

فلسفة الإسلام

د. إبراهيم محمد مرشاد إبراهيم

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

كلية الآداب - جامعة جنوب الوادي

٢٠٢١م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمه عامة

الفلسفة الإسلامية هي إحدى الحركات العقلية التي نشأت في ظل الإسلام وحضارته وارتبطت به بأنواع مختلفة من الارتباط ، إما بالتفلسف في عقائده أو بالملاءمة والتقريب بينه وبين فلسفات أخرى وافدة إلى المسلمين ، أو بمجرد التعبير عن وجهة نظر فريق من أبنائه في الألوهية والكون والحياة ، وكلها حركات إنما وجدت لتشهد على أن الإسلام لا يعبر عن ذاته بعلوم الدين والنقل فقط بل بعلوم الفكر والعقل .

ولكن الباحثين اختلفوا كثيرا في أمر هذه الفلسفة منذ ظهور حركة الاستشراق ، اختلفوا في إسمها واختلفوا في إمكان وجودها ، واختلفوا في الأشخاص الذين شيدها وأقاموا بنائها ، واختلفوا في كل ما يتعلق بالتراث العقلي الإسلامي ومدى ما فيه من أصالة وابتكار ، أجل اختلفوا في كل هذا ولا يزالوا مختلفين .

والذي يهمنا هنا في أمر الفلسفة الإسلامية هل هناك فلسفة إسلامية أم لا؟ وما طبيعة هذه الفلسفة إن وجدت؟ وما هي خصائصها؟ وإلى أي حد أستطاعت أن تتحرر من الفلسفة اليونانية؟ وما هي المشكلات التي طرقتها للبحث؟

ولهذا سوف نحاول في هذا المؤلف الإجابة عن تلك التساؤلات والذي توخينا فيه الدقة والبساطة لكي يتمكن الطالب العادي والباحث المجتهد الاستفادة قدر الامكان ، ولقد انقسم هذا الكتاب إلى ثلاث أبواب ، وكان الأول والثاني بمثابة تمهيد ومقدمات لدراسة الفلسفة الإسلامية ، والباب الثالث فكان لمناقشة المشكلات الفلسفية الكبرى في الفلسفة الإسلامية ، ولقد انقسم كل باب إلى عدة فصول وهي على النحو التالي:

الباب الأول فقد خصصناه لمناقشة آراء الباحثين والمستشرقين في الفلسفة وهل هي إسلامية أم فلسفة عربية؟ وتناولنا في الفصل الثاني الفلسفة اليونانية أوبعاد إنتقالها إلى العالم العربي ، وذلك عن طريق دراسة حركة الترجمة والنقل وأثر حركة الترجمة على الدين والفكر واللغة ،

وتناولنا في الفصل الثالث خصائص الفلسفة الإسلامية والتي تميزها عن الفلسفات الأخرى ، وأثر هذه الفلسفة على فلاسفة العصر الحديث والمعاصر .

أما الباب الثاني فقد تناولنا فيه مجالات الفلسفة الإسلامية ، فلقد جرت عادة الباحثين في الفلسفة الإسلامية إطلاق إسم الفلسفة الإسلامية على ثلاث مجالات رئيسية وهي علم الكلام وفلاسفة الإسلام وصوفية الإسلام ، لذا فقد تناولنا في هذا الباب ثلاثة فصول ، الفصل الأول فقد خصصناه لدراسة مجال الفلسفة الإسلامية من حيث تعريف الفلسفة وتحديد غاياتها عند فلاسفة الإسلام ، والفصل الثاني تناولنا فيه علم الكلام ومشكلاته وبعض الفرق الكلامية مثل المعتزلة والأشاعرة ، وموقف أهل السنة من علم الكلام والمتكلمين ، والفصل الثالث فقد تناولنا فيه التصوف الإسلامي تعريفه وخصائصه ونشأته وأعلامه .

أما الباب الثالث فقد تناولنا فيه العديد من المشكلات الفلسفية الكبرى في الفلسفة الإسلامية مثل مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة ، ومشكلة الألوهية ، ومشكلة التأويل ، وغيرها من المشكلات الفلسفية .

والله وحده هو المسئول عن التوفيق والسداد ، وهو حسبنا وكفى وصلاة وسلاما على عباده الذين اصطفى .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

د . إبراهيم محمد مرشاد

الباب الأول

ويحتوى على :

الفصل الأول: فلسفة عربية أم إسلامية؟

الفصل الثاني: الفلسفة اليونانية وأبعاد إنتقالها إلى العالم العربي.

الفصل الثالث: خصائص الفلسفة الإسلامية وأثرها على الفلسفة

الحديثة والمعاصرة.

الفصل الأول

فلسفة عربية أم إسلامية؟

فلسفة عربية أم إسلامية؟

من الأمور المعتادة في دراسة الفلسفة التي ظهرت في تاريخ الحضارة الإسلامية أن يتوقف الدارسون ليتساءلوا عن الوصفة الملائمة التي تطلق على هذه الفلسفة.

ومن ثم اختلفت وجهات نظر الدارسين في الوصف الدقيق الذي ينبغي أن توصف به هذه الفلسفة ، ويمكن الإشارة إلى أبرز الاتجاهات التي تتعلق بهذه المسألة فيما يلي:

أولاً : وصف هذه الفلسفة بأنها عربية.

وأصحاب هذا الاتجاه قد يختلفون فيما بينهم في السبب الذي دعاهم إلى اختيار هذا الوصف وتفضيله على ما سواه:

١- فبعضهم يلاحظ اللغة التي كتبت بها هذه الفلسفة وهو قد يصدق على كثير مما تتضمنه هذه الفلسفة ، ولكنه لا يصدق على الفلسفة كلها ، لأن بعض هذه الفلسفة قد كتب باللغة الفارسية أو العبرية.

٢- ومنهم من يرى أنها توصف بالفلسفة العربية نسبة إلى الجنس العربي الذي ينتمي إليه أول من أطلق عليه لقب فيلسوف في الإسلام وهو الكندي.

ويرفض بعض الباحثين في تاريخ الفكر الفلسفي عند المسلمين هذا الرأي مبينين أن الرأي القائل بأنها فلسفة عربية لا يثبت أمام النقد العلمي الدقيق فعلى الرغم من أن العرب هم الرواد الأوائل للثقافة الإسلامية إلا أن أطراد تقدمها وسعة إنتشارها لم يتحقق إلا بفضل مساهمة الشعوب الإسلامية غير الناطقة بالعربية.

ولكن أليس من هذا الرأي انتقاصا من قدر العرب وترويجا لتلك الفكرة الاستشراقية التي تجرد العرب من القدرة على الابداع والتفكير المنهجي ، وهي تلك الفكرة التي قسمت الشعوب إلى سامية منسوبة إلى سام بن نوح عليه السلام ، وآرية ، ونظرت إلى الشعوب السامية ومن بينها العرب على أنها أضعف عقلا وأقل قدرة على إنتاج المذاهب الفكرية والفلسفية.

أما المستشرقون فإنهم ليسوا على كلمة سواء في وصف هذه الفلسفة بأنها إسلامية ، بل إن الكثير منهم أو أكثرهم يميلون إلى وصف هذه الفلسفة بأنها عربية نسبة إلى الجنس العربي ، ولكنهم لا يقصرون مدلول كلمة العروبة على الجنس الذي كان في شبة الجزيرة العربية فقط ، بل يجعلونها شاملة لهم ولغيرهم من الأجناس التي دخلت في الإسلام .

وممن يرى هذا الرأي "تولينو" العالم الإيطالي الذي كان يبحث في علم الفلك ، وأيضا " أوليري" في كتابه عن الفكر العربي ومكانه في التاريخ ، و "جوستاف لوبون" في كتابه " حضارة العرب ، و "كليمان هيوار" في كتابه الكيمياء عند العرب ، وآخرون وغيرهم ، وشاركهم في هذه النزعة بعض الكتاب من العرب ، فوجدنا منهم من يكتب عن الفلسفة العربية أو العلوم عند العرب.

وإذا كان بعض القائلين بعروبة الفلسفة لاحظوا اللغة التي كتبت بها أو العنصر العربي الذي كان الكندي أول من أشتهر بلقب فيلسوف وأحد أبنائه ، فإن هناك من يقول بعروبة الفلسفة نسبة إلى الدين ، والدين المقصود عند هؤلاء هو الإسلام ، وممن يرون هذا الرأي د. جميل صليبا الذي يرفض وصف الفلسفة بأنها إسلامية ، لأن الإسلام برغم كل ما نفذ إليه من العناصر الأجنبية ظل أثر العبقرية العربية ، أما أكثر الفلسفة من أصل غير عربي فلا نكران له ، ولكن الذي لا نجد له مستساغل هو القول بأن الفلسفة الذي يسميها العامية فلسفة إسلامية ليست تستند إلى الجنس العربي ، نحن نتكلم عن فلسفة عربية كما نتكلم عن دين

عربي(١)

ويمكن القول بأن هذه النظرة إلى القرآن على أنه أثر من آثار العبقرية العربية تتفق مع نظرة المستشرقين إلى القرآن الكريم الذين يرون أن القرآن كتاب بشري ، وليس وحيا إلهيا ، وأن الرسول (صلى الله عليه وسلم) تأثر فيه بما تعلمه من اليهود والنصارى(٢)

وتلك الفكرة تهدم الدين من أساسه ، وتصوره على أنه ثمرة من ثمار عبقرية بشرية ، وتجرده من مصدره الإبداعي الذي لا يكون الإسلام ديناً إلا به وتنزع عنه صفة القداسة والثبات ، وتجعله عرضة للتغيير والتبديل .

وسوف نشير إلى بعض الأفكار الهامة ومنها :

١- أن الرسول(صلى الله عليه وسلم) كان يسأل عن بعض الأمور أحيانا وكان ينتظر حتى ينزل الوحي بها .

٢- وأن الوحي كان يخاطب الرسول(صلى الله عليه وسلم) بلهجة لا يمكن أن تكون صادرة عن الرسول(صلى الله عليه وسلم) نفسه ، بل إنها تدل على أن الوحي صادر عن مصدر أعلى منه ، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى : (إنه لقول رسول كريم . وما هو بقول شاعر قليل ما تؤمنون . ولا بقول كاهن قليل ما تذكرون . تنزيل من رب العالمين . ولو تقول علينا بعض الأقاويل . لأخذنا منه باليمين . ثم لقطعنا منه الوتين . فما منكم من أحد عنه حاجزين . وإِنَّهُ لَتَذَكْرَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ)(٣)

(١) د. مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٦ م ، ص١٧ .

(٢) جوستاف ليبون : حضارة العرب ، ترجمة عادل زعيتر ، ص٣٧٢

(٣) سورة الحاقة ، آية ٤٠ - ٤٨

إذن لا يصح القول أن القرآن بشرى أو أنه أثر من آثار العبقريّة البشريّة ، ولتكن الفلسفة عربيّة عند من يقول بذلك لسبب آخر غير هذا السبب الذي يذهب إليه أصحاب هذا الرأى كالدكتور جميل صليبا .

ثانيا: وصف هذه الفلسفة بأنها إسلامية .

ويميل إلى هذا الرأى بعض كبار مؤرخي الفلسفة (١) لعدة أمور أهمها: -

أولا: أن هذه الفلسفة قد نشأت في ظل حضارة الإسلام التي لم تقتصر على تلك العلوم التي نشأت حول مصادر الإسلام قرآنا وسنة ، بل اتسعت لتشمل هذا العلم الذي يرجع في أصله إلى الفلسفة التي ترجمت إلى اللغة العربيّة ، ولولا أن الإسلام قد اتسع صدره ولغته بها لظلت حبيسة كما كانت قبل الإسلام ، وما دام كذلك فإنها تنسب إلى حضارة الإسلام ، شأنها شأن ما نسب إلى الإسلام من علوم ومعارف .

ثانيا: أن هذه الفلسفة لم تقتصر على تلك الموضوعات التي كانت تناقشها لدى السابقين من فلاسفة اليونان ، ولكنها أضافت موضوعات مهمة ترتبط بالدين كالتوفيق بين الدين والفلسفة ، وكالحديث عن وجود الله ووحديته ، والحديث عن النبوة والخلود والبعث ، وهي موضوعات ناقشها فلاسفة الإسلام تأثرا منهم بالجو الديني .

ثالثا : أن مفهوم الفلسفة الإسلامية يتسع ليشمل سائر الأجناس التي دخلت في الإسلام من بني العرب ، فقد كان من أهم أعلام هذه الفلسفة من ينتسب إلى الفرس أو الترك ، وهو أمر لا يتحقق عند وصف هذه الفلسفة بأنها عربيّة نسبة إلى الجنس العربي .

(١) د. مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٦م ، ص ١٩ ، د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ، ج ١ ، ص ١٩ ، ولقد ظهرت هذه التسمية عند عدد من المؤرخين القدماء كالشهرستاني والقفطي وابن خلدون .

ولكن أليس وصف الفلسفة بالإسلامية يخرج غير المسلمين ممن كان لهم إسهام في نشأة هذه الفلسفة أو في معالجة موضوعاتها بالمنهج الذي نجده لدى المسلمين ، فهو يخرج النصارى والصابئين الذين لهم نصيب غير يسير في العلوم.

لذا يري الدكتور مذكور ردا على هذا الاعتراض "أن الإسلام ليس دينا فقط ، بل هو دين وحضارة ، وهذه الدراسات على تعدد مصادرها وتباين المشتغلين بها قد تأثرت ولا شك بالحضارة الإسلامية ، إسلامية في مشاكلها والظروف التي مهدت لها ، وإسلامية أيضا في غايتها وأهدافها ، وإسلامية أخيرا بما جمعه الإسلام في باقتها من شتى الحضارات ومختلف التعاليم" (١)

وهكذا تبدو مسألة تسمية الفلسفة أو وصفها وكأنها مشكلة عسيرة الحل ، وهي مشكلة تواجه كل من يحاول أن يجمع سائر الأعمال الفلسفية التي ظهرت لدى المسلمين في العصر الوسيط ، وتمثل المشكلة في أن كلا الوصفين السابقين لا ينطبق تمام الانطباق على مضمون هذه الفلسفة لغة أو دينا أو إسلاما.

لذا ارتضى بعض الباحثين تسميتها " الفلسفة في الإسلام" وهي تسمية وجدت طريقها إلى عناوين كتب بعض الدارسين الكبار لهذه الفلسفة ومنهم د. على سامي النشار ، ومنهم د. محمد على أبو ريان ، ومنهم الدكتور عبد الحلیم محمود، وأيضا المستشرق ديبور (٢)

(١) د. إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه ، ج ١ ، ص ١٤
 (٢) أنظر د. على سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، د. عبد الحلیم محمود : التفكير الفلسفي في الإسلام ، ديبور : تاريخ الفلسفة في الإسلام .

ثالثا: العقلية العربية ومدى قدرتها على التفلسف.

النظر الفلسفي أمر طبيعي يهتدى إليه الإنسان بمداركه البشرية من حيث هو إنسان مفكر حقا ، وهذا ما ذهب إليه ابن خلدون في مقدمته حينما يقول: " أعلم أن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلا وتعلّما على صنفين:

(١) صنف طبيعي للإنسان يهتدى إليه الإنسان بفكره.

(٢) وصنف نقلي يأخذه عن وضعه.

والأول: هو العلوم الفلسفية وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبعه وفكره ويهتدى بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها واتخاذ براهينها ، وجودة تعليمها حتى يقف نظره وبحثه على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو إنسان ذو فكر.

والثاني: هي العلوم النقلية ، وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي ولا مجال للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول ، لأن الخفيات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه ، فتحتاج إلى الإلحاق بوجه قياسي(١)

وينبغي الإشارة إلى أن ابن خلدون لم يقل بهذا إلا من أجل أن يقابل بين علم طبيعي وعلم نقلي ، ولكن حسبنا أنه قرر أن العلوم العقلية علوم طبيعية يهتدى الإنسان إلى موضوعاتها ومسائلها بمداركه البشرية ، ومعنى هذا أن الناس كلهم والأجناس جميعا عند ابن خلدون من ناحية قدرة أفرادها على النظر الفلسفي ، أو من ناحية إمكانية هذا اللون من النظر عندهم متساوون ، ولا مجال بعد هذا للقول بوجود صفات عقلية موروثه في شعب من الشعوب تمنح أفرادهم من البحث في العلوم العقلية.

(١) ابن خلدون : المقدمة ، طبعة مصطفى محمد ، ص ٣٥٤

وبهذا وحده نستطيع أن نضع حدا لكل الآراء التي ذكرها المفكرون العرب والمستشرقين على السواء الذين يقفون بها تارة في وصف العقلية العربية يمجّدونها ويحرقون لها البخور ، وتارة أخرى يقفون في وجهها ويزعمون أنها أخط في معدنها أو أنها تختلف في صفاتها العقلية الموروثة عن صفات الشعوب الأخرى ، تضع حدا لهذا كله من أجل أن تتجه مباشرة إلى دراسة البيئة العقلية التي ساعدت العرب على تنمية تفكيرهم الفلسفي ، فعمل هذا يكون أجدى من تحليل الصفات العقلية الموروثة للشعوب .

ونود أن نلفت الانتباه إلى أن التاريخ الفكري الخاص بالعرب أصحاب الفضل الأكبر في ظهور الفلسفة وتقدم العلوم في الشرق وإنما يبدأ مع ظهور الإسلام ، لقد كانت بيئة العرب الثقافية البارزة قبل الإسلام تشمل الشعر والآثار الأدبية المروية ، وهي تتضمن سجل ملامح الحياة العربية في أوضاعها الاجتماعية والسياسية والدينية والخلقية ، أن هذا السجل كان بدائيا وإقليميا ومفكك الأوصال ، فلم يقف الإسلام عند مد العرب بنظرة منسجمة لكيانهم القبلي فقط ، بل دفعهم بما يشبه الإكراه على مسرح الثقافة في العالم العربي وكشف لهم عن كنوزه العلمية وذخائره الثقافية الباهرة(١)

إن المحور الذي تدور عليه الحياة الإسلامية بجمالها هو ولا ريب القرآن الكريم ، وهو بحسب العصبية الإسلامية كتاب أنزله الله على النبي (صلى الله عليه وسلم) سنة ٦١٠م إلى ٦٣٢م من اللوح المحفوظ ، وهو يضم نظاما متكاملًا من المبادئ والأحكام ، يترتب على المؤمن أن يوجه حياته بمقتضاها ، ويلحق بالقرآن مع ذلك جملة من الأقوال منسوبة إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) تؤلف بالاضافة إلى دساتير لأفعاله ومقرراته مجموع الأحاديث النبوية

(١) د. ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة كمال اليازجي ، ص ٩

المعروفة في المصطلح الإسلامي بالسنة النبوية(١)

لقد استحوث على مشاعر الرعيل الأول من علماء المسلمين روعة قدسية الكلام الإلهي والسنة النبوية ، فتصرفوا كليا إلى تنسيق أحكام الشريعة المقدسة ، أخذوا من شرح أصولها ، واستخراج ما انطوت عليه من مقررات وقواعد أخلاقية ، فنشأ من ذلك علم القراءات وعلم التفسير وعلم الفقه ، وهي العلوم الأساسية الوحيدة التي احتاجت إليها الأمة الناشئة في بادئ الأمر من أصل التصرف بحسب الأحكام الإلهية المنزلة الواردة في القرآن الكريم ، على أنه لم يمضي طويل من الزمن حتى تحددت من هذه العلوم مجموع ضخم من العلوم الفرعية ، عرفت بالعلوم اللسانية أو الوضعية ، تميزها لها عن العلوم العقلية أو الفلسفية .

(١) د. ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١١

الفصل الثاني

الفلسفة اليونانية

وأبعاد إنتقالها إلى العالم العربي

ويحتوى على النقاط التالية:

تمهيد

أولاً: أسباب حركة الترجمة.

ثانياً: أثر الترجمة على مختلف المجالات الفكرية.

ثالثاً: المصادر اليونانية في الفلسفة الإسلامية.

لا نستطيع أن نفهم الفلسفة الإسلامية فهما صحيحا دون أن ندرسها على ضوء الفكر اليوناني ، ولقد كان أفضل ما كتب في تاريخ الفلسفة الإسلامية إلى اليوم كان من عمل باحثين قارنوا القديم بالجديد ، وقربوا فلاسفة الإسلام من أساتذتهم اليونان .

فكل فيلسوف من الفلاسفة قديما ووسيطا وحديثا قد شارك من جانبه في كتابة تاريخ الفكر الفلسفي ، وإن كان يقال في مجال التقليل من أهمية هذه الآراء والمذاهب إن الفلاسفة قد تأثروا واستفادوا الكثير من آراء فلاسفة اليونان ، فإن هذا يعد - فيما نرى - شيئا طبيعيا ، وفي ذلك يذهب - أستاذنا الدكتور عاطف العراقي - إلى أن هذا يعد مظهرا من مظاهر الصحة لا المرض ، ومن من الفلاسفة القدامي أو المحدثين لم يتأثر بالسابقين عليه (١)

ويكاد يرجع العيب العام لأكثر ما كتب في هذه الناحية إلى أن بعض الباحثين نسوا أو تناسوا الصلة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية ، فنسبوا إلى أشخاص آراء ونظريات ليست نتيجة أبحاثهم وتفكيرهم المستقل ، ومن التجنى أن ينسب إلى عالم أو فيلسوف ما لم يأتي به ابتداء ، ومنشأ هذا الإسناد الباطل جهل بالتاريخ وإغفال للعلاقات الثابتة بين المراحل المختلفة للتفكير الإنساني(٢) ومن شاء الاطلاع على أطوار الفكر الفلسفي الوسيط نشأة ونموا إزدهارا فعليه العودة إلى المناهل الأولى والأصول القديمة واليونانية ، فقد جاء هذا الفكر امتدادا لإفراغات الفكر اليوناني ، فإذا أردنا أن نقدم تصورا متكاملًا لقضية الأصالة والمعاصرة فلا بد من دراسة ظاهرة التأثير والتأثر فإن ربط الفكر العربي بمختلف أطواره ومنازعه بالفكر الإنساني الإنساني عامة ، ضرورة أكيدة ، أننا نؤمن بوحدة الفكر البشري .

(١) د. عاطف العراقي : الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل ، درا المعارف ، القاهرة ، الطبعة الرابعة ، ١٩٨٥م

، ص ١١

(٢) د. إبراهيم مدكور: المصادر اليونانية في الفلسفة الإسلامية ، مجلة الرسالة ، القاهرة ، العدد ٩٣ ، سنة

١٩٣٥م ، ص ٦٩٤ .

إن ربط الفكر الفلسفي العربي بالفكر الفلسفي اليوناني وغير اليوناني وبيان مواضع التقاطع وأماكن التوازي بينها ، والكشف عن أنواع التأثير والتأثر والاقتراس ودوافعها كل ذلك مفيد وضروري ، فالفلسفة اليونانية ضرورية لفهم الفلسفة الإسلامية(١)

لهذا نحاول أن نلقي نظرة عامة على المصادر اليونانية التي كانت ذات أثر بين في تكوين الفلسفة الإسلامية ، ففي تعرف هذه المصادر ما يعيننا على أن نحدد بدقة ما جاء به العرب وما سبقهم إليه الأقدمون .

لقد مهد لنشأة الفلسفة الإسلامية بيئتان متعاصرتان وضعتا دعائم الدراسات العقلية في الإسلام .

البيئة الأولى: بيئة المترجمين الذين غدوا العالم الإسلامي بثمار الفكر القديم شرقيا كان أو يونانيا .

البيئة الثانية: بيئة الفرق الكلامية وبخاصة المعتزلة .

وإذا كان الفكر العربي والإسلامي قد جاء امتدادا لإفراغات الفكر اليوناني ، فإن ذلك كان عبر عدة قنوات من أبرزها:

١- فتوحات الإسكندر في الشرق التي سهلت نقل التراث اليوناني اليه .

٢- اثر الفكر الاسكندراني في تأويل النصوص اليونانية .

٣ دور النقلة والمترجمين من السريان و العرب في توجيه الفكر الهلنستي من الإسكندرية ،

(١) د. محمد عابد الجابري : نحن والتراث : قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ، المركز الثقافي العربي ،

الدار البيضاء ، المغرب ، الطبعة الرابعة ١٩٨٥ م ، ص ٥٩

مرورا بالرها ونصيبين وحران وصولا إلي بغداد وجند يسابور ، كل هذا التراث المركب المركب
أتي ممزوجا بتاويلات وشروحات المشائين اليونانيين للنصوص اليونانية الأصلية(١)

والسريان هم بصورة عامة حلقة الاتصال بين العرب وبين اللغة اليونانية ، وعنهم عبرت
الثقافة اليونانية إلي العرب إذ لم يكن في مقدور المسلمين أن يعرفوا الفلسفة اليونانية في
أصولها لجهلهم لغة اليونان(٢) و كان النقل في بادئ الامر عن السريانية إلي العربية ، ثم
اتجه النقلة بعد ذلك الي الترجمة من اليونانية إلي العربية مباشرة (٣)

أما الترجمة الحرائون الذين نشطوا في مرحلة لاحقة ، و الذين لم تكن لهم خصومة
سياسية أو لاهوتية مع الإسلام والمسلمين فقد تمكنوا من ترويج فلسفتهم الدينية بحرية أكبر
، مما مكنهم من إصابة الصبغة المشرقية الافلاطونية ، بل أيضا من تقديم التأويل الفلسفي
للعقيدة الدينية الإسلامية.

هكذا اصبحت الفلسفة الدينية الحرائية بمثابة القنطرة التي كان فلاسفه الإسلام في
المشرق يقرأون من خلالها الفلسفة اليونانية(٤) ولقد اتجهت حركه الترجمة - فيما اتجهت
إليه - نحو الحكمة والفلسفة ، فاتصلت بالثقافة الهندية والفارسية ، و نقلت عن الزرادشتية
و المزدكية و المانوية ، وعنيت خاصة بالفلسفة اليوناني(٥)

(١) د. ابراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية "منهج وتطبيقه ، ج٢ ، دار المعارف القاهرة ١٩٨٣م ص٧٧.

(٢) د. جيرار جهامي : ابن سينا و حضوره الفكري بعد الف عام، دار المشرق - بيروت ١٩٩١م، ص١٨.

(٣) د. محمد عبد الرحمن مرجبا : من الفلسفة اليونانية إلي الفلسفة الإسلامية ، منشورات عوبيات - باريس
، الطبعة الثالث ١٩٨٣م ، ص٢٩٥

(٤) المرجع السابق ص ٢٩٦

(٥) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة د. محمد عبد الهادي ابوريده ، لجنة التأليف والترجمة و
النشر ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ١٩٥٤م ص١٦-١٧ ، وأيضا د. محمد عابد الجابري : نحن والتراث ،

قد تمت فترة النشاط في ترجمة المؤلفات اليونانية علي مرحلتين:

الأولى: تبدأ من تولي العباسيين الحكم حتي بداية عهد المامون.

والثانية: تقع في عهد المامون - والذين خلفوه مباشرة (١) ففي سنة ٨٣٢م كانت مدرسة المترجمين (دار الحكمة) التي اقيمت في بغداد - والذي انتجت الترجمة العربية لأعمال أرسطو والإسكندر الأفروديس و ثامسطيوس (٢) ولقد تركز الإهتمام في بادئ الأمر في نقل المؤلفات الفلكية والرياضية والطبية ، كم نقلت بعض كتب أرسطو في المنطق (٣)

ونظرة فاحظة فيما ترجمه العرب عن الإغريق في هذه العلوم وما اتجوه بعد تثقفهم بالمعارف اليونانية توضح صحة ما نذهب إليه من أفضال اليونان على الفلسفة اليونانية غير قابل للجحود ، وكان لهذا النقل أثره ، فما أهم المنقول والنقل؟

لن نحاول هنا إحصاء كل منقول وناقل ، ولكن نكتفي بأهم ما نقل من فلسفة اليونان أهم مناهل الفلسفة العربية ، أفلاطون وأرسطو هما دون شك ، أهم فيلسوفين يونانيين عرفهما العرب ، وتأثروا بهما.

أما أفلاطون فلم تنقل محاوراته الكثيرة ، بل اتجهت العناية إلى نقل كتبه السياسية ، فنقلت الجمهورية والنواميس والسياسي ، وفي غير السياسة نقل محاورة طيماوس ومحاورة فيدون (٤)

(١) د. ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية "منهج وتطبيقه ، ج-٢ ، ص ٧٨.

(٢) دي لاس أوليري : الفكر العربي ومركزه في التاريخ ، ترجمة إسماعيل البيطار ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت . لبنان ، ١٩٨٢م ، ص ٩٣

(٣) f.copleston , s.j : A history of philosophy , p.188

(٤) أحمد أمين : ضحى الإسلام ، ج ٢ (نشأة العلوم في العصر العباسي) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٨م ، ص ٢٧٧.

أما أرسطو فقد أعرض النقلة عن كتبه السياسية مكتفين بما نقلوا عن أفلاطون ، ولكنهم أقبلوا على نقل كتبه الأخرى في المنطق والطبيعيات والإلهيات والأخلاق(١) ويذهب دي بور إلى أن السريان قد عنوا إلى جانب قليل من كتب الرياضيات والطبيعيات والطب بأمرين:

الأول : مجموع الحكم الخلقية التهذيبية ، وبالجمله عنوا بالحكمة الفيثاغورية الأفلاطونية التي تنزع إلى التصوف.

الثاني: الذي عنى به السريان فهو منطق أرسطو(٢) ونقلة أفلاطون وأرسطو كثيرون ، كلهم سريان ونساطرة وصابئة ، وفيما يلي نعرض أشهرهم ، وأشهر ما نقلوا عنه مراعيين في ذكرهم توالى زمانهم.

١- يوحنا بن البطريق (٨١٥م)

ولقد نقل طيماوس لأفلاطون والسماء والعالم والحيوان لأرسطو

٢- عبد المسيح عبد الله بن ناعمة الحمصي (٨١٥)

ترجم كتاب الأغاليط ، وشرح يحي النحوي على كتاب السماع الطبيعي لأرسطو ، وفضلا عن ذلك ترجم أجزاء من تاسوعات أفلوطين والتي عرفت باسم الريوبية ونسبت خطأ لأرسطو(٣)

(1) f.copleston , s.j : A history of philosophy , p.188

(٢) دي بور : تاريخ الفلسفه في الاسلام ، ترجمة د. محمد عبد الهادي ابوريده ، لجنة التأليف والترجمة و النشر ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ١٩٥٤م ص ٢١

(٣) يوحنا قمير: أصول الفلسفة العربية ، دار المشرق ، بيروت . لبنان، الطبعة السادسة ١٩٩١م ، ص ١٣٠ وأيضا د.محمد عبد الرحمن مرجبا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، ص ٢٩٥ ومحمد غلاب : المعرفة عند مفكري المسلمين ، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، دن ، ص ١٥٩

وهذه التساقيات هي الرابعة والخامسة والسادسة، وقد ساعدت على انتشار الفكر الأرسطي بين العرب (١)

٣- حنين بن إسحاق (٨١٠م-٨٧٢م)

من أعظم النقلة ، وأختره المأمون لرئاسة بيت الحكمة وقد ترجم عن أرسطو المنطق (المقولات والبرهان والمغالطات والجدل) ، والسماء والعالم والأخلاق وجزء من كتاب ما بعد الطبيعة ، كما ترجم لأفلاطون الجمهورية ، والنواميس ، وطيمائوس ، وشرح ثامسطيوس على ما بعد الطبيعة (٢)

٤- ثابت بن قرة (٨٢٦-٩٠١) نقل السماع الطبيعي لأرسطو.

٥- إسحاق بن حنين (ت٢٩٨م - ٩١١م):

كان ماهرا كأبيه في النقل ، وقد ترجم إلي العربية السوفسطائي لأفلاطون ، و لأرسطو العبارة والكون والفساد والنفس ، والاخلاق إلي نيقوماخوس (٣).

٦- قسطا بن لوقا البعلكي (ت ٥٣٠٠هـ - ٩١٣م):

برع في نقل الكتب الطبية والرياضية والفلكية ، كما ترجم شرح الإسكندر الإفروديسي ويحيى النحوي علي السماع الطبيعي ، وشرح الإسكندر علي كتاب الكون والفساد وكلاهما لأرسطو (٤)

(1) f.copleston , s.j : A history of philosophy , p.188

(٢) كارادي فو : مادة أفلاطون ، دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الرابع ، عدد ٢٥ ، ص ٥٠

(٣) د. محمد عبد الرحمن مرجبا : من الفلسفة اليونانية إلي الفلسفة الإسلامية ، منشورات عوبيات - باريس ، الطبعة الثالث ١٩٨٣م ، ص ٣٠٧

(٤) يوحنا قمير: أصول الفلسفة العربية ، دار المشرق، بيروت - لبنان، الطبعة السادسة ١٩٩١م ، ص ١٣٠

٧. يحيى بن عدي (ت ٥٣٦٤هـ - ٩٧٤م):

درس المنطق علي الفارابي، وقد نقل النواميس لأفلاطون ولأرسطو الجدل والمغالطة والشعر وبعض السماع الطبيعي والاثار العلوية (١)

٨. ابن زرعه (ت ٣٩٨م):

وهو أبو علي عيسى زرعة ولقد ترجم المقولات والسوفسطيكا وتاريخ الحيوان وكان هناك بالإضافة الى ماسبق تراجمة العهد الاول وهم من المترجمين عن الفارسية والهندية واليونانية مثل عبد الله بن المقفع (ت ١٤٣م - ٧٦٠) ، ويقال أنه ترجم أرسطو المنطقية الثلاثة أيام جعفر المنصور (قاطيغورياس_باري ارميناس_انالوطقيا الأولى)(٢).

ومما يلفت النظر في الكتب المنقولة عن اليونان إن النقل كان محصورا في فنون العلم والفلسفة دون أن يتعداها إلي عالم الأب والشعر ، بالإضافة إلي أن مترجمو العرب لم يكونوا مجرد نقلة حملوا تراث الأمم القديمة إلي عصرهم ، وإنما كانوا أصحاب آراء خاصة من شأنها أن تدرجهم في عداد المتفلسفة.

ثانيا: أسباب حركة الترجمة

تعددت العوامل والأسباب التي دفعت بالمسلمين إلي نقل كتب الفلسفة و العلوم والأدب إلي اللغة العربية وها نحن نورد هنا أهمها (٣)

-
- (١) دي بور : تاريخ الفلسفه في الاسلام ، ترجمة د. محمد عبد الهادي ابوريده ، لجنة التأليف والترجمة و النشر ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ١٩٥٤م ص ١٣١
- (٢) د. محمد عبد الرحمن مرجبا : من الفلسفة اليونانية إلي الفلسفة الإسلامية ، ص ٣٠٧
- (٣) المرجع نفسه ، ص ٣٠٨

[١] لم يكن للعرب قبل الإسلام شخصية عقلية واعية ولم تكن عندهم نواه للتفكير المدروس المنظم ، فلما جاء الإسلام طرأت تغيرات عميقة علي شبه الجزيرة العربية والمنطقة المحيطة بها ما كانت لتحدث لولا حركة النبي محمد(صلى الله عليه وسلم) ، إذ تبدلت نظم الحياة ر أسا علي عقب ، فاستتبع ذلك نشوء مجتمع جديد له حاجات جديدة ، ومشاكل جديدة ، وقيم ومثل جديدة ، وبذلك توفرت فرص للتفكير وِجهد للقرايح لاعهد لهم بها من قبل ، وهكذا فإن إحساس العرب بعد أن تكونت نواة التفكير عندهم بمجئ الإسلام وما فرض عليهم من مشاكل بحاجة إلى هذه النواه إلى الإكتمال والنضج ، وقد أوجد فيهم حركة عقلية ظلت تنمو وتشتد يوما بعد يوم ، بقدر ما تتطلع إلى أفاق جديدة وتتغذى بمصادر جديدة ، فهذا التحول الكبير إذن كان من أهم أسباب حركة الترجمة.

(٢) وهناك عامل آخر أيضا دفع بالعرب إلي النقل والاستفادة من تجارب الآخرين هو شعورهم بأن المجد العسكري والسياسي والاقتصادي الذي وصلوا إليه لا قيمه له البته إذا لم يقترن بالمجد العلمي والنضج العقلي ، ورغبتهم الملحة في مضاهاة الأمم والشعوب التي هي أعرق منهم في العلم والفلسفه .

[٣] القرآن الذي يشيد بالحكمة ويحث علي البحث والنظر ويدعو إلي التفكير في خلق السموات والأرض ، ويمتدح العلم والعلماء ، مما لا سبيل لهم إليه إلا بالخروج من قوقعتهم والإطلاع علي عالم جديد .

[٤] حاجتهم إلى أساس نظري لدين يقوم عليه ، وحاجة علماء الكلام إلى النظريات اليونانية لكي تسهل عليهم الدفاع عن الدين أمام المخالفين ، والمفكرين الذين هم أعرق منهم في الحضارة واصطناع وسائلهم في الرد على الخصوم ، وهذا لا يتأتى إلا بالاطلاع على العوم العقلية التي لا عهد لهم بها.

[٥] حاجتهم إلى علوم تسهل عليهم القيام بفروضهم الدينية التي تحتاج إلى حساب وتوقيت وتساعدهم على تنظيم شئونهم المالية ، وضبط حساباتهم بعد التوسع فبي الفتوحات ووفرة الخراج.

[٦] حاجتهم إلى تنظيم بحوثهم التي بدأها في العصر السابق . الأموي . وتمحيص ما استنبطوه من المعارف الدينية واللغوية والعقلية وتصنيفها بدقة وحسن ترتيب.

[٧] تشجيع الخلفاء والأمراء للقائمين على عملية الترجمة ، فقد كان المنصور شديد الحرص على المال حتى لقب . أبا الدوانيق - أو المنصور الدونقي ، وذلك لتشدده في محاسبة العمال على الحبة والدانق ، وهو مقدار لا يزيد على سدس الدرهم ، ومع ذلك فقد كان يستهين بإنفاق الكثير من المال لمجرد حب المال ، بل ليتخذ وسيلة إلى القوة والمنعة وحماية الثغور ورد غائلة الأعداء.

يضاف إلى ذلك شخص المنصور نفسه بماله من سلطان وما يحكى عنه من تمكن العلم والدين في نفسه ، فهو لم يكن ضحل الثقافة ، وإنما كان رجلا واسع الأفق غزير العلم ، فقد اطلع على مقالة في الرياضيات وأخرى في الفلك وقد بها إلى بلاطه فيلسوف هندي ماهر في معرفة حركة الكواكب وحسابها ، كما كان مطلعاً على كتاب إقليدس ، فضلا عن الكتب الأخرى المنقولة من الفارسية والسريانية ، وما ينطبق على المنصور أخرى أن ينطبق على المأمون وهو الخليفة المنفتح الذي كان يدفع لحنين بن إسحق زنة الكتاب المترجم ذهباً.

[٨] إحتكاكهم بالعناصر المثقفة في البلاد المفتوحة على أيديهم مما أيقظ عقولهم وقلب نظام تفكيرهم ، وترك آثاراً عميقة بعيدة المدى في أذهانهم ، وأعددهم لقبول اللقاح الجديد وإلتماس كتبه.

[٩] الدعة والترف ووفرة أوقات الفراغ ، فسهولة الحياة المادية الجديدة أتاحت لهم فرصا نادرة من الحياة العقلية والروحية لم يعهدوها من قبل، فهم يسعون في طلب العلم واذا بهم يحدثون في البحث عنه في مظانه ، فليس كالأزدهار واستتباب الأمن ما يناسب نشوة الفكر ، وما من عنصر أنسب من الرخاء للبحث عن آفاق جديدة في الحياة والتطلع ، فترى الأشخاص الذين لهم مواهب خاصة يندفعون في طلب الكتب ، وترى القوة الكامنة منهم تنكب عليها بحثا وتنقيبا وإنتاجا ، وهذا ما حصل للعرب آنذاك ، والحضارة والعمران يستلزمان العلم ، فراحوا يطلبونه في كل أفق ، ويطلقون كل باب.

[١٠] الطابع العام للدولة العباسية التي قرن عصر الترجمة الذهبي بقيامها ، وطبيعة هذا العصر التي تتمثل في تطور الحياة العقلية نفسها في الجماعة نفسها ، وألف هذه الجماعة بالحضارة وطول عهدها بالجدل الكلامي والبحث العقلي ، فإن إنتقال السلطات من بيت إلى بيت وانتقال العاصمة من بلد إلى بلد ، بل لقد كان في الواقع نقلا للدولة الإسلامية من عالم إلى عالم ، ومن عقلية إلى عقلية ، من عقلية مشاغلا وهمومها أعرابية ، إلى عقلية مشاغلا ثقافية وحضارية ، فالدولة العباسية تنفرد بعقلية جديدة لم تعهد في بني أمية ، وهي ميل أولى الأمر فيها إلى العلم أيا كان نوعه.

[١١] التنافس بين العرب والشعوبيين كان أيضا من العوامل المهمة في الترجمة ، فالشعوبيين ترجموا آثارهم الفكرية وآدابهم القومية على سبيل المباهاة ، وليظهروا للعرب ما كانت عليه أممهم من حضارة ورقية ، وهذا أحد الأسباب التي دفعت ابن المقفع إلى نقل كتاب . كليلة ودمنة . عن الفهلوية إلى العربية ، وكذلك حاول بعض الشعوبيين أن يحتقروا العرب كافة ودينهم الذي جعل منهم سادة العالم القديم ، فأروا أن تعاليم الفلسفة والعلم كفيفة بالقضاء على الإسلام وتأليب أبنائه عليه ، فاتخذوا منها سلاحا للتهديم والتخريب ، لا ذريعة للبناء والهداية.

[١٢] ومما دعا إلى إزدهار الترجمة أخيرا إنقسام المسلمين وتفرقهم شيئا وأحزابا ، فكانت الفلسفة في أيديهم السلاح الأمضى ، فراحوا يفلسفون معاني القرآن ويتعمقون في فهمه إلى حد تحميله مالا يطيق ، كل ذلك لعدم حجبهم وإفحام الخصوم.

ثالثا: أثر الترجمة على مختلف المجالات الفكرية.

مما لا ريب فيه أن تأثر المسلمين بالعناصر الثقافية الوافدة كان كبيرا جدا لكثرة ما جاء به النقلة من أنواع الفلسفات والعلوم والفنون والمعارف ، فإذا بانقلاب عظيم يحدث في الفكر والدين واللغة ، يكاد يكون منقطع النظر في سرعته وعمقه وشموله وأبعاده(١)

١- أثر الترجمة على الفكر:

أما من حيث تأثير الترجمة في الفكر فيكفي أن نقول فيه أن العرب قطعوا شوطا بعيدا في الطريق الطويل الذي انتهت إليه الحضارة الأوربية اليوم ، فقد ظهر من بين المسلمين - عربا كانوا أو مستعربين - علماء كلام ومفكرون أفاضل ساهموا في أصول العلم وفروعه ونبغوا في كل فن ، ونزلوا كل ميدان ، وأحاطوا بجميع ألوان الثقافة التي انبعثت من مراكز متعددة ، حتى سبقوا الغرب إلى الكثير من النظريات في الطبيعة والكيمياء والرياضة والفلك والطب والفلسفة.. إلخ ، وأغنوا التراث العقلي والإنساني بكثير من المعاني والأفكار .

وبهذه الصفات الضخمة غدت الأمة العربية وريثة الفكر الشرقي واليوناني والقيمة على ذخائر الثقافة والفن ، والممثلة الوحيدة للحضارة الإنسانية الرفيعة في العصور الوسطى كلها ، فعظمت الحركة العقلية بين المسلمين واتسع نطاقها حتى شملت كل مظاهر الحياة تقريبا ، ولم يأت بعد هذه الحركة العلمية من مثل لها في التاريخ إلا حركة النهضة العلمية في إيطاليا بعد سقوط القسطنطينية في يد محمد الفاتح مؤسس دولة بني عثمان في أوروبا.

(١) د. محمد عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، ص ٣٢٩-٣٣٥

٢. أثر الترجمة على الدين :

وعن أثر الترجمة على الدين فإن احتكاك المسلمين بالثقافات والفلسفات الأجنبية جعلهم يندفعون إلى تعمق آيات القرآن الكريم ، وفهمها والغوص في معانيها ، ويعرضون على محك العقل جميع العقائد التي كانت مقبولة لديهم دون جدال أو نقاش ، ومن هنا نشأت الفرق الكلامية المختلفة ، والتي تسلحت بالفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني لدعم مذهبها وتسفيه مذاهب خصومها.

ولقد عرف المسلمون بطريق النقل والاحتكاك أن هناك طوائف يهودية ومسيحية ومانوية وصابئة ، وهناك زنادقة وملحدون ودهريون ، وكان هناك حركات علمية في هذه البلاد ، مما كان له أثره البالغ في توجيه تفكيرهم ، وقيام بحوث عقلية متعددة حول العقل والنقل ، والذات والصفات والجبر والاختيار ، وتكاثرت الموضوعات ، وأشدت أوجه التلاقي والخلاف بين المذهب والنحل ، ومن هنا نشأت المذهب الاعتقادية والعلوم الدينية والطبيعية.

٢. أثر الترجمة على اللغة :

ولقد كان للترجمة أثر بالغ في اللغة وأساليب التعبير ، فقد دخل على اللغة العربية كثير من المعاني الاصطلاحية والتراكيب الفنية والعبارات العلمية ، واتسع صدرها لعدد كبير من الألفاظ الأجنبية ، وتحولت في فترة قصيرة لا تزيد عن عمر إنسان من لغة قبلية إلى لغة عالمية ، فأصبحت لغة العرب هي لغة الدين والحكمة والقانون والسياسة والإدارة والكتابة والتأليف والعلم والحضارة ، وأكتسحت اللغات المحلية وكانت اللغة السريانية أول ضحاياها*

لقد كانت اللغة العربية أداة هذا التحول الكبير وأداة التطور والابتكار ، ولولا أنها صالحة ومطواعة لما استجابت لما ندبت إليه ، فلقد كان هناك تفاعل قوي بين الفكر واللغة ، كما كان لنمو اللغة أثر في تطور الفكر ، كل منهما يرفد الآخر ويمده بالدم والغذاء ، وهكذا ظل الفعل

*على أن الدراسة باللغة السريانية لم تفقد أهميتها فجأة بل ظلت تتنلشى شيئا فشيئا حتى أواخر القرن الثالث عشر الميلادي الذي ينتهي به تاريخ الآداب السريانية.

والانفعال والتأثير والتأثر بين اللغة والفكر والفكر واللغة مستمرين طوال عصور حركة الاشعاع العقلي في الإسلام.

فاللغة العربية تمتاز بسعتها ونصوعها وبتصارييف كلامها وبمآخذها البديعة في استعاراتها وبغرائب تصرفها في اختصاراتها ، ولطف كنايتها في مقابلة تصريحاتها وقدرتها الفذة على النحت والاشتقاق ، وظل أمرها كذلك حتى كانت أداة التعبير الوحيدة لأربعة عشر قرنا من التاريخ المستمر في إطار الإسلام ، وهو عمر طويل في حياة اللغات لم يكتب لغيرها ، هذا مع أنها لا تزال حتى الآن في شرح شبابها ، لم يهن لها عظم ، ولا تضعع لها ركن.

لقد تأثرت اللغة العربية بكثير من اللغات وأثرت فيها واستمر التفاعل بينهما مدة لا تزال تعيشها ، وإذا أردنا أن نعرف مبلغ الأثر الذي خلفته الترجمة والنقل في عمود اللغة العربية ، فهذا الأثر إنما يتجلى فيما طرأ على الأدب من تغيرات عميقة ، وفيما اتسعت له الألفاظ العربية من معان جديدة إزدادت بها غنى ودقة ووضوح وسلامة ، وفيما دخل اللغة العربية من ألفاظ أعجمية أكتسبت بها ثروة وغزارة ، وأخيرا فيما طرأ على الكتابة والتأليف من تنسيق وتنظيم .

أما من حيث التغيرات في الأدب العربي فقد أخذ الكتاب والشعراء يهجرون ألفاظ البادية ، ويبتعدون عن الكلمات الحوشية والغريبة ويعمدون إلى السلامة والسهولة ، وبعد أن كانت الألفاظ الخشنة تتردد كثيرا على ألسنتهم فتحدث خدشا في الأذن أصبحت الآن سهلة مرنة ، وأصبحنا نشهد الآن جملا لينة تحمل المعنى بكلام واضح لا لبس فيه ولا غموض ، كما أصبحت قابلة لأن تتكيف بالمعنى الجديد الذي جاءت به الحضارة والرفاهية واللين في العيش.

لقد كان العرب يفتقرون إلى العلم والفلسفة ، فعندما وضعوا أسسهما كان لا بد من تجديد في اللغة حتى تستوعب المعاني الجديدة التي لم تكن مألوفة ، وبذلك أكتسبت العبارة العربية سلامة وجزالة ومرونة أفضل من ذي قبل ، إذ أصبحت تعبر عن منطق أرسطو وفلسفة أفلاطون وطب أبقراطوجالينوس.

وكان التأثير في الشعر العربي كبيرا جدا ، فقد أعطت الترجمة صورا جديدة للشعر العربي ، فإذا به يخرج عن نطاق المؤلف ويخوض في موضوعات جديدة للشعر العربي ، فبعد أن كان الشاعر يستعمل في وصفه كثيرا من الكلمات الحسية والتعابير المادية فلا يتكلم إلا عن الصحراء والمرأة والاطلال والحيوانات المنتشرة في البداية ، إذ بشعره بعد حركة الترجمة تختلط فيه دقائق علمية وفلسفية لم تكن نشاهدها من قبل عند شعراء العصر الجاهلي ، وهكذا حمل الشعر المعاني العلمية والفلسفية بالإضافة إلى الألفاظ المكتسبة من الترجمة.

ولكن هذا التطور في اللغة لم يحدث دون ثمن ، فاللغة إذا دخلت على أختها أفسدتها" كما يقول الجاحظ ، فالذي يمعن النظر في اللغة العربية ويقارن بين ما كانت عليه قبل الترجمة وما صارت إليه لا بد أن يلاحظ أن الجملة العربية قد ضعفت نوعا ، فلقد كانت قوية متينة في البداية ، لكنها أخذت تتغير مع الصور الجديدة حتى كأنها حملت أشياء من غير طبيعتها ، ولكنه إذا فقدت بلاغة الجاهليين فإنها قد أصبحت لغة العلم والفلسفة وبالتالي لغة الحضارة.

ولقد ظهر هذا التأثير في تسرب إلى اللغة العربية مفردات جديدة وهذه المفردات منها ما هو دخيل على اللغة العربية لعدم وجود مرادف له فيها ، فقد تسرب إليها من اليونانية والفارسية وغيرها كلمات في المنطق والفلسفة والعلوم لم تكن موجودة قبل حركة الترجمة ، وقد بقيت هذه الكلمات على حالها بعد ان طرأ عليها تغير مع مراعاة للجرس العربي السمعي واللفظي مثل فلسفة وهولي وهندسة وأسطقس وموسيقي وزنديق وديباج وأزميل وكثيرا ما استعملوا الاشتقاق تفلسف فيلسوف تزندق زندق زندق.

وأخيرا ظهر تأثير الترجمة في تنسيق الكتب وتبويبها والعناية بالتنظيم والتقسيم والمقارنة والتسلسل في عرض الأفكار والآراء والمذاهب والمعتقدات ، وبعد أن لم يكن للعرب سوى خطرات الفكر وفتنات الطبع فقد غدوا فحولوا في التحليل ومثلا يحتذى في سبر الغوار والغوص على المعاني.

الخلاصة لقد غزت الترجمة جو الحياة العربية في الداخل والخارج ، ومن الظاهر والباطن ، وكانت أداة التوعية التي وسعت آفاق الفكر العربي وفتحت مجالات الحوار والتفاعل بينه وبين الأفكار الأخرى بعد أن ظل أجيالا طويلة منكفئا على نفسه قابعا في عقر داره ، وهكذا انطلق العرب لبناء حضارة ونهضة فكرية شاملة عمت جميع البلدان ، ولسنا هنا عن حديث مفصل عن الترجمة وأدوارها ، ولكن كان الهدف من الإشارة السابقة أن الفلسفة اليونانية كانت منتشرة في العالم العربي مما كما يسهل الاطلاع والاستفادة منها.

رابعا: المصادر اليونانية في الفلسفة الإسلامية

لقد وصلت اليونانية إلى أعظم درجة أستطاعت أن تبلغها عند أفلاطون وأرسطو ، فمذهبهما يمثلان قمة الشعور بالذات ، وفيها نجد الطابع الأساسي للروح اليونانية ، وعلى الرغم من أنهما عبقران يصدران من روح واحدة ويعبران عن أعلى صورة يمكن لتفكير ناضج مستقل أن يصل إليها ، إلا أن هذا لا يمنع أن تظل بينهما فروق أساسية لا يستهان بها.

فبينما كان أفلاطون يخلق في عالم سام من الرؤى والأحلام ويتخذ من المثل أساسا للوجود الحق ، إذ بأرسطو يتشبث بالواقع والحس ، فإلى أرسطو يعود الفضل في تنظيم الفلسفة اليونانية ، وتفريع العلوم منها وإيجاد المنطق مرتبا له أسسه وقوانينه حتى لقب من أجل ذلك كله بالمعلم الأول(١)

ومن المؤكد أن أرسطو لم يستبد وحده بالسيطرة على عقول العرب ، فأفلاطون على ما عرف العرب كان يقول بحدوث العالم وبقاء النفس ، وهذه آراء لا تتعارض مع العقيدة الدينية ، وهذا فيما يرى د. بدوي سر ما نلحظه من أفلاطون وتلاميذه من الأفلاطونية المحدثة قد انتشروا في العالم الإسلامي من انتشار أرسطو ، فالروح الإسلامية لم تستطع هضم ما قدمه أرسطو ، فاستعانت على هضمه بالأفلاطونية المحدثة(٢) وهذا ما يؤكد أحد الباحثين حينما

(١) د. محمد عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، ص ٣٣٥-٣٢٩

(٢) د. عبد الرحمن بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، دار النهضة المصرية ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٤٦م ، ص ي

من أنهم غيروا وطوروا من فلسفة أرسطو طبقاً لروح الأفلاطونية المحدثة (١) معنى هذا أن الفلسفة الإسلامية قد تأثرت أيضاً بأفكار وأراء أفلوطين ، والذي عرف بالشيخ اليوناني (٢) ولقد ترجمت أجزاء من تاسوعات أفلوطين وهي الرابعة والخامسة والسادسة إلى السريانية ثم نقلت إلى العربية ، ونسبت خطأ لأرسطو ، وسميت باسم أثولوجيا أرسطو طاليس (٣) ولهذا ذهب البعض أن أثر أفلاطون في الفلسفة الإسلامية إلا بطريق غير مباشر (٤)

ولا نتفق مع الرأي السابق لأن مؤسس الأكاديمية أستطاع بفضل نظرياته الروحية أن ينفذ إلى قلوب الفلاسفة والمتكلمين والصوفية ، وهذا مما يؤكد أن فلاسفة الإسلام درسوا أفلاطون فيما يذهب أحد الباحثين دراسة مباشرة وفي كتبه التي نقلت إلى العربية (٥) فإن الحقيقة التي لانزاع فيها هي أن المسلمين قد عرفوا أفلاطون حق المعرفة وترجموا أعماله كما سبق ذكره ، ولقد أثرت أراء أفلاطون في فلاسفة الإسلام ابتداء من الكندي فيلسوف العرب وانتهاء بابن رشد (٦)

(1) f.copleston , s.j : A history of philosophy , p.186

أيضاً ديبور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص ٣٤ ، د. عبد الرحمن بدوي: أفلوطين عند العرب ، ص ١ ، د. إبراهيم العاتي: الزمان في الفكر الإسلامي عند ابن سينا والرازي الطبيب والمعري ، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر ، بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى ١٩٩٣ م ، ص ٨٤

(٢) د. عبد الرحمن بدوي: أفلوطين عند العرب ، ص ١

(3) f.copleston , s.j : A history of philosophy , p.188

وبشأن هذا الخلط الذي حدث في ترجمة تاسوعات أفلوطين والذي ترجمها عبد المسيح بن ناعمة الحمصي ، والذي كانت مبعثاً للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو عند الفارابي في كتابه الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس ، أنظر د. عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الرابعة ، ١٩٧٨ م ، ص ٨٩

(٤) د. مصطفى النشار : فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٨ ، ص ٢٥٣

(٥) Mank(s); Melanges de Philosophy juive et arab , paris, 1927, p;316

(٦) د. محمد غلاب: المعرفة لدى مفكرى المسلمين ، ص ١٦٤ أيضاً د. غسان خالد : أفلوطين رائد الوجدانية ومنهل الفلاسفة العرب ، منشورات عويدات ، بيروت - باريس ، الطبعة الأولى ١٩٨٣ م ، ص ٧

لكن لماذا تأثر العرب بأراء وفلسفة أفلوطين واهتموا بها كل هذا الاهتمام؟

يمكن حصر أسباب هذا التأثير في:

١- أن الفكر العربي الإسلامي كان متجها بحماس إلى الجمع والتوفيق بين مختلف المذاهب والنظريات ، وبما أن الأفلاطونية المحدثة قد قامت بمثل هذه المحاولة داخل نطاق المذاهب الفلسفية والدينية السابقة ، فإنها أصبحت نموذجا يحتذى به (١)

٢. لقد كانت عند أرسطو نزعة منطقية جافة لم تصادف هوى في نفوس المسلمين ، فأمدتهم الأفلاطونية المحدثة بنزعة روحية غامضة (٢)

الواقع أن هذا الرأي فيما نرى لا يعد صحيحا لأنه إذا كانت نزعة أرسطو منطقية ، فليس معنى هذا أنه لم يحدث أثرا في الفلسفة الإسلامية ، بل إن نزعة أرسطو المنطقية كانت من أهم أسباب إعجابهم بأرسطو ، فالمتكلمين خاصة المعتزلة إستخدموا المنطق الأرسطي كوسيلة للدفاع عن عقائدهم الدينية.

٣- كان من أسباب تأثر المسلمين بالأفلاطونية المحدثة هو البعد الصوفي المتوفر فيها ، مما قربها من البيئة الإسلامية التي كان ينتشر فيها التصوف بشكل كبير لم ينج منه حتى الفلاسفة العقليين كابن سينا، فالمنطق الذي عالج به أفلوطين بعض المعطيات الفلسفية الدينية الأصل ، والروحية الدينية التي مزجها في معالجته لبعض المسائل الفلسفية شكل عند المفكرين المسلمين والمسيحيين المرتبطة بقاعدة دينية ثابتة منهلا صالحا لنشاطاتهم الفلسفية.

(١) د. إبراهيم العاتي: الزمان في الفكر الإسلامي عند ابن سينا والرازي الطبيب والمعري ، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر ، بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى ١٩٩٣ م ، ص ٨٥

(٢) د. على سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج ١ ، دار المعارف القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٨١ م ، ص ١٨٩ ، ص ٨٥

هكذا نرى الفلسفة اليونانية قد ألفت ضوءاً جديداً على التفكير الإسلامي ومكنته من أن ينتقل إلى مرحلة أخرى ، مرحلة تقوم على حرية الرأي وتمجيد العقل ، كما مكنته من أن يواجه خصوم الإسلام بالمنطق ، والدفاع عن آراءهم وعن قضاياهم الدينية ، وكان ذلك أشد وضوحاً في بيئة المتكلمين وخاصة المعتزلة ، الذين وجدوا في الفلسفة اليونانية عون لهم في الدفاع عن مبادئهم.

وفي نهاية الحديث عن مصادر الفكر الإسلامي وأثر الفلسفة اليونانية عليه إيماناً منا بأن الفكر الإنساني فكر متواصل ولا يمكن تغافل أي مرحلة من مراحلها ، فكل مرحلة سماتها التي تميزها عن الأخرى ، وفي هذا التمايز بناء للفكر والفلسفة ، فالفلسفة الإسلامية مرحلة هامة ساهمت في بناء الفكر الإنساني ، لا يمكن التغاضي عنها أو التقليل من شأنها ، وإذا كان هذا رأينا فإن هناك رأي آخر يدعيه المستشرق دي بور والذي لا نتفق معه ، حيث يقول:

" وظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة إنتخابية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق ، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهما وتشرباً لمعارف السابقين لا ابتكار ، ولم تتميز تميزاً يذكر عن الفلسفة التي سبقتها لا بافتتاح مشكلات جديدة ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة(١) ويستمر ديبور في حديثه إلى أن يصل بأننا نكاد لا نستطيع أن نقول أن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة(٢)

وهذا حكم فيما نرى جائر وليس منصفاً للفلسفة الإسلامية ، فإذا كان هناك تأثير وتأثر فإن هذا يعد شيئاً طبيعياً ، ويعد دليلاً على مظاهر الصحة لا المرض ، فإذا كانت الفلسفة الإسلامية تأثرت بالفلسفة اليونانية فهل معنى ذلك أن ننكر ما فيها من إبداع ، إذا كان الأمر كذلك فهل نحكم على الفلسفة اليونانية التي يتفاخر بها المستشرق دي بور بأن ليس فيها إبداع ، لأننا نعلم علم اليقين ما تأثرت به الفلسفة اليونانية من الفكر الشرقي القديم.

(١) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص ٤٠

(٢) المرجع السابق ، ص ٤١

صحيح أن المسلمين قد أعجبوا بالمنطق الأرسطي ، ولكن هذا لا يعنى أنهم طبقوه وابتزموا به في أبحاثهم، إن العقلانية العربية كما طبقتها مختلف الفرق الإسلامية من معتزلة وأشاعرة وشيعة وفلاسفة ذات منطق خاص ، يمكن القول عنه أنه منطق ثلاثي القيم يختلف عن المنطق الأرسطي ثنائي القيم ، على سبيل المثال إذا كان أرسطو يميز بين الواجب والممكن فإن ابن سينا أضاف قيمة ثالثة هي الواجب بغيره ، كما أضاف إلى القدم والحدوث قيمة ثالثة وهي القديم بالزمان الحادث بالذات ، وغذا كان بعض المعتزلة قد ميز بين الوجود والعدم ، فإنهم قد أضافوا قيمة ثالثة وهي شيئية المعدم ، كما أضافوا إلى الجبر والاختيار اللطف الإلهي ، وفي الإيمان والكفر أضافوا قيمة المنزلة بين المنزلتين ، وعندما تحدث النظام عن الحركة والسكون أضاف حركة الاعتماد أي السكون المتحرك(١).

إن المنطق اليوناني كان يدور في محورين إثنين هما الإنسان والكون ، تلك هي البيئة الفكرية التي تحركت في إطارها الفلسفة اليونانية ، أما الفلسفة الإسلامية فقد أضافت بعدا ثالثا هو الله ، فكان الله والعالم والإنسان ، ولهذا فإن الفلسفة الإسلامية لم تكن مجرد شرح وترديد ونقل للفلسفة اليونانية ، فالفلسفة الإسلامية فيما يذهب أحد الباحثين الغربيين من: "أن الفلسفة الإسلامية كانت واحدة من الفتوات الرئيسية التي تكمل أرسطو ، والتي قدمته إلى الغرب ، وأن الفلاسفة العظام أمثال ابن سينا وابن باجة كانوا أكثر من مجرد ناقلين أو حتى شراح(٢) ويستمر في حديثه فيصف هؤلاء الفلاسفة بالتطور والتغيير في فلسفة أرسطو طبقا لروح الأفلاطونية المحدثة ، والعديد منهم رغم تعمقه في الأرسطية ، إلا أنه قد يكون متفق أو مختلف معه(٣)

(١) د. محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، ص ٨٤

(2) f.copleston , s.j : A history of philosophy , p.188

(3) Ibid : p.187

الفصل الثالث

خصائص الفلسفة الإسلامية

ويحتوى على النقاط التالية:

أولا : خصائص الفلسفة الإسلامية

ثانيا : أثر الفلسفة الإسلامية على الفلسفة

اليهودية والمسيحية

أولاً: خصائص الفلسفة الإسلامية

عالجت الفلسفة الإسلامية المشاكل التقليدية الكبرى وهي الله والعالم والإنسان ، وفصلت القول فيها ، متأثرة أولاً ببيئتها والظروف المحيطة بها ، ومستعينة ثانياً بما وصل إليها من دراسات فلسفية سابقة شوقية كانت أو غريبة.

ونستطيع أن نبرز أهم خصائص الفلسفة الإسلامية في:

١- الفلسفة الإسلامية فلسفة دينية

تقوم الفلسفة الإسلامية على أساس من الدين ، وتعول على الروح تعويلاً كبيراً ، هي فلسفة دينية لأنها نشأت في قلب الإسلام ، وهي إنما جاءت امتداداً لأبحاث دينية ودراسات كلامية سابقة.

فالفلسفة الإسلامية دينية في موضوعاتها ، تبدأ بالواجب ، وتحلل فكرة الألوهية تحليلاً شاملاً ودقيقاً لم تسبق إليه ، والعالم معلوم لله في وجوده وبقائه ، أبدعه بمحض فضله ، ورعاه بعنايته ، وعلى هذا الطبيعة والكونت مرتبطان في الفلسفة الإسلامية ارتباطاً وثيقاً بالميتافيزيقا ، ولا يخرج علم النفس والأخلاق عن ذلك ، فالنفوس البشرية يسلمون بأن فيها شيئاً نورانياً إلهياً (١)

٢- الفلسفة الإسلامية فلسفة توفيقية

توفق الفلسفة الإسلامية أولاً بين الفلاسفة بعضهم وبعض ، فلقد عرفوا شيئاً عن الفلاسفة السابقين لسقراط والسفسطائيين والسقراطيين وأنصاف السقراطيين والرواقيين والأبيقوريين ، ولكنهم عنوا خاصة بأفلاطون وأرسطو.

(١) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية ، ج ٢ ، ص ١٥٤

ولا شك في أن أفلاطون وأرسطو هما زعيما الفلسفة ، وضعا أصولها وفصلا القول فيها ، وبلغابها الغاية ، لهذا نجد الفلاسفة يوفقون بينهما على اعتبار أن مذهبهما واحد ، وإن كان هذا لا يعدوا صحيحا فيما نرى ، ومن تلك المحاولات محاولة الفارابي ، وذلك في كتابه " الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس".

ثانيا هي فلسفة توفيقية أساسها الثاني التوفيق بين الفلسفة والدين ، حاولت التوفيق بين النقل والعقل ، ونستطيع أن نقرر أن فلاسفة الإسلام دون إستثناء شغلوا بهذا التوفيق من الكندي إلى ابن رشد وبذلوا فيه جهودا ملحوظة ، وكان لمجهودهم أثر في انتشار الفلسفة.

٣- الفلسفة الإسلامية فلسفة عقلية

بالرغم من هذا الطابع الديني الروحي تعزز الفلسفة الإسلامية بالعقل اعتزاز كبيرا وتعول عليه التعويل كله في تفسير مشكلة الألوهية والكون والإنسان.

فالعقل البشري قوة من قوى النفس البشرية ، ويسمى النفس الناطقة ، فالبعقل نبرهن ونعقل ، وبه نكشف الحقائق العلمية ، فهو باب هام من أبواب المعرفة.

والواقع أن فلاسفة الإسلام بنزعتهم العقلية يلتقون بوجه خاص في تعظيم العقل والنزول عند حكمه ، وقد سموا مفكري الإسلام الأحرار ، وبالجمله تعد المعتزلة في مقدمة العقلين في الإسلام ، وهم أقرب الفرق الإسلامية إلى الفلاسفة(١)

٤- الفلسفة الإسلامية فلسفة وثيقة الصلة بالعلم

الدراسات الفلسفية عند فلاسفة الإسلام بها علم وقضايا علمية كثيرة ، وفي البحوث العلمية مبادئ ونظريات فلسفية .

(١) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية ، ج ٢ ، ص ١٥٦

الواقع أن فلاسفة الإسلام كانوا يعتبرون العلوم العقلية جزءاً من الفلسفة ، وقد عالجوا مسائل في الطبيعة كما عالجوا مسائل في الميتافيزيقا ، ومن أوضح الأمثلة على ذلك كتاب الشفاء أكبر موسوعة فلسفية عربية ، فإنه يشتمل على أربعة أقسام أولها المنطق والثاني الطبيعيات والثالث الرياضيات والرابع الإلهيات ، وفي قسم الطبيعيات يدرس ابن سينا علم النفس والنبات والحيوان والجيولوجيا (١)

ولا نزاع في أن أرسطو قد غذى الثقافة الإسلامية بعلمه ، بقدر ما غذاها بمنطقه وفلسفته ، وترجمت كتبه الطبيعية إلى العربية ، وفي تقسيم أرسطو المعروف للعلوم يضع الطبيعيات إلى جانب الرياضيات والإلهيات ، فيربط العلم والفلسفة برباط وثيق ، تأثر به فلاسفة الإسلام وعلمائه.

ثانياً: أثر الفلسفة الإسلامية في الفلسفتين اليهودية والمسيحية.

ربما كان من الخير - بدلا من نطيل الحديث عن طرافة الفلسفة الإسلامية أن نشير إشارات سريعة إلى أثارها في فلسفات العالم ، من المسلم به الآن لدى الباحثين الأوربيين أن الفارابي كان له أثر كبير في فلسفة العصور الوسطى ، ترجم كتابه إحصاء العلوم إلى اللغة اللاتينية ، وكانت له في المدارس المسيحية واليهودية منزلة ممتازة ، ويظهر ذلك الأثر على الخصوص عند روجر بيكون ، وترتيب الفارابي للعلوم هو نفس الترتيب الذي قبله الفلاسفة المسيحيون في القرون الوسطى مع فوارق بسية.

أما ابن سينا فقد يكفي أن يذكر قانونه في الطب وأقواله عن النفس ، وأثر ذلك في الفلسفة المسيحية معروف ، فقد جرى القديس توماس الإكويني على نهج ابن سينا في الرجوع إلى أرسطو ، وذلك للتدليل على وحدانية الله وتنزيهه عن الجسمية ، ومن وقف على تاريخ الفلسفة الحديثة عرف أن ديكارت سلك في إثبات وجود النفس وروحانيتها واستقلالها عن البدن مسلكا شبيها إلى حد كبير بمسلك ابن سينا من قبل ، ومن المعلوم أن المسيحيين

استفادوا في كثير من بحوثهم بأراء الإمام الغزالي في إثبات الخلق من العدم، ومن الأدلة التي اعتمد عليها الإمام الغزالي للتدليل على علم الله شامل الجزئيات، ومن إثباته لعقيدة البعث بعد الموت.

فإذا انتقلنا إلى ابن رشد وجدنا الاعجاب بشروحه لأرسطو كان عظيما في أوروبا ، حتى سماه دانتي الشارح الأكبر ، ومن المشهور أن مدرسة بادوا في إيطاليا كانت تنتمي إلى مذهب ابن رشد ، وأن سيجر دوبريان كان زعيم المدرسة الرشدية في فرنسا ، إبان القرن الثالث عشر الميلادي ، ولقد ظل المذهب ينتسب إلى ابن رشد متدرسا عند الأوربيين في الكتب والجامعات من منتصف القرن الثالث عشر حتى أوائل القرن السابع عشر.

ويجد الباحث في فلسفة إسبينوزا أن موقف ذلك الفيلسوف اليهودي من مسائل الفلسفة والدين والوحي والنبوة يشبه موقف سبقه إليه الفارابي وابن رشد ، ولعل إسبينوزا عرف شيئا من نظريات العرب عن طريق موسى بن ميمون ، وعرف فلسفة ابن رشد خصوصا عن طريق الطبيب اليهودي يوسف دل ميغو ، أحد أنصار المدرسة الرشدية في القرن السابع عشر.

ولابد أخيرا أن نشير إلى فضل الفلسفة الإسلامية على الفلسفة اليهودية ، وحسبنا أن نذكر أن كتب أرسطو لم تنقل إلى اللغة العبرية ، وأن اليهود قنعوا في ذلك بما كتبه الفلاسفة المسلمين من ملخصات وشروح ، ولقد سار أصحاب اللاهوت من اليهود خطوة خطوة في إثر فلاسفة الإسلام ، ولقد تبين للباحثين أن المفكرين الذين سبقوا موسى بن ميمون مدينون لفلاسفة الإسلام بمنهجهم وأرائهم في الدين ، ومعلوم للكثيرين أن كتاب موسى بن ميمون المسمى دلائل الحائرين حافل بنقد آراء المسلمين والرد عليها ، ومع ذلك فالباحث المتأمل يجد في كل صفحة عند فيلسوف اليهود ما يشهد شهادة قاطعة بأهمية الفلسفة الإسلامية وبعد أثرها في الفكر والفلسفة اليهودية.

الباب الثاني

مجالات الفلسفة الإسلامية

ويحتوي على الفصول التالية:

الفصل الأول: الفلسفة الإسلامية وأعلامها

الفصل الثاني: علم الكلام ومدارسه.

الفصل الثالث: التصوف الإسلامي وأعلامه.

الفصل الأول

الفلسفة الإسلامية وأعلامها

ويحتوى على النقاط التالية:

أولاً : تمهيد

ثانياً: تعريف الفلسفة عند فلاسفة الإسلام

ثالثاً: مناقشة آراء المستشرقين في الفلسفة الإسلامية.

رابعاً: غاية الفلسفة الإسلامية.

تمهيد

عرض فلاسفة الإسلام لتعريف الفلسفة وتحديد مجالها وبيان الغرض منها على نحو ما فعل فلاسفة الغرب قداماء ومحدثون ، واختلف بينهم وجهات النظر في هذه المجالات اختلافاً لسنا الآن بصدد استقصائه ، وحسبنا أن نعرض أهم آرائهم في هذا الصدد ونناقشها تمشياً مع منهجنا الذي اصطنعناه في معالجة هذا الكتاب.

لقد عرض الفارابي (ت ٣٣٥ هـ - ٩٥٠ م) في كتابه الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس لتعريف الفلسفة فقال: "إنها العلم بالموجودات بما هي موجودة" وقسمها إلى حكمة إلهية وطبيعية ومنطقية ورياضية ، ورأي أن ليس بين موجودات العالم شيئاً إلا وللأسف في مدخل ، وعليه عرض ومنه علم بمقدار الطاقة البشرية.

وذهب ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ - ١٠٨٧ م) في رائله التسع في الحكمة والطبيعات إلى تعريف الفلسفة بأنها: "إستكمال النفس البشرية بمعرفة حقائق الموجودات على قدر الطاقة البشرية، أي إلتماس العلم بطبيعة الموجودات بما هي كذلك عن طريق النظر العقلي" ، ولقد قسم الفلسفة إلى :

١- **حكمة نظرية** : تتناول الأمور التي لنا أن نعلمها وليس لنا أن نعمل بها .

٢- **وحكمة عملية** : تتعلق بالأمور العملية التي لنا أن نعلمها ونعمل بها .

وقسم الحكمة النظرية إلى:

أ - **العلم الطبيعي** ويدرس الموجودات الطبيعية المرتبطة بالمادة ، كعلم الطبيعة والنبات والحيوان والمعادن والصخور وعلم النفس.

ب - **والعلم الرياضي** ويدرس الرموز والأشكال الرياضية كعلم الحساب والهندسة.

ج - والعلم الإلهي ويدرس الوجود الإلهي وصفاته وقدم العالم وحدوثه وخلود النفس البشرية.

وقسم الحكمة العملية إلى:

أ - علم الأخلاق ويدرس السلوك الإنساني ،

ب - وعلم الاقتصاد وتتناول ما ينبغي أن يكون عليه الإنسان والتشارك بين أفراد المنزل لتنظيم به المصلحة المنزلية، أي يدرس علاقة الإنسان بأسرته وبيئته ،

ج - وعلم السياسة ويدرس علاقة الإنسان بالمجتمع ، وأشكال الحكم والحكومات.

وتستفاد هذه الحكمة العملية بفروعها الثلاثة من الشريعة الإلهية ، وإن كانت قوانينها وتطبيقها على الجزئيات إنما تعرف بالنظر العقلي(١)

ومبادئ الفلسفة النظرية بأقسامها الثلاثة مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه ، ولكن تحصيلها بالكمال إنما يكون بالنظر العقلي على سبيل الحجة.

ولقد اعتبر ابن سينا العلم الإلهي أشرف العلوم الفلسفية ، لأنه الحكمة بالحقيقة والفلسفة الأولى والحكمة المطلقة ، فهو العلم بأول الأوامر في الوجود وهو العلة الأولى ، وأول الأمور على العموم فإنها أفضل على أي يقين ، بأفضل معلوم . أي بالله تعالى - وبالأسباب من بعده ، وهو أيضا معرفة الأسباب القصوى لكل وهو أيضا المعرفة بالله.

وإذا ذكرنا أن ابن سينا وأستاذه الفارابي كانا أكبر من عرف في تاريخ الإسلام من فلاسفة ، أدركنا كيف كانا النبع الذي استقى منه من جاء بعدهما ممن عرضوا لتعريف الفلسفة وتحديد

(١) ابن سينا: منطق المشركيين ، المكتبة السلفية ، القاهرة ، طبعة ١٩١٠م ، ص ٧٦.

فروعها فلا موجب للإفاضة في هذا الصدد(١) إن تعريف الفلسفة الذي عرضناه على النحو السابق قد انحدر إلى فلاسفة الإسلام عن اليونان ، ولعل فيما أسلفناه في الباب الأول ما يعني عن الإفاضة ، بل إن تقسيم الفلسفة إلى نظرية وعملية بفروعها السالفة الذكر مأخوذ عن أرسطو(٢) وكان أرسطو قد اعتبر العلوم النظرية أشرف من العلوم العملية ، لأن الأولى تهدف إلى العلم ولا تستخدم أداة لتحقيق غايات ، وأشرف العلوم النظرية عنده هي الفلسفة الأولى. إذن تأثر فلاسفة الإسلام باليونان عامة وأرسطو خاصة ، في فهم وتحديد الفلسفة وتحديد مجالها على النحو الذي أسلفناه ، ولكن التأثير الملحوظ لا ينفي أن في الفلسفة الإسلامية أصالة وابتكار ، وسنعرف بعض وجوه الإبداع في دراسة مشاكلها ، ونرى أن تحديد مجالها على النحو الذي أسلفناه إنما يصدق على الفلسفة الإسلامية بمعناها الضيق وهي فلسفة المشائين ممتزجة بالأفلاطونية المحدثه ، ولكن الفلسفة الإسلامية قد أتسع معناها على يد المسلمين حتى شملت الكلام والتصوف ، وكان هذا معقد طرافة في تفكير المسلمين أثار إعجاب المستشرقين من قبل.

ثانياً: مناقشة آراء المستشرقين في الفلسفة الإسلامية

نظراً لتأثر الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية فإن هذا قد أدى ببعض الباحثين من المستشرقين إلى الظن بأن الفلسفة الإسلامية ليست إلا فلسفة اليونان في ثوب عربي ، أي

(١) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٤٨
(٢) صنف أرسطو العلوم إلى نظرية غايتها المعرفة وهي العلم الطبيعي: ويبحث في الوجود من حيث هو متحرك ومحسوس ، والعلم الرياضي: ويبحث فيه من حيث هو مقدار وعدد ، وما بعد الطبيعة: ويبحث في الوجود من حيث هو وجود بالاطلاق .. وعلوم عملية تهدف إلى غاية هي تدبير الأفعال الإنسانية في نفسها ، وهذا هو العلم المحدود أو بالنسبة إلى موضوع ، وهذا هو الفن ، ويشمل العلم العملي المحدود ، علم الأخلاق: الذي يدير أعمال الإنسان في شخصيته ، وعلم تدبير المنزل: الذي يبحث في الأسرة ، وعلم السياسة: الذي يدير أعمال المدينة ، أما الفن فإنه يبحث في أفعال المخيلة والأعضاء.. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١١٨

أنها مذاهب اليونان قد ترجمت مشوهة إلى لغة العرب التي نقلها الإسلاميون إلى لغتهم عن تراجم سريانية ناقصة ، بالإضافة إلى أنهم أساؤا فهمها ، وأنهم حاولا يوفقوا بينها وبين قواعد الدين الإسلامي ، فزادوها بهذا تشويها (١)

وغالى بعض المستشرقين منساقين بتعصب ديني فزعموا أن الدين الإسلامي الذي كان يعتنقه فلاسفة الإسلام يعوق حرية الفكر ويعرقل طلاقة النظر ، واشتط البعض فزعم منساقا بتعصب جنسي وجود فوارق بين الأجناس ، وأن العرب قد انحدروا عن جنس سامي يختلف في طبيعته عن الجنس الآري الذي انحدر عنه الأوروبيون ، ولا يستطيعون بطبيعتهم أن يبتدعوا فلسفة جديدة ، ولا أن يحسنوا فهم فلسفة يتلفونها عن غيرهم ، إلى غير هذه المزاعم (٢)

ويكفي للرد عليهم القول أن الإسلام دين وشريعة ، فالدين مجموعة قواعد وأصول عامة نزل بها الوحي الإلهي ، أما الشريعة أصولها مستوفاه من كتاب الله ، ولكن تفاصيلها متروكة لاجتهاد المفكرين من المؤمنين ، أبان الله لخلقه بعض الأمور نضا كالفرائض من صلاة وزكاة وتحريم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، ثم ترك بعضها لرسوله والمجتهدين من بعده كعدد الصلوات وكيفية الزكاة .. وبهذا كان لاجتهاد مكانه الملحوظ في التفكير الإسلامي ، وكان مجاله تطبيق الكليات والقواعد العامة على الجزئيات التي نزل بها الوحي ، وعلى ما لم يرد فيه نص من كتاب أو سنة.

وهكذا نشأ القياس في التشريع الإسلامي ن أي تقرر الشريعة حكما في أمر ما فيقاس عليه أمر آخر ، لاتخاذ العلة فيهما ، ثم اتسع معناه حتى أطلق على البحث عن الدليل في حكم يصدر عن مسألة لم يرد بشأنها نص ، وربما أطلق على الاجتهاد فيما لا نص فيه ، أي أنه أصبح مرادفا للرأي ن وكان هذا بداية النظر العقلي عند المسلمين ، وقد نشأ منذ بداية الإسلام وعنه ظهرت المذاهب الفقهية ، ونبت علم الفقة ، ونشأ علم التصوف .

(١) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ، ص ١٣

(٢) ذهب إلى هذا الرأي المستشرق رينان في كتابه عن ابن رشد والرشدية اللاتينية

أما عن الدعوة العنصرية بالتفرقة بين خصائص الشعوب فقد تداعت أمام البحث العلمي الدقيق ، وظهر أن طبيعة العقل البشري واحدة عند الشعوب ، أن الحياة في كل شعب مد وجذر ، والقبس ينتقل من يد إلى يد ، كان أول أمره في يد الشرق القديم ثم تسلمه اليونان والرومان قديما ، وأخذه المسلمون في العصور الوسطى إجمالا وتلقاه عنهم تلاميذهم من اليهود وسلموه مع المسلمين إلى المسيحيين في أوروبا أواخر العصر الوسيط وأبان عصر النهضة ، وفي الوقت التي كانت أوروبا تعيش في ظلام دامس كان العالم الإسلامي يحيا في نور العرفان ، وعندما بدأت أوروبا تنهض لجأت إلى الإسلام وأخذت عن مفكره.

وقد فطن ابن خلدون (٨٠٨ هـ - ٤٠٦ م) إلى أن نضج الحياة العقلية أو إضمحلالها مرجعه إلى الظروف السياسية والأحوال الاجتماعية والاقتصادية التي يحيا فيها الشعب وليس مرده إلى طبيعة العقل عند الشعوب (١)

ولقد شهد المستشرقين بطرافة الفلسفة الإسلامية في محاولتها التوفيق بين الدين والفلسفة ، أو بين الحكمة والشريعة ، أو العقل والوحي ، فالدين عند أتباعها لا يتنافى مع منهج العقل ، والحقيقة قد يؤدي إليها المنطق والبرهان ، وقد يسلم إليها الوحي والإلهام ، وقد أقتضى منهج التوفيق بين الشريعة والحكمة أن يقولوا بتأويل الآيات القرآنية ، حتى تسائر منطق العقل (٢)

كما قد أتسع نطاق الفلسفة على يد المسلمين في معناها ورحب مجالها ، حتى أصبحت تشمل ما نسميه بعلم الكلام وعلم التصوف ، وهذا ما لم يعرفه السابقون علا فلاسفة الإسلام

(١) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٤١١

(٢) ذهب إلى هذا الرأي الإمام الغزالي في كتابه قانون التأويل ، وابن رشد في كتابه فصل المقال فيما بين الحمة والشريعة من اتصال ، وإخوان الصفا وخلان الوفا في رسائلهم المختلفة كما سنري فيما بعد.

من اليونان أو غيرهم ، فعلم الكلام يستند إلى النظر العقلي في إثبات العقائد الدينية ودفع الشبه عنها ، وقد نشأ في ظل الإسلام وإن غذاه التراث الأجنبي واصطنع المنطق اليوناني أداة له ، أما التصوف فإنه يعتبر ضرباً من النشاط الروحي العقلي عند مفكري الإسلام ، وإذا كانت الفلسفة تقوم على الاستدلال بالبرهان العقلي فإن التصوف يقوم على تصفية النفس وتجريدها من علائق البدن بالمجاهدة والرياضة وانتظار الفيض من العلوم الإلهية والمعرفة الربانية كما سنعرف في الفصول التالية.

ثالثاً: غاية الفلسفة الإسلامية عند فلاسفة الإسلام

غاية الفلسفة الإسلامية في جملتها إلى تحقيق السعادة وهي الخير المطلوب لذاته وليست تطلب أصلاً ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر ، وليس وراءها شيء أعظم منها يمكن أن يناله الإنسان والفضائل . ليست خيراً لذاتها بل لما تجلب من سعادة والأفعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور ، إلى آخر ما يقوله الفارابي في آراء أهل المدينة الفاضلة.

وتتحقق هذه السعادة بالبحث والدراسة والنظر العقلي فيما يقول الفارابي في كتابه التنبيه على سبيل السعادة ، الصناعة التي تهدف إلى تحصيل الجميل دون النافع التي نسميها فلسفة أو حكمة على الإطلاق ولما كانت السعادة إنما ننالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنية وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير قنية بصناعة الفلسفة ، فلزم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي تنال السعادة بالنظر العقلي ، ويبلغ الفيلسوف درجة الفيض والإلهام ويتقبل الأنوار الأهية ويتمكن من الاتصال بالعقل الفعال وهو مجرد فاصل معنوي بين الإنسان وربه ، ويربط العالمين العلوي والسفلي(٢)

(١) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٣٤

(٢) الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ١٣

وليس في وسع الناس أن يبلغوا هذه السعادة فإنها مقصورة على النفوس الطاهرة التي تجاوز عالم الحس إلى عالم الشهادة الحقيقية ، وهذه هي نظرية الاتصال في الفلسفة الإسلامية ، تتمثل في تصوف يقوم على التأمل العقلي ، لا على التعبد والتهجد والحرمان كما هو الحال في التصوف.

ولقد أعتنق ابن سينا نظرية السعادة الفارابية باعتبارها غاية الفلسفة ، وصورها في الشطر الأخير من كتاب الإشارات والتنبيهات ، وفيها قدم التأمل على التعبد في الاتصال بالله إلتماسا للسعادة ، لأن الزاهد يعرض عن متاع الدنيا وطيباتها ، والعابد يواظب على العبادات ، وأما العارف فهو المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سره(١)

ولكن التصوف يختلف عن الفلسفة في الوسيلة التي تحقق السعادة ، إنه يقدم العمل على النظر ، والتعبد على التأمل ، لأنه في الأصل تجربة روحية تقوم على التقشف والزهد والحرمان والجوع والتهجد والذكر وقطع العلائق كلها ، ونحو هذا مما حفلت به كتب الصوفية كما سنرى في الفصول القادمة.

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، القسم الرابع ، ص ٢٣

الفصل الثاني

علم الكلام ومدارسه

ويحتوى على النقاط التالية:

أولاً: سبب تسمية علم الكلام

ثانياً: علاقة علم الكلام بالفلسفة

ثالثاً: الجدل ومظاهره عند المتكلمين

١- المعتزلة

٢- الأصول الخمسة عند المعتزلة

٣- الأشاعرة

٤- النظر العقلي عند الأشاعرة

رابعاً: خصوم علم الكلام

أولاً: سبب تسمية علم الكلام

يطلق على علم الكلام أكثر من لقب فقد قال عنه أبو حنيفة أنه الفقه الأكبر في مقابل الفقه الأصغر ، ويقصد من هذا أن علم الكلام يبحث في الأصول الدينية كصفات الله والخلق والبعث وكلها تقابل الفروع التي يبحثها الفقه.

وقد يطلق على علم الكلام علم التوحيد أو علم التوحيد والصفات ، لأن أهم مسائله التوحيد الإلهي وتنزيه الله عن كل ما عداه ، وعلاقة الذات الإلهية بالصفات ، ومن هنا حقا جاز أن يقال عنه أيضا علم أصول الدين ، لأن موضوعه كما أشرنا الأصول الدينية ، لكن مما لا شك فيه أن التسمية الشائعة الآن والمشهور بها هذا العلم هي علم الكلام.

ولقد اختلفت الآراء حول إطلاق هذا اللقب علم الكلام على هذا النوع من البحث ، ولنعرض الآن لأهم الآراء التي قيلت في هذا العلم:

١- قيل أنه سمي بهذا الاسم لأن أشهر مسألة وقع فيها الخلاف بين المسلمين في عهد مبكر هي كلام الله حادث أم قديم؟ ولقد أجمع كثير من المؤرخين على أن هذه النقطة بالذات هي السبب الرئيسي في تسمية هذا العلم بعلم الكلام.

٢- وقد تكون التسمية بهذا الاسم راجعة لأن مبناه الدليل العقلي ، وأثره يظهر من كل متكلم في كلامه وكلما يرجع فيه إلى النقل ، اللهم إلا بعد تقرير الأصول الأولى ثم الانتقال منها إلى ما هو أشبه بالفرع عنها.

٣- وهناك رأي أخير يرى أنه سمي بهذا الاسم حيث جرت العادة عند العلماء الدين الباحثين في الأصول بالعقل أن يعنونوا أبحاثهم الكلامية تحت عنوان الكلام في ، فيقال الكلام في الصفات ، الكلام في العقل ، الكلام في القدرة ، الكلام في الجنة ، الكلام في النار ، لهذا ظن

هذا الفريق أن تسمية هذا العلم بعلم الكلام ترجع لهذا السبب (١)

ثانياً: علاقة علم الكلام بالفلسفة

اصطبغ علم الكلام في الإسلام بالفلسفة وتأثر بعلمها ومناهجها تأثيراً ملحوظاً أدى بالكثيرين من الباحثين إلى إدخال علم الكلام في الفلسفة ، وقد فطن إلى اتصال الكلام بالفلسفة مؤرخوا العقائد من المسلمين ، وأشار ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ . ١٤٠٥) إلى أن مسائل الكلام قد اختلطت بمسائل الفلسفة بحيث لم يتميز أحد العلميين من الآخر ، وإلى مثل هذا ذهب البيضاوي (ت ٦١٩ هـ . ١٢٨٦ م) في الطوابع ، وعضد الدين الإيجي (ت ٧٥٠ هـ . ١٣٥٥ م) في المواقف .

واسترعى هذا نظر الباحثين من الأوربيين فأضاف تتمان وريتر المتكلمين إلى فرق الفلاسفة ، بل إن ريتز في مقدمة ترجمته الألمانية للمل والنحل للشهرستاني ورينان قد صرحوا بأن مذاهب الكلام تمثل الفلسفة العربية الصحيحة ، بل إن رينان الذي استخف بالفلسفة الإسلامية رأى أنها مجرد تقليد جديد للفلسفة اليونانية ، قد صرح بأن الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام ينبغي أن تلتزم في مذاهب المتكلمين ، وهي عنده موضع الطرافة والابتكار ، ولقد رأى دوجا أن آراء المتكلمين من معتزلة وأشاعرة ثمار بديعة أنتجها الجنس العربي ، وأنها تشهد بأن فلسفة الإسلام لا تخلو من الابتكار .

وصرح دي بور بأن الحركة الكلامية في الإسلام قد تأثرت بالفلسفة تأثيراً ملحوظاً (٢) ورأى جولدتسهر في معرض تقديره للجهد الذي بذله المتكلمون في الدفاع عن الإسلام وأن معرفة العالم الإسلامي لفلسفة أرسطو عن طريق أثرهم (٣)

(١) د. فيصل بدير عون : علم الكلام ومدارسه ، مكتبة الحرية الحديثة ، القاهرة ، ١٩٨٢م ، ص ٥٣

(٢) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٢ ، ديبور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص ٤٨

(٣) جولدتسهر: في العقيدة والشريعة في الإسلام ، ترجمة د. محمد يوسف موسى ، ص ٨٨

أما علم الكلام الذي اصطبغ بالفلسفة بل أعتبر من علومها فيرد به بالبحث في العقائد الدينية الإسلامية بالأدلة العقلية ، والرّد على مخالفيها ، ودفع الشبه عنها وأهله على خلاف ما كانت وظيفته أن يثبت العقائد بالأدلة العقلية ، أو أن يدفع الشبه عن العقائد الثابتة بالكتاب ، أي أنهم يختلفون بين قائل إن العقائد ثابتة بالشرع وليس للعقل من عمل إلا أن يتفهمها من الشرع ، ويلتمس لها بعد ذلك البراهين النظرية التي تؤيدها ، وقائل إن هذه العقائد ثابتة بالعقل بمعنى أن النصوص الدينية قد قررت هذه العقائد بأدلتها العقلية.

ومن هنا كان الخلاف بين الكلام والفلسفة منهاجا فالأصل في المتكلم يبدأ بالتسليم بقواعد الإيمان كما وردت في الكتاب والسنة ، ثم يأخذ بعد هذا التدليل على صحتها بالعقل وتفنيده الشبه التي تحوم حولها بالمنطق ، بينما يهتم الفيلسوف بدراسة موضوعه ويعتق الرأي الذي ينتهي إليه بحثه ، ومن هنا قيل إن موقف المتكلم هو موقف المحامي المخلص الذي يعتقد صحة قضية ويتولى الدفاع عنها ، وموقف الفيلسوف موقف القاضي العادل الذي لا يكون في القضية رأيا حتى يدرسها في غير تحيز ثم يصدر حكمه (١)

والخلاف بين الكلام والفلسفة يتجاوز المنهج إلى الموضوع ، يقول ابن خلدون : "إن نظر الفيلسوف في الإلهيات هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجد ، وبالجمله فموضوع علم الكلام هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية" (٢).

وبين علم الكلام والفقّه علاقة يحسن تقريرها إيضاحا لما نحن بصددّه ، فعلم الكلام يتعلق بالمسائل الإعتقادية وعلم الفقّه يتصل بالأحكام العملية ، وقد فرق الفارابي بينهما حيث ذهب

(١) أحمد أمين : ضحي الإسلام ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٤٦ م ج ٣ ، ص ١٨

(٢) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٢٣

إلى أن علم الكلام يؤيد العقائد والشرائع التي صرح بها واضع الملة ، في حين أن الفقه يعرض لاستنباط ما لم يصرح به واضع الملة ، فالكلام يبحث في العقائد وهي أصول الدين ، والفقه يبحث في الفروع وهي التي تتصل بالعمل ، فمسألة التوحيد أصل الإسلام يستنبط الفقيه منها أحكام العبادات دون أن يتعرض لمناقشة الأصل أو البحث في الألوهية أو في الصفات أو نحو ذلك ، لأن هذا البحث من عمل المتكلم وليس من مهمة الفقيه.

ثالثاً: الجدل ومظاهره عند المتكلمين

نبت علم الكلام في ظل الإسلام وعاش في كنفه ن ولكنه تأثر بالمذاهب الفلسفية التي طرأت عليه ، فكان القرآن أول نبع صدر عنه الكلام ، إذ رد القرآن على الديانات التي عاصرت نزوله كالنصرانية واليهودية والزرادشتية والمانوية ، وجادل منكري النبوة وجاحدي الحشر والنشر ، ولكن القرآن يخاطب الوجدان ولا يقوم على الاستدلال العقلي والبرهان المنطقي ، وإن كان لا يتنافى مع منطق العقل ، بيد أن القرآن لا يطيل الجدل اتقاء للفرقة.

وحيث اضطلع المتكلمين بالدفاع عن دينهم ورد الشبهات التي تحوم حول تعاليمه اقتدوا في هذا بالقرآن ، وإن اختلفت أساليب جدلهم عن أساليبه ، لأنه يقيم حجته على أقيسة منطقية واستدلالات عقلية، وإن جاء متمشياً مع العقل.

وبتحضر الإسلام واحتكاك أهله بغيرهم من شعوب متمدنة تفلسف الجدل الديني ، وأصبح يقوم على مذاهب عقلية ، ويستند إلى مناهج علمية ، ولكن اصطناع العقل والاعتزاز بمنطقه قد طوح بفرق المتكلمين حتى أدى ببعضهم إلى أفاق من الشطط لم تكن في الحسبان ، فمن ذلك أن بعض الخوارج قد رفضوا أن تكون السنن المأثورة مرجعاً للأحكام ، وقالوا في هذا بالكتاب وحده ، بل غالت إحدى فرق الخوارج غلوا معيها أدى بهم إلى الطعن في سلامة بعض سور القرآن الكريم ، فالميمونية أنكرت أن تكون سورة يوسف من القرآن ، وزعمت فرقة العجاردة أنها قصة عشق ، فكيف يجوز في حكم العقل أن تكون من سور الكتاب المنزل(١)

(١) جولدتسهر: في العقيدة والشريعة في الإسلام ، ترجمة د. محمد يوسف موسى ، ص ١٧٢

وإلى مثل هذا ذهب بعض المعتزلة الذين مثلوا النزعة العقلية في الإسلام ، فأروا أن الآيات التي حملت على خصوم النبي - مثل أبي لهب - وتولتهم بالطعن لا يعقل أن تكون من القرآن لأنها لا تتمشى مع قوله تعالى: (بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ . فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ) (١)

وتطور انتصار الشيعة للإمام على حتى قالوا بالوصية ، وصية النبي له بالخلافة من بعده ، وتدرجوا من هذا إلى القول بعصمة علي ومن خلفه من الأئمة ، ثم غالى البعض فألهوه ، وكان على يد عبد الله بن سبأ الذي قال بالوصاية والرجعة ، ومثل هذه الآراء مما ذهب إليه الزيدية والإمامية من فرق الشيعة ، كانت تطلب تأييدها وإثباتها بالحجة وإثباتها بالبرهان ، وظهرت في التشيع آراء عرفت من قبل في بيئات غير إسلامية ، نصرانية وزرادشتية وهندية ومجوسية ، وبهذا نفسر الآراء التي تسترت بالتشيع وهي غريبة عن الإسلام كالحلول والتناسخ واتحاد اللاهوت بالناسوت في الإمام وغير ذلك.

بل أستخف الشيعة بمبادئ أهل السنة مصدرا للعلم الديني ، ولم يذعنوا لمبدأ الإجماع عند الفصل في المسائل الدينية ، لأن شرط الإجماع عندهم أن يوافق عليه الأئمة (٢)

إن النزعة العقلية قد طغت عند بعض المتكلمين حتى على قواعد الإيمان التي اصطنعوا مناهج العقل من أجل تأييدها والدفاع عنها ، وهذه الشواهد لا تمنع قط من أن نقرر أن الإسلام لم يجد في تاريخه الطويل حماة يذرون عن تعاليمه ويؤيدونها بالبرهان العقلي ويثبتون قواعده

(١) سورة البروج : آية : ٢١-٢٢

(٢) جولدتسهر: في العقيدة والشريعة في الإسلام ، ترجمة د. محمد يوسف موسى ، ص ٧٢ ان وإين كان من الحق أن يقال إن الشيعة لم يرفضوا السنة مصدرا للدين ، بل كانوا يرون أنهم وحدهم العاملون بالسنة الصحيحة ، ولكن الفارق يقوم في أن أهل السنة يعتمدون على رواية الصحابة ، وهؤلاء متهمون عند الشيعة بالخيانة والتقصير ، ويسلم الشيعة بمصنفات الحديث الصحيح كالبخار ومسلم متى سايرت نزعاتهم.

بالحجة والمنطق كما وجد عند فرق المتكلمين ، ولعل من الخير أن نقف وقفة قصيرة عند المعتزلة والأشاعرة لبيان موقفهم من النزعة العقلية.

١- المعتزلة

المعتزلة فرقة من الفرق الإسلامية بل أعظم مدرسة من مدارس الفكر والنظر وأقدمها عند المسلمين ، ولقد ظهرت في مطلع القرن الثاني للهجرة في مدينة البصرة ، وقد اختلف المؤرخون في سبب تسميتها، فقال البغدادي "إنما سميت معتزلة لإعتزالها قول الأمة في دعاها أن الفاسق من أمة الإسلام لا مؤمن ولا كافر(١)

وقال الشهرستاني : "إنهم سموا معتزلة لأن مؤسسها واصل بن عطاء حين اختلف مع أستاذه الحسن البصري في قضية مرتكب الكبيرة ، أدلى برأيه فيها ، وأعتزل مجلس الحسن البصري مع من وافقه على ذلك الرأي ، وجلس في زاوية من المسجد يشرحه لهم ، ثم انضم إليه بعد ذلك عمرو بن عبيد ، فقال الحسن البصري : "لقد أعتزلنا واصل ، فسمي هو وأصحابه بالمعتزلة"(٢)

وهناك من يرجع أصل المعتزلة ونشأتهم إلى أصول سياسية ، وأن في تولي علي بن أبي طالب الخلافة نقطة الانطلاق لأهم التيارات السياسية والفكرية في الإسلام ، إن لم تكن لجمعها ، ويستندون في ذلك إلى أن طلحة والزبير يثوران على مقتل علي بن أبي طالب ، بعد مقتل عثمان بن عفان ويطالبان بدم الخليفة المهدور ، وكان هناك عدد لا بأس به من الصحابة يرفضون مبايعة علي ، وعلى رأسهم سعد بن أبي وقاص ، وعبد الله بن عمر ، ومحمد بن مسلمة ، وعثمان بن زيد ، وغيرهم ويتخذون خطة الحياد ، وقد حذا أهل المدينة

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق ، طبعة القاهرة ، ١٩٤٨ ، ص ٢٥

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ٤٠٠

حذوهم ، كما أن الأحنف بن قيس في البصرة ومعه ستة آلاف رجل من الأوزيين ظلوا خارجين عن القتال ، ولقد ذهب النوبختي في كتاب فرق الشيعة: " أن سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر وأسامة بن زيد أعتزلوا علي ورفضوا محاربتة ، كما رفضوا القتال بجانبه ، فسموا بالمعتزلة ، وهم أجداد جميع المعتزلة الآخرين (١)

ولقد ظهرت المعتزلة في عهد واصل نتيجة للحكم على مرتكب الكبيرة ، ولقد تعددت هذه الكبائر، فالكبائر نوعان: كبيرة الشرك وصاحبها كافر مخلد في النار ، وكبيرة دون الشرك ، وهي تسعة قتل النفس التي حرم الله قتلها إلا بالحق ، والزنى ، وعقوق الوالدين ، وشهادة الزور ، والسحر ، وأكل مال اليتيم ، وأكل الربى ، والتولى من الزحف . وقذف المحصنات ، واعتبر المسلمون مرتكب الكبيرة ما دون الشرك فاسقا أو فاجرا ، لكنهم اختلفوا حول اعتبار الفاسق مؤمنا أو كافرا.

فقال الخوارج: هو كافر مخلد في النار إذا لا يتم الإيمان دون العمل ، وقالت المرجئة أنه مؤمن وامتنعت عن تعيين القصاص ، وأرجئت أمره إلى يوم القيامة ليحكم الله فيه كما يشاء ، وراح الحسن البصري(٢١٠ هـ - ١١٠ هـ) يعقد حلقات المناظرة في مساجد البصرة ، ويقول إن مرتكب الكبيرة منافق ، وظلت القضية غير محلولة حلا مرضيا لجماعة المسلمين فقام واصل بن عطاء(٨٠ هـ - ٦٩٩ هـ) يعرض حلا جديدا لها ، فاعتبر مرتكب الكبيرة فاسقا وجعل له منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان ، ولئن أخذ في النار فدرجته فوق درجة الكفار ، وذلك إذا خرج من الدنيا من غير توبة ، وهذا الرأي هو الذي حدا بعمر بن عبيد إلى اعتناق الإعتزال.

٢. الأصول الخمسة عند المعتزلة

لقد حصر الخياط أصول المعتزلة في خمسة أصول ، وذلك في كتابه الانتصار ، ولا يعتبر

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق ، طبعة القاهرة ، ١٩٤٨ ، ص ٢٧

معتزليا إلا إذا آمن بهذه الأصول الخمسة.

وهذه الأصول الخمسة هي:

الأصل الأول: التوحيد.-----د.

الأصل الثاني: العدل.-----دل.

الأصل الثالث: المنزلة بين المنزلتين.

الأصل الرابع: الوعد والوعيد.

الأصل الخامس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ولقد أعتبر الباحثون المعتزلة بحق ممثلي النزعة العقلية الصحيحة بين المتكلمين ، حاربوا الجمود الذي قيد اهل السلف ممن وقفوا عند ظاهر النص ، وأقروا بتأويل ما لا يتمشى مع منطقتهم من آيات الكتاب الكريم.

وكان لهم الفضل في توسيع مجال المعرفة الدينية إذ كان العقل إلى عهدهم يكاد يكون مبعدا عن الحياة الدينية ، فأدخلوه فيها وحرروه من قيوده ومكنوه من السيطرة عليها ، وجاهر شيوخهم بأن الشرط الأول للمعرفة هو الشك ، وأن خمسي شكا خير من يقين واحد ، وكان النظام (ت ٢٢١هـ) يقول: "الشاك أقرب إليك من الجاحد ، ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك ، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد حتى يكون بينهما حال شك، ويقول الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) تعلم الشك في المشكوك فيه تعلم ، فلو لم يكن ذلك إلا تعرف التوقف ، ثم التثبيت ، لقد كان ذلك مما يحتاج إليه ، والعوام أقل شكوكا من الخواص ، لأنهم لا يتوقفون في التصديق ولا يرتابون بأنفسهم ، فليس عندهم إلا الإقدام على التصديق المجرد أو التكذيب المجرد ، وألغوا الحال الثالثة من حال الشك ، وكان أبو هاشم البصري (ت ٣٢١هـ) يرى أن

الشك ضروري لكل معرفة ، ويصرح بأن أول واجب على المكلف هو الشك ، لأن النظر العقلي لم يسبقه شك كان تحصيل حاصل.

ولقد أثر هذا النوع الشكي في خصوم المعتزلة ، فقد زاول الإمام الغزالي الشك قبل اليقين ، كما يروى في كتاب المنقذ من الضلال ، وقال " لو لم يكن في هذه الألفاظ إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعا ، فإن من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة ، وصرح بعضهم بوجود حاسة سادسة هي العقل ، وبالغوا في مدحه ، وقابلوا بين عمله وقيود العادات والتقاليد ، والأفكار الموروثة ، وهاجموا الاعتقادات الشعبية التي اعتبرها خصومهم مكملة الأيمان السني ، إذ يرفض المعتزلة التسليم بالصرط الذي قيل إنه أدق من الشعرة واحد من السيف ، وأنكروا الميزان الذي توزن به أعمال الناس ، وغيرها مما ففسروه على أنه مجرد رموز مجازية(١)

ومن هنا اعتبر المعتزلة ممثلي النزعة العقلية في الإسلام ، بل غالى البعض حتى اعتبرهم أحرار الفكر في الإسلام ، ولكن جولدتسهر أنكر هذه التسمية واتهمهم بالتعصب ، لأنهم تحرروا من القيود الثقيلة التي أخرجت صدورهم ، وجاهدوا لتقويض الجمود الذي بدا عند أهل السنة ، وإن لم يمنعهم هذا التحرر من أن يستبدوا بخصومهم حين تهيأت لهم السلطة في عهد العباسيين.

ومع ذلك أستطاع المعتزلة بمنطق العقل الذي اصطنعوه بالثقافة الواسعة التي تهيأت لهم ، وبالبیان الخلاب الذي دان لأقلامهم وأسنتهم أن يبيلوا في الدفاع عن الإسلام أحسن بلاء ، فحاربوا أعداؤه من الثنوية والمانوية والدهرية والمشرकिन والمجوس والمثبه ، وغيرهم ممن كانوا مزودين بثقافات فلسفية لا يقوى على دحضها إلا من يستطيع التصدي لمقاومتها بمثل سلاحها ، وبهذا تهيأ لرجال الاعتزال أن يفلسفوا العقيدة الإسلامية.

(١) أحمد أمين : ضحى الإسلام ، ج٣ - ص ٨٥

يفصلوا القول في الله وصفاته وأفعاله ، وأن يسهبوا في الحديث عن الإنسان وإراته الحرة ، وعقله ، ونحو ذلك معتمدين في كل هذا على البرهان العقلي دون أن يغفلوا عن الاستشهاد بالدليل النقلي ، ولا يستطيع الباحث أن ينسى جهود النظام ت ٢٢١ هـ ، وأبو الهذيل العلاف ت ٢٣٥ هـ والجاحظ ت ٢٥٥ هـ ، وغيرهم من أساطين الاعتزال ممن ذبوا عن العقيدة الإسلامية ، وأبلوا في دفع الشبه عنها أحست بلاء.

٣. الأشاعرة

وفي هذا الجو الصاخب نشأ أبو الحسن الأشعري وترعرع وتثقف ، وقد دافع عن المعتزلة ، فكان خير مدافع ، ثم ارتد عليهم خصما عنيفا ، ووجه إليهم الضربات القاضية ، فكان لهم أئند خصم ، وعلى يديه تمت هزيمتهم.

ولد أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعري حفيد أبي موسى الأشعري أحد الحكمين بين على ومعاوية في صفين بالبصرة عام (٥٢٠هـ/٧٣٣م) وابتحق منذ صباه بالمعتزلة ، فدرس أصولهم على أشهر أئمتهم في ذلك العصر وهو الجبائي ، ولازمه حتى بلغ الأربعين ، وقد دافع عن الاعتزال ، وألف في هذه الفترة من حياته كتبا عديدة في نصره هذا المذهب.

وفي سن الأربعين احتبس في داره خمس عشر يوما ثم خرج إلى مسجد بالبصرة وارتقى كرسيًا ونادى في الناس بأعلى صوته ، من عرفني فقد عرفني ، ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي ، أنا فلان بن فلان كنت أقول بخلق القرآن وأن الله لا تراه الأبصار وإن أفعال البشر أنا فاعلها ، وأنا تائب مقلع معتقد الرد على المعتزلة.

وتضاربت الأقوال في الأسباب التي حدثت بالأشعري إلى الانفصال عن المعتزلة ، وذهبت في ذلك مذاهب مختلفة ، ولعل السبب الرئيسي هو ما كان يراه أبو الحسن من انشقاق بين المسلمين كان من شأنه أن يقضي على الإسلام ، وهو المسلم التقي الورع فأشفق على دين

الله وسنة رسوله (صلى الله عليه وسلم) من أن يذها ضحية المعتزلة ، والتي أدت بهم نتائج مذهبهم العقلي إلى نظريات لا يقرها الإسلام الصحيح ، وبين ضحية المحدثين والمشبهة المتمسكين بحرفية النص دون روحه ، فأخذ موقفا وسطا بين أصحاب العقل وأصحاب النص .

وتحكى لنا كتب العقائد سبب انشقاق الأشعري عن المعتزلة بأنه سأل أستاذه الجبائي - زوج أمه - في أمر ثلاثة أخوة كان أحدهم برا تقيا ، والثاني: عصيا ، والثالث: كان صغيرا فماتوا .. فكيف حالهم .

الجبائي : أما الزاهد ففي الدرجات والكافر في الدرجات ، أما الصغير فمن أهل السلامة .

الأشعري وإن أراد الصغير أن يذهب إلى درجة أخيه الزاهد هل يؤذن له؟

الجبائي : لا : لأنه يقال له أن أخاك إنما وصل إلى هذه الدرجة بسبب طاعته الكثيرة ، وليس لك تلك الطاعات .

الأشعري : فإن قال الصغير ، التقصير ليس مني ، فإنك لو أبقيتني لأقدرت على الطاعات .

الجبائي : يقول الباريجل وعلا كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت وصرت مستحقا للعذاب الأليم فراعيت مصلحتك .

الأشعري : فلو قال الكافر : ياإله العالمين علمت حالي كما علمت حال أخي فلما لم تمتني صغير .

الجبائي : إنك لمجنون (١)

(١) ابن عساكر: تبين كذب المفتري : ص ٣٤ ، أيضا د . فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه ، ص ٢٦٧

وتوجد رواية أخرى توضح سبب إنشقاق ابي الحسن الأشعري على أستاذه واعتزاله مجلسه ، منها أنه قد رأى في المنام رسول الله(صلى الله عليه وسلم) يأمره بالابتعاد عن مذهب المعتزلة والرجوع إلى السنة(٢)

وهذه الروايات - رغم ما في بعضها من مبالغة - توضح حقيقة هامة ، وهي أن الأشعري على ما يبدو قد ضج من كثرة الخلافات والصراعات التي نشأت داخل مذهب المعتزلة ، فأراد أن يبعد نفسه ومن تبعه عن ذلك الجو الذي يمكن أن يؤدي إلى فساد الدين ، ووجد الأشعري أن ذلك لا يتم إلا بالرجوع إلى كتاب الله وسنة نبيه (صلى الله عليه وسلم) ، و على ذلك فإن السمة العامة لمذهب الأشاعرة هي ميلهم إلى السلف الصالح ، والتقليل من شأن العقل في مهمة الدين وترجيح الدين على العقل.

ومن أشهر مؤلفات أبو الحسن الأشعري كتابه مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، والذي عرض فيه للمذاهب بدقة ، حتى أن هذا الكتاب يعتبر اليوم من أهم المصادر في تاريخ العقائد ، والكتاب الأول من نوعه في تاريخ الفكر الإسلامي وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: وصفا دقيقا لمذهب الفرق الإسلامية المختلفة مثل الشيعة والخوارج والمرجئة والمعتزلة والجهمية والنسك.

والقسم الثاني : يعرض فيه معتقد أصحاب أهل الحديث والسنة.

والقسم الثالث: يعرض فيه المذاهب الكلامية المختلفة.

أما كتابه الإبانة عن أصول الديانة ، فإن فيه عرضا لمعتقد أهل السنة يفتتحه بالإشادة بأحمد بن حنبل وصفاته ثم تتعاقب المقالات بدون ترتيب منطقي ، وبعد حياة حافلة قضاهها أبو الحسن الأشعري مكافحا في سبيل السنة ومحاربا المعتزلة وأعداء الدين توفاه الله عام ٣٢٤هـ - ٩٣٥م.

(١) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ص ٢٨٤

النظر العقلي عند الأشاعرة

وتنبغي الإشارة إلى أن إسراف المعتزلة في العقل ، وغلوا أهل السلف في جمودهم عند ظاهر النص ، كان يؤذن بقيام مذهب يتوسطهما ، وقد كان هذا مذهب الأشاعرة ، ساد مذهب الاعتزال بين مذاهب المتكلمين منذ نشأته في حدود المائة الهجرية الأولى حتى انتزاع الأشاعرة السيادة منه في حدود الثلاث مائة للهجرة ، وكان يتميز عن مذهب أهل السنة بعدم اكتفائه بالاستشهاد بالنصوص الدينية وحدها ، بل اعتمد في نصرته آرائه على العقل والمذاهب الفلسفية ، وقد ارتبط مذهب الأشاعرة بمذهب الاعتزال - فيما يقول جولدتسهر - بمبدأ مشترك مؤداه أن البرهان المؤسس على العناصر النقلية لا يعطينا أي يقين ، وقد ورد في كتاب معالم أصول الدين للرازي: " أن الدلائل النقلية ظنية ، وأن العقلية قطعية ، وأن الظن لا يعارض القطع ، والأساس في علم الكلام دائما أن الدلائل النقلية لا تفيد اليقين - فيما يذكر الإيجي في المواقف وإن كان من الإنصاف أن يقال إن الأشاعرة وإن كانوا قد سندوا العقيدة الدينية بأدلة عقلية ، فإنهم اجتنبوا أو أحترسوا أن ينتهوا بأقيستهم إلى صيغ تخرج عن المذهب الدقيق (١)

ولعل الأصح أن نقول مع المستشرق الهولندي دي بور أن مذهب الأشاعرة قد أعتمد على الوحي أكثر من إعتماده على العقل ، بل صرح الأشعري بأن النظر العقلي المستقل عن الوحي لا يجوز أن يتخذ طريقا إلى العلم بالشؤون الإلهية ، وهو وإن رأى أن العقل في وسعه أن يدرك الله إلا أن هذا العقل عنده ليس أداة للإدراك ، أما الطريق الوحيد لمعرفة الله فهو الوحي ، ومن هنا قيل أن الأشعري لم يكن مجددا مبتكرا بقدر ما كان جامعا للأراء موفقا بينها ، بل إن العقل عند الأشاعرة لا يوجب شيئا من المعارف ، ولا يقتضى تحسينا ولا تقبيحا (٢)

(١) جولدتسهر: في العقيدة والشريعة في الإسلام ، ترجمة د. محمد يوسف موسى ، ص ١١٣-١١٤

(٢) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص ٦٦٥

ومع أن الأشعري هو باعث مذهب أهل السنة ، فقد كان مثار ريب عند الأولين كفرقة الحنابلة ، واستباحوا دمه مع أنه صرح في كتابه الإبانة باتباع الإمام أحمد بن حنبل (١) وهاجمه في بلاد الأندلس ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) ، وحمل على مذهبه في عنف ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) ، لأن كليهما طبق أصول الظاهرية على العقائد ، وأخذ بالمعنى الظاهري للقرآن والأحاديث الموثوق بها ، وإن كان ابن تيمية بالذات اعتبر نفسه مجتهدا في المذاهب ، ولم يأخذ بتعاليم الحنابلة بغير تبصر ولا روية (٢)

رابعاً : خصوم علم الكلام

ولقد أثارت النزعة العقلية عند المتطرفين من رجال الكلام في شتى فرقهم الضيق عند أهل السلف ، بل ضاق بالمتكلمين ومناهجهم في البحث صوفية الإسلام وفلاسفته . فأما عن موقف أهل السنة فحسبنا أن نشير إلى أن الفخر الرازي قد ذكر أن من خصوم المتكلمين من رأى الكلام بدعة ، وأنه مذموم نهى عنه الدين وأنكره السلف ، ولم يكن من المعقول أن يرضى السلف عن الجموح الذي بدا فيما أسلفناه ، من هنا كانت حملتهم على الكلام حتى قالوا: فر من الكلام في أي صورة يكون كما تفر من الأسد.

وقد ورد في العقيدة الحموية الكبرى لابن تيمية قول ينسب إلى الإمام الشافعي وفيه يقول: "حكي على رجال علم الكلام أنهم يجب أن يضربوا بالسياط والنعال ، وأن يظاف بهم مشتهرين في المجامع والقبائل ، وينادي عليهم هذا جزء من ينبذ علم القرآن والسنة ، ويكب على علم الكلام ، وقد حدث أبو إبراهيم المازني قال: "كنت يوماً عند الشافعي أسأله عن مسائل أهل الكلام قال: فجعل يسمع مني وينظر ثم يجيبني عنها بأقصر جواب ، وقال لي يا بني أدلك على ما هو خير من هذا؟ قلت نعم . قال : يا بني هذا علم إن أنت أصبت فيه لم تؤجر ، وإن أنت أخطأت فيه كفرت ، فهل لك في علم إن أصبت فيه أجرت ، وإن أخطأت فيه لم تأثم ؟ قلت : وما هو ؟ قال : الفقه.

(١) الإمام محمد عبده: رسالة التوحيد ، ص ١٨

(٢) أنظر دائرة المعارف الإسلامية ، مواد ابن حزم ، وابن تيمية ، والأشعري ، وفي هذه المقالات تفصيل هذه الحملة وأسبابها.

ولقد ضاق الإمام الغزالي الأشعري بعلم الكلام ، وهاجم رجاله بقوله: "أنهم اعتمدوا في دفاعهم عن العقيدة على مقدمات تسلموها من خصومهم ، واضطروهم إلى التسليم بها إما التقليد أو إجماع الأمة ، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار ، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذاتهم بلوازم مسلماتهم ، وهذا قليل النفع(١)

وندد الإمام الغزالي بأقيسة المتكلمين لأنها تتكفل بتعكير صفو العاطفة الدينية ، ويلبلة الفكر عند العامة ، ويقول عنهم: " ترى تناقض أكثر أقيسة المتكلمين لإنهم ألفوها من مقدمات مسلمة لأجل الشهرة ، أو لتواضع المتعصبين لنصرة المذاهب عليها من غير برهان ، ومن كونها أدلة واجبة التسليم(٢)

ويحذر في إجماع العوام عن علم الكلام ويرى أنه : "كالسباحة في البحر الخصم لمن لا يحسن السباحة ، ويرى أن المتكلم والأديب والفقيه وغيره في حكم العوام ، ويرى أن أدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان ، وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به أحاد الناس ، ويستضرر به الأكثرون(٣)

وسنرى في الفصل القادم أن منهج الصوفية الذي يقوم على الحدس أو العيان دون البرهان العقلي يضيق بعلم الكلام ومذاهبه.

بل إن الفلاسفة وهم يقيمون مذاهبهم على أسس عقلية خالصة لم يطمئنوا إلى علم الكلام مع أن علماء الكلام كانوا يرتدون بعض الأحيان ثوبا أرسطوطاليسيا ، ويبيدون في صورة فلاسفة ، فإن هذا لم يرفع من قدرهم في نظر الفلاسفة الخالص ، إذ يقول هؤلاء إن المتكلمين يزعمون أن العقل أعظم مصادر المعرفة إلا أن الذي يتوهمونه العقل ليس بالعقل في شيء ، إلى جانب أن منهجهم لا يقوم على قواعد وأصول بالمعنى الفلسفي ، فليس الذي يزعمون عقلا ويتصورون أنهم به في زمرة العقليين إلا مجرد خيال ووهم ، بل خرج المتكلمون على قواعد القياس ، وظنوا في وسعهم تأييد أقوالهم بمقدمات كل ميزتها أنها مشهورة ، أو تواضع عليها المتعصبون من غير برهان(٤)

(١) الغزالي : المنقذ من الضلال ، ص ٧٩-٨٠

(٢) الغزالي : معيار العلم ، ص ١٣١

(٣) الغزالي : إجماع العوام عن علم الكلام ، ص ١٣

(٤) د. توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، ص ١٠٨

الفصل الثالث

التصوف الإسلامي

ويحتوى على النقاط التالية:

أولاً: نشأة التصوف وتطوره.

ثانياً : المعرفة الصوفية ومنهجها.

ثالثاً : التصوف النظرى.

رابعاً : اختلاف التصوف عن الفلسفة.

خامساً : مصادر التصوف الإسلامى.

سادساً : التصوف العملي ومظاهره.

سابعاً: موقف أهل السنة من التصوف.

أولاً: نشأة التصوف وتطوره.

الأصل في التصوف العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، وكان هذا عاما في الصحابة والسلف فلما فشا الإقبال على الدنيا منذ القرن الثاني للهجرة ، وجنح الناس إلى المتاع الدنيوي قيل للخواص الذين أشدت عنايتهم بأمر الدين الزهاد والعباد ، ولما ظهرت الفرق الإسلامية وزعم كل منها أن فيها عبادا وزهادا ، أنفرد أهل السنة يقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة ، واشتهر الإسم قبل المائتين من الهجرة ، أي بعد عهد الصحابة والتابعين (١)

كان هذا الإسم في بداية أمره مرادفا للزهاد والعباد والفقراء ، وأريد بهذه الألفاظ شدة العناية بأمر الدين ، ومراعاة أحكام الشريعة ، فلما فشا التدوين واستقام علم الشريعة انقسم إلى :

١ - علم الظاهر: الذي يدعو إلى الأعمال الظاهرة من العبادات ، كالطهارة والصلاة والزكاة والصوم ، وأحكام المعاملات من زواج وطلاق وقصاص وفرائض ونحوها ، وهذا هو علم الفقه ، الذي يختص به الفقهاء وأهل الفتيا في العبادات والمعاملات.

وعلم الباطن: وهو الذي يدل على الأعمال الباطنة التي تتمثل في أحوال القلب من رياضيات ومجاهدات ونحو ذلك ، وسمي هذا بعلم التصوف ، وسمى أهله أنفسهم بأرباب الحقائق ، وأهل الباطن ، وسموا من عداهم الفقهاء ، والقراء ، أي أهل التنسك والتعبد ، أهل ظواهر ورسوم.

وكان التصوف في هذا الدور يمثل الأخلاق الدينية ، ومعاني العبادة ، كان هذا في الدور الأول حين كان التصوف طريقا من طرق العبادة ، يعرض للأحكام الشرعية من ناحية معانيها

(١) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٤٠٨

الروحية وأثارها في القلوب ، فكان يقابل علم الفقه الذي يتناول ظواهر العبادات ورسومها ، ولما نشأ البحث في العقائد عن طريق النظر العقلي أو النصوص الدينية اتجه بعض المفكرين إلى إلتماس الإيمان والمعرفة بالتصفية والمكاشفة.

وأخذ التصوف يتسامى إلى وضع نظرية في المعرفة وتحديد سبل الوصول إليها ، وبهذا انتقل التصوف إلى دور آخر أصبح فيه طريقا للمعرفة يقابل طريق أرباب النظر من المتكلمين ، وإذا كانت المعرفة عند العلماء والحكماء (المتكلمين) تجيء بالاستدلال والتعلم ، فإنها عند الصوفية تهجم على القلب ، كأنها ألقيت فيه من حيث لا يدري الإنسان ، ويكون ذلك إلهاما ونفثا في الورع ، يختص به الأولياء ، أو وحيا يختص به الأنبياء ، وطريقة الصوفية في ذلك تقديم المجاهدة ومحو الصفات وقطع العلائق كلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى فيما يقول الغزالي(١)

فطريقة الصوفية مردها إلى تطهير محض وتصفية وجلاء ومحاسبة ، ثم استعداد وانتظار للتجلي ، وسمي التصوف بعلم القلوب وعلم الأسرار وعلم المعارف وعلم البواطن وعلم الأحوال والمقامات وعلم السلوك وعلم الطرق وعلم المكاشفة.

ثم تطور التصوف مرة أخرى وانصرفت عناية أهله إلى كشف حجاب الحسن ومعرفة ما وراءه من مدارك ومعارف ، واهتموا بالحديث عن المجاهدات وما يحصل فيها من الأذواق والمواجد ، والكلام في الكشف وحقائق الغيب ، والبحث في التصرفات في العوالم والأكوان بأنواع الكرامات ، والتعرض للشطح الذي عبروا به عن وجد فاض بقوته وهاج لشدة غليانه وغلبته ، فعبروا عن وجدهم بعبارات موهمة مستغرية .

وقد خلط غلاة متأخري الصوفية مسائل الكلام والفلسفة الإلهية بالتصوف ، وبدا في حديثهم عن النبوة والاتحاد والحلول ووحدة الوجود ، والذين سلكوا طريق للرياضة والمجاهدة

(١) الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ١٦

إن وافقوا في رياضيتهم أحكام الشرع كانوا صوفية ، وإلا فهم الحكماء والإشراقيون ، ومن هنا كان اختلاط التصوف بالفلسفة في هذا الدور (١)

ثانيا : المعرفة الصوفية ومنهجها

كان التصوف مجرد تجربة روحية يحيها صاحبها ، فكانت الصلة مقطوعة بينه وبين الفلسفة باعتبارها نتاجا عقليا يقوم على الدليل العقلي والبرهان المنطقي ، ولكن التطور الذي أدرك هذه التجربة الذاتية التي تستند إلى الشعور والوجدان قد وجه أصحابها إلى تفسيرها وتأويلها بالحدس أو بالذوق الصوفي فيما يقولون ، أو في ضوء العقل فيما يلوح لنا ، وسرعان ما نشأت على يد الصوفية نظريات فلسفية في المعرفة والوجود ، حتى تنكر لها أهل السلف ، وتصدى الأشاعرة لدحضها ، وانتصر فيها الإمام الغزالي وطالب بجعل الإيمان لا التفلسف طريقا إلى الله ، حتى عادت فرجحت كفة العمل على كفة النظر ، وتغلب التعبد على التأمل ، وبدا الاهتمام بالسلوك وما يقتضيه من وجه الطاعة وتربية النفس والزهد والتقشف والحرمان زلفى إلى الله ، كاد ينطفأ الجانب النظري في التصوف الإسلامي ، وبهذا عاد إلى مرحلته الرابعة والأخيرة إلى ما كان عليه في مرحلته الأولى ، من حيث عنايته بالسلوك العملي وانصرافه عن النظر العقلي (٢)

ويختلف التصوف في جملته عن الكلام منهجا وغرضا ، فالكلام ينزع إلى إلباس العقيدة الدينية ثوبا عقليا ، بل يجنح إلى إقامتها على أساس من العقل ، أما التصوف فإنه يرمي إلى تذوق العقيدة عن طريق القلب ، لا البحث فيها على نهج العقل ، ولا التدليل المنطقي على صحتها ، بل يهدف إلى تذوقها بنور يشرق في النفس من مصدر وراء العقل (٣)

(١) الشيخ مصطفى عبد الرزاق: التعليق على مادة تصوف ، دائرة المعارف الإسلامية ، ص ٢٣٤

(٢) د. توفيق الطويل : الشعراني إمام التصوف في عصره ، ص ٧

(٣) دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص ١٩٨

واختلف منهج المتصوف مع منهج أهل السنة والكلام والفلسفة جميعا ، أهل السنة يستمدون علمهم من الكتاب والسنة ، والمتكلمون يرون أن العلم بالله يجيء عن طريق النظر العقلي وإن لم يغفلوا النص الديني ، والفلاسفة يعتبرون العقل مصدر المعرفة اليقينية كما عرفنا من قبل ، أما الصوفية يرون أن العلم اليقيني إنما يجيء عن طريق الحدس . أو الذوق أو الكشف أو العيان أو الوجدان الذي يقابل البرهان العقلي عند الفلاسفة والمتكلمين .

وفي هذا يقول ابن عربي: " إن من يبني إيمانه على البراهين والاستدلالات لا يوثق في إيمانه ، لأنه يستمد بذلك من الفكر والنظر ، بل يعترض ابن عربي على علم الفقيه فخر الدين الرازي فيقول له: إن العلم الكامل لا يجيء إلا عن طريق الله رأسا من غير الرواة والأساتذة ، وقد كان أبو اليزيد البسطامي(ت ٢٦٠هـ - ٨٧٥م) يقول لعلماء عصره : "أخذتم علمكم عن علماء الرسوم ميتا عن ميت ، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت" ، فالعلم الذي يقوم على الفكر والنظر ليس في زعم الصوفية علما صحيحا يوثق به ، ويقول جلال الدين الرومي: " يغلب على جماعة العاشقين حال آخر ، لأن خمر المحبة نشوء لا يدركها سواهم " ، وشتان بين المحبة القلبية ، والعلم الذي يكتسب بالدراسة(١)

ثالثا : إختلاف التصوف عن الفلسفة .

يتفق التصوف مع الفلسفة من حيث إن كليهما يهدف إلى الاتصال بالله ، وبتمامه تتحقق السعادة وتنعم النفس بالراحة والطمأنينة ، وإن اختلف التصوف عن الفلسفة في الطريقة التي تصطنع أداة لتحقيق هذه الغاية ، فالفلسفة تصطنع التأمل والنظر العقلي الذي يسلم إلى الفيض والإلهام ، والتصوف يتخذ طريق يحقق به الاتحاد أو نحوه .

وتختلف طريقة الحكماء عن طريقة الصوفية في أن الأولى تبتدئ من طريق العمل إلى العرفان ، ومن طريق الشهادة إلى الغيب ، وثانيتها : ما يتجلى له الصوفي بالجذبة الإلهية

(١) د. عبد الرحمن بدوي : شطحات الصوفية ، ص ٦٦

فبيدئ من الغيب ، ثم ينكشف له عالم الشهادة.

رابعاً: مصادر التصوف الإسلامي

أما عن المصادر التي استقى منها التصوف الإسلامي ، فمثار خلاف بين الباحثين شرقيين وغربيين ، ولعل الأقرب إلى الصواب أن نفرق مع جولدتسهر الذي تأثر في ذلك بابن خلدون - بين الزهد الذي كان قريبا من روح الإسلام ، ومذهب أهل السنة ، وتأثر كثيرا بالرهبانية المسيحية ، ثم التصوف الإشراقي بما يتضمن من كلام في المعرفة والأحوال والموارد والأذواق ، وقد تأثر بالأفلوطنية المحدثه والبوذية والهندية ، وقد سار الباحثون في التصوف على هذا المنهج بعد ذلك ، وأكبر هؤلاء نيكلسون الذي رد الزهد إلى عوامل إسلامية في صميمها ، وأرجع التصوف منذ نشأته في القرن الثالث للهجرة إلى عوامل خارجية هي إتجاه الأفلاطونية المحدثه والمسيحية والغنوصية ، وعاد بعد كتابه هذا بخمسة عشر عاما عام ١٩٢١م فأضاف العامل الإسلامي إلى هذه العوامل ، أما التصوف العملي فقد تأثر في رأيه بالفلسفة الهندية والفارسية(١)

أما الزهد فقد نشأ مع الجماعة الإسلامية ، وفشا في عهد الصحابة والتابعين على ما أشرنا في مستهل هذا الفصل ، قالى تعالى: "ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله"(٢) ففسرها مفسرو القرون الثلاثة الأولى للهجرة تفسيراً يجيز الرهبانية ويمتدحها ، حتى عارض الزمخشري هذا التفسير بتفسير يحترمها ويعيد الإسلام منه(٣)

(١) د. أبو العلا عفيفي: في التصوف الإسلامي وتاريخه ، ص ١٤

(٢) سورة الحديد ، آية : ٢٨

(٣) يؤكد لويس ماسنيون أن الحديث المعروف - لا رهبانية في الإسلام قد وضع في القرن الثالث للهجرة على أكثر تقدير تحبيذا للتفسير الجديد الذي يحرم الرهبانية ، أنظر ما كتبه لويس ماسنيون في هذا الصدد : مادة تصوف ، دائرة المعارف الإسلامية ، والرأى عندنا الحديث إذا صح أنه موضوع ، فإن هذا لا ينفي أن الإسلام يحرم الرهبانية كما نفهمها ، لأنه لا يحبذ تحريم الزواج ولا الانقطاع لله والانصراف عن العمل واعتزال الناس ، بل يمتدح التمتع بطيبات الرزق وهو في اختصار يأمر بالجمع بين الدنيا والآخرة.

خامسا : التصوف النظري

قد نشأ التصوف النظري أو الإشراقي بمعناه الدقيق في القرن الثالث للهجرة ، وكان التصوف قبل ذلك ينزع بأهله إلى غاية عملية هي النجاة بالنفس من عذاب الآخرة ، وكنا نراه على يد معروف الكرخي(ت٢٠٠هـ) يبدو في أن يكون وسيلة لإلتماس المعرفة ، إذ يقول عن التصوف : أنه الأخذ بالحقائق " ، وأعتبر نيكلسون ذي النون المصري (ت٢٤٥هـ) وقد نشأ من أبوين في أخميم من صعيد مصر ، أحق أهل التصوف إطلاقا بأن يكون واضح أسس التصوف ، وأكبر شخصية شكلت المذهب الصوفي وطبعته بطابعها الدائم ، وقد اعترف له بهذا الفضل كتاب التراجم والمؤرخون المسلمين ، ويؤثر عنه أنه أول من وضع تعريف للوجد والسماع .

وعلى يد أبي يزيد البسطامي(ت٢٦١هـ) نشأت لأول مرة نظرية إتحاد الإنسان بالله ، أو الناسوت بالاهوت ، وكان أول من استخدم كلمة الفناء وأراد بها محو صفات النفس الإنسانية بأثارها ، فكان بهذا أول من وضع أساس مذهب الفناء ، وكانت له شطحات جذب أخرجته عن حده حتى قال: إني أنا الله ، لا إله إلا أنا فاعبدوني"(١) وقال أيضا "سبحاني سبحاني ما أعظم شاني"(٢) إلى آخر هذه الشطحات.

(١) نيكلسون : التصوف الإسلامي وتاريخه ، ترجمة د. أبو العلا عفيفي ، ص ٨٠٧ ، ولقد ذهب ماسنيون إلى أن أبو يزيد البسطامي وزينون المصري كانا أول من استخدم لفظ الفناء بمعناه الصوفي.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام ، ص ٥٠ ، ولقد كتب عنه نيكلسون فصلا ممتعا عرض فيه حياته ، ونظريته ومصرعه ، في كتابه في التصوف الإسلامي وتاريخه. يتفق الاتحاد والحلول في أن كليهما يعبر عن حقيقتين اندمجتا فكانتا حقيقة واحدة ، ولكن الاتحاد يقرر اتحاد المخلوق بالخالق ، بينما يقرر مذهب الحلول لحلول الله في مخلوقاته ، ويختلف هذا المذهب عن مذهب وحدة الوجود في أن الأخير يعبر عن حقيقة واحدة ، هي الله من ناحية والمخلوقات من ناحية أخرى.

وعلى يد الحلاج نشأت نظرية الحلول ، وقد قال في كتابه الطواسين: "أنا الحق ، أي أنا الحق الخالق" ، فيما أولها ماسنيون أنني ما زلت أبدأ بالحق ، وهو يلتمس محو صفاته ، لأنها تمنعه من أن يصل بالله وتحل فيه صفاته الإلهية ، وهذه مقاطع من أشعارة :

عجبت منك ومني **** يا منية المتمني
أدنيته منك حتي *** ظننت أنك أنني
وغبت في الوجد حتى *** أفنيته بك عني

وقال أيضا:

أنا ومن أهوى ومن أهوى أنا *** نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرتَه *** وإذا أبصرتَه أبصرتني

وفي الشطر الأخير من القرن الثالث للهجرة أنتظم الصوفية أساتذة ومريدين يتبعوهم ، وعرفت عندهم قواعد الملوك ، ولكنهم يخضعون سلوكهم وأبحاثهم لمنصات القرآن والسنة.

وظهر التصوف الإشراقي على يد السهروردي المقتول (٥٨٧هـ) الذي رأى أن النفوس الناطقة في جوهر الملكوت - أي عالم المعقولات والمجردات - وأن ما يشغلها عن عالمها هو هذه القوى البدنية ومشاغلها ، فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية وضعف سلطان القوى البدنية بتقليل الطعام وتكثير السهر ، تتخلص أحيانا إلى عالم القدس ، وتتصل بأبيها وتتلقى منه المعارف ، وتتصل بالنفوس الفلكية العالمة بحركاتها وتتلقى منهم الغيبات في نومها ويحفظتها (١) وهكذا إذا تطهرنا من شواغل البدن وتأمنا كبرياء الحق والنور الفائض من لدنه ، وجدنا في أنفسنا بروقا ذات بريق وشروقا ذات تشريق ، وشاهدنا أوطارا وقضينا أوتارا (٢)

(١) السهروردي : هياكل النور ، ص ٤٣

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٢

وبهذا يتمكن الإنسان من الاتحاد بروح القدس المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال ، وهو أبونا ورب طلسم نوعنا ومفيض نفوسنا ومكملها بالكمالات العقلية(١)

بهذا يتصل المتصوف بالنفوس الفلكية ويدرك شتى المعلومات والمعارف في عالم الغيب ، تلك هي غاية المتصوف التي يسعى إلي تحقيقها أصحاب التصوف الإشراقي(٢) وهي شبيهه بغاية الفيلسوف في السعادة التي تتحقق بالاتصال بالعقل الفعال وإن اختلفت الطريقة عند كل منهما.

وتطور إتحاد البسطامي وحلول الحلاج إلى مذهب وحدة الوجود على يد ابن عربي(ت٣٨٥هـ) وخلصته أن الوجود حقيقة واحدة ، وليس تعدد الموجودات وكثرتها إلا وليد الحواس الظاهرة ، فالحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها متكثرة بصفات وأسمائها ، إذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هي الحق ، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها وأسمائها هي الخلق ، أي العالم ، وهي فناء الإنسان عن إنيته . أي صفاته البشرية عند ابن عربي ومن جرى مجراه من أتباع وحدة الوجود ، بينما يتحقق الفناء عند الحلاج وأمثاله من دعاة الحلول بمحو الصفات التي تعوقه عن الاتصال لتحل مكانها الصفات الإلهية(٣)

والصوفي الصادق عند ابن عربي يرحب بدين الحب ، لأن قلبه يرى فيه خلاصة لكل ما في الكون ، وكما يقول ابن عربي:

(١) السهروردي : هياكل النور ، ص ٢٨

(٢) هنري كوربان : بحث عن السهروردي المقتول ، بحث نشره د. عبد الرحمن بدوي ، شخصيات قلقة في الإسلام ، وأيضا د. محمد مصطفى حلمي : بحث عن السهروردي وآثاره ، مجلة كلية الآداب عدد ديسمبر ، ١٩٥٠م

(٣) د. أبو العلا عفيفي : التعليق على مادة ابن عربي ، دائرة المعارف الإسلامية ، وأيضا مقدمته لكتاب فصوص الحكم لأبن عربي ، ص ٢٤.

لقد صار قابلا كل صورة **** فمرعى لغزلان ، ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف **** وألواح تورا ، وصحف قرآن

أدين بدين الحب أني توجهت **** ركائبه ، فالحب ديني وإيماني

فالحب هو العنصر العاطفي من الدين ، وهو الذي يجعل الصوفي يرى ربه في خليقته
جميعها ، فيحبها جميعا ، ولقد عاصر ابن عربي صوفي كبير هو عمر بن الفارض المصري
(ت ٦٣٢هـ) الذي إتخذ الذات الإلهية موضوعا لحبه ، واستغرق في العشق حتى فنى عن ذاته
واتحد بمحبوبه(١) ولقد أنشد ابن الفارض

وما زلت إياها وإياي لم تزل **** ولا مفرق بل ذاتي لذاتي أحبت

سادسا : التصوف العملي ومظاهره.

بدأ التصوف يعود إلى طابعه العملي وينصرف عن الجانب النظري إلى حد كبير ،
فظهرت في أواخر القرن السادس للهجرة الطريقة القادرية التي تنسب إلى عبد القادر الجيلي
(ت ٥٦١هـ) والرفاعية التي تنسب إلى أبي الحسين الرفاعي(ت ٥٧٥هـ) وتعددت الطرق بعد
ذلك فظهرت الشاذلية لمؤسسها أبي الحسن الشاذلي(ت ٦٥٦هـ) وغيرها من الطرق.

نشأ التصوف الجمعي في مصر في النصف الثاني من القرن السادس للهجرة فيما يقول
المقريزى ، فألقيت الزوايا والخوانق والربط التي أعدت للعباد يقيمون بها ، طامعين كاسين
من عظماء المحسنين والموسرين ، منقطعين إلى عبادة الله والتفقه في دينه ، وقد حبست
عليها الأوقاف ، وأجريت عليها الأرزاق ، وأجزل لها العطاء ، حتى يتهيأ الجو الصالح للعبادة
، والاختلاء والتهدج والذكر وما يدخل في بابه ، تحول التصوف من ظاهرة وجدانية فردية إلى

(١) د. محمد مصطفى حلمي : ابن الفارض والحب الإلهي ، ص ٢٣

ظاهرة اجتماعية ، تتمثل في حياة أتباعه في رحاب الزوايا تحت إرشاد شيوخهم ممن مكنتهم شخصيتهم من اجتذاب المريدين لهم ، ويسرت لهم ثقة المحسنين من الأثرياء والأمراء ممن تكفلوا برد حياة التقشف والحرمان عند هؤلاء الزهدة إلى نعيم وترف تخلو منه حياة سائر الناس في عصرهم.

ولكن هذا التصوف الجمعي قد فشا في مصر منذ نهاية القرن التاسع وبداية القرن العاشر الهجري ، واعتنقه العوام والدجالون واتخذوه أداة للكسب الرخيص وتضليل الناس ، ولبت على هذه الحال حتى أخذت مصر تتصل بالعالم الأوربي منذ حملة نابليون وقيام الوالي محمد علي على حكم مصر ، فأخذ نفوذ هؤلاء يتضائل بعد سعة وبدأ فساد سيرتهم ينكشف للناس بعد خفاء(١)

سابعاً: موقف أهل السنة من التصوف

إن أهل السلف قد ضاقوا بالتصوف الذي تسللت إليه النظرات الفلسفية في المعرفة والوجود ، فابتعد عن القواعد العقيدة الدينية ، وإن الأشاعرة قد تصدوا لإنكار الاتحاد والحلول وما يدخل في بابه ، وضاق الفقهاء والمتكلمون معهم بهؤلاء الصوفية ، الذين ينشدون الضمير ويحتكمون إلى قضائه الباطن ، لأن شريعة القرآن تحاسب الناس على ما ظهر من أعمالهم وآثامهم ولا حيلة لها مع النفاق في الدين ، فقال إن حياة الصوفية تسلمهم لا محالة إلى الزيغ ، لأنهم يقدمون النية على العمل ، ويؤثرون السنة على الفرض ، والطاعة على العبادة.

(١) د. توفيق الطويل : التصوف في مصر إبان الحكم العثماني ، ص ٣٧ أيضاً كتابه ، الشعراني إمام التصوف في عصره ، ص ٧

وقد سبق الخوارج إلى معاداة الصوفية ثم تبعهم الإمامية في القرن الثالث للهجرة ، ضاقوا بكل نزعة صوفية ، لأنها تسلم المؤمنين إلى حياة شاذة . تتمثل في إلتماس الرضا عن توصل بالأئمة الأثنى عشر ، وأجمع أهل السنة على إنكار التصوف ودحضه .

أما في المرحلة الأخيرة التي كاد الدجل فيها أن يطمس آية التصوف الصادق ويطفئ نوره ، فحسب رجال أهل السنة باعثا على الانكار تحرر الكثيرين من مدعي التصوف من قيود الشريعة ، مجارة للملامتية الذين كرهوا مدح الناس فتظاهروا بما يدعو إلى ملامتهم ، والذم في سلوكهم أو تقليدا للعارفين الذين إستخفوا بمظاهر الشرع ورسومه ، أو إلتماس لأيسر سبل الحياة حتى زعم بعضهم أن الإنسان إنما يلتزم بأوامر الله ونواهيه حتى يصل إلى الله ، فإذا وصل بالتصوف أحل ما حرم على غيره من الناس ، فلا يأتى بأمر إلهي ، ولا ينتهي بنهي شرعي ، وكان في سلوك هؤلاء الصوفية تطبيق لمثل هذه القواعد ، فكان هذا كفيلا بإثارة السخط بين رجال الشرع على سلوكهم المعيب .

وإذا إستثنينا هذه المرحلة من حياة التصوف جاز أن نقول إن التصوف في كل أدواره ومراحل حياته الطويلة ، كان يعبر عن المثل الديني الأعلى ، ويمثل بحق أصفى حياة روحية في تاريخ الإسلام .

الباب الثالث

مشكلات فلسفية

ويحتوي على المشكلات التالية :

الفصل الأول : فلسفة التأويل عند إخوان الصفا

الفصل الثاني : مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة عند الكندي

الفصل الثالث: مشكلة الألوهية عند الفارابي

الفصل الأول

فلسفة التأويل عند إخوان الصفا

جامعة جنوب الوادي
كلية الآداب

بحث في

فلسفة التأويل عند إخوان الصفا

إعداد

د/ إبراهيم محمد مرشاد الحداد

أستاذ الفلسفة الإسلامية

كلية الآداب بقنا - جامعة جنوب الوادي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زُرْعٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾

صدق الله العظيم

[آل عمران آية ٧]

مقدمة

كان القرن الرابع الهجرى عهد ازدهار علمى وثقافى، فقد انتشرت الفلسفة اليونانية انتشاراً واسعاً، وراح العرب يتدارسونها ويتبعون فى ذلك مذهب المزج والتوفيق، ولكن إذا كان الفيلسوف من الذين يبحثون فى موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة فلا بد من دعوته إلى التأويل حتى يمكنه بالتالى التوفيق عندما يجد تعارضاً بين النص الدينى والحقيقة العقلية فيؤول النص بحيث يصبح معناه متفقاً مع الحقيقة العقلية، فالتوفيق بين الدين والفلسفة يعد أمراً طبيعياً وذلك لتحقيق الانسجام بين المعتقد الدينى والنظر العلقى.

ولذا فإن من دواعى التأويل الباطن التحرر من قيد النص المقدس ابتغاء التوفيق بينه وبين الرأى الذى يذهب إليه صاحب التأويل أو بمعنى آخر التحرر من قيد النص ابتغاء التوفيق بين ما يفهم من صريح اللفظ وبين ما يقتضيه العقل، بالإضافة إلى احتواء القرآن الكريم على الظاهر والباطن أو الآيات المحكمة والآيات المتشابهة، والآيات المحكمة هى الواضحة التى تدرك دلالتها ويعرف معناها لدى الجميع دون لبس، أما الآيات المتشابهة فهى التى تحتاج إلى نظر يصح معناها وذلك لتعارض الآية مع العقل فتختفى دلالتها الظاهرية، و السبب فى ورود الظاهر و الباطن فى الشرع هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم فى التصديق ذلك لتبنيه الراسخين فى العلم على التأويل الجامع بينهما بمعنى إخراج النص من دلالته الظاهرية إلى دلالته الباطنية.

فالظاهر هو الصور و الأمثال المضروبة للمعاني والباطن هو المعانى الخفية التى لا تنجلي إلا لأهل البرهان، و التأويل هو الطريقة المؤدية إلى رفع التعارض بين ظاهر الأقاويل وباطنها، هكذا فإن التأويل يعد من أهم القضايا فى مجال الدراسات الفلسفية الدينية، إذ إنه يتصل ببحث الجوانب الدقيقة فى القضايا الالهية والشائكة فى النصوص الدينية.

وبالنظر إلى ما تقدم من أهمية التأويل فإن ثمة تساؤلات دفعتني للاهتمام بدراسته، سوف أحاول الإجابة عنها في ثنايا هذا البحث ، أهمها :

١- ما معنى التأويل لغة واصطلاحاً ، وهل هناك تعارض بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي ، ومتى بدأ التأويل كاتجاه عقلي في تاريخ الفكر الفلسفي ؟

٢- ما هي المسائل التي تناولها إخوان الصفا بالتأويل هل هي أصول الشريعة ومسائل الإيمان أم دار التأويل حول السنن والفروع ؟

٣- هل أدى التأويل عند إخوان الصفا الغرض منه كوسيلة لإيضاح معاني النصوص الدينية ؟ أم إنحرف لخدمة أغراض أخرى ؟

والسؤال الذي يطرح نفسه لماذا إخوان الصفا ؟

فبالنظر إلى العصر الذي عاش فيه إخوان الصفا " وهو القرن الرابع الهجري " يلاحظ أن هذه الفترة كانت مليئة بالأحداث وتضارب النزعات وتعدد المذاهب والفرق الدينية ، وقد لعب التأويل دوراً خطيراً في هذا كله ، لهذا ظهرت جماعة إخوان الصفا تنزع نزعة فلسفية وتنشئ رسائل تجمع فيها عصارة التيارات الفلسفية الشائعة وتجعل في باطنها حقائقها الفكرية ، ومن ثم رأوا أن التأويل هو خير وسيلة وهم بصدد التوفيق بين نظريات الفلسفة وحقائق الدين ، على الرغم مما كان يصحب ذلك من مغالاة وإسراف في تأويل النصوص التي استخدموها في خدمة أغراضهم السياسية .

باعتبار كل ما تقدم تتضح أهمية موضوع التأويل بصفة عامة وأهميته عند إخوان الصفا بصفة خاصة وذلك مما دعانى إلى دراسته من خلال منهج تاريخي تحليلي نقدي ، حيث تم عرض قضية التأويل عند إخوان الصفا من خلال التحليل و المقارنة في إطار النظرة النقدية.

أولاً : التأويل .. لغة واصطلاحاً .

كلمة تأويل كلمة متداولة ومعروفة أُثير حولها الكثير من النقاش فى تاريخ الفكر الإسلامى ، ويعد المعنى اللغوى تفسيراً صحيحاً ومناسباً لكلمة تأويل ، فلقد جاء فى لسان العرب لابن منظور (ت ٧١١ هـ) :

" يقال ألت الشئ أوله ، إذا جمعته وأصلحته ، فكأن التأويل جمع معانى ألفاظ أشكلت بلفظ واضح لا إشكال فيه" ^(١) وهو عند الزركشى : " من الإيالة وهى السياسة ، فكأن المؤول للكلام يسوس الكلام ويضع المعنى فى موضعه" ^(٢) ويعرفه الجرجانى بأنه " صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذى يراه موافقاً للكتاب والسنة" ^(٣) معنى هذا أن مفهوم التأويل المتصل باللغة هو الذى يعنى باللفظ والبحث عن معناه بعيداً عن أى غرض مذهبي أو اتجاه عقيدي وهو يدور فى المعاجم المتقدمة حول معانى التفسير أو الاصلاح ، ولكن مع التطور الفكرى والثقافى للحياة الإسلامية احتل التأويل مجالاً أوسع وانتقل من المعنى اللغوى إلى المعنى الإصطلاحى .

فيعرفه الإمام الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) بأنه : " بيان معناه بعد إزالة ظاهره" ^(٤) ولقد عرفه بالمعنى الاصطلاحى أيضاً بقوله : " التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل ، يصير به أغلب على الظن من المعنى الذى يدل عليه الظاهر ويشبه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز" ^(٥)

(١) ابن منظور : لسان العرب ، مادة أول ، المطبعة الأميرية ، القاهرة ١٣٠٢ هـ ، ج٣ ، ص ٣٤

(٢) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، الطبعة الثالثة ، بيروت ، ١٩٧٢ م ، ص١٤٩

(٣) الشريف الجرجانى : التعريفات ، تحقيق د . عبد المنعم الحفنى ، دار الرشاد ، القاهرة ١٩٩١ م ، ص ٥٩

(٤) الغزالى : إجماع العوام عن علم الكلام ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان ، ١٩٨٦ ، ص ٦٦

(٥) الغزالى : المستصطفى من علم الأصول ، دار الفكر للطباعة ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص ٣٨٧

وهو عند ابن رشد عبارة عن إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في التعريف أصناف الكلام المجازي^(٦) بناءً على ما تقدم فإن كلمة تأويل تُعني باطن الأمور فإذا كانت الشريعة . كما يقولون . مشتملة على ظاهر وباطن لاختلاف فطر الناس وتباينهم في التصديق كان لابد من إخراج النص من دلالاته الظاهرية إلى دلالاته الباطنية بطريق التأويل ، فالتأويل هو الطريقة المؤدية إلى رفع التعارض بين ظاهر الأقاويل وباطنها .

ولكن استعمال كلمة تأويل تكشف النقاب عن وجود تفاوت أساسي بين معنى هذه الكلمة وبين معنى كلمة تفسير فالتفسير في اللغة " راجع إلى معنى الإظهار والكشف ... فالتفسير كشف المغلق من المراد بلفظه وإطلاقه للمحتسبين عن الفهم به "^(٧) ولقد عرفه الزركشى بأنه : " علم نفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد (ﷺ) وبيان معانيه ، واستخراج أحكامه وحكمه "^(٨) ولقد اختلف علماء اللغة في بيان الفرق بين التأويل والتفسير ، فلقد جاء في كليات أبي البقاء:

" التأويل بيان أحد احتمالات اللفظ ، والتفسير بيان مراد المتكلم ولذلك قيل: التأويل ما يتعلق بالدراية والتفسير ما يتعلق بالرواية " ^(٩) أما البغوى فيفرق بينهما بقوله " التأويل هو صرف

(٦) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال ، تحقيق د. محمد عمارة ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٨٣م ، ص ٢٠

(٧) الزركشى : البرهان في علوم القرآن ، ج ٣ ، ص ١٧٤ ، ولقد جاء في القاموس المحيط : " التفسير الإبانة وكشف المغطى " الفيروز أبادى ، القاموس المحيط ، المطبعة المصرية ، القاهرة ، ١٩٣٥م ،

ج ٢ ، ص ١١٠

(٨) نفس المرجع ، ص ١٤٧

(٩) أبو البقاء : الكليات : طبعة بولاق ، القاهرة ، ١٢٨٠هـ ، ص ١٠٥

الآية إلى معنى محتمل يوافق ما قبلها وما بعدها غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط ، والتفسير هو الكلام في أسباب نزول الآية وشأنها^(١٠)

وبعد المقارنة بين التفسير والتأويل يتضح أن التفسير لا يحتمل إلا وجهاً واحداً يتجه إلى شرح الألفاظ شرحاً لغوياً يؤدي إلى المعنى الظاهر من النص ، أى أنه يلجأ إلى توضيح معانى الألفاظ ورفع الغموض والإبهام عنها ، فى حين يهتم التأويل بالمعنى الباطن ، وإذا كان التفسير لا يخرج عن معنى البيان والإيضاح والتدبر فإنه يعتمد على منهج النقل والرواية ، أما التأويل فيعتمد على منهج مستحدث هو الدراية ، أى استخدام العقل فى تناول النص الدينى .

ثانياً : التأويل ... نبذة تاريخية

نظرية التأويل أو التوفيق بين الدين و الفلسفة ، أو بمعنى آخر التوفيق بين الظاهر والباطن هى النظرية الفلسفية التى اعتمد عليها كثير من الفلاسفة فى إقامة صرح فلسفتهم ، ذلك لأن هناك ارتباطاً وثيق الصلة بين الفلسفة والدين وذلك لعدة أسباب أهمها: (١١)

[١] أن تاريخ الفلسفة يبرهن لنا بوضوح عن وجود صلة قوية بين الفلسفة والدين منذ العصور القديمة ، حتى أنه ليقال إن الديانات القديمة " المصرية والبابلية والأشورية " هى التى مهدت لظهور الفلسفة فى بلاد اليونان وهذا هو معنى العبارة الشهيرة التى تقول : إن الفلسفة هى بنت الدين وأم العلم ، من حيث أن الدين هو الذى مهد لها ، فى حين أنها هى التى انتجت العلم.

[٢] أن الدين نفسه لا يعارض الفكر النظري أو التأمل العقلى بل هو على العكس يدعو إلى التأمل فى ظواهر الكون ويحث على النظر العقلى وعمال الفكر : مثل قوله تعالى: ﴿ قل

(١٠) البغوى: معالم التنزيل فى التفسير ، طبعة المنار ، القاهرة ١٣٤٥ هـ ، ج١ ، ص ١٨

(١١) د. إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الفلسفة، دار الثقافة للطباعة القاهرة، الطبعة الثالثة

سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدء الخلق»^(١٢) وقوله تعالى : ﴿ قل انظروا ماذا فى السموات والأرض﴾^(١٣)

[٣] إن دراسة الفلسفة لن تهز المعتقدات الدينية إلا إذا كانت هذه المعتقدات ضيقة وجامدة وملتزمة ، أما إذا كانت متسامحة واسعة الصدر رحبة الأفق فإن الفلسفة سوف تدعمها وتقويها .

لذا فإن التوفيق بين الدين والفلسفة أمر طبيعى وذلك لتحقيق الانسجام بين المعتقد الدينى والنظر العقلى ، وإذا كان الفيلسوف من الذين يبحثون فى موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة ، فلا بد من دعوته إلى التأويل ، لذلك نجد لهذه الفكرة أصلها الموعغل فى القدم فظاهرة التأويل كاتجاه عقلى له جذور قديمة . قبل اليهودية و المسيحية والإسلام . تظهر فى الفكر الفلسفى عند اليونان .

فلقد اتجه اليونانيون إلى شرح أساطيرهم وقصائدهم الهوميرية شرحاً رمزياً يعتمد على التأويل المجازى ، كما عرفت طريقة التأويل الرمزى عند الأورفية ، ولجأ إليه الفيثاغوريين حيث ذهبوا إلى تفسير الوجود بالأعداد^(١٤)

وبالرغم من أن التأويل الفلسفى كان معروفاً لدى اليونان ، إلا أن الإسكندرية كانت هي المركز الأهم لهذا النمط من ثم نجد أن العلاقة بين الدين والفلسفة كانت . طابع التفكير فى العصر الوسيط ، وهو ما نراه واضحاً لدى فيلون اليهودى " حيث كان من المعتقد أن للتوراة معنيين أحدهما حرفى والآخر مجازى ، ولا سبيل إلى الوقوف على المعنى المجازى إلا عن

(١٢) سورة العنكبوت آية : ٢٠

(١٣) سورة يونس آية : ١٠١

(١٤) د . على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام : دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية

١٩٨١م ج١ ص ٧٣ أيضاً د . محمد فتحى عبد الله : النحلة الأورفية أصولها وأثارها فى العالم اليونانى

، مركز الدلتا للطباعة والنشر بالإسكندرية ، ١٩٩٠م ، ص ٣٠

طريق التأويل وإطراح المعنى الحرفى حتى يمكن تفسير ما جاء فى التوراة من تشبيهات^(١٥) فإن فيلون قد دعا إلى مراعاة المعنى الحرفى والمجازى للتوراة ، وكثيراً ما كان يلجأ إلى التأويل المجازى ليتخلص من صعوبات التفسير الحرفى^(١٦) إذا حاول شرح كل نصوص التوراة شرحاً رمزياً وذلك للتوفيق بين مبادئ التوراة والفلسفة اليونانية ، لهذا تمثل فلسفته " أهم محاولة للتوفيق بين الدين اليهودى والفلسفة اليونانية"^(١٧)

ونجد بعد فيلون بعض أبحار اليهود وفلاسفتهم الذين ذهبوا إلى القول بأهمية وضرورة التأويل المجازى للتوراة مثل " سعاديا الفيومى وابن جبرول وابن ميمون "^(١٨)

ولعل من أهم دوافع التوفيق بين العقل والنقل عند اليهود هو أنهم كانوا أصحاب أول دين سماوى له كتاب تناول كثير من المشاكل التى شغلت بال قدامى الفلاسفة فأروا العمل على إظهار دينهم بأنه حوى كل ما يعتز به اليونان من فلسفة، فكان ذلك سبب لجوئهم إلى التأويل المجازى .

أما بالنسبة للمسيحية فقد رأى فلاسفتها أن الإنجيل قد حوى كثيراً من الفلسفة اليونانية ، كذلك حوى حقائق أخرى لم يصل إليها فلاسفة اليونان إلا أن نصوصه إذا أخذت كلها حرفياً لا تظهر فيها هذه الحقائق ، ومن ثم لا بد من تأويل بعض النصوص ليظهر ما فيها من المعاني الفلسفية ، لذا ذهب " كليمانت السكندرى (ت : ٢١٧م) " إلى القول بان معنى الكتاب المقدس الظاهر يقودنا إلى الإيمان البسيط ، أما المعنى المجازى فيقودنا إلى أسمي درجات

(١٥) د . على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام : ج١ ص ٧٤ أيضاً د . محمد فتحي عبد

الله : النحلة الأورفية أصولها وأثارها فى العالم اليونانى ، ص ٣٠

(١٦) إميل برهيه : الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندرى ، ترجمة د . محمد يوسف موسى ، د . عبد

الحليم النجار ، طبعة الحلبي القاهرة ١٩٥٤م ص ٩٦

(17) Harry walfson :: philo Judeaus, in the Encyclopaedia of philosophy, vol6 New york ,1972, p:15

(١٨) د . محمد فريد حجاب : الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا ، الهيئة المصرية العامة ، القاهرة ١٩٨٢

الإيمان^(١٩) أما "أورجين ت : ٢٥٤ م " فقد رأى أن الكتاب المقدس له ثلاثة معان ، مادي ونفسي وروحي ، أو معنى حرفي وآخر أخلاقي وثالث رمزي^(٢٠) ثم نجد القديس " أوغسطين " يسر في التأويل المجازي بشرط أن تكون نتيجته متفقة مع العقيدة المسيحية مع ضرورة تقدير المعنى الحرفي أولاً ، وأصبح هذا الشرط الأخير مبدءاً متوارثاً لدى كثير من مفكري المسيحية فيما بعد مثل ألبرت الكبير وتلميذه توماس الأكويني .

هكذا تعد قضية التأويل ظاهرة تاريخية تؤكد الاتجاه العقلي في الفكر الإنساني بصفة عامة والفكر الديني بصفة خاصة لاعتقاد فلاسفة الأديان بأن الحقيقة واحدة .

ثالثاً : التأويل في الإسلام

لقد شغلَ العديد من مفكري وفلاسفة الإسلام بالتأويل ، فكان لمن اتجه هذا الاتجاه مباحثه الفلسفية التي تُعنى بمشكلة الوجود والتعدد والصلة بين الله ومخلوقاته وتحاول أن توفق بين الوحي والعقل .

وبالرغم من أن رجال السلف في فجر و صدر الإسلام كانوا يتهيبون القرآن لأن الصحابة كانوا يرجعون الى الرسول (ﷺ) فيما يشكل عليهم فيبين لهم ما خفى من إدراكهم فلم يتنازعوا في مسأله ، إلا أن القرآن لم يلبث أن ناله ما نال التوراة والإنجيل من قبل ، فقد ظهرت التأويلات المجازية لكثير من آياته على أيدي المعتزلة والشيعة والمتصوفة .

فلقد اعتمد المعتزلة في قولهم بالأسماء و الصفات على القرآن والسنة مستخدمين منهج التأويل العقلي وحمل النصوص على ما يوافق العقل لضبط مسائل العقيدة والدفاع عنها فهم : " لا يترددون في تأويل ما يرونه من النصوص متعاضاً مع حكم العقل لأن حكم العقل قطعي

(١٩) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، لجنة التأليف والترجمة ، القاهرة ، الطبعة الخامسة ١٩٧٠ ص

(٢٠) إميل برهيه : تاريخ الفلسفة ، ج ٢ ، ص ٢٨٩

عندهم ، أما النصوص فدلالاتها ظنية " (٢١) فإذا كان القرآن يصف الله بأنه : ﴿ ليس كمثله شئ ﴾ (٢٢) كان من الضروري تأويل جميع آيات التشبيه الواردة فى القرآن ، فأولوا قوله تعالى: ﴿ بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء ﴾ (٢٣) فاليد هنا الفضل والنعم وذلك معروف فى اللغة (٢٤)

وفى سبيل إثبات حرية الإرادة الإنسانية فقد أول المعتزلة آيات الجبر التي تتصادم مع رأيهم فى خلق الأفعال فيؤولون قوله تعالى ﴿ ومن يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم ﴾ (٢٥) بأن من يشأ الله يضلله أي يخذله ولم يلفظ به، لأنه ليس من أهل اللطف ومن يشاء الله يجعله على صراط مستقيم، أي يلفظ به. (٢٦)

أما الشيعة فقد التزموا باطن النص، وهم أصحاب الاتجاه الرمزي الباطني فى التأويل حيث قالوا : " إن لكل ظاهر باطناً ولكل تنزيل تأويلاً " (٢٧) فالمراد من القرآن عندهم باطنه دون ظاهره حيث يرون أن آيات الكتاب سهلة يسيرة ولكنها على سهولتها تخفي ورائها معنى

(٢١) هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية من الينابيع حتى وفاة ابن رشد ، ترجمة نصير مروة وحسن قبيس ، منشورات عويدات ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٦٦ م ، ص ٧٨

(٢٢) سورة الشورى آية : ١١

(٢٣) سورة المائدة آ : ية ٦٤

(٢٤) الشريف المرتضى : آمال المرتضى ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ١٣٢٥ هـ ، ج ٣ ، ص ٩١

(٢٥) سورة البقرة آية : ١١٥

(٢٦) الزمخشري : الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل ، مطبعة الاستقامة ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٤٦ م ، ج ١ ، ص ٤٥ .

(٢٧) الشهر ستاني : الملل والنحل ، تحقيق د. محمد سيد كيلاني ، مطبعة الحلبي ١٩٦٧ م ، ج ١ ، ص ١٥٠ .

مستتراً^(٢٨) وأن الأخذ بالظاهر دون الباطن انتقاص للإسلام ككل والأخذ بحرفية النص مدعاة لأهمال ما تركه النبي للآئمة من إرث روحي، ذلك الإرث هو الباطن^(٢٩).

أما الصوفية فلمهم أيضاً تأويلات مجازية للقرآن خاصة بهم، وهم مثل الشيعة يرون أن الإمام علي بن أبي طالب ورث عن الرسول (ﷺ) علم هذه التأويل كلها التي لا ينبغي أن تلقن إلا للمريدين وحدهم ، وهذه الفكرة ينكرها أهل السنة ، إذ إن النبي عندهم لم يخف شيئاً عن جمهور أمتة ولم يفض لأحد بعلم باطني^(٣٠).

فالصوفية عندما استوى مذهبهم وانتشر تعرضوا لرمي المسلمين لهم بالكفر، فأخذوا يبحثون في آيات القرآن عما يوافق طريقتهم ومعتقداتهم ، ويلجأون إلى تأويل هذه الآيات تأويلاً يعرض عن معانيها الظاهرية إلى معانيها الباطنة ، حتى أصبح لهذه التأويلات عندهم علم خاص يسمى بعلم المستنبطات .

وهو العلم الباطن ، وهو علم أهل التصوف لأن لهم مستنبطات من القرآن والحديث وغير ذلك ، فالعلم ظاهر وباطن والقرآن ظاهر وباطن وحديث الرسول (ﷺ) ظاهر وباطن ، والإسلام ظاهر وباطن^(٣١) .

وهنا نصل إلى ذلك التصنيف الذي أقلق الفقهاء كثيراً وهو تصنيف الدين إلى شريعة وحقيقة وهو تصنيف أخذ به كل من الشيعة والمتصوفة ، ولقد وضعت المشكلة نفسها أمام فلاسفة

(٢٨) جولد تسهير: العقيدة والشريعة في الإسلام ، ترجمة د. محمد يوسف موسى ، دار الكتاب المصري ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٤٦ م ، ص ٢٤٣ .

(٢٩) هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٧١

(٣٠) جولد تسهير : العقيدة والشريعة في الإسلام ، ص ١٥٧ . ١٥٨

(٣١) الطوس : اللمع ، تحقيق د. عبد الحليم محمود وطه عبد القادر ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٦٠ م ، ص ٤٣ .

الإسلام ، ففيلسوف العرب الأول الكندي قد أول النص الديني تأويلا عميقا معتمدا على المجاز اللغوي فهو يذهب في تأويل قوله تعالى:

«والنجم والشجر يسجدان»^(٣٢) إلى أن السجود يقال في اللغة على وضع الجبهة في الصلاة على الأرض وإلزام باطن الكفين والركبتين على الأرض، ويقال أيضاً السجود على الطاعة فيما ليست له جبهة.. فمعنى السجود الطاعة^(٣٣)

كذلك اعتمد الفارابي في محاولته الجمع بين رأيي الحكيمين "أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس" أو بينهما وبين الشريعة الإسلامية على التأويل ، فلقد رأى : "أن الدين لا يناقض الحكمة اليونانية وإن كان هناك فروق ومناقضات ففي الظواهر لا في البواطن ، ويكفي لإزالة الفروق أن نعتمد إلى التأويل الفلسفي ونطلب الحقيقة المجردة"^(٣٤)

كذلك لجأ ابن سينا إلى تأويل النصوص الدينية تأويلا رمزيا ، فلقد رأى أن كلام الفلاسفة والرسول يجب أن يكون رمزا فالمشترك على النبي أن يكون كلامه رمزا وألفاظه إيماء"^(٣٥) كذلك اعتمد عليه ابن رشد في محاولته التوفيق بين الشريعة والحكمة.

هكذا فإن مشكلة التأويل قد وضعت نفسها أمام مفكري وفلاسفة الإسلام ابتداء من الكندي وانتهاء بـ ابن رشد ، كما عارضت على الفرق الإسلامية من معتزلة وشيعة ومتصوفة ، ولكن ما يهمنا هنا أن نعرض لمذهب إخوان الصفا في التأويل فما هو ؟

(٣٢) سورة الرحمن آية : ٦

(٣٣) الكندي : رسالة الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله " ضمن رسائل الكندي الفلسفية تحقيق د. محمد عبد الهادي أبوريدة ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٥٠ م ، ط ١ ، ص ٢٤٥
(٣٤) د. حنا الفاخوري ، خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ، دار المعارف بيروت ١٩٥٠ م ص ٣٨٥

(٣٥) ابن سينا : عيون الحكمة ضمن تسع " تسع رسائل تحقيق حسن عاصي ، دار قابس بيروت ، ١٩٨٦ م ص ٨

رابعاً : التأويل عند إخوان الصفاء^(٣٦):

يمكن القول بأن مذهب إخوان الصفا في فلسفة التأويل يتوقف على مفهومهم لكل من الدين والفلسفة وعلاقة كل منهما بالآخر من جانب وعلى آرائهم الخاصة في الظاهر والباطن من جانب آخر.

(١) العلاقة بين الفلسفة والدين:

اتجه إخوان الصفا كما اتجه غيرهم من الفلاسفة^(٣٧) إلى التوفيق بين الدين والفلسفة، وهذا الاتجاه إلى التوفيق ناتج عن حاجة الوقت والبيئة للإحساس بالحاجة إلى التوفيق بين

(٣٦) إخوان الصفاء وخلان الوفاء: إسم اتخذته الإخوان للدلالة على حقيقة حالهم ، هذا ويميل البعض إلى الاعتقاد بأن الاسم مقتبس مما ورد في " كتاب كليلة ودمنة " عن الحمامة المطوقة وكيف نجت من الشبكة بمعاونة إخوان لها نصحاء ، هذا فضلاً عن أن بعض ما ضربه صاحب كليلة ودمنة من الأمثال ينطبق على ما جاء في الرسائل من إشارات واضحة إلى تعاون الأصدقاء الرحماء وإلى ما يحل بهم من تفرق الجمع وتشتيت الشمل بفعل من يدبر لهم الحيلة ويضمّر لهم العداوة . دي بور: مادة إخوان الصفا ، دائرة المعارف الإسلامية الترجمة العربية ، القاهرة، ص ٤٥٢ ، ولقد ذهب فريق آخر من الباحثين إلى القول بأن كلمة الصفاء تعني الصفاء في المودة أو أنها مقتبسة من الصوفية التي كانت تدعو إلى صفاء القلب . ابن خلدون: المقدمة ، دار الشعب ، القاهرة ١٩٧٣م ، ص ٤٣٩ .

والواقع أن هذا الرأي أقرب إلى ترجيح اشتقاق إخوان الصفاء من معنى كلمة صفاء ، فقد أشاروا في رسائلهم إلى إن الصفاء يعني النقاء والصفاء من شوائب التغيير والاستحالة وأن من عدم هذه الصفة لا يكون من إخوان الصفاء فهم يقولون : " اعلم يا أخي أن حقيقة هذا الاسم . أي إخوان الصفاء . هي الخاصة بهم الموجودة في المستحقين له بالحقيقة لا على طريق المجاز ، واعلم يا أخي أنه لا سبيل إلى صفاء النفس إلا بعد بلوغها إلى حد الطمأنينة في الدين والدنيا جميعاً . إخوان الصفا: الرسائل ، تحقيق خير الدين الزركلي ، المطبعة الأميرية بمصر ، القاهرة ١٩٢٨م ، ج٤ ، ص٤١١ . ولعل هذا يتفق مع وصف التوحيدي لهذه الجماعة بأنها " قد تألفت بالعشرة وتصافت بالصدقة واجتمعت على القدس والطهارة". التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة ، تحقيق أحمد أمين ، و أحمد الزين ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٢م ، ج٢ ، ص١١ .

(٣٧) انظر : محاولة الكندي للتوفيق بين الدين والفلسفة في كتابه " إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني ، طبعة عيسى الحلبي القاهرة ١٩٤٨م . أيضاً: رسالته في كمية كتب أرسطو طاليس "تحقيق د. محمد عبد الهادي أبوريدة ، ضمن رسائل الكندي الفلسفية " ج١ ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٥٠م . د. عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف القاهرة ، الطبعة التاسعة ١٩٨٧م . الفصل الأول. كذلك اشتهر الفارابي بأنه فيلسوف التوفيق الأول في الإسلام انظر في ذلك كتابه " الجمع بين

الدين والفلسفة أمر طبيعي يحسه المؤمن المفكر أو الفيلسوف بهدف تحقيق الانسجام بين المعتقد الديني والنظر العقلي ، وإذا كان الفيلسوف من الذين يبحثون في موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة فلا بد من دعوته إلى التأويل ، فعندما يجد تعارضاً بين نص ديني وحقيقة عقلية ، يحاول أن يفسر النص أو يؤوله بحيث يتفق هذا المعنى الذي أعطاه له والحقيقة العقلية التي سبق له التوصل إليها .

لهذا ظهرت جماعة إخوان الصفا تنزع نزعة فلسفية وتنشئ رسائل تجمع فيها عصارة التيارات الفلسفية الشائعة وتجعل في باطنها حقائقها الفكرية ، وفي هذا يقول السجستاني: ظنوا أنهم يمكنهم أن يدسوا الفلسفة التي هي علم النجوم والأفلاك والمقادير... في الشريعة وأن يضمنوا الشريعة للفلسفة" (٣٨) أي تطهير الشريعة بالفلسفة ، فهم قد رأوا "أن الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة وذلك لأنها حاوية للحكمة الإعتقادية والمصلحة الاجتهادية... ومتى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة فقد حصل الكمال" (٣٩)

والواقع أن إخوان الصفا لم يدعوا فرصة إلا وقد وسعوا في هذه الفكرة وأسهبوا في إبانة ما هي عليه من الصحة ، فهم يدينون بالوحدة الفلسفية (٤٠) فالحقيقة واحدة وما اختلاف الآراء في المذاهب والديانات إلا في الظاهر أما الباطن فواحد ، ولقد أدت هذه النزعة التوفيقية إلى أنهم إذ أرادوا إثبات قضية من القضايا بدعوا بذكر فكرتهم ثم أبدوها بما ورد في كتب الأنبياء

رأيي الحكيمين ، تحقيق البيرنادر ، المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٠م وأيضاً كتابه : آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق د. نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٥٩م ، وجميل صليبا . تاريخ الفلسفة العربية بيروت ١٩٧٠م ، ص ١٤٣ .

(٣٨) التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة ، ج ٢ ، ص ٥ .

(٣٩) نفس المرجع : ج ٢ ، ص ٦ .

(٤٠) لويس جارديه ، د. جورج شحاته فنواتي: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، نقله إلى العربية

د. صبحي الصالح والأب فريد جبر ، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٦٧م ج ١ ص ١٩٣

والفلاسفة فهي كلها عندهم. "من مبدأ واحد وعلة واحدة وعالم واحد ونفس واحدة" (٤١) لهذا فقد رأى الإخوان أن الهدف من الشريعة هو نفس الهدف من الفلسفة " فالعلوم الفلسفية والشريعة النبوية كلاهما أمران إلهيان يتفقان في الغرض المقصود منها الذي هو الأصل ، ويختلفان في الفروع (٤٢) بالإضافة إلى أن الأنبياء والفلاسفة قد اجتمعا على أن الأشياء كلها معلولة وأن البارئ عز وجل هو علتها ومبدعها واتفقا أيضاً : على ذم الدنيا والإقرار بالمعاد وجزاء الأعمال (٤٣)

وإذا كانت الفلسفة تهدف إلى تهذيب النفس والترقي من حال النقص إلى حال التمام لتنال بذلك الدوام والبقاء والخلود ، فإن الغرض من النبوة هو تهذيب النفس الإنسانية وإصلاحها ، وإذا كان هذا هو هدف كل من الفلسفة والدين من النفس الإنسانية إلا أن لكل منهما طريقه المختلف لتحقيق هذا الهدف ، ويرجع سبب اختلافهما إلى اختلاف عقلية الشعوب واختلاف الزمان والمكان ، فقد تعرضت للنفوس من أهل كل زمان أمراض وأعلال مختلفة في الأخلاق الرديئة والعادات الجائرة والآراء الفاسدة من الجهالات المتركمة كما يعرض للأجساد من الأمراض والأعلال من تغيرات الزمان والأهوية ، فهكذا شرائع الأنبياء واختلاف سننهم بحسب أهل كل زمان وما يليق بهم أمة أمة وقرنا قرنا (٤٤)

هكذا فإن اختلافهما يرجع إلى الطبائع المختلفة والأعراض المتغايرة التي تعرضت للنفوس وهو ما يترتب عليه اختلاف في موضوعات الشرائع لكي تتلاءم مع تلك الطبائع المختلفة ، لهذا يصح أن نقول: "ما بين علماء الشريعة وعلماء الفلسفة اختلاف إلا في اللفظ ولكن بينهما اتفاق في المعنى" (٤٥) هكذا يتمثل الفرق بين النبي والفيلسوف في الشكل وليس في المضمون ، فصاحب الشريعة : " لا ينسب إلى رأيه واجتهاده وقوته شيئاً مما يقول ويفعل ويأمر وينهي

(٤١) إخوان الصفاء . الرسائل ، ج٤ ، ص١٠٦ .

(٤٢) نفس المصدر ، ج٣ ، ص٣٠ .

(٤٣) نفس المصدر ، ج٤ ، ص١٧٨ .

(٤٤) نفس المصدر ، ج٤ ، ص٢٤ - ص٢٥ .

(٤٥) إخوان الصفا : الرسالة الجامعة، تحقيق د. جميل صليبا، مطبعة الجامعة السورية بدون تاريخ، ج١،

في وضع الشريعة لكن ينسبها إلى الوساطة التي بينه وبين ربه من الملائكة التي توحى إليه... أما الحكماء والفلاسفة إذا استخرجوا علماً من العلوم وألفوا كتاباً ينسب ذلك إلى قوة أنفسهم واجتهادهم^(٤٦)

معنى هذا أن هناك فرقا جوهريا تنبها إليه إخوان الصفا بين علوم الأنبياء وعلوم الفلاسفة سواء تمثل هذا الفرق في الطريق إلى كل منهما أو في المصدر الذي يتلقى منه كل من الفلاسفة والأنبياء علومهم، ونوضح ذلك بأن إخوان الصفا يرون أن علوم الرسل تكون بلا طلب ولا تكلف ولا بحيلة بشرية ولا زمان ، بل أن هذه العلوم تكون بإرادة الله تعالى عن طريق تطهير أنفسهم وإنارتها للحق، هذه العلوم تعد للرسل دون غيرهم من الفلاسفة الذين تجيء علومهم عن طريق الاكتساب والتدريب والتجربة وطول البحث واتباع مبادئ منطقية ورياضية وما شابه ذلك من طرق تعد كسبية وتأتي خلال الزمان.

وبالرغم من هذا الاختلاف عند إخوان الصفا بين كل من الأنبياء والفلاسفة فإن كلا منهما ليس إلا أحد النفوس الجزئية التي تصورت بصورة النفس الكلية : " وذلك بحسب قبولها ما يفيض عليها من العلوم والمعارف والأخلاق الجميلة ، وكلما كانت أكثر قبولاً كانت أفضل وأشرف من سائر أبناء جنسها"^(٤٧).

ولما كان هدف كل من الفلسفة والدين واحداً^(٤٨) في نظر إخوان الصفاء فإن مذهبهم يقوم على الجمع بينهما ، ولقد انتهت بهم نزعتهم التوفيقية إلى أن رأوا في جميع المذاهب الفلسفية مذهباً واحداً يوافق جوهر الأديان، ونظروا إلى الأنبياء والفلاسفة نظرة واحدة فهم :

(٤٦) إخوان الصفاء : الرسائل ، ج٤ ، ص ١٤٦

(٤٧) إخوان الصفاء : الرسائل ، ج٢ ، ص ١٠.

(٤٨) لقد ذهب الكندي إلى أن هناك اتفاقاً بين الدين والفلسفة من جهة الموضوع والغاية والمنهج، فمن جهة الموضوع كلاهما يطلب الحق ومن جهة الغاية كلاهما يسلك طريق البرهان ، ولكن الدين ينفرد إلى جانب ذلك باتباع طريق السمع فعلوم الرسل تكون بلا طلب ولا تكلف ولا بحيلة بشرية وإنما تكون بإرادة الله عن طريق تطهير أنفسهم وإنارتها للحق.. انظر الكندي : رسالته في كمية كتب أرسطو طاليس ، ج١ ، ص ٣٧٢ ، أيضاً د. عاطف العراقي . مذاهب فلاسفة المشرق ، ص ٤٣ ، ص ٤٤ .

ينظمون إبراهيم ويوسف والمسيح ومحمد وسقراط وفيثاغورث في مدرسة موحدة الأهداف" (٤٩)

(٢) الشريعة شرط التفلسف :

إذا كان إخوان الصفا قد قالوا بضرورة الأخذ بالشريعة والحقيقة معا لأن مذهبهم هو المذهب الذي يجمع بين العبادة الشرعية والعبادة الفلسفية ، إلا أنهم قدموا الشريعة على الفلسفة ، وجعلوا العبادة الشرعية شرطاً للعبادة الفلسفية وفي هذا يقول إخوان الصفا.

"اعلم يا أخي متى كنت مقصرا في العبادة الشرعية فلا يجب أن تتعرض لشيء من العبادة الفلسفية وإلا هلكت وأهلكت وضللت وأضللت وذلك أن العمل بالشريعة الناموسية والقيام بواجب العبادة فيها ولزوم الطاعة لصاحبها والعمل بالعبادة الفلسفية الإلهية إيمان ، ولا يكون المؤمن مؤمنا حتى يكون مسلما ، والإسلام سابق على الإيمان" (٥٠)

معنى هذا أن العبادة الشرعية في نظر الإخوان هي الإسلام والعبادة الفلسفية هي الإيمان، وإذا كان كل منهما يكمل الآخر، إلا أن الفلسفة تأتي في مرتبة تالية للشريعة ، إذ أن الفلسفة في نظرهم أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة، فالناس في العلوم العقلية: "أعلام طبقة الأنبياء عليهم السلام وأعلي الناس في الصنائع والمعارف الجسمية هم الحكماء" (٥١)

وبناءً على هذا فإن النبوة في نظر الإخوان "أعلى درجة وأرفع رتبة ينتهي إليها حال البشر مما يلي رتبة الملائكة" (٥٢) ولهذا هاجم إخوان الصفا المتفلسفين الذين ينكرون الشرائع أو يهملون في أداء فروضها والعمل بأحكامها.

(٤٩) د . جبور عبد النور: إخوان الصفا، دار المعارف ، القاهرة، الطبعة الرابعة ١٩٨٣ م ، ص ١٧

(٥٠) إخوان الصفا : الرسائل ، ج ٤ ، ص ٤١٢

(٥١) نفس المصدر : ج ٤ ، ص ٤١٣ .

(٥٢) نفس المصدر: ج ٤ ، ص ١٧٩، ولهذا فإننا لا نتفق مع بعض الباحثين الذين ذهبوا إلى رأي يخالف

هذا الرأي حيث اعتبروا أن إخوان الصفا يرفعون من قيمة الفلسفة على الشريعة انظر د. حنا الفاخوري

وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية ، دار المعارف بيروت ، ١٩٥٧م، ص ٢٢٨.

(٣) الظاهر والباطن عند إخوان الصفا:

كان لفكرة الظاهر والباطن أثر واسع في مذهب إخوان الصفا، وقد وجدوا فيها بابا للتأويل وأسلوباً لكتابة جعلوا ظاهرها غير باطنها.

وهذا المفهوم هو الذي عرف بفلسفة "الظاهر والباطن" وأتباع هذه الفلسفة هم الذين أطلق عليهم الباطنية^(٥٣). فكل شئ عند إخوان الصفا له ظاهر وباطن ، فالموجودات التي خلقها الله

(٥٣) ذهبت الباطنية إلى أن لكل شئ ظاهراً وباطناً وأن للقرآن ظاهراً وباطناً، وينكشف الباطن للخواص من عباد الله الذين اختصهم الله بهذا الفضل وكشف لهم عن أسرار القرآن، ولقد قال الشهرستاني عنهم : " الباطنية إنما لزمهم هذا اللقب لحكمهم بأن لكل ظاهرٍ باطناً ولكل تنزيل تأويل" الملل والنحل ، ج٢ ، ص ٢٦ فلقد نظر الباطنية إلى نصوص القرآن نظرة تتمشى مع اعتقادهم فقالوا: كل ما ورد من الظواهر في التكليف والحشر والنشر والأمور الإلهية هي أمثلة لرموز وبواطن" الغزالي : فضائح الباطنية، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٤م ، ص ٥٥ ، ولهذا ذهب البغدادي إلى أن ضرر الباطنية على المسلمين أعظم من ضرر اليهود والنصارى، بل "أعظم من ضرر الدهرية وسائر أصناف الكفرة، حيث تأولوا لكل ركن من أركان الشريعة تأويلاً يورث تضليلاً، فزعموا أن معنى الصلاة مولاة إمامهم، والحج زيارته وإدمان خدمته والمراد بالصوم الإمساك عن إفشاء سر الإمام دون الإمساك عن الطعام، وزعموا أن من عرف معنى العبادة سقط عنه فرضها". الفرق بين الفرق، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٧٣م ، ص ٢٧٩. ولقد التزم الشيعة كذلك باطن النص، وهم أصحاب الاتجاه الرمزي الباطني في التأويل الذي يعتمدون عليه فهم يرون: " أن الأخذ بالظاهر دون الباطن انتقاص للإسلام ككل والأخذ بحرفية النص مدعاة لإهمال ما تركه النبي للأئمة من إرث روحي، وذلك الإرث هو الباطن" هنرى كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٧١ فالمراد من القرآن عند الشيعة باطنه دون ظاهره حيث يرون "أن آيات الكتاب سهلة يسيرة ولكنها على سهولتها تخفي وراء ظاهرها معنى خفياً مستتراً" جولد تسهير: العقيدة والشريعة في الإسلام ، ص ٢٤٣. والظاهر عندهم كالعشرة والباطن كالأب، والأب خير من العشرة" البغدادي الفرق بين الفرق، ص ٥٠. وتكمن خطورة الاتجاه الباطني إلى أنه ينظر إلى الشريعة باعتبارها نوعاً من أنواع السلوك الخلقي دون اعتبار لحدود الشريعة التي تعارف عليها الناس ، ولهذا . تبدو في نظرهم . ضالة الأداء الفعلي للأمر المكلف به بإزاء النية الصادقة في أدائه.

كذلك يجمع الصوفية على أن للقرآن ظاهراً وباطناً شأنهم في ذلك شأن الباطنية والشيعة، فلقد ميز أبو النصر السراج الطوسي تمييزاً حاسماً بين الظاهر والباطن على مستوى النص القرآني بقوله: "إن العلم ظاهر وباطن، وهو علم الشريعة الذي يدل ويدعو إلى الأعمال الظاهرة والباطنة، والأعمال الظاهرة كأعمال الجوارح وهي العبادات والأحكام، أما الأعمال الباطنية فأعمال القلوب وهي المقامات والأحوال .. ولا يستغني الظاهر عن الباطن ولا الباطن عن الظاهر" اللمع ، ص ٤٣ . فهناك نسبة بين ظاهر الدين وباطنه وتتمثل الأعمال الظاهرة من الشريعة في عمل الجوارح المتعلقة بالأحكام الشرعية في العبادات والمعاملات بينما تتمثل الأعمال الباطنية من الشريعة في أعمال القلوب والمقامات والأحوال المتعلقة بالتصديق واليقين والمعرفة، وهنا نصل

بعضها ظاهر جلي لا يخفى وبعضها باطن خفي، وقد جعل الله منها ما كان ظاهراً جلياً على الباطن الخفي^(٥٤). والنعم التي أنعم الله تعالى بها على الإنسان كثيرة لا تحصى وهي نوعان: أحدهما من الخارج كالمال والمتاع والولد وهي النعم الظاهرة، ونعم باطنة من داخل مثل حسن الخلق وذكاء النفس وصفاء جوهرها^(٥٥) والإنسان نفسه مكون من جسم ظاهر كالقشرة ونفس باطنة خفية كاللُب^(٥٦)

والدين له ظاهر وباطن، وقوامه بهما جميعاً، والظاهر هو أعمال الجوارح والباطن هو اعتقادات الأسرار في الضمائر وهو الأصل^(٥٧) والإيمان أيضاً نوعان: ظاهر وباطن، فالإيمان الظاهر هو الإقرار باللسان، أما الإيمان الباطن فهو إضمار القلوب باليقين على تحقيق

إلى ذلك التصنيف الذي أقلق الفقهاء كثيراً، وهو تصنيف الدين إلى شريعة وحقيقة، وهو تصنيف أخذ به كل من الشيعة والمتصوفة

وفي هذا الصدد ينسب إلى معروف الكرخي (ت ٢٠٠هـ) أنه قال " إن التصوف هو الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق " القشيري: الرسالة، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ، ص ١٢٧، فالحقائق هنا في مقابل رسوم الشريعة أي العبادات المقررة من فرائض وسُنن، أما ما بأيدي الخلائق فالمقصود به متاع الدنيا، ولا يجب أن ننسى ما تنطوي عليه هذه العبارات من الاستصغار من شأن الشريعة أمام الحقيقة، فالشريعة عند المتصوفة وضعت للعامة من الناس أصحاب الظاهر، أما المتصوفة المشتغلون بعلم الباطن والذين يبعثون الاتصال مع الله فإنهم معفون من رسوم العبادات من وضوء وصلاة.

" وهنكم ن الخطورة إذا إنه يؤدي إلى رفع التكاليف الشرعية إستنادا إلى أن العبد إذا وصل إلى مقام القرب من الله أصبح في غنى عن مخاطبة الشرع له " د. أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٦٣م، ص ١٢٣ .

وفي هذا الصدد يقول ابن الجوزي: " إن من المتصوفة من داموا على الرياضة مدة فأروا أنهم قد تجوهروا فقالوا: لا نبالي الآن ما عملنا، وإنما الأوامر والنواهي رسوم للعوام ولو تجوهروا لسقطت عنهم، وقالوا: حاصل النبوة ترجع إلى الحكمة والمصلحة والمراد منها ضبط العوام ولسنا من العوام فندخل في حجر التكليف لأننا قد تجوهرنا وعرفنا الحكمة: " تلبيس إبليس، دار الطباعة المنيرية، القاهرة، ١٩٢٨م، ص ٣٦٧، لهذا كان لا بد أن تثير مثل هذه الأمور ردود فعل عنيفة من جانب الفقهاء فكانت تهمة الباطني تعني العداء الصريح للدين.

(٥٤) إخوان الصفا: الرسائل، ج١، ص ١٤١.

(٥٥) إخوان الصفا: الرسائل، ج٣، ص ٤٨٦ أيضاً، ج٤، ص ١٢٤ .

(٥٦) نفس المصدر، ج٢، ص ٣٧٩.

(٥٧) نفس المصدر، ج٤، ص ٢٤.

الأشياء المقر بها اللسان^(٥٨) والكتب السماوية ظاهرها الألفاظ المسموعة وباطنها المعاني التي هي التأويلات الخفية^(٥٩) ورسائل إخوان الصفا نفسها لها معنى ظاهر وآخر باطن ، فهم يقولون عن أحد فصول رسائلهم: "وكان هذا الفصل من العلم غامضاً دقيقاً ، ظاهره علم جليل ، وباطنه سر مستور وخفي لا يصل إليه إلا أهل البصائر المرتاضون بالعلوم العقلية^(٦٠) .

ولا يجب الوقوف عند إخوان الصفا عند الظاهر ، من ثم هاجم الإخوان كل من تعلق بظواهر الأمور وأهمل معرفة حقائقها وبواطنها ومعاني إشاراتنا ومرامي مرموزاتها^(٦١) وأطلقوا على أهل الظاهر لقب علماء العامة^(٦٢) وهم أصحاب النفوس المريضة الضعيفة^(٦٣) .

وبالرغم من هذا تظل للظاهر قيمة عند إخوان الصفا ، فإذا كان الظاهر قشورا والباطن لباً ، إلا أنه لا يجب إهمال الظاهر ، فالظاهر والباطن كل منهما يكمل الآخر: " فمن أقبل على ظاهر الشريعة دون باطنها كان ذا جسم بغير روح ناقص الآلة...ومن كان مقبلاً على العلوم الحقيقية والآراء العقلية وهو متعافل عن إقامة الظواهر الشرعية والسنن والتكاليف فهو ذو روح تعرت من جسدها وفارقت كسوتها الساترة لعورتها فيوشك أن تنكشف سونتته ، وتنتهك في العالم عورته ، وأعلم يا أخي أن المغضوب عليهم هم الذين انقطعوا عن ظاهر النواميس الإلهية والفرائض الشرعية التي أمرهم الأنبياء عليهم السلام بإقامتها"^(٦٤)

هكذا يتضح من أراء أخوان الصفا في العلاقة بين الدين والفلسفة والظاهر والباطن أن هناك تقابلاً بين الدين والظاهر من جانب والفلسفة والباطن من جانب آخر ، كما اتضح لنا أن

(٥٨) نفس المصدر، ج٤، ص١٢٨ .

(٥٩) الرسالة الجامعة، ج١، ص٢١٦ .

(٦٠) نفس المصدر، ج١، ص١٠٩ .

(٦١) نفس المصدر ج١، ص٢١٦ .

(٦٢) نفس المصدر، ج٣، ص٦١ .

(٦٣) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريذة ، لجنة التأليف الترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٥٤م، ص١٢٦ .

(٦٤) إخوان الصفا : الرسالة الجامعة، ج١، ص٦٣٩ .

كلا من الظاهر والباطن أو الدين والفلسفة يكمل كل منهما الآخر، وأنه لكي لا يكون هناك تناقض بين الظاهر والباطن أو بين الدين والفلسفة فلا بد في نظر الإخوان من استخدام التأويل للوصول من الظاهر إلى الباطن أو من الدين إلى الفلسفة.. ولكن ما هو منهج إخوان الصفاء في التأويل؟

خامساً: منهج إخوان الصفا في التأويل

إذا كان البشر - فيما يري إخوان الصفا - متفاوتي الدرجات في ذكاء نفوسهم وصفاء أذهانهم وجودة تمييزهم من ناحية إدراكهم العقلي للأمر، فقد كان من الصعب على الأنبياء أن يذكروا بعض الحقائق التي يصعب على العامة فهمها بسبب ضعف ولهم، لهذا لا يخاطبون بصريح الحقائق خطاباً واحداً: "حتى يعمل كل ذي لب وعقل وتمييز بحسب طاقته واتساعه في المعارف والعلوم"^(٦٥) لذا فإن: "للكتب الإلهية تنزيلات ظاهرة وهي الألفاظ المقروءة المسموعة ولها تأويلات خفية باطنة وهي المعاني المفهومة المعقولة، وهكذا لو اضعي الشريعة موضوعات لها أحكام ظاهرة جلية وأسرار خفية باطنة"^(٦٦)

ولأن أكثر كلام الله تعالى وملائكته وأنبيائه إيماعوا بإشارات وكلام الناس عبارات وألفاظ ، فإن المعاني مشتركة بين الجميع، ولما كانت الأنبياء تأخذ الوحي عن الملائكة إيماءً وإشارات، إلا أنها كانت تعبر عن تلك المعاني باللسان لكل أمة بلغتها وبالألفاظ المعروفة بينها من ثم عمل الأنبياء على إخفاء الأسرار عن العامة والجهال:

(٦٥) إخوان الصفا : الرسائل، ج٣، ص ٢٩٩.

(٦٦) نفس المصدر، ج ٤، ص ١٩٠ ومع أن لفظي "تنزيل" و"تأويل" لم يردا في القرآن إلا متقابلين إذ ورد كل منهما على حدة، فإن السياق الذي استعمل فيه يسمح بإقامة تقابل بينهما من نوع التقابل الذي نجده في الظاهر والباطن، أو الشريعة والحقيقة، ولقد ورد لفظ تنزيل مقروناً بالقرآن مثله مثل لفظ "تأويل" في أكثر من آية منها قوله تعالى ﴿ إنا نحن نزلنا عليك القرآن تنزيلاً ﴾ ، (الإنسان آية: ٣٣) وقوله تعالى: ﴿وا إنه لتنزيل رب العالمين، نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين ﴾ (الشعراء آية ١٩٢ : ١٩٤)

"وألبسوا حقائق الأشياء بلباس غير ما يليق بذلك حسب فهم عامة البشر، ولكن الخواص والحكماء يعلمون الغرض والحقيقة في ذلك"^(٦٧)

معنى هذا أن الحقيقة لا يعرفها إلا الحكماء الذين هم: "الراسخون في العلم، إذ هم مطلعون على حقائق جميع الأسرار والمرموزات"^(٦٨)

وإذا كانت الحقيقة أو التأويل لا يعلمها إلا الله والراسخون في العلم، فإن إخوان الصفا يقسمون الناس إلى ثلاث مراتب: "فمنهم خاص، ومنهم عام، ومنهم بين ذلك"^(٦٩) ولكل مرتبة من تلك المراتب ما يصلح لها: "فما يصلح للعامة من حكم الدين وآدابه ما كان ظاهرا جليا مكشوفاً مثل علم الصلاة والصوم والزكاة، وأولى علوم الدين بالمتوسطين بين الخاصة والعامة هو التفقه في أحكامها والبحث عن السيرة العادلة والنظر في معاني الألفاظ، والذي يصلح للخواص البالغين في الحكمة الراسخين في العلوم من علم الدين هو النظر في أسرار الدين وبواطن الأمور الخفية وهي البحث عن مرامي أصحاب النواميس في رموزهم وإشارتهم اللطيفة المأخوذة معانيها عن الملائكة وما تأويلها وحقيقة معانيها الموجودة في التوراة والإنجيل والفرقان"^(٧٠)

معنى هذا أن إخوان الصفا يقسمون الناس في التصديق بأمور الدين إلى ثلاث مراتب هي: العامة أهل الظاهر، وأهل الحقيقة الراسخون في العلم وهم أهل التأويل، والمرتبة الثالثة المتوسطون بين العامة وأهل التأويل وهم أصحاب الاجتهاد أو الفقهاء والمتكلمين.

وإذا كان إخوان الصفا ينفقون أهل الظاهر الذين يتمسكون بظاهر النص، فإنهم أيضا ينظرون إلى أهل الجدل من المتكلمين نظرة ازدراء لأن: "أصحاب الجدل والمناظرات يطلبون المنافسة في الرياسة، واخترعوا من أنفسهم في الديانات والشرائع أشياء كثيرة لم يأت بها

(٦٧) نفس المصدر، ج ٢، ص ٣٤٣.

(٦٨) نفس المصدر، ص ٣٤٤.

(٦٩) نفس المصدر، ج ٤، ص ١٧٧.

(٧٠) إخوان الصفا: الرسائل، ج ٤، ص ٤٦.

الرسول (ﷺ) وما أمر بها .. وظنوا لسخافة عقولهم أن الله قد ترك أمر الشريعة وفرائض الديانة ناقصة حتى يحتاج هؤلاء إلى أن يبينوه بأرائهم الفاسدة وقياساتهم الكاذبة (٧١)

معنى هذا أن الشريعة عند إخوان الصفا غير ناقصة، فهي تتناول جميع أحوال البشر، ولكن لا يفهمها إلا أصحاب القياس البرهاني . على حد تعبير ابن رشد (٧٢) أما أصحاب القياس الجدلي فهم جماعة فساد لأنهم غير راسخين في العلم وهم لا يفقهون معنى الباطن ولا ينقادون كالعامّة إلى الظاهر، فيضيعون في الاجتهادات التي لا ينتج عنها إلا تمزيق الأمة، فمن مبادئ العقل البشري عند إخوان الصفا أن يبحث ويحقق، وليست الشريعة بمعزل عن هذه القاعدة فهي خاضعة للبحث أيضاً حتى يصل العقل إلى حقيقتها الباطنة، فالراسخون في العلم لا يرضون بظاهر النص إذ قد يمكنهم البحث والكشف عنه بالبراهين.

ولكن من هم العلماء الراسخون في العلم الذين هم أصحاب التأويل أو الذين لهم حق

التأويل في نظر إخوان الصفا ؟

(٧١) نفس المصدر، ص ٤٧.

(٧٢) د. حنا الفاخوري. خليل الجرّ : تاريخ الفلسفة العربية، ج١، ص ٢٤٧ ولقد ذهب ابن رشد إلى أن للشريعة قسمين : ظاهراً وباطناً مؤولاً: " وأن الظاهر منها فرض الجمهور وأن المؤل فرض العلماء" ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة، ضمن فصل المقال تحت عنوان "فلسفة ابن رشد" مكتبة التربية للطباعة، بيروت ١٩٨٧م، ص ٤٣.

والسبب في ورود الظاهر والباطن في الشرع يرجع إلى اختلاف فطر الناس وتباين مراتبهم في التصديق، وقد تلتطف الله في مخاطبة عباده في الأشياء الباطنة التي لخفائها لا تعلم إلا بالبرهان والنظر العقلي الثاقب بأن ضرب لهم أمثال هذه الأشياء ودعاهم للتصديق بها حسب مراتبهم.

يقول ابن رشد: " أما الأشياء التي لا تعلم إلا بالبرهان فقد تلتطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان إما من قبل فطرهم وإما من قبل عاداتهم وإما من قبل عدم أسباب التعلم بأن ضرب لهم أمثالها ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال ، إذ كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع أعني الجدلية والخطابية". نفس المصدر، ص ٤٦.

ولقد أعطى ابن رشد حق التأويل للفلاسفة دون غيرهم ومن يحاول التأويل غيرهم فهو كافر، وإن كشف الفلاسفة عن تلك الحقائق الباطنة لغير أهل البرهان فقد كفروا: " أما من غير أهل العلم فالواجب في حقه حملها على الظاهر وتأويلها في حقه كفر لأنه يؤدي إلى الكفر" نفس المصدر، ص ٥.

يجيب الإخوان عن هذا التساؤل بقولهم: "إن ذلك الشخص هو المبعوث وصاحب الزمان والإمام للناس مادام حياً، فإذا بَلَغَ الرسالة وأدى الأمانة ونصح الأمة ودون التنزيل ولوح التأويل وأحكم الشريعة.. ثم توفى ومضى إلى سبيله بقيت تلك الخصال في أمته وراثته منه^(٧٣)

هكذا يكون النبي (ﷺ) هو صاحب التأويل عند إخوان الصفا ولكن بعد وفاته يكون التأويل من حق آل البيت فهم ورثة الأنبياء ، وفي هذا المعنى يقول الإخوان: "وقع الاختلاف في الأمة بعد ذهاب صاحب الشريعة ، وذلك أنه أقام فرائض شريعته وأحكام دعوته ظاهرة مكشوفة وجعل تحت ظواهر أوامرها أموراً خفية باطنة مستورة لطيفة لا يمسه إلا المطهرون من العيوب والذنوب" فهذا قول العلماء الربانيين من أهل بيت النبوة ومعدن الرسالة وهم أصحاب الحكمة الحقيقية^(٧٤).

من ثم فإن أصحاب التأويل بعد الأنبياء هم الأئمة المهديون، وهنا تظهر نزعة التشيع عند الإخوان والتي تتضح في النقطة التالية.

سادساً: أهمية فلسفة التأويل عند إخوان الصفا :

تبدو أهمية فلسفة التأويل عند إخوان الصفاء في عدة نقاط لعل أهمها:

[١] استخدم إخوان الصفا أسلوب التأويل لتأكيد حق إمامهم من آل البيت ومهديهم المنتظر في الخلافة والتبشير بظهوره لإقامة مدينة إخوان الصفا الفاضلة ونشر العدل في الأرض بعد ما ملئت جوراً والأمثلة على تأويلات الأخوان لآيات القرآن لتحقيق هذا الهدف كثيرة منها: تأويل قوله تعالى: ﴿ في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون ﴾^(٧٥) بأن ألف سنة هي مدة

(٧٣) إخوان الصفا : الرسائل، ج٤، ص ١٧٩.

(٧٤) إخوان الصفاء: الرسالة الجامعة، ج٢، ص ٢٧٣.

(٧٥) سورة السجدة: آية: ٥.

قيام السادس أو سيدنا محمد (ﷺ) ^(٧٦) ومن المعروف أن الإمام السابع هو المهدي المنتظر عند إخوان الصفا.

ومنها تأويل قوله تعالى: ﴿ ويوم يعرض الظالم على يديه يقول يا ليتني اتخذت مع الرسول سبيلا، يا ويلتي ليتني لم أتخذ فلاناً خليلاً ﴾ ^(٧٧) بأن الظالم هو كل من جلس في غير مجلسه، وأخذ غير حقه ولم يتخذ مع الرسول سبيلا مما أمر به ، وخالف وصيته من بعده أي وصيته بأن خليفته ووصيه علي بن أبي طالب ^(٧٨)

ومنها تأويل قوله تعالى: ﴿ يا أيها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية ﴾ ^(٧٩) هي النفس المنبعثة من عند باريها - أي النبي أو الإمام الذي تجتمع فيه خصال النفس الكلية إلى النفوس الجزئية لتهديتها وتنبيهها من نوم الغفلة ورقدة الجهالة فيومئذ ترجع إلى ربها راضية مرضية وتدخل الجنة ^(٨٠)

ومنها تأويل قوله تعالى على لسان عيسى عليه السلام: ﴿ سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق ، إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك أنك أنت علام الغيوب ﴾ ^(٨١) بأن المسيح يقصد بقوله " لا أعلم ما في نفسك " أنه لا يعلم ما في نفس الله التي يؤيد بها السابع إذا أقامه وبعثه ، وإن ادعاه بأنه إله وأن شريعته أجـلـ

(٧٦) إخوان الصفا: الرسالة الجامعة، ج٢، ص ٢١٧ ومن المعروف أن السابع هو المهدي المنتظر عند إخوان الصفا. نفس المصدر، ص ٢٢١ أما الرؤساء الستة عند الإخوان فهم آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد: الرسالة الجامعة ، ج٢ ، ص ٣٦٠ .

(٧٧) سورة الفرقان آية: ٢٧ - ٢٨ .

(٧٨) إخوان الصفا : الرسالة الجامعة ، ج٢ ، ص ٢١٨ .

(٧٩) سورة الفجر آية : ٢٧ - ٢٨ .

(٨٠) إخوان الصفا : الرسالة الجامعة ، ج ٢ ، ص ٢٢٠

(٨١) سورة المائدة آية : ١١٦

الشرائع وأن منزلته هي منزلة السابغ فإنه - أي المسيح - يقر بأنه لا يستحق ذلك وليس له بحق (٨٢)

[٢] إذا كانت أهمية التأويل عند إخوان الصفا - كما هو واضح - تتعلق بالفكر السياسي لديهم وهو التبشير بظهور المهدي المنتظر لإقامة مدينة إخوان الصفا الفاضلة ، فإننا نضيف أهمية أخرى للتأويل عند الإخوان وفي هذه الحالة يصرف معنى الآيات القرآنية إلى فلسفتهم الدينية ، فهم يقولون في تأويلهم لآية النور : "الله نور السماوات والأرض ، مثل نوره" يعنى العقل الكلى ، " كمشكاة" يعنى به النفس الكلية المنبعثة منه المضيئة بنور العقل الكلى - كما تضى المشكاة بنور المصباح المشرق بنور الله ، فيها مصباح "المصباح فى زجاجة": الزجاجية هي الصورة الأولى الشفافة المضيئة بما سرى فيها من فيض النفس عليها ليفيض العقل الكلى على للنفس الكلية. "كأنها كوكب درى" هو الصورة المجردة المكوكبة بالأنواع الذاتية " يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية" تكاد النفس الكلية تعطى الحياة والحركة لجميع الموجودات كوقود المصباح لا شرقية ولا غربية : بل مبدعة بأمر الله عز وجل لا مركبة ولا مؤلفة . "يكاد زيتها يضى ولو لم تمسه نار ، نور على نور" : تكاد للطافتها وشرفها (النفس الكلية) تكون عقلا كليا ولو لم يتصل بها ، فلما أمدها بخيراته كان "نور على نور ، كذلك نور العقل فوق نور النفس ، " يهدى الله لنوره من يشاء ، ويضرب الله الأمثال

(٨٢) إخوان الصفا : الرسالة الجامعة ، ج ٢ ، ص ٢٢٣ - ٢٢٤ : هكذا ينحو التأويل هنا منحى تشخيصيا بمعنى أن الألفاظ فى هذه الآية القرآنية تصرف مباشرة إلى أشخاص معينين من ذلك تأويل بعض رجال الشيعة لقوله تعالى : ﴿ مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان ، فبأى آلاء ربكما تكذبان. يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان ﴾ (الرحمن آية : ١٩ - ٢٢) لقد أولوا البحرين على أنهما على بن أبى طالب وفاطمة زوجته بنت النبى ، وأولوا " البرزخ " على أنه النبى محمد (ﷺ) بمعنى أنه جسر يصل بين على ابن عمه وفاطمة ابنته ، وأولوا " اللؤلؤ والمرجان " على أنهما الحسن والحسين أبنا على وفاطمة ، بناء على أنه كما يخرج اللؤلؤ والمرجان من البحرين أخرج الحسن والحسين من على وفاطمة .

وهكذا يكون المعنى الباطن للآيات المذكورة هو: أن الله جعل عليا وفاطمة يلتقيان بواسطة محمد (ﷺ) ليكون من زواجهما الحسن والحسين والهدف السياسى من هذا النوع من التأويل واضح ، وهو إثبات أن القرآن يشير أو ينص بطريق الرمز ، على أن الخلافة والإمامة بعد النبى لعلى ونسله من فاطمة انظر : مصطفى كامل الشيبى : الصلة بين التصوف والتشيع : دار المعارف القاهرة ، ١٩٦٩ م : ص ٤٢٤

للناس " ، ولذلك كانت النار هي أجل الأشكال وأعظم الأمثال متصلة بالنور ، ولذلك امتحن إبليس حين قال: ﴿ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ ﴾^(٨٣) ذلك أن النار تتحرك إلى العلو بالطبع والطين هو الجماد والتراب يتحرك إلى أسفل^(٨٤) هكذا يؤول إخوان الصفا آية النور تأويلاً باطنياً يصرف معناها إلى تصورات ميتافيزيقية تتعلق بالإله المتعالى والعقل الكلي والنفس الكلية .

(٨٣) سورة ص آية : ٧٦

(٨٤) إخوان الصفا : الرسالة الجامعة ، ج ٢ ، ص ٢٩٣ . وإذا كان إخوان الصفا يؤولون آية النور تأويلاً يشير إلى فلسفتهم الدينية ، فإن هناك تأويلاً آخر يصرف معناها إلى معانٍ مختلفة ومتباينة ، وكان هذا من عمل التأويل الشيعي .

وشبيه بهذا ما يروى عن جعفر الصادق الإمام الشيعي السادس من أنه فسر آية النور كما يلي: "الله نور السماوات والأرض : مثل نوره كمشكاة: فاطمة ابنة النبي . فيها مصباح ، المصباح في زجاجة : الحسن والحسين ، الزجاجة كأنها كوكب دري : كأن فاطمة كوكب دري بين النساء ، يوقد من شجرة مباركة زيتونة : من النبي إبراهيم عليه السلام : لا شرقية ولا غربية : لا يهودية ولا نصرانية يكاد زيتها يضيء ، ولو لم تمسسه نار : يكاد العلم يتفجر منها . نور على نور : إمام منها بعد إمام . يهدي الله بنوره من يشاء : يدخله في نور ولايتهم " انظر د. محمد عابد الجابري . بنية العقل العربي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت الطبعة الثانية ١٩٩١م ص ٢٨١

ولقد طبق الشيخ الرئيس ابن سينا منهجه الرمزي في التأويل مفسراً مراتب العقل ودرجاته فيما تشير إليه آية النور فهو يقول في تأويله للآية: " إن من قوى النفس الإنسانية ما لها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلاً بالفعل ، فأولها : قوة استعدادية نحو المعقولات وقد يسميها عقلاً هيولانيا وهي المشكاة ، ويتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى فتتهيأ بها لاكتساب الثواني إما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة إن كانت ضعفاً ، أو بالحدس فهي زيت أيضاً إن كانت أقوى من ذلك فتسمى عقلاً بالملكة وهي الزجاجة ، والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار : ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال ، أما الكمال : فإن تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهي نور على نور ، وإما بالقوة فإن يحصل المعقول المكتسب كالمشاهدة متى شاعت من غير افتقار إلى اكتساب وهو المصباح ، وهذا الكمال يسمى عقلاً مستفاداً ، وهذه القوة تسمى عقلاً بالفعل ، والذي يخرجها من الملكة إلى الفعل التام ومن الهيولى إلى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار " انظر ابن سينا الإشارات والتنبيهات ، تحقيق د. سليمان دينا ، القسم الطبيعي ، دار المعارف القاهرة ١٩٥٧م ج ٢ = ص ٣٦٣ - ٣٦٧ أيضاً ذهب الإمام الغزالي إلى التأويل ذاته للآية القرآنية في معارج القدس ، ضمن مجموعة القصور العوالي ، طبعة الجندی ، القاهرة ١٩٦٨م ، ص ٨١

ولقد أنكر البعض أن إخوان الصفا استخدموا أسلوب التأويل المجازى^(٨٥) ولكن هذه التأويلات تثبت أن الإخوان استخدموا طريقة التأويل المجازى وأنهم كانوا رواد هذا الأسلوب فى الفكر الإسلامى ، وفيما يلى نستعرض بعض القضايا الدينية ونذكر كيف يفهمها الإخوان بطريقتهم التأويلية .

سابعاً : استخدام إخوان الصفا للتأويل

تناول إخوان الصفا كل ما ورد فى الكتب المقدسة بالتأويل ، فهم لا يأخذون شيئاً بظاهره أبداً ، فالملائكة والجنة والشياطين والنار والحساب والآخرة كلها رموز عندهم ، فعملية التأويل يمكن أن تطبق على كافة ما يحيط بالإنسان كذلك المعتقدات الدينية هى الأخرى مدار لهذه العملية الأساسية من التأويل الباطنى ، وفيما يلى نعرض لبعض القضايا الدينية التى أولها إخوان الصفا .

(١) الملائكة والشياطين :

لإخوان الصفاء طريقة باطنية خاصة فى تفسير معنى الملائكة والشياطين فالملائكة فى نظرهم نفوس خيرة موكلة بحفظ العالم وصلاح الخليقة وقد كانت متجسدة قبل وقتنا من الزمان فتهذبت واستبصرت وفارقت أجسادها واستقلت بذاتها وفازت ونجت^(٨٦)

معنى هذا أن النفوس المتجسدة الخيرة ملائكة بالقوة ، ومتى فارقت الجسد صارت ملائكة بالفعل ، وكذلك الشياطين هم النفوس الشريرة التى فارقت الجسد غير مستبصرة ولا متهذبة وبقيت بعيدة عن الحقائق سابعة فى بحر الهوى ، وفضلاً عن ذلك كله فقد أطلق إخوان الصفا لفظ شيطان : "على كل من غلب هواه على عقله ، ومن أطاع نفسه الغضبية"^(٨٧)

(٨٥) د. محمد البهى : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى . دار الكاتب العربى القاهرة ١٩٦٧م ص ٣٠٣ ، ص ٣٠٤

(٨٦) إخوان الصفا : الرسائل ، ج ١ ص ٩٦

(٨٧) إخوان الصفا : الرسالة الجامعة ، ج ١ ، ص ١٣٤

ولفظ الملائكة له معنيان أحدهما شرعى والآخر فلسفى ، فهم يُسمَوْنَ باللفظ الشرعى :
 "الملائكة الموكلين بحفظ العالم وتدبير الخليقة بإذن الله ، ويسمون باللفظ الفلسفى قوى
 طبيعية وهى فاعلة فى الأجسام بإذن الله " (٨٨) هكذا تكون وظيفة الملائكة تدبير عالمه
 وإصلاح خلأقه ، أما أعمال الشياطين فهى توسوس للنفوس الشيطانية بالقوة لتخرجها إلى
 الفعل " فهذه النفوس الشيطانية بالفعل توسوس للنفوس الشيطانية بالقوة لتخرجها إلى
 الفعل " (٨٩)

فإخوان الصفا هنا تطبق فكرة القوة والفعل الأرسطية على الملائكة والشياطين ، إذا إن
 الملائكة من وجهة نظرهم وجود بالفعل ، أما الشياطين فهم وجود بالقوة ، فوظيفة الشياطين
 الوسوسة للنفوس المريضة لارتكاب المعاصى والشرور ، فالمعاصى والشرور تعد كامنة داخل
 الإنسان وفى هذه الحالة تعد وجوداً بالقوة ، لكن عند تحققها فى الواقع تصبح وجوداً بالفعل .

(٢) القيامة والحشر :

حدد إخوان الصفا معنى القيامة والبعث بقولهم: "معنى القيامة مشتق من قام يقوم قياما
 ، والهاء فيه للمبالغة وهى من قيامة النفس من وقوعها فى بلائها ، والبعث هو أنبعاثها
 وانتباها من نوم غفلتها ورقدة جهالتها " (٩٠)

ويميز إخوان الصفا فى البعث عدة أنواع منها بعث النفوس أى الانتباه من نوم الغفلة
 واليقظة من رقدة جهالتها ، ومنها بعث الأجساد إذا ردت إليها النفوس التى هى متعلقة بها ،
 ومنها بعث الإصدار والعود وهو مفارقة النفس للجسد بعد اتحادها به وكونها معه (٩١) والحشر
 فى لغتهم بمعنى حشر النفوس الجزئية إلى النفس الكلية (٩٢) .

(٨٨) إخوان الصفا : الرسائل ، ج٢ ، ص ١٠٨

(٨٩) إخوان الصفا : الرسائل ج٣ ، ص ٩٤

(٩٠) نفس المصدر ، ج٣ ، ص ٣٧٠

(٩١) إخوان الصفا : الرسالة الجامعة ج٢ ، ص ٢٠٣

(٩٢) نفس المصدر ج٢ ، ص ٢١١

لكن إذا كانت النفوس ستحاسب فالمفروض أن الله تعالى صلة بهذه النفوس .. فكيف يفهم إخوان الصفا هذه الصلة ؟

يرى إخوان الصفا أن الله: ﴿خلق الإنسان فى أحسن تقويم﴾^(٩٣) وفضلة على سائر الحيوانات وملكه عليها وسخرها له وجعله خليفة له فى أرضه ، كل ذلك بتميز عقله ، فلم يجز فى حكمة البارئ تعالى أن يتركه بلا وصية يبين له فيها ما ينبغى أن يفعل وما لا ينبغى أن يفعل، ولما أوصاه وأمره ونهاه لم يجد فى حكمته أن يتركه دائما ولا يدعو إلى حضرته ويسأله عما فعل^(٩٤) وشر الناس عندهم من لا يؤمن بيوم الحساب^(٩٥).

فالبعث الحقيقى الذى يعرفه العامة على أنه قيام الأجساد من التراب ورجوع الأرواح إليها إنما هو عند إخوان الصفا: "الانتباه من نوم الغفلة واليقظة من رقدة الجهالة والجباه بروح المعارف والخروج من ظلمات عالم الأجسام الطبيعية والترقى إلى درجات عالم الأرواح ورجوع النفس إلى عالمها الروحانى ومحلها النورانى"^(٩٦) أما الحشر الحقيقى عندهم فهو جمع النفوس الجزئية نحو النفس الكلية واتحادها بعضها ببعض، أما الحساب الحقيقى فهو موافقة النفوس الكلية النفوس الجزئية بما عملت عند كونها فى الأجساد"^(٩٧) على أن التصريح بحقيقة الآخرة للعامة وأشباهم لا يجوز^(٩٨).

(٣) الجنة والنار:

أما الجنة - عند إخوان الصفا - فإن مكانها فى عالم الأفلاك عالم الدوام والبقاء والخلود فى النعيم والسرور مع الملائكة والنبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين^(٩٩) وهى

(٩٣) سورة التين آية : ٤

(٩٤) إخوان الصفا : ج٤ ، ص ١٥٧

(٩٥) نفس المصدر ج٢ ، ص ٣٠٩

(٩٦) نفس المصدر ج٣ ، ص ٢٨٥

(٩٧) نفس المصدر ج٣ ، ص ٣٧

(٩٨) نفس المصدر ج٣ ، ص ٢١٧

(٩٩) نفس المصدر ، ج٤ ، ص ١٠

حال روحانية فقط ، لهذا يعتقد إخوان الصفا أنه من فساد الرأى وألم النفس اعتقاد بعض الناس: "أنه يباشر فى الجنة - أى يتزوج - الأبقار - ويلتذ منها ويشرب الشراب فى الجنة ويكون الله ساقيه ، وأنه يتمنى فى الجنة الطيور المشوية فيحصل عليها بعد تمنيه لها فى الحال ثم يأكل منها حتى الشبع ثم بعد ذلك تطير الطيور .. كذلك من يعتقد أن الله يأمر الملائكة بأن يأخذوا الكفار والعصاة ويرمون بهم فى خندق من النار وكلما احترقت جلودهم وصاروا فحمًا ورمادًا أعاد فيها الرطوبة والحياة ليذوقوا العذاب ، وأن فى الجحيم تنانين وثعابين وأفاعي يأكلون الفساق ويصيرون أحياء بعد ذلك ، وما شاكل هذه الاعتقادات المؤلمة لنفوس معتقديها^(١٠٠) .

وإذ قلنا أن جميع ما نطق به الأنبياء عليهم السلام من صفة الجنة ونعيم أهلها وعذاب النار والعقاب وأحوال القيامة كلها حق وصدق لامية فيه ، فإن إخوان الصفا يرون: "أن الأنبياء غرضهم من وصف الجنة وصفا جسمانيا إنما هو على سبيل التشبيه ليقربوا تصورها من فهم الناس وليرغبوا عامة الناس فيها ، فإن عامة الناس لا يرغبون إلا فى ما يتحقق"^(١٠١) فهم يقيمون النكير على من يجحد الآخرة^(١٠٢) ولكنهم يؤمنون بها على مقتضى نظرهم هم .

هكذا يبين إخوان الصفا - من وجهة نظرهم - أوهام الناس الذين يأخذون أقوال الأنبياء على ظاهرها ، ولم توجه تلك الأقوال إلا إلى العامة الذين لا يستطيعون فهم المعانى الحقيقية الدقيقة ، فأوصاف الجنة والنار التى نجدها فى الكتب السماوية وما فيها من ملذات وآلام جسمانية كل ذلك رموز وإشارات إلى حقائق غير مادية ، تلك هى النزعة الباطنية لإخوان الصفا فى الدين ، فهى تريد أن تتفهمة كما تشاء ، لا كما أنزله الله وقالت به الأنبياء .

(١٠٠) نفس المصدر ، ج ٣ ، ص ٨٧

(١٠١) نفس المصدر ج ٣ ، ص ٩٠

(١٠٢) نفس المصدر ج ٤ ، ص ٥٦

خاتمة البحث

وفى ختام هذا البحث لفلسفة التأويل عند إخوان الصفا نستطيع استخلاص بعض النتائج منها :

أولاً : إذا كان إخوان الصفا قد اتجهوا إلى مزج الدين بالفلسفة ومحاولة التوفيق بينهما فإن رسائلهم قد جاءت ديناً فى فلسفة ، وفلسفة فى دين ، فهم أصحاب فلسفة انتخابية موفقة ذلك لأنهم قد جمعوا فى رسائلهم خلاصة ما راق لهم من علوم وآراء وفلسفات وديانات وحاولوا التوفيق بين كل هذا وبين الدين الإسلامى ، وانتهت بهم نزعتهم التوفيقية إلى أن رأوا فى جميع المذاهب الفلسفية مذهباً واحداً يوافق جوهر الأديان .

ثانياً : إن النظرية الفلسفية التى اعتمد عليها إخوان الصفا فى إقامة صرح فلسفتهم هى التأويل أو التوفيق بين الدين والفلسفة ، أو بمعنى آخر التوفيق بين الظاهر والباطن ، أى استخدام الظاهر للوصول إلى المعنى الباطن المستتر ، وهناك نمطان للتوفيق أو التأويل عند إخوان الصفا أول منهما يذهب إلى شرح الحقائق الدينية المجرّمة بالآراء الفلسفية التى من شأنها أن تكون مفصلة، أما النمط الثانى فهو أدق وأعمق من سابقه والمراد به تأويل الحقائق الدينية بما يتفق مع الآراء الفلسفية .

ثالثاً : إن الشريعة عند إخوان الصفا قابلة للتحقيق العقلى لأنها ظهرت فى كلام يدعو إلى اكتشاف معانيه الباطنة وهذا لا يتم إلا بعمل العقل ، فعندما يوجد تعارض بين النصوص الدينية وما يصل إليه البرهان الفلسفى ، فإن هذا التعارض لا يمكن أن يحدث إلا نتيجة للوقوف عند ظاهر الآيات والإحجام عن تأويلها ، بينما مجاوزة ذلك الظاهر بتأويله وكشف المعنى الباطن العميق للآيات لا يحدث تعارضاً بل لا بد أن يكون متفقاً مع البرهان الذى يقوم على العقل فلا تناقض ولا تعارض بين ما تقتضيه العقيدة الدينية وما يقتضيه العقل بمنطقه .

رابعاً: وضع إخوان الصفا بعض القواعد للتأويل حتى لا تتسرب إليه الفوضى فحددوا من لهم الحق فى القيام بالتأويل ، كذلك الذين يكشف لهم عن نتيجة هذا التأويل أو بمعنى آخر الذين يكشف لهم عن الحقائق الفلسفية الباطنية المستترة وراء المعنى الظاهر للنص الدينى.

خامساً: اتضح لنا أن إخوان الصفا يهدفون إلى سياسة جديدة عن طريق تفهم جديد للدين ، فدينهم فلسفى عقلى، ولكل أمر من أموره معنى خاص فهم يرون أن فى الديانات ظاهراً وباطناً ، أما الباطن فهو الحقيقة الإلهية الفلسفية ، أما الظاهر كالصوم والصلاة فهو رموز للحكماء وطريق لعامة الناس ، ولا يفهم من هذا أن غايتهم هى إبطال الشرائع بل كانت غايتهم سياسية اجتماعية وكان استخدام التأويل خير وسيلة لتحقيق غرضهم فى جمع مختلف الطوائف تحت لوائهم لتحقيق غايتهم فى بناء مجتمع فاضل بالصورة التى يتخيلونها .

سادساً: بصفة عامة يمكن القول بأن السبب الرئيسى فى لجوء إخوان الصفا إلى استخدام أسلوب الرمز والتأويل فى التعبير عن أفكارهم هو ذلك المناخ الذى سيطر على البيئة الإسلامية والذى كان مشبعاً بالكبت والإرهاب الفكرى الذى لم يكن يسمح للآراء المعارضة للأنظمة السياسية والدينية القائمة بالظهور إلا فى صورة سرية أو فى صورة رمزية ..

المصادر والمراجع

أولا : المصادر

(١) إخوان الصفاء : الرسائل (أربعة أجزاء) تحقيق خير الدين الزركلى المطبعة الأميرية بمصر ، القاهرة ١٩٢٨ م .

(٢) : الرسالة الجامعة (جزأ) تحقيق د . جميل صليبا مطبعة الجامعة السورية ، ب. ت

ثانيا : المراجع العربية :

(١) ابن رشد (أبي الوليد) : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، تحقيق د. محمد عمارة ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٨٣ م .

(٢) : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد أهل الملة ، مطبوع مع كتاب فصل المقال تحت عنوان فلسفة ابن رشد " مكتبة التربية للطباعة والنشر ١٩٨٧ م.

(٣) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات "القسم الطبيعى" تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٧ م ،

(٤) ابن منظور : لسان العرب ، المطبعة الأميرية القاهرة ١٣٠٢ هـ

(٥) أبو البقاء : الكليات ، مطبعة بولاق ، القاهرة ١٢٨٠ هـ

(٦) أبادى (الفيروز) : القاموس المحيط ، المطبعة المصرية، القاهرة، ١٩٣٥ م

(٧) إمام (د. إمام عبد الفتاح) : مدخل إلى الفلسفة ، دار الثقافة للطباعة ، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٧٥ م .

(٨) البغدادى : الفرق بين الفرق ، دار الكتب العلمية ، بيروت ١٩٧٣ م .

(٩) البهى (د.محمد) : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ، دار الكاتب العربى القاهرة
١٩٦٧ م .

(١٠) التوحيدى (أبو حيان) : الإمتاع والمؤانسة ، تحقيق أحمد أمين ، أحمد الزين، لجنة
التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٤٢ م

(١١) الجابرى (د. محمد عابد) : بنية العقل العربى ، المركز الثقافى العربى بيروت، الطبعة
الثانية ١٩٩١ م

(١٢) الجرجانى (السيد الشريف) : التعريفات ، تحقيق د. عبد المنعم الحفنى ، دار الرشاد
للطباعة ، القاهرة، ١٩٩١ م.

(١٣) الجوزى (أبو الفرج) : تلبيس إبليس ، دار الطباعة المنيرية، القاهرة ١٩٢٨ م.

(١٤) الخضيرى (د. زينب محمود) : أثر فلسفة ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى،
مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٩٥ م

(١٥) الدسوقى (د. عمر) : إخوان الصفا ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٧ م

(١٦) الزمخشرى : الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل، مطبعة
الاستقامة ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٤٦ م

(١٧) الشهرستانى : المثل و النحل ، تحقيق د . محمد سيد الكيلانى ، مطبعة الحلبي،
القاهرة، ١٩٦٧ م.

(١٨) الطوسى (أبو نصر السراج): اللمُع ، تحقيق د. عبد الحليم محمود ، د. طه عبد القادر،
دار الكتب الحديثة القاهرة ، ١٩٦٠ م

(١٩) الطويل (د. توفيق) : قصة النزاع بين الفلسفة والدين ، مكتبة النهضة المصرية
القاهرة الطبعة الثانية ١٩٥٨ م.

- (٢٠) العراقي (د. عاطف) : مذاهب فلاسفة المشرق ، دار المعارف ، القاهرة الطبعة التاسعة
١٩٨٧م
- (٢١) : المنهج النقدي فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، الطبعة
الثانية ١٩٨٤م
- (٢٢) : مادة تأويل الموسوعة الفلسفية العربية ، المجلد الأول ، إشراف د.
معن زيادة ، معهد الإنماء العربى ، الطبعة الأولى ، بيروت ١٩٨٦م
- (٢٣) الغزالي (أبو حامد) : إجماع العوام عن علم الكلام ، دار الكتب العلمية بيروت لبنان ،
١٩٨٦م.
- (٢٤) : المستقصى من علم الأصول ، دار الفكر للطباعة والنشر، القاهرة ،
١٩٦٠م
- (٢٥) : فضائح الباطنية ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ، الدار القومية
للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٤م
- (٢٦) الفاخورى (د. حنا، د. خليل الجر) : تاريخ الفلسفة العربية ، دار المعارف بيروت
١٩٥٧م.
- (٢٧) الكندي (أبو يوسف يعقوب) : رسالته فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله
، تحقيق د.محمد عبد الهادى أبوريده (ضمن رسائل الكندي الفلسفية ") دار الفكر العربى ،
القاهرة، ١٩٥٠م
- (٢٨) المرتضى (الشريف) : آمال المرتضى ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، الطبعة الأولى
١٩٠٧م

- (٢٩) برهيه (إميل) : الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري ، ترجمة د. محمد يوسف موسى ، د. عبد الحليم النجار ، مطبعة الحلبي القاهرة ، ١٩٥٤م.
- (٣٠) تامر (عارف) : حقيقة إخوان الصفا ، المطبعة الكاتوليكية ، بيروت ١٩٥٧م.
- (٣١) جاردية (لويس ، وجورج شحاتة قناتى) : فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية ترجمة ، د. صبحي الصالح والأب فريد جبر، دار العلم للملايين ، بيروت الطبعة الأولى ١٩٦٧م.
- (٣٢) جولد تسهير : العقيدة والشريعة في الإسلام ، ترجمة د.محمد يوسف موسى دار الكتاب المصري القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٤٦م.
- (٣٣) حجاب (د. محمد فريد) : الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٢م
- (٣٤) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة ، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٥٤م.
- (٣٥).....: مادة إخوان الصفا ، دائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية دار الشعب ، القاهرة ١٩٣١م
- (٣٦) صليبا (د. جميل) : إخوان الصفا ، دائرة المعارف للبستاني ، بيروت ١٩٦٧م.
- (٣٧) عبد الله (د. محمد فتحى) : النحلة الأورفية أصولها وآثارها في العالم اليوناني، مركز الدلتا للطباعة والنشر ، الإسكندرية ١٩٩٠م .
- (٣٨) عبد النور (د. جبور) : إخوان الصفا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة ١٩٨٣م.
- (٣٩) عبد المهيمن (د. أحمد): إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، الطبعة الأولى ٢٠٠١م.

- (٤٠) غلاب (د. محمد) : إخوان الصفاء ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ١٩٦٨م .
- (٤١) كوربان (هنرى) : تاريخ الفلسفة الإسلامية من الينابيع حتى وفاة ابن رشد ، ترجمة نصير مروة وحسن قبيس، منشورات عويدات ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٦٦م .

ثالثا : المراجع الأجنبية

- (1) Farrakh (Omar): The Arab Genius in science and philosophy,
American counel of learned sosites, 1954.
- (2) Harry Walfson: Philo Judeaus in the Encyclopaedia
Philosophy, vol 6, New York 1972.
- (3) Montgomery Watt: Islamic philosophy and the logy, Edinburgh,
1962.

الفصل الثاني

قضية التوفيق بين الدين والفلسفة

عند الكندي

ويحتوي على النقاط التالية:

تمهيد

أولاً: الأسباب التي دفعت الكندي إلى التوفيق بين الدين والفلسفة

ثانياً: جوانب محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة

ثالثاً: الفرق بين علوم الأنبياء وعلوم الفلاسفة

الخاتمة

تمهيد

هو أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي ، ينتسب إلى قبيلة كندة العربية ، ذات الأصل العريق ، والحسب الرفيع في الجاهلية وفي الإسلام ، وقد كان من أفراد هذه القبيلة من تولى أعمالاً إدارية هامة في الدولة ، وينطبق ذلك على أبيه الذي كان من ولاة الأعمال بالكوفة في أوائل القرن التاسع الميلادي ، أما طلبه للعلم فقد كان بالبصرة وبغداد ، اللذين كانتا في عصره من أهم مراكز الثقافة.

وتتسم ثقافة الكندي بالموسوعة والشمول ، ولذلك يوصف لدى المؤرخين بأنه المشتهر في الملة الإسلامية بالتبحر في فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية ، متخصص بأحكام النجوم والفلك وأحكام سائر العلوم.

ويدل على هذه الموسوعة في الثقافة عناوين كتبه التي ألفها وهي تزيد على مائتي كتاب ورسالة تستغرق عناوينها فقط صفحات عديدة لدى ابن النديم في الفهرست ، والفقطي في أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، وقد جاءت هذه الكتب في الفلسفة والمنطق والحساب والهندسة والفلك والموسيقي والطب والتشريح ، وعلوم الأخلاق والسياسة والعلوم النفسية وغيرها من العلوم ، ويبدو من عناوين بعض كتبه الميل إلى مناقشة بعض الموضوعات والمسائل التي كان يهتم بها علماء الكلام وعلماء الأديان ، ويظهر ذلك مثلاً في حديثه عن أقسام العلم الإلهي ، وفيما كتبه عن الجزء الذي لا يتجزأ ، وفيما ذكره من أفعال الباري تعالى كلها عدل.

ويقال إن الكندي كان على صلة بالمعتزلة ، غير أنه تركها واهتم بالفلسفة وعلومها ، حتى لقد وصف بأنه لم يكن في الإسلام قبله من اشتهر عند الناس بمعاناة علوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفاً ، وقد كان شديد اهتمام بعلوم الرياضة ، ولذلك كتب رسالة في أنه لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضة ، ويذكرنا ذلك باهتمام أفلاطون من قبل بالرياضة حتى أنه كتب على باب الكاديمية التي أقامها ليعلم تلاميذه فيها ، من لم يكن رياضياً فلا يدخل علينا.

واهتم الكندي بالكيمياء وألف فيها بعض الرسائل ، ومما يلفت النظر أنه لم يقع فيما وقع فيه سابقوه ، بل وبعض اللاحقين له ، من أنه يمكن تحويل المعادن إلى ذهب ، ولذلك كتب رسالة في بطلان دعوى المدعين صنعة الذهب والفضة وخذاعهم.

ولكن كان إهتمام الكندي بالرياضة والكيمياء لم يصرفه عن إهتمامه بفروع الفلسفة المختلفة ، لأنه كما يقول هنري كوربان: فيلسوفا بكل ما كانت تحمل هذه الكلمة في عصره من معنى ، ويبدو أنه جعل من أهدافه أن يقرب الفلسفة إلى المسلمين ، وأن يعرفهم بجهود السابقين له ، ولذلك أشتغل بالفلسفة ، وأهتم بالوسائل التي تعينه على تحقيق هذا الهدف ، فأصلح التراجم التي كان يقوم بها المترجمون ، ممن كانت تنقصهم الدراية بمصطلحات الفلسفة أو تقصر عبارتهم العربية عن التعبير الدقيق عنها ، وكتب الكتب في التعريف بمجالات هذه الفلسفة وبيان أغراض مؤلفيها.

ولم يقتصر دور الكندي على إصلاح التراجم أو كتابة الشروح والملخصات بل أنه ألف كتباً في الحث على تعلم الفلسفة ، وفي موضوعات مختلفة منها ، على نحو يكشف إعجابه بالفلسفة والدفاع عنها ضد خصومها ، ولكن ذلك لم يكن عنده طريقاً للتقليل من أهمية الدين أو إنتقاص قدره ، والدليل على ذلك أننا نجد له رسائل في الرد على الثنوية القائلين بالهين ، وفي نقض مسائل الملحدين ، وفي تثبيت الرسل عليهم السلام ، وفي بيان تناهي العالم ، وفي رفض ما ذهب إليه الطبائعون الماديون من الأشياء الطبيعية تفعل فعلا واحداً على طريق الإيجاب الذاتي ، وربما كان ذلك وسيلة إلى أن يثبت لخصومه بطريقة علمية أن اشتغاله بالفلسفة لا يمس عقيدته ولا يقتل من ولائه لها ، كما كان في الوقت نفسه رداً على هؤلاء الذين هاجموا بسبب اشتغاله بالفلسفة ، ومن بينهم أبو العباس الناشئ الفقيه الذي قال عن الكندي:

أبا يوسف إني نظرت فلم أجد على الفحص رأيا صح منك ولا عقدا

اتقرن إحدادا بدين محمد لقد جئت أمر يا أخا كنده إدا

إن دراسة موضوع العلاقة بين الشريعة والحكمة ، أو بين الدين والفلسفة ، قد إستنفذ من الفلاسفة والمفكرين العرب جهدا كبيرا ، فهم قد إهتموا بدراسة هذه المسألة اهتماما كبيرا ، لأنهم حين وصلتهم الفلسفة اليونانية وخاصة فلسفة أرسطو ، وجدوا في هذه الفلسفة بعض الآراء التي قد تبدو مخالفة لأراء الشريعة الإسلامية ، ولما كانوا حريصين على التمسك بدينهم ، بالإضافة إلى تعلقهم بالفلسفة اليونانية ، فقد وجدوا من الواجب عليهم الخوض في موضوع التوفيق بين الحكمة الفلسفية والشريعة الدينية.

إذن حاول فلاسفة الإسلام التوفيق بين الفلسفة والدين ، وذلك لاعتقادهم أن الفلسفة والدين يساند كل منهما الآخر في كل المسائل الجوهرية ، وإن بدا بينهما تعارض فإنه ليس حقيقيا وإنما نشأ نتيجة لسوء فهم كليهما (١)

وتعد مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة من المشكلات الفلسفية والدينية التي خاض فيها كل فلاسفة الإسلام تقريبا ، فهي إذا كانت قد بحثت من جانب الكندي كما سبى بعد قليل فإنها قد بحثت أيضا من جانب الفارابي وابن سينا على صورة أو أخرى من الصور العديدة.

بل بحث فيها فلاسفة المغرب الإسلامي أيضا ، كابن طفيل وابن رشد ، فإذا كانت هذه المشكلة تعد هامة بالنسبة لفلاسفة المشرق الإسلامي ، إلا أنها كانت بدورها هامة بل أكثر أهمية بالنسبة لفلاسفة المغرب الإسلامي ، أي فلاسفة بلاد الأندلس في تلك الفترة ، وقد يكون سبب ذلك ، هجوم الإمام الغزالي على الفلسفة والفلاسفة وتكفيرهم ، حتى أعتقد أن الفلسفة لن تقوم لها قائمة بعد هذا الهجوم العنيف.

فتاريخ الفلسفة الإسلامية يحدثنا بأن ابن طفيل وكذلك ابن رشد من فلاسفة المغرب الإسلامي الذين بحثوا في هذا الموضوع ، وإذا كان ابن رشد مثلا آخر فلاسفة المسلمين قد

(١) د. عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٨م ، ص ٣٥

إستفاد من محاولات فلاسفة المشرق الإسلامي كالكندي والفارابي وابن سينا ، فإنه قد إستفاد أيضاً من معاصره في بلاد المغرب الإسلامي ابن طفيل .

فإذا رجعنا إلى كتاب ابن طفيل ، حي بن يقظان ، وجدناه يشير إلى الإمام الغزالي وينقده نقداً سريعاً ، ولكنه يسعى بدوره كفيلسوف إسلامي إلى الجمع بين الدين والفلسفة ، وكان حريصاً على الجمع بينهما ، وإن لم يكن الهدف الأول والأساسي من تأليفه كتابه حي بن يقظان الجمع بين الدين والفلسفة (١).

نتتهي من ذلك إلى القول بأن أكثر فلاسفة ومفكري الإسلام قد خاضوا في دراسة موضوع العلاقة بين الدين والفلسفة ، ونريد الآن أن ندرس محاولة الكندي ، أول فلاسفة الإسلام ، فما هي الأسباب التي دفعت الكندي إلى هذا التوفيق ؟

أولاً : الأسباب التي دفعت الكندي إلى التوفيق بين الدين والفلسفة

١- أول هذه الأسباب نجده عند الكندي وعند غيره من فلاسفة العرب ، أن القرآن بآياته العديدة يدعو إلى النظر والبحث في جنبات الكون ، والواقع أننا نجد في القرآن الكريم آيات كثيرة في هذا المجال ، مثل قوله تعالى : (أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ) (٢) وقوله تعالى : (أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ . وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ) (٤) وقوله تعالى : (لَإِن فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ

(١) د. عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، ص ٢٦٨

(٢) سورة الأعراف ، آية : ١٨٥

(٣) سورة إبراهيم آية : ١٠

(٤) سورة الغاشية آية ١٧-١٨

وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (١) آيات عديدة إذن تحث على النظر والبحث في جنبات الكون ، سمائه وأرضه ، وهذا قد دفع الكندي وغيره من فلاسفة الإسلام إلى التوفيق بين الفلسفة والدين والقول بأن الفلسفة لا تتعارض مع الدين .

٢. ثاني هذه الأسباب والدوافع التي دفعت الكندي إلى التوفيق بين الدين والفلسفة ، أو بين الشريعة والحكمة ، إن الفلسفة كان ينظر إليها أحيانا في عصره نظرة شك وإرتياب ، فالكندي - فيما يقول المؤرخين قد عاش فترة من حياته في عصر المتوكل الخليفة العباسي ، الذي قوي فيه سلطان ونفوذ أهل السنة (٢)

ولا يخفى علينا أن الحياة الفكرية في عصر المأمون كان تغييرها في عصر المتوكل ، فالأمون قد انتصر للمعتزلة الذين هم أقرب إلى الفلاسفة ، أما المتوكل فكان على خلاف ذلك ، لقد ساند أهل السنة ، ومن هنا وجد الكندي واجبا عليه وقد عاش فتره من حياته في عصر المتوكل أن يدافع عن النظر العقلي الفلسفي ، أي تلك البحوث والدراسات التي يقوم بها الفلاسفة.

٣ - ثالث هذه الأسباب إن الكندي قد لحقه الأذى بسبب إشتغاله بالفلسفة ، والمفكر حين يلحقه الأذى بسبب إشتغاله بشئ ما ، وفي نفس الوقت يكون حريصا على الإشتغال به وعدم تركه ، لا بد أن يحاول من جانبه وضع بعض الكتب والرسائل التي يدرس فيها هذه المسألة ، مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة ، فإبن النديم في الفهرست يقول إن من بين مؤلفات الكندي رسالة (في إثبات الرسل) ورسالة أخرى في نقض مسائل الملحدين ، هذه هي السباب التي دفعت الكندي إلى التوفيق بين الدين والفلسفة.

(١) سورة البقرة ، آية : ١٦٤

(٢) د. عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق ، ص ٣٦-٣٧

والواقع إننا لو رجعنا إلى المؤلفات التي تركها لنا الكندي لوجدنا العديد منها يهتم بدراسة مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة ، إما بصفة عامة وإما عن طريق البحث في التفاصيل ، ونستطيع أن نعتمد على رسالتين له بصفة أساسية ، تناولتا هذه المسألة وهما رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، ورسالته في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة (١)

ويمكن القول أن رسالته الأولى وهي رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى تمثل موقفه الدفاعي عن الفلسفة ، أما رسالته الثانية وهي رسالته في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة ، فتقوم فكرتها على التمييز بين طريق الشرع وطريق الفلسفة ، أو علم الأنبياء وعلم الفلاسفة ، وهو في سبيل التوفيق بين الدين والفلسفة يحاول تأويل بعض المفاهيم الدينية بحيث تتفق مع المسائل الفلسفية ، ولكي يقرب الفلسفة من الدين ، وذلك يتضح بصفة خاصة في رسالته عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل .

ثانياً: جوانب محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة عند الكندي

في الصفحات الأولى من رسالة الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى نطالع تمهيدا يحاول فيه الكندي إبعاد الإتهام عن الفلسفة والمشتغلين بها ، وبيان وجه الحاجة إليها ، لكي ينتهي من ذلك إلى بيان اتفاق الشريعة والحكمة ، والمقارن بين أقوال الكندي في هذا المجال وأقوال ابن رشد يجد تشابها كبيرا بينهما ، مع بيان مبررات النظر في كتب الفلسفة اليونانية ، ونستطيع من جانبنا تحليل رسالته إلى المعتصم باللع في الفلسفة الأولى إلى:

(١) قام بتحقيق هذه الرسائل الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبوريدة تحت عنوان رسائل الكندي الفلسفية.

(٢) الكندي: رسالته عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل ، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة

رسائل الكندي الفلسفية ، ج ٢

١- تعد صناعة الفلسفة التي تعرف بأنها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان من أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأسامها مرتبة ، وسبب ذلك أن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق(١) معنى هذا أن الكندي يدافع عن الاشتغال بالفلسفة أو الحكمة ، بحيث لا يطعن فيها الطاعنون طالما أن المقصد منها نظريا كان أو عمليا من المقاصد النبيلة.

٢- إذا كان غرض الفيلسوف إصابة الحق فإننا لا نجد مطلوباتنا من الحق - فيما يقول الكندي - من غير علة ، وعلة وجود كل شئ وثباته هو الحق(٢)

ويحاول الكندي توضيح ذلك بقوله إن كل ما لديه إنية له حقيقة ، فالحق إضطرار موجود إذن لإنيات موجودة ، وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى ، أعنى علم الحق الأول الذي هو علة كل حق ، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف ، لأن علم العلة الأولى أشرف من علم المعلول(٣) ونتسأل ما السبب الذي جعل الكندي رفع الفلسفة الولي فوق مرتبة غيرها من العلوم؟

نستطيع أن نقول إن هناك سببان رئيسيان هما:

السبب الول يكمن في متابعته لأرسطو في هذا الجانب ، والسبب الثاني هو أنه يحاول التقريب بين الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا وبين الشريعة التي يشتغل بها الفقهاء ، نظرا لأن موضوع الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا عند فلاسفة الإسلام يصطبغ بالصبغة الدينية ، ولا ادل على ذلك من أن فلاسفة الإسلام يطلقون على الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا علم الإلهيات .

إذن يتمثل السبب الأول في متابعة الكندي لأرسطو ، فأرسطو في تصنيفه وتقسيمه للعلوم

(١) الكندي : رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، ص ٩٧

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٠١

(٣) د. إمام عبد الفتاح لإمام : مدخل إلى الفلسفة ، تصنيف العلوم الفلسفية عند أرسطو ، ص ١٢٧

الفلسفية، والذي قسمها إلى نظرية وعملية ، كان يعلى من شأن العلوم النظرية كالتبعية والرياضة وما بعد الطبيعة على العلوم العملية كالأخلاق والسياسة ، وكذلك كان يعلى من شأن ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى على غيرها من العلوم النظرية والعملية ، وهذه النظرة الأرسطية أثرت على فلاسفة الإسلام.

أما عن السبب الثاني : فهو يرتبط بالسبب الأول بمعنى أن الفلسفة الأولى أو الإلهيات إذا كانت أشرف العلوم فإن هذا يؤدي إلى مشروعية الفلسفة والاشتغال بها .

٣. من الأشياء الضرورية والواجبة ألا نذم الين كانوا أسباب منافعا البسيطة ، فكيف إذن بهؤلاء الذين هم أسباب منافعا العظيمة الجادة ، إنهم أفادونا إفادات كبيرة ، إنهم سهلوا لنا الكثير من المطالب الفكرية الخفية ، تلك المطالب التي لم يكن باستطاعتنا أن نصل إليها لولا وجودهم وبحثهم عن الحقيقة ، يقول الكندي: " فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق فضلا عن أتى بكثير من الحق ، لإذ أشركونا في ثمار فكرهم ، وسهلوا لنا المطالب الحقية الخفية بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق ، فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا مع شدة البحث في مدتنا كلها هذه الأوائل الحقية التي بها تخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الحقية (١)

من الواجب إذن أن نشكر الفلاسفة لا أن نذمهم ، هؤلاء الذين داوموا البحث عن الحقيقة ، واجتهدوا لإصابتها بحيث يكون من الصحيح فيما يقول الكندي أن نقول مع أرسطو ينبغي أن نشكر آباء الذين أتوا بشئ من الحق .

٤. إذا قيل إن الفلسفة قد أتت من بلاد غريبة عنا ، أي من بلاد اليونان ، فإننا يجب ألا نستحي من استحسان الحق من أين أتى أي حتى لو أتى لنا من الأجناس البعيدة والأمم المباينة لنا ، وهذا ما يقوله الكندي.

(١) الكندي: رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، ص ١٠١

وهذا القول من جانب الكندي فيه دعوة إلى البحث عن الحقيقة بصرف النظر عن كونها إسلامية أو غير إسلامية ، أو كونها عربية أو غربية ، كما تتضح أهميته حين ندرك أن من أسباب الهجوك على المنطق مثلا وهو ألة الفلسفة أنه أتى من بلاد اليونان .

٥- لكن هل من الواجب على المهاجمين للفلسفة دراستها؟ يعتقد الكندي أنه من واجب الجميع طلب الفلسفة ودراستها ، حتى هؤلاء الذين يحاربونها ، بحيث نتقي سوء التأويل الذي يقوم به أهل الغربية عن الحق ، وفي هذا يقول الكندي: " إن هؤلاء الذين يتجنبون البحث عن الحقائق الفلسفية يجب عليهم أن يبحثوا فيها ، وذلك أنه باضطرار يجب على السنة المضادين لها إقتناؤها ، وذلك أنهم يقولون أن إقتنائها يجب أو لا يجب ، فإن قالوا إنه يجب وجب طلبها ، وإن قالوا إنها لا تجب وجب عليهم أن يحصروا علة ذلك وأن يعطوا على ذلك برهاناً (١)

ويهاجم الكندي هنا مسلك رجال الدين أو الفقهاء وينقدم ، وقد يكون من أسباب ذلك ما لحقه من أذى بسبب إشتغاله بالفلسفة ، فهم كما يقول من هل الغربية عن الحق وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير إستحقاق لضيق فطنهم عن أساليب الحق ، وقلة معرفتهم بما يستحق ، ذوو الجلالة في الرأي والإجتهد في الأنفاع العامة ، ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية ، ذبا عن كراسيهم التي نصبوها عن غير إستحقاق بل للترؤس والتجارة بالدين وهم عدماء الدين ، لأن من تاجر بشيئ باعه ومن باع شيئا لم يكن له ، فمن تاجر بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتعري من الدين (٢)

بعد دفاع الكندي عن الفلسفة في رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى وتبريره الإشتغال بها ، وردة على من يسيئون الظن بها ، يحاول أن يبين لنا أن المسائل التي تبحث فيها الفلسفة وتقوم بدراستها قد أدت بها الرسل ، فهو يقول: " لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة وجملة كل علم نافع ، والسبيل إليه والبعد عن كل

(١) الكندي: رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، ص ١٠٣

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٠٤

ضار والإحتراس مه ، وإقتناء هذه جميعا هو الذي أتت به الرسل الصادقة صلوات الله عليها ، إنما أتت بالاقرار بربوبية الله وحده ويلزوم الفضائل المرتضاه عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها وإثارها (١)

ولا شك إن حديث الكندي عن الفلسفة يكشف عن إعجابه الشديد بها ، كما يكشف عن براعته في إستخدام الحجج التي تدعو إلى دراسة الفلسفة .

ثالثا : الفرق بين علوم الأنبياء وعلوم الفلاسفة

إذا كان هذا دفاع الكندي عن الفلسفة وضرورة الاشتغال بها فإننا نتساءل إذا إردنا دراسة كل جوانب آراء الكندي في هذا المجال ، هل طريق الفلسفة هو نفسه طريق الدين ، أي الطريق الذي يسير فيه الفلاسفة هو نفسه الطريق الذي يسير فيه الأنبياء؟ أم أن هناك فرقا بين العلم الإلهي من جهة وبين الفلسفة من جهة أخرى؟

في الواقع نج الكندي يطلعنا على فرق جوهري بين علوم الأنبياء وعلوم الفلاسفة ، وإذا ما رجعنا إلى رسالته في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة وجدناه يتحدث عن علوم إلهية ن أي علوم الأنبياء التي لا تأتي فيما يقول عن طريق التحصيل والاكْتساب ، بل عن طريق الإلهام الإلهي ، ومعنى هذا أن هناك فرقا جوهريا ينبهنا إليه الكندي بين علوم الأنبياء وعلوم الفلاسفة ، سواء تمثل هذا الفرق في الطريق إلى كل منهما أو في المصدر الذي يتلقى منه كل من الأنبياء والفلاسفة علومهم.

يذهب الكندي إلى أن علوم الرسل تكون بلا طلب ولا تكلف ولا بحيلة بشرية ولا زمان ، بل إن هذه العلوم تكون بإرادة الله تعالى عن طريق تطهير أنفسهم وإنارتها للحق وإلهامه ، هذه العلوم تعد خاصة بالرسول دون غيرهم من الفلاسفة ، الذي تجئ علومهم عن طريق الاكْتساب والتدريب والتجربة وطول البحث واتباع مبادئ منطقية ورياضية ، وما شابه ذلك من طرق تعد

(١) الكندي: رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، ص ١٠٤

كسبية وتأتي من خلال الزمان (١)

يقول الكندي بأن علوم الرسل فلا شيء من ذلك ، بل بإرادة الله مرسلها جل تعالى بلا زمان يحيط بطلب ولا غيره ، ويضرب بعض الأمثلة لتوضيح مقصوده وهو أن ما يأتي به الرسول عن طريق وهبي إلهامي ، لا يتأتى للفيلسوف إلا بالإكتساب والتدريب وطول البحث ، بل إن الفيلسوف قد لا نجد عنده إجابات عن مسائل أجاب عنها الرسل في إيجاز وإحاطة شاملة بالمطلوب، إنه يضرب مثالا لذلك بإجابة الرسول (صلى الله عليه وسلم) عن الذين سألوه : من يحي العظام وهي رميم؟

والمأمل فيما أورده الكندي في هذا المجال يجد أنه قدم لنا تفسيراً حاول فيه بيان الخصائص التي تمتاز بها العلوم الإلهية والتي لا نجدها متمثلة في العلوم الفلسفية ، أي تلك العلوم البشرية ، من هنا كان الكندي حريص على ما تتميز به علوم الأنبياء عن علوم الفلاسفة بقوله: " فأبي بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع في قول بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله حل تعالى إلى رسوله (صلى الله عليه وسلم) فيها من إيضاح أن العظام تجيء بعد أن تصير رميما ، وأن قدرته تخلق مثل السماوات والأرض ، وأن الشيء يكون من نقيضه ، كالت عن مثل ذلك الألسن المنطقية وقصرت عن مثله نهايات البشر ، وحجبت عنه العقول البشرية" (٢)

الخاتمة

ننتهي من هذا إلى أن الكندي قد حاول التوفيق بين الدين والفلسفة ، ولكن هذا التوفيق لم يمنع من بيان الفروق بين علوم الأنبياء وعلوم الفلاسفة ، وإذا كان هذا ما يشعرون باختلاف طريق الدين عن طريق الفلسفة ، فإنها مع ذلك لا تؤدي إلى إستبعاد التوفيق بين الدين والفلسفة ، بحيث يعيش كل من المشتغلين بهما في وئام واتفاق مع بعضهم البعض.

(١) الكندي: رسالته في كمية كتب أرسطوطاليس ، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، ص ٣٧٢

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٧٦

(٣) الكندي: رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، ص ١٠٤

الفصل الثالث

مشكلة الألوهية عند الفارابي

ويحتوى على النقاط التالية:

تمهيد

أولاً: تصنيف العلوم عند الفارابي

ثانياً: المنهج الجدلي عند الفارابي

ثالثاً: التوفيق بين الدين والفلسفة

رابعاً: الإلهيات عند الفارابي

تمهيد

هناك شبه إجماع بين المؤرخين على أن الفارابي هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ ، . تركي الأصل ، بإستثنا ابن أبي أصيبعة الذي ذكر أنه فارسي المنتسب (١) ينتسب أبو نصر إلى مدينة فاراب ، وفيها ولد ، ولم يذكر المؤرخون تاريخ ولادته ، ولكننا يمكن أن نستنتجها من معرفتنا لتاريخ وفاته ، والسن التي كان عليها أثناء وفاته ، فقد ذكر المؤرخون أنه توفي بدمشق في شهر رجب عام (٣٣٩هـ) وقد ناهز الثمانين عاما (٢) وبذلك تكون ولادته حوالي عام (٢٥٩هـ).

وحياة الفارابي منذ طفولته وشبابه وحتى أواسط عمره لا نعرف عنها شيئا ، اللهم إلا ما ذكر من أن أباه قائد جيش (٣) فنستنتج من ذلك أنه نشأ ميسور الحال ، ولكنه لم يسلك مسلك أولاد القادة والأمراء ، الذين كثيرا ما يميلون إلى الترف والبذخ والإقبال على الملذات ، ولعل فيما إمتاز به الفارابي من الشجاعة والصبر على احتمال متاعب الدرس ومشاق الأسفار وشظف العيش ما يشعر بأنه سليل أبطال (٤)

وكذلك ما ذكر من إشتغاله بالقضاء في بلده ، فقد كان في أول أمره قاضيا ، فلما شعر بالمعارف نبذ ذلك ، وأقبل بكليته على تعلمها ولم يسكن إلى نحو من أمور الدنيا البتة (٥)

عرف الفارابي بأسفاره الكثيرة منذ أن ترك بلده فاراب في آسيا الوسطى ، ولا شك أن هذه الأسفار قد أفادت الفارابي كثيرا وساعدت على بلورة شخصيته الفكرية ، وذلك مما هيأته له

-
- (١) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ٥ ، ص ١٥٣ تحقيق إحسان عباس ، دار الثقافة بيروت ، ١٩٦٨ م ، ص ١٥٣ أيضا صاعد الأندلس : طبقات الأمم ، تحقيق لويس شيخو اليسوعي : المطبعة الكاثولوكية ، بيروت ١٩١٢ م ، ص ٥٣ المسعودي التنبيه والإشراف ، القاهرة ١٩٣٨ م ، ص ١٠٥
- (٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، مطبعة عيسى الحلبي ، القاهرة ، ص ٥٦
- (٣) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ج ٢ ، ص ١٣٥
- (٤) الشيخ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، ص ٥٦
- (٥) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ج ٢ ، ص ١٣٤

من فرص الاحتكاك بثقافات جديدة لم يسبق له الاطلاع عليها ، ومعاناة أحوال الناس والمجتمعات عن قرب ، مما سيكون له أكبر الأثر في إهتمامه غير العادي بالسياسة والأخلاق والمجتمع.

ولعل من نتائج رحلاته تلك ، إتقانه للعديد من اللغات كالفارسية وغيرها ، بعد ذلك انتقل الفارابي إلى بغداد ، وهي يومئذ مركز الإشعاع الحضاري للمسلمين ، ومدينة النور التي يشد إليها العلماء والأدباء والحكماء الرحال من كل حدب وصوب ، كي ينهلوا من معينها ، ويلتقوا بعلمائها ، ويطلعوا على مكتباتها العامرة ، ومدارسها الكثيرة.

وقد وصل الفارابي بغداد عام (١٠ هـ) وابتقى فيها بأبي بشر متى بن يونس (ت ٣٢٨ هـ) المنطقي والمترجم المعروف ، وكان إذ ذاك الوقت شيخا كبيرا يقرأ الناس عليه فن المنطق ، وله صيت عظيم ، وشهرة وافية ، ويجتمع في حلقاته كل يوم المشتغلين بالمنطق ، وهو يقرأ كتب أرسطوطاليس في المنطق ويملى على تلاميذه شرحه ، ولكن ابن أبي أصيبعة يقول في معرض المقارنة بين الفارابي وأبي بشر "أن أبا بشر أسن من أبي نصر ، وأبو نصر أحد ذهنا وأعذب كلاما" (١)

أقام الفارابي مدة أو برهة - كما ذكر ابن خلكان - على ذلك الحال ، ثم ارتحل إلى مدينة حران ، وحران مدينة لها تأثير كبير في انتقال العلوم الفلسفية والطبيعية إلى العرب والمسلمين ، وهناك إلتقى بالطبيب المنطقي يوحنا بن حيلان (ت ٣١٨ هـ) ، فأخذ عنه طرفا من المنطق أيضا ، ثم ارتحل راجعا إلى بغداد ، وقرأ بها علوم الفلسفة ، وتناول كتب أرسطوطاليس ، وتمهد في استخراج معانيها والوقوف على أغراضه منها.

أقام الفارابي في بغداد نحو من عشرين عاما كانت من أخصب فترات حياته العقلية ، حيث كتب معظم مؤلفاته ولم يزل ببغداد مكبا على الاشتغال بهذا العلم وهو الفلسفة ، والتحصيل له

(١) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ج ٢ ، ص ١٣٤

، إلى أن برز فيه وفاق أهل زمانه ، وألف بها معظم كتبه ، ثم سافر منها إلى دمشق ولم يبق بها ، ثم توجه إلى مصر ، وعاد إلى دمشق وأقام بها وسلطانها يومئذ سيف الدولة الحمداني(١) ويجمع المؤرخون على إعجاب الأمير سيف الدولة بالحكيم الفارابي وتقديره الفائق له ، حيث يذكر القفطي أيضا أن أبا نصر قدم على سيف الدولة وأكرمه ، وعرف موضعه من العلم.

كانت للفارابي معرفة بالعديد من اللغات ، قد تكون رحلاته الكثيرة في العديد من البلدان ساعدت على تنميتها ، وقد دفع هذا الأمر بابن خلكان إلى أن يجعل عدد اللغات التي كان يتقنها الفارابي إلى سبعين لغة(٢) وهو أمر مبالغ فيه جدا ، إلا أنه من الثابت أنه كان يتقن التركية والفارسية بالإضافة إلى العربية(٣) أما معرفته باللغة اليونانية فقد اختلف فيها الباحثون ، فمنهم من يرى أنه كان يتحدث في بعض كتبه عن اللغة اليونانية حديث خبير(٤) لقب أبو نصر الفارابي بالمعلم الثاني(٥) على اعتبار أن أرسطو هو المعلم الأول ، ويرجع كارادفو أن هذا اللقب أطلق على الفارابي لاشتهاره في شروحه على مؤلفات أرسطو المنطقية(٦)

عاش الفارابي حياته معرضا عن الدنيا ونعيمها الزائل ، وأخذنا نفسه بالشدة وشظف العيش رغم ما كان يمكن أن توفره له مواهبه المختلفة ، ونبوغه العلمي ورسوخ أقدامه في الحكمة من إمكانيات لاجتذاب الثراء والعيش المرفه ، وحتى علاقته بسيف الدولة وهو الأمير الذي

(١) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ج ٢ ، ص ١٣٤

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٣٥

(٣) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ٥ ، ص ١٥٥ أيضا دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص ١٣٠

(٤) الشيخ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، ص ٦٠

(٥) البيهقي: تاريخ حكماء الإسلام ، ص ٥

(٦) كارادي فو: مادة الفارابي ، دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٥

اشتهر بجوده وكرمه لم يستثمرها لهذا الغرض ، بل أكتفى بأقل القليل يكفيه قوت يومه .

وزهد الفارابي أمر يجمع عليه المؤرخون ، حيث يذكر ابن خلكان أنه كان أزهد الناس في الدنيا ، لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن ، وأجرى عليه سيف الدولة كل يوم من بيت المال أربعة دراهم وهو الذي اقتصر عليها لقناعته (١) ولقد توفي الفارابي بدمشق في شهر رجب عام (٣٣٩هـ) وصلى عليه سيف الدولة في خمسة عشر رجلا من خاصته ، ودفن بظاهر دمشق خارج الباب الصغير (٢) ولكن قبره إلى الآن غير معروف .

أولا : تصنيف العلوم عند الفارابي

تصنيف العلوم معناه ترتيبها في مجموعات متميزة بحسب أوجه الاتفاق والاختلاف بينها (٣) أو تقسيمها وترتيبها في نظام خاص على أساس معين ، بحيث تبدو صلة بعضها ببعض ، والتصنيف الحقيقي هو ما قام على أساس من المميزات الذاتية والثابتة .

ويقسم الفارابي العلوم إلى قسمين :

١- علوم نظرية أو فلسفة نظرية: وهي التي نحصل بها معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها ، وتشمل علم التعاليم والعلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة .

٢- علوم عملية أو فلسفة عملية ، وهي التي بها تحصل معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل ، والفلسفة العملية تنقسم إلى :

(١) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ج ٢ ، ص ١٣٤ أيضا ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ٥ ، ص ١٥٥

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٣٤

(٣) د. نازلي إسماعيل : مناهج البحث العلمي ، القاهرة ، ١٩٨٢م ، ص ٤٨

أ- علم الأخلاق أو الصناعة الخلقية ، وهو الذي تحصل به علم الأفعال الجميلة والأخلاق التي عنها الأفعال الجميلة ، والقدرة على أسبابها وبه تصير الأشياء الجميلة.

ب - علم السياسة أو الفلسفة السياسية وهو يشتمل على معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن ، والقدرة على تحصيلها لهم.

بعد أن ينتهي الفارابي من تصنيف العلوم انتقل إلى المرحلة الثانية من منهجه ، وهو إحصاء العلوم المعروفة في عصره ، وهي علم اللسان ، وعلم المنطق ، وعلم التعاليم ، والعلم الطبيعي ، والعلم الإلهي ، والعلم المدني ، وعلم الفقه ، وعلم الكلام (١)

ثانياً : المنهج الجدلي عند الفارابي

الجدل أو الديالكتيك منهج قديم أستعمله أفلاطون ، ويكاد يشكل صلب فلسفته ، لأنه يرى أن المعرفة الديالكتية هي المعرفة الفلسفية بمعناها الكامل ، ولا يمكن أن يحصل الإنسان على العلم بمعناه الحقيقي إلا عن طريق الديالكتيك (٢)

وقد حدد أفلاطون الجدل بأنه المنهج الذي به يرتفع العقل من المحسوس إلى المعقول ، دون أن يستخدم شسناً حسياً ، بل بالانتقال من معان إلى معان بواسطة معان ، وبأنه العلم الكلي بالمبادئ الأولى ، والأمور الدائمة يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية ، ثم ينزل منه إلى هذه العلوم يربطها بمبادئها ، وإلى المحسوسات يفسرها ، فالجدل منهج وعلم ، يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل إلى أعلى وبالعكس ، ومن حيث هو علم فهو يقابل ما نسمية الآن نظرية المعرفة ، بمعنى واسع يشمل المنطق والميتافيزيق (٣)

(١) الفارابي : إحصاء العلوم ، ص ١٣٢

(٢) د. عبد الرحمن بدوي : أفلاطون ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٤ ، ص ١٤٢

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، القاهرة ، ١٩٧٦ م ، ص ٦٩

والجدل عند أفلاطون نوعان :

الجدل الصاعد والجدل الهابط ، ولا يكتمل أحدهما إلا بالآخر ، فالصاعد يرتفع بالنفس من عالم الحس إلى عالم العقل ، إلى المثل ، والنازل يهبط من المثل مرة أخرى إلى عالم الحس ، وفي الجدل الصاعد يشرح أفلاطون العالم المحسوس بالعالم المعقول ، أما في الجدل الهابط فيهبط من الوجود إلى الوجود المعقول ، ومنه إلى الوجود المحسوس (١)

هذا المنهج الجدلي الذي إستخدمه أفلاطون من قبل إستخدامه الفارابي في فلسفته ، فهناك خطان ينتظمان فلسفته كلها ، أحدهما صادر عن الله نزولاً إلى مخلوقاته حسب ترتيبها ، والآخر صادر عن تلك المخلوقات صعوداً إلى العقول المفارقة.

فهو هنا يشير بصراحة إلى وجود منهجين في المعرفة ، أحدهما يصعد من عالم الخلق ، وهو عالم الطبيعة والإنسان والوجود المحسوس عامة ، إلى عالم الحق وهو الله أو الموجود بالذات ، والآخر يهبط من عالم الوجود المحض الله إلى مخلوقاته.

ثالثاً: التوفيق بين الدين والفلسفة

عرف الفارابي بأنه فيلسوف التوفيق الأول في الإسلام ، ورغم أنه قد سبق في هذا الأمر من قبل الكندي ، إلا أن من الباحثين من يرى أن الكندي كان متناقضاً (٢) أما المعلم الثاني فقد حسم المسألة ، لأن الدين والفلسفة في رأيه متفقان في الغايات والحقائق ، وإن اختلفا في الطرق والمناهج ، ولذا أصبح التوفيق شغله الشاغل ، لا بين الدين والفلسفة فحسب ، بل وفي داخل الفلسفة ذاتها ، بما فيها من مدارس معروفة ، لأنه كان مؤمناً بوحدة الفلسفة ، إنطلاقاً من أن الحقيقة واحدة على مر العصور.

(١) د. أحمد فؤاد الأهواني : أفلاطون ، دار المعارف مصر ، ص ٨٢

(٢) محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٨م ، ص ٥١

وعلى هذا الأساس فإن مشروع الفارابي التوفيقي ينقسم إلى مرحلتين: الأولى تتعلق بالتوفيق بين المذاهب الرئيسية في الفلسفة اليونانية (أفلاطون وأرسطو) ، والثانية تتعلق بالتوفيق بين الفلسفة اليونانية وبين العقيدة الدينية.

أما بالنسبة لمحاولة الفارابي الرئيسية في الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو ، وهما قطبا الفلسفة ، ومبدعاها حسب رأيه ، فإنه كتب في عدة كتب في ذلك منها "الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس" (١) حيث يعتقد الفارابي أن الفلسفة في صورتها النهائية الشاملة والكاملة قد تجلت في فلسفة أفلاطون وأرسطو ، فهما مبدعاها ، ومنشأها لأوائها وأصولها ، ومتممان لأواخرها ، وإليهما المرجع في سيرها وخطيرها وما يصدر عنهما في كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه(٢)

أما المسائل التي يرى الناس أنها موضع خلاف بين الحكيمين فهي لا تعدو في رأيه أن تكون خلافا في المنهج ، طريقتهما في تدوين الكتب ، وقيم الفارابي اتفاق الدين والفلسفة على أساسين اثنين :

الأول : وحجة المصدر ، إذ مرد الشريعة إلى الوحي ، والوحي من الله ، ومرد الفلسفة إلى الطبيعة ، والطبيعة من صنع الله.

والثاني: وحدة الوساطة ، إذ النبي والفيلسوف يستمدان العلم من الله ، يتلقاه النبي عن طريق جبريل ، ويستمدده الفيلسوف من العقل الفعال، فلا بد إذن من اتفاق الموضوعين جوهرًا، وإن تباينا أسلوبًا وشكلًا(٣)

(١) القفطي : أخبار الحكماء ، ص ١٨٤

(٢) الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس ، ص ٨٠

(٣) د. كمال اليازجي : معالم الفكر العربي في العصر الوسيط ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٤م ،

ولكن هناك أساس من أسس الاتفاق بين الدين والفلسفة عند الفارابي وهو وحدة الموضوع ، فموضوعات الدين وموضوعات الفلسفة عنده واحدة ، حيث يقول: 'فالملة محاكية للفلسفة عندهم ، وهما تشتملان على موضوعات بأعيانها ، وكلاهما تعطي المبادئ القصوى للموجودات ، فإنهما تعطيان علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات ن وتعطيان الغاية القصوى التي لأجلها كون الإنسان(١)

وهكذا فإن محاولة الفارابي تشكل مرحلة فاصلة في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ونقطة بدء ومنها سار عليه الفلاسفة اللاحقون ، سواء أكان متعلقا بالمرحلة الأولى التي تدور حول التوفيق بين أرسطو وأفلاطون داخل الفلسفة اليونانية بشكل عام ، أم كان متعلقا بالمرحلة الثانية التي تدور حول التوفيق بين الفلسفة والدين.

رابعاً: الإلهيات عند الفارابي

أ - دليل وجود الله

عند دراسة قضية الألوهية عند الفارابي نجد الفارابي يقوم بتحليل فكرة الوجود ذاتها تحليلاً عقلياً ، كي يخلص إلى أن الموجودات تنقسم قسمة منطقية إلى قسمين: واجب الوجود وممكن الوجود ، والممكن ينقسم إلى : ممكن بذاته ، وهو الإمكان المحض ، وممكن بذاته واجب بغيره وهو العالم بعد أن وجد.

يقول الفارابي: "الموجودات على ضربين : أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود ، والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى ممكن الوجود وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال، فلا غنى لوجوده من علة ، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره ، فيلزم من هذا إنها كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بغيره"(٢)

(١) الفارابي : تحصيل السعادة ، ص ٤٠

(٢) الفارابي : عيون المسائل ، ص ٥٧

ومن هذا النص يظهر أن الموجودات تنقسم إلى ما يلي:

١ واجب الوجود : وهو ما إذا اعتبر بذاته وجب وجوده - صار ضروريا - وإذا فرض غير موجود لزم من ذلك محال ، وليس لوجود الواجب علة ، وهو الله سبحانه وتعالى.

٢. ممكن الوجود بذاته: وهو إذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده ، وإذا فرضناه غير موجود لم يلزم من ذلك محال ، حيث لا غنى لوجوده عن علة.

٣ - ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره ، وهو الكائن الذي لا تقتضي ذاته وجوده ، ولا غنى لوجوده عن علة ، ولكن إذا وجدت هذه العلة يصبح واجب الوجود بغيره.

ويستخدم الفارابي مبدأ العلية لإثبات تنامي الموجودات إلى الواحد الواجب الوجود ، حيث يرى أن الممكنات لا يمكن أن تستمر في الوجود إلى مالانهاية ، بل لابد لها من سبب أول تنتهي إليه ، لأنها حتى وإن كانت غير متناهية فهي تبقى ممكنة الوجود بذاتها ، فلا تستطيع أن تعطي ذاتها الوجود ، بل تحتاج إلى فاعل آخر خارج عنها يمنحها الوجود ، وهذا الفاعل هو واجب الوجود أو الله ، وفي هذا المعنى يقول الفارابي: "الأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولا ، ولا يجوز أن تكون على سبيل الدور بل لابد من انتهائها إلى شئ واجب الوجود هو الموجود الأول، لا علة لوجوده ، ولا يجوز كون وجوده بغيره ، وهو السبب الأول لوجود الأشياء" (١)

أي أن الأشياء لابد أن تنتهي إلى مسبب أول ، وموجد واحد منفرد بالوجود عما دونه ، متميز بذاته عن العالم ، هذا الموجود الأول هو الله سبحانه وتعالى ، فالفارابي هنا اتبع منهج جدل هابط يقوم على تأمل فكرة الوجود ذاتها لمعرفة وجود الله ، ومن ثم النزول منها لإثبات وجود العالم ، ويعرض الفارابي منهجي الجدل الصاعد والهابط ، في هذا النص حيث يقول: "لك

(١) الفارابي : تحصيل السعادة ، ص ٤٠

(٢) الفارابي : عيون المسائل ، ص ٥٧

أن تلحظ عالم الخلق فترى أنه لا بد من وجود بالذات ، فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد ، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل (١) ويستشهد بالآية القرآنية الكريمة (سُرِّهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمُ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَّلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) (٢)

معنى هذا أن الفارابي يبين أن هكـ طريقين للوصول إلى معرفة الله وإثبات وجوده :

الأول : يصعد من العالم . عالم الخلق . حيث يرى فيه إمارات الصنعة للاستدلال على وجود الصانع ، وهذا هو الدليل الطبيعي أو دليل الصنع عند الفلاسفة الطبيعيين ، وهو الدليل الأرسطي ودليل المتكلمين في الاستدلال بالشاهد على الغائب .

الثاني : فيبدأ من تحليل فكرة الوجود نفسها . عالم الوجود المحض - حيث نستنتج أنه لا بد من وجود واجب بذاته وهو الله سبحانه وتعالى ، ومن مفهوم الواجب نستخلص مفهوم الممكن وهكذا ، فننتقل من وجود الله إلى وجود العالم ، وليس العكس ، لأن وجود العالم كما سبق ذكره لاحق على وجود الله ، وقد اتبع الفارابي الطريق الثاني .

ب . الصفات الإلهية

يقوم تصور الفارابي للألوهية على أصليين رئيسيين يمثلان خلاصة قلسفته ، وهما التوحيد والتنزيه ، وهو في الأصلين يتفق مع المعتزلة من علماء الكلام ، الذين وحدوا بين الذات والصفات ونفوا عن الله صفات الايجاب كالعلم والحياة والقدرة والإرادة ، وأثبتوا له صفات السلب ، ولكنه اختلف معهم في أنه أقر ببعض الصفات الايجابية لله تعالى دون أن يخل بمبدأ التوحيد .

والله سبحانه أزلـ أبدي ، ليس بمادي ولا صورة له فهو ليس بمادة ، ولا قوامه في مادة ولا موضوع أصلا ، بل وجوده خلو من كل مادة ومن كل موضوع ، ولا أيضا له صورـه ، لأن

(١) الفارابي: فصوص الحكم :، ص ٦

(٢) سورة فصلت ، آية : ٥٣

الصورة لا يمكن أن تكون إلا في مادة" (١)

وهو يرى أن الله يعلم الكليات والجزئيات ونصوصه في هذا الصدد واضحة ، ولا تحتمل التأويل ، وهو ينطلق في ذلك من مصدر إسلامي هو القرآن الكريم ، وفي كل ذلك نلاحظ الفارابي مخلص أشد الإخلاص لمبدأ التوحيد والتنزيه ، ولذا لا نجد مبرر لتلك الحملات القاسية التي شنّها عليه الخصوم .

ج . نظرية الفيض

لقد أثبت الفارابي وجود الله ، وهو الموجود الأول ، والسبب الأول لوجود سائر الموجودات ، وهو بريء من جميع أنحاء النقص ، ولا شريك له ولا ضد له ، وهو منزّه عن كل شبّهات التغير ، وهو الواحد ووحدته عين ذاته ، فكيف تسنى أن يصدر العالم المتعدد والمتغير والمادي من الموجود الواحد اللامتغير واللامادي؟

يذهب الفارابي إلى أن الموجودات تصدر عن الله الأول من علمه بالأشياء ، حيث يعقل ذاته التي هي المبدأ لنظام الخير في الوجود الذي ينبغي أن يكون عليه ، فيكون هذا التعقل علة للوجود بحسب ما يعقله (٢) والأول هو الواحد ، ولا يصدر عن الواحد إلا واحد ، وإن صدر عن الواحد اثنان مختلفان في الحقائق لم تكن العلة واحدة محضة ، وهذا يعرفه من له أدنى تأمل ، والموجودات كثيرة ولكنها مع كثرتها متفاضلة ، وهي تتسلسل في جدل هابط من الأكمل حتى الأقل كما لا وهكذا.

وتستمر هذه العقول أو الموجودات الثواني كما يسميها الفارابي بالصدور في تسلسل هندسي منظم ، وذلك بأن تدرك موجدتها وهو الأول ، فيصدر عنها عقل آخر ، وبإدراكها ذاتها فيصدر عنها فلك آخر ، وبعد الرابع يصدر العقل الخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر ، والعقل العاشر هو العقل الفعال أو واهب الصور.

(١) الفارابي: فصوص الحكم ، ص ٦

فالجدل الهابط ينتهي إذن عند آخر العقول حينما نصل إلى العالم الأرضي ، وعندها يبدأ
الجدل الصاعد من الأشياء الدنيا أي المادة ، حتى نصل إلى أعلى المخلوقات وهو الإنسان ،
أما دون فلك القمر ، فالجدل صاعدا ، ويبدأ من أدنى الموجودات وهو المادة ثم الأفضل إلى
أن تنتهي إلى أفضلها الذي لا أفضل منه ، وأخسها المادة الأولى المشتركة والأفضل منها
الاستطقتات ثم المعدنية ثم النبات ثم الحيوان الناطق ، وليس بعد الحيوان الناطق أفضل
منه(١)

وهكذا يكون الإنسان على قمة الهرم المتصاعد من الموجودات التي تبدأ بالهوى وتنتهي
بالإنسان الذي لا يوجد في العالم ما هو أفضل منه كما يرى الفارابي ، وكان الفارابي يرمي من
وراء نظريته في الفيض إلى تحقيق عدة أهداف هي:

١- مشكلة الكثرة والوحدة ، وتتلخص في كيفية صدور العالم بما فيه من أجزاء كثيرة
عن الله الواحد الأحد ، بينما هو منزه عن كل تكثر وانقسام ، سيما وأن الخلق بالشكل الذي
يذهب إليه القائلون بالحدوث ، والذي يتم فيها الاتصال المباشر بين الخالق ومخلوقاته قد يؤدي
إلى حصول تغير وتعدد في الذات الإلهية.

٢- مشكلة القدم والحدوث ويرى الكثيرون أن الفارابي ومن قال بنظرية الفيض حاول
التوسط أو الجمع بين ما جاء في فلسفة أرسطو من القول بقدم العالم ، وبين ما جاء في
العقيدة الدينية من القول بخلقه ، لأنه يصعب البرهنة على حدوث شيء من لا شيء ، فلم
يجد لذلك وسيلة سوى الأخذ بنظرية الفيض التي قال بها أفلوطين ، والتي تقر بمبدأ الخلق
والصدور التدريجي للموجودات عن الأول ، وفي نفس الوقت تتضمن معنى القدم لأن الفيض
أزلى ، فهناك مصدران أحدهما أرسطي ، والآخر أفلوطيني محدث ، وهذا ملخص كلامهم.

المحتويات

الصفحة	الموضوع
٧	الباب الأول : مقدمات
٩	الفصل الأول: فلسفة عربية أم إسلامية؟
١٩	الفصل الثاني: الفلسفة اليونانية وأبعاد إنتقالها إلى العالم العربي.
٤٥	الفصل الثالث: خصائص الفلسفة الإسلامية وأثرها على الفلسفة اليهودية والمسيحية
٤٩	الباب الثاني: مجالات الفلسفة الإسلامية
٥٤	الفصل الأول: الفلسفة الإسلامية وأعلامها
٦٥	الفصل الثاني: علم الكلام ومدارسه.
٨٤	الفصل الثالث: التصوف الإسلامي وأعلامه.
٩٥	الباب الثالث : مشكلات فلسفية
١٠٤	الفصل الأول : فلسفة التأويل عند إخوان الصفا
١٤٥	الفصل الثاني : مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة عند الكندي
١٥٩	الفصل الثالث: مشكلة الألوهية عند الفارابي
١٧١	المحتويات