الفلسفة الإسلامية ونصوصها

د . إبراهيم محمد رشاد إبراهيم

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

كلية الآداب ـ جامعة جنوب الوادي

٢٠٢٣م

مقدمـــه عامة

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

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

ولهذا سوف نحاول في هذا المؤلف الإجابة عن تلك التساؤلات والذي توخينا فيه الدقة والبساطة لكي يتمكن الطالب العادي والباحث المجتهد الاستفادة قدر الامكان ، ولقد إنقسم هذا الكتاب إلى خمسة فصول ، وكان الأول بعنوان فلسفة التأويل عند إخوان الصفا ، والثاني لبحث قضية التوفيق بين الدينوالفلسفة ، والثالث: قضية الألو هيه عند الفارابي ، والرابع : قضية الفعل المتولد عند المعتزلة وموقف الأشاعرة منه ، والخامس : تناولنا فيه قضية الله والإنسان في فلسفة يحيى بن عدي.

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

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

د. إبراهيم محمد رشاد

الفصـــــل الأول

فلسفة التأويل عند إخوان الصفا

بحـــــــث في

فلسفة التأويل عند إخوان الصفا

إعداد

د/إبراهيـم محمد مرشاد إبراهيـم

أستاذ الفلسفة الإسلامية

كلية الآداب بقنا – جامعة جنوب الوادي

٢٠٠١م

بسم الله الرحمن الرحيم

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

صدق الله العظيم

[آل عمران آية ٧]

مقدمـــــــــــة

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

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

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

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

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

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

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

والسؤال الذي يطرح نفسه لماذا إخوان الصفا ؟

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

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

أولا : التأويل .. لغة واصطلاحـــا .

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

(٦) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال ، تحقيق د. محمد عمارة ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٨٣م ، ص٢٠

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

(٨) نفس المرجع ، ص١٤٧

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

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

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

ثانيا ً : التأويل ... نبـــذة تاريخيـــــــة

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

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

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

---

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

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

سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدء الخلق﴾ [١٢] وقوله تعالى : ﴿ قل انظروا ماذا فى السموات والأرض﴾[١٣]

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

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

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

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

---

(١٢) سورة العنكبوت آية :٢٠

(١٣) سورة يونس آية : ١٠١

(١٤) د . على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام : دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٨١م جـ١ ص٧٣ أيضاً د. محمد فتحي عبد الله : النحلة الأورفية أصولها وأثارها في العالم اليوناني ، مركز الدلتا للطباعة والنشر بالإسكندرية ، ١٩٩٠م ، ص٣٠

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

ونجد بعد فيلون بعض أحبار اليهود وفلاسفتهم الذين ذهبوا إلى القول بأهمية وضرورة التأويل المجازى للتورة مثل " سعاديا الفيومى وابن جبرول وابن ميمون " [١٨]

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

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

---

(١٥) د . على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام : جـ١ ص٧٤ أيضاً د. محمد فتحي عبد الله : النحلة الأورفية أصولها وأثارها في العالم اليوناني ، ص ٣٠

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

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

(١٨) د. محمد فريد حجاب : الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا ، الهيئة المصرية العامة ، القاهرة ١٩٨٢ م ص ٢١٢

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

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

ثالثا : التأويل فى الإسلام

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

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

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

---

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

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

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

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

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

([٢١]) هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية من الينابيع حتى وفاة ابن رشد ، ترجمة نصير مروة وحسن قبيس ، منشورات عويدات ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٦٦م ، ص٧٨

([٢٢]) سورة الشورى آية :١١

([٢٣]) سورة المائدة آ: ية ٦٤

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

([٢٥]) سورة البقرة آية : ١١٥

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

﴿والنجم والشجر يسجدان﴾[٣٢] إلى أن السجود يقال في اللغة على وضع الجبهة في الصلاة على الأرض وا لزام باطن الكفين والركبتين على الأرض، ويقال أيضاً السجود على الطاعة فيما ليست له جبهة.. فمعنى السجود الطاعة[٣٣]

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

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

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

---

(٣٢) سورة الرحمن آية : ٦

(٣٣) الكندي : رسالة الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله " ضمن رسائل الكندي الفلسفية تحقيق د. محمد عبد الهادي أبوريدة ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٥٠م ،ط١ ، ص٢٤٥

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

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

رابعا : التأويل عند إخوان الصفاء[٣٦]:

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

(١) العلاقة بين الفلسفة والديـــــن:

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

---

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

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

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

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

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

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

رأيي الحكيمين ، تحقيق البيرنادر ، المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٠م وأيضاً كتابه : آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق د. نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٥٩م ، وجميل صليبا . تاريخ الفلسفة العربية بيروت ١٩٧٠م ، ص١٤٣.

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

(٣٩) نفس المرجع : جـ٢ ، ص٦ .

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

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

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

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

---

(٤١) إخوان الصفاء . الرسائل ،ج٤ ،ص١٠٦.
(٤٢) نفس المصدر ،ج٣ ، ص٣٠
(٤٣) نفس المصدر ،ج٤ ، ص١٧٨
(٤٤) نفس المصدر، جـ٤، ص٢٤ – ص٢٥
(٤٥) إخوان الصفا : الرسالة الجامعة، تحقيق د. جميل صليبا، مطبعة الجامعة السورية بدون تاريخ، جـ١، ص٦٣٩

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

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

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

ولما كان هدف كل من الفلسفة والدين واحدا(٤٨) في نظر إخوان الصفاء فإن مذهبهم يقوم على الجمع بينهما ، ولقد انتهت بهم نزعتهم التوفيقية إلى أن رأوا في جميع المذاهب الفلسفية مذهبا واحدايوافق جوهر الأديان، ونظروا إلى الأنبياء و الفلاسفة نظرة واحدة فهم :"

---

(٤٦) إخوان الصفاء : الرسائل ، جـ٤ ، ص١٤٦

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

(٤٨) لقد ذهب الكندي إلى أن هناك اتفاقاً بين الدين والفلسفة من جهة الموضوع والغاية والمنهج، فمن جهة الموضوع كلاهما يطلب الحق ومن جهة الغاية كلاهما يسلك طريق البرهان ، ولكن الدين ينفرد إلى جانب ذلك بإتباع طريق السمع فعلوم الرسل تكون بلا طلب ولا تكلف ولا بحيلة بشر وا إنما تكون بإرادة الله عن طريق تطهير أنفسهوا إنارتها للحق.. انظر الكندي : رسالته في كمية كتب أرسطو طاليس ،جـ١ ،صـ٣٧٢، أيضاً د. عاطف العراقي . مذاهب فلاسفة المشرق ، ص٤٣. ص٤٤.

ينظمون إبراهيم ويوسف والمسيح ومحمد وسقراط وفيثاغورث في مدرسة موحدة الأهداف" [٤٩]

(٢) الشريعة شرط التفلسف :

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

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

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

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

---

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

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

(٥١) نفس المصدر : جـ٤ ، ص٤١٣ .

(٥٢) نفس المصدر: جـ٤ ، ص ١٧٩، ولهذا فإننا لا نتفق مع بعض الباحثين الذين ذهبوا إلى رأي يخالف هذا الرأي حيث اعتبروا أن إخوان الصفا يرفعون من قيمة الفلسفة على الشريعة انظر د. حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية ، دار المعارف بيروت ، ١٩٥٧م، ص ٢٢٨.

(٣) الظاهر والباطن عند إخوان الصفا

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

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

---

(٥٣) ذهبت الباطنية إلى أن لكل شئ ظاهرا وباطنا وأن للقرآن ظاهرا وباطنا، وينكشف الباطن للخواص من عباد الله الذين اختصهم الله بهذا الفضل وكشف لهم عن أسرار القرآن، ولقد قال الشهرستاني عنهم : " الباطنية إنما لزمهم هذا اللقب لحكمهم بأن لكل ظاهرٍ باطناً ولكل تنزيل تأويل" الملل والنحل ، جـ٢، ص٢٦ فلقد نظر الباطنية إلى نصوص القرآن نظرة تتمشى مع اعتقادهم فقالوا: كل ما ورد من الظواهر في التكاليف والحشر والنشر والأمور الإلهية هي أمثلة لرموز وبواطن" الغزالي : فضائح الباطنية، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٤م ، ص٥٥، ولهذا ذهب البغدادي إلى أن ضرر الباطنية على المسلمين أعظم من ضرر اليهود والنصارى، بل "أعظم من ضرر الدهرية وسائر أصناف الكفرة، حيث تأولوا لكل ركن من أركان الشريعة تأويلا يورث تضليلا، فزعموا أن معنى الصلاة موالاة إمامهم، والحج زيارته وا ٍدمان خدمته والمراد بالصوم الإمساك عن إفشاء سر الإمام دون الإمساك عن الطعام، وزعموا أن من عرف معنى العبادة سقط عنه فرضها". الفرق بين الفرق، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٧٣م ، ص٢٧٩. ولقد التزم الشيعة كذلك باطن النص، وهم أصحاب الاتجاه الرمزي الباطني في التأويل الذي يعتمدون عليه فهم يرون:" أن الأخذ بالظاهر دون الباطن انتقاص للإسلام ككل والأخذ بحرفية النص مدعاة لإهمال ما تركه النبي للأئمة من إرث روحي، وذلك الإرث هو الباطن" هنرى كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٧١

فالمراد من القرآن عند الشيعة باطنه دون ظاهره حيث يرون "أن آيات الكتاب سهلة يسيرة ولكنها على سهولتها تخفي وراء ظاهرها معنى خفياً مستتراً" جولد تسهير: العقيدة والشريعة في الإسلام ، ص٢٤٣. والظاهر عندهم كالقشرة والباطن كاللُب، واللُب خير من القشرة" البغدادي الفرق بين الفرق، ص٥٠. وتكمن خطورة الاتجاه الباطني إلى أنه ينظر إلى الشريعة باعتبارها نوعاً من أنواع السلوك الخلقي دون اعتبار لحدود الشريعة التي تعارف عليها الناس ، ولهذا . تبدو في نظرهم . ضالة الأداء الفعلي للأمر المكلف به بإزاء النية الصادقة في أدائه.

كذلك يجمع الصوفية على أن للقرآن ظاهرا وباطنا شأنهم في ذلك شأن الباطنية والشيعة، فلقد ميز أبو النصر السراج الطوسي تمييزا حاسما بين الظاهر والباطن على مستوى النص القرآني بقوله:" إن العلم ظاهر وباطن، وهو علم الشريعة الذي يدل ويدعوا إلى الأعمال الظاهرة والباطنة، والأعمال الظاهرة كأعمال الجوارح وهي العبادات والأحكام، أما الأعمال الباطنية فكأعمال القلوب وهي المقامات والأحوال .. ولا يستغني الظاهر عن الباطن ولا الباطن عن الظاهر" اللمع ، ص٤٣ . فهناك نسبة بين ظاهر الدين وباطنه وتتمثل الأعمال الظاهرة من الشريعة في عمل الجوارح المتعلقة بالأحكام الشرعية في العبادات والمعاملات بينما تتمثل الأعمال الباطنية من الشريعة في أعمال القلوب والمقامات والأحوال المتعلقة بالتصديق واليقين والمعرفة، وهنا نصل

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

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

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

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

" وهنالكمُ ن الخطورة إذا إنه يؤدي إلى رفع التكاليف الشرعية إستنادا إلى أن العبد إذا وصل إلى مقام القرب من الله أصبح في غنى عن مخاطبة الشرع له" د. أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٦٣م، ص١٢٣ .

وفي هذا الصدد يقول ابن الجوزي: " إن من المتصوفة من داموا على الرياضة مدة فرأوا أنهم قد تجوهروا فقالوا: لا نبالي الآن ما عملنا ، وا نما الأوامر والنواهي رسوم للعوام ولو تجوهروا لسقطت عنهم ، وقالوا: حاصل النبوة ترجع إلى الحكمة والمصلحة والمراد منها ضبط العوام ولسنا من العوام فندخل في حجر التكليف لأننا قد تجوهرنا وعرفنا الحكمة : " تلبيس إبليس، دار الطباعة المنيرية ،القاهرة، ١٩٢٨م، ص٣٦٧ ، لهذا كان لابد أن تثير مثل هذه الأمور ردود فعل عنيفة من جانب الفقهاء فكانت تهمة الباطني تعني العداء الصريح للدين.

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

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

(٥٦) نفس المصدر، جـ٢، ص٣٧٩.

(٥٧) نفس المصدر، جـ٤، ص٢٤.

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

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

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

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

---

(٥٨) نفس المصدر، جـ٤، ص١٢٨.
(٥٩) الرسالة الجامعة، جـ١، ص٢١٦.
(٦٠) نفس المصدر، جـ١، ص١٠٩.
(٦١) نفس المصدر جـ١، ص٢١٦.
(٦٢) نفس المصدر، جـ٣، ص٦١.
(٦٣) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، لجنة التأليف الترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٥٤م، ص١٢٦.
(٦٤) إخوان الصفا : الرسالة الجامعة، جـ١، ص٦٣٩.

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

خامسا: منهج إخوان الصفا في التأويـــــل

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

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

---

(٦٥) إخوان الصفا : الرسائل،جـ٣، ص٢٩٩.

(٦٦) نفس المصدر، ج٤، ص١٩٠ ومع أن لفظي "تنزيل" "وتأويل" لم يردا في القرآن إلا متقابلين إذ ورد كل منهما على حدة، فإن السياق الذي استعملا فيه يسمح بإقامة تقابل بينهما من نوع التقابل الذي نجده في الظاهر والباطن، أو الشريعة والحقيقة، ولقد ورد لفظ تنزيل مقروناً بالقرآن مثله مثل لفظ "تأويل" في أكثر من آية منها قوله تعال ﴿ إنا نحن نزلنا عليك القرآن تنزيلا﴾ ، (الإنسان آية:٣٣) وقوله تعالى: ﴿وا نه لتنزيل رب العالمين، نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين ﴾ (الشعراء آية ١٩٢ : ١٩٤)

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

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

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

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

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

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

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

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

ولكن من هم العلماء الراسخون في العلم الذين هم أصحاب التأويل أو الذين لهم حق التأويل في نظر إخوان الصفا ؟

---

(٧١) نفس المصدر، ص٤٧.

(٢)٧د. حنا الفاخوري. خليل الجر ّ : تاريخ الفلسفة العربية، جـ١، ص٢٤٧ ولقد ذهب ابن رشد إلى أن للشريعة قسمين : ظاهرا وباطنا مؤولا:" وأن الظاهر منها فرض الجمهور وأن المؤل فرض العلماء" ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة، ضمن فصل المقال تحت عنوان "فلسفة ابن رشد" مكتبة التربية للطباعة، بيروت ١٩٨٧م، ص٤٣.

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

يقول ابن رشد:" أما الأشياء التي لا تعلم إلا بالبرهان فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان إما من قبل فطرهم وإما من قبل عاداتهم وإما من قبل عدهم أسباب التعلم بأن ضرب لهم أمثالها ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال ، إذ كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع أعني الجدلية والخطابية". نفس المصدر، ص٤٦.

ولقد أعطى ابن رشد حق التأويل للفلاسفة دن غيرهم ومن يحاول التأويل غيرهم فهو كافر، وإن كشف الفلاسفة عن تلك الحقائق الباطنة لغير أهل البرهان فقد كفروا:" أما من غير أهل العلم فالواجب في حقه حملها على الظاهر وتأويلها في حقه كفر لأنه يؤدي إلى الكفر" نفس المصدر، ص٥.

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

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

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

سادسا: أهمية فلسفة التأويل عند إخوان الصفا

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

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

---

(٧٣) إخوان الصفا : الرسائل،جـ٤، ص١٧٩.
(٧٤) إخوان الصفاء: الرسالة الجامعة، جـ٢، ص٢٧٣.
(٧٥) سورة السجدة: آية: ٥.

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

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

ومنها تأويل قوله تعالى:﴿ يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية﴾[٧٩] هي النفس المنبعثة من عند باريها – أى النبي أو الإمام الذي تجتمع فيه خصال النفس الكلية إلى النفوس الجزئية لتهديها وتنبهها من نوم الغفلة ورقدة الجهالة فيومئذ ترجع إلى ربها راضية مرضية وتدخل الجنة [٨٠]

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

---

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

(٧٧) سورة الفرقان آية: ٢٧ ـ ٢٨.

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

(٧٩) سورة الفجر آية : ٢٧ ـ ٢٨.

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

(٨١) سورة المائدة آيه : ١١٦

الشرائع وأن منزلته هي منزلة السابع فأنه – أى المسيح – يقر بأنه لا يستحق ذلك وليس له بحق [٨٢]

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

---

(٨٢) إخوان الصفا : الرسالة الجامعة ،جـ ٢ ، ص٢٢٣– ٢٢٤ : هكذا ينحو التأويل هنا منحى تشخيصيا بمعنى أن الألفاظ فى هذه الآية القرآنية تصرف مباشرة إلى أشخاص معينين من ذلك تأويل بعض رجال الشيعة لقوله تعالى : ﴿ مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان ، فبأى آلاء ربكما تكذبان. يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان﴾ (الرحمن آية : ١٩ – ٢٢) لقد أولوا البحرين على أنهما على بن أبى طالب وفاطمة زوجته بنت النبى ، وأولوا " البرزخ " على أنه النبى محمد (ﷺ) بمعنى أنه جسر يصل بين على ابن عمه وفاطمة ابنته ، وأولوا " اللؤلؤ والمرجان " على أنهما الحسن والحسين أبنا على وفاطمة ، بناء على أنه كما يخرج اللؤلؤ والمرجان من البحرين أخرج الحسن والحسين من على وفاطمة .

وهكذا يكون المعنى الباطن للآيات المذكورة هو: أن الله جعل عليا وفاطمة يلتقيان بواسطة محمد (ﷺ) ليكون من زواجهما الحسن والحسين والهدف السياسى من هذا النوع من التأويل واضح ، وهو إثبات أن القر آن يشير أو ينص بطريق الرمز ، على أن الخلافة والإمامة بعد النبى لعلى ونسله من فاطمة انظر : مصطفي كامل الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع : دار المعارف القاهرة ، ١٩٦٩م :ص٤٢٤

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

---

(٨٣) سورة ص آية : ٧٦

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

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

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

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

سابعا : استخدام إخوان الصفا للتأويل

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

(١) الملائكة والشياطين

لإخوان الصفاء طريقة باطنية خاصة فى تفسير معنى الملائكة والشياطين فالملائكة في نظرهم نفوس خيرة موكلة بحفظ العالم وصلاح الخليقة وقد كانت متجسدة قبل وقتا من الزمان فتهذبت واستبصرت وفارقت أجسادها واستقلت بذاتها وفازت ونجت" [٨٦]

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

---

(٨٥) د. محمد البهى : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى . دار الكاتب العربى القاهرة ١٩٦٧م ص٣٠٣ ، ص٣٠٤

(٨٦) إخوان الصفا : الرسائل ،جـ١ ص ٩٦

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

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

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

(٢) القيامة والحشر :

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

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

---

(٨٨) إخوان الصفا : الرسائل ، جـ٢ ، ص١٠٨

(٨٩) إخوان الصفا : الرسائل جـ٣ ، ص٩٤

(٩٠)نفس المصدر ، جـ٣ ، ص٣٧٠

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

(٩٢) نفس المصدر جـ٢ ، ص٢١١

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

يرى إخوان الصفا أن الله:﴿ خلق الإنسان فى أحسن تقويم ﴾[٩٣] وفضلة على سائر الحيوانات وملكه عليها وسخر ها له وجعله خليفة له فى أرضه ، كل ذلك بتمييز عقله ، فلم يجز فى حكمة البارى تعالى أن يتركه بلا وصية يبين له فيها ما ينبغى أن يفعل ومالا ينبغى أن يفعل، ولما أوصاه وأمره ونهاه لم يجد فى حكمته أن يتركه دائما ولا يدعوه إلى حضرته ويسأله عما فعل [٩٤] وشر الناس عندهم من لايؤمن بيوم الحساب [٩٥].

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

(٣) الجنـــة والنـــار:

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

---

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

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

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

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

---

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

خاتمـــة البحـــث

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

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

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

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

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

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

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

المصـــــادر والمراجـــــع

أولا : المصـــــــــادر

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

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

ثانيا : المراجـــع العربيـــــة :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(٢١) .....: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٤م

(٢٢) .....: مادة تأويل الموسوعة الفلسفية العربية ، المجلد الأول ، إشراف د. معن زيادة ، معهد الإنماء العربى ، الطبعة الأولى ، بيروت ١٩٨٦م

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

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

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

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

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

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

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

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

(٣١) جاردية (لويس ، وجورج شحاتة قنواتى) : فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية ترجمة ، د. صبحي الصالح والأب فريد جبر، دار العلم للملايين ، بيروت الطبعة الأولى ١٩٦٧م.

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

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

(٣٤) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة ، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٥٤م.

(٣٥).....: مادة إخوان الصفا ، دائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية دار الشعب ، القاهرة ١٩٣١م

(٣٦) صليبا (د. جميل) : إخوان الصفا ، دائرة المعارف للبستاني ، بيروت ١٩٦٧م.

(٣٧) عبد الله (د. محمد فتحى) : النحلة الأورفية أصولها وآثارها في العالم اليوناني، مركز الدلتا للطباعة والنشر ، الإسكندرية ١٩٩٠م .

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

(٣٩) عبد المهيمن (د. أحمد):إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، الطبعة الأولى ٢٠٠١م.

(٤٠) غلاب (د. محمد) : إخوان الصفاء ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ١٩٦٨م.

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

ثالثا : المراجـــع الأجنبيـــة

(1) Farrakh (Omar): The Arab Genius in science and philosophy, American couneil of learned sosites, 1954.

(2) Harry Walfson: Philo Judeaus in the Encyclopaedia Philosophy, vol 6, New York 1972.

(3) Montgomery Watt: Islamic philosophy and the logy, Edinburgh, 1962.

الفصل الثانـــــــي

قضية التوفيق بين الديـــن والفلسفة

عند الكندي

ويحتوي على النقاط التالية:

تمهيـــــــد

أولا: الأسباب التي دفعت الكندي إلى التوفيق بين الدين والفلسفة

ثانيا: جوانب محاولة التوفيق بين الدين والفلسفـــة

ثالثا: الفرق بين علوم الأنبيـــاء وعلوم الفلاســـــفة

الخاتمـــــــــة

تمهيـــــــد

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

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

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

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

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

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

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

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

اتقرن إلحـــادا بدين محمـــد لقد جئت أمر يا أخـــــــــا كنده إدا

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

أولا : الأسباب التي دفعت الكندي إلى التوفيق بين الدين والفلسفة

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

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

(٢) سورة الأعراف ، آية : ١٨٥

(٣) سورة إبراهيم أية : ١٠

(٤) سورة الغاشية أية ١٧ ـ١٨

وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ)(١) آيات عديدة إذن تحث على النظر والبحث في جنبات الكون ، سمائه وأرضه ، وهذا قد دفع الكندي وغيره من فلاسفة الإسلام إلى التوفيق بين الفلسفة والدين والقول بأن الفلسفة لا تتعارض مع الدين.

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

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

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

---

(١) سورة البقرة ، آية : ١٦٤

(٢) د. عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق ، ص٣٦-٣٧

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

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

ثانيا: جوانب محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة عند الكندي

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

---

(١) قام بتحقيق هذه الرسائل الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبوريدة تحت عنوان رسائل الكندي الفلسفية.
(٢) الكندي: رسالته عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل ، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة رسائل الكندي الفلسفية ، ج٢

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

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

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

نستطيع أن نقول إن هناك سببان رئيسيان هما:

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

(١) الكندي: رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، ص١٠١

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

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

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

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

---

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

(٢) المصدر نفسه ، ص١٠٤

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

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

ثالثا : الفرق بين علوم الأنبيـــــاء وعلوم الفلاسفـــة

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

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

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

---

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

كسبية وتأتي من خلال الزمان(١)

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

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

الخاتمـــــــة

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

---

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

(٢) المصدر نفسه ، ص٣٧٦

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

الفصل الثالـــــث

مشكلة الألوهية عند الفارابـي

ويحتوى على النقاط التاليـــة:

تمهيد

أولا: تصنيف العلـوم عند الفـارابـــي

ثانيا: المنهج الجدلـــي عند الفـــارابي

ثالثا: التوفيــق بين الديـــن والفلسفة

رابعا: الإلهيـــــات عنـــد الفـــارابي

تمهيـــــــد

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

وقد وصل الفارابي بغداد عام (٣١٠هـ) وا لتقى فيها بأبي بشر متى بن يونس (ت٣٢٨هـ) المنطقي والمترجم المعروف ، وكان إذ ذالك الوقت شيخا كبيرا يقرأ الناس عليه فن المنطق ، وله صيت عظيم ، وشهرة وافية ، ويجتمع في حلقته كل يوم المشتغلين بالمنطق ، وهو يقرأ كتب أرسطوطاليس في المنطق ويملى على تلاميذه شرحه ، ولكن ابن أبي أصيبعة يقول في معرض المقارنة بين الفارابي وأبي بشر "أن أبا بشر أسن من أبي نصر ، وأبو نصر أحد ذهنا وأعذب كلاما"(١)

أقام الفارابي مدة أو برهة ـ كما ذكر ابن خلكان ــ على ذلك الحال ، ثم ارتحل إلى مدينة حران ، وحران مدينة لها تأثير كبير في انتقال العلوم الفلسفية والطبيعية إلى العرب والمسلمين ، وهناك إلتقى بالطبيب المنطقي يوحنا بن حيلان (ت٣١٨هـ) ، فأخذ عنه طرفا من المنطق أيضا ، ثم ارتحل راجعا إلى بغداد ، وقرأ بها علوم الفلسفة ، وتناول كتب أرسطوطاليس ، وتمهد في استخراج معانيها والوقوف على أغراضه منها.

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

---

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

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

كانت للفارابي معرفة بالعديد من اللغات ، قد تكون رحلاته الكثيرة في العديد من البلدان ساعدت على تنميتها ، وقد دفع هذا الأمر بابن خلكان إلى أن يجعل عدد اللغات التي كان يتقنها الفارابي إلى سبعين لغة(٢) وهو أمر مبالغ فيه جدا ، إلا أنه من الثابت أنه كان يتقن التركية والفارسية بالاضافة إلى العربية(٣) أما معرفته باللغة اليونانية فقد اختلف فيها الباحثون ، فمنهم من يرى أنه كان يتحدث في بعض كتبه عن اللغة اليونانية حديث خبير(٤)

لقب أبو نصر الفارابي بالمعلم الثاني(٥) على اعتبار أن أرسطو هو المعلم الأول ، ويرجع كارادفو أن هذا اللقب أطلق على الفارابي لاشتهاره في شروحه على مؤلفات أرسطو المنطقية(٦)

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

---

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

(٢) المصدر نفسه ، ص١٣٥

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

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

(٥) البيهقي: تاريخ حكماء الإسلام ، ص٥

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

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

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

أولا : تصنيف العلـــوم عند الفـــارابي

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

ويقسم الفارابي العلوم إلى قسمين:

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

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

---

(١) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ج٢ ، ص١٣٤ أيضا ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج٥ ، ص١٥٥

(٢) المصدر نفسه ، ص١٣٤

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

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

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

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

ثانيا : المنهج الجدلي عند الفارابي

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

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

---

(١) الفارابي : إحصاء العلوم ، ص١٣٢

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

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

والجدل عند أفلاطون نوعان :

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

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

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

ثالثا: التوفيـــــق بين الديـــــن والفلسفة

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

---

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

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

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

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

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

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

والثاني: وحدة الواسطة ، إذ النبي والفيلسوف يستمدان العلم من الله ، يتلقاه النبي عن طريق جبريل ، ويستمده الفيلسوف من العقل الفعال، فلابد إذن ف اتفاق الموضوعين جوهرا، وا ٍن تباينا أسلوبا وشكلا(٣)

---

(١) القفطي : أخبار الحكماء ، ص١٨٤

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

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

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

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

رابعا: الإلهيـــــات عند الفــارابي

أ ـ دليـــل وجـــود الله

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

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

---

(١) الفارابي : تحصيل السعادة ، ص٤٠

(٢) الفارابي : عيون المسائل ، ص٥٧

ومن هذا النص يظهر أن الموجودات تنقسم إلى ما يلي:

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

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

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

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

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

---

(١) الفارابي : تحصيل السعادة ، ص٤٠

(٢) الفارابي : عيون المسائل ، ص٥٧

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

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

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

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

ب ـ الصفـــات الإلهيـــــة

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

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

---

(١) الفارابي: فصوص الحكم :، ص٦

(٢) سورة فصلت ، أية : ٥٣

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

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

ج ـ نظريـــــة الفيـــض

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

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

وتستمر هذه العقول أو الموجودات الثواني كما يسميها الفارابي بالصدور في تسلسل هندسي منظم ، وذلك بأن تدرك موجدها وهو الأول ، فيصدر عنها عقل آخر ، وبإدراكها ذاتها

فيصدر عنها فلك آخر ، وبعد الرابع يصدر العقل الخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر ، والعقل العاشر هو العقل الفعال أو واهب الصور.

---

(١) الفارابي: فصوص الحكم :، ص٦

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

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

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

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

الفصل الرابـــــــــع

الفعل المتولد عند المعتزلة

وموقف الأشاعرة منه

بحث في

الفعل المتولد عند المعتزلة

وموقف الأشاعرة منه

إعداد

د/ إبراهيم محمد رشاد إبراهيم

مدرس الفلسفة الإسلامية

كلية الآداب بقنا – جامعة جنوب الوادي

٢٠٠٣م

مقدمـــة

ذهب المعتزلة إلى أن للإنسان إرادة حرة تجعله مسئولاً عما يصدر عنه من أفعال ومن أجل التدليل على صحة مذهبهم عمد شيوخ المعتزلة إلى الترويج لفكرة الفعل المتولد ، أو الصلة السببية بين فعل الفاعل والأثر الناتج عنه ، لهذا ميزوا بين نوعين من الأفعال :

الأفعال المباشرة والأفعال غير المباشرة وأطلقوا على هذا النوع الأخير الأفعال المتولدة ، وفيما يتعلق بالأفعال المباشرة فليس هناك خلاف بشأنها فلقد ذهبوا إلى أن الإنسان مسئول عنها لأنها واقعة منه بناء على قصده واختياره ولكن الاختلاف حدث بشأن النوع الثاني وهي الأفعال المتولدة .

هل ترجع إلى الله أم إلى الإنسان أم هي أفعال لا فاعل لها ؟

فإذا نظرنا إلى الأفعال المتولدة وجدنا أن منها ما يقع بطريق الخطأ ومن غير قصد ، فهل يحاسب الإنسان على مثل هذه الأفعال ؟ فإذا فعل الإنسان في حياته أفعالاً فتولدت عنها أفعال أخري بعد موته فهل يسأل الإنسان عن فعل وقع بعد موته ، وبموت الإنسان ينتهي عمله وتكليفه ؟ وا ِذا كان الإنسان لا يتمكن من التأثير على المعلول بعد فعل العلة فهل يعني ذلك انتفاء مسئولية الإنسان عنه وحسابه عليه ؟

وما هي العلاقة التي تربط بين الفعل المتولد وقضية حرية الإرادة الإنسانية وكذلك مشكلة السببية ؟ وهل القول بالفعل المتولد يؤدي إلى التسليم بضرورة لزوم الأسباب عن مسبباتها كما قال الفلاسفة ؟

هذه التساؤلات وغيرها هي التي طرحت نفسها أمامنا وكانت سبباً في تناولنا لمسألة الفعل المتولد.

وفيما يلي نحاول الإجابة عن تلك التساؤلات من خلال هذا البحث عن الفعل المتولد عند المعتزلة وموقف الأشاعرة منه .

أولاً : معني التولد :

أثبت المعتزلة لبعض الحوادث مؤثراً غير الله ، ورأوا أن الإنسان فاعل محدث لأفعاله ، وفي معرض تناولهم لهذه المسألة قسموا أفعال العباد إلى أفعال اختيارية وأفعال اضطر ارية وأفعال مباشرة وغير مباشرة .

والأفعال الاختيارية هي التي يقصد إليها العبد عن علم وا ٍرادة وهي مناط التكليف كالصلاة والصوم ، والأفعال الاضطرارية هي التي تحدث من نفسها ولا إرادة للمرء فيها كفعل النار للإحراق ، والرعد عند البرد ونسبتها للإنسان أحياناً يكون على سبيل المجاز لظهورها على يديه والأفعال المباشرة هي التي تترتب على العمل رأساً ، وغير المباشرة هي التي تجئ كآثار ثانوية له وتسمى الأفعال المتولدة[١].

ومعنى التولد : أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر ، كحركة اليد والمفتاح . فإن حركة اليد أوجبت لفاعلها حركة المفتاح سواء قصدها أو لم يقصدها[٢] ولقد اختلف المعتزلة فى الفعل المتولد ماهو ؟

فقال بعضهم : هو الفعل الذى يكون بسبب منى ويحل فى غيرى .

وقال بعضهم : هو الفعل الذى أوجبتُ سببه ، فخرج عن أن يمكننى تركه وقد أفعله فى نفسى وأفعله فى غيرى .

وقال بعضهم هو الفعل الثالث الذى يلى مرادي ، مثل الألم الذى يلى الضربة ، والذهاب الذي يلي الدفعة .

---

(١) د. إبراهيم مدكور : مقدمة تحقيق كتاب المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، للقاضى عبد الجبار ، جـ٩(التوليد) ، القاهرة ١٩٦٤م ،ص٤.

(٢) الأشعـــــــرى : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، الطبعه الأولى ١٩٥٠م ، جـ ٢ ، ص٨٤ .

ولقد عرفه الإسكافى بأنه: "كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له ، فهو متولد ، وكل فعل لا يتهيأ إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه الى تجديد عزم وقصد إليه وا ٍرادة له فهو خارج من حد التولد داخل فى حد المباشر[١٠٣].

وتنبغى الإشارة الى أن أكثر شيوخ المعتزلة قد أتفقوا على نسبة الأفعال المباشرة إلى الإنسان لأنها تقع منه بإختيار وا ٍرادة ، أما بالنسبة للأفعال المتولدة غير المباشرة فإنهم لم يتفقوا على رأى واحد بصددها .

فمنهم من قال أن الأفعال المتولدة لا فاعل لها وهو قول ثمامة بن الأشرس%حيث يذهب الى :" أنه لا يمكن فى بعض الأحيان إضافة أفعال التولد الى فاعل أسبابها فقد يحدث فى بعض الأحيان أن يموت فاعل الفعل وبعد موته قد يتولد عن هذا الفعل فعل آخر، فلا يمكن حينئذ أن يضاف هذا الفعل الأخير إليه وقد مات، كما لا يمكن أن ننسبه الى الله لأنه قد يكون فعلا قبيحاً ولذلك حكم بأنه فعل لا فاعل له[١٠٤] ولكن يبدو أن حجة ثمامة فى غير محلها لأن كل فعل لابد له من فاعل ، ولو صح وجود فعل لا فاعل له لصح وجود كل فعل بلا فاعل ، ولم يكن حينئذ فى الأفعال دلاله على فاعلها .

---

(١) نفس المصدر ، ص٨٥ ، ولقد عبر عنه الإيجى بقوله " هو أن يوجب فعل لفاعله فعلا أخر نحو حركة اليد والمفتاح " المواقف فى علم الكلام ، مكتبة المتنبى القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ٣١٦ ، أما التهانوى فقد ذهب الى أن التولد " هو الفعل الصادر عن الفاعل بواسطة ويقابله المباشر "كشاف اصطلاحات الفنون ، جـ ٢ ص١٤٧ وأيضا المعجم الفلسفى للدكتور جميل صليبا،مادة التوليد ،دار الكتاب اللبنانى، بيروت ـ لبنان ، بدون تاريخ،ص٣٦٧ ـ ٣٦٨ .

% هو أبو معن ثمامة بن الأشرس النميرى ت عام ٢١٣هـ / ٨٢٨م ، أنظر ترجمته فى الشهر ستاني : الملل والنحل جـ١ ، صـ ٧٠ ، البغدادى ، الفرق بين الفرق ، نشرة عالم الكتب ، بيروت ـ لبنان، ١٩٧١م ، ص ١٧٢ .

(١٠٤) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص١٧٣.

ولقد غالى بشر بن المعتمر فى ذلك حتى زعم أن كل ما حدث من الأسباب الواقعة منا سواء أكان فينا أم فى غيرنا ، علمنا كيفيته أم لم نعلم هو من فعلنا ، فألم المضروب من فعل الضارب[١٠٥] .

أما النظّام فعنده أنه لا فعل للإنسان إلا الحركة وهو لا يفعلها إلا فى نفسه أما ما جاوز نفسه مما ينشأ عن فعله فهو فعل الله بما يطبع عليه الأشياء من الأستعدادات الطبيعية [١٠٦] ولكن هذا الرأى من الصعب التوفيق بينه وبين المسئولية.

أما أبو الهذيل العلاف ت : ٨٤١م فله مذهبه الخاص فى التولد والذى يختلف فيه عن بقية المعتزلة ، حيث ذهب إلى أن الأعمال الإنسانية تنقسم إلى قسمين : قسم تعرف كيفيته كالحركة والسكون ، وقسم لا تعرف كيفيته كالألوان والبرودة واليبوسة والجوع و الشبع والإدراك والعلم ، والله أقدر الإنسان على الأولى ولم يقدره على الثانية إذ لا محل للقدرة فيها .

أما ما يتولد عن الأولى من أفعال فهو فعل الإنسان يفعله فى نفسه وفى غيره بسبب يحدثه فى نفسه أو فى غيره كالحركة والسكون وما يتولد عنهما فى نفسه ، وما يتولد عن الضربه وعن الاصطكاك الذى يفعله الإنسان أو ما يفعله فى غيره بالأسباب التى يحدثها بنفسه ، كإنسان رمى إنسانا بسهم ، ثم مات الرامى قبل وصول السهم إلى المرمى فآلمه وقتله فإن الرامى أحدث الألم والقتل الحادث بعد موته بالسبب الذى أحدثه وهو حي وليس يجوز أن يفعل الإنسان قوة ولا حياة فهى أشياء خاصة بالخالق ولا يستطيعها المخلوق .

أما ما لا تعرف كيفيته كالألوان والبرودة واليبوسة فهو فعل الله وما تولد عنها متولد لا قدرة للإنسان عليه ولا مدخل له فيه[١٠٧] .

([١٠٥]) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، جـ ٢ ، ص ٧٩

(٢) د. محمد عبد الهادى أبو ريدة :إبراهيم بن سيار النظَّام وأراؤه الكلامية والفلسفية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٤٦م ص١١١

([١٠٧]) نفس المرجع ، ص٨٨

ولقد حاول الخياط أن يعلل مسألة التولد نقلا عن العلاف إذا أن ابن الروندى الملحد اتهم العلاف ومن معه من المعتزلة أصحاب التولد بأنهم يقولون بإن الموتى يقتلون الأحياء والأصحاء حقيقة لا مجازاً ، وأن المعدومين يقتلون الموجودين ، فأنكر الخياط ذلك مفسراُ المثال الذى ذكره العلاف بقوله :

"إن ذهاب السهم بعد الرامى متولد عن رميته فهو منسوب إليه لا إلى غيره، والدليل على ذلك أن ذهاب السهم عند رمي الرامى به لا يعدو خصالاً أربع:

إما أن يكون فعلا لله أو للسهم أو فعلا لا فاعل له أو فعلا للرامى .

وليس يجوز أن يكون فعلا لله ، لأن الرامى لا يدخل الله جلا ثناؤه فى أفعاله ، ولا يضطره إليها ، لأن الله تعالى مختار لأفعاله فقد كان يجوز أن يرمى الرامى ولا يحدث الله ذهاب السهم فلا يذهب ، ولو جاز هذا جاز أن يعتمد جبريل عليه السلام على جوزة فيدفعها فلا يحدث الله ذهابها فلاتذهب ، وجاز أن يعتمد أقوى الخلق بأحد ما يكون من السيوف على قناة فلا يحدث الله قطعها فلا تنقطع ، وجاز أن يجمع بين النار والحلفاء فلا يحدث الله إحراقها فلا تحترق .. وهذا ضرب من التجاهل ، والتجاهل باب السوفسطائية .

ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلا للسهم ، لأن السهم موات ليس بحى ولا قادر وما كان كذلك لم يجز منه الفعل كما لا يجوز أن يختار ولا يريد ولا يعلم، ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلا لا فاعل له لأن ذلك لو جاز جاز أن يوجد كتاب لا كاتب له وصياغة لا صائغ لها وهذا محال .

فلما فسدت هذه الوجوه كلها لم يبق إلا أن ذهاب السهم منسوب الى الرامى به دون غيره إذا كان هو المسبب له[١٠٨].

---

(١) أبو الحسين الخياط : كتاب الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد ، تحقيق د. نيبرج ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ١٩٨٨م ص ٩٦ ـ ٩٧ .

ومهما يكن من خلاف يسير بين المعتزلة فى فهم التولد والمتولد ، فالتولد هو حصول فعل عن فعل ، ولقد شغلت هذه الأفعال فكر المعتزلة الى حد كبير لما ترتبط به من مشكلات ، وذلك أن البحث فى حرية الإرادة ومدى مسئولية الإنسان عما يصدر عنه من أفعال قد أقتضى النظر إلى هذا النوع من الأفعال فما هى أدلتهم لإثبات الفعل المتولد ؟

ثانياً : أدلة المعتزلة لإثبات التولد :

حاول المعتزلة إثبات الفعل المتولد بالعديد من الأدلة والتى يمكن أن نتناولها من خلال طريقين هما : طريق العقل وطريق الشرع .

[أ] أدلتهم العقلية لإثبات التولد .

(١) قد ورد فى الشرع الأمر والنهى بالأفعال المتولدة كما وردا فى الأفعال المباشرة ، فإن الإيلام بالضرب والطعن والقتل فى الجهاد مع الكفار . كلها أمور مأمور بها على جهة الندب أو الوجوب ، وا ٍيلام ما لا ينبغى إيلامه منهى عنه ، فلو لا تعلق هذه الأفعال بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها والحث عليها [١٠٩] .

(٢) المدح والذم ، فإذا كنا نقول إن الإنسان حر الإرادة وبأنه مسئول عن أفعاله التى تقع منه بقصد وا ٍرادة وا ٍنه يستحق عليها المدح أو الذم فإن هذا الحكم يجرى كذلك على الفعل المتولد طالما أنه صدر عن الإنسان وهو عالم بحاله أو ظاناً لوقوعه ، أما إن لم يكن عالماً به ولم يخطر بباله فإنه يكون بمنزلة فعل الساهى وما جرى هذا المجرى لا يكون قبيحاً ولا حسناً فلا يستحق عليه مدحاً ولا ذما[١١٠] .

ولذا يذهب القاضى عبد الجبار ت : ٤١٥هـ . ١٠٢٥م إلى " أن الذم يتوجه على المتولد من الأفعال كما يتوجه على المبتدأ وذلك لأن أحدنا يذم على الكذب والظلم والقتل وغيرها ، وكل

---

(١٠٩) عضد الدين الإيجى : المواقف فى علم الكلام ، مكتبة المتنبى ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ٣١٧

(١١٠) نفس المصدر : ص٣١٧

هذه الأفعال تقع متولدة ، فلو لم تكن حادثة من جهتنا لقبح ذمنا عليها ، فكما أن هذه الطريقة دالة على أن المباشر فعلنا ، فكذلك فى المتولد [١١١] .

(٣) تختلف الأفعال المتولدة باختلاف القدر الثابت للعباد ، فلو كان الفعل المتولد فعلاً لله لكان كل فعل يقع منا يكون وقوعه بحسب العادة ولو كان الأمر كذلك لما اختلفت الأفعال بحسب تلك العادة من شخص إلى آخر ولجاز حينئذ أن يتحرك الجبل باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد القوى المتين بأن يخلق الله الحركة فى الجبل دون الخردلة .. فاتضح أن المتولدات مستندة إلى القدرة الحادثة لا مباشرة بل توسط أفعال آخرى [١١٢] .

(٤) إن القول بالتولد يؤدى إلى وجود صلة سببية بين فعل الفاعل كعلة والأثر الناتج عنه كمعلول : فإن من رام دفع حجر اندفع إليها بحسب قصده وا ٍرادته فيكون اندفاعه صادراً عن الدافع وفعلا له وليس هذا الأندفاع فعلا مباشراً له بالأتفاق فهو بواسطة ما باشره من الدفع ومتولد منه وكذا الكلام فى حصول العلم النظرى من النظر وحصول أمثاله من أسبابها "[١١٣] . فمن الإسناد الحقيقى لا من المجاز ، إننا ننسب الفعل إلى العبد دون الله ، كقولنا حمل فلان الثقيل وآلم زيداً بالضرب[١١٤] وأيضا من أطلق سهما فقتل به شخصا ، فالقتل هنا معلول لعلة هى إطلاق السهم لغاية ، فإذا تحققت الغاية تحقق قانون الترابط العلى بين الحركتين وتولدت إحداهما عن الأخرى تولداً لازماً [١١٥] .

(٥) إن استحقاق المكلف للثواب أو العقاب لأجل فعل وقع منه بعد موته لا يلزم القول أن الميت فاعل بعد موته ، ولكن وجد منه السبب وهو حى عاقل ، والفعل الواقع بعد موته واقع منه فى الحقيقة من حيث أنه فعل سببه وأوجده حتى وقع عنه المسبب ، وقد كان يصح أن يفعله أولا يفعله فيجب أن تكون هذه الأحكام

---

(١١١) القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، تحقيق عمرو السيد عزمى ، راجعة د. أحمد فؤاد الأهواني ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ٣٨٣

(١١٢) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، جـ ٩ (التوليد) ، ص ٦٠.

(١١٣) الإيجـــــى : المواقف فى علم الكلام ، ص ٥١٧ .

(١١٤) نفس المصدر : ص٥١

(١١٥) د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار المعارف القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٨١م ، جـ١ ،ص٤٨

متعلقة بالمسبب ، وهو ميت كتعلقها به وقد كان حياً .[١١٦]

تلك هى أدلة المعتزلة العقلية لإثبات الأفعال المتولدة وا ٍثبات نسبتها إلى الإنسان .

[ب] طريق الشرع لإثبات التولد :

إذا كانت الأشاعرة ترى " أن كل مافى العالم من جسم وعرض فى جسم خلق الله ، فكل ذلك فعل الله عز وجل بمعنى خلقه وكل ذلك مضاف بنص القرآن الكريم وبحكم اللغة الى ما ظهرت منه من حى أو جماد"[١١٧].

فإنه لا ينبغى إنكار الفعل المتولد ، ذلك أن إضافة كل أمر فى العالم إلى الله تعالى هو على غير إضافته إلى من ظهر منه ، فإن إضافته لله تعالى من جهة أنه الخالق ، فقد خلق الإنسان وجعل له القدرة وخلق الجماد وجعل له صفاته وخصائصه ، وفى القرآن الكريم العديد من الآيات التى تنص على القول بتولد الفعل عن الجماد منها:

قوله تعالى : ﴿ وترى الأرض هامدة ، فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج﴾[١١٨] فنسب عز وجل الاهتزاز والإنبات والربو إلى الأرض

وقوله تعالى : ﴿ ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ﴾[١١٩] فسمى تعالى المخطئ قاتلاً وواجب عليه حكم ُ وهو لم يقصد قتله قط لكنه تولد عن فعله .

هكذا فإن إضافة كل أثر فى العالم إلى الله تعالى هى على غير إضافته إلى من ظهر منه ، وا ٍنما إضافته إلى الله تعالى لأنه خلقه وأما إضافته إلى من

---

(١١٦) القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف . ص ٣١٨

(١١٧) ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ـ لبنان ، الطبعة الثانية ١٩٧٥م ، جـ ٥ ، ص٥٩

(١١٨) سورة الحج آية : ٥

(١١٩) سورة النساء آية : ٩٢

ظهر منه أو تولد عنه فلظهوره منه اتباعاً للقرآن ولجميع اللغات ولسُنن رسول الله (ﷺ)[١٢٠].

هكذا فإن أحكام العقل تتسق مع أحكام الشرع فى التسليم بقدرة الإنسان وبما للجماد من طبائع ، و هذه القدرة وتلك الطبائع يجب أن تكون مؤثرة فيما يقارنها فيجب مثلا أن تكون النار فاعلة الاحتراق فى القطن كما يجب إذا أراد الإنسان دفع حجر إندفع بالضرورة وبذلك تكون الأسباب موجبة لمسبباتها ولو كان الأمر على خلاف ذلك لأصبح خلق الله ضائعا وحكمته فى خلقه باطلة و هذا مخالف لأصول العقل والشرع .

ثالثا : موقف الأشاعرة من الفعل المتولد :

إن موقف المعتزلة من الفعل المتولد قد قابله هجوم شديد من قبل الخصوم ، فعلي سبيل المثال نجد ابن الرواندى الملحد يحرف كلام العلاف وينسب إليه القول: بأن الموتى يقتلون الأحياء والأصحاء حقيقة لا مجاز وأن المعدومين يقتلون الموجودين ويخرجون أرواحهم من أجسامهم[١٢١] .

أما الأشاعرة فإننا نجدهم يبطلون التولد الذى قال به المعتزلة لأن جميع الممكنات تستند إلى الله تعالى . فلقد ذهب الباقلانى إلى أن الأفعال المتولدة التى ينسبها المعتزلة إلى الإنسان مثل الألم الحادث عند الضرب ، والكسر عند الزج ، وذهاب الحجر عند الدفع .. إلى غير ذلك من الحوادث الموجودة عند وجود حوادث أخرى ، هذه كلها مما ينفرد الله تعالى بخلقها وليست بكسب العباد بل إن الخالق لجميع الأفعال هو الله ، لأنه وحده العالم بحقائقها والقاصد إلى إيجادها[١٢٢].

---

(١٢٠) ابن حزم : الفصل فى الملل ، جـ ٥ ، ص٦٠

(١٢١) الخياط : الانتصار : ص٩٥

(١٢٢) الباقلانى : تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر ، مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ـ لبنان ، الطبعة الأولى ١٩٨٧م ، ص٢٨٩ .

ولقد لجأ الباقلانى إلى تأويل الآيات القرآنية التى يؤيد بها وجهة نظره منها قوله تعالى : ﴿أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شئ وهو الواحد القهار﴾[١٢٣] وقوله تعالى : ﴿والله خلقكم وما تعملون ﴾[١٢٤] فلقد ذهب إلى أن الله تعالى قد حكم بشرك من أدعى أنه يخلق كخلقه ومن أثبت ذلك لأحد من خلقه ، فلو كان العباد يخلقون كلامهم وحركاتهم وسكونهم وا ٍرادتهم وعلومهم ، وهذه الأجناس أجمع كخلقه ومن جنس ما يوجده لكانوا قد خلقوا كخلقه وصنعوا كصنعه لتشابه على الخلق خلقه وخلقهم ، تعالى عن ذلك "[١٢٥] .

ويستطرد البغدادى فيوضح أن جميع ما سمته المعتزلة متولد هو من فعل الله عز وجل ، ولا يصح أن يكون الإنسان فاعلاً فى غير محل قدرته ، لأنه يجوز أن يمد الإنسان وتر قوسه ويرسل السهم من يده فلا يخلق الله تعالى فى السهم ذهابا." [١٢٦]

أما إمام الحرمين الجوينى فلقد رأى أن التولد يجر على معتقده فضائح تأباها العقول ويدرك فسادها بالبداهة ، وذلك أن من رمى سهماً ثم اخترمته المنية قبل اتصال السهم بالرمية ، ثم اتصل بها وصادف حياً ولم يزل الجرح ساريا إلى الافضاء إلى زهوق الروح فى سنين وأعوام كل ذلك بعد موت الرامى وقد رمت عظامه ، ولا مزيد فى الفساد على نسبة قتل إلى الميت .

ويدلل إمام الحرمين كذلك على إبطال التولد بأن الفعل المتولد غير مقدور ومعنى ذلك أنه غير مؤثر ، وما وصفه المعتزلة بكونه متولداً لا يخلو عن كونه مقدوراً ، أو غير مقدور فإن كان مقدوراً كان ذلك باطلاً من وجهين :

---

(١٢٣) سورة الرعد آية : ١٦.

(١٢٤) سورة الصافات آية : ٩٦ .

(١٢٥) الباقلانى : المصدر السابق ، ص٣٠٦ .

(١٢٦) البغدادى : كتاب أصول الدين ، تحقيق لجنة إحياء التراث العربى ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨١م، ص١٣٨ .

أحدهما : أن السبب على أصولهم موجب للمسبب عند تقدير ارتفاع الموانع، فإذا كان المسبب واجباً عند وجود السبب أو بعده فينبغى أن يستقل بوجوبه ويستغنى عن تأثير القدرة فيه .

ثانيهما : أن المسبب لو كان مقدوراً لتصور وقوعه دون توسط السبب ، والدليل عليه أنه لما وقع مقدوراً للبارى تعالى إذا لم يتسبب العبد إليه ، فإنه يقع مقدوراً له تعالى من غير إفتقار إلى توسط سبب .

فإذا بطل كون المتولد مقدور ًا للعبد ، وهذا يبطل مذهب كافة المعتزلة ، فلا يبقى بعد ذلك إلا الحكم بكون المتولد غير مقدور فإن قضي بذلك كان مصرحاً بأنه ليس فعلاً لفاعل السبب ، فإن شرط الفعل كونه مقدوراً للفاعل . وا ٍذا جاز ثبوت فعل لا فاعل له . جاز أيضا المصير إلى أن ما نعلمه من جواهر العالم وأعراضه ليست فعلاً لله ، ولكنها واقعة عن سبب مقدور موجب لما عداه ، وذلك خروج عن لدين وا ٍنسلال عن مذهب المسلمين[١٢٧] .

رابعا : موقف الفلاسفة من الفعل المتولد :

إذا كان الأشاعرة قد رفضوا أقوال المعتزلة في الفعل المتولد فلقد كان هناك من فلاسفة الإسلام من ألتقي مع المعتزلة فى قولهم بالفعل المتولد ، وعلى ضرورة نسبة الفعل المتولد إلى فاعله ، وهذا ما أكد عليه كل من الكندى وابن رشد ، فالكندى ومن منطلق إيمانه بمبدأ السببية قال بالفعل المتولد . فإذا كانت نزعته الدينية قد أدت به إلى القول بأن جميع العلل مردها إلى الله وأنه تعالى هو الفاعل على الحقيقة ، وجميع العلل أو المخلوقات هى فاعلات بالمجاز لا بالحقيقة..[١٢٨]

---

(١٢٧) إمام الحرمين الجوينى : الأرشاد إلى قواطع الأدلة ، تحقيق د.محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد ، مطبعة السعادة القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٥٠م ، ص٢٣١ ، ص٢٣٢.

(١٢٨) د.إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية " منهج وتطبيقه " دار المعارف بمصر ، ١٩٧٦م ، جـ١ ص١٤٣ أيضا : د. عاطف العراقى . تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ، ص ٥٦ أيضا : حسام محى الدين الألوسى ، فلسفة الكندى ، دار الطليعة بيروت ، ١٩٨٤ ، ص ٢٦١،٢٥٩ .

إلا أن فى حديثه عن الأجرام الفلكية وحركاتها وأثرها فى مصير موجودات عالمنا الأرضي وعلى أمزجة البشر وعلى ألوان أجسامهم وأنواع طبائعهم واختلاف أخلاقهم ، وكذلك تأثير العلل الطبيعية وفعل الأشياء بعضها فى بعض ، كل هذا يؤكد أن الكندي ينسب إلى تلك الكائنات فعلا حقيقيا وليس فعلاً مجازياً .

كذلك حين يفرق بين العلة الفاعلة القريبة أو المباشرة والعلة الفاعلة البعيدة أو غير المباشرة ، وهو يمثل لذلك بالمثال الذي سبق واعتمد عليه المعتزلة، بمن رمي حيواناً بسهم ، فالرامي بالسهم هو علة قتل الحيوان البعيدة والسهم علة المقتول القريبة [١٢٩] معني هذا أن الكندي يحمل الإنسان مسئولية أفعاله الصادرة عنه وهذا واضح من تعريفه للعمل بأنه فعل بفكر" [١٣٠] والإرادة علة العمل ؛ فالعمل الإنساني له عنصران عنصر الإرادة وعنصر الفكر[١٣١] وحيثما توجد الإرادة توجد الحرية وبوجود الحرية تكون المسئولية فالفعل الحقيقي عند الكندي ما كان وليد قصد وا ٍرادة الإنسان .

أما ابن رشد فعنده أن الأشياء تفعل بموجب طبائعها التي لها وذلك تبعاً لمبدأ الضرورة السببية فإذا ألقي إنساناً في النار : "فإن الفعل ليس ينسبه أحد إلى الآلة ، وا ٍنما ينسب إلى المحرك الأول والذي قتل بالنار هو الفاعل بالحقيقة ، والنار هي آلة القتل ، ومن أحرقته النار من غير أن يكون لإنسان في ذلك اختيار ليس يقول أحد إنه أحرقته النار مجازاً"[١٣٢]

Al Fred L.lvry : ***Al kinde metaphysics, New york 1974, P:41 .***

(١٢٩) الكندي : رسالة في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز ، ضمن رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبوريدة ،دار الفكر العربي ، القاهرة ، الطبعة الأولي ١٩٥٠ م ص١٨٢ ، أيضاُ رسالة في الأبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ، جـ١ ، ص٢١٩

(١٣٠) الكندي : رسالة في حدود الأشياء ورسومها ، ضمن رسائل الكندي الفلسفية ، جـ١ ،ص١٧٢.

(١٣١) الكندي : نفس المصدر ، ص ١٧٥ أيضاً د. إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية ، ج٢ ص١٤٤ . د. جمال المرزوقي : ملامح من حوار متكلمي و فلاسفة المسلمين ، دار الهداية للطباعة القاهرة ، الطبعة الأولي ١٩٩٥م ، ص١٧٦ .

***Seyyed Hossein Nasr*: Oliver Leman: History of Islamic philosophy, part 1, London , New York 1996 . P: 165**

(١٣٢)ابن رشد : تهافت التهافت ، تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف مصر ، الطبعة الثانية ١٩٦٨م ، ص٢٧٢ ، ص ٢٧٣.

أي أن الفاعل هنا هو القاتل دون النار، وذلك على سبيل الحقيقة لا على سبيل المجاز و النار هي آلة القتل ، ولهذا فإن ابن رشد يرفض رد جميع الأفعال إلى الله و يفصل بين ما ينسب إلى الله من أفعال وما ينسب إلى الطبائع والإنسان .

خامساً : الأسباب التي دعت المعتزلة إلى القول بالتولد :

١- حرية الإرادة الإنسانية : تتفق فكرة التولد مع منطق المذهب المعتزلي عامة فهذا المذهب الذي يقرر أن ليس لله قدرة فاعلة – فيما للعبد فيه فعل – يقول بأن الفعل صادر عن الإنسان ومن الإنسان ولم يقف تصورهم للفعل الإنسان عند هذا فحسب ، بل نسبوا ما ينشأ أو ما يتولد عن فعلة من أفعال إليه .

٢- علاقة السبب بالمسبب أو قانون العلية ، فلقد أقام المعتزلة الفعل الإنساني في ضوء هذا القانون ، قانون العلية أو الصلة بين العلة والمعلول ، فوجود العلة دليل على وجود المعلول ، وبينهما علاقة ضرورية منطقية لا تخلف فيها ، فالأسباب موجبة لمسبباتها ،أطلق الإنسان السهم فقتل فالقتل إذن معلول لعلة هي إطلاق السهم لغاية فإذا تحققت الغاية ، تحقق قانون الترابط العليِّ بين الحركتين وتولدت إحداهما عن الأخري تولداً لازماً [١٣٣]

أي أن المعتزلة قد أقاموا الفعل المتولد على نظرية ميتافيزيقية وأخري فيزيقية أما الأولي فلقد أعلنوا فيها حرية الإرادة الإنسانية ، وأن الله عادل لأنه عين

واحدة وشكل واحد ولا يصدر عن الشكل إلا ما يشاكله.

أما الثانية الفيزيقية ؛ فهي نظرية في التعليل فالأعمال الإنسانية معلولة لعلة هي الإنسان ولا علة أخري لها ، بينما فعل الله ومعلوله هو الطبيعة ،أما الإنسان فهو علة ذاته وأعماله هي مكان قدرته .

---

(١٣٣) د. على سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، جـ١ ،ص٤٨٢ أيضاً د. عاطف العراقي : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ص٥٤ ، د. إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية ، جـ٢ ، ص١٤٤ .

سادساً : البُعد الميتافيزيقي للفعل المتولد :

إن رأي المعتزلة في الفعل المتولد . وكما سبق ذكره . يتفق مع قولهم بحرية الإرادة الإنسانية حيث باستطاعة الإنسان إنجاز بعض الأفعال وذلك بإحداثها أو بتوليدها بحكم إرادته لها .

فنفي حرية الإنسان يتبعه نفي تفكيره وإذا سلُب عن الإنسان حريته وتفكيره فقد سُلب عن حقيقة وجوده ، هذا إلى جانب ما يمثله القول بالجبر من خطر على مغزي التكليف وحكمته ، إذ أنه يأتي منافياً لشرعية التكليف واستحقاقنا للثواب أو العقاب ،فطالما كل فعل ينسب إلى الله ومشيئته فإنه لا يمكن أن نلقي بالتبعة على الإنسان وإذا صح هذا المعتقد فسوف تفتح جميع الأبواب أمام مرتكبي الكبائر والمعاصي من الذين ينسبون إلى الله أوزارهم ، ومن ثم تبطل الحكمة من التكليف ووضع الشرائع وإرسال الأنبياء والرسل. لهذا كان لابد للمعتزلة من بحث هذه المشكلة فهي تمثل مبحثاً أساسياً من مباحثهم وأصلاً من أصولهم ونعني به أصل العدل فهو كما يقول نيبرج في مقدمته لتحقيق كتاب الانتصار للخياط: "موضوع للرد على المجبرة وبعض من قال بوقوع الظلم من الله تعالي"(١٣٤)ومما يدل على معارضتهم لرأي الجبرية اتفاقهم على أن الله تعالي ليس خالقاً لأفعال العبد(١٣٥) أي أن وجود الأفعال الاختيارية بالقدرة الحادثة فقط مباشرة أو تولداً (١٣٦) فأفعال العباد إذن مخلوقة لهم ، وكل واحد منهم . ومن جملتهم الحيوانات . خالق لأفعاله(١٣٧) .

من هنا ظهرت القدرية (*) تنادي بالحرية وتدعوا إلى التخلص من قيود الجبرية ، وجاءت ثورة المعتزلة لكي تعيد إلى الإنسان مكانته اللائقة به بحيث تتفق مع ما هيأه الله له من التكليف الذي يتقرر به مصيره .

---

(١٣٤) نيبـــرج : مقدمة تحقيق كتاب الانتصار للخياط ، ص١٠ ، أيضاً د: على سامي النشار . نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، جـ ١ ص٤٨١

(١٣٥) فخر الدين الرازي : اعتقادات المسلمين والمشركين ، تحقيق د. على سامي النشار ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ٣٨

(١٣٦) السنـــوسي : المقدمة في أصول الدين . نشرة لوسياني ، الجزائر ١٩٠٨م ،ص٥٩

(١٣٧) الأسفرايني : التبصير في الدين وتمييز الفرق الناجية عن الفرق الهالكة ، تحقيق محمد زاهد الكوثري ، مكتبه الثقافة الإسلامية ، القاهرة ، الطبعة الأولي ١٩٤٠م ، ص٦٣

* فرقة القدرية تنسب إلى معبد الجهمي الذي ولد بالمدينة ثم انتقل إلى البصرة حيث التقي بالحسن البصري ،وقد قيل أنه قتل سنة ٨٠ هجرية ، وكان له أبلغ الأثر على المعتزلة الذين أطلق عليهم خصومهم القدرية لقولهم أن قدر الإنسان بيده .

W Montgomry watt : Free will and predestiation in early Islam, london 1948, P. 27.

فما هي تلك المبررات التي ساقها المعتزلة لإثبات رأيهم ؟

يمكننا أن نجيب عن هذا التساؤل بالقول بأن هناك طريقين سلكهما المعتزلة لتأييد ما ذهبوا إليه طريق يستند إلى العقل وطريق يستند إلى الشرع .

(أ) الطـــريق العقلـــي .

[١] إننا نفصل بين المحسن والمسيء ونحمد المحسن على إحسانه ونذم المسيء على إساءته ، بينما نحن لا نصدر حكماً بالحسن أو القبح فيما يتعلق بحسن الوجه وقبحه ، ولا طول القامة وقصرها ، إذ لا يجوز أن نقول للطويل لِم َ طالت قامتك ، ولا للقصير لم قصرت ؟ بينما نقول للظالم لم ظلمت ؟ وللكاذب لم كذبت ؟ فلولا أن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا . وليس الآخر كذلك . لما وجب الفصل ولكان الحال في طول القامة وقصرها كالحال في الظلم والكذب وقد عرف فساده(١٣٨)

[٢] إن الإنسان مسئول عن أفعاله ، ولا يكلف غير قادر ، فلو كان الإنسان مجبوراً وكان في نفس الوقت مسئولاً عما يفعل فقد تنافي ذلك مع عدل الله ، ولو كان مجبوراً للزم أن يكون الكافر والمؤمن سواء ، إذ فعلاً ما قدر الله عليهما ، ولا يستوي الكفر مع الإيمان ، لذلك وجب أن يكون الإنسان قادراً مسئولاً عن أفعاله حتى لا يقال إن الله قد كلف العبد بما لا يطاق(١٣٩).

فإذا كان الأشاعرة لا يعتبرون الله ظالماً لأنه هو الفاعل على الحقيقة فإن "الله عدل في أفعاله ، بمعني أنه متصرف في ملكه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فالعدل وضع الشيء موضعه وهو التصرف في المُلك على مقتضي المشيئة والعلم والظلم ضده ، فلا يتصور منه

---

(١٣٨) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، حققه وقدم له د . عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، القاهرة ١٩٦٥ م ، ص٣٣٢

(١٣٩) حسن زينة : العقل عند المعتزلة ، (تصور العقل عند القاضي عبد الجبار) ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٨٠م ، ص٩٨

جور في الحكم وظلم في التصرف[١٤٠] . أما المعتزلة فيرون أن العدل " هو ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة وأن الله تعالي عدل المراد وأفعاله كلها حسنة وأنه لا يفعل القبح "[١٤١]

والفرق بينهما واضح فبينما يري الأشاعرة أن الله وحده الفاعل على الحقيقة وان كل ما يصدر في الكون من فعله فهو يتصرف في ملكه على مقتضى مشيئته وعلمه فلا ظلم ولا جور ، يري المعتزلة أن ما يصدر عن الله فعل واحد هو خير فقط ، فالله لا يحب الفساد ولا يخلق أفعال العباد .

[٣] إن لدي الإنسان شعوراً طبيعياً بحرية الإرادة ، بدليل أنه يميز بين حركاته الاختيارية مثل حركة اليد وحركاته الاضطرارية مثل حركة الرعشة ونبضات القلب ، فالحركة الاضطرارية لا دخل له فيها ، بينما الحركة الاختيارية مرادة منه ومقدورة له وتقع منه بحسب مقاصده ودواعيه ، فهو إن أراد الحركة تحرك وا ِن أراد السكون سكن ، وهذا يدل على أن الإنسان إذا قصد لفعل معين أو قصد الامتناع عنه وقع مقصودة لما أراد فهو إذن حر مختار مستقل بإيجاد أفعاله[١٤٢]

[٤] لو كان الفعل الإنساني محل قدرة الله فلا وجه لإنزال الكتب وبعث الأنبياء ، وأن لا تثبت لرسل الله حجة على الكفار ، إذ للكافر حينئذ أن يقول : كيف تدعونا إلى الإسلام ، ومن أرسلك إلينا أراد منا الكفر وخلقه فينا ، كذلك لا يبقي معني لإرسال الرسل : لأنهم إما أن

---

(١٤٠) الشهر ستاني : الملل والنحل ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، مطبعة الحلبي، القاهرة ، ١٩٦١ م جـ١ ،ص٥٦

(١٤١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص١٣٢

(١٤٢) القاضي عبد الجبار :المغني ، جـ٩ (التوليد) ، ص١٣ أيضاً : المحيط بالتكليف ص٣٣٤٠ .

يدعونا إلى ما خلقه الله فينا ولا فائدة في هذا ، أو إلى ما لا يخلقه الله فينا ، وهذا أمر لا نطيقه ولا نتمكن منه[١٤٣]

كذلك يلزمهم قبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقبح مجاهدة أعداء الإسلام والكفار ، لأن للكفرة أن يقولوا : لماذا تجاهدوننا ؟ إن كان جهادكم إيانا على ما لا يريده الله تعالي منا ولا يحبه فالجهاد لكم أولي وأوجب ، وإن كان الجهاد لنا على ما خلق فينا وجعلنا بحيث لا يمكننا مفارقته والانفكاك عنه، فذلك جهاد لا معني له"[١٤٤]

بهذه الإلزامات أراد القاضي عبد الجبار أن يبين للقائلين بنسبة أفعال العباد إلى الله أن قولهم هذا يؤدي إلى نتائج لا يقرونها ومن شأنها إبطال الدين وقواعده.

(ب) طـــريق الشـــرع :

لقد استشهد القاضي عبد الجبار بعد ذلك بما ورد في القرآن وقال : إن جميع القرآن يشهد على ما قلناه ويؤذن بفساد مذهبهم لأن جميع القرآن أو أكثره يتضمن المدح والذم ، والوعد والوعيد والثواب والعقاب ، فلو كانت هذه التصرفات من جهة الله تعالي مخلوقة في العباد ، لكان لا يَحْسُن المدح ولا الذم ، ولا الثواب ولا العقاب لأن مدح الغير وذمه على فعل لا يتعلق به لا يَحْسُن"[١٤٥] ومن جمله هذه الآيات .

قوله تعالي ﴿ وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدي﴾[١٤٦] فلو كان الإيمان من جهة الله تعالي وموقوفاً على اختياره . حتى إن خلق كان ، وإن لم يَخْلق لم يكن . لما كان لهذا الكلام

---

(١٤٣) نفس المصدر ، ص٣٥١ ، أيضاً د. عاطف العراقي : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ، ص١٦١ ، د. أحمد محمود صبحي الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ، دار المعارف، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٨٣ م: ص١٦٧ .

(١٤٤)القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص٣٣٥ – ٣٣٦ .

(١٤٥) نفس المصدر ، ص٣٥٩

(١٤٦) سورة الإسراء آية : ٩٤

معني ، لأن للمكلف أن يقول : الذي منعني منه أنك لم تخلقه فيَّ ، وخلقت فيَّ ضده الذي هو الكفر ."

وقوله تعالي : ﴿ جزاء بما كانوا يعملون﴾[١٤٧] وقوله ﴿ جزاء بما كانوا يكسبون﴾[١٤٨] وقوله: ﴿هل جزاء الإحسان إلا الإحسان﴾ [١٤٩]فلولا أنا نعمل ونصنع ، وإلا كان هذا الكلام كذباً ، وكان الجزاء على ما يخلقه فينا قبيحاً .

وقوله تعالي :﴿ وما لكم لا تؤمنون بالله ﴾ [١٥٠] وكان للخصم أن يقول أنت الذي منعتني عن الإيمان بأشد منع ، لم تخلقه فيَّ ، وخلقت في ضده الذي هو الكفر .

وقوله تعالي ﴿ فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر﴾[١٥١] فقد فوض الأمر في ذلك إلى اختيارنا فلولا أن الكفر والإيمان متعلقان بنا ومحتاجان إلينا ، وإلا كان لا معني لهذا الكلام[١٥٢] .

فهذه الآيات كلها تقطع بأن الأفعال من صنع العباد ، وإن الإنسان خالق لأفعاله .

---

(١٤٧) الأحقاف آية : ١٤ والفرقان آية : ١٥ ، والواقعة آية : ٢٤ ، والسجدة آية : ١٧

(١٤٨) سورة التوبة آية : ٨٢ ، ٩٥

(١٤٩) سورة الرحمن آية : ٦٠

(١٥٠) سورة الحديد أية :٨

(١٥١) سورة الكهف آية : ٢٩

(١٥٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص٣٦٠ ـ ص٣٦٢

سابعاً : موقف الأشاعرة من البُعد الميتافيزيقي للفعل المتولد :

إن الحياة الأخلاقية عند المعتزلة كما رأينا معتمدة على حرية الاختيار عند الإنسان وأن الأوامر التكليفية تصبح باطلة إذا انعدمت هذه الحرية وبدونها لا يمكن تعليل الثواب والعقاب ، ولكن الأشاعرة كان لهم رأي آخر حيث أكدوا أن أفعال العباد مخلوقه لله وليس للإنسان فيها دخل ، وحاولوا الرجوع بفكرتهم إلى أهل السلف فهم يقولون :

اتفق سلف الأمة قبل ظهور البدع والأهواء واضطراب الآراء على أن الخالق المبدع رب العالمين ولا خالق سواه ولا مخترع إلا هو ، فهذا هو مذهب أهل الحق ، فالحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالي(١٥٣)

ولهذا أدرك الأشاعرة أن مذهبهم لا يصح إلا إذا فندوا آراء المعتزلة القائلين بأن الإنسان خالق أفعاله ، وأنه ليس من المعقول كون مقدورات العباد مقدورة لله لأنه من المستحيل إثبات مقدور بين مقدورين ، لذا يتساءل الجويني قائلاً : " هل كان الله قبل أن أقدر عبده و قبل أن اخترعه موصوفاً بالاقتدار على ما كان في معلومه أنه سيقدر عليه من يخترعه ، أم لا ؟ فإن زعموا أنه تعالي لم يكن موصوفاً بالاقتدار على ما سيقدر عليه العبد ،فذلك ظاهر البطلان ، فإن ما سيقدر عليه العبد عين مقدور الله تعالي ، إذ هو من الجائزات الممكنات المتعلق بها قدرة العبد في الصورة التي فرضنا السؤال عنها .

وا ِن كان يمتنع تعلق كون الباري تعالي قادراً بمقدور العبد ، من حيث يستحيل عند الخصوم مقدور بين قادرين ، فلا ينبغي أن يمتنع كون ما سيقدر عليه العبد مقدوراً لله تعالي قبل أن يقدر عليه العبد عنده ،فإنه لم تتعلق به بعد القدرة الحادثة "(١٥٤) .

وهذا يؤدي إلى القول بأن مقدورات العباد لا تخرج عن مقدورات الله " وا ِذا وجب كون ما سيقدر عليه العبد مقدوراً لله تعالي قبل أن يقدر عبده عليه فإذا أقدره استحال أن يخرج ما

---

(١٥٣) الجويني : الإرشاد إلى قواطع الأدلة ، ص١٨٧

(١٥٤) نفس المصدر ص١٨٩

كان مقدوراً لله تعالي عن كونه مقدوراً له ولو تناقض في معتقد المخالفين بقاؤه مقدراً للرب تعالي مع تجدد تعلق قدرة العبد به ، فاستبقاء كونه مقدوراً للرب تعالي وانتفاء كونه مقدورا للعبد أولي من انقطاع تعلق كون الرب تعالي قادراً عليه لتجدد كونه مقدراً للعبد ...

وإذا ثبت وجوب كون مقدور العبد مقدوراً لله تعالي فكل ما هو مقدور له فإنه محدثه وخالقه ، إذ من المستحيل أن ينفرد العبد باختراع ما هو مقدور للرب تعالي"[١٥٥]

ودليل الجويني في منتهي التهافت ، لأن كون الله قادرا على الأفعال التي سيقدر عليها العباد هو أمر افتراضي محض لا محصل له ، لأن القدرة التي لا تتحول إلى أفعال هي كعدم القدرة وقدرة الله الافتراضية هذه لن تتحول إلى أفعال لأن الله لا يجوز أن يفعل الأفعال القبيحة التي هي في مقدور الإنسان.

وإذا قال المعتزلة بأن الدليل على أن الله غير خالق لأفعال العباد ، أن منها الظلم والجور والفساد ، فلو كان خالقاً لها لكانخالق الظلم والجور ظالماً جائراً وإذا كان ذلك غير جائز ، فإن الصحيح هو القول بأن الله لا يخلق أفعال العباد فإن الأشاعرة يردون على هذا الاعتراض بالتفرقة بين القديم ـ تعالي ـ وبين العبد الحادث ، فالقديم ـ تعالي ـ يخلق الظلم والجور والسفه جوراً وظلماً وسفهاً لغيره لا لنفسه ولا في نفسه فالله تعالي غير مأخوذ بذلك ولا مطالب بتركه ولا مخالف بفعله أمر من يلزمه طاعته والانقياد له[١٥٦] .

ورد الأشاعرة على المعتزلة مفاده القول بأن الأفعال كلها توجد بالقدرة فقط، أي بقضاء الله وقدره مع مقارنة الأفعال الاختيارية لقدرة حادثة وهذه القدرة الحادثة لا تأثير لها مباشرة ولا تولداً ، لأن فعل العبد مخلوق لله[١٥٧] وما الإنسان إلا مكتسب للفعل الذي أحدثه الله على يدي هذا الإنسان والكسب هو تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل المقدور المحدث من الله على الحقيقة .

---

(١٥٥) نفس المصدر ، ص ١٩٠

(١٥٦) الباقلاني : التمهيد ، ص٣٠٨

(١٥٧) السنوسي : المقدمة في أصول الدين ، ص٥٩

فالكسب كما يعرفه الباقلاني : تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله فتجعله بخلاف صفة الضرورة .. وكل ذي حس سليم يفرق بين حركة يده على طريق الاختيار وبين حركة الارتعاش ، وبين اختيار المشي والأقبال والإدبار وبين الجر والسحب والدفع ، وهذه الصفة المعقولة للفعل حساً هي معني كونه كسباً" (١٥٨) والمكتسب عند الأشعري هو المقدور بالقدرة الحادثة والحاصل تحت القدرة الحادثة فإن الله تعالي أجري سنته بأن يخلق عقب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحادث إذا أراده العبد وتجرد له ، وسمي هذا الفعل كسباً ، فيكون خلقاً من الله تلقى إبداعاً وا إحداثاً ، وكسباً من العبد"(١٥٩)

وتمشياً مع فكرة الأشعرى فى الكسب ، يقر الجوينى بأن "العبد قادر على كسبه ، وقدرته ثابتة عليه"(١٦٠) بخلاف ما يذهب إليه الجبرية من نفي القدرة ، وما يذهب إليه المعتزلة من أن العبد خالق لأفعاله ، والدليل عند الجوينى علي القدرة هو أن العبد إذا ارتعدت يده ، ثم إنه حركها قصدا فإنه يفرق بين حالته في الحركة الضرورية وبين الحالة التى اختارها واكتسبها ، والتفرقة بين حالتى الإضطرار والاختيار معلومة علي الضرورة .

وا لي هذا المعنى ذهب الباقلانى أيضاً حيث استدل علي نظرية الكسب من خلال طريقين : الأول يستند إلي العقل ، والثاني يستند إلي الشرع ، ويرى أن الدليل علي ذلك من جهة العقل :

" أنه ـ تعالي ، قادر علي جميع الأجناس التى يكتسبها العباد ، فإذا ثبت قولنا جميعاً أنه قادر علي فعل ما يكتسبه العباد علي الوجه الذي يوجد عليه كسبهم ، وجب أنه قادر علي نفس كسبهم لأنه لو لم يقدر عليه مع قدرته علي مثله لوجب عجزه عنه واستحالة قدرته علي مثله ، فثبت أن أفعال الخلق مقدوره له ، فإذا وجدت كانت أفعالاً له ، لأن القادر علي الفعل إنما يكون فاعلاً له إذا حصل مقدوره، وليس يحصل المقدور مفعولاً إلا لخروجه إلي

---

(١٥٨) الباقلاني : التمهيد ، ص ٣٤٧

(١٥٩) الشهر ستاني : الملل والنحل ، جـ١ ، ص١٣٤ .

(١٦٠) الجوينى : لمع الأدلة في عقائد أهل السنة والجماعة ، تحقيق د. فوقية حسين محمود ، عالم الكتب ، بيروت ـ لبنان ، الطبعة الثانية ١٩٨٧م ، ص١٠٧ .

الوجود فقط هذا ما قلناه علي خلق الأفعال،[١٦١] فثبت أن الخالق لضروب الأفعال هو الله العالم بحقائقها والقاصد إلي إيجادها .

أما الدليل الذي يستند إلي الشرع فقد اعتمد الباقلانى على تأويل الآيات القرآنية التى توافق وجهة نظره في الكسب ومن هذه الآيات . قوله تعالي : "والله خلقكم وما تعلمون﴾ [١٦٢] فأخبر أنه الخالق لنفس علمنا .

. وقوله تعالي : ﴿ وقدرنا فيها السير سيروا فيها ليالي وأياماً آمنين﴾ [١٦٣] والتقدير منه هو خلق الشئ وجعله علي مقدارٍ ما وا يقاعه بحسب قصده وا رادته .

. وقوله تعالي ﴿ ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم﴾ [١٦٤] يريد تعالي باختلاف الألسن عند كافة أهل التأويل اختلاف اللغات والكلام بالألسن ولم يرد اختلاف مقاديرها لأنه يبطل معنى تخصيص اختلاف الألسن بكونه آية له ، فكلما كان كلامنا المختلف من آياته ، وجب أن يكون خلقاً له تعالي .

. وقوله تعالي: ﴿ ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين﴾ [١٦٥]

. وقوله تعالي ﴿ فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً ﴾ [١٦٦] .فنص تعالي علي أن الهدى بإرادته ، والضلال بإرادته ، وهذا نص واضح لا إشكال فيه"[١٦٧]

---

(١٦١) البلاقلانى : التمهيد ، ص٣٤٤

(١٦٢) سورة الصافات آية : ٩٦

(١٦٣) سورة سبأ ، آية : ١٨

(١٦٤) سورة الروم ، آية : ٢٢

(١٦٥) سورة هود ، آية : ١١٨

(١٦٦) سورة الأنعام ، آية : ١٢٥

(١٦٧) الباقلانى : التمهيد ، ص٣٤٥

. وقوله تعالي ﴿ وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾[١٦٨] ويؤلونها بقولهم "وما رميت من حيث الخلق ، إذ رميت من حيث الكسب ولكن الله رمى من حيث الخلق والكسب ، خلقه خلقاً لنفسه ، كسباً لعبده ، فهو مخلوق لله تعالي من وجهين"[١٦٩]

هذه هي فكرة الكسب عند الأشاعرة ، وهي فكرة حاولوا من خلالها التوسط بين الجبرية القائلين بأن الله خالق أفعال الإنسان ، والمعتزلة القائلين بأن الإنسان هو خالق أفعاله المباشرة والمتولدة ، والتوسط عند الأشاعرة مؤداه أفعال الإنسان تعد خلقاً لله واكتساباً للإنسان ، أي أن الإنسان يريد الفعل ويسعى إليه والله يخلقه .

معنى هذا أن الفعل الإنسان . وعلي ضوء تفسير الإشاعرة له . يعد مخلوقاً لله تعالي وليس للإنسان دخل فيه ، فالكسب هنا نوع من الجبر المقنع ، فإذا كنا ننسب الإرادة الإنسانية والفعل الإنساني (المباشر والمتولد) إلي الله سبحانه وتعالي فإن الإنسان هنا يعتبر مجبوراً علي هذه الإرادة وهذا الفعل ، ومن ثم تنتفي عن هذه الإرادة وهذا الفعل التقييم الخلقي سواء بالخير أو بالشر .

لذا نجد القاضي عبد الجبار[١٧٠] يبين تهافت فكرة الكسب بعد أن يورد حججهم التي اثبتوا فيها أن الله هو الفاعل لأفعال الإنسان منها :

[١] ما هو الذى حددتم به الكسب ؟ فإن قالوا : ما وقع بقدرة محدثة قلنا : ما تعنون بقدرة محدثة ؟ فإن أردتم به ما حدث فهو الذي نقوله ، وا ِن أردتم به ما وقع كسباً ، فعن الكسب سألناكم ، فكيف تفسرونه بنفسه ، وهل هذا إلا إحالة للمجهول علي المجهول ؟

وأيضاً : فإن قولكم : "ما وقع بقدرة حادثة" ينبنى علي إثبات القدرة ، وا ِثبات القدرة يترتب علي كون الواحد منا قادراً ، وذلك ينبني علي كونه فاعلاً .

---

(١٦٨) سورة الأنفال ، آية : ١٧

(١٦٩) الاسفراينى : التبصير في الدين ، ص٩٦

(١٧٠) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص٣٦٦ ـ ٣٦٧ ، أيضاً : د. عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين ، دار العلم للملايين بيروت ، الطبعة الأولي ١٩٧١م ، جـ١ ، ص٤٥٨ ـ ص٤٦٢ .

[٢] وإذا كانت الأشاعرة قد ذهبت إلي إنه لو كان الواحد منا محدثاً لتصرفاته لوجب أن يكون عالماً بتفاصيل ما أحدثه ، كالقديم تعالي : فإنه لما كان محدثاً لأفعاله ، قادراً عليها ، كان عالماً بتفاصيلها ، فإن القاضي عبد الجبار يرد علي هذه الحجة موضحاً الفرق بين العلمين : "لأنه تعالي عالم لذاته ومن حق العالم لذاته أن يكون عالماً بجميع المعلومات علي الوجوه التى يصح أن تعلم عليها ، وليس كذلك الواحد منا ، فإنه عالم بعلم ، ففارق أحدهما الآخر ، ثم يقال لهم : أليس أحدنا يقدر علي الاكتساب ولا يكون عالماً بتفاصيل ما اكتسبه ؟ فهل جاز مثله في الحدوث ، فيكون قادراً علي الإحداث ، وإن لم يعلم بتفاصيل ما أحدثه؟"[١٧١]

[٣] ومما يتعلق به الأشاعرة قولهم أيضا إن الواحد منا لو كان محدثاً لتصرفاته لوجب أن يكون خالقاً لها ، والأمة قد اتفقت علي أن لا خالق إلا الله ، وقد نطق به الكتاب حينما قال تعالي ﴿هل من خالق غير الله﴾ [١٧٢] وقال : ﴿أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم﴾ [١٧٣]

ويرد القاضي عبد الجبار بقوله : إن اللغة تسمح بهذا التعبير ، لأن الخلق معناه التقدير والشواهد علي هذا قوله تعالي : ﴿إذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذنى فننفخ فيها فتكون طيراً بإذنى﴾ [١٧٤]

وقوله تعالي ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾[١٧٥] فلولا أن هذا الاسم (الخلق) مما يجوز إجراؤه علي غيره ، وإلا لتنزل ذلك منزلة قوله : فتبارك الله أحسن الآلهة . ومعلوم خلافه .

([١٧١]) نفس المصدر ، ص ٣٧٨

([١٧٢]) سورة فاطر ، آية : ٣١

([١٧٣]) سورة الرعد ، آية : ١٦

([١٧٤]) سورة المائدة ، آية : ١١٠

([١٧٥]) سورة المؤمنون ، آية : ١٤

وأما في الاصطلاح فإنما لم نجز أن نجرى هذا اللفظ علي الواحد منا . لأنه عبارة عمن يكون فعله مطابقاً للمصلحة ، وليس كذلك أفعالنا ، فإن فيها ما يوافق المصلحة وفيها ما يخالفها[١٧٦]

هكذا فند القاضي عبد الجبار حجج الأشاعرة القائلين بفكرة الكسب وأن أفعال العباد مخلوقة لله ، وما الإنسان إلا مكتسب للفعل الذي أحدثه الله ، وهذه الفكرة ـ كما هو واضح ـ لا تخرج في كثير من أبعادها عن حيز الجبر إذ أن القائلين بالكسب يردون الأفعال كلها إلي الله فالله هو الذي يخلق الإرادة ويكسبنا فعلها .

ثامناً : فكرة الاستطاعة : [١٧٧]

إذا كان المعتزلة قد قرروا أن العبد خالق لأفعاله فكان عليهم أن يبينوا كيف يتم هذا الخلق ، وما أسبابه ووسائله ؟

([١٧٦]) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص٣٨٠

([١٧٧]) الاستطاعة هي حق التهيؤ لتنفيذ الفعل بإرادة المختار من غير مانع ولا عائق : التوحيدى : المقايسات ، رقم ٩١ ، ص٣١٥ ولقد اختلف المعتزلة في حقيقة الاستطاعة هل هي مجرد الصحة والسلامة أو هل تبقي بعد الفعل أو تفني بانقضائه ؟ ، فذهب ثمامة بن الأشرس ٢١٣هـ /٨١٩ م وبشر بن المعتمر ٢١٠هـ / ٨٢٦م إلي أن الاستطاعة هي السلامة وصحة الجوارح وتخلصها من الآفات ، ولقد ذهب العلاف ٢٢٦هـ / ٨٤١م إلي أن الاستطاعة عرض يقوم بالإنسان وهو غير الصحة والسلامة يخلقه الله في الإنسان عند مباشرة كل عمل من أعماله ، أما النظام فقد رأي أن الإنسان حي مستطيع بنفسه لا بحياة واستطاعة هي غيره : الأشعرى : مقالات الإسلاميين ،جـ١ ، ص٢٧٥ ، وجرياً علي عادتهم فقد أول المعتزلة الآيات التى يدل ظاهرها علي عدم وجود الاستطاعة عند الإنسان كقوله تعالي " انظر كيف ضربوا لك الأمثال فضلوا ، فلا يستطيعون سبيلاً" الإسراء آية : ٤٨ فقالوا : "إن الآية لا تعنى تجريد المشار إليهم من الاستطاعة والقدرة ، ذلك أن المراد أنهم لا يستطيعون إلي بيان تكذيبه سبيلاً ، لأنهم ضربوا الأمثال ظناً منهم بأن ذلك يبين كذبه ، فأخبر تعالي أن ذلك غير مستطاع" ، أنظر الشريف المرتضي: آمال المرتضى ، تحقيق أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة ، القسم الثانى ، ص ١٦٣

ولعل أكثر من جادلهم في الاستطاعة هو الأمام ابن حزم الظاهرى الذي يرى أن الاستطاعة التى تحدث الفعل هي مصاحبة له وهي من الله حيث يقول : "أن الاستطاعة ... شيئان أحدهما قبل الفعل وهي سلامة

فقالوا بالاستطاعة ، وسموها أيضاً القدرة ، ولقد اثبت المعتزلة الاستطاعة المطلقة للإنسان ونفوا كونها مقارنة أو مساوقة للقدرة التي يخلقها الله فينا كى نستطيع القيام بالفعل، ولقد اجمعوا علي أنها قبل الفعل وأنها قادرة علي الفعل وعلي ضده وأنها غير موجبة للفعل ، وأنكروا جميعاً أن يكلف الله عبداً مالا يقدر عليه.

ولقد اثبت القاضي عبد الجبار فساد مذهب المجبرة والأشاعرة القائلين بأن القدرة مقارنة لمقدورها بقوله :

"لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً لما لا يطاق ، إذ لو أطاقه لوقع منه فلو لم يقع منه دل علي أنه غير قادر عليه ، وتكليف ما لا يطاق قبيح ، والله تعالي لا يفعل القبح.[١٧٨]

ومما يدل علي معارضة المعتزلة للأشاعرة اتفاقهم علي أن الله تعالي ليس خالقاً لأفعال العباد [١٧٩]أي أن وجود الأفعال الاختيارية بالقدرة الحادثة فقط مباشر ة أو تولدا[١٨٠] وشرط الاستطاعة التى يكون بها الفعل هي قبل الفعل

الجوارح وارتفاع الموانع ، والثانى لا يكون إلا مع الفعل وهو القدرة الواردة من الله تعالي بالعون والخـزلان ، وهـو خلق الله تعالي للفعل فيمن ظهر منه وسمى من أجل ذلك فاعلاً لما ظهر منه". ابن حزم : الفصـل في الملـل والأهـواء والنحل ، جـ٣ ، ص٣٢٣ ، والاستطاعة عنده شرط التكليف والمسئولية " ولله على النـاس حـج البيـت مـن اسـتطاع إليه سبيلاً" آل عمران آية :٩٧ وهذه الاستطاعة صفة ذاتية تسبق الفعل وأساسـها صـحة الجـوارح وسـلامة البـدن وممكن أن نسميها قدرة أو طاقة أو قوة . ولا شك أنها مستمدة من الله ، وبواسطتها يتم مـا يصـنع مـن أعمـال إذا لم يعقها عائق ، ربما خرج عن إرادة العبد ، فهي سابقه على الفعل ومصاحبة له . نفس المصدر ،ص٣٠ وهنا يقترب ابن حزم من المعتزلة في مشكلة خلق الأفعال.

(١٧٨) نفس المصدر ،ص٣٩٦

(١٧٩) فخر الدين الرازى : اعتقادات المسلمين والمشركين ، ص٣٨

(١٨٠) السنوسى : المقدمة في أصول الدين ، ص ٥٩ .

ضرورة[١٨١] فأفعال العباد إذن مخلوقة لهم ، وهذه الأفعال واقعة بقدرة العبد وحدها .

فالله أوجد فقط القدرة في الإنسان ، وهي الطاقة التى تنتج الأفعال الإنسانية وهي سابقة عليها ، أما رد الأشاعرة علي المعتزلة فمفاده القول بأن الأفعال كلها توجد بالقدرة فقط ، أي بقضاء الله وقدره ، مع مقارنة الأفعال الاختيارية لقدرة حادثة ، وهذه القدرة الحادثة لا تأثير لها مباشرة ولا تولداً ، لأن فعل العبد مخلوق لله ومكسوباً للعبد " "أي مقارناً لقدرته وا رادته"[١٨٢]وا ذا كان للعبد ثمة استطاعة ، فإن هذه الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل ولا تتقدمه [١٨٣].

ولقد كان الأشعرى يقول : إن الإنسان يستطيع باستطاعه هي غيره " "لأنه يكون تارة مستطيعاً وتارة عاجزاً ، كما يكون تارة عالماً وتارة غير عالم ، وتارة متحركاً وتارة غير متحرك ، فوجب أن يكون مستطيعاً بمعني هو غيره ، كما وجب أن يكون عالماً بمعني هو غيره"[١٨٤]

كما يستحيل تقدم الاستطاعة علي الفعل " "لأن الفعل لا يخلو أن يكون حادثاً مع الاستطاعة في حال حدوثها أو بعدها ، فإن كان حادثاً معها في حال حدوثها ، فقد صح أنها مع الفعل للفعل .

وا ن كان حادثاً بعدها ، وقد دلت الدلالة علي أنها لا تبقي ، وجب حدوث الفعل بقدرة معدومة وذلك محال .. فإذا استحال ذلك وجب أن الفعل يحدث مع الاستطاعة في حال حدوثها"[١٨٥]

---

(١٨١) الشهرستاني: الملل والنحل ؛جـ١ ص٨٨

(١٨٢) الشهر ستاني : الملل والنحل ، جـ ١ ، ص٨٩

(183) W. Montgomerywatt: free will and predestination In Early Islam, P.143

(١٨٤) الأشعري : اللمع في الرد علي أهل الزيغ والبدع ، تحقيق د. حمودة غرابة ، مكتبة الخانجى ، القاهرة ، ١٩٥٥م، ص٥٤ ـ ص٥٥ .

(١٨٥) نفس المصدر ، ص٥٦

والإنسان عند الباقلانى مستطيع للكسب ، وهو يكتسب ذلك بقدرة تحدث له، وهو لا يستطيع الفعل قبل اكتسابه بل في حال اكتسابه ، ولا يجوز أن يقدر عليه قبل ذلك .. "لأن الإنسان لو كان يستطيع أن يفعل الفعل قبل كونه ، لكان في حال اكتسابه له مستغنياً عن ربه وغير محتاج إليه في أن يـُعينه علي الفعل ، ولو جاز أن يستغني عن معونة الله في حال الفعل ، لكان بالاستغناء عنه إذا لم يكن فاعلاً أولي وذلك محال ، فوجب أن الاستطاعة مع الفعل للفعل"(١٨٦)

ولقد تخطي الجوينى هذا قليلاً حين قال "إن نفي القدرة والاستطاعة مما يأباه العقل والحس ، وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كنفي القدرة أصلاً ، وأما إثبات تأثير في حالة فلا يعقل كنفي التأثير خصوصاً والأحوال علي أصلهم لا توصف بالوجود والعدم ، فلابد إذن من نسبة فعل العبد إلي قدرته حقيقية لا علي وجه الإحداث والخلق ، فإن الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم .. فالفعل يستند وجوداً إلي القدرة ، والقدرة تستند وجوداً إلي سبب آخر تكون نسبة القدرة إلي ذلك السبب كنسبة الفعل إلي القدرة وكذلك يستند السبب إلي سبب حتى ينتهي إلي مسبب الأسباب ، فهو الخالق للأسباب ومسبباتها" (١٨٧)

أي أن الجوينى يصرح بأن الإنسان سبب ما يصدر عنه من أفعال إرادية ولكنه يرجع هذه الأسباب الجزئية في نهاية الأمر إلي مسبب الأسباب وهو الله .

إذن فالقدرة عند الأشاعرة توجد مع الفعل لا قبله فهي مقترنة به ولا تبقي بعده ، فإذا لم يفعل الإنسان لا يكون هناك قدرة أو استطاعة ، وهذا مخالف للواقع فالإنسان يتميز بالقدرة والاستطاعة ما دامت به حياة حتى لو لم يفعل الإنسان شيئاً وعلي ذلك فالإنسان له قدرة ملازمة له دائماً ولا تنتهي إلا بانتهاء نفسه .

---

(١٨٦) الباقلانى : التمهيد ، ص ٢٨٦

(١٨٧) الجوينى : الإرشاد ، ص ١٨٧ ، أيضاً الشهر ستانى : الملل والنحل ، ج١ ، ص٩٠

تاسعاً : البعد الفيزيقي للفعل المتولد :

إذا كانت المشكلة الأخلاقية في الفعل المتولد هي : هل يمكن أن يعد فعل للإنسان يسأل عنه كالأفعال الإراديةالمباشرة ؟ فإن كان مسئولاً عنه فكيف ذلك وهو لا يتسنى له تركه ؟ وا ٍن كان ليس فعلاً للإنسان فكيف وقد وقع بسببه ؟

فإن لمشكلة السببية كبعد فيزيقي للفعل المتولد جانبان : جانب علاقة السبب بالمسبب أو بالأحرى قانون العلية وهي عند المعتزلة علاقة ضرورية ، وجانب انتفاء وجه من الإرادة فيه من حيث يستحيل علي الإنسان أن يترك المسبب بعد فعل السبب .

أما جانب الضرورة في العلية فلا سبيل إلي إنكاره لدي المعتزلة ، وا ٍلا لجاز أن يطلق الرامي السهم فلا يطلق بل لجاز أن يعتمد أقوى الخلق بأحد السيوف علي قناة فلا يحدث الله قطعها فلا تنقطع ، وجاز أن يجمع بين النار والحلفاء فلا يحدث الله احراقها فلا تحترق [١٨٨] ولجاز أن يتحرك الجبل باعتماد الضعيف النحيل وعدم تحرك الخردلة باعتماد القوى المتين[١٨٩] فإذا لم يجز ذلك كله فإن الأسباب موجبة لمسبباتها.[١٩٠]

هكذا يقرر المعتزلة في قوة مبدأ العلية حيث يرون انهيار قوانين الطبيعة في التشكك في قانون العلية ولكنهم لا يذهبون مذهب الطبيعيين وا ٍنما يثبتون أن ذلك كله بما طبع الله الأجسام والموجودات به .

فمن أراد مثلاً دفع حجر في جهة ما اندفع إليها بحسب قصده وا ٍرادته فيكون اندفاعه صادراً عن الدافع وفعلاً له ، وهذا الاندفاع يكون بواسطة ما باشره من الدفع ومتولد عنه ، أي أن المتولد فعل لفاعل السبب وهو مقدور له بتوسط السبب[١٩١] فإن من أطلق السهم فقتل ، فإن

([١٨٨]) الخياط : الانتصار ، ص٦١

([١٨٩]) الإيجي : المواقف ، ص ٣١٧

([١٩٠]) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، ج٢ ، ص٨٨

([١٩١]) الإيجي : المواقف ، ص ٣١٦

فعل القتل هنا ينسب إلي الرامي بالسهم الذي مات ، فالإنسان هو الذي يحدث الألم والقتل الحادث بعد حال موته بالسبب الذي أحدثه وهو حي وكذلك لو عدم لكان يفعل في غيره وهو معدوم لسبب كان منه وهو حى[١٩٢]

إذن ذهاب السهم متولد عن رمية الرامي ، فهو منسوب إليه لا إلي غيره ولا يجوز أن يكون فعلاً لله لأن الرامي لا يدخل الله في أفعاله ولا يضطره إليها ، لأنه تعالي مختار لأفعاله ، فقد كان يجوز أن يرمي الرامى فلا يحدث الله ذهاب السهم فلا يذهب ، كما لا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلاً لا فاعل له لأن ذلك لو جاز جاز أن يوجد كتاب لا كاتب له وصياغة لا صائغ لها[١٩٣] .

ولكن إذا لم يكن الفعل المتولد فعلاً للإنسان فهل يعني ذلك انتفاء مسئوليته عنه وحسابه عليه ؟ إذا كان لا يتسنى للإنسان تركه بعد إيجاب سببه ألا يستحق الثواب أو العقاب عليه؟

إنه لا يجب متى لم يصح من القادر في بعض حالاته ترك الفعل أن دل ذلك علي أن الفعل ليس من قبله ، لأن الترك جائز في المبتدئ أو المباشر من الفعل ، أما المتولد فإن الإنسان قد فعله بفعل سببه ، وعند السبب يستحق الثواب أو العقاب إذا كان من المعلوم أنه يوجد لا محالة ، حقيقة إنه بعد إيجاد السبب لو رام أن لا يوجده لكان ذلك منه محالاً لأن وجوده لا يتعلق باختياره ولكن الإنسان يسأل عن فعله المسبب كما يسأل عن فعله الفعل من حيث إن وجود كل متعلق بقدرته ، إنه بمنزلة من أمر غلامه بالعطية فأعطى فإنه يستحق الشكر وا ن كانت العطية من فعل غلامه ، ولكنها صارت كأنها من قبله [١٩٤]

علي أن من الأفعال المتولدة ما يقع عن الخطأ ومن غير قصد ، فهل يكون الحكم فيه كحكم الساهي أو النائم ؟ وا لا فكيف يستحق العقاب بفعل لا يمكنه أن يتركه ولم يقصده ولا يستطيع أن يعدل عنه إلي غيره ؟

---

(١٩٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، جـ٢ ، ص٨٠

(١٩٣) الخياط : الانتصار : ص ٩٦ ، أيضاً : القاضى عبد الجبار : المغنى ، ج١٢ (النظر والمعارف) ص٤٦٧

(١٩٤) القاضى عبد الجبار : المغني ، ج١٢ (النظر والمعارف) ، ص ٤٦٧

يبدو أن المشكلة لم تحل بعد بالنسبة لمدى مسئولية الإنسان عن الأفعال المتولدة ، ومن ثم استقصى المعتزلة النظر في صلة العلة بالمعلول مكاناً وزماناً .

أما الصلة المكانية فقد ذهب بعض المعتزلة إلي إنه لا يجوز أن يفعل الإنسان في شئ إلا بأن يمارسه .[١٩٥]

وأما الصلة الزمانية وعلاقتها بالمسئولية فهل يجوز أن يتقدم السبب المسبب بوقت أم لابد أن يصحبه ؟ وا ٍن تقدمه زماناً فهل يمكن أن يكون قبل المسبب بوقتين أم لا يعد ذلك متولداً عنه ، وقد جوز بعضهم أن يتقدم السبب المسبب أكثر من وقت واحد[١٩٦]

ولكن تبقي المشكلة قائمة: كيف يسأل الإنسان عن فعل وقع بعد موته ، وبموت الإنسان ينتهي عمله وتكليفه ؟

وهنا يذهب القاضي عبد الجبار موضحا موقفه بقوله " "إن استحقاق المكلف العقاب أو الثواب لأجل فعل يوجد بعد موته بزمان ، لا يلزم القول أن الميت فاعل بعد موته ، ولكن وجد منه المسبب وهو حي عاقل ثم مات فحصل هذا بعد زمان ويكون عند وجوده فعلاً لذلك الميت في الحقيقة وا ٍن كان سبب وجوده قد تقدم ، ولا يقال إن تعلق وجوده أو عدمه ليس باختياره فيكون بمنزلة فعل غيره ، إن الفعل الواقع بعد موته واقع منه في الحقيقة من حيث اختيار سببه وأوجده علي الوجه الذي يوجد هذا المسبب ، وقد كان يصح أن لا يفعله أو أن يفعله على وجه لا يولد هذا المسبب ، فيجب أن تكون هذه الأحكام متعلقة بالمسبب وهو ميت كتعلقها به وقد كان حياً [١٩٧]

لكن إذا كان الفاعل لم يستطع أن يتحرز من وقوع الفعل قبل موته فكيف يتسنى له أن يتوب عنه وقد وقع الفعل بعد موته ؟

---

(١٩٥) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، ج٢ ، ص٨٥

(١٩٦) نفس المصدر ، ص ٨٦ ،جـ٢ ، ص٨٦

(١٩٧) القاضي عبد الجبار : المغني ، جـ١٢ (النظر والمعارف) ، ص٤٧٣

ويقدم القاضي عبد الجبار إجابة لهذا التساؤل بقوله أن "التوبة ليست علي ما سلف من الذنوب فحسب ولكن الندم أحد مظاهر التوبة يمكن أن يكون علي ما سيقع متى توقع الرامي خطأه وأيقن قتل المصاب ذلك أن الأمر هذا إن كان لم يقع إلا إنه قد صار في حكم الواقع فيلزمه الندم ، أما إذا علم أن إصابة المؤمن خطأ لم تقع لم يجز أن يستحق العقاب لأن من حق الميت وهو الرامي أن لا يستحق العقاب علي الفعل الواقع في حال موته طالما كان جاهلاً أو غير متوقع لوقوعه [١٩٨]

وهنا يمكننا أن نتساءل هل يمكن أن تولد المعصية طاعة ؟ وهل يسمي الفعل المتولد عن معصية طاعة ؟

لقد أدرك المعتزلة ما في التسليم بهذا الرأي من خطورة من حيث تصبح الغاية مبررة للوسيلة فيرتكب الإنسان معاصي زاعماً أنها مجرد أسباب لطاعات ، ومن ثم فقد ذهب بعضهم إلي أن لا طاعات متولدة من معاصي ، وذهب البعض الآخر إلي أنه مع افتراض إمكان صدور خير متوهم من شر فإن المتولد ليس طاعة ولا معصية [١٩٩]

لاشك أن تفسير مثل هذا الفعل علي هذا النحو يفسر لنا العلاقة بين فكرة التولد ومبدأ السببية ، لأن رد كل معلول إلي علته أو كل فعل إلي فاعله فيه اعتراف صريح من جانب المعتزلة بفكرة الضرورة في العلاقة السببية ، فالقول بالتولد يدلنا علي تأثير الأسباب في مسبباتها وهذا ما يتفق مع ما ذهب إليه المعتزلة من أن الخالق قد وضع للكون نظاماً وأودع في المخلوقات قوى تصدر عنها آثارها بطريق التولد .

عاشراً : موقف الأشاعرة من البعد الفيريقى للفعل المتولد :

إذا كان الأشاعرة لم يرقهم رأي المعتزلة في الأفعال المباشرة وصدورها عن إرادة حرة للإنسان فإنه من الطبيعي أن ينكروا عليهم القول بالتولد ، ويحاولوا هدم فكرتهم وأعني بذلك الضرورة

([١٩٨]) القاضي عبد الجبار : المغنى ، جـ١٢ ، ص٤٧٤

([١٩٩]) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، جـ٢ ، ص٨٨ ، أيضاً د. أحمد محمود صبحي : الفلسفة الأخلاقية في الفكر لإسلامي ، ص١٨٤ ، ص١٨٥

في العلية ، إن أفعال الله لا يحدها سلطان ولا تخضع لقانون ، ويجوز أن يحول الله بين تحقيق السبب مع وجود المسبب ، يجوز أن يريد الإنسان إطلاق السهم ولا يريد الله فلا ينطلق ، ويجوز أن ينطلق السهم فيوقفه الله قبل أن يقتل، ويجوز أن ينطلق حتى يصل إلي المقذوف إليه فلا يقتله

لذا فقد أنكر الباقلانى الفعل المتولد وعلاقته بالسببية ودلل علي بطلانه بقوله "إن التولد يفترض تقدم السبب علي المسبب زمنياً كتقدم القدرة علي المقدور . وهو ما ينكره الأشاعرة . إذ يستحيل تقدم القدرة علي الفعل ووجودها مع عدمه ، وكذلك يستحيل تعلق القدرة المحدثة بمقدورين ، ولو كانت هذه الأفعال واقعة بقدرة العبد لصح أن يقدر علي أضدادها ، لأن من صحت قدرته علي الشئ وقدرته علي ضده لم ينفك من القدرتين جميعاً علي الضدين ، فكان يجب مثلاً أن تصح قدرة العبد علي تسكين الحجر والسهم وحبسهما"[٢٠٠]

ويستطرد البغدادى فيوضح أن جميع ما سمته المعتزلة متولدا هو من فعل الله ، ولا يصح أن يكون للإنسان فاعلاً في غير محل قدرته ، لأنه يجوز أن يمد

الإنسان وتر قوسه ويرسل السهم من يده فلا يخلق الله تعالي في السهم ذهاباً.[٢٠١]

أما الغزالى فيرى أن فكرة التولد مشوشة ، لأن المعنى المعروف من التولد "هو أن يخرج الجسم من جوف جسم كما يخرج الجنين من بطن أمه ، وهذا غير مفهوم في الأعراض ، وكون بعض الحوادث تطرد في المشاهدة فإن حدوث موجود عقب موجود لا يعني أنه حادث

بسببه [٢٠٢] أي أن القول بالتولد لا يعني سوى اقتران موجودين لا حدوث أحدهما بسبب الآخر [٢٠٣].

([٢٠٠]) الباقلانى : التمهيد ، ص٢٩٨ ، أيضاً : الإيجي : المواقف ، ص٣١١

([٢٠١]) البغدادي : أصول الدين ، ص ١٣٨ ـ ص١٣٩

([٢٠٢]) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، تحقيق الشيخ محمد مصطفي أبو العلا ، مكتبة الجندى ، القاهرة ، الطبعة الأولي ١٩٧٢م، ص٦٣

معنى هذا أن رد كل فعل إلي الله ، لا يتفق عند الأشاعرة مع قول المعتزلة بنسبة الأفعال المتولدة إلي الإنسان ، وأن الإقتران المشاهد في الفعل المتولد يعد أمراً ضروريا لأن ذلك يؤدي إلي إثبات العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ورد الفعل إلي فاعل غير الله وهو ما ينكره الأشاعرة بشدة وقالوا : " إنه لا علاقة بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة ، وذلك بخلق بعضها عقب بعض ، كالإحراق عقب مماسة النار ، والري بعد شرب الماء ، فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الإحراق والري ، بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالي ، فله أن يوجد المماسة بدون الإحراق ، وأن يوجد الإحراق بدون المماسة ، وا ذا تكرر صدور فعل منه ، يقال إنه فعله بإجراء العادة وا ذا لم يتكرر أو تكرر قليلاً فهو خارق للعادة .[٢٠٤]

وهذا ما نجده عند الغزالى "فالاقتران فيما يعتقد في العادة سبب وما يعتقد في العادة مسبب ليس ضرورياً ، بل كل شئ ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر ، فليس بالضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا بالضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، ذلك أن اقترانهما لما سبق من تقدير الله سبحانه وتعالي لخلقهما علي التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه"[٢٠٥]

ويضرب لنا الغزالي مثالاً لنفي الضرورة بين الأسباب والمسببات وأنها تجرى جريان العادة فالاحتراق في القطن مثلاً عند ملاقاة النار ، فإنا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ، ونجوز حدوث إنقلاب القطن رمادا محترقاً دون ملاقاة النار"[٢٠٦]

---

(٢٠٣) الآمدى : غاية المرام في علم الكلام ، تحقيق حسن عبد اللطيف ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ١٩٧١م ، ص٨٦

(٢٠٤) الجوينى : الأرشاد ، ص٢٤٣ ، أيضا : الباقلانى : التمهيد ، ص٣٠٠

(٢٠٥) الغزالي : تهافت الفلاسفة ، تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٥٥م ، ص ٢٣٩

(٢٠٦) نفس المصدر ، ص٣٤٠

ولقد تنبه الغزالى إلى أن آراءه فى الجواز والعادة تهدم أساس المعقولية فى العالم وما يترتب عليها من القول برفض الضرورة السببية :"فإن من أنكر لزوم المعلولات عن عللها وأضافتها إلى إرادة مخترعها ولم يكن لهذه الإرادة منهج مخصوص معين فليجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية و أعداء مستعدة بالأسلحة لقتله ولا يراها لأن الله تعالى لم يخلق له الرؤية"(٢٠٧)

ويرى أن مثل هذه الأمور لا تكون لأن الله خلق فينا علما بأن الأمور المستشنعة كانقلاب الكتاب غلاماً مثلاً أو فرساً، وعلى الرغم من أنها ممكنات فى ذواتها إلا أن الشك لا يتطرق إلى أنهليمكن أن تحدث أبداً لأن الله يخلق للانسان علماً بأن هذه الممكنات لا يفعلها:" فلا مانع من كون الشىء فى مقدورات الله ويكون قد جرى فى سابق علمه أنه لا يفعله مع إمكانه فى بعض الأوقات،فيخلق لنا علماً بأنه ليس يفعله فى ذلك الوقت(٢٠٨)

معنى هذا أن نفى السببية يعد مبدأ من مبادئ الأشاعرة ، بدليل ذهابهم إلى أن الله إذا أراد تغيير النظام الذى يبدو لنا فى الكون لاستطاع ذلك وبدل العادة ، وخلق عرضا بدلا من عرض آخر ، وهذا يؤدى بدوره إلى حدوث معجزة.

لذا يتبين أن آراء الأشاعرة فى السببية قد قامت دفاعا عن المعجزة على أساس أن القدرة الإلهية من الممكن أن تدخل لتضفى على المخلوقات صفات مختلفة عما هو لها فى العادة ، فالغزالى حينما ذكر أن تأثير الشىء ليس ثابتا أو ضرورياً قرن قوله هذا بإشارته إلى أن إثبات مثل هذا الاختصاص الضرورى لتأثيرات الأجسام يعنى أن: القطنتين المتماثلتين لابد من احتراقهما عند ملاقاتهما النار لأن مثل تلك الضرورة تتعارض مع عدم احتراق إبراهيم عليه السلام عند إلقائه فى النار، وآراء الفلاسفة تمنع إمكانية وقوع مثل هذا الأمر إلا بقلب طبيعة النار وسلب سخونتها أو قلب ذات إبراهيم فيصبح حجراً وهو عندهم محال(٢٠٩)

---

(٢٠٧) نفس المصدر ، ص ٢٣٩

(٢٠٨) نفس المصدر ، نفس الصفحة

(٢٠٩) نفس المصدر ، ص ٣٤٠

هذه هي آراء الأشاعرة فى نفى السببية ، بمعني عدم الاعتراف بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها.

ولقد رفض ابن رشد موقفهم هذا لأنه يعنى هدما لأى معقولية فى العالم ، وتكون الأشياء فاقدة لأى معنى ، كما يشير إلى أن ما ذهب اليه الأشاعرة من أن الله يخلق فينا لماَ ليمكننا إدراك الأمور هو قول لا يكفى لإثبات المعقولية فى العالم :

"فقد تكون أمامنا الأشياء ولا نراها ولا نحسها مع سلامة الحواس لأن الله لم يخلق فينا علماَ لأدراك هذه الأشياء ، ولأصبح العلم بمعناه اليقينى أمرا مستحيلا ولا نفتح باب اللامعقول والجهالة ، ويصبح الأمر مثلما هو الحال عندما يحكم ملك جائر بلا قانون يرجع اليه[٢١٠]

كما أن التصديق بالمعجزة لا يكون طريقه القول بنفى الأسباب بل التصديق بها يكون من قبل التصديق بالوحى الذى أخبر عنها وكما جاء بها دون جدل ، إذا أنها أمر يرتفع عن مرتبة الشك إلى اليقين ، والمنكر لها كافر ، جاحد لما جاء به الشرع [٢١١]

إذن فالغزالى ومعه الأشاعرة يقولون بقانون الاحتمال والإمكان ونفى الضرورة بين الأسباب والمسببات والقول بإجراء العادة لأن الفعل مباشراً أو غير مباشر منسوب لله تعالى ، وفى هذا إنكار لقوانين الطبيعة وا نكار للعلم الذى يقوم على التلازم بين الأسباب والمسببات .

<u>حادي عشر : الصلة بين البعد الميتافيزيقى والبعد الفيزيقى للفعل المتولد:</u>

أما بالنسبة للارتباط بين مسألتي حرية الإرادة الإنسانية والسببية فهو واضح تماماً ، فبقدر ما دافع المعتزلة عن مبدأ الضرورة السببية فى مجال الطبيعة نجد أنهم قد دافعوا كذلك عن وجود علاقة ضرورية بين الأسباب فى مجال الأفعال الإنسانية ، ويمكن أن نستخلص تلك

---

(٢١٠) ابن رشد: تهافت التهافت ، ج٢ ، ص٧٩٥

(٢١١) نفس المصدر ، ص٨١٠ أيضاً

Oliver Leman: *Abrif introduction to Islamic philosophy, polity press, 2001 P:31*

العلاقة من خلال عدة جوانب تبين لنا كيف أنهم قد أقاموا قولهم بحرية الإرادة على أساس من الضرورة السببية، تلك الضرورة التى تقوم أصلاً على أساس إسناد الفعل إلى فاعله والمسبب إلى سببه الحقيقى.

فقلد أجمع المعتزلة على أن الانسان يريد أن يفعل ويقصد إلى أن يفعل وا ن إرادته لأن يفعل لا تكون مع مراده ولا تكون إلا متقدمة عن المراد" (٢١٢)

هناك إذن علاقة سببية بين إرادة الانسان والفعل الصادر عنه (مسبب)، وليس من الممكن أن يتحقق الفعل والمراد من غير أن تكون هناك استطاعة سابقة على الإرادة حتى تمكنه من فعل الشيء أو فعل ضده، ولكن هذه الإرادة ليست مطلقة وا نما هى مقيدة ببعض العوائق التى قد تمنع وقوع المراد أحياناً ، هذا بالنسبة للأفعال الاختيارية المباشرة.

أما بالنسبة للأفعال المتولدة ، فلقد أسندها المعتزلة إلى الإنسان اعتقاداً منهم بوجود علاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات وقد استدلوا على ذلك بقولهم:

(١) إن جميع المتولدات تقع بحسب ما يفعله الإنسان من الأسباب ، فلولا أنها فعله لما وجب أن تقع بحسب فعله.

(٢) إن الذم أو المدح يتوجهان على المتولدات من الأفعال كما يتوجهان على الأفعال المباشرة ، ولو لم يكن ذلك لما استحق الإنسان أن يمدح أو يذم عليها ولما كانت هناك مسئولية عما يتولد من فعله.

(٣) إنه لا يصح أن يكون الفعل المتولد فعلاً لله تعالى ، لأن معنى ذلك أنه غير متعلق بالقدرة الحادثة ، وهو على خلاف ما نشاهد

---

(٢١٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، جـ٢ ،ص١٩٧.

(٤) إن الإنسان هو الذى يفعل السبب فيجب أن يكون المسبب من السبب معقول له، وما يترتب وقوعه على فعل وقع منا يجب أن يسند إلينا حتى لو كان على غير قصدنا ، مثله فى ذلك مثل إسناد فعل الساهي إلى فاعله[٢١٣]

هكذا فإن هناك رابطة سببية فى مجال الأفعال الإنسانية سواء الاختيارية منها أو المتولدة ، تماما كما أن هناك علاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات ، ولا تعارض بين القولين فإننا إذا كنا نطبق مبدأ الضرورة السببية فى مجال الأفعال الطبيعية فإن سبب ذلك أنها ذات طبائع خاصة ثابتة تجعل أفعالها تصدر عنها بالضرورة ، أما بالنسة للأفعال الإنسانية فإنها تختلف عن الأفعال الطبيعية حيث أنها تصدر ع عقل وا رادة حرة، لهذا فيمكننا القول إن آراء المعتزلة فى حرية الإرادة تأتى متسقة مع مذهبهم الذى يؤكد أن هناك معقولية تسود العالم.

ثاني عشر : الخاتمة

ننتهى من هذا البحث إلى أن الفعل المتولد قد شغل تفكير المعتزلة والأشاعرة نظرا لما يرتبط به من مشكلات ميتافيزيقية وفيزيقية.

فهو إذا كان ارتبط بحرية الإرادة الإنسانية كمشكلة ميتافيزيقية – إذ أن الحياة الأخلاقية عندهم قائمة على حرية الاختيار عند الإنسان – فمن المؤكد أن نظرة المعتزلة فيها سمو بالإرادة الإنسانية ، لأن الأوامر التكليفية سواء صدرت من العقل أو من الله تصبح باطلة إذا إنعدمت هذه الحرية.

لذا وقف الأشاعرة من هذا الأصل من أصول المعتزلة موقف عداء ، ورأوا تغالى المعتزلة حين وسعوا فى شمول القدرة الانسانية وضيقوا من قدرة الله ، فهاجموهم أشد هجوم وذهبوا إلى أنه لا فاعل إلا الله وأنه قدر كل شيء وهذه القدرة الالهية يقترن بها عقل الإنسان وهو مذهب الكسب ، أى أن الأفعال مخلوقة لله مكسوبة للعبد.

---

(٢١٣) القاضى عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص٣٨٢

ولكن فكرة الكسب . من وجهة نظرنا . نوع من الجبر المقنع ، فإذا كنا ننسب الإرادة الإنسانية والفعل الإنسانى إلى الله سبحانه ، فإن الإنسان هنا يعد مجبورا على هذه الإرادة وهذا الفعل .. ولهذا لا توجد للعبد قدرة مستقلة على الفعل فليس هناك من خالق لأى شىء غير الله وحده

وا ذا أخذنا المذهب فى مجمله لوجدنا أن إنكار حرية الإرادة الإنسانية وجعله مضطرا إلى أفعاله كأنه مادة جامدة لا فعل لها يهبط بالانسان إلى منزلة دون الحيوان ، وذلك أن نفى حرية الإنسان يتبعه نفى تفكيره ، وا ذا سُلب عن الإنسان حريته وتفكيره فقد سلب عن حقيقة وجوده.

هذا إلى جانب ما يمثله القول بالجبر من خطر على مغزى التكليف وحكمته إذا يأتى منافيا لشرعية التكليف واستحقاقنا للثواب والعقاب ، فطالما كل فعل ينسب إلى إرادة الله ومشيئته فإنه لا يمكن أن نلقى بالتبعة على الإنسان ، وا ذا صح هذا المعتقد فسوف تفتح الأبواب أمام مرتكبى الكبائر والمعاصى من الذين ينسبون إلى الله أوزارهم ، كما تبطل الحكمة من وضع الشرائع وبعث الرسل والأنبياء.

من هنا جاءت ثورة المعتزلة لكى تعيد للإنسان مكانته اللائقة به كما أن انكار التولد معناه مخالفة لأحكام العقل من جهة أنه يفضى إلى نقض فكرة الضرورة فى العلية ، فهناك نقطة محورية يدور حولها مذهب الأشاعرة المنكرين للعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ؛ وهى أن جميع الممكنات تستند إلى الله ، وأنكروا أنيكون الإنسان فاعلاً لما يتولد عن فعله ، فالله وحده الفاعل وأفعاله لا يحدها سلطان ولا تخضع لقانون.

معنى هذا أن نفى القاعدة السببية يعد مبدأ من مبادئ الأشاعرة بدليل ذهابهم إلى أن الله إذا أراد تغيير النظام الذى يبدو لنا فى الكون لا ستطاع ذلك وبدل العادة ، وخلق عرضا بدلاً من عرض آخر ، وهذا يؤدى بدوره إلى حدوث المعجزة ، إذ المعجزة ما هى إلا خرق للعادة.

ولا شك أن فى إنكار الأشاعرة للعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات إنما يشكل هدماً لأحكام العقل ، فبدون إثبات التولد لا يصح أن نتحدث عن أية قوانين تخضع لها الطبيعة ، وهذا مما يشكل خطراً على العلم الذى يقوم على العلاقة السببية بين الحوادث.

وبنقض فكرة الضرورة فى العلية لا تصبح الأفعال المتولدة من فعل الإنسان ولكنها كالأفعال المباشرة من خلق الله وا ٍرادته ولكن وبصرف النظر عما يؤدى اليه نقض العلية من خطورة على العلم فإن المشكلة بالنسبة للأخلاق هى هل يحاسب الإنسان على الفعل المتولد أم لا؟

فإن كثيرا مما تزخر به الحياة من أحداث هي أفعال كلها تقع متولدة وكلها تقتضى دراسة لتحديد المسئولية والجزاء ، إن ذلك كله وفقا لمنطق الاشاعرة يصبح غير ذات موضوع ، بالرغم من أن التشريع الإسلامى يزخر بذكر الجزاءات كالدية والكفارة فى الأفعال المتولدة كالقتل الخطأ ، فإن الأشاعرة قد تجاهلوا ذلك كله من أجل تقويض أصول المعتزلة ومن ثم كان التناقض فى أكثر من موقف من مواقفهم.

أما بالنسبة للمعتزلة فإن أحكام العقل عندهم تتسق مع بعضها فى التسليم بقدرة الإنسان وبما للجماد من طبائع ، فهذه القدرة وتلك الطبائع يجب أن تكون مؤثرة فيما يقارنها فيجب أن تكون النار فاعلة الإحراق ، وا ٍذا أراد الإنسان دفع حجر اندفع ضرورة وبهذا تكون الأسباب موجبة لمسبباتها ، ولو كان الأمر خلاف ذلك لأصبح خلق الله عبثا وحكمته فى خلقه باطلة.

أما بالنسبة للارتباط بين مسألتي السببية وحرية الإرادة الإنسانية فهذا واضح تماماً ، فبقدر ما دافع المعتزلة عن مبدأ الضرورة السببية فى مجال الطبيعة نجدهم قد دافعوا عن هذا المبدأ فى مجال الأفعال الإنسانية ، فهناك رابطة سببية فى مجال الأفعال الانسانية سواء الاختيارية أو المتولدة ، تماما كما توجد فى مجال الأفعال الطبيعية. لذا فإن أراء المعتزلة فى حرية الإرادة الإنسانية تأتى متسقة مع آرائهم التى تؤكد أن هناك معقولية تسود العالم.

المصادر والمراجع

أولاً : المصادر والمراجع العربية

(١) ابن رشد (أبو الوليد) : تهافت التهافت ، تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف مصر ، الطبعة الثانية ١٩٦٨م

(٢) أبو ريدة (د. محمد عبد الهادى) : إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٤٦م

(٣) الأسفراييني (أبو المظفر) : التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين ، تحقيق محمد زاهد الكوثرى ، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٤٠م

(٤) الأشعرى (أبو الحسن) : مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٥٠م

(٥) : اللمع فى الرد على أهل الزيغ والأهواء ، تحقيق حمودة غرابة ، مكتبة الخانجى، القاهرة ، ١٩٥٥م.

(٦) الآمدى (أبو الحسن على): غاية المرام فى علم الكلام ، تحقيق حسن عبد اللطيف ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٧١م

(٧) الإيجى (عضد الدين) : المواقف فى علم الكلام ، مكتبة المتنبى، القاهرة، بدون تاريخ.

(٨) الباقلانى (أبو بكر محمد بن الطيب) : تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر ، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت – لبنان، الطبعة الأولى ١٩٨٧م .

(٩) الباقلانى (أبو بكر محمد بن الطيب) : أصول الدين ، تحقيق لجنة إحياء التراث العربى ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨١م.

(١٠) الجوينى (إمام الحرمين): الأرشاد إلى قواطع الأدلة ، تحقيق د.محمد يوسف موسى ، على عبد المنعم عبدالحميد ، مطبعة السعادة ، القاهرة الطبعة الأولى ١٩٥٠م .

(١١) ..... : لمع الأدلة فى عقائد أهل السنة والجماعة ، تحقيق د. فوقية حسين محمود ، عالم الكتب ، بيروت – لبنان ، الطبعة الثانية ١٩٨٧م

(١٢) الخياط (أبو الحسين): كتاب الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد ، تحقيق د/ نيبرج ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ١٩٨٨م

(١٣) الرازى (فخر الدين) : اعتقادات المسلمين والمشركين ، تحقيق د. على سامى النشار ،مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، بدون تاريخ

(١٤) الشهرستانى (محمد بن عبد الكريم) : الملل والنحل ، تحقيق محمد سيد كيلانى، مطبعة مصطفى الحلبي ، القاهرة ١٩٦١م

(١٥) العراقى (د.عاطف): تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ، دار المعارف ،القاهرة، الطبعة الخامسة ، ١٩٨٣م .

(١٦) .....: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الرابعة ، ١٩٨٤م.

(١٧) .....: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ، دار الرشاد. القاهرة، الطبعة الأولي سنة ١٩٩٨م

(١٨) الغزالى (أبو حامد): تهافت الفلاسفة ، تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٥٥م .

(١٩) الغزالى (أبو حامد) : الاقتصاد فى الاعتقاد ، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبوالعلا، مكتبة الجندى ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٧٢م.

(٢٠) الكندى (أبو يوسف إسحق): رسالة فى الفاعل الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز ، ضمن " رسائل الكندى الفلسفية ، تحقيق د.محمد عبد الهادى أبو ريدة ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٠م .

(٢١) .....: رسالة فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، "ضمن رسائل الكندى الفلسفية"

(٢٢) النشار (د.على سامى) : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ،جـ١، دار المعارف ، القاهرة الطبعة الثانية ١٩٨١م

(٢٣) بدوى (د.عبد الرحمن) : مذاهب الاسلاميين ، ج١، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧١م

(٢٤) جار الله (زهدى) : المعتزلة ، دار الينابيع ، الطبعة الخامسة، بيروت ١٩٨٧م

(٢٥) زينة (حسن): العقل عند المعتزلة ، تصور العقل عند القاضى عبد الجبار، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٨٠م

(٢٦) صبحى (د.أحمد محمود): فى علم الكلام ، ج١ (المعتزلة) ،ج٢ الأشاعرة ، الطبعة الرابعة ، مؤسسة الثقافة الجامعية بالإسكندرية ، بدون تاريخ

(٢٧) ..... : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٨٣م

(٢٨) صليبا (د.جميل): مادة توليد ، المعجم الفلسفى ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت لبنان، ١٩٧٨م

(٢٩) عبد الجبار (القاضى): شرح الأصول الخمسة ، تحقيق د.عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٦٥م.

(٣٠) ..... : المحيط بالتكليف ، تحقيق عمرو السيد عزمى ، راجعه د.أحمد فؤاد الأهوانى ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، بدون تاريخ.

(٣١) : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، ج١٢ ، النظر والمعارف ، تحقيق د.إبراهيم مدكور ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر،القاهرة ، بدون تاريخ، ج٩: التوليد ، ج٦ :الإرادة .

(٣٢) مدكور (د.إبراهيم): فى الفلسفة الاسلامية "منهج وتطبيقه" دار المعارف مصر ، ١٩٧٦م .

ثانياً: المراجع الأجنبية:

(1) Al Fred L.Ivry : Al kinde metaphysics , New york 1974.

(2) Oliver Leman: Abrif introduction to Islamic philosophy, polity press, 2001 .

(3) Seyyed Hossein Nasr: Oliver Leman: History of Islamic philosophy, part 1, London , New York 1996 .

(4) W.Montgomery : (watt) : Freewill and

الله والإنسان في فلسفة

يحيى بن عدي

د . إبراهيم محمد رشاد إبراهيم
مدرس الفلسفة الإسلامية

كلية الآداب بقنا . جامعة جنوب الوادي

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾

صدق الله العظيم

[سورة الشوري : آية

مقدمـــــــــــــة

لقد خلد التاريخ كثيراً من العباقرة الأفذاذ والفلاسفة اللاهوتيين ، ومنهم فيلسوفنا يحيي بن عدي النصراني الدين اليعقوبي المذهب السرياني الجنس ، لقد اشتهر يحيي بن عدي كمترجم وكشارح معروف في عصره، كما كان معروفاً كمؤلف وكمدافع عن أصول الدين المسيحي، فهو يعد من أكبر اللاهوتيين في الكنيسة الشرقية .

ونظراً لأننا لا نجد فكراً إنسانياً خالصاً في الفلسفة العربية بمعناها التقليدي بل في فلسفة العصر الوسيط بوجه عام ، بل نجد نوعاً من المزج بين الفكر الذي يتناول الجانب الإلهي وبين الفكر الإنساني[٢١٤] فإنه كان من الضروري إذن في حديثنا عن يحيي بن عدي أن ندرس فكره من خلال الحديث عن الجانبين معاً الجانب الإلهي والجانب الإنساني.

وفي هذا البحث الذي نتناول فيه فلسفة يحيي بن عدى[٢١٥] الإلهية والإنسانية نحاول الإجابة على بعض التساؤلات مثل :

---

(٢١٤) د. عاطف العراقي : الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ، دار الرشاد القاهرة ، الطبعة الأولي ١٩٨٨م ص٢٦

(٢١٥) ولد يحيي بن عدي في مدينة تكريت في شمال العراق عام ٨٩٣م ثم انتقل إلى بغداد وهو صغير وبقي بها حتى وفاته عام ٣٦٤هـ / ٩٧٤م (القفطي : إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، ١٣٢٦م ، ص ٣٦٤.) وفي بغداد مركز الحضارة الإسلامية في ذلك العصر تلقي علومه الفلسفية على يد أبي بشر متى بن يونس الذي اشهر بالمنطق وعُد من أكبر المترجمين والشارحين للعلوم اليونانية كما كان تلميذاً للفارابي فيلسوف الإسلام في عصره . ولقد كان يحيي بن عدي حكيماً يشرح كتب أرسطو ويلخص تصانيف أبي نصر الفارابي (البيهقي : تتمة صوان الحكمة ، لاهور ١٣٥١ هـ ، ص ٩٠) حتى عُد رأس متكلمي الفرقة الفلسفية في عصره (البيهقي : تاريخ حكماء الإسلام ، تحقيق محمد على كرد ، المجمع العربي بدمشق ، ١٩٤٦م ، ص٢٣٠) ولعله . كما يقول ماكس مايرهوف . أشهر فيلسوف عربي نصراني(ماكس ما يرهوف : من الإسكندرية إلى بغداد ، في التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات الكويت ، الطبعة الرابعة ١٩٨٠م ص٧٣) كما وصف بالمنطقي و هو وصف لم يلحق باسم أحد في الإسلام سوي ثلاثة هم أبي بشر متى بن يونس ، وسليمان السجستاتي ويحيي بن عدي(نفس المرجع ، ص ٧٤) ومما يؤيد هذا قول المسعودي لا أعلم في هذا الوقت أحداً يرجع إليه في ذلك إلا رجلاً واحداً من النصارى بمدينة السلام ، يعرف بأبي زكريا بن عدي(المسعودي : التنبيه والإشراف ، دار الصاوي للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٣٨م ، ص ١٠٦).

ولقد اتخذ من مهنة ترجمة الكتب ونسخها سبيلاً للعيش ، فهو كما يذكر قد كتب في كتب المتكلمين مالا

ما هو تصور يحيي بن عدي للإله ؟ وما هو موقفه من دراسة الإنسان وكيف عالج قضاياه ؟ وما هي المؤثرات اليونانية والإسلامية في تصور يحيي بن عدي لهما ؟

وفيما يلي نحاول الإجابة على هذه التساؤلات .

أولاً : الله في فلسفة يحيي بن عدي

[١] إثبات وجود الله :

رغم صعوبة البحث في هذا المجال كما يذهب يحيي بن عدي " نظراً لقصور عقولنا عن إدراك الحق ، فالحق واضح بين ، ولكن نظرتنا إليه تكون كعيون الخفاش عند ضياء الشمس ، وعلى ذلك فعلي من يرغب في الوصول إليه أن يتحمل مشقته ويكون لديه من

يحصي ، وأنه كان يكتب في اليوم والليلة مائة ورقة (ابن النديم : الفهرست ، دار المعرفة ، بيروت ، بدون تاريخ ، ص ٣٨٣) فينسب إليه ترجمة كتاب النواميس لأفلاطون وترجمة كتاب الشعر والجدل والطبيعة وما بعد الطبيعة والكون والفساد لأرسطو ، كما تناول دراسة المنطق في كتابه "فضل صناعة المنطق"(د. ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة د. كمال اليازجي ، الدار المتحدة للنشر ، بيروت ١٩٧٤م ، ص٣٨). كما كان معروفاً كمؤلف وكمدافع عن الدين المسيحي وأهم مؤلفاته في هذا المجال مقالة " في التوحيد" ومقالة في صحة اعتقادات النصاري في الباري عز وجل أنه جوهر واحد ذو ثلاث صفات رد على كتاب أبي عيسي الوراق" .

حق كانت لترجماته ومؤلفاته أثر في العديد من الفلاسفة والمفكرين مثل عيسي بن زُرعة والصفي بن العسال وابن سينا وابن رشد ، وفي هذا يقول موسي بن ميمون "لما جاءت ملة الإسلام ونقلت إليهم كتب الفلاسفة ، نقلت أيضاً تلك الردود التي ألفت على كتب الفلاسفة ، فوجدوا كلام يحيي النحوي وابن عدي وغيرهما في هذه المعاني ، فتمسكوا به وظفروا بمطلب عظيم بحسب رأيهم" (موسي بن ميمون : دلالة الحائرين ، جـ١ ، ص ٩٤ ، ولاشك أن قول موسي بن ميمون هذا يعد مبالغ فيه جداً بالنسبة لأثر يحيي بن عدي ، لأن علم الكلام في عهده كان قد بلغ الذروة) هذه هي حياة يحيي بن عدي ، حياة ليس فيها من التنقل إلا القليل مما استلزمته ضرورة العيش ، حياة كلها انكباب على الترجمة والتأليف والنسخ ، لهذا يصفه التوحيدي بأنه كان فيلسوفاً "لين العريكة فروقه أي شديد الفزع.. وكان مبارك المجلس (التوحيدي : الإمتاع والمؤانسة ، تحقيق أحمد أمين ، أحمد الزين ، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ، ١٩٤٢م ، جـ١ ، ص٣٧) ومما يدل على حبه وشغفه للعلم أنه أوصي أن يكتب على قبره هذه الأبيات:

رُب ميت صار بالعلم حيا ومبقي قد مات جهلاً وعيا

فاقتنوا العلم كي تناولوا خلودا لاتعدو الحياة في الجهل شيئاً

الصبر والدأب على العمل ما يعينه على إدراك مطالبه "[٢١٦] إلا أن يحيي بن عدي يستخدم دليل الممكن والواجب الذي اعتمد عليه المتكلمين وبعض الفلاسفة مثل الفارابي وابن سينا[٢١٧] . في إثبات وجود الله تعالي ، وهذا واضح من قوله : " إن كل موجود بعد عدم يقتضي لا محالة علة مخرجة له إلى الوجود من العدم ، وهذه العلة من الاضطرار أن تكون إما ذاته وهذا محال ، وا ٍما غيره ، وذلك أنه يلزم أن تكون ذاته معدومة وموجودة معاً ، أما معدومة فلأنه لم يوجد بعد ، وأما موجودة فمن قبل أنها قد وضعت علة لذاتها ، فغير ممكن إذاً أن تكون علة المخلوق ذاته فعلته إذا غيره ، وهذا الغير واجب ضرورة ، إما أن يكون الموجب لوجود معلوله علة غير ذاته ، فلا يكون فعلاً ذاتياً ، أو أن يكون الموجب لوجود معلوله ذاته فيكون فعله ذاتياً ، أعني صادراً عن ذاته كفعل النار الإسخان ، وفعل الثلج التبريد ، وفعل الشمس الإضاءة ، ولذلك يكون فعله وذاته موجودين معاً لا يتقدم أحدهما قرينه ، إلا أن الخلائق وجودها بعد عدم وخالقها . جل اسمه . موجود في حال عدمها [٢١٨]

هكذا يقسم يحيي بن عدي الموجودات التفرقة ذاتها الذي ذهب إليها الفارابي وابن سينا إلى واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره ، وواجب الوجود بغيره هو العالم قبل أن يوجد ،

---

(٢١٦) يحيي بن عدي : تفسيره لمقالة الألف الصغري من ما بعد الطبيعة لأرسطو ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ، ضمن رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي دار الأندلس ، ص ١٧٠. ونظرة يحيي بن عدي هذه يعد متأثراً بها بفلاسفة اليونان ، فأفلاطون الذي يعد أول من بحث في مسالة وجود الله بحثاً فلسفياً ، إذ أن تاريخ البرهنة على وجود الله قد بدأ بعصر أفلاطون إلا أنه قد عبر عن البحث في المجال الإلهي " بأننا لا نجعل من الإله الأسمى موضوعاً للبحث لأن ذلك يعد ضلالاً "

Talor, A.E : plato, the man and his works , New York 1957 , P:491.

كذلك فإن أرسطو يعد البحث في المبدأ الأول أو الله في غاية الصعوبة أرسطو : مقالة اللام ، ضمن أرسطو عند العرب ، د.عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات الكويت ، الطبعة الثانية ١٩٧٨م ، ص٩ ، كذلك ذهب أفلوطين إلى المعني ذاته واعتبر الله شيئاً يعجز الوصف عنه"

Enge (W.R): The philosophy of platinus, Vol 11, 1912, P:104.

(٢١٧) انظر الفارابي : التعليقات ، طبعة حيدر أباد ، الهند ، ١٣٤٦ هـ ص٥ ، ابن سينا ، الشفاء الإلهيات ، جـ١ ، ص٣٨ أيضاً الإشارات والتنبيهات الإلهيات ، تحقيق د. سليمان دنيا ، ص ١٩-٢٠

(٢١٨) يحيي بن عدي : مقالة في التوحيد ، تحقيق د. سحبان خليفة ، ضمن مقالات يحيي بن عدي الفلسفية ، الجامعة الأردنية ، عمان ١٩٨٨م .

وواجب الوجود بذاته هو العلة التي أخرجت الوجود من حالة عدم الوجود إلى حالة الوجود ، فالوجود قبل أن يوجد كان بحاجة إلى علة لتخرجه من حال الإمكان إلى حال الوجود وهذه العلة هي الله سبحانه وتعالي خالق العالم من العدم كما يذهب يحيي بن عدي فهو يقول :

" إيجاد جوهر مركب من عنصر وصوره ، إذا لم يتقدم وجود عنصره وجود صورته ، بل أوجدتا معاً كالسماء مثلاً ، فإن الله تبارك اسمه اخترع صورتها وعنصرها معاً ، من غير أن يتقدم وجود عنصرها وجود صورتها ، فالسماء وما جري مجراها في ذلك تسمي معلولة ومخلوقة ، أما مفعولة فمن قبل أنها مخترعة وأما مخلوقة فلأن وجود عنصرها لم يتقدم وجود صورتها[٢١٩].

فالعلة الأولي هي علة لجميع ما بعدها من المتوسطات إذ لا شيء قبلها وقول يحيي بن عدي بخلق العالم يعد مخالفاً في ذلك أرسطو الذي ذهب إلى قدم العالم وهو في قوله هذا يعد متأثراً بالعقيدة المسيحية والإسلامية التي تؤكد خلق الله للعالم من العدم.

ثانياً : الإنسان في فلسفة يحي بن عدي

اهتم يحيي بن عدي بالإنسان وخصص لهذا الاهتمام كتابه "تهذيب الأخلاق" وذهب إلى أن الغرض من تأليفه : "لكي يسترشد بذلك من كانت همته تسمو إلى مباراة أهل الفضل ونفسه أبيه تنبو عن مساواة أهل الدناءة والنقص ، موضحاً طريق الارتياض من أنواعه والتدرب عليه وتجنب المذموم منه"[٢٢٠]

---

(٢١٩) يحيي بن عدي : رسالته إلى أبي عمرو سعد بن سعيد الزينبي في نقض حجج القائلين إن الأفعال خلق لله واكتساب للعباد ، تحقيق د. سحبان خليفة ، ص٣٠٥.

(٢٢٠) يحيي بن عدي : تهذيب الأخلاق ، تحقيق جرجس فيلوثاؤس عوض ، المطبعة المصرية الأهلية ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩١٣م ، ص١٢ ، ولقد سبق يحيي بن عدي بكتابه هذا مسكوية في كتابه "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، بنحو نصف قرن من الزمان انظر. Sayyed Hossein Nasr, oliver leaman: History of islamic philosophy. Part 1, London, 1996,P:252

ولهذا فإن معيار التفاضل بين الناس يجب أن لا يكون امتلاك الثروة أو الجاه ، وا ٍنما يجب أن يكون هذا المعيار أخلاقي وبكثرة اجتماع الفضائل : "لأن كثرة المال إنما يتفاضل بها أحوال الناس وأما نفوسهم فلا تكون أفضل من نفوس غيرهم بكثرة المال ، وذلك لأن الفاجر السفيه الجاهل الشرير وا ٍن حوي أموالاً عظيمة فلا يكون بأفضل من العفيف الحكيم الخير العادل ولو كان فقيراً"(٢٢١)

ولكن إذا اجتمع للإنسان مع الأخلاق الجميلة والعادات المستحسنة الغني والثروة فإنه يكون أحسن حالاً من الفاضل المعسر ، كذلك إذا امتلك الجاهل المال فقد يزيد امتلاكه له من النقائص " وأضاف إلى معائبه عيوباً أخري ولا يعد بخيلاً من لا مال له وا ٍن كان البخل من طبعه ، لأن فقره يخفي ذلك منه ومتى لم يظهر منه هذا الأمر فلا يعاب عليه ، لأن الإنسان إنما يعاب بما ظهر منه ، وأما من كان ذا مال وا ٍيسار ولم يجد به ظهر بخله فيصير المال جالباً عليه عاراً"(٢٢٢)

إذن قد يكون الغني والفقر بالنسبة للإنسان لغاية وهدف ، حيث أن الفقير المعسر وا ٍن كان فجوراً فلا يكاد يظهر ذلك منه ، أما إذا كان ذا مال تمكن من شهواته فتظهر حينئذ عيوبه ، وبناء عليه يكون الغني مكسباً لصاحبه أحياناً عيوباً ونقائص ، والفقر فضائل ومحاسن ، فينتج من ذلك أن الناس لا تتفاضل حقيقة بالأموال بل إنما يتفاضلون بالآداب والمحاسن الذاتية"(٢٢٣) لأن المال قد تلحقه المصائب فإذا فارق صاحبه سقطت منزلته من نفوس الناس وساوي العامة والسوقة ، ذلك لأن المعظم له كان ماله لا نفسه ، فمتى زال ذلك المال لم يبق له شيء يعظم من أجله ، وليس كذلك العالم النفيس الفاضل المهذب الأخلاق"(٢٢٤) لذا فعلي

---

(٢٢١) نفس المصدر ، ص ٣٧.

(٢٢٢) نفس المصدر ، ص ٣٨.

(٢٢٣) نفس المصدر ، ص ٣٨ -٣٩.

(٢٢٤) نفس المصدر ، ص ٣٩.

الإنسان أن يهذب نفسه بالآداب المستحسنة ويسلك بها الطريق المحمود .. لكن كيف يتم ذلك من وجهة نظر يحيي بن عدي؟

[١] قوي النفس وفضائلها

تمثل دراسة النفس صلب مبحث الإنسان ، لأن معرفة النفس تؤدي إلى معرفة قواها ونزعاتها وميولها وسلوكها وفقاً لطبيعتها الخاصة ، لهذا لم يكن غريباً أن يشغل موضوع النفس يحيي بن عدي .

ولقد تبني يحيي بن عدي تصنيف أفلاطون لقوي النفس الثلاث(*) وفضائلها المختلفة فهو يقول : للنفس ثلاث قوي ، وتسمي أيضاً نفوساً وهي النفس الشهوانية و النفس الغضبية والنفس الناطقة ، وجميع الأخلاق تصدر عن هذه القوي"(٢٢٥) .

أما النفس الشهوانية فهي للإنسان ولسائر الحيوان وهي التي بها تكون جميع اللذات والشهوات الجسمية كالمأكل والمشرب والمباضعة ، وهذه النفس قوية جداً إذا لم يقهرها الإنسان ويؤدبها ملكته واستولت عليه ، فإذا غلبته عسر عليه تهذيبها وصعب قمعها ، وا ٍذا تمكنت هذه النفس من الإنسان وملكته وانقاد لها كان بالبهائم أشبه منه بالناس ، لأن

(*) قسم أفلاطون النفس إلى ثلاث قوي : نفس شهوانية ومركزها البطن ، ونفس غضبية ومركزها القلب ، ونفس ناطقة ومركزها الرأس " د.أحمد فؤاد الأهواني : أفلاطون ، ص١٠٠ وهذه القوى في صراع دائم ، والعقل يميل دائماً إلى الخير والحكمة ، وتقابله النفس الشهوانية حيث تميل إلى إرضاء الحاجات الغريزية للإنسان ، أما الغضبية فهي وسط بين القوتين ، ولقد تبين لأفلاطون أن كل ملكة في الإنسان لها مكانتها ووظيفتها والممارسة الحقة لوظيفتها هي الفضيلة ، فهناك أربعة فضائل أساسية ثلاثة منها تتفق مع أجزاء النفس الثلاثة ، والفضيلة الرابعة هي وحدة الأجزاء الأخري ، ففضيلة العقل هي الحكمة ، وفضيلة النفس الغضبية هي الشجاعة ، وفضيلة النفس الشهوانية هي العفة والفضيلة الرابعة هي العدالة " وولترستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية،ص٨٥ . وإذا ما حصلت هذه الفضائل الثلاث فخضعت الشهوانية للغضبية ، والغضبية للعقل تحقق في النفس النظام والتناسق ويسمي أفلاطون حالة التناسب هذه بالعدالة انظر : أفلاطون : محاورة جورجياس ، ترجمة حسن ظاظا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص٥٠٦ أيضاً : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص٩٦ .

(٢٢٥) يحيي بن عدي : تهذيب الأخلاق ، ص١٦ .

أغراضه ومطلوباته تصير مصروفة إلى الشهوات واللذات فقط وهذه هي عادات البهائم ، أما من ملك نفسه الشهوانية وقهرها كان ضابطاً لنفسه عفيفاً في شهواته.

أما النفس الغضبية فيشترك فيها الإنسان وسائر الحيوان وهي التي يكون بها الغضب والحدة والجراءة ومحبة الغلبة ، وهذه النفس أقوي من النفس الشهوانية إذا انقاد الإنسان لها كثر غضبه واشتد حقده وعدم حلمه ووقاره وقويت جراءته ويسرع عند الغضب إلى الانتقام ، ومن تملكه النفس الغضبية يكون محباً للغلبة ، طالباً للترأس من غير وجهة .. ولهذه النفس فضائل محمودة كالأنفة من الأمور الدنية ومحبة الرياسة الحقيقية وطلب المراتب العالية .

أما النفس الناطقة فهي التي بها يتميز الإنسان من بين سائر الحيوان ، وبها يكون الفكر والذكر والتمييز والفهم ، وهي التي يكون بها أيضاً شرف الإنسان وعظمة همته .. وبواسطتها يمكن الإنسان أن يهذب قوتية الباقيتين أعني بهما الشهوانية والغضبية ويضبطهما ويكفهما ، وبها يتفكر في عواقب الأمور ولهذه القوة فضائل ورذائل ، أما فضائلها فاكتساب العلوم والآداب وكف صاحبها عن الرذائل والفواحش وقهر النفسين الآخرين وتأديبهما ، وحث صاحبها على فعل الخير والتودد والرأفة والحلم والحياء والعفة .. أما رذائلها فالخبث والحيلة والخديعة والملق والمكر والحسد والرياء[٢٢٦].

إذن النفس الناطقة هي أساس الإنسان عند يحيي بن عدي ، وهي أساس التفرقة بين الحيوان والإنسان ، فبها يثاب الإنسان ويعاقب فهي أفضل القوي وأسماها ولهذا يقول :"الإنسان هو النفس العاقلة وهي جوهر واحد في جميع الناس"[٢٢٧] وهي أساس العمل الأخلاقي.

---

(٢٢٦) نفس المصدر، ص ١٩.

(٢٢٧) نفس المصدر ، ص٥٥

[٢] الأخلاق بين الفطرة والاكتساب

لقد كانت قضية تغيير الأخلاق مثارة منذ زمن طويل حتى في الفكر اليوناني ذاته ، فلقد تسائل أرسطو : هل الفضيلة انفعال ما أو قوة طبيعية أو عادة خلقية مكتسبة؟

وانتهي إلى أن الفضيلة ليست انفعالاً ولا قوة طبيعية ، فنحن لا نصف أحداً بأنه فاضل أو سيئ لأنه ينفعل بالغضب أو الخوف ، أو لأن فيه قوة طبيعية تصدر عنها هذه الانفعالات ، فالفضيلة . كما رأي أرسطو ."ليست موجودة فينا بالفطرة ، أو بالطبع ولكنها عادة مكتسبة ، نكتسبها إذا استعملناها أولاً ، كالحال في سائر الصناعات"(٢٢٨).

ولقد تناول يحيي بن عدي قضية تغير الأخلاق ودعا إلى إصلاح النفس وعلاجها من أمراضها ، وهذا لا يتم إلا باكتساب الأخلاق الحميدة لتبلغ النفس غايتها وسعادتها "فالأخلاق المحمودة وا ٍن كانت في بعض الناس غريزة فليست في جميعهم والباقون قد يمكن أن يصيروا إليها بالتدرب والرياضة ويرتقوا إليها بالاعتياد والتآلف" (٢٢٩).

لهذا يدعوا يحيي بن عدي إلى تربية النشء وتوجيههم: "فإن الحدث والناشئ يكتسب الأخلاق جميلة أو قبيحة ممن يكثر مجالسته ومخالطته ومن أبوية خصوصاً وأهله وعشيرته ، فإذا كان هؤلاء سيئ الأخلاق مذمومي الطريقة كان الحدث والناشئ بينهم سيئ الأخلاق مكروه العادات"(٢٣٠).

الأخلاق إذن مكتسبة عند يحيي بن عدي سواء ما كان منها جميلاً أو قبيحاً ، ويستطيع الإنسان أن يحصل على الفضائل ما لم يكن له فضائل من قبل ، ولا شك أنها بعد ذلك تتخذ طابع الاستمرار وتصبح عادات أو ملكات ، ولهذا يذهب إلى أن تحصيل الأخلاق واكتسابها يكون بالعادة "وهذه العادات تكون غالبة على أكثر الناس مالكة لهم متسلطة عليهم"(٢٣١).

---

(٢٢٨) أرسطو : الأخلاق ، ترجمة اسحق بن حنين ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات - الكويت ، الطبعة الأولي ١٩٧٩م.

(٢٢٩) يحيي بن عدي : تهذيب الأخلاق ، ص١٢ .

(٢٣٠) نفس المصدر ، ص١٥ .

(٢٣١) نفس المصدر ،ص١٥

تعد فكرة العادة Habit إذن ذات أهمية في تحديد الفعل الجميل وأيضاً في اكتساب الفعل القبيح فإننا على حد تعبير أرسطو " إذا فعلنا أمور العدل صرنا عادلين ، وا ٍذا فعلنا أمور العفة صرنا أعفاء ، وا ٍذا فعلنا أمور الشجاعة صرنا شجعاء"(٢٣٢) إذن لا يكفي الإنسان عملاً فاضلاً مرة واحدة ليستحق بذلك أن يسمي إنساناً فاضلاً ، بل على العكس لابد من عادة تتجلى في سلسلة من أعمال متوافقة ، والفضيلة لابد لها من الاستمرار والثبات(٢٣٣) .

ولكن كل ما سبق لا يكفي في تحديد صورة الفضيلة ، فكيف إذن يتيسر لنا تحديد الفضائل الخلقية ؟

[٣] الوسط الأخلاقي(*)

إن مضمون الفضيلة عند يحيي بن عدي في الوسط العدل بين رذيلتين كلتهما إفراط وتفريط ، فهو يقول:"إن العلة الموجبة لاختلاف عادات الناس في شهواتهم ولذاتهم وعفة بعضهم وفجور بعضهم ، هي اختلاف أحوال النفس الشهوانية فإنها إذا كانت مهذبة مؤدبة كان صاحبها عفيفاً ضابطاً لنفسه .....وا ٍذا كانت مهملة. مالكة لصاحبها كان صاحبها فاجراً شريراً ، وا ٍذا كانت متوسطة الحال كانت رتبة صاحبها في العفة كرتبته في التأدب ، فمن أجل

---

(٢٣٢) أرسطو : الأخلاق ،ص٨٦ .

(٢٣٣) Zeller : Outlines of History of Greek philosophy London, 1955, P.190

(*) لأرسطو مذهب معروف يقتضي الأخذ بالوسط الذهبي ، ومؤداه أن كل فضيلة وسط بين طرفين كلاهما رذيلة ، فالشجاعة وسط بين الجبن والتهور ، والكرم وسط بين الإسراف والتقدير . أنظر : د. توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية ، القاهرة ، الطبعة الرابعة ، ١٩٧٩م ص٨٩ . أيضاً تايلور: أرسطو ، ترجمة د. عزت قرني ، دار الطليعة ـ بيروت ، الطبعة الأولي ١٩٩٢م ، ص١١٤ .

هذا وجب أن يقهر الإنسان نفسه الشهوانية ويهذبها حتى تصير منقادة له ، ويكون هو مالكها فيستعملها بالتأدب ويكفها عما لا حاجة به إليه من الشهوات الرديئة[٢٣٤].

أما النفس الغضبية فعلة التوسط فيها هي اختلاف أحوالها: "فإذا كانت متذللة مقهورة كان صاحبها حليماً وقوراً ، وا ذا كانت مهملة مستولية على صاحبها كان غضوباً سفيهاً ظلوماً غشوماً ، وا ذا كانت متوسطة الحال كانت رتبته في الحلم كرتبة نفسه الغضبية في التأدب فمن أجل ذلك وجب أن يروض الإنسان نفسه الغضبية[٢٣٥]

كذلك الأمر لا يختلف بالنسبة للنفس الناطقة وهي عنده لجميع الناس ومنهم من تغلب عليه فضائلها فيستحسنها ويستعملها ومنهم من تغلب عليه رذائلها فيألفها ويستمر عليها ، والإنسان المطبوع على العادات الجميلة "يكون لقوة نفسه الناطقة وشرف عنصره الطبيعي .. وأما المطبوع على العادات الرديئة المكروهة فلضعف نفسه الناطقة وسوء جوهره ، وأما الذي تجتمع فيه فضائل ورذائل فهو الذي تكون نفسه الناطقة متوسطة الحال"[٢٣٦]

إذن الفضيلة عند يحيي بن عدي ـ كما هي عند أرسطو ـ وسط بين إفراط وتفريط ، وينبغي على الإنسان أن يجعل :" لشهواته ولذاته قانوناً رائياً ويتجنب السرف والإفراط ، ويعتمد من الشهوات واللذات المعتدلة"[٢٣٧] هذا القانون يتعلق بالفضائل الأخلاقية لا بالفضائل العقلية والتي ينبغي أن يتحلى بها الحكيم ، لذا فإن الحكمة العقلية أساسية في كل فضيلة أخلاقية ، فالعقل وحده هو الذي يعين هذا الوسط ويحدده ، فالإنسان:"إنما يرتدع عن القبائح بالعقل والتمييز "[٢٣٨] .

---

(٢٣٤)أرسطو : الأخلاق ، ص١٨.

(٢٣٥) نفس المصدر ، ص١٩.

(٢٣٦) نفس المصدر ، ص٢٠.

(٢٣٧) نفس المصدر ، ص٧٤ .

(٢٣٨) نفس المصدر ، ص٤١ . انظر أيضاً أرسطو : الأخلاق ، ص٩٧ حيث ذهب إلى أن الفضيلة هي ملكة اختيار الوسط الشخصي الذي يعينه العقل بالحكمة"

[٤] الخـير والشــر :

لقد عالج يحيي بن عدي مسألة الخير والشر وكانت رؤيته لها ذات طابع تفاؤلي ، كما تناولها على المستوي الأنطولوجي والمستوي الإنساني .

فعلي المستوي الانطولوجي يري أنه لا توجد شرور بذاتها ، فإذا كان الله خلق إبليس وخلق النار وخلق الأفاعي والحيات ، فهذا لا يعد من وجهة نظر يحيي بن عدي عيباً لسببين:

أحدهما: أن هذه الأشياء ليست بأنفسها شروراً ، بل إنما يعرض لها أن تكون شروراً بأن تفعل الشر ، لا على أنها شرور بذاتها ، فإن إبليس ليس هو بذاته شراً وذلك أنه موافق في الذات للملائكة الذين خلقهم الله مسبحين بحمده ، وا ٍنما صار شريراً بمعصية بارئه ، ولو كانت ذاته قبل المعصية شراً . كما صارت بعدها . لكان قبلها مقصي مبعداً كما صار بعدها ، إنما أبعد للشر وذاته قد كانت غير مبعدة ، فقد كانت إذاً غير شر وا ٍذا كانت ذاته غير شر والباري جل اسمه إنما هو موجد ذاته لا معصيته التي بها صار شراً ، فلم يخلق إذا إبليس من حيث هو شر"(٢٣٩)

معني هذا أن إبليس هو خلق الله ، وا ٍذا كان البعض ينظر إلى إبليس على أنه شر ، وأن الله خالق هذا الشر ، فإن هذا لا يعد صحيحاً . فيما يري يحيي بن عدي . لأن إبليس لا يعد شراً لأنه خلق الله ، ولكن يعد شراً نسبة إلى أفعاله ، إذ الشر مصدره إبليس وليس الله.

ثانيهما: إن الحيات والأفاعي والعقارب والنار ليست بذواتها شروراً من قبل أن ما هو بذاته شر لا يوجد إلا والشر موجود فيه ، ولا يجوز أن يصدر منه خير بذاته ، فهذا الخير بالعرض :" فالأفاعي والحيات والعقارب والسباع وسائر ما عدد على أنها شرور قد تصدر عنها المنافع مثلما تصدر عنها الشرور ، فيتبين أنها قد يغتذي بلحومها فتقيم الحياة ويتداوي بها وبأعضائها فتشفي من الأسقام ، ولو كانت شروراً بذواتها لما صدر عنها نفع بذواتها ، إذ

---

(٢٣٩) يحيي بن عدي : رسالة إلى أبي عمر سعد بن سعيد الزينبي ، ص٣١٠ .

كان مما لا يمكن أن يكون الشيء الواحد خير بذاته وشر بذاته ، فإذا كانت الحيات والأفاعي وما أشبهها ليست شروراً بذواتها والله تعالي إنما خلق ذواتها دون أفعالها"[٢٤٠]

معني هذا إن الخير هو جوهر الموجودات وهو الغالب على العالم ، وهذا قول لا يقول به إلا فيلسوف متفائل ، بل فيلسوف ديني متفائل إذ للعناية الإلهية النصيب الأكبر في تدبير الوجود ، نعم إن النار محرقة وقد تصيب يد طفل فتحرقها من غير سبب إلا أن هذه الآفات التي تنشأ من النار ليست ذات قيمة بالنسبة إلى الخيرات الكثيرة والمنافع الدائمة الموجودة فيها ، وليس من الحكمة الإلهية أن نترك الخيرات الدائمة لأجل الشرور الغير دائمة ، وفي هذا يقول يحيي بن عدي :"أما النار التي سماها دار البوار ، فهي أصناف من الأذى عظيمة تتجاوز في شدتها وغلظ آلامها كل ألم يخطر ببال بشر ، والموجب للحوقها بالمجرمين جرائمهم لا أن غيرهم يضروهم بها سوي نفس ذنوبهم التي هي أسباب موجداتها ... والدليل على ذلك أنها مع خلق الله إياها وا يجاده ذاتها ليست ضارة لكل موجود وأنه مع إقراره بوجودها وخلق الله إياها لا يقول إنها مضرة بالمتقين ولا مبيرة للمؤمنين المصلحين ، وفي هذا دليل على أن السبب في إبادتها الكفار وا يلامها الفجار ليس هو إيجادها لكن جرائمهم ومعاصيهم ، فلذلك لا يجب أن تكون هي الشر ، لكن الشر أفعال العاصين الخبيثة الموجبة تسليط النار عليهم"[٢٤١]

الخير إذن هو الغالب في الوجود ، ولكن الأمر يختلف بالنسبة للمستوي الإنساني إذ يعد أقل من ذلك بكثير :" لأن الغالب على طبيعة الإنسان الشر ، ذلك أن الإنسان إذا استرسل مع طبعه ولم يستعمل الفكر والتمييز ولا الحياء ولا التحفظ في جميع أعماله كان الغالب عليه أخلاق البهائم ، ذلك لأن الإنسان يتميز عن البهائم بالفكر والتمييز فقط" [٢٤٢] والسبب في غلبة الشر على الإنسان من الخير يرجع إلى نفسه الناطقة :" فإذا كانت خيره فاضلة قاهرة

---

(٢٤٠)يحيي بن عدي : رسالة إلى أبي عمر سعد بن سعيد الزينبي ، ص٣١٠.

(٢٤١) نفس المصدر ، ص٣١١. .

(٢٤٢) يحيي بن عدي : تهذيب الأخلاق ، ص١٤ ، انظر أيضاً : أفلاطون : الجمهورية ، ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٤م ، ص٢٤٩ ، حيث ذهب أفلاطون إلى أن "الخير في حياة البشر قليل والشر فيها كثير ، فالخير ليس له من مصدر سوى الإله ، أما الشر فلنبحث له عن مصدر غيره .

للنفسين الباقيتين كان صاحبها خيرا عادلاً حسن السيرة، وإذا كانت شريرة خبيثة مهملة للنفسين الباقيتين كان صاحبها شريراً خبيثاً جاهلاً ، من أجل هذا وجب أن يعمل الإنسان فكره ويميز أخلاقه ويختار منها ما كان مستحسناً جميلاً .. ويحمل نفسه على التشبه بالأخيار ويتجنب عادات الأشرار ، فإنه إذا فعل ذلك صار بالإنسانية متحققاً"[٢٤٣]

معني هذا إن الشر صادر عن الإنسان وليس عن الله ، وهذا أثر كلامي واضح يرجع إلى المعتزلة والتي ذهبت إلى استحالة صدور القبح عن الله إنما يرجع إلى الأفعال الإنسانية ، وكان هذا دليل على حرية الإرادة الإنسانية ، ونتساءل عن موقف يحيي بن عدي من قضية حرية الإرادة الإنسانية؟

[ ] حرية الإرادة الإنسانية

اهتم يحيي بن عدي بدراسة هذه القضية لأنها تتعلق بالأفعال الإنسانية لتحديد مسئوليتها ، ولقد خصص لها رسالته إلى الزينبي ، وفيها ينقض حجج الأشاعرة الذين يقولون إن الأفعال الإنسانية يأتي بها الإنسان اكتساباً لا خلقاً . كما قالت المعتزلة . وهو في سبيل ذلك يحصر رأي القائل أن أفعال العباد في ثلاث جهات:

" إما أن تكون خلقاً لله عز وجل أخترعها منفرداً باختراعها ومخرجاً لها من العدم إلى الوجود ، أو تكون خلقاً لفاعلها ، أو تكون أوجدت نفسها لا لموجود أوجدها "[٢٤٤] ثم يأخذ في تحليل تلك الآراء حتى يصل إلى القول بحرية الإرادة الإنسانية .

فقولنا : إنها أوجدت نفسها خطأ من جميع الجهات ، لاستحالة قدمها ، وأن دلائل الحدث فيها موجودة ، وشواهد الاختراع فيها بينه .

أما إنها خلق الله فالدليل على ذلك من وجهة نظر القائلين به ، أن الفاعل منا لا يقدر على إعادة فعله عيناً ، وأن الله عز وجل موصوف بالابتداء والإعادة ولا ينكر ذلك منكر .. ومما

---

(٢٤٣)يحيي بن عدي : رسالة إلى سعيد الزينبي ، ص٢٤ .

(٢٤٤) نفس المصدر ، ص٣٠٤ .

يدل على ذلك أن إبليس خلق الله عز وجل وهو شر والله خالقه ، ولا فرق بين الأعيان والأفعال.

إذا كانت هذه آراء من يذهب إلى أن الأفعال خلقاً لله ، فإن يحيي بن عدي يري أن هذا الرأي خاطئ بسبب استعمال ألفاظ لم تحصل معانيها التي يشار إليها بها .. لذلك يوضح هذه المعاني التي تدل عليها الألفاظ ، وهي ألفاظ الفعل والخلق والاكتساب.

ولقد ذهب إلى أنه لا فرق بين معني الفعل والخلق : إذ كلاهما معناه خلق الشيء من العدم ، لأن وجود عنصرها لم يتقدم وجود صورتها . أما اسم الاكتساب فإنه يشار به إلى فعل ما يفعل بواسطة أو بوسائط كما يقال للسارق إنه قد اكتسب قطع يده من قبل أنه فعل السرقة التي هي سبب قطع يده الذي هو اكتساب له بتوسط السرقة .. وبهذا النحو يقال : إن الجزاء الواقع بالعباد مكتسب لهم .. فالاكتساب إذا فعل ما للمكتسب ، وقد تبين من قبل أن الفعل إيجاد وخلق للفاعل ، فالاكتساب إذا فعل وخلق للمكتسب ، وقد ظهر بظهور ذلك أن معني الفعل . وهو الإيجاد – موجود في الخلق وفي الاكتساب فمعني الفعل إذا عام لمعني الخلق ومعني الاكتساب"[٢٤٥]

إذن هناك فرق بين فعل العبد وخلقه واكتسابه ، بمعني أن الفعل وهو الإيجاد موجود في الخلق وفي الاكتساب ، وبهذا يكون معني الفعل عام لمعني الخلق ومعني الاكتساب ، ثم يأخذ يحيي بن عدي في بيان تهافت الرأي القائل إن الأفعال ترجع إلى ذاتها.

فيري أن عدم قدم الأفعال سبب لاستحالة إيجادها أنفسها ، وليس ذلك هو السبب في استحالة إيجادها أنفسها ، وذلك أنه لو كان ذلك كذلك لما كان مانع يمنع في ما هو قديم أن يوجد ذاته[٢٤٦]

---

(٢٤٥)يحيي بن عدي : رسالة إلى سعيد الزينبي ، ص٣٠٥ ـ ٣٠٦ .

(٢٤٦) نفس المصدر ، ص٣٠٦ .

كما يذهب يحيي بن عدي إلى أن أفعالنا لا تنسب إلى الله سبحانه وتعالي لأن في أفعالنا ما هو قبيح وشر ، ولا يصدر عن الله القبح أو الشر : "تعالي الله عن قبيح الصفات أن يكون فاعلاً لكل الشرور من أنه فاعل لبعضها وهذا جور"[٢٤٧]

ويأخذ يحيي بن عدي في بيان فساد مذهب الأشاعرة في الاكتساب حيث يتساءل عن حقيقة معني الاكتساب الذي يدعونه ما هي؟ وعن الفرق بينه وبين حقيقة الفعل وحقيقة الخلق ، فإنهم لم يقدروا على أن يفرقوا بين الفعل الذي كلامنا فيه وبين الخلق ، ولا بينهما وبين الاكتساب[٢٤٨]

ولو كان الإنسان مكتسباً لفعله لزم الأخرين أن يكتسبوا نفس الفعل ، فإن قالت الأشاعرة إن حصول الاكتساب الأول للمكتسب إنما كان بخلق الله إياه من غير سبب من جهة المكتسب ، فوجب أن يكون له ، لزمهم فيما يري يحيي بن عدي :" أن تكون مآثم زيد مثلا وهي التي يسمونها اكتساباً له ، اكتسابات لجميع المخلوقات وللخالق أيضاً ، وفي هذا الأمر الفظيع من الكفر والأفك ما تظهر شناعته .. وا ذا قيل إن الزنا مثلاً وهو فعل لزيد مكتسب ووضع أنه إنما صار مكتسباً لزيد بخلق الله إياه ، لا بمعني كان من زيد ، لأن زيداً أو عمراً أو كل مخلوق متشابهون في أنهم لم يكن من كل واحد منهم شيء يوجب اختصاصه بالاكتساب دون الباقين. يلزم أن تكون الخلائق كلها مكتسبة لزنا زيد أثمة به ، فالأولي أن يكون الزنا فعلاً لمن ينسب إيجاده إليه[٢٤٩]

وينتهي يحيي بن عدي إلى أن الأفعال هي خلق للإنسان وليست اكتساباً فجميع الأفعال إنما موجدوها فاعلوها على حد تعبيره[٢٥٠] وذلك كي تتحقق المسئولية الأخلاقية ، لأن الإنسان إذا قام بعمل ما رغما عنه أو تحت سيطرة الطبيعة . كما ذهب أرسطو . لا يكون مسئولاً عنه[٢٥١] .

---

(٢٤٧)يحيي بن عدي : رسالة إلى سعيد الزينبي ، ص٣١١.

(٢٤٨) نفس المصدر ، ص٣١٢ ، أيضاً القاضي عبد الجبار : المغنى في أبواب التوحيد ، جـ٦ ،ص٢١٦ .

(٢٤٩) نفس المصدر ، ص٣١٣.

(٢٥٠) نفس المصدر ، ص٣٠٧.

لكن تنبغي الإشارة إلى أن يحيي بن عدي كغيره من المتكلمين وأغلب الفلاسفة الذين عالجوا قضية حرية الإرادة على أنها مشكلة ميتافيزيقية أو أنها من صميم الاعتقاد ، وليست من مشكلات العمل الأخلاقي . ولكن إذا كان الإنسان مسئولاً عن أفعاله فكيف يمكن تحقيق الأخلاق المحمودة؟

[٦] طريق ارتياض الأخلاق المحمودة

لقد وضع يحيي بن عدي طريقاً لارتياض الأخلاق المحمودة وتحقيق الفضيلة فإذا كان أفلاطون قد ذهب إلى أن تحقيق الفضيلة يشترط سيطرة النفس العاقلة على القوي الأخري الشهوانية والغضبية ، فإن يحيي بن عدي تأثر بهذا الرأي وذهب إلى أن اختلاف الأخلاق في الناس يرجع إلى اختلاف قوي النفس الثلاث فيهم ، ورأي أن إصلاح الأخلاق يكون عن طريق تذليل القوي الشهوانية والقوي الغضبية وتمييز القوي الناطقة . لكن كيف يتم تذليل القوي الشهوانية والقوي الغضبية؟

لقد ذهب يحيي بن عدي إلى أن الطريق إلى قمع النفس الشهوانية يكون : بكثرة مجالسة الزهاد والرهبان والنساك وأهل الورع والواعظين ويلازم على مجالسة الرؤساء وأهل العلم .. فمجالسته وملازمته لهذه المجالس تضطره إلى التصون والتعفف"[٢٥٢] كما ينبغي ثانياً إدامة النظر في كتب الأخلاق والسياسات وتجنب مجالس الخلعاء والسفهاء ومن يكثر الهذل واللعب .. كما ينبغي ثالثاً الإقلال من استماع الغناء وخاصة من النساء"[٢٥٣]

هذا هو طريق رياضة النفس إلى قهر القوي الشهوانية ، أعني طريق الارتياض بالعادات المحمودة المرضية فيما يتعلق بالشهوات واللذات الدنيئة ، أما النفس الغضبية فإن طريق قمعها وتذليلها يكون :" بتجنب حمل السلاح في مجالس الشراب ومواضع الحروب ومقامات ا

---

(٢٥١) أرسطو :الأخلاق ،ص١٠٦ أيضاً F. Copleston: A History of philosophy, p.338.

(٢٥٢) نفس المصدر ، ص٤٠ .

(٢٥٣) نفس المصدر ، ص٤١.

لفتن ومجالسة الأشرار ، وأيضاً تجنب المسكر من الشراب فإنه يهيج النفس الغضبية أكثر مما يهيج النفس الشهوانية"(٢٥٤)

وينبغي لمن أراد قهر قوتيه الغضبية والشهوانية معاً . فيما يري يحيي بن عدي- "أن يستعمل في جميع ما يفعله الفكر ولا يقدم على شيء إلا بعد أن يمعن النظر فيه ويجعل الفكرة واتباع الرأي ديدنه وعادته ، فإن الرأي وجودة الفكر يقبحان له السفه وسرعة الغضب والانهماك في الشهوات واتباع اللذات، فإذا استقبح ذلك أحجم عنه وعدل إلى ما يقتضيه الرأي والفكر"(٢٥٥)

الفضيلة إذن من جنس العقل والتفكير ، ولا يمكن أن نذكرها إلا بالإضافة إليها والحياة الفاضلة لا تستمد قيمتها من لذاتها أو منفعتها بل من هذه الإضافة ، فالنفس الحكيمة هي التي تعمل فيها كل القوى باتساق وانسجام ، ولا يكون عملها هذا كاملاً مالم تكن القوة الناطقة المهيمنة حكيمة حقاً : :" لأن بهذه النفس تكون جميع السياسات ، فإذا كانت قوية متمكنة من صاحبها أمكنه أن يسوس بها قوتيه الباقيتين ويكف نفسه عن جميع القبائح ويتبع محاسن الأخلاق"(٢٥٦) .

ولهذا يجب ترويض تلك القوة وتقويتها وهذا لا يكون إلا عن طريق النظر في العلوم العقلية :"فإنه إذا نظر في تلك العلوم ودقق النظر فيها ودرس كتب الأخلاق والسياسة ودوام عليها تيقظت نفسه وتنبهت من شهواتها وأحست بفضائلها وأنفت من رذائلها"(٢٥٧)

إذن طريق الارتياض بالأخلاق المحمودة واتباع المحمود والمرضي منها واجتناب المذموم لا يكون إلا بتذليل القوى الشهوانية والغضبية وضبطهما وهذا لا يتم إلا بإصلاح القوي الناطقة وذلك باكتساب العلوم العقلية حتى يصل الإنسان إلى التمام . لكن ما هي صفات الإنسان التام أو الكامل عند يحيي بن عدي؟

---

(٢٥٤)أرسطو : الأخلاق ، ص٤٤.

(٢٥٥) نفس المصدر ، ص٤٤-٤٥.

(٢٥٦) نفس المصدر ، ص٤٥.

(٢٥٧) نفس المصدر ، ص٤٦.

[٧] الإنسان التام عند يحيي بن عدي

الإنسان التام هو الإنسان الجامع لمحاسن الأخلاق ، فالتمام وا ِن كان عزيزاً بعيد المنال إلا أنه ممكن وهو غاية ما ينتهي إليه الإنسان ، فإذا صدقت عزيمته وأعطي الاجتهاد حقه كان ممكناً له أن ينتهي إلى الغاية التي تسمو إليها نفسه فالإنسان التام ـ على حد تعبير يحيي بن عدي ـ هو :"الذي لم تفته فضيلة من الفضائل ولم تشنه رذيلة من الرذائل ، وهذا الحد قلما ينتهي إليه إنسان وا ِذا انتهي إليه افتراضاً كان بالملائكة أشبه منه بالناس"(٢٥٨).

أما عن أوصاف وصفات الإنسان التام فيجب " أن يكون متفقداً لجميع أخلاقه متيقظاً لسائر معائبه متحرزاً من دخول نقص عليه مستعملاً لكل فضيلة عاشقاً لصورة الكمال ، مستلذا بمحاسن الأخلاق"(٢٥٩)

معني هذا إن تعلق الإنسان بالتمام هي مسالة عشق من جانبه ، عشق النقص إلى الكمال أو عشق المادة إلى الصور ة على حد تعبير أرسطو ، وهي مسالة فيما نعتقد تحمل في طابعها دلالات أفلاطونية وأفلوطينية ، فكأن يحيي بن عدي يري أن الإنسان بما هو مادة فهو ناقص ، وبما أن المادة دائماً في حالة عشق إلى الصورة ، فكذلك الإنسان في حالة عشق دائم إلى التمام . لكننا نتساءل ما هي الطريقة التي توصله إلى التمام وتحفظ عليه الكمال؟

يجيب يحيي بن عدي أن الطريق إلى ذلك "يكون بصرف عنايته إلى النظر في العلوم ، ويجعل غرضه الإحاطة بماهيات الأمور الموجودة وكشف عللها وأسبابها وتفقد غايتها"(٢٦٠)

هذا إذا كان الإنسان من عوام الناس ولكن إذا كان من الساسة ـ وهنا نجد ربط بين المجالين

---

(٢٥٨)أرسطو :الأخلاق ، ص٤٨ .

(٢٥٩) نفس المصدر ، ص٤٩.

(٢٦٠) نفس المصدر ، ص٥٠.

الأخلاقي والسياسي عند يحيي بن عدي ، وتلك نظرة أفلاطونية وأرسطية[٢٦١] تأثر بها فيلسوفنا . فينبغي " أن يجعل كلا من جلسائه ومناديه وأعوانه من أهل العلم والأدب ، موصوفاً بالحكمة والوقار موسوماً بالفهم والفطنة"[٢٦٢]

كما ينبغي للإنسان الذي يطلب التمام : "أن يجعل لشهواته ولذاته قانوناً رائياً يقصد به الاعتدال فقط و يتجنب السرف والإفراط"[٢٦٣]

وهذه الحالة صعبة جداً تعسر على طالبها الأمور ، وهي على الملوك والرؤساء أصعب وأبعد ، لأن الملوك والرؤساء أقدر من غيرهم على اللذات وأشد تمكناً من الشهوات[٢٦٤]

وينبغي أيضاً لمن يطلب التمام :"أن يقتصر في المأكل والمشرب مشاركاً غيره في ماله ، هذا إذا كان من العوام والرعية ، وأما إذا كان ملكاً أو رئيساً فينبغي له أن يجلس على مائدته أصحابه وأعوانه ويتفقد بفضلاته أهل الفقر والمسكنة[٢٦٥] .

كما ينبغي أيضاً لمن يطلب التمام " أن يستهين بالمال ويحتقره ؛ لأن المال إنما يراد لغيره لا لذاته ، فإنه في نفسه غير نافع بالكلية وا ٍنما الانتفاع بالأغراض التي تنال به[٢٦٦] وعلى

---

(٢٦١) د. محمد عبد الرحمن مرحباً : تاريخ الفلسفة اليونانية ، بيروت ـ لبنان ،الطبعة الأولي ١٩٩٣م ،ص٢٤٨ ولقد ذهب أرسطو إلى:" أن غاية السياسة هي الغاية العليا ، وهذا العلم يجعل اهتمامه بالرئيس في جعل المواطنين كائنات ذات صفة معينة ، أعني كائنات فاضلة وقادرة على القيام بأعمال نبيلة" انظر: الأخلاق ، ص٧٤.

(٢٦٢) يحيي بن عدي : تهذيب الأخلاق ، ص٥٠.

(٢٦٣) نفس المصدر ، نفس الصفحة.

(٢٦٤) نفس المصدر ، ص٥١.

(٢٦٥) نفس المصدر ، ص٥٢.

(٢٦٦) نفس المصدر ، ص٥٣ .

الإنسان أن يكسبه من مصدره الشرعي وينفقه أيضاً في وجوه الخير؛ لأن عدم المال يضطره إلى التواضع لمن هو دونه ، هذا بالنسبة للإنسان العادي، أما الملوك والرؤساء فإنهم:"أحق بهذه السياسة، فيجتنبوا أموالاً من حقها ويصرفوا منها في نفقاتهم...يعطوا أهل العلم،لأن الملوك أولي بالكرم من الرعية وأحق بالجود من العامة[٢٦٧]

وينبغي لمن يطلب التمام أن يشعر نفسه أن الغضبان هو بمنزلة البهائم والسباع ، يفعل ما يفعله من غير علم ولا رو ّية ، وأن يعود نفسه على محبة الناس والتودد إليهم والرأفة عليهم والرحمة بهم .. والملك لا يكون ملكاً ما لم يكن محباً لرعيته رؤفاً بهم[٢٦٨].

وينبغي أيضاً على الإنسان المحب للتمام والكمال :" أن يجعل همته فعل الخير مع جميع الناس ، وا ِذا تعود الإنسان فعل الخير وألفه وتجنب الشر وأستوحش منه أنف من الأخلاق المكروهة التي تعد شراً

كالحسد والحقد والخبث والخديعة والنميمة والغيبة والوقيعة وأمثال ذلك"[٢٦٩]

كما ينبغي على الإنسان أن يعرف أنه ليس بتام من عرف له عيب ، فلا طريق إلى التمام إلا باجتناب العيوب بالكلية والتمسك بالفضائل في سائر الأمور ، وهذه الرتبة غاية تمام الإنسانية ونهاية الفضيلة البشرية وواجب على كل إنسان الاجتهاد في بلوغها .. وأحق الناس لطلب هذه الرتبة هم الملوك والرؤساء ، لأن الملوك والرؤساء أشرف الناس وأعظمهم قدراً ، وما أقبح بالشريف العظيم القدر أن يكون ناقصاً"[٢٧٠]

---

(٢٦٧) يحيي بن عدي : تهذيب الأخلاق ، ص٥٤ .

(٢٦٨) نفس المصدر ، ص٥٧ .

(٢٦٩) نفس المصدر ، ص٥٦ .

(٢٧٠) نفس المصدر ، ص٥٨ .

هذه هي صفات الإنسان التام الجامع لمحاسن الأخلاق والطريقة التي توصله إلى التمام ، ولاشك أن هذه الصفات كما عرضها يحيي بن عدي فيها العديد من المؤثرات الأفلاطونية والأرسطية بالإضافة إلى ما تأثر به من البيئة الإسلامية .

الخاتمـــــــــــــــة

وبعد الانتهاء من دراسة الله والإنسان في فلسفة يحيي بن عدي اتضح لنا الآتي :

أولاً : مقدرة يحيي بن عدي وجدارته بالألقاب التي لقبه بها المؤرخون والمعاصرون له مثل المنطقي والفيلسوف وحجة دين النصاري ، ونستنتج منها مقدرته الفلسفية عندما يتكلم عن الواحد والأوجه التي يقال بها عن الشيء الواحد ، وهنا تبدأ أهمية فلسفته الميتافيزيقية التي عالج بها الموجود الأول ، الذي هو الله تعالي وهنا كفيلسوف مسيحي نراه يضع حدوداً للعقل في معرفة الله ويسلم الحقائق التي لا يمكن أن نفهمها بالعقل للإيمان ، ولهذا نؤكد أن فلسفته كانت أساساً متيناً قد بني عليه لاهوته ، لأن يحيي بن عدي فيلسوفاً قبل أن يكون لاهوتياً .

ثانياً : إن المقالة في التوحيد مدخل إلى علم التثليث ، فالأجزاء الثلاثة الأولي هي المدخل وهي التي تمثل كنة المقالة ، أما الجزء الرابع فهو مجرد محاولة فلسفية لشرح الثالوث، فهو لم يذكر الثالوث في مقالته ، لكن القارئ يفهم من خلال عرضه للموضع أن الجواد هو الأب ، وأن الحكمة هي الأبن ، والقدرة هي روح القدس ، وهذه نظرية فلسفية لتقديم الثالوث.

ثالثاً : يعتبر كتابه "تهذيب الأخلاق" من الكتب الرائدة في مجال فلسفة الأخلاق إذا ما علمنا أن المؤلف عاش في منتصف القرن الرابع الهجري ، وأن الكتابات في مجال الأخلاق قد ازدهرت في القرون اللاحقة لهذا التاريخ .

ولقد عالج في هذا الكتاب العديد من الموضوعات والتي يقترب فيها من المعتزلة ويعارض بقوة الأشاعرة منها فكرة الخير والشر وحرية الإرادة الإنسانية ، ولقد كان لبحثه في هذه الموضوعات أثر في كتابات القاضي عبد الجبار فيما بعد.

رابعاً : لقد اقتضت الفضيلة عند يحيي بن عدي أن يعمل الإنسان على استئصال شهواته وا ٍماتة رغباته ، ولكن في رأينا أن الفضيلة لا تكون إلا حين يجتمع العقل والحس ، فالإنسان ليس عقلاً خالصاً ولا حساً محضاً ، ولكن مركب منهما معاً ، والشهوات في الإنسان تمثل جانبه العضو ي والعمل على إبادتها إضرار بالطبيعة الإنسانية التي لا تستقيم بغيرهما مجتمعين .

خامساً : بالرغم من تأثر يحيي بن عدي بأرسطو إلا أننا نجد فروقاً شاسعة بين تفكير أرسطو ويحيي بن عدي في معظم أفكارهما الفلسفية ، وهذا يلاحظ عندما يبحثان مثلاً في أصل العالم ، حيث نجد أرسطو يعتقد بقدمه ، بينما يحيي كمسيحي فإنه يعتقد بأن الله قد خلق العالم من العدم ، كذلك هناك فروق كثيرة بينهما في المجال الإنساني كفكرة الخير والشر ، وهنا يمكن القول بأن يحيي بن عدي يعد أكثر ميلاً وتأثراً بأفلاطون والأفلوطينية المحدثة من الفيلسوف أرسطو فيما يتعلق بدراسة الوجود الإلهي أو الإنساني

المصادر والمراجـــــــــــــع

(١) المصـــــادر :

١- يحيي بن عدي : تهذيب الأخلاق ، تحقيق جرجس فليوثاؤس عوض ، المطبعة المصرية الأهلية ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩١٣م.

٢- ..... : مقالة في التوحيد ، ضمن "مقالات يحيي بن عدي الفلسفية" تحقيق د. سحبان خليفة ، منشورات الجامعة الأردنية ، عمان ١٩٨٨م.

٣- ..... : رسالته إلى أبي عمر سعد بن سعيد الزينبي في نقض الحجج التي أنفذها إليه في نصرة قول القائلين إن الأفعال خلق لله واكتساب للعباد ، تحقيق د.سحبان خليفة ، "ضمن مقالات يحيى بن عدى الفلسفية" .

٤- ..... : رسالة رؤيا في تعريف النفس ، تحقيق د. سحبان خليفة ، ضمن مقالات فلسفية .

٥-..... : رسالة في الموجودات ، تحقيق د. سحبان خليفة ، ضمن مقالات فلسفية .

٦- ..... : تفسيره للمقالة الأولي من كتاب أرسطو طاليس من ما بعد الطبيعة ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ، ضمن رسائل فلسفية ، دار الأندلس للطباعة والنشر . بدون تاريخ .

٧- ..... : جواب يحيي بن عدي عن رد أبي عيسي الوراق على النصاري في الاتحاد ، تحقيق إميل بلاتي ، ١٩٨٧م.

٨-..... بيانه وا ٍثباته على أن المسيح جوهر واحد ، تحقيق ، د. جريس سعد خوري ، الناصرة ١٩٧٨م .

(ب) : المراجـــــع

٩- *ابن النديم* : الفهرست ، دار المعرفة ، بيروت ، بدون تاريخ .

١٠- *ابن تيمية (تقي الدين)* : الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، مطبعة المدني ، القاهرة ١٩٦٠م

١١-*ابن رشد (أبو الوليد)* : تلخيص ما بعد الطبيعة ، تحقيق د. عثمان أمين ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٥٨م.

١٢-*أرسطو* : مقالة اللام ، ضمن أرسطو عند العرب ، د. عبد الرحمن بدوي وكالة المطبوعات ، الكويت ، الطبعة الثانية ١٩٧٨م .

١٣-*أرسطو* : الطبيعة ، ترجمة إسحق بن حنين ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات . الكويت ، الطبعة الأولي ١٩٧٩م .

١٤- ..... : الأخلاق ، ترجمة اسحق بن حنين ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات . الكويت ، الطبعة الأولي ١٩٧٩م.

١٥-*أفلاطون* : محاورة جورجياس ، ترجمة حسن ظاظا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، بدون تاريخ .

١٦ . ..... : الجمهورية ، ترجمة ودراسة د. فؤاد ذكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ، ١٩٧٤م .

١٧-*الأشعري (أبو الحسن)* : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، الطبعة الأولي ، ١٩٥٠م

١٨- *التوحيدي (أبو حيان)* : الإمتاع والمؤانسة ، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٤٢م.

١٩-..... : المقابسات ، تحقيق حسن السندوبي ، دار سعاد الصباح، الكويت ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٢م.

٢٠. *الطويل (د. توفيق)* الفلسفة الخلفية نشأتها وتطور ها ، دار النهضة العربية ، القاهرة الطبعة الرابعة ١٩٧٩م .

٢١-*العراقي(د. عاطف)* : الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ، دار الرشاد ، القاهرة ، الطبعة الأولي ، ١٩٩٨م .

٢٢- ..... : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الرابعة ، ١٩٨٤م.

٢٣-*فاخور ى (د. حنا د. خليل الجر)* : تاريخ الفلسفة العربية ، دار المعارف ، بيروت ، ١٩٥٨م .

٢٤- *القفطي (جمال الدين أبي الحسن)* : إخباء العلماء بأخبار الحكماء، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٢٦هـ.

٢٥- *المسعودي (أبو الحسين على بن الحسين)* : التنبيه والإشراف، دار الصاوي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٣٨م.

٢٦-*جارديه(لويس وجورج قنواتي)* : فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ، جـ٢ ، ترجمة د. صبحي الصالح ، الأب فريد جبر ، دار العلم للملايين بيروت ، الطبعة الأولي ١٩٦٧م.

٢٧- جيلسون (آتين) : روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ، ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٩٦م .

٢٨- ستيس(وولتر) : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة د. مجاهد عبدالمنعم مجاهد ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٢٩- عبد الجبار (القاضي) : المغني في أبواب التوحيد والعدل جـ٦ (الإرادة) تحقيق د. جورج شحاته قنواتى ، المؤسسة المصرية العامة ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٣٠- فخري (د. ماجد) : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة د. كمال اليازجي ، الدار المتحدة للنشر ، بيروت ، ١٩٧٤م.

٣١- كرم (يوسف) : تاريخ الفلسفة اليونانية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، الطبعة الخامسة ١٩٧٠م.

٣٢- مايرهوف (ماكس) : من الإسكندرية إلى بغداد ، في التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات . الكويت الطبعة الرابعة ١٩٨٠م.

٣٣- مرحبا (د. محمد عبد الرحمن) : تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهلينستية ، بيروت لبنان ، الطبعة الأولي ١٩٩٣م.

(ج) المراجع الأجنبية .

1- Enge.W.R : The philosophy of platinus, vol 11, 1912.

2- Talor. A.E : Plato, the Man and His works, New Youk, 1957.

3- Copleston. :A history of philosophy, vol 11, London, 1950.

4- Zeller : outlines of the History of Grek philosophy, London, 1955.

5- Seyyed Hossein Nasr , : *Oliver leaman* History of islamic philosophy :

part 1, London, first published, 1996.