أيها الحكيم، لكن لعل سيرة حياتك الشخصية لا تتطابق مع الصورة التي لهذا البعض عن الفيلسوف قياساً على سيرة سقراط.

ـ ما قالوه عن سيرة إمامنا سقراط، فقد صدقوا، بأنه كان لا يغشى الملوك، ويستخفّ بهم إن غشوه، ولا يأكل لذيذ الطعام، ولا يلبس فاخر الثياب، ولا يشرب خمراً، ولا يشهد لهواً، لكن هذا كان منه في ابتداء أمره، ثم انتقل عن كثير منها في أخريات عمره، وذلك معلوم عند مَن عُنيَ باستقصاء أخبار هذا الرجل. ونحن في كتابنا «الطب الروحاني» بيّنا أنه ليس الإنهماك في الشهوات وإيثارها هو الأمر الأفضل، لكن الأخذ منها بمقدار.

ـ أين حد هذا المقدار أيها الحكيم؟

ـ الحد الأسفل، أن يأكل الانسان ما لا يضره، ولا يتعدى ذلك إلى ما يستلذّه، وان يلبس ما تحتمله بِشرته من غير أذى، لكن ليس الفاخر من اللباس، وأن يسكن ما يقيه الحر والبرد المفرطَيْن، دون أن يتعدى إلى المساكن الجليلة المزخرفة، إلا

أن يكون له من سعة المال ما يمكن أن يتسع معه في مثل هذه الأمور، من غير ظلم ولا تعدّ ولا إجهاد لنفسه في الاكتساب.

ـ لكن ماذا تقول، أيها الحكيم، في الذين يبالغون في التقشّف؟

ـ إعلم أن المتنسكّين من الهنود الذين يطرحون أجسادهم على المسامير، ويمنعون أنفسهم عن الجماع، أو بعض النسّاك من النصارى يحرصون على الجوع والعطش في صوامعهم، أو بعض الزهاد عند المسلمين يلزمون المساجد وترك المكاسب، ويلبسون الخشن، فأقول أن هذا ظلم منهم لأنفسهم وإيلام لها. ولما كان ليس للإنسان، في حُكم العقل والعدل، أن يؤلم غيره، فليس له أن يؤلم نفسه أيضاً.

ـ قيل أن بعض الفلاسفة يفعلون ذلك، أيها الحكيم، مثل ديوجين وغيره.

ـ إن المولودين من الآباء الفقراء، الناشئين في الأحوال الرثّة، يسهل عليهم التقلّل والتقشّف، فسقراط كان ذلك أسهل عليه من أفلاطون، وما بين هذين الحدّين فمباح.

ـ وأين تضع نفسك في هذا أيها الحكيم؟

ـ بين الحدّين. ويعلم مَن يُكثر مشاهدتي أني لم أعرف الإفراط، ولا ظهر مني شَرَه في جمع مال، أو سرفٌ فيه، بل التجافي عن كثير من حقوقي للعالم، واجتهادي فيه فمعلوم عند مَن صحبني. وبلغ من صبري واجتهادي أنّي كتبت في عام واحد أكثر من عشرين ألف ورقة. وبقيت في عمل كتابي

«الجامع الكبير» خمس عشرة سنة ليلاً ونهاراً حتى ضعف بصري، وحدث لي فسخٌ في عضل يدي، يمنعاني، في وقتي هذا، عن القراءة والكتابة، فأستعين دائماً بمن يقرأ ويكتب لي.

ـ لكن، يقول البعض من حسّادك، أيها الحكيم، أنك كنت تغشى قصور السلاطين.

ـ أنا لم أصحب السلطان صحبة حامل السلاح ولا متوليّ أعماله، بل صحبته صحبة متطبّب ومنادم، أعالجه في وقت مرضه، وأشور عليه في وقت صحتّه بما رجوت به فائدة على رعيّته.

ـ حسناً، إني أُقرّك في هذا، أيها الحكيم، لكن، والحديث عن السلاطين، هل تكوّنت لديك، كفيلسوف، فكرة عما يجب أن يكون عليه السلطان، بعد طول معاشرتك له؟

ـ أن يكون مثال الصورة التي يطلبها المرؤوس من الرئيس، والمسوس من السائس، لأن المسوسين، كما تعلم، يتركون أمرهم إلى السائس.

ـ ماذا عن الصفات المطلوبة في السائس؟

ـ أن يكون متمكّناً من ثقته بنفسه، لأن ذلك يدلّ أن نفسه موقنة بالتمكّن من المُلك، وأن المُلك ليس غنيمة مُختَطفة، ففي ذلك إرساء لقواعد المُلك والبُعد عن الوهن والتضعضع إزاء المناوئين. وفي هذا يتوجب أن يكون محبّاً للرئاسة، ما يدل على أنه مهيّأ لها، لأن الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً، ولا

تترك قوةً عطلاً، ولولا ذلك لكانت هذه فضلاً زائداً وباطلاً، وذلك ما لا يكون.

ـ لكن ألا تعتقد، أيها الحكيم، أن الاعتداد بالنفس والشعور بالقوة، يشجعان السلطان على الاستبداد؟

ـ في حال كان عاطلاً من الإمارات المكمّلة.

ـ مثل ماذا؟

ـ الحلم والتؤدة في الأمور التي فيها لُبسٌ وشبهة، للدلالة على أنه محروس من ركوب الخطايا أو الوقوع في الزلل، وأنه مدركٌ حقائق الأمور، مجبول النفس على العدل وكراهية الجور، إلا إذا الجور كان متوجّباً.

ـ وكيف يكون الجور متوجباً أيها الحكيم؟

ـ تحت هذه الجملة تفصيلٌ كثير، وتدخل فيها المظالم جميعاً. فوجب أن يكون ذلك كله على طريق مذهب عقلي لا يجب تجاوزه، فلا يتوجب أن نؤلم كائناً البتّة من غير استحقاق منه لذلك الإيلام، إلا إذا المقصود تجنب ما هو أشد منه.

ـ مثالاً؟

ـ الإيلام مقبول حيث يُرجى به دفع ما هو أعظم منه، مثل إيلام الطبيب للمريض ببتر أحد أعضائه، والمقصود منع تعفّن العضو وموت المريض. أو كدّ الفرس عند طلب النجاة من عدو، حتى لو ضحّى بها فارسها إذا كان له غناء عظيم في وجه من الوجوه العائد صلاحها على جملة الناس. أو كرجلين

وقعا في صحراء، وليس معهما من الماء إلا ما يكفي أحدهما، فإنه ينبغي أن يُؤثَر بالماء أكثر الرجلين نفعاً للناس. هذا هو القياس في أمثال هذه الأمور وأشباهها مما يقع فيها ظلم.

ـ ومع هذا، أيها الحكيم، فإن هذا القياس فيه ظلم أيضاً.

ـ ليس من عدل مطلق. أن الأشياء بنسبتها إلى طبيعتها.

ـ الطبيعة، أيها الحكيم، الطبيعة، إن لديّ الكثير من الأسئلة في شأنها، وأنت لديك الكثير من الأجوبة، فهل تسمح بأن يكون البدء في هذا الموضوع مقالتك التي عنوانها «في اللذة»؟

صمت أبو بكر قليلاً وتلفّت حواليه، وكأن كلمة «اللذة»، نبّهته إلى كوننا قادمين من سفر ومتكبّدين المشقّة، وقد نكون جائعين. ثم صفق بيديه وإذا بغلام وجارية يسرعان إليه فيطلب منهما إحضار الطعام.

لدى مرأى الجارية تذكّرت نادرة سمعتها عن أبي بكر، ومفادها، كما يذكر ابن أبي أصيبعة في كتابه «عيون الأنباء»، أن وزيراً استضافه الرازي في بيته فأكل عنده أطعمة لذيذة لا يمكن أن يأكل أطيبُ منها، فتحايل الوزير بعد ذلك حتى اشترى إحدى الجواري التي تطبخ الأطعمة عند الرازي ظناً منه أن تطبخ له مثل ذلك الطعام، فلما صنعت له طعاماً لم يجده كما وجده عند الرازي. فسألها في ذلك فذكرت له أن السر

ليس في الطبيخ بل في القدور المستخدمة في الطبخ. وعندما سألها عن تلك القدور قالت له أنها من الذهب والفضة، فسبق إلى وهمه حينئذ أن جودة الأطعمة إنما هي من ذلك، وأن الرازي حصلت له معرفة بالكيمياء التي تحوّل المعادن إلى ذهب، فاستحضره وسأله أن يعرّفه ما قد حصل له من معرفة الكيمياء، فأنكر الرازي معرفته ما أغضب عليه الوزير. فضحكت إذ تذكرت تلك النادرة وأنا أنظر إلى الجارية تفرش لنا الأطباق، فسألني عن سبب ضحكي، فلم أكتمه، فكان ضحكه أعظم من ضحكي. فقلت:

ـ اذا كنت أنكرت يا أبا بكر أنك تحوّل المعادن إلى ذهب، فهل تنكر معرفتك الكيمياء؟

قال:

ـ أنا لا أسمي فيلسوفاً إلا من كان قد علم صنعة الكيمياء.

ـ لماذا، أيها الحكيم؟

ـ لأن العلم بالكيمياء يحفِّز العقل على الاستنباط.

ـ لكنك تعلم، أيها الحكيم، أن ليس ثمة إجماعاً لدى الناس على صحّتها.

ـ لكنني أزعم أن الشيء لا يصحّ لإقرار الناس به، ولا يفسد لاختلافهم فيه.

ـ وماذا عن كتابك «في اللذة» الذي كان الطعام قد منعنا عن متابعة الكلام فيه؟ وهل في مسألة اللذة إقرار لدى الناس ام اختلاف؟

ـ إعلم أن الطبيعة والهوى يدعواننا إلى إيثار اللذة الحاضرة، وأما العقل فكثيراً ما يدعونا إلى ترك اللذّات الحاضرة لأمور يؤثرها عليها. والفيلسوف قد يترك كثيراً هذه المباحات فيمرِّن نفسه على ذلك ويعوّدها، فيكون ذلك عليه في الموضع الواجب أهون وأيسر، لأن العادة، كما ذكر القدماء، طبيعة ثانية تسهِّل العسير وتؤنس بالمستوحَش منه، سواء في الأمور النفسية أم الأمور الجسدية. وهذا القول، وإن كان وجيزاً مجملاً، فإن تحته من الجزئيات أموراً كثيرة، على ما قد بيناه في كتابنا «الطب الروحاني»، من أنه لا ينبغي للعاقل أن ينقاد للذة يخشى معها ألماً يفوق الألم الذي يصل إليه من مكابدة ترك اللذة.

ـ لا أخفي عليك، أيها الحكيم، إن مصطلح «الطب الروحاني» استفزّني فكيف جمعت بين اللفظين، وما المقصود؟

ـ جرى انني كنت بحضرة الأمير عندما ذكر بعضهم مقالة عملتها في إصلاح الأخلاق سألنيها بعض إخواني بمدينة السلام أيام مقامي فيها، فأمر سيدي الأمير، أيّده الله، بإنشاء كتاب يحتوي على جُمَلِ هذا المعنى، بعناية الاختصار، وأن أسمّه «الطب الروحاني»، فيكون قريناً لكتابي السابق «الكتاب المنصوري»، الذي كان غرضه في الطب الجسماني.

ـ وكيف يكون الطب الروحاني؟ أيها الحكيم؟

ـ فليعلم القارىء لهذا الكتاب، أن كمال اللذة ونقصانها لا يكون بالإضافة من بعضها إلى بعض، بل بالإضافة إلى مقدار

الحاجة إليها. وعلى هذا نقول إن أشرف الأصول وأعونها على بلوغ غرض كتابنا: قمع الهوى ومخالفة ما يدعو إليه الطبع في أكثر الأحوال، وتمرين النفس على ذلك، وتدريجها اليه، فإن أول فضل الناس على البهائم هو هذا، أعني ملكة الإرادة، وإطلاق الفعل بعد الرويّة. وهذا لا يكون إلا بالعقل.

ـ كنت أظن أن «الطب الروحاني» يحكي عن النفس بعيداً عن الجسد...

ـ إذا المقصود أحوال النفس بعد مفارقتها للبدن فإن هذا يجاوز مقدار هذا الكتاب.

ـ لكنك تؤمن بالنفس، أيها الحكيم؟

ـ نعم.

ـ وأن لها خالق؟

ـ نعم.

ـ وبان هذا الخالق الحكيم الذي هو الله هو خير محض؟

ـ نعم.

ـ فلماذا، في إعتقادك، سمح الله إذن بخلق الانسان في العالم الذي هو على ما هو عليه من تخبّط في الشر والألم؟

ـ لأن النفس اشتهت أن تتجبَّل في هذا العالم، وحرّكتها الشهوة إلى ذلك. ولم تعلم ما يلحقها من الوبال إذا تجبّلت فيه، فاضطربت في إحداث العالم، وتحركت الهيولى حركات مضطربة مشوشة على غير نظام، وعجزت عما أرادت، فرحمها الباري ـ جلّ وتعالى ـ وأعانها على إحداث هذا العالم،

تعلمه أنها إذا تجبلت فيه، ودافت وبال ما اكتسبت، عادت إلى عالمها، وسكن إضطرابها، وزالت شهوتها واستراحت.

ـ هذا إقرار منك، أيها الحكيم، بأن الباري عاونها على إحداث هذا العالم؟

ـ نعم. ولولا الباري لما قدرت على إحداثه، ولولا هذه العلة لما أُحدث العالم.

ـ وتقرّ أيضاً بأن الباري علم ما سيلحقها من وبال في هذا العالم؟

ـ نعم.

ـ أليس لو أنه لم يعاونها على إحداث هذا العالم، ومنعها من التجبّل فيه، كان أولى بالرحمة من الاستجابة لشهوتها في الانزلاق الذي كان الباري يعلم بنتائجه، على زعمك؟

ـ لم يقدر على منعها.

ـ أتعني أن الباري عاجز أيها الحكيم؟

ـ لم ألزمه العجز؟

ـ ألست تزعم أنه لم يقدر على منعها؟

ـ لم أعنِ أنه لم يقدر لأنه عاجز عن منعها.

ـ كيف تفسر الأمر إذن؟

ـ سأضرب لك مثالاً تعرف منه صواب ما أوردته. إنما المثل في هذا كمثل رجل له ولد صغير يحبّه، ويمنعه عن الآفات، فتطلّع ولده هذا الى بستان فرأى ما فيه من الزهر والغضارة، ولم ير ما فيه أيضاً من شوك كثير ومن هوام

تلسع، فتحركت الشهوة ونازعته نفسه إلى الدخول في البستان، ووالده يمنعه، لكن الولد يبكي وينزع الى ذلك، فيرحمه والده، وهو قادر على منعه، فيسمح له بالدخول لعلمه ما سيلحقه من أذى كان يجهله، فيحنّ إلى العودة، فيستريح.

ـ إذا كان هذا اعتقادك، أيها الحكيم، فلماذا تنكر الأنبياء الذين أرسلهم الباري لمساعدة الانسان على تجنب الأذى، في هذا العالم ـ البستان؟

ـ إن الباري ـ عزّ اسمه ـ أعطانا العقل، وحبانا به لننال من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما نرجو نيله. والعقل هو أعظم نِعَم الله علينا، وأنفع الأشياء لنا، وأجداها. وبالعقل أدركنا جميع ما ينفعنا. وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة منّا والمستورة عنا. وبه وصلنا الى معرفة الباري، وعرفنا شكل الأرض والفلك. وبه نتصور أفعالنا قبل ظهورها الى الحسّ، ثم نتمثّل بأفعالنا الحسيّة صُورها، فتظهر متطابقة مع ما تمثّلناه وتخيلناه. فهو إذن أنفع ما أصبنا وأعظم ما استدركنا. وإذا كان قدره ومحله وخطره وجلالته...

ـ نقصد الله؟

ـ بل العقل، فحريّ بنا أن لا نحطّه عن رتبته، ولا ننزله عن درجته، ولا نجعله، وهو الحاكم، محكوماً، ولا، وهو الزِمام مزموماً، ولا، وهو المتبوع، تابعاً، بل نرجع إليه في كل الأمور، فنمضيها على إمضائه ونوقفها على إيقافه.

ـ وما علاقة تمجيدك للعقل، أيها الحكيم، بإنكار الأنبياء ورسالاتهم التي كلها تشيد بالعقل؟

ـ الأنبياء، يا هذا، مختلفون في ما بينهم، فكيف لا يضلّ من اتبع اختلافاتهم؟

ـ وكيف هم مختلفون، أيها الحكيم؟

ـ زعم عيسى انه ابن الله، وزعم موسى أن الله لا إبن له، وزعم محمد أنه مخلوق كسائر الناس، وماني وزرادشت خالفا موسى وعيسى ومحمد في مسألة خلق العالم وسبب الخير والشر، وماني خالف زرادشت في مسألة النور والظلمة وعالميهما. وزعم محمد أن المسيح لم يُقتل، واليهود والنصارى تزعم أنه قُتل وصُلب، وماني يقول أن موسى من رسل الشياطين...

ـ وهل هذه الاختلافات تُبطل النبوة في اعتقادك؟

ـ إن النبوات تقوم على أساس أنها وحي من الله الواحد، فالواجب أن تكون موحّدة لأن المصدر واحد، وإلا نسبنا التناقض إلى الله، فمن الصادق ومن الكاذب: الأنبياء أم الله؟

ـ هل هذا التناقض يشمل الديانات أيضاً حسب زعمك؟

ـ إن الديانات تتبع أنبيائها. قالت اليهود أن الله قديم غير مخلوق، لا تنفعه المنافع ولا تضره المضار. لكن اليهود يحرقون الشحم تقرّباً لله، لأنه، حسب زعمهم، يحب رائحة الشواء، هذا مكتوب في توراتهم. وفي التوراة أيضاً يصورون

الله شيخاً أبيض اللحية والشعر، وهذا يؤذن بأنه مخلوق، فكيف يتفق هذا القول مع قولهم في التوراة بأنه غير مخلوق، ثم أنهم يلصقون بالله أوصافاً لا تليق بمقامه...

ـ هذا عند اليهود.

ـ والنصارى زعمت أن عيسى قديم ومربوب، وأنه قال: جئت لأكمل الشريعة، ثم أنه نقض الشريعة وقوانينها وأحكامها. وكذا الأمر في المجوسية وفي المانوية وتناقضهما.

ـ كيف تفسر إذن تمسك الناس بالأديان إذا كانت باطلة؟

ـ لأن المكلّفين بتطبيق الشرائع أخذوا الدين عن رؤسائهم بالتقليد، ومنعوا النظر في الأصول، وشدّدوا ونهوا عنه، ورووا عن رؤسائهم أخباراً توجب عليهم ترك البحث في الدين، وتصم بالكفر كل من خالف هذه الأخبار التي رووها عن أسلافهم ومنها «أن الجدل في الدين كفر»، «ومن عرَّض دينه للقياس لم يزل الدهر في التباس»، و «لا تتفكّروا في الله، وتفكّروا في خلقه»، و «القدر سر الله فلا تخوضوا فيه»، و «إياكم التعمق فإن من فعل ذلك قبلك هلك». ثم إن سُئل أهل هذه الدعوى عن الدليل على صحة دعواهم، استطاروا غضباً، وهدروا دم من يطالبهم بذلك، وحرّضوا على قتل مخالفيهم. وهكذا اندفن الحق أشد اندفان وانكتم.

ـ العياذ بالله مما تقول، أيها الحكيم، فالحقّ لم يندفن ولم ينكتم، لكّنه لا يكون إلا بالإجماع، والناس أجمعت على ذلك، فكيف تفسر الإجماع على الدين؟

ـ إنما أتوا في هذا الباب من طول الإلفة لمذهبهم، ومرّ الأيام والعادة، واغترارهم بِلِحَى التيوس...

ـ من تقصد؟

ـ المتصدرين في المجالس، أولئك الذين يمزّقون حلوقهم بالأكاذيب والخرافات، وبالزور والبهتان، وبرواياتهم عن فلان عن فلان عن فلان. وعندما يختلف الناس في الروايات يحتكمون إلى التيوس، وقد غرّهم بياض ثياب المجتمعين حولهم من ضعفاء الرجال والنساء والصبيان.

ـ ألا تعتقد، أيها الحكيم، أنك بتجديفك تحرم هذه الأرض المباركة مما خصها به الله؟

ـ ومن أين أوجبتم أن الله اختص قوماً دون غيرهم، وفضلّهم على الناس، وجعلهم أدلة للآخرين؟

ـ أليست هذه حكمة الله الحكيم، أيها الحكيم؟

ـ ومن أين أجزتم في حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك، فيقلب بعضهم على بعض، ويؤكد بينهم العداوات ويُكثر المحاربات، ويهلك الناس بذلك؟

ـ أنها حكمة الله الذي يعرف هو أغراضها.

ـ الأولى بحكمة الحكيم ورحمة الرحيم أن يُلهِم عباده أجمعين معرفة منافعهم ومضارهم في آجلهم وعاجلهم، فلا يفضل بعضهم على بعض، ولا يكون بينهم تنازع ولا اختلاف، وذلك أحوط لهم من أن يجعل بعضهم أئمة لبعض، فتصدِّق كل فرقة إمامها وتكذِّب غيره، ويضرب بعضهم وجوه بعض

بالسيف، ويعمّ البلاء، ويهلك الناس بالتعادي والمجاذبات. وقد هلك الكثير كما نرى.

ـ ومن أين، أيها الحكيم، يكون للناس جميعاً عقل كعقلك ليستعيضوا بعقولهم عن عقول أئمتهم؟ إن أغلب الناس في حاجة لمن هم أكثر اختصاصاً في ميادينهم، كما أنت في اختصاصك تجمع حولك مريدين وتلامذة.

ـ أنا لم أُخصّ بالعلوم دون غيري، لكني طلبتها وتوانى الآخرون فيها. وإنما حُرموا منها لإضرابهم عن النظر فيها، لا لنقص فيهم. ويدلّ على ذلك أن أحدهم يفهم من أمر معاشه وتجارته وتصرّفه في هذه الأمور، أشياء تدّق عن فهم الكثيرين منا، وذلك لأنه صرف هِمّته إلى ذلك، ولو صرف همته إلى ما صرفتُ همِتيّ أنا إليه، وطلب ما طلبت، لأدرك ما أدركت.

ـ هل تؤمن حقاً أن الناس متساوون في العقل والهمة والفطنة، أيها الحكيم؟

ـ لو اجتهدوا، واشتغلوا بما يعنيهم لاستووا في الهمم والعقول.

ـ لقد أجمع الحكماء القدامى على عدم المساواة لأن الواقع يؤكد ذلك. ولهذا نجد في كل قوم العالم والمتعلم والإمام والمأموم في كل الاختصاصات.

ـ إن تبادل المنافع في الاختصاصات، لا يستوجب نبيّا. وأما أقوال الحكماء فاختلفت دوماً. وأنا استدركت هذا بكثرة

البحث والنظر في أصولهم، فاستخرجت ما هو الحق الذي لا محيص عنه.

ـ إذا كان القدماء من الحكماء، أيها الحكيم عجزوا عن إدراك ما أدركت أنت، وهم أساتذتك وأنت تتلمذت على حكمتهم، فهذا يعني أنك أكثر فهماً منهم، فإذا كان الفلاسفة غير متساوين في الفهم فماذا عن عامة الناس؟

ـ إعلم أن كل متأخر من الفلاسفة يواظب على الاجتهاد في النظر الى المسائل التي نظر فيها المتقدِّم عليه، فيعلم علم المتقدم ويستدرك بفطنته وكثرة بحثه أشياء أخرى يستفضلها تكون أكثر منفعة، وهذا ما فعلت أنا.

ـ وهذا يعني، أيها الحكيم، أنه قد يجيء بعدك من يجتهد فوق ما اجتهدت، فيعلم فوق ما علمت، ويستفضل أشياء أخرى بفطنته واجتهاده ونظره، فينقض ما حكمت به كما نقضتَ أنتَ من تقدّمك، وهذا يؤدي أن كل حق غير ثابت وأنه باطل وضلال.

ـ أنا لا أعدّ هذا باطلاً ولا ضلالاً، لأن من نظر واجتهد هو محق، وإن لم يبلغ الغاية. والحقيقة لا تنجلي إلا بالتكامل في النظر. وفي هذا فإن الفلاسفة يكمِّل واحدهم الآخر.

ـ هذا عن الفلاسفة، فماذا عن عامة الناس، أيها الحكيم؟

ـ كل من نظر في الدنيا وأدرك منها شيئاً، ولو أقلّ القليل، صفت نفسه من الكدر. ولو أن العامة لم تغفل عن البحث لوجدت خلاصها، ولو بإدراكها القليل من ذلك.

ـ وهل يتناقض النظر في الفلسفة مع التسليم بالشرائع الإلهية؟

ـ كيف يكون ناظراً في الفلسفة وهو معتقد لهذه الخرافات، مقيم على الاختلافات، مصر على الجهل والتقليد؟

ـ استغفر الله لي ولك، أيها الحكيم.

ثم نظرت إلى التلميذين فلم أجد أي استنكار على وجهيهما، ولا على وجه التلميذ الآخر الملازم للحكيم الذي يقرأ له ويكتب عنه، فبدا أن استغرابي من قول الرازي ليس في محله، فلم يسعني إلا أن أواصل الحديث.

قلت:

ـ أليست المعجزات دلالة على النبوات، أيها الحكيم؟

ـ إنما هي أساطير.

ـ وماذا عن معجزة القرآن! أهي من الأساطير أيضاً أيها الحكيم؟

ـ وأيّم الله، لو وجب أن يكون كتاب حجة، لكانت كتب أصول الهندسة، والمجسطي، وبعض كتب المنطق، وكتب الطب التي فيها علوم صحة الأبدان، أولى بالحجة.

ـ استغفر الله لي ولك أيها الحكيم!

ـ والله إن كتب العلم أكثر فائدة، وأن نفعها أو ضرها أكثر من نفع كتب الشرائع أو ضرها. أخبرونا، أين ما دلت عليه أئمتكم من التفرقة بين السموم والأغذية وأفعال العقاقير؟ أرونا ورقة واحدة من مثل آلاف الأوراق التي سطرها أبيقراط

وجالينوس، وقد نفعا الناس بها. أرونا شيئاً من علوم حركات الفلك، وغير ذلك من أمر اللغات، لم تكن معروفة فاخترعها أئمتكم. الحق انه ليس في كل ما يعلّم أئمتكم سوى الضعف في العقل الذي شاع في عوام الناس وفي خاصتهم، الذين صدقوا المعجزات، وإنما هي في الحقيقة خرافات بلا بيان ولا برهان.

ـ إن البرهان هو الاعجـاز في القرآن أيها الحكيم.

ـ إن أردتم بمثله في الوجوه التي يتفاضل فيها الكلام، فعلينا أن نأتيكم بألفٍ مِثله من كلام أطلق منه ألفاظاً، وأشد اختصاراً في المعاني، وأبلغ إداء وعبارة، وأشكل سجعاً، فإن لم ترضوا بذلك فإننا نطالبكم بمثل ما تطالبوننا به. أما والله، تعجبّنا من قولكم أن القرآن معجز، إنما هو مملوء من التناقض، ومن أساطير الأولين، وهي خرافات.

ـ أعوذ بالله! وماذا عن الثواب والعقاب، أيها الحكيم؟

ـ ما الثواب والعقاب إلا حصاد الحياة، هنا في الدنيا.

ـ وماذا عن الملائكة والشياطين، أتنكر وجودها؟

ـ إنما الملائكة والشياطين هي النفوس الخيرة والشريرة في هذه الدنيا، جعلها الأنبياء مبعوثة من الله برسائل لهذا وذاك.

ـ لكنك. أيها الحكيم، تنكر أن بعض الفلاسفة قال بأهمية الأديان في مسألة العقاب والثواب، وانه لولا العقاب والثواب في الآخرة عند الله، لاستبيحت المحرمات وعمّ الفساد والبلاء في الأرض.

ـ وهل يوجد بلاء أعظم من هذا البلاء الذي الناس فيه، لتصديق كل أمة إمامها، وضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف واجتهادهم في ذلك. والله لولا أن انعقدت بين الناس أسباب الديانات لسقطت المجاذبات والمحاربات والبلايا.

ـ إن المجاذبات والمحاربات، أيها الحكيم. ليست من فعل الديانات بل من الناس وتعلّقهم بأغراض الدنيا.

ـ وهل رأيت أحداً آثر القليل على الكثير إلا لشك منه في نيل الكثير؟

ـ لم أفهم قصدك؟

ـ كيف يكون مؤمناً من يؤثر أغراض الدنيا وشهواتها على الثواب العظيم الذي يعجز الواصفون عنه...

ـ تقصد الجنة؟

ـ نعم، إلا لشكّ منه في نيل هذا الكثير العظيم الدائم الذي يعجز الواصفون عنه. وهو في هذا كمن يؤثر الرجل أخذ مئة دينار بدلاً من ألف دينار. ولو أنه كان مستيقناً أنه يصل إلى الألف لما أخذ المئة التي ستحرمه من الألف. ولو أن الناس أخلصوا اليقين بقول أئمتهم فيما وعدوهم من الثواب الجزيل لما آثروا القليل من عاجلهم على الكثير من آجلهم. وهل يكون مريداً للأفضل والأصلح من يجد إلى تعريف شيء من وجهين فيعرفه من أعسرهما وأبعدهما؟ إن الأنبياء لم يجعلوا الحياة أفضل مما هي عليه من دونهم، طالما هناك تفاضل في

الطريق إلى الجنة، فلا يبلغها إلا الفرقة الناجية. فيتفاضلون ويقتل بعضهم بعضاً، ويعم الهرج والفساد والتهالك...

ـ وأين هو البديل في رفضك لحكمة الحكيم الأسمى؟

ـ ليس يجوز هذا في حكمة الحكيم. بل الأفضل لنفع الناس أن يلهمهم معرفة مضارهم ومنافعهم، ويركّب ذلك في طباعهم، مع الطبيعة.

ـ فإذا لم يحصل ذلك فما البديل عن الدين، أيها الحكيم؟

ـ البديل هو الفلسفة. إن الفلسفة هي التشبّه بالله بقدر ما يستطيع الإنسان.

هنا تدخل «سكرتير» الرازي، فقال:

ـ الفلسفة والطب.

فوافقه التلميذان اللذان رافقاني، كما هز الرازي رأسه بالموافقة، ثم قال:

ـ متى اجتمع جالينوس وارسطو على معنى، فذلك هو الصواب.

قلت:

ـ هل انك تنفي أيها الحكيم كل ما جاء في الكتب الإلهية؟

ـ كل ما حاد فيها عن الحق. سواء لتقصير المُخبِر في بيانه، أو أخذه من غير مأخذه، أو أخذ السنّة ولم يتوقف عن الحكم عليه، أو ناقض نفسه فيه. كان أرسطو يقول: «إذا اختلف الحق وأفلاطون، وكلاهما لنا صديق، فإن الحق

أصدق من أفلاطون»، وهذا الأمر ينطبق على الجميع في تمييزهم للحق عن الأنبياء، اذا اختلف الحق والأنبياء.

كان التعب قد بان على وجه الرازي، فلم أشأ أن أثقل عليه في المسائل الدينية التي استفزّته فأتعبته، بل شئت تغيير الموضوع، فقلت:

ـ هل أنك تتقن لغة ارسطو وجالينوس أيها الحكيم؟

قال:

ـ الترجمات، وهي جيدة، تكفيني.

ـ زعم جالينوس أن لغة اليونانيين هي أعذب اللغات، فهل توافقه الرأي؟

ـ ذلك زعم، لإن الألفاظ إنما تخفّ أو تعذب بالاعتياد. إن العرب يستثقلون لغة الروم، كما يستثقل الروم لغة العرب. وإن الانسان يستثقل غير لغته، ويعسر عليه التكلم بها، حتى إذا كثر استعمالها خفّت عنده بعد الثقل، وسهلت بعد العسر.

ـ وللمناسبة ما هو رأيك، أيها الحكيم، بمسألة قدسية اللغة العربية، وبأنها التي تكلم بها آدم عليه السلام في العالم؟

ضحك الحكيم ثم ضحك التلميذ، فعدت إلى السؤال:

ـ وماذا عن العالم؟

ـ ينقضي العالم بمر الزمان.

ـ أي زمان؟

ـ زمان العالم.

ـ وهل الزمان من أسباب العالم، أيها الحكيم؟

ـ وانقضاؤه يتمّ بانقضاء أمر العالم. فإذا ارتفع العالم ارتفع الزمان. ألا ترى كيف يمر العالم: طفّ، طفّ، طفّ. وهكذا حركة الدهر إذا توهّمتَ الزمان المطلق.

ـ وكيف علاقة الزمان بالإنسان، أيها الحكيم؟

ـ علاقة محدودة، فالزمان أزلي الجوهر، وإذا ارتفع الشيء الذي يجري عليه الزمان ارتفع زمانه معه، كما يرتفع زمان كل من يموت.

ـ وعليه فإن الزمان مطلق أيها الحكيم!

ـ مطلق ومحصور.

ـ كيف؟

ـ المطلق هو القديم، متحرّك وغير ثابت. وأما المحصور فهو ما يدور بحركات الفلك. فإذا ميّزت هذا وتوهمّتَ حركة الزمان المطلق، فقد توَّهمت ضمناً الزمان المحصور.

ـ المحصور في مكان طبعاً؟

ـ نعم.

ـ هل نحن في المكان الآن؟

ـ نعم.

ـ أَشِر إلى المكان الذي نحن فيه.

ـ هذا المكان الذي نحن فيه لا يدفعه أحد. وإنما يُعرف بالوهم.

ـ تقصد بالافتراض؟

ـ نعم.

ـ هل المكان هو الذي يحيط بالأقطار، أم أن الأقطار هي التي تحيط بالمكان؟

ـ الأقطار هي المكان، والمكان هو الأقطار. إنهما شيء واحد.

ـ وهل المكان مثل الزمان: مطلق ومحصور؟

ـ مطلق ومُضاف.

ـ كيف؟

ـ المكان المطلق مثل الوعاء الذي يجمع أجساماً، إن رُفعت الأجسام لم يرتفع الوعاء، أو كالدنّ الذي يفرغ من الشراب، فإذا ارتفع الشراب لم يرتفع الدنّ معه.

ـ وماذا عن المكان المُضاف؟

ـ المكان المضاف هو المّضاف إلى المتمكِّن منه...

ـ أي الذي يشغل المكان.

ـ نعم، فإذا لم يكن المتمكِّن، فهذا يعني أنه لا يكون المكان. هذا هو الفرق بين المكان والمكان المضاف.

ـ هذا يعني أن المكان قديم مثل الزمان.

ـ لارتباطه بالهيولى التي هي جوهره.

ـ وما هي الهيولى؟

ـ خصّصت بالهيولى كتاباً كاملاً.

ـ لخصّه لنا بكلمات قليلة.

ـ الهيولى قديمة، كما الزمان، كما المكان. وأسمّيها الهيولى المطلقة.

ـ وهل هناك هيولى غير مطلقة؟

ـ نعم، عندما تتجزأ بحيث يكون لكل جزء عظم.

ـ تقصد الحجم والمقدار؟

ـ والمساحة والكمية، لإنه لو لم يكن لكل جزء عظم لم يحصل لتجمّعها شيء له عظم هو المكان.

ـ هذا يعني أن للهيولى وجه مادي؟

ـ في الأجزاء، فالهيولى المطلقة تتصوّر بصورة أجسام.

ـ والأجسام؟

ـ تتكون من العناصر الأربعة المعروفة.

ـ هل هي قابلة للتحوّل؟

ـ هذا ما يشرحه علم الكيمياء.

ـ وكل ذلك يتم طبعاً بإرادة الخالق؟

ـ لا يجوز أن يحدث شيء من لا شيء لذلك يكون هناك شيء قديم هو الشيء الأول، ويحدث الثاني بالتركيب لا بالإبداع كما الشيء الأول القديم. هذا ما يقوله العقل.

ـ والعقل هو النفس؟

ـ لا. العقل يضفيه الخالق على النفس، لكي تتذكر عالمها الأول.

ـ هل يعني هذا أن النفس تعيش في العالم تجربة مزدوجة؟

ـ متحركّة في اتجاهين: اتجاه هابط نحو المادة، وإتجاه صاعد للخلاص من المادة.

ـ اسمح لي أيها الحكيم أن استخلص من رؤيتك الفلسفية أنها لا تتناقض مع جوهر الدين.

ـ إلا في محاذيره وما تسبِّبه الشرائع الدينية من تعاظم آلام تجربة النفس في العالم.

ـ وأنت، أيها الحكيم، كيف تنظر كفيلسوف إلى هذه التجربة؟

ـ إن العاقل إذا تفقّد فيما يعتوره الفساد في هذا العالم، ورأى أن عنصره مستحيل، منحلّ، سيّال لا ثبات لشيء منه، ولا دوام له بالشخصية، بل كلها داثر مستحيل، فاسد، مضمحل، لا ينبغي أن يستكثر ويستعظم ويستفظع ما سُلب منه. بل يجب عليه أن يعدّ مدة بقائها له فضلاً، وما استمتع به من ذلك كسباً.

ـ إنك تتحدث عن الإنسان في المطلق فماذا عنك، عن تجربتك الشخصية، أيها الحكيم، وماذا تقول عن الوجود الانساني، وقد عشتَه عمراً مديداً؟

ـ ان الشر في الوجود أكثر من الخير، وإنك اذا قايستَ بين راحة الانسان ولذّاته في مدة حياته، مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع، والعاهات، والزمانات، والأنكاد، والأحزان، والنكبات، فتجد أن وجوده نقمة وشر عظيم.

ـ ألهذا رفضتَ، كما قيل لي، عرض زملائك بإجراء عملية نزح الماء من عينيك لكي تستعيد بصرك؟

ـ لقد نظرتُ من الدنيا حتى مللت.

ـ ألا تخاف الموت، أيها الحكيم؟

ـ إن هذا العارض من الخوف لا يمكن دفعه عن النفس كاملاً إلا بأن تقنع أنك تصير من بعد الموت إلى ما هو أصلح مما أنت فيه.

ـ هل تؤمن بالحياة الأخرى؟

ـ هذا باب يطول الكلام فيه، إذا طُلب الخبر دون البرهان.

ـ هل يصعب عليك الايمان بحياة أخرى؟

ـ ليس بصعوبة مرام هذا الأمر، وما يُحتاج إليه فهو من طول الكلام في الخفاء، فنحن لذلك تاركوه ومقبلون على الاقتناع مع مَن يرى أن النفس تفسد بفساد الجسد. لأن الإنسان متى أقام على الخوف من الموت كان مائلاً عن عقله إلى هواه.

ـ فإذا كان مائلاً إلى عقله عن هواه؟

ـ آنذاك يدرك أن الموت أربح له، حيث لا يعود يناله الأذى البتّة، إذ الأذى حسّ، والحسّ ليس إلا للحيّ، والحيّ مغمور طوال حياته بالأذى. لذلك فإن الحالة التي ليس فيها أذى أصلح من الحالة التي فيها أذى.

ـ وماذا عن اللذة التي سيُحرم منها؟

ـ ما هي هذه اللذة المرغوب فيها، المُتنافس عليها؟ انها في الحقيقة ليست سوى راحة بين ألمين. فإذا اقتنعنا بذلك، وهذا هو واقع الحال، فليس إلا الجاهل بهذه اللذة يتصورها

مطلوبة ومقصودة. المستريح من الأذى غنيّ عن الراحة التي متى أعقبته سمّيت لذة.

ـ اعتقد أيها الحكيم، أن الانسان بعامة، ومهما كانت حالة الشقاء التي يعيشها يظل يخاف الموت.

ـ الانسان الذي يخاف من الموت هو الذي يجعل ما بعد الموت حالة وعاقبة، يصير إليها بعد موته. لأجل ذلك صرنا نغبط البهائم في هذا المعنى لأنها لا تفكر في هذا الأمر، في حين أننا نحن لا نقدر على ذلك إلا بالحيلة الفكرية.

ـ فما مصير الروح إذن أيها الحكيم، بعد الموت؟

ـ لعمريَ ما أدري وقد آذنَ البلى
بعاجل ترحال إلى أين ترحالي؟
وأين محل الروح بعد خروجه
من الهيكل المنحلّ والجسد البالي؟

مع جابر بن حيان
(745 ـ 814 م)

في الطريق
إلى جابر بن حيان

«إستيقظ يا نائم، وكأنك إذا قرأت كتابي هذا، ستقول: «ها أنا ذا». الحق أنك هو. وحق سيدي، لترين العجائب وما تُسرّ به بعد خمس تصفيقات من كفّيك، وأحمد الله على سوء حالك قبل ذلك».

جابر بن حيان

كنت أعلم أنني لن أجد جابراً في بغداد، فمنذ نكبة البرامكة لم يعد يُعرف له عنوان، لأنه كان صديقاً ليحيى البرمكي وابنيه الفضل وجعفر. ولم يكن هارون الرشيد يفرق في العداء بين البرامكة وأصحابهم، وبخاصة جابر بن حيان الذي اتهمه أخصامه بأنه صاحب الفضل في ثروة البرامكة التي

كانوا سيستغلونها لتولّي السلطة، لأنه جعلهم، بواسطة كيميائِه العجيبة، يحولون المعادن الرخيصة إلى ذهب.

وكما في أي اختفاء، لأي شخص، يصبح الاختفاء مادة لنسج الأساطير، وبخاصة أن أسرار جابر الكيميائية تسمح بتغذية الأساطير عنه، فهو تارة ملك في بلاد فارس، أو ملك في الهند، وتارة هو في الجزيرة العربية يعمل على ثورة في الخفاء. وساعد على هذه الأساطير ضبابية مولده، فالبعض قال أنه من طوس في إقليم خراسان في بلاد فارس، والبعض الآخر قال من طرطوس في بلاد الشام، وقال البعض أنه من حران في جزيرة العرب. بل أن ليون الأفريقي سيقول عنه لاحقاً بأنه يوناني اعتنق الاسلام. لكن لقب الكوفي الذي سيحمله هو الذي جعلني أتوجه إلى الكوفة علّني ألتقي بمن يفيدني عنه، وأن أفضل مكان لمثل هذا اللقاء المحتمل هو أحد دكاكين الوراقين في الكوفة، لأن لابن حيان مئات الكتب التي تَوزّعها الناس في حياته.

لم يخب أملي، فبعد أن سألت العديدين عنه وكانوا يتهربون من الجواب، التقيت بشخص كان أحد تلاميذه، بل الأنجب بينهم والأكثر وفاء لأنه سيكون أول من دوّن سيرة استاذه. كان اسمه الجلداقي.

لم يكشف الجلداقي لي من نفسه بسهولة، فقد كنت التقيت به مراراً في دكاكين الوراقين وتحدثت معه، كعادتي مع من كان يقبل الحديث عن جابر. وفي كل مرة كان يشيد لي فيها

بإبن حيان، كنت ادرك انه يعرف مكانه، لكنه يخشى البوح به عملاً بوصية جابر الذي كان لا يزال يتجنب الظهور، برغم وفاة هارون الرشيد المطالب برأسه، خوفاً من أن يكون لا يزال مطلوباً من خليفته.

وعندما اطمأن لي الجلداقي بعد أن تأكد له أنني لا أعرف أحداً في بغداد، وأنني قادم من بلاد الشام لأتزوّد بالمعلومات عن أستاذه، تطوع أن يقودني إليه.

في الطريق إلى بيت جابر لم يتوقف الجلداقي عن سرد مآثر استاذه وإعجاب الناس به، عامة وخاصة.

وكان بإمكاني أن أجعله يجن فرحاً لو صارحته بأن اسم استاذه في أوروبا، وحتى القرن الثامن عشر، كان له في علم الكيمياء، وقع اسم ارسطو في علم المنطق، وأن ترجمة أعماله الى اللاتينية لم تتوقف منذ القرن الثاني عشر. لكنني شئت أن استفسر عن أصل ابن حيان فأجابني دون حسم بأن أستاذه لم يتكلم معه أبداً في هذا الموضوع، لكنه هو شخصياً يعتقد أن جابراً وُلد في مدينة طوس، مسقط رأس الفردوسي صاحب ملحمة الشاهنامة. ولم استغرب الأمر لأن تآليف ابن حيان الموسوعية كانت حقاً ملحمة ذلك العصر.

وعندما سألته عن سبب اختياره للكوفة مقاماً ردد ما كان جابر يقوله: «لصحة هوائها»، ثم بعد إلحاح صارحني بالسبب قائلاً بأن أستاذه كان مقرباً من فرقة الاسماعيلية التي كانت تكن لآرائه في الإلهيات احتراماً خاصاً. ولهذا حمل لقب

الصوفي إضافة إلى لقب الكوفي. وكانت الكوفة في زمن ملاحقة الرشيد له هي الأكثر أماناً لأن له فيها العديد من الأصدقاء، الذين سيؤلفون لاحقاً حلقة «إخوان الصفا.».

آنذاك خطر ببالي أن اضطهاده المزعوم لم يكن من قبل هارون الرشيد بقدر ما كان من قبل الفرق الأخرى المناهضة للاسماعيلية، وعندما سألته في هذا وافقني وأخذ يروي عنه الأشعار التي ألفها البعض ضده ومنها:

«هـــذا الـــذي بـــمـــقـــالـــه
كـــذب الـــذي ســـمّـــاك جـــابـــر
مـــــا أنـــــت إلا كـــــاســـــر
غـــــرّ الأوائـــــل والأواخـــــر».

ثم فاجأني بقوله أن الذي اطلق عليه اسم جابر تلاميذه الذين أدهشهم بعلمه منذ البداية، فاعتبروا أنه الذي جبر العلم، أي أعاد تنظيمه، والمقصود علم الكيمياء.

عندما اقتربنا من بيت جابر سألته عن اسم الحي قال أنه «باب الشام»، وكنت سأقول بأن هذا الحي سوف يصبح اسمه لاحقاً «درب الدهب»، لأن احدى الروايات تقول بأنه، في أيام عز الدولة ابن معز الدولة، سيعثر البعض، في أنقاض البيت الذي كان يسكنه جابر ابن حيان، على هاون من الذهب زنته مايتا رطل تسلمه أبو اسبكتكين من أهل الكوفة، فأطلقوا على الحي اسم «باب الدهب».

توغلنا في شارع باب الشام حتى توقف الجلداقي أمام بيت

متواضع استقبلنا فيه أحد الخدم الذي قادنا رأساً إلى غرفة جابر.

لم أُفاجأ بحال الغرفة الواسعة التي كان يعمل فيها جابر فحيث يعمل أحد العلماء تكون الفوضى أهم معالم ذلك المكان.

الحوار
مع جابر بن حيان

«إن العلم يصل إلى ما بعد الطبيعة فيستخرجه، فكيف لا يصل إلى الطبيعة؟»

جابر بن حيان

عندما دخلنا إلى بيت ابي عبدالله جابر بن حيان بن عبدالله الكوفي الصوفي قادنا الخادم إلى المعمل حيث يقضي جابر أغلب نهاره وليله، ووجدت ما كنت أنتظر: الأنابيق والبوتقات ومختلف أنواع السوائل والمعادن والنباتات إلى جانب الكتب وأريكة في الزاوية واسعة تكفي لأن ينام عليها إذا غلبه التعب.

كان طفولي الوجه، دمث التعامل. استقبلنا بترحاب وكان استقباله لتلميذه الجلداقي حاراً، تخللّه لوم وعتاب، ربما لانقطاع التلميذ عنه مدة أكثر مما يجب. وفي الأثناء كنت

أتصفح ما وقع تحت يدي من كتب، وفوجئت بكتاب من تأليف جابر اسمه «في الشعر». عندما جلسنا، وأعاد الترحاب، وسألني عن الشام، وكان عرف ذلك من تلميذه قلت:

ـ عرفت عنك يا أستاذ أنك ألّفت في كل فنون العلم لكنني لم أعلم اهتمامك بالشعر.

قال:

ـ الشعر يا أخي نافع في مواقع ترتيب الحروف.

ـ كما الموسيقى؟

ـ أما أمر الموسيقى فقد ذكرناه في أحد كتبنا، وهو كتاب بديع لا يعمل أحد من الناس مثله، وقد استوفينا فيه كل أغراضه. وليس يمكن لأحد أن يعلم الموسيقى إلا بعد علم العروض والتصريف، فعلم النغم والإيقاع وعلم الشعر وصنعته، هما المعرفة بالأوزان الهوائية، وكلاهما قائم على علم الحروف.

ـ ماذا تقصد يا أستاذ بعلم الحروف؟

ـ قد عملنا رسالة مفردة في وضع الحروف لو اتُّفِقَ عليها وقتاً من الأوقات لأغنت الناس عن التصحيف وغيره، وعرَّفتهم بكل أصوات الطير والحيوان.

ـ تقصد لغة عالمية، مفهومة من جميع الكائنات في أي مكان؟

ـ نعم، لأن تركيب الكلام يجب أن يكون مساوياً لكل ما

في العالم من نبات وحيوان وحجر. ومن المفارقات أن يقول بعض الفلاسفة في زماننا بأن يُعمل كل عمل بلسانه. وليس هذا هو القول الصواب.

ـ وما الخطأ في هذا القول، يا أستاذ، وفي العالم ألسنة كثيرة؟

ـ العالَم هو إنسان، والإنسان له خاصة أكثر الأفعال وأكبرها.

ـ لنعد إلى الحروف يا أستاذي.

ـ ومع أن الحروف من تأليف الانسان إلا إنها واقعة في الطبع. لأن الكلام ونظم الحروف له طبع، كما كل موجود له طبيعة، والكلام وجود.

ـ لكن ما العلاقة، يا أستاذ، بين الطبيعة والحروف؟

ـ إن فعل الخلق في الكون قائم على حركة وسكون، والكلام هو تأليف عددي من حركة وسكون. ولما وجدنا هذا في الكلام، وكنا بيّنا أن الكلام كان على الحروف، ولا كلام إلا بتأليف الحروف، فحريّ أن يكون تصريف الطبائع كتصريف الحروف.

ـ إنه علم، يا أستاذ، في المقارنة يصعب الوصول إليه.

ـ الوصول إليه يتطلّب أن يُجمع إلى وقت ينكشف لك فيه ما ينكشف من هذه العلوم بحول الله وقدرته.

ـ هل أنت مؤمن بالله، يا أستاذ؟

ـ وإنما كلامي من لدنه، سبحانه وتعالى.

ـ فكيف يتهمك البعض بالإلحاد؟

ـ ان من لم يقرأ كتبي كلها، بكل ما فيها من تفصيلات وتعليقات، مكتفياً ببعضها دون بعضها الآخر، قمين أن يكوّن فكرة خاطئة.

ـ كم كتاباً ألّفت، يا أستاذ؟

ـ ألّفت ثلاثمئة كتاب في الفلسفة وألفاً وثلاثمئة رسالة في الصنائع، ثم ألفّت في الطب كتاباً عظيماً ثم كتباً صغاراً. ثم ألّفت كتب المنطق حسب تسمية أرسطو، ثم ألّفت كتاباً في الزهد وفي العزائم، وألّفت في الأشياء، التي يُعمل بخواصها، كتباً كثيرة. ثم ألّفت خمسمائة كتاب نقضاً على الفلاسفة. ثم ألفت في صنعة الكيمياء كتاباً يعرف بكتاب الملك.

ـ ولم تذكر كتابك الأشهر: «إخراج ما في القوة إلى الفعل»؟

ـ ليس على وجه الأرض كتاب مثل كتابنا هذا، ولا أُلّف، ولا يؤلّف آخر مثله إلى الأبد.

ـ فكيف تبخل بعد هذا، يا أستاذ، على من جاء يطلب العلم، كما أبلغني تلميذك الجلداقي الذي ظل يلاحقك زمناً حتى رضيت بتعليمه؟

هنا يلتفت جابر نحو تلميذه ويقول:

ـ إنما أردت أن أختبرك، وأعلمُ حقيقة مكان الإدراك منك، فتكون من أهل هذا العلم على حذر ممن يأخذه عنك؟

ـ ولماذا الحذر يا أستاذ؟

ـ من المفترض كتمان هذا العلم وتحريم إذاعته لغير المستحقّ من بني نوعنا، على أن لا نكتمه عن أهله، لأن وضع الأشياء في محلها من الأمور الواجبة، ولأن في إذاعته خراب العالم، وفي كتمانه عن أهله تضييع لهم.

ـ ماذا تقصد بخراب العالم يا أستاذ؟

ـ لأننا رأينا الحكمة صارت في زماننا مهددة، لا سيما وطلَبة هذا الزمان أجهل من الحيوان، فإنهم ما بين سوقة وباعة وأصحاب دهاء وشعوذة، لا يذكرون من الكيمياء سوى الذهب.

ـ تقصد مسألة تحويل المعادن الرخيصة إلى ذهب. فهل بالإمكان ذلك، يا أستاذ؟

ـ للعالِم وليس للمتعلم. لقد بان لنا أن في الأشياء كلها وجوداً للأشياء كلها، على وجوه مختلفة من الاستخراج. كما النار كامنة في الحجر لكنها لا تظهر، وكذلك الشمع في النحل. والحجر لا يتحول ناراً بدون قدح الزند. ولو أننا عصرنا ألف نحلة لما استخرجنا دانقاً واحداً من الشمع. لكن يتم ذلك التدبير على قصد مستقيم.

ـ هذا عمل الطبيعة يا أستاذ؟

ـ في قدرة الانسان أن يعمل كعمل الطبيعة، فكما جاز للطبيعة أن تحول الأشياء بعضها إلى بعض، فتحول التراب والماء نباتاً، ويتحول النبات في النحل عسلاً وشمعاً، ويتحول الرصاص في جوف الأرض ذهباً، كذلك يمكن للعالِم في

الكيمياء ان يحاكي الطبيعة في صنعها. فيؤدي بها نفس الذي تؤديه الطبيعة، وفي مدة أقصر.

ـ كيف؟

ـ إذا اهتدى الى الوسيلة التي بها يخرج شيء من شيء، والوسيلة هي الأكسير.

ـ الأكسير، يا أستاذنا، الأكسير. كم سمعنا عن هذا ولم نفهم شيئاً. فما هو الأكسير يا أستاذ؟

ـ الأكسير هو المادة التي تساعد على تحويل الأشياء من وجه الى وجه.

ـ أعرف. لكن كيف يتمّ استحضار هذا الأكسير؟

ـ الأكسير أنواع، ويُشتق من النبات أو المعدن أو الحجر، مفردة أو مجتمعة ولكل تركيب منها فعل.

ـ فعل على الأشياء أم على الناس، يا أستاذ؟

ـ لا فرق بين رد النحاس إلى ذهب أو رد المريض إلى الصحة.

ـ أيُستخدم أيضاً كدواء؟

ـ وحق سيدي! لقد خلّصت به كثيرين. وهذا ظاهر بين الناس جميعاً. لقد كنت يوماً من الأيام، بعد ظهور أمري بهذا في خدمة سيدي يحيى بن خالد البرمكي وكانت له جارية نفيسة وقعت فجأة مريضة ولم تنفع كل العقاقير والعزائم في شفائها. فسألني أن أراها فرأيت امرأة ميتة خاملة القوة جداً. وكان معي من هذا الأكسير شيء فسقيتها منه وزن حبتين، فوالله

وحق سيدي لقد سترت وجهي عن هذه الجارية لأنها عادت إلى أكمل ما كانت عليه في أقل من نصف ساعة زمانية. فأكبّ يحيى على رجليّ يقبلهما.

ـ هذا عملٌ يكاد لا يُصدّق، يا أستاذ.

ـ وكنت يوماً خارجاً من منزلي قاصداً دار سيدي جعفر...

ـ جعفر البرمكي؟

ـ جعفر الصادق، صلوات الله عليه، فإذا أنا بإنسان قد انتفخ جانبه الأيمن كله واخضرّ حتى صار كالسلقة، فسألت عن حاله فقيل لي أن أفعى نهشته الساعة. فسقيته وزن حبتين بماء بارد، فوالله العظيم لقد رأيت لونه الأخضر قد حال عما كان عليه وعاد إلى لون بدنه، ثم ضمُرت النفخة حتى لم يبق منها شيء البتة. وتكلم وقام وانصرف سالماً.

ـ الحق أن أكسيرك معجزة يا أستاذ.

ـ وهو يدفع جميع السموم، وينبغي أن يُسقى في جميعها وزن حبّة في الأشياء الباردة بماء العسل أو ما جرى مجراه.

ـ وكيف عملته، يا أستاذ؟

ـ قد عملته بيدي، وبعقلي من قبل ذلك، وبحثت عنه حتى صح، وامتحنته فما كذب.

ـ لماذا لم تنشر في الناس سرّ تركيبته، يا أستاذ؟

ـ لولا أنني أُمرت أن أُعطي الناس بقدر استحقاقهم لكشفت من نور الحكمة ما يكون معه الشفاء الأقصى. ولكني أُمرت بذلك لما فيه من الحكمة، لأن العلم يا أخي لا يحمله

الانسان إلا على قدر طاقته وإلا أحرقه. كما لا يقدر إناء أن يستوعب أكثر من سعته، ولا دابة أن تحمل أكثر من قدرتها.

ـ لكن الذي يؤثر عنك، يا أستاذي، أنك ذهبت إلى أبعد من ذلك محاولاً صنع كائن حي، فهل الأمر صحيح؟

ـ أعلم، عافاك الله، أن الوصول إلى ذلك شديد، وفيه تعسف على سالكهِ بعيد، إلا أن يكون من أهل العزم والتمسك بما وعده الله ـ جل ـ على الصبر.

ـ على الصبر، أم على منافسة قدرة الله على الخلق؟

ـ حاشا الله. أن الله هو الذي وهب الإنسانَ العقل، والعقل عِلّة كل شيء. العقل نور والعلم نتيجة، وهكذا كل علم نور. وكيفما قلّبت في المعادلة ستجد النتيجة نفسها.

ـ هذا يعني أن نور العقل هو نور الله، وفي هذا أنت لا تنافس الله، بل تستغلّ عطاياه. يا لك من عقل مادي مليء باللاهوت يا أستاذ، ألهذا حملت أيضاً لقب الصوفي؟

ـ أنا عالِم بالتصوف ولستُ صوفياً. والعالم بالتصوف فيلسوف، وأنا فيلسوف، وأهل الشرع ينكرون ذلك على الفيلسوف، وإنما الشرع الأول هو للفلاسفة. والله حثّ أولي الألباب على استخدام ألبابهم، أي عقولهم.

ـ وما علاقة هذا بخلق الانسان، يا أستاذ؟

ـ لقد رددت على الذين زعموا بأن أولى مراحل الخلق طينة أزلية قديمة.

ـ هل تقصد آدم، عليه السلام؟

ـ وزعموا أن تلك الطينة هي عنصر البرايا.

ـ نعم. هذا ما تعملناه.

ـ محال علينا أن نتصور بخيالنا تلك الطينة.

ـ لماذا؟

ـ لأنها لم تكن موصوفة بصفة ما توصف به الأجسام.

ـ إنما صارت بعد ذلك جسماً بالصفات التي توصف بها الأجسام، أي بالأبعاد الثلاثة للجسم.

ـ لكن هذا القول هو بمثابة قولنا أن شيئاً خرج من لا شيء، فهل كان يجوز عند العقل أن يخلق الماء من نفس الشيء الذي خلقت منه النار؟

ـ ولماذا لا يكون كذلك؟

ـ لأن الكيفيات الأربع التي نشأت منها الطبائع الأربع التي تكوّن الأجسام، أي النار والهواء والماء والتراب، لا يمكن أن تكون صادرة عن الهيولى الواحدة الأزلية. فلكل عنصر من هذه العناصر هيولى خاصة به. فهل كان يجوز أن يُخلق الماء من نفس الشيء الذي خُلقت منه النار؟

ـ ولماذا لا؟ هكذا أراد الله.

ـ إننا لا نتكلم عن الله، بل عن جسم الانسان الذي يُفترض أنه من عناصر مختلفة ولكل عنصر هيولاه الخاصة التي ينبثق منها. مثالاً: إذا كانت نطفة الانسان هي هيولى الانسان، ونطفة الحمار هي هيولى الحمار، فمحال أن تقبل نطفة الانسان صورة الحمار، لأنها ليست بهيولى لها. ولا أن تقبل

نطفة الحمار صورة الانسان. وعلى هذا القياس وجب أن يكون الشيء الذي يقبل صورة النار التي هي هيولى له، لا يقبل صورة الماء.

ـ ولماذا لا يتحول الماء فيصير ناراً؟

ـ قد يحدث هذا لكن من خلال كيفيّته هو. فالماء يستحيل أن يتحول إلى نار إلا اذا تحول أولاً إلى بخار، ثم تحول البخار إلى هواء، ثم تحول الهواء إلى نار. لأن الهيولى الخاصة به هي الحاملة لكيفيات الماء وأحواله.

ـ إلام تريد أن تخلص، يا أستاذ؟

ـ إن قوانين الكيف والكم هي التي تحدد تشكل الأجسام. وهذا الأمر في مقدور الانسان أن يعلمه فيخلق ما تخلقه الطبيعة.

ـ بما في ذلك خلق كائن حي؟

ـ إن كل كائن حيّ هو حصيلة توازن بين خمسة عناصر: الجوهر والكم والكيف والمكان والزمان، والجوهر هو طريقة تركيب الطبائع، فإذا حملها دفعة كانت من صنع الخالق عز وجل، أما فِعلنا نحن فيقوم على حمل الطبائع على دفعات. فافهم ذلك لتكون لك فيه دربة، وشارك المصنوع بغير المصنوع.

ـ أي أن الانسان يشارك الله في الصنع؟

ـ معاذ الله. بل هو يشارك الطبيعة فيقلدها.

ـ وهل يصل العلم إلى مستوى استخراج ما في الطبيعة؟

ـ إن العلم يصل إلى ما بعد الطبيعة ويستخرجه فكيف لا يصل إلى الطبيعة؟

ـ تقصد العلم المتفوق!

ـ نعم، إن من يوكل إليه أمر تكوين الانسان وجب أن يدرس جميع العلوم بما في ذلك علوم الآداب والعلوم العلوية، أو غير ذلك مما يحتاجه المكوِّن ليكون دربِاً. لأنه لا يفعل سوى أن يُخرج الموجود بالقوة إلى الموجود بالفعل.

ـ وما الفارق بين الأمرين؟

ـ الموجود بالقوة هو الموجود بالاحتمال لكنه قابل للوجود في المستقبل. وأما الموجود بالفعل فهو الموجود في الزمان الحاضر.

هنا تدخل الجلداقي ليقول:

ـ يصعب تصور خلق كائن حي إلا من ذكر وأنثى.

وقلت أنا مؤكّداً:

ـ نعم. يستحيل أن اتصور خلق انسان إلا من رجل وامرأة.

فقال جابر بن حيان:

ـ ولماذا يتحتم خلق إنسان من رجل وأمرأة؟

ـ هذا ما شهده العالم منذ بدء الخلق.

ـ وماذا إذا هذه المقدمة ليست بصحيحة؟ لقد رصد المنجمّون الفلك قبل ألوف السنين، فوجدوه على مثال واحد. لكن لا يجب أن نأخذ هذا كمبدأ إلا على سبيل الاحتمال

المرجّح، لا على سبيل الضرورة واليقين، إذ ما أدرانا ألاّ يكون هذا الكون مسبوقاً بحالة تختلف عن الحالة التي نشاهدها. كما القول بأنه ما دام الآدميون هم على هذه الصورة التي نراها، فمحال على انسان أن يجيء على غير هذه الصورة؟ كلا فليس هذا هو الحكم الذي يقبله العقل، ما دامت خبرتنا مقصورة على بعض العالم دون بعضه، وعلى فترة محدودة من الزمن دون بقيّة الزمان. فإنه قد يكون هناك موجودات مخالف حكمها عن أحكامنا على ما شهدنا، بسبب تقصيرنا عن إدراك جميع الموجودات. ولماذا يجب أن لا يكون خلق الإنسان إلا مع ابتداء العالم، ولماذا لا يكون الإنسان قد خلق بعد خلق الكون بزمن طويل.

ـ تقصد ليس في الأسبوع الأول من خلق الكون؟ استغفر الله لي ولك يا أستاذ.

توقف الأستاذ عن الكلام ونهض ليأتي بقلّة الماء فيصب في أقداحنا، ربما لأن ريقه نشف. نظرت أنا إلى الجلداقي فرأيته مبهوراً بأستاذه، وكدت أقول له بأن كل الآراء التي يقولها أستاذه سيبرهن على صحتها العلماء بعد ألف سنة.

سألنا جابر إذا كان أحدنا جائعاً فهز الجلداقي برأسه نفياً، أما أنا فكنت جائعاً فقط لاستزيد من معرفتي بهذا العقل الذي استحق شهرته في العالم، كأحد كبار العلماء في تاريخ العلم. فقلت:

ـ ما رأيك يا أستاذ، في العلماء من معاصريك؟

ـ إن العالِم اذا كان منصفاً، فإنه ليس يتأثر بغيره إلا إذا ذكره، أو احتجَ عليه أوله، وأخذ حقّه من خصومه ووفاهم حقوقهم. وإلا فقد وقع في العناد حماقة.

ـ طالما هذا هو رأيك، يا أستاذ، فهل يمكن القول أنك كنت منصفاً في تعظيم نفسك؟

ـ وحق سيدي لولا هذه الكتب التي كتبناها لما وصلتم إلى حرف من هذا العلم، لا أنت ولا غيرك. إن مثلها لا يخرج إلا في كل برهة عظيمة من الزمان.

ـ لكنها ليست مفهومة كفاية، يا أستاذ؟

ـ ليس يظفر بما فيها من العلوم إلا أخونا في العلم، فأما سواه من إخواننا الذين لم ندّخر هذا من أجلهم، ولا صنفنّاه لهم، وإنما يظفرون منها بظاهرها.

ـ وماذا يفيدهم ظاهرها؟

ـ قال أرسطوطاليس في الكتب التي سماها «الفلسفة الخارجية» وأمر أن يُعطاها العامة من الناس، قال: إنما ينبغي للعالم أن يَعلّلهم بها، ويُشغلهم بقراءتها عن أذية الناس. فالجهل عند البعض أشرّ من الكَلَبْ.

ـ لكنني أذكر كلمة مأثورة تقول: «الجهل خير من العلم الناقص».

سكت جابر بن حيان وتلفّت نحو الجلداقي، الذي لم يقل شيئاً، فقلت أنا:

ـ أفهم من كلامك، يا أستاذ. أنك تميل، مثل أرسطو، الى

التمييز بين الناس، راغباً في ما قد أسميه الإخوانية، وهذا ما يمنعك عن كشف كل ما لديك.

ـ نعم. يوجد أغراض لا يمكن كشفها لك، ولو كشفت لك ما هو فيها لن تفهمها حتى تكون مثل جابر بن حيان. فإذا كنتَ مثله لم تحتج إلى أن يُكشَف لك عنها، كما لم يحتج هو الى ذلك، فاعلم.

ـ فكيف تكبر الأخوانية يا أستاذ؟

ـ إنه ربما انقلب الواحد بعد الواحد نجيباً، فليس كل الناس يولدون مثل أفلاطون في تمام التكوّن والمعرفة بالحق. لكن في هذا الأمر يمر التلميذ بأطوار ورتب، فلا يرتفع إلى رتبة حتى يكون أنهى ما قبلها فيصبح استاذاً من الاستاذين.

ـ ألهذا كنت قاسياً في تقبل من يطلب العلم لديك، فتطلب منه أن يقرأ كتبك أكثر من مرة؟

هنا تولّى الجلداقي الشرح فقال:

ـ ثلاث مرات: الأولى للتثبت من صحة ألفاظ النص ومعاني تلك الألفاظ. الثانية لدراسة النص والوصول إلى مدلولاته البعيدة الخفية. والثالثة لتبويب المعاني بجمع الشبيه إلى شبيهه والموازنة بين المتباينة منها.

وأضاف ابن حيان:

ـ ليت شعري كيف يتم عمل لمن لم يقرأ كتاب «الحدود» من كتبنا. فإذا قرأته يا أخي فلا تجعل قراءتك له كقراءة سائر الكتب، بل يجب أن تكون قراءتك له كل ساعة. فالطالب

الدَرِب يصبح عالماً دَرِباً. ومن لم يكن درباً لم يكن عالماً.

ـ فإذا فعل التلميذ ذلك؟

ـ يمتحن الأستاذ قريحة المتعلم ومقدار ما فيه من القبول.

ـ فإذا وجد فيه الصفات المطلوبة؟

ـ لم يزل الأستاذ يلقنه العلم أولاً أولاً وكلما احتمل زيادة زاده.

ـ فإذا نجح في ذلك؟

ـ تدرّج به إلى المرتبة التي تخوّله أن يكون في عداد الأستاذين.

ـ فإذا صار في عداد الاستاذين؟

ـ أصبح واجبه أن يفعل مع تلميذه مثلما فعل أستاذه معه. لأن الاستاذ الذي يغفل عن تلميذه يكون خائناً. والخائن لا يؤتمن. ومن لا يؤتمن لا يؤخذ عنه علم، لأن العالِم لا يكون إلا صادقاً.

ـ وهل فعلت أنت مع أساتذتك كما تطلب من التلميذ أن يفعله مع أستاذه؟

ـ كنت لأستاذي أوفى الأوفياء بل أنني كتبت كتاباً سميته «كتاب الراهب» أنسب إليه ما تعلمته منه.

ـ هل كان أستاذك الأول راهباً؟

ـ كان أستاذي الأول هو السيد حربي، قدّس الله روحه، وهو الذي عرفني بالراهب، فصرت بما أودعني من العلم مشتقاً منه كالإبن من الأب.

ـ بلغني أن أستاذك حربي أخذ العلم عن اليوناني مريانس الذي كان خالد بن يزيد قد استقدمه من اليونان بعد أن أنفذ في طلبه، ووضع عليه العيون والأرصاد حتى أخذه من طريق بيت المقدس، وكان يهدي إليه كل سنة ذهباً كثيراً.

ـ هذا تبليغ صحيح.

ـ ولماذا يفعل خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان هذا؟ وكيف ترك مسألة الخلافة ليشتغل بالكيمياء؟

هنا تدخل الجلداقي ليشرح الأمر، فقال:

ـ كان خالد حقاً هو أول من أشاع علم الكيمياء بين المسلمين بفضل اليوناني مريانس هذا. وأما عن مسألة الخلافة فليس هو الذي انصرف عنها، بل هي التي انصرفت عنه.

قلت:

ـ كيف؟

قال الجلداقي:

ـ سئل خالد في ذلك فقال: إني طمعت في الخلافة فاختُزلت دوني، فلم أجد عوضاً إلا أن أبلغ آخر هذه الصناعة...

ـ صناعة الكيمياء؟

ـ فلا أُحوج أحداً عرفني يوماً أو عرفته إلى أن يقف بباب سلطان رغبة أو رهبة.

قلت:

ـ كم أن سحر الذهب طغى على هذا العلم؟

قال الجلداقي:

ـ وكثر المدعون والواهمون فيه وتنازعوا وتخاصموا دون دراية، ما جعل أستاذي جابر ينشر كتابه «الرحمة».

قلت:

ـ وما كتاب «الرحمة» هذا؟

قال جابر:

ـ شُغلت في زمان كان فيه طلاب صناعة الكيمياء كثير جداً، ووجدت قوماً خادعين وقوماً مخدوعين، فرجمت الجميع، وعملت لهم ما قد حكيته مجرداً في كتابي «الرحمة».

قلت:

ـ وكنت صادقاً طبعاً في ما قدمته لهم من نتائج تجاربك.

قال جابر:

ـ يجب أن تعلم أننا نذكر خواص ما رأيناه فقط، دون ما سمعناه، بعد أن امتحنّاه وجرّبناه، فما صح أوردناه، وما بطُل رفضناه. وما استخرجناه نحن أيضاً قايسناه على أقوال هؤلاء القوم.

قال الجلداقي:

ـ وكان تأثير سحر الذهب كبيراً على تفتيح العقول العلمية.

قلت لإبن حيان:

ـ وماذا عن أستاذك الراهب؟

ـ لما مات استاذي حربي خلفه هذا الراهب الذي كان أخذ العلم أيضاً عن مريانس. وكانت نفسي متشوّقة للتعرف إليه

فخرجت في طلبه في بعض بوادي الشام، كما قيل لي، فظفرت به.

ـ اذا كان لك أن تلخص لنا ما استفدته من تجارب ذلك الراهب، فماذا تقول، يا أستاذ؟

قال جابر:

ـ يجب أن تفرد ما أخرجه لك التعلم، كما أخرجه لك الحدس لتطلب مثل ما أخرجه لي بإضافة الصورة، فيصير لك الشكلان شكلاً واحداً.

ـ هل تكمن قوة العلم، يا أستاذ، في الموهبة أم في العمل؟

ـ قوة العلم إنما تكون بكثرة الرياضة في أصول تلك الصناعة.

ـ لكن الموهبة تساعد على ذلك؟

ـ النفس تكون جاهلة بأنها عالمة، فالرياضة تكشفها.

ـ إنك تتحدث عن النفس أيضاً لدى الحيوان والنبات، يا أستاذ، بل إنك تُضفي الصفات البشرية على كل ما في الطبيعة بما في ذلك الجماد الذي تضفي عليه صفات التزاوج والتوالد والموت والحياة، فكيف يتوافق ذلك مع حديثك عن النفس لدى الانسان التي هي فاعلة وقادرة وعالمة.

ـ لأن لكل ما في الوجود نفس حقاً، بإستثناء الانسان الذي له نفس وعقل. وإنما هي العلاقة بين النفس والعقل لدى الانسان التي تجعل لمعنى النفس هنا معنى مختلفاً عما هي

لدى الحيوان أو الجماد. أما عن الصفات فإنني أقول: إن في الأشياء كلها وجود الأشياء كلها، لكن على وجوه من الإخراج مختلفة.

ـ هل هذا سبب تعمقك أيضاً باللاهوت، الذي قد يستغربه من لا يسمع بك إلا كعالِم، يا أستاذ؟

ـ ليس يخضع الوجود المطلق لما تخضع له الموجودات المتناهية، وهنا الفارق بين المتناهي واللامتناهي، لكن مع الاعتراف بالعلاقة بينهما.

ـ وفي ما تفيد هذه العلاقة، أو الاعتراف بهذه العلاقة، يا أستاذ؟

ـ هو الاعتراف بوحدة الكون. لأن العلم الواحد يختص بموضوع واحد، لكن الاختصاص، على علو فائدته يظل ناقصاً إذا لم يشمل ما وراء هذا العلم، للعلاقة الوثيقة بين كل الأشياء في العالم، طالما أن العالم واحد.

ـ لكن أليس غريباً، يا أستاذ، أن تصنف كتاباً في موضوع الطلاسم وتقرّ بأنه علم، اعني كتاب «البدوح»؟

ـ البدوح لفظة تجمع الأحرف: الباء والدال والواو والحاء. وهذه الأحرف مجتمعة لها قوة تفيد في سرعة الإنجاز. فالأحرف، كما سبق أن بيّنا، هي رموز للأشياء والأشياء لها علاقة بالأفلاك في الكون عبر الأبراج، والأبراج لها تأثير على الأفعال الانسانية.

ـ هل تؤمن حقاً بذلك، يا أستاذ؟

ـ إذا وصل الانسان نفسه بالأعلى بلغ من العلم غايته. فوحق سيدي، أنه لغاية العلم، ولو شئت لبسّطته لك في ما لا آخر له من الكلام.

ـ لكن ماذا عن الطلسم؟

ـ بالطلسم يُخرج العالِم ما يريد إخراجه من أشياء كانت كوامن، وظهورها رهن بفعل الطلسم.

ـ كيف؟

ـ عن طريق المماثلة أو عن طريق المقابلة. والمماثلة هي مشاكلة الأشياء بعضها لبعض، مثل الكبريت للنار، وأما المقابلة فهي مباينة الأشياء بعضها لبعض، فالمثيل يُستخدم لاستجلاب مثيله. وأما المقابل فيُستخدم لإبعاد مقابله. والطلاسم لها تأثير في الاستجلاب وفي الاستبعاد، إضافة إلى تأثير العقاقير.

ـ هل هذا العلم تقبلته عن غيرك أم هو من وضعك؟

ـ تقبلته عن أستاذي، وهو شيخ جليل أظهر لي من علومه الكثير، سألني يوماً: يا جابر، أتدري لم يسمّى الطلسم طلسماً؟ فقلت: لا والله يا مولاي ما أدري. فقال فكّر فيه، فإنه من علمك. ففكرت فيه سنة فلم أعلم ما هو، فقلت: لا والله يا مولاي ما ادري ما هو. فقال: لولا أني غرستك بيدي وأنشأتك أولاً وآخراً إلى وقت هذا، لقلت إنك مُظلم، ويلَك إقلبه. فقلت: نعم يا مولاي، فإذا معناه مسلط، من جهة الغلبة والتسلّط، فخرّيت ساجداً، فقال: يا جابر، ما تحتاج إلى هذا

كله... فاشرح هذا في كتاب. وهذا ما فعلته. فالطلسم، عافاك الله، مُسلط في فعله، قاهر ازاء المماثلة والمقابلة.

*

* *

فجأة توقف جابر عن الكلام معي، لكنه راح يتمتم بصوت خافت لنفسه، وتبينت في التمتمة الحروف الأربعة في كلمة «البدوح» وكأنه يمتحن أيضاً فعاليتها، مخصصاً لكل حرف نغمة خاصة. وبدا انه انشغل عنا بحروفه. لم يستغرب التلميذ، ربما لأنه اعتاد ذلك التصرف من أستاذه. أما أنا فقد رحت أتساءل عما يجعل هذا العقل العلمي يجمع بين المادي والنفسي، بين العقلاني والروحاني، ثم قلت في نفسي: لعل المنطلق واحد. والله أعلم.

للمؤلف

- «11 قضية ضد الحرية: محاورات في التراث»، «دار القدس»، بيروت، 1975.
- «حوار مع رواد النهضة العربية»، «دار الريس»، بيروت، 1988.
- «حوار مع المتمردّين في التراث»، «دار الريس»، بيروت، 2000.
- «حوار مع ابن عربي»، «دار الفارابي»، 2003.