قضايا ومشكلات فلسفية

الأستاذ الدكتور

صابر عبده أبا زيد

أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف

كلية الآداب – جامعة جنوب الوادي

عميد كلية الآداب باسوان الأسبق

٢٠٢١ / ٢٠٢٢

عنوان الكتاب

قضايا ومشكلات فلسفية

الكلية : الآداب

القسم : الفلسفة

الفرقة : الأولى (اختياري)

عدد الساعات : أربعة ساعات

التخصص : الفلسفة الإسلامية

المقدمة

يطيب لي أن أقدم كتاب قضايا ومشكلات فلسفية للفرقة الأولى لطلابي بقسم الفلسفة وقد تتعدد القضايا وتختلف المشاكل منذ نشأة الفكر الفلسفي في بلاد اليونان ومع أول فلاسفة الدنيا " طاليس " الذي قال إن أصل الموجودات هو الماء ، وبعد قرون عديدة وأزمنه غابرة ونزول الوحي مبشرًا برسل كان دورهم هداية الناس ، جاء سيدنا موسى " عليه السلام " بالتوراة على يهود بني إسرائيل ، وجاء سيدنا عيسى " عليه السلام " بالإنجيل ومبشرًا للمسيحيين بدين الرحمة والمحبة ، وجاء خاتم الأنبياء والرسل سيدنا محمد " عليه الصلاة والسلام " بالقرآن الكريم ليتمم الدين ويؤكد إن الدين عند الله الإسلام .

فجاء سيدنا موسى " عليه السلام " بالجلال ، وجاء سيدنا عيسى " عليه السلام " بالجمال ، وجاء سيدنا محمد " صلى الله عليه وسلم " بالكمال .

وفي هذا الكتاب نتناول في فصوله الخمسة قضايا ومشكلات فلسفية وكلامية وصوفية من خلال المنهج التحليلي المقارن ، وطبقًا للخطة التالية :

الفصل الأول : مشكلة العالم عند الإمام أبو حامد الغزالي

الفصل الثاني : منهج التأويل الباطني عند الإمام محمد بن إسماعيل

الفصل الثالث : الإمام جمال الدين بن المطهر الحلّي وقضايا الأصول والكلام

الفصل الرابع : لويس ماسنيون وجهوده في قضايا الفكر الفلسفي الإسلامي

الفصل الخامس : قضايا التوفيق بين الفلسفة والدين عند إخوان الصفا

الخاتمة ...

المصادر ...

المراجع ...

أ . د صابر أبا زيد

الفصل الأوَّل

العـالـم عـنـد الإمام الـغـزالـى

(أشعرى متصوف)

" دراسة تحليلية نقدية "

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

١. **حياته ومؤلفاته .**

٢. **عناية الباحثين بالغزالى.**

٣. **الغزالى بين الفلسفلة والمنطق.**

٤. **كتاب التهافت فى الميزان.**

٥. **مذاهب الفلاسفة لدى الغزالى .**

٦. **تقسيم العلوم عند الغزالى .**

٧. **الإمام الغزالى ومشكلة حدوث العالم .**

٨. **إعتراض الغزالى على أدلة الفلاسفة.**

٩. **نقد وتقييم .**

١ – حياته ومؤلفاته :

ولد أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالى الطوسى عام ٤٥٠هـ / ١٠٥٩ م بمدينة طوس من أعمال خراسان ، من أبوين فقيرين وكان والده غزالاً (يشتغل بغزل الصوف) [١] ، محبًا لمجالسة العلماء والفقهاء ، وكان يتمنى أن يرزقه الله ابنًا فقهياً واعظاً ، فاستجاب الله سبحانه وتعالى لدعوته ورزقه بولدين هما : أحمد ومحمد ، ووصى بهما والدهما إلى صديق له متصوف من أهل الخير لأنه كان أمياً وقال له :

إننى أتأسف تأسفاً عظيماً على عدم علمى وأريد أن أستدرك ما فاتنى فى ولدى فعلمهما ، ولاعليك أن تنفذ فى ذلك جميع ما خلفه لهما. ولم تكن تركة الرجل الصوفى إلا نذراً يسيراً ، فلما أنفق عليهما الرجل جميع ما خلفه أبوهما ، وتعذر عليه القيام بقوتهما أرسلهما إلى مدرسة يتلقيان فيها العلم وتصرف لهما بعض النفقات . وكان أبو حامد الغزالى يقول فى ذلك :

" طلبنا العلم لغير الله ٠ أى بسبب القوت فأبى أن يكون إلا لله " بدأ الغزالى حياته بدراسة الفقه على يد أحمد بن محمد الراذكانى وسافر إلى جرجان وأخذ عن الإمام أبى نصر الإسماعيلى ، وذهب إلى نيسابور ولازم إمام الحرمين أبو المعالى الجوينى (ت ٤٧٨ هـ) ودرس عليه علم الكلام .

ثم وفد على نظام الملك (أبو على بن الحسن بن على بن اسحاق الطوسى ت٤٨٥هـ) وزير السلطان السلجوقى آلب أرسلان ، وظل عنده حتى أسند إليه منصب التدريس فى بغداد عام ٤٨٤هـ – ١٠٩١م بالمدرسة النظامية ، وعكف على التدريس والإفتاء لمدة أربع سنوات[١] .

---

[1] أو نسبة إلى بلد يسمى غزالة ، كما نقل عن السمعانى فى الأنساب – راجع فى ذلك ترجمة أبى الفتوح الغزالى أخو الإمام الغزالى ، فى الجزء الأول من وفيات الأعيان لأبن خلكان – ص٤٩ – طبعة القاهرة – ١٢٩٩هـ.

[1] لمزيد من التفاصيل عن حياة الإمام الغزالى وسيرته وحياته الفكرية وأسرته ، أنظر فى ذلك : السبكى (تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقى الدين) : طبقات الشافعية الكبرى – ج٤ – ص١٠٢ ، ١١٣ وما بعدها – طبعة القاهرة – ١٣٢٤هـ.

- د. بهى الدين زيان : الغزالى ولمحات عن الحياة الفكرية الاسلامية من ص ٣٣ وما بعدها – سلسلة قادة الفكر فى الشرق والغرب – العدد (١٠) – طبع ونشر مكتبة نهضة مصر – بالفجالة – ١٩٥٨م.
- نجد أيضاً عن تاريخ حياة الغزالى وموقفه من ثقافات عصره صفحات هامة فى كتاب المستشرق دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام بترجمة الدكتور / محمد عبد الهادى أبو ريده من ٣٠٩ – ٣٣١ – طبعة القاهرة – ١٩٤٧م.

وفى أثناء ذلك جد واجتهد حتى برع فى الفقه وعلم الخلاف والجدل والكلام والمنطق والحكمة والفلسفة ، وصنف فى كل ذلك .

فابو حامد الغزالى يمثل دائرة معارف متكاملة ، وكان فقهياً ومتكلماً وفيلسوفاً ثم انتهى به المطاف إلى التصوف حيث وجد الحق والحقيقة فيه فاطمأنت نفسه إليه وكان شافعياً فى الفقه ، اشعرياً فى علم الكلام والاصول وكان يرى أن الكلام لاينبغى أن تخوض فيه العوام ، ومن هنا نجده يصنف كتابين هما :-

" إلجام العوام عن علم الكلام "، والمضنون به على أهله (الكبير والصغير).

ثم درس الفلسفة وتمثل هذه المذاهب حتى دخل فى بطون الفلاسفة وألف فى ذلك كتاب " مقاصد الفلاسفة " وهو فى هذا الكتاب يقرر الآراء الفلسفية تقرير الباحث العلمى الدقيق ويحكيها على وجهها غير متعرض لما فيها عن حق أو باطل فى رأيه ، وقد يلوح فيه شئ من الرضا عن مباحثها[١] على أن الغزالى يصرح فى أوله أنه لايريد من بيان مذاهب الفلاسفة فيه إلا أن يكون مقدمة لإبطالها[٢] ، ثم عاد ليرد عليهم وينقض دعاويهم ويهاجمهم ويؤلف فى ذلك " تهافت

- أيضاً: هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية – ترجمة نصير مروة وحسن قبيس من صفحة ٢٧١ وما بعدها (أبو حامد الغزالى ونقد الفلسفة) – منشورات عويدات بيروت – طبعة ثالثة – ١٩٨٣م.
- وقد تعرضت السيدة م.سميث صاحبة كتاب : " الغزالى الصوفى " لأسرة الغزالى فقالت: إن الغزالى لم يكن الطالب المميز فى أسرته فقد كان هناك عم له يسمى أبو حامد الغزالى أيضاً وكان فقيراً وله شهرة كما كان كاتباً متميزاً ، أنظر فى ذلك:

- Smaith M. Al Ghazali the Mystic – London – 1944- P.10

- ونجد أيضاً المستشرق زويمر يتعرض لحياة الإمام الغزالى فى كتابه

- Awemer. S.A. : Moslem Shelken afger Gad. New York 1920.

- ولترجمة حياة الغزالى هناك وثيقة هامة كتبها هو بنفسه وترجم فيها لحياته الفكرية وتجربته الروحية وإنتقاله من الشك إلى اليقين ، ذلك هو كتاب " المنقذ من الضلال " ، بالإضافة إلى ما جاء فى مقدمة كتاب " تهافت الفلاسفة " من ص٤٩-٧٠ للمحقق الدكتور / سليمان دنيا – أنظر الطبعة السادسة – دار المعارف مصر.

[1] دى بور وترجمة د. أبو ريدة : تاريخ الفلسفة فى الإسلام – ص ٣٢١.

[2] نفس المرجع : هامش ص ٣٢١.

الفلاسفة "[٣]. ثم إنتهى به المطاف إلى التصوف – كما قلت – فكتب فيه : إحياء علوم الدين ومكاشفة القلوب ومشكاة الأنوار وكيمياء السعادة وغيرهما من الرسائل والكتب الصغيرة.

وذاع صيت الغزالى واشتهر اسمه اثناء فترة تدريبه فى المدرسة النظامية فى بغداد تشد إليه الرجال من كل جدب وصوب[١].

وفى سنة ٤٨٨هـ عزفت نفسه عن الشهرة والمجد والجاه وعرض الدنيا وترك كل ذلك وولى اخاه أحمد التدريس نيابة عنه ، وذهب إلى بيت الله الحرام ليؤدى فريضة الحج ، وفى سنة ٤٨٩هـ عاد إلى دمشق فلبث فيها أياماً قليلة بين الفقراء . ثم توجه إلى بيت المقدس فجاور به مدة ، ثم عاد مرة أخرى إلى دمشق ، واعتكف فى خلوته ثم عاد مرة ثانية إلى التدريس والفقه متردداً بين الشريعة والحقيقة[٢] ، وإنتهى به المطاف إلى طوس مسقط رأسه وبلدته واتخذ داره للفقهاء وخانقاه[*] للصوفية ووزع أوقاته بين المدرسة والخانقاه . فكان يقوم بتدريس الفقه لطلاب العلم فى مدرسته ، ويجالس أرباب القلوب والفتوحات فى الخانقاه . وظل كذلك إلى أن وافته المنية عام ٥٠٥هـ/١١١١م . ودفن ببلدته تاركاً لنا مؤلفات عديدة كانت لها الأثر الأكبر فى الفكر الإسلامى والعالمى فهو من أكبر مفكرى الإسلام أصالة وإبتكاراً سواء فى هدمه للفلسفة أو فى بنائه لها وهو يهدم فقد كان يتفلسف وهو يهاجم الفلسفة.

٢- عناية الباحثين بالغزالى (اهتماماً ونقداً) :

احتل الإمام الغزالى منزلة عظيمة فى العلم والفكر ولقى عناية فائقة من الباحثين فى الشرق والغرب ، من المسلمين والمسيحيين قديماً وحديثاً فقد تتلمذ على مؤلفاته العديدة أجيالاً كثيرة من المسلمين فى التصوف والأصول والعبادات والمعاملات والأخلاق وعلم الكلام ونقد

---

[3] بخصوص تفسيرات كلمة " تهافت " المتعددة سواء باللغة العربية أو الإنجليزية أو الفرنسية أو الألمانية : يراجع هامش ص ٣٢٢ من تاريخ الفلسفة فى الإسلام . فلقد أفرد لها المحقق والمترجم د. أبو ريدة شتى التفسيرات وترجمات الباحثون الأوربيون.

[1] د. فتح الله خليف : فلاسفة الإسلام – ص ٢٠٤ – دار الجامعات المصرية – إسكندرية – الطبعة الأولى – ١٩٧٦م.

[2] أبو حامد الغزالى : المنقذ من الضلال – ص ٤٨ – طبعة القاهرة – بدون تاريخ .

[*] الخانقاة كلمة فارسية معناها بيت العبادة ، وقد إندثر هذا الإسم بمرور الزمن وأطلق عليها اسم " التكية " والتكايا أماكن لإقامة الدراويش من الأعاجم – يراجع فى ذلك : على مبارك : الخطط التوفيقية – ج١ – ص ٨٩ ، ٩٠ ، أيضاً : المقريزى فى الخطط – ج٤ – ص ٢٧١.

الفلسفة ، بل أصبح نقده للفلسفة هو النقد الكلاسيكى لكل من جاء بعده . ولعل الغزالى مسئول عن نكبة الفلاسفة والضربة التى وجهت إلى الفلسفة حين أعلن عن تكفير الفلاسفة فى أمور معينة فى كتاب " **تهافت الفلاسفة** " مما حدا بالفيلسوف العقلانى الكبير ابن رشد أن يرد عليه فى كتاب " **تهافت التهافت**" .

وترجمعت أهم مؤلفات الغزاتلى فى الفلسفة إلى اللغة اللاتينية لغة العلم والفلسفة فى العصر الوسيط ، فكانت مؤلفات الغزالى هى عماد فلسفة العصور الوسطى فى الغرب.

- تُرجم كتاب " مقاصد الفلاسفة " إلى اللغة اللاتينية عام ١٥٠٦م.

ثم تُرجم إلى اللغة الاسبانية القديمة ومنها إلى الأسبانية الحديثة مع مقدمة عن أثر الكتاب فى العالم اللاتينى ، وفلاسفة ومفكرى العصور الوسطى الغربية ، وذلك على يد الأب مانويل ألفونسو.

– تُرجم كتاب " تهافت الفلاسفة " إلى اللغة اللاتينية أيضاً عام ١٥٢٧م وطبع مرتين فى البندقية ، كما ترجم إلى اللغة العبرية ثم إلى اللغة الفرنسية فى العصر الحديث[1].

.. هذا بالإضافة إلى ما ذهبت إليه البعض من ضرورة عقد مقارنات عدة بينه وبين مفكرين الغرب المحدثين والقدماء – ونرى أنه لا وجه لأى مقارنة بين الغزالى وغيره من المفكرين والفلاسفة ، وهذه المحاولات كلها لابد وأن تؤدى إلى الفشل وتعتبر تعسفاً لا مبرر له .

ومع ذلك فقد تعرض الغزالى لحملة قاسية من النقد والتجريح من :

أ– أهل السُنة المغاربة :

ويمثلهم أصحاب المذهب المالكى ، فهم أشد الناس كرهاً للغزالى وليس من قبيل المصادفة أو المفارقة يكون ابن رشد الفيلسوف المغربى الأندلسى متفقاً مع المغاربة المالكية فى تكفير الغزالى.

---

[1] د. عبد الرحمن بدوى : مؤلفات الغزالى – ص ٥٣ ، ٦٣ – طبع بتكليف من المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بمناسبة الأحتفال بالذكرى المئوية لميلاد الغزالى فى مهرجان إقيم بدمشق – سوريا عام ١٩٦١م وهناك غير قليل من المستشرقين اهتموا بدراسة الإمام الغزالى فقد كتب عنه كل من : جوشو ومكدونالد وجولد تسيهر ، وجيرافر وماسينيون وكارادى فو وآسين بلاثيوس الذى بالغ فى تأثر الغزالى بالمسيحية حتى ليكاد يجعل منه شخصية مسيحية – يراجع فى ذلك : د. فتح الله خليف – فلاسفة الإسلام – ص ٢١١.

ب- كثير من الشيعة :

وهم شيعة الإمام على بن أبى طالب (بكل طوائفها) ونقدوا الإمام الغزالى فى فتواه بعدم رواية مقتل الإمام الحسين رضى الله عنه فى كارثة كربلاء (٦١هـ) وتحريمه (أى الغزالى) للعن وسب يزيد بن معاوية فى المساجد ، لذلك ثار الشيعه ضده ، ثم أنه لم يصح أو يثبت أن يزيداً أمر بقتل الحسين أو قتله بيده . وربما كان الباعث على القتل باعثاً شريفاً منها الخوف على المسلمين ، ونرى أن نزعة الشك والتردد متأصلة لدى الإمام الغزالى. وليس القتل كفراً يستحق اللعن ولكن معصية فى نظر الإمام الغزالى !! ونختلف معه فى هذه الجزئية ونقول إنه ليس بعد الكفر ذنب ، والقتل حد من حدود الله تعالى ، فكيف يستقيم كلام الغزالى وهو يجعل القتل مجرد معصية والله سبحانه وتعالى حرم القتل فى محكم آياته إلا بالحق حيث يقول: " والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً ، والذين لايدعون مع الله إلهاً آخر ولايقتلون النفس التى حرم الله إلا بالحق ولايزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاماً "[١].

.. وهذا الموقف الغزالى أدى إلى ظهور كتاب لابن الجوزى أسماء : " الرد على المتعصب العنيد المانع من لعن يزيد "[٢].

ج- وبعض البقهاء :

.. كذلك وجد الإمام الغزالى أعداء من بيئات أخرى غير المغاربة وغير الشيعة فلقد وجد عداء ونقد شديدين من بعض الصوفية ومن الفقهاء من أمثال : ابن تيمية وابن الجوزى ، وهما انكرا عليه صفات كثيرة وضعفوه وأكثر ما أنصب سخطهم عليه كان من خلال كتاب " إحياء علوم الدين" وأخذوا عليه أن فيه نقداً وتخبطاً وخلطاً وخوضاً فى مسائل الصوفية الجاهل بها ، وأن بالإحياء أحاديث موضوعة وضعيفة تحتاج إلى تنقية.

وألف بن الجوزى كتاباً باسم " إعلام الأحياء بأغلاط الإحياء " وكتاب آخر بعنوان " الحجة البيضاء فى أحياء الإحياء " منصبة كلها على الحديث.

---

[1] سورة الفرقان : آيتان – ٦٧ ، ٦٨.

[2] د. فتح الله خليف : فلاسفة الإسلام – ص ٢٢٤.

ويرى ابن الجوزى ان سبب تهاون الغزالى فى الحديث وعدم اكتراثه للتحرى عنه ، راجع إلى صحبة الغزالى للصوفية وإعجابه بهم وبكتبهم فأعماء هذا عن صحة الأحاديث المروية عنهم ، والصوفية أكثر الناس وضعاً للأحاديث.

وجدير بالذكر أن البيئة تفرض على الإنسان ألواناً من التفكير ، قد تختلف عن الألوان التى توجد فى بيئة أخرى . إذ أن البيئة عامل هام فى مد الإنسان بطائفة من الأفكار والمشاكل الخاصة بها والتى تتصل بها إتصالاً كبيراً وهى كذلك قد تنظم تفكير الإنسان وتجعله أقرب إلى طبيعتها وجوهاً وقد تتسلسل مشاكل البيئة وتترابط عصراً بعد عصر ، وقد تميز فى العصور الأولى فى محيط الحديث أو الفقه بيئتان :

الأولى: بيئة محافظة وهى بيئة الحجاز ، وقد عرفت بمدرسة أهل الحديث وهم أصحاب مالك بن أنس وأصحاب محمد بن إدريس الشافعى (ت ٢٠٤هـ) وأصحاب سفيان الثورى وأحمد بن حنبل وداود بن على بن محمد الأصفهانى ، وإنما سموا أصحاب الحديث لأن عنايتهم بتحصيل الأحاديث ونقل الأخبار وبناء الأحكام على النصوص ولايرجعون إلى القياس الجلىّ أو الخفىّ ما وجدوا خبراً أو أثراً.

الثانية: بيئة العراق وقد عرفت بمدرسة أهل الرأى وهى متحررة وهم أصحاب أبى حنيفة النعمان بن ثابت ومن أصحابه محمد بن الحسن وأبو يوسف يعقوب القاضى وزفر بن هزيل وبشر المريسى ، وإنما سموا أهل الرأى لأن عنايتهم بتحصيل وجه من القياس والمعنى المستنبط من الأحكام وبناء الحوادث عليه ، وربما يقدمون القياس الجلى على آحاد الأخبار.

ومن هنا قال أبو حنيفة : " علمنا هذا رأى وهو أحسن ما قدرنا عليه فمن قدر على غير ذلك فله ما رأى ولنا ما رأينا ".

وهذا إجتهاد فى الفقه الإسلامى ، ويقول دى بور أن أصحاب الحديث دائرتهم ضيقة والآخرون (أصحاب الرأى) أوسع مجالاً[1]

---

[1] دى بور وترجمة د. أبو ريدة : تاريخ الفلسفة فى الإسلام – ص ٥٠ .

– أنظر أيضاً: الشهرستانى : الملل والنحل – ج٢ – ص ٤٥ – مطبعة الأدبية – القاهرة – طبعة أولى – ١٢٣٠هـ.

٣- الغزالى بين الفلسفة والمنطق :

وللغزالى مؤلفات فى المنطق كما فى الفلسفة والتصوف وعلم الكلام والإرتباط بينهم جميعاً إرتباط وثيق فلقد ألف كتب منطقية عديدة نذكر منها: معيار العلم ، ومحك النظر وميزان الإعتدال ، بالإضافة إلى مقدمة المستصفى فى علم الأصول[*] ، وهو علم يخرج من كتب أرسطو ولكن غَّير فى الإصطلاحات وفرق فى العبارات ، وقال إن آفاتها هى آفة الرياضيات[١] التى تركها لأصحابها فهو كان يلخص مذاهب الفلاسفة المردود عليهم فى المقاصد والتهافت ويرد على كل مسألة على حدة ، وقد استعمل القضايا المنطقية وحللها ، كما حلل قضايا الفلاسفة ، واستدلالاتهم وكان يناقش نظرياتهم ليرى إلى أى مدى يمكن أن تلزم هذه المقدمات . ثم يناقش المقدمات ليرى ما هو منها برهانى وما هو غير برهانى . وهو فى النهاية يعتمد على منطق اليونان ليحلل قضايا فلاسفة اليونان !!

كان الغزالى مطلعاً على الفلسفة اليونانية ، وقد ألف المقاصد تلخيصاً لها ، وكان مطلعاً أيضاً على أصحاب الديانات الأخرى كالمسيحية واليهودية واستفاد منهما ، وهذه الإستعانة ظاهرة فى نقده لفلسفة الفلاسفة الإسلاميين من أمثال : الفارابى وابن سينا فهو على علم بكتابات يوحنا النحوى المعروف والإنجليز يشيرون إليه باسم جون دى جلو ميربور الذى رد على بروقلس فيما قاله عن قدم العالم فتأثر الغزالى به وأكثر مما أورده فى تهافت الفلاسفة عبارة عن تقرير كلام يوحنا هذا.

ضف إلى ذلك أن الغزالى ليس أول من هاجم وأنكر على الفلاسفة الإسلاميين واليونان – ما عدا أفلاطون – قولهم بقدم العالم بل سبقه أستاذه أبو المعالى الجوينى.

إذن الإمام الغزالى هاجم الفلاسفة بكلام الفلاسفة أنفسهم كما جادل المناطقة بمنطقهم بل عارض واضع المنطق نفسه وهو أرسطو . والغزالى أول من نقد العقل الإنسانى ، والفلسفة مملوءة بهذا وظهور التصوف والعلم الصوفى دليل على أن الناس لايرضون عن حلول العقل الإنسانى للمشاكل الوجودية الكبرى ، ومنها مشكلة قدم العالم أو العالم بين الحدوث والقدم ، حين يقول إن العقل الإنسانى متصل بالعالم ، فمقولاته مستقاه من هذا الوجود . فهو محصور فى

---

[*] طبعة القاهرة – عام ١٩٠٤م.

[1] الإمام أبو حامد الغزالى : تهافت الفلاسفة – تحقيق وتقديم الدكتور / سليمان دنيا – ص ١٠ – الطبعة السادسة – دار المعارف – مصر – سلسلة ذخائر العرب – العدد (١٥) – ١٩٨٠م

دائرة معينة هى مقولات الوجود ، كذلك يتكلم الفلاسفة أمثال ابن سينا وغيره عن إمكان إتصال العقل بقوة خارجية هى العقل الفعال . إما إتصالاً جزئياً فى هذا العالم أو إتصالاً كلياً عند إنفصال النفس عن البدن وعودتها إلى أصلها[١].

ونرى أن الغزالى يغالى كثيراً حين يذكر إنه درس الفلسفة فى أوقات فراغه من مهنة التدريس والإشتغال بالعلوم الشرعية ، وأنه وقف على مراميها وغايتها فى سنتين !! فكيف له هذا وهو مشغول بأمور كثيرة ؟ حتى وهو كذلك .. كيف له أن يتعلم الفلسفة فى هذه المدة الوجيزة ويقف على مراميها ويسبر أغوارها ؟ وكيف له أن يصل لغايتها وهى ذات مشاكل عويصة ومسائل عميقة وقضايا كبيرة ؟

من هنا نرى أن الغزالى لم يفهم الفلسفة كما يجب بل أخذ من كل بستان زهرة وفعل كما فعل إخوان الصفا وأراد أن يكون موسوعياً فألتجأ أخيراً إلى ملاذ التصوف. رغم دخوله فى دائرة الفلسفة وعدم قدرته على الخروج من هذه الدائرة إلا وفى عباءته " تهافت الفلاسفة ".

ونعلم أن الغزالى كتب مؤلفه " تهافت الفلاسفة " حوالى عام ٤٨٨هـ أى لم تصل سنه فى ذلك الوقت إلى الأربعين ، وكان قد قرأ الفلسفة وحصلها بنفسه بدون معلم ووضع فيها كتاب المقاصد وكانت غايته الرد على آراء الفلاسفة كما فهمها ولخصها.

ويصرح الغزالى فى التهافت أنه ليريد إلا هدم مذاهب الفلسفة – لا الفلسفة أياً كانت – وإظهار ما فيها من تناقض وعجز وسفسطة وقصور ويدلل على أنهم لم يلتزموا بشروط المنطق الذى يدينون به وعلى إفلاس العقل الإنسانى فى محاولة الوصول إلى الحقيقة[١]. وهو بذلك يمهد الدعوة إلى الرجوع إلى الدين وإلى التصوف والوصول إلى الله تعالى عن طريق الاعتقاد والعبادة والرياضة والكشف[٢] ، ونحى العقل جانباً . ونحن نتساءل .. ألم يوصل العقل أيضاً إلى معرفة الله تعالى الوصول إلى الحقيقة.

والله سبحانه وتعالى أمرنا فى كتابه العزيز بإعمال العقل والتفكير والتدبر والتذكر فى آيات متعددة ، ألم يكن أجدر بالغزالى أن يعمل بالعقل بجانب النقل كما فعل غيره من الفلاسفة والمتكلمين ، ويكفى المؤمنين شر القتال والجدال . ولكنه كان يحذر الناس من الإعتبار

---

[1] د. فتح الله خليف : فلاسفة الإسلام – ص ٢٢٩.

[1] الإمام أبو حامد الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص ٦.

[2] د. فتح الله خليف : فلاسفة الإسلام – ص ٢٤٤.

والإنخداع بالأسماء اليونانية مثل قوله : " وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة ، كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطو.. "[١] ، وحذرهم أيضاً من الإعتقاد بأن كل هؤلاء كانوا بمكانة واحدة ، فلكل واحد طابعه الخاص وتفكيره المتميز ، كما أن مؤلفاتهم كانت متزاوجة متفاوته ، فإن العلم الإلهى غير العلم الطبيعى غير العلم الرياضى.

وهذه العلوم مختلفة فى ميزان المنطق الغزالى وتقديره القياسى وكان هم الغزالى إظهار بطلان حجج الفلاسفة فى مسائل الإلهيات خاصة وما يتعارض منها خاصة بمسائل الدين وأصوله كقولهم بقدم العالم وإنكارهم البعث وقولهم أن علم الله غير محيط بالجزئيات ، كما جاء فى التهافت[٢].

٤- كتاب التهافت فى الميزان :

.. يرى البعض أن كتاب تهافت الفلاسفة لايصلح إتخاذه مرجعاً لتصوير أفكار الغزالى التى يدين بها ويلقى الله عليها ، بل يجب أن تستمد هذه الأفكار من كتبه التى ألفها بعد أن اهدتى إلى نظرية الكشف الصوفى والتى سماها " المضنون بها على غير أهلها " فلا يصح اعتبار التهافت مصدراً لآراء الغزالى وأفكاره الخاصة ، فقد ألف الغزالى هذا الكتاب حين كان يطلب الجاه والشهرة وبعد الصيت ، فيناصر به المذهب الذى يجلب له كل ذلك لا المذهب الحق فى ذاته وذلك أن أهل السنة فى تلك الفترة كانوا يضيقون ذرعاً بالمعتزلة والفلاسفة ولكنهم كانوا واجدين بين صفوفهم من يجرؤ على مناوأة المعتزلة والرد عليهم ولم يكونوا واجدين من يستطيع أن يتقدم إلى الفلاسفة ويرد عليهم بسلاح العلم والمعرفة حتى يعيش مذهب أهل السنة فى طمأنينة وأمان ، فكان المجال فسيحاً لمن يريد أن يتقدم لينال من ألقاب الفخار ما تصبوا إليه نفسه. مما لم يناله أحد قط ، فوجد " أبو حامد الغزالى " فى هذا المجال متسعاً لإشباع غروره !! وصب جام غضبه على الفلاسفة فحمل عليهم حملة عنيفة طيرت أسمه فى الآفاق وردت فى الخافضين ذكره[١].

---

[1] أبو حامد الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص ٧٤.

[2] يراجع فهرست المسائل التى أظهر فيها الغزالى تناقض مذاهب الفلاسفة بالتهافت – من ص ٨٦-٨٧ عددها فى عشرون مسألة بدعهم فى سبعة عشر وكفرهم فى ثلاثة مسائل منها قدم العالم .

[1] مقدمه د. سليمان دنيا للطبعة الأولى – ص ٦٩ – صدر الطبعة السادسة للتهافت.

ونجد أن الغزالى نفسه يعلن ويعترف أنه قد شمر عن ساق الجد لينشر العلم الذى به يكسبه الجاه !! ويرى البعض الآخر أن الغزالى قبل أن يؤلف كتابه " تهافت الفلاسفة " وقف موقفاً فى ذروة من ذرى العبقرية ، لقد أعلن أنه لايجوز لإنسان أن يفند رأياً قبل أن يبسطه بسطاً كافياً ، فألف كتاب " مقاصد الفلاسفة " وعرض فيه علوم الفلسفة (ماعدا الرياضيات) كما يحب أصحابها أن يعرضوها ، ولقد كان موفقاً فى عرض هذا حتى عُوتب فى ذلك وقيل له : إنه قد فهم الفلسفة وحببها إلى الناس أحسن مما يستطيع أصحابها أن يفعلوا !![٢].

وينطلق الغزالى مع المسألة الأولى فى كتاب " تهافت الفلاسفة " فى إبطال قول الفلاسفة بقدم العالم[١] بأستعراض آراء الفلاسفة وبراهينهم على ما يقولون ثم يلجأ إلى طريقة عبقرية – على حد قول الدكتور فروخ – أنه لايحاول تفنيد القضايا نفسها لأنه يوافقهم فى عدد منها ، ولكنه يحاول تنفيد براهينهم ، والغزالى مصيب فى اعتقاده أنك إذا فندت البراهين التى نقوم عليها قضية ما ، فإن تلك القضية تبطل حينئذً من تلقاء نفسها.

وفى كتاب " تهافت الفلاسفة " مواقف عبقرية جمة :

أ – سفه الغزالى الفلاسفة القدماء (اليونان) فى أقوالهم أن السماء (مجموع الأجرام السماوية) بجملتها كجسم الحيوان الواحد وأن للسماء نفساً كلياً تحركها ، وأن الكواكب – بمالها من نفوس جزينة – مطلعة على العيب وأنها تدل ، على الحوادث الأرضية المقبلة.

ب– يرى الفلاسفة أن الحواس التى لها أعضاء ظاهرة (كالسمع والبصر) تضعف قواها بعد الأربعين بينما القوى العقلية فى أكثر الأحيان تقوى.

ج– مسألة السببية .

وأخذ الدكتور فروخ فى تعديد حسنات الكتاب وذكر مآثره دون أن يذكر مثالية وعيوبه ومآخذه رغم أنها كثيرة.

---

[2] د. عمر فروخ : مقال بعنوان : " عبقرية الغزالى المتفاوتة " – ص ١٢٦ – ضمن كتاب : دراسات فلسفية مهداه إلى الدكتور إبراهيم مدكور بأشراف وتصدير د. عثمان أمين – الهيئة المصرية العامة – للكتاب – ١٩٧٤م.

[1]الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص٨٨.

والعجيب فى الأمر أنه وهو يدرس أسباب تفاوت مصنفات الغزالى ظهر له إن الغزالى كان مريضاً ومرضه هذا وصفه الغزالى نفسه وأنه كان مصاباً بمرض مزاجى نفسى معاً هو الكنظ أو الغنظ Depression وهو هبوط فى القوى الجسمانية والعقلية ينتج عنه اضطراب نفسى ويتسم صاحبه بالقلق والسويداء وهذا المرض يظهر عادة بعد الثلاثين وخصوصاً بين الأربعين والخمسين[١] فلماذا لم يكن الكتاب قد كُتب فى أثناء مرضه ؟ وكتابات فترات الصحة تتفاوت عن كتابات فترات المرض ، وعلى كل حال فموضوع مرض الغزالى أو عدم مرضه لايهمنا هنا كثيراً ولكن الذى لاشك فيه أن الغزالى مر بفترات شك وقلق حتى رجع إلى اليقين.

عرضنا لوجهتى نظر : **الأولى** ترى أن تهافت الفلاسفة كتاب الشهرة وكسب الجاه ولايعتد بما جاء فيه فيصور لنا رأى الغزالى الحقيقى ، **والثانية** ترى أن فى الكتاب عبقريات جمة رغم إصابة الغزالى بمرض الكنظ.

ونصل الآن للرأى **الثالث** وهو ما نسير عليه ونؤيده ونراه موضوعياً فعن كتاب " تهافت الفلاسفة " للغزالى واثره فى مجال الفكر الفلسفى بكل جوانبه يقول أستاذى د. عاطف العراقى :

" فإذا كان الغزالى فى هذا الكتاب يعبر عن إتجاه أشعرى أستفاد الكثير من أبعاده من الجوينى أستاذه ، فإنه من المنتظر إذن أن يصادف الكتاب قبولاً عند المفكرين ذوى الإتجاه الأشعرى ، والذين عاشوا بعد الغزالى[٢].

وإذا كان الغزالى – وكما قلت من قبل – قد ترك لنا كتباً عديدة إلا أن أهم الكتب التى تمثل طابعاً فلسفياً هو كتابه " تهافت الفلاسفة " والدارس لفكر الغزالى فى أى مجال من المجالات الفكرية المتنوعة المتعددة يجد أنه لايمكن التجاوز عن الكتاب بأى حال من الأحوال بمعنى أنه الكتاب الرئيسى للغزالى وسبب شهرته إذ كان قد اشتهر بهجومه على الفلاسفة ، والإتجاه الذى نجده فى هذا الكتاب يكشف لنا عن أن الغزالى لم يكن فيلسوفاً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، بل

---

(1) د. عمر فروخ : عبقرية الغزالى المتفاوته – ص ١٢٢ – ١٢٣.

(2) د. عاطف العراقى : مقال بعنوان : " تهافت الفلاسفة للغزالى وأثره فى الفكر الفلسفى " – ص١٠٣ وما بعدها . ضمن مجموعة مقالات فى الفلسفة والعلوم الإجتماعية من خلال كتاب " المشكاة " مهداه إلى اسم المرحوم د. على سامى النشار – دار المعرفة الجامعية – إسكندرية – ١٩٨٥م.

كان لايعدو كونه متكلماً يمثل الإتجاه الأشعرى على وجه الخصوص[1] بالإضافة إلى الإتجاه الصوفى.

وفى موضع آخر يذكر د. العراقى أن الغزالى حين يعلن كفر الفلاسفة يعتمد إلى حد كبير على الأسلوب الخطابى الذى نجد فيه مبالغة كبيرة وتهويلاً لا مبرر له بحيث كان بعيداً عن الأسلوب البرهانى الدقيق[2].

ومن هنا نرى أن الفرق واضح بين الغزالى وابن رشد الذى يعتمد على الأسلوب البرهانى العقلى وهو الذى أنبرى للرد على كتاب التهافت بكتاب آخر مشهور وهو تهافت التهافت.

٥- مذاهب الفلاسفة لدى الغزالى

كتاب " تهافت الفلاسفة " كما سبق وأن عرضنا له ، ليس هو الوحيد من بين مؤلفات الغزالى الذى يعتبر كتاباً فلسفياً ، ولكننا نجد الغزالى من قبل فى " المنقذ من الضلال " يحصر الفلاسفة بحسب مذاهبهم ويصنفهم ويقسمهم إلى ثلاثة أقسام :

أ – <u>الدهريون</u>:

وهم طائفة جحدوا وانكروا الصانع المدبر القادر ، وزعموا أن العالم قديم لم يزل موجوداً بنفسه من غير صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان ، أى أنهم قالوا بقدم الأنواع الحيوانية وهؤلاء هم الزنادقة[1].

ب- <u>الطبيعيون</u> :

وهم طائفة الفلاسفة الطبيعين الذين صرفوا جهودهم وأكثروا البحث فى العالم الطبيعى ، وما فيه من عجائب وغرائب وطرائف الحيوان والنبات ، فرأوا من عجائب الصنع والحكمة ما اضطرهم إلى الاعتراف بقادر حكيم فأمنوا بصنع الله تعالى ، وبديع حكمته وقدرته فاعترفوا بالله تعالى القادر الحكيم المطلع على خواص الأشياء وغاياتها ، ولكنهم ذهبوا إلى أن النفس تموت ولاتعود ، وأن القوى العاقلة فى الإنسان تابعة لمزاجه تبطل ببطلانه ، فإذا إنعدم لم تعقل اعادته ،

---

[1] نفس المرجع السابق : ص ١٠٨.

[2] د. عاطف العراقى : ثورة العقل فى الفلسفة العربية – ص ١٥٣ – الطبعة الخامسة – دار المعارف – مصر – ١٩٨٤م.

[1] الغزالى : المنقذ من الضلال – ص ١٨ – تحقيق الدكتور / عبد الحليم محمود – طبعة القاهرة – ١٩٦٢م.

وأنكروا الآخرة والثواب والعقاب ، فانحل عنهم اللجام وأنهمكوا فى الشهوات والملذات إنهماك الحيوانات ، وهؤلاء أيضاً زنادقة لأن الإيمان فى الأصل هو الإيمان بالله واليوم الآخر والخير والشر والثواب والعقاب والجنة والنار وهؤلاء أنكروا ذلك وإن كانوا اعترفوا وآمنوا بالله وصفاته[١].

ج- <u>الآلهيون</u> :

وهم طائفة الفلاسفة الآلهيين أو المتآخرون من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو وقد ردوا على الصنفين الأولين وكشفوا عن أخطائهم .

وأرسطو إذا كان فى نظر الغزالى هو الذى رتب المنطق وهذب العلوم وخمر لهم ما لم يكن مخمراً من قبل إلاَّ أنه لم يستطع التخلص من بقايا كفر الفلاسفة ، ومن هذا كفر الغزالى أرسطو ومن أتبعه من المتفلسفة الإسلاميين كإبن سينا والفارابى وغيرهما.

ويحصر الغزالى فلسفة أرسطوا كما نقلها كل من ابن سينا والفارابى فى ثلاثة أقسام :-

- قسم يجب التكفير به.
- وقسم يجب التبديع به.
- وقسم لايجب إنكاره أصلاً .

٦- تقسيم العلوم عند الغزالى

ويفصل الغزالى هذه الأقسام العلمية بالنسبة للشرع بقوله :

" تنقسم علوم الفلاسفة بحسب الغرض منها إلى ستة أقسام :-

" رياضية ومنطقية وطبيعية وإلهية وسياسية وخلقية "[١]

ونلاحظ أن هذا التقسيم لدى الغزالى يتفق إلى حد كبير مع تقسيم إخوان الصفا وخلان الوفا لرسائلهم وعلومهم .

ويمكن لنا تلخيص هذه العلوم ونرى مدى إتفاق وإختلاف الغزالى حولها على الوجه التالى :

---

[1] نفس المصدر السابق : ص ١٩ ، ٢٠ ، أنظر أيضاً : دى بور وترجمة د. أبو ريدة ، تاريخ الفلسفة فى الإسلام – هامش – ص ٣٢٨.

[1] الغزالى : المنقذ من الضلال – ص ١٩ ، ٢٠.

Z **العلوم الرياضية :**

وهى تشمل الحساب والهندسة والهيئة وهى أمور برهانية لاسبيل إلى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها ، ولا صلة لها بالعلوم الدينية الشرعية ، ولقد تولدت منها آفتان :

الأولى : أن الناظر فيها يعجب بدقائقها ووثاقة براهينها فيحسن اعتقاده فى الفلاسفة وفى كلامهم فى الإلهيات ناسياً أن كلامهم فى الرياضيات برهانى وفى الإلهيات تخمينى .

" وتلك آفة عظيمة ولهذا يجب أن يؤخذ بالزجر كل من يخوض فى علوم الرياضيات " [٢].

الثانى : نشأت من مغالاة بعض المسلمين الذين بلغ بهم الجهل حد إنكار جميع علوم الفلاسفة بما فى ذلك الرياضيات وما بنى عليها من الظواهر الفلكية فأنكر البعض مثلاً: الكسوف والخسوف لإعتقادهم إن ذلك يحدث فى العالم بخلاف الشرع فشككوا الناس فى الدين ، وجعلوهم يعتقدون إن الدين بنى على إنكار البراهين القاطعة[١].

Z **العلوم المنطقية :**

وهى التى تنظر فى طرق الأدلة والمقاييس والشروط والمقدمات البرهانية وكيفية تركيبها وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبها ، وأن العلم فيها إما تصوير وإما تصديق ، وكل هذه الأمور لايتعلق شئ فيها بالدين والشرع نفياً أو إثباتاً ، وليس فيهما ما ينبغى أن ينكر وهى شبيهة بما ذكره المتكلمون ، وأهل النظر فى الأدلة وإنما الفرق فى العبارات والاصطلاحات وأفاتها آفة الرياضيات.

Z **العلوم الطبيعية :**

وهى العلوم التى تبحث فى العالم – موضوع البحث – وما فيه من أجسام أرضية أو أجسام فلكية وكل ما يطرأ عليها من تغيير أو استحالة وليس من شرط الدين والشرع إنكارها إلا فى مسائل معينة محددة ذكرها الغزالى فى كتاب التهافت – كما أوضحنا – وأشار إلى أصلها فى المنقذ من الضلال مثل القول : بقدم العالم وأبديته وفكرتى الزمان والحركة .

---

[2] المصدر السابق : ص ٢١ ، أنظر التهافت – ص ١٠ ، ١١.

[1] المصدر السابق : ص ٢٣ ، أيضاً : الغزالى : مقاصد الفلاسفة – ص ٦ – الطبعة التجارية – القاهرة – طبعة ثانية – ١٩٣٦م.

ويجب على الإنسان أن يعلم أن الطبيعة كلها مسخرة لله تعالى لا شئ منها يفعل بذاته ، وأن التلازم بين الأسباب والمسببات غير حكمى لدى الغزالى . بحيث يمكن خرق مجرى الطبيعة وقوانينها بإرادة الله الذى أوجدها ويمكن حصول المعجزات.

Z **العلوم الإلهية (الإلهيات):**

أو العلم الإلهى كما يطل عليه علماء الكلام ، وهو أشرف العلوم وفيه أكثر أغاليط الفلاسفة من وجهة نظر الغزالى ، الذى يقول إنهم لم يقدروا فيها على الوفاء بالشروط والبراهين التى اشترطوها فى المنطق ، ولذلك نجدهم يختلفون أشد الإختلاف فى العلم الإلهى ، ويحصرها الغزالى فى " التهافت " بمجموعة ما غلطوا فيه فى عشرين مسألة كما – قلت من قبل – ويكفرهم فى ثلاثة منها ، أما السبعة عشر مسألة الباقية فيعتبرها الغزالى بدع.

وما يهمنا هنا من المسائل الثلاثة الكبرى التى كفرهم الغزالى فيها وكفر كل من تابعهم فيها القول بقدم العالم وأزليته ، وهذا ما ورد أيضاً فى المنقذ من الضلال[١].

.. والمسائل الثلاثة باختصار هى :

أ – إنكار حشر الأجساد وقصر المعاد على المعاد النفسانى.

ب– القول بأن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات ، فذلك كفر صريح لأن الله سبحانه وتعالى قال : " لايعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض "[٢].

ج– القول بقدم العلم وأزليته وأبديته .

– فالغزالى حين يبحث فى مشكلة حدوث العالم وقدمه ، يضعنا أمام تساؤلين بصدد تلك المشكلة التى تتناول بالبحث:

– هل خلق الله العالم من مادة أولى بحيث يعد قديماً ؟

– أم أن الله تعالى خلق العالم من العدم بحيث يعد حادثاً ؟

والإجابة عن هذين السؤاليين هو موضوع البحث ولكن بعد أن نستكمل بقية أقسام العلوم الفلسفية الستة لدى الغزالى.

---

[1] الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص ٨٨ وما بعدها ، المنقذ من الضلال – ص ١١.

[2] سورة سبأ : الآية ٣ وهناك آيات كثيرة فى القرآن بهذا الخصوص.

Z **العلوم السياسية والخلقية :**

أو ما يسمى السياسيات والخلقيات وهى حِكم مصلحية دنيوية ومعارف خُلقية تهذِيبية أخذها الفلاسفة من كتب الله المنزلة ومن الحِكم المأثورة عن الأولياء ومن كلام الصوفية ، ومزجوها بكلامهم تروجياً لها . ولهذه العلوم لدى الغزالى آفتان أيضاً :

الأولى : ان الإنسان قد يرد ما فيها من كلام الأنبياء والأولياء لأن قائليها مبطلون.

الثانى : أنه قد يرى الحكم النبوية والكلمات الصوفية الممزوجة بكلام الفلاسفة فيحسن اعتقاده فيهم .

لذلك يقول الغزالى إن على العاقل أن يمحص كلام الفلاسفة فيأخذ منه الحق ويترك الباطل عاملاً بوصية الإمام على بن أبى طالب كرم الله وجهه : لاتعرف الحق بالرجال أعرف الحق تعرف أهله[١].

والآن وبعد أن عرضت لأقسام العلوم الفلسفية الستة لدى الغزالى سنقصر حديثنا عن **المسألة الثالثة** من أقسام العلوم الإلهية ألاَّ **وهى مسألة العالم بين الحدوث والقدم** ورأى الغزالى فى ذلك ومع من أتفق ومع من أختلف وأين وجه الصواب ؟

٧- الغزالى ومشكلة حدوث العالم وقدمه :

يبدأ الإمام الغزالى فى كتابه " تهافت الفلاسفة " بمناقشة وعرض آراء الفلاسفة فى مسألة قولهم بقدم العالم وأزليته ويفند أدلتهم ويتولى الرد عليهم ويقدم الاعتراضات والالزامات ويعرض لنا تصوره للعالم ، ونجده فى حصر المسائل العشرين يبدأ بالمسألة **الأولى** : فى إبطال مذهبهم فى أزلية العالم وقدمه .. والمسألة **الثانية** : فى إبطال مذهبهم فى أبدية العالم والزمان والمكان.

ويرى البعض أن مسألة أبدية العالم أخطر بكثير من مسألة قدم العالم وأزليته فى العالم الإسلامى ، وأكثر معارضة للعقيدة الدينية من قدم العالم[٢].

---

(1) د. محمد عبد الهادى أبو ريدة – هامش – ص ٣٢٩ من كتاب دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام .

(2) د. جلال شرف : الله والعالم والإنسان فى الفكر الإنسانى – ص ٤٢ ، ٤٣ – دار المعرفة الجامعية – إسكندرية – الطبعة الأولى – ١٩٨٤م.

أ- **البحث فى العالم** :

العالم Le Monde بوجه عام ، مجموع الأجسام الطبيعية كلها من أرض وسماء ، والجرجانى فى تعريفاته :

" إن العالم هو كل ما سوى الله من الموجودات لأنه يعلم به الله من حيث أسماؤه وصفاته "[١].

ويطلق أيضاً عن جملة الموجودات المتجانسة مثال : عالم النبات وعالم الحيوان وعالم المثل والمعقولات Mondes des intelligibles .

وهناك العالم الخارجى Le Monde Exterieur

والعالم الداخلى Le Monde intgerieur

والعالم الحسى Le Monde Sensible

وهى مجموع الأشياء التى يمكن أن تدرك بالحواس ويقابل العالم الداخلى ، أو العالم العقلى Monde Rationnel وهو ما يتصل بالذهن والتفكير من ماهيات ومثل ، وهذا التقابل هو أساس الخلاف بين المثالية والواقعية[٢].

وهناك العالم الكبير والعالم الصغير لدى إخوان الصفا ورسائلهم[١] وعالم ما فوق القمر وعالم الكون والفساد لدى ابن سينا[٢].

.. ويذهب الحكماء إلى أن العالم كرة متناهية فى الامتداد والذرع ولكنهم يقولون إنها قديمة لانهاية لمدتها ، ويقولون إن العالم صدر عن الله تعالى منذ الأول ، كما أن المعلول مساوقة للعلة أى أن لكل معلول علة ولكل سبب مسبب غير متأخر عنها بالزمان ، وقد أتفق جمهور الفلاسفة على أن العالم قديم لم يزل موجوداً مع الله .

---

(1) أبى الحسن الحسينى الجرجانى الحنفى : التعريفات – ص ١٢٦ – مطبعة الحلبى – القاهرة – عام ١٩٣٨م.

(2) مجمع اللغة العربية :المعجم الفلسفى – ص ١١٥ – ١١٩ – تصدير د./ إبراهيم مدكور – القاهرة – عام ١٩٧٩م.

(1) إخوان الصفا وخلان الوفا : الرسائل – المجلد الثانى – الرسالة الثانية – ص ٢٤ وما بعدها – دار صادر – بيروت – ١٩٥٧م . أنظر أيضاً : الرسالة الثالثة من المجلد الثالث فى معنى قول الحكماء إن العالم إنسان كبير – ص ٢١٢ وما بعدها .

(2) بخصوص موقفل إبن سينا من العالم – يراجع : د. عاطف العراقى – الفلسفة الطبيعية عند إبن سينا – ص ٣٤٧ وما بعدها – دار المعارف – مصر – الطبعة الثانية – ١٩٨٣م.

ب- <u>موقف الغزالى</u> :

يقول الإمام الغزالى فى المقدمة الثانية من التهافت : " وهذا لأن البحث فى العالم عن كونه حادثاً أو قديماً ، ثم إذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة أو بسيطاً (بمعنى مبسوطاً) أو مسدساً أو مثمناً وسواء كانت السموات وما تحتها ثلاث عشرة طبقة – كما قالوا – أو أقل أو أكثر متسعة النظر فيه (تفريعاً وتفصيلاً) إلى البحث الإلهى ، كنسبة النظر فى طبقات البصلة وعدد حب الرمان ، فالمقصود كونه من فعل الله فقط كيفما كان "[٣].

يرى الغزالى أن العالم ليس بقديم ولكنه حديث أو محدث ، وأن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه فالله قديم وإرادة الله قديمة ، أما مفعول الإرادة فهو الحادث المتعلق بالزمان[١]. ويذكر دى بور أن الغزالى وهو يبطل نظرية الفلاسفة فى قدم العالم يعتمد كثيراً على شرح جون فيلوبون Johanne Philoponus النصرانى – على مذهب أرسطو وقد كتب جون هذا فى إبطال نظرية قدم العالم رداً على برقلس Praklos الذى كان يقول بها[٢] . ويقال إن جون فيلوبون هو نفسه يحيى النحوى عند العرب.

وإن أكثر ما جاء فى تهافت الفلاسفة للغزالى تقرير كلام يحيى النحوى نفسه . وبيان مسألة قدم العالم وحدوثه تستغرق الكثير وهى من أكبر المسائل التى دار حولها الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة وقد شغلت فراغاً كبيراً من كتاب التهافت إن لم يكن أغلبه وما علينا إلا أن نتحدث عن هذه المشكلة باختصار من خلال تهافت الغزالى رغم كثرة الأدلة والافتراضات وتنوع الصور والاعتراضات.

قلنا من قبل إن الغزالى وهو يبحث فى هذه المشكلة يضعنا أم سؤالين:

- هلى خلق الله العالم من مادة أولى بحيث يعد قديماً ؟
- أم أن الله خلق العالم من العدم بحيث يعد حادثاً ؟

ثم ما هى أدلة الحدوث وأدلة القدم ؟

---

[3] الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص ٨١.

[1] نفس المصدر السابق – ص ٨٩

[2] دى بور وترجمة – د. أبو ريدة : تاريخ الفلسفة فى الإسلام – ص ٣٣١.

نجد أن الغزالى ينكر على الفلاسفة اليونان ومن تابعهم من فلاسفة الإسلام أو ما يطلق عليهم المشائين قولهم بقدم العالم ، فنراه يذكر لنا فى المسألة (٤) فى بيان عجزهم عن الإستدلال على وجود الصانع للعالم ما ياتى :

يقسم " الناس فرقتان :

فرقة أهل الحق وقد رأوا أن العالم حادث ، وعلموا ضرورة أن الحادث لايوجد من نفسه ، فافتقر إلى صانع ، فعقل مذهبهم فى القول بالصانع.

وفرقة أخرى هم **الدهرية** ، وقد رأوا أن العالم قديم كما هو عليه ولم يثبتوا له صانعاً ، ومعتقدهم مفهوم ، وإن كان الدليل يدل على بطلانه.

وأما **الفلاسفة** فقد رأوا أن العالم قديم ثم أثبتوا له صانعاً مع ذلك . وهذا المذهب بوضعه متناقض لايحتاج فيه إلى إبطال[١].

وهنا نلاحظ أن الغزالى ربط بين مشكلة الحدوث أو القدم للعالم وموضوع الأدلة على وجود الله تعالى.

والناس ثلاثة فرق وليست فرقتان كما قال الغزالى إذا ضفنا الفلاسفة الذين قدموا الأدلة على وجود الله مع قولهم بقدم العالم كالفارابى وابن سينا ويقول عنهما الغزالى " فليعلم إنا مقتصرون على رد مذاهبهم[٢] بحسب نقل هذين الرجلين كى لاينتشر الكلام بحسب إنتشار المذاهب" ، ويطلق عليهما الغزالى " متفلسفة الإسلام " أبو نصر الفارابى والحسين بن سينا.

إذن بتحليل نص الغزالى يمكن القول إن **الفرقة الأولى** هى فرقة أهل الحق كما وصفهم هو نفسه حيث أثبتوا إن الله محدث للعالم ، **والفرقة الثانية** هم الدهرية الذين لايعترفون بوجود الله وهو ما يجب أن يكفرهم الغزالى . أما **الفرقة الثالثة** وهم الفلاسفة فقد أثبتوا أن للعالم صانع وقدموا الأدلة على وجود هذا الصانع وهو الله تعالى القادر ومع ذلك قالوا بقدم العالم فلا يجب على الغزالى تكفيرهم .

---

[1] الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص ١٢٥.

[2] الغزالى : تهافت الفلاسفة – المقدمة الأولى – ص ٧٨.

حيث أنهم لم يعجزوا عن الاستدلال على وجود الصانع المدبر للعالم فهم لم يصعدوا إلى سماء أهل الحق ولم يهبطوا إلى أرض الدهرية ، والذى قال الله سبحانه وتعالى فى وصفهم : " وقالوا ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر "[1].

ج- <u>العالم بين الزمان والمكان</u> :

يرى الغزالى إنه لاتصح التفرقة بين الزمان والمكان كما فعل الفلاسفة ومعنى أن الله سبب لوجود العالم عنده أنه يخلقه بإرادته وقدرته كيفما يشاء فى أى وقت يشاء متأثراً فى ذلك بأستاذه الجوينى ، وينحصر رأى الفلاسفة فى أن تقدم البارى تعالى على العالم تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان ، وأدلتهم على هذا تنحصر فى الآتى :

أولاً: قولهم استحالة صدور حادث من قديم ، إستناداً على التلازم القائم بين العلة والمعلوم وهى علاقة مساوقة . فإذا فرض وجود القديم ، فإما أن يوجد عنه العالم على الدوام فيكون قديماً مثله ، وإما يتأخر عنه بالزمان وهنا إما ألا يتجدد مرجح لوجود العالم فيظل فى دائرة الإمكان ، وإما أن يتجدد مرجح فيؤدى ذلك إلى إشكالية جديدة تنطوى على عدة تساؤلات مفادها :

- من محدث هذا المرجح ؟
- ولم حدث الآن بالذات ؟
- ولماذا لم يحدث من قبل ؟

وبعبارة أخرى .. لماذا تأخر وجود العالم ؟

- ولمَ لم يحدث قبل زمان حدوثه هذا ؟

نقول إنه لا يمكن أن يكون ذلك لعجز فى البارى تعالى ، ولا لتجدد غرض أو وجدان آله بعد فقدانها ، أو تجدد طبيعة أو وقت وزمان أو حدوث إرادة لم تكن موجودة ثم وجدت.

ولأن كل هذا محال .. على الله تعالى ، إذ يؤدى إلى القول بتغير القديم ، وهو أيضاً محال .. ومهما كان العالم موجوداً وإستحال حدوثه ثبت قدمه لا محاله[1].

ولكن ما هو موقف الغزالى من هذه الإشكالية ؟

---

[1] سورة الجاثية : الآية ٢٤.

[1] د. أبو ريدة هامش تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور – ص ٣٣٢.

يرد الغزالى على هذا بنظرية إيجابية واقعية وليست مجرد معارضة كعادته ، فيقول " إن العالم حادث وحدث بإرادة قديمة ، اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه (زمان) وأن يستمر العدم إلى الغاية التى استمر إليها (غائية) وأن يبدئ الوجود من حيث إبتدأ ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك ، وأنه فى وقته الذى حدث فيه مراد بالإرادة القديمة فحدث ذلك فما المانع من هذا الاعتقاد وما المحيل له ؟![1].

ولو سأل سائل :

لماذا اختارت الإرادة وقتاً دون وقت ؟

مع الأخذ فى الاعتبار كون الأوقات متساوية فى تعلق الإرادة بها ؟

يقول الغزالى : قبل وجود العالم كان المريد موجوداً والإرادة موجودة ونسبتها إلى المراد موجودة ولم يتجدد مريد ولم تتجدد إرادة ولاتجدد للإرادة نسبة لم تكن ، فإن كل ذلك تغير ، فكيف تجدد المراد وما المانع من التجدد قبل ذلك ؟

فإن كانت الإرادة القديمة فى حكم قصدنا إلى الفعل فلا يتصور تأخر المقصود إلا لمانع ولايتصور تقدم القصد فلا يعقل قصد فى اليوم إلى قيام فى الغد إلا بطريق العزم ، وإن كانت الإرادة القديمة فى حكم عزمنا فليس ذلك كافياً فى وقوع المعزوم عليه.

ثم يبقى لدى الغزالى عين الإشكال فى إن ذلك الإنبعاث أو القصد أو الإرادة – أو النية ، لم حدث الآن ولم يحدث قبل ذلك ؟ فإما أن يبقى حادثاً بلا سبب أو يتسلسل إلى ما لانهاية ، ونلحظ من جواب الغزالى أنه يريد أن يقول للفلاسفة بإستحالة إرادة قديمة متعلقة بإحداث أى شئ كان تعرفونه بضرورة العقل وعلى لغتكم فى المنطق ، تعرفون الإلتقاء بين هذين الحدين بحد أوسط أو من غير حد أوسط ، فإن أدعيتهم حد أوسط وهو الطريق النظرى فلابد من إظهاره ، والفرق المعتقدة لحدوث العالم – لدى الغزالى بإرادة قديمة لا يحصرها بلد ولا يحصيها عدد.

وإلزامات الغزالى فى مسألة قدم العالم كثيرة ويقول فى أحدها للفلاسفة بم تنكرون على خصومكم إذا قالوا : قدم العالم محال لأنه يؤدى إلى إثبات دوران الفلك لا نهاية لأعدادها ولا

---

[1] الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص ٩٦.

حصر لأحادها مع أنه لها سدساً وربعاً ونصفاً فإن فلك الشمس يدور فى سنة وفلك زحل فى ثلاثين سنة وهكذا[1] ...

والغزالى هنا متأثر بالفيثاغورين وإخوان الصفا ويحاول ربط الزمان والفلك ويلزم الفلاسفة بالقول بحدوث العالم.

نعود ونقول قول الغزالى للفلاسفة متساءلاً :

– فإن قلتم : إن الإرادة خصصت ، فالسؤال على اختصاص الإرادة وأنها لم اختصت ؟

– فإن قلتم : القديم لا يقال له لم ، فليكن العالم قديماً ولا يطلب صانعه وسببه لأن القديم لايقال فيه : لم .

– وإن قلتم : إن هذا السؤال غير لازم لأنه وارد على كان ما يريده البارى وعائد على كل ما يقدره.

– فنقول : لا ، بل هذا لاسؤال لازم ، لأنه عائد فى كل وقت وملازم لمن خالفنا على كل تقدير.

– قلنا (أى الغزالى) : إنما وجد العالم حيث وجد وعلى الوصف الذى وجد ، وفى المكان الذى وجد بالإرادة ، والإرادة صفة من شأنها تمييز الشئ عن مثله ، ولولا هذا شأنها لوقع الإكتفاء بالقدرة[1] أى الإكتفاء بالقدرة الإلهية دون الإرادة ، هذا محال ، فالله سبحانه وتعالى قادر ومريد ، قادر على كل شئ ومريد لما يشاء فى أى وقت يشاء ، وفعال لما يريد فى أى وقت يريد لا يحده زمان ولا مكان.

ولكن لما كانت القدرة تصلح للضدين لم يكن بد من صفة شأنها التخصيص ولا معنى للسؤال فى تخصيصها ، لأن هذا هو شأنها كما أن شأن صفة العلم الإحاطة بالمعلوم . وتمييز الشئ عن مثله جائز ، وهو ممكن فى حقنا مادمنا أحرار نفعل بإرادة هى من عند الله. فقد يكون هناك أمران متساويين بالنسبة لنا ثم نفعل أحدهما دون الآخر وإنكار هذا حماقة!! والغزالى يقول فى هذا : " إن إثبات تمييز الشئ عن مثله غير معقول بل هو متناقض" مهاجماً الفلاسفة معترضاً من وجهين:–

---

[1] الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص ٩٨ ، ٩٩.

[1] نفس المصدر السابق : ص ١٠٢.

الأول: أن قولكم : إن هذا لا يتصور ما عرفتموه ضرورى أو نظراً ولا يمكن دعوى واحد منهما وتمثيلكم بإرادتنا مقايسة فاسدة .

الثانى: هو أنا نقول : أنتم فى مذهبكم ما أستغنيتم عن تخصيص الشئ عن مثله فإن العالم وجد عن السبب الموجود له على هيئات مخصوصة تماثل نقائصها ، فلم اختص ببعض الوجوه ؟ واستحالة تمييز الشئ عن مثله فى الفعل أو فى اللزوم بالطبع أو بالضرورة لاتختلف[١].

ويضرب لنا الغزالى مثالاً يؤكد فيه عدم تصور تمييز الشئ عن مثله بحال من الأحوال ، ويحقق هذا أن لفظ الإرادة مستعار عن ارادتنا ولا يتصور منا أن نميز بالإرادة الشئ عن مثله .. كيف ذلك؟

لو كان بين يدى العطشان قدحان من الماء يتساويان من كل وجه بالإضافة إلى غرضه (الشكل واللون وحجم الماء وغرض العطشان) . لم يمكن أن يأخذ إحداهما دون الأخر بل إنما يأخذ ما يراه أحسن أو أخف أو أقرب إلى جانب يمينه إن كانت عادته تحريك يده اليمنى أو سبب من هذه الأسباب إما سبب خفى وإما سبب جلىَّ وإلا فلا يتصور تمييز الشئ عن مثله بحال[٢].

ولكنا قلنا إن تمييز الشئ عن مثله جائز ما دمنا أحرار بفعل الإرادة وطالما إن هناك ممكنات أو بدلائل أو اختيارات فى هذا العالم ، قلنا نحن إرادة ولكنها غير إرادة الله تعالى ، – ولكن ما هو الموقف بالنسبة لمسألة العالم ؟

لقد حاول الغزالى أن يوضح إن الفلاسفة قالوا بتخصيص الشئ عن مثله وذلك إنهم قالوا بحركة بعض الأفلاك (إتجاهاً مكانياً) من المشرق إلى المغرب ، وبعضها الآخر من المغرب إلى المشرق ، مع تساوى الجهات وإمكان حركة كل فلك على عكس ما هو عليه ، وقالوا أيضاً بأن لكرة السماء نقطتين ثابتتين هما : القطب الشمالى ، والقطب الجنوبى .

---

[1] نفس المصدر السابق : ص ١٠٤.

[2] نفس المصدر السابق : ص ١٠٣.

والسماء تتحرك مع هذين القطبين وكل نقطتين متقابلتين تصلحان لأن تكونا قطبين لأن السماء كرة بسيطة متشابهة الأجزاء ، لاسيما الفلك الأعلى الذى هو التاسع فإنه غير مركب أصلاً[1].

ولكن على أى أساس ألزم الغزالى الفلاسفة القول بصدور الحادث من القديم ؟ لقد ألزمهم الغزالى بدليل منطقى محكم وهو أن فى العالم حوادث كثيرة ولهذه الحوادث أسباب ، فإن أستندت الحوادث إلى حوادث وهذه الحوادث إلى حوادث إلى غير نهاية فهو محال لدخولنا فى الدور. وليس ذلك معتقداً لعاقل ، ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب وجود ، وهو مستند الممكنات .

وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهى إليه تسلسها فيكون ذلك الطرف هو القديم ، ومن هنا وعلى رأى الغزالى لابد من تجويز صدور حادث من قديم. وسواء قال الفلاسفة بهذا أو قالوا بأن المواد قديمة ، وإن الحادث حركة الأفلاك وكل ما يعرض لها من نسب وبعد وقرب وميل وما إلى ذلك ، وإن ما يقع تحت فلك القمر حوادث تنتهى أسبابها إلى حركة السماء الدورية وهى قديمة فإن هذا كله..عند الغزالى وعلى حد تعبير د. أبو ريدة– تطويل لا يغنى لأنه ينتهى إلى القول بصدور الحادث عن القديم سواء أكانت الحركة الدورية أو موجوداً عن القديم[1] فلابد إذن – على أصل الفلسفة – من تجويز صدور حادث من قديم ، وهو المطلوب فى الرد عليهم حسب إعتراض الغزالى.

---

[1] نفس المصدر السابق : ص ١٠٥ (ويذكر الدكتور سليمان دنيا فى هامش الكتاب إن الفلك التاسع غير مكوكب وليس " غير مركب " إستناداً على نسخة أخرى من كتاب (التهافت) وبخصوص السماء والعالم وأحكام الأفلاك لدى الفلاسفة . أنظر فى ذلك : د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا – الباب الرابع من صفحة ٣٤٧ وما بعدها .

– رسائل إخوان الصفا – ج٢ ، الرسالة الثانية الموسومة بالسماء والعالم – ص ٢٤ وما بعدها – دار صادر بيروت – ١٩٥٧م.

[1] د. أبو ريدة : هامش تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور – ص ٣٣٣ ، أنظر أيضاً د. جلال شرف : الله والعالم والإنسان – ص ٤٠ وما بعدها.

٨- اعتراض الغزالى على أدلة الفلاسفة :

Z **اعتراض على الدليل الأول:**

ويتفرع عن دليل الفلاسفة الأول اعتراض فحواه ، أنه يستحيل تأخر وجود العالم عن وجود علته ، وهنا تبرر مسألة التساوق وما يجب من تلازم وتقابل بين العلة والمعلول والأسباب والمسببات. فإذا وجد المريد بجميع شرائطه وكان قديماً وكانت إرادته قديمة وجب حادثلا محدث له.

وهذا الحكم صحيح فى الأمور الذاتية والعرضية والوضعية وفى حالة أفعالنا الإرادية كما يقول الغزالى فى التهافت[١] ولكن ماذا عن حالة الأمور الطبيعية والعالم أصلها ، يرد الغزالى على هذا بأنه بعد تحليل الفكرة فى هذا الأعتراض وهى القول بإستحالة حصول شئ حادث بفعل إرادة قديمة فيتساءل:

- هل هى قضية بديهية ضرورة ؟
- أم أنها قياسية استدلالية ؟

وهى ليست فى نظره قضية بديهية وإلا لما أمكن إنكارها.

وهى كذلك ليست فى نظره قضية إستدلالية لأن الفلاسفة لم يبرهنوا عليها بدليل .

وهنا يبرر قرار الغزالى فى أن مقايسة الإرادة القديمة بالإرادة الحادثة مقايسة فاسدة ، فإن الفلاسفة . كما يمكن أن يؤخذ من كلامهم – يجعلون الله تعالى فاعلاً على نحو فعل الطبيعة إذ هم يطلقون الفاعل على ماهو سبب فى الجملة.

ومن هنا نرى أن الغزالى يخالف الفلاسفة فى نظرية الفعل فهو يرى أن الطبيعة لاتفعل بنفسها ، بل هى مسخرة ومستعملة من جهة فاطرها[٢] وسبحان القائل فى محكم آياته : " الحمد لله فاطر السموات والأرض.."[٣] وإذا قيل إنها تفعل فذلك على سبيل المجاز ، لأن الفاعل عند الغزالى لا يسمى فاعلاً صانعاً لمجرد كونه سبباً ، بل لوقوع الفعل منه على وجه الإرادة والقصد والإختيار مع العلم بالشئ[١].

---

[1] الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص ١٠٧.

[2] الغزالى : المنقذ من الضلال – ص١١.

[3] سورة فاطر : الآية ١.

[1] الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص ٩٦.

وإذا كان هذا هو رأى الغزالى فى الفعل (فعل الطبيعة) فلا جرم ألا يكون عنده مانع من صدور الحادث عن القديم بإرادة قديمة (على التراخى) أى بحيث يحصل الحادث بعد إرادته . أى بعد إرادة الله تعالى الذى يقول للشئ كن فيكون.

Z **ثانياً : أما الدليل الثانى :**

لدى الفلاسفة فهو يقوم على القول بقدم الزمان وقدم الحركة[*] وزعمهم بأن العالم متأخر عن الله والله متقدم عليه بالذات والطبع لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين والعلة على المعلول ، وحركة الشخص على حركة الظل التابع له ، وحركة اليد مع حركة الخاتم ، فإنها متساوية فى الزمان ولذلك وجب قدم الزمان ووجب معه قدم الحركة ، والمتحرك الذى يدوم الزمان بدوام حركته[١] أى العالم . أى أن العالم قديم .

ويقدم لنا الغزالى صيغة ثانية فى إلزام قدم الزمان ويذكر قول الفلاسفة فى أن الله كان قادراً على أن يخلق العالم قبل خلقه بقدر سنة ومائة سنة وألف سنة وما لانهاية له . وان هذه التقديرات متفاوتة فى المقدار والكمية ، فلابد من إثبات شئ – قبل وجود العالم – ممتد مقدر بعضه أمدّ وأطول من البعض[٢].

---

[*] وبخصوص مسألتى الزمان والمكان نود أن نوضح أن دور الزمان يأتى دائماً بعد دورة نظرية الحركة أو الزمان مقياس الحركة وأيضاً بإعتبارهما من لواحق الموجودات الطبيعية وللزمان علاقات بالحركة والمكان والخلاء والنفس أيضاً والزمان يمكن أن يبحث فى الإطار الطبيعى ويمكن ان يبحث فى الإطار الميتافيزيقى وهما يؤديان دوراً فى المجالين معاً ولبحث مشكلة الحدوث والقدم فى نظرية العالم يبرز دور الزمان جلياً ، ولقد بحث الفلاسفة قديماً منذ أرسطوا وما قبله فكرة الزمان وتأثر بها فلاسفة الإسلام كالكندى والفارابى وإخوان الصفا وإبن سينا والغزالى وإبن رشد وغيرهم . أما المكان فهو الهيولى أو الصورة إذ أنه يقبل تعاقب الأجسام ، وإذا كان الفيلسوف ابن سينا أثبت أن كل جسم طبيعى فى هذا العالم لابد له من حركة وأن هذه الحركة تقع فى زمان معين فأنه ذهب إلى أنه لابد من استحقاقه مكاناً معيناً أو وضعاً خاصاً متعينين تقتضيهما طبيعته . والمكان مرتبط أيضاً بالخلاء أو الوضع أو الأبن ، وكلها مقولات تقع فيها الحركة . إذن هناك ثلاثية فى هذا العالم متمثلة فى : الزمان – المكان – الحركة – (بخصوص موقف إبن سينا النقدى من المذاهب الخاصة بالزمان) يراجع فى ذلك:– د. عاطف العراقى : الفلسفة الطبيعية عند إبن سينا – ص ٢٣٢ – ص ٢٦٠ وما بعدها.

– د. صابر عبده أبا زيد: فكرة الزمان عند إخوان الصفا وخلان الوفا – تقديم د. عاطف العراقى – مكتبة مدبولى – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٩٩م.

[1] الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص ١١٠.

[2] الغزالى : نفس المصدر – ص ١١٥.

ولقد ترك الغزالى لفظ (السنين) وأورد لنا صيغة أخرى وقال:

إذا قدرنا أن العالم من أول وجوده قد دار فلكه إلى الآن ألف دوره مثلاً ، فهل كان الله سبحانه قادراً على أن يخلق قبله عالماً ثانياً مثله بحيث ينتهى إلى زماننا هذا بألف ومائه دورة ؟

ويواجه الفلاسفة ويقول لهم :

- فإن قلتم : لا .

فكأنه أنقلب القديم من العجز إلى القدرة أو العالم من الإمكان إلى الإستحالة.

- وأن قلتم : نعم.

- ولابد منه.

- فهل كان يقدر على أن يخلق عالماً ثالثاً بحيث ينتهى إلى زماننا بألف ومائتى دورة ؟

- ولابد من نعم .

- فنقول (أى الغزالى) : هذا العالم الذى سميناه بحسب ترتيبنا فى التقدير ثالثاً – وإن كان هو الأسبق – فهل أمكن خلقه مع العالم الذى سميناه ثانياً وهكذا .. وهما متساويان فى مسافة الحركة وسرعتها ؟

- فإن قلتم : نعم.

- فهو محال أن يستحيل أن يتساوى حركتان فى السرعة والبطء ثم تنتهيان إلى وقت واحد والأعداد متفاوتة.

.. إذن نحن اذا أرتقينا من وقتنا إليه فى التقدير فيكون قدر إمكان هو ضعف إمكان آخر ولابد من إمكان آخر هو ضعف الكل بمعنى أن ما يسبق به العالم الثالث العالم الأول هو ضعف ما يسبق به العالم الثانى العالم الأول ويمكن فرض عالم رابع يكون سبقه للعالم الأول ضعف ما يسبق به العالم الثالث العالم الأول[1] .. وهكذا.

.. لهذا الإمكان المقدر بالكمية والذى بعضه أطول من بعض بمقدار معلوم لا حقيقة له إلا بالزمان ، فليست هذه الكميات المقدرة صفة ذات البارى تعالى عن التقدير ، ولا صفة عدم العالم

---

[1] د. سليمان دنيا : هامش التهافت – ص ١١٦.

إذا العدم ليس شيئاً حتى يقدر بمقادير مختلفة ، وليس ذلك الحركة والكمية ليست إلا الزمان الذى هو مقدار الحركة.

فإذن قبل العالم عندكم شئ ذو كمية متفاوتة وهو الزمان ، فقبل العالم زمان ولكن هل لنا أن نتصور للزمان مبدأ أو نهاية ؟ .. يقول دى بور إذا كنا لانستطيع أن نتصور للزمان مبدأ أو نهاية فكذلك لانقدر أن نتصور للمكان مبدأ أو نهاية ، والذى يقول بعدم تناهى الزمان يلزمه أن يقول بعدم تناهى المكان . ولو قيل أن المكان متعلق بالحس الظاهر ، وأن الزمان يتعلق بالحس الباطن فهذا لايغير شيئاً من المسألة[١] لأنا مع هذا لا نخرج عن المحسوس وكما أن البعد المكانى تابع للجسم ، فالبُعد الزمانى تابع للحركة ، فإنه امتداد الحركة كما أن ذلك امتداد الجسم ، وكما أن قيام الدليل على تناهى أقطار الجسم ، منع من إثبات بعد مكانى وراءه ، فقام الدليل على تناهى الحركة من طرفيه يمنع من تقدير بعد زمانى وراءه ، وإن كان الوهم تشبثاً بخياله وتقديره ولايرعوى عنه.

ولافرق بين البعد الزمانى الذى تنقسم العبارة عنه – عند الإضافة – إلى " قبل " و " بعد " ، وبين البعد المكانى الذى تنقسم العبارة عنه – عند الإضافة – إلى " فوق " و " تحت " ، فإن جاز إثبات " فوق " لا فوق فوقه جاز إثبات " قبل " لاقبل قبله[٢] .

العالم عنده حادث ، أما إفتراض زمان قبل وجود العالم فهو عند الغزالى من أغاليط الوهم والأمور الفاسدة كما سبق القول.

Z الأعتراض على الدليل الثانى :

وينحصر هذا الإعتراض فى مشكلة الزمان ! والاجابة على هذا السؤال.

- هل هو قديم أم حادث ؟ فالزمان عند الغزالى كماهو عند المتكلمين حادث ومخلوق وليس قبله زمان ومعنى تقدم الله على العالم والزمان هو أنه سبحانه كان ولا عالم ثم كان ومعه عالم أى وجود ذاتين فقط . فالتقدم يعى انفراد البارى تعالى بالوجود فقط ، ولم يتضمن اللفظ إلاَّ وجود ذات وعدم ذات ولا اعتبار لتقدير شئ ثالث هو الزمان.

---

[1] دى بور وترجمة د. أبو ريدة : تاريخ الفلسفة فى الإسلام – ص ٣٣٥.

[2] الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص ١١٢.

وهذا التحليل لفكرة التقدم تهدم مشكلة علاقة الزمان بالعالم أصلاً ، فالله سبحانه وتعالى متقدم على العالم والزمان معاً.

لا كما يقول المشاؤون وفلاسفة الإسلام بأن الله متقدم على العالم بالذات والطبع والمرتبة والشرف والمعلومية ، فقط لا بالزمان[1]. والغزالى يوجه حملته الكبرى إلى نظرية قدم العالم .. نظرية زمن مضى إلى غير نهاية فعند الغزالى لا يوجد أى فرق بين مسائل اللانهائية فى الزمان والمكان ، فكما أن الفلاسفة قالوا لا يوجد وراء العالم المشغول بالعالم ملاء ولا خلاء ، قال الغزالى بأنه لا يوجد وراء زمن حياة العالم قبل ولا بعد ، ولا يوجد خارج العالم إمتداد مطلقاً.

فالزمان مخلوق كالعالم ، والعالم لدى الغزالى محدث كما أن الزمان محدث فالزمان والحركة والعالم كلها محدثة إذ لها نهاية وبداية ، وهذا القول يتفق فيه أغلب الفلاسفة الأوائل كالكندى والجوينى وغيرهما إلا إذا أستثنينا المشائين وإبن رشد الذى حاول التوفيق بين القول بحدوث العالم والقول بقدمه ولكن أظهر فى محاولته التوفيقية هذه ابتعاداً عن الموقف الأول بقدر ما سجل اقتراباً ظاهراً من الموقف المشائى ونرى أنه أقرب إلى القائلين بقدم العالم كالفارابى وإبن سينا أو مبتعداً عن الغزالى وأتباعه فى قولهم بأن العالم مخلوق محدث . وهو الذى سيطلع للرد على كتاب الغزالى فى هجومه على الفلاسفة بكتاب آخر هو **تهافت التهافت** .

.. ويقدم لنا الغزالى **دليل ثالث** على قدم العالم لدى الفلاسفة الذين تمسكوا بأن قالوا إن وجود العالم ممكن قبل وجوده إذ يستحيل أن يكون ممتنعاً ثم يصير ممكناً. والدليل الرابع هو أنهم قالوا كل حادث فالمادة التى فيه تسبقه إذ لايستغنى الحادث مادة فلا تكون المادة حادثة[1]...

.. ولكنا نكتفى بما أوردناه من أدلة واعتراضات والزامات لضيق المقام ولإرتباط الأدلة بعضها ببعض فاكتفينا بالأهم.

٨- تقييم ونقد :

بعد أن عرضنا بإيجاز للإمام الغزالى ولكتابه الهام تهافت الفلاسفة وعرضنا لمذاهب الفلاسفة وتقسييم العلم لدى الغزالى ، وموقف الغزالى من العالم ومشكلة حدوثه وقدمه والعالم بين الزمان والمكان والإرادة والقدرة وغيرها.

---

[1] د. جلال شرف : الله والعالم والإنسان – ص ٤٠.

[1] الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص ١١٨، ١١٩.

نصل إلى إيراد **بعض النتائج وتقييم رأى الغزالى** فى هذه المشكلة:

أ – أن رأى الغزالى فى العالم هو أنه حادث بعد أن لم يكن ، وحدوثه بفعل إرادة قديمة ، وهى التى أحدثت العالم ، وهى التى تعدم العالم إن أرادت ذلك.

ب– إن الغزالى أنكر فعل الطبيعة كما رأينا ، ورد كل ما يقع فيها من حوادث إلى الإرادة الألهية ، إلى جانب قوله بحدوث تلك الإرادة الإلهية وهو يجرد العالم من خصائصه عند الفلاسفة وهى القدم والبقاء والفعل الذاتى التلقائى.

ج– لقد ضحى الغزالى بإرادة الإنسان فى أفعاله لإثبات حدوث العالم ، وهذه الإرادة التى اتخذها أساساً لاستنباطه ولم يتنازل عنها بحال من الأحوال . وكل ذلك فى سبيل إقامة الدليل على تلك القدرة المطلقة وهى عنده الإرادة القديمة .

د– هذا العالم لدى الغزالى عالم ظلالات وخيالات ورسوم وأوهام تتلاشى كلها لإثبات إرادة الله وقدرته.

هـ– الغزالى رد على الفلاسفة القائلين بقدم العالم وأثبت حدوث العالم فى مؤلفاته الكلامية تمشياً مع الموقف الدينى احترازاً من الوقوع فى الشرك بإثبات قديمين : الله والعالم ، ورأى من الواجب عليه ان يحفظ عقيدة المسلمين من تشويش المبتدعة ، ومن هذه العقائد مسألة حدوث العالم ومن هنا وضع هذه المسألة فى كتبه الكلامية مثل إحياء علوم الدين والاقتصاد فى الاعتقاد وكان منهجه فى ذلك هو منهج أهل السنة والجماعة وبخاصة الأشاعرة . وسار على الطريقة الأفلاطونية حيث ذهب أفلاطون (وهو من استثناهم الغزالى من هجومه وتكفيرهم) إلى أن الصانع أحدث العالم متحذياً المثل وإلى الأسلوب الأسطورى الذى ألتزمه أفلاطون فى محاورة طيماؤس الذى خصصها لتفسير التكوين الطبيعى.

بالإضافة إلى العناصر الدينية من خلال استخدامه بعض المصطلحات فى إحياء علوم الدين فهو يرى أن هناك ثلاثة عوالم أوجدها الله وهى : عالم الملك والشهادة ، وعالم الغيب والملكوت وبينهما عالم الجبروت . **فالأول** هو العالم الحسى الجسمانى السفلى **والثانى** هو العالم الروحانى العقلى العلوى.

ونرى الغزالى هنا قد تأرجح بين الرمزية الصوفية وعالم المثل الأفلاطونية.

د- يتضح من خلال البحث أن هناك صلة بين القول بحدوث العالم وبين القول بوجود الله تعالى . بمعنى أن العالم إذا كان حادثاً فلابد له من محدث ولقد ذهب إلى ذلك المتكلمون عامة كما ذهب إليه الكندى من قبل حيث يربط بين القول بحدوث العالم والقول بوجود الله بمعنى أن الإعتقاد بأن العالم حادث لابد أن يؤدى إلى القول بوجود علة خالقة للكون وللعالم.

ج- الإمام الغزالى فى كتابه التهافت قد ذهب إلى أن الفلاسفة قد تناقضوا مع أنفسهم حين قالوا بقدم العالم وفى نفس الوقت قدموا أدلة على وجود الله تعالى : ومن هنا رأيت فى البحث أن الغزالى ما كان له أن يكفر الفلاسفة الذين قدموا أدلة على وجود الله رغم أنهم من القائلين بقدم العالم . مادامت فكرة الحدوث تفسد القول بأن القائلين بالقدم لم يثبتوا وجود الله.

وكل ما كان يجب على الغزالى هو تكفير الدهرية وليس الفارابى ولا ابن سينا فهما من فلاسفة الإسلام الذين قدموا أجل الخدمات فى مجال الفكر الإسلامى.

مصادر ومراجع الفصل الأول

أولاً: مصادر ومراجع عربية وترجمات ومقالات :

١- إخوان الصفا وخلان الوفا : رسائل إخوان الصفا – المجلدان الثانى والثالث – دار صادر – بيروت – سنة ١٩٥٧م.

٢- بدوى (د. عبد الرحمن): مؤلفات الغزالى – طبع بتكليف من المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الإجتماعية بمناسبة الاحتفال بالذكرى المئوية لميلاد الغزالى – مهرجان دمشق – سوريا – سنة ١٩٦١م.

٣- ابن خلكان (شمس الدين أحمد بن إبراهيم) : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان – تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد – مطبعة السعادة – القاهرة – سنة ١٢٩٩هـ.

٤- خليف (د. فتح الله) : فلاسفة الإسلام – دار الجامعات المصرية – إسكندرية – الطبعة الأولى – سنة ١٩٧٦م.

٥- دى بور (ت.ج.): تاريخ الفلسفة فى الإسلام – ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة – لجنة التأليف والترجمة والنشر – الطبعة الثانية – القاهرة – سنة ١٩٤٧م.

٦- ريان (د. بهى الدين ..): الغزالى ولمحات عن الحياة الفكرية الإسلامية سلسلة قادة الفكر فى الشرق والغرب – العدد (١٠) – طبع ونشر مكتبة نهضة مصر – بالفجالة – سنة ١٩٥٨م.

٧- السبكى (تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب): طبقات الشافعية الكبرى – تحقيق عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناحى – ج١ ، ج٤ – طبعة القاهرة – ثانية – سنة ١٩٧٤م.

٨- شرف (د. محمد جلال أبو الفتوح): الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى – دار المعرفة الجامعية – الطبعة الأولى – إسكندرية – سنة ١٩٨٤م.

٩- الشهرستانى (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم) : الملل والنحل – ج٢ – مطبعة الأدبية – طبعة أولى – القاهرة – سنة ١٣٢٠هـ.

١٠-العراقى ٠ د. محمد عاطف) : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا – دار المعارف – مصر – الطبعة الثانية – سنة ١٩٨٣م.

١١–العراقى (د. محمد عاطف) : ثورة العقل فى الفلسفة العربية – دار المعارف – مصر – الطبعة الخامسة – سنة ١٩٨٤م.

١٢–العراقى (د. محمد عاطف) : مقال بعنوان : كتاب تهافت الفلاسفة للغزالى وأثره فى الفكر الفلسفى – ضمن مجموعة مقالات فى الفلسفة والعلوم الإجتماعية خلال كتاب " المنشأة " مهداه إلى اسم المرحوم / د. على سامى النشار – دار المعرفة الجامعية – إسكندرية – سنة ١٩٨٥م.

١٣–الغزالى (الإمام أبو حامد..) : تهافت الفلاسفة – تحقيق وتقديم الدكتور/ سليمان دنيا – سلسلة ذخائر العرب العدد (١٥) – دار المعارف – مصر – الطبعة السادسة – سنة ١٩٨٠م.

١٤–الغزالى (الإمام أبو حامد ..): مقاصد الفلاسفة – المطبعة التجارية – الطبعة الثانية – القاهرة – سنة ١٩٦٣م.

١٥– الغزالى (الإمام أبو حامد..): المنقذ من الضلال – متن الكتاب – طبعة القاهرة بدون تاريخ – أيضا : بتحقيق د. عبد الحليم محمود – طبعة القاهرة – سنة ١٩٦٢م.

١٦– الغزالى (الإمام أبو حامد..): إحياء علوم الدين – ج١، ج٤ – مطبعة دار الشعب – مصر – بدون تاريخ.

١٧– الغزالى (الإمام أبو حامد ..): معيار العلم – تحقيق الدكتور/ سليمان دنيا – دار المعارف – مصر – الطبعة الأولى – سنة ١٩٦١م.

١٨– فروخ (د. عمر ..): مقال بعنوان: "عبقرية الغزالى المتفاوته" ضمن كتاب دراسات فلسفية مهداه إلى الدكتور / إبراهيم بيومى مدكور بإشراف وتصدير الدكتور / عثمان أمين – الهيئة المصرية العامة للكتاب – سنة ١٩٧٤م.

١٩–كوربان (هنرى..): تاريخ الفلسفة فى الإسلام – ترجمة نصير مروة وحسن قبيس – منشورات عويدات – طبعة ثالثة – سنة ١٩٨٣م.

٢٠–مجمع اللغة العربية : المعجم الفلسفى – تصدير د. إبراهيم مدكور – الهيئة المصرية العامة للكتاب – طبعة القاهرة – سنة ١٩٧٩م.

ثانياً : المراجع الأجنبية :

1- Smith M.: Al Ghazali the Mystic – London – 1944.

2- Zwemer. S. Moslem Selken afrer God. New York. 1920.

الفصل الثانى

الإمـــام محمد بـن إسماعـيل

ومنـهجه التـأويـلى الباطنى

ويشتمل هذا الفصل على العناصر الآتية :

- تمهيد .. فى الموضوع .. فى المنهج

أولاً : التعريف بالإمام محمد بن إسماعيل وتأثره بميمون القداح .

ثانياً : حول معنى التأويل (قديماً وحديثاً).

ثالثاً : تاريخ المنهج الباطنى فى التأويل .

رابعاً : إدعاءات القوم بعد وفاة الإمام .

خامساً: النطقاء السبعة وتمام الدور الإسماعيلى.

- تعقيب وخاتمة الفصل .

تمهيد .. فى الموضوع .. فى المنهج ..

.. من المعلوم ان الفلسفة الإسماعيلية بصفة عامة مليئة بالتأويلات والتفسيرات الباطنية والإشارات والرموز ، والآراء والأفكار الشيعية التى تتراوح بين الغلو والاعتدال واستخدام الباطن والظاهر مع البون الشاسع بين هذا وذاك .

ومن المعلوم أيضاً أن الفلسفة الإسماعيلية تأثرت بالفلسفة بصفة عامة والفلسفة الأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية بصفة خاصة ، ومن نتائج هذا التأثر ان أمتدت مسائل التأويل لديهم إلى مبحث الإلهيات بعد أن كان من المفترض أن تتعلق بمسائل الإمامة فقط .

وموضوع الدراسة .. يدور حول شخصية الإمام محمد بن إسماعيل تلك الشخصية التى تمثل أهمية خاصة لدى الشيعة الإسماعيلية وبالذات من ناحية الارتقاء من حد الإمامية إلى حد الناطقية ، ومن منطلق الغموض الذى يكتنف شخصية الإمام محمد بن إسماعيل كان شوق الباحث إلى معرفة ودراسة جوانب فكره وفلسفته ومنهجه التأويل الباطنى ؛ وكل ما قيل عنه بصفته ممثلاً للأئمة الإسماعيلية فى فترة من أزهى فترات التحول الفكرى والسياسى والعقدى.

.. أما منهج الدراسة فسيعتمد على العديد من النقاط والعناصرالتحليلية والنقدية يمكن لنا أن نلخصها فيما يلى :-

أولاً : التعريف بالإمام محمد بن إسماعيل وعلاقته بميمون القداح وهل تأثر الأول بالثانى وإلى أى مدى ؟

ثانياً: حول معنى التأويل (قديماً وحديثاً) وذلك من خلال الاشتقاق اللغوى للكلمة فى العربية واستعمالاتها فى القرآن الكريم.

ثالثاً: عرض لتاريخ المنهج الباطنى التأويلى الفلسفى فى الإسلام وتأثيراتها الخارجية .

رابعاً: عن إدعاءات القوم بعد وفاة الإمام محمد بن إسماعيل.

خامساً:النطقاء السبع وتمام دور الإكتمال الاسماعيلى . ثم الخاتمة وأهم النتائج.

أولاً : التعريف بالإمام محمد بن إسماعيل وتأثره بميمون القداح :

هو الإمام محمد بن إسماعيل بن جعفر بن محمد بن على بن الحسين ابن على بن أبى طالب ولد سنة ١٣٢هـ ، تولى الإمامة – كما يعتقد الإسماعيلية – عقب وفاة والده وكان عمره

سته وعشرون سنة وأستتر عن الأنظار خشية بطش الخليفة العباسى فكان ينتقل سراً فى البلاد التى يقطنها أتباعه الإسماعيلية[1]. ولقب بالحبيب والمكتوم والناطق وغير ذلك.

ومات سنة ١٩٣هـ وفى بعض المراجع سنة ١٩٧هـ ومدة إمامته حوالى ٣٩ سنة ودفن على رأس رابية تقع فى الشمال الشرقى من مدينة تدمر بسوريا ؛ ولايزال ضريحة فيها حتى الآن ، ويعرف بضريح (مولاى محمد بن على) وتنسب إليه قرية سملا (محمد آباد) وقرية دوماوند (محمود آباد)[1] وتدور حول إمامة محمد بن إسماعيل قصص وحكايات ورويات وأقاويل تناقض بعضها البعض ، ممايجعل الموضوع شائكاً غامضاً .

وتقول المصادر الإسماعيلية السورية إن الإمام محمد غادر (محمد آباد) سراً إلى مدينة تدمر فى سوريا ، وكان ذلك سنة ١٩١هـ ، فأتخذها مقراً له ، وكان الإسماعيليون يأتونها من العراق وفارس ومصر.

ومن خلال اجتماع ميمون القداح بإمامه محمد بن إسماعيل وتنقلاته معه فى البلاد (من سوريا إلى طبرستان إلى بلاد الروم والفرس ... الخ) نشأت فكرة غيبية الإمام محمد بن إسماعيل هناك[2] .

ويعتبر الإمام محمد أول الأئمة المستورين ، والناطق السابع ومتمم الدور لإن إمامته كانت بداية دور جديد فى تاريخ الدعوة الإسماعيلية ، فقام بنسخ الشريعة التى سبقته ، وبذلك جمع بين النطق والإمامة ورفع التكاليف الظاهرة للشريعة ونادى بالتأويل ، وأهتم بالباطن من منطلق أن الدعوة الفاطمية الإسماعيلية تعمل بطابع ضم الظاهر للباطن.

---

[1] د. مصطفى غالب : تاريخ الدعوة الإسماعيلية – ص١٣٠ – دار الأندلس للطباعة والنشر – الطبعة الثالثة – سنة ١٩٧٩م.

ولمزيد من التفاصيل .. جاء ذكر الإسماعيلية والإمام محمد بن إسماعيل فى كتاب الشيعة والتشيع (فرق وتاريخ) لإحسان إلهى ظهير – ص٢٢٨ ، وكتاب مقالات الإسلاميين وإختلاف المصليين للأشعرى ، والفرق بين الفرق للبغدادى وإعتقادات المسلمين والمشركين للإمام الرازى ، والتبصير فى الدين للأسفراييني والملل والنحل للشهرستانى وكلهم من المتقدمين من أهل السنة والأشاعرة .

[1] المرجع السابق : ص ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٤.

[2] د. النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام – ج٢ ص٣٦٥ – دار المعارف – الطبعة الثالثة – إسكندرية – ١٩٦٥م.

وكان الإمام محمد بن إسماعيل متمم الدورة المنتهية إليه وغاية الشرائع المختومة به ، المشتمل على مراتب حدودها المحيط بعلومهم وهو **القائم بالقوة** صاحب الكشفة الأولى لإن **القائم بالفعل** هو القائم الكلى الذى هو صاحب الكشفة الأخرى والبطشة العظمى ، قائم القيامة الكبرى لأن القيامات كثيرة : **أولها المأذون** المكفوف ثم المأذون المطلق ثم الراعى المحرم ثم الراعى المطلق ثم راعى البلاغ ثم الحجة **وغايتها الباب** .

ونلاحظ مبدئياً ان التأثير الأرسطى واضح هنا فى فلسفة الإمام محمد بن إسماعيل واستخدامه القوة والفعل ، وأيضاً مسألة عدد القيامات وكيف أنها تتوقف عند الرقم (٧) فنجد فيها تأويلاً وتأثراً بالفيثاغورية كماسيتضح فيما بعد .

ورغم ذلك كانت هذه الحدود قيامات كقيام كل واحد منهم بمايتصل من الصور المجردة المفارقة للأجسام الطائرة إلى أفقه المعروفة به . ومعلوم ان محمداً بن إسماعيل لم يبطل شيئاً من ظاهر شريعة محمد (ﷺ) بل أكدها وأمر بالعمل بها . وعلى ذلك سنة الأئمة الطاهرين من أتباعه التابعين لهم . قياماً بالتكليفات ومحافظة على المفترضات من غير ترخيص ولا إهمال ولا ترك ولا إبطال[١].

وما نود أن نقوله .. إن الإسماعيلية كانت ومازالت هى المنحنى الخطير للشيعة الإمامية وإحدى الضربات القاسية التى وجهت للمذهب الإمامى الإثنى عشرى المتطور عقائدياً وروحياً. وكانوا يفضلون العقائد السرية والنظام الغنوصى أكثر من تفضيلهم للعقيدة الظاهرية ، وهم بذلك أكثر فرق الإسلام إستخداماً لفكرة التأويل والرموز والميثولوجيات حتى فى أسلوب الدعوة . والإسماعيلية تستند فى نشأتها – كما تدعى – إلى الإمام جعفر الصادق – وهو أيضاً يمثل مفترق الطرق بين الإسماعيلية والإثنى عشرية – معلنة أنه هو الذى أنشأ الدعوة الإسماعيلية ونظمها ووضع أصولها وإن السياسة التى أتبعها هى التى مكنت للدعوة الإسماعيلية النجاح الكامل فى اليمين وفى المغرب ثم فى مصر (دولة الفواطم) مستندة أن حقاً وإن باطلاً .. على أئمة ينتسبون إلى فاطمة الزهراء[١] ، ومن هنا كان أثر الإسماعيلية فى مصر واضحاً واستمر لسنوات طويلة إلى أن جاء صلاح الدين بالدولة الأيوبية.

---

[1] د. مصطفى غالب : تاريخ الدعوة الإسماعيلية – ص ١٣٦ ، ١٣٧ .

[1] د. النشار : نشأة الفكر ... ص ٣٦٤.

وإذا كان الإمام جعفر الصادق (هو الجد) فإن الإمام محمد بن إسماعيل (هو الحفيد) وبين الجد والحفيد نجد الإبن الأكبر إسماعيل (الأعرج) وكان الإمام جعفر الصادق يعد ابنه إسماعيل هذا للإمامة الروحية للمسلمين من بعده ، وكان الإمام جعفر يحب ابنه حباً جماً كمايحب الرجل أبنه الأكبر فى الغالب الأعم .

وقد وردت بعض الأخبار التاريخية ان إسماعيل هذا أتصل بالغلاة وبخاصة **فرقة الخطابية** أو أن الغلاة أتصلوا به ، ورغم ظلال الشك التى تحيط بهذه الأخبار إلا أن قول بعض المؤرخين إن الإمام جعفر قد كره صداقة المفضل بن عمر الجعفى لأبنه إسماعيل تميط اللثام عن الشك القائم حول هذه الاتصالات ؛ ولكن قصة شرب إسماعيل للخمر متهافتة لاتقوم على دليل يقويها . وقد أوردها بعض كتاب الشيعة الإمامية للقدح فى أحقية إسماعيل للإمامة بعد أبيه ، ويبدو ان الغُلاة أتصلوا بإسماعيل حين تبرأ منهم أبوه وأنهم حاولوا التأثير فيه وجذبه إلى صفوفهم وهو مازال صبياً.

أما عن موقف الإمامية الإثنا عشرية بصفة خاصة فقد أعتبرت المفضل رجلاً صالحاً ؛ وكان من أصحاب الإمام الصادق أى أن محمداً أخذ عنه .

وكان جعفر شديد المحبة والبر باسماعيل ، وترى الإمامية الإثنى عشرية أن البعض من أتباع الإمام كانوا يعتقدون فى حياة أبيه أنه القائم بعده والخليفة له دائماً ، فلما مات فى حياة أبيه حزن الإمام حزناً شديداً وتقدم سريره بغير حذاء ولا رداء ثم وضع نعشه على الأرض فى البقيع قبل دفنه حتى يتحقق الناس عن وفاته ويتطلع بذلك على من ظنوا غير ذلك[1].

وكان جعفر الصادق يخشى أن يقول البعض بمهدية إسماعيل من منطلق إنتشار فكرة الغلو ، وعلى الرغم من ذلك فقد قامت الإسماعيلية الخالصة وكان إسماعيل هذا لديهم هو الإمام السابع ، فهو الإبن الأكبر[*]لجعفر الصادق وأمه فاطمة بنت الحسين بن الحسن بن على بن على بن ابى طالب (ﷺ) .

وبعد وفاة الإمام جعفر الصادق سرعان ما نادى قوم – من خواص إسماعيل بالحسنية بمهديته وبخاصة أن أبنه الأكبر عبد الله الأفطح لم يكن على قدر علم وفقه إسماعيل هذا . وتحقق

---

[1] النوبختى : فرق الشيعة – ص ٦٧ (هامش).

[*]أى أن أكبر الأبناء من البيت العلوى حيث أن أسن أبناء جعفر الصادق هو عبد الله الأفطح الذى لم يكن على علم وفقه ، فقد توفى بعد سبعين يوماً من وفاة الإمام ، وإليه تنسب فرقة الأفطحية.

ماكان يخشاه الإمام جعفر الصادق ولكن سرعان ماتحولت جماهير الشيعة الإمامية إلى موسى الكاظم الإبن الأصغر . وهنا ظهر المبارك – خادم إسماعيل – والمبارك شخصية غامضة قيل إنه حجازى وقيل إنه كان خادماً لمحمد بن إسماعيل وقيل أنه كوفى وانه كان يجيد نوعاً من الخط أنتشر فى تلك الأيام يسمى (مقرمط) ولذلك عرف بأسم قرموطية أو القرامطة ، ونرى ان فرقة القرامطة التى تنسب إلى قرمط تختلف عن المباركية فهى الفرقة الموسومة بالإسماعيلية . أما القرامطة فهم أصحاب حمدان بن الأشعث الكوفى الملقب بقرمط لطريقة ما خاصة بمشيته .

ويرى البعض أنه من المحتمل ان يكون المبارك الشخصية الغامضة هو نفسه محمد بن إسماعيل[١] ، ونستبعد هذا الإحتمال لأن أغلب مؤرخى الشيعة وكبار كُتابها يقولون إنه إما خادم ومولى لإسماعيل بن جعفر أو خادم ومولى محمد بن إسماعيل نفسه ، والبغدادى يذكر إن فرقة المباركية ليست فرقة عالية ويقول إن المباركية تريد الإمامة فى ولد محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق كدعوى باطنية وفيه تأويلاً وتنزيلاً ورمزاً[٢] ، ولانشك ان اسم المباركية كفرقة بقيت فى التاريخ مختلطة أحياناً باسم الإسماعيلية وأحياناً أخرى بأسم الباطنية بوجه عام ، ومازالت للمباركية أنصارها فى سلطان بوهرا الحالى وأتباعه الإسماعيلية البهرة فى الهند. والبوهرة هم الفاطمية المستعلية نسبة إلى أخر خلفائهم بمصر أما الأغاخانة فأتباع أخيه نزار[١] .

ولاشك أيضاً ان الكثير من أصول الخطابية (ابى الخطاب الأسدى) قد دخلت عقائد الإسماعيلية فيما بعد ، ولقد صور لنا المستشرق لويس ماسينيون صورة تفسيرية مؤولة تأويلاً باطنياً وليست واقعية لموقف أبى الخطاب هذا وربط بين فكرة السين عند أبى الخطاب الإسدى وبين فهم الإسماعيلية للدور الذى قام به سلمان الفارسى حين حمل القُرأن كله إلى محمد (ﷺ) . فأبو الخطاب عند ماسينيون هو أول من فهم دور السين – دور سلمان – حين حاول ان يحققه فى نفسه .

---

[1] د. النشار : نشأة الفكر – ص ٣٦٦.

[2] البغدادى : الفرق بين الفرق – ص١٦٨ ، مكتبة الكليات الأزهرية (بدون تاريخ).

[1] ولمزيد من التفاصيل عن الإسماعيلية وفرقها يراجع فى ذلك : د. صابر أبا زيد – الإمامية الإثنى عشرية " شخصيات وآراء " – دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع – طنطا – الطبعة الأولى – ١٩٩٨م – ص١٦٠

ثم أتت الإسماعيلية وفهمت نفس هذا الدور ، والإسماعيلية مسلمون يؤمنون بالوحى على نحو خاص فيه يستبدل بإملاء ملك خفى تعليماً ينتقل من نفس إلى نفس ، ومن تأويلهم ان سلمان هو الملك جبريل ، ينقل بأمر الله إلى النبى(ﷺ) باعتباره حامل الرسالة[٢].

وما يهمنا هنا هو إن فرقة الخطابية توزعت وأنقسمت فدخل البعض فى طائفة الخناقين ودخل البعض الثانى فى الكيسانية ودخل البعض الثالث فى الإسماعيلية أو الإئتمام بإمامة محمد بن إسماعيل موضوع دراستنا .

ومن هنا يرى بعض مؤرخى الشيعة الكبار إن الإسماعيلية هم الخطابية أصحاب أبى الخطاب الأسدى الأجدع وقد دخلت منهم فرقة فى جماعة محمد بن إسماعيل وأقروا بموت إسماعيل بن جعفر[١]فى حياة أبيه.

ومن علاقات الإمام محمد بن إسماعيل وأثر ذلك فى انتشار الدعوة الإسماعيلية وانتشار فكرة التأويل نجد مدى تأثره بشخصية ميمون القداح [*] كما نجد شخصية أبنه عبد الله بن ميمون القدام وذهبت بعض المصادر على انهما كانا تلميذان لأبى الخطاب وقد أتهمت دوائر أهل السنة والجماعة الأثنين بانهما ديصانيان وقيل إنهما يهوديان وأنهما أقاما المذهب الإسماعيلى للقضاء على الإسلام !!

وهذا خطأ كبير على حد قول الدكتور النشار[٢] فميمون القداح هذا كان مولى للباقر وللصادق معاً ، ولقد أختص بالحفيد محمد بن إسماعيل بتوصية من الجد الأكبر جعفر الصادق وابنة إسماعيل .

---

[2] لويس ماسينيون: شخصيات قلقة فى الإسلام – ترجمة د. عبد الرحمن بدوى – ص٣٣ وما بعدها.

[1] من أمثلة هؤلاء نجد : أبو خلف القمى فى المقالات والفرق – ص٨١ ، والنوبختى فى فرق الشيعة – ص ٦٩.

[*] هو ميمون بن ديصان بن سعد الغضبان مات بعد عام ١٩٨هـ بعد وفاة الإمام محمد بن إسماعيل وتذهب روايات أهل السنة إلى أن محمداً مات بدون عقب ، وهذا خطأ ، والقداحة هى تطبيب العين من الماء النازل وهو نوع من طب العيون أنتشر فى ذلك العصر (انظر فى ذلك د. النشار : نشأة الفكر الفلسفى – ص ٣٧٦).

[2] د. النشار : نشأة الفكر – ص ٣٧٣.

وقد انتقل ميمون مع الإمام محمد الى طبرستان متخذاً لنفسه حجة له . وقد قبض الخليفة المنصور فى أواخر أيامه على ميمون وسجنه ، وفى السجن اجتمع مع جماعة من وجوه الشيعة واتفقوا على نشر المذهب بعد خروجهم[1] .

وأهل السُنة يعدون ميمون زنديقاً أو ديصانياً ، ورغم استبعادنا لهذا الرأى فلقد كان الرجل متشيعاً لإسماعيل بن جعفر وابنه محمد بن إسماعيل وقد كان عارفاً بالمذاهب الفلسفية والغنوصية والأديان ، ولم يرد عن جعفر الصادق حتى موته ما يقدح فى القداح ، ومن هنا يحتمل ان يكون الكتاب الذى يستند إليه المؤرخون السنيون وهو كتاب (الميزان) فى التأويل الباطنى وأنه أخذ يؤول الآيات القرآنية بمايتفق مع عقيدته فى إمامة إسماعيل وابنة محمد بن إسماعيل .

فإذا كان الرجل قد غالى فى الأئمة فيعتبر ذلك خروجاً على الإسلام نصاً وروحاً ، ولكن هذا يختلف عن كون الرجل زنديقاً خالصاً – لايعترف بالإسلام أصلاً – رغم خطورة الغلو والتطرف على الإسلام فى كل عصر من العصور وفى كل مكان من الأماكن .

إذن يمكن القول إن ميموناً لجأ إلى منهج التأويل وكان الإمام محمد بن إسماعيل أيضاً من أئمة مذهب التأويل ، فصورة ميمون التى قدمتها مختلف الفرق أنه كان محدثاً شيعياً عند الإمامية وحجة ونائباً وستراً للإمام محمد بن إسماعيل عند الإسماعيلية ، وثنوياً وديصانياً عند أهل السنة والجماعة ، وعلى كل حال فقد أثر ميمون القداح فى المنهج التأويلى لدى الإمام محمد بن إسماعيل . وبالذات فى الفكر الإسماعيلى لفارس فهو يعتبر أستاذه ، بل إمتد هذا التأثير للفكر الإسماعيلى فى أغلب البلدان العربية والإسلامية.

ثانياً : حول معنى التأويل قديماً وحديثاً :

قبل أن نعرض للفكر الإسماعيلى وأثره فى فارس ومصر ، يجدر بنا أن نعرض لمعانى التأويل قديماً وحديثاً ، وماهى إستعمالات القرآن الكريم للكلمة واشتقاقاتها اللغوية المتعددة من خلال المصادر اللغوية والفلسفية وما إلى ذلك .

١ – الإشتقاق اللفظى للكلمة :

قضية التأويل من القضايا الهامة فى تاريخ الفكر الإنسانى بصفة عامة والفكر الفلسفى بصفة خاصة ، ولسنا هنا بصدد تتبع الكلمة فى مراحل تطورها ، ولكن طالما أن الكلمة قد اصبحت

---

[1] البغدادى : الفرق بين الفرق – ص ١٧٠.

تستعمل فى غير ما وضعت لها فلابد من توضيح معنى التأويل فى لغة العرب لغة القرآن الكريم.

ومن أقدم ما نجده فى المعاجم اللغوية والقواميس هو "تهذيب اللغة "[1] ومن نُقول صاحبه أن " الأوْل " هو الرجوع ، وقد آل يؤول أَوْلاً ، وعن الأصمعى آل القطران يؤول أَوْلاً إذ أخثر . قال : وآل ماله يؤوله إيالة ، إذا أَصلحه وساسه ، والأغلب الأعم من الاستشهادات اللغوية حول كلمة التأويل نجد ان مادة الاشتقاق هى " أَوْل " وتفيد فى كل استعمالاتها معنى الرجوع والعَوْد.

ونقل إلينا إبن فارس فى " مقاييس اللغة "[1] بعض المعانى التى أستعملت فيها الكلمة (التأويل) كما بينها الأزهرى فى القرن الرابع الهجرى فى تهذيبه ، ولم نجد عنده ما يخالف هذا المعنى ، وإن قال :

قال يعقوب : أَوّل الحكم إلى أهله أى أَرجعه ورده إليهم .

وقال الأعشى شعراً : أَؤول الحكم إلى أهله .. وليس قضائى بالهوى الجائر

ويقال آل جسم الرجل إذا نحف ، أى يرجع إلى تلك الحالة ، ومن هذا الباب أيضاً تأويل الكلام وهو عاقبته ومايؤول إليه ، وذلك قوله تعالى: "هل ينظرْوُن إلاَّ تأويلَهُ يوم يأتى تأويلُهُ يقُولُ الذين نسُوهُ من قبل قد جاءت رُسلُ ربَنَّا بالَحقَ "[2] ، ويعنى بذلك القول مايؤول إليه فى وقت بعثهم ونشورهم.

وبهذا يمكن القول إن كلمة التأويل كانت تستعمل على ألسنة اللغويين من رواه ومحدثين فى بداية القرن الخامس الهجرى فى معنى المرجع والمصير والعود ، ولم يرد فى المعاجم التى وضعت فى هذه الفترة ما يخالف ذلك[1].

---

[1] أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى : تهذيب اللغة بتحقيق د. إبراهيم الإبيارى ، ج٥ – ٤٣٦ (مادة أول) – طبعة الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر – سنة ١٩٦٦م.

[1] ابن فارس : مقاييس اللغة بتحقيق عبد السلام هارون (ج١ ص١٥٩ مادة (أوْل) – طبعة القاهرة – سنة ١٣٦٦هـ.

[2] سورة الأعراف – أية ٥٣.

[1] د. محمد السيد الجليند : الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل – ص٢٩ – الهيئة العامة للمطابع الأميرية – القاهرة – سنة ١٩٧٣م.

وقد جمع ابن منظور (ت ٧١١هـ) كل مايتصل بمادة " أوْل " ومشتقاتها ومأأستعملت فيه من معانى مختلفة مع نقل أمثلة وإستشهادات تؤكد المعنى وتوضحه فمن ذلك قوله : " ألت عن أرتددت عنه "[٢] وفى المعجم الفلسفى نجد التأويل يختلف عنه فى المعجم اللغوى وهناك مايسمى تأويلاً إشارياً Interpretation وهو تأويل الكتب المقدسة تأويلاً رمزياً يشير إلى معان خفية مستترة[٣].

٢ – إستعمالات القرآن والسنة للكلمة :

تكررت ورود كلمة التأويل ومشتقاتها اللغوية فى القرآن الكريم فى أكثر من سورة بل تكررت فى بعض السور أكثر من مرة كما فى سورتى آل عمران ، والأعراف . ولقد وردت اللفظة حوالى سبعة عشر مرة بالكيفية التالية :–

---

[2] جمال الدين بن منظور : لسان العرب – مادة (أوْل) – ج١٣– ص٣٠– طبع المطبعة الأميرية بالقاهرة – سنة ١٣٠٢هـ.

[3]مجمع اللغة العربية : المعجم الفلسفى – ص٣٧ – تصدير د. إبراهيم بيومى مدكور – الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية بالقاهرة – سنة ١٩٧٩م.

الكلمة ومشتقاتها	عدد مرات ورودها بالقرآن الكريم	أسم السورة	رقم الآيات
تأويل	٥	يوسف	٦-٢١-٤٤-١٠٠-١٠١
تأويل	٢	الكهف	٧٨ – ٨٢
تأويلاً	١	النساء	٥٩
تأويلاً	١	الإسراء	٣٥
تأويله	٢	آل عمران	٧
تأويله	٢	الأعراف	٥٣
تأويله	١	يونس	٣٩
تأويله	٣	يوسف	٣٦-٣٧-٤٥

(١٧) مرة فى (٧) سور بإختلاف (٣) اشتقاقات من أصل الفعل " آل "

وإذا قمنا بعملية إستقراء بسيطة لبعض إستعمالات كلمة التأويل ومشتقاتها فى القرآن الكريم من خلال نماذج من الآيات التى أحصيناها من قبل يتضح الآتى :-

أ – فى سورة النساء يقول الله تعالى : " يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً"[١] فسر الطبرى " وأحسن تأويلاً " وقال إن الجزاء هو الذى صار إليه أمر القوم ، وفسرها مجاهد وقتاده بالثواب والعاقبة[١] . فالتأويل هنا هو تأويل فعلهم الذى هو رد ما تنازعوا فيه إلى كتاب الله والسنة الشريفة مع إيمانهم المطلق بالله سبحانه وتعالى واليوم الآخر ، ولايحتمل ان يكون معنى التأويل هنا التفسير والبيان أو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر يخالفه .

---

[1] سورة النساء – آية ٥٩.

[1] انظر تفسير الإمام الطبرى : (ابن جرير) – ج٦ – ص٢٠٠ – طبع دار المعارف مصر – تحقيق الأستاذ محمود شاكر – سنة ١٩٥٨م.

ب– فى سورة الأعراف وردت اللفظة مرتبة فى آية واحدة ، فى قولة تعالى :

" هل ينظرون إلاّ تأويله يوم يأتى تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء فليشفعوا لنا أو فنعمل غير الذى كنا نعمل قد خسروا أنفسهم وضل عنهم ماكانوا يفترون "[٢].

يقول الطبرى فى معنى التأويل هنا أى مايؤول إليه عاقبة أمرهم من ورودهم على عذاب الله وقيل : هو يوم القيامة"[٣].

ج–وفى سورة يوسف تكررت الكلمة أكثر من مرة (٨ مرات) ، وأغلب مرادها تعبير الرؤيا وتأويل الأحاديث وتأويل الرؤيا والأحلام وأحاديث الناس ، وتلك الرؤى هى نفس مدلولها الخارجى الذى تصير إليه.

د– وفى الحديث نجد مادعا به الرسول (ﷺ) لإبن عباس : " اللهم فقّهْهُ فى الدين وعلمه التأويل[١] ثم توالت المناسبات والفرص التى يكرر فيها الرسول (ﷺ) هذا الدعاء ذاته لإبن عمه – عبد الله بن عباس .. ممايدل على أن الرسول الكريم قد أستخدم لفظة " التأويل " وتحدث عبيد الله بن عُتبة عن إبن عباس فقال : ولقد كان يجلس يوماً للفقه .. ويوماً للتأويل .. ويوماً للمغازى .. ويوماً للشعر .. ويوماً لأيام العرب وأخبارها[٢] .

.. وعن الليث قال : " التأويل تفسير مايؤول إليه الشئ "

وأبو عبيدة قال : " التأويل المرجع والمصير "

وقد ورد فى الحديث أيضاً : " من صام الدهر فلا صام ولا آل "

أى لارجع إلى خير . وأول الكلام وتأوله : دبره وقدره .

---

[2] سورة الأعراف – آية ٥٣.

[3] خالد محمد خالد : رجال حول الرسول – ص ٥٩٨ – دار ثابت للنشر والتوزيع – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٨٤م.

[1] رواه الترمذى فى سننه فى أكثر من موضع ، فليراجع .

[2] خالد محمد خالد : رجال حول الرسول – ص٥٩٨ – دار ثابت للنشر والتوزيع – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٨٤م.

.. **وبصفة عامة** .. مانود أن نقوله إن اللفظة عند أهل السنة والجماعة وأصحاب الحديث تختلف عنها عند الشيعة فكل فريق يتناولها بمعنى يختلف حسب إختلاف الموقف الذى بصدده ، ومن هنا أصبح التأويل خروجاً بالمعنى عن مقصوده ومن هنا تأتى خطورته مع خطورة التفسير المتعسف .

وتغالى الفرق المتطرفة فى التفسير مغالاة شديدة وعلى رأسها الشيعة الإسماعيلية ، فتمثل إتجاهاً فى تفسير القرآن الكريم لايتصل بالنص إلا أوهن إتصال – إتجاهاً يمعن فى الرمزية ويغرق فى التأويل إلى حد لايكاد الإنسان أن يتصوره ، ويضاهى هذا الإتجاه فى هذا الميدان نزول الصوفية ميدان التفسير والتأويل والرمزية وفى يدهم سلاح خطير ذو حدين هو: التفرقة بين الظاهر والباطن فيأتون بإتجاه فى تفسير القرآن مختلف أشد الإختلاف مع الإتجاهات السابقة واللاحقة[١]

ثالثاً : تاريخ المنهج الباطنى فى التأويل :

قلنا من قبل إن الدعوة الإسماعيلية أتصفت بالغموض ، كما أحاط الغموض بداية الدعوة لإمامة إسماعيل ذلك لإن الدعوة كانت فى مرحلة الستر حيث أحاط الغموض بكل مايتعلق بالأئمة والدعاة[٢] ، وكانت فارس من أول البلاد التى فكر محمد بن إسماعيل فى الإستتار بها وأرسل إليها دعاته السريين أصحاب المنهج الباطنى فى التأويل ، ويرتبط تاريخ المنهج الباطنى فى التأويل بنظرية الإمام المستودع والإمام المستقر لدى الشيعة الإسماعيلية[٣] كماسنرى فيمابعد ، ويقولون فى تفسيرهم أو تأويلهم لهذه النظرية ان النبى (ﷺ) قد أعطى " علياً بن أبى طالب " مرتبة الإستقرار فى الإمامة فى يوم" غدير خم " ثم أنتقل النبى (ﷺ) إلى الرفيق الأعلى وترك إمامين :-

- إماماً صامتاً هو القرآن الكريم .
- وإماماً ناطقاً هو الإمام على بن أبى طالب[١].

---

[1] د. عبد الرحمن بدوى : ترجمة مقال بيكر عن جولد تسيهر – ضمن كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية – ص ٣١٨ – وكالة المطبوعات – الكويت – الطبعة الرابعة – ١٩٨٠م.

[2] د. محمد كامل حسين : طائفة الإسماعيلية – ص١٥ – طبعة بيروت .

[3] د. النشار : نشأة الفكر – ج٢ – ص٥٢٦.

[1] د. محمد السيد الجليند : ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل – ص ٢٨٩.

ويستندون على ذلك بروايات عديدة عن الإمام علىّ وعن الإمام الصادق من بعده وغير ذلك .

ويمثل الإمام المستقر فى نظر الشيعة الشخص الذى يؤتى من لدن الله علم تأويل القرآن فى مقابل الذى أوتى تنزيله ، وتقدير ظاهره على باطنه ومن هنا وجب تعيين الإمام المستقر الذى يؤتى من لدنه تأويل التنزيل وتقدير ظاهره على باطنة على حد قول الإسماعيلية ، فوضعوا أساس المذهب على أن القرآن الكريم له ظاهر وباطن وإن لكل تنزيل تأويلاً[٢].

– ولقد أثيرت موضوعات كلامية وفلسفية كثيرة فى المجالس المؤيدية[٣] فيما بعد بخصوص أن للقرآن ظاهراً وباطناً نذكر منها :–

١– موضوع خلق الله سبحانه وتعالى للمخلوقات والتكوين فى الأولى والآخرة.

٢– موضوع الصورة البشرية بكونها روحاً وجسماً.

٣– موضوع إستحالات أفعال الزمان ، بمختلفات الأهوية والأوقات.

٤– موضوع الأجسام فيما يتعاقب عليها من أختلاف الحالات.

.. فمن بنى على مضمون أية متصوراً ومتقرراً صحته فى سره وجد عقدة تصوره محلولة فى مكان غيره (موضع آخر) كالمعتقد بأن :–

١– الله سبحانه وتعالىُ يرى ، لقوله تعالى : " وجوه يؤمنذ ناضرة إلى ربها ناظرة "[١].

٢– وقوع إستحالة الرؤية ، لقوله تعالى : لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار "[٢]

٣– الأفعال من الناس بمشيئتهم وقصدهم (حرية) ، بدليل قوله تعالى : " وقل الحق من ربكم ، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليفكر "[٣]

٤– وقوع إستحالة الأفعال من الناس (جبرية) ، بدليل قوله تعالى :

---

(2) الأسفراييني : التبصير فى الدين – ص ١٢٢.

(3) المؤيد فى الدين الشيرازى : المجالس المؤيدية – ص ٣٢٠ ، ٣٢١ – سلسلة نفائس الفكر الإسلامى – ٢ – تلخيص حاتم بن إبراهيم – تحقيق د. محمد عبد القادر عبد الناصر – تصدير د. عبد العزيز الأهوانى – دار الثقافة للطباعة والنشر –طبعة أولى– القاهرة ١٩٧٥م.

(1) سورة القيامة : آيتان – ٢٢ ، ٢٣.

(2) سورة الأنعام : آية – ١٠٣.

(3) سورة الكهف : آية – ٢٩.

" وماتشاءون إلا ان يشاء الله إن الله كان عليماً حكيماً "[٤]

٥- مسألة القرآن كلام الله سبحانه وتعالى ، بدليل قوله تعالى :

" وإنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين "[٥]

٦- وقوع الإستحالة فى كون القرآن الكريم كلام الله ، لقوله تعالى :

" إنه لقول رسول كريم ، ذى قوة عند ذى العرش مكين "[٦]

.. وأمثالها كثيرة من المستحيلات التى ما يخلو الناس فيها من تعاد وتباغض وتخالف وتنازع كل فرقة من فرق الإختلاف - التى نحن فى غنى عنا - وهى جارية مجرى الإستحالات الزمانية والجسمية فى تبديل الخلقة وتغيير الصورة فمن علق بظاهر القرآن أختبط فى إستحالة كاستحالة الزمان فلم يبرم تصوراً فى فحوى آية إلا ورأى لها فى آية أخرى نقضاً وضداً ويتعاقب بردها فيضل سبيله ، ويبعد عن الرشد دليله.

ومن علق به فى التصور من جهة معناه نال رشده نحو أخراه وأفاد نفسه صورتها من دار الصدق التى لايشينها كذب ، والراحة التى لايشوبها تعب بإرشاد الصادقين آل الرسول (ﷺ) القائمين بتكميل صور النفوس والعقول . ويقول الله سبحانه وتعالى : " يا أيها الذين آمنوا أتقوا الله وكونوا مع الصادقين "[١]

- وأيضاً فيما يتعلق بالظاهر والباطن يروى لنا المفضل بن عمر الجعفى وجهة نظره قائلاً :

" ... ثم إننا نظرنا فى علوم الباطن المأثورة عن الأئمة الراشدين فوجدنا الباطن ممازجاً ملائماً للظاهر ، والباطن والظاهر لا إختلاف بينهما إلا بإتباع الهوى والميل إلى الرأى ، فوجدنا الناس قد أجتمعوا على التوحيد فى التنزيل وأختلفوا فى التأويل بالشبهات التى زاغت بها قلوب المخالفين فركبوا الهوى بسبب جهلهم فى التأويل فكلٍ قال بهواه ، وطعن على مخالفة غيره فى القرآن فلما مضى وإنقضى القرن لحقه قرن ، فنظرنا فى أقاويلهم وفحصنا عن أفعالهم فوجدنا أفضل العلوم ماكان عن الله تعالى وعن رسوله (ﷺ) نصاً ووجدنا التأويل عن أهل البيت موافقاً للتنزيل ، لانهم

---

[4] سورة الإنسان: آية - ٣٠.

[5] سورة الشعراء: آيتان - ١٩٢-١٩٣.

[6] سورة التكوير: آيتان- ١٩ ، ٢٠.

[1] سورة التوبة : آية - ١١٩.

أستنبطوا من العلم ما حارت فيه عقول أكثر الناس وعجزت أفهامهم وضعفت قلوبهم عن إحتماله فلما عجزوا عن ذلك فرغوا إلى الطعن على أهله ، حين حرموا منفعته فكان أول ما يجب علينا النظر فى أمور التوحيد فرجعنا فى معرفته إلى أهل البيت الطاهرين وذريتهم المرسلين . ولكل واحد منهم مناقب وهم الذين نقلوا هذا العلم عن عبد الله (أى الصادق جد الإمام محمد بن إسماعيل) بلا خلاف ولا نزاع وإنما كان الإختلاف من قبل الرواة ، وآل بيت محمد (ﷺ) ليس بينهم إختلاف فى التنزيل والتفسير والتأويل فى الحلال والحرام "[1]

١- بين الإسماعيلية الأوّل والإمامية :

تحدثنا من قبل كيف ان شخصية ميمون القداح أثرت بشكل واضح فى شخصية الإمام الإسماعيلى محمد بن إسماعيل . وعلى كل حال ورغم غموض شخصية ميمون هذا ، واختلاطه بشخصية محمد بن إسماعيل ورغم تصريحات المستشرقين وإيراد القصص والروايات حول شخصيات الأئمة بصفة عامة وشخصية الإمام محمد بصفة خاصة ، فإن الآراء القداحية الميمونية أو الميمونية القداحية وجدت كما وجدت من قبل الآراء السبأية وتلك التى لم ينتبه لها كل من : مامور وايفانوف وغيرهما عن عقد موازنات ومقارنات بين قصة عبد الله بن سبأ وعمار بن ياسر زمن الأمويين ، فهل يتكرر ذلك زمن العباسيون بين شخصية ميمون القداح وشخصية محمد بن إسماعيل ؟

نقول إن الآراء وجدت والأفكار طرحت ، كما أن الأئمة وجدوا فالميمونية الأولى أو إسماعيلية عصر ميمون القداح الأول تؤمن بعقائد تتفق مع الإمامية ويمكن لنا ايرادها فى الآتى :-

أ - تؤمن بالعصمة اللامتناهية للإمام .

ب- تعتقد ان الإمامية لقب من عند الله .

ج- تعتقد ان الإمامة واجبة لحفظ الشريعة وجوباً أزلياً فى علم الله القديم .

د - تعتقد بوجود النور الأول الأزلى الذى انتقل من نبى إلى نبى ومن إمام إلى إمام .

---

[1] المفضل بن عمر الجعفى : الهفت الشريف - من فضائل مولانا جعفر الصادق - ص١٤ - تحقيق وتقدير د. مصطفى غالب - دار الأندلس للطباعة والنشر - بيروت - الطبعة الثانية - ١٩٧٧م.

ولكن الخلاف الوحيد – على حد قول الدكتور النشار[1] – بين الإسماعيلية الأولى وبين الإمامية الإثنى عشرية هو إن الإثنا عشرية تتوقف عند الإمام الثانى عشر محمد المنتظر (ولد بسامراء سنة ٢٥٦ وأختفى بعد سنة ٢٦٠هـ) وسيظهر يوماً ما ويملأ الدنيا عدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً. بينما الدور الأعظم للأئمة عند الإسماعيلية ينتهى عند الإمام السابع ، ليبدأ دورة أخرى للأئمة ، فبينما دخل الإمام الإسماعيلى فى دور الستر نجد أن الفكر الإسماعيلى يدخل فى دور الباطن والتأويل الباطنى على يد الإمام محمد ابن إسماعيل وبالذات فى فارس ومصر وأمتد زمن الدولة الفاطمية وأصبحت أسلوباً من أساليب الدعوة الإسماعيلية.

٢– بين الإمام المستودع والإمام المستقر :

نصل مماسبق إلى أن المباركية والميمونية أسندا الحق بالإمامية إلى محمد بن إسماعيل حفيد الصادق مع إعلان الإسماعيلية أن موسى ينصب وصياً على ابن أخيه محمد بن إسماعيل فكان موسى إماماً مستودعاً لابن أخيه الإمام المستقر محمد بن إسماعيل الذى مات ، وكما قلنا عام ١٩٨هـ ، أى أنه عاصر جانباً من عهد الخليفة المأمون العباسى وإن صلاته لم تكن قويه مع هارون الرشيد ولقد مضى عهدى المهدى والهادى ، وفترة كبيرة من عهد الرشيد ، ومحمد بن إسماعيل آمن فى الحجاز ودُعائة يعملون فى سرية وغموض ، وتقية أيضاً مستخدمين المنهج التأويلى الباطنى ، المبارك من ناحية وميمون القداح من ناحية أخرى[1]

وتسير الدعوة فى خطى سرية مرسومة ضاربين عرض الحائط بكل فلول الخطابية والأبى مسلمية والهاشمية والزيدية والإمامية نفسها ، رغم ماذكرنا من إتفاق فى بعض العقائد ، ولكن هارون الرشيد فتح أذنيه وتحين الفرصة للإيقاع بالإمام محمد بن إسماعيل ، ومن هنا آثر أن يدخل فى الدور الهام الذى عرفته الإسماعيلية بدور الستر فيهرب من الحجاز متنقلاً فى البلاد من مكان إلى مكان .. من الحجاز إلى فرغانة إلى نيسابور حيث أستقر فى قرية من قرى الرى يقال لها سمعلا وقد نسيت إليه فيمابعد وسميت (بمحمد آباد) .

فماذا كان يرجو من رحلاته وتنقلاته هذه ؟

لعله وعلى رأى بعض الباحثين كان يرجو خمسة أمانى :.

---

[1] د. النشار : نشأة الفكر – ج٢ – ص٢٨١.

[1] نفس المرجع السابق : ص ٢٨٢.

أ – إتخاذ دار هجرة ، وقد أصبحت هذه عقيدة عند الإسماعيلية من بعده.

ب– أن يكون بعيداً عن عيون الخليفة فى الحجاز فيستطيع بسهول ويسر أن يبث دُعاته وينشر دعوته التأويلية الباطنية.

ج – فشله فى الحجاز أمام عمه القوى موسى الكاظم والإمامية من بعده ، ولم تستجيب له الإمامية كثيراً.

د –كانت الحجاز مليئة بالعلماء والفقهاء فى عصر العباسيين الزاهر ورغم إعتناق الإمام محمد بن إسماعيل مذهب التأويل الباطنى نعتقد بأنه لم يذهب بالتأويل إلى المدى الذى ذهب إليه اتباعه فيما بعد ، وغلوا وتطرفوا فيه إلا ان هذا المنهج لم يكن ليجد آذاناً صاغية فى مدينة الرسول الكريم (ﷺ)أو فى مكة ، بل الحجاز كلها.

هـ– يبدو أن دعاته كانوا قد أنتشروا فى شرق المملكة الإسلامية ونشروا الدعوة هناك[1].

فذهب الإمام محمد بن إسماعيل إلى أرض زرعت له من قبل ومهدت له من قِبل أتباعه . وسنرى فيمابعد إدعاءات القوم من أتباعه وما نسبوه إليه.

– وعن التفرقة بين الإمام المستودع والإمام المستقر قدم المستشرق برنارد لويس نصاً هاماً وقال : " إن الإمام المستودع هو إبن الإمام وأكبر أبنائه إن كان له كثيرون والعارف بأسرار الإمامه كلها ، وأعظم أهل زمانه مادام قائماً بالأمر إلا أنه لا حق له فى تفويض الإمامه إلى ذريته الذين يكونون سادة ولا يكونون أئمة أبداً. أما الإمام المستقر فهو الذى يتمتع بإمتيازات الإمامه كلها وله الحق فى أن يفوضها لأخلافه "[1] وعقبه من بعده.

ويتضح من النص السابق أن الإمام المستودع لابد وان يكون من صلب الإمام أى لابد وان يكون أبناً جسمانياً له.

ويقدم لنا الدكتور النشار تعديلاًلتعريف الإمام المستقر والإمام المستودع بعد ان هدم نظريات ماسينبون ولويس نفسه .

---

[1] د. النشار : نشأة الفكر الفلسفى – ج٢ – ص ٣٨٣.

[1] برنارد لويس : أصول الإسماعيلية – ترجمة د. عبد العزيز الدورى – ص ٣٢٦.

الأول : فيما يخص نظريته عن سلمان .

الثانى : فيما يخص نظريته عن عبيد الله المهدى .

وقال " إن الإمام المستودع هو الإمام الذى يتلقى الإمامه ويزاولها وله كل حقوقها ، ولكنه لايستطيع أن ينقلها إلى أبنائه. والإمام المستقر هو الإمام الذى يتلقى الإمامة ويزاولها ثم ينقلها إلى أبنائه من بعده . ولكن نلاحظ أن الأئمة المستودعين فى قائمة الشيعة الإسماعيلية كانوا جميعاً علويين اللهم إلاّ إذا أعتبرنا أن عبيد الله المهدى كان قداحياً ولم يكن علوياً "[٢] وأيضاً الإمام محمد بن إسماعيل كان قداحيا ولم يكن علوياً . ولقد أتى الإسماعيليون المتأخرون وقالوا إن ميموناً كان الإمام المستودع ومحمداً الإمام المستقر وفى محاولة تأويلية متعسفة نرى الإسماعيليين المتأخرين يؤمنون بنظرية الإمام المستقر والإمام المستودع ويحاولون إستخراجها من الآيات القرآنية وأهم الآيات التى تؤيد نظرياتهم هما :

أ – " ومامن دابة فى الأرض إلاّ على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل فى كتاب مُبين "[١] فهنا المستقر والمستودع ، وهما يتحققان فى كتاب مبين أى فى إمام واضح كفلق الشمس ، والتفسير القرآنى طبقاً لماجاء فى الطبرى يختلف من التأويل الإسماعيلى لنص الآية حيث ان " مستقرها " الموضع الذى تستقر فيه وتأوى إليه ، ومستودعها " ، حيث يودعها الله سبحانه بموت أو دفن[٢].

ب–" وهو الذى أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون"[٣] ، وهنا أيضاً فى نظر الإسماعيلية إشارة إلى الإمام المستقر والمستودع وأنه لا يدرك ما يفصل بينهما إلا من فتح الله بصيرته. والتفسير القرآنى يخالف أيضاً التأويل الإسماعيلى حيث إن المستقر هنا

---

[2] د. النشار : نشأة الفكر – ج٢– ص٤٩٨ ، وبخصوص التمييز بين الإمام المستقر والإمام المستودع – أنظر أيضاً : د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام – ص ١٨٥ ، دار المعرفة الجامعية – الطبعة الرابعة – إسكندرية – ١٩٨٠م

[1] سورة هود : آية – ٦.

[2] ابن جرير الطبرى : تفسير الطبرى للقرآن الكريم – ص٢٤٤.

[3] سورة الأنعام : آية – ٩٨.

فى هذه الآية هو ما أستقر فى الأرحام والمستودع حيث يموت وقيل ماكان من أصلاب الرجال[٤]. فما أعجب هذا التأويل وما أبعده عن حقيقة الآيتين ومقصدهما.

رابعاً: أدعاءات القوم بعد وفاة الإمام محمد بن إسماعيل :

وحين مات الإمام محمد بن إسماعيل أدعى قوم من أتباعه أنه :

أ – مهدى الأمة المنتظر[*] وانه تغيب فى بلاد الروم .

ب– القائم المهدى وانه يبعث برسالة وشريعة جديدتان ينسخ بها شريعة محمد (ﷺ)، وهذا الإدعاء فيه مغالطة وخروج عن ملة الإسلام الحقيقى إن صدق.

ج– أنه من اولى العزم

.. وأولى العزم عند هذه الطائفة سبعة هم :–

سيدنا نوح – سيدنا إبراهيم – سيدنا موسى – سيدنا عيسى – سيدنا محمد (ﷺ) ويضاف إليهم الإمام إسماعيل والإمام محمد بن إسماعيل !!

.. وهذا القول اوالإدعاء أيضاً فيه نوع من المغالاة والتطرف ، أما علة كونهم سبعة فذلك تأويل ورمز لأن النظام الكونى والنظام الإنسانى كذلك ، فاما عن النظام الكونى : فان السموات سبع والأرضين سبع ، وأما عن النظام الإنسانى : فان الجسد الإنسانى سبع : يدان ورجلان وظهر وبطن وقلب ، والرأس الإنسانى سبع : عينان وأذنان وأنف وفم ولسان ، والأئمة سبع وقلبهم هو الإمام محمد بن إسماعيل .

ومن هنا يمكن لنا القول بان القوم تأولوا فى الإمام ونسجوا حوله الأساطير بقدر ماكان هو نفسه صاحب منهج فى التأويل الباطنى .

ثم حاولت هذه الطائفة أن تدخل التأويل فى القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة ، وتعللت نسخ الشريعة الإسلامية باحاديث نقلية رووها عن الإمام الجد – جعفر الصادق – منها أنه قال :

---

[4] ابن جرير الطبرى : تفسير الطبرى – ص ١٥٤.

[*] لمزيد من المعلومات عن المهدى المنتظر وإمكانية ظهوره يراجع فى ذلك : د. صابر أبا زيد : الإمامية الإثنى عشرية " شخصيات وآراء " – دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع – طنطا – الطبعة الأولى – ١٩٩٨م – ص ٢١٣ وما بعدها.

– لو قام قائمنا لعلمتم القرآن جديداً .

– بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ فطوبى للغرباء.

ونحن إذ كنا نعلم شيئاً عن الحديث الثانى فالأول غريب .

ويروى صاحب المقالات كما يروى صاحب فرق الشيعة أن عقائد هذه الأمة من الإسماعيلية تضاهى ثالوث النصارى : الله ومريم والمسيح[1] أو الأب والأبن والروح القدس وهى الأقانيم الثلاثة .

حيث أن دور الدنيا لديهم أثنتا عشرة جزيرة ، فى كل جزيرة حجة وان الحجج أثنا عشر ، ولكل حج داعية ، ولكل داعية يد واليد هو رجل له دلائل وبراهين يقيمها ، ويسمى رجال تلك الفرقة الحجة – الأب والداعية – الأم واليد والأبن .

هذا بالإضافة إلى قولهم إن الفرائض والسنن لها ظاهر وباطن .

هذه بعض العقائد الباطنية الإسماعيلية التأويلية للإسماعيلية الأولى أو بمعنى أدق إسماعيلية الإمام محمد بن إسماعيل ، وهى تصور بقايا الخطابية والميمونية (كفرق إسلامية منقرضة) . ومزيج من المسيحية الغنوصية والإسلام والتصوف ، مع فيثاغورية محدثة تتلاعب بالأرقام والأعداد والحساب وبخاصة العدد (٧) والعدد (١٢) .

– لقد كانت هناك دعوة إسماعيلية فى فارس أو طابع مذهبى شيعى أستخدم الكلام ولجأت إلى التأويل الباطنى للقرآن مع المحافظة على الظاهر.

– كمانسبوا إلى الإسماعيلية القول بالتناسخ والحلول :

أما التناسخ فلم تقل به الإسماعيلية قطعاً وحاربته حرباً عنيفة ، اللهم إلاَّ إذا دخلت بعض عقائد التناسخ بشكل ما فى آراء الأئمة المتأخرين من كتاب الإسماعيلية كأبى يعقوب السجستانى.

أما الحلول أى حلول الله فى الأئمة فلم يذهب إليه الإسماعيلية على الإطلاق ولكن الإسماعلية ذهبوا إلى تجلى العقل الكلى تجلياً كاملاً فى الأئمة فكان الإمام مصدر معرفة والمقصود بالمعرفة هنا ما يفيض من علوم على أتباعه[1].

---

[1] أبو خلف القمى : كتاب المقالات والفرق – ص٨٥ ، والنوبختى : فرق الشيعة – ص٧٤.

[1] د. النشار : نشأة الفكر – ج٢ – ص ٥٣٥.

وقد كان مركز الدائرة فى هذه العلوم (التأويل الباطنى) وهو منهج الإمام محمد بن إسماعيل .

خامساً: النطقاء السبعة وتمام الدور الإسماعيلى :

وجدير بالذكر ان عدد النطقاء فى الفكر الإسماعيلى (سبعة) ستة وأساس وقد أنتهت الدورة الأولى بـ (محمد بن إسماعيل) وقد جمع قوى الأئمة الستة التى قبله ، فهو الأساس ونهاية الدور، ثم أتى الإمام الثامن وهو قائم لأنه الأول فى الدورة الجديدة ... وهكذا .. والناطق له رتبة التنزيل والأساس له رتبة التأويل والفخر الرازى فى أعتقاداته لفرق المسلمين والمشركين أطلق على الإسماعيلية لفظة (السبعية) كمسمى ، ومذهبهم كمايلى :-

ان الدور التام سبعة بدليل أن السموات والأرضين سبع وأيام الأسبوع سبع والأعضاء سبع ، كماذكرت والدور التام للأنبياء سبعة وهم أيضاً يمثلون النطقاء وأوصيائهم .

فالأول : سيدنا آدم ووصيه شيث.

والثانى : سيدنا نوح ووصيه سام.

والثالث : سيدنا إبراهيم ووصييه إسماعيل وإسحق.

والرابع : سيدنا موسى ووصيه هارون.

والخامس: سيدنا عيسى ووصيه شمعون.

والسادس: سيدنا محمد (ﷺ)ووصيه الإمام على.

والأئمة سبعة ، والإمام الأول على والثانى الحسن والثالث الحسين والرابع زين العابدين والخامس محمد الباقر والسادس جعفر الصادق والسابع إسماعيل بن جعفر وهم بعينهم أئمة الشيعة الإمامية الإثنى عشرية حتى الإمام السادس جعفر الصادق.

والمقصود عندهم بالرسالة أن يلحق الجثمانيون من نوع الإنس بالروحانيين ، فلما أنتهت النوبة إلى الإمام محمد بن إسماعيل أرتفع التكليف الظاهر عن الناس[1] .

أما المذهب فى دور الستر – كمافى دور الظهور – فقد أستند على التأويل الباطنى للقرآن الكريم ، حيث أعلنت الإسماعيلية ان للقرآن الكريم ظاهراً أو باطناً وان الأخذ بالظاهر فقط دون

---

[1] الرازى (فخر الدين) : إعتقادات فرق المسلمين والمشركين – ص ٢٨٠ – ٢٨١

الباطن خروج على روح الإسلام ، لقد كان الإمام محمد بن إسماعيل من رواد هذا المذهب الذى أثر فى بلاد كثيرة مثل فارس ومصر والمغرب وغيرهم .

وبهذا المنهج أستطاعوا – أى الإسماعيلية – تفسير القرآن الكريم وتأويلة طبقاً لمذهبهم ، فالسموات السبع والأرضين السبع – كماسبق الإشارة – إشارة إلى الأئمة السبعة والمدبرات أمراً ليست هى الكواكب والنجوم وإنما هى إشارة إلى الأئمة . وقول الله تعالى : " إن الله أصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين]٣٣[ذُرّية بعضها من بعض والله سميع عليم "[٢] ، هى جعل صفوة الصفوة – من الأنبياء – عن العالمين : الجسمانى والروحانى.

وكذا أيضاً فيما يختص بالنطقاء السبعة : آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد (ﷺ)، وأساس هو الإمام محمد بن إسماعيل كماسبق.

ومن هنا يتضح لنا أن الفكر الإسماعيلى التأويلى الباطنى يجعل للأنبياء الستة مرتبة التنزيل من الله تعالى ، وللأساس – وهو الإمام عندهم – وله مرتبة التأويل . ثم جعل الإسماعيليون بين الناطق السادس وبين القائم السابع – أى محمد بن إسماعيل – أئمة ظاهرين–هم : على والحسن والحسين وعلى زين العابدين ومحمد الباقر وجعفر الصادق وإسماعيل . وهؤلاء لم يغيروا ولم يبدلوا شريعة وهم يشبهون النطقاء الخمسة قبل سيدنا محمد(ﷺ)[١] ، وقد قال الله تعالى فى محكم آياته : " ولقد آتيناك سبعاً من المثانى والقرآن العظيم " فقال النبى (ﷺ) " **لم يؤتهن أحد قبلى** " ثم جعل منها الأنبياء والأئمة فى كل عصر وزمان أربعاً وعشرين حجة ظاهرة ومثلها أثنتا عشر حجة باطنة ، ثم مراتب الإيمان وهى:– المؤمن والمحرم والمحل والمأذون والمباح والحجة ، فذلك تسعة وتسعون حداً – عدا تفسير أسماء الله الحسنى والتى وردت فى القرآن الكريم فلها لديهم تأويل على أنها أسماء وصفات (العقل الفعال) الذى يعتبر أقرب الحدود الروحانية إلى الله تعالى وأسبقها إلى معرفته وتوحيده[*].

ولقد أستخدم الإسماعيلية فى الدور السرى فكرة العقول الأفلوطينية المحدثة فى براعة نادرة حتى يحققوا فكرة السبعة ، ومن هنا قالوا بالناطقين السبع .

---

[2] سورة آل عمران : آيتان – ٣٣ ، ٣٤.

[1] د. النشار : نشأة الفكر – ج٢ – ص ٤٠٢.

[*] وهكذا فسر أئمة الإسماعيلية أسماء الله الحسنى وهم فى دور الستر.

وبإنتهاء الدور نكون قد وصلنا إلى القائم محمد بن إسماعيل ، وأيضاً أستخدموا نظرية الفيض الأفلاطونية – بالإضافة إلى بعض المصطلحات الأرسطية – وتجلياتها العقلية وخاصة العقل الكلى فى نظام بديع وتسلسل فذ وكل قائم من هؤلاء القائمين السبع – ولقد ذكرناهم سالفاً – يفيض عليه مافاض على من سبقه[1].

وأنتهت دائرة الناطقين الأولين بمحمد بن إسماعيل القائم الذى أتى ليفسر القرآن الكريم باطنياً وآتى بالتأويل الذى هو فى الأساس تأويل باطنى .

الخـاتـمـة :

.. إن الدراسات والأبحاث التى تتعلق بالفكر الإسماعيلى قد تطورت تطوراً ملحوظاً ودارت حولها كتابات كثيرة جعلتها موضوعاً معقداً وتضاربت حوله الآراء وتناقضت بحيث لايستطيع الباحث المنصف الموضوعى مهما أوتى من قوة البيان وحسن التعبير ان يطمئن إلى الصورة الجلية الواضحة التى يريد أن يرسمها للحركة الإسماعيلية .

ولقد انقسم المؤرخون بصدد الحركة الإسماعيلية إلى فريقين :

الفريق الأول :

يرى أن الحركة الإسماعيلية حركة إصلاحية اجتماعية اقتصادية سياسية تنطلق من الدين وتستمد عقائدها الباطنية وفلسفتها التأويلية من القرآن الكريم ، ومن تعاليم الرسول (ﷺ) ، وأشارات الأئمة الأطهار من آل البيت.

والفريق الثانى :

يرى أن هؤلاء الأئمة يقولون بآراء وأفكار غالية يشتم منها نوعاً من التطرف المذموم ، والبعض من هؤلاء ينسبون إليها تعاليم يستحيل أن يطمئن إليها الباحث المنصف ، كما أنهم يذهبون إلى ان الإسماعيلية أباحية تعمل على تحليل ماحرم الله ، وتهدف إلى تقويض دعائم أركان الدين الإسلامى لإنها تنادى برفع التكاليف الدينية ونسخ الشرائع السماوية وتدين بالتناسخ والحلول والتلاشى وشيوعية المرأة واللواط !!

---

[1] القاضى النعمان : فى خمس رسائل إسماعيلية – تحقيق عارف – ص٣٧ – طبعة بيروت.

.. لذلك تشعبت الأبحاث حولها واصبحت مثاراً للجدل والإستنتاج الذى قلما يؤدى إلى نتيجة واضحة تنير السبيل أمام الباحث أو تكشف الستار الكثيف عن الحقيقة المستترة خلفه .

ضف إلى ذلك أن الباحثين منهم من يتشكك فى المصادر الإسماعيلية أصلاً ومنهم من يثق فيها وثوقاً تاماً.

ومن هذا المنطلق نستطيع ان نؤكد ان دراسة الحركة الإسماعيلية ليست بالدراسة السهلة الهينة ، حيث يكتنفها الغموض فى تفاصيلها ورموزها وتأويلاتها الباطنية سياسياً وعقدياً وايدولوجياً.

ويرجح البعض أن الحركة الإسماعيلية حركة فلسفية تعليمية باطنية لها أصول وفروع فلسفية سامية ذات برامج وأحكام ظل الناس زمناً طويلاً يعملون لاستيعابها وفك ماغمض من رموزها وأشاراتها ، وهذا ما يذهب إليه الباحث الإسماعيلى مصطفى غالب والذى يؤكد دوماً أن لديه مخطوطات إسماعيلية لم تر النور بعد ، ولنا ان نلتمس العذر لمن لم يفهم الفلسفة الإسماعيلية طالما ان مؤرخى الإسماعيلية أنفسهم يقررون ان هناك مخطوطات سرية ووثائق فى خزائنهم لم يرها احد حتى اليوم ، فكيف يحجب القوم آرائهم ثم يهاجمون من يهاجمهم طالما أنهم غير مُفصحون عن هويتهم !! ضف إلى ذلك التناقض والصراع مابين اصحاب المذهب الواحد فمثلاً نجد أن الدكتور مصطفى غالب يعارض ان د. عارف تامر وهما من الشيعة الإسماعيلية ممايدل على ان أصحاب المذهب الواحد بينهما تناقض فما بال صاحب المذهب المخالف لهما.

نخلص من ذلك إلى الآتى :-

١- فى ضوء ماسبق يمكن أن نعتبر التأويل والرمز ونظرية المُثل والُممثول المدماك الذى تتركز عليه أسس العقائد الإسماعيلية الباطنية .

٢- التأويل حسب المفهوم الإسماعيلى يختلف تمام الإختلاف عن التفسير كما يفهمه عامة الفرق الإسلامية الأخرى . لأن التفسير يقصد به شرح أو ترجمة المعنى لكل كلمة أو جملة تامة عامة لايفهم معناها حتى ولو كانت ظاهرية . أما التأويل فيفيد به باطن المعنى أو رموزه واشاراته .

٣- أنه لابد لكل محسوس من ظاهر وباطن ، فظاهره ما تقع الحواس عليه وباطنه ما يحويه ويحيط العلم به بأنه فيه .

٤- من هنا نستنتج ان العقيدة الإسماعيلية تفرض على الأتباع أن يعلموا ويعملوا بمبدأى : الظاهر والباطن معاً باعتبار أنهما يؤلفان روح الدين ولا يقبل الظاهر دون الباطن ولا الباطن دون الظاهر .

٥- العبادة العملية فى الأفكار الإسماعيلية لا تكاد تختلف فى شئ عما يدين به كل المسلمين ، ففرائض الدين الإسلامى من توحيد وصوم وصلاة وزكاة .. إلخ من أصول العبادة العملية الظاهرة .. أما الخلاف الجوهرى فهو التأويل الباطنى الذى أنتجه وانتهجه الإمام محمد بن إسماعيل وأستاذه ميمون القداح باعتبار أنه يرتكز على أساس نظرية المثل والممثول ونظرية الأدوار والأكوار - كما عند جماعة إخوان الصفا - فقالوا ان كل دور يتألف من إمام مقيم ورسول ناطق واساس له دور (سبعة أئمة يكون سابعهم متمم الدور).

وإنطلاقاً من هذه النظريات والآراء نادى الإمام محمد بن إسماعيل بوجوب الأخذ بنظرية التأويل الباطنى كمنهج .

٦- ونصل إلى النقطة الأخيرة ، وهى حول شخصية ميمون القداح وتضارب الآراء حوله ، يذكر البعض أنه كان فيلسوفاً وعالماً من أنبغ علماء عصره ومن أعظم واضعى أسس الحركة الإسماعيلية وعلى يده ويد أولاده وأحفاده أزدهرت هذه الحركة فى دور الستر الأول ، ومن الأرجح ان ميمون القداح أستقر فى سلميّة (بسوريا) فى أواخر حياته ، وعكف على التخطيط والتأليف والتصنيف حتى وافته المنيه فدفن فى مقام الإمام إسماعيل والد الإمام محمد بن إسماعيل.

وجدير بالذكر أن هناك نص هام لابن النديم يعتبر من أقدم النصوص والروايات فى مسألة أنتساب الأئمة الإسماعيلية إلى ميمون القداح وهى رواية أبى عبد الله بن على رزام الكوفى وينكر فيها نسب الأئمة الإسماعيلية إلى آل البيت ويردهم إلى ميمون القداح[1] ولانتفق مع هذا الرأى لأن الإسماعيلية كفرقة إسلامية من فرق الشيعة - وبصرف النظر عن كون ميمون القداح أستاذ الإمام محمد بن إسماعيل أم لا - لهم جذور تاريخية عرقية تجعلهم فى مصاف آل البيت .

---

[1] ابن النديم : الفهرست - ص ٢٦٥ - طبع القاهرة - ١٣٤٨هـ.

ونجد أيضاً أن المستشرق المعروف فلادمير إيفانوف يطعن فى هذا الرأى ويناقش الأمر من منطلق توصله إلى نتيجتين هما :-

أ - أن ميمون القداح وولده عبد الله لم يكونا من أصل الفاطميين ولم تجمعهما أى صلة رحم بهم

ب- أنهما لم يكونا ديصانيين أو زنديقين بل كانا على العكس فقيهين ورعين وان الدعوة السرية الإلحادية التى تنسب إليهما ما هى إلاَّ من نسج الخيال[٢].

وختاماً .. لقد ظهر لنا ونحن نعرض لتطورات العقيدة الإسماعيلية فى هذه الفترة والكلام بصدد قضية التأويل ، كيف صبغ الإمام محمد بن إسماعيل نفسه بصبغة غنوصية مسلحة بالفلسفة اليونانية وغيرها مكونة مزيجاً لامثيل له فى تاريخ التأويل فى الإسلام .

---

[2] د. مصطفى غالب : الحركات الباطنية فى الإسلام – ص ٨٦ نقلاً عن :

The Ris of The Fatimids : P. 128.

ثبت بأهم مصادر ومراجع الفصل الثانى[*]

١- أبا زيد (د. صابر عبده) : الإمامية الإثنى عشرية – " شخصيات وآراء " – دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع – طنطا – الطبعة الأولى – ١٩٩٨م.

٢- ابن فارس : مقاييس اللغة – بتحقيق عبد السلام هارون – ج١ مادة (أوْل) – طبعة القاهرة – الأولى– سنة ١٣٦٦ هـ .

٣- ابن منظور (جمال الدين ..) : لسان العرب – مادة (أوْل) – ج١٣ – طبع المطبعة الأميرية – القاهرة – الأولى– سنة ١٣٠٢هـ.

٤- أبو ريان (د. محمد على ..): تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام – دار المعرفة الجامعية – الطبعة الرابعة – إسكندرية سنة ١٩٨٠م.

٥- الأزهرى (أبو منصور محمد بن أحمد) : تهذيب اللغة – بتحقيق إبراهيم الأبيارى – ج٥ – مادة (أوْل) – طبعة الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر – القاهرة ١٩٦٦م.

٦- الأسفراييني (أبو المظفر ..) : التبصير فى الدين – تحقيق الشيخ زاهد الكوثرى – مطبعة الأنوار – الطبعة الأولى – ١٩٤٠م.

٧- الأشعرى (الإمام أبى الحسن على بن إسماعيل) : مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين – بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد – الجزآن الأول والثانى – مكتبة النهضة الحديثة – الطبعة الثانية ١٩٦٩م.

٨- البغدادى (أبى منصور عبد الله عبد القاهر) : الفرق بين الفرق – تحقيق طه عبد الرؤوف سعد – مؤسسة الحلبى للنشر والتوزيع – الطبعة الأولى– القاهرة (بدون تاريخ).

٩- الترمذى (الإمام أبو عيسى محمد..): سنن الترمذى – طبعة القاهرة ١٩٥٠م.

١٠-الجليند (د. محمد السيد ..): الإمام إبن تيمية وموقفه من قضية التأويل – الهيئةالعامة للمطابع الأميرية – الطبعة الأولى – القاهرة ١٩٧٣م.

[*] بدأت فى الترتيب بابن وأبو والألف لام ألف ثم (ال) المعرفة ثم بترتيب الاعلام غير المُعرفة حسب الحروب الأبجدية .

١١–الجعفى (المفضل بن عمر ..) الهفت الشريف – من فضائل مولانا جعفر الصادق – تحقيق د. مصطفى غالب – دار الأندلس للطباعة والنشر – بيروت – الطبعة الثانية ١٩٧٧م.

١٢–الرازى (الإمام فخر الدين ..) : إعتقادات فرق المسلمين والمشركين – مكتبة الكليات الأزهرية – الطبعة الأولى – القاهرة – ١٩٧٨م.

١٣–الشهرستانى (أبو الفتح محمد عبد الكريم) :الملل والنحل – بهامش الفصل لإبن حزم (٤) أجزاء – المطبعة الأدبية – الطبعة الأولى –القاهرة ١٣٢٠م.

١٤–الشيرازى (المؤيد فى الدين ..): المجالس المؤيدية – سلسلة نفائس الفكر الإسلامى – ج٢ – تلخيص حاتم بن إبراهيم – تحقيق د. محمد عبد القادر عبد الناصر – تصدير د. عبد العزيز الأهوانى – دارالثقافة للطباعة والنشر – القاهرة – ١٩٧٥م.

١٥–الطبرى (الإمام إبن جرير ..) : تفسير الإمام الطبرى – ج٦ ، ج١٢ – تحقيق الأستاذ محمود شاكر – طبع دار المعارف – أولى – مصر–١٩٥٨م .

١٦–القاضى النعمان : فى خمس رسائل إسماعيلية – تحقيق د. عارف تامر طبعة بيروت – الطبعة الأولى ١٩٨٠م.

١٧–القمى (أبو خلف) : المقالات والفرق – طبعة إيران – قم – بدون تاريخ.

١٨–النشار (د. على سامى) : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام – ج٢ – التشيع – دار المعارف – الطبعة الثالثة – إسكندرية ١٩٦٥م.

١٩–النوبختى (الحسن بن موسى) : فرق الشيعة – منشورات دار الأضواء – بيروت – الطبعة الثانية – ١٩٨٤م.

٢٠–بدوى (د. عبد الرحمن..) : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية – مقال بيكر عن جولد تسهير (مترجم عن الألمانية)– وكالة المطبوعات – الكويت – الطبعة الرابعة ١٩٨٠م.

٢١–حسين (د. محمد كامل) : طائفة الإسماعيلية – تاريخها ونظمها وعقائدها – مجموعة المكتبة التاريخية .

٢٢-خالد (خالد محمد ..): رجال حول الرسول - دار ثابت للنشر والتوزيع الطبعة الأولى - القاهرة - ١٩٨٤م.

٢٣-ظهير (إحسان إلهى ..): الشيعة والتشيع (فرق وتاريخ) - دار ترجمان السنة - الطبعة الأولى - لاهور - باكستان - ١٩٨٤م.

٢٤-غالب (د. مصطفى) : تاريخ الدعوة الإسماعيلية - دار الأندلس للطباعة والنشر - بيروت - الطبعة الثالثة - ١٩٧٩م.

٢٥-غالب (د. مصطفى) : الحركات الباطنية فى الإسلام - دار الأندلس للطباعة والنشر - بيروت - الطبعة الثانية - ١٩٨٢م.

٢٦-لويس (برنارد) : أصول الإسماعيلية - ترجمة د. عبد العزيز الدورى - طبعة بيروت (بدون تاريخ).

٢٧-ماسينيون (لويس) : شخصيات قلقة فى الإسلام - ترجمة د. عبد الرحمن بدوى - المطبوعات - الكويت - الطبعة الثانية - ١٩٨٢م.

الفصل الثالث

العلامَّة جمال الدين بن المطهر الحلىَّ

وقضايا علم الأصول وعلم الكلام

تقديم عام

اكتملت عقائد المذهب الشيعى الإمامى الإثنى عشرى فى صورتها النهائية الكاملة على يد متأخرى مجتهدى علماء المذهب – ولقد صاغ مجتهدوا الشيعة الإثنى عشرية اصولهم فى أربعة : التوحيد والعدل والنبوة والإمامة .

وقد أضافوا إلى هذه الأصول أصلاً خامساً – لتتساوى مع عقائد المعتزلة – وهو المعاد ، ويقرر د. النشار أن عالم الشيعة الكبير ابن المطهر الحلىَّ قد فصَّل عقائد الإمامية فى الفقرة الرائعة الآتية : " ذهبت الإمامية الإثنى عشرية إلى أن الله عدل حكيم لايفعل قبيحاً ولايخل بواجب وان أفعاله إنما تقع لغرض صحيح وأنه لايفعل الظلم ولا العبث وإنه رؤوف بالعباد يفعل بهم ماهو الأصلح لهم والأنفع وانه تعالى كلفهم تخييراً لا إجباراً ووعدهم الثواب وتوعدهم العقاب على لسان أنبيائه ورسله المعصومين بحيث لايجوز عليهم الخطأ والنسيان ولا المعاصى ..."[١]

ومن هنا لانجد أى فرق بين أى متكلم معتزلى وابن المطهر الحلىَّ حين يكتب عن عقائد الشيعة الكلامية فى فترة متأخرة ، ومن هنا أيضاً جاء الإمتزاج بين التشيع والإعتزال ولقد تبنى متكلمو الشيعة المتأخرين كل مفاهيم وتصورات وأصول المعتزلة المتصلة بالعلم الإلهى ، وخاصة أصلى التوحيد والعدل ، فذهبوا إلى فهم مذهبهم بشكل إعتزالى محض ، كما تبنوا أيضاً نظريات اللطف الإلهى ووجوب فعل الاصلح على الله تعالى وغائية الفعل الآلهى فضلاً عن حرية إختيار الإنسان ، وأفاضوا فى مشكلة كلام الله وخلق القرآن .. إلخ

ومن المعلوم ان العلامَّة جمال الدين بن المطهر الحلىَّ من أكبر متكلمى الشيعة الإثنى عشرية فى فترة متأخرة ، وكان له دوراً بارزاً فى بلورة عقيدتهم بصفة عامة وما يتصل بالالهيات بصفة خاصة . وذلك منذ بداية الغيبة الكبرى سنة ٣٢٩هـ حيث تمت غيبة الإمام الثانى عشر مرتين : غيبة صغرى وغيبة كبرى ، وإستمرت الغيبة الصغرى سبعين سنة كان للإمام المستور خلالها أربعة نواب يلى أحدهم الآخر ويتصل الشيعة بواسطتهم حتى أقر أخرهم وهو على الصيمرى برسالة أخيرة جاء فيها : " أن أجمع أمرك ولاتوصى إلى أحد يقوم مقامك بعد وفاتك فقد وقعت الغيبة الثانية ؛ فكانت كلمات نائبه الأخير : لله شأن هو بالغه "[٢]

- **<u>وموضوع البحث</u>** :

يدور حول العلامَّة الحلىَّ بين علم الأصول وعلم الكلام من خلال مصدر من أهم مصادره المخطوطة فى **دراسة تحليلية نقدية** أثناء عرض ما تضمنه كتاب : " نهاية الوصول إلى علم الأصول " من نصوص تحتوى على آراء فقهية وكلامية ومنطقية ونحوية ، وكيف أنه وازن بين علم أصول الفقه (عبادات ومعاملات) وبين علم الكلام ، وإلى أى مدى كان العلامَّة الحلىَّ حريصاً على إستخدام ألفاظ منطقية ومصطلحات كلامية وهو بصدد عرض أى مشكلة أصولية فى إطار علم الكلام ، وهل دلت إستشهاداته على إمتزاج الإعتزال بالتشيع فى هذه الفترة الخصبة فى تطور منحنى الفكر الإسلامى ؟

- **<u>منهج الدراسة</u>** :

ومنهج الدراسة يقوم على أساس العرض التحليلى النقدى لأهم موضوعات الكتاب والإستعانة بالكتب الأخرى لجمال الدين بن المطهر الحلىَّ كمصادر أصلية لم يتطرق إليها أحد ، مع الوضع فى الإعتبار إن التعامل مع النص المخطوط يختلف تمام الإختلاف عن التعامل مع نص كتاب مطبوع أو محقق ، ومن هنا سنقوم بالتدخل أثناء القراءة الأولية لتصحيح كلمة أو تحديث مصطلح أو ما شابه ذلك ليستقيم المعنى ، وتلاحظ لنا أثناء القراءة المتعمقة أن منهج العلامَّة الحلىَّ يحدث فيه أحياناً إضطراباً فيما يتصل بترتيب المقاصد والفصول والمباحث والمطالب .. إلخ ، ومن هنا أيضاً وجدنا صعوبة فى الإمساك بخيط منهجية الكتاب وآثرت قدر الإمكان أن أعدل بعض مقاصد وفصول البحث والدراسة طبقاً للعناوين وتسلسلها المنطقى دون الإخلال بأى معنى أو التدخل لتصحيح أى فكرة عرضها المؤلف للأمانة العلمية ، وكان لزاماً علىّ أن أقوم بتصحيح آيات القرآن الكريم وتخريجها تخريجاً صحيحاً وفصلها عن كلام المؤلف حيث أنه كان يخلط ما بين القرآن والأحاديث وأبيات الشعر أحياناً ، وذلك منعاً للإضطراب واللبس ، وكل هذا ليس من منطلق أن هذا العمل عمل تحقيقى .. لا .. ولكن حتى يظهر البحث منسق ومرتب ترتيباً منطقياً بكل عناصره وجزئياته التى أشتملت على الآتى :-

<u>أولاً</u> : حياته وعصره ومؤلفاته ، وسنوضح هنا كيف أثرت آراء العلامَّة وأفكاره فى إمتزاج التشييع بالإعتزال ، ومن عاصرهم من ذوى الفقه وسلاطين هذه الفترة مع التركيز على أهم المؤلفات التى تناولت موضوعى علم الأصول وعلم الكلام.

ثانياً: ابن المطهر الحلىَّ وعقائد الشيعة (الكلامية / الفلسفية / الفقهية / المنطقية) وسنركز هنا على مسألة التوحيد نظراً لورود عقائد فى متن المخطوط إمتزجت فيها علوم الكلام والفلسفة بعلوم الأصول والمنطق واللغة وهذا هو ما يدور حوله البحث .

ثالثاً: ابن المطهر الحلىَّ بين علم أصول الفقه وعلم الكلام ، وهنا سنقوم بالإجابة على الأسئلة الإشكالية التى قدمتها من قبل وأثناء عرض وتحليل ونقد ومقارنة آراء العلامَّة الحلىَّ بآراء معاصريه من فرق إسلامية سواء كانت إمامية / أشاعرة معتزلة أو حتى متكلمين من خلال مقاصد وفصول كتاب نهاية الوصول إلى علم الوصول .

خاتمة وأهم نتائج البحث.

ثبت بأهم المصادر والمراجع

أولاً : حياته وعصره ومؤلفاته :

ولد الحسن بن يوسف بن على بن جمال الدين بن المطهر الحلىَّ سنة ٦٤٨هـ وهو المشهور بالعلامَّة الحلىَّ (نسبه إلى الحلة) إحدى مراكز الشيعة زمناً طويلاً عندما كانت بغداد تحت سلطان الأمراء من السُنة .

وقد أثرت آراء العلامَّة الحلىَّ وأفكاره فى إمتزاج التشيع بالاعتزال وهو من أشهر المجتهدين فى العهد المغولى[٣] ، كما كان خاله هناك نجم الدين جعفر بن يحيى من علماء الشيعة المتأخرين من ذوى الفقه ويتمتع بالنفوذ والسلطان خلال فترة المغول وهو مؤلف كتاب " **شرائع الإسلام** " .

ولقد عاصر العلامَّة الحلىَّ متأخرى الحقبة الثانية والتى تمثل تاريخ الغيبة الكبرى للامام الثانى عشر (حتى عصر نصير الدين الطوسى) وتتسم هذه الحقبة بتشريع وتسنين عقائد الشيعة وبلورتها وظهورها بصورتها النهائية بفضل متكلمى الشيعة البارزين من أمثال: عمر بن يعقوب الكلينى والقمى والشيخ المفيد بن النعمان والطوسى والرضا والمرتضى .. إلخ.

ولقد تناول المستشرقون تاريخ الغيبة الكبرى (٣٢٩هـ/٩٤٠م) بالدرس والتحليل وهى تمثل لدى المستشرق الفرنسى البارز هنرى كوربان نهاية حقبة من حقب الأئمة المعصومين وتلاميذهم فيما بعد[٤].

وهذا التاريخ هو نفسه تاريخ وفاة نائب الإمام الثانى عشر المهدى المنتظر – على الصيمرى [*]. وبآثار نصير الدين الطوسى تنتهى العقيدة الشيعية من مرحلة التكوين الأولى إلى النهضة الصفوية فى إيران ؛ وهنا يظهر اسم تلميذ الطوسى وهو العلامَّة جمال الدين بن المطهر الحلىَّ (ت ٧٢٦هـ/١٣٢٦م) .

– أما **عن مؤلفات** العلامَّة الحلىَّ فهى عديدة منها ماهو مخطوط ومنها ماهو مطبوع ومنها ماهو مفقود ومنحول نذكر بعضها وأهمها ؛ وسنتوقف أمام كتابه " **نهاية الوصول إلى علم الأصول** " بشئ من التفصيل حيث نقوم بعرض منهج تحليلى نقدى مقارن فى دراسة تبرز المباحث الفقهية المتصلة بالمباحث الكلامية والمباحث الكلامية المتصلة بالمباحث المنطقية :–

١. كتاب " الرجال " وهو على غرار رجال الكشى ورجال الطوسى...إلخ.
٢. كتاب " النهاية " وكتاب المبادئ وكتاب الحادى عشر وهى من الكتب المنحولة .
٣. كتاب خلاصة الأقوال[٥] .
٤. كشف الحق ونهج الصدق.
٥. كشف اليقين فى فضائل أمير المؤمنين .
٦. منهاج الصلاح فى إختصار المصباح.
٧. منهاج اليقين فى أصول الدين .
٨. منهاج الكرامة فى معرفة الإمامة[٦].
٩. كشف المراد فى شرح تجريد الإعتقاد للنصير الطوسى[٧].
١٠–تذكره الفقهاء (فى ثلاثة مجلدات ضخمة عن الفقه الشيعى).
١١–الألفين الفارق بين الصدق والمين فى التشيع لعلىَّ . وقد طبع فى النجف الأشرف .
١٢–إثبات الوصية للإمام علىَّ[٨].
١٣–معارج الفهم فى شرح النظم ، ويذكر العلامَّة الحلىَّ فى موضع آخر من مخطوطة فى غاية الأهمية يتضمن أهم قضايا علم الكلام وعلم الأصول فى أنه قام بإملاء مقدمة فى علم الكلام مشتملة على سائر النكات ووسمها بنظم البراهين فى أصول الدين، ولما كانت عظيمة الإلتباس مشكلة على أكثر الناس لايكاد يفهمها إلا الأذكياء من أولى الألباب ولايحصلها إلا من ألهمه

الله تعالى فى فكره بالصواب ، وقد رأى العلامَّة الحلىَّ أن يملى لها شرحاً لطيفاً يكشف عن أسرارها ويظهر الكامن من أغوارها ، ومن هنا سماها معارج الفهم فى شرح النظم.

١٤-وأخيراً نذكر كتاب نهاية الوصول إلى علم الأصول ، وهذا الكتاب مازال مخطوطاً بدار الكتب المصرية تحت رقم ٧٣٣٨ – علم الأصول – وممهور بخاتم الكتبخانة المصرية وموجود نسخة منها بالمكتبة المركزية بجامعة القاهرة بالرقم السالف الذكر ، ونعتقد أنها صورة ضوئية للأصل . وكذا ما يوجد فى مكتبة البلدية بالاسكندرية ، وهذا نص ما جاء بغلاف المخطوط: " ... هذا الكتاب المستطاب المُسمى بنهاية الأصول (من)مصنفات الشيخ المعُظم المُفخم المُطاع المُؤيد المُكرم الفاضل المحقق النحرير المدقق ، عالم عصره ووحيد دهره ، رئيس الفقهاء والأصوليين آية الله فى العالمين جمال الملة والدين حسن بن يوسف ابن مطهر الحلىَّ المشتهر بالعلامَّة أعلى الله مقامه فى دار السلطنة أصفهان ". ثم يورد الناسخ العبارة الآتية :- " ..... وانا المفتقر إلى رحمة ربه محمد بن جعفر بن محمد بن إبراهيم اللهم أرزقنا توفيق مطالعته وفهمه ، بمحمد (ﷺ) وآله الطيبين الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين[٩] ".

<u>ثانياً: ابن المطهر الحلىَّ وعقائد الشيعة</u> :

من خلال هذا الكم الهائل من مؤلفات العلامَّة الحلىَّ نجد أنها أستغرقت موضوعات شتى (كلامية وفلسفية وفقهية ومنطقية) وهى جديرة بالدراسة . ومن المعلوم ان الفلسفة الإسلامية فى معناها العام المتسع تمتد لتشمل النتاج الفكرى لأربع طوائف :

- علماء أصول الفقه.
- المتكلمين .
- الصوفية .
- والفلاسفة[١٠] .

وغاية علم أصول الفقه هو توضيح كيفية إستنباط أحكام الإسلام فى موضوعات الفقه كمسائل العبادات من صلاة وزكاه وحج وماشابه ذلك ، ومسائل المعاملات كأحكام الزواج والمواريث والعقوبات كالزنا والسرقة وشرب الخمر .. إلخ .

فنجد العلامَّة الحلىَّ فى كتابه كشف الحق ونهج الصدق يذكر رأيه فى كلام الله تعالى قائلاً : " لاشك فى ان الله سبحانه وتعالى متكلم بمعنى أنه أوجد حروفاً وأصواتاً مسموعة قائمة بالأجسام

كما كلم سيدنا موسى (عليه السلام) من الشجرة فأوجد فيها الأصوات والحروف .. " ، وأن الأشاعرة فيما ذهبوا إليه خالفوا عقولهم وعقول سائر البشر وأثبتوا له كلاماً لايفهمونه هم ولاغيرهم والعقل والسمع يتطابقان على ان كلامه مُحدث ليس بأزلى لانه مركب من الحروف والأصوات .. " [١١]

أما عن **التوحيد** فهو فى منهاج الكرامة يربط الإمامة بالعقائد كأصل من أصولهم (كشيعة متأخرين) ، ومن المعلوم أن أغلب مؤلفات الحلىَّ أستغرقت موضوعات كلامية جديرة بالدراسة ، ونجده فى كشف المراد يعرض مسائل كلامية عديدة ومن أمثلة ذلك فى المسألة الثانية من شرحه للتجريد يتحدث العلامَّة الحلىَّ عن نفى الشريك كأصل للتوحيد ونفى المثل والتركيب والضد عنه تعالى ، وفى ذلك نجد النص التالى : " ... ان الله تعالى واحد وان وجوب الوجود يدل على نفى الزائد والشريك ، وان أكثر العقلاء أتفقوا على أنه تعالى واحد ، والدليل على ذلك النقل والعقل : **أما العقل** : فما تقدم من وجوب وجوده تعالى وهو إنتفاء الشركة ، والأول يستلزم التركيب وهو باطل وإلاَّ لكان كل واحد منهما ممكناً وقد فرضناه واجباً ، و**أما النقل** فظاهر.."[١٢] وذلك من خلال نصوص القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة التى تدل على الوحدانية ونفى الشريك وهى عديدة .

ولقد أفرد العلامَّة الحلىَّ فى مؤلفاته مسائل كلامية عديدة متتبعاً عقائد الشيعة الإثنى عشرية فى فترة متأخرة فتحدث عن الصفات[١٣] وتكلم فى الرؤية وأفعال الله تعالى وأفعال العباد والإمامة ، وفى إثبات الحسن والقبح العقليين ثم عرض لبقية الأصول الخمسة للمعتزلة مما يؤكد أن هناك نزعة إعتزالية لدى العلامَّة الحلىَّ ؛ مما حدا بعالم السلف الكبير إبن تيمية ان ينبرى للرد عليه فى كل هذه المسائل الكلامية ؛ ومن المعلوم أيضاً ان ابن تيمية فى أثناء رده على العلامَّة الحلىَّ كان يعرض لآراءه فى كتابه منهاج الكرامة فى معرفة الإمامة ويذكر عن أحد أقطاب الصوفية انه قال فى التوحيد إنه على ثلاثة أوجه :-

الأول: توحيد العامة الذى يصح به الشواهد:

فهو شهادة أن لا إله إلاَّ الله الأحد الصمد الذى لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد ، وهذا هو التوحيد الظاهر الجلى ، الخالص النقى ، والذى يتفى الشريك ويحارب الشرك الأعظم ، وعليه نصبت القبلة وبه وجبت الذمة وبه حقنت الدماء والأموال وأنفصلت دار الإسلام عن دار

الكفر وصحت به الملة للعامة ، وان لم يقوموا بحسن الاستدلال بعد ان يسلموا من الشبهة والحيرة والريبة بصدق شهادة صحتها قبول القلب ، وهذا توحيد العامة الذى يصح بالشواهد.

والثانى: توحيد الخاصة وهو الذى يثبت بالحقائق ، فهو توحيد الخاصة وهو أيضاً إسقاط الأسباب الظاهرة والصعود عن منازعات العقول وعن التعلق بالشواهد ، وهو ان لايشهد فى التوحيد دليلاً ولا فى التوكل سبباً ، ولا فى النجاة وسيلة ، فيكون مشاهد الحق أسبق بحكمة وعلمه ووضعه الأشياء مواضيعها ، وتعليقه أياها بآحايينها (اوقاتها) وإخفاءه آياها فى رسومها ، ويحقق معرفة العلل ويسلك سبيل إسقاط الحدوث ، وهذا هو توحيد الخاصة الذى يصح بعلمه الفناء .

أما **التوحيد الثالث** : فهو توحيد القائم بالقدم ، وهو توحيد خاصة الخاصة وأختصه الحق لنفسه ، واستحق بقدره وألاح منه لائحاً إلى شرار طائفة من صفوته وأخرسهم عن نعمته وأعجزهم عن بثه ، والذى يشار إليه على ألسن المشيرين أنه إسقاط الحدوث وإثبات القدم .

ومن هنا يمكن لنا القول إن الصورة النهائية التى إنتهت إليها عقائد الشيعة تتخللها كثير من أفكار المعتزلة وأصولهم ، والدليل على ذلك ان متأخرى متكلميهم ومنهم العلامَّة الحلىَّ قد حددوا أصولهم على أنها : التوحيد – العدل – النبوة – الإمامة – المعاد ، فهم يشتركون مع المعتزلة فى أصلين فضلاً عن تسرب أفكار أخرى للمعتزلة إلى عقائد الشيعة الإثنى عشرية وهى تمثل إحدى صور علم الكلام الشيعى لاسيما نظرية اللطف الإلهى فى صياغة العقائد الشيعية إذ يصبح نصب الإمام لطفاً من الله تعالى[١٤] ، والإمامة عند الشيعة الإمامية من أصول الدين خلافاً للمعتزلة وأهل السُنة ، وفى المرحلة التى تحدثت عنها (مرحلة الإمتزاج) تم تأليف أمهات كتبهم التى تحمل أصول معتقداتهم فى الحديث والفقه والكلام وبالذات فى فترة نصير الدين الطوسى والمفيد بن النعمان ثم ابن المطهر الحلىَّ موضوع البحث.

ثالثاً: ابن المطهر الحلىَّ بين الكلام والأصول :

سنتناول فى هذه الجزئية عرض تحليلى نقدى لما جاء فى كتاب العلامَّة الحلىَّ : نهاية الوصول إلى علم الأصول ؛ هذا الكتاب – الذى لم ينتبه إليه أحد ولم يتناوله أحد بالدراسة من قبل وهو مازال مخطوطاً ، وسنعرض عما قريب لوصفه ، ولنرى إلى أى مدى إمتزج عنده علم الأصول مع علم الكلام مع المنطق أحياناً وربط علم اللغة بالمنطق والنحو أحياناً أخر وهو كتاب من الكتب القيمة والذى يحتاج فى تحقيقه إلى فريق عمل ليظهر إلى النور. ويبدأ الكتاب

بالبسملة ومقدمة عامة ، وبعد ذلك يوضح العلامَّة الحلىَّ تشريف الله تعالى للإنسان على غيره من المخلوقات وفضله على جميع الموجودات وأوجب على الإنسان الإمتثال للأوامر الإلهية وإجتناب المعاصى وحظر عليه إرتكاب الزواجر وحث على النظر والإعتبار وإستعمال قوى الأذهان والأفكار . والكتاب ايضاً يبحث عن علم أصول الفقه ورسمه المؤلف باسم نهاية الوصول إلى علم الأصول ، أجاب فيه على أسئلة طلبها ابنه العزيز (محمد) وقد تبين المطلوب على مقاصد عدة وفصول ومباحث ومسائل مرتبة يجمع فيه كل ما ذكره المتقدمون من الفقهاء والمتكلمون وكان على النحو التالى:-

المقصد الأول : فى المقدمات وفيه فصول

الفصل الأول : فى ماهية هذا العلم : يقول الحلىَّ : " يجب على كل طالب أن يكون متصوراً له أما إجمالاً أو تفصيلاً ، ولما كان أصول الفقه مركباً ، ومعرفة المركب مسبوق بمعرفة الأجزاء لا من كل وجه ، بل من الوجه الذى من أجله وقع فيه التركيب وجب معرفة هذين المفردين[١٥] (المركب والمجزأ) .

- **والفقه لغة** : الفهم وهو العلم وقيل بالمغايرة ، فإن الفهم جوده الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب وان كان المتصف به جاهلاً كالعامى الفطن .

- **والفقه إصطلاحاً**: العلم بالأحكام والشريعة العملية المستدل على اعيانها بحيث لايعلم كونها من الدين ضرورة ، فالعلم جنس . وقام الحلىَّ بتحليل مقولة " الأحكام الشرعية " موضحاً إن الأحكام هى الذوات والصفات (الذات والصفات) الحقيقية ؛ والشرعية هى الأحكام العقلية كالتماثل والإختلاف والحسن والقبح .

ويؤكد الحلىَّ أن أكثر الفقهاء لايحيطون بجميع الأحكام ، وقد سُئل مالك ابن أنس عن أربعين مسألة فقال فى ست وثلاثين منها لا أدرى[١٦] ومن قال لا أدرى فقد أفتى ، والفتوى بغير علم جهل ، ويفرق الحلىَّ بين المقلد العامى والفقيه ، وكل من كان من الدين ضرورة كالعلم بأصول العبادات والعلم بوجوب الصلاة والزكاة والصوم فإنها لاتسمى فقهاً لانها معلومة من الدين ضرورة

الفصل الثانى : فى غاية وبيان موضوع علم أصول الفقه :

وفيه يقول العلامَّة الحلىَّ : " أعلم انه قد يراد الشئ لذاته فيكون غايته هى ذاته وقد يراد لغيره فغايته ذلك الغير ، ثم ذلك الغير يراد لثالث وهكذا ...."[١٧] إلى ان ينتهى إلى المراد لذاته ، ولما كان الغرض من الفقه نيل السعادة الأخروية ، والخلاص من العقاب بسبب أمتثال أوامره تعالى وأجتناب نواهيه كان ذلك غاية فى علم الفقه ، وعلم الفقه أدخل فى الغاية السعادة والخلاص عن الشقاوة .. واعلم أن كل علم لابد له من موضوع (علم أصول الفقه) باحثاً عن الأحوال العارضه (فى كل زمان ومكان) للأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية وأقسامها ، وكيفية إستنباط الأحكام منها على سبيل الإجمال كالعموم والخصوص والأوامر والنواهى والنسخ والمجمل وغير ذلك من العوارض الذاتية للأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية .. كان موضوع هذا العلم هو الأدلة الخاصة من تلك الحيثية[١٨].

الفصل الثالث : فى ميادين علم الفقه :

وهنا نجد العلامَّة الحلىَّ يقرر ان كل علم لابد له من مسائل يبحث عنها وله مبادئه وميادينه ، وقسم ميادين هذا العلم إلى قسمين :-

القسم الأول : التصورات

القسم الثانى : التصديقات

وما نلحظه انه متأثر بالمنطق الصورى الأرسطى فى هذا التقسيم[**] ، فالميادين التصورية هى الحدود وهى أما حد الموضوع أو حد أجزائه أو حدود اعراضه الذاتية ، أما المبادئ التصورية فى المقدمات التى يتوقف عليها ذلك العلم ، وهى مسائل من علم آخر ، أو معلومة بالضرورة ، فالمبادئ التصورية هنا هى معرفة الأحكام الشرعية وأما المبادئ التصديقية له فمن الكلام ، والعربية (كلغة) أما الكلام فلان هذا العلم باحث عن طرق الأحكام الشرعية فيتوقف على وجودها المتوقف على المعرفة { معرفة الخير والشر ومعرفة النبى (ﷺ) وما يجوز عليه تعالى وما لايجوز } وأما العربية فلان الأدلة عربية لاستناد أكثرها إلى الكتاب والسنة .

الفصل الرابع : فى مرتبته ونسبته إلى غيره من العلوم :

ومن العلوم منها ماهو دينى ومنها ما ليس بدينى كالحساب والهندسة والطب وغير ذلك ، ويذكر الحلىَّ أن الغرض متعلق بالأول كالكلام (علم الكلام) والفقه والأصول ومعرفة الحديث والتفسير ، وهذه العلوم الدينية منها علوم كلية ومنها علوم جزئية .

أ- **العلوم الكلية** : وهو الكلام لاغير فإن الباحث عن الوجود الذى هو الأعم من كل موضوع فهو كلى بالنسبة إلى كل علم فإنه يقسم الموجودات إلى قديم ومحدث ، ويقسم المحدث إلى جوهر وعرض ثم يقسم العرض إلى ما يفتقر إلى الحياة وإلى ما ليس كذلك . ثم ينظر فى القديم فيثبت وحدته وعدم تكثره ونفى القسمة عنه ، وما يجوز عليه ويستحيل وأفعاله والألطاف والتكاليف والأعراض ، وثبت الرسل (عليهم السلام) وصدقهم وعصمتهم (عصمة الأنبياء) والأئمة عليهم السلام والمعاد ، وهنا ينقطع البحث فى الكلام[١٩].

ب- **العلوم الجزئية** : كالفقه الناظر فيه صاحبه فى أحكام أفعال المكلفين خاصة ، والأصول الباحثة عن أحكام الأدلة الشرعية خاصة ، والتفسير الذى يبحث عن معان الكتاب خاصة ، وعلم الحديث الباحث عن طريق الحديث خاصة ، وفى علم الكلام لبيان ميادين العلوم الجزئية ، فيأخذ المفسر ما من جملة ما نظر فيه واحداً خاصاً وهو الكتاب ، فينظر فيه ويأخذ للحدث واحداً خاصاً ، وهو السُنة ، ويأخذ الفقيه واحداً خاصاً وهو فعل المُكلف فينظر فى نسبته إلى خطاب الشرع من حيث الأحكام الخمسة ، ويأخذ الأصول واحداً خاصاً وهو قول الرسول (ﷺ) الذى يبرهن المتكلم على صدقه فينظر فيه من حيث دلالته على الأحكام الخمسة ، أما من جهة المنطوق أو المفهوم أو فعله تعالى ، ومدار بحث الأصول قول الرسول (ﷺ) وفعله فإن الكتاب إنما سمعه منه والإجماع يثبت بقوله وقول الرسول (ﷺ) إنما يثبت كونه حجة فى علم الكلام . وفى معرض تعريف العلامَّة الحلىَّ لعلم الكلام يشرع فى القول بإن علم الكلام هو العلم الأعلى ، وفيه ينزل الباحث إلى العلوم الدينية وعلم الكلام شرط فى كون العالم عالماً بالعلوم الدينية أذ مبادئها فيه تؤخذ وليس شرطاً فى كون الأصولى أصولياً ، أو كان الفقيه أو المفسر أو المحدث فقيهاً أو مفسراً أو مُحدثاً فإن الفقيه إنما ينظر فى نسبة فعل المكلف إلى خطاب الشرع وأمره ونهيه ولايجب عليه الرد على المخبر وإثبات الأفعال الإختيارية للمكلف ولاوجود الأعراض ، فقد شك قوم فى وجودها ، والفعل عرض ولإقامة البرهان على ثبوت خطاب الشرع وكيفية كلامه بل

يأخذ جميع ذلك مُسلماً فى علم مُقلداً فيه ، وكذا الأصول بتقلد من المتكلم صدق الرسول (ﷺ) وان قوله حجة .

الفصل الخامس : فى وجوب معرفته :

قد ثبت فىعلم الكلام وجوب التكليف ويجب معرفته وما يتم بهذا العلم وما لايتم الواجب المطلق إلاَّ به يكون واجباً فيكون معرفة هذا العلم واجبة ، ويقرر العلامَّة الحلىَّ ان الواجب قسمان :-

احدهما : على الأعيان **وثانيها** : على الكفاية .

وهذا الواجب من قبيل الاسم الثانى لان ما وجب هذا العلم لاجله وهو الفقه إنما يجب على هذا الحد ، فيستحيل فى الحكمة إيجاد هذا على الأعيان .

الفصل السادس : فى المصادرات :-

ويذكر العلامَّة الحلىَّ فى هذا الفصل بعض التعريفات للحاجة إليها ويقول " أعلم أن أصول الفقه لما كان باحثاً عن أدلة الأحكام وكان الكلام فيها يخرج إلى معرفة الدليل وإنقسامه إلى ما يكون النظر فيه يفيد العلم أو الظن وجب تعريف هذه الأشياء ؛ فما هو بيّن الثبوت أستغنى عن الحجة فى إثباته ، وما لم يكن بيّناً وجب أن يحال بيانه إلى العلم الكلى الفوقانى الناظر فى الوجود ولواحقه[٢٠] وقد قسم العلامَّة الحلىَّ ذلك إلى عدة مباحث :-

المبحث الأول : فى أن العلم هل يحد أم لا ؟ لاختلاف الناس هنا فذهب أكثر المحققين إلى أن هذا غنى عن التعريف لانه من الكيفيات النفسانية التى يحدها كذلك للعاقل كالفرح والشبع وغيرهما . وإستدل بعض المتأخرين عليه بان ما عدا العلم لاينكشف إلاَّ به فيستحيل أن يكون الغير كاشفاً عنه ، وإلاَّ لزم الدور ، و لأنى أعلم بالضرورة كونى عالماً بوجودى (مثلاً) وتصور مطلق العلم هو العلم بالعلم ، وما عدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم بالعلم ؛ وماعدا وليس بمحال أن يكون هو كاشفاً عن غيره ، وغيره كاشفاً عن العلم به[٢١].

ويواصل العلامَّة الحلىَّ حديثه عن القضايا البديهية مستخدماً أسلوباً منطقياً غاية فى التعقيد ، ويتحدث عن البسيط والمركب والقضايا الشرطية والذهنية والضرورية ليعلل على مايريد التأكد منه فى معرض حديثه عن العلم الكلى ، ويثبت ان الوصول إلى نفى البسائط يقتضى بالضرورة الوصول إلى نفى المركبات . أى أن نفى البسيط يفضى إلى نفى المركب .

المبحث الثانى : فى حد العلم (رأى الأشاعرة والمعتزلة)

ويبحث العلامَّة الحلىَّ فى حد العلم ويقرر ان القائلين أختلفوا فى تحديد العلم وحده ، فقال أبو الحسن الأشعرى : العلم ما يوجب لمن قام به كونه عالماً ، وهو خطأ فإن المشتق إنما يعلم بعد معرفة المشتق ، فيما يستفيد بمعرفته من المشتق ، والحد كاسب للكمال وقال بعض الأشاعرة العلم تبيّين (توضيح) المعلوم على ماهو به ويردعليه الأول ويتقصى بعلمه الله ، فإن التبيّين يُشعر بوضوح الشئ بعد إشكاله . ويورد رأى أبو بكر الباقلانى (اشعرى) بان العلم ما يصح من المتصف به إحكام الفعل وإنتقائه ، وهو خطأ أيضاً فإن حد العلم خاص هو المتعلق بالعمل . ويذكر العلامَّة رأى الجوينى (أبو المعالى) فيلزم منه إدراج القدرة فإن العلم لاينافى به الاحكام دون القدرة وفيه نظر . وبعد أن عرض العلامَّة الحلىَّ رأى الأشاعرة ورجالها فى العلم وحده ، أورد لنا ما قاله المعتزلة بأن العلم إعتقاد الشئ على ماهو به مع طمأنينة النفس وينتقص بإعتقاد المُقلد للحق ويخرج عن العلم بالمعدوم وليس بشئ ، وقال القاضى (عبد الجبار الهمدانى) العلم معرفة المعلوم على ماهو به واعتذر عن أن المعرفة هى العلم (الفرق بين العلم والمعرفة) بأن الحد هو المحدود بعينه وهو خطأ أيضاً .

أما **أولاً** فللزوم الدور ، واما **ثانياً** فلان المعرفة والعلم لفظان مترادفان المعنى واحد بخلاف الحد والمحدود ، وقال السيد المرتضى العلم ما أقتضسكون النفس وينتقص بالأعتقادات . وقال الإمام الغزالى الأشياء الظاهرة بغير تحديدها وإنما بشرح معناها بتقسيم ومثال الأول ، فهو ان تنهى عما يلتبس به فظاهر تمييزه من الإرادة والقدرة وصفات النفس وإنما يلتبس بالاعتقاد ، فظاهر تميزه عن الشك والظن لإنتفاء الجزم فيهما ، فالعلم عبارة عن أمر جزم لاتردد فيه ولاتجوز ولايخفى تميزه عن الجهل ، ويستحيل تقدير العلم مع تغير المعلوم لدى العلامَّة الحلىَّ والإعتقاد لدى الحلىَّ هو عقده على القلب والعلم إنحلال العقد وكشف وإنشراح فهما مختلفان ، وهذا الواصف المعتقد إلى المُشكك لوجدا نقيض معتقده محال فى نفسه ، والعالم لايجد ذلك فى نفسه ، وإن وصف إلى الشبهه المُشكله فإن لم يعرف علتها لم يشُك فى بطلانها.

وكذا العقل ينطبع فيه صدر المعقولات وهذا مسلك أخذه من الجوينى وقال بعض المتأخرين انه صفة يحصل بها النفس المتصف بها التمييز بين حقائق المعانى الكلية حصولاً لايتطرق إليه إحتمال نقيضه . وقد أورد الحلىَّ فى موضع آخر قول أبو الحسن الأشعرى ان الإدراك نوع من العلم لايفتقر إلى التمييز بالكلى[٢٢].

المبحث الثالث : فى أصناف العلم :

وأصناف العلم لدى العلامَّة الحلىَّ أما تصور وهو الحضور الذهنى ، وإما تصديق وهو الحكم بمتصور على أخر إيجاباً أو سلباً . وكل منهما ضرورى وكسبى ، والضرورى من التصور ما لايتوقف على طلب وكسب ، ومن التصديق ما يكفى فيه تصور طرفيه والكسب من كل منهما ما يقابل البديهى ، والضروريات التصديقية أما أوليات وهى التى تحكم بها العقل بمجرد تصور الطرفين ، ومحسوسات وهى ما يحكم بها العقل بمعاونة الحس الظاهر ، وأما مجربات (تجريب) وهى القضايا التى يحكم بها العقل بمساعدة القوى الباطنة ، وأما حدسيات وهى القضايا التى يحكم بها العقل لأجل حدس قوى من النفس ، وأما متواترات وهى القضايا التى يحكم بها العقل بتوارد الأخبار التى يحصل معها الحكم قطعاً[٢٣].

المبحث الرابع : فى الظن :

وهو حكم الظن بمتصور على أخر ، إما أن يكون جازماً أو لا ؛ والأول أما أن يكون مطابقاً أو لا ، والمطابق إما ان يكون ثابتاً أو لا ، والجازم المطابق الثابت هو العلم ويستجمع الجزم والمطابقة والثبات وان خلا عن المطابقة والثبات خاصة وهو إعتقاد الجهال ، وأن خلا عن الثبات وحده فهو إعتقاد المُقلد للحق ، وهنا نجد العلامَّة الحلىَّ يقول ويخاطب القارئ (أو بمعنى أصح يوجه الكلام إلى ابنه محمد) : وإذا عرفت هذا فالظن ترجيح أحد الطرفين مع تجويز خلافه ، والوهم مرجوح الظن ، والشك هو سلب الرجحان ، وأعلم أن رجحان الإعتقاد مغاير لأعتقاد الرجحان ، والظن هو الأول لا الثانى[٢٤] ويخلص الحلىَّ من هذه النقطة بقوله : إن الراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم والمتساوى هو الشك .

المبحث الخامس : فى الدليل والنظر :

الدليل يطلق فى اللغة على الدال ، وهو الناصب للدليل وقيل هو الذاكر للدليل ، وقد يطلق على ما فيه دلالة وإرشاد ، وعند الفقهاء ما تمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبرى . والامارة هى التى يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيها إلى الظن فبالإمكان يدخل الدليل الذى لم ينظر فيه فإنه لايخرج عن كونه دليلاً لعدم النظر لان التوصل به ممكن .. وبالصحيح عن النظر الفاسد وبالخبرى عن الحد ، وقيل قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنها لذاتها نوع آخر ، وقد يطلق على الاستدلال بالمعلول مع العلة ، وبالعلة مع المعلول ، والثانى هو الاستدلال بالمعلول مع العلة ، أو باحد المعلوين على الآخر ، وهو مركب من الأولين ، وأيضاً

فهو أما عقلى محض أو مركب من العقلى والسمعى ، ولا سمعى محض لتوقفه على صدق الرسول (ﷺ) المكتسب عقلاً لا سمعاً وإلاَّ لزم الدور . واما النظر فله تعريفات كثيرة أجودها – كما يذكر العلامَّة الحلىَّ – ما قلناه فى كتبنا الكلامية(***) – وهو أنه ترتيب أمور ذهنية ليتوصل بها إلى آخر فإن صحت المادة والصورة فصحيح وإلاَّ ففاسد ، وإن كانت مقدمتاه علميتين كانت النتيجة علمية وان كانت احديهما ظنية فهى ظنية ولما كان محمول النتيجة مفتقرة فى ثبوته لموضوعها إلى وسط (الحد الأوسط المنطقى) وجبته مقدمتان يشتركان فى حد أوسط ، فإن كان محمولاً فى الصغرى موضوعاً فى الكبرى فهو الأول وشرطه إيجاب الصغرى (صغرى موجبة) وكلية الكبرى (كبرى كلية) وإن كان موضوعاً فيهما فهو الثانى وشرطه إختلاف مقدمتيه كيفاً وكلية الكبرى وإن كان موضوعاً فيهما فهو الثالث وشرطه إيجاب الصغرى (صغرى موجبة) وكلية إحداهما ، وإن كان موضوعاً فى الصغرى محمولاً فى الكبرى فهو الرابع وشرطه إتفاق مقدمتيه فى الإيجاب مع كلية الصغرى أو إختلافهما بالكيف.

هذه طرق إكتساب التصديقات وأما إكتساب التصورات لدى العلامَّة الحلىَّ – الذى يتجه إتجاهاً منطقياً قياسياً بشكل واضح – فإنما يكون بالحد والرسم ، والحد منه تام يشتمل على مجموع المقدمات من الأجناس والفصول (جنس + فصل) ومنه ناقص يشتمل على بعضها ، والرسم منه تام يفيد الإمتياز عن كل شئ ومنه ناقص يعتبر الإمتياز عن البعض وشرط الثلاثة الأوّل الأطراد والإنعكاس(٢٥).

<u>المبحث السادس</u> : <u>فى الحكم</u> :

يذكر العلامَّة الحلىَّ هنا مسألة الحسن والقبح العقليين ويقول إن الناس أختلفوا فى هذه المسألة ، فالمعتزلة القائلون بحسن الأشياء وقبحها عقلاً ذهبوا إلى ان الحكم صفة للفعل فى نفسه ، والأشاعرة منعوا من ذلك ، وجعلوه أمراً شرعياً لا صفة حقيقية للفعل وأختلفوا فى تعريفه ، فقال الإمام الغزالى انه خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين ويدخل فيه قوله تعالى : " والله خلقكم وما تعملون "(٢٦) ، ويؤكد على أنه خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين ، وليس حكماً إجماعاً ، وقال آخرون بناءً على ذلك بالإقتضاء أو التخيير ، فالخطاب قيل إنه الكلام الذى يفهم السامع منه شيئاً وليس قيداً لدخول ما لم يقصد المتكلم إفهام السامع ؛ وقيل اللفظ المفيد الذى يقصد به إفهام من هو مهيئ لفهمه فخرجت الحركات والإشارات المفهمة ، والمهمل وما لم يقصد به الإفهام ، ويشرح العلامَّة الحلىَّ قوله : " لمن هو مهيئ له "(٢٧) احترازية عن الكلام

لمن لايفهم كالنائم والمعنى عليه ونحوه وقال السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ) الخطاب هو الكلام إذا وقع على بعض الوجوه ويفتقر الخطاب فى كونه كذلك إلى إرادة المخاطب لكونه خطاباً لمن هو له لمشاركة ما ليس بخطاب له ، وفى جميع صفاته من وجود وحدوث وصفة وترتيب فلابد من زائد به يحصل مسمى الخطاب وهو قصد المخاطب ، ثم قسم العلامَّة الحلىَّ الخطاب طبقاً لما قاله السيد المرتضى إلى : خطاب مهمل وخطاب مستعمل ، **فالأول** : ما لم يوضع فى اللغة التى أضيف أنه مهمل إليها لشئ من المعانى والفوائد . **والثانى** : وهو الموضوع لمعنى وفائدة وهو إما أن يكون له معنى فإن كان لايفيد فيما سمى به كالالقاب مثل : زيد وعمرو فإنه يدل من الأشارة ولهذا لايستعمل فى الله تعالى ؛ والفرق بينه وبين المفيد أن اللقب يجوز تغييره واللغة على ماهى عليه .

ويواصل العلامَّة الحلىَّ الكلام فى هذه الجزئية ويذكر قول الشارع إحتراز عن غيره وقوله المتعلق بأفعال المكلفين يخرج عنه ما عداه وقوله بالإقتضاء أو التخيير يريد به الأحكام الخمسة ، وقال الإقتضاء للوجود وللعدم أما مع الجزم أو بدونه فيجب .

ثم يتناول الواجب والحرام والمندوب والمكروه . وأما التخيير فهو الإباحة وقد عرض لنا الحلىَّ بعض الإعتراضات على ذلك فى عدة وجوه[٢٨] ".

الأول: إن كان الحكم هو خطابه تعالى وخطابه كلامه وكلامه عند الأشاعرة قديم فيكون حكم الله تعالى بالحل والحُرمة قديماً وهو باطل . أما **أولاً**: كقولنا فلان (من الناس) وطئ الزوجة وحرمة الأجنبية صفة فعل العبد فإنه يقال : وطئ حلال (زوجته) وحرام (الأجنبية) وفعل العبد الحدث فيستحيل أن يكون وصفة قديماً ، وإما **ثانياً**: الإعتراف بحدوث الحكم وأما **ثالثاً**: فلأن المقتضى هو العقد أو تلك اليمين ومعلول الحادث حادث.

الثانى: يخرج عن هذا الحد كونه الشئ شرطاً وسلباً ومانعاً وصحيحاً وفاسداً.

الثالث: الحكم الشرعى قد يوجد فى غير المكلف كما يجعل إتلاف الصبى سبباً لوجوب الضمان ، والدلوك سبباً لوجوب الصلاة .

الرابع: إدخال الكلمة . لو فى الحد خطأ لانها للترويد والتشكيك والحل.

٠٠ ويوضح العلامَّة الحلىَّ إجابات الفقهاء عليه بقوله : " أجابوا علىَّ " :-

– **عن الأول** : بالمنع من كون الحل والحرمة مرتبطتين بالفعل ، فإن معنى كون الفعل حلالاً لا كونه مقولاً فيه للحرج ورفع الحرج عن فعله وكونه حراماً كونه مقولاً فيه لو فعلته لعاقبتك لحكم الله تعالى .

– **وعن الثانى** : ان المراد من كون الدلوك سبباً أنا متى علمناه انه تعالى أمر بالصلاة ، فلا معنى لسببية الإيجاب ، وقولنا (أى العلامَّة) العقد صحيح معناه أن الشرع أذن فى الإنتفاع به ، وهو معنى الإباحة وقيل زاد فى الحد أو الوضع .

– **وعن الثالث** : ان معنى كون إتلاف الصبى سبباً لوجوب الضمان تكليف الولى بإخراج الضمان من ماله ، ومعنى كون الدلوك سبباً لتكليف الرجل بأداء الصلاة فى موعدها.

– **وعن الرابع** : ان المراد ان كل ما وقع عليه أحد هذه الوجوه كان حكماً ، وقيل إن السببية والشرطية ليستا حكماً ، وقال بعضهم الحكم خطاب الشرع المفيد فائدة شرعية ، وقيل خطاب الشرع فائدة شرعية يختص به ، والحكم عند العلامَّة الحلىَّ ليس هو الخطاب بل المستفاد منه والكلام عنده حروف وأصوات كما بيّن فى علم الكلام وقضاياه.

المبحث السابع : فى تقسيم الحكم :

وهو على وجوه ينظمها مباحث :–

الأول: إنقسامه إلى الأحكام الخمسة التى ذكرناه وهى : الواجب والمندوب والمباح والمكروه والمحظور ، وطريق الحق ان نقول الخطاب إذا تعلق بشئ قاما أن يكون طلباً للفعل أو الترك أو يتساوى الأمران ، فالأول ان كان جازماً فهو الواجب وألاَّ فهو المندوب.

والثانى: إذا كان جازماً فهو الحرام وألاَّ فالمكروه .

والثالث: هو المباح

أما الواجب ففى اللغة الوجوب / السقوط . يقال وجبت الشمس والحائط إذا سقط وعند المعتزلة ان الواجب ما يستحق تاركه الذم أو ما يستحق العقاب بتركه . فإما الأشاعرة فقد رسم الباقلانى بانه ما يذم تاركه شرعاً على بعض الوجوه فقولنا يذم خيراً من قولنا يعاقب[٢٩] تاركه لأن الله تعالى قد يعفو عن العقاب ولا يقدح ذلك فى وجوب الفعل .. وهكذا.

٠٠ ويسرد لنا العلامَّة الحلىَّ فى هذه الجزئية من كتابه المخطوط الفرق بين الفرض والواجب ضارباً أمثلة للسُنة ولمذهب الحنفية (أبو حنيفة النعمان) الذى تقرر أن الفرض ما عرف وجوبه بدليل قطعى ، والواجب ما عرف وجوبه بدليل ظنى ، فإن الفرض هو التقدير فالله تعالى يقول : " فنصف ما فرضتهم إلا أن يعفون "[٣٠] أى قدرتم والوجوب السقوط فخصصنا الفرض بما عرف وجوبه بدليل قطعى لانه هو الذى علم عنه تعالى قدره علينا واما الذى عرف وجوبه بظنى فإنه الواجب لانه ساقط علينا ، وان الله تعالى قد أطلق الفرض على الواجب فى قوله : " فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولافسوق "[٣١]. أى أوجب عليهم الصلاة والزكاة والحج وغير ذلك من الأصول .

واما المحظور فهو ما يلزم فاعله ، والذى يستحق فاعله العقاب أو ما اشتمل على وصف باعتباره يستحق فاعله الذم ويطلق فى اللغة على ما كثرت عليه إلافاتة أو إراقة اللبن المحظور والدم أيضاً والمحظور عكس المباح.

ويواصل العلامَّة الحلىَّ الكلام عن الحسن والقبح العقليين ويركز على آراء المعتزلة كفرقة كلامية ويقارن بينهم وبين قول الفقهاء بأمثلة من السُنة ويؤكد ان القبح هو المنهى عنه شرعاً والحسن هو ما لا نهى عنه شرعاً ، وبتدرج فيه أفعال الله تعالى وأفعال المكلفين الواجبة والمندوبة والمباحة وأفعال الساهى والنائم والبهائم .. إلخ[٣٢]، وكان هذا مقصد الحديث فى المبحث الثامن عن الحكم وبيّن أنه قد يكون بحسن الفعل ، وقد يكون بقبحه ، وأورد قول المعتزلة فى الفعل (وهو ما وجد بعد أن كان مقدوراً) ، اما ان لا يكون له صفة زائدة على حدوثه نحو كلام النائم وهو لا يوصف بحسن ولا قبح ، واما أن يكون ، وينقسم إلى فعل الهجاء ولا يستحق به مدح ولا ذم وإلى فعل الحسن ويستحق به المدح.

وأما الأشاعرة فإنهم يقولون الفعل لا يوصف بحسن ولا قبح لذاته بإعتبارات خمسة إضافية غير حقيقية :-

أ – الحسن يقال على ما وافق الفرض والقبح على ما خالفه .

ب–الحسن يقال على ما أمر الشارح بالثناء على فاعله والقبح على ما أمر بذم فاعله ، الحسن على ما لا حرج فى فعله والقبح مقابله .

ج–القبح المنهى شرعاً والحسن ما لا نهى عنه شرعاً فيندرج فيه – كما قلت – افعال الله تعالى.

د–الحسن ما اذن شرعاً فيخرج افعاله تعالى ، ولو قيل ما يصح من فاعله ان يعلم انه غير ممنوع منه شرعاً.

ونلحظ ان العلامَّة الحلىَّ لم يكمل الاعتبار الخامس ووعد بانه سيأتى بتتمة المبحث فى ذلك ان شاء الله[٣٣] وكان من المفترض – طبقاً للمنهج – ان يكمل لنا المبحث التاسع بعد الإنتهاء من الكلام فى المبحث الثامن ولكنا وجدناه وقد عنون المبحث بالثالث وليس التاسع ولعله خطأ من الناسخ فآثرنا ان يكون المبحث التاسع . وهو عن الخطاب كما يرد بالحكم الذى يكون منقسماً إلى الإقتضاء والتمييز ، فكذا يرد بالحكم الذى ينقسم إلى السببية والمانعية وفيهما مطالب :–

أولاً: السبب ويطلق فى اللغة على ما يمكن التوصل به إلى مقصودة ولهذا سمى الطريق سبباً ، لما أمكن التوصل بهما إلى المقصود وفى الشئ هو الوصف الظاهر المنضبط الذى دل الدليل السمعى على كونه معرفاً . وعلاقة الحكم بالسبب كما أوضحها الحلىَّ هى الوقائع التى عرف الحكم فيها بالسبب لا بدليل أخر فلله تعالى فيها حكمان : **إحداهما** الحكم المعروف بالسبب **والآخر** السببية المحكوم بها على الوصف المعرف للحكم (مثال حكم الله تعالى فى الزانى) والوصف المعرف للحكم أما ان يعرف بنفسه فيكون معرفاً قبل ورود الشرع أو بصفة زائدة ويتسلسل ، والكلام فى تلك الصفة كالكلام فى الأول ولان طريق المعرف لسببية الوصف إنما هو الحكمة المستوعبة للحكم من جلب مصلحة أو دفع مفسدة وذلك ممتنع ، والحكمة المُعرفة للسببية حكمة مضبوطة بالوصف المقترن بالحكم لا مطلق الحكم .

ثانياً:المانع . والمانع من الأمور الإضافية التى لا يعقل إلاَّ بالقياس إلى غيرها وإنما يضاف ما يفيض شيئاً فيكون مانعاً لذلك عن الإقتضاء ، ولما كان الإقتضاء يتعلق بالسبب الذى هو معلولة كان المانع منقسماً إلى أمرين :–

إحداهما: مانع السبب ، وهو كل وصف محل وجوده بحكم السبب كالدين فى باب الزكاة مع ملك النصاب .

والثانى: مانع الحكم ، وهو كل وصف وجودى ظاهر منضبط مستلزم لحكم يقتضى نقيض حكمة السبب مع بقاء حكمة السبب كالأبوة فى القصاص مع القتل العمد والعدوان[٣٤].

ثالثاً: الشرط وهو ما يكون وجود الغير لتأثره متوقعاً عليه من غير أن يكون له مدخل فى التأثير فخرج عنه العلم . وهنا يربط العلامَّة الحلىَّ بين الشرطية والمانعية وضرب أمثلة بالطهارة[٣٥] فى الصلاة والعبادات والمعاملات وكلها أمور فقهية فى الإسلام.

رابعاً:فى الصحة والبطلان . والحكمة هنا قد يكون حكماً بالصحة وقد يكون حكماً بالبطلان وهما عارضا للأفعال التى يمكن وقوعها على وجهين ، فالصحة قد تطلق فى العبادات وقد تطلق فى المعاملات ، والمتكلمون عنوا بصحتها كونهما موافقة للشريعة سواء وجب القضاء أو لا ، والفقهاء عنوا بصحتها ما أُسقط القضاء ويظهر الخلاف فى صلاة من ظن انه متطهر ، فعند المتكلمين انها صحيحة لانها موافقة للأمر والقضاء وجب بامر متجدد وفاسدة عند الفقهاء.

خامساً: القضاء والأداء والإعادة . يقول العلامَّة الحلىَّ اعلم ان العبادة قد توصف بكل واحد من هذه الثلاثة وذلك لانها إذا كانت مؤقتة فخرج الوقت ولم يفعلها المكلف فيه بل فى خارجة سواء كان مضيقاً أو موسعاً سمى قضاء ، وان فعلها فيه (فى الوقت) سمى أداء وان فعلت على نوع من الخلل ثم فعلت ثانياً فى الوقت المغترب لها سمى إعادة . وقد أورد لنا الحلىَّ إختيار الإمام الغزالى وابو بكر الباقلانى (من متكلمى الأشاعرة) والجمهور بان يكون قضاء لتعين وقته بسبب علية الظن ، ولم يوفق فيه من منطلق ان العصيان لايستلزم كون الفعل قضاء ، لان ذلك الوقت كان وقتاً للاداء والأصل بقاء ما كان على ما كان ، وهذا يعتبر ترك الواجب كما لم يمكن تأخير موعد إخراج الزكاة فهو عصيان (مثل زكاة الفطر قبل صلاة العيد ، وزكاة المال عند الحصاد) والفعل إنما يسمى قضاء إذا ثبت وجوب الأداء[٣٦] ولم يُفعل كالصلاة مصداقاً لقول الله تعالى : " فإذا قضيتم الصلاة فأذكروا الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبكم فإذا أطمأننتم فأقيموا الصلاة إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً "[٣٧].

سادساً: الرخصة والعزيمة . والعزم فى اللغة ..القصد المؤكد مستنداً على قول الله تعالى : " ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسى ولم نجد له عزماً "[٣٨]أى قصد وسمى بعض الرسل أولى العزم لتأكيد قصدهم فى طلب الحق . وفى العرف الشرعى عبارة عما ألفه العباد بإيجاب الله تعالى أو ما جاز فعله ، وأما الرخصة فهى فى اللغة عبارة عن التيسير والتسهيل ومنه رخصة السفر (فى الصوم والصلاة) والرخصة كما تكون بالفعل تكون بتركه كأسقاط الصلاة (أو التقصير) وإسقاط الصوم فى شهر رمضان لأيام أخر . وهنا نتمثل قول الرسول الكريم (ﷺ) ان الله يحب أن تأتى رخصه ، وقوله تعالى : " يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب

على الذين من قبلكم لعلكم تتقون أياماً معدودات فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيراً فهو خير له وان تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون".[٣٩]

المقصد الثانى : فى ان الحسن والقبح عقليان :-

يعود الحلىَّ مرة أخرى لعلم الكلام بعد أن قطع شوطاً كبيراً فى أمور الفقه ، ويقول عن هذه المسألة أنها المعركة العظيمة بين المعتزلة والأشاعرة وأكثر قواعد الأعتزال بل أكثر قواعد الشريعة الإسلامية مبنية عليها. وقد أضطرب العقلاء فى ذلك إضطراباً عظيماً ، فالذى عليه المعتزلة كافة إنهما حكمان عقليان ، والأشاعرة قالوا الحسن والقبح يعنى بهما ملائمة الطبع ومنافرته وهما عقليان[٤٠]. وهنا أتفاق بين الأشاعرة والمعتزلة من وجهة نظر الحلىَّ وبهذا الإعتبار أيضاً قد يعنى بهما كون الفعل متعلق بالمدح أو الذم ، والنزاع فيه بين المعتزلة والأشاعرة فعند المعتزلة إنه عقلى وإنما يحسن الفعل ويقبح لكونه دافعاً على وجه مخصوص لاجله يستحق فاعله الذم أو المدح ثم ذلك الوجه قد يعلم بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ، وقد يعلم بالإستدلال كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ، وقد لاتصلح معرفته بالفعل مستقلاً بل يفتقر إلى مساعدة الشرع كحسن صوم رمضان وقبح صوم العيد (يتضح هنا جلياً ربط العلامَّة الحلىَّ علم الكلام بعلم (اصول الفقه) فإن العقل لايستقل بمعرفة ذلك لكن لما ورد الشرع به علمنا اختصاص كل واحد منهما بالوجه الذى ناسب حكم من حسن أو قبح ، ويقرر العلامَّة الحلىَّ ان هذا المذهب الذى سار عليه المعتزلة صار إليه جميع الإمامية (من الشيعة) والكرامية والخوارج والبراهمة والثنوية وغيرهم سوى الأشاعرة فى أن الفلاسفة حكموا بحسن كثير من الأشياء وقبح بعضها بالفعل العملى ثم ان أوائل المعتزلة (القدرية)[٤١] ذهبوا إلى أن الأشياء حسنة وقبيحة لذواتها لا بإعتبار صفة موجبة لذلك ، ومنهم من أوجب ذلك كالجبائية وبعضهم فصل وأوجب ذلك فى القبح دون الحسن ، والأشاعرة قالوا ان الحسن والقبح سمعيان (وهنا نجد تناقض العلامَّة الحلىَّ فقد ذكر من قبل انهما عقليان لدى الأشاعرة مثل المعتزلة) وان الفعل إنما يحسن بامر الله تعالى وإنما يقبح بنهيه عنه تعالى فلو نهى عن الحسن كان قبيحاً وبالعكس[٤٢] أى ان الله تعالى لو أمر بالقبح كان حسناً وعسى أن تكرهوا شيئاً يكون فيه خيراً لكم ، ومن هنا تأتى مسألة فعل الله تعالى وفعل الإنسان فالمقاييس مختلفة فهذا مقياس الخالق وذلك مقياس المخلوق.

وعن شرعية الحسن والقبح نجد العلامَّة الحلىَّ يقرر الآتى :-

أ- لو كان الحسن والقبح شرعيين لم يقبح من الله تعالى شئ والتالى باطل والمقدم مثله والشرطية ظاهرة .

ب-عدم التفرقة بين الصادق والكاذب وذلك يُفضى إلى بطلان الشرائع بالكلية.

ج-لو كان الحسن والقبح شرعيين لما فرق العاقل بين المحسن إليه والمسيئ.

د- لو كان الحسن والقبح شرعيين لما كان فعل الله تعالى حسناً قبل ورود السمع .

هـ-لو كان الحسن والقبح شرعيين لزم إفحام الأنبياء والتالى باطل والمقدم كذلك بيان الشرطية[٤٣].

ومن هنا نجد الحلىَّ يؤكد على بيان الشرطية ولزومها الظاهر فى مسألة الحسن والقبح الشرعيين . ويربط فى مواضع عديدة علم الكلام بالفقه ويضرب أمثلة عديدة كما سبق القول : الكذب وشرب الخمر والربا والزنا وغير ذلك[٤٤].

- وهناك جزئية هامة فى كتابه العلامَّة الحلىَّ يوضح فيها أن العقل قاض بالتطابق بين المعلوم والعلم وان الأصل فى هيئة التطابق إنما هو المعلوم إذ لولا تحققه على ما هو به لما تعلق به العلم .

وقد أورد ذلك تفصيلاً فى كتبه الأخرى الكلامية كما ذكر[٤٥] .. ثم لو لزم من العلم الوجوب وإنتفاء القدرة لثبت ذلك فى حقه تعالى وأنتفى اختياره تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وأما تكليف أبى لهب بالإيمان مثلاً وتمنع انه اخبر بانه لايؤمن وقوله تعالى : " تبت بدآ أبى لهب وتب "[٤٦] لابد على أنه لايؤمن ويحتمل وجهين : **إحدهما:** أن يكون ما ذكره فى هذه السورة إنما يتناوله لكل كافراً سواء تاب أو لم يتب وهو باطل إجماعاً. **والثانى:** ان تكون هذه السورة نزلت بعد موته إذ لو كانت قد نزلت فى حياته لقال وما يغنى عنه ماله ، سلمنا لكنه كلفه من حيث انه كان مختاراً ، والاخبار بعدم الإيمان لاينافى القدرة كما قلنا فى العلم ، ثم يتساءل العلامَّة الحلىَّ : كيف يصح القول بالتكليف بالمحال فى قوله تعالى : " لايكلف الله نفساً إلاَّ وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ....."[٤٧] .

وعن **ماهية الكذب والقبح** يقرر العلامَّة الحلىَّ إنهما لايختلفان فإن الكذب هو الخبر غير المطابق بأى عبارة كان ، والكذب قبيح لكونه كذباً بأى لسان إتفق ، ويمكن أن يكون قبح الخبر

الكاذب مشروطاً بالوضع وعدم مطابقته للمخبر عنه . ويؤكد العلامَّة الحلىَّ فى موضع آخر وأعلم أنه لايمكن الجزم بشئ من قواعد الإسلام ولابشئ من أحكام الدين إلا بالقول بالحسن والقبح العقليين ، وكيف يصبح الجزم عن الاشاعرة بصدق النبى (ﷺ) ووعد الله تعالى ووعيده مع إمكان الكذب والاخلال من الله تعالى لعبيده بخلق المعجز على يد الكذاب[٤٨].

ويذكر العلامَّة الحلىَّ بعد ذلك انه طول الكلام فى هذه المسألة لكونها أحد المطالب الجليلة وقد جرت عادة الأصوليين بذكر مسألتين تتفرعان على هذه المسألة .

إحداهما : وجوب شكر المنعم.

والثانية : حكمة الأشياء قبل ورود الشرع.

المسالة الأولى :

فى أن شكر المنعم واجب عقلاً ، واختلف الناس فى ذلك فأوجبه المعتزلة ونفاه الأشاعرة ، وللعلامَّة الحلىَّ وجوه نقدية نذكرها فى الآتى :-

أ – ان الضرورة قاضية بذلك.

ب- انه دافع للخوف ودفع الخوف واجب ولايعم إلا بالشكر فيكون الشكر واجباً. أما انه دافع للخوف فإن العاقل إذا دام عليه النعمة خاف من كفرانها فلابد للشكر وطريقة الشكر آمن من غيره .

ج-انه إذا تعارض طريقان احدهما آمن والآخر تخوف وجب سلوك الآمن ، وهنا الشكر طريق آمن والاعراض مُخوف.

د- لو لم يجب الشكر عقلاً لم تجب المعرفة فلا فرق بينهما ولان المقتضى لوجوب المعرفة وجوب الشكر ، والتالى باطل . وإلا لزم إفحام الأنبياء (عليهم السلام) فإنهم إذا أظهروا المعجزات وقال المُكلف لايجب على النظر فى المعجزة إلاَّ بالشرع ولايستقر الشرع إلا بالنظر فى معجزتكم ، فينقطع النبى (ﷺ) وهو باطل بالاجماع ، وهنا احتجت الأشاعرة بالعقل والنقل ، أما النقل فقولة تعالى : " وما كُنا معذبين حتى نبعث رسولاً "[٤٩] نفى التعذيب قبل وجود البعثة ، فينتفى الوجوب ، وقوله تعالى : " رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس حجة بعد الرسل "[٥٠]، وإما العقل فهو ان الشكر إما ان يجب لفائدة أو لا والقسمان باطلان ، أما **الأول**: فلأن الفائدة يستحيل عودها إلى الله تعالى لأنه غنى ، وإلى غيره لأنها إنما جلب نفع أو دفع مضرة والأول

باطل لعدم وجوبه عقلاً[٥١] والعذاب يجوز إسقاطه بالعفو والشفاعة ، والله غفور رحيم . ويقول العلامَّة الحلىَّ فى موضع آخر ان إرسال الرسل والأنبياء وإنزال الكتب من أعظم النعم من الله تعالى للناس أجمعين وضرب أمثلة لذلك كما قال سليمان بن داود (عليه السلام) حين شكر أنعم الله على ذلك فى قوله تعالى : " الحمد الله الذى فضلنا على كثير من عبادة والمؤمنين "[٥٢] وكذا شكر سيدنا إبراهيم (عليه السلام) فى الأولاد وغيرهم من الأنبياء كما أن الملك لو أعطى فقيراً ما يغنيه ويزيد عليه كانت نعمة عظيمة.

المسألة الثانية :

فى حكم الأشياء قبل ورود الشرع ، وهنا نجد العلامَّة الحلىَّ يقول : " وأعلم أن الأفعال البشرية منها ضرورية لايمكنهم تركها كالتنفس فى الهواء ومنها ما ليس بضرورى كأكل الفاكهة وما يشبه ذلك مما لايدرك العقل تقبيحه ولاتحسينه بضرورة وقد أختلف فيه : فذهب البصريون من المعتزلة وجماعة من الفقهاء الشافعية والحنفية إلى أنها على الإباحة وذهب البغداديون من المعتزلة وطائفة من الإمامية وابو على بن ابى هريرة من الشافعية إلى أنها على الحظر ، وقال ابو الحسن الأشعرى وابو بكر الصيرفى وجماعة من الفقهاء إلى أنها على الوقف ، وفسروه بأمرين : **إحدهما:** أنه لا حكم ، وهذا ليس وقفاً على الحقيقة بل هو قطع بإنتفاء الحكم. **والثانى:** أنّا لا نعلم ما الحكم فيه ؟ وألحق العلامَّة الحلىَّ وجوه إعتراضات على النحو الآتى :-

الأول: ما عَّول عليه ابو الحسن الأشعرى وهو ان تناول الفاكهة مثلاً منفعة خالية عن المفسدة فوجب الحكم بحسنة وضرب لنا العلامَّة أمثلة عديدة من هذا القبيل[٥٣] إلى أن يصل إلى ما يسمى فى علم الكلام بتكليف مالا يطاق.

الثانى:انه تعالى غلق الطعوم قائمة فى الأجسام فلابد له من غرض وإلا لزم العبث.

الثالث:انه يحسن من كل عاقل ان يتنفس فى الهواء وان يدخل منه أكثر مما يحتاج إليه الحياة

الرابع: انه تعالى حكيم لطيف بعباده فلو كان هذا المفروض واجباً أو حراماً لوجب على الله تعالى إرشاد عباده إليه.

الخامس: انه تعالى اعلمنا انه نافع ولاضرر فيه وذلك يستلزم الأذن (الأذن الشرعى) للدلالة على الإباحة (مباح).

وأحتج القائلون بنفس الحكم بأن الحسن والقبح شرعيان وقيل الشرع لاحكم وبقوله تعالى : " وما كنا مُعذبين حتى نبعث رسولاً[٥٤] نفى العذاب قبل البعثة – كما ذكرت – وهو يستلزم نفى الوجوب والحرمة والجواب عن الأول المنع من عدم الأذن ، وعن الثانى بما تقدم من أن الحسن والقبح عقليان ، وعن الآية بما تقدم ، ولأن العقاب لازم للوجوب الشرعى لا الوجوب العقلى فيلزم من نفيه نفى ملزومه ، أعنى الوجوب الشرعى لا العقلى سلمنا ، لكن لا دلالة فى الآية على الإباحة والوقف لعدم ملازمة العذاب بشئ من ذلك إجماعاً ، وقد ألزم الفريقان للأشاعرة بالتناقض فإن قولهم " لاحكم " حكم بعدم الحكم ولا واسطة بين الإباحة والحظر.

المقصد الثالث : فى اللغات :

وقد أورد العلامَّة الحلىَّ فى هذه الجزئية التى يربط بها علم الكلام بعلم أصول الفقه بعلم اللغة والمنطق ، وفيه مقدمة عامة وعدة فصول والمقدمة فيها بحثان :

الأول: فى الماهية : اللغة مأخوذة من لغى يلغوا إذا لهج بالكلام ، وقيل من لغى يلغى وهى كل لفظ وضع لمعنى ، فاللفظ هو ما يلفظه الإنسان ويخرج به الإشارات والرقوم والحركات . ويذكر العلامَّة الحلىَّ قول أهل اللغة أن أقل الكلام حرفان أما ظاهراً أو فى الأصل كقول : وع .. وشى .. إلخ ، وينتقض هذا بلام التمليك وباء الإلصاق وفاء التعقيب فإنها أنواع الحرف وكل حرف كلمة وكل كلمة كلام مع إنهما غير مركبة[٥٥]، ويقرر العلامَّة الحلىَّ فى هذا الموضع قائلاً: فانا نمتع كون كل كلمة كلاماً بل يخص الكلام بالمركب هذا على إصطلاح الأصوليين ، واما على إصطلاح النُحاة فإنه الجملة المفيدة كما تقدم وهى أما إسمية مثل زيد قائم أو فعلية مثل قام زيد ، وقد يتركب تركيباً ثانياً كالقضايا الشرطية (فى المنطق) أما المتصلة مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او المنفصلة مثل العدد اما زوج أو فرد .. إلخ.

أما **الثانى** : فى الغاية : ينتقل بنا العلامَّة الحلىَّ إلى نقطة أخرى فى كتابة المخطوط ويذكر ان الإنسان مدنى بالطبع ولايمكن ان يعيش وحده كغيره من الحيوانات بل لابد له من مشاركة أشخاص آخرين من بنى نوعه بحيث يستعين بعضهم ببعض فى إصلاح جميع ما يحتاج إليه كل واحد منهم .. إلخ . ولابد فى ذلك من أن يعرف كل واحد منهم ما فى نفس صاحبه من الحاجات فيضطر إلى سلوك طريق للتعريف ، وهى متعددة كالاشارات والحركات والرقوم . إلاَّ أنهم وجدوا الكلام أنفع فى هذا الباب من غيره . أما **أولاً** : فلسهولة إدخال الصوت فى الوجود لتولده من كيفية مخصوصة فى إخراج النفس الضرورى[٥٦]. وأما **ثانياً**: فلأن الصوت يوجد فى

وقت الحاجه إليه وينتفعند إشفائها فكان وضعه أولى إذ غيره قد لايعدم وقت الاستغناء فيحصل بالوقوف عليه ضرر ؛ واما **ثالثاً**: فلأن الكلام كما يحصل التعبير به عن الأجسام وتوابعها كذا يحصل التغيير به عن الأجسام وتوابعها ، كذا التعبير به عن الحركات بل وعن المعدومات بخلاف الاشارات التى تختص بالمقارنات . أما **رابعاً**: فلكثرة المعانى التى يحتاج إلى التعبير عنه فلو وضعنا لكل معنى علامة خاصة كثرت العلامات ولم يمكن ضبطها أو يحصل الاشتراك فى أكثر المدلولات وهو مخل بالفهم ، وأما **خامساً**: فلأن الاصوات أخف الأشياء إذ الأفعال الإختيارية أخف من غيرها . وقد خص الله تعالى الإنسان دون غيره من الحيوانات تكرمة له بالمقاطع الصوتية ومن اختلاف تركيب المقاطع الصوتية حدثت العبارات اللغوية .

الفصل الأول : فى مباحث كلية تتعلق بالوضع :

وقد تحدث العلامَّة الحلىَّ فى البحث الأول منه عن الواضع ، واختلف الناس هنا فذهب بعضهم إلى أن دلالة اللفظ طبيعية أى لذاته وهو منقول عن عباد بن سليمان الصيمرى[٥٧] وبعض المعتزلة ، وقال المحققون إنها بواسطة الوضع واختلفوا فذهب بعضهم ان الواضع هو الله تعالى وبه قال ابو الحسن الأشعرى وابن فورك[٥٨] والظاهرية وجماعة من الفقهاء ، ووضعه مستفاد من جملة التوقيف الإلهى أما بالوحى او بخلق أصوات وحروف ويسمعها واحد او جماعة ، وتعلم الوضع يكون بالتكرار ، وقال البعض إنها اصطلاحية وقال البعض الآخر إنها توقيفية واختلفوا فقال الاستاذ ابو اسحق (الاسفراييني) القدر الضرورى الذى يقع به الاصطلاح توقيفى والباقى اصطلاحى ، وقال آخرون بالعكس وان إبتداء اللغات بالاصطلاح والباقى بالتوقيف ، والجمهور من المحققين توقفوا هنا وهو إختيار القاضى ابو بكر (الباقلانى) والإمام الغزالى ، وجزم الجميع بإبطال قول عباد بن سليمان لأن الألفاظ لو دلت بالذات لامتنع اختلافها بإختلاف الأمم فى الاصقاع والأزمان ، ولأهتدى كل واحد إلى كل وضع وهو معلوم البطلان ولانا نعلم بالضرورة – كما يقرر العلامَّة الحلىَّ – انا لو وضعنا لفظة " الكتاب " مثلاً لمعنى " الدار" وبالعكس أمكن ودلت اللفظتان كما دلتا من اللغة . إحتج بانه لولا المناسبة الطبيعية بين اللفظ ومعناه لكان اختصاصه بذلك المعنى ترجيحاً من غير مرجح . والجواب نمنع الملازمة بان الواضع ان كان هو الله تعالى كان تخصيصه بذلك كتخصيص **حدوث العالم** بوقت حدوثه وان كان هو البشر كان المخصص هو حضور ذلك اللفظ فى ذلك الوقت بالبال دون غيره كما فى الألقاب[٥٩] ، رغم ان الأشاعرة احتجت بوجوه عديدة ، ومنها قول الله تعالى : " وعلم آدم الأسماء كلها .. "[٦٠]

فتكون الأفعال والحروف كذلك ، وكذا انه تعالى ذم من سُمى من غير توقيف لقوله تعالى : " ان هى إلاَّ اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان ..."[٦١].

وينهى العلامَّة الحلىَّ البحث الأول عن الوضع بقوله إن الله تعالى هو الواضع ، والعلم الضرورى بذاته وصفاته (إيجابية وسلبية) وهذا أقصى ما فى هذا الباب انه يحصل العلم به تعالى ببعض الأعتبارات ، وذلك لايكفى فى معرفته تعالى فيبقى التكليف بمعرفته تعالى كما كان ، وجاز ان يخلقه بعد المعرفة النظرية لكن جاز ان يخلقه فى غير العاقل وان قد ظهر ضعف الكلاميّين فالأقرب التوقف وتجويز كل واحد منها وان كان التوقيف أقوى. أما فى **البحث الثانى** عن الوضع فكان كلام الحلىَّ عنه إن اللغة لاتثبت بالقياس ، واختلف الناس فى ذلك فقال القاضى ابو بكر وابن شريح وجماعة من الفقهاء وأهل العربية : انها تثبت قياساً ، ونفاه أكثر الشافعية والحنفية وجماعة من الأدباء ، وليس الخلاف فى أسماء الأعلام لأنها غير موضوعة لمعان توجيهاً ، والقياس لابد فيه من جامعة تكون علة باعثه أو معرفة وإذا قيل هذا سيبويه فالمراد انه حافظ كتابه أو شبيه سيبويه أو محيط بعلمه ولا فى أسماء الصفات لأنها وضعت للفرق ، كالعالم المتميز بذلك عن غيره . وأهل اللغة وضعوا الخمر مثلاً لكل مسكر لكن تناوله للنبيذ بالتوقيف لا بالقياس ، وان وضعوه للمعتصر من العنب خاصة كان التجاوز إلى النبيذ على خلاف قانون اللغة ، وتحدث العلامَّة بعد ذلك عن الدوران وبيانه ان الأسم دار مع الوصف فى الأصل وجوداً وعدماً وذلك يقضى بالعلية ووجود الأسم فى الفرع تبعاً لوجود الوصف فيه[٦٢].

– أما **البحث الثالث**: عن الوضع ويقرر فيه العلامَّة الحلىَّ انه لايجب ان يكون لكل معنى لفظ والدليل عليه ان المعانى غير متناهية والألفاظ متناهية ، وذلك يوجب أحد الأمرين : أما خلو البعض عن الألفاظ وهو المراد ، او وضع اللفظ لما لايتناهى من المعانى وهو محال . أما فى **البحث الرابع** : وهو تعيين الغرض بالوضع فيوضحها العلامَّة الحلىَّ بقوله : " الغرض من وضع الألفاظ المفردة لمسمياته الممكنة تفهيم ما يتركب من مسمياتها بواسطة تركيب تلك الألفاظ المفردة ، وليس الغرض ان يضاد بها معانيها وإلاَّ لزم الدور[٦٣] او التسلسل المنطقى.

ويقرر الحلىَّ ان الألفاظ لم توضع للدلالة على الموجودات الخارجية بل للدلالة على الموجودات الذهنية ، ويفرق بين المفردات والمركبات وإختلاف الصور الذهنية يدل على أن للألفاظ دلالات . أما **البحث الخامس** : فهو فى تقريب الوضع ، ويقرر العلامَّة الحلىَّ ان الأمور الشرعية

ترجع إلى الكتاب والسنّة وهما عربيان فيجب البحث عن النحو المتعلق بهما والتصريف واللغة أنهما واردان بلغة العرب ؛ ومن المعروف ان ما لايتم الواجب إلاَّ به فهو واجب ، ولاطريق للعقل المحض إلى معرفة هذه الأشياء لتعلقها بالعقل فإذاً طريق المعرفة لدى العلامَّة الحلىَّ أما النقل أو المركب من العقل والنقل ، والنقل أما متواتر وهو ما يعلم وضعه بنقل مفيد للعلم كالسماء والأرض ورفع الفاعل ونصب المفعول ، واما آحاد وهو كثير ، واما المركب فهو كما إذا استفدنا بالنقل جواز الإستثناء من الجمع ، وان الإستثناء إخراج ما لولاه لدخل فيعلم بالعقل وبواسطة النقلين ، ان الجمع للأستفراغ (من فرغ) ، وقد اعترض بامتناع التواتر فإن الألفاظ الظاهرة المتداولة المشهورة بين الناس قد أختلف الناس فيها اختلافاً يمتنع معه القطع ، فكيف بالألفاظ الخفية وبيانه انهم اختلفوا فى **لفظة الله** ؟ فزعم قوم إنها سريانية غير عربية وآخرون جعلوها عربية وأختلفوا فقال قوم إنها موضوعة وآخرون جعلوها مشتقة ، وأختلف الفريقان إختلافاً عظيماً ، وكذا إختلفوا فى الإيمان والكفر والصلاة والزكاة .. إلخ ، حتى قال بعض المحققين فى علم الإشتقاق ان الصلاة مأخوذة من الصلوين وهو عظيم الورك ولاشك فى انه غريب ، وكذا إختلفوا فى صيغة الأمر والنهى وغير ذلك ، وإذا كان الظاهر حال ذلك فكيف الخفى وكيف يدعى التواتر فى مثل ذلك . ومن شرط التواتر إستواء الطرفين والواسطة وذلك معلوم الثبوت فى جميع الأزمنة فى النحو والتصريف واللغة[٦٤]. فإن اللغة قد أخذت عن جميع محصور كالخليل وابى عمرو بن العلا والأصمعى وابى عمر الشيبانى وأمثالهم ، وهؤلاء ليسوا معصومين ولابلغوا حد التواتر أما الآحاد فلا يفيد إلا الظن ومعرفة القرآن والسُنة تتوقف على معرفة اللغة والنحو الصرف ، وإذا كانت مظنونة كان مدلول القرآن والسُنة ظنياً وهو باطل بالإجماع ولان غير الواحد إنما يفيد الظن . ويذكر العلامَّة الحلىَّ ان اجل ما صنف فى النحو واللغة كتاب سيبويه[٦٥] وكتاب العين (للخليل بن أحمد وهو معجم) وقدح الكوفيون فى كتاب سيبويه وفى مصنفه ظاهر ، وأتفق جمهور أهل اللغة على القدح فى كتاب العين ، وأورد أبن جنى فى " الخصائص " باباً فى قدح أكابر الأدباء بعضهم فى بعض ، وباباً آخر فى ان لغة أهل الوبر أصبح من لغة أهل الدور وغرضه القدح فى الكوفيين ، وباباً آخر فى الغريب لم يعلم إلا من ابن أحمد الباهلى وروى عن رؤيته وابنه إنهما ارتجلا ألفاظاً لم يسبقا إليهما ، وكذا قال المازنى ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم ، ومن العجب – كما يذكر العلامَّة – ان الاصوليين يؤكدون ويدللون على أن خبر الواحد فى الشرع حجةولم يقيموا فى اللغة التى هى الأصل فكانت أولى وينصحهم فى ان يبحثوا جرحهم وتعديلهم (علم الجرح والتعديل) كما فى رواة الشرع[٦٦] .

ومن هنا يتضح موقف العلامَّة الحلىَّ من اللغة والفقه ، ويقدم لنا حلاً عن هذه الإشكالات قائلاً: إن من النحو والتصريف واللغة ماهو متواتر قطعاً لايقبل التشكيك وإنهما فى الأزمنة الماضية كذلك . كلفظة السماء والأرض ، فانا نعلم قطعاً استعمالها فى زمن الرسول (ﷺ) والقدح فى مثل ذلك غير معقول لجريان مجرى شبه السوفسطائية ، ومنهم ما يعلم بالآحاد واكثر ألفاظ القرآن الكريم من الأوَّل فى نحوه وتصريفه فقامت الحجة وثبت الإجماع بالقسم العلمى ولم يثبت بالقسم الظنى.

الفصل الثانى : فى تقاسيم الألفاظ وفيه مباحث :

الأول: اللفظ أما ان يدل على المعنى بتوسط وضعه له فتكون الدلالة مطابقة كالبيت الموضوع لمجموع الجدار والسقف ، أو بتوسط دخوله فيما له الوضع فتكون الدلالة تضمنها كدلالة البيت على أحد جزئيه أو بتوسط لزومه لما له الوضع ، وتسمى دلالة الإلتزام . ويواصل العلامَّة الحلىَّ حديثه عن الجوهر والعرض وإنهما متلازمان ولايستعمل اللفظ الدال على أحدهما فى الآخر وليس بجيد فإنه لايلزم من حصول الشرط حصول المشروط .

الثانى: فى المفرد والمركب ، اعلم أن الألفاظ تحذو حذو المعانى ، وكما ان من المعانى ماهو بسيط مفرد وما هو مركب ، فكذا من الألفاظ منها مفرد ومنها مركب ، وذلك لأن الدال بالمطابقة أما لايقصد بجزئيه الدلالة على شئ البته خبر هو جزئه فيسمى مفرد كزيد ، واما ان يقصد كغلام زيد فيسمى مركباً ومؤلفاً وقولاً . وهذا يختلف عن قولنا عبد الله (ضميمة مهمل إلى مستعمل)[٦٧].

الثالث: فى الذاتى والعرضى ، وهنا يقول العلامَّة أعلم ان اللفظ المفرد أما ان يمنع نفس تصور الشركة فيه وهو الجزئى الحقيقى ويطلق الجزئى على كل أخص تحت أعم وهو أعم لاعموم الجنس لإنفكاكهما تصوراً ، أو لايمنع وهو الكلى واقسامه بالنسبة إلى الوجود الخارجى وتعدد أفراده ستة وبالنسبة إلى جزئياته قسمان : ذاتى وعرضى والذاتى أما نفس الماهية أو جزؤها فالاقسام ثلاثة :

أحدها: ان يكون الكلى نفس الماهية وهو النوع الحقيقى ، ويرسم بانه الكلى المعَّول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط فى جواب ماهو ؟ ولايشترط الكثرة الخارجية ويطلق النوع على أخص الكليَّين المقّوليَّن فى جواب ماهو ؟ وهو الأضافى وبينهما عموم من وجه . **والثانى** : ان يكون جزء الماهية فإن كان مقولاً فى جواب ماهو ؟ فهو الجنس ويرسم بانه الكلى المقول على كثيرين

مختلفين بالحقائق فى جواب ماهو ؟ فمنه قريب ومنه بعيد ، **والثالث** : أن يكون خارجاً عن الماهية ويسمى العرض العام ، ويرسم بانه كلى يقال على أفراد حقيقية واحدة وعلى غيرها قولاً عرضياً ، فالكليات هذه الخمس لاغير وللذاتى خواص ثلاثة :

أ – انه يمنع تصور الشئ إلاَّ إذا تصور ماهو ذاتى له .

ب–انه يمنع سلبه عما هو ذاتى له .

ج–عدم إحتياجه إلى علة مغايرة لعله الماهية ، فإن جاعل السواد هو الذى جعله لوناً ، وقد تتصاعد الأجناس إلى مالا جنس فوقه ويسمى جنس الأجناس[٦٨].

الرابع : فى بسائط الكلام وتحدث فيه عن اللفظ المفرد والحرف والأسم والفعل . والأسم عند العلامَّة الحلىَّ قد يدل على معنى هو الزمان كاليوم والأمس ، وقد يدل على معنى جزئه الزمان كالمتقدم والمتأخر . والزمان هنا غير معين وإنما يتعين بالتعريف كتقدم ويتقدم واصطبح ويصطبح ، وقد لايدل على الزمان البته كالجسم ، أما الفعل عنده ينقسم بإنقسام الزمان إلى ماض ومضارع (ضرب / يضرب) وهو مشترك بين الحاضر والمستقبل وكالآن فى الحاضر[٦٩].

الخامس: فى نسبة الألفاظ إلى المعانى . اللفظ المفرد والمعنى أما ان يتحدا أو يتكثرا أو يتحد اللفظ ويتكثر المعنى أو بالعكس ، فالأقسام أربعة :

أ – أن يتحدا معاً فإن كان المعنى مانعاً من الشركة لنفس تصوره فهو العلم ، أو المضمر أو المبهم على ما سبق ، وان لم يمنع فهو الكلى وان تساوت افراده فهو المتواطئ اى المتوافق لتوافق افراده.

ب–ان يتكثرا معاً وهى الألفاظ المتباينة كإنسان وفرس .

ج– ان يتكثر اللفظ ويتحد المعنى ويسمى المرادفة كالإنسان والبشر.

د– ان يتحد اللفظ ويتكثر المعنى ، فهذا اللفظ لايخلو أما أن يكون قد وضع أولاً لمعنى ثم نقل الى الثانى او وضع لهما معاً ، فالأول إن لم يكن النقل لمناسبة فهو المرتجل وإن كان لمناسبة فإن كانت دلالته بعد النقل على المنقول إليه أقوى سمى بالنسبة إليه منقولاً : لغوياً إن كان الناقل من أهل اللغة وشرعياً ان كان هو الشرع كالصلاة والزكاة ، وعرفياً إن كان الناقل من أهل العرف[٧٠] . ونلاحظ العلامَّة الحلىَّ هنا قسم المنقول إلى ثلاثة أقسام لغوية وشرعية وعرفية –

وربط ببراعة فائقة بين الأصول والكلام واللغة والنحو والمنطق وإستخدام اصطلاحات الألفاظ والمعانى والدلالة وغير ذلك.

البحث السادس : فى اللفظ المركب ، وقد عرفت ان الغاية فى الوضع للألفاظ إفادة الغير ما فى الضميرعند المحاورة ، وتحدث العلامَّة عن القول المفهم والإستفهام والسؤال والإلتماس والخبر والقضية ، والقول الجازم والقسم والنداء والتصديق والتكذيب والتعجب والحصر والاستقراء[٧١].. إلخ .

وقد ربط الأمور الفقهية بالقضايا الكلامية والمنطقية بشكل واضح للتدليل على كل ما يقول به ، والأكثر من ذلك فقد كان يستشهد بآيات من القرآن الكريم.

الفصل الثالث : فى الاسماء المشتقة وفيه مباحث :

الأول : فى الاشتقاق

وذكر قول " الميدانى " الإشتقاق ان يحد بين اللفظين تناسباً فى المعنى والتركيب فيرد احدهما إلى الآخر . واستشهد العلامَّة بما قاله المتكلم الأشعرى فخر الدين الرازى فيما يختص بالأسماء والحروف ، فالأقسام تسعة والحقيقة فى نظر العلامَّة انها خمسة عشر ، والظاهر ان الرازى رأى التغيير بزيادة ونقصان وبهما معاً فى ثلاثة :- حرف وحركة وفيهما معاً ومضروب الثلاثة فى نفسهما تساوى تسعة ، وليس كذلك أى ان الجنسين البسيطين أعنى الزيادة والنقصان يجيئ منهما ستة أقسام : زيادة الحرف وزيادة الحركة ونقصان الحرف ونقصان الحركة وزيادتهما معاً ونقصانهما معاً ، والجنس المركب يجيئ منهما تسعة أقسام[٧٢] وبعملية حسابية يتضح ان ما ذهب إليه العلامَّة الحلىَّ صحيح { ٦+٩=١٥}.

الثانى : فى قواعد الاشتقاق :

وذكر فيها إختلاف النحويين ، فذهب البصريون إلى أن الفعل مشتق من المصدر وخالف فيه الكوفيون فادعوا العكس ، أى ان المصدر مشتق من الفعل ، والحق ان المصدر جزء من الفعل.

الثالث : فى ان صدق المشتق قد ينفك عن صدق المشتق منه :

وأورد قول الجبائيان (ابو على وأبو هاشم) إلى أن العالم والقادر والحى أسماء أشتقت من العلم والقدرة والحياة ، وهذا قول المعتزلة ، أما الأشاعرة فإنهم أثبتوا لله تعالى المعانى وهى القدرة والعلم والحياة وغيرها من الصفات ، وأشتقوا منها هذه الأوصاف أى أن العلامَّة الحلىَّ أورد قول

المعتزلة فى الصفات وكيف أنهم نفاة لها وقول الأشاعرة وكيف أنهم مثبتين لها . وهى مسألة من مسائل علم الكلام.

الرابع : فى ان بقاء المعنى هل هو شرط فى صدق أم لأختلاف الناس ؟

قال قوم : ان بقاء وجه الإشتقاق فى شرط الاسم المشتق حقيقة ، وإختاره فخر الدين الرازى وقال آخرون أنه لايشترط ، وإليه ذهبوا أبو على ابن سينا من الفلاسفة وابو هاشم الجبائى من المتكلمين المعتزلة ، وقال قوم إنه يشترط إن إمكن وإلا فلا ، والأقرب عدم الإشتراط[٧٣] .

الخامس : فى أنه .. هل يجب الاشتقاق مع القيام بالمحل ؟

أختلفوا فى ان المعنى القائم بالشئ هل يجب ان يشتق له اسم أم لا ؟ يقول العلامَّة الحلىَّ ان الأشاعرة أوجبته خلافاً للمعتزلة ومبنى الخلاف قول المعتزلة ان الكلام عبارة عن الحروف والاصوات وهى الحادثة فى الأجسام ، وكذا كلام الله تعالى ، فقالت الأشاعرة لو كان كذلك لوجب ان يشتق لتلك الأجسام اسم المتكلم لقيام المعنى الذى منه الإشتقاق بها. وقد ضرب لنا العلامَّة الحلىَّ أمثلة عديدة على ذلك ، وأثبت ان المعتزلة سموا الله تعالى متكلماً بكلام قائم بالأجسام ، والخلاف فيه مع الأشاعرة ، ويرجع العلامَّة الحلىَّ ان سبب الغلط والخطأ هو التلازم فى الوجود فى بعض المشتقات[٧٤].

الفصل الرابع : فى الألفاظ المرادفة والمؤكدة :

وقد قسم العلامَّة الحلىَّ هذا الفصل إلى خمسة مباحث طبقاً للآتى :-

المبحث الأول : الألفاظ المرادفة

.. هى الألفاظ المفردة الدالة على مُسمى واحد.

المبحث الثانى: فى إثباته :

ذهب أكثر الناس إلى إثباته وذهب شاذ من الناس إلى عدمه[٧٥] ، وقدم العلامَّة سرداً لغوياً فى هذه الجزئية فى إثبات لفظين لمعنى واحد.

المبحث الثالث : فى المترادف

وقد ذهب قوم من المتكلمين إلى ان منع الحد هو تبديل لفظ خفى بلفظ أوضح منه عند السائل وقد خطأ العلامَّة هذا الرأى على إعتبار ان الحد يدل بالتفصيل على ما يدل عليه الاسم بالإجمال . وتلاحظ لنا ان العلامَّة هنا يربط علم البديع بالمنطق.

المبحث الرابع : فى صحة إقامة أحد المترادفين بدل صاحبه:

واختلف الناس فى صحة ذلك أيضاً فأجازه المحققون ومنع منه جماعة منهم فخر الدين الرازى وجماعة من الفقهاء جوزوا ذلك خلافاً للرازى.

المبحث الخامس: فى التأكيد

والذى هو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر ، وفيه نظر لأن التأكيد معنى مغاير للفظ أو تقوية المعنى بلفظ موضوع ؛ وقد أورد العلامَّة الحلىَّ أمثلة على ذلك مثل قام زيد ورأيت الأسد .. إلخ[٧٦].

الفصل الخامس : فى مباحث الاشتراك وهى ثمانية :-

الأول : لفظ الاشتراك (وهو اللفظ الواضع حد الموضوع) .

الثانى : فى إمكان الاشتراك وينقسم إلى ثلاثة أقسام : طرفان وواسطة .

الثالث : فى وقوع الاشتراك وإختلف المجوزون لوجوده وفى ثبوته .

الرابع : فى ما ظن انه مشترك وهو متواطئ وبالعكس .

والخامس : فى أقسام الاشتراك ، وقد بيّن العلامَّة الحلىَّ انه لامناسبة بين المعلن والألفاظ وإنما الوضع مع إتحاد الواضع ، فإذا وضع اللفظ الواحد لمعنين متباينين ومتلازمين الأول : كالقروء الموضوع للطهر والحيض وهما متباينان وكالموضوع للسواد والبياض وهى متضادان . والثانى : قد يكون احد المعنين جزء من الآخر كالممكن الموضوع للعام بخصوصية وللخاص بخصوصية العام جزء من الخاص ، وكذا كل جنس مُسمى باسم نوعه .

والسادس: ويورد العلامَّة ما ذهب إليه فخر الدين الرازى إلى أنه لايجوز ان يكون اللفظ المشترك مشتركاً بين عدم الشئ وثبوته ، لان اللفظ لابد وان يكون مجازاً متى أطلق شيئاً وألا كان عبثاً ، والمشترك المفرد فى معنين أختلف الناس فى ذلك ايضاً . فذهب الشافعى والقاضى أبو بكر

والجبائى والقاضى عبد الجبار احمد الهمذانى والسيد المرتضى إلى جوازه ان أمكن الجمع وان لم يمكن الجمع كاستعمال صيغة " أفعل " فى الأمر بالشئ[٧٧] ولاتفعل فى النهى عن الشئ.

السابع : فى مرجوحية الاشتراك إذا دار اللفظ بين الأشتراك وعدمه كان الثانى أولى لوجوه:

احدهما: ان الغرض من وضع اللفظ إفهام الغير ما فى الضمير.

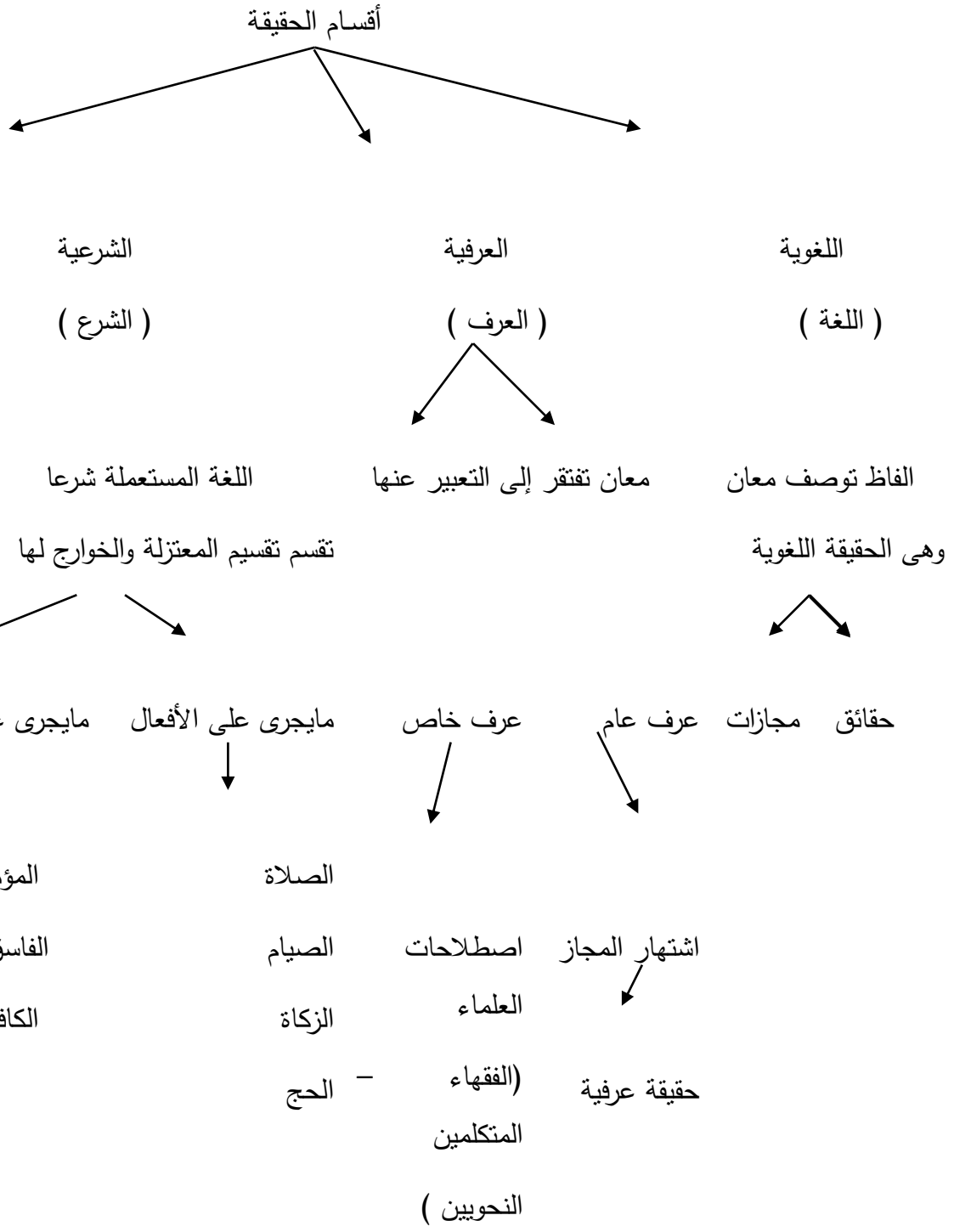
ثانيها : لولا رجحان الإنفراد لم تفد الأدلة السمعية الظن فضلاً عن العلم والتالى باطل إجماعاً.

ثالثها : الإنفراد اغلب فيكون أرجح.

الثامن: فى سبب التعيين ، اللفظ المشترك أما ان يوجد معه قرينه تدل على تخصيص احد معانيه أو لا ، فإن كان الثانى بقى مُجمد لإمتناع حمله على الجميع عندنا – على حد قول العلامَّة وتساوى نسبته إليهما[٧٨].

الفصل السادس: فى الحقيقة والمجاز:

وقد بحث العلامَّة مطالب الحقيقة والمجاز بحثاً لغوياً كلامياً فى ثلاثة نقاط : الماهية وعدد مباحثها فى اللغة والمنطق والكلام ، وفى تعريف الحقيقة والمجاز وكيف أنهما متقابلان وحد احدهما يغنى عن حد الآخر ، وأورد رأى الشيخان فى حد الحقيقة ، فقال ابو على (الجبائى) وأبو هاشم (الجبائى) من المعتزلة إن الحقيقة ما إنتظم لفظهما معناها (اللفظ = المعنى) من غير زيادة ولانقصان ، ولانقل ولا إختيار ، فالزيادة كقوله تعالى : "ليس كمثله شئ " ، لو حذفنا الكاف لانتظم الكلام واستقام المعنى ، ثم تكلم عن الحقيقة الشرعية والحقيقة اللغوية[٧٩] وفى ان اطلاق الحقيقة والمجاز مجاز وقد بين فى البحث الثالث ان الحقيقة مأخوذة من الحق ، وهو الثابت ثم نقل إلى العقل المطابق لانه أولى بالوجود . ثم يعرج العلامَّة الحلىَّ إلى أقسام الحقيقة فى مطلب أخر وقسمها إلى ثلاثة : أقسام الحقيقة اللغوية واقسام الحقيقة العرفية واقسام الحقيقة الشرعية.



وقد أكد العلامَّة الحلىَّ على ان الحقيقة اللغوية موجودة فى هذه المعانى والزيادات مشروطة ، وفرق بين إستعمال أهل الشارع وأهل اللغة لعدم علمهم على أنها مجازات لغوية وفى القرآن الكريم (الذى أنزل باللغة العربية) مجازات وألفاظ مذكورة لفهم المعانى . ومن هنا كان القرآن

بلسان عربى ، وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه[٨٠]. وقد أفاض العلامَّة فى هذه الجزئية مؤكداً أن القرآن عربى بأدلة شرعية من القرآن الكريم ونصوصه .

ثم أنتقل بنا إلى جزئية أخرى ناقش فيها قضية الإيمان وانه فى اللغة " التصديق " وفى الشرع فعل الواجبات لوجوه عديدة.

أحدهما: أنه الدين ومحله القلب لقول الله تعالى : أولئك كتب فى قلوبهم الإيمان[٨١] وربط الإيمان بالإخلاص ، وأورد قوله تعالى : وما أُمُروا إلا ليعُبُدوا الله مُخلصين له الدين حُنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة[٨٢] ".

ثانيها : ما كان ليضع إيمانكم قبل صلواتكم .

ثالثها : الإستغفار للمؤمنين وعدم الإستغفار للفاسقين .

رابعها: ان الإيمان بالوحدانية لايجامع الشرك.

ويؤكد العلامَّة الحلىَّ ان المجاز واقع فى اللغة ، فكذا هو واقع فى القرآن الكريم والسُنة النبوية ، خلافاً عن الظاهرية ، ولقد أخطأ من نقل عن الإمامية مواقفهم فإنهم نهوا عن وقوعه فى القرآن الكريم [٨٣].

وأورد الإمامية آيات كثيرة احتجوا فيها بان المجاز كذب من منطلق تنزيه الله تعالى وجرياً وراء أفكار المعتزلة ، ومن هنا نؤكد على ان الإمامية فى عصر العلامَّة الحلىَّ لبسوا ثوب الاعتزال وتبنوا افكارهم .

الفصل السابع : فى التعارض بين أصول الألفاظ :

وفى هذا الفصل يوضح العلامَّة الحلىَّ ان مستعملى الألفاظ اتسعوا فيها ولم يتم الأقتصار على أحد المعانى ، وجوزوا صرف اللفظ عن المعنى وإستخدموا المشترك والمجاز والنقول والفهم ، ويقول : " ولما كان إحتمال الفهم إنما يحصل بأمور خمسة :

أ – الاشتراك ب– النقل العرفى أو الشرعى

ج– المجاز د– الاضمار

هـ– التخصيص والإنتفاء[٨٤]

ويؤكد أنه مع إنتفاء الاشتراك والنقل يكون اللفظ موضوعاً لمعنى واحد ، ومع إنتفاء المجاز والإضمار يكون المراد باللفظ ما وضح له ، خلافاً لما ذهب إليه الإمام فخر الدين الرازى من فلاسفة الأشاعرة ، وفى موضع آخر يؤكد العلامَّة الحلىَّ ان التخصيص أولى من المجاز كقوله تعالى : " .. فأقتلوا المشركين حيث وجدتموهم [٨٥] ، وأولى من الإضمار لانه متساو مع المجاز ، وأولى من الأشتراك والنسخ ، ولكن التواطؤ أولى من الأشتراك[٨٦] ، وفى هذه الجزئية يتضح لنا ربط العلامَّة الحلىَّ النحو بالفقه ، ويذكر أسماء بعض النُحاة والفقهاء من أمثال الفراء وابو على الفارسى وسيبوية وغيرهم ، ومن الفقهاء الإمام الشافعى والإمام أحمد بن حنبل وبعض اصحاب مالك بن انس والليث بن سعد وربيعه بن أبى ليلى وغيرهم ، ويعقد مقارنة بين الفخر الرازى (فى تفسيره) ومذهب الحنفية [٨٧] (أبى حنفية النعمان).

المقصد الثالث : فى كيفية الإستدلال :

ومقصد العلامة هنا الإستدلال بخطاب الله تعالى على الإجمالى ، وعدد لنا فصول :-

الأول : فى الكتاب .. وفيه مباحث :-

الأول .. فى تعريف الكتاب ، وقال بعضهم ، الكتاب ما نقل إلينا بين دفتى المصحف من السبعة المشهورة (او السبع المثانى) ، ويقول العلامَّة إنا لانعنى بالكتاب سوى القرآن الكريم المنزل علينا على لسان الرسول (ﷺ) ومن الوحى ، وقيل هو الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه مصداقاً لقول الله تعالى : " وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهدائكم من دون الله إن كنتم صادقين "[٨٨]

الثانى : ما ذكره العلامَّة عن مصحف ابن مسعود وغيره .. هل يكون حجة علينا أم لا ؟ ونفاه الشافعى وقال ابو حنيفة انه حجة .. إلخ . ، وهذا قول بعض الشيعة الإمامية فى ان هناك مصحف يسمى " مصحف فاطمة " أثارت ضجة كبرى فى تاريخ دراسة عقائد الفرق الإسلامية[٨٩] .

وتحدث العلامة عن إختلاف المصاحف ، وقال كل ما كان من الآحاد فليس بقرآن وماهو متواتر فهو قرآن .. ونتساءل .. لماذا هذا الخلط من العلامَّة الحلى لانا لانقول فى كلام الله (القرآن الكريم) متواتر أو آحاد ، ولكن ينطبق هذا الكلام على الآحاديث النبوية الشريفة ومن المعلوم ان جميع القرآن الكريم تم بمراحل عديدة منتظمة ، وقصة جمعها معروفة لنا والحكمة

التى ارتضاها الصحابة وخاصة الخليفة عمر بن الخطاب – حكمة بالغة خشية إختلاط كلام الله (القرآن الكريم) بكلام الرسول (ﷺ) فتحدث فتنة .

الثانى : فى البسملة هى من آيات القرآن الكريم :

ويقول العلامة الحلى أتفق المسلمون على ان البسملة بعض آية من سورة النحل وأختلفوا فى كونها آية من كل سورة فى القرآن الكريم ونقل عن الشافعى قوله : هل من القرآن فى أول كل سورة أم لا ؟ وقال آخرون انهما محمولان على أنهما هل هى آية رأسها فى أول كل سورة أو هى بعض آية ؟ وذهب القاضى أبو بكر وجماعة من الأصوليين إلى أنها آية من القرآن فى غير سورة النحل من غير تكفير لعدم ورود النص القاطع بإنكار ذلك،ولكن ماذا كان موقف الإمامية والذى ينتمى إليها العلامَّة الحلىَّ ؟.

ذهب الإمامية إلى أنها آية من كل سورة وأنها منزلة على النبى (ﷺ) من أول كل سورة ، ولهذا قال ابن عباس : كان رسول الله (ﷺ) لايعرف ختم سورة وإبتداء اخرى حتى ينزل جبريل (عليه السلام) بسم الله الرحمن الرحيم : فيكون من القرآن ، وقال أيضاً : من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك مائة وثلاثة عشر آية [٩٠]، أى ترك القرآن كله.

ويعود العلامَّة الحلىَّ ويؤكد ان هذه المسائل تتمشى مع قواعد المعتزلة واصولهم القائلين بالحسن والقبح ، والعقل يبين ذلك ويلزم الأشاعرة موافقة الحشوية وان لم يقوموا به[٩١].

المقصد الرابع : فى الأمر والنهى : وفيه فصول ومباحث :

الفصل الأول : فى المقدمات وفيه مباحث :-

الأول : يقول العلامَّة الحلىَّ : " أعلم أنه لما كان الأمر نوعاً من الكلام وجب تقديم تحقيق ماهيته ، وإن كان البحث عن مصادرة هذا الفن وإنما برهن عليه وعلى تحقيقه المتكلم ..."[٩٢].

ويورد لنا العلامَّة الحلىَّ إختلاف الناس فى ماهية الكلام ، فالذى عليه المحققون من المعتزلة والأوائل (لعله يقصد القدرية) ان الكلام عبارة عن الحروف والأصوات وليس جنساً متميزاً فى ذاته ولاحقيقة مغايرة لهذه العبارات والأصوات الدالة على المعانى ، وذهب الأشاعرة إلى ان الكلام جنس حقيقى وقائم فى النفس ومغاير للحروف والأصوات ، وأختلف قول ابى الحسن الأشعرى فى هذه الأصوات والعبارات ، والظاهر من قوله ان الكلام يطلق عليها بنوع من المجاز كما يسمى علوماً بإعتبار دلالتها عليها ، وذكر فى جواب المسائل البصرية انها كلام حقيقى ،

وكذا كلام النفس فعنده ان كلام النفس معنى وجنس وحقيقة كالعلم والقدرة وغيرهما[٩٣] من الصفات .

الثانى : عن حقيقة الأمر ، أتفق على أنه حقيقة فى القول المخصوص وأختلفوا فى أنه حقيقة فى غيره ، فقال البغداديون انه مشترك بين القول المخصوص والأدلة العقلية على وجوب الأفعال ، وقال آخرون انه حقيقة فى القول والفعل على سبيل الأشتراك اللفظى واختاره السيد المرتضى (من الشيعة الإمامية) وجماعة من الفقهاء وقال ابو الحسن البصرى انه مشترك بين القول المخصوص وبين الشيئ وبين الصفة ، وبين الشأن والطريق رغم أنه ليس حقيقة فى الفعل من حيث انه فعل بل من حيث هو شأن الحق.

ومن هنا كان قد بين من قبل أولوية المجاز على الإشتراك إذا تعارضا ، وأحتج السيد المرتضى بإستعماله تارة فى القول المخصوص وهو على خلاف الأصل ، وأخرى فى الفعل فإنهم يقولون امر فلان مستقيم وغير مستقيم ويريدون طريقه وأفعاله دون أقواله ويقولون هذا أمر عظيم كما يقولون خطب عظيم .. إلخ .

ويستدل العلامة الحلىَّ بقوله تعالى : " وما أمرنا إلا واحدة كلمح البصر "[٩٤].

الثالث : فى حد الأمر ، وذهب أكثر المعتزلة ومنهم البلخى إلى أن الأمر هو قول القائل لمن دونه أفعل ، أو ما يقوم مقامه وأراد بما يقوم مقامه فى الدلالة ليدخل فيه حقيقة الأمر[٩٥]. ويقدم العلامَّة الحلىَّ لنا عدة إعتراضات على ما ذهب إليه المعتزلة وخاصة البلخى فى وجوه نذكر منها :-

أ – قد يوجد صيغة " أفعل " فيما ليس بامر كالتهديد وغيره .

ب- يلزم ان يكون صيغة " أفعل " الواردة على لسان الرسول (ﷺ) أمراً فيكون هو الأمر ولايكون رسولاً.

ج- قد ترد هذه الصيغة من الأعلى للأدنى على سبيل الخضوع ولايكون أمراً.

د- وقد ترد هذه الصيغة من الأدنى إلى الأعلى ويكون أمراً إذا كانت على سبيل الإستعلاء ، ولهذا يوصف بالجهل والحمق.

هـ-إذا صدرت هذه الصيغة عن النائم والسَّاهى ، وعلى سبيل إنطلاق اللسان بها إتفاقاً أو على سبيل الحكاية لايقال فيه أنه أمر .

و- لو وضعت هذه الصيغة بإزاء الخبر وصيغة الخبر بإزاء الأمر لم تكن هذه الصيغة أمراً.

وأحياناً يكون تحديد الأمر باللفظ الدال على طلب العقل كافياً ويقع التعرض بخصوص صيغة الأمر " أفعل " ضائعاً وان عنيت شيئاً أخر ، وقال القاضى ابو بكر الباقلانى به وأرتضاه اكثر الأشاعرة كالجوينى والغزالى وغيرهما ، إنه القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمورية ، وهو خطأ من وجوه منها : أن لفظ المأمور والمأمور بة مشتقتان من الأمر فلا يمكن تعريفهما إلا بالأمر ، فلو عرفت بها لزم الدور ، وثم ان الطاعة عند الأشاعرة موافقة الأمر ، اما المعتزلة فقال بعضهم الأمر صيغة " أفعل " على تجردها عن القرائن الصارفة لها عن جهة الأمر إلى جهة التهديد وغيره ، ومنهم من قال الأمر عباره عن صيغة " أفعل " بارادات ثلاثة : إرادة إحداث الصيغة وإرادة الدلالة بها على الأمر وإرادة الأمتثال[٩٦] ، وقد احترز العلامَّة الحلىَّ على الثلاثة : بالأول عن النائم إذا وجدت منه الصيغة وبالثانى عن التهديد وغيره ، وبالثالث : عن الرسول (ﷺ) المبلغ ، وقد قيل ان فعل الأمر هو صيغة أفعل بشرط الدلالة بها على الأمر فإن الشرط يغاير المشروط .

المقصد الخامس : البحث عن الصيغة :

فى هذا المقصد يورد لنا العلامَّة الحلىَّ مباحث صيغة الأمر " أفعل " ويعدد وجوهه المختلفة مع الإستشهاد بآيات قرآنية للتدليل على صدق مايقوله وفيه عدة مباحث – كعادة العلامَّة – **الأول** منها فى وجوه استعمال الصيغة ، وبدأ بقول الأصوليين إن صيغة أفعل تستعمل فى خمسة عشر وجهاً:-

١- الإيجاب : " وأقيموا الصلاة وأتوا الذكاة وما تقدموا لأنفسكم .. "[٩٧].

٢- الندب : " .. فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً وأتوهم من مال الله .. "[٩٨] ويقرب منه التأديب كقوله (ﷺ) لابن عباس سم الله ، كل مما يليك .. فى معرض التربية والأدب فى الطعام .

٣- الإرشاد : " وأشهدوا إذا تبايعتم ولايضار كاتب ولاشهيد .. "[٩٩].

٤- الإباحة : " وإذا حللتم فأصطادوا ولايجرمنكم شنأن قوم .."[١٠٠].

٥- التهديد : " .. اعملوا ماشئتم إنه بما تعملون بصير "[١٠١] وقريب منه الإنذار.

٦- الإمتنان : " كلوا من طيبات مارزقناكم ولاتطغوا فيه فيحل عليكم غضبى .. "[١٠٢].

٧- الإكرام : " .. وقال إدخلوا مصر إن شاء الله آمنين .. "[١٠٣].

٨- التخيير: " .. فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين .."[١٠٤].

٩- التعجيز : " فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهدآءكم من دون الله .."[١٠٥].

١٠-الاهانة : " ذق إنك أنت العزيز الكريم .."[١٠٦].

١١-التسوية : " .. أصبروا أو لاتصبروا .. "[١٠٧].

١٢-الدعاء : " رب أغفر لى ولوالدى ولمن دخل بيتى مؤمناً .. "[١٠٨].

١٣-التمنى: وهنا نجد العلامَّة الحلىَّ لم يستشهد بأية قرآنية كعادته ولكنه أتى لنا بشطر من بيت من الشعر يقول فيه : ألا أيها الليل الطويل ألا أنجلى..[١٠٩].

١٤-الاحتقار : قل آمنوا به أو لاتؤمنوا .. "[١١٠].

١٥-التكوين : " .. إذا قضى أمر فإنما يقول له كن فيكون .."[١١١].

والإجماع واقع على أنها ليست حقيقة فى الجميع ، إذا التخيير والتعجيز والتسوية والإحتقار (٨ ، ٩ ، ١١ ، ١٤) إنما تفهم بقرائن ، بل النزاع وقع فى خمسة : الوجوب والندب والإباحة والتسوية والتحريم (١ ، ٢ ، ٤ ، ١١ ولم يذكر التحريم !) بعضهم جعلها مشتركة والبعض جعلها حقيقية[١١٢] .

<u>والثانى</u> : فى ان للأمر صيغة تخصه وان صيغة أفعل ليست حقيقة فى الإباحة والتهديد (٤ ، ٥) ، وهنا نجد قول العلامَّة : " وأعلم ان بعض الناس قد ذهب إلى أن صيغة أفعل مشتركة بين الواجب والندب (١ ، ٢) اللذين هما ترجيح وطلب ، وبين الإباحية والتهديد (٤ ، ٥) المطلوب منه عدم الفعل ، والحق خلاف ذلك لأنا نفرق بين قوله أفعل وبين قوله لا تفعل وبين قوله ان شئت أفعل وان شئت لاتفعل[١١٣] .

ويواصل العلامَّة فى هذه الجزئية التى أعطى لها أهمية خاصة باحثاً فى دلالة الصيغة وان لفظة أفعل تدل على الطلب من غير حاجة إلى إرادة أخرى ، وهو مذهب الأشاعرة والكعبى من المعتزلة ، وقال الجبائيان (أبو على ، أبو هاشم) لابد مع ذلك من إرادة أخرى خلافاً للأشاعرة[١١٤] التى احتجت أيضاً على ان الإرادة ليست شرطاً حتى وهم يستدلون بآيات القرآن الكريم من منطلق ان الأمر يتحقق بوعد ووعيد ، فيكون دار الآخرة دار تكليف وهو باطل

إجماعاً فى نظر العلامَّة الحلىَّ . وعرج بنا لعرض وجهة نظر أهل اللغة الذين قالوا : الأمر هو قول القائل أفعل مع الرتبة وصار كقولهم : (الأسد أسم لمسماه) فى أنه لايشترط فيه الإرادة. وأمر الله تعالى سيدنا إبراهيم (عليه السلام) بذبح ابنه إسماعيل (عليه السلام) ولم يرده [١١٥] .. إلخ.

المبحث الثالث : فى مقتضيات الصيغة :

وفى هذه الجزئية يذكر العلامَّة الحلىَّ عدة أمور أصولية / كلامية منها ان الأمر هل يقتضى الوجوب أم لا ؟ ويقول إن هذه المسألة شريفة ينبنى عليها أكثر أحكام الشريعة ، وقد طال التشاجر بين القوم فيها ، واختلفوا اختلافاً عظيماً ، وقد ذكر العلامة أوجه الأختلاف وحجة كل فريق واوضح ما عنده قائلاً : " ان مذهب من جعل أفعل للإباحة والتهديد فقد سلف بطلانه ، ففيه مذاهب من جعلها للترجيح وقد أختلفوا فذهب اكثر الفقهاء منهم الشافعى وجماعة من المتكلمين وابو على الجبائى من المعتزلة فى أحد قوليه وأبو الحسن البصرى وفخر الدين الرازى من الأشاعرة إلى أنها حقيقة فى الوجوب مجاز فى الندب ، وقال الجوينى لفظة أفعل طلب محض لا إمتناع فيه لتقدير الترك ، وان الواجب لايعقل إلا بالتقييد بالوعيد على الترك وقال قوم إنها حقيقة تفيد الندب ، وبه قال جماعة من المتكلمين والفقهاء وهو منقول عن الشافعى أيضاً"[١١٦]. ويعود العلامَّة الحلىَّ ويقرر انه لا فرق بين الأمر والسؤال عند أهل اللغة :- **الأول:** من حيث الرتبة { الله / الإنسان } { السيد / العبد } آمر ومأمور.

الثانى: من حيث الأمر : " قال ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك قال أنا خير منه ، خلقتنى من نار وخلقته من طين "[١١٧].

والأمر لو كان لمعصية لم يستحق العبد الذم لأن الأمر ورد للندب ، ولو كان قد ترك المأمور به لكان المندوب واجباً ، وجوب طاعة العبد لمولاه (السيد فلان) أن يأمر بما فيه نفعة ودفع ضرره . والأمر عند العلامَّة الحلىَّ يفيد الرجحان فيكون مانعاً من النقيض (دع ما يريبك إلى ما لايريبك) . كما ان الأمر عنده يقتضى التكرار ، وأختلف الناس فى الأمر المجرد عن المعايير فقال ابو اسحق الأسفراييني[١١٨] وجماعة من الفقهاء والمتكلمين ان الأمر يقتضى التكرار المستوعب لمدة العمر مع الإمكان ، وقال آخرون انه لايقتضى واحدة ولاتكرار من حيث المفهوم إلا أن ذلك لاحق لما حصل بالمرة الواحدة ، واكتفى بها وهو الحق ، وهو مذهب السيد

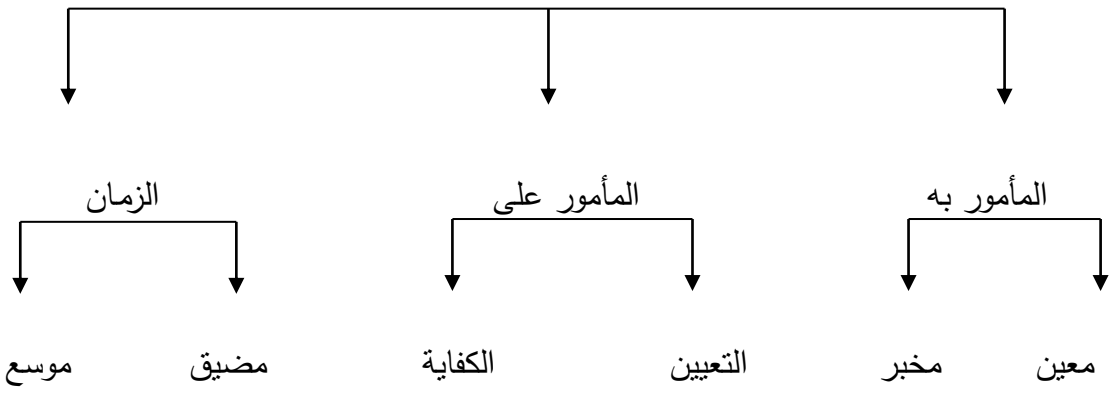
المرتضى (من الإمامية) وأبى الحسين البصرى (من المعتزلة) وفخر الدين الرازى (من الأشاعرة)[١١٩] وكلهم من المتكلمين.

ويواصل العلامَّة الحلىَّ عرض آراؤه الأصولية الفقهية والكلامية ويبحث فى الحكم المعلق واختلاف الناس فيه ، كما يبحث فى الأمر المقيد بالأسم وكيف ذهب المحققون من المعتزلة والأشاعرة إلى ان تقييد الأمر والخبر بالأسم لايدل على حكم ما عداه نفياً ولاإثباتاً ويضرب لنا أمثلة منطقية / لغوية فى غاية الدقة – كما تحدث عن الأمر المقيد بالصفة وكيفية اختلاف الناس فى ان تقييد الحكم بالوصف هل يدل على نفيه ام لا ؟ وأورد العلامَّة قول الإمام الشافعى ومالك واحمد بن حنبل وابو الحسن الأشعرى وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وأبو عبيدة وجماعة من أهل العربية فى انه يدل إيجاباً ، ومنع منه سلباً أبو حنيفة النعمان واصحابة والقاضى ابو بكر بن شريح والقفال (أبو بكر الشاشى) وجماهير المعتزلة[١٢٠] ، ثم يورد رأيه الشخصى فى هذه المسألة ويقرر ان ثبوت الحكم مقيداً يدل ظاهراً على نفيه عند نفى القيد فلا يقدح العدم فى بعض الصور إلاّ مع تساوى الاحتمالات ولم يثبتوه لانا نقول تعليق الحكم بالوصف لايدل على نفيه عما عداه قطعاً[١٢١].

المبحث الرابع : **فى أقسام الأمر** :أعلم ان الأمر بالمأمور والمأمور به والزمان وكل واحد من هذه الاقسام أما بالنظر إلى الأول فإنه ينقسم إلى معين وإلى محيز ، وإما بالنظر إلى الثانى فإلى مايجب على التعيين وعلى الكفاية . وإما بالنظر إلى الثالث فإلى مضيق وإلى موسع وفيه مباحث : الأول : فى الواجب المخبر ، أختلف الناس هنا فقالت المعتزلة الأمر بالأشياء على التحييز كما فى خصال الكفارة يقتضى وجوب الكل على التخيير ، وذهب الأشاعرة والفقهاء إلى أن الواجب واحد بعينه ويتعين بفعل المكلف ، والظاهر انه لاخلاف بينهما فى المعنى لان المعتزلة قالوا نريد بوجوب الكل على البدل انه لايجوز المكلف الإخلال بها أجمع ، ولايلزم الجمع بينهما وله الخيار فى تعيين إيهما شاء .

والفقهاء عندما قالوا الواجب واحد لابعينه ، هنا لاخلاف معنوى بينهم ، ولو كان الواجب واحداً بعينه لوجب عليه تعالى بيانه وإلا لزم تكليف مالا يطاق[١٢٢].

أقسام الأمر بالنظر .. إلى :



رأى الفرق الكلامية الاشاعرة والفقهاء ← التخيير (اقتضاء الوجوب الكلى)

← التعيين بفعل المكلف

المبحث الخامس : فى أحكام الوجوب وفيه مباحث

الأول : فى وجوب ما يتوقف عليه الواجب المطلق قسمان : مشروط ومطلق ، الأول كالزكاة المشروطة وغيره ، أما الثانى : كالصلاة الواجبه حالة الطهارة . ويعرض العلامَّة الحلىَّ فى هذه الجزئية أموراً فقهية صرفه تخص الوضوء وغسل الرأس واليدين والطلاق ونكاح الأجنبية .. إلخ . ثم يعرج بنا إلى الحديث عن الكلام النفسى[١٢٣] ويقول أختلف القائلون بالكلام النفسى وهم الأشاعرة فمنهم من قال الأمر بالشئ يستلزم النهى عن اضداده لان الأمر هو عين النهى وأختاره القاضى عبد الجبار من المعتزلة والإمام الجوينى والإمام الغزالى من الأشاعرة ، وقال بعضهم ان جوزنا تكليف ما لايطاق هو كما فى مذهب ابى الحسن الأشعرى فالأمر بالفعل لايكون عين النهى عن أضداده ولاملزوماً لها بل جاز ان يؤمر بالفعل ويفسره فى الحالة الواحدة فضلاً عن كونه غير منهى عنه ، وإلا كان مستلزماً ، ومنهم من قال الأمر بالشئ نهى عن ضده فى الواجب دون الندب ، أما المعتزلة فقالوا الأمر بالشئ ليس نهياً عن ضده ولامستلزماً له واختاره القاضى عبد الجبار والسيد المرتضى (المعتزلة / الإمامية) وقال أبو الحسين البصرى ان الخلاف هنا اما فى الأسم أو المعنى فإن يسموا الأمر نهياً على الحقيقة وهو باطل لأن أهل اللغة فرقوا بين الأمر والنهى فى الأسم[١٢٤].

المبحث السادس : في المأمور به :

وفيه مباحث : الأول في إمتناع التكليف بالمحال ويقول العلامَّة الحلىَّ اختلف الناس فى ذلك فذهب العدلية كافة (يقصد بهم المعتزلة) إلى إمتناعه ، وقالت الأشاعرة كافة بجوازه ثم أختلفوا فى الوقوع ، فذهب أبو الحسن الأشعرى تارة إلى عدم وقوعه وتارة على وقوعه وكلاهما قول أصحابه مع أنه يلزم الوقوع ، قال بعضهم المحال ان كان لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الأجناس واتحاد القديم وإعدامه إستحال التكليف به ، وإن كان لغيره جاز التكليف واختارة الإمام الغزالى[١٢٥] ، ويتهم العلامَّة الحلىَّ الإمام الغزالى بأنه هرب من أستاذه ابو الحسن الأشعرى ومقالاته لما فيها من شناعات لفظاً .

والثانى : المحال غير متصور وكل ما لا يكون متصوراً لايكون فى العقل .

والثالث: فى قوله تعالى : " لايكلف الله نفساً إلا وسعها ...."[١٢٦]. وقوله تعالى : " هو اجتباكم وما جعل عليكم فى الدين من حرج .."[١٢٧]. ويقول العلامَّة الحلىَّ انه لاحرج أعظم من التكليف بالمحال[١٢٨] والله تعالى منزه عن ذلك.

والرابع:أفعال العباد مخلوقة لله تعالى فيلزم تكليف ما لا يطاق ، أما الصغرى فلانها لو كانت مخلوقة للعبد لكانت معلومة والتالى باطل ، لانا نعلم إنتفاء العلم باجزاء الحركة الصادرة عنا على حد قول العلامَّة الحلىَّ[١٢٩] الذى يذكر وجوه ما فى القرآن الكريم من إضافة الفعل إلى العبد كقوله تعالى : فويل لهم مما كتبت أيدهم وويل لهم مما يكسبون "[١٣٠] ، وقوله تعالى : " إن يتبعون إلاَّ الظن وما تهوى الأنفس "[١٣١] ، وقوله تعالى : " كل نفس بما كسبت رهينة"[١٣٢].

- وكذا ما فى القرآن من المدح على الإيمان والذم على الكفر والوعد على الطاعة والتوعد على المعصية : " اليوم تجزى كل نفس بما كسبت لاظلم اليوم "[١٣٣].

- وكذا الآيات الدالة على تنزية أفعاله تعالى عن مماثلة أفعال المخلوقين من التفاوت والأختلاف ، والظلم من العباد والعدل من الله تعالى فى قوله تعالى :" ماترى من خلق الرحمن من تفاوت .. "[١٣٤] .

- وفى جزئية أخرى يتحدث العلامَّة الحلىَّ عن الظاهر والمأمول ويحصرهما فى مبحثين :

الأول : فى ماهية الظاهر ، ويذكر أنها فى اللغة الواضح المنكشف ، ويقال ظهر الأمر الفلانى أى فصح وإنكشف ، واما فى الاصطلاح فقد اختلفوا فى هذه المسألة ، فقال أبو الحسين البصرى وتبعه الفخر الرازى ان الظاهر ما لايفتقر فى افادته لمعناه إلى غيره سواء أفاده وحده أو مع غيره

وقيل الظاهر هو ما ظهر المراد به وظهر فيه غير المراد لانه المراد أظهر وهو تعريف دورى ، ولان الكلام متى وضح المراد به فقد ظهر سواء كان محتملاً لغيره أو لا ، وقال الإمام الغزالى الظاهر هو اللفظ الذى يغلب على الظن .

والمراد هنا لغلبة الظن هو الغالب على الشك ، ولان مراتب الظن غير منحصرة وإن كانت محدودة بطرفى العلم والشك لكن كلما يفرض ظناً يفرض ماهو دونه وفوقه فيكون ظناً غالباً وما يفيد غلبة الظن قد يفيد العلم[١٣٥].

- **الثانى :** فى جواز التأويل والدليل إما عقلى أو نقلى ، والعقلى لايمكن الرجوع عنه والعدول إلى غيره إذ شرط كونه دليلاً سلامته عن جميع الأحتمالات سواء القريب أو البعيد ، ويقرر العلامَّة الحلىَّ أن البعيد كالقريب فى العقليات ودليل العقل لايمكن أن يكون مراداً من اللفظ بوجه ما ، فلا يجوز التمسك فى العقليات إلا بالنص القاطع الذى لايتطرق إليه إحتمال قريب ولا بعيد . أما النقلى : فإنه قابل للتأويل ويجوز مخالفته لدليل أقوى منه ، ولا خلاف فى أن التأويل منقول معمول به مع حصول شرائطه ، وقد أجمع علماء الأمصار عليه فى كل الأعصار ويشترط فيه كون اللفظ قابلاً للتأويل بأن يكون اللفظ ظاهر فيما صرف عنه ، محتملاً لما صرف إليه وان يكون الدليل الصارف اللفظ عن مدلولة الظاهر راجحاً على ظهور اللفظ فى مدلولة ليتحقق صرفه عنه إلى غيره .. إلخ[١٣٦].

ويواصل العلامَّة الحلىَّ سرد أمثلة من التأويلات التى تشتمل على مسائل أصولية فقهية عديدة من أمثلة النكاح والزنا والربا والزكاة وغير ذلك ؛ ويضفى عليها آراء علماء الكلام والفرق الإسلامية وأصحاب المذاهب الفقهية .

وتلاحظ لنا بتحليل النص السابق للعلامَّة انه لايجَّوز التمسك فى العقليات إلا بالنص القاطع وهذا مُخالف لما ذهب إليه المعتزلة ، وفى المقابل نجده عند الحديث عن النقليات يقرر أنها قابلة للتاويل !! وكنا ننتظر منه ان يقرر ان العقلى قابل للتأويل والنص النقلى غير قابل للتأويل ليستقيم الكلام مع منهجه الذى سار عليه طوال البحث !!

المقصد السابع : فى الأفعال وفيه مباحث :

الأول : فى عصمة الأنبياء (عليهم السلام) قبل البعثة ، فذهب الإمامية كافة إلى وجوب عصمتهم من كل ذنب صغير أو كبير على سبيل العمد والسهو والتأويل لانه لو وقع منهم شيئاً من ذلك يسقط محلهم من النفوس وانحطت درجتهم وأوجب ذلك عصمتهم ، لأن الإحتقار بهم والنفرة عن إتباعهم وعدم الإنقياد إلى أوامراهم ونواهيهم ينافى الغرض من البعثة ، ويخالف مقتضى الحكمة ، وخالفهم (أى الإمامية) فى جميع ذلك أغلب الفرق الكلامية . واما أكثر المعتزلة فقد جوزوا وقوع الصغائر منهم ، أما الكبائر فقد وافقوا الشيعة جميعاً على إمتناعهم منهم ، واما الأشاعرة فقال أكثرهم وجماعة من المعتزلة انه لايمتنع عليهم المعصية كبيرة كانت أو صغيرة ، ودليل العقل هنا مبنى على التحسين والتقبيح[١٣٧] . أما بعد البعثة والنبوة فعند الإمامية هم معصومون من كل ذنب صغير أو كبير أى لا خلاف قبل البعثة أو بعدها عند الإمامية ، وتناول العلامَّة بعد ذلك مسألتى التبليغ والفتوى[١٣٨].

الثانى : فى معنى التأسى والموافقة والمخالفة :

والإجماع يؤكد على وجوب التأسى بالنبى (ﷺ) فى كل الأمور الشرعية من صلاة وأداء زكاة وحج وعمره وسلوك وأخلاق والقول والعقل ، وتلك هى السُنة النبوية الشريفة وكذا الموافقة فى الأمور الاضافية والمخالفة قد تكون فى القول وهى المُعد إلى عما أقتضاه القول من إقدام أو إحجام .

الثالث : فى وجوب التأسى ، واختلف الناس فى ذلك فذهب جماهير الفقهاء والمعتزلة إليه على معنى انه إذا علمنا ان الرسول (ﷺ) فعل فعلاً على وجه الوجوب ، فقد تعبدنا به (قول العلامَّة وانصاره) ، وقال أبو على بن خلاله (تلميذ ابو هاشم من المعتزلة) أنّا متعبدون بالتأسى به فى العبادات دون غيره من المناكحات والمعاملات وانكر بعض الناس ذلك كله واحتج الأوَّلون بوجوه مثل قوله تعالى : " فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها لكى لايكون على المؤمنين حرج فى أزواج أدعيائهم .. " [١٣٩] ، وكذا قوله تعالى : " قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله "[١٤٠] ، جعل الأتباع لازماً للمحبة الواجبة [١٤١] ، وقوله تعالى : " لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الأخر وذكر الله كثيراً "[١٤٢] جعل التأسى من لوازم رجاء الله ، ويلزم من عدم التأسى عدم الملزوم وهو كفر ، ونلاحظ ان العلامَّة يستخدم لفظة كفر أول مرة فى كتابه ، ويقول العلامّة الحلىَّ : " ولم يفرق الله سبحانه وتعالى من أفعال النبى (ﷺ)

المباحة وغيرها واحتجت الصحابة على الرجوع إلى الأفعال كالرجوع فى الغسل من إلتقاء الختانيين وتقبيل الحجر وغيرها[١٤٣].

المقصد الثامن : أولاً : فى النسخ :

وتناول فيه العلامَّة الحلىَّ حقيقة النسخ وماهيته وحد إختلاف النسخ وان الإجماع لاينسخ ولايُنسخ به وتناول رأى الإمام الجوينى كممثل للأشعرية فى النسخ والمعتزلة ورأيهم فى النسخ[١٤٤] ، وتناول أيضاً الفرق بين النسخ والبداء ، ومن المعلوم ان البداء من أهم عقائد الشيعة الإمامية وهو الظهور بعد الخفاء ، وليس الأمر والنهى من البداء ويتغير الحكم بتغير الزمان والمكان والأشخاص[١٤٥] . وقرر العلامَّة فى إحدى فصول هذا المقصد جواز النسخ لدى الإمامية ويقول أتفق المسلمون فى جواز النسخ عقلاً وهو قول أرباب الشرائع إلا بعض اليهود وأتفقوا على وقوعه سمعاً إلا ما نُقل عن ابى مسلم بن بحر الأصفهانى فإنه أنكره سمعاً وجوزه عقلاً ، فالجواز ظاهر ، أما على رأى الأشاعرة[١٤٦] فإنه (أى الله) يفعل ما يشاء كيف يشاء ويُغير ويبدل على حسب إرادته ومشيئته فلا استبعاد أيضاً من أن يأمر بشئ وينهى عنه لتساوى نسبتهما إليه تعالى ، أما على رأى المعتزلة فإن المصالح تتغير بتغير الأزمنة كما يتغير الأشخاص ولهذا اختلفت الأزمنة فى وقوع العبادات فيها فبعضها يجب وقوع العبادة وبعضها يجوز وبعضها يُحرم ، وقد خص الشارع زمان مُعين بعبادة مُعينة كالصلاة والحج والصوم .

وهكذا نجد العلامَّة الحلىَّ يستشهد بأصول كالصلاة والصوم فى مسألة تعليق الحكم (وهى مسألة منطقية) والتوقيت ويقول اى الصلاة وجبت فى وقت دون وقت وكذا الصوم وباقى العقادات ، بل جائز ان يكون العبادة فى غير وقتها مفسدة كالصوم يوم العيد مثلاً ويطلق الحكم بوقت يستلزم حكم يرجع إلى المُكلف وهى الأصل فى شرع الأحكام سواء ظهرت الحكمة أو خفيت .. إلخ.

ثانياً: فى المأمور ، وفيه مباحث : الأول : فى إستحالة أمر المعدوم وخالفت الأشاعرة والعقلاء (يقصد بهم المعتزلة) كافة هذا فجوزا أمر المعدوم لان العقل قاض لنا بذلك . والثانى: فى شرائط المُكلف وهى خمسة :

١- البلوغ: فلا يكلف العبد لقوله (ﷺ) رفع القلم عن ثلاثة عن الصبى حتى يبلغ ...إلخ لانه ان لم يكن مميزاً فهو بالنسبة إلى فهم أهل الخطاب وكما امتنع تكليف الدابة .. إلخ

٢- العقل : فلا يحسن تكليف المجنون لان التكليف خطاب ، وخطاب من العقل كقوله(ﷺ):

" .. وعن المجنون حتى يفيق ".

٣- عدم الغفلة : " فلا يصح تكليف الغافل والإ لزم تكليف ما لا يطاق[١٤٧] .

٤- وكذا السكران والمجنون والنائم والساهى لقوله تعالى : " لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ".[١٤٨] وطلاق السكران ممنوع عند الإمامية وعند العلامَّة الحلىَّ وإن قال به ليس من باب التكليف بل من خطاب الوضع ، وقد سبق أن تحدثنا عن الوضع.

٥- الإختبار : وقد أختلف فى المُكره على الفعل هل يصح تكليفه ؟

وهنا يقرر العلامَّة الحلىَّ ان بلغ الإكراه إلى حد الجاه والسلطان وصار نسبة ما يصدر عنه كنسبة الحجر فى هبوطه من أعلى ، لم يجز التكليف به ، والواجب غير مقدور فيكون تكليف ما لا يطاق.

ويؤكد العلامَّة ان الأشاعرة جوزوا تكليف ما لا يطاق لكن بعضهم ربما رفع الشناعة عنه باللفظ (الخاطئ) فأنكره لفظاً ، والمأمور يجب ان يقصد إيقاع الفعل المأمور به على سبيل الطاعة لقول الرسول (ﷺ) : " إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل إمرئ ما نوى "[١٤٩] وأيضاً قوله تعالى : " وما أُمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين"[١٥٠] ، والأخلاص إنما يكون إذا قصد المكلف إيقاع الفعل لوجهه تعالى طاعة وإخلاصاً.

ثالثاً: فى وقت توجه الأمر اختلف الناس هنا ، فقالت المعتزلة المأمور يصير مأموراً بالفعل قبل وقوعه ، وبه قال الإمام الجوينى والأشاعرة انه مأمور حالة الفعل لا قبله فإنه يكون فيه إعلاماً بانه سيصير مأموراً وقد بين العلامَّة انه يجب القصد إلى إيقاع الفعل على وجه الطاعة وصولاً يتحقق حال الفعل لان القصد إليه يكون قصد التحصيل الحاصل[١٥١].

رابعاً: فى جواز الأستتابة إختلف الناس فى انه هل يجوز أم لا ؟ الأشاعرة جوزوا ذلك والمعتزلة امتنعوا عن ذلك ، وهذه الأمور تتعلق بالأمور الندبية (ندب – مندوب) فى أصول الفقه[١٥٢].

المقصد التاسع : فى النهى :

ووضع فيه العلامَّة الحلىَّ عدة مباحث :-

الأول: فى حقيقة النهى مقابل الأمر فحده (منطقياً) مقتضب من حد الأمر الذى هو طلب الفعل بالقول على جهة الإستعلاء ، فالنهى هو طلب الترك بالقول على جهة الإستعلاء مع إختلاف الصيغ والشرائط والمأمور والمأمور به وشرط حسن النهى وقبح النهى[١٥٣].

الثانى: فى ما هو المطلوب بالنهى ؟ إختلف الناس أيضاً فقال ابو هاشم وجماعة كثيرة والمطلوب بالنهى نفس أن لا يفعل المُنهى عنه وقالت الأشاعرة المطلوب فعل ضد المنهى عنه

الثالث: فى أن النهى هل يقتضى التكرار ؟ أختلف الناس أيضاً فى ذلك فذهب الأكثر إليه وقال آخرون بعدمه ، ويذهب العلامَّة الحلىَّ والإمامية إلى الأول أى أن النهى يقتضى التكرار وعدد وجوه كثيره على ذلك فذكر منها أن النهى منع المُكلف من إدخال ماهية المصدر فى الوجود (ألفاظ الوجود والماهية تأثيرات سينيوية أرسطية) وعن إدخال الماهية فى الوجود قدر مشترك بين التكرار وعدمه[١٥٤] .

ويبرر العلامَّة الحلىَّ قوله بالتكرار بأدلة أصولية غاية فى الدقة والتحليل عندما يذكر فى نص الكتاب : إن عدم الدوام إنما يكون بقرينة حالية أو مقامية (الحال والمقال) أو مع تجرده عن القرائن فلا نسلم ان يراد به المرة ، والقرينة الحالية ثابتة فيما ذكرتم (العلامَّة يخاطب المنكرين) من صورة المريض والمنجم ان المتعارف ان نهيها ليس للتكرار والمقالية ثابتة فى الحائض (مثلا) لدخولها تحت الأوامر العامة بالصلاة والصوم ، والأصل فيه ان الطهارة لما كانت شرطاً وقد أنتفت فأنتفى التكليف ، ولهذا قلنا بالتكرار .. وهنا ايضا يجب ترك العبادة كلما جاء الحيض ويدوم بدوامة[١٥٥].

الرابع : فى إمتناع إجتماع الأمر والنهى معاً : وهنا يقررالعلامَّة ان الواحد قد يكون واحداً بالنوع وقد يكون واحداً بالشخص (النوع والفصل منطقياً) ، فيمكن ان يتوارد الأمر والنهى معاً بأن يكون أحد جزئياته مأمور به والأخر منهياً عنه لعدم التنافى بينهما وذلك كالسجود وهو نوع يقسم إلى السجود لله تعالى مغاير للسجود للصنم ، وقد قال الله تعالى : " لاتسجدوا للشمس ولا للقمر واسجودا لله الذى خلقهن"[١٥٦] ، ثم أمر بالسجود منه تعالى وليس المأمور هو المنهى عنه ولا

خلاف فى عصيان الساجد للصنم والشمس بنفس السجود والقصد معاً ، وينقسم السجود بإنقسام المقاصد .

وقد أورد لنا العلامَّة الحلىَّ فى هذه الجزئية أمثلة عديدة عن الصلاة والصوم والزكاة وأمور النساء من الحيض والطهارة وخلافه عارضاً لآراء الإمامية والزيدية والظاهرية والحنبلية ومرويات عن الإمام مالك واختيارات للفخر الرازى وجماعة المتكلمين من أشاعرة ومعتزلة[١٥٧] ، والعلامَّة فى كل الأمور الكلامية والأصولية يعقد مقارنات ومطارحات ويضرب أمثلة بين الفرق الكلامية والمذاهب مع التركيز على الإعتزال ليؤكد لنا إمتزاج أفكار وآراء الأمامية فى الكلام والأصول مع أفكار وآراء الإعتزال فى هذه الفترة المتأخرة من تاريخ الفكر الشيعى الإمامى .

الخاتمة وأهم نتائج البحث :

وختاماً لهذا البحث يجدر بنا ان نعرض أولاً لخاتمة العلامَّة الحلىَّ لكتابه الهام والذى اختتمه بموضوع بقايا ترجيحات الأقيسة وعدد وجوه كثيرة منها : القياس والإجتهاد والإستحسان وغير ذلك . والقياس المُتفق على ان حكم اصله غير منسوخ وحكم الأصل والحكم القطعى ودليل ثبوت حكمية أصل احدهما راجحاً على الآخر ، والتعريف والمُعرف والمُعرف بالأمور الذاتية والأمور العرضية ، ونلاحظ ان العلامَّة الحلى إنتهى فى كتابه منطقياً فجمع بين الأصول والكلام والمنطق والنحو واللغة .

ويقول فى ختام كتابه : " ..... وقد يحصل فى باب التصديقات والتصورات ترجيحات كثيرة وتركب من الأنواع ترجيحات أخر ولا يخفى تحصيل ذلك لمن له أولى خطابه ، وليكن هذا أخر ما نورده فى هذا الكتاب ونسأل الله تعالى أن يجعل أو يجعله زادً لنا يوم اللذة (يوم القيامة) ويؤثر كل مستعد للإستفادة منه ويبعد كل مُمار (من المُمارأة) مجادل عنه"[١٥٨] ويقول الناسخ : " تمت الكتابة بعون الملك الوهاب على يد أحقر العباد على بن محمد النجف أبادى الأصفهانى فى يوم الأربعاء ثلاثة وعشرين من شهر رجب الموجب من شهور سنة ١٢٣٨هـ ثامن وثلاثين ومائتين بعد الألف من الهجرة النبوية المصطفوية (ﷺ).

وبهذا يمكن لنا حصر أهم نتائج البحث فى الآتى :-

١. العلامَّة الحلىَّ نحوى فى الكلام ، منطقى فى الفقه .
٢. العلامَّة الحلىَّ فقهى فى الكلام ، ونحوى فى المنطق
٣. العلامَّة الحلىَّ يضع شروطاً لدليل الخطاب ويفصح عن المسكوت عنه فى النص .
٤. العلامَّة الحلىَّ يستند إلى النص ويعقد النقل ويربط بين العقل والنقل.
٥. العلامَّة الحلىَّ يقارن بين الأشاعرة والمعتزلة ويميل بإماميته إلى الإعتزال .
٦. العلامَّة الحلىَّ يورد آراء الكلام الفقهاء فى مقابل آراء اعلام المتكلمين فى اى قضية اصولية / كلامية يناقشها.

ومن هنا يمكن القول بان العلامَّة الحلىَّ نادى برؤية إسلامية ووفق بين ماهو دينى مقدس وبين ماهو فكرى متغير ، وأثبت لنا أن الدين وحى إلهى ثابت لايتغير ولايتبدل والفكر والتفكير ثمرة الوجود متغير دائماً.

ولقد وقف مع الشريعة الإسلامية ومذاهبها عند التفصيل فى الأحكام الأصولية لماهو ثابت والأجمال فى الأحكام لما هو متغير ، فالشريعة الإسلامية اكتفت إزاء المتغيرات من شئون الدنيا بما يمثل فلسفة للتشريع والتقنين وذلك حتى لايتسع التطور فى الأحكام الإلهية إن هى فُصلت وقننت لهذه المتغيرات ، وأيضاً لا يحدث قطيعة معرفية فى فلسفة التشريع بين الفقه المتطور وبين ثوابت الشريعة وروحها المتميزة فاحتفظت الشريعة الإسلامية بالثبات الذى حقق لها التواصل فى حضارة الأمة وفقه فقهائها وكلام متكلميها وآراء فلاسفتها عبر الزمان والمكان .

٧-أختلفت فرق الإمامية فى آراء وقضايا عديدة تمس علم الكلام من ناحية وعلم الأصول من ناحية أخرى ، وعلى سبيل المثال نجد القائلون بالإعتزال والإمامية يزعمون إن إرادة الله ليست بحركة فمنهم من يثبتها غير المراد فيقول إنها مخلوقة لله لا بإرادة ، ومنهم من يقول إرادة الله لتكوين الشئ هو الشئ وإرادته لأفعال العباد هى أمره إياه بالفعل وهى غير فعلهم (وقد أفاض العلامَّة الحلىَّ فى الأمر والنهى) وهم يأبون أن يكون الله أراد المعاصى ومنهم من يقول إن الله أراد الفعل قبل الفعل إذا كانت طاعة ، وليست معصية ، ويميل العلامَّة إلى قول متأخرى الشيعة متفقاً مع الشيخ المفيد بن النعمان وأصحابه وأتباعه والذين أتبعوا المعتزلة (فى الكلام والأصول) ، وهم طائفة الإمامية والمعتزلة من البصريين والبغداديين فصار هؤلاء الشيعة الإمامية على مذهب المعتزلة ، فأمتزج الإعتزال بالتشيع .

هوامش وتعليقات :

[١] ابن المطهر الحلىَّ : منهاج الكرامة فى معرفة الإمامة ص٧٥ على هامش منهاج السُنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية ج١ – ص٣٠. أنظر أيضاً: د. النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام – دار المعارف بمصر – الطبعة الثالثة – ١٩٦٥م – ج٢ ، ص٢٨٨.

[٢] المجلسى : بحار الأنوار – طبعة حجرية – طهران ١٣١٥هـ – ج١ – ص١٠٠.

[٣] دونالدسن . م. دوايت : عقيدة الشيعة – ترجمة عباس محمود – ص٢٩٥.

[٤]هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية – ترجمة نصير مروة وحسن قبيسى – منشورات عويدات – لبنان – طبعة ثالثة – ١٩٨٣ – ص ١٢٧.

[*]وفى هذه السنة توفى الفقيه الكبير محمد بن يعقوب الكلينى الذى جاء بغداد من الرى (قرب طهران) وهو صاحب المدونة الشيعية الكبرى – الكافى – وتوفى ٣٢٩هـ . أما بخصوص المهدى المنتظر – أنظر فى ذلك : للمؤلف : الإمامية الإثنى عشرية – شخصيات وآراء – دار الحضارة للطباعة والنشر – طنطا – الطبعة الأولى ١٩٩٨م. ص ٢١٣/٢٢٨ (وقد تناولت الأحاديث الواردة فى شأن المهدى وإدعاءات الشيعة الإمامية بمهدية الإمام الثانى عشر – وطرحت تساؤلات عديدة حول فكرة المهدى المنتظر وإمكان ظهوره علمياً وعملياً ومنطقياً وفلسفياً ، أما على الصيمرى فهو على بن محمد بن زياد الصيمرى صهر جعفر بن محمود الوزير على أبنته ام أحمد ، أحد السفراء الأربعة لدى الشيعة الإمامية وأحد الأئمة فى علوم الآداب واللغة والفقه وسائر علوم الإسلام ، قال المسعودى فى إثبات الوصية وكان رجلاً من وجوه الشيعة وثقاتهم ومقدماً فى الكتابة والأدب والعلم واللغة والمعرفة وقتل فى واسط وكان أيام المستعين الخليقة المخلوع من خُلص الشيعة لآبى محمد العسكرى المهدى المنتظر لديه . (أنظر فى ذلك – السيد حسن الصدر : تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام – طبع شركة الطبع والنشر العراقية المحدودة – بغداد ١٩٥١م – ص ١٦٥/١٦٦).

[٥]وقد طبع هذا الكتاب بطهران ١٣١١هـ (ورد ذكر هذا الكتاب فى فرق الشيعة للشيخ المتكلم الحسن بن موسى النوبختى من أعلام متكلمى الشيعة فى القرن الثالث الهجرى وذكر فى هامش الكتاب انه للعلامَّة الحلىَّ وانه توفى فى عام ٧٢٧هـ) – (راجع فى ذلك ص {ط}).

[٦]ويتألف من عشرة فصول وقد أضيف إليها فصلاً آخر وهو الفصل الحادى عشر من أصول الدين وترجم الكتاب للانجليزية وقامت الجمعية الآسيوية الملكية بطباعته مؤخراً كما يذكر صاحب عقيدة الشيعة (ص٢٩٥) ، ويذكر د. النشار ان هذا الكتاب كتبه العلامَّة الحلىَّ وفيه أخبار هامة عن المذهب ومهاجمة لأعداء الشيعة الإثنى عشرية ، وقد رد على هذا الكتاب عالم السلف الكبير تقى الدين بن تيمية بكتاب مشهور موسوم بمنهاج السُنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية – أنظر د. النشار – نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام – ج١ ص٥٤٨ ، وجدير بالذكر ان مخطوط الكتاب موجود بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٨٢٩ – فرق .

[٧]وقد طبع هذا الكتاب على نفقة مكتبة المحمدى بقم بإيران ، وقد قمت بتصويره بالكامل من نسخة مخطوطة وحيدة بمكتبة البلدية بالاسكندرية تحت رقم ٢١٣١٣ – ج. وتلاحظ لنا الإختلاف الواضح بين شرح العلامَّة الحلىَّ وشرح القوشجى (علاء الدين) والشروح والحواشى المتعددة لكتاب تجريد العقائد لنصير الدين الطوسى . يراجع فى ذلك للمؤلف : من التراث الإسلامى – شرح القوشجى على تجريد العقائد للطوسى – دار دنيا الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع – الطبعة الأولى – سنة ٢٠٠٢م – اسكندرية – ص ٢٤ وما بعدها.

[٨] وقد قام محمد هادى الامينى بتحقيق هذا الكتاب وطبع بالمطبعة الحيدرية بالنجف الأشرف.

[٩] هذا نص ما جاء فى صدر المخطوط المشار إليه وما بين القوسين (––) من عندنا ليستقيم المعنى . ويتكون المخطوط من ٢٥٢ ورقة أى ما يعادل ٥٠٤ صفحة وتتراوح سطورها ما بين ٢٩ ، ٣٠ سطر بالخط الرقع الصغير ومقسم إلى فصول ومباحث ومقاصد ومسائل . وقد تم تهذيب الكتاب ووسم بـ (تهذيب الوصول إلى عالم الأصول) .

A treatise on the principles of Shiâh low and Jurisprudence compiled by Jamal El Din Hassan Abn - Yusuf Abn - Al Mutahar al Hilli.

مبادئ الشيعة وقوانيها وفقهها اكتمل بجمال الدين بن يوسف بن على بن المطهر الحلىَّ ، لـه كتاب فى الفقه يسمى تهذيب الوصول إلى علم الأصول ولعله هو نفس الكتاب الذى يحمل عنوان / نهاية الوصول إلى علم الأصول الذى نحن بصدده ، ويقول فى أوله : الحمد الله رافع درجات العارفين إلى ذروة العلاء ومهبط منازل الجاهلين .. إلخ وينتهى المخطوط بـ فإنه قد بلغ الغاية وتجاوز النهاية والله الموفق للصدق والصواب (من مخطوط بمتحف سالار جنك – الهند – المكتبة الوطنية بباريس رقم ١٠٣١/١(ج٤ ص١٠٣).

Mf. 1-317- Bibliothéque national de France.

وله أيضاً كتاب بعنوان الاسرار الخفية Al-Asraral Khafiyah للعلامَّة الحلىَّ

A work on philosophy compled by Jamal El - Din Hussan Abn Yusuf ….
(The work mithlogic, physics and Metaphiysices …)

هذا الكتاب للعلامَّة جمال الدين الحلىَّ فى الفلسفة الكاملة وقد أجمع مستشرقى فرنسا المهتمين بالتراث العربى والنصوص التاريخية إن العلامَّة الحلىَّ إنتقل من العلوم المنطقية طالباً العلوم الطبيعية ، ولعلهم تأثروا بما جاء فى كتاب الأسرار الخفية من ميثولوجيا وطبيعة وميتافيزيقا ، ولعل العلامَّة الحلىَّ هنا تأثر فى فترة من الفترات بتأثيرات فلاسفة الإسماعيلية الذين هم بدورهم تأثروا بفلاسفة اليونان والفيثاغوريين (أصحاب تقديس الأعداد والأرقام والرموز والطلاسم) – أنظر فى ذلك : كتالوج نماذج المخطوطات العربية بمكتبة الكوليج دى فرانس بباريس ، والمركز الوطنى للبحث العلمى.

- Catalogue Arabe Manuscrits – College de France – Paris - P. 128, CF.Centre national de la recherche scientifique, Section arabe – Paris.

وحيث يوجد فرع لدراسة المخطوطات العربية .

[١٠] د. عبد الفتاح فؤاد : بحث بعنوان : عاطف العراقى فيلسوفاً– الكتاب التذكارى – تصدير د. فؤاد زكريا – دار دنيا الوفاء للطباعة – اسكندرية ٢٠٠٢م – ص١٨٨

[١١]هاشم معروف الحسينى : أصول التشيع – ص٧٦ – نقلاً من كشف الحق ونهج الصدق للعلامَّة الحلىَّ أنظر ايضاً: العلامَّة الحلىَّ كشف المراد فى شرح تجريد الإعتقاد ص١٧٨ – قد أفاض العلامَّة الحلىَّ فى المسألة السادسة .. فى أنه تعالى متكلم .

[١٢]ابن المطهر الحلىَّ : كشف المراد فى شرح تجريد الإعتقاد – مخطوط بدار الكتب المصرية – نسخة تحت رقم ٢١٢٠٩ ونسخة بلدية الاسكندرية تحت رقم ٣٠٠٨ /٦٠٦٤ علم التوحيد.

[١٣]للمزيد من التفصيلات عن علاقة العلامَّة الحلىَّ بالمعتزلة ومسألة الكلام فى الصفات راجع د. على سامى النشار – نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام – دار المعارف مصر – ص٢٧٠/٢٧٢

[١٤] د. أحمد صبحى : نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية – دار المعارف بمصر – الطبعة الأولى – ١٩٦٩ – ص٣٦١/٣٦٣.

[١٥]الحلىَّ : نهاية الوصول إلى علم الأصول .. مخطوط بدار الكتب المصرية – تحت رقم ٧٣٣٨ – ص١.

[١٦]المصدر السابق : ص٢.

[١٧]المصدر السابق : نفس الصفحة .

[١٨]المصدر السابق : ص٣.

[**]وقد قسم المناطقة العرب المباحث المنطقية إلى نوعين : التصورات والتصديقات ، والمقصود بالتصور إدراك معنى مفرد مثل تصورى للإنسان أو الناطق أو الضاحك ، ويتم الوصول إليه بالتعريف .. أما التصديق فهو إدارك للعلاقة الناشئة عن إرتباط تصورين بحيث يمكن وصف هذا الإرتباط بالإيجاب أو السلب ، بالصدق أو الكذب .. وهكذا .. (يراجع فى ذلك : نيقولا ريشر – تطور المنطق العربى – ترجمة د. محمد مهران). وإذا كان التصديق يقتضى تصوراً إلا إن التصور قد يكون بذاته دون أن يرتبط بتصور أخر ليشكل تصديقاً ، وقد إنتقل هذا التقسيم المشهور من خلال ابن رشد إلى الفلاسفة اللاتينيين ، ويذكر توما الأكوينى Thomas d'Aquin (١٢٢٥/١٢٧٤م) – إن العملية العقلية الأولى عند العرب هى التصور ، والعملية العقلية الثانية هى التصديق وهذا ما أكده ألبير الكبير Albert le Grand (١٢٠٦/١٢٨٠م).

[١٩]الحلىَّ : نهاية الوصول ... ص ٣.

[٢٠]المصدر السابق : ص٤.

[٢١]نفس المصدر السابق ، نفس الصفحة .

[٢٢]نفس المصدر السابق ص٥ (والعلم كما هو معروف هى المعرفة وإدراك الشئ على ماهو عليه ، وقد أصاب العلامَّة الحلىَّ حينا أورد رأى علماء الكلام من الأشاعرة والمعتزلة فى حد العلم ، والغريب انه يخطأ كلاً الفريقين

بعد ذلك ..!! أما المعرفة فهى ثمرة التقابل والإتصال بين ذات مُدركة وموضوع مُدرك وتتميز عن باقى معطيات الشعور ، وهناك معرفة مباشرة كالحدس والإلهام ، ومعرفة غير مباشرة ومعطى مباشر .. إلخ . أنظر فى ذلك :

- مجمع اللغة العربية – المعجم الفلسفى بتصدير د. إبراهيم مدكور – الهيئة العامة للمطابع الاميرية بالقاهرة – الطبعة الأولى ١٩٧٩م – ص١٢٣ وما بعدها ، ص ١٨٧ وما بعدها.
- الآمدى (سيف الدين الآمدى ت ٦٣١هـ): المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين – تحقيق وتقديم د. حسن الشافعى – القاهرة ١٩٨٣ – ص٣٠ وما بعدها.

[٢٣]تعليق : أورد العلامَّة الحلىَّ مصطلحات وألفاظ كلامية منطقية فى كتابه من أمثلة : التصور والتصديق والكسب والضرورى والبديهى والمجربات (من التجريبيات) وهو ما صدق العقل به بواسطة الحس مع التكرار كالعلم بكون السقمونيا مُسهلاً للصفراء ؛ اما الحدسيات (من الحدس) فكل قضية صدق العقل بها بواسطة الحدس كالعلم بحكمة صانع العالم لوجود الإحكام فى صنعته ، وأما المتواترات فكل قضية أوجب التصديق بها خبر جماعة يؤمن معهم . التواطو على الكذب كالعلم بوجود مكة وبغداد ونحو ذلك . أما بخصوص الوهميات والمشهورات والمقبولات والمشبهات والمخيلات وما إلى ذلك . يراجع : الآمدى – المرجع السابق – ص٩٢ ، ٩٣ ، ٩٤ .

[٢٤]العلامَّة الحلىَّ : نهاية الوصول ٠٠ ص٥ ، وبخصوص الظن والوهم والشك – يراجع فى ذلك : الجرجانى : التعريفات – ص ٣٦ ، ٣٨.

[***]لعله يقصد كتابه المخطوط بعنوان : معارج الفهم فى شرح النظم – مخطوط ميكروفيلم بدار الكتب المصرية بالقاهرة تحت رقم ٣١٠٠ – علم الكلام.

[٢٥]العلامَّة الحلىَّ : نهاية الوصول .. ص٦ (وأما الإنعكاس أو التعاكس فى رأى الحكماء والمتكلمين فهو عبارة عن جعل كل واحد من جزئى القضية مكان الآخر مع بقاء الكيفية ، والصدق والكذب بحالها. (أنظر المبين فى شرح معانى الألفاظ للآمدى – ص٨٠).

[٢٦] سورة الصافات : آية ٩٦.

[٢٧] العلامَّة الحلىَّ : نهاية الوصول ٠٠ ص٦.

[٢٨] المصدر السابق : ص٧.

[٢٩] نفس المصدر : ص٨.

[٣٠] سورة البقرة : آية ٢٣٧ (ولقد ورد بالقرآن الكريم لفظ فرض ومشتقاتها حوالى ١٧ مرة طبقاً للآتى: فرض ٤ مرات ، فرضتم مرتين ، فرضنا مرة واحدة ، فرضناها مرة واحدة ، نفرضوا مرة واحدة ؛ فريضة ٦ مرات ، أنظر فى ذلك : محمد فؤاد عبد الباقى – المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم – دار الحديث – القاهرة – الطبعة الأولى ١٩٨٦ – ص٥١٥).

[٣١] سورة البقرة : آية ١٩٧.

[٣٢] العلامَّة الحلىَّ : نهاية الوصول ٠٠ ص٩.

[٣٣] المصدر السابق : ص١٠.

[٣٤] نفس المصدر : ص١١ (وتلاحظ لنا ان العلامَّة الحلىَّ فى هذه الجزئية أضطرب منهجياً ولم يستطع الإمساك بخيط الموضوع فضاعت منه الأفكار وتداخلت وتداركها فى إنقسام المانع).

[٣٥]وقدم الفيلسوف الفقيه ابن رشد فى كتاب " الطهارة من الحدث " وكتاب : " الوضوء " خمسة أبواب فى الدليل على وجوبها وعرض لمسائلها وشروطها وأركانها وإختلاف العلماء فى الماء ، وعرض آراء أغلب الفقهاء من ابو حنيفة النعمان إلى مالك والشافعى والجمهور..إلخ. (يراجع فى ذلك : بداية المجتهد ونهاية المقتصد – الإمام أبى الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبى بتحقيق ابو عبد الرحمن عبد الحكيم أبن محمد – ج١ – ص٢٩-٨٩ – المكتبة التوفيقية بمصر – ب.ت.

[٣٦] العلامَّة الحلىَّ : نهاية الوصول٠٠ ص١٣.

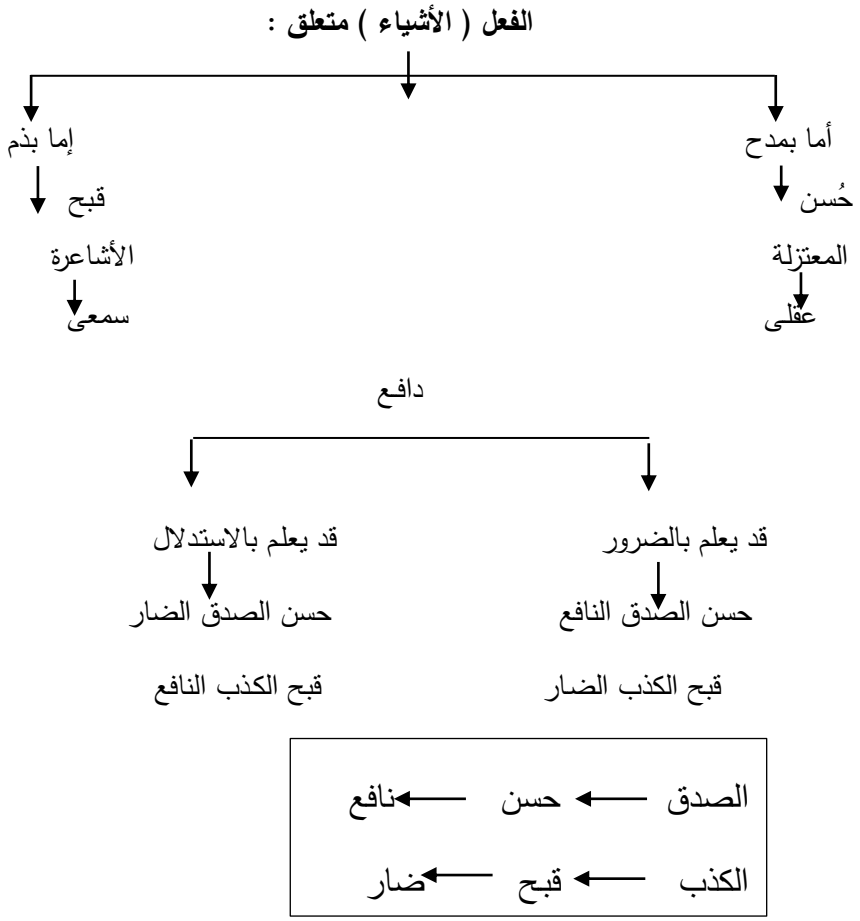
[٣٧] سورة النساء : آية ١٠٣ ، أيضاً: سورة هود / ١١ ، سورة الاسراء /١٧ ولقد ذكر لفظة الصلاة فى القرآن الكريم ٦٧ مرة – أنظر المعجم المفهرس – ص٤١٣.

[٣٨] سورة طه : آية ١١٥.

[٣٩] سورة البقرة : آيتان ١٨٤/١٨٣ ، وذكر لفظة الصيام ٧ مرات فى القرآن الكريم – أنظر المعجم المفهرس – ص ٤١٧.

[٤٠]العلامَّة الحلىَّ : نهاية الوصول .. ص ١٣ . **<u>تعقيب</u>** : بخصوص الحسن والقبح فهما لدى الأشاعرة شرعيان أو سمعيان وليس عقليان كما هى لدى المعتزلة ، ولقد أرتبطت لدى المعتزلة بمفهوم العدل الإلهى (أنظر فى ذلك – د. أحمد صبحى : فى علم الكلام – المعتزلة – مؤسسة الثقافة الجامعية – الطبعة الرابعة – إسكندرية – ١٩٨٢م – ص ١٥٤/١٥٢). وإذا كانت الإمامية توافق المعتزلة فى مسألة الحسن والقبح العقليان فهل الزيدية وهى فرقة شيعية كلامية صارت على نفس التوجه ؟ يمكن لنا القول إنه ليس من الصواب فى شيئ أن نقول إن الزيدية أخذت بالفكرة الإعتزالية (التحسين والتقبيح العقليين) كاملة وإعتنقتها ، وإن المعتزلة تعلن إن الأشياء حسنة وقبيحة فى ذاتها ، وإن العقل بذاته يصل إلى الحسن والقبح فى الأشياء ، فالعقل هو مصدر التكليف أولاً ، أما الزيدية فتذهب إلى ان العقل قد يحسن ويقبح ويصل إلى ما فى الأشياء من حسن وقبح ولكنها ترى أن العقل فى علمه يحتاج إلى السمع ، وإنه غير منفك عن سمع ينبه الغافل على كيفية الإستدلال ، وإنه لابد فى أول التكليف وإبتدائه فى العالم من رسول إلى حد قول الشيخ المفيد بن النعمان وهو من متكلمى الشيعة (أوائل المقالات فى المذاهب والمختارات – ص ٤٤) ، وهنا يتفق الإمامية مع الزيدية فى إن العقل ليس هو مناط التكليف الوحيد بخلاف المعتزلة مع إنه قد يصل إلى الحسن والقبح فى الأشياء ولكن مناط التكليف هو السمع ، ويرى د. النشار ان فكرة وجوب الأصلح على الله تعالى المعتزلية تصادف هوى لدى الإمامية المتأخرة

(والعلامَّة الحلىَّ منهم بالطبع) ولكن الزيدية ترفضها . (أنظر فى ذلك – د. على سامى النشار – نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام – ج٢ – ص ١٧١). ولنا أن نقدم تصور العلامَّة الحلىَّ لهذه المسألة فى الشكل التالى :-



[٤١] ولقد تناولت بالتحليل والنقد رأى القدرية فى مسألة الحُسن والقبح العقليين وهو ذات مذهب المعتزلة الأوائل ، وكيفية إتفاقهم مع الشيعة ومتكلميهم المتأخرون – فى كتاب منهاج أهل السُنة فى الرد على الشيعة والقدرية ، وعرضت لنقد ابن تيمية للعلامَّة الحلىَّ فى منهاج الكرامة.. أنظر فى ذلك ص٨٧-٨٩.

[٤٢]العلامَّة الحلىَّ : نهاية الوصول .. ص ١٤.

[٤٣] المصدر السابق : ص ١٤.

[٤٤] المصدر السابق : ص ١٥-١٦ .

[٤٥] المصدر السابق : ص ١٧ .

[٤٦]سورة المسد : آية ١.

[٤٧] سورة البقرة : جزء من آية ٢٨٦.

[٤٨]العلامَّة الحلىَّ : نهاية الوصول .. ص١٨.

[٤٩] سورة الإسراء : جزء من آية ١٥.

[٥٠] سورة النساء : آية ١٦٥.

[٥١] العلامَّة الحلىَّ : نهاية الوصول .. ص ١٨.

[٥٢] سورة النمل : آية ١٥.

[٥٣]العلامَّة الحلىَّ : نهاية الوصول .. ص ١٩.

[٥٤] سورة الإسراء : جزء من آية ١٥.

[٥٥] العلامَّة الحلىَّ : نهاية الوصول .. ص ٢٠.

[٥٦] المصدر السابق : ص ٢١.

[٥٧]الصيمرى : هو محمد بن عمر الصيمرى تلميذ أبى علىّ الجبائى الذى كفر أبى هاشم لقوله بنظرية الأحوال ، وإرتبطت نظرية الأحوال بأبى هاشم ، والنظرية أصلاً تتعلق بعلاقة الصفات الإلهية بالذات (راجع فى ذلك د. أحمد صبحى : فى علم الكلام – المعتزلة – ص ٣٢٧).

[٥٨]إبن فورك : هو أبو بكر محمد بن فورك (ت ٤٠٦هـ) أصبهانى عالم بالأصول والنحو والكلام ، وهو على المذهب الأشعرى ، أقام بالعراق ثم نيسابور – أنظر ترجمته : ابن عساكر الدمشقى – تبيين كذب المفترى .. ص ٢٢٣ وما بعدها ، والزركلى فى الأعلام ، وكتب الطبقات والرجال ..إلخ.

[٥٩]العلامَّة الحلىَّ : نهاية الوصول .. ص ٢٢.

[٦٠] سورة البقرة : جزء من آية ٣١.

[٦١] سورة النجم : جزء من آية ٢٣.

[٦٢] والعلامَّة الحلىَّ يثير هنا الخلاف الرئيسى بين القياس الإسلامى والتمثيل الأرسطى ، وإن علماء المسلمين أعتبروا القياس أو قياس الغائب على الشاهد موصلاً إلى اليقين . بينما التمثيل الأرسطى يوصل إلى الظن ويذكر د. النشار : إن الأصوليين أرجعوا قياسهم إلى نوع من الإستقراء العلمى الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين : أولهما : فكرة العلية أو قانون العلية – إن لكل معلول علة أى إن الحكم ثبت فى الأصل لعلة كذا ، وثانيها : قانون الإطراد فى وقوع الحوادث ، وقد أقام المسلمون قياسهم على الفكرتين اللتين أقام جون استيوارت مل إستقراءه العلمى عليهما ، وإذا إنتقلنا إلى العلية الإسلامية نجد أنها تتكون من أركان أربعة : الأصل والفرع والعلة والحكم . وقد فهم المسلمون العلة لا على طريقة أرسطو (علاقة ضرورية عقلية) بل على أنها تعاقب حادثتين إحداهما بعد الأخرى فإصطلح على تسمية إحداهما علة والأخرى معلولاً بدون وجود رابطة ضرورية بينهما ، وهذا ما ذهب إليه الإمام الغزالى أيضاً فى (تهافت الفلاسفة : ص ٦٠) أما عن الدوران فهى دوران العلة مع المعلول وجوداً وعدمه ، والدوران لدى المسلمون هى التجربة .. (أنظر فى ذلك: د. النشار – نشأة

الفكر الفلسفى فى الإسلام – ج١ – دار المعارف – طبعة ثانية – ١٩٨١م – ص٤٠/٤١). – أما عن الألفاظ فقد قسم المناطقة العرب الألفاظ من زوايا مختلفة يمكن حصرها فيما يلى :

١- دلالة اللفظ على المعنى – وتدل الألفاظ على المعانى من ثلاثة أوجه لخصها الخونجى أفضل الدين إلى: أ – دلالة اللفظ على المعنى لما وضع له (كالمطابقة) .

ب– دلالة اللفظ على المعنى لما دخل فيه (كالتضمن).

ج– دلالة اللفظ على المعنى لما خرج منه (كالإلتزام).

٢- عموم المعنى وخصوصه .

٣- رتبة اللفظ من مراتب الوجود .

٤- الإفراد والتركيب.

٥- المفرد فى نفسه .

٦- نسبة الألفاظ إلى المعانى . (أنظر فى ذلك : أفضل الدين الخونجى – الجُمل – فى كتاب رسالتان فى المنطق – تحقيق سعد غراب – سلسلة الدراسات الإسلامية – العدد ٤ – الجامعة التونسية – تونس –ب.ت).

(٦٣) العلامَّة الحلىَّ : نهاية الوصول .. ص ٢٤.

(٦٤) المصدر السابق : ص ٢٥.

(٦٥) من المعلوم إن الإسم الذى أطلقه سيبويه على مؤلفه هو " الكتاب " وقد توقف البعض عند ذلك التعبير إذ كيف يكون إسم القرآن الكريم كتاب الله أو الكتاب كما هو دارج كقولنا الكتاب والسُنة مثلاً ، وكيف يكون اسم مُؤلف سيبويه الكتاب ؟!

(٦٦)العلامَّة الحلىَّ : نهاية الوصول .. ص٢٦.

(٦٧) المصدر السابق : ص ٢٧.

(٦٨) جنس Genus : هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع كالحى وجنس الأجناس هو الذى ليس فوقه جنس وتحته جنس كالجوهر ، وهناك الجنس المتوسط ، وهو الذى فوقه جنس وتحته جنس كالحساس والجنس الأدنى أو القريب أصغر الأجناس ماصدقاً ولاينطوى إلا على أنواع ويقابل الجنس العالى أو البعيد (المُعجم الفلسفى – مجمع اللغة العربية : ص ٦٢).

(٦٩)العلامَّة الحلىَّ : نهاية الوصول .. ص ٢٨. (وبخصوص الزمان وتعريفاته وأقسامه وحدوده والزمان فى الأديان وعلاقته بالحركة والنفس ..إلخ – أنظر : د. صابر أبا زيد – فكرة الزمان عند إخوان الصفا – دراسة تحليلية نقدية – مكتبة مدبولى – الطبعة الأولى – ١٩٩٥م – الفصل الثانى).

(٧٠) المصدر السابق : ص ٢٨.

[٧١] ،، ،، : ص ٢٩.

[٧٢] المصدر السابق : ص ٣٠ ، ٣١.

[٧٣] ،، ،، : ص ٣١ ، ٣٢.

[٧٤] ،، ،، : ص ٣٣ ، ٣٤.

[٧٥] ،، ،، : ص ٣٤.

[٧٦] ،، ،، : ص ٣٥.

[٧٧] ،، ،، : ص ٣٦.

[٧٨] ،، ،، : ص ٤٠.

[٧٩] ،، ،، : ص ٤١ .

[٨٠] ،، ،، : ص٤٣.

[٨١] سورة المجادلة : آية ٢٢ (ولقد وردت لفظة الإيمان ١٧ مرة فى القرآن الكريم – أنظر المُعجم المُفهرس.. ص ٨٩ – وقد ذهب المعتزلة والخوارج إلى ان الإيمان عقد وقول وعمل ، بينما ذهب المرجئة إلى إن العمل ليس جزءاً من الإيمان ، وقد كان الأشاعرة أقرب إلى المعتزلة فى هذه المسألة لما ورد عن الرسول (ﷺ) فى رواية عن علىّ بن أبى طالب (كرم الله وجهه) على إن الإيمان معرفة بالقلب وإقراراً باللسان وعملاً بالأركان ، كما تواترت الرواية عنه (ﷺ) بأن الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله وأدنها إماطة الأذى عن الطريق – عبد القادر البغدادى – (ت ٤٢٩هـ) – أصول الدين – ص٢٥٠ وما بعدها – مطبعة الترقى – نشرة إستانبول – ١٩٢٨م).

[٨٢] سورة البينة : آية ٥ .

[٨٣] العلامَّة الحلىَّ : نهاية الوصول .. ص ٥٤ ، ٥٥.

[٨٤] المصدر السابق : ص ٥٦.

[٨٥] سورة التوبة : جزء من آية ٥ .

[٨٦] العلامَّة الحلىَّ : نهاية الوصول .. ص ٥٧ .

[٨٧] المصدر السابق : ص ٥٨.

[٨٨] سورة البقرة : آية ٢٣.

[٨٩] يراجع فى ذلك : – إحسان إلهى ظهير (بخصوص الشيعة والتشييع ومصحف فاطمة وفرية تحريف القرآن) :

- الشيعة والتشييع – نشرة إدارة ترجمان السُنة – لاهور – باكستان – طبعة أولى ١٩٨٤م – ص١٥.
- الشيعة وأهل البيت – نشرة إدارة ترجمان السُنة – لاهور – باكستان– طبعة ثانية ١٩٨٣م–ص١١١
- الشيعة والقرآن – نشرة إدارة ترجمان السُنة – لاهور – باكستان– طبعة السادسة ١٩٨٤م–ص١٠٤

(٩٠) العلامَّة الحلىَّ : نهاية الوصول .. ص ٥٩.

(٩١) المصدر السابق : ص ٦٤.

(٩٢) المصدر السابق : ص ٦٦.

(٩٣) المصدر السابق : ص ٦٧.

(٩٤) سورة القمر : آية ٥٠ .

(٩٥) العلامَّة الحلىَّ : نهاية الوصول : ص ٦٩.

(٩٦) المصدر السابق: نفس الصفحة .

(٩٧) سورة البقرة : آية ١١٠ ، أنظر أيضاً : سورة المزمل : آية ٢٠، سورة النور: آية ٥٦.

(٩٨) سورة النور : جزء من آية ٣٣.

(٩٩) سورة البقرة : جزء من آية ٢٨٢ (وهى من أكبر آيات القرآن الكريم).

(١٠٠) سورة المائدة : جزء من آية ٢.

(١٠١) سورة فصلت : جزء من آية ٤٠.

(١٠٢) سورة طه : جزء من آية ٨١.

(١٠٣) سورة يوسف : آية ٩٩.

(١٠٤) سورة البقرة : جزء من آية ٦٥ ، أنظر أيضاً: سورة المائدة : آية ٦٠ ، سورة الأعراف: آية ١٦٦.

(١٠٥) سورة البقرة : جزء من آية ٢٣.

(١٠٦) سورة الدخان : آية ٤٩.

(١٠٧) سورة الطور : جزء من آية ١٦.

(١٠٨) سورة نوح : آية ٢٨ (وهى أخر آية فى السورة وتكملتها " .. وللمؤمنين والمؤمنات ولاتزد الظالمين إلا تبارا " .

[١٠٩] شطر من بيت شعر للشاعر إمرؤ القيس – موسوعة الشعر العربى – مُطاع فصدى وإيلى حاوى – مراجعة د. خليل حاوى – دار الشعب – بيروت – لبنان – الطبعة الثالثة – ١٩٩٢م – معلقة إمرؤ القيس – البيت رقم ٣٩ – ص ٢٣٠.

[١١٠] سورة الإسراء : جزء من آية ١٠٧ .

[١١١] سورة البقرة : جزء من آية ١١١ ، أنظر أيضاً : سورة آل عمران : آية ٤٧ ، ٥٩ ، الأنعام: ٧٣ ، مريم : ٣٥.

[١١٢] العلامَّة الحلىَّ : نهاية الوصول .. ص ٧٠ (ويمكن لنا أن نضيف على ما قال به الأصوليين فى مسألة التحريم – إستناداً إلى آيات القرآن الكريم تتمة لما جاء فى كتاب العلامَّة الحلىَّ – فى سورة البقرة :" إنما حُرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله .. " – آية : ١٧٣، وأيضاً: سورة البقرة : آية ٢٧٥ ، سورة آل عمران : ٩٣ ، سورة الأنعام : ١٥١ ، أنظر فى ذلك : د. محمد فؤاد عبد الباقى – المُعجم المُفهرس .. ص ١٩٧).

[١١٣] المصدر السابق : ص ٧٠ ، ٧١.

[١١٤] المصدر السابق : ص ٧٣.

[١١٥] المصدر السابق : ص ٧٥.

[١١٦] المصدر السابق : ص ٧٦.

[١١٧] سورة الأعراف : آية ١٢.

[١١٨] يراجع فى ذلك : – الأسفراييني (أبو المظفر) : التبصير فى الدين – تحقيق الشيخ زاهد الكوثرى – مطبعة الأنوار – الطبعة الأولى – ١٩٤٠م – ص ٣٦ ، ٩٨.

[١١٩] العلامَّة الحلىَّ : نهاية الوصول .. ص ٧٨.

[١٢٠] المصدر السابق: ص ٩١ ، ٩٢ .

[١٢١] المصدر السابق : ص ٩٣ ، ٩٤.

[١٢٢] المصدر السابق : ص ٩٦. (وبخصوص تكليف ما لايطاق – أنظر د. أحمد صبحى – فى علم الكلام – ج٢ – الأشاعرة – ص ٦٦ ، ٢٤٥. وهذه المسألة من القضايا الكلامية المتشابكة بين إتساق رأى الأشعرى فيها مع رأيه فى الكسب وجواز أن يكلف الله الناس ما لايطيقون ، ومن صور النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة والإمامية فى قولهم بقبح تكليف ما لايطاق ، والتفرقة بين أنواع التكليف : كتكليف الكفيف أن يبصر ، وتكليف الكافر أن يؤمن مع علمه بأنه لايؤمن ، والأول لايبصر ..إلخ).

[١٢٣] **تعقيب** : والكلام النفسى والكلام اللفظى أثيرتا بمناسبة الحديث عن كلام الله ، ولكن إذا كان الكلام يشير إلى معنيين : المعنى النفسى القائم بالله وهو قديم ، والتعبير اللفظى من الإنسان وهو مُحدث ، فأى المعنيين

أولى بأن يتصف بأسم الكلام ؟ تساؤل يطرحه أستاذنا د. أحمد صبحى ونحن بصدد كلام الله ولتأكيد نسبته إلى الله لابد من تأكيد جانب المعنى ، أو بالأحرى الكلام النفسى ، والكلام كما يقول الأشعرى صفة لمن قام به الكلام لا من نطق بالكلام ولايطلق الكلام على العبارات المشتملة على ألفاظ – مكتوبة أو مقروءة أو مسموعة– إلا على سبيل المجاز أو الإشتراط اللفظى ومن ثم فإن المقصود بالكلام هو الكلام النفسى قبل الكلام اللفظى ، ذلك الكلام متعلق بعلم الله القائم بذات الله ، وقد شغلت مشكلة كلام الله كل إهتمام تفكير المسلمين وتسببت فى صراعات بين المعتزلة والحنابلة ، أى بين علماء الكلام والفقهاء – أنظر فى ذلك : د. أحمد صبحى – فى علم الكلام – الأشاعرة – ص٥٩.

(١٢٤) المصدر السابق : ص ١٠٦–١٠٨ ، أنظر أيضاً: العلامَّة الحلىَّ : معارج الفهم فى شرح النظم – مخطوط رقم ٣١٠٠ – كلام – ص١١.

(١٢٥) المصدر السابق : ص ١١٠.

(١٢٦) سورة البقرة : جزء من آية ٢٨٦(وهى أر آيات سورة البقرة).

(١٢٧) سورة الحج : آية ٨٧.

(١٢٨) العلامَّة الحلىَّ : نهاية الوصول .. ص ١١٠.

(١٢٩) المصدر السابق : ص ١١١.

(١٣٠) سورة البقرة : جزء من آية ٧٩.

(١٣١) سورة النجم : جزء من آية ٢٣.

(١٣٢) سورة المدثر : آية ٣٨.

(١٣٣) سورة غافر : آية ١٧.

(١٣٤) سورة الملك : آية ٣.

(١٣٥)العلامَّة الحلىَّ : نهاية الوصول ٠٠ ص ١١١.

(١٣٦)المصدر السابق : ص ١١٢.

(١٣٧)المصدر السابق : ص ١١٣.

(١٣٨) يراجع فى ذلك نفس المصدر ونفس الصفحة .

(١٣٩) سورة الأحزاب : آية ٣٧ .

(١٤٠) سورة آل عمران : آية ٣١ .

(١٤١) العلامَّة الحلىَّ : نهاية الوصول ٠٠ ص ١١٦.

[١٤٢] سورة الأحزاب : آية ٢١.

[١٤٣]العلامَّة الحلىَّ : نهاية الوصول – ص ١١٨.

[١٤٤]المصدر السابق : ص ١١٩/١٢٠.

[١٤٥]المصدر السابق : ص ١٢١ ، وبخصوص عقيدة البداء ويقصد بها الظهور بعد الخفاء ، وهو منزلة فى التكوين كمنزلة النسخ فى التشريع ، فالله سبحانه وتعالى كما جاء فى كتابه : " كل يوم هو فى شأن " – سورة الرحمن – آية ٢٩ ، " يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب " – سورة الرعد : آية ٣٩ – يراجع فى ذلك : د. صابر أبا زيد : الإمامية الإثنى عشرية – شخصيات وآراء – مرجع سابق – ص ١٥٩ وما بعدها. ولايقصد بذلك الإنتقال من عزم إلى عزم لحصول شئ لم يكن حاصلاً أو لم يكن الله به عالماً ، فكل ذلك ما لايجوز إطلاقه على الله تعالى ولكن الله يحدد الآجال ويجعلها مشروطة فى الإمتداد بالبر ، وفى الإنقطاع بالفسوق ، فالبداء من الله يختص بما كان مشترطاً فى التقدير – آل كاشف الغطاء : أصل الشيعة وأصولها – ص ١٩ ، والبداء لدى الشهرستانى وهو متكلم أشعرى – له ثلاث معانى : الأول : البداء فى العلم وهو ان يظهر له خلاف ما علم ، والثانى : البداء فى الإرادة وهو أن يظهر له خلاف ما أراد وحكم ، والثالث: البداء فى الأمر وهو أن يأمر بشئ ثم يأمر بعده بخلاف ذلك – الشهرستانى : الملل والنحل – ج١ – ص١٠٩.

تعقيب : وإذا كانت الإمامية تجيز البداء لله بمعنى الظهور بعد الخفاء كما تدل بعض الآيات التى ذكرها متكلمى الإمامية المتأخرون والتى تستند إلى ما ورد فى مسند الإمام جعفر الصادق ، فإن المعتزلة الذين يتفق معهم الشيعة الإمامية فى بعض الأصول والعقائد لايوافقون على عقيدة البداء وينكرونها لإستحالها على الله تعالى تنزيهاً – القاضى عبد الجبار الهمدانى : المُغنى – فى أبواب التوحيد والعدل – ج٢– ص١٦ وص ٦٥

[١٤٦]وهنا نجد هجوم العلامَّة الحلىَّ على الأشاعرة ويصف بعضهم بالبُغاة ونختلف معه فى هذا الموقف غير اللائق من متكلم أصولى كبير مثل العلامَّة الحلىَّ – يراجع فى ذلك النص ص١٢١.

[١٤٧]العلامَّة الحلىَّ : نهاية الوصول ص١١٩/١٢٠.

[١٤٨] سورة النساء : آية ٤٣ .

[١٤٩] حديث شريف عن الرسول (ﷺ) ورد فى صحيحى البخارى ومسلم .

[١٥٠]سورة البينة : آية ٥.

[١٥١]العلامَّة الحلىَّ : نهاية الوصول ٠٠ ص ١٢٣.

[١٥٢]المصدر السابق : ص ١٢٥.

[١٥٣] المصدر السابق : ص ١٢٦ .

[١٥٤]المصدر السابق : ص ١٢٧.

[١٥٥] المصدر السابق : ص ١٢٨.

[١٥٦] سورة فصلت : آية ٣٧ (والعلامة لم يورد الآية بالكامل).

[١٥٧] يراجع فى ذلك النصوص – ص ١٢٨/١٢٩.

[١٥٨]أنظر فى ذلك خاتمة المخطوط ، ص ٢٥٣.

أهم المصادر والمراجع :

أولاً: المصادر (مؤلفات العلامَّة الحلىَّ):

١- نهاية الوصول إلى علم الأصول – مخطوط – بدار الكتب المصريى تحت رقم ٧٣٣٨ – أصول .

٢- منهاج الكرامة فى معرفة الإمامة على هامش منهاج السُنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية بتحقيق د. محمد رشاد سالم – ٤ أجزاء – مكتبة دار العروبة – بغداد – العراق – ١٩٦٤ . وأحياناً يطلق على هذا الكتاب منهاج الأستقامة فى إثبات الإمامة لشيخ الرافضة جمال الدين الحلىَّ طبقاً لمخطوطة الشعبة الفنية فى المجمع العلى ببغداد – قسم التصوير الميكروفيلمى .

٣- كشف المراد فى شرح تجريد الأعتقاد – مخطوط – بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢١٢٥٩ – توجد – وتوجد نسخة أخرى بمكتبة بلدية الاسكندرية تحت رقم ٦٠٦٤/٣٠٠٨ توحيد .

٤- معارج الفهم فى شرح النظم – مخطوط ميكروفيلم بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣١٠٠ – علم كلام . ومن المعلوم ان كتاب تجريد الإعتقاد لنصير الدين الطوسى .

٥- كشف الحق ونهج الصدق.

٦- كتاب خلاصة الأقوال أو الخلاصة – طبعة طهران ١٣١١هـ.

ثانياً المراجع العربية والمترجمة إليها[*] :

٧- الأسفراييني (أبو المظفر ت ٤٧١هـ) : التبصير فى الدين بتحقيق الشيخ زاهد الكوثر – مطبعة الأنوار – الطبعة الأولى – ١٩٤٠م.

[*] روعى فى ثبت المراجع الترتيب الهجائى مع إسقاط : " أبا ، ابن ، أبو ، أبى ، ال التوقيف مع أسبقية اللقب احياناً ، وقد أثرنا عدم ذكر القرآن الكريم فى قائمة المراجع .

٨- الأشعرى (الإمام أبو الحسن ت ٣٣٠هـ): مقالات الإسلاميين وإختلاف المصليين جزآن – تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد – ج١ ، طبعة القاهرة – ١٩٥٠م.

٩- الآمدى (سيف الدين ت ٦٣١هـ): المُبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين – تحقيق وتقديم د. حسن الشافعى – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٨٣م.

١٠-البغدادى (أبى منصور بن طاهر ت ٤٢٩هـ): الفرق بين الفرق وبيان الفرق الناجية منهم – تحقيق طه عبد الروؤف سعد – مؤسسة الحلبى للنشر والتوزيع – ب.ت.

١١- ،، ،، ،، ،، ،، : أصول الدين – مطبعة الترقى – نشرة إستانبول – تركيا – ١٩٢٨م.

١٢-ابن تيمية (الإمام تقى الدين عبد الحليم ت ٧٢٨هـ): منهاج السُنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية – طبعة المطبعة الأميرية -بولاق – الطبعة الأولى – القاهرة – ١٣٢١م.

١٣-الجرجانى (السيد الشريف على بن محمد) : التعريفات – مطبعة مصطفى الحلبى – مصر – الطبعة الأولى ١٩٣٥م

١٤-الحسينى (هاشم معروف): أصول التشيع " عرض ودراسة " – دار العلم – الطبعة الأولى – بيروت – لبنان – ١٩٦٣م.

١٥-الخونجى (أفضل الدين): الجُمل – فى كتاب رسالتان فى المنطق بتحقيق د. سعد غراب – سلسلة الدراسات الإسلامية – العدد ٤ – الجامعة التونسية – تونس – ب.ت.

١٦-دونالدسن (م. دوايت) : عقيدة الشيعة – ترجمة د. عباس محمود – مكتبة الخانجى ومطبعتها – القاهرة – الطبعة الأولى – بدون تاريخ.

١٧-الدمشقى (ابن عساكر ت ٥٧١هـ): تبيين كذب المفترى – طبعة القاهرة – مكتبة القدس – ب ت .

١٨- ابن رشد (الإمام ابو الوليد بن احمد القرطبى): بداية المجتهد ونهاية المقتصد بتحقيق ابو عبد الرحمن عبد الحكيم بن محمد – المكتبة التوفيقية بمصر – ب.ت

١٩-أبا زيد (د. صابر عبده) : الإمامية الأثنى عشرية – شخصيات وآراء – دار الحضارة للطباعة والنشر – طنطا – الطبعة الأولى – ١٩٩٨م.

٢٠- ،، ،، ،، ،، ،، : فكرة الزمان عند إخوان الصفا – بتصدير أ.د. عاطف العراقى – مكتبة مدبولى – الطبعة الأولى – القاهرة – ١٩٩٩م.

٢١-،، ،، ،، ،، ،، : أبو حيان التوحيدى – دراسة حياته وأدبه وفكره – الدار الأندلسية بالإسكندرية – الطبعة الأولى – ١٩٩٨م.

٢٢-،، ،، ،، ،، ،، : من التراث الإسلامى – شرح القوشجى على تجريد العقائد للطوسى – تقديم أ. د. عبد الفتاح فؤاد – دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر – الطبعة الأولى – إسكندرية – ٢٠٠٢م.

٢٣- الزركلى : الأعلام – طبعة القاهرة – ١٩٢٧م.

٢٤- صبحى (د. أحمد محمود) : نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية – دار المعارف بمصر – الطبعة الأولى ١٩٦٩م .

٢٥- ،، ،، ،، ،، : فى علم الكلام – ج١ الأشاعرة ، ج٢ المعتزلة ، دار المعرفة الجامعية – اسكندرية – الطبعة الرابعة – ١٩٨٢م.

٢٦- الصدر (الإمام السيد حسن) : تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام – طبع شركة الطبع والنشرالعراقية المحدودة – طبعة أولى – بغداد – ١٩٥١م.

٢٧-ظهير (إحسان إلهى): الشيعة وأهل البيت – نشرة إدارة ترجمة السُنة – لاهور – باكستان – الطبعة الثانية – ١٩٨٣م.

٢٨- ،، ،، ،، : الشيعة والتشيع – نشرة إدارة ترجمان السُنة – لاهور – باكستان – الطبعة الثانية – ١٩٨٣م.

٢٩- ،، ،، ،، :الشيعة والقرآن – نشرة إدارة ترجمان السُنة – لاهور – باكستان – الطبعة السادسة – ١٩٨٤م.

٣٠- عبد الباقى (محمد فؤاد) : المُعجم المُفهرس لالفاظ القرآن الكريم – دار الحديث – القاهرة – طبعة أولى .١٩٨٦

٣١-فؤاد (د. عبد الفتاح) : مقال بعنوان / عاطف العراقى فيلسوفاً – الكتاب التذكارى تصدير د. فؤاد زكريا – دار دنيا الوفاء للطباعة والنشر – اسكندرية ٢٠٠٢م.

٣٢- الكلينى(الفقيه الشيعى الكبير محمد بن يعقوب): الكافى فى أصول الدين – مخطوط بدار الكتب المصرية – تحت رقم ٢١٢٢٦ – ونسخة بمكتبة بلدية اسكندرية تحت رقم ٣٢٦/١٢٦١٦ – فرق إسلامية .

٣٣- كوربان (المستشرق الفرنسى هنرى): تاريخ الفلسفة الإسلامية – ترجمة نصير مروة وحسن قبيسى – منشورات عويدات – لبنان – طبعة ثالثة – ١٩٨٣.

٣٤- المجلسى (محمد باقر بن محمد تقى الدين): بحار الأنوار – طبعة حجرية – طهران – ج١ – ١٣٦٥هـ – وهو كتاب فى عقائد الشيعة ومذاهبهم وتوجد نسخة مخطوطة بمكتبة بلدية اسكندرية تحت رقم ١٢٥٨٥/٢٠٣٣ب.

٣٥- مجمع اللغة العربية : المُعجم الفلسفى : بتصدير د. إبراهيم مدكور – الهيئة العامة للمطابع الأميرية بالقاهرة – طبعة أولى ١٩٧٤م.

٣٦-المسعودى : إثبات الوصية – طبعة حجرية – مكتبة بلدية الإسكندرية .

٣٧- مُطاع ، حاوى (مطاع فصدى ، وإيلى حاوى): موسوعة الشعر العربى – مراجعة د. خليل حاوى – دار الشعب – بيروت – لبنان – الطبعة الثالثة – ١٩٩٢م.

٣٨- النشار (د. على سامى): نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام – ج٢ – دار المعارف بمصر – الطبعة الثالثة – ١٩٦٥م.

٣٩- النوبختى (الشيخ المتكلم الحسن بن موسى): فرق الشيعة – منشورات – دار الأضواء – بيروت – الطبعة الثانية – ١٩٨٤م.

ثالثاً: المراجع الأجنبية :

- Catalogue arabe Manuscrits – Collegé de France – Paris.
- Catalogue Bibliothéque national de France – Paris.
- Catalogue - CF. centre national de la recherche scientifique
- Section arabe. Pairs.

الفصل الرابع

لويس ماسينيون

وجهوده في الفكر الفلسفي الإسلامي

تمهيد :

أ- **فى الموضوع :**

عندما تقع عيناك على مخطوطة قديمة يعود تاريخها إلى مئات السنين تحاول أن تفحصها وتدقق فيها لتعرف تراث أجدادك ، وكيف كانوا يفكرون وكيف كانوا يتعاملون مع القضايا التى كانت مطروحة على بساط البحث حينذاك ، وتحاول جهد طاقتك أن تتحقق من المعلومات المدونة نصاً وتعيش الواقع فكراً وتحاول ان تربط بين الماضى والحاضر ، من منطلق ان الماضى زاد ومعين للحاضر ، والحاضر محرك للمستقبل ، وغالباً ما نجد الباحث المسلم يحاول أن يثبت بالأدلة والنصوص ان الإسلام ينادى بالعقل والتفكير ويدافع عن الحكمة ، وان كل ما يقال عنه مجرد آراء تصدر عن أناس ليس لهم المقدرة لتقييم أنتاج المسلمين عبر العصور ، وغالباً أيضاً كانوا يمرون على سطور كتابات المسلمين مر الكرام دونما فحص ولاتدقيق ذالكم هم المستشرقين الذين عنوا بأحوال الشرق ولغته وفكره وفلسفته ولكن عندما نفحص نحن العرب أو الشرقيين ما أنتجه الغرب عنا نقف وقفة تأمل وفحص لجُل إنتاجهم وخاصة مع من لم يمر على كتابات المسلمين مر الكرام ، بل وقف وقفة تأمل منصفة بقدر طاقته مع كل أفكار وآراء الإسلام ووجهات نظر مؤرخى العرب والفرس والترك . وأحد هؤلاء هو المستشرق الفرنسى الكبير لويس ماسينيون Louis Massignon الذى كان من أكبر المهتمين بالشأن الإسلامى على الرغم من أنه كان من كبار موظفى وزارة المستعمرات الفرنسية فى شبابه ثم أصبح مستشاراً لها بقية حياته ممثلاً للشئون الإسلامية لبلاده ، وممثلاً للاستشراق المعتدل ، رداً على مايردد البعض إن الإستشراق أرتبط بشكل أو بأخر بالاستعمار أو بالتنصير والتبشير .. وإذا كانت هذه المقولة صحيحة على أغلب المستشرقين فهى بلاشك لاتنطبق على لويس ماسينيون التى حملت أراؤه نبرات التوحيد والتوحد وحمدت مواقفه من قضايا الاستقلال فى بلدان عربية كثيرة واستمرت دعواته ليسمع كل الناس نداء الإسلام كاستقرار للعقيدة الإبراهيمية (دين التوحيد) ، وشكلت محاوراته أرهاصات أولية ممهدة (فلسفياً / لاهوتياً) للحوار الإسلامى / المسيحى ، من منطلق ان خلفية التفسير المسيحى الشرقى للعقيدة الإسلامية كانت لها دوراً فى تكوين الكثير من التصورات الأوروبية عن الإسلام ، والتى تشكلت ، كما يذكر د. جورافسكى ما بين القرنين الثانى عشر والرابع عشر الميلاديين ، وتعد المؤلفات التى وضعها يوحنا الدمشقى (ت ٧٤٩هـ) من أبكر الدراسات المسيحية الشرقية عن الإسلام وكانت محاوراته ومجادلاته مع

الإسلام ذات طابع لاهوتى محض ، وليس طابعاً سياسياً إيديولوجياً كما سنرى عند الحديث عن جذور الاستشراق الأوروبى ، ويقرر ان الدمشقى ناقش الإسلام كبدعة مشدداً على ان المسلمين يتفقون مع المسيحيين فى الإيمان بالإله الواحد ، ولكنهم لايعترفون بالعقائد الاساسية للمسيحية ، وفى مقدمتها الطبيعة الإلهية للمسيح ، ومسألة الصلب والاقانيم الثلاثة ، الأمر الذى يقلل – فى نظره – من شأن الأطرويات الصحيحة التى تضمنتها تعاليم دينهم(*) (أى دين الإسلام .. إلخ)

ومن هذه الآراء وما شابهها بدأ أهتمامنا بكتابات الغرب منذ زمن ، وبحثنا عن دور الاستشراق المعتدل ، فكان موضوع هذا البحث الذى يدور حول " **لويس ماسينيون** " **وجهوده فى الفكر الفلسفى الإسلامى** " ، لنقف على أهم ما تمثله جهود الرجل فى مجالات عديدة تمس الفكر الإسلامى بصفة عامة ، وينطلق من مرتكزات إسلامية (علم الكلام – تصوف – فرق – فلاسفة إسلام) ، وللإجابة على التساؤل المُلح .. ماهو علاقة ماسينيون بتراث الحلاج ؟ ولماذا هذا الأهتمام والتعاطف غير العادى والمذهل الذى يذكرنا بتعاطف هنرى كوربان مع السهروردى المقتول أيضاً ، وهنرى لاووست مع ابن تيمية !!

ب- فى المنهج :

وسنتناول فى البحث قضايا وعناصر عديدة تنجلى رويداً رويداً من خلال المصادر الاصلية والنصوص التى لم تنشر من قبل مترجمة إلى العربية لماسينيون لنرى إلى أى مدى كان أهتمام ماسينيون بالفكر الإسلامى والفلسفة الإسلامية ، ورؤيته للتصوف وموقفه من شهيد التصوف (الحلاج) ، وعلم الكلام والفرق الإسلامية وغير ذلك مستخدمين **المنهج التاريخى التحليلى النقدى** من خلال أستعراضنا لأهم العناصر والنقاط الآتية :-

أولاً : جذور الأستشراق الأوروبى :

ثانياً: لويس ماسينيون (حياته – عصره – مؤلفاته).

١. حياته (النشأة والتكوين والتفسار) .
٢. عصره (لقاءاته وصداقاته) .
٣. مؤلفاته (الأعمال الكبرى – الدروس والمحاضرات – الابحاث فى الندوات والمؤتمرات).

ثالثاً: الجوانب اللاهوتية فى رؤية ماسينيون

رابعاً: أهم آراء ماسينيون وجهوده فى الفكر الإسلامى:

١. جهوده فى التصوف الإسلامى وموقفه من الحلاج.
٢. جهوده فى الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام والفرق.

- تقييم ونقد

- خاتمة وأهم نتائج البحث

- أهم المصادر والمراجع

- فهرس الموضوعات

أولاً : جذور الاستشراق الأوروبى :-

تتمثل جهود المستشرقيين بصفة عامة – خلال تاريخهم الطويل – فى أعمال ومؤلفات عديدة ، وإسهامات جادة متنوعة تتفاوت بين الاصالة والمعاصرة وبين الاعتدال والتطرف ؛ قام البعض منهم بالتدريس فى الجامعات العربية الاسلامية ، وجمع بعضهم وحقق وفهرس المخطوطات العربية الاسلامية تحقيقاً علمياً متميزاً ؛ وترجموا النصوص من العربية إلى مختلف اللغات الاوروبية . وبدأ الاستشراق بدراسة اللغات الشرقية الحية وجمع المعلومات لأغراض متعددة منها بالطبع الهدف العقائدى المحض . ولو رجعنا بالتاريخ إلى الوراء قليلاً فنجد فى اسبانيا مثلاً بدأت الدراسات العربية – فى العصور الوسطى – استجابة لحاجات العمل التبشيرى[١] ، ثم فقدت هذه الدراسات كل جاذبيتها مع سقوط غرناطة عام ١٤٩٢م. واستمرت هذه الدراسات كجزء من الدراسات السامية بصورة عامة فى روما حيث كانت المشيخة الرومانية مهتمة بتوحيد الكنائس الشرقية ، ثم جاءت الحركة الانسانية Humanion فى محاولاتها البحث عن ثقافة عالمية واسعة اسهم فيها المستشرق الفرنسى وليام ؛بوستيل Postel, Guillaume[٢] – كما أهتم تلميذه جوزيف سكاليجر Scaliger, Joseph[٣] بالاستشراق وتخلى عن حماسه التبشيرى ، ومع بداية عصر الطباعة ، طبعت الأعمال الطبية والفلسفية للفيلسوف المسلم ابن سينا وغيره من فلاسفة الإسلام.

وفى ذلك الوقت كانت هناك اهتمامات وصلات وثيقة بين القوة الثقافية العربية / الإسلامية وبلاد أوروبا وبالذات فرنسا والمانيا وانجلترا وايطاليا[٤] بالإضافة إلى الإتجاه العام نحو

تنظيم البحث العلمى ، وكل هذا يفسر لنا ظهور شبكة إستشراقية متلاحمة وهكذا تأسس أول كرسى للعربية عام ١٥٣٩م فى الكوليج دى فرانس بباريس Collége de France وكان أول من شغل هذا الكرسى المستشرق بوستيل العالم المستنير الذى يمثل عنصر النهضة خير تمثيل ثم تلميذه سكاليجر ، وكثرت كراسى الدراسات الشرقية فلم تعد باريس متفردة وحدها بذلك حيث ظهر رجال فى هولندا والنمسا وبلجيكا وانجلترا وغيرها[٥] ، ومن الرعيل الأول لمستشرقى فرنسا نجد : دى هربلو برتيليمى(١٦٢٥م/١٦٩٥م) D'Herbelat, Barthelemy[6] الذى عين استاذاً للغة السريانية فى الكوليج دى فرانس ، وجاء بعده انطون جالان (١٦٤٦/١٧١٥م) Galland, Antoine الذى ارسله الوزير المالى للويس الرابع عشر – كولبير إلى بلاد الشرق لشراء مخطوطات وتحف قديمة ، وكان يحضر دروس اللغات الشرقية فى الكوليج دى فرانس وعين أستاذاً فيها[٧]. أما جوستاف دوجا[٨]والذى ندخل به فى بداية الاستشراق فى القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين واللذين يمثلان على الصعيدين الدينى والايديولوجى – عصر الازدهار الحقيقى للحركة الاستشراقية ، ففى مارس ١٧٩٥م قامت حكومة الثورة الفرنسية بباريس بإنشاء مدرسة اللغات الحية وبدأت حركة الاستشراق فى فرنسا تتجة نحو اتخاذ طابع علمى على يد شيخ المستشرقين الفرنسيين سلفستر دى ساسىDesaey, Anteine, Silvester[٩] الذى اصبح إماماً للمستشرقين فى عصره وإليه يرجع الفضل فى جعل باريس مركزاً للدراسات العربية . وفى عام ١٨٩٥ أى بعد مائة عام من الثورة الفرنسية ظهرت فى باريس مجلة تمنح جُل إهتمامها للعالم الإسلامى وهى مجلة الإسلام وقد خلفتها فى عام ١٩٠٦ مجلة العالم الإسلامى ، ثم تحولت إلى مجلة الدراسات الإسلامية (وهذه المجلات سوف يرأس تحريرها فيما بعد لويس ماسينيون) ، بالإضافة إلى ذلك فقد عقد أول مؤتمر للمستشرقين فى باريس عام ١٨٧٣م ، وقد كان للمد الإستعمارى فى العالم الإسلامى دوراً كبيراً فى تحديد طبيعة النظرة الأوروبية إلى الشرق ، وخاصة فيما بعد منتصف القرن التاسع عشر الميلادى ، وهناك أمثلة عديدة عن إرتباط الاستشراق بالإستعمار فى البلاد العربية المختلفة.

وكان لفرنسا دوراً بارزاً فى هذا المجال حيث عمل كثير من المستشرقين كمستشارين لوزارة المستعمرات الفرنسية فى شئون شمال افريقيا ، وعلى سبيل المثال لا الحصر كان المستشرق دى ساسى – الذى ترجم البيان الموجه للجزائرين يُستشار بإنتظام فى جميع المسائل المتعلقة بالشرق من قبل وزارة الخارجية الفرنسية . المهم فى الأمر لقد ظهرت فى القرن التاسع

عشر ثلاثة إتجاهات بخصوص جذور وأصول الاستشراق يحددها رودنسون على النحو الآتى :-

١- شعور نقص وإمبريالى بالتفوق الغربى ملئ بالازدراء للحضارات الاخرى – وهذا ما نجد ما يشابهه اليوم .

٢- ميل رومانسى إلى كل ما هو غريب يبتهج بالشرقى السحرى الذى كان فقره المتزايد يعطى سحره مذاقاً خاصاً ، أو يسميه بالتعلق بالغرائب Exoticism.

٣- تخصص علمى انصب معظم اهتمامه على العصور الماضية[١٠] وهذا ما سنجده لدى ماسينيون وكوربان وهنرى لاوست ، وعلى كل حال فإن الدراسات الشرقية التى شاعت مجدداً وبدت بالفعل وكأنها عصر النهضة زودت أصحاب الرومانسية بكنوز من المعلومات المفيده عن الشرق وسحره .

ومع ذلك فإن جذور الاستشراق العلمى ترجع إلى اهتمامات حركة التنوير وكان كل شخص فى أوروبا يرغب فى التعرف بطريقة وافية على لغات الشرق الأدنى والاوسط والشمال الافريقى وحضاراته – يتوجه إلى مدرسة اللغات الشرقية الحية بباريس[**]. ومن المفارقات ان يكون الرائد الكبير فى هذا المجال هو سلفستر دى ساسى وهو الملكى النزعة ، الجانسينى المذهب Jansenist ، الوضعى التفكير Positivist ، المتمسك بقيم الماضى ، والذى كان يمثل ويتصور علوم اللغات ضمن إطار عالمى مجرد ، واصبح دى ساسى استاذاً لجميع المستشرقين الأوروبين ، وأصبحت باريس المدينة التى يذهب إليها جميع الذين يرغبون فى التخصص بدراسة الشرق الأدنى .

فقد ظهر الإسلام لبعض أولئك الذين كانوا ملتزمين بعمق للإتجاه الأيديولوجى اليسارى المناهضين للإستعمار على أنه فى جوهرها يمثل عامل تقدمى ، ولقد ظهر هذا بارزاً بصورة عامة لدى جماعة من الكاثوليك اليساريين وعلى رأسهم لويس ماسينيون – موضوع البحث – الذى كان من كبار العلماء المتخصصين الفرنسيين ، وكان مشبعاً بالنظرة الصوفية لتاريخ الإسلام كما سنرى.

ثانياً: لويس ماسينيون (حياته وعصره ومؤلفاته) Louis Massignon

١- حياته (النشأة – التكوين – التسفار)

ولد فى ١٨٨٣/٧/٢٥م فى فرنسا بمنطقةNogentsur-Marneبباريس وخلال الفترة من ١٨٩٣م – ١٨٩٩م تعلم فى الليسية Lycées Montaingne et Louis-le-Grend وفى ١٨٩٤/٤/٢٦م كانت مشاركته الأولى فى الأمور العامة وهو فى هذه السن الصغيرة من خلال مدرسيه ومناقشات زملائه وظهرت عبقريته ، وفى عام ١٨٩٨م سافر إلى المانيا والنمسا ولندن أقرب البلدان إلى فرنسا جغرافياً . وبعد عام سافر إلى إيطاليا مع اقاربه (Bolonge, Venise) وفى نفس العام فاز بالجائزة الأولى فى مسابقة الجغرافيا العامة .

وفى عام ١٩٠١/١٠/٢٣م حصل على درجة البكالوريا فى الآداب والرياضيات Baccalauréat lettres-Mathématiques وسافر فى نفس العام إلى الجزائر والقنطرة Alger, El-Kantera[11] ، وفى ١٩٠٢/١٠/١م حصل ماسينيون على درجة الليسانس فى الآداب من أكاديمية باريس La Sorbonne وقضى فترة الخدمة العسكرية حتى ١٩٠٣/٩م فى مدينة Rouen بفرنسا ، وفى يناير ١٩٠٤م سافر إلى الجزائر والمغرب وزار طنجة والقصر وفاس ومدينة العراتش Larache ومن الغريب انه أخفق عام ١٩٠٥م فى شهادة التبريز فى التاريخ L'agrégation d' histoire ، ومن ١٩٠٥-١٩٠٦ ألتحق بالدراسات العليا بالكوليج دى فرانس Collège de France قسم اللغات الشرقية بباريس.

وفى إبريل ١٩٠٦م حضر مؤتمر الاستشراق فى الجزائر واتصل فى المغرب بالمستشرق ليون الأفريقى Léon L'afericain [١٢] واسهم منذ ذاك بمجهود وافر فى عقد مؤتمرات دولية للمستشرقين وتاريخ الأديان وساهم فيها مساهمة فعالة . وكان ماسينيون وهنرى ماسبيرو قد طرحا الوظيفة جانبا لعدم التقييد بالأعراف المقرره والروتين بطريقة لاامتثالية Indépendence d'espritوأصر على تعلم اللغة العربية والأدب العربى وحصل على دبلوم الادب العربى واللغات الشرقية (العامية)Vulgairé .

وفى ١٩٠٦/١٠/٢٣ أصبح عضواً فى المعهد الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة ، وسافر فى نفس العام إلى البصرة وبغداد والمحمرة.

وفىعام ١٩٠٧ (من ١٢/١٩ – ١٩٠٨/٦/٤م) سافر إلى العراق فى مهمة علمية للتنقيب عن الآثار القديمة وكانت نتيجة ذلك اكتشافه لقصر الأخيضر[١٣] وظل فى العراق حتى ٦/٢٨ وسافر إلى بيروت ؛ وفى ٧/١٠ عاد إلى باريس وذهب إلى دير ألفونس السابع للزيارة بتاريخ ١٩٠٧/١٢/٢٥م.

وفى عام ١٩٠٨ بتاريخ ٨/١٥ حضر المؤتمر الدولى للاستشراق فى كوبنهاجن وفى عام ١٩٠٤ بتاريخ ٢/٢١ زار كنيسة القلب المقدسSacré–Coeur[**] ، وتعرف على صديقه شارل فوكو Charles de Foucauld وسيكون بينهما مراسلات ولقاءات خلال فترة الأزدهار والترحال ، وبعد ذلك بدأ ماسينيون البحث والدراسة عن الحلاج وشخصيته الصوفية . فى عام ١٩١٠م درس الفلسفة فى الأزهر الشريف بالقاهرة واصبح عضوا فى الـ IFAO ومن الطريف انه تزى بالزى الأزهرى وتعامل مع عامة الناس بالحب والود واحب الإسلام والمسلمين ونذر حياته لدراسة احوالهم ؛ ومن هنا نال حب وإعجاب كافة المسلمين فى العالم .

– فى عام ١٩١١م قابل فوكو فى باريس وحضرا قداس القديس أوغسطين الثالث والعشرين ، ومنها ذهب إلى أستنبول وعاد إلى باريس مرة أخرى.

– فى عام ١٩١٢م حضر مؤتمر الاستشراق فى أثينا باليونان ومنها سافر إلى ميلانو وعرض المذاهب الكلفينى Calvinisme ، وهو مذهب كلفان اللاهوتى الفرنسى البروتستانتى ، كما حضر مؤتمر تاريخ الأديان والحوار.

– فى عام ١٩١٣م (خلال الفترة من ١٩١٢/١١/٢٥ – ١٩١٣/٤/٢٤) ذهب إلى مصر وهى أطول فترة يقضيها فى مكان واحد خارج باريس – وألقى عدة محاضرات فى الفلسفة العربية فى جامعة القاهرة ، وتُعد هذه الدروس من أهم أعمال ماسينيون فى مصر وتشتمل على (٤٠ درس) . وعاد إلى باريس لحضور قداس القديس أوغسطين (الرابع والعشرين) مع شارل فوكو Charles de Foucauld.

– وبتاريخ ١٩١٣/١٠/١٣ طلب الزواج من Marcelle Dansaert البلجيكية الأصل والجنسية ، وفى ١٩١٤/١/٢٧ تم الزواج بمباركة الأب دانيال فونتين Daniel Fontaine وبعد عام أنجب أبنته الأولى Yves. M.

– وفى عام ١٩١٦ شارك فى الهجوم على منطقة دوبرمير Dobromir فى الحملة رقم (٥٦) بقيادة الكولونيل كلوزو ، وتوج بعدها بوسام الحرب (صليب الحرب) فى اطار الحروب العالمية الاولى.

– وفى عام ١٩١٧م أخبر بموت صديقه فوكو ؛ وسافر إلى روما ومنها إلى باريس فى أجازته السنوية . وفى ٣/٢١ من نفس العام وصل إلى مدينة بورسعيد بمصر فى مهمة سياسية خاصة بأتفاقية سايكس بيكو Accordss, Sykes–Picot ، وقد كان ماسينيون عضواً فى اللجنة الفرنسية لتلك الأتفاقية (الفرنسية / الأنجليزية) . وفى خلال يومى ١٦–٥/١٨ من نفس العام ألقى محاضرات فى الدبلوماسية بنورث بروك No'rth Brook ومور – روج Mer–Rouge ، مما يدل على مدى اهتمامه بالسياسة بجانب جهود فى مجالات الفلسفة الأخرى.

– فى عام ١٩١٩ أنجب ابنه دانيال Daniel. M[14] والذى سيولى جُل اهتمامه فيما بعد بأعمال وجهود والده ماسينيون ، بل سيكتب مقدمات وتمهيدات لمؤلفات والده[***] وبعض الأعمال التى ستكتب عنه كما سنرى من خلال المؤتمرات التى عقدت من أجله .

– فى عام ١٩٢٠ سافر فى مهمة علمية لسوريا لدراسة الحضارات العربية فى معاهدها وعقد عدة مؤتمرات فى دمشق والقاهرة على اعتبار أنه كان عضواً فى المجمعين العربيين بدمشق والقاهرة.

– فى عام ١٩٢١م أنجب ابنته الثانية Geneviève وعمدها الأب بول كلودل Paul Claudel لتصبح (أبنة المعمودية) Filleule [١٥].

– وفى ١٩٢٢/١/١٧م أرسل خطاب لآسين بلاسيوس Asin Plalacios المستشرق الاسبانى الشهير عندما علم بنبأ وفاة Luis de Cuadra وبعد يوم واحد مات اخيه .Fernand. M ، وفى نفس العام ألقى محاضره فى مدينة لوفيان الفرنسية Lauvain عن الإسلام والمسيحية .

– وفى عام ١٩٢٣م ألقى محاضرة عن العقائد عند العرب ثم ذهب فى مهمة إلى المغرب والجزائر وإيران وتونس Tunisie – Carthage .

– وفى عام ١٩٢٤م عمل على تكوين جمعية اصدقاء تشارلز فوكو وفاءً منه لأصدقاءه واختير عضواً فى الجمعية الملكية الأسيوية بلندن وأكاديمية العلوم فى U.R.S.S وألقى عدة محاضرات ودروس عن العرب والمسلمين .

– وفى عام ١٩٢٥ بدأ فى ألقاء المحاضرات فى الكوليج دى فرانس وكان قد بدأ قبل ذلك بشكل غير منتظم وسنقوم بترجمة أهم هذه المحاضرات فى ثنايا البحث.

– فى عام ١٩٢٦م أسس مجلة الدراسات الإسلامية (R.E.I) واصبح مديراً لها بعد عام ١٩٢٧م ، وعين استاذاً فى الكوليج دى فرانس واسس عدة جمعيات للصداقة مع الأقطار العربية والإسلامية.

– فى عام ١٩٢٧م ذهب فى مهمة إلى سوريا (دمشق) Mission a Damas وبعدها سافر إلى لندن لإلقاء محاضرة فى جامعة لندن بعنوان :

– " The Present Condition of the Muhammadan World "[١٦] وعاد ماسينيون إلى فرنسا وألقى محاضرة عن الخبرة الصوفية فى مؤتمر لوفيان Louvain ، وزار عدة بلاد فى الشرق الأوسط والشرق الأدنى وألتقى مع زعماء العالم ، وأهتم بالقضية الفلسطينية واحوال المسلمين فى بقاع الأرض ، وفى سوريا نادى بتقدم الدراسات العليا وتطورها والاهتمام بالكوادر العربية فى بلاد المغرب العربى(تونس والجزائر والمغرب) وبطبيعة الحال كانت لمصر والعراق وإيران اهتمامات خاصة بالنسبة لماسينيون ، وزار تركيا وألقى عدة محاضرات فى بيروت .

– وخلال عامى ١٩٢٨/١٩٢٩م زار المانيا وألقى محاضرة فى بكين بالاشتراك مع بيكر Becker عن فلسفة التصوف من خلال الوثائق الإسلامية ومنها ذهب إلى أنقرة وسوريا وألقى محاضرات فى جامعة بيروت والجزائر ولوفيان الفرنسية بالتتابع :

Conférences à l'université de Beyrouth

, , ,, Alager (5/3/1929)

, , ,, louvain (21/8/1929)[17]

وقام ماسينيون بتأسيس معهد الدراسات الإسلامية بالإشتراك مع كل من :-

W. Marçais , et H. Godefroy, et Demombynes

ثم أصبح عضواً مقرراً فى اللجنة الوزراية لإدارة الجزائر.

– فى عام ١٩٣٠ألقى عدة محاضرات عن اللغة العربية ، وأنشأ مدرسة (مسائية) لتعلم اللغات الافريقية واسماها d'Équipes sociales Nord–Africaines وفى يونيو من نفس العام زار مقبرة الحلاج شهيد التصوف فى بغداد ، ثم عرج إلى الفاتيكان وتسلم مقعد

بولانBoullan كعضو مكرس (فى النظام البابوى) وذهب إلى فارس Perse فى مدينة البيضاء al–Bayda المدينة التى ولد فيها الحلاج[١٨] شهيد التصوف الإسلامى.

– فى عام ١٩٣١م حضر جلسة لويد Leyde عن تاريخ العقائد ، وفى نفس العام ألقى محاضرة فى جامعة لندن عن الحركة الحديثة فى الإسلام.

“ Modern Mavements in Islam”

– كما أنه بتاريخ ١١/٩ من نفس العام تسلم ثوب الرهبنة من مؤسسة tiers–ordre الفرنسيسكانى ، وهى تخص العوام التابعون للقانون الرهبانى (عالمِيَّون) وبعد عام واحد اعلن إيمانه بالرهبنة الفرنسيسكانية وجاهر به .

– وفى عام ١٩٣٣م لقب عضواً فى الأكاديمية العربية للغة (مجمع اللغة العربية) بالقاهرة وكذا هيئة الفنون والعلوم والآداب الاجتماعية .

– وفى عام ١٩٣٤ ألقى محاضرة فى متحف Guimet وجمعية الدراسات الايرانية عن شخصية سلمان بك . وحضر فى نفس العام دورة الإنعقاد الاولى لمجمع اللغة العربية بالقاهرة وأخذ يداوم على حضور جميع الدورات حتى تاريخ وفاته.

– وبتاريخ ٩/٢ من نفس العام نذر بتشييد البدلية la Badaliya فى دمياط مع مارى كحيل Mary Kahil .وتخليداً لذكرى الشهيد الحلاج ذهب إلى بغداد لزيارة مقبرته وزار أيضاً كل من كربلاء (مقبرة الشهداء) والنجف الأشرف (مدينة العلماء) والكوفة وعاد إلى بيروت لإلقاء محاضرة عن اللغة العربية ، ومنها إلى سوريا حيث أقام فى التكية La ttaquié النصيرية (فرقة إسلامية) وهم فى الغالب من العلويين السوريين الآن . وزار سليمان الأحمد رئيس العقائد النصيرية Shef religieux Nusairis ، وفى عام ٢/١٨ سافر ماسينيون إلى إيطاليا وعقد فى روما مؤتمراً عن القرن الـ١٩ والاستشراق الدولى .

– فى عام ١٩٣٥م حضر إلى القاهرة لحضور دورة جديدة لمجمع اللغة العربية ومنها إلى دمياط لتجديد نذر البدلية ، وبتاريخ ١٠/٢٩ من نفس العام فوجئ ماسينيون بموت ابنته أيفاً Y ves

– فى عام ١٩٣٧م عقد مؤتمر عن ابن الفارض (المتصوف المصرى) والششترى بالجمعية الملكية الجغرافية بالقاهرة وحضر إجتماعات مجمع اللغة العربية بالقاهرة خلال الفترة من

(١٩٣٧/١٢/١٦) حتى ١٩٣٨/١٢/٧ وزار دمياط والمنصورة (دار إبن لقمان) ثم حضر أيضاً مؤتمر فى جامعة أكسفورد بانجلترا عن كلمات القدر World Congress of Faith ، ثم زار بيروت وانقرة وروما ثم عاد إلى فرنسا لحضور مؤتمر عن القرآن ، وخلال شهر يوليو ذهب إلى جامعة Cambridge لحضور المؤتمر العالمى للمعتقدات الايمانية ؛ وفى ٩/٣ من نفس العام حضر اسبوع المستشرقين الألمان بمدينة بون وألقى بحوث عن المتشددين الشيعة فى بغداد فى نهاية القرن الثالث الهجرى (وهو القرن الذى قتل فيه الحلاج) !!

" Recherches sur les extrémistes Shi ites a Bagdad à la fin du 3^{e} Siécle de l'hegire "[19]

ثم سافر إلى بروكسل لحضور الإجتماع العشرين للمستشرقين ومنها إلى القاهرة لحضور إجتماعات مجمع اللغة العربية .

- فى عام ١٩٣٩م ألقى عدة محاضرات فى جامعة فؤاد الأول (جامعة القاهرة) والفترة من ١/٢٥ - ٢/٢ حضر مؤتمر فى الجمعية الملكية الجغرافية بالقاهرة عن الإمام أبو حامد الغزالى ؛ وخلال شهر يوليو من نفس العام حضر المجلس العالمى للمؤمنين فى جامعة السوربون Sorbonne بباريس .

- فى عام ١٩٤٠م ، زيارات ماسينيون إلى تركيا وإيران والجزائر .

- فى عام ١٩٤٢م ألقى دروس عن الحضارة الإسلامية فى المدرسة الفرنسية فى وراء البحار[٢٠] l'Ecole de la France d'outre-Mer

- الفترة من ١/١٣ - ١٩٤٣/٣/٤ فى القاهرة لحضور الدورة السابعة للاكاديمية الملكية للغة العربية وحضور ثلاث مؤتمرات مع بعض الأصدقاء المخلصين من امثال الأب جورج شحاته قنوانى عن فلسطين وسوريا والسهروردى المقتول . ثم ذهب إلى لبنان ، وفى بيروت عقد مؤتمر فى المدرسة العليا للآداب ، وفى المكتبة الوطنية ببيروت ؛ ومنها إلى العراق لزيارة مقبرة الحلاج للمرة الثالثة وكربلاء ، وهناك قام بالبحث عن سبع مخطوطات من أخبار الحلاج والتى كتبها أحمد حامد الصراف ؛ ثم زار إيران (طهران - الأكاديمية الايرانية - خورمشهد - الأهواز - مشهد ..) ونيسابور وافغانستان (هورات - مقبرة الانصارى {الهروى الانصارى صاحب منازل

السائرين } – كاندهار – كابول) وأصبح عضواً فى الأكاديمية الأفغانية وزار عدة مدن حول العالم .

– فى عام ١٩٤٦ قضى معظم العام فى روما ، وفى ١١/١٩ ألقى محاضرة عن الاستقلال والتحليل اللغوى العربى لكلمة استقلال "Analyse en arabe du mot Istiqlal"[21] وأصبح ماسينيون عضواً فى لجنة إصلاح التعليم الإسلامى ، وظل حتى عام ١٩٥٥م رئيساً للجنة تحكيم الاستاذية للغة العربية.

– فى عام ١٩٤٧ أُختير عضواً فى لجنة الوفاق الفرنسى الإسلامى ، وفى يوليو من نفس العام خرجت بعض المطبوعات المصرية (للأسف) وادعت عليه ظلماً واتهمته بحبه الكاذب للمسلمين! ، ونشر تصريح شديد اللهجة Protestation معترضاً على ذلك من قبل السفارة الفرنسية دفاعاً عن لويس ماسينيون ، وكتبت الأقلام النزيهة فى مصر تدافع عن الرجل ومواقفه مع الاسلام والمسلمين ، ثم عين رئيساً لمعهد الدراسات الايرانية وعُين عضواً حتى عام ١٩٦٢م فى لجنة المتاحف القومية.

– وفى عام ١٩٤٨م حضر إلى القاهرة لمجمع اللغة العربية وألقى محاضرات فى جامعة فؤاد عن الحلاج ثم ذهب إلى سوريا ودمشق وألقى محاضرة فى أكاديمية روما بعنوان :– Église ste– Catherine de – sienne [22]

– فى عام ١٩٤٩م ألقى محاضرة فى روما عن القديس سانت لويس دى فرانس والأراضى المقدسة " terre Sainte " وشارك فى اسبوع عقلنة المذهب الكاثوليكى فى باريس Des Intellectuels Cathaliques à Paris بعنوان عقائد " يسوع المسيح والعالم اليوم " ، وفى ٥/١٩ سافر إلى الجزائر لمناقشة اطروحة الدكتوراة لاحد تلاميذه وهو Marius canard ، وفى ٥/٢٠ ألقى محاضرة عن الحلاج والتصوف الإسلامى فى جامعة الجزائر ، ثم ذهب فى مهمة سياسية لفلسطين بتكليف من اللجنة الفرنسية لبحث شئون اللاجئين[٢٣].

– وفى عام ١٩٥٠ رتب فى القاهرة قداس لسانت مارى Sainte–Marie من أجل السلام والتعايش ، وزار معسكر اللاجئين الفلسطينين تضامناً مع القضية الفلسطينية التى كان يدافع عنها ، وسافر إلى إمستردام لحضور إجتماع اللجنة الدولية لتاريخ العقائد ، ومنها إلى باريس حيث اقام فى جامعة السوربون عرض لأهم مختارات William Marcais

- وفى عام ١٩٥١م قدم دراسات يومية فى Sainte-odile عن اللاجئين الأوروبيون ونظام الهجرات الدولية ، وفى استانبول حضر مجلس الإستشراق الدولى الثانى والعشرين ، ومنها إلى بغداد والقاهرة ، وهكذا ظل ماسينيون فى رحلة مكوكية فى بلاد العالم الإسلامى والأوروبى مؤكداً انه يعتبر بحق من رواد الإستشراق والحوار بين الحضارات والثقافات حيث أنه كان يجمع فى عمله وجهوده بين ماهو غربى وماهو شرقى.

- فىعام ١٩٥٢م أكد ماسينيون على مدى أهتمامه بشخصية الحلاج شهيد التصوف الإسلامى فقام بإلقاء عدة محاضرات عن التصوف الإسلامى والإستشراق Mysticisne Musulman et Orientalime فى الولايات المتحدة الأمريكية وجامعات واشنطن – نيويورك – شيكاغو – كليفورنيا – كمبردج .. إلخ وكذا (جامعة مونتريال) ولندن (جامعة نوتردام) وغيرها.

- فى عام ١٩٥٣ زار نيودلهى وعقد سمنار عن الزعيم الهندى غاندى Gandhi ومنها سافر إلى المغرب وعاد إلى المركز الكاثوليكى للعقلنة الفرنسية واسس الجمعية الفرنسية – المغربية وعقد مؤتمر فى هذه الجمعية ، وعقد مؤتمر اللجنة الفرنسية – التركية فى اللوفر Louvre بباريس ، وسافر إلى فلسطين فى مهمة سياسية ومنها إلى القاهرة .

- فى عام ١٩٥٤ عين رئيساً لجمعية اصدقاء غاندى بالهند وزار طهران وهمدان وعقد ندوة عن الفيلسوف ابن سينا Avicenne وللتأكيد على مدى أهتمامه بفلاسفة الإسلام خصص يوم ٥/١٤ يوماً لإبن سينا فى جامعة السوربون وعقد ندوة بعنوان / ألفية ابن سينا Millénaire d'Avicenne ، وفى نفس العام ألقى محاضرة فى جامعة تولوز الفرنسية عن الدراسة التاريخية للفلسطينين ولم ينس ان يحتفل فى مؤسسة N.R.E بذكرى وفاة الحلاج فى بغداد ، وفى شهر مايو ألقى محاضرة سياسية للأجانب عن الغرب أمام الشرق فى مواقف ثقافية l'Occident[24] devant l'orient.

- فى عام ١٩٥٥م حضر الجلسة الثالثة والعشرين للإستشراق فى جامعة كمبردج وعاد فى اكتوبر إلى الكوليج دى فرانس وألقى دروسه عن ابن سينا والتصوف " Avicenne Philosophe, a-t-il, été aussi mystique ?"، وهل كان الفيلسوف ابن سينا متصوفاً[٢٥] ، وبعد ذلك احس ماسينيون انه تغيب لفترة طويلة عن هموم البلدان الأفريقية فزار مدغشقر ونيروبى وغينيا وكمبالا وأوغندا فى جولة واسعة وعاد إلى القاهرة وذهب إلى مدينة الاسكندرية (

فى ١٩٥٥/٩/٢) لحضور إجتماع اللجنة التنفيذية للتعاون الإسلامى والمسيحى de coopératin Islamo-chrétiene ومنها إلى روما فى زيارة لمدينة ميلانو ومنها إلى باريس[٢٦].

- وخلال الفترة من (١٩٥٦-١٩٦٣) تركزت حياة واعمال لويس ماسينيون على زيارات للقاهرة لحضور إجتماعات مجمع اللغة العربية ولقاءات مع بعض أصدقاءه وتلاميذه وعقد عدة مؤتمرات عن الحلاج والتصوف وشارك فى العديد من ندوات الحوار والاستشراق الإسلامى ، وعندما كان يسافر إلى باريس نجده يعقد الندوات عن صديقه Foucauld سواء فى الجامعات الفرنسية أو فى مركز العقلنة الكاثوليكية ، وكان يشارك زميله J. Berque فى جلسات اللغة العربية ، والعقائد ، ورغم ذلك نرى أن بيرك لم ينل حظه من الشهرة فى مجال الإستشراق المعتدل على الأقل فى نظر العالم الشرقى الإسلامى بنفس القدر الذى ناله ماسينيون ، وهذا الرأى مرتكز على ما جاء فى إحدى مصادر بيرك حيث يقول : " إن ابحاثى التى أنصبت على تحليل المجتمع الإسلامى اتصلت بالحضارة الصناعية ، وما يقلقنى بصفة خاصة هى ظاهرة التأخر فى التحول مع التغير فى الإعتقاد والرأى والإيمان بقيمة التحول ، والأحرى بنا ان نبقى على التحفظ الظاهر فى جميع الأعمال التامة[٢٧] ، ويتضح من هذا النص ان تركيز جاك بيرك أنصب على الجوانب المادية بينما كان تركيز ماسينيون فيما يتعلق بالفكر الإسلامى على الجوانب الروحية التى تجد صدى فى قلوب المسلمين. ويذكر بيرك فى موضع آخر علاقته ببعض الشخصيات التى قابلها أثناء تواجده فى دار الإسلام (فى المغرب ومصر) ومنهم الزملاء المسلمين وخاصة الشيخ حميد الله والسيد عبد الجليل وتآلف معهما ، وهذه الألفة فى مواضع أخرى أضرت فكره !! كما يدعى ؛ وفى نفس الوقت يؤكد بيرك انه لم يسترح فى البقاء فى هذه البلاد ولم يعتبر نفسه من المستشرقين الذين ظهروا فى القرن الـ١٩ ، ٢٠ الذين اخذوا حظهم ووضعهم اللائق وكانوا سعداء الحظ فى هذه البلاد المجيشة والتى يقول عنها :

" Je suis plus mal placé que ces orientalistes du X1Xe siécle,

que abardaient ces pays armés ..."[28] .

أى التى كانت تدار فى مناطقها حروب ، ومن ناحية أخرى يقول بيرك لعل سبب ذلك راجع إلى ديانتى المسيحية " ، ونرى ان هذا القول من بيرك جانبه الصواب ونتساءل .. ألم يكن ماسينيون مسيحى الديانة ؟! فلماذا لم يجد هو وأرنست رينان ما وجده ماسينيون من حب وود وتعاون من

قبل مسلمى دار الإسلام ؟ يمكن لنا أن نرجع ذلك إلى التعصب والعنصرية وإلى تقسيم الاستشراق إلى ما هو معتدل وما هو متطرف ومنهم بالطبع من انصف الإسلام ومنهم من ظلم الإسلام. المهم فى الأمر هو كيفية طرح الرؤى وتناول قضايا الإسلام ومشكلاته من خلال رؤية موضوعية دون تعصب ولاعنصرية ، ومن هنا كان كثير من المستشرقين من أصحاب الفكر المعتدل وأنصفوا الإسلام ، ولاننكر ان الصورة مازالت باهتة ، وجُل محاولاتنا الآن هو تصحيح الصورة الإسلامية فى الغرب بكل الطرق والوسائل ، ولقد كان ماسينيون من الذين بذلوا جهوداً كبيرة فى سبيل هذا الطريق منذ بداية ظهوره إلى ان توفى فى ١٩٦٢/١٠/٣١م. ويتضح ذلك من مؤلفاته وكتاباته ومحاضراته وأبحاثه وندواته ومؤتمراته كما سنرى.

ثانياً: لويس ماسينيون (مؤلفاته ولقاءاته):-

أما عن أهم أعمال ماسينيون وانتاجه الفكرى فهى عديدة ومتنوعة ويصعب على الباحث الجاد المنصف ان يحصرها فى بحث ، فهو من المستشرقين اصحاب المواهب المتعددة والأنشطة المتنوعة الجادة ، وغزير الأنتاج كما كان كثير التحرك والتسفار ومتشعب الصداقات كما سنرى. المهم فى الأمر استطعت ان أحصر له حوالى ٢٠٧ مؤلف تتراوح ما بين المؤلفات الكبرى والابحاث الصغيرة والمحاضرات والدراسات وهناك ابحاث خارج نطاق بحثنا من ادب رحلات ودراسات اثرية معمارية وفن وفلكلور صوفى واخلاق وسياسة ، وقد قام بواقيم مبارك Y.Moubarac بكتابة بيلوجرافيا عن لويس ماسينيون فيما يختص بالأعمال والأبحاث والدراسات من (١٩٠٦ – ١٩٥٥م)[٢٩] بالإضافة إلى المواد Articles التى حررها أو شارك فى تحريرها فى دوائر المعارف الإسلامية (الجديدة والقديمة) والموسوعات الإسلامية بالإضافة إلى التسجيلات الصوتية التى سمعتها فى باريس من خلال جمعية محبى لويس ماسينيون ؛ وهى نفس الموضوعات التى تمت مناقشتها فى كتابه الأعمال الكاملة O.M وسوف أذكر أهم المؤلفات التى أثرت على تطور الفكر الإسلامى وحددت موقف ماسينيون – دون غيره – من الإسلام والفلسفة الإسلامية والتصوف الإسلامى والدراسات العربية بصفة عامة.

ولقد كتب ماسينيون بأكثر من لغة (فرنسية – إنجليزية – عربية – فارسية) واشترك مع العديد من المستشرقين غرباً وشرقاً فكانت جهوده وفيرة ، ورغم ذلك وبالرجوع إلى المصادر الأصلية والنصوص المحفوظة لأصل المحاضرات والندوات والدروس سواء فى الكوليج دى فرانس أو المدرسة العملية العليا للأديان والعلوم الإجتماعية ومكتبة جامعة السوربون (٤) ، ومن خلال

مقابلاتى مع أفراد أسرته وأصدقاء ابنه دانيال ماسينيون ، يمكن لنا حصر أهم المؤلفات الهامة لماسينيون طبقاً للتقسيم التالى :-

١- المؤلفات الكبرى :- G.O

والأعمال الأربعة الكبيرة لماسينيون هى عن الحلاج : الحياة والفكر لشهيد الحقيقة والتصوف فى بغداد والعالم الإسلامى .

La vie la pensée d'un martyr de la vérité et mystique...

ودراسة وترجمة قصائده ونصوصه الصوفية والبحوث الفلكولورية والعقائد النفسية ، فكان كتابة الضخم :

1- La passion de Husoyn Ibn. Mansûr Hallâj, martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad, le 26 mars, 922, étude d'histoire religieuse, nouvelle édition, Paris, Gallimard, 1975, 4 volumes:-

A : La vie de Hallâj — عن حياة الحلاج

B: La survie de Hallâj — عن آثار الحلاج

C: La Doctrrine de Hallâj — عن مذهب الحلاج

D: Bibliographie, index — بيلوجرافيا واندكس للأجزاء

الثلاثة السابقة يظهر فيها الصطلحات والأعلام والفهارس والموضوعات[٣٠] التى تمت مناقشتها.

هذا عن أهم مؤلف للويس ماسينيون. أما عن أول مؤلف أو باكورة أعماله ، فقد استيقظ الأهتمام المهنى الأكاديمى عنده إزاء الإسلام أثناء رحلته فى المغرب العربى (الجزائر ١٩٠٤م) وكان أول مؤلف له مكرساً لتاريخ افريقيا الشمالية وأتخذ عنوانا مطولاً بعض الشئ : " لوحة جغرافية للمغرب خلال السنوات الخمس عشرة الأولى من القرن السادس عشر وفق ليون الأفريقى ". نشر فى الجزائر فى ٣٠٥ صفحة و٣٠ خريطة وسجل بأسماء القبائل العربية والبربرية والنقود المحلية وعُنون بالفرنسية :-

2-Tableau géographique du Maroc dans les quinze premières années du XVIe Siécle d'aprés Léan l'Africian, Alger, Jourdan 1906. XVI + 305 P. 30 Cartes[31]

وبعد عام واحد من صدور مؤلفه هذا قام ماسينيون بزيارة إلى العراق (١٩٠٨/١٩٠٧) كما ذكرنا من قبل – بناءً على نصيحة من الجنرال دوبيلية De Beylie للتنقيب عن الآثار فى أطلال قصر الأخيضر[٣٢] ، وأعد بحثاً مخططاً لهذه المدينة فى القرون الوسطى (كتصوير إبتكارى) ودوَّن نتائج بعثته هذه فى مؤلفه الصادر فى ١٩١٠م بعنوان:بعثة إلى بلاد الرافدين . Mission en Mésopotamie (1907-1908)

3-Topographie historique de Bagdad. Epigraphie (Mosquée Mirjân) le Caire Mêm. IFAO – 1912. (ومزودة بـ ٢٨ خريطة)

4-Quatre textes inédits Relatifs à la biographie d'al Hallâj[33]

وخلال إقامته بالقاهرة خلال الفترة من (٢٥ نوفمبر ١٩١٢ إلى ٢٤ إبريل ١٩١٣) ألقى ماسينيون عدة محاضرات – فى الجامعة المصرية القديمة (القاهرة الآن) بعنوان / محاضرات فى تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية. فكان هذا الكتاب :-

5- Cours d'Histoire des termes philosophiques Arabes[34]

- ثم دراسة عن الديانات والمصطلحات الصوفية الإسلامية فكان هذا المؤلف :-

6-Essai sur les origines du lexique technique de la Mystique Musulmane[35]

7-Recueil de textes iroédits concernant l'histoire de la Mystique en pays d'Islam[36] .

8-Le Diwân d'al- Hallâj [37] ثم ديوان الحلاج

9-Opera minora, textes recueillis classés et présentés[38]

10-Akhbar Al- Hallâj ثم أخبار الحلاج

أو مناجيات الحلاج وهو من أقدم الأصول الباقية فى سيرة الحُسين بن منصور الحلاج أعتنى بنشره وتصحيحه والتعليق عليه لويس ماسينيون وبول كراوس ١٩٣٦[٣٩].

11-Mélanges I. M.[40]

12-Mystique en dialogue – Question de Albin Michel – Paris.

13-Claudel – Massignon. Les grandes correspendances.

وهو عبارة عن مراسلات كبرى بين ماسينيون وكلودل

14-Parole donnée, précédé d'entretions avec vincert Mansour Monteil[41]

15-La Cité des Morts au Caire Qarâka – Darb – al – Ahmar[42]

٢ – المؤلفات الصغرى :P.O

١- بعثة أثرية فى العراق ، وظهر فى مجلدين بالقاهرة سنة ١٩١٠م، ١٩١٢ ضمن مطبوعات المعهد الفرنسى للآثار الشرقية .

٢- هجرات الموتى فى بغداد المحمرة .

٣- المعركة الأخيرة بين الرفاعية والقادرية (وهو عن الفرق الصوفية) .

٤- الحج الشيعى فى بغداد .

٥- دراسات عن مخطوطات فى مكتبة بغداد.

والأعمال الأربعة الأخيرة ظهرت فى مجلة العالم الإسلامى R.M.M بباريس فى مجلدات متتابعة .

٦- عذاب الحلاج والطريقة الحلاجية ، وتعتبر أول دراسة له وهو عبارة عن بحث صغير فى الكتاب التذكارى المُهداه إلى هرتفج دارنيور ١٩٠٩ ، ولقد أثنى عليه بمقال أخر نشر فى مجلة العالم الإسلامى (مارس/ إبريل ١٩١٢) بعنوان : الحلاج ، الشيخ المصلوب والشيطان عند اليزيدية .

٧- أما أول بحث كبير عن الحلاج هو نشر كتاب الطواسين ١٩١٣م (النص مع الترجمة الفارسية) تبعاً لمخطوطات أستامبول ولندن ، بالإضافة إلى كتابة مادة الحلاج فى دائرة المعارف الإسلامية ، وكذا مادة الحلول وهى تتصل بالحلاج والتصوف.

٨- كتاب مجموع نصوص غير منشورة تتعلق بتاريخ التصوف فى بلاد الإسلام – باريس ١٩٢٩م.

٩- كتابه الهام عن البيرونى والقيمة الدولية للعالم العربى ١٩٥١م

١٠-شخصيات قلقة فى الإسلام ، وقام بترجمته د. عبد الرحمن بدوى.

١١-الإسلام والحضارة العربية .

١٢-الإسلام وشهادة المؤمن ١٩٥٣م.

١٣-تاريخ تأليف رسائل إخوان الصفا ١٩١٣م.

١٤-كتاب اليزيدية المقدس ١٩١١م.

١٥-أصول عقيدة الوهابية وفهرس بمصنفات مؤسسها ١٩١٨م.[٤٣]

٣- المحاضرات والدروس والأبحاث والسمنارات :

خلال سنوات ١٩١٩/١٩٥٥م قدم لويس ماسينيون عدة محاضرات ودروس وأبحاث وسمنارات وما إلى ذلك فى عدة أماكن مختلفة داخل باريس وخارجها ، وسنذكر أهمها ومن أمثلة ذلك ما قدمه فى الكوليج دى فرانس والذى أصبح فيما بعد مديراً لها ، وهى كما نعلم من أقدم الأكاديميات العلمية فى الأبحاث والدراسات العليا ، ولقد أنشأت بباريس عام ١٥٣١م ، ولقد قمت بتصوير أهم هذه البحوث بعد الإطلاع عليها فى باريس ، ونذكر منها أهم الموضوعات الآتية :-

أ – تكوين النسق الإسلامى – رجال وأفكار فى صحافة المسلم المعاصر.

- La formation de l'ordre Musulman – Hommes et Ideés dans la pesse Musulman contemporaine.[44]

ب- النسق الإجتماعى للمسلمين بعد الحرب ، إندماج البلاد الإسلامية مع الإستعمار البريطانى والإمبرالية !!

- L’ordre social musulman d’aprés guerre – les pays Musulmans incorporés à l’empire.

ج- وجه الإسلام الفعلى – مع بيان وضع المجتمع الإسلامى فى محيط فرنسا .

- Le front musulman actuel – avec l’état social des pays musulmans.de zone francais[45].

د – كما قدم ماسينيون بيان إحصائى لبلاد المسلمين أثناء عرضه لمسألة العمالة فى بلاد الإسلام .

- La question ouvrière en pays de l’Islam, Inventaire statistique des pays musulmans.

.. وكذا أثناء عرضه للمؤسسات الإسلامية للعمل والمهن الخاصة فى بلاد المغرب

- l’organisation Islamique du travail et des métiers, spécialment au Maroc[46].

هـ-ومن جهود ماسينيون نجد محاضراته عن الإسلام والمسيحية فى إتصالاتهم الثقافية ، مع دراسة عن العلمنة فى الإسلام وقوائمه .

- l’Islam et la chrétienté dans leurs connexions culturelles, la laïcisation de l’Islam et ses facteurs.

ورصده لتاريخ الدفاع الدينى للمسلمين فى الداخل والخارج مع تقديم مصطلحاته النظرية والندوات والمجادلات الدينية ، وبيَّن فى محاضرة أخرى جهود رفقاء العمل فى البلاد الإسلامية .

- L’Histoire de l’apologétique musulmane, en dedans et en dehors, so terminolgie theorique et les colloques des controversistes ; conpagnonnages douvriers en pays Islamiques[47]

و- ومن المحاضرات والدروس الهامة لماسينيون نجد ما كتبه عن الوهابية (من خلال الدعوة التى قام بها الإمام محمد بن عبد الوهاب فى الجزيرة العربية متخذاً الدرعية مركزاً له) وعودة أو إعادة تشكيل الحنبلية فى ذاكرة الإسلام (السلفية) ، أى أن فرقة الحنابلة تشكلت فى ثوب جديد

لدى الوهابية وأعادت للذاكرة الإسلامية والعالم الإسلامى فرقة السلفية وخاصة فى السعودية الآن Le wahhabisme et l'essai de réforme hanbalite des momeurs dans l'Islam contemporain (salafiyya).

ثم عرض لنا أهم المميزات النفسية للتصوف الإسلامى ، وذلك بعد ظهور النصوص المخطوطة غير المطبوعة والوثائق الجديدة .

- Les caractéristiques de la psychologie mystique musulmane, d'après des textes inédits et des documents nouveaux.

وبما يمثل الحب فى التصوف الإسلامى مقام عال ، قدم لنا ماسينيون الإتصالات والنزعات الصوفية بواسطة الحب والأنس فى تاريخ الفكر الإسلامى.

- Contacts et conflits de la mystique avec l'amour courtois dans l'histaire de penseé musulmane.(48)

ز- ويعود ماسينيون ويقدم لنا درساً عن الشيعة أثناء عرضه للفرق الإسلامية ، مع تقديم نسق المذهب ومشروعية مجتمع الأقلية ، ويتضح لنا من هذه المحاضرة ان ماسينيون عد الشيعة من الأقلية ، ومن هنا تعاطف معهم مثلما فعل زميله هنرى كوربان فى دراساته الإيرانية مع شيعة إيران .

- Le Shi'isme à travers les siécles : rôle doctrinal et social minarité légitimiste.(49)

٤- بحوث ومحاضرات ماسينيون فى المدرسة العملية للدراسات العليا بباريس :-

بعد أن عرضنا لأهم محاضرات ودروس ماسينيون فى الكوليج دى فرانس ، نعرض لأهم محاضراته فى المدرسة العملية للدراسات العليا التابع لجامعة السوربون بباريس – قسم العلوم الدينية والذى كان رئيساً لها أيضاً.

- E'cole partique les Hautes E'tudes (E.P.H.E) section des sciences religieues.

وذلك خلال الفترة من ١٩٣٢-١٩٥٣م طبقاً للتقسيم الآتى :-

أ - خلال الفترة من ١٩٣٢-١٩٣٣م نجده ألقى عدة محاضرات عن :-

- دين الإسلام والعقائد العربية .
- نقد مصادر واقعة صفين عند نصر بن مزاحم .
- أوائل المناضلين فى العقائد الإسلامية بعد الدينورى (ت. ٢٨٢هـ).
- تفسير القرآن الكريم (سورة يس – سورة الكهف).
- التعليق على شرح نهج البلاغة للإمام على بن ابى طالب[٥٠].

وقد تعاطف ماسينيون مع الإمام على وآل البيت وكتب أيضاً عن فاطمة زوجة الإمام على وابنة الرسول الكريم (ﷺ).

ب- وخلال الفترة من ١٩٣٧-١٩٣٩م كتب ماسينيون عن فرقة الخوارج وإعتبرهم من الفرق القلقة فى الإسلام وأول المعارضين ، مثلما عد الحلاج من الشخصيات القلقة فى الإسلام[٥١] ، وتابع تفسير سورة مريم فكتب عدة بحوث وألقى محاضرات عن منهج وتفكير ابن تيمية ، وهذا ما نجده عند تلميذه هنرى لاووست[٥٢] ، وتابع تفسير سورة يوسف[٥٣].

ج-وخلاف الأعوام من ١٩٤٠-١٩٥٣م قدم ماسينيون عدة بحوث فى الفلسفة والمنطق بعنوان موحد:-Vocabulire Philosophique وتناول فيه عدة موضوعات هامة فى الفلسفة الإسلامية والمنطق والأخلاق وتفسير سور من القرآن الكريم طبقاً للترجمة التالية:أصول الكلمات الجوهرية فى مصطلحات الفلسفة الإسلامية والنص الفرنسى:-

- Les mots – souches fondamentaux du vocabulaire philosophique Musulman[٥٤].

د- كما تحدث ماسينيون عن الإحساسات الأزلية الخمسة (ولعله يقصد المقولات) وترجمة المصطلحات الأرسطية اليونانية فى المنطق وتاريخ كلمة القياس ، ثم واصل دراسة أخلاق المجتمع من خلال سور القرآن الكريم وآياته ، كما قام بدراسة فينولوجية فى دلالة اللغة وتحليل النص .

- Des Phonologistes en linguistique sémitique.

وواصل ماسينيون جهوده وتابع بعد ذلك تفسير سور القرآن الكريم (النساء – المائدة – الجمعة .. إلخ)[٥٥] ، هذا بالإضافة إلى دروس وبحوث جامعة القاهرة .

– Cours a l'université du Caire[56].

٥– أهم المؤتمرات الدولية والعالمية لماسينيون :

ذكرنا ونحن نتحدث عن ببلوجرافيا لويس ماسينيون Bibliographie de Louis Massignon إنه عاش أغلب فترات حياته – إن لم يكن كلها – فى البحث والدرس الفلسفى والإهتمام بالشأن الإسلامى وحضر مؤتمرات دولية وعالمية ومحلية كثيرة وألقى فيها بحوث جادة ليؤكد على إن له دوراً كبيراً فى الفكر الإسلامى نذكر منها :–

– المؤتمر العالمى للإستشراق فى الجزائر بتاريخ ١٩٠٥/٤/٢٠م وفيه تعرف على جولدتسيهر (أجناس ١٨٥٠/١٩٣١) وآسين بلاسيوس (الأب ميجل ١٨٧١/١٩٤٤).

– مؤتمر الإستشراق فى كوبنهاجن بتاريخ ١٩٠٨/٨/٣١ ، ثم حضر أيضاً المؤتمر الخامس عشر فى نفس البلد بعد ذلك بسنوات ١٩١٩م.

– مؤتمر عن تاريخ الفن فى ١٩٢١/٩/٢٧م .

– مؤتمر عن تاريخ المجتمعات والعقائد والمصطلحات الصوفية فى بروكسل فى ١٩٢٣/٤/١٢م.

– مؤتمر عن الفلسفة العلمية فى باريس ١٩٣٥/٩/١٥م.

de philosophie scientifique – Paris.

– وكان شغله الشاغل فى السنوات الأخيرة عن قصة أهل الكهف أو ما يطلق عليها (السبع النيام)[٥٧] ، وألقى عنهم بحثاً لإرتباطها بالتصوف والرؤية الرمزية ، وكان ذلك فى مؤتمر المستشرقين العشرين المنعقد فى بروكسل فى سبتمبر ١٩٣٨م.

– ثم مؤتمر عن الشرق – بروكسل – ١٩٤٠م .

– مؤتمر عقد فى أكاديمية رويال Ac. Royal بأمستردام فى ١٩٤٧/١١/١٠م بعنوان : مسألة المنهج الإسلامولوجى Question de méthode en Islamologie وإشترك فى هذا المؤتمر مع ماسينيون كل من:

Degoeje – Snouck – Hurgronje – Wensinck[58]

وهم من مستشرقى العالم الأوروبى الذين لعبوا دوراً هاماً فى تطور الفكر الإسلامى.

.. هذا وقد ساهم ماسينيون بمجهود وافر فى الكتابة الدورية بصحف ومجلات دورية وعالمية من خلال مقالات عديدة نذكر منها :-

أ – مقال بجريدة اليوم اللبنانية (بيروت) فى ١٩٣٨/٢/٩م بعنوان :

– Fiche antifasciste. " بطاقة ضد الفاشية "

ب – عدة مقالات بمجلة المصور المصرية خلال أعوام ١٩٥٣-١٩٥٤م.

ج – كتب فى مجلة الشعلة والبصائر بالجزائر بتاريخ ١٩٥٠/٣/٢٣م و ١٩٥٠/٤/١٠م.

د – كتب فى أكثر من مجلة ثقافية بالمغرب والجزائر[٥٩] ، وإصدارات مجمع اللغة العربية بالقاهرة ودمشق ، ويقابل كل هذه الجهود من قبل ماسينيون ، جهوداً بذلت من أجل ماسينيون ، من خلال أصدقاؤه ورفاقه وتلاميذه ، وكتبوا عنه بحوثاً ومؤلفات ودراسات أكاديمية كما سنرى فى الصفحات القادمة.

٦– لقاءاته وأصدقاؤه ومؤلفات عنه :

من منطلق ان لقاءات ومقابلات ومراسلات لويس ماسينيون أثرت بلا شك فى فكره ؛ وان كل ما كتبه وكتب عنه إذا ما قُرأ جيداً تُعطى لنا صورة واضحة لجهوده فى مجال الفكر الإسلامى ، ويؤكد لنا مدى اهتمام الباحثين بهذا المستشرق ، ومن هنا سنبدأ مع ماسينيون خلال الفترة من ١٨٩٦/١٨٩٧م عندما ألتقى وتعاون مع جماعة نذكر منهم : جاك لاكور ، جيل كلافر Jacques lacour Jules claverie ابناء عم بيير Pierre والد هنرى وروبرت بيير Henri et Robert Pierre وقاموا بنسخ مخطوط (Manuscrit) فى صحيفة صغيرة تسمى : l'abeille de France ، بالإضافة إلى ولعه بلغة الحب عند أونوريه دورف Honoré d'urfe وتقديم بحث عنه عام ١٩٠٢م ، وبحث عن ليون الأفريقى – سبق ان ذكرته – بالإضافة إلى بحث نشر بجامعة larausse بعنوان / المغرب والفتح العربى عام ١٩٠٥م Le Maroc, et la conquiete Arabe .

وبخصوص اللقاءات المبكرة ايضاً لماسينيون لقاءاته Rencontres مع اصدقاء والده منذ الطفولة رودين Rodin ، دالو Dalou وهما يعملان بالنحت والفنون التشكيلية وكذا C.M. Dulac الذى كان يعمل رساماً ، وفافورا واستشرادور اللذان كانا يعملان فى مجال الجغرافيا ، ثم د. بوكاى Dr. pecaut الذى كان شخصاً شديد الاخلاص نحو واجبات والد ماسينيون وعضواً فى رابطة حقوق الإنسان بفرنسا ، ثم psichari وهنرى مارسيل والد الفيلسوف الوجودى الكبير جابرييل مارسيل؛والناقد الأدبى روجر ماركس R. Marx[٦٠]

إذن يتضح من هذا العرض ان ماسينيون شب وترعرع منذ صباه على الثقافة والفنون والآداب من خلال لقاءاته ومعرفته باصدقاء والده ، وكل هذا كان له أكبر الاثر فى تكوينه وتشكيله بالشكل الذى عرضنا به مؤلفاته ، ولايمكننا إغفال بداية مشاركته الأولى فى الحياة الروحية فى عام ١٩٠٨م بمساعدة الأب بولين l'abbé Poulin ، وهنرى ماسبيرو رفيقه فى الليسية والذى شاركه فى المكتبة الخاصة بجاستون ماسبيرو Gaston Maspero ومن ضمن من ألتقى بهم ماسينيون أيضاً :

- Jean Richard, Roger Martin, Henry de jouvenel, Robert siegfried.

ولقد تأثر ماسينيون كثيراً بـ Derenbourg فى مدرسة الدراسات العليا وهو الذى اتجه به نحو الشرق الإسلامى ودراساته .

ومن مقابلاته لبعض المستشرقين من أمثال جولدتسيهر وآسين بلاسيوس ومارى لامبروتى وآدموند روتى ورينيه باسيه وولف مارسيه وماباس وآيفانوف .. إلخ . وذلك أثناء تنقلاته الدائمة ما بين فرنسا والجزائر ومصر والمغرب والعراق وإيران وسوريا وتركيا فكان صديقاً لأغلب أساتذه الفلسفة والأدب والشعراء والمفكرين ، وبالطبع كان وثيق الصلة بجميع أعضاء مجمع اللغة العربية بالقاهرة ودمشق وبعض أئمة المساجد فى الجزائر ومصر ، بالإضافة إلى إتصالاته ومراسلاته مع شارل فوكو وبال كلودال وسليم البشرى وابنه عبد العزيز البشرى الأديب الأزهرى الساخر والذى كتب عدة مؤلفات أدبية تزدهر بها المكتبات العربية منها " المختار وقطوف " ، كما ألتقى مع د. طه حسين ود. ابراهيم مدكور وكُرد على ٠٠إلخ٠

بالإضافة إلى مقابلاته السياسية مع غاندى زعيم الهند الروحى والأمير فيصل (السعودية) والملك حسين (الأردن) ولورانس العرب وحسين فهمى باشا (مصر) والملك فيليب (فرنسا) والملك فؤاد (ملك مصر) وحاييم وايزمان والأميرلاى ياما موتو Haim Weizman et

Amiral Yamamoto[٦١] وهنرى كوربان . ومن أهم لقاءاته ١٩٢٨م مع لويس جارديه (من أخلص أصدقاءه) وسير ها ملتون جيب وجاك بيرك وبروفسيور نورثروب ومارى أنطوانيت[٦٢] والمفكر العربى د. سيد حسين نصر وغيرهم .

ولقد تعددت صداقات ماسينيون وكثر تلاميذه ومحبيه فى فرنسا والعالم العربى الإسلامى لانه أحب الإسلام وأخلص له واعطاه كل جهده ووقته وعمره ممثلاً للإستشراق المعتدل المنصف النزيه بعيداً عن التعصب والهوى والعنصرية.

أ – مدى الإهتمام بماسينيون :

بعد أن سردنا بإختصار أهم أصدقاء وزملاء وتلاميذ ومحبى ماسينيون ، يجدر بنا ان نعرض لأهم ما كُتب عنه للدلالة على مدى الإهتمام بهذا المستشرق الفذ الذى قدم ابحاثاً أكثر تميزاً فى مجال الفكر الإسلامى بصفة عامة ، ومجال التصوف الإسلامى بصفة خاصة ودراساته عن الحلاج بوجه أخص حيث الشفقة والرحمة والتعاطف والإنجذاب.

La Compassion, la sympathie.

والإستبطان وإعادة التشكيل الأستبطانى وخصوصاً ما يتوافق مع التصوف والتأويل والبحث فى الأصول الاثنية (العرقية) والصوتيات (فى اللغة) أو المنهج الفينومولوجى للعلم الإسلامىPhénoménologique كما سنرى فى تحليل آراؤه .

ومن المعلول أنه احياناً ينصب الإهتمام بالمفكر والفيلسوف بعد رحيله كنوع من الوفاء والولاء ، والأجدر بالمفكر ان يرى نتيجة جهوده وهو بين ظهرانينا ليقدم الأفضل ولكن تلك سُنة الحياة وتقلبات البشر.

وبعد رحيل ماسينيون فى ١٩٦٢/١٠/٣١م ، وبتاريخ ١٩٦٣/٢/١٠م تم عقد جلسة خاصة واقيمت حفلة تذكارية إكراماً للويس ماسينيون فى جمعية محبى غاندى برئاسة المفكر Olivier Iacombe[٦٣] ، وهناك بلا شك كثير من الكتاب شرحوا منهج ماسينيون من خلال الشهادات والولاءات التى أقيمت له منذ وفاته فى باريس وفى القاهرة وفى طهران وفى الذكرى المئوية لوفاته (١٩٨٣م).

وهناك العديد من الأعمال والأهتمامات التى نالها ماسينيون من اصدقاؤه وتلاميذه ومحبيه من أمثال لويس جارديه وهنرى لاووست وواود بيرج وبيرك وكوريل وآسين بلاسيوس وغيرهم .

وأهم تلك الشهادات الولائية التى كتبت بمناسبة مئوية ماسينيون وجمعت بواسطة ابنه دانيال ماسينيون نجد :-

- Presen ce de Louis Massignon – Hommages et timaignege – textes réunis par Daniel. M. à l'occusion du centenaire de I.M.(٦٤)

ونجد أيضاً كتاب عن لويس ماسينيون والتلميحات المحرضة – وهو عبارة عن عدة أبحاث متنوعة ومنها مقال لماسينيون ويحمل نفس العنوان الأساسى أضيف بعد وفاته.

– Louis M., les allusions instigatrices(٦٥).

كما قامت منطقة الفرانكفونية بتقديم مجموعة من الأبحاث عن ماسينيون باللغتين الفرنسية والأنجليزية بتقديم د. بطرس بطرس غالى عندما كان أميناً عاماً للمنظمة ومازال وصدر الكتاب بعنوان / لويس ماسينيون فى قلب زماننا .

- Louis. M. au cour de notre temps – sous la directions de Jacques Keryell(٦٦).

وقدم دانيال ماسينيون ايضاً سرداً لحياة والده فى الكتاب الضخم الذى يحمل عنوان :

- L'Herne Massignon(٦٧)

والطريف ان لويس ماسينيون يظهر على غلاف الكتاب وهو يتزى بالزى الأزهرى مما يدل على انه كان محباً للإسلام وللأزهر الشريف ، ومن المؤلفات التى كُتبت من أجل ماسينيون كتاب بعنوان / لويس ماسينيون وحوار الثقافات – نصوص علق عليها ابنه دانيال ماسينيون

- Louis Massignon et le Dialogue des cultures – textes réunis par Daniel M.

وقدم لها أيضاً د. بطرس بطرس غالى بالاشتراك مع منظمة اليونسكو بفرنسا وجمعية محبى لويس ماسينيون بباريس والمعهد الدولى للنصوص بباريس والكتاب عبارة عن مجموعة من

الأبحاث الهامة توضح لنا آراء لويس ماسينيون حول الإسلام بصفة عامة واللغة العربية والقرآن الكريم فى فكر ماسينيون ، وماسينيون والحوار الإسلامى / المسيحى وغير ذلك من الموضوعات التى تدخل فى محيط أهتمامه .

- وفى عام ١٩٨٧م كتب جاك كوريل Jacques Keryell كتاب أغلب مواده عن مصر وزيارة ماسينيون لها وما لاقاه من ضيافة ومراسلاته مع مارى كحيل وإنشاء البدلية فى مدينة دمياط ، وأجمل ما فى الغلاف صورة نهر النيل الخالد وعنوانه :

l'hospitalité sacreé [٦٨] ، وأصدر لوكور Lécoeur دراسة عن التعمق فى الروحانيات عند شارل فوكو وماسينيون بعنوان : إحتفال الآلة[٦٩] أو الشعائر الصوفية التى تقام بإستعمال الآلات الموسيقية أو ما يطلق عليه فى التصوف الإسلامى (السماع الصوفى) وقدم مركز الدراسات والبحوث الإجتماعية بباريس .C.Société.AS بحثاً عن التصوف الإسلامى بعنوان: عصف الريح فى الإسلام[٧٠] Le souffle dans l'Islam وفيه ذكر عن ماسينيون وعلاقته بالحلاج والتصوف ، كما كتب عنه M.Barrès تحقيق عن بلاد الشرق[٧١] ، وفى عام ١٩٢٨م صدرت دراسة فى بيروت باللغة الفرنسية عن التعليم والإرشاد فيه ذكر عن ماسينيون أعدها .G.Bounoure[72].

– ونجد أيضاً Jean Mencelen الذى يذكر فى كتابه عن لويس ماسينيون انه رجل ذو مقام عال له تلاميذ متميزين فى مجال الفكر الفلسفى والصوفى الإسلامى والإستشراق والحوار ، وعدَّد لقاءاته مع كل من ليون الأفريقى وبيير روش وهاى سمانى وغاندى ومارى كحيل ، ورصد زياراته لمصر والعراق ودمشق ودفاعه عن الإسلام والتصوف وتفسيره لأهل الكهف (السبع نيام) واصحاب المباهلة وفرقة الشيعة ، كما تحدث المؤلف عن سنوات الحرب فى الخليج Les anneés de gurre والشرق الجديد[٧٣].

– وأخيراً نعرض لأحدث المؤلفات التى تناولت ماسينيون بالحديث وخصته بصفحات كثيرة وهو كتاب (L'islam) الإسلام – لانا مارى دولكامبر Anne–Marie Delcambre وقد قدمت دراسة جديدة عن الإسلام والدين والعقيدة وتناولت سيرة الرسول الكريم (ﷺ) وعلاقته بالقريشيين واصول الإسلام والقرآن الكريم والتوحيد وذكرت فيما ذكرت اسماء مستشرقين على إختلاف التوجهات والميول من أمثال:

Roger Arnaldez , Louis Guredet ، وغيرهما كثير ، وبالطبع توقفت عند ماسينيون فى معرض حديثها عن الإسلام والتصوف والشخصية الصوفية الأكثر جدلاً " الحلاج " وتصف ماسينيون بانه مستشرق كبير لعب دوراً هاماً فى الأفصاح عن سر الحلاج le grand) (orientaliste والنظر إلى التصوف الإسلامى نظرة جديدة[٧٤] من خلال رؤية ماسينيون للحلاج شهيد التصوف والتى شكلت تأثيراً مباشراً فى كل كتاباته.

ب- تأثيرات مباشرة فى رؤى ماسينيون الفكرية :-

كل فيلسوف تتشكل رؤيته بتأثير من العصر الذى عاش فيه والظروف التى نشأ فيها ومن خلال قراءاته المتعددة إلى أن يقع بصره على شخصية معينة ، وواقعه محددة تغير رؤيته تماماً. ومن خلال سردنا لحياة ماسينيون ومؤلفاته ولقاءاته وصدقاته أتضح أنه تأثر بكل أصدقاء والده ، وكان شغفه الأول دراسة الجغرافيا فى شبابه .. فكيف حدث التحول الفكرى فى شخصية ماسينيون ؟

فى مرحلة الشباب تشكلت رؤية ماسينيون تحت تأثير روايات الكاتب الكاثوليكى ليون بلوا وصداقته مع رومانسى السيف والإنجيل ى.. بيشارى ، وبعد فترة قصيرة ربطته صداقة عميقة مع قسيس كاثوليكى وعالم مستشرق هو شارل دى فوكو (١٨٥٨/١٩١٦م) Ch. De faucauld[٧٥] ، ومع الفيلسوف التومائى الجديد جاك ماريتان J.Maritain ومع الشاعر بول كلوديل Paul, Claudel (١٨٦٨/١٩٥٥)[٧٦] ، كل هؤلاء الأشخاص الذين أرتبط بهم ماسينيون – مع ما سبق ذكره – ألتقى بهم وصادقهم وراسلهم ، وربما عمل مع بعضهم وسافر معهم كما أوضحت – رغم أنهم مختلفى السمات والآراء والأفكار والمشارب والأتجاهات – فإنهم كانوا يلتقون من خلال سمة عامة تشكل العامل المشترك بينهم وتتجلى فى أن كل واحد منهم تعرض فى حياته لأقصى أشكال التوتر والإضطراب والتأثير المباشر وعانى شدة نفسية كبيرة فى تحوله إلى المذهب الكاثوليكى ، فتركت هذه المعاناة النفسية / الذهنية بصماتها الواضحة العميقة على إبداعاتهم ورؤاهم الفكرية . أما تأثير هؤلاء الأشخاص فى الشاب ماسينيون فقد كان عظيماً[٧٧] ، ويرى الدارسون ان مؤلفات ماسينيون وإسهاماته العلمية وجهوده الفكرية (درساً وتحقيقاً وتأليفاً) ومنطلقاته الروحية ونشاطاته السياسية ، مهدت الطريق للتحول الكاثوليكى الجذرى بشأن الموقف من الإسلام . ورؤية الإسلام عند ماسينيون كانت فى الجزء الأكبر منه تحديداً للمنهج الذى أعتمده للدراسة وتصوره للإسلامولوجى l'Islamalogie وأحدث ثورة شبهها

Pierre.R بالثورة الكوبرنيكية La Révalution Copernicienne فاتخذها عنواناً جانبياً فى كتابة ليقدم رؤية فى عمله عن التصوف الذى أرتأه ماسينيون فى مؤلفه الضخم عن الحلاج والتصوف الإسلامى ، وقد تعامل معه بنوع خاص حسب عبارة التصوف ، وماسينيون بصفة خاصة فى جميع أعماله عن الإسلام كان كالقاضى العادل فى البحوث التاريخية والمشكلات الإجتماعية وتحليله للتقارير السياسية فى الشرق والغرب[٧٨] . وبصورة عامة يمكن القول إن الجهد العلمى الضخم للويس ماسينيون (مؤلفات – محاضرات– دروس – ندوات – لقاءات) فى ميدان الدراسات الإسلامية يمكن تقديره بصورة مناسبة وصحيحة فقط فى سياق رؤيته الدينية – فالتحول الجذرى للكاثوليكية صاحب معه تحول جذرى لدراسة روحانية الإسلام من خلال صدمته الأولى فى بغداد أثناء تنقيبه على الآثار – بقصة الحلاج – فتعاطف معها ولم يتركها حتى وفاته !!

ففى هذا المجهود العلمى الكبير تتجلى بشكل عجيب سمات العالم واسع الإطلاع والتبحر والعمق وبأكثر من لغة ، ولقد أختزن فى عقله المنظم ومنهجه الممنطق معارف عميقة يضاف إليها تنوع واسع فى ميادين الإستشراق والحوار وهى التى تمتزج أو تتوحد بتوازن عظيم مع مشاعر نسكية / رومانسية / دينية تتغلل فى ثنايا مؤلفاته كلها كما رأينا – وفى تحليل بعضها من خلال نقد النص الداخلى كما سنرى فى الجوانب اللاهوتية .

ثالثاً: الجوانب اللاهوتية فى رؤية ماسينيون :

يمكن لنا أن نفهم الجوانب اللاهوتية فى رؤية ماسينيون للإسلام من مقولة الإيمان أو نفيه ، ويمكن – على حد قول د. جورافسكى – الإتفاق مع تلك العناصر والتفسيرات اللاهوتية أو عدم الإتفاق ، ومع ذلك فإنه لابد من جلائها وتوضيحها لأنه دون هذا الأسلوب لايمكن فهم توجيهات الفكر الكاثوليكى المعاصر – الذى يحمله ماسينيون ، ومواقفه حيال الإسلام وخلافاً للنهج العدائى المسبق من طرف أغلبية علماء الإسلاميات الغربيين ، فإن ماسينيون بنى موقفه تجاه الإسلام والفكر الإسلامى إنطلاقاً من فكرة الإتصال أو الإرتباط الدينى بين المسيحيين والمسلمين ، فى العيش المشترك[٧٩] ، ومن هنا فماسينيون كان ذا فضل ريادى فى البحث عن التقريب بين مصالح الأوروبيين والمسلمين فى مجال الإتصال واللقاء والحوار الدينى وتأسيس الجمعيات الفرنسية / العربية للتبادل الثقافى كما ذكرت سالفاً. بالإضافة إلى أنه كان حليفاً للمناضلين من أجل إستقلال شعوب الشرق الأدنى وفيتنام وتعرض للسجن أكثر من مرة بسبب

إحتجاجه ضد الحرب الفرنسية الجزائرية ، وقام بنشاط تنويرى ضخم تمثلت فى كل ما ذكرناه من مؤلفات ومحاضرات ومؤتمرات ولقاءات.

ولقد كان ماسينيون حريصاً على وحدة الشخصية الإسلامية ، وقد أثارت مخاوفه مظاهر التصادم بين الحضارة الغربية المعاصرة والمجتمع الإسلامى التقليدى التى كان من نتائجها أن المجتمع الإسلامى أصبح أمام خطر حقيقى يتجلى فى فقدان شخصيته المستقلة وذاته ويذوب فى العالم (وهى التى نسميها اليوم بالعولمة والهيمنة والسيطرة والأمركة .. إلخ).

ويمكن لنا القول إن ماسينيون يختلف عن زملاؤه ومعاصريه بل أحياناً عن تلاميذه من المستشرقين وعلماء الإسلاميات من أمثال كارل هينرش بيكر (١٨٧٦م/١٩٣٣م)Beeker الذى يعتقد بإمكان تكيف العالم الإسلامى مع الحداثة والعولمة والمعاصرة من خلال تحديث الإسلام ذاته عن طريق تخليه عن أطروحات القرون الوسطى حول العالم وأستبدالها بمقولات أحدث وأكثر عصرية !! ، أو سنوك هيورجرونج الذى يرى ان الطريق الوحيد المتاح للعرب نحو المعاصرة يتمثل فى التعليم الغربى الذى من شأنه أن يحرر تفكيرهم ويقودهم تدريجياً إلى الأوربة[٨٠] !! أو جاك بيرك J.Berque الذى يؤكد فى مرحلة لاحقة ان البلدان العربية يمكن ان تنقذ قيمَّها الروحية إذا لحقت بالشعوب الأخرى فى ميدان التقدم التقنى وتحليل المجتمع الإسلامى المتصل بالحضارة الصناعية[٨١].. إلخ ، وبذلك ترد على التحديات المستقبلية الكبرى .. نقول .. خلافاً لكل هؤلاء كان لويس ماسينيون مقتنعاً بعمق الرؤية اللاهوتية وان مستقبل المسلمين يتعلق بمدى وفائهم للتقليد الإبراهيمى (نسبة إلى سيدنا إبراهيم عليه السلام – أبو الأنبياء) وبمدى قدرتهم على إعادة بناء عالمهم الروحى الأصيل وتحديد ثقافتهم الحقيقية ، فالأوربيون الذين يتحملون مسئولية تحطيم العالم الإسلامى وثقافته الأصلية المتميزة يجب أن يتواصلوا مع الإسلام ويسهموا فى إنبعاثه بالمشاركة والتعاطف العملى والقدرة العقلية ؛ والعمل على إعادة بعث تلك القيم الروحية الموجودة فى الذات الإسلامية[٨٢].

وإذا كان الإسلام بالنسبة لعالم الإسلاميات البروتستانتى دنكن بلاك ماكدونالد D.B.Macdonald عبارة عن بدعة (هرطقة) مسيحية !! وآراء سيدنا محمد (ﷺ) لصيقة بتعاليم آريوس !! فإنه تأسيساً على ذلك طرح أمام المبشرين المسيحيين مهمة إكمال عقيدة نبى المسلمين (الناقصة !!) على حد تعبيره وتطهيرها من الأفكار الهرطقية التجديفية تجاه شخص المسيح[٨٣] ، فإن الإسلام بالنسبة لماسينيون – الكاثوليكى – أكبر من أى بدعة مسيحية ، فهو

(أى الإسلام) يشكل وحدة عقائدية مستقلة متكاملة تتمتع بمباركة الرب لأنها ترجع من حيث منابعها إلى " الصلاة الإبراهيمية الثانية " فى بئر سبع عند ولده البكر إسماعيل وشعبه – العرب[٨٤].

وطبقاً لقصص التوارة والقرآن فإن العرب انحدروا من نسل إسماعيل بن إبراهيم وهاجر جارية سارة ، وبهذا الصدد كتب ماسينيون قائلاً : " إن تاريخ الجنس العربى يبدأ من دموع هاجر – الدموع الأولى فى الكتاب المقدس[٨٥] وبصفة جوهرية فإن أطروحات ماسينيون تكمن فيها أساس التصور الإسلامى للديانات الثلاثة (اليهودية – المسيحية – الإسلام) مع تركيز ماسينيون على أن رسالة الإسلام الأخيرة إيجابية نظراً لكون المسلمين يتبعون ملة إبراهيم وولده إسماعيل المبارك ، اما ديانتهم التى ظهرت بعد سيدنا موسى وسيدنا عيسى عليهما السلام عبر سيدنا محمد (ﷺ) فهى إنذار إلهى بالحساب العسير الذى سيشمل الخلق كله ، وهى أيضاً الإستجابة الإلهية السرية لدعاء إبراهيم ورغبته حول إسماعيل وأمة العرب إذا اجابه الرب قائلاً : " وإما إسماعيل فقد سمعت لك فيه "[٨٦] وبحسب رأى ماسينيون فإن الإسلام جاء بمنزلة ضمير لليهودية والمسيحية[٨٧] ، وإنطلاقاً من تلك المرتكزات الفكرية الأولية رأى ماسينيون انه بإمكان المسيحيون – بل من واجبهم – الإعتراف بـ (المصداقية النسبية) للقرآن والإعتراف الجزئى المشروط بنبوة محمد (ﷺ) وذلك رغم ان سيدنا محمد (ﷺ) أقصى بدعوته الجوهر الإلهى بحيث لايبلغه الإنسان مطلقاً ورفض من حيث النتيجة – الفكرة الصوفية حول إتحاد الإنسان بالإله ، وهى الفكرة التى ظهرت فى إطار الإسلام نفسه على قول ماسينيون – بعد مضى ثلاثمائة سنة من الهجرة النبوية على يد الحلاج وبعض الزهاد من متصوفة الإسلام من أمثال الحلاج وابن عربى والسهروردى والبسطامى .. إلخ .

وفكرة الإتحاد ووحدة الوجود التى يتبناهما ماسينيون جرياً وراء الحلاج تعتبر فى نظر أغلب أهل السُنة ومسلمى العالم المعتدلين شطحات لاتقبل . ولكن مسألة تطبيق التعاليم المحمدية حسب النهج الحلاجى (الاتحادى) تشكل إحدى الركائز الأساسية لنظرية ماسينيون ورؤيته اللاهوتية من خلال دراسته المتعمقة للتصوف الإسلامى ووصل إلى الإقتناع بان الإسلام مفتوح لفعل الخير ويحمل فى جوهره إمكان التحول من الداخل أو التجديد والبعث الذاتيين ، وهذا المفهوم يضعه ماسينيون معارضاً لمفهوم التحول إلى دين آخر!! وذلك عبر الأولياء المسلمين الذين يأتى الحلاج على رأسهم ويشغل مكان الصدارة بينهم على الأقل فى نظر ماسينيون المغرم

به والمتعاطف معه والذى أعاد بدقة إستثنائية دراسته الصوفية وتعمق فى مذهبه ودافع عن وجهة نظره ، وطبقاً لأطروحته فإن الحلاج لم يكن زنديقاً مرتداً أو حلوليا وإتحادياً كما اتهمه اعداؤه ومنتقدوه من الفقهاء المسلمين ، وكذلك لم يكن مسيحياً مستتراً كما حاول ان يبرهن بعض الباحثين الأوروبيين للفكر الإسلامى ، ويؤكد ماسينيون ان مذهب هذا الصوفى لايتعارض أو يتناقض فى أفكاره وتوجهاته العامة والأساسية مع الإسلام السُنى ، وماسينيون يقدم الحلاج بوصفه أحد الدعاة المعبرين بدقة عن العقيدة التوحيدية[٨٨] .

والحلاج أيضاً كصوفى سُنى – وهو عند الأغلبية صوفى فلسفى – لم يسلك طريق البعض فى توجيه تهمة التكفير للنزعات والمذاهب العقائدية الأخرى فى الإسلام ، وذلك كمحاولة مخلصة من جانبه للتقريب بين تلك المذاهب والفرق رغماً عن أنه من أكثر الصوفية إتهاماً بالكفر والإلحاد من قبل الكثيرين !!

وبرأى ماسينيون فإن الحلاج الملتزم بالعقيدة الصحيحة للإسلام كان أقرب شخص مسلم إلى فكرة المسيحية حول وحدة اللاهوت والناسوت وهى ذات الفكرة التى عبر عنها الحلاج فى قولته الشهيرة " أنا الحق " Je suis la vérite وهى نفس العبارة التى كانت سبباً فى قتله[٨٩].

وفى الإصطلاح الصوفى (الحق) اسم من أسماء الله تعالى بينما (الحقيقة) هى التوحيد ، ورغم نقصان هذا التعريف فإن كلمة الحق تتضمن لدى الصوفية تفسيرات ومعانى عديدة نذكر منها قول ابن عربى (وهو أيضاً من الصوفية الذين عانوا الكثير) ان الحق كل ما فرض على العبد من جانب الله وكل ما أوجبه الله على نفسه ، وهناك حق اليقين عبارة عن فناء العبد فى الحق والبقاء به علماً وشهوداً وحالاً . أما الحقيقة فهى إقامة العبد فى محل الوصال إلى الله تعالى ووقوف سره على محل التنزيه ، وقيل إن الفرق بين الحق والحقيقية أن الحق هو الذات والحقيقة هى الصفات ، والحق اسم الذات والحقيقة اسم الصفات[٩٠].

ومما تقدم يتضح لنا أن الجوانب اللاهوتية لرؤية ماسينيون وتصوره للدين الإسلامى وجهوده فى هذا المجال يستند بالدرجة الأولى إلى النقطتيين التاليتين :-

١- إنتماء الإسلام للملة الإبراهيمية أو الشجرة الإبراهيمية المباركة.

٢- النهج الذى سلكه الحلاج (صوفياً) فى تفسيره وممارسته للإشكالية اللاهوتية للإسلام.

ومن المسائل التى أولى ماسينيون أهمية كبرى لدراستها وبذل فيها جهداً كبيراً المسائل اللاهوتية العامة والتى تتسم بأهمية رمزية وتشكل محطات ومرتكزات أساسية فى تاريخ العلاقات التفاعلية المتبادلة بين الإسلام والمسيحية نجد :-

أ – تبجيل مريم العذراء فى الإسلام والمسيحية .

ب- تأثير (الرهبنة) المسيحية فى إجلال فاطمة الزهراء (ابنة الرسول (ﷺ) وتقديسها عند المسلمين.

ج- التقديس المشترك (الإسلامى / المسيحى) (أهل الكهف السبعة الذين قاموا فى كهفهم الواقع فى أفسس Ephèse ثلاثمائة وتسع سنين .

د- معاهدة نجران بين النبى (ﷺ) والنصارى أيام البعثة النبوية .

هـ- البعثة السلمية لفرنسيس الاسبزى إلى الشرق الأدنى وخطبته العقائدية فى قصر السلطان المصرى (الملك العادل) والملامح المشتركة بين الزهد المسيحى والإسلامى.

ويعتقد لويس ماسينيون ان متابعة بحث تلك المحطات المشتركة بين الديانتين من شأنها تهيئة الأرضية الطيبة لحوار لاهوتى مثمر بين المسيحية والإسلام[٩١].

ولعل الحوار وما يثمر عنه من نتائج تعطى للغرب (اليوم) صورة صحيحة للإسلام ، وهذا هو دور المستشرق المعتدل أو كما يذكر د. أدوارد سعيد فإن الموقف الخلاصى للعناصر المشتركة مع أفضل ما فى الدراسات الإنسانية لهذه الفترة يمكن أن يعتبر المعادل الإستشراقى للمحاولات التى تمت فى الدراسات الغربية المحضة لفهم الثقافة المغايرة[٩٢] ومنها بالطبع دراسات لويس ماسينيون وآراؤه فى مجال الفكر الفلسفى الإسلامى على ما سنرى.

رابعاً: أهم آراء ماسينيون وجهوده فى الفكر الإسلامى:

.. بعد أن عرضنا فى النقاط الثلاث السابقة لحياة وعصر ومؤلفات لويس ماسينيون ورؤيته اللاهوتية وجهوده فى الدرس الفلسفى من خلال العديد من المحاضرات والندوات والأبحاث ، إتضح لنا إن ملامح الجهد المبذول ينصب على النقاط الآتية :-

١- في التصوف الإسلامى والطرق الصوفية (الحلاج نموذجاً)

من المعلوم إن جُل الأعمال الكبرى لماسينيون تتمثل فى دراسته الموسوعية عن الحلاج شهيد التصوف ، أو على حد قوله شهيد الحقيقة فى بغداد (حياته – فكره وآثاره – قصائده ونصوصه الصوفية – بحوثه الفلكورية – عذاباته النفسية ..). وبموت الحلاج أو بمعنى أدق قتله – مات التصوف فى الإسلام ، ومن هنا إرتكزت بحوث ماسينيون فى مشروع قراءة الحلاج ومراجعة بعض محاولات ترجمة نصوصه ، وإشكالية تلك المراجعة تندرج فى تلمس نظرة جديدة إلى الفكر الصوفى تأخذ بعين الإعتبار محور (تصوف الحلاج/ الإستشراق) بسبب العلائق العضوية التى تربط هذا المحور بنتائج مهمة تشمل العقائدى/ المعرفى / الوجودى ، ومن هنا فالمنطلق الأساسى إذن مرتبط بنقد جهود الإستشراق الذى توجه مباشرة إلى النص الصوفى ، وتحديداً جهود ماسينيون حيث أثرت إلى حد بعيد فى تفاصيل تلقى الإسلام وروحانيته فى الفكر الغربى ، وهناك شروط ومحددات للتعامل مع الحقيقة الصوفية من خلال كشف العلاقة بين محورين متداخلين :-

أ – إصرار الأطروحة الإستشراقية على الأصل الدخيل لتصوف الحلاج .

ب- جعل الأصل الإسلامى نسبى النزعة بإعتباره الموقف الرسمى .

فكلاً المحورين ينتهيان إلى إشكالية تعرقل تحديد دور التصوف الإسلامى ذاته[٩٣] ولكن غرضنا من البحث هو تلمس رؤية الآخر للتصوف الإسلامى . ومن هنا كانت محاولات ماسينيون مهيمنة على مجمل الدراسات اللاحقة التى تعرضت لتصوف الحلاج ويقرر أرنولد نيكلسون A. Nicholson ، إن الإهتمام بفكر الحلاج يرجع إلى بداية الدرس الإستشراقى فى أوروبا من قبل (ثولوك)[٩٤] الذى عَّدل عن آراؤه ومواقفه فيما بعد.

ولقد تعرض نيكلسون لقول الحلاج " انا الحق " كما تعرض لها ماسينيون ، وحاول تفسيرها بما يتفق مع آراؤه وآراء المستشرقين الآخرين وأصحاب الأغراض الأخرى ولكن ماسينيون كان يؤولها ويصف الحلاج بالرجل المتآله ، والحلاج كما يقرر ماسينيون يصف الأولوهية بالتجريد والتنزيه ، ومن هنا جعله البعض من صوفية أهل السُنة (فى التوحيد) وخصوصاً أنه لم يستخدم مبدأ التقية الشيعية ، وأباح بالسر فقتل على عكس ما ذهب إليه أستاذه الجنيد بن محمد الذى كتم السر فسُتر ، ومقولة " أنا الحق " Je suis la vérité أخذت أكثر من حجمها الحقيقى (بسوء فهم) حيث يستخدمها الصوفية عادة للدلالة على الخالق وليس المخلوق ، فالخالق هو الله

والمخلوقات هى العالم أجمع ، ولم يخطر بذهن الحلاج مطلقاً إن معرفة الله المنزة شيئ فى غير مقدور الإنسان ، وهنا نجد نيكلسون الذى يذهب فى الرأى مع تأويل ماسينيون بهذه المقولة – يرى أن الرجل المتأله يجد فى نفسه بعض تصفيتها – بأنواع الرياضة والمجاهدة والزهد الصوفى – حقيقة الصورة الإلهية التى طبعها الله فيه ، لأن الله خلق الإنسان على صورته ، ويذكر نيلكسون إن الحلاج يتخذ من العبارة القديمة المأثورة عن اليهودية والمسيحية وهى قولهم إن الله خلق آدم على صورته – أساساً لنظريته فى خلق العالم[٩٥] ، وهذا يتضح بجلاء فى قول الحلاج فى الطواسين: " تجلى الحق لنفسه فى الأذل قبل ان يخلق الخلق ، فنظر فى الأزل وأخرج من العدم صورة آدم "[٩٦]، بالإضافة إلى إن للحلاج أقوالاً مأثورة وعبارات وحكم مشهورة هى أقرب إلى التوحيد منها إلى مذهب الإتحاد ووحدة الوجود والحلول الذى إتهم به زوراً وبهتاناً ، بل هى إبطال للإتحاد والحلول وإبطال لما إتهم به ووصم بالكفر والزندقة من أجلها ، وإن تهمة القول بالإتحاد أكثر شناعةً وألصق بالكفر والزندقة من شبهة الحلول التى ألصقها بعض الفقهاء القدامى والمؤرخين المحدثين بالحلاج[٩٧] ، وماسينيون يدافع عن الحلاج والصوفية ويؤكد على أنهم لايرون شيئاً حتى يرون الله معه ، وإن الصوفى لايرى شيئاً حتى يرى الله قبله ، والحلاج صاحب نظر وإستدلال وصاحب مشاهدة وإشتغال ، قد أعلن الحلاج المعذب شهادة التوحيد الشرعى الإسلامية فقال : " حسب الواحد إفراد الواحد له "[٩٨]

وقد أفاض ماسينيون فى مذهب الحلاج La doctrine de Hallâj فى التصوف عارضاً لنا تفسير روزبهان البقلى للشطحيات فى جزء من أهم أجزاء كتابه الموسوعى{ la passion } عن شخصية الحلاج ، وكيف أنه يمثل لدى الغربيين قيمة عالية خالدة ، وكيف أنه كان ضحية التبشير والإعلان عن نظريته الصوفية وأفكاره الفذة وإنه غواص فى المطلق l'absolu وحكيم فارس le sage du Fârs ، ولقد أورد ماسينيون مقولة الشيخ فريد الدين العطار الصوفى عن الحلاج فى إنه كان محارباً ومناضلاً ومكافحاً وأُعدم بمعرفة الله فى حرب القديسيين (الأولياء) وكان شجاعاً كالأسد فى شريعة الغاب المكشوفة ولكن هذا المحارب الجرئ سعدته تكشيرة القرد وبلغ الطعم فى المحيط الصاخب ، وقتل وصلب بوشاية من الفقهاء والساسة فى عصره ، وقام ماسينيون بتحليل كلمة " تصوف " قائلاً :-

Le mot “ Mystique “ a été généralisé dans des acceptions si diverses surtout de notre temps …”[99]

بأنها كانت بصفة عامة – وخصوصاً فى عصرنا – الخبرة الرمزية والفردية فى دراسة علم النفس والعمل الفردى الذاتى فى الديوان (ديوان الحلاج).

ويعرج بنا ماسينيون إلى دراسة الفيلسوف ابن سينا ويتساءل هل كان هو أيضاً صوفياً ؟ ويقرر ان ابن سينا كان قبل كل فيلسوف فى عصره فيلسوفاً وصوفياً مثل ما كان أرسطو فى اليونان وهو من الفلاسفة الموسوعيين ، ومن أكبر شراح أرسطو الذين يمكن لنا وضعهم خارج التقسيم والتصنيف فى كل العلوم والأبحاث فى معرفتنا أجمع ، ويشرح لنا الأفكار العامة لابن سينا وكيف أنه ولد مسلماً وكانت عائلته من الشيعة الإسماعيلية[١٠٠].

وإذا كان الإسلام ودراسة الفكر الإسلامى عموماً هو محور إثبات الشخصية الذى يدور حوله مصير حياة لويس ماسينيون ومجمل مؤلفاته ، فإن رؤيته للإسلام التى بدأت بأعماله عن الحلاج – كما قلت – والتصوف بصفة عامة إرتكزت على مصادر التوراة حول الإسلام ، وإبراهيم (عليه السلام) وهو أبو كل المنبوذين عن طريق إسماعيل (عليه السلام) من خلال مفهوم الضيافة المقدسة. la nation d'hospitalité sacrée وأسقط الكثير من الأفكار الراسخة فى أذهاننا (الغرب) على حد تعبير بيير روكالف ، والمتعلقة بالإسلام (السُنى– التصوف– التشيع)[١٠١] ، وفى موضع أخر يقرر ماسينيون أنه بفضل التصوف كان الإسلام ديناً دولياً وعاماً . إنه دولى بفضل الأعمال النقية التى قام بها الصوفية فى زياراتهم لبلاد غير المؤمنين (الغرب) أى بفضل المثل الرائع الذى قدمه نُساك وزهاد المسلمين من شيوخ الطرق الصوفية من أمثلة : الكبروية والشطرية والنقشبندية والقادرية .. إلخ ، والذين كانوا يتعلمون لغات الهنود وسكان جزائر الهند الشرقية ويندمجون فى حياتهم ، هذا المثل هو الذى هدى أولئك القوم إلى الإسلام أكثر مما فعل الغُزاة ، وإنه عام لأن الصوفية هم أول من فهموا الأثر الخالد الفعال للدين الحنيف وهو وجود توحيد عقلى طبيعى لجميع بنى الإنسان[١٠٢].

أ – منهج ماسينيون فى دراسة الحلاج :

لقد اتبع ماسينيون منهجاً جديداً غيّر الدراسات الإسلامية والفلسفية تغييراً كاملاً فأعطاها بعداً لاهوتياً لم تكن تتمتع به من قبل ، فإذا كان المنهج الإستنباطى والشمولى La méthode intérioriste et globalisante يعتمد على فلسفة الأخرويات ، فقد أتبع ماسينيون منهجاً مخالفاً وتبناه وهو منهج الإستبطان الشخصى وبسبب ذلك فإن محاولاته قد هيمنت على مجمل الدراسات اللاحقة ، والتى أستطاعت أن تحدد قائمة بمصادر الحلاج، وعلى سبيل المثال الأصل

المجوسى والذى لم يكن له أى فاعلية فى عمل العقيدة الحلاجية ، وأتفق كل من ثولوك وألفرد فون كريمر على عد الحلاج من ممثلى وحدة الوجود ، والمواقف هذه عبارة عن خلط بين نظرية فلسفية مثل وحدة الوجود وبين تصور فلسفى مثل وحدة الشهود . بمعنى أن الذى يذهب إلى التنزيه المطلق لايمكن أن يعد من أصحاب وحدة الوجود ، ومن يقرأ أخبار الحلاج يجد نصوص عديدة تؤكد أنه من أصحاب التوحيد الذين يقولون بالتنزيه والعدل وغير ذلك من الآراء الكلامية كما سنرى.

أما رؤية ماسينيون فهى مرتبطة إلى حد ما بموقف ماكس هارتون الذى قدم إعتراضات منطقية على محاولة ماسينيون ، وقد كتب هارتون مقالتين مهمتين فى عامى ١٩٢٨/١٩٢٧ وإندفع فى إحداهما إلى إثبات الأصل الهندى لتصوف الحلاج ، وحاول فى المقالة الثانية أن يؤكد أطروحة الأولى عبر بحث المصطلحات الصوفية الفارسية بحثاً فيلولوجياً لينتهى إلى ان التصوف الإسلامى هو ذاته مذهب الفيدانتا(١٠٤).

ومما سبق نلحظ إن الدراسات المتعددة فى إحالة تصوف الحلاج إلى عدة مصادر تناولها جميعاً لويس ماسينيون فيما بعد ، ومن هنا تعد دراساته عن الحلاج دقيقة متكاملة فى تبنى المنهج الأستبطانى الشخصى ، ويذكر د. قاسم إن ماكس هارتون قام بمراجعة مهمة لترجمة ماسينيون لنصوص الحلاج أفادت الدراسين كثيراً فى تعقب جهود ماسينيون منهجياً وتعطى لنا رؤية دقيقة لمجمل التلقى الغربى لتصوف الحلاج ، فتجربة الحلاج هى تجربة ممثلة لتجربة كل الآسيويين على المستوى الروحانى ، فالشخصية الإنسانية ذاتها يراد بها الطبقة الطبيعية والطبقة الميتافيزيقية حيث ينبغى أن تكون الطبقة الثانية فى حال تطابق مع الذات الأصلية ثم يتم تلخيص المحور الثانى بمفهوم التجربة الصوفية فى سياقها الميتافيزيقى المؤدى إلى توحيد الثنائية الأولى { الذات والموضوع } وثنائية { الله – الإنسان } وعند حجب المستوى الظاهر نصل إلى المنهج الذوقى ومنها إلى الإتحاد الجوهرى الذى كان ولايزال موجوداً وجوداً ذاتياً وضرورياً(١٠٥).

وسجل هارتون مراجعته بملاحظتين إنتقد بهما دراسة ماسينيون ، الأولى : على مستوى المضمون ، والثانية : على مستوى المنهج .

أما **الأولى** : فتقوم على التأويل المسيحى الذى يرفض التأويل الإسلامى السُنى إنطلاقاً من فهم إنه لايمكن الكلام عن الإتحاد ميتافيزيقياً ، وهى ذات الفكرة التى تناولها التصوف

الإسلامى فيما بعد من قبل أصحاب وحدة الوجود . وقد تناول متصوفة القرن الثالث هذه الإشكالية وإنتهوا إلى هذه النتيجة فحددوا مفهوم التوحيد ، وتعد هذه الخلاصة إفراد القدم عن الحدث كفصل بين ذاتين ، أو لايمكن الإيمان بوجود جوهر حقيقى بمعية الجوهر الأصلى ، والإيمان بثنائية حقيقية أعترض عليها ابن عربى فيما بعد فى رسائله ، أما الطرف الأخر للمستوى المضمونى فهو التأويل السُنى الإسلامى ، ففى طائفة أقوال الحلاج وقراءة ماسينيون تركز موقفه من التوحيد وعلاقته بالوحدة الإلهية ، وهى قراءة جديدة وموجهة والذهاب إلى الإعتقاد إن فهمه للتوحيد يتطابق مع توحيد الإسلام المبكر الذى كان لابد من الوقوف عند هذه الملاحظة حول التوحيد عند الحلاج ، الأمر الذى ربطه ماسينيون بموقف الإسلام البكر ، ونتفق تماماً مع ماسينيون فى توحيد الحلاج ، ويؤكد هذا جميع ما ورد من نصوص فى الديوان وفى أخبار الحلاج وكلها تثبت ان توحيد الحلاج توحيداً خالصاً غرضه التنزيه المطلق(١٠٦). فخلال الفترة التى عاشها الحلاج كانت عقيدة التوحيد تعاش من قبل الجماعات الدينية جميعها لاسيما المعتزلة كفرقة كلامية كانت لها أطروحاتها وتوجهها حول التوحيد تهيمن على كل المدارس ، ومن هنا سموا بأهل التوحيد وأحياناً بأهل العدل والتوحيد ، ولانرى أى فرق يذكر بين الحلاج فى نصوصه التوحيدية وبين آراء المعتزلة .

أما الملاحظة **الثانية** على مستوى المنهج ، يورد هارتون إعتراضه على منهج ماسينيون فى إشكاليتين :- الأولى .. عرضه فكر الحلاج وفق منهج الفلاسفة والمتكلمين حيث الإنطلاق من الفرضيات بشكل مختلف ، فالفلاسفة من أمثال ابن سينا والفارابى مثلاً ينطلقون من فرضيات أساسية ذات نزعة ربوبية ، بينما العلاقة بين الله والعالم عند الحلاج تختلف كصوفى . *والثانية* .. محاولة ماسينيون تأسيس قراءة تعتمد على منهج الإستبطان والتعاطف ، الأمر الذى يبرر لنا ذلك السحر الذى تتحلى به مؤلفات ماسينيون لأنها نبعت من عمق التجربة الشخصية(١٠٧) .

ب- عن السيكولوجية الحلاجية :

مما لاشك فيه إن الشخصية الحلاجية من الشخصيات الحادة التى طرحت ذاتها بذاتها ، ولم تترك لنفسها تتشكل على وفق مجرى الوقائع ذاتها التى أدت فى النتيجة النهائية إلى قتل النموذج الإلهى فى الإنسان طبقاً لتصور ماسينيون ، ومن ثم تدمير الخطاب الدينى فى عناصره الجوهرية لإنشاء سلطة قمعية تستغل الشعور الدينى بأسم الله مرة وبأسم الشريعة مراراً(١٠٨) ،

ولايستطيع المرء أن يلغى دور الإلهيات والغنوصيات القديمة فى تشكيل جانب مهم من الشخصية الإسلامية ، ولنا أن نتفحص المفاهيم الأولى عند الزهاد الأوائل أمثال : الحسن البصرى { ت ١١٠هـ } وتأثير الثقافة الهللينية على البسطامى {ت٢٦١هـ} وذى النون المصرى { ت ٢٤٨هـ } ، وإن لم تطمح مثل هذه الشخصيات إلى ان تطرح ذاتها كبديل لما هو سائد حينذاك خلافاً للحلاج الذى جاء بعدهم مدفوعاً برغبة ملحة بإعادة صياغة محددات الشخصية الإلهية بنموذجها المحمدى بعيداً عن إفرازات الإسلام السياسى الزمنى (يراجع نبرات الصدق الممزقة التى خلفتها كلمات الحلاج الأخيرة عشية إعدامه)[١٠٩] ، بكل ما فيها من تجاوزات وشطحات أمام الإنسان العادى ، ولكنه أراد ان يؤكد دور الشريعة الحقيقى بفهم الوصول إلى حقيقة الشريعة وليس تحطيمها ، ومن يراجع أبيات شعره يرى إنه وصل إلى ذروة إنشداده للرحمة عندما أستخلص شخصيته من الإتحاد مع المحبوب فى صلاته عشية الإعدام عندما أنا يردد بعض الصلاة .." مكر ، مكر " وهى صفة إلهية أكدها القرآن بطريقة غريبة فى مجموعة من الآيات القرآنية : " الله خير الماكرين " ، وعندما فكر بموقف الفقهاء الذين عدهم كمساعدين له وهو ينذر جسده ليستدل الجمهور على صدق ما ذهب إليه – فكر الحلاج تلك الليلة بموته الكبير ووجد نفسه فى مواجهة موقف حقيقى يشهد به أمام الأمة على ولايته ، محرراً نفسه ليصرخ فى النصف الثانى من الليل " حق ، حق " لتكون المعادلة الصوفية النفسية " مكر ، حق ، مكر ، حق " بمعنى إن الذى يتوجه إلى موته بهذه الطريقة لايقدم صورة لجسد شخصية معذبة وإنما يقدم صورة واضحة للذى يموت من أجله (وهو الله) فالفرح من الله إلا أن العذاب هنا صورة الله أيضاً ، ومن هنا نجده يقول فى الديوان : وكل مآربى قد نلت منها .. سوى ملذوذ وجدى بالعذاب[١١٠]. ويذكر د. قاسم ان الرغبة الحقيقية هى الوصول إلى المشنقة ، وهنا ينفسح المجال الدلالى لـ (مكر ، حق)[١١١].

ومن هنا نجد ديوان الأدعية والمناجاة لشهيد التصوف الإسلامى يحتوى على أربعة أجزاء فى مجلد واحد بعد المقدمة منها بالطبع :-

- نقد النصوص Critique textuelles
- تحليل دلالة النص Analyse sémantique

وقد قام ماسينيون بترجمة فرنسية للوثائق والنصوص مع تقديم فهارس وقوائم تحقيقية وملاحظات حول النص العربى Texte Arabe et Notes[112] .

ومن ناحية أخرى إن عقيدة بعث الجسد عند الحلاج تأخذ معناها فى هذا العالم ، ولأن الحق خالق كل شيئ ، فالجسد قيمته المؤكدة ، ولذا فإن الحلاج كان فرحاً وهو يتقدم نحو موته فى مغامرة لها دلالاتها ، فهى صورة تتماهى مع صور الشهداء الأوائل للإسلام المبكر وكأنه فى معركة مقدسة فى سبيل الله ، ويشبه ذلك طبقاً لرؤية ماسينيون وجوه ضحايا فاجعة كربلاء (٦١هـ) وهم يقدمون أجسادهم للسيوف شهداء . ولقد ردد الحلاج وهو يتقدم نحو موته مقطوعة شعرية من أربع أبيات تكشف لنا عن السيكولوحية الحلاجية ، وتؤكد لنا التصور الحلاجى عن التضحية (التى يشبهها ماسينيون بصلب المسيح) وتحطيم المعبد الإبراهيمى فى جسده (إسماعيل فداء لإبراهيم) ، وعن ابى الحسن الحلوانى قال: حضرت الحلاج يوم وقعته (يوم صلبه) فأتُى به مسلسلاً مقيداً وهو يتبختر فى قيده ، وهو يضحك ويقول :-

نديمى غير منسوبٍ إلى شيئ من الحيفِ

دعانى ثم حيانى كفعل الضيف بالضيفِ

فلما دارت الكأسُ دعا بالنطع والسيفِ

كذا من يشربُ الراحَ مع التنين فى الصيف[١١٣]ِ

ولقد أشار ماسينيون إلى الدلالة الشديدة التركيز لهذه الرباعية التى تمثلها الحلاج ، ويرى إن الحلاج هنا يحدد سابقة عظيمة وهو يخاطر بنفسه ليعلن أمام الله حبه الرجولى ، وهو الحب ذاته الذى تفشى عند الصوفية اللاحقين كمقام من أهم المقامات ، وأُعتبر رائداً بمجموعة من الأفكار الأفلاطونية لمفهوم تماثله مع العرض السرى الرجولى لآدم قبل خلق حواء ، ذلك الحب المطلق لغير النوع الإنسانى ، إلا ان تضحية الحلاج تضحية بالجمال النموذجى للرجل فى هذه الصورة الإلهية ، ولقد صلى الحلاج ركعتين قبل الحكم عليه ، وفى ركعتيه أمام الموت قرأ الفاتحة وبعدها آية من سورة الشورى فى قوله تعالى عن الساعة : " يستعجل بها الذين لايؤمنون بها والذين آمنوا مشفقون منها ويعلمون أنها الحق ، إلا إن الذين يمارون فى الساعة لفى ضلال بعيد "[١١٤] ، وهذا مايؤكد لنا ان الحلاج قتل ظلماً ومن هنا عده ماسينيون شهيداً للتصوف ، ومن هنا أيضاً تعددت قراءاته وأختلف الناس فيه مشارب وأهواء وفرق .

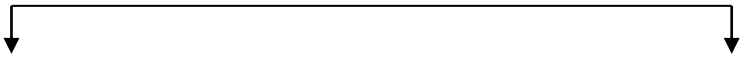
ج- القائمة الحلاجية بحسب ماسينيون :

ومن إهتمام ماسينيون بالحلاج والطريقة الصوفية الحلاجية ، والذى يطلق عليه بعض الحلولية وضع ماسينيون قائمة الطريقة الحلاجية الحديثة من خلال سلسلة من البنوة الطبيعية Filiation naturelle والبنوة التصوفية Filiation Mystique ، وسوف نستخدم إختصارات abréviations لهما أثناء العرض فالخط (-) رأساً يدل على البنوة الطبيعية ، والسهم (-->) رأساً يدل على البنوة فى التصوف (تلاميذ ومريدين) ، أما (vers) فنرمز لها بحوالى (ح) كتاريخ وفهم – وقد قمت بترجمة القائمة من الفرنسية طبقاً للقائمة التالية:-

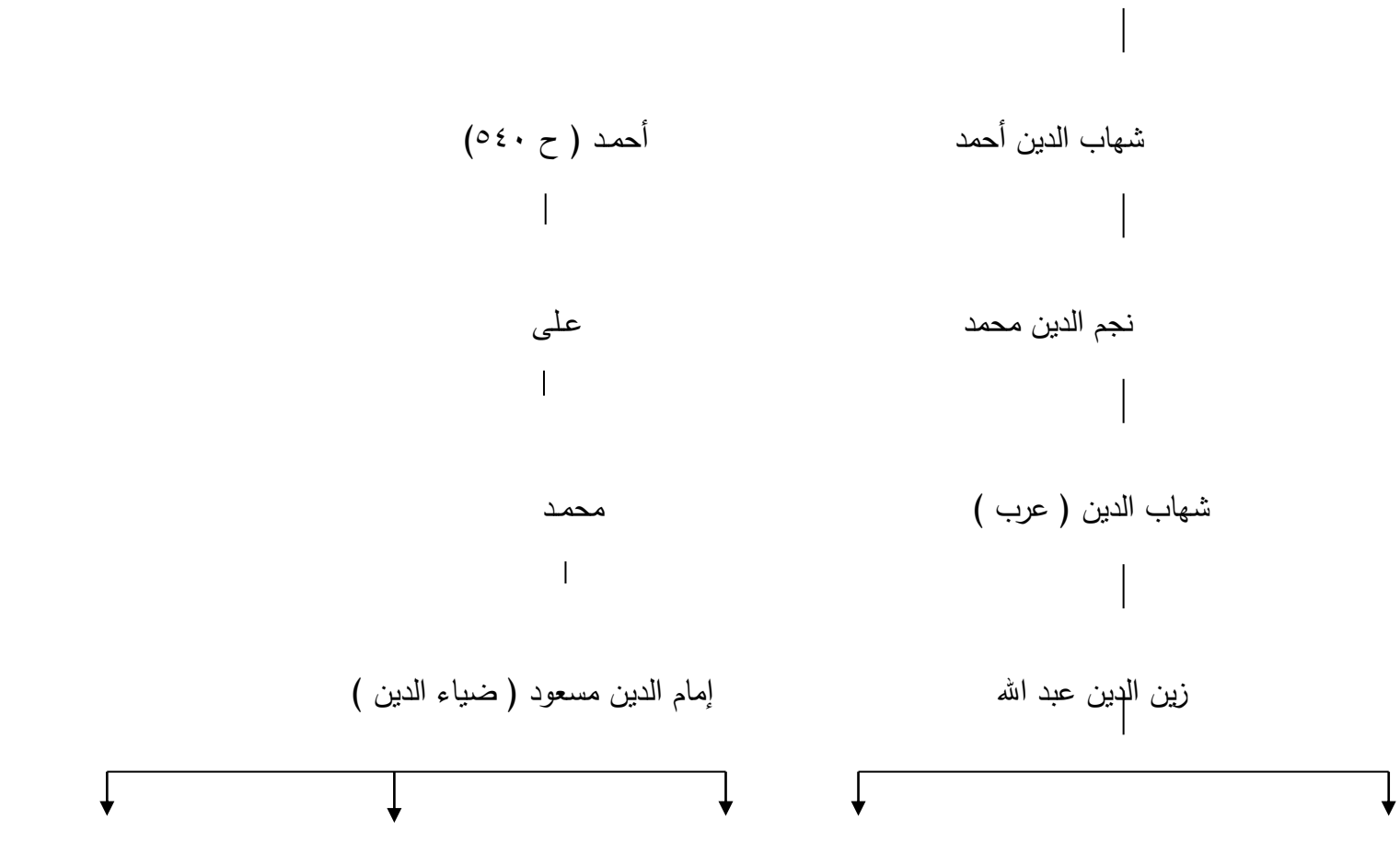
Tableau 1V^{e} – Gènéalogie de la traiqa Hallâjiya moderne

قائمة الطريقة الحلاجية الحديثة [١١٥]

HALLÂJ الحلاج (قتل ٣٠٩هـ)



زين الدين عبد الصمد (ح٣٣٩)	الشبلى (ح٣٣٤)
أحمد (ح ٣٧٠)	نصر آبادى
محمد (ح ٤٠٠)	أبو على حسن الدقاق(ح٤١٤)
حسين (؟)	إسماعيل (؟)
فخر الدين عبد الرحيم (ح٤٦٠)	عمر (ح٥١٠)



إج بحسب الحلاج :

ى دراية واسعة لنصوص القرآ

دد معجزة الإسراء والمعراج -

أبو محمد بن عبد الله القدسى (ح ١٠٢٨)

أحمد بن محمد الديجانى المدنى (ح١٠٧١)

حسن عجمى (١١١٣)

السنوس

قوسين " من الخطاب القرآنى ، وأوضح لنا مراحل البحث عن الحـ

ومدى مرحلة رشق القوس بحسب الحلاج ونظرية الأوضاع ، وإستخدم

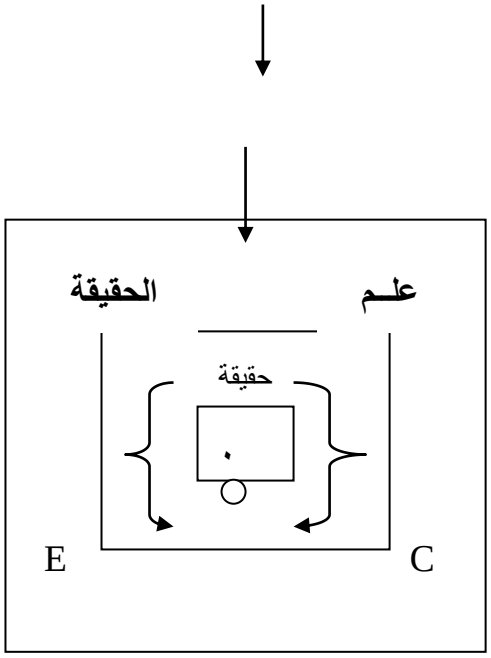
والأحادية والشهود والجبروت والأزل والملائكة والوجد .. إلخ.

ويجدر بنا قبل أن نعرض للشكل التوضيحى لقاب قوسين الذى يشرح لنا ذلك أن نذكر قول الله تعالى فى القرآن الكريم والذى ورد فيه ذكر " قاب قوسين " ، ويقول الله تعالى: " والنجم إذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى ، علمه شديد القوى ، ذو مرة فأستوى ، وهو بالأفق الأعلى ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى "[١١٦]

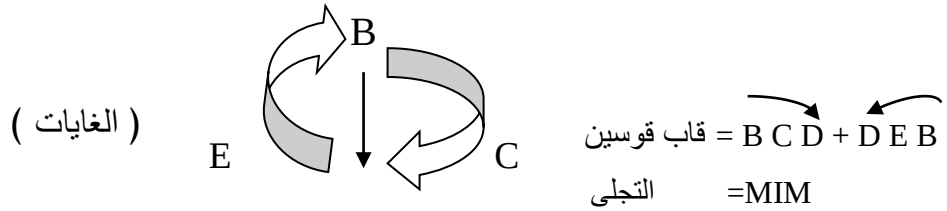
قاب قوسين

١- مراحل البحث عن الحقيقة لدى الحلاج

TAWASIM IV-I الطواسين[١١٦]

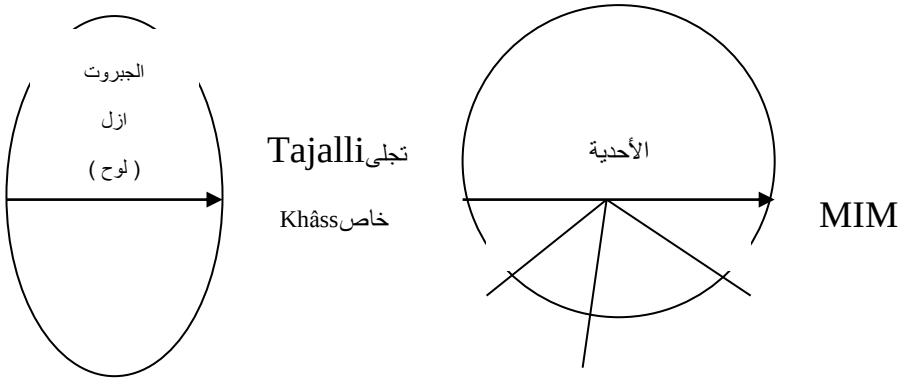


٢-مدى مرحلة رشق القوس بحسب الحلاج



(عــاد)

٣- نظرية الأوضاع



٢- <u>فى الفلسفة وعلم الكلام</u> :

لقد تنوعت جهود ماسينيون ما بين التصوف – كما رأينا – والفلسفة الإسلامية ودراسة فلاسفة الإسلام الأكثر جدلاً ، وعلم الكلام والفرق الإسلامية الأكثر زخماً فى الفكر الإسلامى من سنة وشيعة وأشاعرة ومعتزلة وقرامطة ونصيرية وغير ذلك.

وأهتم ماسينيون بداية بالقرآن الكريم Le Coran والاخلاق والروح كما أهتم بمصادر التوارة والكتب السماوية ، وإعتمد عليها فى إرتكازه حول دراسة الإسلام ، وسيدنا إبراهيم (عليه السلام) وهو فى نظره أبو كل المنبوذين عن طريق سيدنا إسماعيل (عليه السلام) من خلال مفهوم الضيافة <u>المقدس</u> . L'Hospitalité Sacrée ، كما أهتم ماسينيون بحياة سيدنا محمد (ﷺ) ومهمة النبوة المقدسة والوحى ، ولقد أقر بوحى الله المنزل على سيدنا محمد (ﷺ) بالقرآن الكريم ، وكان يرى ان الإسلام دين حقيقى وله دور مهم فى تاريخ الوحى ، وليس بأوليائه <u>فحسب</u> . ويقرر ماسينيون فى البداية الطريق الذى أختاره لبدء دراسة تاريخ الفلسفة العربية ، والذى يتمثل فى ذكر المقولات العقلية والاسماء الكلية والمعانى العامة والأحكام وتحديد معانيها على مر <u>الدهور</u>.. إلخ . وتحدث عن الروح والعقل والعلة والمادة ونظرية النشوء والإرتقاء ، وقد قسم محاضراته إلى رباعيات (أى ان كل أربعة محاضرات تتناول إصطلاحات مختلفة مع ذكر أهم مصادر موضوعات المحاضرات فى الشرق <u>والغرب</u>.

وإتجه بنا ماسينيون إلى الحديث عن معنى الجوهر Substance وهو المقولة الأولى من مقولات ارسطو وبه تقوم الاعراض والكيفيات ويقابل العرض والقضايا المنطقية وتحليل كتاب العبارة لارسطو ، وفى إصطلاحات المنطق وتاريخ المقولات العشرة والمقولات الخمسة ، وامتدت دراسته لمصطلحات المنطق الرياضى ومعنى العدد والفضاء والدهر والمكان والزمان ، وحلل الفضاء الأقليدى (إقليدس) وإنتصار لوباتشفسكى (١٨٥٦/١٧٩٣م) Lopotchewsky العالم الرياضى الروسى ورائد الهندسة اللاقليدية ، ومسألة إنقباض الدهر فى ميخلسون (ألبرت إبراهام) عالم طبيعى أمريكى له تجارب على قياس سرعة الضوء (ت ١٩٣٠م) . وقدر رجع ماسينيون ايضاً وهو بصدد الحديث عن الفلسفة العامة إلى الإصطلاحات الفلسفية والموسيقية لرسائل إخوان الصفا ، وأثناء تناوله قضايا فلسفية مثل الطبيعة والوجود عاد للفلسفة اليونانية ومنابعها الأولى عند طاليس أول فلاسفة اليونان ، إلى ان وصل إلى أرسطو المعلم الأول والعلل الأربعة عنده ، ثم عن ابن رشد أشهر فلاسفة الإسلام عقلنة وتنوير وعرض لمعانى الطبيعة عنده وعند الغربيين من أمثال أسبينيوزا وقوانين الطبيعة والوجود عنده وأفاض ماسينيون فى دراسة شخصية سليمان الفارسى عارضاً لنا البواكير الروحية الأولى فى الإسلام وخاصة فى إيران ، كما كتب دراسة عن المباهلة بين النبى (ﷺ) ونصارى نجران كأول محاولة للحوار بين الإسلام والمسيحية ويقرر ماسينيون انه فى البحث عن العدالة بين الناس يتم توكيد الحقيقة بأساليب ثلاثة : إما بالقسمة أو المباهلة أو بالإستدلال اليقينى أو بالإلتجاء التحكمى إلى العمل . وقد كان قديماً ما يسمى بالقسمة التطهرى . وفى الجماعة الإسلامية شعيرة خاصة بالملاعنة الشرطية المتبادلة تسمى " المباهلة " ولقد بحث ماسينيون عنها وعن كيفية ادائها واصلها القرآنى والظروف والنتائج التاريخية التى حدثته فيها وعنها وعن الرمز الذى تعنيه من الناحية الدقيقة ، ولقد ذهبت الفرق الكلامية مذاهب عدة بخصوص الإلتجاء إلى المباهلة .

أ – المباهلة فى القرآن والإسناد والفرق :

يذهب ماسينيون ان المباهلة شعيرة وتسمى باسمين مختلفين مأخوذين من الجذر " بهل " وفى العبرية بمعنى أرهب وفى السريانية بمعنى هرا وفى العربية بمعنى لعن ، ووفقاً لكونها دعاء لفرد واحد فتسمى إبتهالاً (الطبيعة الفائقة للجذر) أو ملاعنة متبادلة فتسمى مباهلة الصفة الثالثة والإبتهال عبارة عن رفع اليدين ممدودين فوق الرأس أو الخلف والراضتان موجهتان إلى الوجه ، وعن كيفية الأداء يذكر ماسينيون ان المباهلة كانت فى الأصل تتكون من ثلاث عمليات

: إستهلاك وهو (الجشُوّ) وذلك ان يجلس المرء على ركبتيه ويضم يديه متهيئاً للنهوض من أجل معارضة الخصم ، ثم (تشبيك) وفيه يشبك الطرفان يديهما اليمينيين ، ثم العملية الثالثة (رفع) اليدين إلى السماء مع تنحية الأصابع والنطق بالصيغة وهى صيغة المباهلة – كما وردت فى القرآن الكريم وهى التى نطق بها النبى (ﷺ) فجعل علياً والحسن والحسين وفاطمة بمثابة بدلاء عنه ، يقول الله تعالى: " فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل : تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنت الله الله على الكاذبين " . والمؤرخون والمفسرون بين شيعة وسُنيين قد أجمعوا على ان هذه الأية تتعلق بالمناقشة التى دارت بين محمد (ﷺ) وبين نصارى نجران سنة ١٠هـ /٣٦١م. وان الخمس رهائن التى أعلنها بقولة من بين اهله كما يقول ماسينيون كانوا : الحسن والحسين (= ابناءنا) وفاطمة (= نساءنا) وعلى ومحمد نفسه (= أنفسنا) ، ولقد صاحبة دعوة المباهلة ارهاصات لأمور سياسية وعقائدية كثيرة وجدل واسع دار بين الفرق حول مشروعية والإلتجاء إلى المباهلة مشروع عند أهل السُنة وإستند ماسينيون على حديث ابن عباس الذى ورد فى تفسير الألوسى . ولكنه لم ينظم ، وتعرض لها الحنابلة فى مناطق الإمام بن حنبل ولجأ إليها الفقيه ابن تيمية بدمشق ضد الرفاعية فى يوم الرسائل والمسائل ، وعند الشيعة نجد كتب الفقه تعالجها فى باب خاص وتحدد مراسمها عند الكلينى فى الكافى والقاضى النعمان فى الدعائم ، ويرجع ماسينيون السبب الرئيسى فى تشريع المباهلة عند الشيعة لانهم يجدون فيها – وهم الفرقة التى يسود فيها نظام الأفراد – الوسيلة الوحيدة لإرغام اخوانهم فى الدين من الفرق الأقوى على الأعتراف بهم وصحة ما يذهبون إليه .

أما الدروز والبغدية فهما ينسبون المباهلة إلى سلمان الفارسى من خلال الدور القضائى المنسوب إليه كمنقذ لعقوبات الله ، وإنه يجب على المتلاعنين ان يمسكا السلسلة ذات السبعين حلقة فى قبلة السلية (الصخرة) بالحرم الشريف فى القوس لان هذه السلسلة ترمز إلى سلسلة (الاسم الغنوص لسليمان) الذى يعد فى نظرهم حكماً أعلى على محمد (ﷺ) فى مباهلة المدينة عندما دعا محمد (ﷺ) عند مقبرة البقيع بالمدينة وفد نجران من النصارى إلى المباهلة فى المكان الحدوث باسم الكثيث الأحمر وأشتهر من ٣٥٩هـ باسم جيل المباهلة ، ويذكر ماسينيون ان فيه تمت حينئذ الخطة (فى الحجة) للمطبع ضد الخطبة الفاطمة فى المسجد الحرام ، وتدلنا اسناد الرواية تصل إلى ثلاثة روايات موجزها ان رؤساء المسيحيون فى الميعاد المحدد للمباهلة جاءوا ليعلنوا تخلفهم عنها ، وقبلوا شروط الجزية وان يكونوا جوار الله وذمة الرسول ، وعلى كل حال

فقد تركت المباهلة وزحمها التاريخى والعقيدى ما يسمى بالرمزية الدينية ، وجعلت الشيعة منها عبداً للتبنى الروحى للموالى وهم غير العرب الذين اعتنقوا الإسلام ، وأصبح لمقولة الرسول (ﷺ) لسلمان برر ارث منا آل البيت معنى رمزياً ذات ابعاد روحية عميقة ، وتقوم فكرة وثاقة له سليمان بالنبى (ﷺ) وأهل بيته إبان حياة سلمان على هذا الحديث " سلمان منا أهل البيت " إلى جانب بعض حكايات ليست بذات أهمية كما يذكر ماسينيون ، وهذا الحديث يرون المدققون من أهل السنة على أن الرسول (ﷺ) نطق به سنة (٥هـ) اثناء غزوة الخندق وذلك ان الرسول قد أنهى المناقشة من المهاجرين والانصار وقد تنازعوا سلمان وألحقه الرسول (ﷺ) بمواليج الشخصيين والحديث يقوم على رؤية واحدة لراد من المدينة هو كثير بن عبد الله بن عدو من عوض البشارى (ت٨٩هـ) .

وأفرد ماسينيون لرمزية الطقوس الشيعية سواء الشيعة السينية منهم كالخطابية والبروندلذية اطلقوا على سليمان اللقب الغنوصى فى سلسلة صفات عديدة . أما الشيعة المختمة ، فالميمية منهم يرون ان سلمان هو مجرد رسول !! وان المؤلة منهم هو محمد وحده !! أما الأربعة الباقون فلبسوا إلا مجرد صور لاتمثل مراحل ظهوره الدورية ، ففاطمة هو الهيوليى النوارنية التى منها ولد ، وعلى هو زوج إنتصار وصفية والحسن هو أضمحلاله وخريفة واعتمد ماسينيون على ذلك على رسائل إخوان الصفا .

اما العينية فيرون ان سلمان طوى اذكرها قد أخطأ حين اعلن سيادة محمد بدلاً من سيادة على .. إلخ من الغنوصيات والهرطقات التى تعف اللسان عن ذكرها .

ب- وضع الحلاج امام فلاسفة الإسلام بحسب ماسينيون :

وضع ماسينيون كل من السجستانى والتوحيدى ضمن سير القديسين وهو يتحدث عن الحلاج فى بدايات الفلسفة العربية والإسلامية ، وتحدث عن الكافى بن سيار والقضاة والتحوين والمعتزلة والقاضى ابن داود وذلك فى جزء من أهم أجزاء كتابة عذاب الحلاج تحت عنوان :

La prise enconsideration de Hallaj et de ses sentences par philosophes musubmans

وتحدث من كان الإنسان وكيفية اتحاده بالله والأزلية الأرسطية ونصوص الفلسفة اليونانية التى تأثر بها التوحيدى وقام بتحليل كتاب الصداقة والصديق وبحث مشكلة اخوان الصفا والبيرونى

وتلاميذ الشيلى ومنهم الحلاج الذى كان صديقة أيضاً . وأورد أيضاً العلاقة بين الصوفى سعيد بن ابى الخير والفيلسوف الكبير ابن سينا والاسنادات الفلسفية للحلاج ، وماسينيون وضع الحلاج امام الفلسفة الإسلامية بشكلها الهللينى وتحديداً ابن رشد وابن سينا وكان من أشهر فلاسفة الإسلام .

Hallaj deveant l'hellenisme philosophique musulman: Avicenne et Averroes.

الأول يمثل الفلسفة العقلية والثانى يمثل الفلسفة الطبيعية وكيف ان الثانى قام بتعريف الفلاسفة وتقدم النص الداخلى للنصوص الحلاجية وان القول بالوحدة كفر صريح ، وسرد لنا المقولات العشرة والعلل الأربعة ومنطق اللهو هو فى مقابل منطق الأغريق .

قائمة التلازم

بين العناصر الكلامية والعروض الفلسفية

أعمال الإمامية والهللينسنية قبل القرن الرابع الهجرى

م	العناصر	علم الكلام	الفلسفة	ملاحظات
١-	الفعل	قديم – حديث	واجب – ممكن	تأثير ارسطى
٢-	الأحساد	حوهر فرد	التعيّن – (المادة + الصورة)	الجزء الذى لايتجزأ
٣-	الجواهر	ما ليس فى محل (مكان)	ما ليس فى مدة (زمان)	خلال المجردات
٤-	الاحساسات	الذاتية / الفردية	مزاج الأجسام	من الحركات
٥-	الافكار	الذات المباشرة	توليد ، حاصل الصورة	مثل التل والأرض
٦-	الايدى اللانهائى	– المنفصل – بلا عرض – عرض	تناسخ – تسلسل – اشراق – استمرار	ابو هشام – النظام – معتزلة
٧-	الكليات	نفى المقادير– ادوار واكوار– افلاك طبائع – مقالات –	إثبات المقادير	ارسطو – اخوان الصفا فيما بعد

		اشخاص		
٨-	الشخص الانسانى	هياكل مفتعلة – نفى الحياة	روح – الأرواح المادية	تصوف السهروردى
٩-	الحس الداخلى	عقل=٦٠ حاسة فقط	عقل ، ٥ حواس داخلية	الحس المشترك
١٠-	نشأة الكون	تجويز – محبة	عدل – عناية آلهية / ازلية	تأثير يونانى
١١-	**التزام شرعى/ قانونى**	فرض – حرام	واجب – معزور (للعقل)	فلسفة القيم
١٢-	النبوة	تأديب ، تأنيب الأنبياء	تصفية (القلوب) – استعداد (نفسى)	(لله حجزة)
١٣-	الإمامة (الإمام)	مؤمن سليم وصحيح	الأفضل – المعصوم (العصمة)	من أخطر قضايا الشيعة)
١٤-	البعث	حشر جسمانى	معاد روحانى	المعاد لدى المتكلمين فى الاسلام

تحليل القائمة :

١- يذكر ماسينيون ان العناصر التى اعتمدها وتبناها الحلاج كانت فى إيطاليا ، ولعل المقصود أنها كانت ضمن اطروحات فلاسفة اليونان فى العصر الهلليسنى واستمرت مع فلاسفة ومتكلمى الاسلام المتأثرين باليونان .

٢- تبناها الجهم (بن صفوان) والعبيدية وهشام والنظام (من المعتزلة) وابن كيسان (الكيسانية) والظاهرية إلخ ورغم رجوع ماسينيون إلى كتاب الفرق بين الفرق إلا أن هناك بعض الخلط بين الفرق الإسلامية.

٣- ابن سينا اجاز اللانهائى بالقوة (فى مقابل الفعل) بشكل مضمون ويحيلنا ماسينيون إلى التعريفات للجرجانى بخصوص البراهين والحجج ضد الذرية (مذهب الجوهر الفرد ، مذهب الذرة

القائل بان المادة مؤلفة من جواهر فردة وأن الأجسام تتكون وتقسم بإجماع هذه الجواهر وأقترافها)

٤- اجازة كلاً من النظام وهشام (من المعتزلة).

٥- إثبات الحياة بحسب العبيدية (من المعتزلة)

٦- هذه الحواس الخمسة الداخلية تكون :- " Reunit toutes les impressions "

أ - الحس المشترك (تأليف جميع الإنطباعات)

ب- الخيال (العمل بالإحساسات : معرفة أماكن الاحساس).

ج - الوهم (إدراك حسى للمعانى الخاصة) للعقل المقوم والمقدر للاشياء .

د - الحافظة (ذكرة الحس الوصفى)

هـ - المتخيلة (العقل المنفعل) = المنصرفة (مؤلف × مفصل - مركب × مفكك)

فى التومائية (نظرية توما الأكوينى اللاهوتية والفلسفية) ، ويذكر لويس ماسينيون ان هذه النظرية لاتوجد فى الحواس الأزلية السابقة) .

إذا كانت رؤية الأغلب الاعم من المؤرخين العرب والمسلمين ، بل بعض علماء الكلام وفلاسفة الإسلام والتصوف الإسلامى لتصوف الحلاج بأنها تدخل ضمن إطار التحريم والكفر ، وان ما قالوا به وفعلوه هو الصواب وان الخطأ من الحلاج بما قاله وفعله من خلال آراؤه وشطحاته المتجاوزه لكل حدود العقل أو المنطق بل الدين العقيدة ، كان القراءة الآولية للتصوف بحب ماسينيون يدافع عن الحلاج ضد هذا التوجه التحكمى بما يسمى باللاهوت العقدى. theologie dogmatique

رؤية المستشرق لدى ماسينيون لتصوف الحلاج

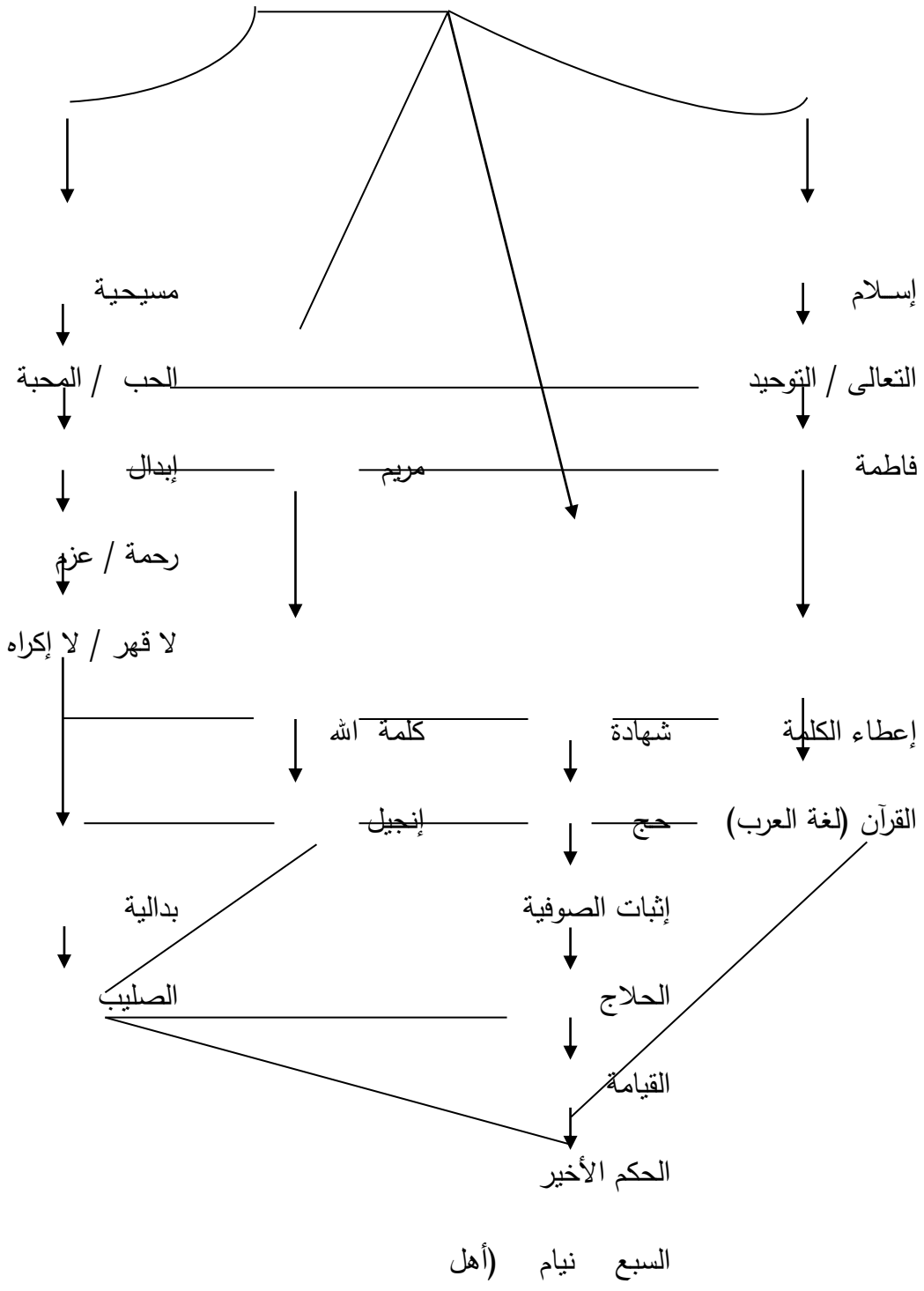
Hospitalite Abrahmique

الضيافة الإبراهيمية

يذكر المؤلف ان :

(سيدنا) إبراهيم تلقى من ربه علامة البشارة أمام حشد من جميع القوميات

إدعاء الإبراهيمية فى العقيدة)



الكهف)

L.M.la passion

تحدث ماسينيون فى هذا الجزء عما أسماه بآثار الحلاج la survie de Halliaj (أى ان الحلاج باق فى نظر ماسينينون بأعماله وتلاميذه ومدرسته الصوفية ومريده ، وسنجده فيما بعد يعد جدولاً للحلاجية .)

وذكر بعض الفلاسفة الصوفية الذين تأثروا بطريق مباشر أو غير مباشر ، ثم عرض فى جزء أخر من الكتاب سيرة القديسين الحلاجية وعقائدهم والأزدهار الأدبى لديهم من منطلق ان هناك من اقام للحلاج وزناً ودرس نصوصه وشرحها واغلبهم من فلاسفة الإسلام من أمثال : السجستانى والتوحيدى وابن رشد وابن سينا وابن سيفين والسهروردى والمقتول ، ويذكر ماسينيون ان أول فلاسفة الإسلام من الذين قاموا بشرح وتوضيح النصوص الحلاجية هو ابو سليمان السجستانى (ولد فى ٣٠٧هـ ومات حوالى ٣٨٠هـ) سوفى نفس الوقت والعصر هو فى الأساس منهجه فى المصدر الإلهى وقيمة الوحدة والإجتماع فى الصداقة بين المحبين.

ولقد ظهر للسجستانى رؤية واضحة جلية فى الوسط الإسلامو– مسيحى de l'amitie entre deuxaimes من خلال النساخ والكتاب حيث القضاة والنحويين المعتزلة الذين أجازوا المناقشة وتفسير النص (مثل القاضى ابن ابى داوود) ومن السالمية الصوفية أيضاً والمعتمدة على فلسفة الحب الإلهى والروحى ، وفى مقالة (فى الكمال الخاص للإنسان ان السجستانى قال بجرأة ان القداسة جديرة بمكان الإنسان وهو متحد بالله (فكرة الأتحاد)والحلول وخاصة السالمية المحفوفة بالمخاط Comme perilleuse أما عن التوحيدى فيذكر ماسينيون المحاورات المنسوبة إليه فى كتبيه عن الصداقة (l'Amitie) كما أوضح لنا كيف شرح السجستانى النص الأزلى لأرسطو على التوحيد الذى تحقق بالأتحاد وقة الإرادة والمشيئة بين الأرواح المتصادفة بواسطة نصوص ابن عطاء الله السكندرى ، والواحد الحق عند الحلاج وكتابات ابن عطاء – فى وجهة نظر ماسينيون – تفضى إلى التوحد فى الله أو الحب فى الله Amitieen Dieu ونعود إلى التوحيدى ونرى ان ماسينيون وهو بصدد الأشارة إلى كتاب الصديق والصداقة (أو رسالة الصداقة) يوضح ان التوحيدى إستشهد ببيتين من أشعار الحلاج ، وكذا تأثر بعض المعتزلة بالحلاج ، وقدم ماسينيون اسماء بعض شخصيات إخوان الصفا مثل زيد بن رفاعة الهاشمى (٣٧٢هـ) والبيرونى تلميذ الشبلى صديق الحلاج كتأكيد على بقاء الحلاج . ويذكر ان البويهيين

اشاروا بنفس مقدمة الحلاج بالاسم Nominati vement وليس بالنقد الداخلى فقط – بصرف النظر عن مقالات التوحيدى فى العقائد والفلسفة والتصوف ، كما ان للتوحيدى رسالة تسمى " الحج العقلى " إذا ضاق بك الحق الشرعى يشبهها ماسينيون ببعض كتابات الحلاج الصوفية ، وتلاميذ التوحيدى من امثال ابو شجاع (٥٠٩هـ) وتحدث ماسينيون عن العلاقة بين الصوفى سعيد ابن ابى الخير والفيلسوف الكبير أبن سينا ، وان هذه الاتصالات كانت تحت رعاية القاضى عبد الجبار الهمدانى المعتزلى ، صاحب المغنى . وأشار ماسينيون إلى التناغم والأنسجام بين قطبيين من أقطاب الصوفية (إبن سبعين والشتشترى) وربط ذلك فلسفياً بالحلاج. Philosophiquement a Hallaj تأكيداً على بقاء الحلاج فى كتابات الفلاسفة والصوفية .

- الحلاج والفلسفة الإسلامية :

وفى جزئية أخرى من كتابه La passion أشار ماسينيون إلى علاقة الحلاج المتصوف بفلاسفة الإسلام والفلسفة الإسلامية وكيف ان الحلاج يقف امام الفلاسفة الهللينيين فى الفلسفة الإسلامية من أمثال ابن سينا وابن رشد

Hallaj devant l'hallenisme philosophique muslman: Avicenne et Averroes

وناقش مواقف ابن رشد (كفيلسوف مغربى) وابن سينا (كفيلسوف مشرفى) وأشار إلى إتصالهما بالحلاج من كتاباته وأشعاره وبحركة الفلسفة الهللينسية Aveclemouvement philosophique hellenistique ، ليس فقط من أجل البرهنة والحجة العقلية ولكن من أجل معالجة قضايا الوجود ونظريته والسياسة ونظريتها D'antologie et de politiquee ٣theonique.– ماسينيون والمجتمع الإسلامى

لقد عاش ماسينيون المجتمع الإسلامى بكل زخمة وتوجهاته ، ويرى البعض ان الفترة التى قضاها ماسينيون فى محيط المجتمعات الإسلامية (سُنية وشيعية) تعادل – ان لم تتجاوز – الفترة التى قضاها فى باريس مسقط رأسه ، ومن هنا كانت رؤية ماسينيون وجهوده فى تحليل ونقد المجتمع الإسلامى – رؤية ذات دلالة عميقة من مستشرق أنصف الإسلام والمسلمين فاحبه كل المسلمين.

وذكرنا من قبل أنه كان يلقى دروس ومحاضرات فى الكوليج دى فرانس بباريس يومى الأثنين والاربعاء ، وأحياناً كان يطلق عليها دروس السيرة حسب ظروف سفره وتواجده من وإلى باريس ، وكان يلقى هذه المحاضرات لطلاب الدراسات العليا وسنعرض لأهم نماذج لبعض الموضوعات التى تمس الفكر الإسلامى .مترجمة إلى اللغة العربية :-

١- فى عام ١٩٢٠ ألقى ماسينيون دروس عن علم الإجتماع الإسلامى وتحدث فيها عن تشكيل النسق الإسلامى عارضاً للنسق بشكل مفصل خطوة خطوة [pas a pa] والمقاييس القيم الخاصة بالمجتمع الإسلامى والتى شيدت بالتدريج بواسطة نخبة ممتازة من المسلمين ، بعد ان صادفوا بعض العقبات فى طريقهم وبعض خصوصياتهم ومنها اللغة العربية ذات القوالب الكلاسيكية القديمة والنصوص القرآنية la langue arabe comme Instrument de classement, le texte caranique التى تعتبر مصدر الاستدلال والبرهنة ، ولقد مثل سيدنا محمد (ﷺ) القاعدة الأساسية لحركة المجتمع الإسلامى كما يذكر ماسينيون ، وخاصة فى ترسيخ الأفكار لانه يعتبر من أحسن الشخصيات الإسلامية فى تحليل وتكوين البناء التاريخى والسياسى للأمة الإسلامية والمجتمع الإسلامى.

٢- وألف ماسينيون محاضرته الثابتة عن رجال وافكار فى كتابات المسلم المعاصر ، وخاصة فى البلاد العربية اثناء الحرب La guerre .

٣- ثم واصل ماسينيون الكتابة عن الإسلام وبرهن ورصد النسق الإجتماعى للمسلمين وجغرافية العالم الإسلامى بعد الحرب.

٤- وفى عام ١٩٢٢م وفى معرض الحديث عن صورة المجتمع الإسلامى ألقى ماسينيون محاضرة بعنوان : وجه الإسلام العقلى [le front musulman actuel] وكان قد بحث الموضوع بمساعدة سلسلة من الخرائط التشخيصية لخط سير الإسلام وإلى اين ذاهب ؟ وذلك داخل شبكة العلاقات والاتصالات مع أوساط من العقائد والوجوه الأخرى مثل :

أ - الوجه الأفريقى وصورة المجتمعات الآثائية Animistes

ب- الوجه الهندسى وصورة الديانة الهندوسية L'hindouisme

ج - الوجه الأوروبى الأناضولى وصورة الديانة المسيحية Chretiens

د - الوجه الذى يمثل الشرق الأدنى وصورة الديانةالبوذية Bouddlisme

وهذه الدراسة الخرائطية Cartographique أجيزت بعد ذلك وأعيد النظر فيها مقارنة بالمظاهر المحلية لتوافق الإسلام وتتكيف مع الأختلافات العرفية والأقلية المتهورة ولإنجاز الملاحظات السيكولوجية للجماعة وتجنب تسرب الأفكار الأجنبية فى العالم الإسلامى ، ويقرر ماسينيون ان هناك حالات فردية أهتدرت إلى الإسلام .

– ولقد أكمل ماسينيون فى اليوم التالى من خلال دروس السبت Les lecons du samedi محاضرته ضارباً نموذجاً خاصاً لما قاله بالأمس بفرنسا عارضاً لوضع مجتمع بلاد المسلمين فى المحيط الفرنسى De Zone Francaise ونراه اليوم محقاً فى ذلك لان المحيط الفرنسى بقوانينه وعدالته وسماحته وحريته ومساواته يقبل التعددية وكل الوجوه على أرضه ولقد لمسنا ذلك بالفعل.

٥– وفى عام ١٩٢٨م ألقى ماسينيون محاضرة بعنوان / تاريخ إثبات العقائد الدينية فى المجتمع الإسلامى (فى الداخل وفى الخارج) – عارضاً لمصطلحات النظرية والندوات والمحاولات والحوارات الدينية مع رفضاء العمل فى البلاد الإسلامية.

“ l’histoire de l’appologetique musulmane ou dedans et au de hors, so terminologie theorique et les coloques des ses controversistes “.

وقد طرح ماسينيون رؤيته لقوائم الموضوعات المترجمة من هذه العقائد والبيانات وحبث منهجهم فى المقدمة التى كان ينحو نموها كثير من المسلمين أنفسهم من السنة والشيعة الإمامية والمهدوية وعلماء الكلام والفلاسفة والصوفية ، وقد وجد هذه الرؤية لدى كثير من المسيحيين والإسرائيليين (هكذا فى النص الفرنسى Israelites) والهندوكية والمتروكية والاحبائية Animistes (وهو مذهب حيوية المادة والإعتقاد بأن النفس هى مبدأ الفكر والحياة العضوية فى وقت واحد) . وجدير بالذكر ان ماسينيون أشار فى إحدى محاضراته السابقة لتلك – إلى وضعية النخبة فى الدفاع الدينى عن الإسلام خلال دراسته لتاريخ الأفكار لمجتمع الإسلام. l'histoire des idees ، ولقد كان ماسينيون يلقى دروسه ومحاضراته يومى الأربعاء والسبت من كل اسبوع أو كل أسبوعين حسب ظروفه ونظراً لكثرة أسفاره إلى البلاد الإسلامية ، وكان يلتقى مع رفقاء العمل وزملاء المهنة فى البلاد الإسلامية فى ندوات ومحاورات دينية ويتعرف على النخبة فى أغلب بلاد الإسلام.

٦– فى عام ١٩٣١م وفى دروس الأربعاء كرس ماسينيون محاضرته عن الإتصالات والنزاعات فى التصوف المقترن بالحياة والأنس فى تاريخ الفكر الإسلامى ، وهنا نجده يقول : " إنه يعد

إختيار المحاولات الأولى لصياغة الإستبطان الصوفى والعلاقات الماثوية – الخير والشر والنور والظلمة – والآثار الأولى ، وإستذكار الأحداث الرومانسية الماضية المنعقدة ذات الشأن عند الشعراء العرب المتحضرين (ساكنى المدينة) – أجاز عمله من الدروس رسمت لنفس تحليل نص غير منشور عن كتب من كتاب الزهراء (لأبن داود ت ٩٠٩م) وهى نصوص لطيفة t.exequis عبارة عن نوع من أنواع كتب الصلوات فى الحب والأنس الصوفى فى المجتمع الإسلامى والتى كنا قد أشرنا البناء إلى أهميتها منذ عام ١٩١٤م ؛ والشذرات التى قد نشرنا بعضها منذ ان شرعنا فى مشروع الترجمة الإنجليزية لزميلنا Nykl من شيكاغو Chicago كشكل من السمو المرجو فيه من وجهة نظر متقاربة بالنسبة لروائى العصور الوسطى الرومانسية ، ونلحظ ان دروس ماسينيون كانت تقوم على الأصول والجذور الأولى إزدهار وإضمحلال الرمز العشقى للحب فى الشعر الإسلامى الصوفى Symbolisme الذى أوضح من أجله وجهة النظر الإسلامية المعاصرة شكلاً متعالياً ونفوراً متزايداً ". وفى النهاية يقدم لنا ماسينيون دليلاً للوحدة الحقيقية للمجتمع الإسلامى وهى القبول بكتاب واحد تحت نص واحد برواية واحدة هو القرآن الكريم ، وان الإسلام هو فى المقام الأول القبول بالقرآن الكريم قبل أن يكون تقليداً للرسول محمد (ﷺ) وهو يختلف فى ذلك عن المسيحية التى هى تقليد للمسيح قبل ان تكون قبولاً بالأنجيل ، ولقد حقق ماسينيون أعمالاً عديدة للقرآن تحليلاً وتفسيراً كما سبق القول ، سواء من خلال التفسير الدقيق لبعض الآيات القرآنية ، ومن خلال نظرته النقدية التحليلية ، وهى توجد بدأً من جهوده فى مؤلفه . فحص حاضر الإنسان المتأدب (١٩١٧) وخاصة وبشكل اساسى فى جهوده وعمله من هجرة إسماعيل (١٩٣٥م) وكذلك فى حواره فى راديو باريس تحت عنوان موقف الإسلام (١٩٤٩م) ، هذا بالإضافة إلى مؤلفه الضخم الموسوعى عن آلام الحلاج (la pussin) والذى أكد فيه على أهمية التأويل القرآنى فى فكر الحلاج ككل مسلم بدأ بجميع مجموعة من التعريفات الموجبة التى منها : المعجم الدينى وهو القاموس الوحيد الذى يتناول المؤمن فى أرض الإسلام ومجتمعه ، ونص الكتاب (القرآن) والذى يعتبر اساس فى كل علوم القرآن مع تنظيم الخبرة ، والروح والتفسير وتقدر أى حدث وفعل فى الأحاديث النبوية الشريفة التى تعتبر مظهراً للإرادة ومجموعة من معايير الحياة العملية فى المجتمع الإسلامى.

الفصل الخامس

التوفيق بين الدين والفلسفة عند إخوان الصفا

٠٠ **ويشتمل هذا الفصل على العناصر الآتية** :

أولاً: إخوان الصفا وخلان الوفا (تقديم عام).

١. حول رسائل إخوان الصفا .

٢. تقسيم العلوم عند إخوان الصفا.

ثانياً: مراحل الصلة بين الدين والفلسفة فى الفكر الإسلامى .

ثالثاً: التوفيق بين الدين والفلسفة عند إخوان الصفا.

١- <u>اخوان الصفا وخلان الوفاء</u> (تقديم عام)

جماعة اخوان الصفا تمثل مدرسة فكرية فلسفية سياسية اتخذت مبدأ السرية والتقية ستاراً لنشر دعوتها الفلسفية فى ظل ظروف سياسية قاسية جمعت من خلال رسائلها شتات العلم والمعرفة وأخذت من كل حدب وصوب وظهرت حسب أغلب الآراء خلال القرن الرابع الهجرى(العاشر الميلادى) فى مدينة البصرة وفروعها فى بغداد وسلمية بسوريا ومصر وغيرها . ورغم تضارب الآراء من قبل الباحثين والمؤرخين حول تحديد العصر الذى ظهرت فيه جماعة اخوان الصفا إلا أن الرأى الراجح كما قلت ظهورهم فى القرن الرابع الهجرى[*].

وهذا ما يؤكده د. طه حسين فى مقدمة رسائل الاخوان[١] ومن أدلة وبراهين أصحاب هذا الاتجاه نجد أن الفلسفة اليونانية انتشرت انتشاراً واسعاً فى هذا العصر ، وأيضاً فقد كثرت الاسلامية من أهل الحديث والسنة والمعتزلة والمرجئة والخوارج والشيعة وغيرهم .. والتى حاولت كل منها نشر دعوتها بمختلف الوسائل والطرق والأساليب مما ترتب عليه ظهور مذاهب تجمع فى آن واحد بين الشريعة الاسلامية والفلسفة اليونانية[١] ، وهذا هو لب التوفيق بين الدين والفلسفة .

وهنا يقول المستشرق دى بور Deboer : " ظهرت فى هذا الاطار رسائل أخوان الصفا التى كانت تجمع بين مذهب الشيعة والمعتزلة من جانب وبين ثمرات الفلسفة اليونانية من جانب آخر[٢]. وبقدر ما كانت للحياة العقلية والحضارية والعملية والعلمية إزدهارها فى القرن الرابع الهجرى ، فقد كانت الحياة السياسية فاسدة أشد الفساد ، وكان هدف إخوان الصفا أن يذيبوا

---

[*] وذلك فى كتابى بعنوان " فكرة الزمان عند اخوان الصفا " دراسة تحليلية نقدية " تقديم أ.د/عاطف العراقى – مكتبة مدبولى – الطبعة الأولى – ١٩٩٨م – (يراجع الفصل الأول) والكتاب كان فى الأصل رسالة دكتوراه فى الفلسفة الإسلامية.

[1] اخوان الصفاء:رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء – بتصحيح خير الدين الزركلى– جـ١– ص٣ (المقدمة).

[1] د. جميل صليبا : اخوان الصفاء – دائرة معارف – قاموس عام لكل فن ومطلب – المجلد السابع – ص٤٥٥.

[2] دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام – ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة – ص١١١.

جميع تلك العلاقات والصراعات والنزاعات الاجتماعية والدينية – التى كانت سائدة – فى مذهب واحد مبنى على أساس متين ومبادئ مستوحاه من كافة الأديان والمذاهب والنحل[٣].

ومن مزايا القرن الرابع الهجرى أن الحياة العقلية صلحت من ناحية أخرى صلاحاً لم يعرفوا له من قبل مثيل ، فأزدهرت الفلسفة ونضج العلم ونمت اللغة العربية وفنونها من شعر ونثر وبلاغة ونهض التاريخ والجغرافيا وأخذ يظهر فى العالم الاسلامى مفكرون مسلمون لايصطبغ تفكيرهم بصبغة الدين ولا بالصبغة الفلسفية ، وكما كان ذلك شأن المتكلمين إبان القرنين الثانى والثالث الهجريين ، وانما هم مفكرون مستقلون يحاولون أن يصيغوا ما أنتهى إلى المسلمين من آثار الأمم الأخرى صبغة اسلامية صرفة مستقلة ، وكان من زعماء تلك الفترة أبو النصر الفارابى وابن سينا وغيرهما من الفلاسفة الذين ظهروا فى هذا العصر ، وكان من خضوع المسلمين فى هذا العصر لهاتين الظاهرتين المتناقضتين :

- ظاهرة الانحطاط السياسى والاجتماعى .
- وظاهرة الرقى العقلى والحضارى والعلمى.

فبقيت لنا آثار مختلفة كبيرة لعل أظهرها وأقواها وأشدها تشخيصاً لهذا العصر ولتلك الفترة هى " رسائل اخوان الصفا " فهذه الرسائل تمثل أصدق تمثيل وأقواه لهاتين الظاهرتين المتناقضتين[١].

حول رسائل أخوان الصفا :

بادئ ذى بدء يؤكد اخوان الصفا أنهم لايتعصبون لمذهب من المذاهب ولايعادون علما من العلوم[٢] ، بل أنهم – وبكل حرية وتعقل وتنوير – لا يمانعون البتة من أخذ الحقيقة والعلم من هذا أو من ذلك رغم اختلاف المعتقد والمشرب ، وهذه بلا شك نزعة طيبه من إخوان الصفا

---

[3] د. عمر فروخ: تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون – ص٢٩٣ (... ومن هذه المقولة وما شابهها اتهمت جماعة اخوان الصفاء بالماسونية العالمية ، حيث يقولون بوحدة الأديان ويسمى اليوم بحوار الأديان أو التقريب بين الأديان أو وحدتها وكذا فكرة العلمانية ، وهذه القضايا مثارة اليوم بشكل واسع وعلى كل حال فاخوان الصفاء ما هم إلا طلائع لحركات التنوير وارهاصة لفكرة العلمانية ، وهذا موضوع يحتاج منا لبحث آخر).

[1] اخوان الصفاء : الرسائل – مقدمة د. طه حسين – جـ١ – ص ٧.

[2] المصدر السابق : جـ١ – ص ١٤٧.

نحن فى حاجة إليها اليوم فهم بلا شك أثروا وتأثروا ، أخذوا وأعطوا . ولكن الخطأ كل الخطأ هو التطرف فى الفكر فالثابت أن مفكرينا أخذوا من أفكار الأمم السابقة وخاصة اليونان[١].

ويؤكد إخوان الصفا أيضاً أن مذهبهم هو النظر فى جميع الموجودات بأسرها ويستغرق المذاهب كلها " ويجمع العلوم جميعها الحسية والعقلية من أولها إلى آخرها ، ظاهرها وباطنها جليها وخفيها بعين الحقيقة من حيث هى كلها من مبدأ واحد وعلة واحدة ..."[٢] ، وعلى الرغم من ذلك فأنهم لم يتخلصوا من نزعة التميز والتعصب فى بعض المسائل التى كان لهم فيها آراء ومعتقدات مذهبية خاصة مثل مسألة الامامة ، وهذا ما يؤكده المستشرق أيف ماركيه Yves Marquet [3] ، وعلى أية حال نستطيع أن نقول ان الإخوان أخذوا علومهم وفلسفتهم من مصدرين أساسيين هما : المصدر اليونانى والمصدر الإسلامى وذلك من خلال صيغ الكتب والعلوم الآتية :-

أ - كتب الفلسفة بصورة رئيسية وهى فى الرسائل " .. الكتب المصنفة على ألسنة الحكماء والفلاسفة من الرياضيات والطبيعيات "[٤]

ب- الكتب السماوية بصورة استشهادية واستدلالية وهى فى المسائل " الكتب المنزلة التى جاء بها الأنبياء صلوات الله عليهم مثل : التوراة (موسى) والإنجيل (عيسى) والقرآن الكريم (محمد)[٥](ﷺ)".

ج-كتب التأمل النظرى والمعرفة المستخدمة من الكائنات الطبيعية والصناعات البشرية وهى التى يسميها إخوان الصفا فى رسائلها الكتب الطبيعية وهى صور أشكال الموجودات بما هى عليه الآن من تركيب الأفلاك وأقسام البروج وحركات الكواكب ومقادير اجرامها وتصاريف الزمان وأستحالة الأركان وفنون الكائنات من المعادن والحيوان والنبات."[١].

---

(1) د. عاطف العراقى : مذاهب فلاسفة المشرق – ص٢٠.

(2) إخوان الصفا : الرسائل – جـ٤ – ص ٤١ ، ٤٢

(3) Yves Marquet: Imemat, Resurrection et Hierachie Selon les Ikhwan Al Safa Revue des Islamiques Annee 1962. Paris P. 49

(4) إخوان الصفاء : الرسائل – ج٢ – ص ٤٢.

(5) المصدر السابق : ج٤ – ص ٤٢ ، ٤٣.

(1) المصدر السابق : ج٤ – ص ٤٣

د – العلوم الباطنية أو علم الاعداد والحركات والحروف وعلم الحفر المعروف لدى الفرق الباطنية وفرق الشيعة بصفة عامة والأثنى عشرية بصفة خاصة ، وهذه العلوم يسميها اخوان الصفا فى رسائلهم " الكتب الإلهية "[٢] التى لا يمسها إلا المطهرون من الملائكة .

وما نود أن نقوله إن رسائل إخوان الصفا تمثل دائرة معارف فلسفية جمعت بين فلسفة اليونان وحكمة الهند وأدب الفرس ، ومن هنا يمكن أن نطلق عليها فلسفة ذات نزعة تلفيقية وتوفيقية وهى عددا تمثل اثنتين وخمسون رسالة فى فنون العلم وغرائب الحكمة وطرائف الأدب وخصائص المعانى[١]

تقسيم العلوم عند إخوان الصفا :

كان من البديهى أن ينظر اخوان الصفا فى تصنيف العلوم بحكم نزعتهم الفلسفية التى تهدف إلى الاحاطة بجميع المعارف والعلوم ، ومن هنا نجدهم وقد عقدوا فصلاً عن " أجناس العلوم " ذكروا فيه أن العلوم التى يتعاطاها البشر ثلاثة أجناس[٢] .

وقد قسمت الجماعة العلوم الانسانية المعروفة اذ ذاك ثلاثة أقسام أو أجناس وهى:

أ – العلوم الترويضية وعلم التأديب.

ب– العلوم الشرعية الموضعية .

ج– العلوم الفلسفية الحقيقية .

.. والفلسفة فى نظر الاخوان " أولها محبة العلوم وأوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة الإنسانية وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم .."[١].

---

[2] المصدر السابق : نفس الصفحة (بخصوص علم الحفر وكيفية نسبته إلى الإمام الصادق والشيعة الأثنى عشرية – يراجع فى ذلك تفصيلاً : الالهيات لدى الشيعة الاثنى عشرية – رسالة ماجستير للباحث – ص ٥٦ – ج١ – مكتبة كلية الآداب – جامعة الاسكندرية – ١٩٨٨م) ثم طبع الرسالة فى كتاب بعنوان : الإمامية الأثنى عشرية – شخصيات وآراء – طبع دار الحضارة – طنطا – الطبعة الأولى – ١٩٩٩م.

[1] اخوان الصفا : الرسائل – ج١ – ص٢١ ، أيضاً ج١ – ص٤٣. (بخصوص الاختلاف فى عدد الرسائل ، يعدها البعض أنها ثلاثة وخمسون رسالة سواء باضافة الرسالة الجامعة أو رسالة فى تهذيب الأخلاق .. راجع فى ذلك : فكرة الزمان عند اخوان الصفاء وخلان الوفاء – رسالة دكتوراه للباحث – كلية الآداب – جامعة المنوفية – ص٢٤ ، ٢٥ – ١٩٩٢ ثم طبع الكتاب بنفس العنوان نشر مكتبة مدبولى القاهرة ، أنظر أيضاً : تاريخ الفلسفة العربية : الأب يوحنا الفاخورى ودكتور خليل الجر.

[2] اخوان الصفا : الرسائل – ج١ – ص ٢٦٦ – ص٢٧٥

وقد قسمت الجماعة العلوم الفلسفية إلى أربعة أنواع هى:

أ – العلوم الرياضية (الرياضيات) وتشمل العدد والهندسة والنجوم والموسيقى.

ب–العلوم المنطقية (المنطقيات) وتشمل المنطق والمقالات والعبارة وتركيب الألفاظ وصناعة الشعر والجدل والبرهان.

ج– العلوم الطبيعية (الطبيعيات) وتشمل على المبادئ الجسمانية وعلم السماء والعالم والكون والفساد وحوداث الجو وعلم المعادن وعلم النبات وعلم الحيوان والطب والبيطرة وغيرها.

د– العلوم الإلهية (الإلهيات) وهى علم معرفة البارى تعالى وعلم الروحانيات وعلم النفسانيات وعلم السياسة وعلم المعاد .

٢ – المراحل التى مرت بها الصلة بين الدين والفلسفة فى الفكر الاسلامى

.. ولقد مرت الصلة بين الدين والفلسفة فى الفكر الإسلامى بصفة عامة عبر عدة مراحل نذكر منها :–

المرحلة الأولى: وهى التى أعقبت حركة ترجمة التراث اليونانى إلى اللغة العربية ، والتى تتمثل فى الدفاع عن الفلسفة وأنها لا تتعارض مع الدين ، فالوصول للحقيقة الواحدة عن طريق العقل متمثلاً فى الفلسفة . ويمثل هذا الإتجاه أو هذه المرحلة الفيلسوف الكندى متأثراً بأرسطو وفلاسفة اليويان.

المرحلة الثانية: وتمثل خوض الفلسفة فى الإلهيات على نحو لا يتسق تماماً مع ما جاء به الدين ، فجاءت نظرية الفيض على سبيل المثال متعارضة مع عقيدة الخلق ، ولم يقصد بذلك استدلال الفلسفة بالدين ، وأنما إقامة التفرقة بين فكر للخاصة (متمثل فى الفلسفة) ، ويمثل الفارابى وابن سينا ومن قبلهم اخوان الصفاء إلى حد ما هذه المرحلة أدق تمثيل.

المرحلة الثالثة: وتمثل رد فعل المتكلمين بوصفهم مدافعين عن الدين بأدلة العقل تجاه تجرؤ الفلاسفة على اعلان آراء رآها المتكلمون متعارضة صراحة مع الدين ، كالقول بقدم العالم ، وعلم الله بالكليات دون الجزئيات وحشر الأرواح دون الأجساد وغيرها من مسائل جليل الكلام

---

(1) المصدر السابق : ج١ – ص ٤٩ – ٥٠.

ويمثل هذه المرحلة الغزالى والشهرستانى ، الأول من خلال كتابه " تهافت الفلاسفة" والثانى من خلال كتابيه " الملل والنحل ، ومصارعة الفلاسفة ".

المرحلة الرابعة: دفاع عن الفلسفة ، ومحاولة بيان زيف دعوى المتكلمين تمثيلهم لموقف الدين ويمثل ابن رشد هذا الاتجاه من خلال كتابه " تهافت التهافت " ، وفصل المقال وغيرهما.

المرحلة الخامسة: وتمثل فض الأشتباك بين الدين والفلسفة ، ومحاولة إرساء صلح دائم بينهما ، وذلك يتمثل فى تخلى الفلسفة عن المجاهرة بنظريات تتعارض صراحة مع موقف الدين ، وقد قام التصوف بدوره كوسيط بين الطرفين المتنازعين ويتمثل ذلك فيما عرف بأسم " الحكمة المشرقية " ، حيث تمتزج الفلسفة بالتصوف على نحو يتعذر الفصل بينهما ، وقد ساد هذا الاتجاه لدى فلاسفة الاشراق والذى وضع بذورها ابن سينا فى كتابه " الاشارات والتنبيهات " ، واستقرت الحال بالصلة بين الدين والفلسفة على هذا الوضع حقبة من الزمان ، ولاسيما فى ايران نبع التشيع ، إلى أن كان مغيب حضارة الإسلام وبروز دور العلم فى أوروبا فى العصر الحديث[1].

وفى القرون الوسطى أتجه الفلاسفة إلى التوفيق والصلة بين الفلسفة والدين ، ونجد نموذجاً لذلك عند القديس إنسلم حيث يقول إن الإيمان ضرورى للعقل وشرط لصحة التفكير . أى أن الفلسفة لاتصلح وحدها لتفسير الوجود بل يجب أن تقوم على الإيمان . ومن هنا لابد لبحث مشكلات الفلسفة وحلها لابد من إستناد العقل إلى الوحى ، وهذا هو نفس الطريق الذى سلكه أبو حامد الغزالى فى الفلسفة الإسلامية[*] .

واخوان الصفا يقرون فى رسائلهم أن الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولاسبيل الى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة ، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية[1] ، وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة الاسلامية قد حصل الكمال ، ومن هنا كان غرض الاخوان من التوفيق بين الدين والفلسفة.

---

[1] د. أحمد صبحى : اللقاء بين العلم والدين فى الشرق والغرب – مقال بمجلة القاهرة – ص٢٢ – العدد السادس – مارس ١٩٨٥.

[*] أنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

[1] اخوان الصفا : الرسائل – ج١ – ص٦ – مقدمة نشرة بيروت – دار صادر – ١٩٥٧م.

٣- <u>التوفيق بين الفلسفة والدين عند الاخوان</u> :

أ – <u>اهتمام إخوان الصفا بالتوفيق بين الفلسفة والدين</u> :

لقد كان لزاماً على اخوان الصفا أن يعرضوا لموضوع التوفيق شأنهم فى ذلك شأن كثير من مفكرى وفلاسفة العرب بعامة والمسلمين بخاصة فالاهتمام بهذا الموضوع قديم قدم الفلسفة والدين معاً ، وكما حاول فلاسفة ما قبل الاخوان – مثل الكندى – التوفيق بين الفلسفة والدين ، فقد حاول اخوان الصفاء فى المشرق العربى التوفيق بين بعض الجوانب الدينية والجوانب الفلسفية ، وإذا كان هناك هدفاً سياسياً سعوا إليه من وضعهم للرسائل التى تركوها ، فأننا نجد أيضاً – كما يذكر استاذنا د./عاطف العراقى[٢] – هدفاً دينياً يتمثل من بعض جوانبه ، فى التوفيق بين الدين والفلسفة تارة – والتوفيق بين الأديان المتعددة تارة أخرى وأن حديثهم عن الصفات الالهية وكيفية صدور الموجودات عن الله تعالى ، وغيرها من مشكلات يبين لنا كيف حاول الاخوان التوفيق بين المجالين كما سنرى.

ويرى بعض الباحثين أن إخوان الصفاء من المفكرين المسلمين الذين لم يكن يعنى بهم أحد من المحدثين من علماء الشرق العناية الواجبة ، وبالذات فى مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين مع أنهم فى الطليعة ، من حيث ثقافتهم الواسعة وتبسيطهم لمعضلات الفلسفة ، وتناولهم لمسائلها ومشاكلها بفكر إسلامى يحاول المزج بين العقيدة والفلسفة – والتوفيق بينهما حتى لايتعارض الذين الذى آمنوا به وأحبوه مع الفلسفة التى أغرموا بها ووجدوا فيها غذاء لعقولهم ، وقد تبعهم فى هذا معظم ما جاء بعدهم من فلاسفة الإسلام[١] كأبن سينا وابن رشد وابن طفيل وغيرهم.

والتوفيق بين الفلسفة والدين ، أو نظرية التأويل ، أو بمعنى آخر التوفيق بين الظاهر والباطن ، هى إحدى النظريات الفلسفية التى اعتمد عليها اخوان الصفاء فى إقامة صرح فلسفتهم عموماً ، وفلسفتهم الميتافيزيقية خصوصاً ، فهم يستخدمون الظاهر للوصول إلى المعنى الباطن المستتر مع بعض الرموز والاشارات ، وهناك نمطان للتوفيق والتأويل.

<u>الأول</u> : يذهب إلى شرح الحقائق الدينية المجملة بالآراء الفلسفية التى من شأنها أن تكون مفصلة .

---

[2] د. عاطف العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل – ص ١٦١.

[1] عمر الدسوقى : اخوان الصفاء – ص٤.

الثانى: يذهب إلى تأويل الحقائق الدينية بما يتفق مع الآراء الفلسفية[١] ، وهو نمط أدق وأعمق من سابقه .

ب- مزج الدين بالفلسفة من مبادئ الاخوان :

يتكررفى رسائل إخوان الصفاء القول بان الفلسفة أشرف الصنائع البشرية ، وأنها فى الدرجة الثانية بعد النبوة .

أما تعريف الفلسفة فى الرسائل لهو " التشبه بالإله بحسب طاقة الإنسان ، والفلسفة أو الحكمة فى رأى الإخوان أولها محبة العلوم وأوسطها معرفة حقائق الموجودات وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم"[٢]

ولكن قد يتساءل البعض ، أى أنواع الفلسفة هو الغالب فى رسائل اخوان الصفاء ؟ وما هو مقدار الأثر اليونانى والفارسى والشيعى والهندى فى الرسائل ؟ وما هى الكتب السماوية التى تشير إليها الرسائل ؟

تلك هى الأسئلة التى لابد أن نوردها لنعرف مبادئ الإخوان الأصلية والتى سنصل منها إلى معرفة كيفية مزج الدين بالفلسفة لديهم . إن فى الرسائل دلالات كافية على أن فلسفة إخوان الصفاء تستغرق هذا كله إلا أن الأثر اليونانى هو الشائع بل هو الظاهر على غيره حتى يكاد يطمس الأساس الإسلامى العربى . إذ بالرغم من أن لغة الرسائل ، وهى عربية سلسة سهلة وبالرغم من فشو مبادئ التصوف الإسلامى فيها ، وبالرغم من الإستشهاد بآيات قرآنية وأحاديث نبوية كثيرة ، وبالرغم من الظهور بمظاهر اسلامية عربية وبالرغم من هذا تكاد الرسائل تكون اسلامية عربية – على حد قول الطيباوى – من جهة واحد فقط ، وهى أنها طبقت مبادئ الإسلام على فلسفة اليونان[١].

ج – شرف الفلسفة وخصالها :

---

[1] د. محمد فريد حجاب : الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا – ص ٢١١.

[2] إخوان الصفاء : الرسائل – ج٣ – ص٢٩ (وهذا التعريف ورد فى اكثر من موضع بالرسائل بأجزائه الأربع).

[1] د. عبد اللطيف الطيباوى : محاضرات فى تاريخ العرب والإسلام – ص ٢٤٨.

لقد جمعت رسائل اخوان الصفاء فلسفة اليونان وحكمة الهند وفارس وكثير من المبادئ النصرانية وغيرها ولكن يمكن لنا إجمال ذلك بذكر بعض الأمثلة فالقول بالأثر السحرى للعدد فيثاغورى ، والدعوة الى تحكيم العقل تحكيماً مطلقاً سقراطى ، والاعتقاد الصوفى لفناء الجسد هندى ، وإتخاذ التقية شيعى فارسى ، وطبيعيات الرسائل ومنطقها مستمد من أرسطو ، وكثير من فلسفتها فيما وراء الطبيعة مقتبسة من الفلسفة الأفلاطونية الحديثة.

أما الإسلام فأثره يتناول القرآن الكريم والأحاديث الشريفة ، إقتباساً وتفسيراً بطريقة جديدة لا عهد للإسلام بها ، ويتناول أيضاً مبادئ الشيعة فى الإمام وخاصة الإثنى عشرية والاسماعيلية كما يتناول آراء الفلاسفة والمتصوفة والأدباء الذين سبقوا عهد تأليف الرسائل ، ومزج الدين بالفلسفة كان من أهم مبادئ اخوان الصفاء[٢].

وتتفق الشريعة والحكمة فى أنهما أمران إلهيان مع اختلاف الفروع يقول الاخوان " .. ثم أعلم أن العلوم الحكمية والشريعة النبوية كلاهما أمران إلهيان يتفقان فى الغرض المقصود منهما الذى هو الأصل ، ويختلفان فى الفروع ، وذلك أن الغرض الأقصى من الفلسفة هو ما قيل أنها التشبة بالإله بحسب طاقة البشر"[١].

... وعمدة ذلك لدى الاخوان أربع خصال توضح شرف الفلسفة وتهذيب النفس وهى :

الأولى : معرفة حقائق الموجودات.

الثانية : اعتقاد الآراء الصحيحة .

الثالثة : المتخلق بالأخلاق الجميلة والسجايا الحميدة .

الرابعة : الأعمال الزكية والأفعال الحسنة .

والغرض من هذه الخصال لدى الاخوان هو تهذيب النفس ، والترقى من حال النقص إلى حال التمام ، والخروج من حد القوة إلى حد الفعل بالظهور – وهذا تأثير أرسطى – لتنال بذلك البقاء والدوام والخلود فى النعم مع أبناء جنسها من الملائكة . فهذا هو المقصود من العلوم الحكمية الفلسفية والشريعة النبوية جميعاً.

---

[2] المرجع السابق : ص ٢٤٩.

[1] أخوان الصفاء : الرسائل – ج٣ – ص٣٠ ، ٤١ ، ٩٣ ، ٣٧١.

وأما اختلافها فى الطرق المؤدية إليها فمن أجل الطبائع والأعراض المتغايرة التى عرضت للنفوس ، وبذلك اختلفت موضوعات النواميس وسنن الديانات ؛ كما اختلفت عقاقير الأطباء وعلاجاتها بحسب أختلاف الأزمنة والأمكنة[٢].

د – مبادئ الإخوان فى مزج الفلسفة بالدين :

نود أن نقول ان الاخوان نجحوا فى ذلك إلى حد بعيد ، وعلى سبيل المثال نذكر مبدئين أساسيين من مبادئ اخوان الصفاء فى شئ من الايضاح بخصوص مزج الفلسفة بالدين وهما :

المبدأ الأول – طريق الوصول إلى الله تعالى :

ولاخوان الصفاء رسالة فى " ماهية الطريق إلى الله تعالى ، عز وجل" ضمن العلوم الناموسية والشريعة الالهية ويقرر الاخوان أنه لايمكن الوصول إلى الله تعالى وإلى دار السلام إلا بخلتين :

١– صفاء النفس ٢– استقامة الطريقة

فأما **صفاء النفس** فلانها لب جوهر الانسان ، فإن اسم الانسان انما هو واقع على النفس والبدن فأما البدن **فهو هذا الجسد** المرئى المؤلف من اللحم والدم والعظام والعروق والعصب والجلد وما شاكله ، وهذه كلها أجسام أرضية مظلمة ثقيلة متغيرة فاسدة ، وأما النفس فأنها جوهرة سماوية روحانية حية نورانية خفيفة متحركة غير فاسدة علامة دراكة[١] .

وأما الخلة الأخرى التى هى استقامة الطريق فإن كل قاصد نحو مطلوب من أمور الدنيا فإنه يتحرى فى مقصده نحو مطلوبه أقرب الطرق

وأسهلها مسلكاً ، وأن أقرب الطرق هو الخط المستقيم[١] ، وقال الله تعالى : " وأن هذا صراطى مستقيماً فاتبعوه ولاتتبعوا السبل .. "[٢]

---

[2] نفس المصدر السابق : الرسائل – ج٣ – ص٩٣ ، ٣٧١.

[1] نفس المصدر السابق : الرسائل – ج٤ – ص ٧٣ ، ٧٤.

[1] نفس المصدر السابق : الرسائل – ج٤ – ص ٧٦.

[2] سورة الأنعام : آية ١٥٣ (جزء منها) وقد ورد فى القرآن لفظ الصراط المستقيم أكثر من ٣٨ مرة بمعانى مختلفة .

المبدأ الثانى – نظرية الصدور

والمبدأ الثانى لمزج الفلسفة بالدين لدى إخوان الصفا هو: قولهم بنظرية الصدور ، وتكاد تكون الرسائل كلها مبنية على هذه النظرية ، وعلى النظرية التى شرحتها من قبل ، على الرغم من أنها تصور الرسائل وكأنها تصوف روحانى خالص حتى كاد الاخوان يذكرونها بالأنموذج الأفلاطونى فى قولهم بالإنسان الكامل أو الحكيم الذى قال به الرواقيون[٣] ، وهو ما يتسم به الجزء الرابع من الرسائل ، بقول الاخوان إن الله تعالى أبدع من نور وحدانيته جوهراً يقال له العقل الفعال ، أو يمكن القول أن صدور العالم عند الله أفاض عنه بالتدريج : العقل الفعال ، ومن حركة العقل هذا أنشأ النفس الكلية من نور هذا العقل ، ومن حركة هذه النفس أنشأ المادة الأولى ، ثم عالم الطبائع ثم الأجسام ثم عالم الأفلاك ، ثم العناصر ، ثم ما يتركب منها وهى المعادن ، والنبات والحيوان[٤] ، وهذه هى مراتب الموجودات عند اخوان الصفا وهى تقسم إلى تسع مراتب : كليات وجزئيات فالكليات هى : الله – العقل – النفس – الطبيعة – الهيولى الأولى – الجسم المطلق – الفلك – الأركان الأربعة : (النار – الماء – الهواء – التراب) ، المولدات الثلاثة (المعادن – النبات – الحيوان) ، أما الجزئيات منها التى تنتقل من الأنقص إلى الأفضل خلافاً للكليات التى تنتقل من الأتم إلى الأدون . ومن أمثلة تلك الحالات ما نجده فى رسالة مسقط النطفة ، ورسالة نشوء الأنفس الجزئية ورسالة البعث والقيامة ، ورسالة الكون والفساد[١].

وقد ربط اخوان الصفاء بالمادة مدة من الزمان ، وهو أن تتشبه النفس بالله باكتساب المعرفة والعلم وتطهير الأخلاق ، كما ربطوا نظرية العدد والهندسة الفيثاغورية بالآيات القرآنية فى المبدأ الأول ، تأويلاً منهم لاثبات ما يريدون ، وتعسفاً لا مبرر له ، وتحميلاً للنص فوق ما يحتمل .

---

[3] د. عبد اللطيف الطيباوى : محاضرات فى تاريخ العرب والاسم – ص ٢٥٠.

[4] إبراهيم زكى خورشيد وأحمد الشنتناوى وعبد الحميد يونس : دائرة المعارف الاسلامية – ج٢ – ص٤٥٣ أصدرها بالانجليزية والفرنسية والالمانية أئمة المستشرقين فى العالم ، ويشرف على تحريرها نخبة من العلماء تحت رعاية الاتحاد الدولى للمجامع العلمية – النسخة العربية – طبعة الشعب – ثانية – ١٩٦٩م.

[1] أنظر فى ذلك تفصيلاً : اخوان الصفاء – الرسائل – ج٣ – ص ٥٦ بخصوص مراتب الموجودات التسعة ، أيضاً ج٣ – ص ١٨٢ ، ١٨٣ – ج٣ – ص ٢٠٢ ، وبخصوص أثر الاعداد فى الموجودات ، ج٣ – ص ٢٠٥.

إرهاصات فلسفة التأويل

هناك إرتباط وثيق بين الفلسفة والدين ، وذلك لعدة أسباب لعل أهمها:

السبب الأول : أن تاريخ الفلسفة يبرهن بوضوح عن وجود صلة قوية بين الفلسفة والدين منذ العصور القديمة.

السبب الثانى : أن الدين نفسه لايعارض الفكر النظرى أو التأويل العقلى ، بل يدعو إلى التأمل فى ظواهر الكون ، ويحث على النظر العقلى[٢] ، ونحن لو نظرنا الى القرآن نظرة فاحصة متأنية لوجدنا أنه يوجه العقل البشرى إلى إستخدام منهج متكامل فى البحث فى الكون[١] ، ومن هنا لا يكون الدين عقبة فى سبيل الفلسفة ، والتفلسف ، لأنه فتح الطريق أمام المفكرين لأنشاء بناء للفلسفة الدينيه[٢]

السبب الثالث : أن دراسة الفلسفة لا تهز المعتقدات الدينية إلا إذا كانت هذه الاخيرة ضيقة وجامدة ومتزمته[٣].

نود أن نقول إن دراسة الفلسفة والدين معاً ، أو التوفيق والصلة بينهما أمر طبيعى يحسه المفكر أو الفيلسوف ، بهدف تحقيق الإنسجام بين المعتقد الدينى ، والنظر العقلى ، لذلك نجد لهذه الفكرة أصلها الموغل فى القدم ، حتى قبل اخوان الصفاء ، واستمرت بعد ذلك حتى العصور الحديثة ، ولكن غلب عليها التوفيق بين العلم والدين أكثر منه بين الفلسفة والدين ، وذلك بسبب فصل العلوم عن أم العلوم .. الفلسفة.

---

[2] د. محمد فريد حجاب : الفلسفة السياسية عند اخوان الصفاء – ص ٢١١.

[1] ابو الوفا التفتازانى : الانسان والكون فى الإسلام – ص٢٥ – دار الثقافة للطباعة والنشر – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٧٥ – وقد حدد الدكتور التفتازانى مصدر اصطلاح الكون من القرآن الكريم ومعانيه عند مفكرى الإسلام ، وذكر أن أول ما نلاحظه ان القرآن الكريم يشير إلى أن التكوين – وهو اخراج المعدوم من العدم الى الوجود – صفة من صفات الله تعالى – وهو تكوينه للعالم ، وقد ناقش الدكتور/ التفتازانى رأى المتكلمين والفلاسفة ، وفلاسفة التراث الفلسفى الأوروبى ، وان لفظ الكون Universum يشير إلى مجموع الاشياء أو مجموعة ما يوجد فى الزمان والمكان ، أما بالنسبة لنظرية النسبية عند اينشتين فان الكون هو مجموع الاحداث المتميزة بارتباطها الزمكانى (نسبة إلى الزمان – مكان) كما سبق وان شرحت ذلك . انظر فى تلك المعانى وغيرها تفصيلاً :

La Lande (A): Vocabulaire le Techinque et critique de la Philosophie, Art: univers, Paris – 1956.

[2] د. عاطف العراقى : الميتافيزيقيا فى فلسفة ابن طفيل – ص ١٦٧.

[3] د. امام عبد الفتاح امام : مدخل إلى الفلسفة – ص ١٠٨ – دار الثقافة للطباعة والنشر – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٧٤م.

.. وبالرغم من أن التأويل الفلسفى كان معروفاً لدى اليونان[١] ، وأن الفيثاغوريين أساتذة اخوان الصفاء كانوا أول من ابتكروا هذه الطريقة إلا أن الاسكندرية كانت هى المركز الأهم لهذا النمط من التفكير فى عصر فيلونPhilon[٢] الذى كان لكتاباته فى هذا الصدد أثر مباشر أو غير مباشر على مفكرى المسيحية والإسلام فى العصر الوسيط ، ويرى براون Browne أن فكرة التأويل مانوية فى الأصل[١] بينما يرى كل من إيفانوف[٢] وما سينيون[٣] أنها اسلامية النشأة دون أن يوضح ذلك فى الموسوعة الإسلامية.

{ أ } التأويل فى الإسلام :

ربما أثيرت مسألة التأويل فى الإسلام لنفس العوامل التى من أجلها أثيرت فى اليهودية والمسيحية مع إضافة عامل جديد هو أن أصحاب كل فريق من المذاهب الاسلامية حاولوا ايجاد سند لآرائهم من كتاب معين وهو كتاب الدين نفسه عن طريق التأويل لنصوص القرآن الكريم بما يتفق مع هدفهم ، مع أن هناك فرقاً كبيراً بين التأويل والتفسير الذى يراد منه فهم القرآن ، ومن هنا ظهرت التآويل المجازية[٤] ، لكثير من آياته على أيدى المعتزلة والأشاعرة والمتصوفة

---

(1) د. محمد فريد حجاب : الفلسفة السياسية عند اخوان الصفاء – ص ٢١٢.

(2) فيلون اليهودى السكندرى (ت.٤٠م) ، احب الفلسفة منذ صغره وتعلمها ودرس علوم النحو واللغة لا لمجرد دراستها فى ذاتها ، ولا من أجل الخطابة ، كما كان يفعل جميع رجال عصره ، بل من أجل الفلسفة التى تمهد لها العلوم ، والفلسفة التى أراد أن يوجه حياته اليها هى الفلسفة الأفلاطونية بوجه خاص ، فموقف فيلون هو باختصار موقف الذى يعمل على التوفيق بين الايمان والفلسفة الافلاطونية أو التوفيق بين الفلسفة والدين – أنظر فى ذلك :

- د. نجيب بلدى : تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها – ص ٨٠ ، ٨١ – دار المعارف بمصر – طبعة أول ١٩٦٢م.
- د. محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة – ص ٨٧ وما بعدها – دار المعارف بمصر – الطبعة الرابعة – ١٩٨٢م.

Emile Brehier : Les idees Philosophiques et Religieuses de Philon d'Alexandrie. P.36 – Paris – 1908.

- فيلون الاسكندرى : الآراء الدينية والفلسفية – ترجمة د. محمد يوسف موسى – ص ٦١،٧٢ – طبعة الحلبى – ١٩٥٤م – أولى .

(1) Browne: A literary History of persia, Vol. I.P. 139 - Cambridge – 1929

(2) Ivanow: Encyclopedie de I'Islam. Vol. 2. P. 17

(3) Massignon: Encyclopedie de I'Islam. Vol. 2. P. 767.

(4) وعلى ذلك الغرار ما نجده عند الفيثاغوريين فى رسالة " لغز قابس " حيث تشرح طريقتهم فى التأويل والمجازى وكيف يمكن اخفاء الحقائق وراء ستار كثيف من الالفاظ المجازية . ومن هنا كان تأثيرهم على اخوان الصفاء عظيماً.

والشيعة وإخوان الصفاء أيضاً ، على ما سنرى ، وخصوصاً فى مسائل صفات الله والرؤية وكلام الله وغيرها من المسائل الميتافيزيقية والإلهيات وعلم الكلام .

.. والإمام الغزالى أجاز التأويل ، ووضع فى ذلك رسالة تسمى قانون التأويل (طبعت فى القاهرة سنة ١٩٤٠م) والإمام أبن تيمية[١] وقف موقفاً معارضاً من مشكلة التأويل حيث يرى ضرورة التفرقة بين مدلول التأويل فى عرف السلف ، الذى يعنى التفسح وبيان المراد من النص ، وبين المدلول لذات المعنى عند المتكلمين والمتصوفة ، لذا نراه ينتقد بشدة ابن رشد وابن سينا والغزالى .

وعلى أية حال فقد وضعت المشكلة نفسها أمام كثير من مفكرى الإسلام ، وفلاسفتهم من الكندى واخوان الصفاء والفارابى[٢] والسجستانى ومسكويه وابن سينا فى الشرق – ويبدو أنه كان هناك إتجاهاً واحد للخطوط التى رُسمت للتوفيق بين الدين والفلسفة عند كل من الكندى وإخوان الصفاء والفارابى وابن سينا – إلى بطليموس وابن ماجه ، وابن طفيل وابن رشد فى الغرب ، ويقول لويس جارديه إن العلاقة بين الفلسفة والدين ستظل طوال عصور متعاقبة إحدى أمهات المسائل الكبرى للفكر الإسلامى[١] ، ولسنا بصدد عرض كل الجهود التى بذلت فى هذه المسألة ولكن ما يهمنا هنا هو أن نوجز لمذهب اخوان الصفاء فى مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة واتخاذهم مبدأ التأويل وعلاقة ذلك بفكرة الزمان.

{ب} التأويل عند إخوان الصفا :

يتوقف فهم مذهب إخوان الصفاء فى فلسفة التأويل على مفهومهم لكل من الدين والفلسفة ، وعلاقة كل منهما بالآخر من جانب ، وعلى أفكارهم الخاصة بفلسفة الظاهر والباطن من جانب آخر ، وهذا داخل فى رسائلهم ضمن العلوم الناموسية الشرعية ، فهى أقرب للتصوف منها

---

(1) ابن تيمية : بيان موافقة صريح العقول لصحيح المنقول ، على هامش كتاب منهاج السنة النبوية فى الرد على الكرامية – ج١ – ص ١١٥،١٢٠ – طبعة أولى – القاهرة ١٣٣١هـ . أيضاً : د. عبد الفتاح فؤاد : ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفى – ص ١٧٥ ، ١٧٦ – ويوضح استاذنا الدكتور عبد الفتاح فؤاد ان ابن تيمية يستهجن التوفيق بين الفلسفة والدين ، أيضاً : د. محمد السيد الجلنيد : الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل – ص ١٠٢ – طبعة أولى – ١٩٧٣م.

(2) حاول الفارابى التوفيق بين الدين والفلسفة من خلال كثير من كتبه كآراء أهل المدينة الفاضلة ، وكتاب الحروف وتناول مشكلات تعد فى جوهرها مشكلات ميتافيزيقية . أنظر فى ذلك : د. عاطف العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل – ص ١٦٩ ، حيث عرض القضية من خلال قصة حى بنى يقظان وشخصياتها الثلاثة – ص ١٧١، ١٧٧

(1) لويس جارديه : التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابى – ص ٧٠ – ترجمة د. إبراهيم السامرانى – العراق – وزارة الاعلام – مهرجان الفارابى – بغداد – ١٩٧٥م.

إلى الميتافيزيقيا. وبحث التأويل الباطنى فى رسائل إخوان الصفاء ينسب بلاشك إلى الاعتقادات الإسماعيلية ، ويبدو جلياً وواضحاً أن علم التأويل يحتل المركز الهام فى رسائل إخوان الصفاء وفى الفلسفة الإسماعيلية ، ويعتبر من الدعائم المتينة التى ترتكز عليها معتقداتها أو على الأصح من العلوم الفلسفية العميقة ، ذات الأثر الفكرى البارزالتى كثيراً ما تتطلب الدراسة المتواصلة والاجتهاد المستمر بالوصول إلى كنه الأشياء[٢] وإخوان الصفاء ، أولوا القرآن الكريم تأويلاً رمزياً لكى يتمشى مع التصور الروحى للأديان ، كما أولوا بعض القصص غير الدينية تأويلاً رمزياً مثل قصص كتاب " كليلة ودمنة " ، وقد وضح جولد تسهير كيف أن اسم إخوان الصفاء قد أخذ من قصة الحمامة المطوقة التى تذهب إلى أن الحيوانات إذا صفت أخواتها وتبادلت المعونة فيما بينها تستطيع الكفاك من شباك الصياد وغيرها من المخاطر[١].

وقد جاء ذكر إخوان الصفاء فى كتاب كليلة ودمنة للفيلسوف الهندى بيدبا فى باب الحمامة المطوقة عندما قال دبشليم الملك لبيديا الفيلسوف : " قد سمعت مثل المتحابين كيف قطع بينهما الكذوب وإلى ماذا صار عاقبة أمره من بعد ذلك ، فحدثنى أن رأيت عن إخوان الصفاء كيف يبتدئ تواصلهم ويستمع بعضهم لبعض ويستمع بعضهم ببعض قال الفيلسوف : ان العاقل لايعدل بالأخوان شيئاً فالأخوان هم الأعوان على الخير كله ، والمؤانسون عندما ينوب عن المكروه ..."[٢] ، وإذا كنا نجد هدفاً سياسياً سعوا إليه الأخوان خوفاً من سلطان بنى العباس ، فاستخدموا التأويل والرمز عن طريق أسماء الحيوانات ووضعوها فى رسائلهم التى تركوها للأجيال ، فأننا نجد أيضاً هدفاً دينياً يتمثل من بعض جوانبه فى التوفيق بين الدين والفلسفة تارة والتوفيق بين الأديان المتعددة تارة أخرى ، كما يذهب إلى ذلك د. عاطف العراقى[٣]. ونرى أن حديث الأخوان عن :

- الصفات الإلهية التى يشبه إلى حد ما حديث المعتزلة.
- وكيفية صدور الموجودات عن الله تعالى ، والذى يشبه إلى حد ما آراء الفارابى ، وغيرها من المشكلات الميتافيزيقية يبين لنا كيف حاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة .

---

[2] عارف تامر : حقيقة إخوان الصفاء وخلان الوفاء – ص٤٠ وما بعدها.

[1] دائرة المعارف الاسلامية : مرجع سابق – ج٢ – ص ٣٢٤ نقلاً عن :
Louis Massignon : La date de la compasition de « Rasail Ikhwan Al-Safa ».

[2] بيديا (الفيلسوف الهندى) : كليلة ودمنة – ترجمة عبد الله بن المقفع – ص١٦١ – باب الحمامة المطوقة – المركز العربى للنشر والتوزيع – إسكندرية – بدون تاريخ ، أنظر أيضاً : فى مدى تأثير الأخوان بما جاء بكليلة ودمنة – الرسائل – ج٣ – ص ٣٣٠ وما بعدها .

[3] د. عاطف العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل – ص ١٦٩ ، ١٧٠.

وعن العلاقة بين الدين والفلسفة فى نظر الأخوان ، يرى الأخوان أن الهدف من الشريعة هو نفس الهدف من الفلسفة[١] حتى ولو أختلفت الألفاظ فالمعانى واحدة مثل إستخدام لفظ " الحلال " فى الشريعة ، وهى ترادف العدل فى الفلسفة فنراهم فى الرسالة الجامعة يقولون : " وما بين علماء الشريعة وعلماء الفلسفة من اختلاف فى اللفظ فى ذلك ، واتفاق فى المعانى "[٢].

ومن هنا نرى أن مذهبهم على أساس الجمع بين الشريعة والفلسفة ، ومن ثم مجدوا الفلسفة الممزوجة بالشريعة ، ومن هنا وضعوا أنفسهم أمام بعض الباحثين والمؤرخين ممن يتصفوا بضيق الأفق ليصبوا جام غضبهم على الرسائل ويتهمونهم بالكفر والالحاد وهدم الإسلام ، وليس هذا بصحيح ، فالشريعة لدى الأخوان شرط للفلسفة ، ويرون أن العبادة الشرعية هى الإسلام والعبادة الفلسفية هى الايمان ، وإن كلا منهما يكمل الآخر ، إلا أنهم قدموا الشريعة على الفلسفة ، ولهم نصاً يؤكد أنهم أصحاب توحيد خالص مطلق يدحض آراء المهاجمين : " أما العبادتان فأحدهما الشرعية التى هى الناموسية الإلهية باتباع صاحب الناموس ، والإنقياد إلى اوامره ونواهيه ، وأما العبادة الفلسفية الالهية وهى الإقرار بتوحيد الله عز وجل .. وأعلم يا أخى أن جماعة إخوان الصفاء أحق الناس بالعبادة الشرعية وأحق الناس أيضاً بالعبادة الفلسفية الإلهية .."[١].

.. وكما أن الشرعية شرط للفلسفة فإن الظاهر شرط للباطن ، وتبدو أهمية فلسفة التأويل بالنسبة لفكرة الزمان عند إخوان الصفاء فى تأويلهم لبعض آيات لبعض آيات القرآن الكريم نذكر منها.

- فى قوله تعالى : " يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه فى يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون "[٢]. بأن ألف سنة هى مدة زمان قياس السادس أو سيدنا محمد (ﷺ) .
- فى قوله تعالى : " ... يوم يأتى بعض آيات ربك لاينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت فى إيمانها خيراً قل انتظروا إنا منتظرون"[٣] ويقول الأخوان انه حينما يحين وقت أو زمان قيام السابع بالأمر الجديد فإنه يومئذ لاينفع نفس إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت فى أيمانها خيراً.

---

[1] إخوان الصفاء : الرسائل – ج٤ – ص ٣٠٨.

[2] إخوان الصفاء : الرسالة الجامعة – ج١ – ص١١٠.

[1] إخوان الصفاء : الرسائل – ج٤ – ص ٢٦١ ، ٢٦٨ (بتصرف).

[2] سورة السجدة : آية – ٥.

[3] سورة الأنعام : آية –١٥٨ (الجزء الأخير منها).

- فى قوله تعالى : " وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد"[٤] وتأويل ذلك عند الأخوان بأن السائق هو عمل النفس والشهيد رئيس زمانها ، أو إمام زمانها الذى أمرت النفس لطاعته[١] " ، وهذا يتفق مع أفكار الشيعة فى امام الزمان المنتظر وخاصة الإثنى عشرية منهم.

٥- نقد أبى سليمان المنطقى لمنهج الإخوان فى الصلة بين الفلسفة والدين :

لقد أرتبط ذكر أبو حيان التوحيدى ، وكذا أساتذة أبو سليمان المنطقى السجستانى ، برسائل إخوان الصفاء وذكر شخصيتهم ، وحينما عرض أبو حيان التوحيدى بعض رسائل إخوان الصفاء على شيخه واستاذه أبى سليمان المنطقى ، هاجمهم هجوماً عنيفاً وخصوصاً فى مسألة الصلة بين الفلسفة والدين ، وسوف نورد هنا لروايتين لأبى حيان التوحيدى : واحدة من " الإمتاع والمؤانسة " والأخرى من " المقابسات " وهما من أهم مؤلفات أبى حيان التوحيدى الذى لقب بفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة[٢] ، وقد أورد أبو حيان التوحيدى فى الإمتاع والمؤانسة على لسان أستاذه وشيخه أبى سليمان المنطقى : " أنهم – أى الأخوان – ظنوا ما لا يكون ولايستطاع ، ظنوا أنه يمكنهم أن يدسوا الفلسفة فى الشريعة ، وأن يضعوا الشريعة فى الفلسفة وهذا مرام دونه حدد "[٣].

أما عن رواية أبى حيان لقول أبى سليمان المنطقى السجستانى (محمد بن بهرام) فى الرسائل كما جاء فى المقابسات " أن الأخوان تعبوا وما أغنوا وما أجدوا ، وحاموا ، وما وردوا ، وغنوا فما أطربوا ، ونسجوا فهلهلوا وشطوا فعلعلوا ، ظنوا ما لايكون ولايمكن ، ولايستطاع ، ظنوا أنه يمكنهم أن يدسوا الفلسفة – التى هى علم النجوم والأفلاك والمقادير والمجسطى ، وآثار الطبيعة والموسيقى – الذى هو معرفة النغم والايقاعات والنقرات والأوزان والمنطق – الذى هو اعتبار الأقوال بالاضافات والكميات والكيفيات – فى الشريعة ، وأن يربطوا الشريعة فى الفلسفة وهذا مرام دونه حدد (أى مانع شديد)[١].

وقال : كيف يسوغ لإخوان الصفاء أن ينصبوا من تلقاء أنفسهم دعوة تجمع حقائق الفلسفة فى طريق الشريعة ، على أن وراء هذه الطوائف جماعة أيضاً لهم مآخذ من هذه

---

[4] سورة ق : آية – ٢١.

[1] إخوان الصفاء : الرسالة الجامعة – ج٢ – ص ٢١٨ ، من أمثلها : أبا سليمان محمد بن معشر (المقدسى) الحسن على بن هارون (الزنجانى) ومحمد أبو الحسن العوفى وزيد بن رفاعة وجماعته.

[2] د. زكريا إبراهيم : أبو حيان التوحيدى – أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء – أعلام العرب – ٣٥ – ص٤ ، ٥ – مطبعة مصر – بدون تاريخ .

[3] ابو حيان التوحيدى : الإمتاع والمؤانسة – ج٢ – ص ٦ ، ٧.

[1] أبى حيان التوحيدى : المقابسات – تحقيق وشرح : حسن الشندوبى – ص ٤٧ – مرجع سابق

الأغراض كصاحب العزيمة وصاحب الكيمياء وصاحب الطلسم ، وعابر الرؤيا ، ومدلى السحر ، ومستعمل الوهم ، وقال أيضاً مهاجماً الأخوان : وأين الآن الدين من الفلسفة ؟ وأين الشئ المأخوذ من الوحى النازل من الشئ المأخوذ بالرأى الزائل ؟[٢] ، ومن هنا لقد عارض السجستانى ، وهاجم قول الأخوان بالصلة بالدين والفلسفة وفى مقابسة فى شرف الزمان والمكان ، وتفاوت الناس فى الفضيلة ، يقول أبى حيان التوحيدى : قلت لأبى بكر القومى (وهو كبير من الأوائل) : بأى معنى يكون هذا الزمان أشرف من هذا الزمان ؟ وهذا المكان أفضل من هذا المكان ؟ وهذا الانسان أشرف من هذا الإنسان ؟

فقال : هذا يشعر بافاضة الزمان إلى سعادة شائعة وعزا غامرا وبركة فائضة وخصب عام ، وشريعة مقبولة ، وخيرات معقولة ، ومكارم مأثورة من جهة شكل الفلك بما تقتضيه بعض أدواره ، وكذلك المكان إذا قابله أثر من هذه الأجرام الشريفة والأعمال المنفية ، وأما الزمان الذى هو رسم الفلك بحركته الخاصة فليس فيه جزء أشرف من جزء وكذلك المكان لأنه رديف الزمان ، ولا سبيل فى مثل هذه المسائل إلى معرفة الحقائق إلا بالزمان التى هى شاملة للعالم غالبه عليه من محيطه إلى مركزه.

وأما الإنسان فلا شرف له أيضاً على إنسان آخر من جهة حده الذى هو الحياة والمنطق والموت ، لأن الحد فى كل أحد واحد ، (فالكل يحيا والكل يتكلم والكل يموت) ، فإذا لا شرف من هذا الوجه ، فإن اعتبر بعد هذا فعل وفعل ذلك من جهة الإختيار والإيثار[١] .

.. نود أن نقول بعد كل هذا أن منهج إخوان الصفا ربط الفلسفة بالدين وهو منهج لم يرتضيه أبو سليمان المنطقى ، لأن الدين مخاطبة المشاعر ، أما منهج الفلسفة فيعتمد على المقدمات والنتائج المنطقية من قبل قول الفلاسفة إن العالم حادث وكل حادث لابد له من محدث ، فالعالم لابد له من محدث . فما أبعد الفرق بين المنهجين والتوفيق بينهم هو الذى قصد إليه اخوان الصفا تمشياً مع الفلاسفة ، ونختتم هذا المبحث بعرض أهم النزعات التى كانت فى أيام أبى سليمان المنطقى ويمكن أن نقسمها إلى أربع نزعات هى :

---

[2] مفس المرجع السابق : ص ٤٨ ، ٤٩.

[1] المرجع السابق : ص ١٤٣.

أ – <u>نزعة تحكم العقل فى الدين</u> :

كما فعل زيد بن رفاعة وهو أحد رجال اخوان الصفا ومحمد بن أبى بكر الرازى ، ويمكن أن نضيف إليهم المعتزلة وابن رشد.

ب– <u>نزعة تحكم الدين فى العقل والفلسفة</u> :

فيعرضون نظريات الفلسفة على الدين فما وافق منها الدين قبل ، والا رد ، وذلك شأن كبار المتكلمين .

ج– <u>نزعة آمنت بالفلسفة وارادت ان تؤمن بالدين</u>:

فأولت الدين على وفق الفلسفة كالكندى والفارابى واخوان الصفا أيضاً كما ذكرت من قبل أن لهم فلسفة فى التأويل استخدموها للتوفيق بين الفلسفة والدين.

د – <u>نزعة تفصل بين الدين والفلسفة</u> :

فلكل منطق ونفوذ ، وهذا هو رأى أبى سليمان المنطقى ، مهاجم اخوان الصفا الأول ، وهذا ما عرضناه فى الصفحات السالفة إلتزاماً منا لعرض الرأى والرأى الآخر حتى تكتمل الصورة تماماً.

<u>الخاتمـة</u> :

لقد كان اهتمام اخوان الصفا بمسألة التوفيق بين الفلسفة والدين واضحاً شأنهم فى ذلك شأن كثير من مفكرى الإسلام وفلاسفتهم ، وقالوا فى ذلكك

ان العلوم الحكمية (الفلسفة) والشريعة النبوية (الدين) كلاهما أمران الهيان ، يتفقان فى الغرض الأصلى المقصود منها ، ويختلفان فى الفروع ولدى الاخوان خصال توضح شرف الفلسفة وتهذيب النفس والترقى من حال إلى حال ، من حال النقص إلى حال التمام ، والخروج من القوة إلى الفعل وذلك بإختلاف الأزمنة والأمكنة ، لقد استخدم الاخوان مبدأين أساسيين بخصوص مزج **الفلسفة بالدين** وهى :

أ – طريقة الوصول إلى الله تعالى ، وهذا لايتحقق إلا بصفاء النفس وإستقامة الطريقة.

ب– نظرية الصدور ، وتكاد تكون الرسائل كلها مبنية على هذه النظرية.

وقد ربط الأخوان النفس بالمادة فترة من الزمان ، وهو أن تتشبه النفس بالله بإكتساب المعرفة والعلم وتطهير الأخلاق – وهذا بُعد صوفى لدى الأخوان ، كما ربطوا نظرية العدد والهندسة الفيثاغورية بالآيات القرآنية فى المبدأ الأول تأويلاً منهم لإثبات ما يريدون ، وتعسفاً لا مبرر لـه ، وتحملاً للنص فوق ما يحتمل ، وتبدو أهمية فلسفة التأويل بالنسبة لفكرة الزمان عند إخوان الصفاء فى تأويلهم لبعض آيات القرآن الكريم ، وهذا ما استخدموه فى تأكيد فكرة إمام الزمان المنتظر ، متفقين فى ذلك مع أفكار الشيعة وخاصة الإثنى عشرية منهم ومن هنا لم يسلم الأخوان من نقض ابى سليمان المنطقى السجستانى.

مصادر ومراجع الفصل الخامس

أولاً : المراجع العربية :

١- أبو الوفا التفتازانى : الانسان والكون فى الإسلام – دار الثقافة للطباعة والنشر – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٧٢م.

٢- إمام عبد الفتاح إمام : مدخل إلى الفلسفة – دار الثقافة للطباعة والنشر – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٧٤م.

٣- إبراهيم زكى خورشيد وآخرون : دائرة المعارف الاسلامية – طبعة الشعب – الطبعة الثانية – ١٩٦٩م.

٤- ابن تيمية : بيان موافقة صريح العقول لصحيح المنقول – على هامش منهاج السنة النبوية – طبعة القاهرة – ١٣٣١م.

٥- د. أحمد صبحى : اللقاء بين العلم والدين فى الشرق والغرب – مقال بمجلة القاهرة – العدد السادس – مارس ١٩٨٥م.

٦- اخوان الصفا : رسائل اخوان الصفا وخلان الوفا – تقديم د. طه حسين – بتصحيح خير الدين الزركلى – أربع أجزاء – طبعة دار صادر – بيروت – ١٩٥٧م.

٧- دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام – ترجمة د. محمد عبد الهادى – أبو ريده – دار النهضة – القاهرة – ١٩٦٤م.

٨- د. عاطف العراقى : مذاهب فلاسفة المشرق – دار المعارف – الطبعة الثامنة – القاهرة – ١٩٨٢م.

٩- د. عاطف العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل – دار المعارف – الطبعة السادسة – القاهرة – ١٩٨٣م.

١٠- الأب يوحنا الفاخورى وخليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية – طبع بيروت–١٩٦٤م.

١١- محمد فريد حجاب : الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا – دار المعارف – القاهرة – ١٩٨٥م.

١٢- ابو حيان التوحيدى : الإمتاع والمؤانسة – طبعة بيروت.

١٣- ---------- : المقابسات – تحقيق وشرح حسن السندوبى.

١٤- د. عمر فروخ : تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون – طبعة بيروت

١٥- د. عمر الدسوقى : اخوان الصفا – سلسلة نوابغ الفكر العربى – دار المعارف بمصر – ١٩٦٥م.

١٦- د. جميل صليبا: اخوان الصفا – دائرة المعارف – قاموس لكل فن وعلم – المجلد السابع – ١٩٨٠م.

١٧- د. عبد اللطيف الطيباوى: محاضرات فى تاريخ العرب والإسلام .

١٨- د. محمد فريد حجاب : الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا – طبعة الهيئة العامة.

١٩- د. صابر ابا زيد : فكرة الزمان عند اخوان الصفا وخلان الوفاء – مكتبة مدبولى – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٩٨م.

٢٠- ---------- : الامامية الاثنى عشرية – شخصيات وآراء – دار الحضارة للطبع والنشر والتوزيع – طنطا – ١٩٩٨م.

٢١- د. نجيب بلدى : تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها – دار المعارف – مصر – الطبعة الأولى – ١٩٦٢م.

٢٢-د. محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة – دار المعارف – مصر – الطبعة الرابعة – ١٩٨٢م.

٢٣- فيلون السكندرى : الآراء الدينية والفلسفية – ترجمة د. محمد يوسف موسى – طبعة الحلبى – القاهرة – ١٩٥٤م.

٢٤- د. عبد الفتاح فؤاد : ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفى – طبعة الهيئة العامة للكتاب – القاهرة.

٢٥- بيديا (الفيلسوف الهندى): كليلة ودمنة – ترجمة عبد الله بن المقفع – باب الحمامة المطوقة – المركز العربى للنشر والتوزيع – إسكندرية – ب.ت.

٢٦- د. زكريا إبراهيم : ابو حيان التوحيدى – أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء – اعلام العرب – العدد ٣٢ – مطبعة مصر – ب.ت.

٢٧- د. محمد السيد الجليند : الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل – الهيئة المصرية العامة للكتاب – الطبعة الأولى – ١٩٧٣م.

٢٨- لويس جارديه : التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابى – ترجمة د. إبراهيم السامرائى – العراق – وزارة الإعلام – مهرجان الفارابى – بغداد – ١٩٧٢م.

٢٩- د. عارف تامر : حقيقة إخوان الصفا وخلان الوفا – طبعة دار صادر – بيروت.

ثانياً: المراجع الأجنبية :

1- Browne : A literary History of persia, Vol. 1 – Cambridge – 1929.

2-Emile Brehier : Les idees Philosophiques et Religieuses de philon d'Alexandria - Paris – 1908.

3- Ivanow : Encyclopedie de l'Islam. Vol. 2.

4- La Lande (A) : Vocabulaire Techinque et critique de la Philosophie – Art : univers- Paris - 1956

5- Louis Massignon : La date de la compasition de « Rasail Ikhwan Al-Safa ».

6- Yves Marquet : Imemat, Resurrection et Hierachie Selon les Ikhwan Al – Safa Revue des Islamiques Annee - Paris -1962.

تم بحمد الله

هوامش وتعليقات وتحليل مصادر :

(*) جوارفسكى (د. أليكس) : الإسلام والمسيحية – ترجمة د. خلف الحراء – تقديم د. محمود حمدى زقزوق – سلسلة عالم المعرفة – العدد ٢١٥ – الكويت ١٩٩٦ – ص٧٠/٧١

(1) وقد قدم لنا د. الجليند قراءة تاريخية موجزة فى كتابه : الاستشراق والتبشير – دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع – الطبعة الأولى – القاهرة ١٩٤٨م . ص٧–١٠ اكد فيها على انه ليس ممن يقولون ان الاستشراق والمستشرقين يجمعهم حكم واحد وكلهم على رأى واحد فى موقفهم من الإسلام وقضاياه .. إلخ.

(2) من المستشرقين الأوائل فى فرنسا ولد فى ضاحية دولرى شمال شرق فرنسا فى ١٥١٠م ، وتوفى فى باريس ١٥٨١م ، تعلم عدة لغات وارسله فرانسوا الأول إلى الشرق لاقتناء المخطوطات فسافرا إلى مصر وتركيا وتعلم العربية والتركية ، عاد إلى باريس ١٥٣٧م فعينه فرانسو الأول محاضراً وترجماناً ثم أستاذاً فى الكوليج دى فرانس عام ١٥٣٩م والتى كان قد أنشأها فرانسوا الأول منذ وقت قريب (١٥٣١م) ومن أهم مؤلفاته ؛ النحو العربى وجمهورية التبرك .. أنظر فى ذلك مكسيم رودنسون – الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية – تراث الإسلام – ج١ – تصنيف جوزيف شافت وكليفورد بوزدرث – ترجمة د. محمد زهير – د. حسين مؤنس – تعليق وتحقيق د. شاكر مصطفى راجعه د. فؤاد زكريا – مكتبة عالم العرض – الكويت – العدد ٢٣٣ – مايو ١٩٩٨م – ص٥٩ ، أيضاً: د. عبد الحميد حمدان – طبقات المستشرقين – مكتبة مدبولى – القاهرة – الطبعة الأولى – ٢٠٠٠م ، ص٨.

(3) هو مستشرق فرنسى فيلوجى كلاسيكى كبير ولد فى أجان Agen جنوب غربى فرنسا فى ١٥٤٠/٨/٤م وتوفى ليون بهولندا فى ١٦٠٩/١/٢١م – تعلم فى جامعة بوردو ثم فى جامعة باريس تعلم عدة لغات شرقية حية ونشر عدد من الكتب اللاتينية والمعاجم – د. عبد الحميد حمدان – طبقات – ص٩ .

(4) لمزيد من التفاصيل عن إداورد الاستشراق طبقاً للبلاد والأشخاص والاسهامات راجع فى ذلك : د. نجيب العقيقى – المستشرقون – دار المعارف بمصر ثلاثة أجزاء – الطبعة الرابعة ١٩٨٢م . والكتاب فيه جهد واضح عن الاستشراق .

(5) مكسيم رودنسون : عالم المعرفة – مرجع سابق – ص٦١

(6) مستشرق فرنسى من الرعيل الأول ولد بباريس فى ١٦٢٥/١٢/١٤م تعلم اليونانية واللاتينية والفلسفة فى باريس ومن أهم مؤلفاته المكتبة الشرقية وهى موسوعة جامعة لما فى الشرق من فلسفة وأدب وإجتماع .

(7) ومن أهم مؤلفات جالان ترجمته لكتاب الف ليلة وليلة ترجمة حرة تصرف فيها تصرفاً شديداً لكن بلغة جملة وتكييف للنص الأصلى وظهرت هذه الترجمة بعنوان :

Les Milles et une Nuits, Contes arabes traduits en Francais – Paris – 2704 – 2777

فى إثنى عشر مجلداً والكتاب موجود فى المكتبة القديم لكوليج دى فرانس حتى الآن كما ترجمه القرآن الكريم وتوجد ١٠ نسخ منه فى المكتبة الوطنية بباريس قسم المخطوطات مبنى (B)

(8) جوستاف دوجا Dugat, Gustave مستشرق فرنسى ولد فى مدينة أورانج Orange فى ١٨٢٤م ودخل مدرسة اللغات الشرقية فى باريس وسافر إلى الجزائر ١٨٤٥م فى بعثة علمية وكلف بتدريس جغرافية الشعوب الإسلامية فى مدرسة اللغات الشرقية وأهم مؤلفاته : تاريخ الفلاسفة والمتكلمين المسلمين فى القرن الثالث عشر الميلادى ومناظر من الحياة الدينية فى الشرق – باريس ١٨٧٦م ؛ وتاريخ المستشرقين فى أوربا من القرن الثانى عشر حتى القرن التاسع الميلادية وصدر بباريس فى مجلدين ١٨٦٨/١٨٧٠م من ١٦

جزء بعنوان :- Histoire de Orientalistes de l'Errope وتوجد نسخة منه فى المكتبة العربية بباريس . (أنظر د. حمدان – طبقاً – مرجع سابق – ص٤٣).

(9) ولد دى ساس فى باريس ١٧٥٨/٩/٢١م وتوفى عام ١٨٣٨م بدأ دروسه فى المنزل ودرس الأدب اللاتينى والأدب اليونانى وتعرف على يهودى مقيم فى باريس فزاده تصنيعاً من اللغتين العبرية والعربية ، عين عضواً بمجمع العلوم لنشر المخطوطات الشرقية وعضواً فى أكاديمية النقوش والآداب ومن أهم مؤلفاته : مختارات عربية ، مقامات الحريرى – عرض لديانة الدروز كليلة ودمنة ولكن أهم كتبه هو نحو اللغة العربية فى مجلدين وعنوانه : النحو العربى ، لإستعمال تلاميذ المدرسة الخاصة باللغات الشرقية.

Grammaire arabe a l'usage des eleves de l'Ecole Speciale des langues orientales – Paris – 1990

وعندما اطلعنا عن أصل هذا الكتاب وجدناه معنون أيضاً بالعربية واسماه دى ساس : التحفة السنية فى علم العربية وهو موجود بخزانة الكتب العربية بمكتبة الكوليج دى فرانس بباريس ، ومن عناية الاستشراق الفرنسى بأصول الثقافة العربية صدور الترجمة الفرنسية لكتاب قطر الندى ويل الصدى La pluie de la Rosee لابن هشام الانصارى عام ١٨٨٧م بباريس بعد ان قام جوجيير A.Goguyar بترجمة النص الأصلى ونشر بتصدير المستشرق الشهير سلفستر دى ساس الذى كان استاذه فى الكوليج دى فرانس ثم اصبح مديراً لها فى ١٨٢٣/١٢/٣٠م.

(10) رودنسون – عالم المعرفة – مرجع سابق – جـ٧٠/٧١

(**)وهذه المدرسة أسستها حكومة المؤتمر الثورية Conference فى عام ١٧٩٥م

(11) Pierre Rocalve:Louis Massignon et l'islam collection temoigages et decuments No3- Institut fron fais de Dumas – 1993 - P149

(12) Ibid. P. 150

(13) وقد كتب ماسينيون فى عام ١٩٠٩ دراسة عن اكتشاف أثر هام فى العراق وهو قصر الإخيصر بنفس العنوان :

L'chateau d'Al – Okhaider. CF. Louis. M. Opera Minora – textes recueillis classe et presntes avec une Bibliographie – par . Y. Moubarcec liban – T.N.3 – 1956 – P.P :28-39

(**) تقع هذه الكنيسة فى حى شمال باريس يسمى Mont martre (دائرة ١٨) وقد قمت بزيارته نظراً لأهميتها التاريخية والأثرية ولإعتبارها من المزارات السياحية الأكثر جذباً للسياحة فى فرنسا ولأهميتها المعمارية والدينية وتقع على ربوة عالية وهى من أقدم كنائس باريس بعد كنيسة سان جوزمان التى تقع على نهر السين.

(14) Pierre, R: Louis Massignon et l'Islam.. PP 159-155

(***) وسوف ينسحب هذا الأهتمام إلى زوجته السيده نيكول ماسينيون التى ستقوم بتخليد ذكرى ماسينيون ، وتهتم بأعماله ومؤلفاته وتنشئ جمعية لاصدقاء وتلاميذ ومحبى لويس ماسينيون بفرنسا ، ولقد تشرفت بمقابلة السيده نيكول وابنتها فى أخر مؤتمر اقيم فى باريس عن لويس ماسينيون وجاك بيير ومالك من بنى خلال شهر يوليو ٢٠٠٣م . وقد امدتنى بمعلومات وصور هامة عن شخصية ماسينيون.

(15) Pierre. R: Louis Massignon .. P. 158

(16) Ibid : PP: 159-160

(17) Ibid : PP: 162

(18) Ibid : P. 163

والحلاج كما تعلم هو ابو المغيث الحسين بن منصور بن محمد البيضاوى المشهور بالحلاج (٢٤٤/٣٠٩هـ – ٨٥٨م/ ٩٢٢م) – عالم كلام – صوفى – عالم لغة عربية / فارسية / حياته وقتله يمثلان فاجعة كبرى فى تاريخ الثقافة الإسلامية والخبرات الداخلية التى كتبت فى تاريخ النصوص الإسلامية والتصوف الإسلامى ، ولد فى الطور (tur) بالبيضاء بفارس (إيران) التى كانت مركزاً للعربية رغم فارسيتها (بحسب سيبويه) ، قرأ القرآن الكريم وتعلم فى واسط وأخذ يتعلم اللغة بمفرده ، حتى بلغ الحادية عشر من عمره ، وحفظ القرآن الكريم بسرعة فائقة واختار البصرة ، وقابل بعض الصوفية وسكن معهم ، وبالذات عمر المكى الذى كان له صلة نسب بالإمام الحسن ابن ابا يعقوب الاكتح ، ودرس الشيعة والسنة (كفرقة إسلامية) ثم ذهب إلى بغداد ، وقابل معلمه الأول الخبير بن محمد (شيخ الطائفة) وتعلم منه ، ثم حج أكثر من مرة وزار المدينة المنورة ومكة المكرمة ثم زار عدة مدن وقابل اكثر من شخصية إسلامية صوفية . (أنظر فى ذلك :

Louis Massiyn on : la passion d'Al – Hallalj martyr mystique de l'Islam – Paris – 1912

وقد أعتدنا فى الترجمة على الطبعة الثانية بعنوان :

La passin de Husayn Ibn Mansur Hallaj, martyr mystique de l'Islam – execute a Bagdad le 26 Mars 922 – E'tude D'Histoire Religieuse (Nouvelle E'dition, & to mes – E'di. Gallimard – Paris 7975. to 2 PP. 390 - & 10).

- Ency clopedie de del'Islam : Nouvelle E'dition .

-Tome No 3. etablie avec la encours des prin cipaux orientalistes – par un comite de Redaction compo se de : H.A.R. Gibb J.H. Kramers , E.levi-provencal, J. Scha.

-Cht, l. Massignon, l.Gouthier, P. Kraus. Et sous le partrenage. De l'union A cademiqsse internationale. Ley de. E.J.Brill – Paris 7960. to 3.PP. 102. Article (Al-Halbadj).

<u>تعقيب</u> :

- وأغلب ما كُتب عن الحلاج والتصوف فى الإسلامية تعليم لويس جارديه من مصادر فى الأصل ماسيونية من منطلق أنه أستاذه المفضل . أنظر أيضاً : بخصوص قصة حسين بن منصور الحلاج ج٢ ص٢٢١/٢٥٣ من كتاب .L.M. : Opera Minara to 2 PP. 221-253 والغريب فى الأمر ان الحلاج يعد تارة من ضمن كبار المتعبدين الزهاد وتارة أخرى فى زمرة الملحدين طبقاً لتوجه المؤرخ والكاتب وفهم النص وحسب الظروف السياسية وآراء الفقهاء فبعد أن أتبع الناس أو بعضهم طريقته فى التوحيد والإيمان (أنظر نصوص الحلاج ص٣٥) رغم انه كان فى البداية ينتقل فى البلدان وينشر طريقته سراً ثم جهر به بالقول ، وقالوا عنه انه كان يأكل يسيراً ويصلى كثيراً ويصوم الدهر ، أتهم بالزندقة والقول بالحلول (حلول الإله فيه) ووحدة الوجود وقوله أنا الحق وهو وهو .. إلخ . وكثرت الوشايات به إلى المقتدر الخليفة العباس فأقر بالقبض عليه فسجن ثمانى سنوات فى بغداد وعذب وضرب وهو صابر لا يتأوه ولايستغيث بل كان يردر : " أقتلونى ياثقافى .. ان فى قتلى حياتى " فيعبر بذلك عن شوقه العارم إلى لقاء الحق (الله) من خلال الموت الذى يحلم بان يجد فيه طريق محبوبه الأعظم (الله عز وجل) ، قطعت اطرافه الأربعة ثم جز رأسه واحرقت جثته ولما صارت رماداً ألقيت فى نهر دجلة ، ومن مؤلفاته : الطواسين – نشره ماسينيون ، وهناك دراسة جديدة عن الطواسين ضمن كتاب د. قاسم محمد الحلاج والأعمال الشاملة ، وقرآن القرآن والفرقان ، وعلم البقاء والفناء ، والقيامة والقيامات وهو هو وكيف كان وكيف يكون .. إلخ – ونلاحظ حتى فى اسماء كتبه نوعاً من الشحط الصوفى وغرائم الكلمات !!

(19) Pierre. R: Louis Massignon .. P. 168

(20) Ibid : PP. 169-170
(21) Ibid : PP. 173-270
(22) Ibid : PP: 175-176
(23) Ibid : PP. 177-178
(24) Ibid : P. 183
(25) Louis Massignon : O.M. to 2 PP. 466 - & 69

وقد كتب ماسينيون هذا الجزء عام ١٩٥٤ وقد نشر فيه عن أصل كلمة التصوف والرمزية والفردية ودراسة التصوف من وجهة نظر علماء النفس وان ابن سينا كان سابق عصره فى الفكر الإسلامى مثل أرسطو فى الفلسفة اليونانية .. إلخ.

(26) Pierre. R: P. 185
(27) Berque (Jacques) : Normes et Valeurs Dans l'Islam contemporain, payat, Paris-1966 - PP.211-212
(28) Ibid : P 210

ولوحظ أثناء ترجمة النصوص ان جاك بيرك جعل من ماسينيون دنيوى العقيدة أى عامى ليس اكليريكى ألا لادينى theo cratic laiqur Cf. P. 223

(29) Bibliographe, De Louis Massignon, ouvrages Articles De Revues L.M. Melanges - Louis Massignon. To 1-Damas 1956. PP. & - 19

تعليق :

(وكتاب Melanges أو متفرقات (مجموع مقالات فى موضوعات مختلفة) لماسينيون نشرت تحت رعاية معهد الدراسات الإسلامية بجامعة باريس والمعهد الفرنسى بدمشق ١٩٥٦م من ثلاثة أجزاء ضخمة ، ويقول Henri Masse فيما يسمى قبل المقدمة A. Propos عن لويس ماسينيون ، انها صداقة استمرت حوالى ٤٠ سنة وحتى الآن (تاريخ المقدمة) مستمرة بدون أى تغيير وانه لشرف لى أن أكتب المقدمه (نص الاستهلاك) للمتفرقات Melenges المهداة إلى لويس ماسينيون ويؤكد هنرى ماسو بنوع من الوفاء والامانة العلمية أن المتفرقات هذه اذن هى مبادرة تتعلق بالمستعرب (لاحظ إستخدام لفظة المستعرب بدلاً من المستشرق وهناك فرق بين العرب والشرق باجمع إلى الفقيد المأسوف عليه السيد البروفيسور ليفى بروفينسال E. Levi Provneal ويواصل هنرى حديث عن ماسينيون قائلاً : " انه منذ أيام الشباب التقى مع ماسينيون وتحدث معه فى موضوعات متعددة وسافر معه إلى قارات (آسيا – افريقيا – أوروبا) وكان يتمنى ان لايخل بوعده معه فى أى نقطة من النقاط التى تناولها بالدرس أو أى شيئ يعلن عنه وسافر معه إلى مدن عريقة وخاصة فى ثلاثة مدن هى : القاهرة واستانبول وهمدان en trois villes والتقى به فى المرة الأولى فى المعهد الفرنسى بباريس ولقد اظهر هنرى اعمال ماسينيون وبحوثه الأولى قبل عام ١٩١٤ واعماله عن الحلاج فى بغداد وكتاباته عن الاخلاص والسناد وديوان الحلاج وعمله الاستشراقى والأثرى فى القاهرة وبغداد وذكر لنا ثلاثة من اساتذة الاستشراق وهم :-

أ – سيلفان ليفى Sylvein Levi
ب–جولدتسيهر Gold Ziher
ج–سنوك هيرجرونج Snouck Hurgronje

وكان ماسينيون يعطى لابحاثه كل الحقيقة والصدق مع كل من استرو وليون الأفريقى
L’Astree a Leon l’Africain Cb. P. XI

(30) وهذا الكتاب الضخم هو فى الأصل رسالة الدكتوراه لماسينيون بجامعة السوربون بباريس ١٩٢٢م وهناك طبعة ثانية منقحة كما أوضحت فى المتن صدرت عام ١٩٧٥م وهى التى اعتمدت عليها اثناء إعدادى لهذا البحث فى باريس ومصر وهى من أربعة أجزاء صادرة من أشهر دار نشر فى باريس وهى جاليمار Gullimard

(31) وهذا الكتاب فى الأصل أطروحة ماسينيون للحصول على دبلوم الدراسات العليا DEO فى التاريخ والجغرافيا وقد ناقش موضوعه فى باريس ١٩٠٤م وتعد هذه الدراسة عملاً رائعاً مازال يشكل مرجعاً اساسياً حتى اليوم بالنسبة للباحثين . أنظر فى ذلك :-

- Daniel Massignon : Presence de Louis Massignon .
- Hommages et temoignages – textesreunir par. D.M. a l'occusion du Contenaire de l.M. Paris 1987. P. 285.

ويستعرض فى اجماله حياة الحلاج أيضاً ونصوص الديوان الروحى له (النص الفرنسى ص٧) وشخصية سليمان الفارسى والروحانيات فى الإسلام الايرانى ودراسة المجتمع الأيرانى ثم موضوع المباجلة وحديث السيده فاطمة ابنة الرسول (ص) وزجة الأم على امل الثقة (من ص١٣١/٦٣) ويم الكتاب إلى الحدث عن مصير مارس أنطون رئيس مكتبة فرنسا أنظرها من ٣٥ وقصة فلسطين والسلام (ص٢٢١) والاسلام وعناية الايمان (ص٢٣٥) والصلاة من أجل السلام فى المسيحية والاسلام (٢٤٥) وبعد ذلك يعرض لموضوعات سبق ان عرضها فى كتب اخرى مثل : الصلاة الابراهيمية والتصوف والعرب والاسلام فى مصر وسوريا وقضايا الفتن والتصوف (ص٣٤٩) يراجع فى ذلك تفصيلاً :

L.M. Pural donnee – Introduction de vincont Monteil – Dossiers des " lettres Nouvelles " Julliard – Paris – 1962 – PP. 319-445

(32) قصر الأخيصر Chateaud al okheider قصر قديم محض فى محافظة كربلاء بالعراق اختلف الاثريون فى تحديد اصله ويعتقد انه لاحد ملوك الحيرة قبل الفتح العربى او انه لاحد الامراء العباسيين.

أنظر :

L.M. Chateau et al Okheider, Releves archeologiques, le Caire Meme 28, Institut Francais dArcheolologie orientale, 1910 (ومزودة بـ ٦٣ خريطة) ، أنظر أيضاً: د. جورافسكى (أليكى) الإسلام والمسيحية – ترجمة د. خلف جراد – عالم المعرفة – مرجع سابق – ص١١٩ هامش المترجم).

(33) وقد صدر هذا الكتاب فى باريس ١٩١٤ وانطلق منه لاعداد كتابه الضخم الذى تحدثنا عنه من قبل (la passion) لان ماسينيون قد وطئت قدماه ارض العراق للمرة الأولى جذب اهتمامه الصوفى الزاهد الحلاج .

(34) وقد قامت الاستاذه الدكتوره زينب محمود الخضرى بتحقيق وتقديم هذا الكتاب بمناسبة الذكرى المئوية الأولى لميلاد ماسينيون وقام بالتصدير أ.د./ إبراهيم مدكور عن المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية – القاهرة – ١٩٨٣م. ، ويقول د. مدكور فى تصديره انها سلسلة محاضرات ألقيت باللغة العربية فى جامعة ناشئة هى الجامعة المصرية القديمة ألقاها ماسينيون فى العام الدراسى ١٩١٣/١٩١٢م وعددها أربعين محاضرة على طلاب من أمثال : منصور فهمى وطه حسين وعلى الضانى وأحمد ضيف ممن أصبحوا فيما بعد فى مقدمه بناة النهضة الفكرية المصرية المعاصرة وتدور المحاضرات حول المنطق العربى والمصطلح العلمى والفلسفى فى الإسلام مع أهتمام ماسينيون بالتصوف . (أنظر: تصدير د. مدكور ص (ل) ومقدمة د. زينب محمد الخضرى ص{ن}) ، عن علاقة ماسينيون وغاندى أنظر أيضاً:

Louis M. l'hospitalite sacree textes enedits – presentes par jacques keryell prefeece de Rene Maillaume nouvelle cite – Paris – 1987 – P. 157

(35) وقد صدر هذا الكتاب فى باريس ١٩٢٢ وهناك طبعة ثانية ١٩٦٨م.

(36) وهذا الكتاب يدل على أهتمام ماسينيون بتاريخ التصوف فى بلاد الإسلام . وصدر فى باريس ١٩٢٩م.

(37) وصدر الكتاب ضمن سلسلة الجريدة الأسبوعية وموجود بخزانة الكتب العربية بالكوليج دى فرانس بباريس.
Journal A siatique, Janvier – Mars – Paris - 1932

(38) والكتاب مزود ببيلوجرافيا عن ماسينيون من إعداد بواقيم مبارك وصادر عن مركز دراسات دار السلام واختيارات دار المعارف اللبنانية من ثلاث أجزاء عام ١٩٦٣م.

(39) والكتاب صادر من مكتبة لاروز Larose بباريس ١٩٣٦م ، واعتدنا على الطبعة الثانية ١٩٥٧م . بجزئية الفرنسى والعربى
Akhbar Al-Hallaj – texte ancien reletif a la predication et au supplice du Mystique musulman Al-Hosoyn. Bnonsour Al Hallaj. Public annote et truduit par l.M.p P.K
وفى الطبعة الحديثة اشترك أثنين جلسون ولويس جارودية فى هذا العمل من الأكاديمية الفرنسية
Etudes musulmanes Directeurs :Etienne Gilson, et Louis Gardet

(40) Publies sous le patronge de l'Institut dEtudes Islamques de l'universite de Paris et de k'Institut Francais de Dames – 1956 والكتاب من ثلاث أجزاء

(41) وصدر كتاب فى طبعة الثانية ١٩٨٣م فى باريس دار نشر du seuil وهو كتاب ذو مقام عال فى التصوف والاخلاق أو مقدمة لحياة الرفعة ورغم ان الترجمة الحرفية لكتاب بمعنى معطى الكلام إلا أنهم فى باريس يطلقون عليه اسم / العهد ويقول صاحب المقدمة ان لويس ماسينيون مات قبل ان يراجع البروفة الأخيرة من هذا الكتاب ، ولقد كان هذا الكتاب تحت الطبع عام ١٩٦٢ عندما كان اصدقاؤه وأهله يقومون بتجهيزه لمثواه الأخير بكل الحزن العميق والكتاب يتكون من

(42) وهو كتاب أثرى عن الفراقة – الدرب الأحمر بالقاهرة صادر عن المعهد الفرنسى للآثار الشرقية – القاهرة – ١٩٥٨م

(43)
(44)
(45)
(46)
(47)
(48)
(49)
(50)
(51)
(52)
(53)
(54)
(55)
(56)
(57)
(58)
(59)

(60) Piene Rocelive : L.M. et l'Eilon pp 149-150
وعن علاقة ماسينيون الحميمة بغاندى زعيم الهند الروحى – أنظر ذلك L.M. l'hespitute

(61) Ibid pp. 153-157

(62) مارى أنطوانيت Marie Antoinette زوجة الملك لويس السادس عشر ، أنجبت منه أربع أطفال (بنين وبنات) وكانت سيدة مسرفة ومبذرة فى كل شئ وكان لها تأثير على الملك وخاصة فى عام ١٧٨٤م عام الثورة الفرنسية ، وحكمت عليها المحكمة الثورية فى فرنسا لعدم تحالفها مع الأفكار الثورية (الحرية – المساواة – العدل) وحكمت عليها بالاعدام بعد حبسها فى المعهد بتهمة الخيانة العظمى وتدبير المؤامرات عام ١٧٩٣م وتأثر ماسينيون بهذه الحالة الفريدة الغريبة التى لاتنسجم مع الأفكار الثورية فكتب بحثاً فى الآداب الحديثة بعنوان : النذر والمصير أو القرار السياسى ومصير مارى أنطوانيت ملكة فرنسا .

Le voeu et le destion : " unvoeu et undestion, Marie Antoinette, reine de France "
Lettres nouvelles Paris – 1955 – PP. 182-210 l.M

أنظر أيضاً: (العهد) ص ١٨٤/١٤٣

(63) Rocalue (Piene) : CF Ibid P. 293

(64) الكتاب عن حضور وتأثير لويس ماسينيون من خلال شهادات الولاء بمناسبة مئوية ماسينيون جمعت بواسطة ابنه دانيال ومساهمته من معهد العالم العربى بباريس الذى مازال يقدم إسهامات وندوات ومؤتمرات عن لويس ماسينيون وغيره من المستشرقين والمهتمين بالإسلام ، وقد حضرت اكثر من ندوة ومؤتمر اثناء تواجدى فى باريس فى هذا المعهد

Ouvrage publee avec le concours de l'Institut de monde Arabe. Editions maisonnenve et larose – Paris – 1987

وقد شارك فى تحرير الكتاب نخبة من العلماء والفلاسفة والنقاد وتقديراً لجهود ماسينيون نذكر منهم :

Francais de laboulaye , Andre – Miquel Y ves la porte Ibrahim Madkour – seyyed Hessen Nasr – Jacques Berque – Louis Gardet–Ahmadou Mohtar M'Bon (l'unesco) – Mohiddine Saber El'Alecso) الايسيكو Roger Arnaldez . Herbert mason

كل هؤلاء من أصدقاء ماسينيون ومنهم إبراهيم مدكور وسيد حسين نصر ومختار اسبو من اليونسكو ومحيى الدين صابر من الايسيسكو كمنظمات دولية وغيرهم من اساتذة جامعة السوربون والكوليج دى فرانس والمدرسة العهد العليا للدراسات العليا.

(65)

(66) والكتاب صدر فى باريس عام ١٩٩٩ e'di: Karthala - Paris 1999

(67) Ce Cahier a ete dirigi par jean Francais six - Paris-1962

والكتاب حجة ضخمة تجاوزت صفحاته خمسمائة صفحة ومساحة فى التحرير اكثر من ٦٠ باحث من جميع الدول الأوروبية والجامعات المختلفة اشهرهم جابر بيل بوتير وهنرى كوربان وإبراهيم مدكور ومحمد عزيز الجبائى وبيير رونت وجاك بيتى .. إلخ إنظر ص ١١/١٠

(68) Preface de Rene voillaume, textes inedits presentes par Jaques Keryell nouvelle cite- Paris- 1987

(69)

(70)

(71)

(72)

(73) Mon celon (Jean) : Louis Massignon Christion Destremau a la memoire de sayyed Bahaudine Majrouh, librairie polon – Paris - 1999

(74) Delcambre (Anne -Marie)! L'Islam " il faut recommander cette excellente initation "- Nouv. Etudes – R.E.P.E'Res la Decouverte – Paris – 2001- pp.6-25

[75] هو ضابط فرنسى زار بعض مناطق المغرب العربى فى حلة إستكشافية اعتزل العالم وعاش منتسكاً فى صحراء الجزائر (الطوارق) وفيها قتل . (أنظر فى ذلك : د. جوارفسكى : الإسلام والمسيحية – مرجع سابق – ص١١٨ – هامش المترجم).

[76] هو شاعر وكاتب وأديب ودبلوماسى له قصائد صوفية ومسرحيات غنية بعمق موضوعاتها وتحليلها النفسى وبما يتجلى فيها من روح الإيمان نذكر منها : الحذاء الحريرى ، والرهينة ، وبشارة مريم وله علاقات ومراسلات مدونة مع ماسينيون – أنظر فى ذلك :-

- Claudel – Massignon – Les grandes correspendance – Paris

والكتاب عبارة عن مراسلات كبيرة بينهما

[77] د. جورافسكى : الإسلام والمسيحية – مرجع سابق – ص ١١٨

[78] Pierre Rocalve Louis Massignon et l'Islam - pp. 99-100

(79)
(80)
(81)
(82)
(83)
(84)
(85)
(86)
(87)
(88)
(89)
(90)
(91)
(92)
(93)
(94)
(95)
(96)
(97)
(98)
(99)
(100)
(101)
(102)
(104)
(105)
(106)
(107)
(108)
(109)
(110)
(111)
(112)
(113)
(114)
(115)
(116)
(116)