مدخل إلى

الفلسفة الإسلامية

د . إبراهيم محمد رشاد إبراهيم

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

كلية الآداب - جامعة جنوب الوادي

٢٠٢١م

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمـــه 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 إختلفوا كثيرا في أمر هذه الفلسفة منذ ظهور حركة الاستشراق ، إختلفوا في إسمها وا ٍختلفوا في إمكان وجودها ،وا ٍختلفوا في الأشخاص الذين شيدوها وأقاموا بنائها ، وا ٍختلفوا في كل ما يتعلق بالتراث العقلي الإسلامي ومدى ما فيه من أصالة وا ٍبتكار ، أجل أختلفوا في كل هذا ولا يزالوا مختلفين.

والذي يهمنا هنا في أمر الفلسفة الإسلامية هل هناك فلسفة إسلامية أم لا؟ وما طبيعة فه الفلسفة إن وجدت؟ وما هي خصائصها؟ وا ٍلى 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 إنقسم 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 الآخرى ، 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 الآلوهية ، 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 رشاد

البـــــاب 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

فلسفـــة عربيـــــة أم إسلاميـــــة؟

تمهيـــد

فلسفة عربية أم إسلامية؟

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

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

أولا : وصف هذه الفلسفة بأنها عربية.

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

١ـ 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 الفلارسية أو العبرية.

٢ـ 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 الرأى مبينين أن الرأى 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 يجعلوها شاملة لهم ولغيرهم من الأجناس التى دخلت في الإسلام .

وممن يرى هذا الرأى "تللينو" 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.

وا ذا 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 الرأى 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 العامـــــــة فلسفة إسلامية ليست تستند إلى الجنس العربي ، نحن نتكلم عن فلسفة عربية كما نتكلم عن ديـــن

عربي(١)

ويمكن القول بأن هذه النظرة إلى القرآن على أنه أثر من أثار 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 الابداعي الذي لا يكون الإسلام دينا إلا به وتنزع عنه صفة القداسة والثبات ، وتجعله عرضة للتغير والتبديل .

وسوف نشير إلى بعض الأفكار الهامة ومنها :

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

٢ـ وأن الوحى 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 . وا ِنه لتذكرة للمتقين)(٣)

---

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

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

(٣) سورة الحاقة ، آية ٤٠ ـ٤٨

إذن لا يصح القول أن القرآن بشرى أو أنه أثر من آثار العبقرية البشرية ، ولتكن الفلسفة عربية عند من يقول بذلك لسبب آخر غير هذا السبب الذي يذهب إليه أصحاب هذا الرآي كالدكتور جميل صليبا.

ثانيا: وصف هذه الفلسفة بأنها إسلامية .

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

أولا: أن هذه الفلسفة قد نشأت في ظل حضارة الإسلام التى لم تقتصر على تلك العلوم التى نشأت حول مصادر الإسلام قرآنا وسنة ، بل اتسعت لتشمل هذا العلم الذي يرجع في أصله إلى الفلسفة التي ترجمت إلى اللغة العربية ، 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 ووحدانيته ، و الحديث 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 ، و هو أمر لا يتحقق عند وصف هذه الفلسفة بأنها عربية نسبة إلى الجنس العربي.

---

(١) د. مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٦م ، ص١٩ ، د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ، ج١ ، 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 مدكور 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 ، وا ٍسلامية أيضا في غايتها وأهدافها ، وا ٍسلامية 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" وهى 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 الحليم محمود، وأيضا المستشرق ديبور(٢)

---

(١) د.إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه ، ج١ ، ص١٤
(٢) أنظر د. على سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، د. عبد الحليم 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 وتعليما على صنفين:

١) صنف طبيعي للإنسان يهتدى إليه الإنسان بفكره.
٢) وصنف نقلي يأخذه عمن 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: هى العلوم النقلية ، وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي ولا مجال للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول ، لأن الجزئيات 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 يهتدي 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 موروثة في شعب من الشعوب تمنح أفراده من البحث في العلوم العقلية.

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ، طبعة مصطفى محمد ، ص٤٣٥

وبهذا وحده نستطيع أن نضع حدا لكل الآراء التى ذكرها المفكرون العرب والمستشرقين على السواء الذين يقفون بها تارة في وصف العقلية العربية يمجدونها ويحرقون لها البخور ، وتارة أخرى يقفون في وجهها ويزعمون أنها أحط 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 التى ساعدت العرب على تنمية تفكيرهم الفلسفي ، فلعل هذا يكون أجدى من تحليل الصفات العقلية الموروثة للشعوب .

ونود أن نلفت الانتباه إلى أن التاريخ الفكرى الخاص بالعرب أصحاب الفضل الأكبر في ظهور الفلسفة وتقدم العلوم في الشرق وا ٍنما 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 وا ٍقليميا 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 بجملتها 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 متكاملا من المبادئ والأحكام ، يترتب على المؤمن أن يوجه حياته بمقتطاها ، 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 ، ص٩

المعروفة في المصلطلح الإسلامي بالسنة النبوية(١)

لقد استحوث على مشاعر الرعيل الأول من علماء المسلمين روعة قدسية الكلام الإلهي والسنة النبوية ، فتصرفو كليا إلى تنسيق أحكام الشريعة المقدسة ، أخذا من شرح أصولها ، واستخراج ما انطوت عليه من مقررات وقواعد أخلاقية ، فنشأ من ذلك علم القراءات وعلم التفسير وعلم الفقة ، وهي العلوم الأساسية الوحيدة التى 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 تحدد من هذه العلوم مجموع ضخم من العلوم الفرعية ، عرفت بالعلوم اللسانية أو الوضعية ، تمييزا لها عن العلوم العقلية أو الفلسفية .

---

(١) د. ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص١١

الفصل الثانـــي

الفلسفـــــــة اليونانيـــــــة

وأبعاد إنتقالها إلى العالم العربي

ويحتوى على النقاط التالية:

تمهيد

أولا: أسباب حركة الترجمة.

ثانيا: أثر الترجمة على مختلف المجالات الفكرية.

ثالثا: المصادر اليونانية في الفلسفة الإسلامية.

تمهيـــــــد

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 باحثيين 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 ، وا ٍن كان يقال في مجال التقليل من أهمية هذه الآراء والمذاهب إن الفلاسفة قد تأثروا واستفادوا الكثير من آراء فلاسفة اليونان ، فإن هذا يعد ـ فيما نرى ـ شيئا طبيعيا ، وفي ذلك يذهب ـ أستاذنا الدكتور عاطف العراقي ـ 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 إبتداء ، ومنشأ هذا الإسناد الباطل جهل بالتاريخ وا ٍغفال 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 لإفرازات الفكر اليوناني ، فإذا أردنا أن نقدم تصورا متكاملا لقضية الأصالة والمعاصرة فلابد 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 ، ص١١

(٢) د. إبراهيم مدكور: المصادر اليونانية في الفلسفة الإسلامية ، مجلة الرسالة ، القاهرة ، العدد٩٣ ، سنة ١٩٣٥م ، ص٦٩٤.

إن ربط الفكر الفلسفي العربي بالفكر الفلسفى اليوناني وغير اليوناني وبيان مواضع التقاطع وأماكن التوازي بينها ، والكشف عن أنواع التأثير والتأثر والاقتباس ودوافعها كل ذلك مفيد وضرورى ، 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 غذوا العالم الإسلامي بثمار الفكر القديم شرقيا كان أو يونانيا.

البيئة الثانية: بيئة الفرق الكلامية وبخاصة المعتزلة.

وا ذا كان الفكر العربي والإسلامي قد جاء امتدادا لإفرازات الفكر اليوناني ، فإن ذلك كان عبر عدة قنوات من أبرزها:

١ـ فتوحات الاسكندر في الشرق التي سهلت نقل التراث اليوناني اليه.

٢ـ اثر الفكر الاسكندراني في تأويل النصوص اليونانية.

٣ـ دور النقلة و المترجمين من السريان و العرب في توجيه الفكر الهللنستي من الإسكندرية ،

---

(١) د. محمد عابد الجابري : نحن والتراث : قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، الطبعة الرابعة١٩٨٥م ، ص٥٩

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

والسريان هم بصورة عامة حلقة الاتصال بين العرب وبين اللغه 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 التراجمة الحرانيون الذين نشطوا في مرحلة لاحقة ، و الذين لم تكن لهم خصومة سياسية أو لاهوتيةمع الإسلام و المسلمين فقد تمكنوا من ترويج فلسفتهم الدينية بحرية أكبر ، مما مكنهم من إصابة الصبغه المشرقية الافلاطونية ، بل أيضا من تقديم التأويل الفلسفي للعقيدة الدينية الإسلامية.

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

---

(١) د. ابراهيم مدكور: في الفلسفه الإسلامية "منهج وتطبيقه ، جـ٢ ، دار المعارف القاهرة ١٩٨٣م ص٧٧.

(٢) د. جيرار جهامي : ابن سيناءوحضور ه الفكري بعد الف عام، دار المشرق ـ بيروت ١٩٩١م، ص١٨.

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

(٤)المرجع السابق ص ٢٩٦

(٥) دي بور : تاريخ القلسفه في الاسلام ، ترجمة د. محمد عبد الهادي ابوريده ، لجنة التاليف والترجمة و النشر ، القاهره ، الطبعة الثالثة ١٩٥٤م ص١٦ـص١٧ ، وأيضا د . محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، ص١٣٧

قد تمت فترة النشاط في ترجمة المؤلفات اليونانية علي مرحلتين:

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

والتانيـــــة: تقع في عهد المامون ـ والذين خلفوه مباشرة (١) ففي سنه ٨٣٢م كانت مدرسة المترجمين (دار الحكمة) التي اقيمت في بغداد ـ والذي انتجت الترجمة العربية لأعمال أرسطو والإسكندر الافروديس 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 انتجوه 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 والنقلة؟

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 الفلسفه الإسلامية "منهج وتطبيقه ، جـ٢ ، ص٧٨.

(٢) دي لاس أوليرى : الفكر العربي ومركزه في التاريخ ، ترجمة إسماعيل البيطار ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ـ لبنان ، ١٩٨٢م ، ص٩٣

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

(٤) أحمد أمين : ضحى الإسلام ، ج٢ (نشأة العلوم في العصر العباسي) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٨م ، ص٢٧٧.

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

الأول : محموع الحكم الخلقية التهذيبية ، وبالجملة عنوا بالحكمة الفيثاغورية الآفلاطونية التى 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.

١ـ يوحنا بن البطريق (٨١٥م)

ولقد نقل طيماوس لأفلاطون والسماء والعالم والحيوان لأرسطو

٢ـ 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 الربوبية ونسبت خطأ لأرسطو(٣)

---

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

(٢) دي بور : تاريخ القلسفه في الاسلام ، ترجمة د. محمد عبد الهادي ابوريده ، لجنة التاليف والترجمة و النشر ، القاهره ، الطبعة الثالثة ١٩٥٤م ص٢١

(٣) يوحنا قمير: أصول الفلسفة العربية ، دار المشرق، بيروت ـ لبنان، الطبعة السادسة ١٩٩١م ، ص١٣٠ وأيضا د.محمد عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلي الفلسفة الإسلامية ، ص٢٩٥ ومحمد غلاب : المعرفة عند مفكري المسلمين ، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، د.ن ، ص١٥٩

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

٣ـ حنين بن إسحاق(٨١٠مـ٨٧٢م)

من أعظم النقلة ، وأختاره 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 ، وطيماوس ، وشرح ثامسطيوس على ما بعد الطبيعة(٢)

٤ـ ثابت بن قرة(٨٢٦ـ٩٠١) نقل السماع الطبيعي لأرسطو.

٥ـ إسحق بن حنين(ت٢٩٨م ـ ٩١١م):

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

٦ ـ قسطا بن لوقا البعبلكي(ت ٣٠٠هـ ـ 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 ، عدد٢٥ ، ص٥٠

(٣) د. محمد عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلي الفلسفة الإسلامية ، منشورات عويبات – باريس ، الطبعة الثالث ١٩٨٣م ، ص٣٠٧

(٤) يوحنا قمير: أصول الفلسفة العربية ، دار المشرق، بيروت ـ لبنان، الطبعة السادسة ١٩٩١م ، ص١٣٠

٧ـ يحيى بن عدي(ت٣٦٤هـ ـ٩٧٤م):

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

٨ ـ ابن زرعه (ت٣٩٨م):

وهو أبو على عيسى زرعة ولفد ترجم المقولات والسوفسطيقا وتاريخ الحيوان وكان هناك بالاضافة الى ماسبق تراجمة العهد الاول وهم من المترجيمين عن الفارسية والهندية واليونانية مثل عبد الله بن المقفع(ت ١٤٣م-٧٦٠) ، ويقال أنه ترجم كتب أرسطو المنطقية الثلاثة أيام جعفر المنصور (قاطيغورياس_باري ارميناس_انالوطقيا الأولي)(٢).

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

ثانيا: أسبـــاب حركة الترجمة

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

---

(١) دي بور : تاريخ القلسفه في الاسلام ، ترجمة د. محمد عبد الهادي ابوريده ، لجنة التاليف والترجمة و النشر ، القاهره ، الطبعة الثالثة ١٩٥٤م ص١٣١

(٢) د. محمد عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلي الفلسفة الإسلامية ، ص٣٠٧

(٣) المرجع نفسه ، ص٣٠٨

[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 والإجهاد للقرائح لاعهد لهم بها من قبل ، و هكذا 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 والافتصادي 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 التى لا عهد لهم بها.

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

[٦] حاجتهم إلى تنظيم بحوثهم التي بدأوها في العصر السابق ـ الأموي ـ 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 ـ أبا الدوانيق ـ أوالمنصور 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 ليتخذه 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 ، وا ٍنما كان رجلا واسع الأفق غزير العلم ، فقد اطلع على مقالة في الرياضيات وأخرى في الفلك وفد بها إلى بلاطه فيلسوف هندي ماهر في معرفة حركة الكواكب وحسابها ، كما كان مطلعا على كتاب إقليدس ، فضلا عن الكتب الآخرى المنقولة من الفارسية والسريانية ، وما ينطبق على المنصور أحرى أن ينطبق على المأمون وهو الخليفة المنفتح الذي كان يدفع لحنين بن إسحق زنة الكتاب المترجم ذهبا.

[٨] إحتكاكهم بالعناصر المثقفة في البلاد المفتوحة على أيديهم مما أيقظ عقولهم وقلب نظام تفكيرهم ، وترك آثارا عميقة بعيدة المدي في أذهانهم ، وأعدهم لقبول اللقاح الجديد وا ٍلتماس 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 وا ٍذا بهم يحدثون في البحث عنه في مظانه ، فليس كالازدهار 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 وا ٍنتاجا ، وهذا ما حصل للعرب آنذاك ، والحضارة والعمران يستلزمان العلم ، فراحوا يطلبونه في كل أفق ، ويطرقون 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 مشاغلها وهمومها أعرابية ، إلى عقلية مشاغلها 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 ورقي ، وهذا أحد الأسباب التي دفعت ابن المقفع إلى نقل كتاب ـ كليلة ودمنة ـ عن الفهلوية إلى العربية ، وكذلك حاول بعض الشعوبيين أن يحتقروا العرب كافة ودينهم الذي جعل منهم سادة العالم القديم ، فرأوا أن تعاليم الفلسفة والعلم كفيلة بالقضاء على الإسلام وتأليب أبنائه عليه ، فاتخذوا منها سلاحا للتهديم والتخريب ، لا ذريعة للبناء والهداية.

[١٢] ومما دعا إلى إذدهار الترجمة أخيرا إنقسام المسلمين وتفرقهم شيعا وأحزابا ، فكانت الفلسفة في أيديهم السلاح الأمضى ، فراحوا يفلسفون معاني القرآن ويتعمقون في فهمه إلى حد تحميله مالا يطيق ، كل ذلك لعدم حجبهم وا إفحام 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)

١ـ 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 ـ عربا كانوا أو مستعربين ـ علماء كلام ومفكرون أفذاذ ساهموا في أصول العلم وفروعه ونبغوا في كل فن ، ونزلزا كل ميدان ، وأحاطوا بجميع ألوان الثقافة التى 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 مثيل لها في التاريخ إلا حركة النهضة العلمية في إيطاليا بعد سقوط القسطنطنية في يد محمد الفاتح مؤسس دولة بني عثمان في أوروبا.

---

(١) د. محمد عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلي الفلسفة الإسلامية ، ص٣٢٩ـ٣٣٥

٢ـ أثر الترجمـــة على الدين :

وعن أثر الترجمة على الدين فإن احتكاك المسلمين بالثقافات والفلسفات الأجنبية جعلهم يندفعون ألى 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 ، وأشتدت أوجه التلاقي والخلاف بين المذهب والنحل ، ومن هنا نشأت المذهب الاعتقادية والعلوم الدينية والطبيعية.

٢ـ أثر الترجمـــة 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 و اللغة ، 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 تتتلاشى شيئا فشيئا حتى أواخر القرن الثالث عشر الميلادي الذي ينتهى 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 وبتصاريف 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 شرخ شبابها ، لم يهن لها عظم ، ولا تضعضع 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 إزدات بها غنى ودقة ووضوحا 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 لابد من تجديد في اللغة حتى تستوعب المعاني الجديدة التى 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 المألوف 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 البادية ، إذ بشعره بعد حركة الترجمة تختلط فيه دقائق علمية وفلسفية لم نكن نشاهدها من قبل عند شعراء العصر الجاهلي ، وهكذا حمل الشعر المعاني العلمية والفلسفية بالاضافة 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 لابد 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 و هيولي و هندسة و أسطقس و موسيقي وزنديق و ديباج و أزميل وكثيرا ما استعملوا الاشتقاق تفلسف فيلسوف تزندق زنديق زندقة.

وأخيرا ظهر تأثير الترجمة في تنسيق الكتب وتبويبها والعناية لاتنظيم والتقسيم والمقارنة والتسلسل في عرض الأفكار والآراء والمذاهب والمعتقدات ، وبعد أن لم يكن للعرب سوى خطرات الفكر وفلتات الطبع فقد غدوا فحولا 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 كا 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 عبقريان 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 يحلق 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 وا يجاد 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 يؤكده أحد الباحثين حينما

---

(١) د. محمد عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلي الفلسفة الإسلامية ، ص٣٢٩.٣٣٥

(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 طبقا لروح الأفلاطونية المحدثة(١) معنى هذا أن الفلسفة الإسلامية قد تأثرت أيضا 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 التى 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 وانتهاءا بابن رشد(٦)

---

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

أيضا ديبور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص٣٤ ، د. عبد الرحمن بدوي: أفلوطين عند العرب ، ص١ ، د. إبراهيم العاتي: الزمان في الفكر الإسلامي عند ابن سينا والرازي الطبيب والمعري ، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر ، بيروت ـ لبنان ، الطبعة الأولى ١٩٩٣م ، ص٨٤

(٢) د. عبد الرحمن بدوي: أفلوطين عند العرب ، ص١

(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 مبعثا 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 ، ١٩٧٨م ، ص٨٩

(٤) د. مصطفى النشار : فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية ، مكتبة مدبولى ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٨ ، ص٢٥٣

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

(٦) د. محمد غلاب: المعرفة لدى مفكرى المسلمين ، ص١٦٤ أيضا د. غسان خالد : أفلوطين رائد الوحدانية ومنهل الفلاسفة العرب ، منشورات عويدات ، بيروت ـ باريس ، الطبعة الأولى ١٩٨٣م ، ص٧

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

يمكن حصر أسباب هذا التأثر في:

١ـ 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.

٣ـ كان من أسباب تأثر المسلمين بالأفلاطونية المحدثة هو البعد الصوفي المتوفر فيها ، مما قربها من البيئة الإسلامية التى 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 التى 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 ـ لبنان ، الطبعة الأولى ١٩٩٣م ، ص٨٥

(٢) د. على سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج١ ، دار المعارف القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٨١م ، ص١٨٩ ، ص٨٥

هكذا نري الفلسفة اليونانية قد ألقت ضوءا جديدا على التفكير الإسلامي ومكنته من أن ينتقل إلى مرحلة أخرى ، مرحلة تقوم على حرية الرأى وتمجيد العقل ، كما مكنته من أن يواجه خصوم الإسلام بالمنطق ، والدفاع عن أراءهم وعن قضاياهم الدينية ، وكان ذلك أشد وضوحا 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 إيمانا منا بأن الفكر الإنساني فكر متواصل ولا يمكن تغافل أي مرحلة من مراحله ، فلكل مرحلة سماتها التى 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 ، وا ٍذا كان هذا رأينا فإن هناك رأى آخر يدعيه المستشرق دى 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 وتشربا لمعارف السابقين لا ابتكار ، ولم تتميز تميزا يذكر عن الفلسفة التى 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 منصفا للفلسفة الإسلامية ، فإذا كان هناك تأثير وتأثر فإن هذا يعد شيئا طبيعيا ، ويعد دليلا 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 التى 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 ، ص٤٠

(٢) المرجع السابق ، ص٤١

صحيح أن المسلمين قد أعجبوا بالمنطق الأرسطي ، ولكن هذا لا يعنى أنهم طبقوه وا ٍلتزموا 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 المعدوم ، 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).

إذن 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 القنوات 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 ، ص٨٤

(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

أولا: خصائص الفلسفة الإسلاميـــــة

عالجت الفلسفة الإسلامية المشاكل التقليدية الكبرى وهي الله والعالم والإنسان ، وفصلت القول فيها ، متأثرة أولا ببيئتها والظروف المحيطة بها ، ومستعينة ثانيا بما وصل إليها من دراسات فلسفية سابقة شؤقية كانت أو غربية.

ونستطيع أن نبرز أهم خصائص الفلسفة الإسلامية في:

١ـ الفلسفة الإسلامية فلسفة دينية

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

فالفلسفة الإسلامية دينية في موضوعاتها ، تبدأ بالواحج ، وتحلل فكرة الألوهية تحليلا شاملا ودقيقا لم تسبق إليه ، والعالم معلوم لله في وجوده وبقائه ، أبدعه بمحض فضله ، ورعاه بعنايته ، وعلى هذا الطبيعة والكونت مرتبطان في الفلسفة الإسلامية ارتباطا وثيقا بالميتافيزيقا ، ولا يخرج علم النفس والأخلاق عن ذلك ، فالنفوس البشرية يسلمون بأن فيها شيئا نورانيا إلهيا(١)

٢ـ الفلسفة الإسلامية فلسفة توفيقيـــة

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

---

(١) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية ، ج٢ ، ص١٥٤

ولا شك في أن أفلاطون وأرسطو هما زعيما الفلسفة ، وضعا أصولها وفصلا القول فيها ، وبلغا بها الغاية ، لهذا نجد الفلاسفة يوفقون بينهما على أعتبار أن مذهبهما واحد ، وا ن 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.

٣ـ الفلسفة الإسلامية فلسفة عقليـــــة

بالرغم من هذا الطابع الديني الروحي تعتز 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 ونعلل ، 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 مفكر ي الإسلام الأحرار ، وبالجملة تعد المعتزلة في مقدمة العقليين في الإسلام ، وهم أقرب الفرق الإسلامية إلى الفلاسفة(١)

٤ـ الفلسفة الإسلامية فلسفة وثيقة الصلـة بالعلـم

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

---

(١) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية ، ج٢ ، ص١٥٦

الواقع أن فلاسفة الإسلام كانوا يعتبرون العلوم العقلية جزءا 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.

ثانيا: أثر الفلسفة الإسلامية في الفلسفتين اليهودية والمسيحية.

ربما كان من الخير ـ بدلا من نطيل الحديث عن طرافة الفلسفة الإسلامية أن نشير إشارات سريعة إلى أثارها في فلسفات العالم ، من المسلم به الأن 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 واليهودة 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 الإكوينى 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 المعلـــــوم 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 أوربا ، حتى سماه دانتي الشارح الأكبر ، ومن المشهور أن مدرسة بادوا في إيطاليا كانت تنتمي إلى مذهب ابن رشد ، وأن سيجر دوبربان 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 الفليسوف اليهودي من مسائل الفلسفة والدين والوحي والنبوة يشبه موقف سبقه إليه الفارابي وابن رشد ، ولعل اسبينوزا عرف شيئا من نظريات العرب عن طريق موسى بن ميمون ، وعرف فلسفة ابن رشد خصوصا عن طريق الطبيب اليهودى يوسف دل ميجو ، 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 موسي 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 الثانـــــي

مجالات الفلسفة الإسلامية

ويحتوي على الفصول التالية:

الفصل الأول: الفلسفة الإسلامية وأعلامها

الفصل الثاني: علم الكلام ومدارسه.

الفصل الثالث: التصوف الإسلامي وأعلامه.

الفصـــل الأول

الفلسفة الإسلامية وأعلامها

ويحتوى على النقاط التالية:

أولا : **تمهيد**

ثانيا: **تعريف الفلسفة عند فلاسفة الإسلام**

ثالثا: **مناقشة آرار المستشرقين في الفلسفة الإسلامية**.

ثالثا: **غاية الفلسفة الإسلامية**.

تمهيـــــــد

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

لقد عرض الفارابي (ت٣٣٥هـ - ٩٥٠م) في كتابه الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس لتعريف الفلسفةفقال:" إنها العلم بالموجودات بما هي موجودة" وقسمها إلى حكمة إلهية وطبيعية ومنطقية ورياضية ، ورأي أن ليس بين موجودات العالم شيئ إلا وللفلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة البشرية.

وذهب ابن سينا (ت٤٢٨هـ -١٠٨٧م) في رائله التسع في الحكمة والطبيعيات 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 :

١ـ حكمة نظريـــة : تتناول الأمور التي لنا أن نعلمها وليس لنا أن نعمل بها .

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

وقسم الحكمة النظريـــــة إلـــى:

أ ـ العلم الطبيعي ويدرس الموجودات الطبيعية المرتبطة بالمادة ، كعلم الطبيعة والنبات والحيو ان والمعادن والصخور وعلم النفس.

ب ـ والعلم الرياضي ويدرس الرموز والأشكال الرياضية كعلم الحساب والهندسة.

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

وقسم الحكمة العملية إلى:

أ ـ علم الأخلاق ويدرس السلوك الإنساني ،

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

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

وتستفاد هذه الحكمة العملية بفروعها الثلاثة من الشريعة الإلهية ، وا ٍن 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 ـ أي بالله تعالى ـ وبالأسباب من بعده ، وهو أيضا معرفة الأسباب القصوى للكل وهو أيضا المعرفة بالله.

وا ٍذا 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 المشرقيين ، المكتبة السلفية ، القاهرة ، طبعة ١٩١٠م ، ص٦.٧

فروعها فلا موجب للإفاضة في هذا الصدد(١)

إن تعريف الفلسفة الذي عرضناه على النحو السابق قد إنحدر إلى فلاسفة الإسلام عن اليونان ، ولعل فيما أسلفناه في الباب الأول ما يغني عن الافاضة ، بل إن تقسيم الفلسفة إلى نظرية وعملية بفروعها السالفة الذكر مأخوذ عن أرسطو(٢)

وكان أرسطو قد أعتبر 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 التأثر 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 المشائيين ممتزجة بالأفلاطونية المحدثة ، 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.

ثانيا: مناقشة أراء المستشرقين في الفلسفة الإسلامية

نظرا 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 ، ص٤٨

(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 تدتبير 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 ، ص١١٨

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 الأوربيون ، 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 نصا كالفرائض من صلاة وزكاة وتحريم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، ثم ترك بعضها لرسوله والمجتهدين من بعده كعدد الصلوات وكيفية الزكاة .. وبهذا كان للإجتهاد 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 ، ص١٣

(٢) ذهب إلى هذا الرأى 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 أوربا أواخر العصر الوسيط وأبان عصر النهضة ، وفي الوقت التي كانت أوربا تعيش في ظلام دامس كان العالم الإسلامي يحيا في نور العرفان ، وعندما بدأت أوربا تنهض لجأت إلى الإسلام وأخذت عن مفكريه.

وقد فطن ابن خلدون (٨٠٨هـ -١٤٠٦م) 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 الوحى والإلهام ، وقد أقتضى منهج التوفيق بين الشريعة والحكمة أن يقولوا بتأويل الآيات القرآنية ، حتى تساير 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 ، ص٤١١

(٢) ذهب إلى هذا الرأى الإمام الغزالى في كتابه قانون التأويل ، وابن رشد في كتابه فصل المقال فيما بين الحمة والشريعة من اتصال ، وا إخوان الصف 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 وا ٍن غذاه التراث الأجنبي واصطنع المنطق اليوناني أداة له ، أما التصوف فإنه يعتبر ضربا من النشاط الروحي العقلي عند مفكري الإسلام ، وا ٍذا 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.

ثالثا: غاية الفلسفة الإسلامية عند فلاسفة الإسلام

غاية الفلسفة الإسلامية في جملتها إلى تحقيق السعادة وهي الخير المطلوب لذاته وليست تطلب أصلا ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء أخر ، وليس وراءها شيء أعظم منها يمكن أن يناله الإنسان والفضائل . ليست خيرا لذاتها بل لما تجلب من سعادة والأفعال التى 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 التى نسميها فلسفة أو حكمة على الاطلاق 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 العلوى والسفلي(٢)

---

(١) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص٣٤

(٢) الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة ، ص١٣

وليس في وسع الناس أن يبلغوا هذه السعادة فإنها مقصورة على النفوس الطاهرة التى 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 التى تحقق السعادة ، إنه يقدم العمل على النظر ، والتعبد على التأمل ، لأنه في الأصل تجربة روحية تقوم على التقشف والزهد والحرمان و الجوع والتهجد والذكر وقطع العلائق كلها ، ونحو هذا مما حفلت به كتب الصوفية كما سنرى في الفصول القادمة.

---

(١) ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ، القسم الرابع ، ص٢٣

الفصل الثانـــي

علم الكلام ومدارســـه

ويحتوى على النقاط التالية:

أولا: سبب تسمية علم الكلام

ثانيا: علاقة علم الكلام بالفلسفة

ثالثا: الجدل ومظاهره عند المتكلمين

١ـ المعتزلة

٢ـ الأصول الخمسة عند المعتزلة

٣ـ الأشاعرة

٤ـ النظر العقلي عند الآشاعرة

رابعا: خصوم علم الكلام

أولا: سبب تسمية علم الكلام

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

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 هى علم الكلام.

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

١ـ قيل أنه سمي بهذا الاسم لأن أشهر مسائلة 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.

٢ـ 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.

٣ـ 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)

ثانيا: علاقة علم الكلام بالفلسفة

اصطبغ علم الكلام في الإسلام بالفلسفة وتأثر بعلومها ومناهجها تأثيرا ملحوظا أدي بالكثيرين من الباحثين إلى إدخال علم الكلام في الفلسفة ، وقد فطن إلى اتصال الكلام بالفلسفة مؤرخوا العقائد من المسلمين ، وأشار ابن خلدون (ت٨٠٨هـ .١٤٠٥) إلى أن مسائل الكلام قد اختلطت بمسائل الفلسفة بحيث لم يتميز أحد العلميين من الآخر ، وا لى مثل هذا ذهب البيطاوي (ت٦١٩هـ . ١٢٨٦م) في الطوابع ، وعضد الدين الإيجي (ت ٧٥٠هـ . ١٣٥٥م) في المواقف.

واسترعى هذا نظر الباحثين من الأوربيين فأضاف تتمان وريتر المتكلمين إلى فرق الفلاسفة ، بل إن ريتر في مقدمة ترجمته الألمانية للملل 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 تلتمس 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 تأثرا ملحوظا(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،ص٥٣

(٢) مصطفي عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص١٢ ، ديبور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص٤٨

(٣) جولدتسهر: في العقيدة والشريعة في الإسلام ، ترجمة د.محمد يوسف موسى ، ص٨٨

أما علم الكلام الذي اصطبغ بالفلسفة بل أعتبر من علومها فيرد به بالبحث في العقائد الدينية الإسلامية بالأدلة العقلية ، والرد على مخالفيها ، ودفع الشيه 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 التى تؤيدها ، وقائل إن هذه العقائد ثابتة بالعقل بمعنى أن النصوص الدينية قد قررت هذه العقائد بأدلتها العقلية.

ومن هنا كان الخلاف بين الكلام والفلسفة منهجا فالأصل في المتكلم يبدأ بالتسليم بقواعد الإيمان كما وردت في الكتاب والسنة ، ثم يأخذ بعد هذا التدليل على صحتها بالعقل وتفنيد الشبه التي تحوم حولها بالمنطق ، بينما يهتم الفيلسوف بدراسة موضوعه ويعتنق الرآي 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 ، وبالجملة فموضوع علم الكلام هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية"(٢).

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

---

(١) أحمد أمين : ضحي الإسلام ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٤٦م ج٣ ، ص١٨

(٢) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٢٣

إلى أن علم الكلام يؤيد العقائد والشرائع التى 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.

ثالثا: 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 علىالاستدلال العقلي والبرهان المنطقي ، وا ن كان لا يتنافى مع منطق العقل ، بيد أن القرآن لا يطيل الجدل اتقاء الفرقة.

وحين اضطلع المتكلمين بالدفاع عن دينهم ورد الشبهات التي تحوم حول تعاليمه اقتدوا في هذا بالقرآن ، وا ن اختلفت أساليب جدلهم عن أساليبه ، لأنه يقيم حجته على أقيسة منطقية واستدلالات عقلية، وا ن جاء متمشيا 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 مرجعا للأحكام ، وقالوا في هذا بالكتاب وحده ، بل غالت إحدى فرق الخوارج غلوا معيبا 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 ، ص١٧٢

وا لى مثل هذا ذهب بعض المعتزلة الذين مثلوا النزعة العقلية في الإسلام ، فرأوا أن الآيات التي حملت على خصوم النبي ـ مثل أبي لهب ـ 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 وا ثبتها بالحجة وا ثباتها 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 الإحماع عندهم أن يوافق عليه الأئمة (٢)

إن النزعة العقلية قد طغت عند بعض المتكلمين حتى على قواعد الإيمان التى 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 : أية :٢١ـ٢٢

(٢) جولدتسهر: في العقيدة والشريعة في الإسلام ، ترجمة د.محمد يوسف موسى ، ص١٧٢ان وا ن كان من الحق أن يقال إن الشيعة لم يرفضوا السنة مصدرا للدين ، بل كانوا يرون أنهم وحدهم العاملين 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- المعتزلـــــــة

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 أختلف المؤرخون في سبب تسميتها، فقال البغدادي"إنما سميت معتزلة لإعتزالها قول الأمة في دعواها أن الفاسق من أمة الإسلام لا مؤمن ولا كافر(١)

وقال الشهرستاني : "إنهم سموا معتزلة لأن مؤسسها واصل بن عطاء حين إختلف 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 ونشأتعم إلى أصول سياسية ، وأن في تولي على بن أبى طالب الخلافة نقطة الانطلاق لأهم التيارات السياسية والفكرية في الإسلام ، إن لم تكن لجميعها ، 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 على ، 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 ، ص٢٥

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ، ص٤٠٠

حذوهم ، كما أن الأحنف بن قيس في البصرة ومعه ستة ألاف 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 محاربته ، 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 التى 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(٢١هـ - ١١٠هـ) يعقد حلقات المناظرة في مساجد البصرة ، ويقول إن مرتكب الكبيرة منافق ، وظلت القضية غير محلولة حلا مرضيا لجماعة المسلمين فقام واصل بن عطاء(٨٠هـ -٦٩٩) يعرض حلا جديدا لها ، فاعتبر مرتكب الكبيرة فاسقا وجعل له منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان ، ولئن أخلد في النار فدرجته فوق درجة الكفار ، وذلك إذا خرج من الدنيا من غير توبة ، وهذا الرأي هو الذي حدا بعمرو 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 ، ص٢٧

معتزليا إلا إذا آمن بهذه الأصول الخمسة.

وهذه الأصـــــول الخمســـــــــة هي:

الأصل الأول: التوحيـــــــــــــد.

الأصل الثاني: العـــــــــــــدل.

الأصل الثالث: المنزلة بين المنزلتين.

الأصل الرابع: الوعـــــــد والوعيـــد.

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 منطقهم 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 الشطر 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 تعلما ، 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 (ت٣٢١هـ) 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 التى أعتبرها خصومهم مكملة الأيمان السني ، إذ يرفض المعتزلة التسليم بالصراط 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 أعتبر المعتزلة ممثلي النزعة العقلية في الإسلام ، بل غالى البعض حتى أعتبرهم أحرار الفكر في الإسلام ، ولكن جولدتسهر أنكر هذه التسمية واتهمهم بالتعصب ، لأنهم تحرروا من القيود الثقيلة التي أحرجت صدورهم ، وجاهدوا لتقويض الجمود الذي بدا عند أهل السنة ، وا ن 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 ، وبالبيان الخلاب الذي دان لأقلامهم وألسنتهم أن يبلوا في الدفاع عن الإسلام أحسن بلاء ، فحاربوا أعداؤه من الثنوية والمانوية والدهرية والمشركين والمجوس والمشبه ، 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 ، جـ٣ . ص٨٥

يفصلوا القول في الله وصفاته وأفعاله ، وأن يسهبوا في الحديث عن الإنسان وا ٍراته 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 ت٢٢١هـ ، وأبو الهذيل العلاف ت ٢٣٥هـ والجاحظ ت ٢٥٥هـ ، وغيرهم من أساطين الاعتزال ممن ذبوا عن العقيدة الإسلامية ، وأبلوا في دفع الشيه عنها أحست بلاء.

٣ـ الأشاعـــــــرة

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 أعند خصم ، وعلى يديه تمت هزيمتهم.

ولد أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعري حفيد أبى موسى الأشعري أحد الحكمين بين على ومعاوية في صفين بالبصرة عام (٢٦٠هـ/٨٧٣م) وا ٍلتحق 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 نصرة هذا المذهب.

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

وتضاربت الأقوال في الأسباب التي حدت 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 الور ع فأشفق على دين

الله وسنة رسوله(صلى الله عليه وسلم) من أن يذهبا ضحية المعتزلة ، والتى 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 ـ زوج أمه ـ في أمر ثلاثة أخوة كان أحدهم برا تقيا ، والثاني: عصيا ، والثالث: كان صغيرا فماتوا .. فكيف حالهم.

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

الأشعري وا ن 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 المفترى : ص٣٤ ، أيضا د. فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه ، ص٢٦٧

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 ـ رغم ما في بعضها من مبالغة ـ 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 ، و الذي 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 والمعتز لة والجهمية والنساك.

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 بالإشاده بأحمد بن حنبل وصفاته ثم تتعاقب المقالات بدون ترتيب منطقي ، وبعد حياة حافة قضاها أبو الحسن الأشعري مكافحا في سبيل السنة ومحاربا المعتزلة وأعداء الدين توفاه الله عام ٣٢٤هـ٩٣٥م.

---

(١) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ص٢٨٤

النظر العقلي عند الأشاعـــــرة

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 نصرة آرائه على العقل و المذاهب الفلسفية ، وقد ارتبط مذهب الأشاعرة بمذهب الاعتزال ـ فيما يقول جولدتسهر ـ 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 ، و أن الظن لا يعارض القطع ، والأساس في علم الكلام دائما أن الدلائل النقلية لا تفيد اليقين ـ 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 الوحى أكثر من إعتماده على العقل ، بل صرح الأشعري بأن النظر العقلي المستقل عن الوحى لا يجوز أن يتخذ طريقا إلى العلم بالشؤن 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 ، ص١١٣.١١٤

(٢) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص٦٥.٦٦

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 (ت٤٥٦هـ) ، وحمل على مذهبه في عنف ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) ، لأن كليهما طبق أصول الظاهرية على العقائد ، وأخذ بالمعنى الظاهري للقرآن والأحاديث الموثوق بها ، وإن كان ابن تيمية بالذات أعتبر نفسه مجتهدا في المذاهب ، ولم يأخذ بتعاليم الحنابلة بغير تبصر ولا روية(٢)

رابعا : 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: "حكمي على رجال علم الكلام أنهم يجب أن يضربوا بالسياط والنعال ، وأن يطاف بهم مشتهرين في المجامع والقبائل ، وينادي عليهم هذا جزاء من ينبذ علم القرآن والسنة ، ويكب على علم الكلام ، وقد حدث أبو إبراهيم المازني قال:" كنت يوما عند الشافعي أسأله عن مسائل أهل الكلام قال: فجعل يسمع مني وينظر ثم يجيبني عنها بأقصر جواب ، وقال لي يا بني أأدلك على ما هو خير من هذا؟ قلت نعم . قال : يابني 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 ، ص١٨

(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 ، واضطرهم 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 ، وبلبلة 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 إلجام العوام عن علم الكلام وير ى 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 ، ويستضر 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 ، ويبدون في صورة فلاسفة ، فإن هذا لم يرفع من قدرهم في نظر الفلاسفة الخلص ، 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 ، ص٧٩-٨٠

(٢) الغزالي : معيار العلم ، ص١٣١

(٣) الغزالي : إلجام العوام عن علم الكلام ، ١٣

(٤) د. توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، ص١٠٨

الفصل الثالث

التصوف الإســـــــلامي

ويحتـــوى على النقاط التاليـــــــــة:

أولا: نشأة التصوف وتطوره.

ثانيا : المعرفة الصوفية ومنهجها.

ثالثا : التصوف النظرى.

رابعا : اختلاف التصوف عن الفلسفة.

خامسا : مصادر التصوف الإسلامي.

سادسا : التصوف العملي ومظاهره.

سابعا: موقف أهل السنة من التصوف.

أولا: نشأة التصـــــوف وتطـــــوره.

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 أشتدت عنايتهم بأمر الدين الزهاد والعباد ، ولما ظهرت الفرق الإسلامية وزعم كل منها أن فيهم 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 ـ علم الظاهر: الذي يدعو إلى الأعمال الظاهرة من العبادات ، كالطهارة والصلاة والزكاة والصوم ، وأحكام المعاملات من زواج وطلاق وقصاص وفرائض ونحوها ، وهذا هو علم الفقة ، 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 ، ص٤٠٨

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 ، وا ٍذا 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 ، و اهتموا بالحديث عن المجاهدات وما يحصل فيها من الأذواق والمواجد ، والكلام في الكشف وحقائق الغيب ، والبحث في التصرفات في العوالم والأكوان بأنواع الكر امات ، والتعرض للشطح الذي عبروا به عن وجد فاض بقوته وهاج لشدة غليانه وغلبته ، فعبروا عن وجدهم بعبارات موهمة مستغربة .

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 ، جـ٣ ، ص١٦

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

ثانيا : المعرفـــة الصوفيـــة ومنهجهـا

كان التصوف مجرد تجربة روحية يحياها صاحبها ، فكانت الصلة مقطوعة بينه وبين الفلسفة باعتبارها نتاجا عقليا يقوم على الدليل العقلي والبرهان المنطقي ، ولكن التطور الذي أدرك هذه التجربة الذتية 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 الغزالى 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 الرازق: التعليق على مادة تصوف ، دائرة المعرف الإسلامية ، ص٢٣٤

(٢) د. توفيق الطويل : الشعراني إمام التصوف في عصره ، ص٧

(٣) دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص١٩٨

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 وا ن 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 بعترض 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(ت٢٦٠هـ - 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 ، وا ن 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 ، وثانيتهما : ما يتجلى له الصوفي بالجذبة الإلهية

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي : شطحات الصوفية ، ص٦٦

فيبدئ من الغيب ، ثم ينكشف له عالم الشهادة.

رابعا: مصادر التصوف الإسلامي

أما عن المصادر التى استقى منها التصوف الإسلامي ، فمثار خلاف بين الباحثين شرقيين وغربيين ، ولعل الأقرب إلى الصواب أن نفرق مع جولدتسهر الذي تأثر في ذلك بابن خلدون ـ بين الز هد الذي كان قريبا من روح الإسلام ، ومذهب أهل السنة ، وتأثر كثيرا بالرهبانية المسيحية ، ثم التصوف الإشراقي بما يتضمن من كلام في المعرفة والأحوال والمواجد والأذواق ، وقد تأثر بالأفلوطنية المحدثة 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 المحدثة 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 إبتدعوها ما كتبناها عليهم إلا إبتغاء رضوان الله"(٢) ففسرها مفسرو القرون الثلاثة الأولى للهجرة تفسيرا يجيز الرهبانية ويمتدحها ، حتى عارض الزمخشري هذا التفسير بتفسير يحترمها ويعيذ الإسلام منه(٣)

---

(١) د. أبو العلا عفيفي: في التصوف الإسلامي وتاريخه ، ص١٤

(٢) سورة الحديد ، آية : ٢٨

(٣) يؤكد لويس ماسنيون أن الحديث المعروف ـ 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 والأخرة.

خامسا : التصـــوف النظـــري

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 واضع 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(ت ٢٦١هـ) 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 أخر هذه الشطحات.

---

(١) نيكلسون : التصوف الإسلامي وتاريخه ، ترجمة د. أبو العلا عفيفي ، ص٨.٧ ، 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 ، ص٥٠ ، 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 المذهبان 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 ومنـــي **** يا منية المتمنـــي
أدنيتني منك حتـــي *** ظننت أنك أنـــي
وغبت في الوجد حتى *** أفنيتني بك عنـــي

وقال أيضا:

أنا ومن أهوى ومن أهوى أنا *** نحن روحان حللنا بدنـا

فإذا أبصرتني أبصرتـــــه *** وا ِذا أبصرتـــه 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 ـ أي عالم المعقولات والمجردات ـ 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 الغيبيات في نومها ويقظتها(١) وهكذا إذا تطهرنا من شواغل البدن وتأملنا كبرياء الحق والنور الفائض من لدنه ، وجدنا في أنفسنا بروقا ذات بريق وشروقا ذات تشريق ، وشاهدنا أوطارا وقضينا أوتارا(٢)

---

(١) السهروردي : هياكل النور ، ص٤٣
(٢) المصدر نفسه ، ص٣٢

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 التى يسعى إلي تحقيقها أصحاب التصوف الإشراقي(٢) وهي شبيه بغاية الفيلسوف في السعادة التي تتحقق بالاتصال بالعقل الفعال وا ٍن اختلفت الطريقة عند كل منهما.

وتطور إتحاد البسطامي وحلول الحلاج إلى مذهب وحدة الوجود على يد ابن عربي(ت٦٣٨هـ) وخلاصته أن الوجود حقيقة و احدة ، وليس تعدد الموجودات وكثرتها إلا وليد الحواس الظاهرة ، فالحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها متكثرة بصفاتها وأسمائها ، إذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هي الحق ، وا ٍذا نظرت إليها من حيث صفاتها وأسمائها هي الخلق ، أي العالم ، و هي 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 ، ص٢٨

(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 ، ص٢٤.

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

وبيت لأوثان وكعبة طائف ***** وألواح توراة ، وصحف قـــرآن

أدين بدين الحب أني توجهت ***** ركائبه ، فالحب ديني وا يماني

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 (ت٦٣٢هـ) الذي إتخذ الذات الإلهيه موضوعا لحبه ، واستغرق في العشق حتى فنى عن ذاته واتحد بمحبوبه(١) ولقد أنشد ابن الفارض

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

سادسا : التصـــوف العملـي ومظاهـــره.

بدأ التصوف يعود إلى طابعه العملي وينصرف عن الجانب النظري إلى حد كبير ، فظهرت في أواخر القرن السادس للهجرة الطريقة القادرية التى تنسب إلى عبد القادر الجيلي (ت٥٦١هـ) والرفاعية التي تنسب إلى أبي الحسين الرفاعي(ت٥٧٥هـ) وتعددت الطرق بعد ذلك فظهرت الشاذلية لمؤسسها أبي الحسن الشاذلي(ت٦٥٦هـ)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 والتهجد والذكر وما يدخل في بابه ، تحول التصوف من ظاهرة وجدانية فردية إلى

---

(١) د.محمد مصطفى حلمي : ابن الفارض والحب الإلهي ، ص٢٣

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 ، ولبث على هذه الحال حتى أخذت مصر تتصل بالعالم الأوربي منذ حملة نابليون وقيام الوالي محمد على على حكم مصر ، فأخذ نفوذ هؤلاء يتضائل بعد سعة وبدأ فساد سيرتهم ينكشف للناس بعد خفاء(١)

سابعا: موقف أهل السنة من التصـــوف

إن أهل السلف قد ضاقوا بالتصوف الذي تسللت إليه النظرات الفلسفية في المعرفة والوجود ، فابتعد عن القواعد العقيدة الدينية ، وا ن 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 ، ص٣٧ أيضا كتابه ، الشعراني إمام التصوف في عصره ، ص٧

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 توسل بالأئمة الأثنى عشر ، وأجمع أهل السنة على إنكار التصوف ودحضه.

أما في المرحلة الأخيرة التى 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 ، مجاراة 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 يأتمر 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.

وا ٍذا 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 الثالـــث

مشكلات فلسفيـــــــة

ويحتوي على المشكلات التالية :

الفصل الأول : فلسفة التأويل عند إخوان الصفا

الفصل الثاني : مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة عند الكندي

الفصل الثالث: مشكلة الألوهيـــــــة عند الفارابي

الفصـــل الأول

فلسفة التأويل عند إخوان الصفا

جامعة جنوب الوادي
كلية الآداب

بحـــــــث في

فلسفة التأويل عند إخوان الصفا

إعداد

د/إبراهيـم محمد مرشاد الحداد

أستاذ الفلسفة الإسلامية

كلية الآداب بقنا – جامعة جنوب الوادي

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴾

صدق الله العظيم

[آل عمران آية ٧]

مقدمـــــــــــة

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 فلابد 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 طبيعيًّا وذلك لتحقيق الانسجام بين المعتقد الديني والنظر العقلى.

ولذا فإن من دواعى التأويل الباطن التحرر من قيد النص المقدس ابتغاء التوفيق بينه وبين الرأى الذى يذهب إليه صاحب التأويل أو بمعني آخر التحرر من قيد النص ابتغاء التوفيق بين ما يفهم من صريح اللفظ وبين ما يقتضيه العقل ، بالاضافة إلى احتواء القرآن الكريم على الظاهر والباطن أو الآيات المحكمة والآيات المتشابهة ، والآيات المحكمة هى الواضحة التى تدرك دلالتهما ويعرف معناها لدي الجميع دون لبس، أما الآيات المتشابهة فهى التى تحتاج إلى نظر يصحح 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 لتنبيه 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 في النصوص الدينية.

وبالنظر إلى ما تقدم من أهمية التأويل فإن ثمة تساؤلات دفعتني للاهتمام بدراسته، سوف أحاول الاجابة عنها فى ثنايا هذا البحث ، أهمهـــا :

١- ما معنى التأويل لغة واصطلاحا ، وهل هناك تعارض بين المعني اللغوى والمعنى الاصطلاحي ، ومتى بدأ التأويل كاتجاه عقلى فى تاريخ الفكر الفلسفى ؟

٢- ما هى المسائل التى تناولها إخوان الصفا بالتأويل هل هى أصول الشريعة ومسائل الإيمان أم دار التأويل حول السـُنن والفروع ؟

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

والسؤال الذي يطرح نفسه لماذا إخوان الصفا ؟

فبالنظر إلى العصر الذي عاش فيه إخوان الصفا " وهو القرن الرابع الهجرى "يلاحظ أن هذه الفترة كانت مليئة بالأحداث وتضارب النزعات وتعدد المذاهب والفرق الدينية ، وقد لعب التأويل دورا خطيرافى هذا كله ، لهذا ظهرت جماعة إخوان الصفا تنزع نز عة 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 وا ٍسراف فى تأويل النصوص التى استخدموها فى 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 تحليلى نقدى ، حيث تم عرض قضية التأويل عند إخوان الصفا من خلال التحليل و المقارنة فى إطار النظرة النقدية.

أولا : التأويل .. لغة واصطلاحـــا .

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

" 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 المعني اللغوى إلى المعنى الإصطلاحى .

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

---

(١) ابن منظور : لسان العرب ، مادة أول ، المطبعة الأميرية ، القاهرة ١٣٠٢هـ ، جـ١٣ ، ص ٣٤

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

(٣) الشريف الجرجانى : التعريفات ، تحقيق د . عبد المنعم الحفني ، دار الرشاد ، القاهرة ١٩٩١م ، ص٥٩

(٤) الغزالى : إلجام العوام عن علم الكلام ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان ، ١٩٨٦ ،ص٦٦

(٥) الغزالى : المستصفى من علم الأصول ، دار الفكر للطباعة ، القاهرة ١٩٦٠، ص٣٨٧

وهو عند ابن رشد عبارة عن إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التى عددت فى التعريف أصناف الكلام المجازى"[٦]

بناءً على ما تقدم فإن كلمة تأويل تُعني باطن الأمور فإذا كانت الشريعة . كما يقولون . مشتملة على ظاهر وباطن لاختلاف فطر الناس وتباينهم فى التصديق كان لابد من إخراج النص من دلالته الظاهرية إلى دلالته الباطنية بطريق التأويل ، فالتأويل هو الطريقة المؤدية إلى رفع التعارض بين ظاهر الأقاويل وباطنها .

ولكن استعمال كلمة تأويل تكشف النقاب عن وجود تفاوت أساسى بين معنى هذه الكلمة وبين معنى كلمة تفسير فالتفسير فى اللغة " راجع إلى معنى الإظهار والكشف ... فالتفسير كشف المغلق من المراد بلفظه وا ٍطلاقه للمحتبسين عن الفهم به "[٧] ولقد عرفه الزركشى بأنه : "علم نفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد(ﷺ) وبيان معانية ، واستخراج أحكامه وحكمه"[٨]ولقد اختلف علماء اللغة فى بيان الفرق بين التأويل والتفسير ، فلقد جاء فى كليات أبى البقاء:

" التأويل بيان أحد محتملات اللفظ ، والتفسير بيان مراد المتكلم ولذلك قيل: التأويل ما يتعلق بالدراية والتفسير ما يتعلق بالرواية " [٩] أما البغوى فيفرق بينهما بقولة " 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 ، ص٢٠

(٧) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، جـ٣ ، ص١٧٤ ، ولقد جاء فى القاموس المحيط : " التفسير الإبانة وكشف المغطى " الفيروز أبادى ، القاموس المحيط ، المطبعة المصرية ، القاهرة ،١٩٣٥م ، جـ٢ ، ص١١٠

(٨) نفس المرجع ، ص١٤٧

(٩) أبو البقاء : الكليات : طبعة بولاق ، القاهرة ، ١٢٨٠هـ ،ص١٠٥

الآية إلى معنى محتمل يوافق ما قبلها وما بعدها غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط ، والتفسير هو الكلام فى أسباب نزول الآية وشأنها"[١٠]

وبعد المقارنة بين التفسير والتأويل يتضح أن التفسير لا يحتمل إلا وجهاً واحداً يتجه إلى شرح الألفاظ شرحاً لغوياً يؤدى إلى المعنى الظاهر من النص ، أى أنه يلجأ إلى توضيح معانى الألفاظ ورفع الغموض والإبهام عنها ، فى حين يهتم التأويل بالمعنى الباطن ، وا ٍذا 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 .

ثانيا ـ : التأويل ... نبـــذة تاريخيـــــــة

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 " هي 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 ، في 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 العقلىوا ٍعمال الفكر : مثل قوله تعالى: ﴿ قل

---

(١٠) البغوى: معالم التنزيل فى التفسير ، طبعة المنار ، القاهرة ١٣٤٥هـ ، جـ١ ، ص١٨

(١١) د. إمـام عبـد الفتـاح إمـام: مـدخل إلـى الفلسـفة، دار الثقافـة للطباعـة القاهرة،الطبعـة الثالثـة ١٩٧٥م،ص١٠٦ص١٠٧

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 ومتزمتة ، 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 ، وا ٍذا كان الفيلسوف من الذين يبحثون فى موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة ، فلابد من دعوته إلى التأويل ، لذلك نجد لهذه الفكرة أصلها الموغل 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 جـ١ ص٧٣ أيضاً د. محمد فتحي عبد الله : النحلة الأورفية أصولها وأثارها في العالم اليوناني ، مركز الدلتا للطباعة والنشر بالإسكندرية ، ١٩٩٠م ، ص٣٠

طريق التأويل واطراح 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 أحبار اليهود وفلاسفتهم الذين ذهبوا إلى القول بأهمية وضرورة التأويل المجازى للتورة 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 فرأوا 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 أخري لم يصل إليها فلاسفة اليونان إلا أن نصوصه إذا أخذت كلها حرفيا لا تظهر فيها هذه الحقائق ، ومن ثم لابد 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 : جـ١ ص٧٤ أيضاً د. محمد فتحي عبد الله : النحلة الأورفية أصولها وأثارها في العالم اليوناني ، ص ٣٠

(١٦) إميل برهييه : الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندرى ، ترجمة د. محمد يوسف موسى ، د. عبد الحليم النجار ، طبعة الحلبي القاهرة ١٩٥٤م ص٩٦

(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 م ص ٢١٢

الإيمان[١٩] أما "أورجين ت : ٢٥٤م " فقد رأى أن الكتاب المقدس له ثلاثة معان ، مادى ونفسي وروحى، أو معنى حرفى وآخر أخلاقي وثالث رمزى [٢٠] ثم نجد القديس " أوغسطين " يسر في التأويل المجازى بشرط أن تكون نتيجته متفقة مع العقيدة المسيحية مع ضرورة تقدير المعني الحرفى أولاً ، وأصبح هذا الشرط الأخير مبدءا متوارثاً لدى كثير من مفكرى المسيحية فيما بعد مثل ألبرت الكبير وتلميذه توماس الأكوينى .

هكذا تعد قضية التأويل ظاهرة تاريخية تؤكد الاتجاه العقلى فى الفكر الإنسانى بصفة عامة والفكر الدينى بصفة خاصة لاعتقاد فلاسفة الأديان بأن الحقيقة واحدة .

ثالثا : التأويل فى الإسلام

لقد شُغِلَ العديد من مفكرى وفلاسفة الإسلام بالتأويل ، فكان لمن اتجه هذا الاتجاه مباحثه الفلسفية التى تُعنى بمشكلة الوجود والتعدد والصلة بين الله ومخلوقاته وتحاول أن توفق بين الوحى والعقل .

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

فلقد اعتمد المعتزلة فى قولهم بالأسماء و الصفات على القرآن والسنة مستخدمين منهج التأويل العقلى وحمل النصوص على مايوافق العقل لضبط مسائل العقيدة والدفاع عنها فهم :" لا يترددون فى تأويل ما يرونه من النصوص متعا رضاً مع حكم العقل لأن حكم العقل قطعي

---

(١٩) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، لجنة التأليف والترجمة ، القاهرة ، الطبعة الخامسة ١٩٧٠ ص ٢٦٩

(٢٠) إميل برهييه : تاريخ الفلسفة ، جـ ٢ ، ص ٢٨٩

عندهم ، أما النصوص فدلالتها ظنية " [٢١] فإذا كان القرآن يصف الله بأنه :﴿ ليس كمثله شئ ﴾ [٢٢] كان من الضروري تأويل جميع آيات التشبيه الواردة فى القرآن ، فأولوا قوله تعالي: ﴿ 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 في خلق الأفعال فيؤولون قوله تعالى ﴿ ومن يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم ﴾[٢٥]بأن من يشأ الله يضلله أي يخذله ولم يلطف به، لأنه ليس من أهل اللطف ومن يشاء الله يجعله على صراط مستقيم، أي يلطف به.[٢٦]

أما الشيعة فقد التزموا باطن النص، وهم أصحاب الاتجاه الرمزي الباطني في التأويل حيث قالوا :" إن لكل ظاهر باطناً ولكل تنزيل تأويلا "[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 ١٩٦٦م ، ص٧٨

([٢٢]) سورة الشورى آية :١١

([٢٣]) سورة المائدة آ: ية ٦٤

([٢٤]) الشريف المرتضى : آمال المرتضي ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ١٣٢٥هـ جـ٣ ،ص ٩١

([٢٥]) سورة البقرة آية : ١١٥

([٢٦]) الزمخشري : الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، مطبعة الاستقامة ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٤٦ م ، جـ١ ، ص ٤٥.

([٢٧]) الشهر ستاني : الملل والنحل ، تحقيق د. محمد سيد كيلاني ، مطبعة الحلبي ١٩٦٧م ، جـ١، ص١٥٠ .

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 فلهم أيضاً تأويلات مجازية للقرآن خاصة بهم، وهم مثل الشيعة يرون أن الإمام على 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 أمته 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 ذلكالتصنيف الذي أقلق الفقهاء كثير ا 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 ١٩٤٦م ، ص ٢٤٣ .

([٢٩]) هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص٧١

([٣٠]) جولد تسهير : العقيدة والشريعة في الإسلام ، ص١٥٧ ـ ١٥٨

(٣١) الطوس :اللمع ،تحقيق د. عبد الحليم محمود وطه عبد القادر ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٦٠م ،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 وا لزام 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 وا ن 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 والرسل يجب أن يكون رمزا "فالمشترك على النبي أن يكون كلامه رمزاً 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 وانتهاءبابن رشد ، كما عُرضت 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 ١٩٥٠م ،ط١ ، ص٢٤٥

(٤)٣٤د. حنا الفاخوري ، خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ، دار المعارف بيروت ١٩٥٠م ص ٣٨٥

(٣٥) ابن سينا : عيون الحكمة ضمن تسع " تسع رسائل تحقيق حسن عاصي ، دار قابس بيروت ، ١٩٨٦م ص٨

رابعا : 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 والديـــــــن:

اتجه إخوان الصفا كما اتجه غيرهم من الفلاسفة [٣٧]إلى التوفيق بين الدين والفلسفة، وهذا الاتجاه إلى التوفيق ناتج عن حاجة الوقت والبيئة فالإحساس بالحاجة إلى التوفيق بين

---

(٣٦) إخوان الصفاء وخلان الوفاءء:إسم اتخذه 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 وا لى ما يحل بهم من تفرق الجمع وتشتيت الشمل بفعل من يدبر لهم الحيلة ويضمر 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 تدعوا 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 التغير 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 بالصداقة 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 فلابد 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 يضموا 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 بدءوا بذكر فكرتهم ثم أيدوها 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 ، ص١٤٣.

(٣٨) التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة ، جـ٢ ، ص٥.

(٣٩) نفس المرجع : جـ٢ ، ص٦ .

(٤٠) لويس جارديه ، د. جورج شحاته قنواتي: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، نقله إلى العربية د. صبحي الصالح والأب فريد جبر ، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٦٧م ج١ ص١٩٣

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]

وا ذا 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 وا صلاحها ،وا ذا 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 تعرض للنفوس من أهل كل زمان أمراض وأعلال مختلفة في الأخلاق الرديئة والعادات الجائرة والآراء الفاسدة من الجهالات المتراكمة 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 تعرض 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، جـ٤، ص٢٤ – ص٢٥
(٤٥) إخوان الصفا : الرسالة الجامعة، تحقيق د. جميل صليبا، مطبعة الجامعة السورية بدون تاريخ، جـ١، ص٦٣٩

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

معنى هذا أن هناك فرقا جوهريا تنبهنا 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 وا إنارتها للحق، هذه العلوم تعد للرسل دون غيرهم من الفلاسفة الذين تجئ 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 واحدا(٤٨) في نظر إخوان الصفاء فإن مذهبهم يقوم على الجمع بينهما ، ولقد انتهت بهم نزعتهم التوفيقية إلى أن رأوا في جميع المذاهب الفلسفية مذهبا واحدا يوافق جوهر الأديان، ونظروا إلى الأنبياء والفلاسفة نظرة واحدة فهم :"

---

(٤٦) إخوان الصفاء : الرسائل ، جـ٤ ، ص١٤٦

(٤٧) إخوان الصفاء : الرسائل ، جـ٢ ، ص١٠.

(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 بإتباع طريق السمع فعلوم الرسل تكون بلا طلب ولا تكلف ولا بحيلة بشر وا إنما تكون بإرادة الله عن طريق تطهير أنفسهوا إنارتها للحق.. انظر الكندي : رسالته في كمية كتب أرسطو طاليس ،جـ١ ،صـ٣٧٢، أيضاً د. عاطف العراقي . مذاهب فلاسفة المشرق ، ص٤٣. ص٤٤.

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 لشئ من العبادة الفلسفية وا ٍلا 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، وا ٍذا 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:"أعلاهم طبقة الأنبياء عليهم السلام وأعلي الناس في الصنائع والمعارف الجسمية هم الحكماء"[٥١]

وبناء ً 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 و العمل بأحكامها.

---

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

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

(٥١) نفس المصدر : جـ٤ ، ص٤١٣ .

(٥٢) نفس المصدر: جـ٤ ، 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 ظاهرا وباطنا وأن للقرآن ظاهرا وباطنا، 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 ، جـ٢، ص٢٦ فلقد نظر الباطنية إلى نصوص القرآن نظرة تتمشى مع اعتقادهم فقالوا: كل ما ورد من الظواهر في التكاليف والحشر والنشر والأمور الإلهية هي أمثلة لرموز وبواطن" الغزالي : فضائح الباطنية، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٤م ، ص٥٥، 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 تأويلا يورث تضليلا، فزعموا أن معنى الصلاة موالاة إمامهم، والحج زيارته وا ٍدمان 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 ، ص٢٧٩. 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 ، ص٢٤٣. والظاهر عندهم كالقشرة والباطن كاللُب، واللُب خير من القشرة" البغدادي الفرق بين الفرق، ص٥٠. 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 ظاهرا وباطنا شأنهم في ذلك شأن الباطنية والشيعة، فلقد ميز أبو النصر السراج الطوسي تمييزا حاسما بين الظاهر والباطن على مستوى النص القرآني بقوله:" إن العلم ظاهر وباطن، وهو علم الشريعة الذي يدل ويدعوا إلى الأعمال الظاهرة والباطنة، والأعمال الظاهرة كأعمال الجوارح وهي العبادات والأحكام، أما الأعمال الباطنية فكأعمال القلوب وهي المقامات والأحوال .. ولا يستغني الظاهر عن الباطن ولا الباطن عن الظاهر" اللمع ، ص٤٣ . 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 ظاهرا جليا على الباطن الخفي"[٥٤] . والنعم التي أنعم الله تعالى بها على الإنسان كثيرة لا تحصي وهي نوعان: أحدهما من الخارج كالمال والمتاع والولد وهي النعم الظاهرة ، ونعم باطنة من داخل مثل حسن الخُلق 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 يبغون الاتصال مع الله فإنهم معفون من رسوم العبادات من وضوء وصلاة.

" وهنالكم ُ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، ص١٢٣ .

وفي هذا الصدد يقول ابن الجوزي: " إن من المتصوفة من داموا على الرياضة مدة فرأوا أنهم قد تجوهروا فقالوا: لا نبالي الآن ما عملنا ، وا نما 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، ص٣٦٧ ، لهذا كان لابد أن تثير مثل هذه الأمور ردود فعل عنيفة من جانب الفقهاء فكانت تهمة الباطني تعني العداء الصريح للدين.

(٥٤) إخوان الصفا : الرسائل، جـ١، ص١٤١.

(٥٥) إخوان الصفا : الرسائل، جـ٣، ص٤٨٦ أيضاً: جـ٤، ص١٢٤ .

(٥٦) نفس المصدر، جـ٢، ص٣٧٩.

(٥٧) نفس المصدر، جـ٤، ص٢٤.

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 إشاراتها 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 لُبا، 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 متغافل عن إقامة الظواهر الشرعية والسنن والتكاليف فهو ذو روح تعرت من جسدها وفارقت كسوتها الساترة لعورتها فيوشك أن تنكشف سوئته ، وتنتهك في العالم عورته ،و أعلم 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، جـ٤، ص١٢٨.
(٥٩) الرسالة الجامعة، جـ١، ص٢١٦.
(٦٠) نفس المصدر، جـ١، ص١٠٩.
(٦١) نفس المصدر جـ١، ص٢١٦.
(٦٢) نفس المصدر، جـ٣، ص٦١.
(٦٣) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، لجنة التأليف الترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٥٤م، ص١٢٦.
(٦٤) إخوان الصفا : الرسالة الجامعة، جـ١، 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 فلابد في نظر الإخوان من استخدام التأويل للوصول من الظاهر إلى الباطن أو من الدين إلى الفلسفة..ولكن ما هو منهج إخوان الصفاء في التأويل؟

خامسا: منهج إخوان الصفا في التأويـــــل

إذا كان البشر – فيما يري إخوان الصفا – متفاوتي الدرجات في ذكاء نفوسهم وصفاء أذهانهم وجودة تمييزهم من ناحية إدراكهم العقلي للأمور، فقد كان من الصعب على الأنبياء أن يذكروا بعض الحقائق التي يصعب على العامة فهمها بسبب ضعف ولهم، لهذا لا يخاطبون بصريح الحقائق خطابا واحدا: "حتى يعمل كل ذي لُب 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 لواضعي الشريعة موضوعات لها أحكام ظاهرة جلية وأسرار خفية باطنة(٦٦)

ولأن أكثر كلام الله تعالى وملائكته وأنبيائه إيماءا إشارات وكلام الناس عبارات وألفاظ ، فإن المعاني مشتركة بين الجميع، ولما كانت الأنبياء تأخذ الوحي عن الملائكة إيماءً وا إشارات، 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،جـ٣، ص٢٩٩.

(٦٦) نفس المصدر، ج٤، ص١٩٠ ومع أن لفظي "تنزيل" "وتأويل" لم يردا في القرآن إلا متقابلين إذ ورد كل منهما على حدة، فإن السياق الذي استعملا 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 تعال ﴿ إنا نحن نزلنا عليك القرآن تنزيلا﴾ ، (الإنسان آية:٣٣) وقوله تعالى: ﴿وا نه 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]

وا ٍذا 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 مكشوفا 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 وا ٍشارتهم 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.

وا ٍذا كان إخوان الصفا ينقدون 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 بهـــــا

([٦٧]) نفس المصدر، جـ٢، ص٣٤٣.
([٦٨]) نفس المصدر، ص٣٤٤.
([٦٩]) نفس المصدر، جـ٤، ص١٧٧.
([٧٠]) إخوان الصفا : الرسائل، جـ٤، ص٤٦.

الرسول(ﷺ) وما أمر بها .. وظنوا لسخافة عقولهم أن الله قد ترك أمر الشريعة وفرائض الديانة ناقصة حتى يحتاج هؤلاء إلى أن يبينوه بآرائهم 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 كالعامة 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، ص٤٧.

(٢)٧د. حنا الفاخوري. خليل الجر ّ : تاريخ الفلسفة العربية، جـ١، ص٢٤٧ ولقد ذهب ابن رشد إلى أن للشريعة قسمين : ظاهرا وباطنا مؤولا:" 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، ص٤٣.

والسبب في ورود الظاهر والباطن في الشرع يرجع إلى اختلاف فطر الناس وتباين مراتبهم في التصديق، وقد تلطف 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 تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان إما من قبل فطرهم وا ٍما من قبل عاداتهم وا ٍما من قبل عدهم 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، ص٤٦.

ولقد أعطى ابن رشد حق التأويل للفلاسفة دون غيرهم ومن يحاول التأويل غيرهم فهوكافر، وا ٍن 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، ص٥.

يجيب الإخوان عن هذا التساؤل بقولهم:"إن ذلك الشخص هو المبعوث وصاحب الزمان والإمام للناس مادام حياً، فإذا بـَلـَغ الرسالة وأدى الأمانة ونصح الأمة ودون التنزيل ولوح التأويل وأحكم الشريعة.. ثم توفى ومضى إلى سبيله بقيت تلك الخصال في أمته وراثة 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 أمورا خفية باطنة مستورة لطيفة لا يمسها 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.

سادسا: 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 جورا 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،جـ٤، ص١٧٩.
(٧٤) إخوان الصفاء: الرسالة الجامعة، جـ٢، ص٢٧٣.
(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 يعض الظالم على يديه يقول يا ليتني اتخذت مع الرسول سبيلا، يا ويلتي ليتني لم أتخذ فلاناً خليلا ﴾[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 أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية﴾[٧٩] هي النفس المنبعثة من عند باريها – أى النبي أو الإمام الذي تجتمع فيه خصال النفس الكلية إلى النفوس الجزئية لتهديها وتنبهها 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 ، وا ن ادعاءه بأنه إله وأن شريعته أجـــــــل

---

(٧٦) إخوان الصفا: الرسالة الجامعة،جـ٢، ص٢١٧ ومن المعروف أن السابع هو المهدي المنتظر عند إخوان الصفا. نفس المصدر، ص٢٢١ أما الرؤساء الستة عند الإخوان فهم أدم ونوح وا ٍبراهيم وموسي وعيسى ومحمد :الرسالة الجامعة ، جـ٢ ، ص٣٦٠ .

(٧٧) سورة الفرقان آية: ٢٧ ـ ٢٨.

(٧٨) إخوان الصفا : الرسالة الجامعة ، جـ٢، ص٢١٨.

(٧٩) سورة الفجر آية : ٢٧ ـ ٢٨.

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

(٨١) سورة المائدة آيه : ١١٦

الشرائع وأن منزلته هي منزلة السابع فأنه – أى 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 المهدى المنتظر لإقامة مدينة إخوان الصفا الفاضلة ، فإننا نضيف أهمية أخرى للتأويل عند الإخوان وفى هذه الحالة يصرف معنى الآيات القرآنية إلى فلسفتهم الدينية ، فهم يقولون في تأويلهم لآية النور : "اللهنور السماوات و الأرض ، مثل نوره" يعنى العقل الكلى ، " كمشكاة" يعنى به النفس الكلية المنبعثة منه المضيئة بنور العقل الكلى – كما تضئ المشكاة بنور المصباح المُشرق بنور الله ، فيها مصباح "المصباح فى زجاجة": الزجاجة هى الصورة الأولي الشفافة المضيئة بما سرى فيها من فيض النفس عليها ليفيض العقل الكلى على للفس الكلية. "كأنها كوكب درُّى" 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 يضئ ولو لم تمسسه 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 ، ويضـــرب الله الأمثال

---

(٨٢) إخوان الصفا : الرسالة الجامعة ،جـ ٢ ، ص٢٢٣– 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 القر آن يشير أو ينص بطريق الرمز ، على أن الخلافة والإمامة بعد النبى لعلى ونسله من فاطمة انظر : مصطفي كامل الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع : دار المعارف القاهرة ، ١٩٦٩م :ص٤٢٤

للناس "، ولذلك كانت النار هى أجل الأشكال وأعظم الأمثال متصلة بالنور ، ولذلك امتحن أبليس حين قال:﴿ خلقتنى من نار وخلقته من طين ﴾[٨٣] ذلك أن النار تتحرك إلى العلو بالطبع والطين هو الجماد والتراب يتحرك إلى أسفل[٨٤] هكذا يؤول إخوان الصفا آية النور تأويلا باطنيا يصرف معناها إلى تصورات ميتافيزيقية تتعلق بالإله المتعالى والعقل الكلى والنفس الكلية .

---

(٨٣) سورة ص آية : ٧٦

(٨٤) إخوان الصفا : الرسالة الجامعة ، جـ ٢ ، ص٢٩٣. وإذا كان إخوان الصفا يؤولون آية النور تأويلا يشير إلى فلسفتهم الدينية ، فإن هناك تأويلاً آخر يصرف معناها إلى معان مختلفة ومتباينة ، وكان هذا من عمل التأويل الشيعى .

وشبيه بهذا ما يروى عن جعفر الصادق الإمام الشيعى السادس من أنه فسر آية النور كما يلى: "الله نور السماوات والأرض : مثل نوره كمشكاة: فاطمة ابنة النبى . فيها مصباح ، المصباح فى زجاجة : الحسن والحسين ، الزجاجة كأنها كوكب درى : كأن فاطمة كوكب دُرى بين النساء ، يوقد من شجرة مباركة زيتونة :من النبى إبراهيم علية السلام : لا شرقية ولا غربية : لا يهودية ولا نصرانية يكاد زيتها يضئ ، ولو لم تمسسه نار : يكاد العلم يتفجر منها . نور على نور : إمام منها بعد إمام . يهدى الله بنوره من يشاء : يدخله فى نور ولايتهم " انظر د. محمد عابد الجابرى . بنية العقل العربي ، المركز الثقافى العربى ، بيروت الطبعة الثانية ١٩٩١م ص٢٨١

ولقد طبق الشيخ الرئيس ابن سينا منهجه الرمزى فى التأويل مفسراً مراتب العقل ودرجاته فيما تشير إليه آية النور فهو يقول فى 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 وهى المشكاة ، ويتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى فتتهيأ بها لاكتساب الثوانى إما بالفكرة وهى الشجرة الزيتونة إن كانت ضعفى ، أو بالحدس فهى زيت أيضاً إن كانت أقوى من ذلك فتسمى عقلاً بالملكة وهى الزجاجة ، والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار : ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال ، أما الكمال : فإن تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة فى الذهن وهى نور على نور ، وإما بالقوة فأن يحصل المعقول المكتسب كالمشاهدة متى شاءت من غير افتقار إلى اكتساب وهو المصباح ، وهذا الكمال يسمى عقلاً مستفاداً ، وهذه القوة تسمى عقلاً بالفعل ، والذى يخرجه من الملكة إلى الفعل التام ومن الهيولى إلى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار " انظر ابن سينا الإشارات والتنبيهات ، تحقيق د. سليان دينا ، القسم الطبيعى ، دار المعارف القاهرة ١٩٥٧م جـ٢ =ص٣٦٣- ٣٦٧ أيضاً ذهب الإمام الغزالى إلى التأويل ذاته للآية القرآنية فى معارج القدس ، ضمن مجموعة القصور العوالى ، طبعة الجندى ، القاهرة ١٩٦٨م ، ص٨١

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 .

سابعا : استخدام إخوان الصفا للتأويل

تناول إخوان الصفا كل ما ورد فى الكتب المقدسة بالتأويل ، فهم لا يأخذون شيئا بظاهره أبدا ، 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 والشياطيـــن :

لإخوان الصفاء طريقة باطنية خاصة فى تفسير معنى الملائكة والشياطين فالملائكة في نظرهم نفوس خيرة موكلة بحفظ العالم وصلاح الخليقة وقد كانت متجسدة قبل وقتا 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 سابحة فى بحر الهيولى ، وفضلا 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 ص٣٠٣ ، ص٣٠٤

(٨٦) إخوان الصفا : الرسائل ،جـ١ ص ٩٦

(٨٧) إخوان الصفا : الرسالة الجامعة، جـ١ ، ص١٣٤

ولفظ الملائكة له معنيان أحدهما شرعى والآخر فلسفى ، فهم يُسمَّوْنَ باللفظ الشرعي : "الملائكة الموكلين بحفظ العالم وتدبير الخليقة بإذن الله ، ويسمون باللفظ الفلسفي قوى طبيعية وهى فاعلة فى الأجسام بإذن الله " (٨٨) هكذا تكون وظيفة الملائكة تدبير عالمه وا ٍصلاح خلائقه ، 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) القيامـــة 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 ردُت إليها النفوس التى هي 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 ، جـ٢ ، ص١٠٨

(٨٩) إخوان الصفا : الرسائل جـ٣ ، ص٩٤

(٩٠)نفس المصدر ، جـ٣ ، ص٣٧٠

(٩١) إخوان الصفا : الرسالة الجامعة ج،٢ ، ص٢٠٣

(٩٢) نفس المصدر جـ٢ ، ص٢١١

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 وسخر ها له وجعله خليفة له فى أرضه ، كل ذلك بتمييز عقله ، فلم يجز فى حكمة البارى تعالى أن يتركه بلا وصية يبين له فيها ما ينبغى أن يفعل ومالا ينبغى أن يفعل، ولما أوصاه وأمره ونهاه لم يجد فى حكمته أن يتركه دائما ولا يدعوه إلى حضرته ويسأله عما فعل [٩٤] وشر الناس عندهم من لايؤمن 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) الجنـــة والنـــار:

أما الجنة – عند إخوان الصفا – فإن مكانها فى عالم الأفلاك عالم الدوام والبقاء والخلود فى النعيم والسرور مع الملائكة والنبيين والصديقين والشهداء والصالحين[٩٩] وهى

---

(٩٣) سورة التين آية : ٤
(٩٤) إخوان الصفا : جـ٤ ، ص١٥٧
(٩٥) نفس المصدر جـ٢ ، ص ٣٠٩
(٩٦) نفس المصدر جـ٣ ، ص٢٨٥
(٩٧) نفس المصدر جـ٣ ، ص٣٧
(٩٨) نفس المصدر جـ٣ ، ص٢١٧
(٩٩) نفس المصدر ، جـ٤ ، ص١٠

حال روحانية فقط ، لهذا يعتقد إخوان الصفا أنه من فساد الرأى وألم النفس اعتقاد بعض الناس: "أنه يباشر فى الجنة – أى يتزوج – الأبكار – 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 والعصاه ويرمون بهم فى خندق من النار وكلما احترقت جلودهم وصاروا فحماً ورماداً أعاد فيها الرطوبة والحياة ليذوقوا العذاب ، وأن فى الجحيم تنانين وثعابين وأفاعى يأكلون الفساق ويصيرون أحياء بعد ذلك ، وما شاكل هذه الاعتقادات المؤلمة لنفوس معتقديها[١٠٠] .

وا ٍذا قلنا أن جميع ما نطق به الأنبياء عليهم السلام من صفة الجنة ونعيم أهلها وعذاب النار والعقاب وأحوال القيامة كلها حق وصدق لامرية 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 الأخرة[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 وا ٍشارات إلى حقائق غير مادية ، تلك هى النزعة الباطنية لإخوان الصفا فى الدين ، فهى تريد أن تتفهمه كما تشاء ، لا كما أنزله الله وقالت به الأنبياء .

---

(١٠٠) نفس المصدر ، جـ٣ ص٨٧
(١٠١) نفس المصدر جـ٣، ص٩٠
(١٠٢) نفس المصدر جـ٤ ، ص٥٦

خاتمـــة البحـــث

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

أولا : 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 .

ثانيـــا: 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 الصفاالأول منهما يذهب إلى شرح الحقائق الدينية المُجَملة 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 .

ثالثـــا : 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 اللآيات والإحجام عن تأويلها ، بينما مجاوزة ذلك الظاهر بتأويله وكشف المعنى الباطن العميق للآيات لا يحدث تعارضا بل لابد أن يكون متفقاً مع البرهان الذى يقوم على العقل فلا تناقض ولا تعارض بين ما تقضيه العقيدة الدينية وما يقتضيه العقل بمنطقه .

رابعـــا : 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.

خامســا: 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 ظاهرا وباطنا ، أما الباطن فهو الحقيقة الإلهية الفلسفية ، أما الظاهر كالصوم والصلاه 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 .

سادســا: بصفة عامة يمكن القول بأن السبب الرئسى 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 ..

المصـــــادر والمراجـــــع

أولا : المصـــــــــادر

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

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

ثانيا : المراجـــع العربيـــــة :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(١٧) الشهرستاني : الملل و النحل ، تحقيق د . محمد سيد الكيلانى ، مطبعة الحلبى، القاهرة، ١٩٦٧ م.

(٨)١ الطوسى (أبو نصر السراج): اللمُع ، تحقيق د. عبد الحليم محمود ، د. طه عبد القادر، دار الكتب الحديثة القاهرة ،١٩٦٠م

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

(٢٠) العراقى (د. عاطف) : مذاهب فلاسفة المشرق ، دار المعارف ، القاهرة الطبعة التاسعة ١٩٨٧م

(٢١) .....: المنهج النقدى 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) الغزالى (أبو حامد) : إلجام العوام عن علم الكلام ، دار الكتب العلمية بيروت لبنان ، ١٩٨٦م.

(٢٤) ..... : المستصفى من علم الأصول ، دار الفكر للطباعة والنشر، القاهرة ، ١٩٦٠م

(٢٥) ..... : فضائح الباطنية ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٤م

(٦)٢الفاخورى (د. حنا، د. خليل الجر ّ) : تاريخ الفلسفة العربية ، دار المعارف بيروت ١٩٥٧م.

(٢٧) الكندى (أبو يوسف يعقوب) : رسالته فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله ، تحقيق د.محمد عبد الهادى أبوريده (ضمن رسائل الكندى الفلسفية ") دار الفكر العربى ، القاهرة، ١٩٥٠م

(٢٨) المرتضى (الشريف): آمال المرتضى ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٠٧م

(٢٩) برهييه (إميل) : الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندرى ، ترجمة د. محمد يوسف موسى ، د. عبد الحليم النجار ، مطبعة الحلبى القاهرة ، ١٩٥٤م.

(٣٠) تامر (عارف) : حقيقة إخوان الصفا ، المطبعة الكانوليكية ، بيروت ١٩٥٧م.

(٣١) جاردية (لويس ، وجورج شحاتة قنواتى) : 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 : المراجـــع الأجنبيـــة

(1) Farrakh (Omar): The Arab Genius in science and philosophy, American couneil 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 الثانـــــــي

قضية التوفيق بين الدين والفلسفة

عند الكندي

ويحتوي على النقاط التالية:

تمهيـــــــد

أولا: الأسباب التي دفعت الكندي إلى التوفيق بين الدين والفلسفة

ثانيا: جوانب محاولة التوفيق بين الدين والفلسفـــة

ثالثا: الفرق بين علوم الأنبيـــاء وعلوم الفلاســـــفة

الخاتمـــــــــة

تمهيـــــــــد

هو أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي ، ينتسب إلى قبيلاة كندة العربية ، ذات الأصل العريق ، والحسب الرفيع في الجاهلية وفي الإسلام ، وقد كان من أفراد هذه القبيلة من تولى أعمالا 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 ، والقفطي 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 التى كان يهتم بها علماء الكلام وعلماء الأديان ، ويظهر ذلك مثلا 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 فيلسوفا ، وقد كان شديد اتلاهتمام 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 اقامها ليعلم تلاميذه فيها ، من لم يكن رياضيا 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 وخداعهم.

ولكن كان إهتمام الكندي بالرياضة و الكيمياء 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 التى تعينه على تحقيق هذا الهدف ، فأصلح التراجم التى 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 كتبا في الحث على تعلم الفلسفة ، وفي موضوعات مختلفة منها ، على نحو يكشف إعجابه بالفلسفة والدفاع عنها ضد خصومها ، ولكن ذلك لم يكن عنده طريق للتقليل من أهمية الدين أو إنتقاص قدره ، والدليل على ذلك أننا نجد له رسائل في الرد على الثنوية القائلين بإلهين ، وفي نقض مسائل الملحدين ، وفي تثبيت الرسل عليهم السلام ، وفي بيان تناهي العالم ، وفي رفض ما ذهب إليه الطبائعيون الماديون من الأشياء الطبيعية تفعل فعلا واحدا على طريق الايجاب الذاتي ، وربما كان ذلك وسيلة إلى أن يثبت لخصومه بطريقة علمية أن إشتغاله بالفسفة لا يمس عقيدته ولا يقلل من ولائه لها ، كما كان في الوقت نفسه ردا على هؤلاء الذين هاجموه 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 إلحـــادا بدين محمـــد لقد جئت أمر يا أخـــــــــا كنده إدا

إن دراسة موضوع العلاقة بين الشريعة والحكمة ، أو بين الدين والفلسفة ، قد إستنفذ من الفلاسفة والمفكرين العرب جهدا كبير ، فهم قد إهتموا بدراسة هذه المسألة اهتماما كبيرا ، لأنهم حين وصلتهم الفلسفة اليونانية وخاصة فلسفة أرسطو ، وجدوا في هذه الفلسفة بعض الآراء التى 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 فيكل المسائل الجوهرية ، وا ٍن بدا بينهما تعارض فإنه ليس حقيقيا وا ٍنما 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 سنرى 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 الغزالى 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 المغـرب الإسلامي الذين بحثوا في هذا الموضوع ، وا ٍذا كان ابن رشد مثلا آخر فلاسفة المسلمين قـــد

---

(١) د. عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٨م ، ص٣٥

إستفاد من محاولات فلاسفة المشرق الإسلامي كالكندي والفارابي وابن سينا ، فإنه قد إستفاد أيضامن معاصر ه في بلاد المغرب الإسلامي ابن طفيل.

فإذا رجعنا إلى كتاب ابن طفيل ، حي بن يقظان ، وجدناه يشير إلى الإمام الغزالي وينقده نقدا سريعا ، ولكنه يسعى بدوره كفيلسوف إسلامي إلى الجمع بين الدين والفلسفة ، وكان حريصا على الجمع بينهما ، وا ن لم يكن الهدف الأول والأساسي من تأليفه كتابه حي بن يقظان الجمع بين الدين و الفلسفة(١).

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

أولا : الأسباب التي دفعت الكندي إلى التوفيق بين الدين والفلسفة

١ـ أول هذه الأسباب نجده عند الكندي وعند غيره من فلاسفة العرب ، أن القرآن بأياته العديدة يدعو إلى النظر والبحث في جنبات الكون ، والواقع أننا نجد في القرآن الكريم آيات كثيرة في هذا المجال ، مثل قوله تعالى: (أَوَ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللهُ مِن شَيْءٍ)(٢) وقوله تعالى :(أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ)(٣) وقوله تعالى : (أَفَلاَ يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ. وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ)(٤) وقوله تعالى: (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ

(١) د. عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، ص٢٦٨

(٢) سورة الأعراف ، آية : ١٨٥

(٣) سورة إبراهيم أية : ١٠

(٤) سورة الغاشية أية ١٧ ـ١٨

وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ 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 وا ٍرتياب ، فالكندي ـ 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 تغيرها 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 غصر المتوكل أن يدافع عن النظر العقلي الفلسفي ، أي تلك البحوث والدراسات التي يقوم بها الفلاسفة.

٣ ـ ثالث هذه الأسباب إن الكندي قد لحقه الأذي بسبب إشتغاله بالفلسفة ، والمفكر حين يلحقه الأذي بسبب إشتغاله بشئ ما ، وفي نفس الوقت يكون حريصا على الاشتغال به وعدم تركه ، لابد 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 أخري 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 ، ص٣٦-٣٧

والواقع إننا لو رجعنا إلى المؤلفات التي تركها لنا الكندي لوجدنا العديد منها يهتم بدراسة مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة ، إما بصفة عامة وا ٍما عن طريق البحث في التفصيلات ، 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 الفلسة ، 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.

ثانيا: 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 إلي:

---

(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 ، ج٢

١ـ تعد صناعة الفلسفة التى تعرف بأنها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان من أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأسماها 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 ـ فيما يقول الكندي ـ من غير علة ، وعلة وجود كل شيئ 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 الولى 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 تصنيفة وتقسيمه للعلوم

---

(١) الكندي : رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، ص٩٧
(٢) المصدر نفسه ، ص١٠١
(٣) د. إمام عبد الفتاح لإمام : مدخل إلى الفلسفة ، تصنيف العلوم الفلسفية عند أرسطو ، ص١٢٧

الفلسفية، والذي قسمها إلى نظرية وعملية ، كان يعلى من شأن العلوم النظرية كالطبيعة 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 منافعنا البسيطة ، فكيف إذن بهؤلاء الذين هم أسباب منافعنا العظيمة الجادة ، إنهم أفادونا إفادات كبيرة ، إنهم سهلوا لنا الكثير من المطالب الفكرية الخفية ، تلك المطالب التى لم يكن باستطاعتنا أن نصل إليها لولا وجودهم وبحثهم عن الحقيقة ، يقول الكندي:" فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق فضلا عمن 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 التى 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 ، ص١٠١

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.

٥ـ 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 الغربة عن الحق ، وفي هذا يقول الكندي:" إن هؤلاء الذين يتجنبون البحث عن الحقائق الفلسفية يجب عليهم أن يبحثوا فيها ، وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المضادين لها إقتناؤها ، وذلك أنهم يقولون أن إقتنائها يجب أو لا يجب ، فإن قالوا إنه يجب وجب طلبها ، وا ن قالوا إنها لا تجب وجب عليهم أن يحصروا علة ذلك وأن يعطوا على ذلك برهانا(١)

ويهاجم الكندي هنا مسلك رجال الدين أو الفقهاء وينقدهم ، وقد يكون من أسباب ذلك ما لحقه من أذي بسبب إشتغاله بالفلسفة ، فهم كما يقول من أهل الغربة عن الحق وا ن تتوجوا بتيجان الحق من غير إستحقاق لضيق فطنهم عن أساليب الحق ، وقلة معرفتهم بما يستحق ، ذوو الجلالة في الرأي والإجتهاد 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 يتعرى من الدين(٢)

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

---

(١) الكندي: رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسقة الأولى، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، ص١٠٣

(٢) المصدر نفسه ، ص١٠٤

ضار والإحتراس مه ، وا ٍقتناء هذه جميعا هو الذي أتت به الرسل الصادقة صلوات الله عليها ، إنما أتت بالاقرار بربوبية الله وحده وبلزوم الفضائل المرتضاه عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها وا ٍثارها(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 الأنبيـــــاء وعلوم الفلاسفـــة

إذا كان هذا دفاع الكندي عن الفلسفة وضرورة الاشتغال بها فإننا نتسائل 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 ، وا ٍذا 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 والاكتساب ، 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 وا ٍنارتها للحق وا ٍلهامه ، هذه العلوم تعد خاصة بالرسل دون غيرهم من الفلاسفة ، الذي تجئ علومهم عن طريق الاكتساب 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 ، ص١٠٤

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؟

والمتأمل فيما أورده الكندي في هذا المجال يجد أنه قدم لنا تفسيرا 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: " فأي 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 ، كلت عن مثل ذلك الألسن المنطقية وقصرت عن مثله نهايات البشر ، وحجبت عنه العقول البشرية"(٢)

الخاتمـــــــة

ننتهى من هذا إلى أن الكندي قد حاول التوفيق بين الدين والفلسفة ، ولكن هذا التوفيق لم يمنعه من بيان الفروق بين علوم الأنبياء وعلومالفلاسفة ، وإذا كان هذا ما يشعرنا باختلاف طريق الدين عن طريق الفلسفة ، فإنها مع ذلك لا تؤدي إلى إستبعاد التوفيق بين الدين والفلسفة ، بحيث يعيش كل من المشتغلين بهما فى وئام واتفاق مع بعضهم البعض.

---

(١) الكندي: رسالته في كمية كتب أرسطوطاليس ، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، ص٣٧٢

(٢) المصدر نفسه ، ص٣٧٦

(٣) الكندي: رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، ص١٠٤

الفصل الثالـــــث

مشكلة الألوهية عند الفارابـي

ويحتوى على النقاط التاليـــة:

تمهيد

أولا: تصنيف العلـوم عند الفـارابـــي

ثانيا: المنهج الجدلـــي عند الفـــارابي

ثالثا: التوفيــق بين الديـــن والفلسفة

رابعا: الإلهيـــــات عنـــد الفـــارابي

تمهيـــــــد

هناك شبه إجماع بين المؤرخين على أن الفارابي هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ ، . تركي الأصل ، بإستثنا ابن أبى 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 توفى بدمشق في شهر رجب عام(٣٣٩هـ) وقد ناهز الثمانين عاما(٢) وبذلك تكون ولادته حوالى عام (٢٥٩هـ).

وحياة الفارابي منذ طفولته وشبابه وحتى أواسط غمره 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 بلدته ، 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 بلدته فاراب في أسيا الوسطى ، ولا شك أن هذه الأسفار قد أفادت الفارابي كثيرا وساعدت على بلورة شخصيته الفكرية ، وذلك مما هيأته لــه

---

(١) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج٥ ، ص١٥٣ تحقيق إحسان عباس ، دار الثقافة بيروت ، ١٩٦٨م ، ص١٥٣ أيضا صاعد الأندلس: طبقات الأمم ، تحقيق لويس شيخو اليسوعي: المطبعة الكاثولوكية ، بيروت ١٩١٢م ، ص٥٣ المسعودي التنبيه والإشراف ، القاهرة ١٩٣٨م ، ص١٠٥

(٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، مطبعة عيسى الحلبي ، القاهرة ، ص٥٦

(٣) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ج٢ ، ص١٣٥

(٤) الشيخ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، ص٥٦

(٥) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ج٢ ، ص١٣٤

من فرص الاحتكاك بثقافات جديدة لم يسبق له الاطلاع عليها ، ومعاينة 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 الاشعاع 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 (٣١٠هـ) وا لتقى فيها بأبي بشر متى بن يونس (ت٣٢٨هـ) المنطقي والمترجم المعروف ، وكان إذ ذالك الوقت شيخا كبيرا يقرأ الناس عليه فن المنطق ، وله صيت عظيم ، وشهرة وافية ، ويجتمع في حلقته 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 ـ كما ذكر ابن خلكان ــ 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 (ت٣١٨هـ) ، 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 ، ج٢ ، ص١٣٤

، إلى أن برز فيه وفاق أهل زمانه ، وألف بها معظم كتبه ، ثم سافر منها إلى دمشق ولم يقم 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 بالاضافة 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 ، وأخذا نفسه بالشدة وشظف العيش رغم ما كان يمكن أن توفره له مواهيه المختلفة ، ونبوغه العلمي ورسوخ أقدامه في الحكمة من إمكانيات لاجتذاب الثراء والعيش المرفه ، وحتى علاقته بسيف الدولة وهو الأميـــــر الذي

---

(١) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ج٢ ، ص١٣٤

(٢) المصدر نفسه ، ص١٣٥

(٣) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج٥ ، ص١٥٥أيضا دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص١٣٠

(٤) الشيخ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، ص٦٠

(٥) البيهقي: تاريخ حكماء الإسلام ، ص٥

(٦) كارادي فو: مادة الفارابي ، دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص٥

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 العلـــوم عند الفـــارابي

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:

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

٢ـ 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 ، ج٢ ، ص١٣٤ أيضا ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج٥ ، ص١٥٥

(٢) المصدر نفسه ، ص١٣٤

(٣) د. نازلي إسماعيل : مناهج البحث العلمي ، القاهرة ، ١٩٨٢م ، ص٤٨

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

ب ـ علم السياسة أو الفلسفة السياسية وهو يشتمل على معرفة الأمور التى 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)

ثانيا : المنهج الجدلي عند الفارابي

الجدل أو الدياليكتيك 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 شسئا حسيا ، 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 ، وا لى 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 ، ص١٣٢

(٢) د. عبد الرحمن بدوي : أفلاطون ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٤ ، ص١٤٢

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، القاهرة ، ١٩٧٦م ، ص٦٩

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 إستخدمه الفارابي في فلسفته ، فهناك خطان ينتظمان فلسفته كلها ، أحدهما صادر عن الله نزولا إلى مخلوقاته حسب ترتيبها ، والآخر صادر عن تلك المخلوقات صعودا 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.

ثالثا: التوفيـــــق بين الديـــــن 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 متناقضا(٢) أما المعلم الثاني فقد حسم المسألة ، لأن الدين والفلسفة في رأيه متفقان في الغايات والحقائق ، وا ن إختلفا 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 مؤمنا بوحدة الفلسفة ، إنطلاقا من أن الحقيقة واحدة على مر العصور.

---

(١) د. أحمد فؤاد الأهواني : أفلاطون ، دار المعارف مصر ، ص٨٢

(٢) محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٨م ، ص٥١

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 ، ومنشأن لأوائلها وأصولها ، ومتممان لأواخرها ، وا ٍليهما المرجع في يسيرها وخطيرها وما يصدر عنهما في كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه(٢)

أما المسائل التي يرى الناس أنها موضع خلاف بين الحيمين فهي لا تعدو في رأيه أن تكون خلافا في المنهج ، طريقتهما في تدوين الكتب ، ويقيم 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 الواسطة ، إذ النبي والفيلسوف يستمدان العلم من الله ، يتلقاه النبي عن طريق جبريل ، ويستمده الفيلسوف من العقل الفعال، فلابد إذن من اتفاق الموضوعين جوهرا، وا ٍن تباينا أسلوبا وشكلا(٣)

---

(١) القفطي : أخبار الحكماء ، ص١٨٤

(٢) الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس ، ص٨٠

(٣) د. كمال اليازجي : معالم الفكر العربي في العصر الوسيط ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٤م ، ص٥٣

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 ومنهجا 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.

رابعا: الإلهيـــــات عند الفــارابي

أ ـ دليـــل وجـــود الله

عند دراسة قضية الألوهية عند الفارابي نجد الفارابي يقوم بتحليل فكرة الوجود ذاتها تحليلا عقليا ، 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 بغير ه 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 الوجودوا ِن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال، فلا غنى لوجوده من علة ، وإ ِذا وجب صار واجب الوجود بغيره ، فيلزم من هذا إنها كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بغيره"(٢)

---

(١) الفارابي : تحصيل السعادة ، ص٤٠

(٢) الفارابي : عيون المسائل ، ص٥٧

ومن هذا النص يظهر أن الموجودات تنقسم إلى ما يلي:

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

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

٣ ـ 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 تناهي 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 وا ِن 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 بقوم 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 ، ص٤٠

(٢) الفارابي : عيون المسائل ، ص٥٧

أن تلحظ عالم الخلق فترى أنه لابد من وجود بالذات ، فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد ، وا ٍن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل(١) ويستشهد بالآية القرآنية الكريمة(سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ)(٢)

معنى هذا أن الفارابي يبين أن هناك طريقين للوصول إى معرفة الله وا ٍثبات وجوده :

الأول : يصعد من العالم ـ عالم الخلق ـ 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 ـ عالم الوجود المحض ـ حيث نستنتج أنه لابد 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 ـ الصفـــات الإلهيـــــة

يقوم تصور الفارابي للألوهيه على أصلين رئيسين يمثلان خلاصة قلسقته ، 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 أزلى 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 صـــــوره ، لأن

---

(١) الفارابي: فصوص الحكم :، ص٦

(٢) سورة فصلت ، أية : 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 شنها عليه الخصوم .

ج ـ نظريـــــة الفيـــض

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 منزه عن كل شبهات 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 ، وا ن 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 كمالا وهكذا.

وتستمر هذه العقول أو الموجودات الثواني كما يسميها الفارابي بالصدور في تسلسل هندسي منظم ، وذلك بأن تدرك موجدها 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 :، ص٦

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 أدني الموجودات وهو المادة ثم الأفضل إلى أن تنتهي إلى أفضلها الذي لا أفضل منه ، وأخسها المادة الأولى المشتركة والأفضل منها الاستطقسات 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 بالهيولى وتنتهي بالإنسان الذي لا يوجد في العالم ما هو أفضل منه كما يرى الفارابي ، وكان الفاربي يرمي من وراء نظريته في الفيض إلى تحقيق عدة أهداف هي:

١ـ مشـــكلة الكثرة والوحـــدة ، 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 فيهالاتصال المباشر بين الخالق ومخلوقاته قد يؤدي إلى حصول تغير وتعدد في الذات الإلهيه.

٢ـ مشكلة القـدم والحـــدوث 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 التى قال بها أفلوطين ، والتى 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.

المحتويـــــــــات

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