سلسلة دراسات فى الفكر الاسلامى

(١)

الفلسفة الإسلامية

قضايا علم الكلام

" دراسة نقدية مقارنة "

دكتور

صابر عبده أبا زيد

استاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف

عميد كلية الآداب بأسوان الأسبق

٢٠٢٢

بيانات الكتاب الالكتروني

اسم الكتاب : الفلسفة الإسلامية (قضايا علم الكلام الإسلامي)

المقرر على : الفرقة الثالثة – كلية التربية

كلية التربية – جامعة جنوب الوادي

القسم : الفلسفة والاجتماع – تعليم عام

الترم : الثاني

عدد الساعات : ٦ ساعات

أستاذ المادة ومؤلف الكتاب : أ . د / صابر أبا زيد

عدد الصفحات : ٢٥٦ صفحة

التخصص العام : الفلسفة

التخصص الدقيق : الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام

بسم الله الرحمن الرحيم

" وتمت كلمتُ ربك صدقـاً وعـدلاً لا مُبـدل لكـلـماته وهُـو

السميع العليم " – سورة الأنعام – آية : ١١٥

﴿صدق الله العظيم﴾

الإهـــــداء

٠٠٠ إلـــى زوجـــتـــى

التى وقـــفـــت بجانـــبى

فى رحلة البحث الشاق

أهدى هذا الكتاب ٠٠٠

أ.د صابر أبا زيد

المقدمة العامة

١- <u>فى الموضوع</u> :

مما لاشك فيه ان علم الكلام فرع أصيل من فروع الفلسفة الإسلامية ولقد انقسم الباحثون فى الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام الإسلامى إلى فريقان:-

<u>الفريق الأول</u> :

يرى أن الفكر الفلسفى – والذى بدأ فى الأصل – ببلاد اليونان اعتباراً من القرن السادس قبل الميلاد – بعنصريها الهللينى والهللينستى هو كل ما كان يردده فلاسفة الإسلام ، وكذا من قبل – المسيحية وصولاً إلى الفلسفة الحديثة والمعاصرة من منطلق مرجعية التأثير والتأثر ، حتى أطلق على فلاسفة الإسلام – الذين تابعوا سقراط وأفلاطون وأرسطو – بالمشاؤون .

<u>الفريق الثانى :</u>

يرى أن الفكر الفلسفى الإسلامى له اصالته وجدته فى الموضوعات المتعلقة بالحضارة الإسلامية من دين ولغة وعقيدة ، وكذا فى النظر والسلوك (تصوف إسلامى) . ونحن إذ بصدد علم الكلام نجد أنفسنا بجانب هذا الفريق الثانى ، لأن الأصالة فى الفكر الإسلامى الفلسفى تظهر جلية واضحة فى دراسة علم الكلام الإسلامى ، سواء كان ذلك لدى متكلمى الإسلام أو الفرق الإسلامية أو علماء الكلام أكثر مما تظهر فى دراسة فلاسفة الإسلام من منطلق أنه لم يكن لليونان علم بالحكم على فاعل الكبيرة مثلاً ولا بصلة الله بصفاته ولا بالنبوة ولا بمشكلة خلق العالم ولا بقضية خلق القرآن ومشكلات

أخرى ناقشها علماء الكلام كما ناقشتها الفرق الكلامية كرؤية الله تعالى وكلام الله وحدوث العالم وقدمه وغير ذلك من الموضوعات والقضايا التى يتناولها علم الكلام بالبحث والدراسة حيث أنها موضوعات انبثقت عن ظروف خاصة بالعالم الإسلامى ، وبالتالى هى وليدة مشكلات إسلامية خالصة .

ومن ثم فان نشأة علم الكلام إنما تلتمس من الخلاف حول قضايا خلافية بين الإسلام وما واجهه من أديان أخرى فى البلدان والأمصار التى فتحتها أيام التوسع الإسلامى .

.. حقيقة لقد استعان المتكلمون فى عصر متأخر عن النشأة بالفلسفة كسلاح يمكنهم من التفوق فى الجدل ، ولكن ذلك لايعنى أنهم تبنوا أو اعتنقوا فلسفة اليونان ، وماكان ينبغى للمدافعين عن الدين أن يعتنقوا آراء سقراط وأفلاطون وارسطو وافلوطين وغيرهم من فلاسفة اليونان فى قضايا تمس الإلهيات (وجود الله تعالى ، صفاته ، رؤيته ، كلامه ... إلخ) ويرى البعض أن الدارسين للفكر الإسلامى بصفة عامة أحد فريقين :

الأول: يدرس الماضى على أنه تراث أقدمين فيتشدد فى أن يقدمه كما كان تحت أسم " إحياء التراث " وذلك أمر محمود فى تحقيق المخطوطات على ألا يكون مجرد نقل من ورق أصفر إلى ورق أبيض ، أى لابد من

التحقيق العلمى والتحليل والنقد والمقارنة والمقابلة[١] وتحديث أمور كانت فى الماضى من البديهيات وأصبحت فى خبر كان .

والثانى: يدرس الماضى من خلال قيم الحاضر فيضفى على الأقدمين تصورات المحدثين وقيم المعاصرين فشاعت بذلك تعبيرات الديمقراطية أو الاشتراكية فى الإسلام[١] أو وصف شخصيات إسلامية ذات أثر من أمثال: أبى ذر الغفارى وابو منصور الحلاج والإمام الحسين بن على رضى الله عنه بالثائرين أو اصحاب مبدأ الخروج عن كل ماهو مألوف سواء أكان هذا المألوف سلبياً أو إيجابياً ، اغتراباً وغربة أو اقتراباً وقربة[٢] .

ومن هذا المنطلق نود أن نقول إن علم الكلام الإسلامى يحتل مكانة هامة بين جميع مباحث الفلسفة الإسلامية بشكله الواسع من جهة ، وبين علوم الدين وأصوله من جهة أخرى .

---

[1] يراجع فى ذلك ما كتبناه فى مقدمة تحقيق شرح القوشجى على تجريد العقائد للطوسى فى كتاب :- من التراث الإسلامى .. – دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر – الطبعة الأولى – الاسكندرية – سنة ٢٠٠٠ – ص٢٠.

[1] د. أحمد صبحى : فى علم الكلام – دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية فى أصول الدين – ج١ – الاشاعرة – الطبعة الثانية – دار الكتب الجامعية – الاسكندرية – ١٩٧٦ – ص١٢.

[2] د. صابر أبا زيد : الإمامية الإثنى عشرية – شخصيات وآراء – دار الحضارة للطبع والنشر – الطبعة الأولى – طنطا – ١٩٩٩ – ص ١٢٢.

- **مباحث الفلسفة الإسلامية** :

من المعلوم أن المختصين فى دراسة الفلسفة الإسلامية بصفة عامة درجوا على اعتبارها مشتملة على المباحث الآتية :-

أ – علم الكلام :

هذا العلم الذى أنشئ خصيصاً للدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، وسيأتى تعريفاتها تفصيلاً فيما بعد ، كما ان هناك طائفة من المتكلمين والفرق الإسلامية من أمثال : الخوارج والقدرية والاشاعرة والجبرية والمعتزلة والشيعة بفروعها الثلاثة : الإثنى عشرية والزيدية والاسماعيلية والذى سنأخذ ممثل لها فى هذا الكتاب.

ب- **فلاسفة الإسلام** :

من أمثال أبو يعقوب الكندى أول فلاسفة العرب وأبو نصر الفارابى المعلم الثانى وأبن سينا أشهر فلاسفة الإسلام وجماعة إخوان الصفا وخلان الوفا وهؤلاء يمثلون فلاسفة المشرق.

أما الفلاسفة الذى يرفعون لواء الفكر فى المغرب فهم ابن باحة وابن مسرة وابن طفيل وابن رشد أشهر فلاسفة المغرب العربى وأخر فلاسفة الإسلام . ولقد كان مقصدهم التوفيق بين الفلسفة والدين أو بين الوحى والعقل . وهم أيضاً

بلاشك كفلاسفة تأثروا بفلاسفة اليونان القدامى وآراءهم فى الوجود والإنسان والعالم والكون وأطلق عليهم الفلاسفة المشاؤون[1] كما سبق القول.

ج- **التصوف الإسلامى:**

وهو يمثل الجانب الروحى فى الدين والعقيدة فى مقابل الفقة المتعلق بالإسلام واحاديث الرسول (ﷺ) وهناك تصوف سلفى وتصوف سُنى وتصوف فلسفى ، كما أن هناك صوفية حقائق وصوفية أرزاق وصوفية رسوم كما يقرر ذلك ابن تيمية فى مؤلفاته.

ومن المعلوم أن الفلسفة الإسلامية بصفة عامة اختلفت فى المعنى والمبنى عبر العصور المختلفة من علم كلام وتصوف إسلامى وفرق إسلامية وفلاسفة إسلام . وقلنا إن المعالجين للتراث العقلى الإسلامى أختلفوا فى معنى الفلسفة الإسلامية تبعاً لاختلافهم فى موقفهم من العقلية العربية ، واجملنا القول بأن هناك اتجاهين فى تحديد الفلسفة الاسلامية:-

أحدهما : يقوم على عدم الاعتراف باستقلال العقلية العربية بالانتاج العقلى ويرى لذلك أن ما ينسب إليه من فلسفة لايخرج عما عرف من فكر

---

[1] أنظر فى ذلك تفصيلاً : د. عاطف العراقى – مذاهب فلاسفة المشرق – دار المعارف – القاهرة – الطبعة العاشرة – ود. أحمد صبحى – فى علم الكلام – ج١ – ص٢. أما بخصوص جماعة إخوان الصفا وخلان الوفا يراجع : " فكرة الزمان عند إخوان الصفا " – أطروحة دكتوراه بمرتبة الشرف الأولى للمؤلف وتم طبعها بمكتبة ومطبعة مدبولى – القاهرة – عام ١٩٩٨م – عرضنا منها كل ما يخص الجماعة من آراء وقضايا وشخصيات وتأثير وتحليل رسائل وعددها وما نسب إليهم وخاصة فى فكرتى الزمان والمكان... فليراجع.

بـلاد الإغريـق (الفلسـفة اليونانيـة) تناولهـا العـرب بالشـرح والتزويـد وإحياناً بالنقد والتحليل.

والآخر : يرجع إلـى الاعتراف بقيمـة العقليـة العربيـة وتساويه مـع عقل أى شـعب من الشـعوب فـى أنـه يصـح أن يكـون لـه انتـاج عقلـى يتسم بالابتكـار فـى أمور العقل والتفكير والمنطق.

ويجـب أن لاننكـر للعقليـة العربيـة اسـهاماته فـى تطـور علـم الكـلام والتصوف بل إن لـه منطق عربـى بخـلاف منطق أرسطو القديم الصورى ومع اعترافنا بدور الفلسفة اليونانية فى التأثير على فلاسفة الإسلام إلاّ أننا نرى أن الجانـب الإلّهـى فـى التفكير الإسـلامى أو مـا يسمى بالفلسفة الإسـلامية الإلهيـة ضرب من ضروب العقل العربى المسلم بعيداً على العقل اليونانى رغم أهميته.

وبعبـارة أخـرى يعـرض مـؤرخ الثقافـة الاسـلامية فيمـا يخـتص بالجانـب الإلهى من التفكير الإسلامى فى المرحلة الثانية (وهى مرحلـة ما بعد الاختلاط بالثقافات) للآتى :-

١- لـلآراء اليونانيـة التـى نقلـت إلـى اللغـة العربيـة (النقل والترجمـة) واشـتغال علماء مسلمين فى الشرق والغرب ببسط المشاكل الفلسفية وتحديد عمل كل فيلسـوف وموقفـه تجاههـا إيجابـاً وسـلباً . أو بالتـأريخ للشخصـيات الفلسـفية الاسلامية وآرائها بالنسبة لكل مشكلة منها.

والمـنهج الأول : مـنهج موضـوعى . يراعـى فيـه تركيـز الآراء المختلفـة للفلاسفة حول موضوع معين .

والمنهج الثانى : منهج تطورى تاريخى . يدخل فيه إعتبار الزمن الذى مر على المشكلة الفلسفية .

٢- يعرض لتطور علم العقيدة والتوحيد أو علم الكلام ، وموقف المدارس الكلامية المختلفة من هذا الدخيل الاغريقى وغير الاغريقى الطارئ على التفكير الإسلامى.

فى الحقيقة ... ونحن بصدد الكلام عن الفلسفة الاسلامية بصفة عامة وعلم الكلام بصفة خاصة لابد لنا وان نعرض لفترات التطور التى حدثت للفلسفة الاسلامية فى عصرها المشائى ، وسنرى ان الحديث عن التفكير الإسلامى الإلهى بصفة خاصة فى مرحلته الثانية (مرحلة ما بعد الاختلاط) يتطلب تقسيمها إلى فترات وتحديد هذه الفترات يرجع إلى الحوادث السياسية والاجتماعية أو الثقافية التى كان لها أثر بالغ فى تغيير مجرى الفلسفة الإسلامية كلها من القديم إلى الوسيط والمعاصر وهذه الفترات كمايلى :-

١- فترة النقل والترجمة والجمع والشرح أو فترة التوفيق بين آراء الاغريق كما وردت وبين آراء الدين فى العقيدة ... ونجد خير ممثل لها هم : أبو يعقوب الكندى (أول فلاسفة العرب) وأبو نصر الفارابى (المعلم الثانى) وجماعة إخوان الصفا وخلان الوفا (طلائع فلاسفة الاسماعيلية) وابن سينا (شارح ارسطو) وابو حيان التوحيدى (الأديب الفيلسوف) ...إلخ.

٢- فترة ركود الفكر الفلسفى بتأثير آراء الفقهاء والمحدثين والاستعانة بالتوفيق فى تأييد العقيدة ويمثلها ابو حامد الغزالى (أشعرى متصوف) رغم تحفظنا

علـى تلـك الفتـرة لأن الإمـام الغزالـى لـه اسـهاماته العديـدة فـى إثـراء الفكـر الإسلامى كما سنرى .

٣- فترة رد الاعتبار للآراء اليونانية فى غرب الامبراطورية الاسلامية وفى نفس الوقت عدم الاستعانة بها فى تأييد العقيدة والتوفيق بين الفلسفة والدين على نمط أخر ويمثلها خير تمثيل الفيلسوف ابن رشد (العقلانى التنويرى) .

٤- فترة استمرار المناقشة لآراء الأغريق وشروح العقليين للعقيدة تحت تأثير كتاب " تهافت الفلاسفة " للغزالى والميل إلى تضييق العقل ونطاقه فى فهم العقيدة رغم وجود كتاب " تهافت التهافت " لأبن رشد ويمثلها عضد الدين الإيجى (صاحب المواقف) ونصير الدين الطوسى(صاحب تجريد العقائد) وسعد الدين التنفتازانى (صاحب عقائد السلفية) وغيرهم .

٥- فترة نقد الجدل العقلى حول العقيدة وبالتالى نقد المذاهب الفلسفية والكلامية فى تأييد العقيدة ويمثلها ابن تيمية وابن القيم الجوزية وابن مفلح وابن رجب (المدرسة السلفية) .

٦- فترة متابعة النقد للجدل العقلى حول العقيدة واتباع مذهب معين فى الفهم ويمثلها الإمام محمد عبده واستاذه جمال الدين الأفغانى : الأول فى رساله التوحيد والثانى : فى الرد على الدهريين ، وأيضاً تلميذ الإمام محمد عبده الشيخ رشيد رضا صاحب (مجلة المنار) ومكمل تفسير المنار للإمام محمد عبده ، وأيضاً رفاعه الطهطاوى والشيخ مصطفى عبد الرازق وكوكبه من أكابر الفكر العربى المعاصر .

٢- **فى المنهج** :

... ويتكون الكتاب الذى بين أيدينا من خمسة فصول مختارة بعناية وهى تمثل جملة أبحاث ودراسات متكاملة تسبقها مقدمة طويلة مع فصل فى مجال الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام وفلاسفة الإسلام ، وقد سبق وأن تم نشر بعضها فى مجلات علمية دورية محكمة ، وقد استخدم فى معظم الدراسات والأبحاث المنهج النقدى المقارن وفى بعضها المنهج التحليلى النقدى طبقاً لطبيعة الموضوع .

فالفصل الأول : عن علم الكلام الإسلامى بصفة عامة ويتضمن أهم العناصر من أمثلة تعريفات علم الكلام الإسلامى ومراحل نشأة علم الكلام الإسلامى مع توضيح أهم عوامل نشأة علم الكلام الإسلامى .

والفصل الثانى : بعنوان الإمام محمد بن إسماعيل ومنهجه التأويلى الباطنى " دراسة تحليلية نقدية " فى عرض عام مجمل لآراء هذه الشخصية الشيعية الاسماعيلية فى فترة من أحرج فترات التوجه الإسلامى حيث ولد الإمام عام ١٣٢هـ وتولى الإمارة عام ١٥٨هـ ، ومنهج البحث والدراسة فى هذا الفصل يشتمل على النقاط الآتية :

أولاً : التعريف بالإمام محمد بن اسماعيل وعلاقته بميمون القداح .

ثانيًا : حول معنى التأويل (قديماً وحديثاً) والاشتقاق اللغوى للكلمة فى العربية واستعمالاتها فى القرآن الكريم .

ثالثاً : عرض لتاريخ المنهج الباطنى التأويلى الفلسفى .

رابعاً : ادعاءات القوم بعد وفاة الإمام .

خامساً : النطقاء السبع وتمام دور الاكتمال الاسماعيلى .

أما الفصل الثالث : فهو بعنوان : التوفيق بين الفلسفة والدين عند إخوان الصفا وخلان الوفا ، وهم كما نعلم طلائع فلاسفة الاسماعيلية وممثلين للقرن الرابع الهجرى بكل ما فيه من توجه مرجعى وخطاب فلسفى ثرى. ويشتمل هذا الفصل على العناصر الآتية :-

أولاً: إخوان الصفا وخلان الوفا (الرسائل- تقسيم العلوم).

ثانياً: الصلة بين الدين والفلسفة فى الفكر الإسلامى ومراحلها .

ثالثاً: التوفيق بين الدين والفلسفة عند إخوان الصفا.

رابعاً: ارهاصات فلسفة التأويل (فى الإسلام عامة وعند إخوان الصفا خاصة)

خامساً: نقد ابى سليمان المنطقى لمنهج اخوان الصفا فى التوفيق .

أما **الفصل الرابع** : فهو بعنوان العالم عند الإمام الغزالى " دراسة تحليلية نقدية " ممثل للاشعرية المتصوفة وتناولت فيه حياته ومؤلفاته ، عناية الباحثين به ، موقفه من الفلسفة والمنطق ، كتاب التهافت فى الميزان ، أهم مذاهب الفلاسفة لدى الغزالى وتقسيم العلوم عنده ، ثم تناولت موقف الإمام الغزالى من أهم قضايا علم الكلام وهى مشكلة حدوث العالم وقدمه وكيفية إعتراض الإمام الغزالى على أدلة الفلاسفة ثم قدمنا تقييماً ونقداً لهذه الآراء .

وجاء **الفصل الخامس** والأخير من الكتاب بعنوان : نقد ابن رشد للمسائل الإلهية لدى متكلمى الاشاعرة ، وابن رشد كفيلسوف عقلانى وتنويرى له

بالطبع نقد موجه للإمام الغزالى كمتكلم أشعرى ، بالإضافة إلى نقد ابن رشد لمسائل علم الكلام الإسلامى من أمثلة : مسألة وجود الله ووحدانيته ومسألة تعطيل الصفات الإلهية ومسألة الذات والصفات وعلاقتهما بالوحدانية والعلم الإلهى.

وقد آثرنا أن نعرض لأبن رشد بعد الإمام الغزالى لما بينهما من صلة نقدية وتتبع تاريخى ، كما آثرنا أن نعرض لإخوان الصفا بعد عرضنا للإمام محمد بن اسماعيل الشيعى الإسماعيلى من منطلق ان إخوان الصفا يمثلون طلائع فلاسفة الاسماعيلية فى عصرها الذهبى ، ومن هنا جاءت فصول الكتاب منسجمة مع موضوعه ومنهجه حتى تتكامل الأفكار والآراء فى السرد والعرض والتحليل والنقد والموازنة والمقارنة .

ومن هذه المقدمة سنقدم عرضاً لتعريفات علم الكلام عند بعض العلماء والفلاسفة والصوفية وعلماء الكلام وأصحاب العقائد والملل والنحل ونعرج إلى سبب تسميته بهذا العلم ثم نذكر أهم مراحل نشأة علم الكلام والعوامل الداخلية والعوامل الخارجية لهذه النشأة .

وفى النهاية نسأل الله تعالى أن نكون قد اصبنا وجه الصواب ، وإن اخطأنا فمنا ، فالكمال لله وحده تعالى هو مولانا ونعم النصير .

إسكندرية : ٢٠٠٧/٥/١

أ.د صابر أبا زيد

الفصل الأول

علم الكلام الإسلامى

... ويتضمن هذا الفصل أهم العناصر الآتية :

أولاً: تعريفات علم الكلام الإسلامى .

ثانياً: مراحل علم الكلام الإسلامى .

ثالثاً: عوامل نشأة علم الكلام الإسلامى .

أولاً : تعريفات علم الكلام الإسلامى:

١- **ماهو علم الكلام** :

علم الكلام أو علم التوحيد أو علم أصول الدين هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية . وهذا العلم هو النتاج الخالص للمسلمين ، وقد صدر هذا العلم عن بناء المجتمع الإسلامى وعبر المسلمون فيه عن ذاتهم.

ومما لاشك فيه أن المتكلمين وقد كانوا فى وسط فلسفى وأمام هجمات فلسفية من أديان مختلفة وعقائد فلسفية متعددة ومذاهب شرقية منتشرة فى البلاد التى فتحوها قد أخذوا منها بعض الأفكار الجزئية ، ولكن علم الكلام بقى فى جوهرة العام حتى القرن الخامس الهجرى اسلامياً بحتاً وبعد ذلك شابتة عناصر يونانية ومزج بالعلوم الفلسفية ، وأن متكلمى الإسلام تكلموا فى الميتافيزيقيا (ما بعد الطبيعة) أو المسائل المُلحة التى كانت تهدد مجتمعهم[١]

ومن هنا كان عمل المسلمون الباهر فى تفسير الكون والوجود والإنسان وإكتشاف القوانين الوجودية ، وتوصلوا إلى مفهوم للوجود والحركة والعلة يخالف ما ذهب إليه فلاسفة اليونان ويسبق ما وصل إليه مفكرى أوروبا المحدثين وفلاسفتها.

---

[1] د. على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام – ج١ – ص٥٣ – دار المعارف – الطبعة الثانية – إسكندرية – ١٩٨١م.

٢- **تعريفات علم الكلام** :

لقد تعددت تعريفات علم الكلام وأختلفت بقدر ما تعددت تعريفات الفلسفة بصفة عامة والفلسفة الإسلامية بصفة أخص.

أ – وعلم الكلام حسب تعريف التهانوى هو علم يقتدر منه على اثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه[١] وهذا التعريف يتضمن ضرورة إتخاذ العقائد الدينية قضايا مسلماً بها ثم الاستدلال عليها بأدلة العقل (أى أن العقل هنا يخدم الدين) أو بمعنى آخر أسبقية الشرع على العقل خلافاً للفلاسفة الذين يرجحون العقل على الشرع.

ب- تعريف أبو نصر الفارابى (ت ٣٣٩هـ) المعلم الثانى والفيلسوف الإسلامى لعلم الكلام :هى صناعة الكلام ويقتدر بها الانسان على نصرة الآراء والأفعال المحددة التى صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل ، ويجدر بنا أن نوضح أن العلوم الدينية لدى الفارابى[٢] نوعان:

النوع الأول:

يتعلق بنصرة ما جاء به الدين من العقائد والأحكام وتنفيذ كل ما جاء مخالفاً لها بالأدلة العقلية ، وهذا هو موضوع علم الكلام .

---

[1] التهانوى (الشيخ المولوى محمد أعلى) : كشاف إصطلاحات الفنون – طبعة بيروت – ص٢٢ ، ٣٣.

[2] الفارابى (أبو نصر) : إحصاء العلوم – مطبعة السعادة – ص ٧١.

والنوع الثانى :

يتعلق باستنباط قضايا وأحكام من الآراء والأفعال المنصوص عليها فى الدين وهو علم الفقه.

ومن هنا نجد أن علم الكلام يبحث فى أصول الدين بينما يبحث الفقه فى فروعه . وعلم الكلام يبحث فى أصول الاعتقاد والبحث فيه نظرى بينما يعالج علم الفقه أحكام الشرع المتعلقة بالعبادات وهى أحكام عملية .

وتعلق علم الكلام بالأصول والفقه بالفروع يلقى الضوء على تسمية الإمام أبى حنيفة النعمان (ت ١٥٠هـ) لعلم الكلام بأنه : الفقه الأكبر .

ج- تعريف **عضد الدين الإيجى** (ت ٧٥٦هـ) لعلم الكلام وموضوعه بأنه يبحث فى ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله فى الدنيا كحدوث العالم ، وفى الآخرة كالحشر والمعاد وأحكامها وكبعث الرسل عليهم السلام ونصب الإمام وخاصة لدى فرق الشيعة – وسماها علم التوحيد والصفات وقد سمى أيضاً علم اصول الدين لأنه يتعلق بالأحكام الأصلية أو العملية[١].

د- أما **ابن خلدون** فنراه وهو بصدد تعريف علم الكلام يفرق بينه وبين الفلسفة وهو يشير بقوله : " وأعلم أن المتكلمين يستدلون فى أكثر ما حولهم بالكائنات وأحوالها على وجود البارى تعالى وصفاته ، وهو نوع استدلاتهم غالباً ، ولكن إذا نظر المتكلم فى الموضوعات الطبيعية إنما ينظر فيها من

---

[1] الإيجى (عضد الدين عبد الرحمن) : المواقف – ج١ – ص٤٢ – مطبعة السعادة – ١٣٢٥هـ

حيث أنها تدل على الفاعل أو الموجد . أما نظر الفيلسوف فى الإلهيات فهو نظر فى الوجود المطلوب وما يقتضيه لذاته[1].

ولقد عرض ابن خلدون لموضوع علم التوحيد أو علم الكلام وما يتصل بذلك من المتشابه من الكتاب والسنة فى فصلين طويلين من مقدمته:

إحداهما : مثبت فى جميع نسخ المقدمة وعنوانه:" علم الكلام" وقد تكلم فيه عند نشأة هذا العلم وأهم مسائلة وخاصة ما تعلق منها بالإيمان والإسلام وصفات الله تعالى وعن نشأة مدارسه وأئمتها ومذهب كل مدرسة منها وأهم مؤلفاتها.

والآخر : مثبت فى بعض نسخ المقدمة الخطية دون بعض وعنوانه: " كشف الغطاء من المتشابه من الكتاب والسنة وما حدث لأجل ذلك من طوائف السنية والمبتدعة فى الاعتقادات ".

وقد تكلم فيه عن أنواع المتشابهات وخاصة الآيات والأحاديث التى يسند فيها إلى الله تعالى صفة يدل ظاهرها على التجسيم نحو قوله تعالى : " الرحمن على العرش استوى " وقوله تعالى : " يد الله فوق إيديهم " .

ويظهر أن ابن خلدون قد رأى فى أثناء تقسيمه للمقدمة أن ماذكره فى الفصل السابق غير كاف فى بيان حقائق هذا العلم وما جرى فى مسائله من

---

[1] ابن خلدون (عبد الرحمن ..) : المقدمة – بتحقيق د. على عبد الواحد وافى – ص٣٢٧ – مطبعة دار الشعب – القاهرة .

خلاف بين العلماء فاضاف فصلاً آخر يكمل ما فى الفصل السابق من نقص ويفصل ما فيه من إجمال[1].

هـ-أما **طاش كبرى زادة** (ت ٩٦٢هـ) فقد أشار إلى التفرقة من حيث الغاية بين علم الكلام والفلسفة وقيل ان موضوع علم الكلام – الوجود من حيث هو وجود وإنما يمتاز عن العلم الإلهى الباحث عن أصول الوجود المطلق باعتبار الغاية لأن البحث فى علم الكلام على قواعد الشرع ، وفى العلم الإلهى على مقتضى العقول[2] فالمتكلم يستند إلى ما جاء به الدين من اعتقادات ثم يلتمس الحجج العقلية التى تدعمها . أما الفيلسوف فيبحث بعقله ويرى حقاً ما توصل إليه بالدليل دون نظر إلى ما جاء به الدين.

فالمتكلم يعتقد ثم يستدل . اما الفيلسوف فيستدل ثم يعتقد.

و- أما **أبو حيان التوحيدى** (ت ٤١٤هـ) أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء فقد عرف علم الكلام فى رسالة له بعنوان (ثمرات العلوم) قائلاً : وأما علم الكلام فإنه باب من الإعجاز فى أصول الدين يدور النظر فيه على فحص العقل فى التحسين والتقبيح ، فى الإحالة والتصحيح ، والإيجاب والتجويز

---

[1] لمزيد من التفاصيل : يراجع د. على عبد الواحد وافى – عبد الرحمن بن خلدون – أعلام العرب رقم ٤ – وزارة الثقافة – نشر مكتبة مصر – ص ٢٧٥ / ٢٧٦ – الطبعة الأولى – ١٩٦٢م.

[2] طاش كبرى زاده ، مفتاح السعادة ومصباح السيادة – ج٢ ، ص٢١ .

والاقتدار والتعديل والتحوير والتوحيد والتكفير ، والاعتبار فيه ينقسم إلى دقيق ينفرد العقل به ، وجليل ينزع إلى كتاب الله تعالى فيه[١].

ز- أما تعريف **ابن رشد** لعلم الكلام فلا نلمس لديه تعريفاً محدداً لأنه كما نعلم لايحبذ علم الكلام ولايحبه بقدر حبه للفلسفة والتفكير العقلانى الحر ولكنه وهو بصدد نقده لآراء الأشاعرة يذكر لنا فى تفسيره لما بعد الطبيعة لأرسطو مايلى:- " ولما كان علم الكلام يقصد به نصرة آراء قد اعتقد فيها أنها صحيحة عرض لأصحابه أن ينصروها بأى نوع من أنواع الأقاويل أتفق ، سوفسطائية كانت جاحدة للمبادئ الأولى ، أو جدلية أو خطبية أو شعرية كانت وصارت هذه الأقاويل عند من نشأ عن سماعها من الأمور المعروفة بنفسها ، مثل إنكارهم وجود الطبائع والقوى ورفع الضروريات الموجودة فى طبيعة الإنسان ، وجعلها كلها من باب الممكن وإنكار الأسباب المحسوسة الفاعلة وإنكار الضرورة المعقولة بين الأسباب والمسببات[٢].

ولقد كانت هذه المسائل من ضمن المسائل التى رد فيها الفيلسوف ابن رشد على الإمام أبو حامد الغزالى فى كتابه (تهافت التهافت) وأعاد للفلسفة هيبتها التى ضاعت على يد الغزالى الذى كان يميل إلى الأشاعرة وهم من المتكلمين .

---

(1) بخصوص آراء التوحيدى فى كل أمور الفلسفة والتصوف وعلم الكلام والأدب والمنطق يراجع فى ذلك : أبو حيان التوحيدى – دراسة لحياته وأدبة وفكره د.صابر أبا زيد – نشر الدار الأندلسية بالاسكندرية – الطبعة الأولى – ١٩٨٨م.

(2) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو – فى ثلاثة مجلدات – المجلد الأول – ص ٤٤/٤٣ – بتحقيق الآب موريس يونج – بيروت – الطبعة الكاثولويكية – ١٩٥٢م.

وبعد أن سردنا أهم التعريفات لعلم الكلام فى هذه العجالة وبعد أن عقدنا بعض المقارنات بين علم الكلام والفلسفة وبين علم الكلام والفقه يجدر بنا الانتقال إلى النقطة الثانية وهو عن مراحل نشأة علم الكلام .

ثانياً: مراحل نشأة علم الكلام :

إن الإختلاف فى التعريفات وفى تفسير التسمية لهذا العلم يجرنا إلى التساؤل عن نشأة هذا العلم .. وهل كانت تسميته كذلك من قبل أصحابه من المتكلمين – اعتزازاً بها واعتداداً بالإنتساب إليه – أم من قبل الخصوم إستنكاراً له وأدانة لأهله .

ولقد مرت نشأة علم الكلام بمراحل مختلفة نذكر منها الآتى :

١- **<u>مرحلة الإيمان القلبى</u>:**

وتمثل تلك المرحلة قمة الإيمان القلبى والوجدانى للشعور الدينى الخالص والصافى دون ما تشوبه شائبة.

ومن هنا لم يلق علم الكلام فى أول أمره قبولاً من علماء المسلمين وأئمتهم – وفقائهم ومحدثيهم على وجه الخصوص ، فقد روى عن الإمام مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ) أنه قال : " إياكم والبدع ، قيل يا أبا عبد الله . وما البدع ؟ قال : أهل البدع الذين يتكلمون فى أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ولايسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان إلى يوم الدين

. " وفى قول آخر لـه : الكلام فى الدين أكرهه ولم يزل أهل بلدنا – يقصد المدينة المنورة – يكرهونهه ولا أحب الكلام إلاَّ فيما تحته عمل[1].

- وروى عن أبى حنيفة بن النعمان (ت١٥٠هـ) أنه قال: لعن الله عمرو ابن عبيد فأنه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لايفيدهم من الكلام[2].

- وكان سفيان الثورى المتصوف (ت ١٦١هـ) ينهى أصحابه عن مجالسة المتكلمين ويقول لهم : " عليكم بالأثر وإياكم والكلام فى ذات الله ".

- والإمام جعفر الصادق (ت ١٤٨هـ) يقول فى هذا : تكلموا فيما دون العرش ولاتتكلموا فيما فوق العرش فإن قوما تكلموا فى الله فتاهوا.

- ولنا تحفظ علىهذا القول من منطلق دراستى لهذا الإمام الجليل ، ومن المعروف أنه يمثل الإمام السادس لدى الشيعة الإثنى عشرية وله مكانة خاصة لدى أهل السُنة والجماعة والشيعة والمعتزلة فهو من المنزهين لله تعالى دون تجسيم ولاتشبيه وله آراء فى الكلام والفلسفة والمنطق والعلم أيضاً. ويقول الإمام جعفر الصادق إن الناس فى التوحيد على ثلاثة أوجه:-

أ – مثبت لله وهو مؤمن .

ب- نافى له وهو مبطل .

ج- مشبه له وهو مشرك .

---

[1] د. أحمد صبحى : فى علم الكلام – ج١ ص٧.

[2] الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية – ص١٥٥ – الطبعة الأولى – ١٩٤٢م – القاهرة .

وقال : إن من زعم أن الله تعالى فى شئ أو من شئ أو على شئ فقد أشرك ، حيث أنه تعالى لو كان على شئ لكان محمولا ولو كان فى شئ لكان محصوراً ولو كان من شئ لكان محدثاً.

وقال عن ماهية الله تعالى أجابة من سؤال أحد الزنادقة أنه شئ بخلاف الأشياء ولا جسم ولاصورة ولايحس ولايجس ولايدرك بالحواس الخمسة ولاتدركه الأوهام ولاتنقصه الدهور ولايغيره الزمان[1].

ونلاحظ من سرد كل هذا الكم من آراء العلماء فى علم الكلام أن الخوض فى الكلام و ذات الله تعالى مكروه اما فيما يخص الدفاع عن العقائد الدينية فهو مباح بل ضرورى.

ومن هنا نجد أن الإمام **جلال الدين السيوطى** يؤلف كتاباً بعنوان: " صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام . حيث ينبغى الصمت وعدم الخوض فى المسائل الاعتقادية ، وكل هذا كان من صميم خصائص المرحلة الأولى التى هى مرحلة الإيمان القلبى.

ولقد نسب التابعون من المحدثين والفقهاء والصوفية موقفهم فى النهى عن الخوض فى موضوعات هذا العلم إلى الرسول (ﷺ) نفسه .. فما دليلهم على ذلك ؟؟

عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: " خرج علينا رسول الله (ﷺ) ونحن نتنازع فى القدر فغضب حتى أحمر وجهه ثم قال: " أبهذا أمُرتم أم بهذا أرسُلت

---

[1] د. صابر أبا زيد – الإمامية الإثنى عشرية – شخصيات وآراء – ص ١٥٧ – دار الحضارة للطبع والنشر – طنطا – الطبعة الأولى – ١٩٩٨م.

إليكم ؟ إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا فى هذا الأمر عزمت عليكم ألاَّ تنازعوا[١]. وإن كانت التسمية كما تبدو قد أتت من قِبل خصوم علم الكلام لا أصحابه : وان كان أئمة المسلمين من التابعين على اختلافهم فقهاء ومحدثين وفلاسفة إسلام قد أتفقوا على استهجان هذا العلم والنفور منه . فما هى عوامل نشأته ؟؟ وكيف أصبح مع ذلك من العلوم الإسلامية بل أن يعبر عن أهم جوانب المظهر العقلى للفكر الإسلامى وأن يكون لمن إستنكره آراء كلامية وكيف يستقيم هذا الأمر ؟

عدة تساؤلات يطرحها د. أحمد صبحى[٢] وهو بصدد الدفاع من علم الكلام ، ويذكر أنه من التجنى على علم الكلام أن يصوره الفقهاء والمحدثون مرادفاً للمراء أو الجدل الذى لافائدة فيه ، ولو كان الأمر كذلك لما كان لبعضهم – كما قلنا – كلام فى علم الكلام – من أمثال أبى حنيفة النعمان والإمام الشافعى وابن حنبل ، ولايفسر الأمر فى علم الكلام بما هو حادث فى الفلسفة – لكى تهاجم الفلسفة لابد أن تتفلسف (مثلما فعل الإمام الغزالى وهو يهاجم الفلسفة) ولكى تنهى عن الخوض فى علم الكلام لابد أن تكون متكلماً .

ربما كان الأمر كذلك بالنسبة للإمام أحمد بن حنبل حين أتخذ موقفاً معارضاً للمعتزلة بصدد مشكلة خلق القرآن ، ولكن الأمر يتجاوز ذلك فى أن الإسلام – شأنه فى ذلك شأن أى دين – قد مر بمرحلتين: مرحلة الإيمان القلبى والتصديق والتسليم والتقديس ، إذ يضر الدين فى نشأته أن تعصف به الأهواء

---

(1) ابن سعد : الطبقات الكبرى – ج٤ – ص١٤١ والمقصود بالنهى هنا القدر وليس الكلام . والجميع بلاشك يؤمنون من ضمن ما يؤمنون بالقضاء والقدر خيره وشره.

(2) د. احمد صبحى : فى علم الكلام – ج٢ – ص٨ ، ٩.

والجدل فلن يكن سائل على عهد الرسول (ﷺ) يسأل عن كيفية الاستواء فى قوله تعالى : " الرحمن على العرش استوى " كيف استوى ؟ وان سأل فإنه يلقى الجواب الذى رد به مالك بن أنس من التابعين : الاستواء معروف أو معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة والإيمان به واجب ، وقد خشى المسلمون الأوائل أن يكونوا من أهل البدع الذين قال تعالى فيهم : " فأما الذين فى قلوبهم ذيغ فيتبعون ما تشابه منه إبتغاء الفتنة وإبتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله " ولكنهم أرادوا أن يكونوا حسب تكملة الآية الكريمة " والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلاَّ أولو الألباب[١] ، ولقد كانت بعض الآيات تشير إلى أن موضوعات الميتافيزيقا من أمور الغيب التى لاتحيط بها علم الإنسان المحدود ، ومن هنا نجد قوله تعالى: " ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلاَّ قليلاً "[٢].

٢- <u>مرحلة النظر العقلى</u> :

هذه المرحلة نجد فيها بحث ونظر وتفكر وتأمل وصياغة فلسفية للعقائد الدينية . ومن هذا المنطلق لابد لأى ديانة سواء كانت يهودية أو مسيحية أو إسلامية أن تنتقل إلى مرحلة ثانية ، وسبب ذلك يرجع إلى حب الاستطلاع الفطرى للبشر أجمعين بدءاً من سيدنا إبراهيم إلى يوم الناس هذا .

---

[1] سورة آل عمران : آية ٨٥

[2] سورة الأسراء : آية ٨٥

فالناس جميعاً قد وهبوا الاستعداد للنظر العقلى والتفكير الفلسفى يقول الله تعالى : " وكان الإنسان أكثر شئ جدلا "[١] ، غير أن ظروفاً موضوعية وأحداثاً واقعية تتصل بإحتكاك المسلمون بأصحاب ديانات أخرى تسلح القائمون عليها بأسلحة الجدل ، والفلسفة قد أكرهت فريقاً من المسلمين على أن يدافعوا عن دينهم فنشأ عن ذلك علم الكلام[٢].

أ – <u>القرآن الكريم كمنطلق لنشأة علم الكلام</u> :

حث القرآن المسلمين على أن ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وأن يفكروا فى خلق السموات والأرض وإختلاف الليل والنهار وان يتدبروا " إن فى ذلك لآية لقوم يتفكرون"[٣] ، ومن يقرأ القرآن الكريم يجد أن بعض السور تعرض حواراً منطقياً لأفحام المشركين ، وهنا نجد أبو الحسن الأشعرى يقول: وأما الكلام فى أصول التوحيد فمأخوذ أيضاً من الكتاب الكريم . المهم فى الأمر أن القرآن الكريم كان منطلقاً لنشأة علم الكلام وخاصة عندما تتعرض لقضايا علم الكلام من أمثلة :-

جواز البعث بعد الموت – قدم العالم – رؤية الله – كلام الله. ولقد إلتزم المتكلمون على إختلاف فرقهم بما حدده القرآن الكريم من أصول عامة فى الاعتقاد : التوحيد – أسماء الله الحسنى وصفاته – علم الكليات والجزئيات وغير ذلك من القضايا الكلامية.

---

[1] سورة الكهف : آية ٥٤

[2] د. أحمد صبحى : فى علم الكلام – ج٢ – ص١٠.

[3] سورة النحل : آية ١١ – يراجع أيضاً سورة آل عمران : ١٥٨-١٦٠.

وهكذا إنبثق التفكير الفلسفى والنظر العقلى كما حددها القرآن الكريم.

ب- <u>الحديث والإجتهاد</u>:

فإذا انتقلنا من كتاب الله القرآن الكريم إلى المعلم الأول للسنة النبوية الشريفة – أعنى الرسول (ﷺ) فقد حث على الإجتهاد الذى أصبح المصدر الثالث للتشريع وعلم طرق الاستنباط ، أما أنه حث على الإجتهاد فما ذكر من ذلك أنه حين بعث معاذاً إلى اليمن قال له: كيف نصنع أن عرض لك قضاء؟

قال معاذ : أقضى بما فى كتاب الله تعالى.

قال : فإن لم يكن فى كتاب الله تعالى.

قال معاذ : فبسنة رسول الله (ﷺ)

قال : فإن لم يكن فى سنة رسول الله (ﷺ)

قال معاذ : أجتهد رأيى ولا آلو.

فضرب بيده صدر معاذ وقال: الحمد لله الذى وفق رسول الله (ﷺ) لما يرضاه الله ورسوله. هذه بعض من موضوعات علم الكلام التى لم يتفق فيها المتكلمون على رأى واحد بل تفرقوا وأنقسموا شيعاً.

وغنى عن البيان أن القرآن يقصد البحث فى مثل هذه الموضوعات الميتافيزيقية أو موضوعات عالم الغيب حين حث على النظر والتدبر والتفكير ولقد حدد أيضاً القرآن الكريم أصول الإيمان التى ينبغى على المتكلم أن يلمم بها وأن يدافع عنها ولايتخطاها إلى مخالف أو رأى مغاير .

وفى الحقيقة أن المتكلمين قد أكرهوا وأضطروا إكراهاً وإضطراراً فى الخوض فى موضوعات كان المفروض أن يسكنوا عنها ولايجادلوا فيها.

فما سبب ذلك ! وما هى الضرورة الملحة التى أباحت لهم المحظور وماهى عوامل نشأة علم الكلام ؟؟

.. والإجابة على هذه الأسئلة ...تلك هى كلمات الصفحات القادمة ..

ثالثاً: عوامل نشأة علم الكلام الإسلامى:

هناك عوامل داخلية وعوامل خارجية لنشأة علم الكلام الإسلامى بالإضافة إلى الأسباب التى ذكرتها من قبل.

١- **العوامل الداخلية** :

مما لاشك فيه أن العوامل الداخلية لنشأة علم الكلام إنما ترجع إلى عوامل البيئة الإسلامية ذاتها.

ويرجع الإنقسام إلى فرق ومذاهب – سواء فى الدين أو فى الفلسفة أو فى الفقه أو المذاهب حين تواجه الجماعة مشكلة تتعذر أن تتفق عندها الآراء إلى رأى واحد ، وأول ما نجده قول الإمام أبو الحسن الأشعرى : إن أول خلاف حدث بين المسلمين بعد وفاة النبى الكريم .. هو إختلافهم فى الإمامة[١] أو الخلافة . ولازال الإنشقاق المذهبى بين المسلمين إلى اليوم قائماً بين أهل السنة والشيعة والخوارج ، وهو خلاف جوهرى أساسه سياسى ولكن فى فكر ارتبطت فيه السياسة بالدين.

---

[1] أبو الحسن الأشعرى : مقالات الإسلاميين وإختلاف المصليين – ج١ – ص٣٩ ، ٤٠

ولكن ما حدث يوم إجتماع السقيفة عقب وفاة الرسول الكريم (ﷺ) وبفضل دور أصحاب النوايا الخبيثة وأدوات الفتنة جعل من المجموع إفتراق ومن الوحدة فرقة.

أ – **إجتماع السقيفة** :

بينما كان الإمام على بن أبى طالب وعمه العباسى بن عبد المطلب وأسامة بن زيد ونفر من الصحابة يقومون بتغسيل جسد الرسول العظيم (ﷺ) ويكفنوه – ولقد حملوه إلى قبره " فى حجرته " – نادت جماعة الأنصار: أجعلوا لنا فى رسول الله نصيباً فى وفاته كما كان لنا فى حياته نصيباً ، وهنا دعا على ابن أبى طالب كرم الله وجهه أوس بن حولى أحد الأنصار فنزل معهم إلى القبر ووسد الرسول (ﷺ) بالتراب[1] . ويعتبر هذا أول حوار أيدلوجى بين المهاجرين والأنصار .

وبينما على يعقل هذا مع أحبته ورفاقه إذ بالأنصار يجتمعون فى سقيفة ابن ساعدة يتشاورون فى أمور الولاية والإمامة والخلافة ، ويعلنون أمارة سيد الخزرج والصحابى الكبير سعد بن عبادة على المسلمين وبلغ الأمر أبا بكر وعمر وبعض المهاجرين فأتوا مسرعين فنحوا الناس عن سعد وخطب أبو بكر وقال:

- يا معاشر الأنصار : منا رسول الله فنحن أحق بمقامه.

وقالت الأنصار : منا أمير ومنكم أمير.

فقال أبو بكر : منا الأمراء وأنتم الوزراء

---

[1] د. النشار: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام – ج٢ – ص١٥.

وتجادل القوم (مهاجرين وأنصار) – بالكلام ، وما لبث الأنصار أن تراجعوا حين دعا أبو عبيدة الجراح إلى مبايعة أبى بكر وبايعه ، وقال:

- والله ما كنا لنتقدمك وأنت صاحب رسول الله (ﷺ) وثانى أثنين ثم نادى فى الأنصار قائلاً:-
- يا معشر الأنصار أنكم كنتم أول من بايع فلا تكونوا أول من غير ويدل وبايع الأنصار جميعاً.

هذه رواية .. بطلها أبو عبيدة بن الجراح ، وهناك روايات عديدة ليوم السقيفة نذكر منها موقف سيد بنى عبد الأشهل فى المدينة أسيد بن خضير(*) بطل يوم السقيفة على حد قول خالد محمد خالد:

" أسيد بن خضير أبو خضير الكتائب كان زعيم الأوس وكان واحداً من كبار أشراف العرب فى الجاهلية ومقاتليهم الأشداء أسلم على يد مصعب ابن عمير (أول سفير فى الإسلام) بعد أن كاد أن يقتله بايعاذ من سعد بن معاذ أيام أن ذهب مصعب إلى المدينة يعلمهم الإسلام.

وفى يوم السقيفة أثر وفاة الرسول (ﷺ) حيث أعلن فريق من الأنصار على رأسهم سعد بن عبادة أحقيتهم بالخلافة وطال الحوار واحتدمت المناقشة كان موقف أسيد بن خضير – وهو كما قلنا زعيم أنصارى كبير – مثالاً فى حسم الموقف وكانت كلماته كفلق الصبح فى تحديد الإتجاه.

(*) توفى فى شهر شعبان سنة ٢٠هـ ودفن بالبقيع .

وقف أسيد فقال مخاطباً فريق الأنصار من قومه :

- " تعلمون أن رسول الله (ﷺ) كان من المهاجرين فخليفته أذن ينبغى أن يكون من المهاجرين . ولقد كنا أنصار رسول الله (ﷺ) وعلينا اليوم أن نكون أنصار خليفته ، وكانت كلماته برداً وسلاماً[1] .

وغضب بنو هاشم أن تم الأمر فى غيبتهم وعلماء الشيعة يستندون إلى هذا التصرف ويقولون أن علياً وأنصاره وشيعته بحسب لفظهم – كانوا مشغولين بعمل من أعمال الآخرة وجماعة السقيفة بما فيهم الشيخين – كانوا مشغولين بعمل من أعمال الدنيا فتصوروا أو خيل إليهم أنهم يبيعون آخرتهم بدنياهم ، والشيعة ترفض أن تبيع دينها بالدنيا الفانية وأخذوا يرددون مآثر الإمام على بن أبى طالب لإثبات أحقيته بالخلافة لدرجة أن أحدهم[*] ألف كتاباً أورد فيه ألفين دليل على ذلك كما سنرى.

وكان من نتيجة غضب بنى هاشم أن وقف عتبة بن أبى لهب (ابن عم الرسول) ينشد شعراً فى مدح الإمام علىّ ، وهنا نجد اليعقوبى يقول: إن علياً بعث إليه فنهاه عن ذلك التشدد ، وتخلف مع علىَّ جماعة لم يبايعوا أبو بكر فى أول الأمر[1]. فهل كان هؤلاء من شيعته ؟

---

[1] خالد محمد خالد : رجال حول الرسول – ص ٤٨٦ ، ٤٨٧

[*] وهو العلامة جمال الدين الحلىَّ من علماء القرن الثامن الهجرى. لمزيد من المعلومات أنظر فى ذلك للمؤلف : العلامة جمال الدين بن المطهر الحلىَّ بين علم الأصول وعلم الكلام – دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر – الاسكندرية – الطبعة الأولى – ٢٠٠٣ – ص١٠،١١ وعنوان الكتاب : الألفين الفارق بين الصدق والمين فى التشيع لعلىّ وقد طبع فى النجف الأشرف.

[1] اليعقوبى : تاريخ الأمم – ج٢ – ص ١٠٣.

تساؤل يطرحة د٠ النشار ، ونرى معه أن من بين من تخلفوا عن البيعة الزبير بن العوام ، وقد حارب علياً فيما بعد ، وايضاً أبو سفيان بن حرب الذى قال :

- أرضيتهم يا عبد مناف ان يلى هذا الأمر (أى الإمامة) عليكم غيركم ؟ وقال لعلى بن أبى طالب : أمدد يدك أبايعك !! وأنشد :

بُنى هاشم لاتطمعوا الناسُ فيكمُ

ولاسيمَّا تِيم بن مُرة أو عدىَّ

فما الأمر إلا فيكمُ وإليكمُ

وليس لها إلاَّ أبو الحسن علىَّ

أبيات من الشعر صريحة تخاطب بنى هاشم بالتيقظ أمام طمع الناس فيهم وخصوصاً بنى تيم بن مرة (يقصد أبو بكر الصديق) وبنى عدىَّ بن كعب (يقصد عمر بن الخطاب) ويعلنها صراحة أيضاً أن الأمر كله لابد أن يرد لبنى هاشم متمثلة فى الإمام علىَّ بن أبى طالب. فهل كان أبو سفيان من شيعة علىَّ ؟ لا أعتقد ؟

والعجب هنا .. أن هذا الكلام يصدر عن أبو سفيان الذى كان أعدى أعداء محمد (ﷺ) . ويمكن لنا أن نميط اللثام عن سر اهتمام أبو سفيان بهذا الأمر الذى لا ناقة له فيها ولاجَمل.

إن السر يتمثل فى رؤيته بعينه الغادرة – كما يصفه النشار– أن هذه فرصة نادرة لإلقاء بذور الفتنة بين المسلمين ، ومن المرجح أيضاً أنه غضب

لعشيرته القديمة – بنى عبد مناف وكيف يسلب الحق منها[1].وهو من بنى أمية الذين سيلعبون دوراً خطيراً فيما بعد فى تطور منحنى الفكر الإسلامى .

ولكن علياً كان أحكم من أن يدع يد أبى سفيان أو غيره تتلاعب بصالح الإسلام والمسلمين .

إذن غضب لعلىَّ كما رأينا كل من : بنى هاشم وبنى أمية ، غضبوا أن تولاها رجل من بنى تيم وقلة من الناس أحبوا علياً وغضبوا لغضبه .

ثم ما لبث الجميع أن ساروا فى ركب الخليفة الذى سار على هدى رسول الله (ﷺ) وسنته ولم يحد عنها قيد أنملة؟ رحم الله الصدِيق .

وحينما تولى الخلافة – الصحابى الثانى رجل من بنى عدى بن كعب (عمر بن الخطاب) الخليفة القوى العادل الحازم الفاروق بترشيح – من أبو بكر الصديق – لانسمع همساً ولاعلناً ولم تكن هناك شيعة أو تشيع وعمل الجميع له وللإسلام .

وكان الإمام علىَّ نفسه وزيره وقاضيه ولم نر أيضاً لكلمة الشيعة كمصطلح مذهبى ذكراً . وبعد مقتله كلنا يعلم أمر الشورى الذى دشنه لأول مره فى الفكر الإسلامى الفاروق رضى الله عنه وكان من بين من أختارهم علىَّ نفسه .

---

[1] د. النشار : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام – ج٢ – ص١٧.

إذن الفاروق ما كاد أن يهضم حق علىَّ فى الإمامة ولكن الأمر شورى وجاء عثمان بن عفان ابن عم معاوية بن أبى سفيان الذى أنشد شعراً بالأمس وحزن لأن الخلافة فلتت من علىَّ وذهبت لغيره !!

وللمرة الثالثة بايع المسلمون عثمان بعد حادثة التحكيم المشهورة الذى أخرجت لنا فرقة الخوارج . الثوار الأوائل فى الفكر الإسلامى عثمان (ذا النورين) زوج بنت الرسول الكريم (ﷺ) رجل من بنى عبد شمس من بطن بنى أمية ، ولقد رضى عنه المسلمون جميعاً ... وكان رجلاً حيياً خجولاً عاش فى نعمة سابغة قبل النبوة ثم آمن برسول الله (ﷺ) فى مكة وعادى أهل بيته وعشيرته جميعاً من بنى أمية ثم هاجر فيمن هاجر ولم يكن كالشيخين فى حسن السياسة وحزم الأمور والشدة ولم يكن يرقى مقام علىَّ فى علمه وشجاعته وفتوته ، ولكنه بذل الجهد والمال من أجل الإسلام وهو من العشرة المبشرين بالجنة(*) وأجمع المسلمون عليه وبايعه علىَّ أيضاً حتى لايشق عصا الجماعة ويشتت ما جمعه ابن عمه الرسول (ﷺ) فى رحلة كفاح مريرة حتى تثبتت أركان الإسلام ، ولكن عثمان (رضي الله عنه)ضعف أمام أهله واجتهد وأصاب فى كثير وأخطأ فى كثير .. رحم الله عثمان الذى قتل مظلوماً ومن قتله كان ظالماً ومن خذله كان معذوراً .

(*) وهم بالترتيب : أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلىَّ بن أبى طالب وسعد بن أبى وقاص والزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله وأبو عبيدة الجراح وعبد الرحمن ابن عوف وسعيد بن زيد . أنظر تفصيلاً فى كتاب : الرياض النضرة فى مناقب العشرة للمحب الطبرى . تحقيق : محمد مصطفى أبو العلا . أيضاً: المبشرون بالجنة – مأمون غريب – مكتبة غريب – طبعة أولى – ١٩٨٩م.

فقد قتل على يد الثوار الذين يبلغ عددهم ١٥٠٠ ثائر على حد قول المؤرخين ولم يقتله أنصار علىَّ كما أشيع كذباً وبهتاناً بل أن علياً حاول الدفاع عنه وأرسل الحسن والحسين ليذودا عنه بأنفسهما ولكنها الفتنة التى أطلقها معاوية بن سفيان وأنصاره لم تخمد إلا بعد حادثة كربلاء (٦١هـ) أكبر فاجعة فى تاريخ الفكر الإسلامى .

وتولى الإمام علىَّ الخلافة – أخيراً وبعد أن فلتت ثلاثة مرات على حد قول مؤرخى الشيعة – قبلها علىَّ على مضض ، وكان قد زهد السياسة وأمورها كما سنرى فى الفصل المعد خصيصاً للإمام علىَّ بن أبى طالب كأول إمام من أئمة الشيعة الإثنى عشرية .

وحين مات علىَّ وتولى معاوية نرى كلمة الشيعة تظهر ، وذلك حين توفى الحسن وبلغ الشيعة ذلك وأجتمعوا فى دار سليمان بن الصرد وكتبوا إلى الإمام الحسين بن علىَّ يعزونه فى مصابه الإمام الحسن.

وعلى الرغم من ظهور كلمة الشيعة فى ذلك الوقت جنباً إلى جنب مع ظهور كلمات الأنصار والأتباع والأخوان ، فلقد كان المسلمون فى ذلك مسلمين فقط لا سُنة ولا شيعة ، وكان الأختلاف الوحيد حول أحقية الأشخاص فيمن يخلف من ؟ فلم تظهر فكرة الوصاية أو الإمامة فكرياً أو سياسياً اللهم إلا فى فرقة الخوارج وهى الفرقة الوحيدة التى خالفت اجماع المسلمين فى فكرتهم عن الخلافة أو الإمامة التى تكون عقيدة راسخة وحجر الزاوية فى المذهب الأيدلوجى الشيعى كله .

بل ان كثيراً من المعتقدات الشيعية الأخرى كالعصمة والرجعة والبداء والتقية تدور حول فكرة الإمامة فهى جوهر العقيدة وأساس المذهب الشيعى[1].

ب- <u>التشيع هل بدأ كفرقة فى حياة النبى</u> (ﷺ) ؟

ونحن بصدد الكلام عن بدايات التشيع نود أن نقول بأن الآراء تختلف فى تحديد بداية ظهور التشيع أختلافاً لا مثيل له بالنسبة لظهور الفرق الأخرى بالمقارنة مثلاً إلى فرق الخوارج وفرقة المعتزلة أو فرقة المرجئة وغيرها من الفرق ، فلكل فرقة من الفرق الإسلامية بداية معروفة مرتبطة بحادث معين فى زمان ومكان محددين وإن كان لابد من ذلك. فلقد كانت هناك عدة أحداث تاريخية لها أثرها البالغ فى المذهب الشيعى ، فأختلف الباحثون فى مدى أهمية كل منها وعدها نقطة البداية فى نشأة المذهب.

ولعل أهم هذه الأحداث السياسية – بالإضافة إلى ما ذكر من قبل – والتى إرتبطت بنشأة التشيع وبالذات الإثنى عشرية – ترجع إلى ما يأتى:-

أ – وفاة النبى وإجتماع السقيفة وتخلف الإمام علىَّ عن البيعة.

ب- الفتنة زمن عثمان بن عفان والتى بلغت الذروة بمقتله.

ج- موقعة صفين والتحكيم وما دار حوله من مناقشات.

د- مصرع الحسين بن علىَّ فى موقعة كربلاء[1] سنة ٦١هـ.

---

[1] د. أحمد محمود صبحى: نظرية الإمامة لدى الشيعة الأثنى عشرية – ص٢٨ – دار المعارف – بمصر – ١٩٦٩م.

[1] د. أحمد صبحى : نظرية الإمامة – ص ٢٩.

ومن الباحثين وعلماء الشيعة من يجعل نقطة البداية فى التشيع زمن النبى (ﷺ) نفسه وهذا ما نجده لدى العلامة الشيعى آل كاشف الغطاء حيث يقول : " إن أول من وضع بذرة التشيع فى حقل الإسلام هو نفس صاحب الشريعة الإسلامية. يعنى أن بذرة التشيع وضعت مع بذرة الإسلام جنباً إلى جنب سواء بسواء ولم يزل غارسها يتعهدها بالسقى والعناية حتى تمت وازدهرت فى حياته ثم أثمرت بعد وفاته وكان ما كان !![٢] .

وقد تأكدنا من خلال الصفحات السابقة أنه فى عصر النبوة وما بعدها كان الإسلام فى منأى عن التشيع والتحزب ولم تظهر كلمة شيعة إطلاقاً مما يدل على أن كلام علماء الشيعة بخصوص بدايات التشيع فيه نوع من الخلط لايستقيم .

ويذكر د. صبحى أن آل كاشف الغطاء يستدل على ذلك بأحاديث وردت عن النبى (ﷺ) فى مدح علىَّ فقد ورد فى كتاب الدر المنثور فى تفسير كتاب الله بالمأثور ، فى تفسير قوله تعالى : " .. أولئك هم خير البرية "[٣] أن أبن عساكر أخرج عن جابر بن عبد الله قال:

- كنا عند النبى (ﷺ) فأقبل علىَّ عليه السلام فقال النبى (ﷺ) :" والذى نفسى بيده أن هذا وشيعته لهم الفائزون يوم القيامة ".

---

[2] محمد الحسين آل كاشف الغطاء : أصل الشيعة وأصولها ٨٧ ، انظر أيضاًك هاشم معروف الحسينى : أصول التشيع " عرض ودراسة " – ص ١٦ ، ١٧.

[3] سورة البينة : آية ٧ (والآية بالكامل : ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية).

ويذكر ان ابن عدى أخرج عن ابن عباس قال لما نزلت الآية السابقة قال رسول ال (ﷺ) لـه لعلـيَّ: هو أنت وشيعتك يوم القيامة تبعثون راضين مرضين[١].

ونلاحظ أن كاشف الغطاء العلامة الشيعى يذكر أحاديث من هذا القبيل للنبى (ﷺ) ويتعهد ان يقتبسها من مصادر سنية لا شيعية ليلزم أهل السنة التسليم بصحتها وإلى ما تشير إليه . وفى المقابل نجد علماء أهل السنة يرددون أحاديث من الكافى للكلينى (الكتاب العمدة لديهم) يجرحون فيه الشيعة ، ويقولون أعتمدنا على كتب القوم أنفسهم كى لايقول قائل: قيل عنا ولم نقله بل عكس ذلك نقول : قلتم فنقلناه[٢].

ويذهب عالم شيعى آخر إلى مثل الرأى السابق ويقرر أن الدعوة إلى التشيع إبتدأت من اليوم الذى هتف فيه المنقذ الأعظم محمد (ﷺ) صارخاً بكلمة لا إله إلا الله ، وأستند المظفرى إلى الآية التى يسميها الشيعة آية الأنذار وهو قول الله تعالى : " وأنذر عشيرتك الأقربين"[٣] وقال النبى جمع بنى هاشم وانذرهم قائلاً :

- أيكم يؤازرنى ليكون أخى ووارثى ووصى وخليفتى فيكم بعدى؟ فلما لم يجبه إلى ما أراد غير المرتضى قال لهم الرسول (ﷺ) :

---

[1] د. احمد صبحى : نظرية الإمامة – ص ٢٩.

[2] إحسان إلهى ظهير : الشيعة والتشيع – ص٩ – نشر إدارة ترجمان السُنة لاهور – باكستان – الطبعة الأولى – ١٩٤٨م.

[3] سورة الشعراء : آية : ٢١٤

- هذا أخى ووارثى ووزيرى ووصيى وخليفتى فيكم بعدى فأسمعوا له وأطيعوا .

ويعلق المظفرى قائلاً: فكانت الدعوة إلى التشيع لأبى الحسن بن صاحب الرسالة تمشى معه جنبا لجنب مع الدعوة للشهادتين ، ومن ثم كان أبو ذر الغفارى من شيعة علىَّ عليه السلام ويذهب محمد حسين الزين العاملى إلى نفس الرأى السابق ويذكر أسماء الأركان الأربعة الذين تحدثنا عنهم ويقرر أن أول اسم ظهر فى الإسلام فى عصر الرسول هو الشيعة وبه لقب الصحابة الأربعة أبو ذر وسلمان والمقداد وعمار[1] ، وبصفة عامة فإن أرجاع التشيع وبداياته التاريخية والزمنية إلى عهد الرسول ليست إلا محاولة – وكما قلت حيلة – من جانب متكلمى وعلماء الشيعة لنقض دعوى خصومهم القائمة على رد معتقدات الشيعة إلى أصول أجنبية.

ونحن إذ نحاول أن نتتبع وجهات النظر المختلفة حول زمن نشأة التشيع الأثنى عشرى أهم فرق الشيعة الثلاثة (الإسماعيلية والزيدية والأثنى عشرية) . بعد هذا العرض المفصل ، نذهب إلى ما ذهب إليه د. أحمد صبحى حيث قسمها إلى أربع وجهات نظر كمايلى:-

الأولى: ظهور التشيع بعد وفاة الرسول (ﷺ) والتى أنبثق عنها ثلاث نظريات هى:-

١-**نظرية الأنصار** ، فهم أول من آوى رسول الله ونصره ولهم السابقة فى الدين والفضيلة الاسلامية.

---

[1] الشيخ محمد حسين الزين : الشيعة فى التاريخ – ص٢٨ – دار الآثار للطباعة والنشر – بيروت – لبنان – الطبعة الثانية – سنة ١٩٧٩م.

٢-**نظرية المهاجرين** ، فهم أول الناس إسلاماً وأواسط العرب أنساباً وأولياء الرسول (ﷺ) وعشيرته.

٣-**نظرية بنى هاشم** ، وهم أدنى الناس قرابة للرسول فلا ينبغى للخلافة أن تخرج من دار محمد (ﷺ) . ولقد فصلنا القول فى الصفحات السابقة عن هذه النظريات أو وجهات النظر المختلفة حول أحقية الخلافة لمن تكون ؟

الثانية : ظهور التشيع فى أواخر عهد عثمان بن عفان أو أبان حركة ابن سبأ بتعبير أدق ، ويمثل عبد الله بن سبأ تياراً باطنياً من التيارات التى كانت تعمل على هدم العالم الاسلامى[١] بالفتن . والملطى يجعل السبأية على رأس أهل الضلالة الرافضة الملقبين بالإمامية دون أدنى تفرقة فى الحكم بينهم وبين الإمامية الأثنى عشرية فكلهم فى رأيه روافض ملحدون ويقرر أن منشأ التشيع من ابن سبأ[٢].

ولقد أضفى الشيعة جميعاً على الإمام على بن أبى طالب قداسة تأرجحت بين كونه وصياً ووليا وأماماً ومهدياً وإلى غير ذلك لدرجة الغلو والتطرف وأول صورة نجدها للغلو فى الإمام علىَّ هى صورة السبأية نسبة إلى عبد الله بن سبأ ، وتجمع المصادر السنية والشيعية أن عبد الله بن سبأ هذا كان

---

[1] فخر الدين الرازى : إعتقادات فرق المسلمين والمشركين – ص١٧ – مكتبة الكليات الأزهرية – طبعة عام ١٩٧٨ (ونراه يرجع التشييع وبدايات الانقسام إلى عهد مقتل عثمان بن عفان وأنقسم القوم فى شأنه إلى مؤيد لقتله ومنكر له) وهذا أيضاً رأى الشيخ أبو زهرة فى كتابه: تاريخ الجدل وكذلك رأى ابن تيمية فى منهاج السنة النبوية فى نقد كلام الشيعة والقدرية.

[2] أبو الحسن الملطى: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع – ص٢٥ – تحقيق محمد زاهد الكوثرى – مكتبة نشر الثقافة الإسلامية – سنة ١٣٦٩هـ.

يهودياً يمنياً فأظهر الإسلام[1] ، وأنه أسلم فى السنة السابعة من خلافة عثمان بن عفان وأخذ ينتقل بين الأمصار ، من صنعاء إلى الحجاز ثم البصرة ثم الكوفة ثم أستقر فى مصر على حد قول الطبرى فى تاريخه.

ويقول صاحب " البداية والنهاية " أن سبب تآلب الأحزاب على عثمان ابن عفان ان رجلاً يقال له عبد الله بن سبأ كان يهودياً فأظهر الإسلام وصار إلى مصر فأوصى إلى طائفة من الناس كلاماً اخترعه من عند نفسه مضمونة أنه يقول للرجل: أليس قد ثبت أن عيسى بن مريم سيعود إلى هذه الدنيا؟

- فيقول الرجل : نعم.
- فيقول له : فرسول الله (ﷺ) أفضل منه ، فلما تنكر أن يعود إلى هذه الدنيا؟
- ثم يقول : وقد كان أوصى إلى علىَّ بن أبى طالب ، فمحمد خاتم الأنبياء وعلى خاتم الأوصياء
- ثم يقول : فهو الأحق بالإمارة من عثمان ، وعثمان معتد فى ولايته ما ليس له ، فأنكروا عليه وأظهروا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر"[2]

فهنا نرى أن ابن سبأ ينادى بمهدية محمد (ﷺ) وبالوصاية ، وصاية الرسول لعلىَّ وينادى بعزل عثمان بن عفان ، كما أنه وضع مبادئ يهودية وإسرائيليات فى الأحاديث النبوية الشريفة.

---

[1] د. النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام – ج٢ – ص ٢٣ ، ٢٤.
[2] ابن كثير : البداية والنهاية – ج٧ – ص١٦٨.

ويورد لنا د. النشار فى فصل ممتع عن السبأية كل ما كتب وقيل عن هذه الشخصية التاريخية التى تأرجحت بين الحقيقة والخيال وأنتهى إلى أن شخصية ابن سبأ الذى يشكك البعض فى وجودها أصلاً تظهر فى كتب أهل السُنة والجماعة ، كما تظهر فى كتب أهل الشيعة كشخصية تاريخية واقعية ، ولكن هناك بعض الآراء الغريبة التى تنتهى إلى إنكار وجود هذه الشخصية أطلاقاً ، ليس هذا فقط بل تحاول هذه الآراء أن تثبت أن أبن سبأ ما هو إلاَّ عمار بن ياسر!! ، ويذهب إلى هذا الرأى كل د. على الوردى فى " وعاظ السلاطين " ود. كامل الشيبى فى بحثه عن " الصلة بين التصوف والتشيع " ، وقد أورد لنا د. النشار كل هذه الآراء فى " نشأة الفكر الفلسفى " والعجيب أنه بعد أن أكد أن شخصية عبد الله بن سبأ تاريخية واقعية لاتنكر لدى السُنة(*) أو الشيعة معاً عاد ووضع لنا احتمالين وترجيح فنجده يقول:

أ – " ومن المحتمل أن تكون شخصية عبد الله بن سبأ شخصية موضوعة ذات رمز ".

(*) ولقد ذكر ظهور السبأية (أو السبئية) من جديد والمجاهرة بعقائدهم الخبيثة فى الإسلام بعد مقتل الإمام علىً " كرم الله وجه " فى كتب علماء السُنة من مؤرخى الفرق والطبقات والرجال نذكر منهم : عبد القادر البغدادى فى الفرق بين الفرق – ص ٢٢٥ ، ٢٣٣ ، الإمام الأشعرى فى مقالات الإسلاميين – ج١ – ص ٥٠ ، ٨٥ والإمام فخر الدين الرازى فى إعتقادات فرق المسلمين والمشركين – ص٥٧ والأسفراييني فى التبصير فى الدين – ص١٠٨ ، ١٠٩ والشهر ستانى فى الملل والنحل – ج٢ – ص١١ وفى مواضع أخرى متعددة وابن حزم الأندلسى الظاهرى فى الفصل ج٤ – ص١٨٠ وأبو الحسن الملطى فى التنبية والرد – ص٢٥ ، ص ١٤٨ والجرجانى فى تعريفاته – ص٧٩ ، وابن كثير فى البداية والنهاية ج٧ – ص١٦٧... وغيرهم.

ب- " ومن المحتمل أن يكون عبد الله بن سبأ هو مجرد تغليف لأسم عمار بن ياسر:.....".

أما الترجيح فنجده يقول :

" وبمعنى أدق أنى أقول – أنه من المرجح أن يكون عبد الله بن سبأ هو عمار بن ياسر "[1].

واستاذنا د. أحمد صبحى قدم تحليلاً فكرياً عن شخصية عبد الله بن سبأ وأورد لنا الآراء التى أجمعت على أرجاع أصل التشيع إلى السبأية وأن هذه الآراء متضمنة فى عقائد معظم فرق الشيعة ووصف أبن سبأ بأنه يهودى دخيل على الإسلام موتور ، وإنتهى بتساءل مفاده: " ولكن أليس عجباً أن يعبث دخيل فى الإسلام كل هذا العبث فيحرك تاريخ الإسلام السياسى والعقائدى معاً على النحو الذى تم عليه وكبار الصحابة شهود؟ "[2].

ومن خلال هذا التساؤل : أوجه عدة تساؤلات ترجح أن شخصية عبد الله بن سبأ شخصية حقيقية كانت موجودة وتتمثل فى الآتى :

أ – لماذا نثق فى كل ما جاء بمؤلفات ومخطوطات كبار العلماء والمؤرخين سواء من السنة أو الشيعة ولاتثق فيهم عندما يتحدثون جميعاً عن شخصية عبد الله بن سبأ ؟

---

[1] د. النشار : نشأة الفكر – ج٢ – ص٢٧:٣٠ (بتصرف).

[2] د. أحمد صبحى : نظرية الإمامة – أنظر من ص ٣٥:٤٠.

ب- لماذا نستبعد وجود مثل هذه الشخصية فى الزمان والمكان المحددين وكانت بلاد الإسلام تئن بالفتن والمؤامرات والدسائس.

ج- لماذا نجعل من صحابى جليل له مكانة مرموقة فى الإسلام وقربة من الرسول والإمام على كبش فداء نلصق به أفاعيل ومؤامرات رجل يهودى دخيل مثل ابن سبأ أو ابن السوداء ؟

من هنا نرى أن عبد الله بن سبأ لعب دوراً خطيراً فى تغيير منحنى الفكر السياسى والعقدى الشيعى. ولا أوافق د. طه حسين فيما ذهب إليه فى إنكاره وجود ابن سبأ وخصوصاً أنه ليس من الكتاب الشيعة الذين لهم عذرهم إذا ما قالوا مقولته .

الثالثة : وجهة النظر الثالثة بخصوص بدايات التشيع أصحابها يردونها إلى أول خلاف حول المبادئ الإسلامية وكان من الخوارج حين خالفوا علياً فى مسألة التحكيم قائلين : " لا حكم إلا لله " وهم أول فرقة فى الإسلام تثير مشكلة الإمامة أو الخلافة وهى تراها عامة بالإختيار لا فضل فيها لعربى على عجمى ولا لقرشى على حبشى ، أى فيها نوعاً من الديمقراطية تجعل الباحث ينظر إلى النظريات السياسية وهى لدى الشيعة الإثنى عشرية نقد مبدأ الإختيار الذى نادى به الخوارج أول الأمر ، وفيه نصب الإمام أما بالنص أو بالاختيار وقد بطل القول بالنص لدى أهل السنة – لأن النبى فى معتقداتهم لم يستخلف – ومن ثم فإنه يتم بالإختيار .

أما لدى الشيعة فقد بطل القول بالإختيار ومن ثم فإنها تتم بالنص ولقد أستخلف النبى علياً فى معتقدهم[1].

ومن وجهة النظر هذه ظهر رد فعل التشيع كعقيدة لآراء الخوارج فى الإمامة.

أما الرابعة: لقد قتل علىً وليس له حزب منظم بالمعنى السياسى ولا شيعة منظمة بالمعنى العقدى بل لم ينظم الحزب العلوى ولم توجد الشيعة المميزة إلا بعد أن أتم إجتماع الأمر لمعاوية . إنما كان له أنصار وأتباع من كثرة المسلمين ، ووجهة النظر الرابعة تعتبر إستشهاد الحسين فى موقعة كربلاء (٦١هـ) نقطة تحول هامة فى التاريخ الفكرى والسياسى والعقدى للتشيع ونحن نميل إلى هذا الرأى بخصوص نشأة التشيع كفرقة لها كيان منظم إذ لم يقتصر أثر الحادثة الأليمة إلى إذكاء نار التشيع فى نفوس الشيعة وتوحيد صفوفهم وصوروها فى صورتها النهائية كعقيدة راسخة وتم تركيز الانتباه إلى مدى ما لاقاه آل البيت من إضطهاد وقتل ، ومن ثم أصبح التشيع مقروناً بأحقية آل البيت للخلافة تعاطفاً معهم بما لاقوه من ظلم وصبر على معارضيهم.

---

[1] د. أحمد صبحى : مقال بعنوان النظريات السياسية لدى الفرق الإسلامية – مجلة عالم الفكر – ص٤٩ وما بعدها – المجلد الثانى والعشرون – العدد الثانى أكتوبر / ديسمبر ١٩٩٣م – الكويت.

وإذا كانت الدراسة الفلسفية لاتهتم إلا ببحث الآراء والنظريات والعقائد ، فإن دم الحسين هو الذى أنبت العقيدة الشيعية فى صورتها النهائية من خلال آراء شخصيات الشيعة الاثنى عشر ، حيث أستعانوا على ستر أمرهم – خوفاً من بطش سلاطين بنى أمية الذين يستخدمون القوة والسيف والدسائس – بمبدأ هام وثيق الارتباط بعقائد الشيعة ألا وهو مبدأ التقية الذى يعتبر من أهم المبادئ التى يدور حولها الخلاف مع أهل السنة .

لقد تحول الشيعة بعد موقعة كربلاء إلى قوة معنوية روحية أشد فعلاً وأبعد أثراً فى اقتلاع سلطان بنى أمية ، قوة الفكر الذى أرتبط بالدين وأتضح ذلك فى ثورة ابن الصرد التى سميت حركة التوابين للأخذ بثأر الحسين[١].

المهم فى الأمر أن هناك عدداً غير قليل يرجع بدايات التشيع على أثر مقتل الحسين وأسرته فى كربلاء منهم : المستشرق ستروثمان فى دائرة المعارف الإسلامية[٢] وويل ديورانت فى قصة الحضارة[٣] وغيرهما.

ومن هنا اختلفت الآراء ووجهات النظر فى بدايات التشيع وهو وان مر بادواره الأربعة كان يحمل معه لفظ واحد يندرج تحته معنى محدد هو أن الشيعة هم المؤمنون بالأمام علىَّ بن أبى طالب وآل البيت بعد الرسول (ﷺ) كإمام وخليفة للمسلمين.

---

(1) د. أحمد صبحى : نظرية الإمامة – ص٤٨.

(2) ج٢ – ص٣٥٠.

(3) ج٢ – مجلد ٤ – ص٣٢.

ومهما يكن من أمر فالخلاف موجود فى الأساس ، ومن البداية ليس الخلاف فى الأصول الاعتقادية ، ولكن فى الفروع الاجتهادية ، ومن الخلاف ينشأ إختلاف وجهات النظر ومن الأخير يبدأ التشيع مصداقاً لقول الله تعالى:

" ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ، ولايزالون مختلفين"[١] ولكن الخلاف الأكبر كان فى مسألة الإمامة التى صارت من مسائل العقيدة لدى الإمامة الإثنى عشرية ومتكلمى الإسلام سنة وشيعة[٢].

٢- **<u>العوامل الخارجية</u>** :

لقد جاء علم الكلام وليد صراع فكرى بين المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى ، ذلك لأن الإسلام قد انتشر فى أقطار حافلة بشتى الديانات سماوية وغير سماوية ، أهل الكتاب ومن لهم شبه كتاب . وليس حال الإسلام فى ذلك كحال المسيحية حين انتشرت فى أوروبا إذ لم تصادف غير اليهودية ووثنية ساذجة.

ومن المعروف أن اليهود والنصارى أهل كتاب (التوراة والإنجيل) والمجوس ممن لهم شبه كتاب ، وقد عامل المسلمون منذ عهد عمر بن الخطاب المجوس معاملة أهل الذمة لأن الأصل فى ديانتهم التوحيد ، ومن ثم جاء علم الكلام غير مناظر لعلم اللاهوت فى المسيحية بموضوع علم الكلام

---

(1) سورة هود : آية : ١١٨.

(2) أبو الحسن الأشعرى: مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين – ج١ – ص٣٩:٤٠.

الدفاع عن أصول العقيدة بينما موضوع علم اللاهوت شرح أصول الإيمان المسيحى[1].

أ – **بين الإسلام واليهودية** :

لم يكن لليهود تاريخ فكرى أو أصالة عقلية أو فلسفية وكانوا فى الأرض (أشتاتاً) يعيشون هنا وهناك . وقد أنزلت بهم المسيحية ضرباتها العنيفة فتوزعوا فى الأرض ، ليس ثمة (رباط) عقلى أو فكرى سوى إيمانهم بالتوراة فى غموض وإبهام لم يعرفه مجتمع من المجتمعات ، وظهر الإسلام دين التوحيد الجديد ، وقابلت اليهودية الإسلام أول نشأته على حدود يثرب واشتبكت معه اشتباكات عقلية عنيفة ، ونادى الإسلام بأن الدين واحد وبأن الدين واحد وبأن الشريعة مختلفة وأن التوحيد هو رسالة كل نبى ومصدر بعثه ، وأنه جاء ليضع التوحيد فى أبهى صورة وأكملها ، وقد كانت رسالة القرآن فى أولها متجهه نحو تحقيق الوحدانية وتأكيدها أمام من لايؤمنون بالتوحيد من أبناء إسماعيل ، ولكن حين انتقل إلى يثرب وجد أمامه بنى إسرائيل ، من أبناء إسحاق قوماً لايؤمنون بالوحدانية المطلقة ويؤمنون بأله واحد لهم فقط ، وقد مزجوا ألوهيته بالتجسيم أو بالتشبيه بشئ من الغلو وهاجم الإسلام اليهودية وأعلن أنها بدلت كتابها تبديلاً ، وخاطب القرآن الكريم قلوبهم ، كما خاطب عقولهم . وكانت أهم نقط الخلاف معهم فى بادئ الأمر هى المجتمع الدينى المغلق ، الدين لأسرائيل

---

[1] يراجع فى ذلك تفصيلاً:

Leuis Gardet: Dieu et la destines de l'homme P.22.Paris – 1967.

والدكتور / عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين فى جزئين – ج١ – ص١٥.

فقط !! وليس ثمة أنبياء سوى أنبيائهم فلم يعترفوا بنبوة محمد (ﷺ) وكانت هى أهم مشكلة من مشاكل الجدل بين النبى (ﷺ) وبين أحبارهم كما ناقشوا القرآن فى عدم الاعتراف بنبوة المسيح وقد أنكرها اليهود إنكاراً تاماً ، تبعاً لنظرتهم فى الدين المغلق وجادلهم القرآن فى نظرية الدين المغلق هذا. وبالتالى فى الشريعة الموسوية كلها.. هل هى مؤبدة أم لا ؟؟

فبينما أتى الإسلام بقانون جديد وشريعة جديدة لم تفعل المسيحية هذا من قبل ، وهذا ما جعل اليهود منذ أول الأمر يرون فى الإسلام نظرية جديدة تهز النظرية الدينية اليهودية ، وهى التى تقصر – الدين والشريعة أو الدين والعمل – على بنى إسرائيل فقط. ثم قامت الحروب العنيفة بين المسلمين واليهود ، كما كانت بين المسلمين الأوائل وقريش لمحاربة دين الإسلام وكان نصر الله حليفاً لأصحاب دين الله الحق.

ب- <u>أوجه الإختلاف والإتفاق بين طبيعة اليهود والإسلام</u> :

هناك أوجه إختلاف وأوجه إتفاق بين طبيعة الديانتين:

<u>يتفقان فى</u> أن كلاً منهما – كما قلنا – دين وشريعة .

<u>ويختلفان فى</u> نظرية التوحيد والنظره إلى أله مطلق واحد.

كان إله اليهود (يهوه) إلهاً محلياً ولكنهم أعتقدوا أنه أكبر الألهه.

ثم تطورت فكرة الأله عندهم ، فأعتبروا (يهوه) الإله الوحيد وهم شعبة الوحيد المختار ، كما يختلف الإسلام واليهودية فى تجسيم اليهود للإله الواحد ونفى الإسلام التجسيم ، ونادى بأنه دين وسط بين المادية واليهودية الطاغية

والمسيحية الروحية الطاغية ، وجمع بين المادة والروح . كما يختلفان فى عدم وجود نظراً عقلياً فى العهد القديم للوجود وعدم محاولة العهد القديم أن يربط الظواهر الكونية فى وحدة فلسفية متسقة .

إنما يصور حوادث الكون كلها خاضعة لقوة قهرية مادية تسيطر ولايستطيع العقل أن يتسامى إلى كنهها . أما الإسلام – فى القرآن الكريم – ربط الظواهر الكونية فى وحدة فلسفية متسقة ، وحدد ميتافيزيقاه تحديداً كاملاً .

ج- <u>موسى القرآن وموسى التوراة</u> :

يختلف الإسلام عن اليهودية فى صورة الله ، فألـه العهد القديم جبار منتقم يقتل لبنى إسرائيل أبنائه ، وينزل من السماء ويحارب معهم ويقتل أعداءهم ، ويتدخل فى مجرى التاريخ بطريقة دورية دوره لليهود ودورة لأعدائهم .

أما إله القرآن فهو ان كان حقاً جباراً منتقماً فهو أيضاً رحيم ورحمته واسعة ورحمن وودود ومحب وتواب .. إلخ ، وكذلك سيدنا موسى يختلف فى القرآن عنه فى التوراة ونحن نعلم أن سيدنا موسى من أكثر الأنبياء ذكراً فى لاقرآن الكريم فقد ورد ذكره أكثر من ١٣٦ مرة فى مواضع مختلفة بسبب أن الله أرسله إلى قوم مجادل وهم اليهود . فسيدنا موسى فى التوراة جبار عنيف يقتل ويقاتل . أما قصة موسى فى القرآن الكريم ففيها أجمل المعانى النفسية والروحية ، ومن العجب أن تلهم قصته بعد ذلك كثيراً من المعانى الصوفية الرفيعة.

" فخلع النعلين فى الوادى المقدس " و " والنار المقدسة " و " طوى الكون" ، " وجبل الطور " ، وكذا " الخضر موسى " ، و " الكليم موسى " ومقام " لن ترانى " . كلها أثارت أجمل النظريات الصوفية بل نرى الحلاج فيما

بعد ينادى – وقد قطعت قدماه وذراعاه بسيف الشرع – بأية موسى القرآنية " وعجلت إليك ربى لترضى " فموسى القرآن يختلف عن موسى التوراة ".

لقد وضعه القرآن فى نسق الأنبياء الإنسانيين الذين تنبثق منهم أغنيات الروح بينما وضعه اليهود منذ القدم وحتى الآن قاتلاً جباراً ، يقتل من يشاء من غير اليهود ولاتحركه غير عاطفة اليهود ...

سيدنا موسى جعله الإسلام (روحاً) وجعله اليهود (مادة) سيدنا موسى جعله الإسلام (نبياً إنساناً) وجعله اليهود (نبياً صنماً) .

هذا هو الإختلاف بين الأصول الأولى فى الإسلام واليهودية فأختلف الدينان إذن طبيعةً ومنهجاً ، فكيف تطور الخلاف بعد ذلك ؟ وكيف عاون اليهود على إنشاء فلسفة الإسلام وعلم الكلام ؟ تلك هى كلمات الصفحات التالية .

د- <u>النزاع بين المفسرين اليهود والإسلاميين</u> :

إنتقل النزاع بعد ذلك إلى أيدى المفسرين اليهود والمفسرين الإسلاميين ولقد بحث المسلمون فى قلب التوراة محاولين أن يثبتوا أنها قد شملت على دلالات وآيات تدل على كون شريعة المصطفى عليه السلام وكون صاحب الشريعة صادقاً وما حرفوه وغيروه وبدلوه من التوراة تحريفاً ، أما من حيث الكتابة والصورة وإما تحريفاً من حيث التفسير والتاويل ، وأعلنت التوراة أن (الله جاء من طور سيناء) وظهر بساعير واعلن بفاران .

وفى نص آخر (جاء الله من سيناء وأشرق من ساعير واستعلن من فاران) فى طور سيناء ، فظهر موسى فى الوادى المقدس وبساعير جبال فلسطين – فظهر عيسى عليه السلام ، وفى فاران – جبال مكة الجميلة – أعلن الله رسالته الأخيرة بواد غير ذى زرع عند بيته المحرم ، ولما كانت الأسرار الإلهية والأنوار الربانية فى الوحى والتنزيل والمناجاة والتأويل على مراتب ثلاث : مبدأ ووسط وكمال .

والمجئ أشبه بالمبدأ والظهور بالوسط والاعلان بالكمال.

عبرت التوراة عن طلوع صبح الشريعة والتنزيل بالمجئ على طور سيناء ... وعند طلوع الشمس بالظهور على ساعير ، وعن البلوغ إلى درجة الكمال والأستواء بالإعلان عن فاران[1] ثم تطور النزاع إلى حقيقة النبوة ... وهل هى تتطور أم أن الدين مغلق والشريعة أبدية ؟

ومن هذا السؤال نشأ النزاع فى مسألة من أدق المسائل العقلية والأصولية – وهى مسألة (النسخ) .

يقول الشهرستانى إن الشريعة عند اليهود واحدة ولايمكن نسخها وهى ابتدأت بموسى وتمت به ، فلم يكن قبله شريعة إلا حدود عقلية وأحكام مصلحية ، ولم يجيزوا النسخ أصلاً . وقالوا فلا تكون بعده شريعة أخرى لأن النسخ فى الأوامر بداء ولايجوز البداء على الله تعالى ، ومسائلهم تدور على جواز النسخ ووصفه .

---

[1] راجع فى ذلك : الشهرستانى – ج١ – ص١٢٠.

أما المسلمون فقد أعتقدوا فى جواز نسخ الشريعة وأعتبروا النسخ تكميلاً لها لا إبطالاً وبحثوا هذه المسألة بحثاً أصولياً من ناحيتين :

أولاً : بحثاً أصولياً دينياً أى كلامياً من ناحية نسخ الشريعة لشريعة أخرى.

وثانيًا : بحثاً أصولياً فقهياً من ناحية نسخ قواعد الشرعية لقواعد أخرى فى شريعة واحدة من الشرائع.

أما من الناحية الأولى فقد أنكر المسلمون عدم نسخ شريعة موسى من جهتين:

أ – من جهة السمع .

ب– من جهة العقل.

أما من ناحية السمع : فقد ذهب اليهود إلى شاهد من شواهدهم نقله المسلمون عن العهد القديم ، وهو " هذه الشريعة مؤبدة " عليكم ولازمة لكم مادامت السموات لانسخ لها ولاتبديل وقد ناقش المسلمون هذه الآية من آيات العهد القديم.

فقالوا بأنها أما أن تكون مكذوبة لما نزل بالتوراة من تغيير وتبديل واما أن تكون متأولة.

أما من ناحية العقل : فقد ناقش المسلمون المسألة نقاشاً لطيفاً وانتهوا إلى أن النسخ ضرورة إنسانية لابد منها لكى يتوافق الدين مع تطور الحياة الإنسانية ، وقد كتب الإمام المشهور (ابن حزم) صحائف جميلة من جواز النسخ عن المسلمين[1].

---

[1] ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل – ج١ – ص١٢٣ - ١٢٩

وقد أيقن اليهود أن فلسفة المسلمين العقلية حصينة وأن النزاع العقلى المباشر قد ينتهى إلى دحرهم وإنقطاعهم فاتجهوا إتجاهاً آخر فى محاولة تقويض العقائد الإسلامية إن سلماً أو حرباً أن سراً أو جهراً . ولقد بقى الإسلام قوياً حياً.

مصادر ومراجع الفصل الأول

أولاً : من كتب التراث الإسلامى :

١- أبـو الحسـن الأشـعرى : مقـالات الإسـلاميين واخـتلاف المصـليين – جـزءان – دار النهضـة المصرية – القاهرة .

٢- أبو الحسن الملطى : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع – تحقيق محمد زاهد الكوثرى – نشر مكتبة الثقافة الإسلامية – القاهرة – ١٣٦٩هـ.

٣- ابن حزم الأندلسى : الفصل فى الملل والأهواء والنحل – بهامش الملل والنحل للشهرستانى – مطبعة الشعب – القاهرة – ١٣٢٨هـ.

٤- ابن خلـدون : المقدمة – تحقيق د. على عبد الواحد وافى – مطبعة دار الشعب – القاهرة – ١٤٥٠هـ.

٥- ابن رشـد : تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو – ثلاث مجلدات – بتحقيق الآب موريس يونج – بيروت – الطبعة الكاثوليكية – ١٩٥٢م.

٦- ابن سعد : الطبقات الكبرى – مطبعة الشعب – ٤ أجزاء – طبعة القاهرة .

٧- ابن كثير: البداية والنهاية – عدة أجزاء – طبعة بيروت – ١٩٧٥م.

٨- التهانوى : كشاف إصطلاحات الفنون – طبعة بيروت .

٩- الشهرستانى : الملل والنحل – مطبعة الشعب – ٤ أجزاء – القاهرة .

١٠- أبو نصر الفارابى: إحصاء العلوم – مطبعة السعادة – القاهرة .

١١-عضد الدين الإيجى: المواقف – فى علم الكلام – مطبعة السعادة – القاهرة .

١٢-طاش كبرى زادة : مفتاح السعادة ومصباح السيادة – ج٢ – طبعة الشعب – القاهرة.

١٣- فخر الدين الرازى: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين – مكتبة الكليات الأزهرية – الطبعة الثالثة – القاهرة – ١٩٧٨م.

١٤- اليعقوبى : تاريخ الأمم – الجزء الثانى – طبعة القاهرة .

ثانياً : المراجع الحديثة :

١٥- أبا زيد (د. صابر عبده) : أبو حيان التوحيدى – حياته وأدبه وفكره – الدار الاندلسية بالاسكندرية – الطبعة الأولى – ١٩٩٥م.

١٦- ---------- : الإمامية الإثنى عشرية " شخصيات وآراء " – دار الحضارة للطبع والنشر – طنطا – الطبعة الأولى – ١٩٩٩م.

١٧---------- : من التراث الإسلامى – شرح القوشجى على تجريد العقائد للطوسى " دراسة وتحقيق " – دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر – الإسكندرية – الطبعة الأولى – ٢٠٠٠م.

١٨- ---------- : فكرة الزمان عند إخوان الصفا – مكتبة مدبولى – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٩٨م.

١٩- ---------- : العلامة جمال الدين بن المطهر الحلىَّ وآراؤه الكلامية – دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر – الإسكندرية – الطبعة الأولى – ٢٠٠٠م.

٢٠- ---------- : الحوار الدينى بين الإسلام والمسيحية "محاولة نحو فهم الآخر " – دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر – الإسكندرية – الطبعة الأولى – ٢٠٠١م.

٢١- ---------- : موقف الغزالى وابن تيمية من المسيحية – دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر – الإسكندرية – الطبعة الأولى – ٢٠٠٦م.

٢٢- د. أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام – دارسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية فى أصول الدين – ج١ – الأشاعرة ، ج٢ المعتزلة – الطبعة الثانية – دار الكتب الجامعية – الإسكندرية – ١٩٧٦م.

٢٣- ---------- : نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية – دار المعارف – الإسكندرية – الطبعة الأولى – ١٩٦٩م.

٢٤- إحسان إلهى ظهير : الشيعة والتشيع – نشر إدارة ترجمان السنة – لاهور – باكستان – الطبعة الأولى – ١٩٤٨م.

٢٥- الزين (الشيخ محمد حسين) : الشيعة فى التاريخ – دار الآثار للطباعة والنشر – بيروت – الطبعة الثانية – ١٩٧٩م.

٢٦- الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٤٢م.

٢٧- د. عاطف العراقى : مذاهب فلاسفة المشرق – دار المعارف – القاهرة – الطبعة العاشرة

٢٨- د.على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام – دار المعارف – الإسكندرية – ج١ – ١٩٨١م.

٢٩- د. على عبد الواحد وافى : سلسلة اعلام العرب – ٤- عبد الرحمن بن خلدون – وزارة الثقافة – نشرة مكتبة نصر – الطبعة الأولى – ١٩٦٢م.

٣٠- د. عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين – جزئين – طبعة القاهرة -.

ثالثاً : المراجع الأجنبية :

1- Leuis Gardet: Dieu et la destines de l'homme – Paris – 1967.

الفصل الثانى

الإمـــــام محمد بـــن إسماعـــيل

ومنـهجه التـــأويـــلى الباطنى

(شيعى إسماعيلى)

٠٠ **ويشتمل هذا الفصل على العناصر الآتية** :

- تمهيد .. فى الموضوع .. فى المنهج

أولاً : التعريف بالإمام محمد بن إسماعيل وتأثره بميمون القداح .

ثانياً : حول معنى التأويل (قديماً وحديثاً).

ثالثاً : تاريخ المنهج الباطنى فى التأويل .

رابعاً : إدعاءات القوم بعد وفاة الإمام .

خامساً: النطقاء السبعة وتمام الدور الإسماعيلى.

- تعقيب وخاتمة الفصل .

تمهيد .. فى الموضوع .. فى المنهج ..

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

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

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

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

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

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

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

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

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

أولاً : التعريف بالإمام محمد بن إسماعيل وتأثره بميمون القداح :

هو الإمام محمد بن إسماعيل بن جعفر بن محمد بن على بن الحسين ابن على بن أبى طالب ولد سنة ١٣٢هـ ، تولى الإمامة – كما يعتقد الإسماعيلية – عقب وفاة والده وكان عمره سته وعشرون سنة وأستتر عن الأنظار خشية بطش الخليفة العباسى فكان ينتقل سراً فى البلاد التى يقطنها أتباعه الإسماعيلية[1]. ولقب بالحبيب والمكتوم والناطق وغير ذلك.

ومات سنة ١٩٣هـ وفى بعض المراجع سنة ١٩٧هـ ومدة إمامته حوالى ٣٩ سنة ودفن على رأس رابية تقع فى الشمال الشرقى من مدينة تدمر

---

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

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

بسوريا ؛ ولايزال ضريحة فيها حتى الآن ، ويعرف بضريح (مولاى محمد بن على) وتنسب إليه قرية سملا (محمد آباد) وقرية دوماوند (محمود آباد)[1] وتدور حول إمامة محمد بن إسماعيل قصص وحكايات ورويات وأقاويل تناقض بعضها البعض ، ممايجعل الموضوع شائكاً غامضاً .

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

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

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

---

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

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

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

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

ورغم ذلك كانت هذه الحدود قيامات كقيام كل واحد منهم بمايتصل من الصور المجردة المفارقة للأجسام الطائرة إلى أفقه المعروفة به . ومعلوم ان محمداً بن إسماعيل لم يبطل شيئاً من ظاهر شريعة محمد (ﷺ) بل أكدها وأمر بالعمل بها . وعلى ذلك سنة الأئمة الطاهرين من أتباعه التابعين لهم . قياماً بالتكليفات ومحافظة على المفترضات من غير ترخيص ولا إهمال ولا ترك ولا إبطال[1].

وما نود أن نقوله .. إن الإسماعيلية كانت ومازالت هى المنحنى الخطير للشيعة الإمامية وإحدى الضربات القاسية التى وجهت للمذهب الإمامى الإثنى عشرى المتطور عقائدياً وروحياً. وكانوا يفضلون العقائد السرية والنظام

---

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

الغنوصى أكثر من تفضيلهم للعقيدة الظاهرية ، وهم بذلك أكثر فرق الإسلام إستخداماً لفكرة التأويل والرموز والميثولوجيات حتى فى أسلوب الدعوة . والإسماعيلية تستند فى نشأتها – كما تدعى – إلى الإمام جعفر الصادق – وهو أيضاً يمثل مفترق الطرق بين الإسماعيلية والإثنى عشرية – معلنة أنه هو الذى أنشأ الدعوة الإسماعيلية ونظمها ووضع أصولها وإن السياسة التى أتبعها هى التى مكنت للدعوة الإسماعيلية النجاح الكامل فى اليمين وفى المغرب ثم فى مصر (دولة الفواطم) مستندة أن حقاً وإن باطلاً .. على أئمة ينتسبون إلى فاطمة الزهراء[1] ، ومن هنا كان أثر الإسماعيلية فى مصر واضحاً واستمر لسنوات طويلة إلى أن جاء صلاح الدين بالدولة الأيوبية.

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

وقد وردت بعض الأخبار التاريخية ان إسماعيل هذا أتصل بالغلاة وبخاصة **فرقة الخطابية** أو أن الغلاة أتصلوا به ، ورغم ظلال الشك التى تحيط بهذه الأخبار إلا أن قول بعض المؤرخين إن الإمام جعفر قد كره صداقة المفضل بن عمر الجعفى لأبنه إسماعيل تميط اللثام عن الشك القائم حول هذه

---

[1] د. النشار : نشأة الفكر ... ص ٣٦٤.

الاتصالات ؛ ولكن قصة شرب إسماعيل للخمر متهافتة لاتقوم على دليل يقويها . وقد أوردها بعض كتاب الشيعة الإمامية للقدح فى أحقية إسماعيل للإمامة بعد أبيه ، ويبدو ان الغُلاة أتصلوا بإسماعيل حين تبرأ منهم أبوه وأنهم حاولوا التأثير فيه وجذبه إلى صفوفهم وهو مازال صبياً.

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

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

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

---

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

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

وبعد وفاة الإمام جعفر الصادق سرعان ما نادى قوم – من خواص إسماعيل بالحسنية بمهديته وبخاصة أن أبنه الأكبر عبد الله الأفطح لم يكن على قدر علم وفقه إسماعيل هذا . وتحقق ماكان يخشاه الإمام جعفر الصادق ولكن سرعان ماتحولت جماهير الشيعة الإمامية إلى موسى الكاظم الإبن الأصغر . وهنا ظهر المبارك – خادم إسماعيل – والمبارك شخصية غامضة قيل إنه حجازى وقيل إنه كان خادماً لمحمد بن إسماعيل وقيل أنه كوفى وانه كان يجيد نوعاً من الخط أنتشر فى تلك الأيام يسمى (مقرمط) ولذلك عرف بأسم قرموطية أو القرامطة ، ونرى ان فرقة القرامطة التى تنسب إلى قرمط تختلف عن المباركية فهى الفرقة الموسومة بالإسماعيلية . أما القرامطة فهم أصحاب حمدان بن الأشعث الكوفى الملقب بقرمط لطريقة ما خاصة بمشيته .

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

---

[1] د. النشار : نشأة الفكر – ص ٣٦٦.

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

الإسماعيلية البهرة فى الهند. والبوهرة هم الفاطمية المستعلية نسبة إلى أخر خلفائهم بمصر أما الأغاخانة فأتباع أخيه نزار[1] .

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

ثم أتت الإسماعيلية وفهمت نفس هذا الدور ، والإسماعيلية مسلمون يؤمنون بالوحى على نحو خاص فيه يستبدل بإملاء ملك خفى تعليماً ينتقل من نفس إلى نفس ، ومن تأويلهم ان سلمان هو الملك جبريل ، ينقل بأمر الله إلى النبى (ﷺ) باعتباره حامل الرسالة[2].

---

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

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

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

ومن هنا يرى بعض مؤرخى الشيعة الكبار إن الإسماعيلية هم الخطابية أصحاب أبى الخطاب الأسدى الأجدع وقد دخلت منهم فرقة فى جماعة محمد بن إسماعيل وأقروا بموت إسماعيل بن جعفر[1] فى حياة أبيه.

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

---

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

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

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

وقد انتقل ميمون مع الإمام محمد الى طبرستان متخذاً لنفسه حجة له . وقد قبض الخليفة المنصور فى أواخر أيامه على ميمون وسجنه ، وفى السجن اجتمع مع جماعة من وجوه الشيعة واتفقوا على نشر المذهب بعد خروجهم[١] .

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

فإذا كان الرجل قد غالى فى الأئمة فيعتبر ذلك خروجاً على الإسلام نصاً وروحاً ، ولكن هذا يختلف عن كون الرجل زنديقاً خالصاً – لايعترف

---

[2] د. النشار : نشأة الفكر – ص ٣٧٣.

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

بالإسلام أصلاً – رغم خطورة الغلو والتطرف على الإسلام فى كل عصر من العصور وفى كل مكان من الأماكن .

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

ثانياً : حول معنى التأويل قديماً وحديثاً :

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

١ – الإشتقاق اللفظى للكلمة :

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

، ولكن طالما أن الكلمة قد اصبحت تستعمل فى غير ما وضعت لها فلابد من توضيح معنى التأويل فى لغة العرب لغة القرآن الكريم.

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

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

- قال يعقوب : أَوّل الحكم إلى أهله أى أَرجعه ورده إليهم .
- وقال الأعشى شعراً : أَؤول الحكم إلى أهله .. وليس قضائى بالهوى الجائر

---

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

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

ويقال آل جسم الرجل إذا نحف ، أى يرجع إلى تلك الحالة ، ومن هذا الباب أيضاً تأويل الكلام وهو عاقبته ومايؤول إليه ، وذلك قوله تعالى: "هل ينظرُوُن إلاَّ تأويلَهُ يوم يأتى تأويلُهُ يقُولُ الذين نسُوهُ من قبل قد جاءت رُسلُ ربَنَّا بالَحقَ "[٢] ، ويعنى بذلك القول مايؤول إليه فى وقت بعثهم ونشورهم.

وبهذا يمكن القول إن كلمة التأويل كانت تستعمل على ألسنة اللغويين من رواه ومحدثين فى بداية القرن الخامس الهجرى فى معنى المرجع والمصير والعود ، ولم يرد فى المعاجم التى وضعت فى هذه الفترة ما يخالف ذلك[١].

وقد جمع ابن منظور (ت ٧١١هـ) كل مايتصل بمادة " أوْل " ومشتقاتها ومأأستعملت فيه من معانى مختلفة مع نقل أمثلة وإستشهادات تؤكد المعنى وتوضحه فمن ذلك قوله : " ألت عن أرتددت عنه "[٢] وفى المعجم الفلسفى نجد التأويل يختلف عنه فى المعجم اللغوى وهناك مايسمى تأويلاً إشارياً

---

[2] سورة الأعراف – أية ٥٣.

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

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

Interpretation وهو تأويل الكتب المقدسة تأويلاً رمزياً يشير إلى معان خفية مستترة[٣].

٢ – إستعمالات القرآن والسنة للكلمة :

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

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

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

---

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

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

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

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

---

[1] سورة النساء – آية ٥٩.

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

{ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ ۚ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ ۚ قَدْ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ }[٢].

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

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

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

---

[2] سورة الأعراف – آية ٥٣.

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

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

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

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

وأبو عبيدة قال : " التأويل المرجع والمصير "

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

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

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

وتغالى الفرق المتطرفة فى التفسير مغالاة شديدة وعلى رأسها الشيعة الإسماعيلية ، فتمثل إتجاهاً فى تفسير القرآن الكريم لايتصل بالنص إلا أوهن إتصال – إتجاهاً يمعن فى الرمزية ويغرق فى التأويل إلى حد لايكاد الإنسان أن يتصوره ، ويضاهى هذا الإتجاه فى هذا الميدان نزول الصوفية ميدان التفسير والتأويل والرمزية وفى يدهم سلاح خطير ذو حدين هو : التفرقة بين

الظاهر والباطن فيأتون بإتجاه فى تفسير القرآن مختلف أشد الإختلاف مع الإتجاهات السابقة واللاحقة[١]

ثالثاً : تاريخ المنهج الباطنى فى التأويل :

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

---

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

(2) د. محمد كامل حسين : طائفة الإسماعيلية – ص١٥ – طبعة بيروت .

(3) د. النشار : نشأة الفكر – ج٢ – ص٥٢٦.

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

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

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

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

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

٢– موضوع الصورة البشرية بكونها روحاً وجسماً.

٣– موضوع إستحالات أفعال الزمان ، بمختلفات الأهوية والأوقات.

٤– موضوع الأجسام فيما يتعاقب عليها من أختلاف الحالات.

---

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

[2] الأسفراييني : التبصير فى الدين – ص ١٢٢.

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

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

١- الله سبحانه وتعالىُ يرى ، لقوله تعالى : { وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ } [١].

٢- وقوع إستحالة الرؤية ، لقوله تعالى : { لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ۖ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ }[٢]

٣- الأفعال من الناس بمشيئتهم وقصدهم (حرية) ، بدليل قوله تعالى : { وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ }[٣]

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

{ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا } [٤]

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

{ وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأمِينُ }[٥]

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

" إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝ ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ }[٦]

---

(1) سورة القيامة : آيتان – ٢٢ ، ٢٣.

(2) سورة الأنعام : آية – ١٠٣.

(3) سورة الكهف : آية – ٢٩.

(4) سورة الإنسان: آية – ٣٠.

(5) سورة الشعراء: آيتان – ١٩٢-١٩٣.

(6) سورة التكوير: آيتان- ١٩ ، ٢٠.

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

ومن علق به فى التصور من جهة معناه نال رشده نحو أخراه وأفاد نفسه صورتها من دار الصدق التى لايشينها كذب ، والراحة التى لايشوبها تعب بإرشاد الصادقين آل الرسول (ﷺ) القائمين بتكميل صور النفوس والعقول . ويقول الله سبحانه وتعالى : { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ }[1]

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

" ... ثم إننا نظرنا فى علوم الباطن المأثورة عن الأئمة الراشدين فوجدنا الباطن ممازجاً ملائماً للظاهر ، والباطن والظاهر لا إختلاف بينهما إلا بإتباع الهوى والميل إلى الرأى ، فوجدنا الناس قد أجتمعوا على التوحيد فى التنزيل وأختلفوا فى التأويل بالشبهات التى زاغت بها قلوب المخالفين فركبوا الهوى بسبب جهلهم فى التأويل فكلٍ قال بهواه ، وطعن على مخالفة غيره فى القرآن فلما مضى

---

[1] سورة التوبة : آية – ١١٩.

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

١- بين الإسماعيلية الأوّل والإمامية :

تحدثنا من قبل كيف ان شخصية ميمون القداح أثرت بشكل واضح فى شخصية الإمام الإسماعيلى محمد بن إسماعيل . وعلى كل حال ورغم غموض شخصية ميمون هذا ، واختلاطه بشخصية محمد بن إسماعيل ورغم تصريحات المستشرقين وإيراد القصص والروايات حول شخصيات الأئمة بصفة عامة وشخصية الإمام محمد بصفة خاصة ، فإن الآراء القداحية الميمونية أو

---

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

الميمونية القداحية وجدت كما وجدت من قبل الآراء السبأية وتلك التى لم ينتبه لها كل من : مامور وايفانوف وغيرهما عن عقد موازنات ومقارنات بين قصة عبد الله بن سبأ وعمار بن ياسر زمن الأمويين ، فهل يتكرر ذلك زمن العباسيون بين شخصية ميمون القداح وشخصية محمد بن إسماعيل ؟

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

أ - تؤمن بالعصمة اللامتناهية للإمام .

ب- تعتقد ان الإمامية لقب من عند الله .

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

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

ولكن الخلاف الوحيد - على حد قول الدكتور النشار[1] - بين الإسماعيلية الأولى وبين الإمامية الإثنى عشرية هو إن الإثنا عشرية تتوقف عند الإمام الثانى عشر محمد المنتظر (ولد بسامراء سنة ٢٥٦ وأختفى بعد

---

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

سنة ٢٦٠هـ) وسيظهر يوماً ما ويملأ الدنيا عدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً. بينما الدور الأعظم للأئمة عند الإسماعيلية ينتهى عند الإمام السابع ، ليبدأ دورة أخرى للأئمة ، فبينما دخل الإمام الإسماعيلى فى دور الستر نجد أن الفكر الإسماعيلى يدخل فى دور الباطن والتأويل الباطنى على يد الإمام محمد ابن إسماعيل وبالذات فى فارس ومصر وأمتد زمن الدولة الفاطمية وأصبحت أسلوباً من أساليب الدعوة الإسماعيلية.

٢- بين الإمام المستودع والإمام المستقر :

نصل مماسبق إلى أن المباركية والميمونية أسندا الحق بالإمامية إلى محمد بن إسماعيل حفيد الصادق مع إعلان الإسماعيلية أن موسى ينصب وصياً على ابن أخيه محمد بن إسماعيل فكان موسى إماماً مستودعاً لابن أخيه الإمام المستقر محمد بن إسماعيل الذى مات ، وكما قلنا عام ١٩٨هـ ، أى أنه عاصر جانباً من عهد الخليفة المأمون العباسى وإن صلاته لم تكن قويه مع هارون الرشيد ولقد مضى عهدى المهدى والهادى ، وفترة كبيرة من عهد الرشيد ، ومحمد بن إسماعيل آمن فى الحجاز ودُعائة يعملون فى سرية وغموض ، وتقية أيضاً مستخدمين المنهج التأويلى الباطنى ، المبارك من ناحية وميمون القداح من ناحية أخرى[١]

---

[1] نفس المرجع السابق : ص ٢٨٢.

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

فماذا كان يرجو من رحلاته وتنقلاته هذه ؟

لعله وعلى رأى بعض الباحثين كان يرجو خمسة أمانى :.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الأول : فيما يخص نظريته عن سلمان .

---

(1) د. النشار : نشأة الفكر الفلسفى – ج٢ – ص ٣٨٣.

(1) برنارد لويس : أصول الإسماعيلية – ترجمة د. عبد العزيز الدورى – ص ٣٢٦.

الثانى : فيما يخص نظريته عن عبيد الله المهدى .

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

أ – " ومامن دابة فى الأرض إلاّ على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل فى كتاب مُبين "[١] فهنا المستقر والمستودع ، وهما يتحققان فى كتاب مبين أى فى إمام واضح كفلق الشمس ، والتفسير القرآنى طبقاً لماجاء فى الطبرى يختلف من التأويل الإسماعيلى لنص الآية حيث أن " مستقرها "

---

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

الموضع الذى تستقر فيه وتأوى إليه ، ومستودعها " ، حيث يودعها الله سبحانه بموت أو دفن[٢].

ب- " وهو الذى أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون "[٣] ، وهنا أيضاً فى نظر الإسماعيلية إشارة إلى الإمام المستقر والمستودع وأنه لا يدرك ما يفصل بينهما إلا من فتح الله بصيرته. والتفسير القرآنى يخالف أيضاً التأويل الإسماعيلى حيث إن المستقر هنا فى هذه الآية هو ما أستقر فى الأرحام والمستودع حيث يموت وقيل ماكان من أصلاب الرجال[٤]. فما أعجب هذا التأويل وما أبعده عن حقيقة الآيتين ومقصدهما.

رابعاً: أدعاءات القوم بعد وفاة الإمام محمد بن إسماعيل :

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

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

---

(1) سورة هود : آية – ٦.

(2) ابن جرير الطبرى : تفسير الطبرى للقرآن الكريم – ص٢٤٤.

(3) سورة الأنعام : آية – ٩٨.

(4) ابن جرير الطبرى : تفسير الطبرى – ص ١٥٤.

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

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

ج- أنه من اولى العزم

.. وأولى العزم عند هذه الطائفة سبعة هم :-

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

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

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

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

– لو قام قائمنا لعلمتم القرآن جديداً .

– بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ فطوبى للغرباء.

ونحن إذ كنا نعلم شيئاً عن الحديث الثانى فالأول غريب .

ويروى صاحب المقالات كما يروى صاحب فرق الشيعة أن عقائد هذه الأمة من الإسماعيلية تضاهى ثالوث النصارى : الله ومريم والمسيح[١] أو الأب والأبن والروح القدس وهى الأقانيم الثلاثة .

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

هذا بالإضافة إلى قولهم إن الفرائض والسنن لها ظاهر وباطن .

---

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

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

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

– كمانسبوا إلى الإسماعيلية القول بالتناسخ والحلول :

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

أما الحلول أى حلول الله فى الأئمة فلم يذهب إليه الإسماعيلية على الإطلاق ولكن الإسماعلية ذهبوا إلى تجلى العقل الكلى تجلياً كاملاً فى الأئمة فكان الإمام مصدر معرفة والمقصود بالمعرفة هنا ما يفيض من علوم على أتباعه[١].

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

---

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

خامساً: النطقاء السبعة وتمام الدور الإسماعيلى :

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

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

فالأول : سيدنا آدم ووصيه شيث.

والثانى : سيدنا نوح ووصيه سام.

والثالث : سيدنا إبراهيم ووصييه إسماعيل وإسحق.

والرابع : سيدنا موسى ووصيه هارون.

والخامس: سيدنا عيسى ووصيه شمعون.

والسادس: سيدنا محمد (ﷺ) ووصيه الإمام على.

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

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

أما المذهب فى دور الستر – كمافى دور الظهور – فقد أستند على التأويل الباطنى للقرآن الكريم ، حيث أعلنت الإسماعيلية ان للقرآن الكريم ظاهراً أو باطناً وان الأخذ بالظاهر فقط دون الباطن خروج على روح الإسلام ، لقد كان الإمام محمد بن إسماعيل من رواد هذا المذهب الذى أثر فى بلاد كثيرة مثل فارس ومصر والمغرب وغيرهم .

وبهذا المنهج أستطاعوا – أى الإسماعيلية – تفسير القرآن الكريم وتأويلة طبقاً لمذهبهم ، فالسموات السبع والأرضين السبع – كماسبق الإشارة – إشارة إلى الأئمة السبعة والمدبرات أمراً ليست هى الكواكب والنجوم وإنما هى إشارة إلى الأئمة . وقول الله تعالى : { إِنَّ اللَّـهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ۞ ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِن بَعْضٍ ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ }[2] ، هى جعل صفوة الصفوة – من الأنبياء – عن العالمين : الجسمانى والروحانى.

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

---

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

[2] سورة آل عمران : آيتان – ٣٣ ، ٣٤.

ومن هنا يتضح لنا أن الفكر الإسماعيلى التأويلى الباطنى يجعل للأنبياء الستة مرتبة التنزيل من الله تعالى ، وللأساس – وهو الإمام عندهم – وله مرتبة التأويل . ثم جعل الإسماعيليون بين الناطق السادس وبين القائم السابع – أى محمد بن إسماعيل – أئمة ظاهرين – هم : على والحسن والحسين وعلى زين العابدين ومحمد الباقر وجعفر الصادق وإسماعيل . وهؤلاء لم يغيروا ولم يبدلوا شريعة وهم يشبهون النطقاء الخمسة قبل سيدنا محمد (ﷺ) [1] ، وقد قال الله تعالى فى محكم آياته : " ولقد آتيناك سبعاً من المثانى والقرآن العظيم " فقال النبى (ﷺ) " **لم يؤتهن أحد قبلى** " ثم جعل منها الأنبياء والأئمة فى كل عصر وزمان أربعاً وعشرين حجة ظاهرة ومثلها أثنتا عشر حجة باطنة ، ثم مراتب الإيمان وهى:- المؤمن والمحرم والمحل والمأذون والمباح والحجة ، فذلك تسعة وتسعون حداً – عدا تفسير أسماء الله الحسنى والتى وردت فى القرآن الكريم فلها لديهم تأويل على أنها أسماء وصفات (العقل الفعال) الذى يعتبر أقرب الحدود الروحانية إلى الله تعالى وأسبقها إلى معرفته وتوحيده[*].

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

---

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

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

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

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

الخاتمة :

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

ولقد انقسم المؤرخون بصدد الحركة الإسماعيلية إلى فريقين :

الفريق الأول :

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

---

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

والفريق الثانى :

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

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

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

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

ويرجح البعض أن الحركة الإسماعيلية حركة فلسفية تعليمية باطنية لها أصول وفروع فلسفية سامية ذات برامج وأحكام ظل الناس زمناً طويلاً يعملون لاستيعابها وفك ماغمض من رموزها وأشاراتها ، وهذا ما يذهب إليه الباحث الإسماعيلى مصطفى غالب والذى يؤكد دوماً أن لديه مخطوطات إسماعيلية لم تر النور بعد ، ولنا ان نلتمس العذر لمن لم يفهم الفلسفة الإسماعيلية طالما ان

مؤرخى الإسماعيلية أنفسهم يقررون ان هناك مخطوطات سرية ووثائق فى خزائنهم لم يرها احد حتى اليوم ، فكيف يحجب القوم آرائهم ثم يهاجمون من يهاجمهم طالما أنهم غير مُفصحون عن هويتهم !! ضف إلى ذلك التناقض والصراع مابين اصحاب المذهب الواحد فمثلاً نجد أن الدكتور مصطفى غالب يعارض ان د. عارف تامر وهما من الشيعة الإسماعيلية مما يدل على ان أصحاب المذهب الواحد بينهما تناقض فما بال صاحب المذهب المخالف لهما.

نخلص من ذلك إلى الآتى :-

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

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

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

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

٥- العبادة العملية فى الأفكار الإسماعيلية لا تكاد تختلف فى شئ عما يدين به كل المسلمين ، ففرائض الدين الإسلامى من توحيد وصوم وصلاة وزكاة .. إلخ من أصول العبادة العملية الظاهرة .. أما الخلاف الجوهرى فهو التأويل

الباطنى الذى أنتجه وانتهجه الإمام محمد بن إسماعيل وأستاذه ميمون القداح باعتبار أنه يرتكز على أساس نظرية المثل والممثول ونظرية الأدوار والأكوار – كما عند جماعة إخوان الصفا – فقالوا ان كل دور يتألف من إمام مقيم ورسول ناطق واساس له دور (سبعة أئمة يكون سابعهم متمم الدور) .

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

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

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

---

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

محمد بن إسماعيل أم لا – لهم جذور تاريخية عرقية تجعلهم فى مصاف آل البيت .

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

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

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

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

---

[2] د. مصطفى غالب : الحركات الباطنية فى الإسلام – ص ٨٦ نقلاً عن :
The Ris of The Fatimids : P. 128.

ثبت بأهم مصادر ومراجع الفصل الثانى[*]

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الفصل الثالث

التوفيق بين الدين والفلسفة عند إخوان الصفا

(طلائع فلاسفة الإسماعيلية)

... ويشتمل هذا الفصل على العناصر الآتية :

أولاً: إخوان الصفا وخلان الوفا (تقديم عام).

١- حول رسائل إخوان الصفا .

٢- تقسيم العلوم عند إخوان الصفا.

ثانياً: مراحل الصلة بين الدين والفلسفة فى الفكر الإسلامى .

ثالثاً: التوفيق بين الدين والفلسفة عند إخوان الصفا.

رابعاً: ارهاصات فلسفة التأويل.

١- التأويل فى الإسلام عامة .

٢- التأويل لدى إخوان الصفا خاصة .

خامساً: نقد أبى سليمان المنطقى لإخوان الصفا.

١- **<u>اخوان الصفا وخلان الوفاء</u>** **(تقديم عام)**

جماعة اخوان الصفا تمثل مدرسة فكرية فلسفية سياسية اتخذت مبدأ السرية والتقية ستاراً لنشر دعوتها الفلسفية فى ظل ظروف سياسية قاسية جمعت من خلال رسائلها شتات العلم والمعرفة وأخذت من كل حدب وصوب وظهرت حسب أغلب الآراء خلال القرن الرابع الهجرى(العاشر الميلادى) فى مدينة البصرة وفروعها فى بغداد وسلمية بسوريا ومصر وغيرها . ورغم تضارب الآراء من قبل الباحثين والمؤرخين حول تحديد العصر الذى ظهرت فيه جماعة اخوان الصفا إلا أن الرأى الراجح كما قلت ظهورهم فى القرن الرابع الهجرى[*].

وهذا ما يؤكده د. طه حسين فى مقدمة رسائل الاخوان[١] ومن أدلة وبراهين أصحاب هذا الاتجاه نجد أن الفلسفة اليونانية انتشرت انتشاراً واسعاً فى هذا العصر ، وأيضاً فقد كثرت الاسلامية من أهل الحديث والسنة والمعتزلة والمرجئة والخوارج والشيعة وغيرهم .. والتى حاولت كل منها نشر دعوتها بمختلف الوسائل والطرق والأساليب مما ترتب عليه ظهور مذاهب تجمع فى آن

---

[*] وذلك فى كتابى بعنوان " فكرة الزمان عند اخوان الصفا " دراسة تحليلية نقدية " تقديم أ.د/عاطف العراقى – مكتبة مدبولى – الطبعة الأولى – ١٩٩٨م – (يراجع الفصل الأول) والكتاب كان فى الأصل رسالة دكتوراه فى الفلسفة الإسلامية.

[1] اخوان الصفاء:رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء – بتصحيح خير الدين الزركلى- جـ١- ص٣ (المقدمة).

واحد بين الشريعة الاسلامية والفلسفة اليونانية[1] ، وهذا هو لب التوفيق بين الدين والفلسفة .

وهنا يقول المستشرق دى بور Deboer : " ظهرت فى هذا الاطار رسائل أخوان الصفا التى كانت تجمع بين مذهب الشيعة والمعتزلة من جانب وبين ثمرات الفلسفة اليونانية من جانب آخر[2]. وبقدر ما كانت للحياة العقلية والحضارية والعملية والعلمية إزدهارها فى القرن الرابع الهجرى ، فقد كانت الحياة السياسية فاسدة أشد الفساد ، وكان هدف إخوان الصفا أن يذيبوا جميع تلك العلاقات والصراعات والنزاعات الاجتماعية والدينية – التى كانت سائدة – فى مذهب واحد مبنى على أساس متين ومبادئ مستوحاه من كافة الأديان والمذاهب والنحل[3].

ومن مزايا القرن الرابع الهجرى أن الحياة العقلية صلحت من ناحية أخرى صلاحاً لم يعرفوا له من قبل مثيل ، فأزدهرت الفلسفة ونضج العلم ونمت اللغة العربية وفنونها من شعر ونثر وبلاغة ونهض التاريخ والجغرافيا وأخذ

---

(1) د. جميل صليبا : اخوان الصفاء – دائرة معارف – قاموس عام لكل فن ومطلب – المجلد السابع – ص٤٥٥.

(2) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام – ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة – ص١١١.

(3) د. عمر فروخ: تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون – ص٢٩٣ (... ومن هذه المقولة وما شابهها اتهمت جماعة اخوان الصفاء بالماسونية العالمية ، حيث يقولون بوحدة الأديان ويسمى اليوم بحوار الأديان أو التقريب بين الأديان أو وحدتها وكذا فكرة العلمانية ، وهذه القضايا مثارة اليوم بشكل واسع وعلى كل حال فاخوان الصفاء ما هم إلا طلائع لحركات التنوير وارهاصة لفكرة العلمانية ، وهذا موضوع يحتاج منا لبحث آخر).

يظهر فى العالم الاسلامى مفكرون مسلمون لايصطبغ تفكيرهم بصبغة الدين ولا بالصبغة الفلسفية ، وكما كان ذلك شأن المتكلمين إبان القرنين الثانى والثالث الهجريين ، وانما هم مفكرون مستقلون يحاولون أن يصيغوا ما أنتهى إلى المسلمين من آثار الأمم الأخرى صبغة اسلامية صرفة مستقلة ، وكان من زعماء تلك الفترة أبو النصر الفارابى وابن سينا وغيرهما من الفلاسفة الذين ظهروا فى هذا العصر ، وكان من خضوع المسلمين فى هذا العصر لهاتين الظاهرتين المتناقضتين :

- ظاهرة الانحطاط السياسى والاجتماعى .
- وظاهرة الرقى العقلى والحضارى والعلمى.

فبقيت لنا آثار مختلفة كبيرة لعل أظهرها وأقواها وأشدها تشخيصاً لهذا العصر ولتلك الفترة هى " رسائل اخوان الصفا " فهذه الرسائل تمثل أصدق تمثيل وأقواه لهاتين الظاهرتين المتناقضتين[١].

حول رسائل أخوان الصفا :

بادئ ذى بدء يؤكد اخوان الصفا أنهم لايتعصبون لمذهب من المذاهب ولايعادون علما من العلوم[٢] ، بل أنهم – وبكل حرية وتعقل وتنوير – لا يمانعون البتة من أخذ الحقيقة والعلم من هذا أو من ذلك رغم اختلاف المعتقد والمشرب ، وهذه بلا شك نزعة طيبه من إخوان الصفا نحن فى حاجة إليها اليوم

---

(1) اخوان الصفاء : الرسائل – مقدمة د. طه حسين – جـ١ – ص ٧.

(2) المصدر السابق : جـ١ – ص ١٤٧.

فهم بلا شك أثروا وتأثروا ، أخذوا وأعطوا . ولكن الخطأ كل الخطأ هو التطرف فى الفكر فالثابت أن مفكرينا أخذوا من أفكار الأمم السابقة وخاصة اليونان[١].

ويؤكد إخوان الصفا أيضاً أن مذهبهم هو النظر فى جميع الموجودات بأسرها ويستغرق المذاهب كلها " ويجمع العلوم جميعها الحسية والعقلية من أولها إلى آخرها ، ظاهرها وباطنها جليها وخفيها بعين الحقيقة من حيث هى كلها من مبدأ واحد وعلة واحدة ..."[٢] ، وعلى الرغم من ذلك فأنهم لم يتخلصوا من نزعة التميز والتعصب فى بعض المسائل التى كان لهم فيها آراء ومعتقدات مذهبية خاصة مثل مسألة الامامة ، وهذا ما يؤكده المستشرق أيف ماركيه Yves Marquet [3] ، وعلى أية حال نستطيع أن نقول ان الإخوان أخذوا علومهم وفلسفتهم من مصدرين أساسيين هما : المصدر اليونانى والمصدر الإسلامى وذلك من خلال صيغ الكتب والعلوم الآتية :-

أ - كتب الفلسفة بصورة رئيسية وهى فى الرسائل " .. الكتب المصنفة على ألسنة الحكماء والفلاسفة من الرياضيات والطبيعيات "[٤]

ب- الكتب السماوية بصورة استشهادية واستدلالية وهى فى المسائل " الكتب المنزلة التى جاء بها الأنبياء صلوات الله عليهم مثل : التوراة (موسى) والإنجيل (عيسى) والقرآن الكريم (محمد)[٥] (ﷺ) ".

---

(1) د. عاطف العراقى : مذاهب فلاسفة المشرق – ص٢٠.

(2) إخوان الصفا : الرسائل – جـ٤ – ص ٤١ ، ٤٢

(3) Yves Marquet: Imemat, Resurrection et Hierachie Selon les Ikhwan Al Safa Revue des Islamiques Annee 1962. Paris P. 49

(4) إخوان الصفاء : الرسائل – ج٢ – ص ٤٢.

ج–كتب التأمل النظرى والمعرفة المستخدمة من الكائنات الطبيعية والصناعات البشرية وهى التى يسميها إخوان الصفا فى رسائلها الكتب الطبيعية وهى صور أشكال الموجودات بما هى عليه الآن من تركيب الأفلاك وأقسام البروج وحركات الكواكب ومقادير اجرامها وتصاريف الزمان وأستحالة الأركان وفنون الكائنات من المعادن والحيوان والنبات."[١].

د – العلوم الباطنية أو علم الاعداد والحركات والحروف وعلم الحفر المعروف لدى الفرق الباطنية وفرق الشيعة بصفة عامة والأثنى عشرية بصفة خاصة ، وهذه العلوم يسميها اخوان الصفا فى رسائلهم " الكتب الإلهية "[٢] التى لا يمسها إلا المطهرون من الملائكة .

وما نود أن نقوله إن رسائل إخوان الصفا تمثل دائرة معارف فلسفية جمعت بين فلسفة اليونان وحكمة الهند وأدب الفرس ، ومن هنا يمكن أن نطلق

---

(5) المصدر السابق : ج٤ – ص ٤٢ ، ٤٣.

(1) المصدر السابق : ج٤ – ص ٤٣

(2) المصدر السابق : نفس الصفحة (بخصوص علم الحفر وكيفية نسبته إلى الإمام الصادق والشيعة الأثنى عشرية – يراجع فى ذلك تفصيلاً : الالهيات لدى الشيعة الاثنى عشرية – رسالة ماجستير للباحث – ص ٥٦ – ج١ – مكتبة كلية الآداب – جامعة الاسكندرية – ١٩٨٨م) ثم طبع الرسالة فى كتاب بعنوان : الإمامية الأثنى عشرية – شخصيات وآراء – طبع دار الحضارة – طنطا – الطبعة الأولى – ١٩٩٩م.

عليها فلسفة ذات نزعة تلفيقية وتوفيقية وهى عددا تمثل اثنتين وخمسون رسالة فى فنون العلم وغرائب الحكمة وطرائف الأدب وخصائص المعانى[١]

تقسيم العلوم عند إخوان الصفا :

كان من البديهى أن ينظر اخوان الصفا فى تصنيف العلوم بحكم نزعتهم الفلسفية التى تهدف إلى الاحاطة بجميع المعارف والعلوم ، ومن هنا نجدهم وقد عقدوا فصلاً عن " أجناس العلوم " ذكروا فيه أن العلوم التى يتعاطاها البشر ثلاثة أجناس[٢] .

وقد قسمت الجماعة العلوم الانسانية المعروفة آنذاك ثلاثة أقسام أو أجناس وهى:

أ – العلوم الترويضية وعلم التأديب.

ب– العلوم الشرعية الموضعية .

ج– العلوم الفلسفية الحقيقية .

---

[1] اخوان الصفا : الرسائل – ج١ – ص٢١ ، أيضاً ج١ – ص٤٣. (بخصوص الاختلاف فى عدد الرسائل ، يعدها البعض أنها ثلاثة وخمسون رسالة سواء باضافة الرسالة الجامعة أو رسالة فى تهذيب الأخلاق .. راجع فى ذلك : فكرة الزمان عند اخوان الصفاء وخلان الوفاء – رسالة دكتوراه للباحث – كلية الآداب – جامعة المنوفية – ص٢٤ ، ٢٥ – ١٩٩٢ ثم طبع الكتاب بنفس العنوان نشر مكتبة مدبولى القاهرة ، أنظر أيضاً : تاريخ الفلسفة العربية : الأب يوحنا الفاخورى ودكتور خليل الجر.

[2] اخوان الصفا : الرسائل – ج١ – ص ٢٦٦ – ص٢٧٥

... والفلسفة فى نظر الاخوان " أولها محبة العلوم وأوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة الإنسانية وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم .."[1].

وقد قسمت الجماعة العلوم الفلسفية إلى أربعة أنواع هى:

أ – العلوم الرياضية (الرياضيات) وتشمل العدد والهندسة والنجوم والموسيقى .

ب–العلوم المنطقية (المنطقيات) وتشمل المنطق والمقالات والعبارة وتركيب الألفاظ وصناعة الشعر والجدل والبرهان .

ج– العلوم الطبيعية (الطبيعيات) وتشمل على المبادئ الجسمانية وعلم السماء والعالم والكون والفساد وحوداث الجو وعلم المعادن وعلم النبات وعلم الحيوان والطب والبيطرة وغيرها .

د– العلوم الإلهية (الإلهيات) وهى علم معرفة البارى تعالى وعلم الروحانيات وعلم النفسانيات وعلم السياسة وعلم المعاد .

ونخلص من ذلك أن رسائلهم تشتمل على الرياضيات والمنطقيات والطبيعيات والإلهيات .

وقد قمت بتخريج العلوم الفلسفية عند إخوان الصفا فيما يختص بأقسام الرياضيات (شكل ١) وأقسام علم المنطقيات (شكل ٢) ومراتب الأمور الطبيعية (شكل ٣) وتقسيم الجوهر عندهم إلى جسمانى وروحانى (شكل٤) وتقسيم الكم عندهم إلى متصل ومنفصل ، مما يدل على أنهم ربطوا المنطق بالرياضيات (شكل ٥) .

---

[1] المصدر السابق : ج١ – ص ٤٩ – ٥٠.

العلوم الفلسفية عند إخوان الصفاء وتنقسم إلى أربعة أنواع هى :

(١) الرياضيات ..... (٢) المنطقيات ..... (٣) الطبيعيات ..... (٤) الإلهيات .....

أقســام الرياضيــات عند إخوان الصفاء

الأرثماطيقى

هو علم معرفة خواص العدد وما يطابقها من معانى الموجودات التى ذكرها " فيثاغورس " و " نيقوماخس "

الجومطريا

هو علم الهندسة بالبراهين التى ذكرت فى كتاب " إقليدس "

الأسطرنوميا

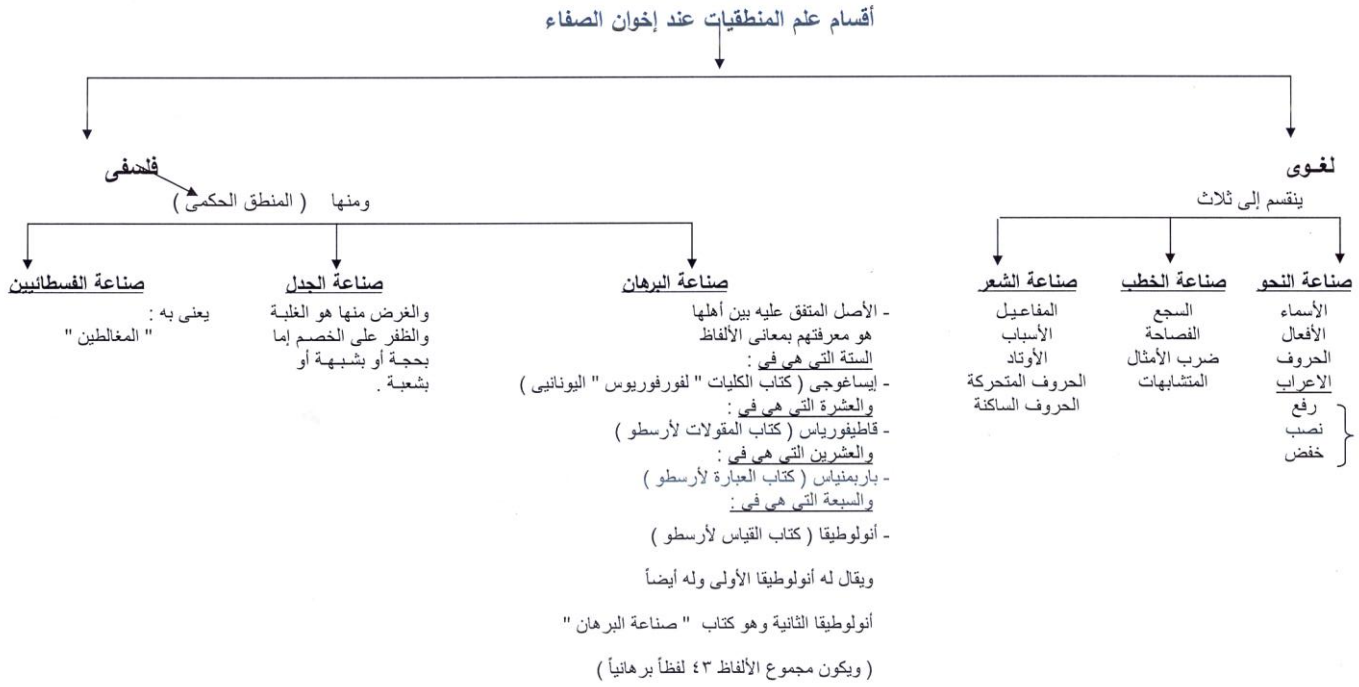
هو علم النجوم بالبراهين التى ذكرت فى كتاب " المجسطى "

الموسيقى

هو علم معرفة تأليف الأصوات وبه إستخدام أصول الألحان

(شكل ١)

الرسالة الأولى من القسم الرياضى
(ج١ ص ٢٣)



(شكل ٢)

إخـــوان الصفـاء :
الرسائـل: ج٣ ص ٤٣٦
أيضاً: هامش ص ٤٣٧
من طبعة بيروت

مراتب الأمور الطبيعية عند إخوان الصفاء

.. جعلها البارى جلّ ثناؤه مربعات مثل

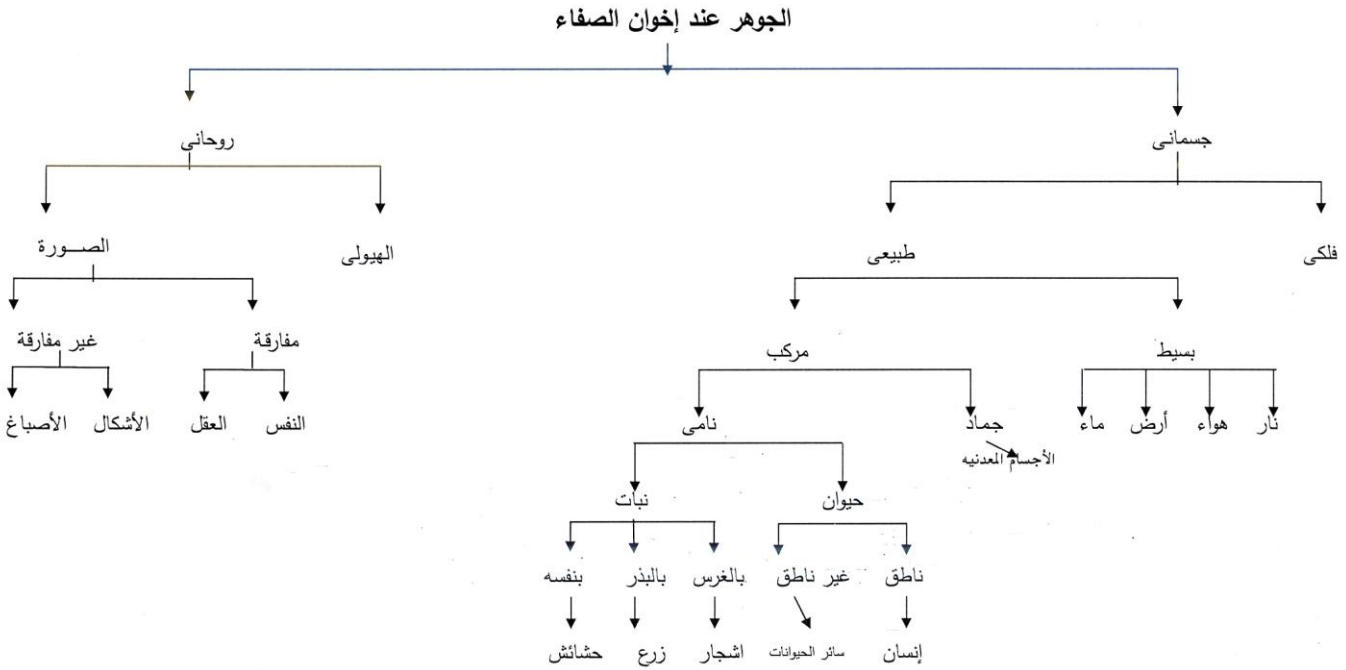
(شكل ٣)

... وعلى هذا المثال وجد أكثر الأمور الطبيعية مربعات ، وذلك فى مقابل الأشياء التى فوق الطبيعة على أربع مراتب أيضاً :

١- البارى جل جلاله .
٢- دونه العقل الكلى.
٣- دونه النفس الكلية .
٤- الهيولى الأولى .

" وكل هذه ليست بأجسام "

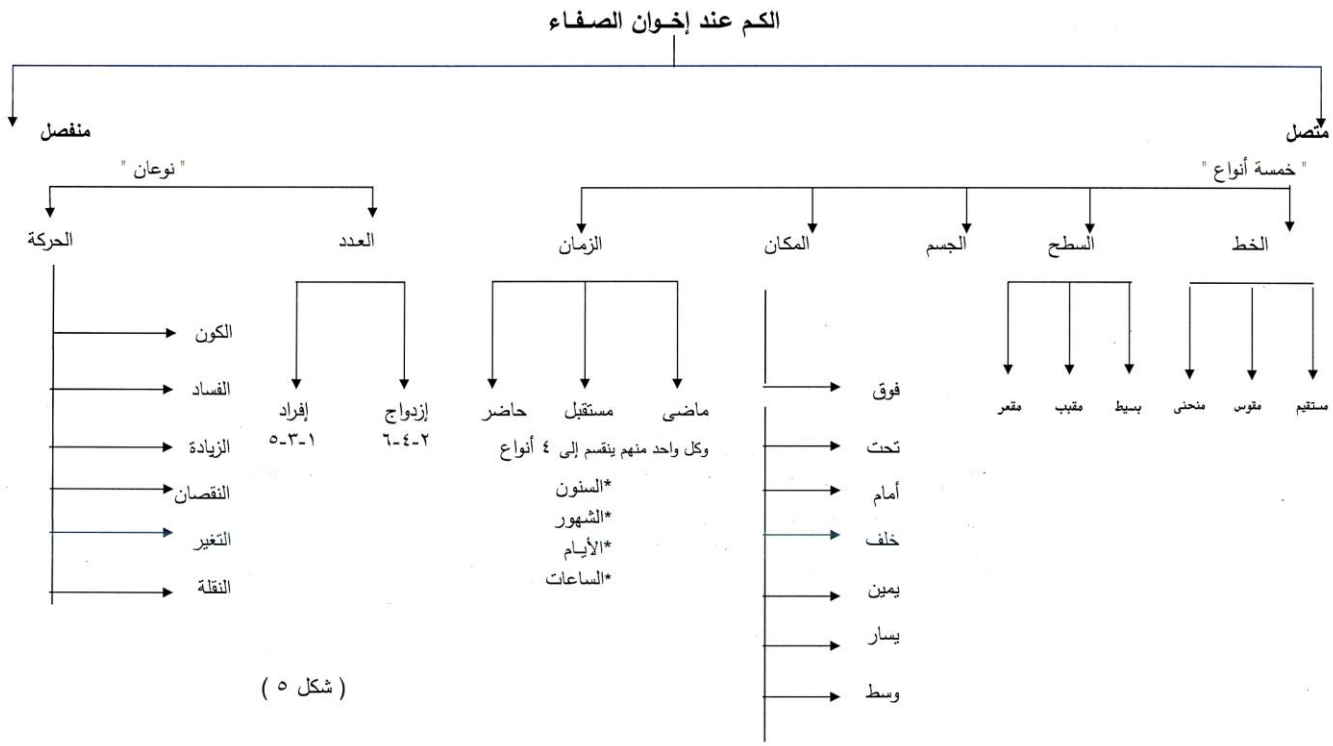
الرسالة الأولى من القسم الرياضى
(ج١ ص ٢٧)
الرسالة الثانية من القسم الرياضى
(ج١ ص ٧٥)



(شكل ٤)

* الرسالة الحادية عشر من القسم الرياضى من المقولات العشرة التى هى قاطيغورياس.

(جزء ١ - ص ٣٢٦/٣٢٧)



(شكل ٥)

* الرسالة الحادية عشر من القسم الرياضى من المقولات العشـرة التى هـى قاطيغورياس
(جـزء ١ ص ٣٢٨)

٢- المراحل التى مرت بها الصلة بين الدين والفلسفة فى الفكر الاسلامى

.. ولقد مرت الصلة بين الدين والفلسفة فى الفكر الإسلامى بصفة عامة عبر عدة مراحل نذكر منها :

المرحلة الأولى: وهى التى أعقبت حركة ترجمة التراث اليونانى إلى اللغة العربية والتى تتمثل فى الدفاع عن الفلسفة وأنها لا تتعارض مع الدين فالوصول للحقيقة الواحدة عن طريق العقل متمثلاً فى الفلسفة . ويمثل هذا الإتجاه أو هذه المرحلة الفيلسوف الكندى متأثراً بأرسطو وفلاسفة اليويان.

المرحلة الثانية: وتمثل خوض الفلسفة فى الإلهيات على نحو لا يتسق تماماً مع ما جاء به الدين ، فجاءت نظرية الفيض على سبيل المثال متعارضة مع عقيدة الخلق ، ولم يقصد بذلك استدلال الفلسفة بالدين ، وأنما إقامة التفرقة بين فكر للخاصة (متمثل فى الفلسفة) ، ويمثل الفارابى وابن سينا ومن قبلهم اخوان الصفاء إلى حد ما هذه المرحلة أدق تمثيل .

المرحلة الثالثة: وتمثل رد فعل المتكلمين بوصفهم مدافعين عن الدين بأدلة العقل تجاه تجرؤ الفلاسفة على اعلان آراء رآها المتكلمون متعارضة صراحة مع الدين ، كالقول بقدم العالم ، وعلم الله بالكليات دون الجزئيات وحشر الأرواح دون الأجساد وغيرها من مسائل جليل الكلام ويمثل هذه المرحلة الغزالى والشهرستانى ، الأول من خلال كتابه " تهافت الفلاسفة " والثانى من خلال كتابيه " الملل والنحل ، ومصارعة الفلاسفة ".

المرحلة الرابعة: دفاع عن الفلسفة ، ومحاولة بيان زيف دعوى المتكلمين تمثيلهم لموقف الدين ويمثل ابن رشد هذا الاتجاه من خلال كتابه " تهافت التهافت " ، وفصل المقال وغيرهما .

المرحلة الخامسة: وتمثل فض الأشتباك بين الدين والفلسفة ، ومحاولة إرساء صلح دائم بينهما ، وذلك يتمثل فى تخلى الفلسفة عن المجاهرة بنظريات تتعارض صراحة مع موقف الدين ، وقد قام التصوف بدوره كوسيط بين الطرفين المتنازعين ويتمثل ذلك فيما عرف بأسم " الحكمة المشرقية " ، حيث تمتزج الفلسفة بالتصوف على نحو يتعذر الفصل بينهما ، وقد ساد هذا الاتجاه لدى فلاسفة الاشراق والذى وضع بذورها ابن سينا فى كتابه " الاشارات والتنبيهات " ، واستقرت الحال بالصلة بين الدين والفلسفة على هذا الوضع حقبة من الزمان ، ولاسيما فى ايران نبع التشيع ، إلى أن كان مغيب حضارة الإسلام وبروز دور العلم فى أوروبا فى العصر الحديث[1].

وفى القرون الوسطى أتجه الفلاسفة إلى التوفيق والصلة بين الفلسفة والدين ، ونجد نموذجاً لذلك عند القديس إنسلم حيث يقول إن الإيمان ضرورى للعقل وشرط لصحة التفكير . أى أن الفلسفة لاتصلح وحدها لتفسير الوجود بل يجب أن تقوم على الإيمان . ومن هنا لابد لبحث مشكلات الفلسفة وحلها لابد

---

[1] د. أحمد صبحى : اللقاء بين العلم والدين فى الشرق والغرب – مقال بمجلة القاهرة – ص٢٢ – العدد السادس – مارس ١٩٨٥.

من إستناد العقل إلى الوحى ، وهذا هو نفس الطريق الذى سلكه أبو حامد الغزالى فى الفلسفة الإسلامية(*) .

واخوان الصفا يقرون فى رسائلهم أن الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولاسبيل الى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة ، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية(١) ، وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة الاسلامية قد حصل الكمال ، ومن هنا كان غرض الاخوان من التوفيق بين الدين والفلسفة.

٣- <u>التوفيق بين الفلسفة والدين عند الاخوان</u> :

أ – <u>اهتمام إخوان الصفا بالتوفيق بين الفلسفة والدين</u> :

لقد كان لزاماً على اخوان الصفا أن يعرضوا لموضوع التوفيق شأنهم فى ذلك شأن كثير من مفكرى وفلاسفة العرب بعامة والمسلمين بخاصة فالاهتمام بهذا الموضوع قديم قدم الفلسفة والدين معاً ، وكما حاول فلاسفة ما قبل الاخوان – مثل الكندى – التوفيق بين الفلسفة والدين ، فقد حاول اخوان الصفاء فى المشرق العربى التوفيق بين بعض الجوانب الدينية والجوانب الفلسفية ، وإذا كان هناك هدفاً سياسياً سعوا إليه من وضعهم للرسائل التى تركوها ، فأننا نجد أيضاً – كما يذكر استاذنا د./عاطف العراقى(٢) – هدفاً دينياً يتمثل من بعض جوانبه ، فى التوفيق بين الدين والفلسفة تارة – والتوفيق بين الأديان

(*) أنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(1) اخوان الصفا : الرسائل – ج١ – ص٦ – مقدمة نشرة بيروت – دار صادر – ١٩٥٧م.

(2) د. عاطف العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل – ص ١٦١.

المتعددة تارة أخرى وأن حديثهم عن الصفات الالهية وكيفية صدور الموجودات عن الله تعالى ، وغيرها من مشكلات يبين لنا كيف حاول الاخوان التوفيق بين المجالين كما سنرى .

ويرى بعض الباحثين أن إخوان الصفاء من المفكرين المسلمين الذين لم يكن يعنى بهم أحد من المحدثين من علماء الشرق العناية الواجبة ، وبالذات فى مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين مع أنهم فى الطليعة ، من حيث ثقافتهم الواسعة وتبسيطهم لمعضلات الفلسفة ، وتناولهم لمسائلها ومشاكلها بفكر إسلامى يحاول المزج بين العقيدة والفلسفة – والتوفيق بينهما حتى لايتعارض الذين الذى آمنوا به وأحبوه مع الفلسفة التى أغرموا بها ووجدوا فيها غذاء لعقولهم ، وقد تبعهم فى هذا معظم ما جاء بعدهم من فلاسفة الإسلام[1] كأبن سينا وابن رشد وابن طفيل وغيرهم .

والتوفيق بين الفلسفة والدين ، أو نظرية التأويل ، أو بمعنى آخر التوفيق بين الظاهر والباطن ، هى إحدى النظريات الفلسفية التى اعتمد عليها اخوان الصفاء فى إقامة صرح فلسفتهم عموماً ، وفلسفتهم الميتافيزيقية خصوصاً ، فهم يستخدمون الظاهر للوصول إلى المعنى الباطن المستتر مع بعض الرموز والاشارات ، وهناك نمطان للتوفيق والتأويل .

الأول: يذهب إلى شرح الحقائق الدينية المجملة بالآراء الفلسفية التى من شأنها أن تكون مفصلة .

---

[1] عمر الدسوقى : اخوان الصفاء – ص٤.

الثانى: يذهب إلى تأويل الحقائق الدينية بما يتفق مع الآراء الفلسفية[١] ، وهو نمط أدق وأعمق من سابقه .

ب- مزج الدين بالفلسفة من مبادئ الاخوان :

يتكررفى رسائل إخوان الصفاء القول بان الفلسفة أشرف الصنائع البشرية ، وأنها فى الدرجة الثانية بعد النبوة .

أما تعريف الفلسفة فى الرسائل لهو " التشبه بالإله بحسب طاقة الإنسان والفلسفة أو الحكمة فى رأى الإخوان أولها محبة العلوم وأوسطها معرفة حقائق الموجودات وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم "[٢]

ولكن قد يتساءل البعض ، أى أنواع الفلسفة هو الغالب فى رسائل اخوان الصفاء ؟ وما هو مقدار الأثر اليونانى والفارسى والشيعى والهندى فى الرسائل ؟ وما هى الكتب السماوية التى تشير إليها الرسائل ؟

تلك هى الأسئلة التى لابد أن نوردها لنعرف مبادئ الإخوان الأصلية والتى سنصل منها إلى معرفة كيفية مزج الدين بالفلسفة لديهم . إن فى الرسائل دلالات كافية على أن فلسفة إخوان الصفاء تستغرق هذا كله إلا أن الأثر اليونانى هو الشائع بل هو الظاهر على غيره حتى يكاد يطمس الأساس الإسلامى العربى . إذ بالرغم من أن لغة الرسائل ، وهى عربية سلسة سهلة وبالرغم من فشو مبادئ التصوف الإسلامى فيها ، وبالرغم من الإستشهاد بآيات

---

(1) د. محمد فريد حجاب : الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا – ص ٢١١.

(2) إخوان الصفاء : الرسائل – ج٣ – ص٢٩ (وهذا التعريف ورد فى اكثر من موضع بالرسائل بأجزائه الأربع).

قرآنية وأحاديث نبوية كثيرة ، وبالرغم من الظهور بمظاهر اسلامية عربية وبالرغم من هذا تكاد الرسائل تكون اسلامية عربية – على حد قول الطيباوى – من جهة واحد فقط ، وهى أنها طبقت مبادئ الإسلام على فلسفة اليونان[١].

ج – شرف الفلسفة وخصالها :

لقد جمعت رسائل اخوان الصفاء فلسفة اليونان وحكمة الهند وفارس وكثير من المبادئ النصرانية وغيرها ولكن يمكن لنا إجمال ذلك بذكر بعض الأمثلة فالقول بالأثر السحرى للعدد فيثاغورى ، والدعوة الى تحكيم العقل تحكيماً مطلقاً سقراطى ، والاعتقاد الصوفى لفناء الجسد هندى ، وإتخاذ التقية شيعى فارسى ، وطبيعيات الرسائل ومنطقها مستمد من أرسطو ، وكثير من فلسفتها فيما وراء الطبيعة مقتبسة من الفلسفة الأفلاطونية الحديثة.

أما الإسلام فأثره يتناول القرآن الكريم والأحاديث الشريفة ، إقتباساً وتفسيراً بطريقة جديدة لا عهد للإسلام بها ، ويتناول أيضاً مبادئ الشيعة فى الإمام وخاصة الإثنى عشرية والاسماعيلية كما يتناول آراء الفلاسفة والمتصوفة والأدباء الذين سبقوا عهد تأليف الرسائل ، ومزج الدين بالفلسفة كان من أهم مبادئ اخوان الصفاء[٢].

وتتفق الشريعة والحكمة فى أنهما أمران إلهيان مع اختلاف الفروع يقول الاخوان " .. ثم أعلم أن العلوم الحكمية والشريعة النبوية كلاهما أمران إلهيان يتفقان فى الغرض المقصود منهما الذى هو الأصل ، ويختلفان فى الفروع ،

---

(1) د. عبد اللطيف الطيباوى : محاضرات فى تاريخ العرب والإسلام – ص ٢٤٨.

(2) المرجع السابق : ص ٢٤٩.

وذلك أن الغرض الأقصى من الفلسفة هو ما قيل أنها التشبة بالإله بحسب طاقة البشر "[1].

... وعمدة ذلك لدى الاخوان أربع خصال توضح شرف الفلسفة وتهذيب النفس وهى :

الأولى : معرفة حقائق الموجودات.

الثانية : اعتقاد الآراء الصحيحة .

الثالثة : المتخلق بالأخلاق الجميلة والسجايا الحميدة .

الرابعة : الأعمال الزكية والأفعال الحسنة .

والغرض من هذه الخصال لدى الاخوان هو تهذيب النفس ، والترقى من حال النقص إلى حال التمام ، والخروج من حد القوة إلى حد الفعل بالظهور – وهذا تأثير أرسطى – لتنال بذلك البقاء والدوام والخلود فى النعم مع أبناء جنسها من الملائكة . فهذا هو المقصود من العلوم الحكمية الفلسفية والشريعة النبوية جميعاً.

وأما اختلافها فى الطرق المؤدية إليها فمن أجل الطبائع والأعراض المتغايرة التى عرضت للنفوس ، وبذلك اختلفت موضوعات النواميس وسنن الديانات ؛ كما اختلفت عقاقير الأطباء وعلاجاتها بحسب أختلاف الأزمنة والأمكنة[2].

---

[1] أخوان الصفاء : الرسائل – ج٣ – ص٣٠ ، ٤١ ، ٩٣ ، ٣٧١.

[2] نفس المصدر السابق : الرسائل – ج٣ – ص٩٣ ، ٣٧١.

د – <u>مبادئ الإخوان فى مزج الفلسفة بالدين</u> :

نود أن نقول ان الاخوان نجحوا فى ذلك إلى حد بعيد ، وعلى سبيل المثال نذكر مبدئين أساسيين من مبادئ اخوان الصفاء فى شئ من الايضاح بخصوص مزج الفلسفة بالدين وهما :

المبدأ الأول – طريق الوصول إلى الله تعالى :

ولاخوان الصفاء رسالة فى " ماهية الطريق إلى الله تعالى ، عز وجل" ضمن العلوم الناموسية والشريعة الالهية ويقرر الاخوان أنه لايمكن الوصول إلى الله تعالى وإلى دار السلام إلا بخلتين :

١– صفاء النفس ٢– استقامة الطريقة

فأما **صفاء النفس** فلانها لب جوهر الانسان ، فإن اسم الانسان انما هو واقع على النفس والبدن فأما البدن **فهو هذا الجسد** المرئى المؤلف من اللحم والدم والعظام والعروق والعصب والجلد وما شاكله ، وهذه كلها أجسام أرضية مظلمة ثقيلة متغيرة فاسدة ، وأما النفس فأنها جوهرة سماوية روحانية حية نورانية خفيفة متحركة غير فاسدة علامة دراكة[١] .

وأما الخلة الأخرى التى هى استقامة الطريق فإن كل قاصد نحو مطلوب من أمور الدنيا فإنه يتحرى فى مقصده نحو مطلوبه أقرب الطرق

---

[1] نفس المصدر السابق : الرسائل – ج٤ – ص ٧٣ ، ٧٤.

وأسهلها مسلكاً ، وأن أقرب الطرق هو الخط المستقيم[١] ، وقال الله تعالى : " وأن هذا صراطى مستقيماً فاتبعوه ولاتتبعوا السبل .. "[٢]

المبدأ الثانى – نظرية الصدور

والمبدأ الثانى لمزج الفلسفة بالدين لدى إخوان الصفا هو: قولهم بنظرية الصدور ، وتكاد تكون الرسائل كلها مبنية على هذه النظرية ، وعلى النظرية التى شرحتها من قبل ، على الرغم من أنها تصور الرسائل وكأنها تصوف روحانى خالص حتى كاد الاخوان يذكرونها بالأنموذج الأفلاطونى فى قولهم بالإنسان الكامل أو الحكيم الذى قال به الرواقيون[٣] ، وهو ما يتسم به الجزء الرابع من الرسائل ، بقول الاخوان إن الله تعالى أبدع من نور وحدانيته جوهراً يقال له العقل الفعال ، أو يمكن القول أن صدور العالم عند الله أفاض عنه بالتدريج : العقل الفعال ، ومن حركة العقل هذا أنشأ النفس الكلية من نور هذا العقل ، ومن حركة هذه النفس أنشأ المادة الأولى ، ثم عالم الطبائع ثم الأجسام ثم عالم الأفلاك ، ثم العناصر ، ثم ما يتركب منها وهى المعادن ، والنبات

---

(1) نفس المصدر السابق : الرسائل – ج٤ – ص ٧٦.

(2) سورة الأنعام : آية ١٥٣ (جزء منها) وقد ورد فى القرآن لفظ الصراط المستقيم أكثر من ٣٨ مرة بمعانى مختلفة .

(3) د. عبد اللطيف الطيباوى : محاضرات فى تاريخ العرب والاسم – ص ٢٥٠.

والحيوان[٤] ، وهذه هى مراتب الموجودات عند اخوان الصفا وهى تقسم إلى تسع مراتب : كليات وجزئيات فالكليات هى : الله – العقل – النفس – الطبيعة – الهيولى الأولى – الجسم المطلق – الفلك – الأركان الأربعة : (النار – الماء – الهواء – التراب) ، المولدات الثلاثة (المعادن – النبات – الحيوان) ، أما الجزئيات منها التى تنتقل من الأنقص إلى الأفضل خلافاً للكليات التى تنتقل من الأتم إلى الأدون . ومن أمثلة تلك الحالات ما نجده فى رسالة مسقط النطفة ، ورسالة نشوء الأنفس الجزئية ورسالة البعث والقيامة ، ورسالة الكون والفساد[١].

وقد ربط اخوان الصفاء بالمادة مدة من الزمان ، وهو أن تتشبه النفس بالله باكتساب المعرفة والعلم وتطهير الأخلاق ، كما ربطوا نظرية العدد والهندسة الفيثاغورية بالآيات القرآنية فى المبدأ الأول ، تأويلاً منهم لاثبات ما يريدون ، وتعسفاً لا مبرر له ، وتحميلاً للنص فوق ما يحتمل .

---

[4] إبراهيم زكى خورشيد وأحمد الشنتناوى وعبد الحميد يونس : دائرة المعارف الاسلامية – ج٢ – ص٤٥٣ أصدرها بالانجليزية والفرنسية والالمانية أئمة المستشرقين فى العالم ، ويشرف على تحريرها نخبة من العلماء تحت رعاية الاتحاد الدولى للمجامع العلمية – النسخة العربية – طبعة الشعب – ثانية – ١٩٦٩م.

[1] أنظر فى ذلك تفصيلاً : اخوان الصفاء – الرسائل – ج٣ – ص ٥٦ بخصوص مراتب الموجودات التسعة ، أيضاً ج٣ – ص ١٨٢ ، ١٨٣ – ج٣ – ص ٢٠٢ ، وبخصوص أثر الاعداد فى الموجودات ، ج٣ – ص ٢٠٥.

٤ – إرهاصات فلسفة التأويل

هناك إرتباط وثيق بين الفلسفة والدين ، وذلك لعدة أسباب لعل أهمها:

السبب الأول : أن تاريخ الفلسفة يبرهن بوضوح عن وجود صلة قوية بين الفلسفة والدين منذ العصور القديمة.

السبب الثانى : أن الدين نفسه لايعارض الفكر النظرى أو التأويل العقلى ، بل يدعو إلى التأمل فى ظواهر الكون ، ويحث على النظر العقلى[٢] ، ونحن لو نظرنا الى القرآن نظرة فاحصة متأنية لوجدنا أنه يوجه العقل البشرى إلى إستخدام منهج متكامل فى البحث فى الكون[١] ، ومن هنا لا يكون الدين عقبة فى سبيل

---

[2] د. محمد فريد حجاب : الفلسفة السياسية عند اخوان الصفاء – ص ٢١١.

[1] ابو الوفا التفتازانى : الانسان والكون فى الإسلام – ص٢٥ – دار الثقافة للطباعة والنشر – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٧٥ – وقد حدد الدكتور التفتازانى مصدر اصطلاح الكون من القرآن الكريم ومعانيه عند مفكرى الإسلام ، وذكر أن أول ما نلاحظه ان القرآن الكريم يشير إلى أن التكوين – وهو اخراج المعدوم من العدم الى الوجود – صفة من صفات الله تعالى – وهو تكوينه للعالم ، وقد ناقش الدكتور/ التفتازانى رأى المتكلمين والفلاسفة ، وفلاسفة التراث الفلسفى الأوروبى ، وان لفظ الكون Universum يشير إلى مجموع الاشياء أو مجموعة ما يوجد فى الزمان والمكان ، أما بالنسبة لنظرية النسبية عند اينشتين فان الكون هو مجموع الاحداث المتميزة بارتباطها الزمكانى (نسبة إلى الزمان – مكان) كما سبق وان شرحت ذلك . انظر فى تلك المعانى وغيرها تفصيلاً :

La Lande (A): Vocabulaire le Techinque et critique de la Philosophie, Art: univers, Paris – 1956.

الفلسفة ، والتفلسف ، لأنه فتح الطريق أمام المفكرين لأنشاء بناء للفلسفة الدينيه[٢]

السبب الثالث : أن دراسة الفلسفة لا تهز المعتقدات الدينية إلا إذا كانت هذه الاخيرة ضيقة وجامدة ومتزمته[٣].

نود أن نقول إن دراسة الفلسفة والدين معاً ، أو التوفيق والصلة بينهما أمر طبيعى يحسه المفكر أو الفيلسوف ، بهدف تحقيق الإنسجام بين المعتقد الدينى ، والنظر العقلى ، لذلك نجد لهذه الفكرة أصلها الموغل فى القدم ، حتى قبل اخوان الصفاء ، واستمرت بعد ذلك حتى العصور الحديثة ، ولكن غلب عليها التوفيق بين العلم والدين أكثر منه بين الفلسفة والدين ، وذلك بسبب فصل العلوم عن أم العلوم ... الفلسفة .

.. وبالرغم من أن التأويل الفلسفى كان معروفاً لدى اليونان[١] ، وأن الفيثاغوريين أساتذة اخوان الصفاء كانوا أول من ابتكروا هذه الطريقة إلا أن الاسكندرية كانت هى المركز الأهم لهذا النمط من التفكير فى عصر

---

[2] د. عاطف العراقى : الميتافيزيقيا فى فلسفة ابن طفيل – ص ١٦٧.

[3] د. امام عبد الفتاح امام : مدخل إلى الفلسفة – ص ١٠٨ – دار الثقافة للطباعة والنشر – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٧٤م.

[1] د. محمد فريد حجاب : الفلسفة السياسية عند اخوان الصفاء – ص ٢١٢.

فيلونPhilon[٢] الذى كان لكتاباته فى هذا الصدد أثر مباشر أو غير مباشر على مفكرى المسيحية والإسلام فى العصر الوسيط ، ويرى براون Browne أن فكرة التأويل مانوية فى الأصل[١] بينما يرى كل من إيفانوف[٢] وما سينيون[٣] أنها اسلامية النشأة دون أن يوضح ذلك فى الموسوعة الإسلامية.

{ أ } التأويل فى الإسلام :

ربما أثيرت مسألة التأويل فى الإسلام لنفس العوامل التى من أجلها أثيرت فى اليهودية والمسيحية مع إضافة عامل جديد هو أن أصحاب كل فريق

---

[2] فيلون اليهودى السكندرى (ت.٤٠م) ، احب الفلسفة منذ صغره وتعلمها ودرس علوم النحو واللغة لا لمجرد دراستها فى ذاتها ، ولا من أجل الخطابة ، كما كان يفعل جميع رجال عصره ، بل من أجل الفلسفة التى تمهد لها العلوم ، والفلسفة التى أراد أن يوجه حياته اليها هى الفلسفة الأفلاطونية بوجه خاص ، فموقف فيلون هو باختصار موقف الذى يعمل على التوفيق بين الايمان والفلسفة الافلاطونية أو التوفيق بين الفلسفة والدين – أنظر فى ذلك :

- د. نجيب بلدى : تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها – ص ٨٠ ، ٨١ – دار المعارف بمصر – طبعة أول ١٩٦٢م.
- د. محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة – ص ٨٧ وما بعدها – دار المعارف بمصر – الطبعة الرابعة – ١٩٨٢م.

Emile Brehier : Les idees Philosophiques et Religieuses de Philon d'Alexandrie. P.36 – Paris – 1908.

- فيلون الاسكندرى : الآراء الدينية والفلسفية – ترجمة د. محمد يوسف موسى – ص ٦١،٧٢ – طبعة الحلبى – ١٩٥٤م – أولى .

(1) Browne: A literary History of persia, Vol. I.P. 139 - Cambridge – 1929
(2) Ivanow: Encyclopedie de I'Islam. Vol. 2. P. 17
(3) Massignon: Encyclopedie de I'Islam. Vol. 2. P. 767.

من المذاهب الاسلامية حاولوا ايجاد سند لآرائهم من كتاب معين وهو كتاب الدين نفسه عن طريق التأويل لنصوص القرآن الكريم بما يتفق مع هدفهم ، مع أن هناك فرقاً كبيراً بين التأويل والتفسير الذى يراد منه فهم القرآن ، ومن هنا ظهرت التآويل المجازية[٤] ، لكثير من آياته على أيدى المعتزلة والأشاعرة والمتصوفة والشيعة وإخوان الصفاء أيضاً ، على ما سنرى ، وخصوصاً فى مسائل صفات الله والرؤية وكلام الله وغيرها من المسائل الميتافيزيقية والإلهيات وعلم الكلام .

.. والإمام الغزالى أجاز التأويل ، ووضع فى ذلك رسالة تسمى قانون التأويل (طبعت فى القاهرة سنة ١٩٤٠م) والإمام أبن تيمية[١] وقف موقفاً معارضاً من مشكلة التأويل حيث يرى ضرورة التفرقة بين مدلول التأويل فى عرف السلف ، الذى يعنى التفسح وبيان المراد من النص ، وبين المدلول لذات

---

(4) وعلى ذلك الغرار ما نجده عند الفيثاغوريين فى رسالة " لغز قابس " حيث تشرح طريقتهم فى التأويل والمجازى وكيف يمكن اخفاء الحقائق وراء ستار كثيف من الالفاظ المجازية . ومن هنا كان تأثيرهم على اخوان الصفاء عظيماً.

(1) ابن تيمية : بيان موافقة صريح العقول لصحيح المنقول ، على هامش كتاب منهاج السنة النبوية فى الرد على الكرامية – ج١ – ص ١١٥،١٢٠ – طبعة أولى – القاهرة ١٣٣١هـ . أيضاً : د. عبد الفتاح فؤاد : ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفى – ص ١٧٥ ، ١٧٦ – ويوضح استاذنا الدكتور عبد الفتاح فؤاد ان ابن تيمية يستهجن التوفيق بين الفلسفة والدين ، أيضاً : د. محمد السيد الجلنيد : الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل – ص ١٠٢ – طبعة أولى – ١٩٧٣م.

المعنى عند المتكلمين والمتصوفة ، لذا نراه ينتقد بشدة ابن رشد وابن سينا والغزالى .

وعلى أية حال فقد وضعت المشكلة نفسها أمام كثير من مفكرى الإسلام ، وفلاسفتهم من الكندى واخوان الصفاء والفارابى[٢] والسجستانى ومسكويه وابن سينا فى الشرق – ويبدو أنه كان هناك إتجاهاً واحد للخطوط التى رُسمت للتوفيق بين الدين والفلسفة عند كل من الكندى وإخوان الصفاء والفارابى وابن سينا – إلى بطليموس وابن ماجه ، وابن طفيل وابن رشد فى الغرب ، ويقول لويس جارديه إن العلاقة بين الفلسفة والدين ستظل طوال عصور متعاقبة إحدى أمهات المسائل الكبرى للفكر الإسلامى[١] ، ولسنا بصدد عرض كل الجهود التى بذلت فى هذه المسألة ولكن ما يهمنا هنا هو أن نوجز لمذهب اخوان الصفاء فى مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة واتخاذهم مبدأ التأويل وعلاقة ذلك بفكرة الزمان .

---

(2) حاول الفارابى التوفيق بين الدين والفلسفة من خلال كثير من كتبه كآراء أهل المدينة الفاضلة ، وكتاب الحروف وتناول مشكلات تعد فى جوهرها مشكلات ميتافيزيقية . أنظر فى ذلك : د. عاطف العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل – ص ١٦٩ ، حيث عرض القضية من خلال قصة حى بنى يقظان وشخصياتها الثلاثة – ص ١٧١، ١٧٧

(1) لويس جارديه : التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابى – ص ٧٠ – ترجمة د. إبراهيم السامرانى – العراق – وزارة الاعلام – مهرجان الفارابى – بغداد – ١٩٧٥م.

{ب} التأويل عند إخوان الصفا :

يتوقف فهم مذهب إخوان الصفاء فى فلسفة التأويل على مفهومهم لكل من الدين والفلسفة ، وعلاقة كل منهما بالآخر من جانب ، وعلى أفكارهم الخاصة بفلسفة الظاهر والباطن من جانب آخر ، وهذا داخل فى رسائلهم ضمن العلوم الناموسية الشرعية ، فهى أقرب للتصوف منها إلى الميتافيزيقيا. وبحث التأويل الباطنى فى رسائل إخوان الصفاء ينسب بلاشك إلى الاعتقادات الإسماعيلية ، ويبدو جلياً وواضحاً أن علم التأويل يحتل المركز الهام فى رسائل إخوان الصفاء وفى الفلسفة الإسماعيلية ، ويعتبر من الدعائم المتينة التى ترتكز عليها معتقداتها أو على الأصح من العلوم الفلسفية العميقة ، ذات الأثر الفكرى البارزالتى كثيراً ما تتطلب الدراسة المتواصلة والاجتهاد المستمر بالوصول إلى كنه الأشياء[٢] وإخوان الصفاء ، أولوا القرآن الكريم تأويلاً رمزياً لكى يتمشى مع التصور الروحى للأديان ، كما أولوا بعض القصص غير الدينية تأويلاً رمزياً مثل قصص كتاب " كليلة ودمنة " ، وقد وضح جولد تسهير كيف أن اسم إخوان الصفاء قد أخذ من قصة الحمامة المطوقة التى تذهب إلى أن الحيوانات إذا صفت أخواتها وتبادلت المعونة فيما بينها تستطيع الكفاك من شباك الصياد وغيرها من المخاطر[١].

وقد جاء ذكر إخوان الصفاء فى كتاب كليلة ودمنة للفيلسوف الهندى بيدبا فى باب الحمامة المطوقة عندما قال دبشليم الملك لبيديا الفيلسوف : " قد

---

[2] عارف تامر : حقيقة إخوان الصفاء وخلان الوفاء – ص٤٠ وما بعدها.

[1] دائرة المعارف الاسلامية : مرجع سابق – ج٢ – ص ٣٢٤ نقلاً عن :
Louis Massignon : La date de la compasition de « Rasail Ikhwan Al-Safa ».

سمعت مثل المتحابين كيف قطع بينهما الكذوب وإلى ماذا صار عاقبة أمره من بعد ذلك ، فحدثنى أن رأيت عن إخوان الصفاء كيف يبتدئ تواصلهم ويستمع بعضهم لبعض ويستمع بعضهم ببعض قال الفيلسوف : ان العاقل لايعدل بالأخوان شيئاً فالأخوان هم الأعوان على الخير كله ، والمؤانسون عندما ينوب عن المكروه ... "[٢] ، وإذا كنا نجد هدفاً سياسياً سعوا إليه الأخوان خوفاً من سلطان بنى العباس ، فاستخدموا التأويل والرمز عن طريق أسماء الحيوانات ووضعوها فى رسائلهم التى تركوها للأجيال ، فأننا نجد أيضاً هدفاً دينياً يتمثل من بعض جوانبه فى التوفيق بين الدين والفلسفة تارة والتوفيق بين الأديان المتعددة تارة أخرى ، كما يذهب إلى ذلك د. عاطف العراقى[٣]. ونرى أن حديث الأخوان عن :

- الصفات الإلهية التى يشبه إلى حد ما حديث المعتزلة .
- وكيفية صدور الموجودات عن الله تعالى ، والذى يشبه إلى حد ما آراء الفارابى ، وغيرها من المشكلات الميتافيزيقية يبين لنا كيف حاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة .

وعن العلاقة بين الدين والفلسفة فى نظر الأخوان ، يرى الأخوان أن الهدف من الشريعة هو نفس الهدف من الفلسفة[١] حتى ولو أختلفت الألفاظ فالمعانى

---

[2] بيديا (الفيلسوف الهندى) : كليلة ودمنة – ترجمة عبد الله بن المقفع – ص١٦١ – باب الحمامة المطوقة – المركز العربى للنشر والتوزيع – إسكندرية – بدون تاريخ ، أنظر أيضاً : فى مدى تأثير الأخوان بما جاء بكليلة ودمنة – الرسائل – ج٣ – ص ٣٣٠ وما بعدها .

[3] د. عاطف العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل – ص ١٦٩ ، ١٧٠.

[1] إخوان الصفاء : الرسائل – ج٤ – ص ٣٠٨.

واحدة مثل إستخدام لفظ " الحلال " فى الشريعة ، وهى ترادف العدل فى الفلسفة فنراهم فى الرسالة الجامعة يقولون : " وما بين علماء الشريعة وعلماء الفلسفة من اختلاف فى اللفظ فى ذلك ، واتفاق فى المعانى "[٢].

ومن هنا نرى أن مذهبهم على أساس الجمع بين الشريعة والفلسفة ، ومن ثم مجدوا الفلسفة الممزوجة بالشريعة ، ومن هنا وضعوا أنفسهم أمام بعض الباحثين والمؤرخين ممن يتصفوا بضيق الأفق ليصبوا جام غضبهم على الرسائل ويتهمونهم بالكفر والالحاد وهدم الإسلام ، وليس هذا بصحيح ، فالشريعة لدى الأخوان شرط للفلسفة ، ويرون أن العبادة الشرعية هى الإسلام والعبادة الفلسفية هى الايمان ، وإن كلا منهما يكمل الآخر ، إلا أنهم قدموا الشريعة على الفلسفة ، ولهم نصاً يؤكد أنهم أصحاب توحيد خالص مطلق يدحض آراء المهاجمين : " أما العبادتان فأحدهما الشرعية التى هى الناموسية الإلهية باتباع صاحب الناموس ، والإنقياد إلى اوامره ونواهيه ، وأما العبادة الفلسفية الالهية وهى الإقرار بتوحيد الله عز وجل ... وأعلم يا أخى أن جماعة إخوان الصفاء أحق الناس بالعبادة الشرعية وأحق الناس أيضاً بالعبادة الفلسفية الإلهية .."[١].

.. وكما أن الشرعية شرط للفلسفة فإن الظاهر شرط للباطن ، وتبدو أهمية فلسفة التأويل بالنسبة لفكرة الزمان عند إخوان الصفاء فى تأويلهم لبعض آيات لبعض آيات القرآن الكريم نذكر منها .

---

[2] إخوان الصفاء : الرسالة الجامعة – ج١ – ص١١٠.

[1] إخوان الصفاء : الرسائل – ج٤ – ص ٢٦١ ، ٢٦٨ (بتصرف).

- فى قوله تعالى : " يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه فى يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون "[٢]. بأن ألف سنة هى مدة زمان قياس السادس أو سيدنا محمد (ﷺ) .

- فى قوله تعالى : " ... يوم يأتى بعض آيات ربك لاينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت فى إيمانها خيراً قل انتظروا إنا منتظرون"[٣] ويقول الأخوان انه حينما يحين وقت أو زمان قيام السابع بالأمر الجديد فإنه يومئذ لاينفع نفس إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت فى أيمانها خيراً.

- فى قوله تعالى : " وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد"[٤] وتأويل ذلك عند الأخوان بأن السائق هو عمل النفس والشهيد رئيس زمانها ، أو إمام زمانها الذى أمرت النفس لطاعته[١] " ، وهذا يتفق مع أفكار الشيعة فى امام الزمان المنتظر وخاصة الإثنى عشرية منهم.

٥- نقد أبى سليمان المنطقى لمنهج الإخوان فى الصلة بين الفلسفة والدين :

لقد أرتبط ذكر أبو حيان التوحيدى ، وكذا أساتذة أبو سليمان المنطقى السجستانى ، برسائل إخوان الصفاء وذكر شخصيتهم ، وحينما عرض

---

[2] سورة السجدة : آية – ٥.

[3] سورة الأنعام : آية –١٥٨ (الجزء الأخير منها).

[4] سورة ق : آية – ٢١.

[1] إخوان الصفاء : الرسالة الجامعة – ج٢ – ص ٢١٨ ، من أمثلها : أبا سليمان محمد بن معشر (المقدسى) الحسن على بن هارون (الزنجاتى) ومحمد أبو الحسن العوفى وزيد بن رفاعة وجماعته.

أبو حيان التوحيدى بعض رسائل إخوان الصفاء على شيخه واستاذه أبى سليمان المنطقى ، هاجمهم هجوماً عنيفاً وخصوصاً فى مسألة الصلة بين الفلسفة والدين ، وسوف نورد هنا لروايتين لأبى حيان التوحيدى : واحدة من " الإمتاع والمؤانسة " والأخرى من " المقابسات " وهما من أهم مؤلفات أبى حيان التوحيدى الذى لقب بفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة[٢] ، وقد أورد أبو حيان التوحيدى فى الإمتاع والمؤانسة على لسان أستاذه وشيخه أبى سليمان المنطقى : " أنهم – أى الأخوان – ظنوا ما لا يكون ولايستطاع ، ظنوا أنه يمكنهم أن يدسوا الفلسفة فى الشريعة ، وأن يضعوا الشريعة فى الفلسفة وهذا مرام دونه حدد "[٣].

أما عن رواية أبى حيان لقول أبى سليمان المنطقى السجستانى (محمد بن بهرام) فى الرسائل كما جاء فى المقابسات " أن الأخوان تعبوا وما أغنوا وما أجدوا ، وحاموا ، وما وردوا ، وغنوا فما أطربوا ، ونسجوا فهلهلوا وشطوا فعلعلوا ، ظنوا ما لايكون ولايمكن ، ولايستطاع ، ظنوا أنه يمكنهم أن يدسوا الفلسفة – التى هى علم النجوم والأفلاك والمقادير والمجسطى ، وآثار الطبيعة والموسيقى – الذى هو معرفة النغم والايقاعات والنقرات والأوزان والمنطق – الذى هو اعتبار الأقوال بالاضافات والكميات والكيفيات – فى الشريعة ، وأن يربطوا الشريعة فى الفلسفة وهذا مرام دونه حدد (أى مانع شديد)[١].

---

[2] د. زكريا إبراهيم : أبو حيان التوحيدى – أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء – أعلام العرب – ٣٥ – ص٤ ، ٥ – مطبعة مصر – بدون تاريخ .

[3] ابو حيان التوحيدى : الإمتاع والمؤانسة – ج٢ – ص ٦ ، ٧.

[1] أبى حيان التوحيدى : المقابسات – تحقيق وشرح : حسن الشندوبى – ص ٤٧ – مرجع سابق

وقال : كيف يسوغ لإخوان الصفاء أن ينصبوا من تلقاء أنفسهم دعوة تجمع حقائق الفلسفة فى طريق الشريعة ، على أن وراء هذه الطوائف جماعة أيضاً لهم مآخذ من هذه الأغراض كصاحب العزيمة وصاحب الكيمياء وصاحب الطلسم ، وعابر الرؤيا ، ومدلى السحر ، ومستعمل الوهم ، وقال أيضاً مهاجماً الأخوان : وأين الآن الدين من الفلسفة ؟ وأين الشئ المأخوذ من الوحى النازل من الشئ المأخوذ بالرأى الزائل ؟[٢] ، ومن هنا لقد عارض السجستانى ، وهاجم قول الأخوان بالصلة بالدين والفلسفة وفى مقابسة فى شرف الزمان والمكان ، وتفاوت الناس فى الفضيلة ، يقول أبى حيان التوحيدى : قلت لأبى بكر القومى (وهو كبير من الأوائل) : بأى معنى يكون هذا الزمان أشرف من هذا الزمان ؟ وهذا المكان أفضل من هذا المكان ؟ وهذا الانسان أشرف من هذا الإنسان ؟

فقال : هذا يشعر بافاضة الزمان إلى سعادة شائعة وعزا غامرا وبركة فائضة وخصب عام ، وشريعة مقبولة ، وخيرات معقولة ، ومكارم مأثورة من جهة شكل الفلك بما تقتضيه بعض أدواره ، وكذلك المكان إذا قابله أثر من هذه الأجرام الشريفة والأعمال المنفية ، وأما الزمان الذى هو رسم الفلك بحركته الخاصة فليس فيه جزء أشرف من جزء وكذلك المكان لأنه رديف الزمان ، ولا سبيل فى مثل هذه المسائل إلى معرفة الحقائق إلا بالزمان التى هى شاملة للعالم غالبه عليه من محيطه إلى مركزه .

---

[2] مفس المرجع السابق : ص ٤٨ ، ٤٩.

وأما الإنسان فلا شرف لـه أيضاً على إنسان آخر من جهة حده الذى هو الحياة والمنطق والموت ، لأن الحد فى كل أحد واحد ، (فالكل يحيا والكل يتكلم والكل يموت) ، فإذا لا شرف من هذا الوجه ، فإن اعتبر بعد هذا فعل وفعل ذلك من جهة الإختيار والإيثار[1] .

... نود أن نقول بعد كل هذا أن منهج إخوان الصفا ربط الفلسفة بالدين وهو منهج لم يرتضيه أبو سليمان المنطقى ، لأن الدين مخاطبة المشاعر ، أما منهج الفلسفة فيعتمد على المقدمات والنتائج المنطقية من قبل قول الفلاسفة إن العالم حادث وكل حادث لابد لـه من محدث ، فالعالم لابد لـه من محدث . فما أبعد الفرق بين المنهجين والتوفيق بينهم هو الذى قصد إليه اخوان الصفا تمشياً مع الفلاسفة ، ونختتم هذا المبحث بعرض أهم النزعات التى كانت فى أيام أبى سليمان المنطقى ويمكن أن نقسمها إلى أربع نزعات هى :

أ – <u>نزعة تحكم العقل فى الدين</u> :

كما فعل زيد بن رفاعة وهو أحد رجال اخوان الصفا ومحمد بن أبى بكر الرازى ، ويمكن أن نضيف إليهم المعتزلة وابن رشد .

ب- <u>نزعة تحكم الدين فى العقل والفلسفة</u> :

فيعرضون نظريات الفلسفة على الدين فما وافق منها الدين قبل ، والا رد ، وذلك شأن كبار المتكلمين .

---

[1] المرجع السابق : ص ١٤٣.

ج- نزعة آمنت بالفلسفة وارادت ان تؤمن بالدين:

فأولت الدين على وفق الفلسفة كالكندى والفارابى واخوان الصفا أيضاً كما ذكرت من قبل أن لهم فلسفة فى التأويل استخدموها للتوفيق بين الفلسفة والدين .

د – نزعة تفصل بين الدين والفلسفة :

فلكل منطق ونفوذ ، وهذا هو رأى أبى سليمان المنطقى ، مهاجم اخوان الصفا الأول ، وهذا ما عرضناه فى الصفحات السالفة إلتزاماً منا لعرض الرأى والرأى الآخر حتى تكتمل الصورة تماماً .

الخاتمـة :

لقد كان اهتمام اخوان الصفا بمسألة التوفيق بين الفلسفة والدين واضحاً شأنهم فى ذلك شأن كثير من مفكرى الإسلام وفلاسفتهم ، وقالوا فى ذلك :

إن العلوم الحكمية (الفلسفة) والشريعة النبوية (الدين) كلاهما أمران الهيان ، يتفقان فى الغرض الأصلى المقصود منها ، ويختلفان فى الفروع ولدى الاخوان خصال توضح شرف الفلسفة وتهذيب النفس والترقى من حال إلى حال ، من حال النقص إلى حال التمام ، والخروج من القوة إلى الفعل وذلك بإختلاف الأزمنة والأمكنة ، لقد استخدم الاخوان مبدأين أساسيين بخصوص مزج **الفلسفة بالدين** وهى :

أ – طريقة الوصول إلى الله تعالى ، وهذا لايتحقق إلا بصفاء النفس وإستقامة الطريقة.

ب- نظرية الصدور ، وتكاد تكون الرسائل كلها مبنية على هذه النظرية.

وقد ربط الأخوان النفس بالمادة فترة من الزمان ، وهو أن تتشبه النفس بالله بإكتساب المعرفة والعلم وتطهير الأخلاق – وهذا بُعد صوفى لدى الأخوان ، كما ربطوا نظرية العدد والهندسة الفيثاغورية بالآيات القرآنية فى المبدأ الأول تأويلاً منهم لإثبات ما يريدون ، وتعسفاً لا مبرر له ، وتحملاً للنص فوق ما يحتمل ، وتبدو أهمية فلسفة التأويل بالنسبة لفكرة الزمان عند إخوان الصفاء فى تأويلهم لبعض آيات القرآن الكريم ، وهذا ما استخدموه فى تأكيد فكرة إمام الزمان المنتظر ، متفقين فى ذلك مع أفكار الشيعة وخاصة الإثنى عشرية منهم ومن هنا لم يسلم الأخوان من نقض ابى سليمان المنطقى السجستانى .

مصادر ومراجع الفصل الثالث

أولاً : المراجع العربية :

١- أبو الوفا التفتازانى : الانسان والكون فى الإسلام – دار الثقافة للطباعة والنشر – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٧٢م.

٢- إمام عبد الفتاح إمام : مدخل إلى الفلسفة – دار الثقافة للطباعة والنشر – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٧٤م.

٣- إبراهيم زكى خورشيد وآخرون : دائرة المعارف الاسلامية – طبعة الشعب – الطبعة الثانية – ١٩٦٩م.

٤- ابن تيمية : بيان موافقة صريح العقول لصحيح المنقول – على هامش منهاج السنة النبوية – طبعة القاهرة – ١٣٣١م.

٥- د. أحمد صبحى : اللقاء بين العلم والدين فى الشرق والغرب – مقال بمجلة القاهرة – العدد السادس – مارس ١٩٨٥م.

٦- اخوان الصفا : رسائل اخوان الصفا وخلان الوفا – تقديم د. طه حسين – بتصحيح خير الدين الزركلى – أربع أجزاء – طبعة دار صادر – بيروت – ١٩٥٧م.

٧- دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام – ترجمة د. محمد عبد الهادى – أبو ريده – دار النهضة – القاهرة – ١٩٦٤م.

٨- د. عاطف العراقى : مذاهب فلاسفة المشرق – دار المعارف – الطبعة الثامنة – القاهرة – ١٩٨٢م.

٩- د. عاطف العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل – دار المعارف – الطبعة السادسة – القاهرة – ١٩٨٣م.

١٠- الأب يوحنا الفاخورى وخليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية – طبع بيروت–١٩٦٤م.

١١- محمد فريد حجاب : الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا – دار المعارف – القاهرة – ١٩٨٥م.
١٢- ابو حيان التوحيدى : الإمتاع والمؤانسة – طبعة بيروت.
١٣- ---------- : المقابسات – تحقيق وشرح حسن السندوبى.
١٤- د. عمر فروخ : تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون – طبعة بيروت
١٥- د. عمر الدسوقى : اخوان الصفا – سلسلة نوابغ الفكر العربى – دار المعارف بمصر – ١٩٦٥م.
١٦- د. جميل صليبا: اخوان الصفا – دائرة المعارف – قاموس لكل فن وعلم – المجلد السابع – ١٩٨٠م.
١٧- د. عبد اللطيف الطيباوى: محاضرات فى تاريخ العرب والإسلام .
١٨- د. محمد فريد حجاب : الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا – طبعة الهيئة العامة.
١٩- د. صابر ابا زيد : فكرة الزمان عند اخوان الصفا وخلان الوفاء – مكتبة مدبولى – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٩٨م.
٢٠- ---------- : الامامية الاثنى عشرية – شخصيات وآراء – دار الحضارة للطبع والنشر والتوزيع – طنطا – ١٩٩٨م.
٢١- د. نجيب بلدى : تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها – دار المعارف – مصر – الطبعة الأولى – ١٩٦٢م.
٢٢-د. محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة – دار المعارف – مصر – الطبعة الرابعة – ١٩٨٢م.
٢٣- فيلون السكندرى : الآراء الدينية والفلسفية – ترجمة د. محمد يوسف موسى – طبعة الحلبى – القاهرة – ١٩٥٤م.
٢٤- د. عبد الفتاح فؤاد : ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفى – طبعة الهيئة العامة للكتاب – القاهرة.

٢٥- بيديا (الفيلسوف الهندى): كليلة ودمنة – ترجمة عبد الله بن المقفع – باب الحمامة المطوقة – المركز العربى للنشر والتوزيع – إسكندرية – ب.ت.

٢٦- د. زكريا إبراهيم : ابو حيان التوحيدى – أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء – اعلام العرب – العدد ٣٢ – مطبعة مصر – ب.ت.

٢٧- د. محمد السيد الجليند : الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل – الهيئة المصرية العامة للكتاب – الطبعة الأولى – ١٩٧٣م.

٢٨- لويس جارديه : التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابى – ترجمة د. إبراهيم السامرائى – العراق – وزارة الإعلام – مهرجان الفارابى – بغداد – ١٩٧٢م.

٢٩- د. عارف تامر : حقيقة إخوان الصفا وخلان الوفا – طبعة دار صادر – بيروت.

ثانياً: المراجع الأجنبية :

1- Browne : A literary History of persia, Vol. 1 – Cambridge – 1929.

2-Emile Brehier : Les idees Philosophiques et Religieuses de philon d'Alexandria - Paris – 1908.

3- Ivanow : Encyclopedie de l'Islam. Vol. 2.

4- La Lande (A) : Vocabulaire Techinque et critique de la Philosophie – Art : univers- Paris - 1956

5- Louis Massignon : La date de la compasition de « Rasail Ikhwan Al-Safa ».

6- Yves Marquet : Imemat, Resurrection et Hierachie Selon les Ikhwan Al – Safa Revue des Islamiques Annee - Paris -1962.

الفصل الرابع

العـــالـم عـنـد الغـزالـــى

(أشعرى متصوف)

" دراسة تحليلية نقدية "

٠٠ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

١- حياته ومؤلفاته .

٢- عناية الباحثين بالغزالى .

٣- الغزالى بين الفلسفلة والمنطق .

٤- كتاب التهافت فى الميزان .

٥- مذاهب الفلاسفة لدى الغزالى .

٦- تقسيم العلوم عند الغزالى .

٧- الإمام الغزالى ومشكلة حدوث العالم .

٨- إعتراض الغزالى على أدلة الفلاسفة .

٩- نقد وتقييم .

١- حياته ومؤلفاته :

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

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

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

---

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

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

---

[1] لمزيد من التفاصيل عن حياة الإمام الغزالى وسيرته وحياته الفكرية وأسرته ، أنظر فى ذلك :

السبكى (تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقى الدين) : طبقات الشافعية الكبرى – ج٤ – ص١٠٢ ، ١١٣ وما بعدها – طبعة القاهرة – ١٣٢٤هـ.

- د. بهى الدين زيان : الغزالى ولمحات عن الحياة الفكرية الاسلامية من ص ٣٣ وما بعدها – سلسلة قادة الفكر فى الشرق والغرب – العدد (١٠) – طبع ونشر مكتبة نهضة مصر – بالفجالة – ١٩٥٨م.
- نجد أيضاً عن تاريخ حياة الغزالى وموقفه من ثقافات عصره صفحات هامة فى كتاب المستشرق دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام بترجمة الدكتور / محمد عبد الهادى أبو ريده من ٣٠٩ – ٣٣١ – طبعة القاهرة – ١٩٤٧م.
- أيضاً: هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية – ترجمة نصير مروة وحسن قبيس من صفحة ٢٧١ وما بعدها (أبو حامد الغزالى ونقد الفلسفة) – منشورات عويدات بيروت – طبعة ثالثة – ١٩٨٣م.
- وقد تعرضت السيدة م.سميث صاحبة كتاب : " الغزالى الصوفى " لأسرة الغزالى فقالت: إن الغزالى لم يكن الطالب المميز فى أسرته فقد كان هناك عم له يسمى أبو حامد الغزالى أيضاً وكان فقيراً وله شهرة كما كان كاتباً متميزاً ، أنظر فى ذلك:

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

- ونجد أيضاً المستشرق زويمر يتعرض لحياة الإمام الغزالى فى كتابه

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

- ولترجمة حياة الغزالى هناك وثيقة هامة كتبها هو بنفسه وترجم فيها لحياته الفكرية وتجربته الروحية وإنتقاله من الشك إلى اليقين ، ذلك هو كتاب " المنقذ من الضلال " ، بالإضافة=

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

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

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

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

=إلى ما جاء فى مقدمة كتاب " تهافت الفلاسفة " من ص٤٩-٧٠ للمحقق الدكتور / سليمان دنيا – أنظر الطبعة السادسة – دار المعارف مصر.

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

[2] نفس المرجع : هامش ص ٣٢١.

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

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

وفى سنة ٤٨٨هـ عزفت نفسه عن الشهرة والمجد والجاه وعرض الدنيا وترك كل ذلك وولى اخاه أحمد التدريس نيابة عنه ، وذهب إلى بيت الله الحرام ليؤدى فريضة الحج ، وفى سنة ٤٨٩هـ عاد إلى دمشق فلبث فيها أياماً قليلة بين الفقراء . ثم توجه إلى بيت المقدس فجاور به مدة ، ثم عاد مرة أخرى إلى دمشق ، واعتكف فى خلوته ثم عاد مرة ثانية إلى التدريس والفقه متردداً بين الشريعة والحقيقة[٢] ، وإنتهى به المطاف إلى طوس مسقط رأسه وبلدته واتخذ داره للفقهاء وخانقاه[*] للصوفية ووزع أوقاته بين المدرسة والخانقاه . فكان يقوم

---

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

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

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

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

بتدريس الفقه لطلاب العلم فى مدرسته ، ويجالس أرباب القلوب والفتوحات فى الخانقاه . وظل كذلك إلى أن وافته المنية عام ٥٠٥هـ/١١١١م . ودفن ببلدته تاركاً لنا مؤلفات عديدة كانت لها الأثر الأكبر فى الفكر الإسلامى والعالمى فهو من أكبر مفكرى الإسلام أصالة وإبتكاراً سواء فى هدمه للفلسفة أو فى بنائه لها وهو يهدم فقد كان يتفلسف وهو يهاجم الفلسفة.

٢- عناية الباحثين بالغزالى (اهتماماً ونقداً) :

احتل الإمام الغزالى منزلة عظيمة فى العلم والفكر ولقى عناية فائقة من الباحثين فى الشرق والغرب ، من المسلمين والمسيحيين قديماً وحديثاً فقد تتلمذ على مؤلفاته العديدة أجيالاً كثيرة من المسلمين فى التصوف والأصول والعبادات والمعاملات والأخلاق وعلم الكلام ونقد الفلسفة ، بل أصبح نقده للفلسفة هو النقد الكلاسيكى لكل من جاء بعده . ولعل الغزالى مسئول عن نكبة الفلاسفة والضربة التى وجهت إلى الفلسفة حين أعلن عن تكفير الفلاسفة فى أمور معينة فى كتاب " **تهافت الفلاسفة** " مما حدا بالفيلسوف العقلانى الكبير ابن رشد أن يرد عليه فى كتاب " **تهافت التهافت**" .

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

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

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

– تُرجم كتاب " تهافت الفلاسفة " إلى اللغة اللاتينية أيضاً عام ١٥٢٧م وطبع مرتين فى البندقية ، كما ترجم إلى اللغة العبرية ثم إلى اللغة الفرنسية فى العصر الحديث[١].

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

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

---

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

أ- أهل السُنة المغاربة :

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

ب- كثير من الشيعة :

وهم شيعة الإمام على بن أبى طالب (بكل طوائفها) ونقدوا الإمام الغزالى فى فتواه بعدم رواية مقتل الإمام الحسين رضى الله عنه فى كارثة كربلاء (٦١هـ) وتحريمه (أى الغزالى) للعن وسب يزيد بن معاوية فى المساجد ، لذلك ثار الشيعه ضده ، ثم أنه لم يصح أو يثبت أن يزيداً أمر بقتل الحسين أو قتله بيده . وربما كان الباعث على القتل باعثاً شريفاً منها الخوف على المسلمين ، ونرى أن نزعة الشك والتردد متأصلة لدى الإمام الغزالى . وليس القتل كفراً يستحق اللعن ولكن معصية فى نظر الإمام الغزالى !! ونختلف معه فى هذه الجزئية ونقول إنه ليس بعد الكفر ذنب ، والقتل حد من حدود الله تعالى ، فكيف يستقيم كلام الغزالى وهو يجعل القتل مجرد معصية والله سبحانه وتعالى حرم القتل فى محكم آياته إلا بالحق حيث يقول : " والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً ، والذين لايدعون مع الله إلهاً آخر ولايقتلون النفس التى حرم الله إلا بالحق ولايزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاماً "[1].

---

[1] سورة الفرقان : آيتان – ٦٧ ، ٦٨.

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

ج- وبعض البقهاء :

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

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

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

وجدير بالذكر أن البيئة تفرض على الإنسان ألواناً من التفكير ، قد تختلف عن الألوان التى توجد فى بيئة أخرى . إذ أن البيئة عامل هام فى مد الإنسان بطائفة من الأفكار والمشاكل الخاصة بها والتى تتصل بها إتصالاً كبيراً وهى كذلك قد تنظم تفكير الإنسان وتجعله أقرب إلى طبيعتها وجوهاً وقد

---

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

تتسلسل مشاكل البيئة وتترابط عصراً بعد عصر ، وقد تميز فى العصور الأولى فى محيط الحديث أو الفقه بيئتان :

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

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

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

وهذا إجتهاد فى الفقه الإسلامى ، ويقول دى بور أن أصحاب الحديث دائرتهم ضيقة والآخرون (أصحاب الرأى) أوسع مجالاً[١]

---

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

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

٣- الغزالى بين الفلسفة والمنطق :

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

كان الغزالى مطلعاً على الفلسفة اليونانية ، وقد ألف المقاصد تلخيصاً لها ، وكان مطلعاً أيضاً على أصحاب الديانات الأخرى كالمسيحية واليهودية واستفاد منهما ، وهذه الإستعانة ظاهرة فى نقده لفلسفة الفلاسفة الإسلاميين من أمثال : الفارابى وابن سينا فهو على علم بكتابات يوحنا النحوى المعروف والإنجليز يشيرون إليه باسم جون دى جلو ميربور الذى رد على بروقلس فيما

---

[*] طبعة القاهرة – عام ١٩٠٤م.

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

قاله عن قدم العالم فتأثر الغزالى به وأكثر مما أورده فى تهافت الفلاسفة عبارة عن تقرير كلام يوحنا هذا .

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

إذن الإمام الغزالى هاجم الفلاسفة بكلام الفلاسفة أنفسهم كما جادل المناطقة بمنطقهم بل عارض واضع المنطق نفسه وهو أرسطو . والغزالى أول من نقد العقل الإنسانى ، والفلسفة مملوءة بهذا وظهور التصوف والعلم الصوفى دليل على أن الناس لايرضون عن حلول العقل الإنسانى للمشاكل الوجودية الكبرى ، ومنها مشكلة قدم العالم أو العالم بين الحدوث والقدم ، حين يقول إن العقل الإنسانى متصل بالعالم ، فمقولاته مستقاه من هذا الوجود . فهو محصور فى دائرة معينة هى مقولات الوجود ، كذلك يتكلم الفلاسفة أمثال ابن سينا وغيره عن إمكان إتصال العقل بقوة خارجية هى العقل الفعال . إما إتصالاً جزئياً فى هذا العالم أو إتصالاً كلياً عند إنفصال النفس عن البدن وعودتها إلى أصلها[1].

ونرى أن الغزالى يغالى كثيراً حين يذكر إنه درس الفلسفة فى أوقات فراغه من مهنة التدريس والإشتغال بالعلوم الشرعية ، وأنه وقف على مراميها وغايتها فى سنتين !! فكيف له هذا وهو مشغول بأمور كثيرة ؟ حتى وهو كذلك ... كيف له أن يتعلم الفلسفة فى هذه المدة الوجيزة ويقف على مراميها ويسبر

---

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

أغوارها ؟ وكيف له أن يصل لغايتها وهى ذات مشاكل عويصة ومسائل عميقة وقضايا كبيرة ؟

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

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

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

---

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

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

والله سبحانه وتعالى أمرنا فى كتابه العزيز بإعمال العقل والتفكير والتدبر والتذكر فى آيات متعددة ، ألم يكن أجدر بالغزالى أن يعمل بالعقل بجانب النقل كما فعل غيره من الفلاسفة والمتكلمين ، ويكفى المؤمنين شر القتال والجدال . ولكنه كان يحذر الناس من الإعتبار والإنخداع بالأسماء اليونانية مثل قوله : " وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة ، كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطو ... "[1] ، وحذرهم أيضاً من الإعتقاد بأن كل هؤلاء كانوا بمكانة واحدة ، فلكل واحد طابعه الخاص وتفكيره المتميز ، كما أن مؤلفاتهم كانت متزاوجة متفاوته ، فإن العلم الإلهى غير العلم الطبيعى غير العلم الرياضى .

وهذه العلوم مختلفة فى ميزان المنطق الغزالى وتقديره القياسى وكان هم الغزالى إظهار بطلان حجج الفلاسفة فى مسائل الإلهيات خاصة وما يتعارض منها خاصة بمسائل الدين وأصوله كقولهم بقدم العالم وإنكارهم البعث وقولهم أن علم الله غير محيط بالجزئيات ، كما جاء فى التهافت[2].

٤- كتاب التهافت فى الميزان :

... يرى البعض أن كتاب تهافت الفلاسفة لايصلح إتخاذه مرجعاً لتصوير أفكار الغزالى التى يدين بها ويلقى الله عليها ، بل يجب أن تستمد هذه الأفكار من كتبه التى ألفها بعد أن اهدتى إلى نظرية الكشف الصوفى والتى

---

(1) أبو حامد الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص ٧٤.

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

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

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

---

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

إنـه قـد فهـم الفلسـفة وحببهـا إلـى النـاس أحسـن ممـا يسـتطيع أصـحابها أن يفعلوا !![٢] .

وينطلق الغزالـى مـع المسألة الأولـى فـى كتـاب " تهافت الفلاسـفة " فـى إبطـال قـول الفلاسـفة بقـدم العـالم[١] بأسـتعراض آراء الفلاسـفة وبـراهينهم علـى مـا يقولـون ثـم يلجـأ إلـى طريقـة عبقريـة – علـى حـد قـول الـدكتور فـروخ – أنـه لايحـاول تفنيـد القضـايا نفسـها لأنـه يـوافقهم فـى عدد منهـا ، ولكنـه يحـاول تنفيد براهينهم ، والغزالـى مصيب فـى اعتقاده أنك إذا فندت البراهين التـى نقوم عليها قضية ما ، فإن تلك القضية تبطل حينئذً من تلقاء نفسها .

وفى كتاب " تهافت الفلاسفة " مواقف عبقرية جمة :

أ – سفه الغزالـى الفلاسـفة القدماء (اليونـان) فـى أقوالهم أن السماء (مجموع الأجـرام السـماوية) بجملتهـا كجسـم الحيـوان الواحـد وأن للسـماء نفسـاً كليـاً تحركهـا ، وأن الكواكـب – بمالهـا مـن نفـوس جزينـة – مطلعـة علـى العيـب وأنها تدل ، على الحوادث الأرضية المقبلة.

ب– يـرى الفلاسـفة أن الحـواس التـى لهـا أعضـاء ظـاهرة (كالسـمع والبصـر) تضعف قواها بعد الأربعين بينما القوى العقلية فى أكثر الأحيان تقوى.

ج– مسألة السببية .

---

[2] د. عمـر فـروخ : مقـال بعنـوان : " عبقريـة الغزالـى المتفاوتـة " – ص ١٢٦ – ضـمن كتـاب : دراسـات فلسفية مهداه إلـى الـدكتور إبراهيم مدكور بأشـراف وتصـدير د. عثمـان أمـين – الهيئـة المصرية العامة – للكتاب – ١٩٧٤م .

[1] الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص٨٨ .

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

والعجيب فى الأمر أنه وهو يدرس أسباب تفاوت مصنفات الغزالى ظهر له إن الغزالى كان مريضاً ومرضه هذا وصفه الغزالى نفسه وأنه كان مصاباً بمرض مزاجى نفسى معاً هو الكنظ أو الغنظ Depression وهو هبوط فى القوى الجسمانية والعقلية ينتج عنه اضطراب نفسى ويتسم صاحبه بالقلق والسويداء وهذا المرض يظهر عادة بعد الثلاثين وخصوصاً بين الأربعين والخمسين[1] فلماذا لم يكن الكتاب قد كُتب فى أثناء مرضه ؟ وكتابات فترات الصحة تتفاوت عن كتابات فترات المرض ، وعلى كل حال فموضوع مرض الغزالى أو عدم مرضه لايهمنا هنا كثيراً ولكن الذى لاشك فيه أن الغزالى مر بفترات شك وقلق حتى رجع إلى اليقين .

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

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

---

[1] د. عمر فروخ : عبقرية الغزالى المتفاوته – ص ١٢٢ – ١٢٣.

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

وإذا كان الغزالى – وكما قلت من قبل – قد ترك لنا كتباً عديدة إلا أن أهم الكتب التى تمثل طابعاً فلسفياً هو كتابه " تهافت الفلاسفة " والدارس لفكر الغزالى فى أى مجال من المجالات الفكرية المتنوعة المتعددة يجد أنه لايمكن التجاوز عن الكتاب بأى حال من الأحوال بمعنى أنه الكتاب الرئيسى للغزالى وسبب شهرته إذ كان قد اشتهر بهجومه على الفلاسفة ، والإتجاه الذى نجده فى هذا الكتاب يكشف لنا عن أن الغزالى لم يكن فيلسوفاً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، بل كان لايعدو كونه متكلماً يمثل الإتجاه الأشعرى على وجه الخصوص[١] بالإضافة إلى الإتجاه الصوفى .

---

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

[1] نفس المرجع السابق : ص ١٠٨.

وفى موضع آخر يذكر د. العراقى أن الغزالى حين يعلن كفر الفلاسفة يعتمد إلى حد كبير على الأسلوب الخطابى الذى نجد فيه مبالغة كبيرة وتهويلاً لا مبرر له بحيث كان بعيداً عن الأسلوب البرهانى الدقيق[٢].

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

٥- مذاهب الفلاسفة لدى الغزالى

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

أ – <u>الدهريون</u>:

وهم طائفة جحدوا وانكروا الصانع المدبر القادر ، وزعموا أن العالم قديم لم يزل موجوداً بنفسه من غير صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان ، أى أنهم قالوا بقدم الأنواع الحيوانية وهؤلاء هم الزنادقة[١].

---

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

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

ب- <u>الطبيعيون</u> :

وهم طائفة الفلاسفة الطبيعين الذين صرفوا جهودهم وأكثروا البحث فى العالم الطبيعى ، وما فيه من عجائب وغرائب وطرائف الحيوان والنبات ، فرأوا من عجائب الصنع والحكمة ما اضطرهم إلى الاعتراف بقادر حكيم فأمنوا بصنع الله تعالى ، وبديع حكمته وقدرته فاعترفوا بالله تعالى القادر الحكيم المطلع على خواص الأشياء وغاياتها ، ولكنهم ذهبوا إلى أن النفس تموت ولاتعود ، وأن القوى العاقلة فى الإنسان تابعة لمزاجه تبطل ببطلانه ، فإذا إنعدم لم تعقل اعادته ، وأنكروا الآخرة والثواب والعقاب ، فانحل عنهم اللجام وأنهمكوا فى الشهوات والملذات إنهماك الحيوانات ، وهؤلاء أيضاً زنادقة لأن الإيمان فى الأصل هو الإيمان بالله واليوم الآخر والخير والشر والثواب والعقاب والجنة والنار وهؤلاء أنكروا ذلك وإن كانوا اعترفوا وآمنوا بالله وصفاته[1].

ج- <u>الآلهيون</u> :

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

وأرسطو إذا كان فى نظر الغزالى هو الذى رتب المنطق وهذب العلوم وخمر لهم ما لم يكن مخمراً من قبل إلاَّ أنه لم يستطع التخلص من بقايا كفر

---

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

الفلاسفة ، ومن هذا كفر الغزالى أرسطو ومن أتبعه من المتفلسفة الإسلاميين كإبن سينا والفارابى وغيرهما .

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

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

٦- تقسيم العلوم عند الغزالى

ويفصل الغزالى هذه الأقسام العلمية بالنسبة للشرع بقوله :

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

" رياضية ومنطقية وطبيعية وإلهية وسياسية وخلقية "[١]

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

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

---

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

العلوم الرياضية :

وهـى تشـمل الحسـاب والهندسـة والهيئـة وهـى أمـور برهانيـة لاسـبيل إلـى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها ، ولا صلة لها بالعلوم الدينية الشرعية ، ولقد تولدت منها آفتان :

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

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

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

العلوم المنطقية :

وهى التى تنظر فى طرق الأدلة والمقاييس والشروط والمقدمات البرهانية وكيفية تركيبها وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبها ، وأن العلم فيها إما تصوير وإما تصديق ، وكل هذه الأمور لايتعلق شئ فيها بالدين والشرع نفياً أو إثباتاً ،

---

(2) المصدر السابق : ص ٢١ ، أنظر التهافت – ص ١٠ ، ١١.

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

وليس فيهما ما ينبغى أن ينكر وهى شبيهة بما ذكره المتكلمون ، وأهل النظر فى الأدلة وإنما الفرق فى العبارات والاصطلاحات وأفاتها آفة الرياضيات .

العلوم الطبيعية :

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

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

العلوم الإلهية (الإلهيات):

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

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

... والمسائل الثلاثة باختصار هى :

أ – إنكار حشر الأجساد وقصر المعاد على المعاد النفسانى.

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

ج– القول بقدم العلم وأزليته وأبديته .

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

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

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

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

---

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

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

العلوم السياسية والخلقية :

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

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

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

لذلك يقول الغزالى إن على العاقل أن يمحص كلام الفلاسفة فيأخذ منه الحق ويترك الباطل عاملاً بوصية الإمام على بن أبى طالب كرم الله وجهه : لاتعرف الحق بالرجال أعرف الحق تعرف أهله[1].

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

---

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

٧- الغزالى ومشكلة حدوث العالم وقدمه :

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

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

أ- البحث فى العالم :

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

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

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

وهناك العالم الخارجى Le Monde Exterieur

---

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

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

والعالم الداخلى Le Monde intgerieur

والعالم الحسى Le Monde Sensible

وهـى مجمـوع الأشـياء التـى يمكـن أن تـدرك بـالحواس ويقابـل العـالم الـداخلى ، أو العـالم العقلـىMonde Rationnel وهـو مـا يـتصل بالـذهن والتفكيـر مـن ماهيـات ومثـل ، وهـذا التقابـل هـو أسـاس الخـلاف بـين المثاليـة والواقعية[٢].

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

... ويـذهب الحكمـاء إلـى أن العـالم كـرة متناهيـة فـى الامتـداد والـذرع ولكـنهم يقولـون إنهـا قديمـة لانهايـة لمـدتها ، ويقولـون إن العـالم صـدر عـن الله تعالى منذ الأول ، كما أن المعلول مساوقة للعلة أى أن لكل معلول علة ولكل سبب مسبب غير متأخر عنها بالزمان ، وقد أتفق جمهور الفلاسفة على أن العالم قديم لم يزل موجوداً مع الله .

---

(2) مجمـع اللغـة العربيـة :المعجـم الفلسـفى – ص ١١٥ – ١١٩ – تصـدير د./ إبـراهيم مـدكور – القاهرة – عام ١٩٧٩م.

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

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

ب- موقف الغزالى :

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

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

وإن أكثر ما جاء فى تهافت الفلاسفة للغزالى تقرير كلام يحيى النحوى نفسه . وبيان مسألة قدم العالم وحدوثه تستغرق الكثير وهى من أكبر المسائل التى دار حولها الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة وقد شغلت فراغاً كبيراً من

---

[3] الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص ٨١.

[1] نفس المصدر السابق – ص ٨٩

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

كتاب التهافت إن لم يكن أغلبه وما علينا إلا أن نتحدث عن هذه المشكلة باختصار من خلال تهافت الغزالى رغم كثرة الأدلة والافتراضات وتنوع الصور والاعتراضات .

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

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

ثم ما هى أدلة الحدوث وأدلة القدم ؟

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

يقسم " الناس فرقتان :

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

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

وأما **الفلاسفة** فقد رأوا أن العالم قديم ثم أثبتوا له صانعاً مع ذلك . وهذا المذهب بوضعه متناقض لايحتاج فيه إلى إبطال[1].

---

[1] الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص ١٢٥.

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

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

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

حيث أنهم لم يعجزوا عن الاستدلال على وجود الصانع المدبر للعالم فهم لم يصعدوا إلى سماء أهل الحق ولم يهبطوا إلى أرض الدهرية ، والذى قال الله سبحانه وتعالى فى وصفهم : " وقالوا ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر "[١] .

---

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

[1] سورة الجاثية : الآية ٢٤.

ج- <u>العالم بين الزمان والمكان</u> :

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

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

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

وبعبارة أخرى .. لماذا تأخر وجود العالم ؟

- ولمَ لم يحدث قبل زمان حدوثه هذا ؟

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

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

ولكن ما هو موقف الغزالى من هذه الإشكالية ؟

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

ولو سأل سائل :

لماذا اختارت الإرادة وقتاً دون وقت ؟

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

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

---

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

[1] الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص ٩٦.

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

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

وإلزامات الغزالى فى مسألة قدم العالم كثيرة ويقول فى أحدها للفلاسفة بم تنكرون على خصومكم إذا قالوا : قدم العالم محال لأنه يؤدى إلى إثبات دوران الفلك لا نهاية لأعدادها ولا حصر لأحادها مع أنه لها سدساً وربعاً ونصفاً فإن فلك الشمس يدور فى سنة وفلك زحل فى ثلاثين سنة وهكذا[1] ...

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

نعود ونقول قول الغزالى للفلاسفة متساءلاً :

---

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

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

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

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

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

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

ولكن لما كانت القدرة تصلح للضدين لم يكن بد من صفة شأنها التخصيص ولا معنى للسؤال فى تخصيصها ، لأن هذا هو شأنها كما أن شأن صفة العلم الإحاطة بالمعلوم . وتمييز الشئ عن مثله جائز ، وهو ممكن فى

---

[1] نفس المصدر السابق : ص ١٠٢.

حقنا مادمنا أحرار نفعل بإرادة هى من عند الله. فقد يكون هناك أمران متساويين بالنسبة لنا ثم نفعل أحدهما دون الآخر وإنكار هذا حماقة!! والغزالى يقول فى هذا : " إن إثبات تمييز الشئ عن مثله غير معقول بل هو متناقض" مهاجماً الفلاسفة معترضاً من وجهين :

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

الثانى : هو أنا نقول : أنتم فى مذهبكم ما أستغنيتم عن تخصيص الشئ عن مثله فإن العالم وجد عن السبب الموجود له على هيئات مخصوصة تماثل نقائصها ، فلم اختص ببعض الوجوه ؟ واستحالة تمييز الشئ عن مثله فى الفعل أو فى اللزوم بالطبع أو بالضرورة لاتختلف[1].

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

لو كان بين يدى العطشان قدحان من الماء يتساويان من كل وجه بالإضافة إلى غرضه (الشكل واللون وحجم الماء وغرض العطشان) . لم يمكن أن يأخذ إحداهما دون الأخر بل إنما يأخذ ما يراه أحسن أو أخف أو أقرب إلى جانب يمينه إن كانت عادته تحريك يده اليمنى أو سبب من هذه

---

[1] نفس المصدر السابق : ص ١٠٤.

الأسباب إما سبب خفى وإما سبب جلىَّ وإلا فلا يتصور تمييز الشئ عن مثله بحال[٢] .

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

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

والسماء تتحرك مع هذين القطبين وكل نقطتين متقابلتين تصلحان لأن تكونا قطبين لأن السماء كرة بسيطة متشابهة الأجزاء ، لاسيما الفلك الأعلى الذى هو التاسع فإنه غير مركب أصلاً[١] .

---

[2] نفس المصدر السابق : ص ١٠٣.

[1] نفس المصدر السابق : ص ١٠٥ (ويذكر الدكتور سليمان دنيا فى هامش الكتاب إن الفلك التاسع غير مكوكب وليس " غير مركب " إستناداً على نسخة أخرى من كتاب (التهافت) وبخصوص السماء والعالم وأحكام الأفلاك لدى الفلاسفة . أنظر فى ذلك : د. عاطف العراقى : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا – الباب الرابع من صفحة ٣٤٧ وما بعدها .
– رسائل إخوان الصفا – ج٢ ، الرسالة الثانية الموسومة بالسماء والعالم – ص ٢٤ وما بعدها – دار صادر بيروت – ١٩٥٧م .

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

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

---

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

٨- اعتراض الغزالى على أدلة الفلاسفة :

<u>اعتراض على الدليل الأول</u>:

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

وهذا الحكم صحيح فى الأمور الذاتية والعرضية والوضعية وفى حالة أفعالنا الإرادية كما يقول الغزالى فى التهافت[1] ولكن ماذا عن حالة الأمور الطبيعية والعالم أصلها ، يرد الغزالى على هذا بأنه بعد تحليل الفكرة فى هذا الأعتراض وهى القول بإستحالة حصول شئ حادث بفعل إرادة قديمة فيتساءل:

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

وهى ليست فى نظره قضية بديهية وإلا لما أمكن إنكارها.

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

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

---

[1] الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص ١٠٧.

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

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

ثانياً : أما الدليل الثانى :

لدى الفلاسفة فهو يقوم على القول بقدم الزمان وقدم الحركة[*] وزعمهم بأن العالم متأخر عن الله والله متقدم عليه بالذات والطبع لا بالزمان كتقدم الواحد

---

[2] الغزالى : المنقذ من الضلال – ص١١.

[3] سورة فاطر : الآية ١.

[1] الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص ٩٦.

[*] وبخصوص مسألتى الزمان والمكان نود أن نوضح أن دور الزمان يأتى دائماً بعد دورة نظرية الحركة أو الزمان مقياس الحركة وأيضاً بإعتبارهما من لواحق الموجودات الطبيعية وللزمان علاقات بالحركة والمكان والخلاء والنفس أيضاً والزمان يمكن أن يبحث فى الإطار الطبيعى ويمكن ان يبحث فى الإطار الميتافيزيقى وهما يؤديان دوراً فى المجالين معاً ولبحث مشكلة الحدوث والقدم فى نظرية العالم يبرز دور الزمان جلياً ، ولقد بحث الفلاسفة قديماً منذ أرسطوا وما قبله فكرة الزمان وتأثر بها فلاسفة الإسلام كالكندى والفارابى وإخوان الصفا وإبن سينا=

على الاثنين والعلة على المعلول ، وحركة الشخص على حركة الظل التابع له ، وحركة اليد مع حركة الخاتم ، فإنها متساوية فى الزمان ولذلك وجب قدم الزمان ووجب معه قدم الحركة ، والمتحرك الذى يدوم الزمان بدوام حركته[١] أى العالم . أى أن العالم قديم .

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

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

=والغزالى وإبن رشد وغيرهم . أما المكان فهو الهيولى أو الصورة إذ أنه يقبل تعاقب الأجسام ، وإذا كان الفيلسوف ابن سينا أثبت أن كل جسم طبيعى فى هذا العالم لابد له من حركة وأن هذه الحركة تقع فى زمان معين فأنه ذهب إلى أنه لابد من استحقاقه مكاناً معيناً أو وضعاً خاصاً متعينين تقتضيهما طبيعته . والمكان مرتبط أيضاً بالخلاء أو الوضع أو الأبن ، وكلها مقولات تقع فيها الحركة . إذن هناك ثلاثية فى هذا العالم متمثلة فى : الزمان – المكان – الحركة – (بخصوص موقف إبن سينا النقدى من المذاهب الخاصة بالزمان) يراجع فى ذلك:– د. عاطف العراقى : الفلسفة الطبيعية عند إبن سينا – ص ٢٣٢ – ص ٢٦٠ وما بعدها.

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

(1) الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص ١١٠.

(2) الغزالى : نفس المصدر – ص ١١٥.

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

ويواجه الفلاسفة ويقول لهم :

- فإن قلتم : لا .

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

- وأن قلتم : نعم .
- ولابد منه .
- فهل كان يقدر على أن يخلق عالماً ثالثاً بحيث ينتهى إلى زماننا بألف ومائتى دورة ؟
- ولابد من نعم .
- فنقول (أى الغزالى) : هذا العالم الذى سميناه بحسب ترتيبنا فى التقدير ثالثاً – وإن كان هو الأسبق – فهل أمكن خلقه مع العالم الذى سميناه ثانياً وهكذا ... وهما متساويان فى مسافة الحركة وسرعتها ؟
- فإن قلتم : نعم .
- فهو محال أن يستحيل أن يتساوى حركتان فى السرعة والبطء ثم تنتهيان إلى وقت واحد والأعداد متفاوتة .

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

... لهذا الإمكان المقدر بالكمية والذى بعضه أطول من بعض بمقدار معلوم لا حقيقة له إلا بالزمان ، فليست هذه الكميات المقدرة صفة ذات البارى تعالى عن التقدير ، ولا صفة عدم العالم إذا العدم ليس شيئاً حتى يقدر بمقادير مختلفة ، وليس ذلك الحركة والكمية ليست إلا الزمان الذى هو مقدار الحركة .

فإذن قبل العالم عندكم شئ ذو كمية متفاوتة وهو الزمان ، فقبل العالم زمان ولكن هل لنا أن نتصور للزمان مبدأ أو نهاية ؟ .. يقول دى بور إذا كنا لانستطيع أن نتصور للزمان مبدأ أو نهاية فكذلك لانقدر أن نتصور للمكان مبدأ أو نهاية ، والذى يقول بعدم تناهى الزمان يلزمه أن يقول بعدم تناهى المكان . ولو قيل أن المكان متعلق بالحس الظاهر ، وأن الزمان يتعلق بالحس الباطن فهذا لايغير شيئاً من المسألة[1] لأنا مع هذا لا نخرج عن المحسوس وكما أن البعد المكانى تابع للجسم ، فالبُعد الزمانى تابع للحركة ، فإنه امتداد الحركة كما أن ذلك امتداد الجسم ، وكما أن قيام الدليل على تناهى أقطار الجسم ، منع من

---

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

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

إثبات بعد مكانى وراءه ، فقام الدليل على تناهى الحركة من طرفيه يمنع من تقدير بعد زمانى وراءه ، وإن كان الوهم تشبثاً بخياله وتقديره ولايرعوى عنه .

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

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

الأعتراض على الدليل الثانى :

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

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

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

---

[2] الغزالى : تهافت الفلاسفة – ص ١١٢.

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

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

... ويقدم لنا الغزالى **دليل ثالث** على قدم العالم لدى الفلاسفة الذين تمسكوا بأن قالوا إن وجود العالم ممكن قبل وجوده إذ يستحيل أن يكون ممتنعاً

---

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

ثم يصير ممكناً . والدليل الرابع هو أنهم قالوا كل حادث فالمادة التى فيه تسبقه إذ لايستغنى الحادث مادة فلا تكون المادة حادثة[1]...

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

٨- <u>تقييم ونقد</u> :

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

نصل إلى إيراد **<u>بعض النتائج وتقييم رأى الغزالى</u>** فى هذه المشكلة:

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

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

ج- لقد ضحى الغزالى بإرادة الإنسان فى أفعاله لإثبات حدوث العالم ، وهذه الإرادة التى اتخذها أساساً لاستنباطه ولم يتنازل عنها بحال من الأحوال .

---

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

وكل ذلك فى سبيل إقامة الدليل على تلك القدرة المطلقة وهى عنده الإرادة القديمة .

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

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

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

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

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

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

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

مصادر ومراجع الفصل الرابع

أولاً: مصادر ومراجع عربية وترجمات ومقالات :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ثانياً : المراجع الأجنبية :

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

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

الفصل الخامس

نقد ابن رشد للمسائل الإلهية لدى متكلمى الأشاعرة

(فيلسوف عقلانى)

 ويتضمن هذا الفصل على العناصر الآتية :

- تقديم عام

١- فى الموضوع

٢- فى المنهج

أولاً: نقد ابن رشد للإمام الغزالى (كمتكلم أشعرى)

ثانياً: نقد ابن رشد لمسألة وجود الله ووحدانيته

ثالثاً: نقد ابن رشد لمسألة تعطيل الصفات الإلهية

- الخاتمة وأهم نتائج الدراسة
- المصادر والمراجع

تقديم عام

١- <u>فى الموضوع</u> :

إذا كان الفكر الحر والنزعة النقدية والاستنارة العقلية تُحارب بشكل منظم من قِبل أناس لديهم نزعة انغلاقية تجميدية فى كل زمان ومكان ، فإن دور أصحاب العقل وأحرار الفكر وثوار التجديد يصبح بارزاً فى كل زمان ومكان أيضاً.

وإذا كان الإمام الغزالى وضع كتاباً وهو " تهافت الفلاسفة " قيل عنه قديماً : " إنه طعن الفلسفة طعنة لم تقم لها بعدُ فى الشرق قائمة " ، فإن الفيلسوف ابن رشد وضع كتاباً وهو : " تهافت التهافت "[١] والذى قيل عنه -

---

[1] لمزيد من التفاصيل عن حياة ومؤلفات الفيلسوف ابن رشد يراجع فى ذلك :-

- د. سليمان دنيا – مقدمه تهافت التهافت لابن رشد – سلسلة ذخائر العرب (٢٧) – دار المعارف – مصر – الطبعة الثالثة ١٩٦٨ – ص٨ ، ص١٣ وما بعدها.
- د. محمد عمارة – مقدمة فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال – مع ضميمة العلم الإلهى – سلسلة ذخائر العرب (٤٧) – دار المعارف بمصر – الطبعة الأولى ١٩٧٢ من ص٥-١٧.
- عباس محمود العقاد : نوابغ الفكر العربى – ابن رشد – دار المعارف بمصر ١٩٨٢ – الفصل الاول عصر ابن رشد من ص ٥ وما بعدها ، الفصل الثانى حياته من ص١٨ وما بعدها . ويمكن الرجوع إلى أحدث قائمة بمؤلفات ابن رشد وما كتب عنه إلى كتابات الأب جورج شحاته قنواتى بمناسبة مهرجان ابن رشد عام ١٩٧٨ – المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، أنظر أيضاً د. عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد – دار المعارف – الطبعة الثانية – ١٩٨٤م – من ص ٢٨١:٢٨٣.
- بالإضافة إلى دراسات كل من تايلر وولف وأرنست رينان وغيرهم :=

ومازال : " إنه أعاد للفلسفة هيبتها بعد أن أضاعها الإمام الغزالى " ، وإذا كانت تلك مفارقة زمانية بين متكلم صوفى وفيلسوف عقلانى فإنه من المفارقات المكانية أنه إذا كانت الفلسفة طُعنت فى المشرق فانها أعيدت بقوة فى المغرب على يد هذا المفكر العملاق الذى يقف على قمة الفلسفة العربية شرقاً وغرباً ممثلاً للنزعتين : " العقلية والنقدية " ،حتى إننا لانجد بعده فيلسوفاً عربياً أثار ضجةً وجدلاً مثلما أثار ابن رشد سواء فى المدرسة اللاتينية فى الغرب أو الفلسفة العربية الإسلامية فى بلاد الإسلام ، ومنذ ثمانية قرون ونحن فى القرن الواحد والعشرين فى أشد الحاجة إلى مثل هذا المفكر الذى لو بعث مرة أخرى لتغير الكثير والكثير فى ساحة الفكر والعقل والحوار .

ويجب أن نذكر بعض الآراء والأفكار لبعض المفكرين الفلاسفة فى البلدان العربية والإسلامية بدءً من رفاعة رافع الطهطاوى والكواكبى وانتهاءً إلى المفكر الكبير د. زكى نجيب محمود مروراً بالإمام السيد جمال الدين الأفغانى والشيخ الإمام محمد عبده وابن تومرت وابن باديس ... وغيرهم كثيرون ممن يمثلون دوراً هام فى إحياء وتجديد الفكر العربى الإسلامى والنزعة القومية فى البلدان العربية شرقاً وغرباً .

- Taylor (Q) : The Medieval Mind – Harvrd – 1962.=
- Wulf (M) : History of Medieval Philosophy – London – 1935.
- Renam (A.R): Averroe's et L'Avrroisme – Paris – 1962.
- وبخصوص فلسفة العصور الوسطى وتأثيرات حضارة بلاد الإسلام ودور ابن سينا وابن رشد – يراجع فى ذلك مؤلف حديث بعنوان :-
- Akber. S. Ahmed : Islam to day – A short Introduction to the Muslim World – I.B. Touis – Publishers – London – New - York – 2000 – P.112-116

والفيلسوف إبن رشد يُعد رائداً من رواد التنوير فى العالم أجمع ، بل وعُرف فى بلدان غير عربية قبل أن يعرف فى بلدان العرب والإسلام وإشتغل بالقضاة وأهتم بالفقه واستفاد من دراسة الفلسفة اليونانية بصفة عامة وفلسفة أرسطو ومنطقه بصفة خاصة .

وهو يلجأ إلى القياس والإجتهاد والتأويل والجدل سواء فى المسائل الفقهيه أو الأخلاقية أو الإلهية ، أو فى موضوعات ومشكلات الفلسفة والمنطق ويُعد الشارح الأول لفلسفة أرسطو ، وهنا يتبادر إلى الذهن رأى أحد المستشرقين عند ذكر اسم (ابن رشد) تلك الشخصية القوية وذلك الفيلسوف الفذ الذى سمع عنه العالم الغربى قاطبة القليل أو الكثير ، ولكن المشكلة كما يقول هنرى كوربان فى هذا الأمر أن النظرية الغربية لم تكن واسعة الأفق وذلك ان القوم (يذكرها وهو يُعرب عن أسفه) – قد درجوا على النقل والترديد بان (ابن رشد) كان أبرز اسم وابرع ممثل لما يسمى بالفلسفة العربية وان هذه الفلسفة بلغت معه ذروتها ثم انقضى امرها عندما قضى الرجل ولقد غرب عن بالهم والأمر كذلك ما كان يحدث فى الشرق حيث مرت مؤلفات ابن رشد دون أثر ملحوظ[1] (ونرى ان ذلك سببه مؤلفات الغزالى) . وكانت وفاته رحمه الله

---

[1] هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية – منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد (١١٩٨م) بالتعاون مع السيد حسين نصر وعثمان يحيى – ترجمة من الفرنسية نصير مروة وحسن قبيسى – راجعة وقدم له : الإمام موسى الصدر والامير عارف تامر – مطبوعات عويدات – بيروت – لبنان – الطبعة الأولى ١٩٨٣ م٠ص ٣٥٨. (وكوربان يُلمح بإيجاز إلى بعض الدلالات فى الكلام عن ابن رشد ويقول إن ذلك أمر صعب ومهيب لاسيما بعد أن اتجهت معظم آراء المؤرخين=

فى مراكش أول سنة خمس وتسعين وخمسمائة (٥٩٥هـ) الموافق تحديداً فى العاشر من ديسمبر ١١٩٨م وذلك فى أول دولة الناصر .

وموضوع هذا الفصل يدور حول نقد ابن رشد للمسائل الإلهية لدى متكلمى الاشاعرة برؤية معاصرة وذلك من خلال الدراسات النقدية لأهم مؤلفات ابن رشد ونذكر منها :-

١- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال . وهو يمثل جانب فلسفى يؤكد فيه على الصلة بين الفلسفة والدين وإن أنكر البعض ذلك بحجة التفرقة بين باطن النية وظاهرها أو ما يشبه التقية الشيعية .

٢- بداية المجتهد ونهاية المقتصد وهو يمثل الجانب الفقهى لديه .

٣- مناهج الأدلة فى عقائد الملة . وهو يكشف لنا عن الجانب النقدى لعلماء الكلام وعلماء الأصول .

٤- تهافت التهافت وهو يمثل نقد منهجى عقلانى ورد على الإمام الغزالى فيما جاء به من مسائل كثيرة يكفر ويبدع فيه الفلاسفة . وقد قام الأب موريس بويج Mourice Bauyges بتحقيق الكتاب تحقيقاً ممتازاً كما فعل فى كل الكتب التى قام بتحقيقها وترجمه الإنجليزى Vouden Berges وعلق عليه تعليقات غأية فى الأهمية (لندن ١٩٥٤م) ، كما قام د. سليمان دنيا بتحقيق أخر مع مقدمة وافية ، ولقد كان ابن رشد – منهجياً – يعرض لرأى الغزالى ثم يقوم بالرد عليه .

=على ما يبدو الى الاعتقاد بان الرجل انما وجد المناخ الملائم له فى حقل الخلاف المستحكم بين الحكمة والشريعة " . ص ٣٦٠ ، ٣٦١) .

٥- تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو بتحقيق د. عثمان أمين وقام موريس بويج أيضاً بتحقيق الكتاب فى ثلاثة مجلدات .

٦- تلخيص كتاب البرهان لأرسطو .

٧- كتاب التحصيل وفيه جمع اختلاف أهل العلم ، وكتاب المقدمات وكتاب الكلمات .. إلخ .

هذا بالإضافة إلى شروح ومقالات عديدة سنوردها في البحث الأصلي ويعد كتاب " تهافت التهافت " لابن رشد من أشهر الكتب ، ولقد بين لنا فيها مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب " تهافت الفلاسفة " للغزالي في التصديق والإقناع وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان .

٢- <u>في المنهج</u> :

وقد قسم ابن رشد المسائل الإلهية طبقاً لما جاء في تهافت الفلاسفة للغزالي إلى عدة أقسام ومسائل نذكر منها ثلاثة وهى :

<u>المسألة الأولى</u> :

- فى إبطال قولهم أو مذهبهم فى أبدية العالم والزمان والحركة .

<u>المسألة الثانية</u> :

- فى إبطال قولهم بقدم العالم (نقد للفلاسفة) وقدم ابن رشد أدلة على قدم العالم . (نقد للغزالى)

المسألة الثالثة :

- في بيان تلبيسهم بقولهم : إن الله تعالى فاعل العالم وصانعه ، وإن العالم فعله وصنعه وبيان ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة .
- ولقد أورد ابن رشد مقولات الغزالى التى يريد أن يرد عليها ثم أورد ردوده بعد ذلك

وجدير بالذكر .. إن هذه المسائل الثلاثة تمثل جانب طبيعي فيزيقي بقدر ما تمثل جانب إلهي ميتافزيقي ، ويتمثل أيضاً نقد ابن رشد لإلهيات المتكلمين وخاصة الأشاعرة فيما يلي :

أ – مسألة وجود الله ووحدانيته (نقد موجه للأشاعرة والمعتزلة فى إستدلالهم على وحدانية الله بدليل التمانع) .

ب– مسألة تعطيل الصفات الإلهية (نقد موجه للأشاعرة والمعتزلة فى قولهم بصفات ليست هى الذات) .

ج– مسألة علم الله بالجزئيات (نقد موجه للأشاعرة وخاصة الإمام الغزالى).

د– مسألة صلة الله بالعالم (نقد موجه لنظرية الفيض أو الصدور) .

هـ–مسألة مجرى العادة والسببية (نقد موجه للأشاعرة) .

و– مسألة حدوث العالم (نقد موجه لكل القائلين بالحدوث مؤكداً من جانبه القول بالقدم) .

... ولايجب أن نتغافل ونحن فى السنوات الأولى للألفية الجديدة عن الأبحاث والدراسات الجادة التى ألقيت وكتبت فى الندوة التى أقامتها لجنة

الفلسفة والإجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة منذ سنوات ليست بعيدة عن الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للإتجاه العقلى وصدرت هذه البحوث والدراسات (عن حياته وأفكاره ونظرياته الفلسفية) فى كتاب تذكارى بالقاهرة عام ١٩٩٣م بإشراف وتصدير واف لأستاذنا د. عاطف العراقى أستاذ الفلسفة العربية بالجامعات المصرية والعربية وأكبر مدافع عن ابن رشد وأكثر من كتب مؤلفات ومقالات وأبحاث عن ابن رشد وكذا مؤتمر ابن رشد والتنوير الذى عقدته الجمعية الفلسفية الأفروأسيوية فى الفترة من ٥ – ٨ / ٥ / ١٩٩٤ بالقاهرة ، وكذا ندوة الأبعاد التنويرية فى فلسفة ابن رشد خلال عام ١٩٩٨م بمناسبة الاحتفال بمرور ثمانمائة عام على وفاة الفيلسوف ابن رشد وذلك بكلية الآداب جامعة عين شمس ومن هنا سنتناول موضوع البحث بمنهج تحليل نقدى يختلف عن ما تم تناوله من قبل وبرؤية نقدية معاصرة لتجديد روح الثقافة العربية الإسلامية وللتأكيد على هوايتنا من خلال نشر آراؤه وأفكاره وفلسفته لعل وعسى ان نرى فى القريب العاجل مفكراً عربياً يملأ الفراغ الذى تركه الفيلسوف التنويرى العقلانى ابن رشد منذ أكثر من ثمانية قرون .

أولاً : نقد ابن رشد للإمام الغزالى (كمتكلم أشعرى) :

يبرز أتجاه ابن رشد النقدى لمبحث الإلهيات بالنسبة للمتكلمين وخاصة الأشاعرة ، وفى نقده للإمام الغزالى كممثل للأشعرية فعلم الكلام والفيلسوف ابن سينا حين يقول بمقدمات جدلية من خلال إبراز وتوضيح ما فيها من أوجه

الصواب والخطأ[1] ، فالإتجاه النقدى يعبر عن الحركة لا السكون ، عن التجديد لا التقليد ، عن الثورة لا الجمود[*] ، ومن هنا بين لنا ابن رشد مراتب الأقاويل المثبته فى كتاب التهافت لأبى حامد الغزالى فى التصديق والإقناع وقصور اكثرها عن رتبة اليقين والبرهان فى مسائل إلهية عديدة نذكر منها ثلاثة مسائل :

المسألة الأولى : قول الفلاسفة بقدم العالم .

والمسألة الثانية: فى إبطال قولهم فى ابدية العالم والزمان والحركة[٢] .

والمسألة الثالثة: فى بيان تلبيسهم بقولهم ان الله تعالى فاعل العالم وصانعه وأن العالم من صنع الله وفعله ، ولقد بين ابن رشد ان ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة[٣] .

تلك هى المسائل الإلهية التى أوردها ابن رشد فى تهافت التهافت رداً على الغزالى فى تهافت الفلاسفة عارضاً ، فاكلام الغزالى محللاً وناقداً لآراؤه . وهناك **مسألة رابعة** فى تعجيزهم عن إثبات الصانع وتعجيزهم عن إقامة الدليل

---

(1) د. عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد – دار المعارف بمصر – الطبعة الثانية – ١٩٨٤م – ص١٧.

(*) الثورات التنويرية والحركات التجديدية قديمة قدم الإنسان – وهذا ما نجده لدى السوفسطائيين وارسطو ومن قبل عند المدرسة الأيونية وافلاطون فى بلاد اليونان ولدى مارتن لوثر ، وكانط فى الفلسفة المسيحية والحديثة ، والمعتزلة فى الإسلام .

(2) ابن رشد : تهافت التهافت – مرجع سابق – ص ٢١٤.

(3) المصدر السابق – ص ٢٥٤ .

على إستحالة إليهية ، فالفلاسفة يعترفون بوجود الصانع للعالم ويقرون بإستحالة تعدد الإلهة ولكن كل ما هنالك هو العجز فى الإثبات .

١ –<u>أدلة ابن رشد على قدم العالم</u> (نقده لأصحاب الحدوث)

ولقد أورد لنا ابن رشد ادلة الفلاسفة فى قدم العالم وأقتصر على ما له موقع فى النفس فقدم لثلاثة أدلة هى :–

الدليل الأول :

إستحالة صدور حادث من قديم مطلقاً لأنا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلاً فإنما لم يصدر لإنه لم يكن للوجود مرجح بل كان هو وجود العالم ممكناً عنه إمكاناً صرفاً[١].

ويرد ابن رشد على الغزالى مبيناً ان البرهان الذى ساقه الغزالى على لسان الفلاسفة لا يوصل إلى يقين قائلاً :– " ... هذا القول هو قول فى أعلى مراتب الجدل وليس هو واصلاً موصل البراهين لان مقدماته هى عامة أى ليست محمولاتها صفات ذاتية لموضوعها – والعامة قريبة من المشتركة ... "[٢].

---

(1) ابن رشد : تهافت التهافت .. ص٦٠.

(2) المصدر السابق – ص ٦٤ .

ويستخدم ابن رشد المنطق فى رده على الإمام الغزالى عارضاً لمصطلحاتها سواء المحمول والموضوع والممكن والواجب والجوهر والعرض ... إلخ[١] .

وعند رده على الأشاعرة وممثلهم الغزالى ينقد أقاويلهم ويذكر فى أكثر من موضع انها اقاويل ركيكة الأقناع[٢] ومعارضة سفسطائية[٣] ومعاندة خطابية ضعيفة[٤].

- وبخصوص حدوث العالم يقول ابن رشد فى " تهافت التهافت " إن اكثر من يقول بحدوث العالم يقول بحدوث الزمان معه ، فلذلك كان قوله : " إن مدة الترك لاتخلو من ان تكون متناهية أو غير متناهية - قول غير صحيح فإن ما لا إمتداد له لاينقضى ولاينتهى أيضاً ، فإن الخصم (الأشاعرة) لا يسلم ان للترك مدة (زمانين) وفرق ابن رشد بين الزمان وحدوثه والآن الذى نحن فيه[٥] .

ومن المعلوم ان مسألة قدم العالم أو حدوثه مسألة خلافية بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين ويقرر ابن رشد انه يكاد يكون راجعاً للإختلاف فى التسمية وبخاصة عند بعض القدماء وذلك انهم اتفقوا على أن ها هنا ثلاثة أصناف من الموجودات .

---

(1) المصدر السابق : ص ٦٥ ، ٦٦ .

(2) المصدر السابق : ص ٧٥ .

(3) المصدر السابق : ص ٧٩.

(4) المصدر السابق : ص ٩٢.

(5) المصدر السابق : ص١٠٠/١٠١.

- طرفان وواسطة بين الطرفين – فاتفقوا على تسمية الطرفين واختلفوا فى الواسطة .
- فإما الطرف الواحد فهو موجود من شئ غيره مساوياً سبب فاعله (من مادة والزمان متقدم على وجوده) .
- ومن أمثلة حال الأجسام – كما يذكر د. عمارة – المدركة بالحس مثل : الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك وكلها محدثة عند القدماء والأشاعرة .
- أما الطرف المقابل له فهو موجود من لا شئ ولا عن شئ ولا تقدمه زمان ، وهو ما اتفق الجميع على تسميته قديماً وهو مدرك بالبرهان وهو الله تبارك وتعالى الذى هو فاعل الكل وموجده والحافظ له سبحانه .
- اما الصنف من الموجود والذى بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شئ ولا تقدمه زمان ولكنه موجود عن شئ أى عن فاعل (وهو العالم بأسره) .

والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم ، فإن المتكلمين يسلمون ان الزمان غير متقدم عليه أو يلزمهم إذ الزمان عندهم شئ مفارق للحركات والأجسام ، وهم أيضاً متفقون مع القدماء على ان الزمان المستقبل غير متناه ، وكذلك الوجود المستقبل وإنما يختلفون فى الزمان الماضى والوجود الماضى ، فالمتكلمون يرون انه متناه وهذا مذهب افلاطون وشيعته وارسطو وفرقته الذين يرون انه غير متناه كالحال فى المستقبل . فالمذاهب فى العالم ليست تتباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر بعضها ، فالآراء متقابلة كما

ظن المتكلمون فى هذه المسألة اعنى (قول ابن رشد) ان اسم القدم والحدوث فى العالم بأسره هو من المتقابلة وقد تبين من قولنا ان الأمر ليس كذلك[١].

ويعلق د. دنيا على هذه الجزئية قائلاً : " أي إن وجود الجسم والحركة مصحوب - دون ما فاصل - بوجود الزمان فليس هناك زمان سابق على الوجود ولاوجود سابق على الزمان مما يفضي إلى إلزام المتكلمين بأنه ليس هناك زمان متقدم على وجود العالم .."[٢].

وفي موضع أخر يوضح ابن رشد ناقداً الآراء التى قال بها المتكلمون بخصوص المتقدم والمتأخر لأن المتقدم والمتأخر فى الأنات إنما يتصوران بالإضافة إلى الآن الحاضر وإذا لم يكن قبل حدوث العالم عندهم (أي المتكلمين) زمان - فكيف يتصور ان يتقدم على الآن الذى حدث فيه العالم ؟ ولا يمكن ان يتعين وقت لحدوث العالم لأن قبله :

- إما أن لايكون زمان .
- وإما أن يكون زمان لانهاية له .

وعلى كلاَّ الوجهتين لا يتعين له أو لا يتعلق به وقت مخصوص تتعلق به الإرادة[٣] ومع هذا فإن الآراء فى العالم ليست على ظاهر الشرع فإن ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة فى الأنباء عن إيجاد العالم إن صورته محدثه بالحقيقية وأن نفس الوجود والزمان مستمرين الطرفين (أى غير

---

[1] ابن رشد : فصل المقال بتحقيق د. عمارة – مصدر سابق – ص٤٠/٤١ .

[2] د. سليمان دنيا : هامش تحقيق تهافت التهافت لابن رشد – ص٤١.

[3] ابن رشد : تهافت التهافت – مصدر سابق – ص١٢٦.

متقطع) وذلك ان قوله تعالى :- " وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء "[1] يقتضى بظاهره ان وجوداً قبل هذا الوجود ، وهو العرش والماء وزماناً قبل هذا الزمان (أعنى المقترن بصورة هذا الوجود الذى هو عدد حركة الفلك). وقوله تعالى : " يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات .. "[2] ، يقتضى أيضاً بظاهره ان وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود ، وقوله تعالى : " ثم استوى إلى السماء وهى دخان"[3] يقتضى بظاهره أن السموات خلقت من شئ ، والمتكلمون ليسوا فى قولهم أيضاً - فى العالم على ظاهر الشرع بل هم متأولون فإنه ليس فى الشرع ان الله كان موجوداً مع العدم المحض ولا يوجد هذا فيه نصاً أبداً فكيف يتصور فى تأويل المتكلمين فى هذه الآيات ان الإجماع انعقد عليه ؟! يقول ابن رشد ان الظاهر من الشرع فى وجود العالم قال به فرقة من الحكماء والمختلفون فى تأويل هذه المسائل أما مصيبون مأجورين وإما مخطئون معذورين ، فإن التصديق بالشئ من قبل الدليل القائم فى النفس هو شئ إضطرارى لا أختيارى أعنى انه ليس لنا ان لا نصدق أو نصدق .."[4]

---

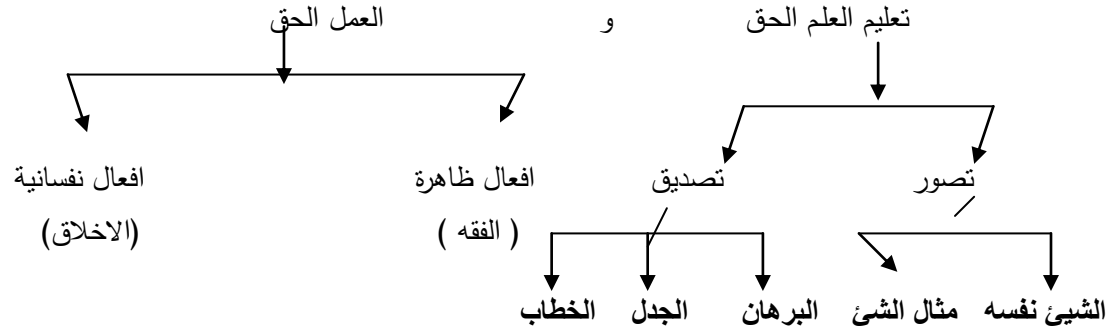
[1] سورة هود : آية ٧.

[2] سورة إبراهيم : آية ٤٨ .

[3] سورة فصلت : آية ١١٠ .

[4] ابن رشد : فصل المقال – ص ٤٣

(ومقصود الشرع عن ابن رشد هو:



ومن هنا ندخل إلى الدليل الثانى

الدليل الثانى :

للمتكلمين فى مسألة قدم العالم ونقد ابن رشد :

وهو زعمهم ان العالم متأخر عن الله تعالى ، متقدم عليه ليس بخلو من : إما أنه متقدم بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الأثنين فإنه بالطبع مع جواز أن يكون معه فى الوجود الزمانى ، وكتقدم العلة على المعلول مثل تقدم حركة الشمس على حركة الظل التابع له وحركة اليد مع حركة الخاتم فإنها متساوية فى الزمان وبعضها علة وبعضها معلول[١] .. وهكذا .

ويورد ابن رشد قول الغزالى فى التهافت ... " ... فإن أريد بتقدم البارى تعالى على العالم هذا لزم ان يكون حادثين أو قديمين واستحال ان يكون احدهما حادثاً والآخر قديماً وان اريد ان البارى تعالى متقدم على العالم والزمان لا

---

[1] ابن رشد : فصل المقال : ص ١٣٨ .

بالذات بل بالزمان . فإذا قبل وجود العالم والزمان – زمان كان العالم فيه معدوماً إذ كان العدم سابقاً على الوجود ، فإذن قبل الزمان زمان لانهاية له . وهو متناقض ، ومن هنا يستحيل القول **بحدوث الزمان** ، وإذا وجب قدم الزمان (وهى عبارة عن مقدار الحركة) وجب قدم الحركة وإذا وجب قدم الحركة وجب قدم المتحرك[١] .وينقد ابن رشد هذا الرأى قائلاً :

" أما مساق القول الذى حكاه الغزالى عنهم (أي الفلاسفة) فليس ببرهان وذلك إن حاصله هو أن البارى تعالى إن كان متقدماً على العالم فإما أن يكون متقدماً بالسببية لا بالزمان وإما أن يكون متقدماً بالزمان ، وفى النهاية يثبت ابن رشد أن الزمان قديم والحركة قديمة والمتحرك قديم . ومن هنا فهو من القائلين بقدم العالم لا بحدوثه والمتقدم والمتأخر فى الحركة لايفهمان إلا مع الزمان[٢] ، والزمان كما قال ارسطو قديماً – مقدار الحركة .

وإذا كان حكم العقل على وجود الطبائع الثلاثة لدى ابن رشد هى : الممكن والضروري والممتنع – كذلك من يقول **بحدوث العالم** زمانياً ويقول ان كل جسم فى مكان يلزمه أن يكون قبله مكان وذلك إما جسم ليكون حدوثه فيه وإما خلاء[٣] .

---

(1) الإمام الغزالى : تهافت الفلاسفة بتحقيق د. سليمان دنيا – دار المعارف – مصر – الطبعة الثالثة – ص ١٣٩ .

(2) ابن رشد : فصل المقال – ص ١٤٠ ، ١٥١ .

(3) المصدر السابق – ص ١٧٢/١٧٣.

الدليل الثالث : على قدم العالم :

والذى يقدمه ابن رشد فى نقده للإمام الغزالى ورد عليه فى قوله بأن الفلاسفة تمسكوا بأن وجود العالم ممكن قبل وجوده ، إذ يستحيل أن يكون ممتنعاً ثم يصير ممكناً ... إلى آخر كلام الغزالى فى تهافت الفلاسفة .

يقول ابن رشد أما من يسلم إن العالم كان قبل أن يوجد - ممكناً إمكاناً لم يزل فإنه يلزم أن يكون العالم أزلياً لأن ما لم يزل ممكناً إن وضع أنه لم يزل موجوداً لم يكن يلزم عن انزاله محال . وما كان ممكناً أن يكون أزلياً فواجب أن يكون أزلياً لأن الذى يمكن فيه أن يقبل الأزلية لا يمكن فيه أن يكون فاسداً ، أى أن الإمكان فى الأمور الاولية هو ضروري .

ويعرض ابن رشد اعتراضات الغزالى واجوبته فى إمكان وجود امكانات للعالم قبل العالم غير متناهية بالعدد ناقداً لذلك لأن ذلك سيؤدى إلى الدور والتسلسل اللانهائى[١] .

وهذا الدليل يكمله **الدليل الرابع** عند ابن رشد فى نقده للمتكلمين فى أن كل حادث فهو ممكن قبل حدوثه[٢].

تلك كانت أدلة ابن رشد فى نقده لأصحاب دعوى الحدوث مؤكداً قدم العالم وننتقل الآن إلى المسألة الثانية من المسائل الإلهية ونقد ابن رشد لها .

---

[1] المصدر السابق - ص ١٨٥ .

[2] المصدر السابق - ص١٨٧ .

٢- <u>في إبطال القول بأبدية العالم والزمان والحركة</u> :

قلنا من قبل إن أبن رشد قسم المسائل الإلهية إلى عدة اقسام وقام بدارسة هذه الجزئية ضمن المسألة الثانية فى إبطال قولهم أو مذهبهم (أى الفلاسفة) فى أبدية العالم والزمان والحركة[١] تمشياً مع منهج الغزالى وكما جاء فى كتابه تهافت الفلاسفة عارضاً لها ثم محللاً وناقداً لهذه الآراء .

يرى ابن رشد ان الشرع اطلق لفظ الحدوث على العالم ولكن بمعنى غير المعنى الذى يريده الأشعرية فى قوله : " لكن اطلاق اسم الحدوث على العالم كما اطلقه الشرع أخص به من اطلاق الأشعرية ، لان الفعل بما هو فعل فهو محدث وإنما يتصور القدم فيه لان الإحداث والفعل المحدث ليس له أول ولا أخر "[٢].

ومن هنا عسر على أهل الإسلام ان يسمى – العالم قديماً والله تعالى قديم وهم لايفهمون من القديم إلا ما لاعله له . أى إن ما لاعله له فهو قديم وما هو معلول فهو محدث ، ويبطل ابن رشد قول المتكلمين بأبدية العالم ، وبالتالى الزمان الذى وجد فيه هذا العالم ، وطالما أن الزمان مقدار الحركة كما ذهب إلى ذلك أرسطو فى الفكر اليونانى وأخوان الصفا فى الفكر الإسلامى فيجب ان يبطل القول بأبدية الحركة أيضاً .

---

(1) المصدر السابق – ص ١٩٠/١٩١.

(2) ابن رشد : تهافت التهافت – ص ٢١٤.

٣- في بيان تلبيسهم بقولهم ان الله تعالى فاعل العالم وصانعه :

ويعرض ابن رشد رأى الغزالى والأشاعرة فى المسألة الثالثة فى بيان تلبيسهم بقولهم (أى الفلاسفة) ان الله تعالى فاعل العالم وصانع العالم وان العالم صنعه وفعله وبيان أن ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة[١].

ويقسم ابن رشد الأشياء الفاعله المؤثرة إلى صنفين :

الصنف الأول : لايفعل إلاَّ شيئاً واحداً فقط وذلك (بالذات). مثال : الحرارة تفعل حرارة والبرودة تفعل برودة وهى فاعلات بالطبع لدى الفلاسفة .

الصنف الثانى : أشياء لها أن تفعل الشئ فى وقت وتفعل ضده فى وقت آخر ، وهذه هى التى يسميها ابن رشد مريدة ومختارة وهذه أيضاً تفعل عن علم ودراية وروية ، والفاعل الاول سبحانه منزه عن الوصف بأحد هذين الفعلين على الجهة التى يوصف بها الكائن الفاسد عند الفلاسفة وذلك ان المختار والمريد هو الذى ينقصه المراد والله سبحانه لاينقصه شئ يريده[٢] . ويعلق د. سليمان دنيا على هذه الجزئية قائلاً إن هذا " تبرير لنفى الإرادة عن الله من وجهة نظر الفلاسفة وهو كلام غير وجيه لأنه يمكن أن يقال من وجهة نظر المتكلمين إن اقتضاء ذات الله

---

(1) المصدر السابق - ص ٢٢٢.

(2) المصدر السابق - ص ٢٥٤.

تعالى يلزمه ان المقتضى ينقصه المقتضى والملزوم ينقصه اللازم[٣] ... وهكذا .

ونرى ان ذلك لا يُعد تبريراً لنفى الإرادة عن الله تعالى لان الله لا يحتاج إلى تبريرات بل هو تنزيهاً لارادة الله لعدم احتياجه فى الأصل لشئ حتى يريده ، فهو سبحانه الذى يقول للشئ كُن فيكون مصداقاُ لقوله تعالى : إنما أمره إذا أراد شيئاً ان يقول له كُن فيكون[١] .

يعود ابن رشد ويقرر انه المختار هو الذى يختار احد الأفضلين لنفسه ، والله لا يجوز فى ذاته ذاك ولاذاك ولايعوزه حالة فاضلة . والمريد هو الذى إذا حصل المراد كفت إرادته ، وإرادة الله لا تكف . وبالجملة فالإرادة هي إنفعال وتغير والله سبحانه وتعالى منزه عن الأنفعال والتغير[٢].

ونرى ان ابن رشد هنا معتزلى حتى النخاع ، مدافعاً عن ارسطو والفلاسفة ناقداً للمتكلمين . ويقول انه معلوم من أمرهم انهم يطلبون الحق فهم غير ملبسين أصلاً كما اتهمهم الغزالي وغيره من المتكلمين وخاصة الأشاعرة ولا فرق بين من يقول إن الله تعالى مريد بإرادة لاتشبه إرادة البشر وبين من يقول إن الله تعالى عالم بعلم لا يشبه علم البشر ، وانه كما لاتدركه كيفية علمه كذلك لا تدركه كيفية ارادته ، وابن رشد فى رده على الإمام الغزالي يورد ما قال به

---

[3] المصدر السابق – ص ٢٥٥.

[1] المصدر السابق – هامش – ص ٢٥٥.

[2] سورة يس : آية ٨٢ ، أيضاً وبنفس المعنى سورة البقرة ١١٧ ، آل عمران ٤٧ ، ٥٩ ، النحل ٤٠ غافر ٦٨ ، مريم ٣٥ . أنظر : محمد فؤاد عبد الباقى – المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم – دار الحديث – القاهرة – الطبعة الأولى ١٩٨٦ – ص ٦٤١.

الفلاسفة وبالذات أرسطو فى العلل الأربعة للفعل ، والفعل عنده غير منفصل عن الفاعل ، ويستدل على الأسباب الأربعة : الفاعل / المادة / الصورة / الغاية . وهى بالطبع مساوقة للعلل الأربعة الأرسطية : العلة الفاعلة والعلة المادية والعلة الصورية والعلة الغائية[١].

وإن الفاعل هو الذى يخرج غيره من القوة إلى الفعل ومن العدم إلى الوجود[٢] ، وابن رشد كفيلسوف إسلامى يقول بإرادة أزلية وإرادة حادثة[٣].

أما بخصوص العدم والوجود فهما عند الفلاسفة متماثلان بالإضافة إلى الإرادة الأزلية (الأولى) وتسليم المقدمة من الخصوم اعتراف بها وقولهم ان من شأن الإرادة انه لاترجح فعل أحد المثلين على الثانى إلا بمخصص وعلة توجد فى أحد المثلين ولا توجد فى الثانى وإلا وقع أحد المثلين عنها بالإتفاق فكأن الفلاسفة سلموا لهم فى هذا القول انه لو وجد للأزلى إرادة لأمكن ان يصدر حادث عن قديم ، فلما عجز المتكلمون عن الجواب لجأوا إلى أن قالوا إن الإرادة القديمة صفة من شأنها أن تميز الشئ عن مثله من غير ان يكون هنالك مخصص يرجح فعل أحد المثلين على صاحبه . مثال:ان الحرارة صفة من شأنها أن تسخن[٤].

---

(1) ابن رشد : تهافت التهافت – ص ٢٥٦ .

(2) لمزيد من المعلومات عن هذه الجزئية يراجع : د. عاطف العراقى : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا – ص ١٥٧ وما بعدها .

(3) ابن رشد : تهافت التهافت – ص ٢٥٩ – أنظر ايضاً : فصل المقال – ص ٢٥٨.

(4) ابن رشد : تهافت التهافت – ص ٧٠ ، ٧١ .

وابن رشد رغم ذهابه إلى قدم العالم وهو فى هذا لايختلف عن ابن سينا وان كان يختلف مع الإمام الغزالى فى ذهابه إلى القول بحدوث العالم ومعالجة ابن رشد لمسائل الإلهيات ووقفاته النقدية موضوعية إلا أن المتأمل فى معالجته لهذه القضية وغيرها من القضايا وبالرغم من تأثره بالفلسفة اليونانية وارسطو تحديداً فى قوله بقدم المادة (أو الهيولى الاولى) والحركة والزمان إلا ان مفهوم قدم العالم عند ارسطو فيما نرى يختلف عن مفهوم قدم العالم عند ابن رشد . فإن رشد ابن حضارة عربية اسلامية وارسطو ابن حضاره يونانية ترى أن الله تعالى علة غائية ، أما ابن رشد فيرى أن الله تعالى علة غائية وفاعلة فى آن واحد والله هو الموجد للزمان القديم وللعالم أيضاً .

ثانياً : نقد ابن رشد لمسألة وجود الله ووحدانيته :-

قلنا من قبل أن المسائل الثلاثة التى تحدثت عنها تمثل جانب طبيعى فيزيقى بقدر ما يمثل جانب إلهى ميتافيزيقى ويتمثل فى نقد ابن رشد لإلهيات المتكلمين . ومن هنا نجد أن أولى المسائل الإلهية هي مسألة وجود الله ووحدانيته ، وسنرى كيف وجه ابن رشد نقده للأشاعرة وللمعتزلة أيضاً في استدلالهم على وحدانية الله بدليل التمانع وأدلة أخرى .

ولقد كان ابن رشد حريصاً على إبراز الجانب النقدي في مجال التدليل على وجود الله تعالى ، فلقد قام بنقد أدلة الصوفية وابن سينا وبعض المتكلمين من امثال : " أبو الحسن الأشعرى والإمام أبو المعالي الجويني والباقلاني ، وأوضح أوجه النقد فى كثير من كتبه المؤلفة والمشروحة على فلسفة استاذه أرسطو وعرض لدليلين قال بهما المتكلمون هما : دليل الحدوث ودليل الممكن

والواجب ، وينتقل إلى إثبات الجانب النقدي الإيجابي ويعرض لنا ثلاثة أدلة على وجود الله تعالى وهى :

أ – دليل العناية الإلهية (الغائية) .

ب– دليل الأختراع .

ج– دليل الحركة .

ويركز نقد ابن رشد في أدلة وجود الله تعالى على دليل الحدوث الذي يقوم على الأعتقاد بأن العالم يُعد حادثاً أي (مخلوقاً) وليس قديماً أي (موجوداً من الأزل) كما يقول بذلك أكثر فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا وهما من قام الغزالي بنقدهما في تهافت الفلاسفة ودافع عنهما ابن رشد في تهافت التهافت . هناك إذن صلة بين القول بحدوث العالم وبين القول بوجود الله تعالى بمعنى أن العالم إذا كان حادثاً فلابد له من مُحدث وذهب إلى ذلك المتكلمون عامة ومن الفلاسفة الكندى في تدليله على وجود الله[١].

وفي تحليل رائع يقدم أستاذنا د. عاطف العراقي تخريج يثبت أنه بالإمكان أن نقول بالقدم ومع ذلك نقدم أكثر من دليل على وجود الله كما فعل الفيلسوف ابن رشد الذي وجه النقد بدوره إلى أصحاب فكرة الحدوث التي يقوم عليها دليل الأشاعرة حتى يبين لنا أنه ليس من الضرورى أن يقوم الأعتقاد بوجود الله على القول بحدوث العالم[٢] ، والأشاعرة غالباً ما يستندون إلى آراء الأسفراييني ويربطون بين الصعود من المُحدث إلى المُحدث والأنتقال من

---

[1] المصدر السابق – ص ١٠٣ .

[2] د. عاطف العراقى : مذاهب فلاسفة المشرق – ص ٦٢

المخلوق إلى المخلوق ، وأن المخلوق لابد لـه من خالق لأن الإجسام لو كانت بأنفسها مع تجانس ذواتها لم تختلف بالصفات والأوقات والأحوال والمحال ، فلما اختلفت علمنا أن لها مخصصاً قدم ما قدم وأخر ما أخر وخص كل واحد منها بما اختص به من الصفات[١].

إذ أن الله موجود لأن العالم مُحدث ودليل الحدوث هو تركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ وهى بالطبع متغيرة وبالتالى فهى لا تعتبر قديمة إذ أن القديم لا يتغير . أما ابن رشد فيرى أنه لو فرضنا أن العالم مُحدث لزم أن يكون لـه فاعل مُحدث بيد أن هذا المبدأ يعرض لـه الشك إذ أن المُحدث لايمكن أن يكون أزلياً ولا مُحدثاً فمن جهة كونه مُحدثاً فلأنـه يفتقر إلى مُحدث ، وهذا المُحدث إلى مُحدث إلى ما لانهاية وهذا مستحيل . أما كونـه أزلياً فوجوده متعلق بفعل حادث كما المفعول لابد أن يتعلق به فعل فاعل[٢] .

ونلحظ أن نقد ابن رشد هنا يقوم على المنهج العقلى ومبررات سببية تُسأل على العلة وعلة العلة ... إلخ ، فهو يذهب إلى أن طريقة المتكلمين في حدوث العالم وهم بصدد التدليل على وجود الله تعالى اعتمدت على مقدمات منطقية ثلاثة هى :

---

(1) الاسفراييني : التبصير فى الدين – ص ١٣٦ وما بعدها .

(2) ابن رشد : مناهج الادلة فى عقائد الملة – ص ١٣٥ ، انظر أيضاً : جميل صليبا : من أفلاطون إلى ابن سينا – ص ٦٢ ، تاريخ الفلسفة العربية – ص ٧٩ ، دى بور وترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة – تاريخ الفلسفة فى الإسلام – ص ٩٤.

أ - الجواهر لا تنفك عن الأعراض .

ب- الأعراض حادثة .

ج- ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث .

والواقع أن نقد ابن رشد لهذه المقدمات تدل على تأثره بفلسفة أستاذه أرسطو[١] ومنطقه أيضاً ، كما أنها تقوم على عدم وضوح ويقين الأعراض الحادثة ، وتقوم على قياس الشاهد على الغائب ، وهذا يُعد دليلاً خطابياً للمتكلمين وليس برهانياً إذ أن المعقولية تتطلب استواء طبيعة الشاهد والغائب.

ومن خلاصة نقد ابن رشد للدليل الأول (دليل الحدوث) والذى قال به المتكلمون يتضح ذلك :

أ - لا يمكن أن تكون برهانية (أي أنها خطابية) .

ب- لا تليق بالجمهور حيث أن ابن رشد يفرق منهجياً بين ما للنخبة وما للجمهور .

ج - لا تعدو كونها قياساً جدلياً (يفتقد شروط القياس المنطقي) .

د - لا يرقى إلى مستوى البرهان واليقين .

هـ- لا تؤدي إلى الاعتقاد بوجود الله تعالى اعتقاداً يقيناً[٢].

وابن رشد كفيلسوف يترسم خطى الفلاسفة - الذين قالوا بالمقولات العشرة مع اعتقادهم بقدم العالم - اثناء قيامه بنقد دليل المتكلمين لوجود الله (دليل

---

[1] د. عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد - دار المعارف - مصر - الطبعة الثانية - ص ٥٩.

[2] ابن رشد : تلخيص البرهان (مخطوط) - ص ٢٠٤ ، ٢٠٥ .

الحدوث) معارضاً في ذلك لآراء المتكلمين الذين ذهبوا إلى أن عدد المقولات ثلاثة وليس عشرة ، والعالم قديم وليس محدث ، فهو أرسطى حتى النخاع .

- وننتقل الآن لنقد ابن رشد للدليل الثانى (دليل الممكن والواجب) وعلى عادة ابن رشد فهو يعرض لدليل المتكلمين أولاً ثم يقوم بالنقد ، فهم قد ذهبوا إلى أن الوجود ينقسم إلى ممكن وضروري والممكن لابد له من فاعل ولما كان العالم ممكناً وجب أن يكون الفاعل له واجب الوجود .

ومعنى ذلك أن دليل المتكلمين يقوم على التفرقة بين الممكن (العالم) والواجب (الله)[١] ، وقد ذهب كثير من المتكلمين إلى القول بهذا الدليل وهو مشهور وموجود في أغلب مخطوطات وكتابات ومؤلفات ورسائل المتكلمين من قديم الزمان وخاصة الأشاعرة وبعض علماء الكلام ، ويرى ابن رشد أن هذا الدليل يعتمد على مقدمتين :

الأولى : العالم بما فيه جائز أن يكون على مقابل ماهو عليه .
الثانى : الجائز محدث وله محدث .

وفى شرح المقدمة الأولى يقال مثلاً أن النار يمكن لها أن تتحرك إلى أسفل رغم خفتها وأن يتحرك الجسم إلى أعلى رغم ثقلها . ويرى العراقي أن هذا راجع إلى إعتقاد الأشاعرة بعدم وجود ضرورة بين الأسباب والمسببات[١] وقد ذهب ابن رشد إلى تقرير العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات فالمتوقع منه دحض ونقد ونقض كل من قال بهذا من أمثال الإمام الغزالي وغيره من

---

[1] د. عاطف العراقى : المنهج النقدى – ص ٦٢.
[1] المرجع السابق – ص ٦٢.

المتكلمين ؛ كما أنه يرى أن هذه المقدمة خطابية وليست برهانية ومن هنا يعتقد ابن رشد في الغائية والسببية والعناية والعلاقة بين كل موجود والموجود الآخر[٢].

وفي موضع آخر يقول ابن رشد أثناء نقده للاشاعرة أنهم لو علموا أنه يجب من جهة النظام الموجود فى الأفعال الطبيعية أن تكون موجودة عن صانع / عالم وإلاَّ يكون النظام فيها بالأتفاق لما احتاجوا أن ينكروا أفعال الطبيعة[٣].

أما عن المقدمة الثانية في دليل الأشاعرة وكما ذكرناه فهو أن الجائز محدث وله محدث أي فاعل بإحدى الجائزين أولى منه بالآخر ، وذهب ابن رشد في نقده إلى أنها (أي المقدمة الثانية) ليست يقينية وليست بينة بنفسها إذ لا يوجد برهان قطعي عند الأشاعرة على استحالة قيام إرادة حادثة في موجود قديم من منطلق أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، ومن هنا أختلف العلماء حولها فإذا كان الجوينى (أستاذ الغزالي) قد أراد أن يبنى هذه القضية على ثلاث مقدمات ، فإن ابن رشد تبعاً لمنهجه البرهاني حاول تفنيدها فالمقدمة الأولى تذهب إلى أن الجائز لابد له من مخصص يجعله بأحد الوصفين الجائزين أولى منه بالثانى (بالآخر) ، والمقدمة الثانية تذهب إلى أن

---

(2) ابن رشد : تهافت التهافت – ص ٥٧/٥٨.

(3) ابن رشد : مناهج الأدلة فى عقائد الملة – ص ٢٠٤ وما بعدها .

هذا المخصص لا يكون إلاَّ مريداً ، والمقدمة الثالثة تذهب إلى أن الموجود عن الإرادة حادث[١].

فالجائز عند أبى المعالى الجوينى يكون عن الإرادة أى عن فاعل مريد وذلك ان كل فعل أما أن يكون عن الطبيعة ، وإما عن الإرادة[٢] .. وهكذا .

ويتضح من نقد ابن رشد لأدلة المتكلمين وخاصة الأشاعرة فى مسائلهم الإلهية وتحديداً لوجود الله تعالى سواء دليل الحدوث أو دليل الممكن والواجب انه يستند إلى مبادئ معينة محددة تكون نسقاً فلسفياً ، واتضح ان نقده لهذين الدليلين - كما يذكر د. العراقى - يقوم على الآتى :-

أ - اعتقاده بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات .

ب- اعتقاده بقدم العالم .

ج- الارتفاع من الأدلة الخطابية والجدلية وتجاوزهما بحيث يصل إلى البرهان[٣].

إذ أن الفلسفة عنده هى النظر فى الموجودات بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان[**] ومن هنا نقرر ان ابن رشد كان متوافقاً وصادقاً مع نفسه وحسب

---

[1] المصدر السابق - ص ١٤٤/١٤٦ .

[2] لمزيد من المعلومات - يراجع كتاب الارشاد للجوينى - ص ٣٩ ، انظر ايضاً : كتاب المقولات لابن رشد بتحقيق الأب موريس بوينج - ص ١٤٧ .

[3] د. عاطف العراقى : المنهج النقدى - ص ٦٧/٦٨ .

منهجه وتعريفه اساساً للفلسفة وبنى على ذلك كل منهجه فى نقده لمسائل المتكلمين الإلهية .

ثالثاً: نقد ابن رشد لمسألة تعطيل الصفات الإلهية :

وابن رشد هنا يوجه نقده للاشاعرة والمعتزلة معاً فى قولهم بصفات ليست هى الذات . ومن المعلوم ان مشكلة الصفات الإلهية من أقدم المشاكل التى تم تناولها فى مبحث الإلهيات لدى المتكلمين والفلاسفة والفقهاء والصوفية فى الفكر الاسلامى ، ويرجع اهميتها لارتباطها بمشكلة التوحيد ومشكلة قدم العالم ومشكلة الجبر والإختيار ، وتلك هى المسائل التى تدخل فى صميم مباحث علم الكلام والفلسفة الإلهية . ومن هنا اهتم ابن رشد بهذه المشكلة فى حواراته مع فلاسفة امثاله ونقد المتكلمين السابقين عليه .

ومن أشهر الصفات التى دار حولها الجدل فى علم الكلام فى محيط الإسلام - ومازال - نجد الصفات السبع الآتية : العلم - الحياة - القدرة -

---

(**)وبخصوص حُكم دراسة الفلسفة والإجابات عن بعض التساؤلات من امثلة : هل النظر فى الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع ؟ أم محظور ؟ ام مأمور به ؟ اما عن جهة الندب واما عن جهة الوجوب ! يرد ابن رشد : إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً اكثر من النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع فإن الموجودات تدل على الصانع بمعرفة صنعتها . وانه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم والشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل (يراجع فى ذلك : ابن رشد – فصل المقال – مصدر سابق – ص٢٢). وهذا نص صريح لدى ابن رشد على وجوب استعمال القياس العقلى والشرعى معاً وتمثله بقول الله تعالى: " فأعتبروا يا اولى الأبصار " – سورة الحشر – جزء من آية ٢ .

الإرادة – السمع – البصر – الكلام . والغريب فى الأمر ان ابن رشد ينتقد الاشاعرة فى الصفات السبع التى اثبتها هو نفسه وابرز مدى اهتمامه وتأثره بنفس التقسيم لدى الاشاعرة على الرغم من نقده فيما يتعلق بتعطيل الصفات الإلهية سواء كان هذا بغرض التنزيه المطلق كما لدى المعتزلة أو هروباً من وصمة الصفاتية كما لدى اهل السنة أو تحاشياً من شبهه التشبيه والتجسيم كما لدى الشيعة . فماذا عن الصفات عند ابن رشد !!

١ – <u>صفة العلم :</u>

يصرح ابن رشد بان الاوصاف التى وصف بها القرآن الذات الالهية ليست سوى أوصاف الكمال الموجودة فى الإنسان ، وقال إنها اوصاف الكمال الموجودة للانسان وهى سبعة[١] . وركز ابن رشد على إثبات صفة العلم واستدل على ثبوتها فى آيات القرآن الكريم من قوله تعالى : " ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير "[٢].

وصفة العلم عند ابن رشد قديمة إذا كان لا يجوز عليه سبحانه وتعالى ان يتصف بها وقتاً ما ، لكن ابن رشد ينبه إلى عدم التعمق فى ذلك ، أو مسايرة المتكلمين فى قولهم انه يعلم المُحدث فى وقت حدوثه بعلم قديم.. إلخ .

---

[1] ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة بتحقيق د./ محمود قاسم – مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٥٥م – ص ١٦٠ ، وهنا طبعة دار الآفاق ببيروت لبنان ١٩٧٨م.

[2] سورة الملك : آية ١٤ .

لأن هذا شئ لم يصرح به الشرع ، بل الذى صرح به الشرع أنه يعلم المُحدثات حين حدوثها فالله تعالى يقول فى محكم آياته : " وما تسقط من ورقة إلا يعلمها .. ، ولا حبة فى ظلمات الأرض.."[١].

ولقد اهتم ابن رشد بالعلم الإلهى ووضع ضميمة خاصة بها فى أخر كتاب فصل المقال فنجده يذكر صفة العلم قائلاً : " فاسُم العلم : إذا قيل على العلم المُحدث والعلم القديم فهو مقول باشتراك الاسم المحض كما يقال كثير من الاسماء على المتقابلات مثل :-

- الجلل ، المقُول على العظيم والصغير .
- والصريم ، المقول على الضوء والظلمة .

ولهذا لا يوجد حد يشمل العلمين جميعاً كما توهم المتكلمون من أهل زماننا . والعلم منزه لدى ابن رشد عن ان يوصف بكلى أو بجزئى " فلا معنى للاختلاف فى هذه المسألة أعنى فى تكفيرهم أو لا تكفيرهم "[٢].

ومن خلال اثباته لصفة العلم كما جاء فى الشرع استدل ابن رشد على إثبات صفة الحياة .

٢- <u>صفة الحياة</u> :

ويستمر ابن رشد فى أغلب فصول كتبه فى تقديم تصورات نقدية تتفق ومستوى عقل الجمهور (العامة) ، وتصورات نقدية يراها تتفق ومقصد الشرع وهى (للنخبة) فكل ما عرضه فى التهافت مثلاً فى إطار من التنزيه والتجريد

---

(1) سورة الأنعام : آية ٥٩ .

(2) ابن رشد : فصل المقال – ضميمة العلم الإلهى – ص ٣٩ ، ٤٠.

تجده معروضاً فى مناهج الأدلة على نحو من التجسيم والتشبيه رغم نقده لذلك المسلك مثل قضايا الصفات والجهة والكلام والرؤية ... إلخ .

ومن هنا لعل البعض يتساءل .. هل كان ابن رشد متناقضاً مع نفسه ؟ سؤال يطرحه أحد دراسى ابن رشد[١] ، ويرد قائلاً إن ابن رشد الشارح لأرسطو لايتناقض مع ابن رشد المؤلف ، وابن رشد فى التهافت لايتناقض مع ابن رشد فى مناهج الأدلة ، وإنما نحن بصدد ابن رشد الفيلسوف العقلانى المتسق مع فكره كما قلت من قبل ، ولعل مرجع هذا التعارض أو التناقض - القائم والذى لاينكره البعض[٢] - هو تعدد مستويات الخطاب ومدى الفهم للذين يكتب لهم ابن رشد وتنوع الكتب التى يودعها أراؤه ، فهو متسق مع منهجه والمحدد سلفاً فى فصل المقال ، ولكن الخطأ هنا تاريخى بقدر ما هو سلطوى ، فقد عانى ابن رشد كثيراً من جراء أراؤه فقهياً كانت أم فلسفياً أم كلامياً أم سياسياً .

نعود ونقول إن ابن رشد حين يبحث فى صفة الحياة يرتب القول فيها على النحو الذى نجده عند المتكلمين حين يقولون إن العالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدورات لايكون إلا حياً ، بل إنه فى تفسيره لما بعد الطبيعة لأرسطو يذهب إلى ان الحياة والعلم هما أخص أوصاف الإله نظراً

---

[1] د. محمد عمارة : المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد - دار المعارف بمصر - ١٩٨٣م - ص٢٠.

[2] د. عبده الحلو : ابن رشد فيلسوف العرب - طبعة بيروت - ١٩٦٠م - ص ١٥ ،٥٨ ، ٦٩ (وهو ممن يعتقدون بتناقض ابن رشد).

لأن اسم الحياة لا ينطبق على شيئ إلا على الإدراك(صفة العلم)[١] . وإذا كان فعل العقل هو الإدراك ففعل العقل أيضاً حياة ، وإذا كان **الأول** يمثل صفة العلم ، **فالثانى** يمثل صفة الحياة . فمن صفات واجب الوجود أنه حى لأن الحى هو المدرك الفعال ، مدرك لكل المعقولات ، فاعل لكل الممكنات جواد لأن الجود هو إفادة ما ينبغى لا لعوض تام لأن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من كل جهاته[٢] . وما قام به ابن رشد فى شروح أرسطو يدخل فى إطار فكره ولايخرج عن منظومة نقده للأتجاه الكلامى الجدلى ، وما فعله فى صفة الحياة سنجده أيضاً فى نقده لصفة الإرادة وهى أيضاً من الصفات الذاتية .

٣- صفة الإرادة :

أما عن صفة الإرادة فهى الصفة الثالثة لدى ابن رشد كما هى لدى الإمام محمد عبده ، وهما معاً يمثلان الجانب الفلسفى / العقلى وهى من الصفات الوجودية / الذاتية ، ولدى المتكلمين صفة من الصفات الأزلية / الإلهية ومما يجب لواجب الوجود وهى صفة تخصيص فعل العالم بأحد وجوهه الممكنة أو المتقابلة التى لا تجتمع ، فإذا كان ابن رشد يذهب إلى ان الله تعالى مريد لأن من شرط صدور الشئ عن الفاعل العالم أن يكون مريداً له[١] ، فإن الإمام محمد عبده جاء بعده ومتأثراً به قائلاً فى رسالة التوحيد : " بعد ما ثبت

---

[1] ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو – بتحقيق الأب موريس يونج – بيروت – المطبعة الكاثوليكية – ٣ أجزاء (من عام ١٩٣٨/١٩٥٢م) – ج٣ ص ٦٢١ وما بعدها.

[2] د. أحمد صبحى : فى علم الكلام – ج٢ – الأشاعرة – دار المعرفة الجامعية – اسكندرية – الطبعة الرابعة ١٩٨٢م – ص ٧٧ ، ١٠٠ ، ١١٦ .

[1] ابن رشد : منهاج الأدلة – ص ١٦٢ وما بعدها .

إن واهب وجود الممكنات هو الواجب وأنه عالم وإن ما يوجد من الممكن لابد أن يكون على وفق علمه ، ثبت بالضرورة أنه مريد لأنه يفعل على حسب علمه "[٢] ، وكما أن الله مريد بإرادة لدى المتكلمين فهو مريد لأن من شروط صدور الشئ عن الفاعل العالم أن يكون مريداً له كما سبق القول .

أما التساؤل عن كونه مريداً للأمور المحدثة بإرادة قديمة فبدعة ، إذ أن هذا التساؤل يعد فيما يرى ابن رشد جدلياً نجده مثاراً عند المتكلمين ، إنه تساؤل جدلى لا يفيد العلماء ولا يقنع به الجمهور من كل ما ينبغى أن نقول به هو إنه تعالى مريد لكون الشئ فى وقت كونه غير مريد لكونه فى غير وقت كونه ، والله سبحانه وتعالى يقول : " إنما قولنا لشئ إذا أردناه أن نقول له كُن فيكون "[٣] .

وجدير بالذكر إن الفلاسفة يرون أنه لابد من التفرقة بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية البشرية ، أنهم ينفون الإرادة عن البارى تعالى بمعنى الإرادة البشرية أى لا يثبتون له الإرادة البشرية لأنها تكون لوجود نقص فى المريد وإنفعال عن المراد ، فإذا وجد المراد له إرتفع من ذلك الإنفعال المُسمى إرادة[١]. فالله مريد لدى الفلاسفة ولكنه ليس مريداً بارادة الإنسانية ، فالله عالم ومريد عن علمه ضرورة . وهذا يدلنا على ان ابن رشد يدافع عن رأى الفلاسفة ، وهذا الإختلاف من جانبه عن الرأى الفلسفى يعد تعبيراً عن إختلافه ونقده لمسائل

---

[2] الإمام محمد عبده : رسالة التوحيد – مكتبة الثقافة العربية – الطبعة الأولى – القاهرة – ب.ت – ص ٣٥ ، ٣٦ .

[3] سورة النحل : آية ٤٠.

[1] ابن رشد : تهافت التهافت – ص ١٠٨ .

ومسالك المتكلمين حول صفة الإرادة الإلهية[٢] ، بخاصة لدى الأشاعرة ويظهر هذا الإختلاف عندما نراجع آراء ابن رشد فى مشكلة السببية .

٤- <u>صفة القدرة</u> :

أما عن القدرة وهى صفة بها الإيجاد والإعدام وما يجب له القدرة والقدرة تأتى بسلطان العقل والفعل بعلم وإرادة ، وابن رشد بحث صفة القدرة ونقل رأى الأشاعرة وقام نقده على نفس الأسس المنهجية البرهانية التى أرادها لنفسه فى نقده للصفات الصادقة ، وهذا النقد من جانبه يقوم على نفس الأسس ويبين لنا أنه إذا كان من شرط صدور الشئ عن الفاعل العالم أن يكون مريداً له ، فكذلك من شرطه أن يكون قادراً ، وهذا يتفق مع نظرة الفلاسفة التى تذهب إلى ان إيجاد الله للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه منه كما يتناقض مع نظرة المتكلمين التى تذهب إلى إن الله يصح منه إيجاد العالم وتركه وليس شيئ منهما لازماً لذاته[٣] ، فالله يفعل ما يريد .

وإذا كان ابن رشد قد آثر الموقف الفلسفى / العقلانى فى دراسته لصفة القدرة رافضاً الموقف الكلامى / الجدلى ، فماذا عن صفتى السمع والبصر؟

٥-٦ <u>صفتى السمع والبصر</u> :

من المعلوم ان لفظة السميع وردت فى القرآن الكريم ٤٣ مرة ، ولفظة البصير وردت ٣٦ مرة ، وهما أيضاً من الصفات المذكورة شرعاً فى كتاب الله ، وابن رشد فعل نفس الشئ بالنسبة لهما ، ويذهب إلى ان الله تعالى إذا كان

---

[2] د. عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد – ص ٩٦ .

[3] ابن رشد : منهاج الأدلة – ص ١٦٤ .

يوصف بصفات كالعلم والإرادة والقدرة والكلام وغيرها ، فإنه يوصف بالسمع والبصر أيضاً ، فالصانع عالم بمدركات البصر وعالم بمدركات السمع إذ هى مصنوعاته ، فهذه الصفات كلها منبهة على وجودها للخالق فى الشرع من جهة تنبيهه على وجود العلم له. وبالجملة فما يدل عليه اسم الإله واسم المعبود يقتضى ان يكون مدركاً بجميع الإدراكات لأنه من العبث ان يعبد الإنسان من لا يدرك أنه عابد له[١].

وإذا كان الله قد وصف نفسه فى الشرع بأنه السميع والبصير أكثر من مرة تنبيهاً على أنه لا يفوته نوع من أنواع العلوم ، فإن تعريف ذلك للجمهور ليس بمستطاع – على حد قول ابن رشد – إلا بلفظى السمع والبصر ، ولذلك كان هذا التأويل خاصاً بالعلماء والراسخين فى العلم ، وهكذا ابن رشد دائماً عندما يصل إلى قضية التأويل يفصل منهجياً بين ما يقال للعامة من الجمهور وما يقال للنخبة والراسخين فى العلم ، ولكنه على كل حال أثبت هاتين الصفتين لله تعالى لأن الشرع أثبتهما من قبل ، وأستشهد بالآية القرآنية : " إذ قال لأبيه يا أبت لما تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئاً "[١] .

وقد أكد ابن رشد على ان هذه الصفات يجب أن يجرى فيها على مناهج الشرع فلا يصرح فيها بنفى ولا إثبات على الأقل فى جواب من سأل من

---

[1] المصدر السابق – ص ١٦٥.

[1] سورة مريم : آية ٤٢.

الجمهور ، ويجاب بقوله تعالى : " ليس كمثله شئ وهو السميع البصير "[٢] ، وهى عين الآية التى تتخذها المعتزلة دليلاً على التنزيه المطلق لله تعالى.

وقد ربط ابن رشد فى التهافت بين صفتى السمع والبصر وصفة العلم ، كما ربط من قبل بين صفتى الإرادة والقدرة ، فلما كان العلم ليس فوقه شئ فى الشرف لم يجز أن يكون ما ليس بعالم إلا فيما هو عالم[٣].

٧- **صفة الكلام** :

يقول الله تعالى : " وما كان لبشر أن يكلم الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحى بإذنه ما يشاء "[٤] ، من منطلق هذا النص الإلهى أوضح ابن رشد ثلاثة أطوار للكلام ومثبتاً صفة الكلام لله تعالى :-

أ - فقد يكون الكلام باللفظ .

ب-وقد يكون وحياً (بغير لفظ يخلقه وبمعنى ينكشف).

ج-وقد يكون بواسطة رسول أو ملك يوحى إليه بإذن الله .

ويقول علماء الكلام من المسلمين إن القرآن تكلم عن الله تعالى بلسان بنى آدم ومعنى هذه العبارة إن الله تعالى كلم البشر على قدر عقولهم ، وذلك

---

[2] سورة الشورى : آية ١١ (وقد وردت لفظتى السميع والبصير بمشتقاتها اللغوية حوالى ٧٩ مرة - يراجع فى ذلك : محمد فؤاد عبد الباقى - المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم - دار الحديث بالقاهرة - الطبعة الأولى ١٩٨٦م - ص١٢١ ، ٣٢٧.

[3] ابن رشد : تهافت التهافت - ص ١١٠.

[4] سورة الشورى : آية ٥١.

بـأن مثـل نفسـه كإنسـان – ومـا هـو بإنسـان – وخاطـب البشـر عـن نفسـه كمـا يخاطـب بعضـهم بعضـاً عـن نفسـه ، وذلـك ليقـدر البشـر علـى تصـور ذات الله وصفاتــه ، وعلمــاء الكــلام مــن المســلمين يطلــقون علــى مشــابهة صــفات الله بصفات البشر لقب **المشاكلة** كما فى قوله تعالى : " ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين "[1] وليس الله بماكر على ما هو متعارف عليه بأنه مكر من لفظ المُكر على الحقيقة ... وهكذا . لأن الله يكلم الناس بلسانهم على قدر عقولهم وكل ما ينسب إلى الله تعالى هو مباين ومغاير لصفات البشر من كل جهة حتى لا يجمعها حد أصلاً[2] وهكذا أيضاً فى الصفات السبع لله تعالى والتى هى صفات ذاتية ، وكلام الله تعالى عند الأشاعرة يطلق على المعنى وحده ولذلك هو صفة لله تعالى وصفة القديم قديمه ، والعبارات الدالة على الكلام الإلهى إنما تسمى كلاماً مجازاً لا حقيقةً ، أما المعتزلة فقد نفوا أصلاً صفة الكلام عن الحق عز وجل كشئ أو ذات قائمة بالله تعالى لأعتقادهم بأن هذا من شأنه أن يجر للقول بتعدد القدماء ، ولا قديم إلا الله وحده ، ومن المعلوم ان المعتزلة آثروا التنزيه المطلق فى كل شئ رغم قولهم إن القرآن مخلوق ومحدث ، وهذه الإشكالية كانت سبباً فى تدهورهم كفرقة كلامية زمن المأمون لفرضهم رأياً على الجمهور من وراء حجاب الخليفة ، وهنا يبرز منهج ابن رشد الذى كان خطابه للجمهور مخالفاً لخطابه للنخبة .

---

(1) سورة آل عمران : آية ٥٤.

(2) الشيخ الإمام فخر الدين الرازى : خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة – بتحقيق د. أحمد حجازى السقا – دار الجيل – بيروت – الطبعة الأولى – ١٩٩٢ – ص ٦ ، ٧ .

فأصل الخلاف إذن يمكن حصره فى الأسماء التى تطلق على المعنى فبينما يسميه الأشاعرة بالكلام النفسى ويعدونه صفة قائمة بذاته تعالى وزائدة على الإرادة والعلم ، يؤكد المعتزلة على ان المعنى لا يسمى كلاماً لا مجازاً ولا حقيقة ، والعجيب فى الأمر إن المعتزلة أصحاب عقل وتأمل وتأويل . ويقول ابن رشد لما أنكر الأشاعرة قول المعتزلة من ان يكون المتكلم فعلاً للكلام تخيلوا انهم إذا سلموا لهم بهذا الأصل أوجب أن يعترفوا بأن الله فاعل لكلامه ، ولما أعتقدوا ان المتكلم هو الذى يقول الكلام بذاته ظنوا أنهم يلزمهم عن هذين الأصلين أن يكون الله فاعلاً للكلام بذاته ، فتكون ذاته محلاً للحوادث فقالوا : المتكلم ليس فاعلاً للكلام وإنما صفة قديمه لذاته كالعلم والإرادة وغيرهما ، وهذا يصدق على كلام النفس ويكذب على الكلام الذى يدل على ما فى النفس وهو اللفظ كما يرى ابن رشد[1] . فالمشكلة أصبحت لغوية على حد قول البعض ، ونرى أنها ليست مثارة فى الوقت الحاضر إلا على ألسنة المتخصصين ، فقد أشار ابن رشد فى نقده لآراء المتكلمين (أشاعرة ومعتزلة) إلى ان ما توصل إليه الفريقان يشتمل على الحق والباطل قائلاً : " .. وأما فى الخالق فكلام النفس هو الذى قام به وأما الدال عليه فلم يقم به تعالى ، فالأشعرية لما أشترطت أن يكون الكلام بأطلاق قائماً أنكروا أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام بأطلاق ،

---

[1] ابن رشد : منهاج الأدلة – ص ٧٣ وما بعدها .

والمعتزلة لما أشترطت أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام بأطلاق أنكرت كلام النفس ، وفى قول كل واحد من الطائفتين جزء من الحق وجزء من الباطل "[1] .

وهكذا تفرع الحديث عن صفة الكلام كأحدى الصفات الإلهية إلى كلام الله قديم هو أم مُحدث فى تناول علماء الكلام ، وهكذا كان نقد الفيلسوف ابن رشد يشكل خطاباُ عقلانياً تنويراً نحن فى أشد الحاجه إليه اليوم .

رابعاً: مسألة الذات والصفات وعلاقتهما بالوحدانية والعلم الإلهى :

من المسائل التى قام ابن رشد بدراستها ونقدها موضوع الذات والصفات ، وكان حريصاً على نقد آراء المتكلمين وخاصة الأشاعرة ، ولا يخفى علينا ان المعتزلة أيضاً قامت بدارسة هذا الجانب الإلهى أثناء دراستهم لموضوع التوحيد كأصل ثابت من اصولهم الخمسة المعروفة ، كما درسوا مسألة الرؤية وخلق القرآن ومنها قاموا بدراسة الذات والصفات ، وهم لاينكروا صفات الله كما أوضحنا ولكنهم أنكروا كون الصفات قديمة وكونها زائدة على الذات ، وقد ذهبوا إلى رأيهم فى التوحيد بين الذات والصفات اعتماداً على تحديدهم لمعنى الوحدانية كما سنرى . وهذه الصفات الإلهية تعبر عن الذات بمعنى إن ذات الله وصفاته شئ واحد ، فالله تعالى حى / عالم / قادر بذاته لا بعلم وقدرة وحياة زائدة على ذاته .

---

[1] المصدر السابق – ص ٧٤ وما بعدها ، أنظر أيضاً: د. الشفيع الماحى أحمد : مشكلة خلق القرآن بين المعتزلة والأشاعرة – بحث فى المجلة العربية للعلوم الإنسانية – مجلس النشر العلمى – جامعة الكويت – العدد ٦١ – السنة ١٦ – طبعة ١٩٩٨م – ص ١١٢ ، ١١٣.

والمعتزلة نزهوا ذات الله عن الجسمية ونفوا تعدد القدماء كأبى الهذيل العلاف وإبراهيم بن سيار النظام وغيرهما وقالوا بنظرية الأحوال وهنا يذهب العلاف إلى أن الله تعالى عالم بعلم هو هو ، وقادر بقدرة هى هو ، وحى بحياة هى هو ، وقد أقتبس هذه الآراء من الفلاسفة الذين اعتقدوا إن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه ، وإنما الصفات ليست وراء الذات معانى قائمة بل هى ذاته[1] .

وقد قسم العلاف صفات الله إلى قسمين :

أ - **صفات ذات** : ولا يجوز أن يوصف البارى بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها ، فقولنا الله عالم فإن هذا الوصف لا يوصف البارى بضده وهو الجهل ، وحى ولا يوصف بأنه ميت .. وهكذا .

ب- **صفات فعل**: ويجوز أن يوصف البارى سبحانه بأضدادها وبالقدرة على أضدادها كالإرادة وضدها الكراهية ، والحب وضدها البغض ... وهكذا .

وإذا كانت الصفات عين الذات لدى المعتزلة فإن العلاف هو أول من فصل القول فيها ، وأول من عمق فكرة نفى الصفات على أساس فلسفى وأول من وضع مذهب الجزء الذى لا يتجزأ فى الإسلام ، بعد أن إطلع على المذاهب اليونانية والهندية ، وعلى الرغم من مظنة الدفاع عن العقيدة الإسلامية من قبل

---

[1] الشهرستانى : الملل والنحل – ج١ – ص ٤٤. ، أنظر أيضاً: الأسفراييني : التبصير فى الدين – ص ٥٧ ، د. على مصطفى الغرابى : أبو الهذيل العلاف – دار الفكر الحديث للطبع والنشر – الطبعة الثانية – القاهرة – ١٩٥٤م – ص ٣٩ ، د. على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام – دار المعارف – مصر – ج١ – ص ٤٤٥ .

واصل بن عطاء زعيم المعتزلة الذى قال بنفى الصفات إلا أنهم وقعوا فى التعطيل . وإذا كان الشهرستانى يقرر إن مقولة نفى الصفات غير ناضجة فإن المستشرق ماكدونالد Macdonald يرى إن نظرية واصل فى نفى الصفات نظرية غامضة الأصل[١].

وما فعله المعتزلة فى مسألة الذات والصفات فعله الأشاعرة ، فالقادر لديهم مثلاً ذو قدرة والعالم ذو علم وغير ذلك[٢] . ولقد حدث جدال بين المعتزلة الذين يوحدون بين الذات والصفات ويقررون إن الصفات عين الذات ، وبين الأشاعرة الذين يميزون بين الذات والصفات ويقررون ان الصفات ليست عين الذات.

المهم فى الأمر ان ابن رشد بحث هذه المسائل وأدلى برأيه ناقداً ومحللاً لرأى الأشاعرة تحديداً بادئاً بالتساؤل عن هذه الصفات هل هى الذات ؟ أم هى زائدة على الذات؟ أى هل هى صفة نفسية أم صفة معنوية ؟ فالنفسية هى التى توصف بها الذات لنفسها لا للقيام معنى فيها زائدة على الذات كقولنا واحد

---

[1] يراجع تفصيل ذلك فى :-

د. على مصطفى الغرابى : أبو الهذيل العلاف – ص ٣٩ وما بعدها.

د. أحمد صبحى : فى علم الكلام – ج٢ – المعتزلة – ص ١٩٢.

الشهرستانى : الملل والنحل – ج٢ – ص ٤٦ .

د. أبو الوفا التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته – ص ١٥٤ .

Macdonald (D.B.): Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory . Now -York 1926 – P. 135.

[2] د. عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد – ص ١١٠.

وقديم ، أى يعبر بها عن نفس الذات العلية ، أما الصفات المعنوية فهى التى توصف بها الذات لمعنى قائم فيها[١].

وينطلق ابن رشد فى تصوره الخاص للذات الإلهية من النقطة التى إنتهى إليها المفكرون المسلمون القائلون بالتوحيد والتنزيه والتجريد وخاصة المعتزلة وفلاسفة الإسلام الإلهيين .

أما بخصوص الشرعية التى يمكن عرضها للوصول من خلالها إلى هذا التصور فيقدمها لنا د. عمارة على النحو التالى :-

أ – يقدم ابن رشد الذات الإلهية على أنها عقل محض بمعنى انها ليست مادة ولا موجودة فى مادة وإنما هى عقل هذا الوجود[٢]. ومن هنا جاء نقد ابن رشد للأشاعرة وبالذات الإمام الغزالى الذى اعتبر تسمية الذات الإلهية والمبدأ الأول عقلاً (معنى سلبى وليس إيجابى) وقول ابن رشد للمبدأ الأول له تأثير أرسطى/ يونانى .

ب–يتصور ابن رشد الذات الإلهية علماً محضاً وخالصاً لهذا الوجود .

---

[1] ابن رشد : مناهج الأدلة – ص ١٦٥ ، أنظر أيضاً : السنوسى (محمد بن يوسف) – المقدمه فى أصول الدين – نشرة لوسياتى – الجزائر – ١٩٥٨م – ص ١٥٣م.

[2] د. محمد عماره : المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد – ص ٥٦ .

ج- يتصور ابن رشد الذات الإلهية من خلال الدور الذى يؤدية المبدأ الأول فى الوجود (العقل / الإيجاد / النظام)[١].

... ومن مسألة الصفات تلك يحاول ابن رشد ان يكشف لنا عن الوحدانية من الأفكار الرئيسية فى الآيات القرآنية التى تبين لنا ان الله تعالى واحد لا شريك له ، ويحاول تأويل هذه الآيات تأويلاً فلسفياً لكى يبين لنا إن مدلول هذه الآيات تتفق مع ما يراه الفلاسفة ، ويعد نقطة إنطلاق لبيان ضعف آراء الأشاعرة فى هذا المجال[٢] . أى فى مجال البحث فى مسائل التوحيد والتدليل على وحدانية الله تعالى . ولو أردنا إبراز الجانب النقدى لدى ابن رشد نجده يركز على نقد دليل التمانع الذى يقول به الأشاعرة ، فهو يذهب إلى ان دليل الممانعة أو دليل التمانع لا يجرى مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية أى أنه لا يجرى مجرى الطبع لأنه لايعد برهاناً[٣]. كما لا يجرى مجرى الشرع لأن الجمهور لايفهم ما يقولون ولا يقع لهم إقناع بهذه الفكرة (فكرة الأشاعرة)[١].

---

(1) المرجع السابق – ص ٥٧.

(2) د. عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد – ص ٧٩ .

(3) ابن رشد : مناهج الأدلة – ص ١٥٧ وما بعدها .

(1) بخصوص أدلة الأشاعرة يراجع : التمهيد للباقلانى – ص ٢٣٥ ، والمسائل الخمسون فى أصول الكلام للرازى – ص ٣٧٣ ، المواقف للإيجى – ج٨ – ص ٤٢ ، الأقتصاد فى الأعتقاد للإمام الغزالى – ص ٣٨ ، اللمع للإمام الأشعرى – ص ٢٠ .. إلخ .

ويدلل ابن رشد على وحدانية الله – بعد بيان أوجه الضعف فى دليل المتكلمين – بطريقة أخرى أكثر بساطة ويقيناً ويعتمد فى إتجاهه إلى الجانب الأرسطى وخاصة فى مقالة اللام من كتاب الميتافيزيقا لأرسطو[٢].

وقد حاول ابن رشد إبراز الدلالات الفلسفية فى كل آية من الآيات القرآنية التى تخبرنا بأن الله واحد أودعها كتاب مناهج الأدلة ويرى ان طريق الشرع بنى على ثلاث آيات هى:-

أ – " لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون "[٣]

ب- " ما أتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون "[٤].

ج- " قُل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذى العرش سبيلاً "[٥].

وقد قام الفيلسوف العقلانى والفقيه البارع وقاضى قضاة قرطبة بتفنيد مدلولات الآيات الثلاثة فى مناهج الأدلة وتهافت التهافت ، وكان الأجدر به أن يبنى أدلة على سورة الإخلاص فهى تحتل مكانة هامة فى الخطاب الإلهى لمرجعية كمال الوحدانية لله تعالى .

---

[2] د. عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد – ص ٢٣٩ ، أنظر أيضاً : المنهج النقدى – ص ٨٣ .

[3] سورة الأنبياء : آية ٢٢ .

[4] سورة المؤمنين : آية ٩١ .

[5] سورة الإسراء : آية ٤٢ .

- أما فيما يختص بنقده لمسألة **العلم الإلهى** فلقد بينا من قبل ان ابن رشد يثبت لله تعالى صفة العلم من خلال نصوص عديدة يدافع فيها عن إثبات هذه الصفة ، وقد سلك ابن رشد فى نقده مسلك الشرع والعقل واستند إلى الآيات القرآنية تارةً والأدلة الفلسفية تارةً أخرى من وجهة نظره . وقد أبرز الجوانب النقدية التى وقع فيها المتكلمون فى دراستهم لصفة العلم الإلهى ، ويذهب فى مؤلفاته ان القرآن الكريم قد نبه على وجه الدلالة على هذه الصفة بقول الله تعالى : " ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير "[١] ، ووجه الدلالة هو إن المصنوع يدل من جهة الترتيب فى الأجزاء وصنع بعضها من أجل البعض ، ومن جهة الموافقة للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع ، فالله تعالى عالم بما يترتب ، وهنا نجد ابن رشد يضرب لنا مثالاً لذلك : " فالإنسان إذا نظر إلى بيت وأدرك أن الأساس قد صنع من أجل الحائط ، والحائط من أجل السقف تبين ان البيت إنما وجد عن عالم صناعة البناء "[٢]. وهذه الصفة كما يذهب ابن رشد صفة قديمة مخالفاً لما ذهب إليه المتكلمون بأنه يعلم المحدث وقت حدوثه بعلم قديم إذ يلزم عن هذا القول بإن العلم المحدث فى وقت عدمه وفى وقت وجوده علم واحد ، وهذا أمر غير معقول إذ من الضرورى ان يكون تابعاً للموجود ، ولما كان

---

[1] سورة الملك : آية ١٤ .

[2] ابن رشد : مناهج الأدلة – ص ١٦٠ ، أنظر أيضاً : فصل المقال – ضميمة العلم الإلهى – ص ٢٩.

الموجود تارة فعلاً وتارة يوجد بالقوة وجب أن يكون العلم بالوجودين مختلفاً ، إذ كان وقت وجوده بالقوة غير وجوده بالفعل[١] .

وهنا نلحظ ان التأثير الأرسطى واضح فى نقد ابن رشد للمتكلمين فيما يختص بنظرية القوة والفعل مع إقرار ابن رشد ان هذا شئ لم يصرح به الشرع وأتى بما صرح به الشرع ، وهو انه تعالى يعلم المحدثات حين حدوثها مستنداً إلى قول الله تعالى : " وعندهُ مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما فى البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين "[٢]. ويشير ابن رشد فى معرض نقده للأتجاه الكلامى إلى ان الخوض فى علم الله تعالى بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدل فى حال المناظرة ، فضلاً على أنه يثبت فى كتاب ، والكتاب مقدس وأفهام الجمهور لا تنتهى إلى مثل هذه الدقائق ويجب ان نفرق بين جليل الكلام ودقيق الكلام ، والخوض فى هذا العلم محرم عليها ، ولعل ابن رشد هنا يتفق ولأول مرة مَع الإمام الغزالى حيث ان الغزالى له تفرقة بين ما هو مباح لأهله وما هو مضنون لأهله أو لغير أهله وهكذا ابن رشد يحدث كل فرد حسب قدرته وكل فرد حسب طاقته العقلية حتى لو أتهم من قبل البعض بالأرستقراطية أو الطبقية! ويُخطئ ابن رشد من يذهب مع الغزالى كمتكلم أشعرى فى قوله بأن الفلاسفة

---

[1] المصدر السابق – ص ١٦١.

[2] سورة الأنعام : آية ٥٩ .

يرون ان الله لا يعلم الجزئيات أصلاً[١]. ومن المستحيل أن يكون علمه تعالى على قياس علمنا لأن علمنا **معلول** للموجودات وعلمه تعالى **علة** لها ، ولايصح ان يكون العلم القديم على صورة العلم الحادث[٢] ، فضلاً على ان علم الله تعالى لا يقتسمه الصدق والكذب ، لأن هذا ينطبق على العلم الإنسانى وعلم الله هو المؤثر فى الموجودات ، والموجودات هى التى تنفعل عنه وعلم الله واحد وليس معلولاً عن المعلولات بل هو علة له[٣].

وخلاصة القول إن تحليل ونقد ابن رشد لصفة العلم الإلهى كان المقصود منه تخطى طريق الخطابيين عند العامة أو الجمهور وتجاوز طريق أهل الجدل بما فيه من شكوك لايستطيع فهمها العامة ولايقبلها الفلاسفة ، وإذا تجاوزنا الطريقتين معاً فإننا نستطيع الوصول إلى البرهان[٤] ، وطريق البرهان هو طريق دلالات ابن رشد وخطابه الفلسفى لنقد المسائل الإلهية لدى المتكلمين وخاصة فرقة الأشاعرة.

---

(1) ابن رشد : فصل المقال – ص ١٤ ، وضميمة العلم الإلهى – ص ٢٦ ، تهافت التهافت – ص ٢٨ .

(2) د. عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد – ص ٩٢ .

(3) ابن رشد : تهافت التهافت – ص ١١٠ .

(4) د. عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد – ص ٩٥.

الخاتمة وأهم النتائج :

مما لاشك فيه أن نقد ابن رشد لمسائل الإلهيات ومسالك وطرق المتكلمين أتخذت طابعاً فلسفياً أرسطياً وهو يبرهن عقلياً وبرهانياً على أدلتهم ويعرض أدلتهم وأتخذت فى نفس المسار طابعاً شرعياً بأدلة الخطاب القرآنى وهو يبرهن نقلياً على أدلتهم فجمع ابن رشد بين العقل والنقل ووفق بينهم بطريقة مثالية وخير دليل على ذلك كتابه الموسوم فصل المقال .

المهم فى الأمر أن نقد ابن رشد كان بطريقة مباشرة أحياناً وغير مباشرة أحياناً أخرى ، فالنقد المباشر لكل من قال بقول الأشاعرة واتخذ الغزالى كمتكلم أشعرى .

أما النقد غير المباشر فهذا ما رأيناه فى عرضه للصفات الإلهية السبعة وبصفة عامة ابن رشد يدافع عن الإتجاه الفلسفى / النقدى / التنويرى ، وبصفته فقهياً مسلماً عاش فى زمن كانت فيه الصراعات على أشدها وما أشبه البارحة باليوم .

- ابن رشد لم يكن مدافعاً عن الفلاسفة (ابن سينا / الفارابى) بشكل تجريدى فهو يتفق معهم تارة ويختلف معهم تارة أخرى ، فإذا كان متفقاً فى قدم العالم فهو مختلف معهم فى نظرية الفيض الضرورية والحتمية وهو من خلال نقده لنظرية قياس الغائب على الشاهد (الكلامية) والتى أوقعت المتكلمون فى إشكاليات لا حصر لها وخاصة عند معالجتهم لقضية الذات والصفات وحدوث العالم .

- ونراه رغم عقلانيته الصرفة سلفياً فى بعض الأحيان فى موقفه من قضية الصفات الإلهية وبصفة عامة كانت مواقفه النقدية متوازية ومتوائمة بين الشريعة والحكمة وكان متسقاً مع منهجه ، فهو بقدر ما كان فيلسوفاً كان فقيهاً.
- نوصى بدراسة الفيلسوف ابن رشد فى المدارس والجامعات المصرية لأننا اولى به من غيرنا لأن غيرنا اخذوا بآرائه وتقدموا خطوات إلى الأمام فى مجال الفكر والفلسفة والتنوير والعقل ، ونحن أهملناه فتأخرنا إلى الوراء خطوات عديدة .
- كما أننا فى اشد الحاجة إلى إعمال العقل والمنطق فى ظل ظروف سيطرة الخرافات والنكوص إلى الماضى دون ما تعقل.

مصادر ومراجع الفصل الخامس

أولاً : المصادر : (من مؤلفات الفيلسوف ابن رشد) :-

١- تهافت التهافت – بتحقيق وتقديم د. سليمان دنيا – سلسلة ذخائر العرب – العدد ٣٧ – دار المعارف بمصر – الطبعة الثالثة – ١٩٦٨م.

٢- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الأتصال مع ضميمة العلم الإلهى – بتحقيق د. محمد عمارة – سلسلة ذخائر العرب – العدد ٤٧ – دار المعارف – مصر – الطبعة الأولى ١٩٧٢م.

٣- الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة – بتحقيق – د. محمود قاسم – مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة – الطبعة الأولى ١٩٥٥م. وهناك طبعة أحدث – دار الأفاق ببيروت – لبنان – ١٩٧٨م.

٤- تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو – بتحقيق الأب موريس يونج – بيروت – لبنان – المطبعة الكاثوليكية – ٣ أجزاء – ١٩٥٢م.

٥- تلخيص ما بعد الطبيعة بتحقيق د. عثمان أمين – الطبعة الثانية – القاهرة – ١٩٥٨م.

٦- تلخيص كتاب المقولات – تحقيق الأب موريس بوينج – المطبعة الكاثوليكية – بيروت – ١٩٣١م.

٧- تلخيص كتاب البرهان – مخطوط بدار الكتب المصرية – القاهرة .

ثانياً: من كتب التراث الإسلامى :

الأسفراينى (أبو المظفر – ت ٤٧١هـ) :

٨- التبصير فى الدين وبيان الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة – بتحقيق الشيخ زاهد الكوثرى – مطبعة الأنوار – الطبعة الأولى – ١٣٥٩هـ/ ١٩٤٢م.

الأشعرى (أبو الحسن على بن إسماعيل – ت ٣٣٠هـ):

٩-مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين – جزآن فى مجلد واحد – بتحقيق محمد محى الدين عبد الحميد – مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٦٩م.

١٠- اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع – نشر الأب ريتشارد مكارثى – ب.ت .

الإيجى (عضد الدين عبد الرحمن – ت ٧٥٦هـ) :

١١- المواقف فى علم الكلام – مكتبة المثنى – القاهرة – ب ت .

الباقلانى (أبو بكر بن الطيب) :-

١٢- التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة – تحقيق د. محمود الخضيرى – ود. محمد عبد الهادى ابو ريدة – دار الفكر العربى بالقاهرة – ١٩٤٧م.

الجوينى (ابو المعالى عبد الملك) :-

١٣- الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى صحيح الأعتقاد – تحقيق د. محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم – القاهرة – ب. ت

الرازى (الإمام فخر الدين بن عمر – ت ٦٠٦هـ):-

١٤- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين والفلاسفة والمتكلمين – المطبعة السلفية – ١٣٢٣هـ .

١٥- خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة – بتحقيق د. أحمد حجازى السقا – دار الجيل – بيروت – لبنان – ١٩٩٢م.

١٦- المسائل الخمسون فى أصول الدين – ضمن مجموعة رسائل – الطبعة الأولى – القاهرة – ١٣٢٨هـ.

السنوسى (محمد بن يوسف .....) :-

١٧- المقدمة فى أصول الدين – نشرة لوسياتى – الجزائر – ١٩٥٨م.

الشهرستانى (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم – ت ٥٦٨هـ) :-

١٨- الملل والنحل – بهامش كتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل لأبن حزم الأندلسى – المطبعة الأدبية – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٣٢٠هـ .

الغزالى (الإمام ابو حامد محمد بن محمد الطوسى – ت ٥٠٥هـ):

١٩- تهافت الفلاسفة – تقديم وتحقيق د. سليمان دنيا – دار المعارف بمصر – الطبعة السادسة – ١٩٨٠م.

٢٠-الاقتصاد فى الاعتقاد – نشر دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان – الطبعة الأولى – ١٩٨٣م

ثالثاً: المراجع العربية الحديثة والمترجمة :-

٢١- أحمد (د. الشفيع الماحى) : مشكلة خلق القرآن بين المعتزلة والأشاعرة – بحث فى المجلة العربية للعلوم الإنسانية – مجلس النشر العلمى – دامعة الكويت – العدد ٦١ – السنة ١٦ – طبعة ١٩٩٨م.

٢٢- التفتازانى (د. أبو الوفا الغنيمى) : علم الكلام وبعض مشكلاته – دار الثقافة للنشر والتوزيع – القاهرة – الطبعة الثانية – ب.ت .

٢٣- الحلو (د. عبده ..) ابن رشد فيلسوف العرب – طبعة بيروت – ١٩٦٠ م.

٢٤- دى بور (المستشرق T.J. De Boer) : تاريخ الفلسفة فى الإسلام – ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة – لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة – الطبعة الثانية – ١٩٤٨م.

٢٥- صبحى (د. أحمد محمود) : فى علم الكلام – جزء ١ – المعتزلة ، جزء ٢ – الأشاعرة – دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية – الطبعة الرابعة ١٩٨٢م.

٢٦- صليبا (د. جميل ..) : تاريخ الفلسفة العربية – دار الكتاب اللبنانى – بيروت – طبعة أولى – ١٩٧٠م.

٢٧- عبد الباقى (محمد فؤاد ..) : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم – دار الحديث – الطبعة الأولى – ١٩٨٦م.

٢٨- العراقى (د. عاطف ..) : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد – دار المعارف – مصر – الطبعة الأولى – ١٩٦٨م.

٢٩- ،، ،، ،، : مذاهب فلاسفة المشرق - دار المعارف - مصر - الطبعة السادسة - ١٩٧٨م.

٣٠- ،، ،، ،، : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد - دار المعارف - مصر - الطبعة الثانية - ١٩٨٤م.

٣١- ،، ،، ،، : ثورة العقل فى الفلسفة العربية - دار المعارف - مصر - الطبعة الخامسة - ١٩٧٩م.

٣٢-،، ،، ،، : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - دار المعارف - مصر - الطبعة الثانية - ١٩٨٣م.

٣٣- العقاد (عباس محمود ..) : نوابغ الفكر العربى - ابن رشد - دار المعارف - مصر - ١٩٨٢م.

٣٤- عمارة (د. محمد ..) : المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد - دار المعارف - مصر - ١٩٨٣م.

٣٥- الغرابى (د. على مصطفى) : ابو الهذيل العلاف - دار الفكر الحديث للطبع والنشر - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٩٥٤م.

٣٦- كوربان (المستشرق هنرى ..) : تاريخ الفلسفة الإسلامية - منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد (١١٩٨م) - ترجمة من الفرنسية نصير مروه وحسن قبيصى - مطبوعات عويدات - لبنان - بيروت - الطبعة الأولى - ١٩٨٣م.

٣٧- محمد عبده (الشيخ الإمام) : رسالة التوحيد - مكتبة الثقافة العربية - القاهرة - الطبعة الأولى - ب.ت.

٣٨- النشار (د. على سامى ..) : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - ج١ ، ج٢ - دار المعارف - اسكندرية - الطبعة الثالثة ١٩٦٥م.

رابعاً : المراجع الأجنبية :

1-Akber. S. Ahmed : Islam to day – A short Introduction to the Muslim World – I.B. Touris – Publishers – London – New – York – 1996.

2-Gardet (L) et Anaweti (G): Introduction la Theologic – Musulmane – Paris – 1940.

3-Renan (A.R) : Averroe's et L' Avrroisme – Paris – 1962.

4-Macdonald (D.B.):Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory. New-York 1926 5-Taylor (Q): The Medieval Mind – Harvrd – 1962.

5- Wulf (M): History of Medieval Philosophy – London – 1935.

6-Oliver (L) : An Introduction to Medieval Philosophy Cambridge – University – Press – U.S.A. 1995.

****

محتويـات الكـتاب

الموضـــــــــــــوع	الصفحة

المقدمة العامة :

١- فى الموضوع ٤-١١

٢- فى المنـهـج ١٢-١٤

الفصل الأول

حول علم الكلام الإسلامى

أولاً : تعريفات علم الكلام الإسلامى..... ١٧-٢٢

ثانيا : مراحل علم الكلام الإسلامى (مرحلة الإيمان القلبى–مرحلة النظر العقلى)..... ٢٣-٢٩

ثالثاً : عوامل نشأة علم الكلام الإسلامى (العوامل الداخلية– العوامل الخارجية)..... ٣٠-٧١

أهم مصادر ومراجع الفصل الأول ٧٢-٧٤

الفصل الثانى

الإمام محمد بن إسماعيل ومنهجه التأويلى الباطنى

" شيعى إسماعيلى "

تمهيد ٧٧

أولاً : التعريف بالإمام محمد بن إسماعيل وتأثره بميمون القداح ٧٨-٨٦

ثانياً : حول معنى التأويل (قديماً وحديثاً)..... ٨٧

١- الاشتقاق اللفظى للكلمة ٨٧-٨٨

٢- استعمالات القرآن الكريم والسنة للكلمة ٨٩-٩٢

ثالثاً : تاريخ المنهج الباطنى فى التأويل ٩٣-٩٦

١- بين الإسماعيلية الأُول والإمامية ٩٧-٩٨

٢- بين الإمام المستودع والإمام المستقر..... ٩٩-١٠٢

رابعاً: ادعاءات القوم بعد وفاة الإمام محمد بن إسماعيل ١٠٣-١٠٥

خامساً: النطقاء السبعة وتمام الدور الإسماعيلى ١٠٦-١٠٨

تعقيب وخاتمة ١٠٩-١١٣

أهم مصادر ومراجع الفصل الثانى ١١٤-١١٦

الموضـــوع **الصفحة**

الفصل الثالث

التوفيق بين الدين والفلسفة عند إخوان الصفا
(طلائع فلاسفة الإسماعيلية)

أولاً: إخوان الصفا وخلان الوفا (تقديم عام) ١١٩-١٢١

١- حول رسائل إخوان الصفا ١٢١-١٢٣

٢- تقسيم العلوم عند إخوان الصفا ١٢٤-١٣٠

ثانياً: المراحل التى مرت بها الصلة بين الدين والفلسفة فى الفكر الإسلامى ١٣١-١٣٢

ثالثاً: التوفيق بين الدين والفلسفة عند إخوان الصفا ١٣٣-١٣٩

رابعاً: إرهاصات فلسفة التأويل ١٤٠-١٤٢

١- التأويل فى الإسلام عامة ١٤٣-١٤٤

٢- التأويل عند إخوان الصفا خاصة..... ١٤٥-١٤٨

خامساً: نقد أبى سليمان المنطقى لمنهج الاخوان فى التوفيق..... ١٤٩-١٥٢

- الخاتمة والهوامش والتعليقات ١٥٣

- أهم مصادر ومراجع الفصل الثالث ١٥٤-١٥٦

الفصل الرابع

العالم عند الإمام الغزالى (أشعرى متصوف)
" دراسة تحليلية نقدية "

١-حياته ومؤلفاته ١٥٩-١٦٢

٢-عناية الباحثين بالغزالى (اهتماماً ونقداً)..... ١٦٣-١٦٦

٣- الغزالى بين الفلسفة والمنطق ١٦٧-١٧٠

٤- كتاب التهافت فى الميزان ١٧١-١٧٥

الموضـــوع	الصفحة
٥- مذاهب الفلاسفة لدى الغزالى	١٧٦-١٧٧
٦- تقسيم العلوم عند الغزالى	١٧٨-١٨١
٧- الإمام الغزالى ومشكلة حدوث العالم وقدمه	١٨٢-١٩٤
٨- إعتراض الغزالى على أدلة الفلاسفة	١٩٤-٢٠١
٩- تقييم ونقد	٢٠٢-٢٠٤
- مصادر ومراجع الفصل الرابع	٢٠٥-٢٠٧
الفصل الخامس	
نقد ابن رشد للمسائل الإلهية لدى متكلمى الأشاعرة	
" فيلسوف عقلانى "	
تقديم عام	
١- فى الموضوع	٢١٠-٢١٤
٢- فى المنهج	٢١٤-٢١٦
أولاً: نقد ابن رشد للإمام الغزالى (كمتكلم أشعرى).....	٢١٦-٢٢٩
ثانياً: نقد ابن رشد لمسألة وجود الله ووحدانيته	٢٣٠-٢٣٦
ثالثاً: نقد ابن رشد لمسألة تعطيل الصفات الإلهية	٢٣٧-٢٤٨
رابعاً: مسألة الذات والصفات وعلاقتهما بالوحدانية والعلم الإلهى.....	٢٤٨-٢٥٦
الخاتمة ونتائج الدراسة	٢٥٧-٢٦٣
أهم المصادر والمراجع للفصل الخامس	٢٥٧-٢٥٨
أولاً : المراجع العربية	٢٥٩-٢٦٢
ثانياً : المراجع الأجنبية	٢٦٣
فهرس الموضوعات.....	٢٦٥-٢٦٧

تم بحمد الله ،،،