



قسم أصول التربية



جامعة جنوب الوادي

مدخل إلى

الفلسفة الإسلامية

إعداد

د. إبراهيم محمد مرشاد إبراهيم

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

كلية الآداب - جامعة جنوب الوادي

2024-2023م

اسم الكتاب : مدخل إلى الفلسفة الإسلامية

المقرر علي: الفرقة الثالثة – تعليم عام

كلية : التربية جامعة جنوب الوادي

القسم : اللغة العربية

الترم : الثاني

عدد الساعات :6 ساعات

أستاذ المادة ومؤلف الكتاب : أ.د/ إبراهيم محمد رشاد

عدد الصفحات :220

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمه عامه

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

د. إبراهيم محمد مرشاد

الباب الأول

ويحتوى على :

الفصل الأول: فلسفة عربية أم إسلامية؟

الفصل الثاني: الفلسفة اليونانية وأبعاد إنتقالها إلى العالم العربي.

الفصل الثالث: خصائص الفلسفة الإسلامية وأثرها على الفلسفة

الحديثة والمعاصرة.

الفصل الأول

فلسفة عربية أم إسلامية؟

تتميز

فلسفة عربية أم إسلامية؟

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

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

أولا : وصف هذه الفلسفة بأنها عربية.

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

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

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

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

ولكن أليس من هذا الرأي انتقاصا من قدر العرب وترويجا لتلك الفكرة الاستشراقية التي تجرد العرب من القدرة على الابداع والتفكير المنهجي ، وهي تلك الفكرة التي قسمت الشعوب

إلى سامية منسوبة إلى سام بن نوح عليه السلام ، وآرية ، ونظرت إلى الشعوب السامية ومن بينها العرب على أنها أضعف عقلا وأقل قدرة على إنتاج المذاهب الفكرية والفلسفية.

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

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

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

عربي(1)

(1) د. مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، 1966م ، ص17.

ويمكن القول بأن هذه النظرة إلى القرآن على أنه أثر من آثار العبقريّة العربيّة تتفق مع نظرة المستشرقين إلى القرآن الكريم الذين يرون أن القرآن كتاب بشري ، وليس وحيا إلهيا ، وأن الرسول (صلى الله عليه وسلم) تأثر فيه بما تعلمه من اليهود والنصارى(1)

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

وسوف نشير إلى بعض الأفكار الهامة ومنها :

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

2- وأن الوحي كان يخاطب الرسول(صلى الله عليه وسلم) بلهجة لا يمكن أن تكون صادرة عن الرسول(صلى الله عليه وسلم) نفسه ، بل إنها تدل على أن الوحي صادر عن مصدر أعلى منه ، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى : (إنه لقول رسول كريم . وما هو بقول شاعر قليل ما تؤمنون . ولا بقول كاهن قليل ما تذكرون . تنزيل من رب العالمين . ولو تقول علينا بعض الأقاويل . لأخذنا منه باليمين . ثم لقطعنا منه الوتين . فما منكم من أحد عنه حاجزين . وإنه لتذكرة للمتقين)(2)

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

(1) جوستاف ليبون: حضارة العرب ، ترجمة عادل زعيتر ، ص372

(2) سورة الحاقة ، آية 40- 48

ثانيا: وصف هذه الفلسفة بأنها إسلامية .

ويميل إلى هذا الرأي بعض كبار مؤرخي الفلسفة (1) لعدة أمور أهمها: -

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

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

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

(1) د. مصطفى عبد الرزاق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، 1966م ، ص 19 ، د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ، ج 1 ، ص 19 ، ولقد ظهرت هذه التسمية عند عدد من المؤرخين القدماء كالشهرستاني والقفطي وابن خلدون.

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

لذا يري الدكتور مذكور ردا على هذا الاعتراض "أن الإسلام ليس دينا فقط ، بل هو دين وحضارة ، وهذه الدراسات على تعدد مصادرها وتباين المشتغلين بها قد تأثرت ولا شك بالحضارة الإسلامية ، إسلامية في مشاكلها والظروف التي مهدت لها ، وإسلامية أيضا في غايتها وأهدافها ، وإسلامية أخيرا بما جمعه الإسلام في باقتها من شتى الحضارات ومختلف التعاليم"(1)

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

لذا ارتضى بعض الباحثين تسميتها " الفلسفة في الإسلام" وهي تسمية وجدت طريقها إلى عناوين كتب بعض الدارسين الكبار لهذه الفلسفة ومنهم د. على سامي النشار ، ومنهم د. محمد على أبو ريان ، ومنهم الدكتور عبد الحلیم محمود، وأيضا المستشرق ديبور(2)

(1) د. إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه ، ج 1 ، ص 14
(2) أنظر د. على سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، د. محمد على أبو ريان:
تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، د. عبد الحلیم محمود : التفكير الفلسفي في الإسلام ، ديبور :
تاريخ الفلسفة في الإسلام .

ثالثا: العقلية العربية ومدى قدرتها على التفلسف.

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

(1) صنف طبيعي للإنسان يهتدى إليه الإنسان بفكره.

(2) وصنف نقلي يأخذه عن وضعه.

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

والثاني: هي العلوم النقلية ، وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي ولا مجال للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول ، لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه ، فتحتاج إلى الإلحاق بوجه قياسي(1)

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

(1) ابن خلدون : المقدمة ، طبعة مصطفى محمد ، ص435

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

ونود أن نلفت الانتباه إلى أن التاريخ الفكري الخاص بالعرب بأصحاب الفضل الأكبر في ظهور الفلسفة وتقدم العلوم في الشرق وإنما يبدأ مع ظهور الإسلام ، لقد كانت بيئة العرب الثقافية البارزة قبل الإسلام تشمل الشعر والآثار الأدبية المروية ، وهي تتضمن سجل ملامح الحياة العربية في أوضاعها الاجتماعية والسياسية والدينية والخلقية ، أن هذا السجل كان بدائيا وإقليميا ومفكك الأوصال ، فلم يقف الإسلام عند مد العرب بنظرة منسجمة لكيانهم القبلي فقط ، بل دفعهم بما يشبه الإكراه على مسرح الثقافة في العالم العربي وكشف لهم عن كنوزه العلمية وذخائره الثقافية الباهرة(1)

إن المحور الذي تدور عليه الحياة الإسلامية بجمالها هو ولا ريب القرآن الكريم ، وهو بحسب العصبية الإسلامية كتاب أنزله الله على النبي(صلى الله عليه وسلم) سنة 610م إلى 632م من اللوح المحفوظ ، وهو يضم نظاما متكاملًا من المبادئ والأحكام ، يترتب على المؤمن أن يوجه حياته بمقتضاها ، ويلحق بالقرآن مع ذلك جملة من الأقوال منسوبة إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) تؤلف بالاضافة إلى دساتير لأفعاله ومقرراته مجموع الأحاديث النبوية

(1) د. ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة كمال اليازجي ، ص9

المعروفة في المصطلح الإسلامي بالسنة النبوية(1)

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

(1) د. ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص 11

الفصل الثاني

الفلسفة اليونانية

وأبعاد إنتقالها إلى العالم العربي

ويحتوى على النقاط التالية:

تمهيد

أولاً: أسباب حركة الترجمة.

ثانياً: أثر الترجمة على مختلف المجالات الفكرية.

ثالثاً: المصادر اليونانية في الفلسفة الإسلامية.

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

فكل فيلسوف من الفلاسفة قديما ووسيطا وحديثا قد شارك من جانبه في كتابة تاريخ الفكر الفلسفي ، وإن كان يقال في مجال التقليل من أهمية هذه الآراء والمذاهب إن الفلاسفة قد تأثروا واستفادوا الكثير من آراء فلاسفة اليونان ، فإن هذا يعد - فيما نرى - شيئا طبيعيا ، وفي ذلك يذهب - أستاذنا الدكتور عاطف العراقي - إلى أن هذا يعد مظهرا من مظاهر الصحة لا المرض ، ومن من الفلاسفة القدامي أو المحدثين لم يتأثر بالسابقين عليه (1)

ويكاد يرجع العيب العام لأكثر ما كتب في هذه الناحية إلى أن بعض الباحثين نسوا أو تناسوا الصلة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية ، فنسبوا إلى أشخاص آراء ونظريات ليست نتيجة أبحاثهم وتفكيرهم المستقل ، ومن التجنى أن ينسب إلى عالم أو فيلسوف ما لم يأتي به ابتداء ، ومنشأ هذا الإسناد الباطل جهل بالتاريخ وإغفال للعلاقات الثابتة بين المراحل المختلفة للتفكير الإنساني(2) ومن شاء الاطلاع على أطوار الفكر الفلسفي الوسيط نشأة ونموا إزدهارا فعليه العودة إلى المناهل الأولى والأصول القديمة واليونانية ، فقد جاء هذا الفكر امتدادا لإفرازات الفكر اليوناني ، فإذا أردنا أن نقدم تصورا متكاملًا لقضية الأصالة والمعاصرة فلا بد من دراسة ظاهرة التأثير والتأثر فإن ربط الفكر العربي بمختلف أطواره ومنازعه بالفكر الإنساني الإنساني عامة ، ضرورة أكيدة ، أننا نؤمن بوحدة الفكر البشري .

(1) د. عاطف العراقي : الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل ، درا المعارف ، القاهرة ، الطبعة

الرابعة ، 1985م ، ص 11

(2) د. إبراهيم مذكور: المصادر اليونانية في الفلسفة الإسلامية ، مجلة الرسالة ، القاهرة ،

العدد 93 ، سنة 1935م ، ص 694.

إن ربط الفكر الفلسفي العربي بالفكر الفلسفي اليوناني وغير اليوناني وبيان مواضع التقاطع وأماكن التوازي بينها ، والكشف عن أنواع التأثير والتأثر والاقتراب ودوافعها كل ذلك مفيد وضروري ، فالفلسفة اليونانية ضرورية لفهم الفلسفة الإسلامية(1)

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

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

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

البيئة الثانية: بيئة الفرق الكلامية وبخاصة المعتزلة.

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

1- فتوحات الاسكندر في الشرق التي سهلت نقل التراث اليوناني اليه.

2- اثر الفكر الاسكندراني في تأويل النصوص اليونانية.

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

(1) د. محمد عابد الجابري : نحن والتراث : قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، الطبعة الرابعة 1985م ، ص 59

مرورا بالرها ونصيبين وحران وصولا إلي بغداد وجند يسابور ، كل هذا التراث المركب المركب
أتي ممزوجا بتاويلات وشروحات المشائين اليونانيين للنصوص اليونانية الأصلية(1)

والسريان هم بصورة عامة حلقة الاتصال بين العرب وبين اللغة اليونانية ، وعنهم عبرت
الثقافة اليونانية إلي العرب إذ لم يكن في مقدور المسلمين أن يعرفوا الفلسفة اليونانية في
أصولها لجهلهم لغة اليونان(2) و كان النقل في بادئ الامر عن السريانية إلي العربية ، ثم
اتجه النقلة بعد ذلك الي الترجمة من اليونانية إلي العربية مباشرة (3)

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

هكذا اصبحت الفلسفة الدينية الحرائية بمثابة القنطرة التي كان فلاسفه الإسلام في
المشرق يقرأون من خلالها الفلسفة اليونانية(4) ولقد اتجهت حركه الترجمة - فيما اتجهت
إليه - نحو الحكمة والفلسفة ، فاتصلت بالثقافة الهندية والفارسية ، و نقلت عن الزرادشتية
و المزدكية و المانوية ، وعنيت خاصة بالفلسفة اليوناني(5)

(1) د. ابراهيم مذكور: في الفلسفه الإسلامية "منهج وتطبيقه ، ج2 ، دار المعارف القاهرة
1983م ص77.

(2) د. جيارر جهامي : ابن سينا و حضوره الفكري بعد الف عام، دار المشرق _ بيروت
1991م، ص18.

(3) د.محمد عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلي الفلسفة الإسلامية ، منشورات
عوبيات - باريس ، الطبعة الثالث 1983م ، ص295

(4) المرجع السابق ص 296

(5) دي بور : تاريخ الفلسفه في الاسلام ، ترجمة د. محمد عبد الهادي ابوريده ، لجنة
التأليف والترجمة و النشر ، القاهرة ، الطبعة الثالثة 1954م ص16-ص17 ، وأيضا د .

محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، ص137

قد تمت فترة النشاط في ترجمة المؤلفات اليونانية علي مرحلتين:

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

والثانية: تقع في عهد المامون - والذين خلفوه مباشرة (1) ففي سنة 832م كانت مدرسة المترجمين (دار الحكمة) التي اقيمت في بغداد - والذي انتجت الترجمة العربية لأعمال أرسطو والإسكندر الأفروديس و ثامسطيوس (2) ولقد تركز الإهتمام في بادئ الأمر في نقل المؤلفات الفلكية والرياضية والطبية ، كم نقلت بعض كتب أرسطو في المنطق (3)

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

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

أما أفلاطون فلم تنقل محاوراته الكثيرة ، بل اتجهت العناية إلى نقل كتبه السياسية ، فنقلت الجمهورية والنواميس والسياسي ، وفي غير السياسة نقل محاورة طيماوس ومحاورة فيدون (4)

(1) د. ابراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية "منهج وتطبيقه ، ج-2 ، ص78.

(2) دي لاس أوليري : الفكر العربي ومركزه في التاريخ ، ترجمة إسماعيل البيطار ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت - لبنان ، 1982م ، ص93

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

(3) (4) أحمد أمين : ضحى الإسلام ، ج2 (نشأة العلوم في العصر العباسي) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1998م ، ص277.

أما أرسطو فقد أعرض النقلة عن كتبه السياسية مكتفين بما نقلوا عن أفلاطون ، ولكنهم أقبلوا على نقل كتبه الأخرى في المنطق والطبيعيات والإلهيات والأخلاق(1) ويذهب دي بور إلى أن السريان قد عنوا إلى جانب قليل من كتب الرياضيات والطبيعيات والطب بأميرين:

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

الثاني: الذي عنى به السريان فهو منطق أرسطو(2) ونقلة أفلاطون وأرسطو كثيرون ، كلهم سريان ونساطرة وصابئة ، وفيما يلي نعرض أشهرهم ، وأشهر ما نقلوا عنه مراعيين في ذكرهم توالى زمانهم.

1- يوحنا بن البطريق (815م)

ولقد نقل طيماوس لأفلاطون والسماء والعالم والحيوان لأرسطو

2- عبد المسيح عبد الله بن ناعمة الحمصي (815)

ترجم كتاب الأغاليط ، وشرح يحيى النحوي على كتاب السماع الطبيعي لأرسطو ، فضلا عن ذلك ترجم أجزاء من تاسوعات أفلوطين والتي عرفت باسم الربوبية ونسبت خطأ لأرسطو(3)

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

(2) دي بور : تاريخ القلسفه في الاسلام ، ترجمة د. محمد عبد الهادي ابوريده ، لجنة التأليف والترجمة و النشر ، القاهرة ، الطبعة الثالثة 1954م ص21

(3) يوحنا قمير: أصول الفلسفة العربية ، دار المشرق، بيروت . لبنان، الطبعة السادسة 1991م ، ص130 وأيضا د.محمد عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلي الفلسفة الإسلامية ، ص295 ومحمد غلاب : المعرفة عند مفكري المسلمين ، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، دن ، ص159

وهذه التساقيات هي الرابعة والخامسة والسادسة، وقد ساعدت على انتشار الفكر الأرسطي بين العرب (1)

3. حنين بن إسحاق (810-872م)

من أعظم النقلة ، وأختره المأمون لرئاسة بيت الحكمة وقد ترجم عن أرسطو المنطق (المقولات والبرهان والمغالطات والجدل) ، والسماء والعالم والأخلاق وجزء من كتاب ما بعد الطبيعة ، كما ترجم لأفلاطون الجمهورية ، والنواميس ، وطيمائوس ، وشرح ثامسطيوس على ما بعد الطبيعة (2)

4. ثابت بن قرة (826-901) نقل السماع الطبيعي لأرسطو.

5. إسحق بن حنين (ت298م - 911م):

كان ماهرا كآبيه في النقل ، وقد ترجم إلي العربية السوفسطائي لأفلاطون ، ولأرسطو العبارة والكون والفساد والنفس ، والاخلاق إلي نيقوماخوس (3).

6. قسطا بن لوقا البعلكي (ت300هـ - 913م):

برع في نقل الكتب الطبية والرياضية والفلكية ، كما ترجم شرح الإسكندر الإفروديسي ويحيى النحوي علي السماع الطبيعي ، وشرح الإسكندر علي كتاب الكون والفساد وكلاهما لأرسطو (4)

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

(2) كارادي فو : مادة أفلاطون ، دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الرابع ، عدد25 ، ص50

(3) د. محمد عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلي الفلسفة الإسلامية ، منشورات

عوبيات - باريس ، الطبعة الثالث 1983م ، ص307

(4) يوحنا قمير: أصول الفلسفة العربية ، دار المشرق، بيروت . لبنان، الطبعة السادسة

1991م ، ص130

7. يحيى بن عدي (ت364هـ - 974م):

درس المنطق علي الفارابي، وقد نقل النواميس لأفلاطون ولأرسطو الجدل والمغالطة والشعر وبعض السماع الطبيعي والاثار العلوية(1)

8. ابن زرعه (ت398م):

وهو أبو علي عيسى زرعة ولفد ترجم المقولات والسوفسطيقا وتاريخ الحيوان وكان هناك بالاضافة الى ماسبق ترجمة العهد الاول وهم من المترجمين عن الفارسية والهندية واليونانية مثل عبد الله بن المقفع(ت 143م-760) ، ويقال أنه ترجم أرسطو المنطقية الثلاثة أيام جعفر المنصور (قاطيغورياس_باري ارميناس_انالوطقيا الأولي)(2).

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

ثانيا: أسباب حركة الترجمة

تعددت العوامل والأسباب التي دفعت بالمسلمين إلي نقل كتب الفلسفة والعلوم والأدب إلي اللغة العربية وها نحن نورد هنا أهمها(3)

(1) دي بور : تاريخ القلسفه في الاسلام ، ترجمة د. محمد عبد الهادي ابوريده ، لجنة

التاليف والترجمة و النشر ، القايره ، الطبعة الثالثة 1954م ص131

(2) د. محمد عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلي الفلسفة الإسلامية ، ص307

(3) المرجع نفسه ، ص308

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ثالثا: أثر الترجمة على مختلف المجالات الفكرية.

مما لا ريب فيه أن تأثر المسلمين بالعناصر الثقافية الوافدة كان كبيرا جدا لكثرة ما جاء به النقلة من أنواع الفلسفات والعلوم والفنون والمعارف ، فإذا بانقلاب عظيم يحدث في الفكر والدين واللغة ، يكاد يكون منقطع النظر في سرعته وعمقه وشموله وأبعاده(1)

1- أثر الترجمة على الفكر:

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

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

(1) د. محمد عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، ص329-335

2. أثر الترجمة على الدين :

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

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

2. أثر الترجمة على اللغة :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

رابعاً: المصادر اليونانية في الفلسفة الإسلامية

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

فبينما كان أفلاطون يخلق في عالم سام من الرؤى والأحلام ويتخذ من المثل أساسا للوجود الحق ، إذ بأرسطو يتشبث بالواقع والحس ، فإلى أرسطو يعود الفضل في تنظيم الفلسفة اليونانية ، وتفريع العلوم منها وإيجاد المنطق مرتبا له أسسه وقوانينه حتى لقب من أجل ذلك كله بالمعلم الأول(1)

ومن المؤكد أن أرسطو لم يستبد وحده بالسيطرة على عقول العرب ، فأفلاطون على ما عرف العرب كان يقول بحدوث العالم وبقاء النفس ، وهذه آراء لا تتعارض مع العقيدة الدينية ، وهذا فيما يرى د. بدوي سر ما نلحظه من أفلاطون وتلاميذه من الأفلاطونية المحدثة قد انتشروا في العالم الإسلامي من انتشار أرسطو ، فالروح الإسلامية لم تستطع هضم ما قدمه أرسطو ، فاستعانت على هضمه بالأفلاطونية المحدثة(2) وهذا ما يؤكد أحد الباحثين حينما

(1) د. محمد عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ،

ص335.329

(2) د. عبد الرحمن بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، دار النهضة المصرية ،

القاهرة ، الطبعة الثانية 1946م ، ص ي

من أنهم غيروا وطوروا من فلسفة أرسطو طبقاً لروح الأفلاطونية المحدثة (1) معنى هذا أن الفلسفة الإسلامية قد تأثرت أيضاً بأفكار وأراء أفلوطين ، والذي عرف بالشيخ اليوناني (2) ولقد ترجمت أجزاء من تاسوعات أفلوطين وهي الرابعة والخامسة والسادسة إلى السريانية ثم نقلت إلى العربية ، ونسبت خطأ لأرسطو ، وسميت باسم أثولوجيا أرسطو طاليس (3) ولهذا ذهب البعض أن أثر أفلاطون في الفلسفة الإسلامية إلا بطريق غير مباشر (4)

ولا نتفق مع الرأي السابق لأن مؤسس الأكاديمية أستطاع بفضل نظرياته الروحية أن ينفذ إلى قلوب الفلاسفة والمتكلمين والصوفية ، وهذا مما يؤكد أن فلاسفة الإسلام درسوا أفلاطون فيما يذهب أحد الباحثين دراسة مباشرة وفي كتبه التي نقلت إلى العربية (5) فإن الحقيقة التي لانزاع فيها هي أن المسلمين قد عرفوا أفلاطون حق المعرفة وترجموا أعماله كما سبق ذكره ، ولقد أثرت أراء أفلاطون في فلاسفة الإسلام ابتداء من الكندي فيلسوف العرب وانتهاء بابن رشد (6)

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

أيضاً ديبور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص 34 ، د. عبد الرحمن بدوي: أفلوطين عند العرب ، ص 1 ، د. إبراهيم العاتي: الزمان في الفكر الإسلامي عند ابن سينا والرازي الطبيب والمعري ، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر ، بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى 1993م ، ص 84

(2) د. عبد الرحمن بدوي: أفلوطين عند العرب ، ص 1

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

وبشأن هذا الخلط الذي حدث في ترجمة تاسوعات أفلوطين والذي ترجمها عبد المسيح بن ناعمة الحمصي ، والذي كانت مبعثاً للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو عند الفارابي في كتابه الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس ، أنظر د. عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الرابعة ، 1978م ، ص 89

(4) د. مصطفى النشار : فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، 1988 ، ص 253

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

(6) د. محمد غلاب: المعرفة لدى مفكرى المسلمين ، ص 164 أيضاً د. غسان خالد : أفلوطين رائد الوجدانية ومنهل الفلاسفة العرب ، منشورات عويدات ، بيروت - باريس ، الطبعة الأولى 1983م ، ص 7

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

يمكن حصر أسباب هذا التأثير في:

1- أن الفكر العربي الإسلامي كان متجها بحماس إلى الجمع والتوفيق بين مختلف المذاهب والنظريات ، وبما أن الأفلاطونية المحدثة قد قامت بمثل هذه المحاولة داخل نطاق المذاهب الفلسفية والدينية السابقة ، فإنها أصبحت نموذجا يحتذى به(1)

2. لقد كانت عند أرسطو نزعة منطقية جافة لم تصادف هوى في نفوس المسلمين ، فأمدتهم الأفلاطونية المحدثة بنزعة روحية غامضة(2)

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

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

(1) د. إبراهيم العاتي: الزمان في الفكر الإسلامي عند ابن سينا والرازي الطبيب والمعري ، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر ، بيروت . لبنان ، الطبعة الأولى 1993م ، ص 85

(2) د. على سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج 1 ، دار المعارف القاهرة ،
الطبعة الثانية 1981م ، ص 189 ، ص 85

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

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

" وظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة إنتخابية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق ، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهما وتشرباً لمعارف السابقين لا ابتكار ، ولم تتميز تميزاً يذكر عن الفلسفة التي سبقتها لا بافتتاح مشكلات جديدة ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة(1) ويستمر ديبور في حديثه إلى أن يصل بأننا نكاد لا نستطيع أن نقول أن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة(2)

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

(1) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص40

(2) المرجع السابق ، ص41

صحيح أن المسلمين قد أعجبوا بالمنطق الأرسطي ، ولكن هذا لا يعنى أنهم طبقوه وإلتزموا به في أبحاثهم، إن العقلانية العربية كما طبقتها مختلف الفرق الإسلامية من معتزلة وأشاعرة وشيعة وفلاسفة ذات منطق خاص ، يمكن القول عنه أنه منطق ثلاثي القيم يختلف عن المنطق الأرسطي ثنائي القيم ، على سبيل المثال إذا كان أرسطو يميز بين الواجب والممكن فإن ابن سينا أضاف قيمة ثالثة هي الواجب بغيره ، كما أضاف إلى القدم والحدوث قيمة ثالثة وهي القديم بالزمان الحادث بالذات ، وغذا كان بعض المعتزلة قد ميز بين الوجود والعدم ، فإنهم قد أضافوا قيمة ثالثة وهي شينية المعدم ، كما أضافوا إلى الجبر والاختيار اللطف الإلهي ، وفي الإيمان والكفر أضافوا قيمة المنزلة بين المنزلتين ، وعندما تحدث النظام عن الحركة والسكون أضاف حركة الاعتماد أي السكون المتحرك(1).

إذن المنطق اليوناني كان يدور في محورين إثنيين هما الإنسان والكون ، تلك هي البيئة الفكرية التي تحركت في إطارها الفلسفة اليونانية ، أما الفلسفة الإسلامية فقد أضافت بعدا ثالثا هو الله ، فكان الله والعالم والإنسان ، ولهذا فإن الفلسفة الإسلامية لم تكن مجرد شرح وترديد ونقل للفلسفة اليونانية ، فالفلسفة الإسلامية فيما يذهب أحد الباحثين الغربيين من: "أن الفلسفة الإسلامية كانت واحدة من القنوات الرئيسية التي تكمل أرسطو ، والتي قدمته إلى الغرب ، وأن الفلاسفة العظام أمثال ابن سينا وابن باجة كانوا أكثر من مجرد ناقلين أو حتى شراح(2) ويستمر في حديثه فيصف هؤلاء الفلاسفة بالتطور والتغيير في فلسفة أرسطو طبقا لروح الأفلاطونية المحدثة ، والعديد منهم رغم تعمقه في الأرسطية ، إلا أنه قد يكون متفق أو مختلف معه(3)

(1) د. محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، ص84

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

p.18

(3) Ibid : p.187

الفصل الثالث

خصائص الفلسفة الإسلامية

ويحتوى على النقاط التالية:

أولا : خصائص الفلسفة الإسلامية

ثانيا : أثر الفلسفة الإسلامية على الفلسفة

اليهودية والمسيحية

أولا: خصائص الفلسفة الإسلامية

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

ونستطيع أن نبرز أهم خصائص الفلسفة الإسلامية في:

1- الفلسفة الإسلامية فلسفة دينية

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

فالفلسفة الإسلامية دينية في موضوعاتها ، تبدأ بالواجب ، وتحلل فكرة الألوهية تحليلا شاملا ودقيقا لم تسبق إليه ، والعالم معلوم لله في وجوده وبقائه ، أبدعه بمحض فضله ، ورعاه بعنايته ، وعلى هذا الطبيعة والكونت مرتبطان في الفلسفة الإسلامية ارتباطا وثيقا بالميتافيزيقا ، ولا يخرج علم النفس والأخلاق عن ذلك ، فالنفوس البشرية يسلمون بأن فيها شيئا نورانيا إلهيا(1)

2- الفلسفة الإسلامية فلسفة توفيقية

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

(1) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية ، ج 2 ، ص 154

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

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

3- الفلسفة الإسلامية فلسفة عقلية

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

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

والواقع أن فلاسفة الإسلام بنزعتهم العقلية يلتقون بوجه خاص في تعظيم العقل والنزول عند حكمه ، وقد سمو مفكري الإسلام الأحرار ، وبالجملة تعد المعتزلة في مقدمة العقلين في الإسلام ، وهم أقرب الفرق الإسلامية إلى الفلاسفة (1)

4- الفلسفة الإسلامية فلسفة وثيقة الصلة بالعلم

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

(1) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية ، ج2 ، ص156

الواقع أن فلاسفة الإسلام كانوا يعتبرون العلوم العقلية جزءا من الفلسفة ، وقد عالجوا مسائل في الطبيعة كما عالجوا مسائل في الميتافيزيقا ، ومن أوضح الأمثلة على ذلك كتاب الشفاء أكبر موسوعة فلسفية عربية ، فإنه يشتمل على أربعة أقسام أولها المنطق والثاني الطبيعيات والثالث الرياضيات والرابع الإلهيات ، وفي قسم الطبيعيات يدرس ابن سينا علم النفس والنبات والحيوان والجيولوجيا(1)

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

ثانيا: أثر الفلسفة الإسلامية في الفيلسفين اليهودية والمسيحية.

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

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

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

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

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

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

في كل صفحة عند فيلسوف اليهود ما يشهد شهادة قاطعة بأهمية الفلسفة الإسلامية وبعد أثرها في الفكر والفلسفة اليهودية.

الباب الثاني

مجالات الفلسفة الإسلامية

ويحتوي على الفصول التالية:

الفصل الأول: الفلسفة الإسلامية وأعلامها

الفصل الثاني: علم الكلام ومدارسه.

الفصل الثالث: التصوف الإسلامي وأعلامه.

الفصل الأول

الفلسفة الإسلامية وأعلامها

ويحتوى على النقاط التالية:

أولاً : تمهيد

ثانياً: تعريف الفلسفة عند فلاسفة الإسلام

ثالثاً: مناقشة آراء المستشرقين في الفلسفة الإسلامية.

رابعاً: غاية الفلسفة الإسلامية.

تمهيد

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

لقد عرض الفارابي (ت335هـ - 950م) في كتابه الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس لتعريف الفلسفة فقال: "إنها العلم بالموجودات بما هي موجودة" وقسمها إلى حكمة إلهية وطبيعية ومنطقية ورياضية ، ورأي أن ليس بين موجودات العالم شيئاً إلا وللأسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة البشرية.

وذهب ابن سينا (ت428هـ - 1087م) في رائله التسع في الحكمة والطبيعات إلى تعريف الفلسفة بأنها: "إستكمال النفس البشرية بمعرفة حقائق الموجودات على قدر الطاقة البشرية، أي إلتماس العلم بطبيعة الموجودات بما هي كذلك عن طريق النظر العقلي" ، ولقد قسم الفلسفة إلى :

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

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

وقسم الحكمة النظرية إلى:

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

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

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

وقسم الحكمة العملية إلى:

أ - علم الأخلاق ويدرس السلوك الإنساني ،

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

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

وتستفاد هذه الحكمة العملية بفروعها الثلاثة من الشريعة الإلهية ، وإن كانت قوانينها وتطبيقاتها على الجزئيات إنما تعرف بالنظر العقلي(1)

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

ولقد اعتبر ابن سينا العلم الإلهي أشرف العلوم الفلسفية ، لأنه الحكمة بالحقيقة والفلسفة الأولى والحكمة المطلقة ، فهو العلم بأول الأوامر في الوجود وهو العلة الأولى ، وأول الأمور

على العموم فإنها أفضل على أي يقين ، بأفضل معلوم . أي بالله تعالى - وبالأَسباب من بعده ، وهو أيضا معرفة الأسباب القصوى للكل وهو أيضا المعرفة بالله.

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

(1) ابن سينا: منطق المشركيين ، المكتبة السلفية ، القاهرة ، طبعة 1910م ، ص7.6

فروعها فلا موجب للإفاضة في هذا الصدد(1)

إن تعريف الفلسفة الذي عرضناه على النحو السابق قد إنحدر إلى فلاسفة الإسلام عن اليونان ، ولعل فيما أسلفناه في الباب الأول ما يعني عن الإفاضة ، بل إن تقسيم الفلسفة إلى نظرية وعملية بفروعها السالفة الذكر مأخوذ عن أرسطو(2) وكان أرسطو قد أعتبر العلوم النظرية أشرف من العلوم العملية ، لأن الأولى تهدف إلى العلم ولا تستخدم أداة لتحقيق غايات ، وأشرف العلوم النظرية عنده هي الفلسفة الأولى.

إذن تأثر فلاسفة الإسلام باليونان عامة وأرسطو خاصة ، في فهم وتحديد الفلسفة وتحديد مجالها على النحو الذي أسلفناه ، ولكن التأثر الملحوظ لا ينفي أن في الفلسفة الإسلامية أصالة وابتكار ، وسنعرف بعض وجوه الإبداع في دراسة مشاكلها ، ونرى أن تحديد مجالها على النحو الذي أسلفناه إنما يصدق على الفلسفة الإسلامية بمعناها الضيق وهي فلسفة المشائيين ممتزجة بالأفلاطونية المحدثة ، ولكن الفلسفة الإسلامية قد أتسع معناها على يد المسلمين حتى شملت الكلام والتصوف ، وكان هذا معقد طرافة في تفكير المسلمين آثار إعجاب المستشرقين من قبل.

ثانيا: مناقشة آراء المستشرقين في الفلسفة الإسلامية

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

(1) مصطفى عبد الرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص 48

(2) صنف أرسطو العلوم إلى نظرية غايتها المعرفة وهي العلم الطبيعي: ويبحث في الوجود من حيث هو متحرك ومحسوس ، والعلم الرياضي: ويبحث فيه من حيث هو مقدار وعدد ، وما بعد الطبيعة: ويبحث في الوجود من حيث هو وجود بالاطلاق .. وعلوم عملية تهدف إلى غاية هي تدبير الأفعال الإنسانية في نفسها ، وهذا هو العلم المحدود أو بالنسبة إلى موضوع ، وهذا هو الفن ، ويشمل العلم العملي المحدود ، علم الأخلاق: الذي يدير أعمال الإنسان في شخصيته ، وعلم تدبير المنزل: الذي يبحث في الأسرة ، وعلم السياسة: الذي يدير أعمال المدينة ، أما الفن فإنه يبحث في أفعال المخيلة والأعضاء .. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص 118

أنها مذاهب اليونان قد ترجمت مشوهة إلى لغة العرب التي نقلها الإسلاميون إلى لغتهم عن تراجم سريانية ناقصة ، بالإضافة إلى أنهم أساءوا فهمها ، وأنهم حاولوا يوقفوا بينها وبين قواعد الدين الإسلامي ، فزادوها بهذا تشويها (1)

وغالى بعض المستشرقين منساقين بتعصب ديني فزعموا أن الدين الإسلامي الذي كان يعتنقه فلاسفة الإسلام يعوق حرية الفكر ويعرقل طلاقة النظر ، واشتط البعض فزعم منساقا بتعصب جنسي وجود فوارق بين الأجناس ، وأن العرب قد انحدروا عن جنس سامي يختلف في طبيعته عن الجنس الآري الذي انحدر عنه الأوروبيون ، ولا يستطيعون بطبيعتهم أن يبتدعوا فلسفة جديدة ، ولا أن يحسنوا فهم فلسفة يتلفونها عن غيرهم ، إلى غير هذه المزاعم (2)

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

وهكذا نشأ القياس في التشريع الإسلامي ن أي تقرر الشريعة حكما في أمر ما فيقياس عليه أمر آخر ، لاتخاذ العلة فيهما ، ثم اتسع معناه حتى أطلق على البحث عن الدليل في

حكم يصدر عن مسألة لم يرد بشأنها نص ، وربما أطلق على الاجتهاد فيما لا نص فيه ، أي أنه أصبح مرادفا للرأي ن وكان هذا بداية النظر العقلي عند المسلمين ، وقد نشأ منذ بداية الإسلام وعنه ظهرت المذاهب الفقهية ، ونبت علم الفقه ، ونشأ علم التصوف .

-
- (1) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ، ص 13
(2) ذهب إلى هذا الرأي المستشرق رينان في كتابه عن ابن رشد والرشدية اللاتينية

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

وقد فطن ابن خلدون (808هـ - 1406م) إلى أن نضج الحياة العقلية أو إضمحلها مرجعه إلى الظروف السياسية والأحوال الاجتماعية والاقتصادية التي يحيا فيها الشعب وليس مرده إلى طبيعة العقل عند الشعوب (1)

ولقد شهد المستشرقين بطرافة الفلسفة الإسلامية في محاولتها التوفيق بين الدين والفلسفة ، أو بين الحكمة والشريعة ، أو العقل والوحي ، فالدين عند أتباعها لا يتنافى مع منهج العقل ، والحقيقة قد يؤدي إليها المنطق والبرهان ، وقد يسلم إليها الوحي والإلهام ، وقد أقتضى منهج التوفيق بين الشريعة والحكمة أن يقولوا بتأويل الآيات القرآنية ، حتى تسائر منطق العقل (2)

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

(1) ابن خلدون : المقدمة ، ص 411

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

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

ثالثاً: غاية الفلسفة الإسلامية عند فلاسفة الإسلام

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

وتتحقق هذه السعادة بالبحث والدراسة والنظر العقلي فيما يقول الفارابي في كتابه التنبيه على سبيل السعادة ، الصناعة التي تهدف إلى تحصيل الجميل دون النافع التي نسميها فلسفة أو حكمة على الإطلاق ولما كانت السعادة إنما ننالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنية وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير قنية بصناعة الفلسفة ، فلزم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي تنال السعادة بالنظر العقلي ، ويبلغ الفيلسوف درجة الفيض والإلهام ويتقبل

الأنوار الأهلية ويتمكن من الاتصال بالعقل الفعال وهو مجرد فاصل معنوي بين الإنسان وربه ،
ويربط العالمين العلوي والسفلي(2)

(1) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص34

(2) الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة ، ص13

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

ولقد أعتق ابن سينا نظرية السعادة الفارابية باعتبارها غاية الفلسفة ، وصورها في
الشطر الأخير من كتاب الإشارات والتنبيهات ، وفيها قدم التأمل على التعبد في الاتصال بالله
إلتماسا للسعادة ، لأن الزاهد يعرض عن متاع الدنيا وطيباتها ، والعابد يواظب على العبادات ،
وأما العارف فهو المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سره(1)

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

(1) ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ، القسم الرابع ، ص 23

الفصل الثاني

علم الكلام ومدارسه

ويحتوى على النقاط التالية:

أولاً: سبب تسمية علم الكلام

ثانياً: علاقة علم الكلام بالفلسفة

ثالثاً: الجدل ومظاهره عند المتكلمين

1- المعتزلة

2- الأصول الخمسة عند المعتزلة

3- الأشاعرة

4- النظر العقلي عند الأشاعرة

رابعاً: خصوم علم الكلام

أولاً: سبب تسمية علم الكلام

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

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

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

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

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

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

هذا الفريق أن تسمية هذا العلم بعلم الكلام ترجع لهذا السبب(1)

(1) د. فيصل بدير عون : علم الكلام ومدارسه ، مكتبة الحرية الحديثة ، القاهرة ، 1982م، ص53

ثانياً: علاقة علم الكلام بالفلسفة

اصطبغ علم الكلام في الإسلام بالفلسفة وتأثر بعلمها ومناهجها تأثيراً ملحوظاً أدى بالكثيرين من الباحثين إلى إدخال علم الكلام في الفلسفة ، وقد فطن إلى اتصال الكلام بالفلسفة مؤرخوا العقائد من المسلمين ، وأشار ابن خلدون (ت808هـ . 1405) إلى أن مسائل الكلام قد اختلطت بمسائل الفلسفة بحيث لم يتميز أحد العلميين من الآخر ، وإلى مثل هذا ذهب البيضاوي (ت619هـ . 1286م) في الطوايع ، وعضد الدين الإيجي (ت750هـ . 1355م) في المواقف.

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

وصرح دي بور بأن الحركة الكلامية في الإسلام قد تأثرت بالفلسفة تأثيراً ملحوظاً(1) ورأى جولدتسهر في معرض تقديره للجهد الذي بذله المتكلمون في الدفاع عن الإسلام وأن معرفة العالم الإسلامي لفلسفة أرسطو عن طريق أثرهم (2)

- (1) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص 12 ، ديبور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص 48
- (2) جولدتسهر: في العقيدة والشريعة في الإسلام ، ترجمة د. محمد يوسف موسى ، ص 88

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

ومن هنا كان الخلاف بين الكلام والفلسفة منهجا فالأصل في المتكلم يبدأ بالتسليم بقواعد الإيمان كما وردت في الكتاب والسنة ، ثم يأخذ بعد هذا التدليل على صحتها بالعقل وتفنيده الشبه التي تحوم حولها بالمنطق ، بينما يهتم الفيلسوف بدراسة موضوعه ويعتق الرأي الذي ينتهي إليه بحثه ، ومن هنا قيل إن موقف المتكلم هو موقف المحامي المخلص الذي يعتقد صحة قضية ويتولى الدفاع عنها ، وموقف الفيلسوف موقف القاضي العادل الذي لا يكون في القضية رأيا حتى يدرسها في غير تحيز ثم يصدر حكمه(1)

والخلاف بين الكلام والفلسفة يتجاوز المنهج إلى الموضوع ، يقول ابن خلدون : "إن نظر الفيلسوف في الإلهيات هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجد ، وبالجمله فموضوع علم الكلام هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية"(2).

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

(1) أحمد أمين : ضحي الإسلام ، القاهرة ، الطبعة الأولى 1946م ج3 ، ص18

(2) ابن خلدون : المقدمة ، ص 23

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

ثالثا: الجدل ومظاهره عند المتكلمين

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

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

وبتحضر الإسلام واحتكاك أهله بغيرهم من شعوب متمدنة تفلسف الجدل الديني ، وأصبح يقوم على مذاهب عقلية ، ويستند إلى مناهج علمية ، ولكن اصطناع العقل والاعتزاز بمنطقه قد طوح بفرق المتكلمين حتى أدى ببعضهم إلى أفاق من الشطط لم تكن في الحسبان ، فمن ذلك أن بعض الخوارج قد رفضوا أن تكون السنن المأثورة مرجعا للأحكام ، وقالوا في هذا بالكتاب وحده ، بل غالت إحدى فرق الخوارج غلوا معيبا أدى بهم إلى الطعن في سلامة بعض سور القرآن الكريم ، فالميمونية أنكرت أن تكون سورة يوسف من القرآن ، وزعمت فرقة العجاردة أنها قصة عشق ، فكيف يجوز في حكم العقل أن تكون من سور الكتاب المنزل(1)

(1) جولدتسهر: في العقيدة والشريعة في الإسلام ، ترجمة د.محمد يوسف موسى ، ص172

وإلى مثل هذا ذهب بعض المعتزلة الذين مثلوا النزعة العقلية في الإسلام ، فرأوا أن الآيات التي حملت على خصوم النبي - مثل أبي لهب - وتولتهم بالطعن لا يعقل أن تكون من القرآن لأنها لا تتمشى مع قوله تعالى: (بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ . فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ)(1)

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

بل أستخف الشيعة بمبادئ أهل السنة مصدرا للعلم الديني ، ولم يذعنوا لمبدأ الإجماع عند الفصل في المسائل الدينية ، لأن شرط الإجماع عندهم أن يوافق عليه الأئمة (2)

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

(1) سورة البروج : آية : 21-22

(2) جولدتسهر: في العقيدة والشريعة في الإسلام ، ترجمة د.محمد يوسف موسى ، ص172
ن وإن كان من الحق أن يقال إن الشيعة لم يرفضوا السنة مصدرا للدين ، بل كانوا يرون أنهم وحدهم العاملين بالسنة الصحيحة ، ولكن الفارق يقوم في أن أهل السنة يعتمدون على رواية الصحابة ، وهؤلاء متهمون عند الشيعة بالخيانة والتقصير ، ويسلم الشيعة بمصنفات الحديث الصحيح كالبخار ومسلم متى سايرت نزعاتهم.

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

1. المعتزلة

المعتزلة فرقة من الفرق الإسلامية بل أعظم مدرسة من مدارس الفكر والنظر وأقدمها عند المسلمين ، ولقد ظهرت في مطلع القرن الثاني للهجرة في مدينة البصرة ، وقد اختلف المؤرخون في سبب تسميتها، فقال البغدادي "إنما سميت معتزلة لإعتزالها قول الأمة في دعواها أن الفاسق من أمة الإسلام لا مؤمن ولا كافر(1)

وقال الشهرستاني : "إنهم سموا معتزلة لأن مؤسسها واصل بن عطاء حين اختلف مع أستاذه الحسن البصري في قضية مرتكب الكبيرة ، أدلى برأيه فيها ، وأعتزل مجلس الحسن البصري مع من وافقه على ذلك الرأي ، وجلس في زاوية من المسجد يشرحه لهم ، ثم انضم

إليه بعد ذلك عمرو بن عبيد ، فقال الحسن البصري : "لقد أعتزلنا واصل ، فسمي هو وأصحابه بالمعتزلة"(2)

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

(1) البغدادي: الفرق بين الفرق ، طبعة القاهرة ، 1948 ، ص 25

(2) الشهرستاني : الملل والنحل ، ص 400

حذوهم ، كما أن الأحنف بن قيس في البصرة ومعه ستة آلاف رجل من الأوزيين ظلوا خارجين عن القتال ، ولقد ذهب النوبختي في كتاب فرق الشيعة: " أن سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر وأسامة بن زيد أعتزلوا علي ورفضوا محاربتة ، كما رفضوا القتال بجانبه ، فسموا بالمعتزلة ، وهم أجداد جميع المعتزلة الآخرين(1)

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

فقال الخوارج: هو كافر مخلد في النار إذا لا يتم الإيمان دون العمل ، وقالت المرجئة أنه مؤمن وامتنعت عن تعيين القصاص ، وأرجئت أمره إلى يوم القيامة ليحكم الله فيه كما يشاء ، وراح الحسن البصري(21هـ - 110هـ) يعقد حلقات المناظرة في مساجد البصرة ، ويقول إن مرتكب الكبيرة منافق ، وظلت القضية غير محلولة حلا مرضيا لجماعة المسلمين فقام واصل بن عطاء(80هـ - 699هـ) يعرض حلا جديدا لها ، فاعتبر مرتكب الكبيرة فاسقا وجعل له منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان ، ولئن أخذ في النار فدرجته فوق درجة الكفار ، وذلك إذا خرج من الدنيا من غير توبة ، وهذا الرأي هو الذي حدا بعمر بن عبيد إلى اعتناق الإعتزال.

2. الأصول الخمسة عند المعتزلة

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

(1) البغدادي: الفرق بين الفرق ، طبعة القاهرة ، 1948 ، ص 27 معتزليا إلا إذا آمن بهذه الأصول الخمسة.

وهذه الأصول الخمسة هي:

الأصل الأول: التوحيدـــــــد.

الأصل الثاني: العـــــــدل.

الأصل الثالث: المنزلة بين المنزلتين.

الأصل الرابع: الوعد والوعيدـــــــد.

الأصل الخامس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

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

وكان لهم الفضل في توسيع مجال المعرفة الدينية إذ كان العقل إلى عهدهم يكاد يكون مبعدا عن الحياة الدينية ، فأدخلوه فيها وحرروه من قيوده ومكنوه من السيطرة عليها ، وجاهر شيوخهم بأن الشطر الأول للمعرفة هو الشك ، وأن خمسي شكا خير من يقين واحد ، وكان النظام (ت 221هـ) يقول: " الشاك أقرب إليك من الجاحد ، ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك ، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد حتى يكون بينهما حال شك، ويقول الجاحظ (ت 255هـ) تعلم الشك في المشكوك فيه تعلمًا ، فلو لم يكن ذلك إلا تعرف التوقف ، ثم التثبيت ، لقد كان ذلك مما يحتاج إليه ، والعوام أقل شكوكا من الخواص ، لأنهم لا يتوقفون في التصديق ولا يرتابون بأنفسهم ، فليس عندهم إلا الإقدام على التصديق المجرد أو التكذيب المجرد ، وألغوا الحال الثالثة من حال الشك ، وكان أبو هاشم البصري (ت 321هـ) يرى أن

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

ولقد أثر هذا النوع الشكي في خصوم المعتزلة ، فقد زاول الإمام الغزالي الشك قبل اليقين ، كما يروى في كتاب المنقذ من الضلال ، وقال " لو لم يكن في هذه الألفاظ إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعًا ، فإن من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة ، وصرح بعضهم بوجود حاسة سادسة هي العقل ، وبالغوا في مدحه ، وقابلوا بين عمله وقيود العادات والتقاليد ، والأفكار الموروثة ، وهاجموا الاعتقادات الشعبية التي أعتبرها خصومهم مكملة الأيمان السني ، إذ يرفض المعتزلة التسليم بالصرائط الذي قيل إنه أدق من الشعرة واحد من السيف ، وأنكروا الميزان الذي توزن به أعمال الناس ، وغيرها مما ففسروه على أنه مجرد رموز مجازية(1)

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

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

(1) أحمد أمين : ضحى الإسلام ، ج3 . ص 85

يفصلوا القول في الله وصفاته وأفعاله ، وأن يسهبوا في الحديث عن الإنسان وإراته الحرة ، وعقله ، ونحو ذلك معتمدين في كل هذا على البرهان العقلي دون أن يغفلوا عن الاستشهاد بالدليل النقلي ، ولا يستطيع الباحث أن ينسى جهود النظام ت 221 هـ ، وأبو الهذيل العلاف ت 235 هـ والجاحظ ت 255 هـ ، وغيرهم من أساطين الاعتزال ممن ذبوا عن العقيدة الإسلامية ، وأبلوا في دفع الشبه عنها أحست بلاء .

3. الأشاعرة

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

ولد أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعري حفيد أبي موسى الأشعري أحد الحكمين بين على ومعاوية في صفين بالبصرة عام (260هـ/873م) والتحق منذ صباه بالمعتزلة ، فدرس أصولهم على أشهر أئمتهم في ذلك العصر وهو الجبائي ، ولازمه حتى بلغ الأربعين ، وقد دافع عن الاعتزال ، وألف في هذه الفترة من حياته كتبا عديدة في نصرته هذا المذهب.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الجبائي: إنك لمجنون(1)

(1) ابن عساكر: تبين كذب المفترى : ص34 ، أيضا د. فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه ، ص267

وتوجد رواية أخرى توضح سبب إنشقاق ابي الحسن الأشعري على أستاذه واعتزاله مجلسه ، منها أنه قد رأى في المنام رسول الله(صلى الله عليه وسلم) يأمره بالابتعاد عن مذهب المعتزلة والرجوع إلى السنة(1)

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

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

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

والقسم الثاني : يعرض فيه معتقد أصحاب أهل الحديث والسنة.

والقسم الثالث: يعرض فيه المذاهب الكلامية المختلفة.

أما كتابه الإبانة عن أصول الديانة ، فإن فيه عرضا لمعتقد أهل السنة يفتحه بالإشادة بأحمد بن حنبل وصفاته ثم تتعاقب المقالات بدون ترتيب منطقي ، وبعد حياة حافلة قضاهها أبو الحسن الأشعري مكافحا في سبيل السنة ومحاربا المعتزلة وأعداء الدين توفاه الله عام 324هـ-935م.

(1) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ص 284

النظر العقلي عند الأشاعرة

وتنبغي الإشارة إلى أن إسراف المعتزلة في العقل ، وغلوا أهل السلف في جمودهم عند ظاهر النص ، كان يؤذن بقيام مذهب يتوسطهما ، وقد كان هذا مذهب الأشاعرة ، ساد مذهب الاعتزال بين مذاهب المتكلمين منذ نشأته في حدود المائة الهجرية الأولى حتى انتزاع الأشاعرة السيادة منه في حدود الثلاث مائة للهجرة ، وكان يتميز عن مذهب أهل السنة بعدم اكتفائه بالاستشهاد بالنصوص الدينية وحدها ، بل اعتمد في نصرته آرائه على العقل والمذاهب الفلسفية ، وقد ارتبط مذهب الأشاعرة بمذهب الاعتزال - فيما يقول جولدتسهر - بمبدأ مشترك مؤداه أن البرهان المؤسس على العناصر النقلية لا يعطينا أي يقين ، وقد ورد في كتاب معالم أصول الدين للرازي: " أن الدلائل النقلية ظنية ، وأن العقلية قطعية ، وأن الظن لا يعارض

القطع ، والأساس في علم الكلام دائما أن الدلائل النقلية لا تفيد اليقين - فيما يذكر الإيجي في
المواقف - وإن كان من الإنصاف أن يقال إن الأشاعرة وإن كانوا قد سندوا العقيدة الدينية بأدلة
عقلية ، فإنهم اجتنبوا أو أحترسوا أن ينتهوا بأقيستهم إلى صيغ تخرج عن المذهب الدقيق(1)

ولعل الأصح أن نقول مع المستشرق الهولندي دي بور أن مذهب الأشاعرة قد أعتمد على
الوحي أكثر من إعتماده على العقل ، بل صرح الأشعري بأن النظر العقلي المستقل عن الوحي
لا يجوز أن يتخذ طريقا إلى العلم بالشؤون الإلهية ، وهو وإن رأى أن العقل في وسعه أن يدرك
الله إلا أن هذا العقل عنده ليس أداة للإدراك ، أما الطريق الوحيد لمعرفة الله فهو الوحي ،
ومن هنا قيل أن الأشعري لم يكن مجددا مبتكرا بقدر ما كان جامعا للأراء موقفا بينها ، بل إن
العقل عند الأشاعرة لا يوجب شيئا من المعارف ، ولا يقتضى تحسينا ولا تقبيحا(2)

(1) جولدتسهر: في العقيدة والشريعة في الإسلام ، ترجمة د. محمد يوسف موسى ،
ص 114.113

(2) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص 66.65

ومع أن الأشعري هو باعث مذهب أهل السنة ، فقد كان مثار ريب عند الأولين كفرقة
الحنابلة ، واستباحوا دمه مع أنه صرح في كتابه الإبانة باتباع الإمام أحمد بن حنبل(1)
وهاجمه في بلاد الأندلس ابن حزم (ت456هـ) ، وحمل على مذهبه في عنف ابن تيمية
(ت728هـ) ، لأن كليهما طبق أصول الظاهرية على العقائد ، وأخذ بالمعنى الظاهري للقرآن
والأحاديث الموثوق بها ، وإن كان ابن تيمية بالذات أعتبر نفسه مجتهدا في المذاهب ، ولم
يأخذ بتعاليم الحنابلة بغير تبصر ولا روية(2)

رابعا : خصوم علم الكلام

ولقد أثارت النزعة العقلية عند المتطرفين من رجال الكلام في شتى فرقهم الضيق عند أهل السلف ، بل ضاق بالمتكلمين ومناهجهم في البحث صوفية الإسلام وفلاسفته .
فأما عن موقف أهل السنة فحسبنا أن نشير إلى أن الفخر الرازي قد ذكر أن من خصوم المتكلمين من رأى الكلام بدعة ، وأنه مذموم نهى عنه الدين وأنكره السلف ، ولم يكن من المعقول أن يرضى السلف عن الجموح الذي بدا فيما أسلفناه ، من هنا كانت حملتهم على الكلام حتى قالوا: فر من الكلام في أي صورة يكون كما تفر من الأسد.
وقد ورد في العقيدة الحموية الكبرى لابن تيمية قول ينسب إلى الإمام الشافعي وفيه يقول: "حكيم على رجال علم الكلام أنهم يجب أن يضربوا بالسياط والنعال ، وأن يطاف بهم مشتهرين في المجامع والقبائل ، وينادي عليهم هذا جزاء من ينبذ علم القرآن والسنة ، ويكب على علم الكلام ، وقد حدث أبو إبراهيم المازني قال: "كنت يوما عند الشافعي أسأله عن مسائل أهل الكلام قال: فجعل يسمع مني وينظر ثم يجيبني عنها بأقصر جواب ، وقال لي يا بني أدلك على ما هو خير من هذا؟ قلت نعم . قال : يا بني هذا علم إن أنت أصبت فيه لم تؤجر ، وإن أنت أخطأت فيه كفرت ، فهل لك في علم إن أصبت فيه أجرت ، وإن أخطأت فيه لم تأثم ؟ قلت : وما هو ؟ قال : الفقه.

(1) الإمام محمد عبده: رسالة التوحيد ، ص18

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

ولقد ضاق الإمام الغزالي الأشعري بعلم الكلام ، وهاجم رجاله بقوله: "أنهم اعتمدوا في دفاعهم عن العقيدة على مقدمات تسلموها من خصومهم ، واضطروهم إلى التسليم بها إما التقليد أو إجماع الأمة ، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار ، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذاتهم بلوازم مسلماتهم ، وهذا قليل النفع(1)
وندد الإمام الغزالي بأقيسة المتكلمين لأنها تتكفل بتعكير صفو العاطفة الدينية ، وبلبلة الفكر عند العامة ، ويقول عنهم: "ترى تناقض أكثر أقيسة المتكلمين لإنهم ألفوها من مقدمات مسلمة لأجل الشهرة ، أو لتواضع المتعصبين لنصرة المذاهب عليها من غير برهان ، ومن كونها أدلة واجبة التسليم(2)

ويحذر في إجماع العوام عن علم الكلام ويرى أنه : "كالسباحة في البحر الخصم لمن لا يحسن السباحة ، ويرى أن المتكلم والأديب والفقيه وغيره في حكم العوام ، ويرى أن أدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان ، وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به أحاد الناس ، ويستضر به الأكثرون(3)

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

بل إن الفلاسفة وهم يقيمون مذاهبهم على أسس عقلية خالصة لم يطمئنوا إلى علم الكلام مع أن علماء الكلام كانوا يرتدون بعض الأحيان ثوبا أرسطوطاليسيا ، ويبدون في صورة فلاسفة ، فإن هذا لم يرفع من قدرهم في نظر الفلاسفة الخالص ، إذ يقول هؤلاء إن المتكلمين يزعمون أن العقل أعظم مصادر المعرفة إلا أن الذي يتوهمونه العقل ليس بالعقل في شيء ، إلى جانب أن منهجهم لا يقوم على قواعد وأصول بالمعنى الفلسفي ، فليس الذي يزعمون عقلا ويتصورون أنهم به في زمرة العقليين إلا مجرد خيال ووهم ، بل خرج المتكلمون على قواعد القياس ، وظنوا في وسعهم تأييد أقوالهم بمقدمات كل ميزتها أنها مشهورة ، أو تواضع عليها المتعصبون من غير برهان(4)

(1) الغزالي : المنقذ من الضلال ، ص 79-80

(2) الغزالي : معيار العلم ، ص 131

(3) الغزالي : إجماع العوام عن علم الكلام ، ص 13

(4) د. توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، ص 108

الفصل الثالث

التصوف الإسلامي

ويحتوى على النقاط التالية:

أولاً: نشأة التصوف وتطوره.

ثانيا : المعرفة الصوفية ومنهجها.

ثالثا : التصوف النظرى.

رابعا : اختلاف التصوف عن الفلسفة.

خامسا : مصادر التصوف الإسلامى.

سادسا : التصوف العملي ومظاهره.

سابعا: موقف أهل السنة من التصوف.

أولاً: نشأة التصوف وتطوره.

الأصل في التصوف العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، وكان هذا عاما في الصحابة والسلف فلما فشا الإقبال على الدنيا منذ القرن الثاني للهجرة ، وجنح الناس إلى المتاع الدنيوي قيل للخوارج الذين أشدت عنايتهم بأمر الدين الزهاد والعباد ، ولما ظهرت الفرق الإسلامية وزعم كل منها أن فيهم عبادا وزهادا ، أنفرد أهل السنة يقبلون على العبادة باسم

الصوفية والمتصوفة ، واشتهر الإسم قبل المائتين من الهجرة ، أي بعد عهد الصحابة والتابعين(1)

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

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

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

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

(1) ابن خلدون : المقدمة ، ص 408

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

وأخذ التصوف يتسامى إلى وضع نظرية في المعرفة وتحديد سبل الوصول إليها ، وبهذا انتقل التصوف إلى دور آخر أصبح فيه طريقا للمعرفة يقابل طريق أرباب النظر من المتكلمين

، وإذا كانت المعرفة عند العلماء والحكماء (المتكلمين) تجيء بالاستدلال والتعلم ، فإنها عند الصوفية تهجم على القلب ، كأنها ألقيت فيه من حيث لا يدري الإنسان ، ويكون ذلك إلهاما ونفثا في الورع ، يختص به الأولياء ، أو وحيا يختص به الأنبياء ، وطريقة الصوفية في ذلك تقديم المجاهدة ومحو الصفات وقطع العلائق كلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى فيما يقول الغزالي(1)

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

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

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

(1) الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج3 ، ص16

إن وافقوا في رياضيتهم أحكام الشرع كانوا صوفية ، وإلا فهم الحكماء والإشراقيون ، ومن هنا كان اختلاط التصوف بالفلسفة في هذا الدور(1)

ثانيا : المعرفة الصوفية ومنهجها

كان التصوف مجرد تجربة روحية يحيها صاحبها ، فكانت الصلة مقطوعة بينه وبين الفلسفة باعتبارها نتاجا عقليا يقوم على الدليل العقلي والبرهان المنطقي ، ولكن التطور الذي أدرك هذه التجربة الذاتية التي تستند إلى الشعور والوجدان قد وجه أصحابها إلى تفسيرها وتأويلها بالحدس أو بالذوق الصوفي فيما يقولون ، أو في ضوء العقل فيما يلوح لنا ، وسرعان ما نشأت على يد الصوفية نظريات فلسفية في المعرفة والوجود ، حتى تنكر لها أهل السلف ، وتصدى الأشاعرة لدحضها ، وانتصر فيها الإمام الغزالي وطالب بجعل الإيمان لا التفلسف طريقا إلى الله ، حتى عادت فرجحت كفة العمل على كفة النظر ، وتغلب التعب على التأمل ، وبدا الاهتمام بالسلوك وما يقتضيه من وجه الطاعة وتربية النفس والزهد والتقشف والحرمان زلفى إلى الله ، كاد ينطفأ الجانب النظري في التصوف الإسلامي ، وبهذا عاد إلى مرحلته الرابعة والأخيرة إلى ما كان عليه في مرحلته الأولى ، من حيث عنايته بالسلوك العملي وانصرافه عن النظر العقلي(2)

ويختلف التصوف في جملته عن الكلام منهجا وغرضا ، فالكلام ينزع إلى إلباس العقيدة الدينية ثوبا عقليا ، بل يجنح إلى إقامتها على أساس من العقل ، أما التصوف فإنه يرمي إلى تذوق العقيدة عن طريق القلب ، لا البحث فيها على نهج العقل ، ولا التدليل المنطقي على صحتها ، بل يهدف إلى تذوقها بنور يشرق في النفس من مصدر وراء العقل(3)

(1) الشيخ مصطفى عبد الرازق: التعليق على مادة تصوف ، دائرة المعارف الإسلامية ، ص234

(2) د. توفيق الطويل : الشعراني إمام التصوف في عصره ، ص7

(3) دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص198

واختلف منهج المتصوف مع منهج أهل السنة والكلام والفلسفة جميعا ، أهل السنة يستمدون علمهم من الكتاب والسنة ، والمتكلمون يرون أن العلم بالله يجيء عن طريق النظر العقلي وإن لم يغفلوا النص الديني ، والفلاسفة يعتبرون العقل مصدر المعرفة اليقينية كما

عرفنا من قبل ، أما الصوفية يرون أن العلم اليقيني إنما يجيء عن طريق الحدس . أو الذوق أو الكشف أو العيان أو الوجدان الذي يقابل البرهان العقلي عند الفلاسفة والمتكلمين .

وفي هذا يقول ابن عربي: " إن من يبني إيمانه على البراهين والاستدلالات لا يوثق في إيمانه ، لأنه يستمد بذلك من الفكر والنظر ، بل يعترض ابن عربي على علم الفقيه فخر الدين الرازي فيقول له: إن العلم الكامل لا يجيء إلا عن طريق الله رأسا من غير الرواة والأساتذة ، وقد كان أبو اليزيد البسطامي(ت260هـ - 875م) يقول لعلماء عصره : "أخذتم علمكم عن علماء الرسوم ميتا عن ميت ، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت" ، فالعلم الذي يقوم على الفكر والنظر ليس في زعم الصوفية علما صحيحا يوثق به ، ويقول جلال الدين الرومي: " يغلب على جماعة العاشقين حال آخر ، لأن خمر المحبة نشوء لا يدركها سواهم " ، وشتان بين المحبة القلبية ، والعلم الذي يكتسب بالدراسة(1)

ثالثا : إختلاف التصوف عن الفلسفة .

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

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

(1) د. عبد الرحمن بدوي : شطحات الصوفية ، ص66

رابعا : مصادر التصوف الإسلامي

أما عن المصادر التي استقى منها التصوف الإسلامي ، فمثار خلاف بين الباحثين شرقيين وغربيين ، ولعل الأقرب إلى الصواب أن نفرق مع جولدتسهر الذي تأثر في ذلك بابن خلدون - بين الزهد الذي كان قريبا من روح الإسلام ، ومذهب أهل السنة ، وتأثر كثيرا بالرهبانية المسيحية ، ثم التصوف الإشراقي بما يتضمن من كلام في المعرفة والأحوال والموارد والأذواق ، وقد تأثر بالأفلوطنية المحدثثة والبوذية والهندية ، وقد سار الباحثون في التصوف على هذا المنهج بعد ذلك ، وأكبر هؤلاء نيكلسون الذي رد الزهد إلى عوامل إسلامية في صميمها ، وأرجع التصوف منذ نشأته في القرن الثالث للهجرة إلى عوامل خارجية هي إتجاه الأفلاطونية المحدثثة والمسيحية والغنوصية ، وعاد بعد كتابه هذا بخمسة عشر عاما عام 1921م فأضاف العامل الإسلامي إلى هذه العوامل ، أما التصوف العملي فقد تأثر في رأيه بالفلسفة الهندية والفارسية(1)

أما الزهد فقد نشأ مع الجماعة الإسلامية ، وفشا في عهد الصحابة والتابعين على ما أشرنا في مستهل هذا الفصل ، قالى تعالى: "ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله"(2) ففسرها مفسرو القرون الثلاثة الأولى للهجرة تفسيرا يجيز الرهبانية ويمتدحها ، حتى عارض الزمخشري هذا التفسير بتفسير يحترمها ويعيد الإسلام منه(3)

(1) د. أبو العلا عفيفي: في التصوف الإسلامي وتاريخه ، ص14

(2) سورة الحديد ، آية : 28

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

خامسا : التصوف النظري

قد نشأ التصوف النظري أو الإشرافي بمعناه الدقيق في القرن الثالث للهجرة ، وكان التصوف قبل ذلك ينزع بأهله إلى غاية عملية هي النجاة بالنفس من عذاب الآخرة ، وكنا نراه على يد معروف الكرخي(ت200هـ) يبدو في أن يكون وسيلة لإلتماس المعرفة ، إذ يقول عن التصوف : أنه الأخذ بالحقائق " ، وأعتبر نيكلسون ذي النون المصري (ت245هـ) وقد نشأ من أبوين في أحميم من صعيد مصر ، أحق أهل التصوف إطلاقاً بأن يكون واضح أسس التصوف ، وأكبر شخصية شكلت المذهب الصوفي وطبعته بطابعها الدائم ، وقد اعترف له بهذا الفضل كتاب التراجم والمؤرخون المسلمين ، ويؤثر عنه أنه أول من وضع تعريف للوجد والسماع .

وعلى يد أبي يزيد البسطامي(ت 261هـ) نشأت لأول مرة نظرية اتحاد الإنسان بالله ، أو الناسوت باللاهوت ، وكان أول من استخدم كلمة الفناء وأراد بها محو صفات النفس الإنسانية بآثارها ، فكان بهذا أول من وضع أساس مذهب الفناء ، وكانت له شطحات جذب أخرجته عن حده حتى قال: إني أنا الله ، لا إله إلا أنا فاعبدوني"(1) وقال أيضا "سبحاني سبحاني ما أعظم شاني"(2) إلى آخر هذه الشطحات.

(1) نيكلسون : التصوف الإسلامي وتاريخه ، ترجمة د. أبو العلا عفيفي ، ص8.7 ، ولقد ذهب ماسنيون إلى أن أبو يزيد البسطامي وزينون المصري كانا أول من استخدم لفظ الفناء بمعناه الصوفي.

(2) د. عبد الرحمن بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام ، ص50 ، ولقد كتب عنه نيكلسون فصلا ممتعا عرض فيه حياته ، ونظريته ومصرعه ، في كتابه في التصوف الإسلامي وتاريخه. يتفق الاتحاد والحلول في أن كليهما يعبر عن حقيقتين اندمجتا فكانتا حقيقة واحدة ، ولكن الاتحاد يقرر اتحاد المخلوق بالخالق ، بينما يقرر مذهب الحلول لحلول الله في مخلوقاته ، ويختلف هذا المذهب عن مذهب وحدة الوجود في أن الأخير يعبر عن حقيقة واحدة ، هي الله من ناحية والمخلوقات من ناحية أخرى.

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

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

وقال أيضا:

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

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

وظهر التصوف الإشرافي على يد السهروردي المقتول (587هـ) الذي رأى أن النفوس الناطقة في جوهر الملكوت - أي عالم المعقولات والمجردات - وأن ما يشغلها عن عالمها هو هذه القوى البدنية ومشاغها ، فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية وضعف سلطان القوى البدنية بتقليل الطعام وتكثير السهر ، تتخلص أحيانا إلى عالم القدس ، وتتصل بأبيها وتتلقى منه المعارف ، وتتصل بالنفوس الفلكية العالمة بحركاتها وتتلقى منهم الغيبات في نومها ويقظتها(1) وهكذا إذا تطهرنا من شواغل البدن وتأملنا كبرياء الحق والنور الفائض من لدنه ، وجدنا في أنفسنا بروقا ذات بريق وشروقا ذات تشريق ، وشاهدنا أوطارا وقضينا أوتارا(2)

(1) السهروردي : هياكل النور ، ص43

(2) المصدر نفسه ، ص32

وبهذا يتمكن الإنسان من الاتحاد بروح القدس المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال ، وهو أبونا ورب طلسم نوعنا ومفيض نفوسنا ومكملها بالكمالات العقلية(1)

بهذا يتصل المتصوف بالنفوس الفلكية ويدرك شتى المعلومات والمعارف في عالم الغيب ، تلك هي غاية المثصوف التي يسعى إلي تحقيقها أصحاب التصوف الإشرافي(2) وهي شبيهة بغاية الفيلسوف في السعادة التي تتحقق بالاتصال بالعقل الفعال وإن اختلفت الطريقة عند كل منهما.

وتطور إتحاد البسطامي وحلول الحلاج إلى مذهب وحدة الوجود على يد ابن عربي(ت638هـ) وخلصته أن الوجود حقيقة واحدة ، وليس تعدد الموجودات وكثرتها إلا وليد الحواس الظاهرة ، فالحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها متكثرة بصفات وأسمائها ، إذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هي الحق ، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها وأسمائها هي الخلق ، أي العالم ، وهي فناء الإنسان عن إنيته . أي صفاته البشرية عند ابن عربي ومن جرى مجراه من أتباع وحدة الوجود ، بينما يتحقق الفناء عند الحلاج وأمثاله من دعاة الحلول بمحو الصفات التي تعوقه عن الاتصال لتحل مكانها الصفات الإلهية(3)

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

(1) السهروردي : هياكل النور ، ص28

(2) هنري كوربان : بحث عن السهروردي المقتول ، بحث نشره د. عبد الرحمن بدوي ، شخصيات قلقة في الإسلام ، وأيضا د. محمد مصطفى حلمي : بحث عن السهروردي وآثاره ، مجلة كلية الآداب عدد ديسمبر ، 1950م

(3) د. أبو العلا عفيفي : التعليق على مادة ابن عربي ، دائرة المعارف الإسلامية ، وأيضا مقدمته لكتاب فصوص الحكم لأبن عربي ، ص24.

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

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

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

فالحب هو العنصر العاطفي من الدين ، وهو الذي يجعل الصوفي يرى ربه في خليقته
جميعها ، فيحبها جميعا ، ولقد عاصر ابن عربي صوفي كبير هو عمر بن الفارض المصري
(ت632هـ) الذي إتخذ الذات الإلهية موضوعا لحبه ، واستغرق في العشق حتى فنى عن ذاته
واتحد بمحبوبه(1) ولقد أنشد ابن الفارض

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

سادسا : التصوف العملي ومظاهره.

بدأ التصوف يعود إلى طابعه العملي وينصرف عن الجانب النظري إلى حد كبير ،
فظهرت في أواخر القرن السادس للهجرة الطريقة القادرية التي تنسب إلى عبد القادر الجيلي
(ت561هـ) والرفاعية التي تنسب إلى أبي الحسين الرفاعي(ت575هـ) وتعددت الطرق بعد
ذلك فظهرت الشاذلية لمؤسسها أبي الحسن الشاذلي(ت656هـ) وغيرها من الطرق.

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

(1) د. محمد مصطفى حلمي : ابن الفارض والحب الإلهي ، ص 23

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

ولكن هذا التصوف الجمعي قد فشا في مصر منذ نهاية القرن التاسع وبداية القرن العاشر الهجري ، واعتنقه العوام والدجالون واتخذوه أداة للكسب الرخيص وتضليل الناس ، ولبث على هذه الحال حتى أخذت مصر تتصل بالعالم الأوربي منذ حملة نابليون وقيام الوالي محمد علي على حكم مصر ، فأخذ نفوذ هؤلاء يتضائل بعد سعة وبدأ فساد سيرتهم ينكشف للناس بعد خفاء (1)

سابعاً: موقف أهل السنة من التصوف

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

(1) د. توفيق الطويل : التصوف في مصر إبان الحكم العثماني ، ص37 أيضا كتابه ،
الشعراني إمام التصوف في عصره ، ص7

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

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

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

الباب الثالث

مشكلات فلسفية

ويحتوي على المشكلات التالية :

الفصل الأول : فلسفة التأويل عند إخوان الصفا

الفصل الثاني : مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة عند الكندي

الفصل الثالث: مشكلة الألوهية عند الفارابي

الفصل الأول

فلسفة التأويل عند إخوان الصفا

بَحْثٌ فِي

فلسفة التأويل عند إخوان الصفا

إعداد

د/ إبراهيم محمد مرشاد الحداد

أستاذ الفلسفة الإسلامية

كلية الآداب بقنا - جامعة جنوب الوادي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

صدق الله العظيم

[آل عمران آية 7]

مقدمة

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

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

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

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

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

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

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

والسؤال الذي يطرح نفسه لماذا إخوان الصفا ؟

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

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

أولاً : التأويل .. لغة واصطلاحاً .

كلمة تأويل كلمة متداولة ومعروفة أُثير حولها الكثير من النقاش فى تاريخ الفكر الإسلامى ، ويعد المعنى اللغوى تفسيراً صحيحاً ومناسباً لكلمة تأويل ، فلقد جاء فى لسان العرب لابن منظور (ت 711 هـ) :

" يقال ألت الشئ أوله ، إذا جمعته وأصلحته ، فكأن التأويل جمع معانى ألفاظ أشكلت بلفظ واضح لا إشكال فيه"⁽¹⁾ وهو عند الزركشى : " من الإيالة وهى السياسة ، فكأن المؤول للكلام يسوس الكلام ويضع المعنى فى موضعه"⁽²⁾ ويعرفه الجرجانى بأنه " صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذى يراه موافقاً للكتاب والسنة"⁽³⁾ معنى هذا أن مفهوم التأويل المتصل باللغة هو الذى يعنى باللفظ والبحث عن معناه بعيداً عن أى غرض مذهبي أو اتجاه عقيدى وهو يدور فى المعاجم المتقدمة حول معانى التفسير أو الإصلاح ، ولكن مع التطور الفكرى والثقافى للحياة الإسلامية احتل التأويل مجالاً أوسع وانتقل من المعنى اللغوى إلى المعنى الإصطلاحى .

فيعرفه الإمام الغزالى(ت 505هـ) بأنه : " بيان معناه بعد إزالة ظاهره"⁽⁴⁾ ولقد عرفه بالمعنى الإصطلاحى أيضاً بقوله : " التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل ، يصير به أغلب على الظن من المعنى الذى يدل عليه الظاهر ويشبهه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز"⁽⁵⁾

(1) ابن منظور : لسان العرب ، مادة أول ، المطبعة الأميرية ، القاهرة 1302هـ ، ج13 ، ص 34
(2) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، الطبعة الثالثة ، بيروت ، 1972م ، ص149
(3) الشريف الجرجانى : التعريفات ، تحقيق د . عبد المنعم الحفنى ، دار الرشاد ، القاهرة 1991م ، ص59
(4) الغزالى : إجماع العوام عن علم الكلام ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان ، 1986 ، ص66
(5) الغزالى : المستصطفى من علم الأصول ، دار الفكر للطباعة ، القاهرة 1960 ، ص387

وهو عند ابن رشد عبارة عن إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في التعريف أصناف الكلام المجازي⁽⁶⁾ بناءً على ما تقدم فإن كلمة تأويل تُعني باطن الأمور فإذا كانت الشريعة . كما يقولون . مشتملة على ظاهر وباطن لاختلاف فطر الناس وتباينهم في التصديق كان لابد من إخراج النص من دلالاته الظاهرية إلى دلالاته الباطنية بطريق التأويل ، فالتأويل هو الطريقة المؤدية إلى رفع التعارض بين ظاهر الأقاويل وباطنها .

ولكن استعمال كلمة تأويل تكشف النقاب عن وجود تفاوت أساسي بين معنى هذه الكلمة وبين معنى كلمة تفسير فالتفسير في اللغة " راجع إلى معنى الإظهار والكشف ... فالتفسير كشف المغلق من المراد بلفظه وإطلاقه للمحتسبين عن الفهم به "⁽⁷⁾ ولقد عرفه الزركشى بأنه : " علم نفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد (ﷺ)) وبيان معانية ، واستخراج أحكامه وحكمه"⁽⁸⁾ ولقد اختلف علماء اللغة في بيان الفرق بين التأويل والتفسير ، فلقد جاء في كليات أبي البقاء :

" التأويل بيان أحد احتمالات اللفظ ، والتفسير بيان مراد المتكلم ولذلك قيل: التأويل ما يتعلق بالدراية والتفسير ما يتعلق بالرواية " ⁽⁹⁾ أما البغوى فيفرق بينهما بقوله " التأويل هو صرف الآية إلى معنى محتمل يوافق ما قبلها وما بعدها غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط ، والتفسير هو الكلام في أسباب نزول الآية هـشأنها"⁽¹⁰⁾

⁽⁶⁾ ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال ، تحقيق د. محمد عمارة ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية 1983م ، ص 20

⁽⁷⁾ الزركشى : البرهان في علوم القرآن ، ج3 ، ص 174 ، ولقد جاء في القاموس المحيط : " التفسير الإبانة وكشف المغطى " الفيروز أبادى ، القاموس المحيط ، المطبعة المصرية ، القاهرة ، 1935م ، ج2 ، ص 110

⁽⁸⁾ نفس المرجع ، ص 147

⁽⁹⁾ أبو البقاء : الكليات : طبعة بولاق ، القاهرة ، 1280هـ ، ص 105

⁽¹⁰⁾ البغوى : معالم التنزيل في التفسير ، طبعة المنار ، القاهرة 1345هـ ، ج1 ، ص 18

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

ثانياً : التأويل ... نبذة تاريخية

نظرية التأويل أو التوفيق بين الدين و الفلسفة ، أو بمعنى آخر التوفيق بين الظاهر والباطن هى النظرية الفلسفية التى اعتمد عليها كثير من الفلاسفة فى إقامة صرح فلسفتهم ، ذلك لأن هناك ارتباطاً وثيق الصلة بين الفلسفة والدين وذلك لعدة أسباب أهمها: (11)

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

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

سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدء الخلق﴾ (12) وقوله تعالى : ﴿ قل انظروا ماذا فى السموات والأرض﴾ (13)

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

1975م، ص106، ص107

(12) سورة العنكبوت آية : 20

(13) سورة يونس آية : 101

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

لذا فإن التوفيق بين الدين والفلسفة أمر طبيعي وذلك لتحقيق الانسجام بين المعتقد الديني والنظر العقلي ، وإذا كان الفيلسوف من الذين يبحثون في موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة ، فلا بد من دعوته إلى التأويل ، لذلك نجد لهذه الفكرة أصلها الموعغل في القدم فظاهرة التأويل كاتجاه عقلي له جذور قديمة . قبل اليهودية و المسيحية والإسلام . تظهر في الفكر الفلسفي عند اليونان .

فلقد اتجه اليونانيون إلى شرح أساطيرهم وقصائدهم الهوميرية شرحاً رمزياً يعتمد على التأويل المجازي ، كما عرفت طريقة التأويل الرمزي عند الأورفية ، ولجأ إليه الفيثاغوريين حيث ذهبوا إلى تفسير الوجود بالأعداد (14)

وبالرغم من أن التأويل الفلسفي كان معروفاً لدى اليونان ، إلا أن الإسكندرية كانت هي المركز الأهم لهذا النمط من ثم نجد أن العلاقة بين الدين والفلسفة كانت . طابع التفكير في العصر الوسيط ، وهو ما نراه واضحاً لدى فيلون اليهودي " حيث كان من المعتقد أن للتوراة معنيين أحدهما حرفي والآخر مجازي ، ولا سبيل إلى الوقوف على المعنى المجازي إلا عن

طريق التأويل واطراح المعنى الحرفي حتى يمكن تفسد ما جاء في التوراة من تشبهات (15) فإن فيلون قد دعا إلى مراعاة المعنى الحرفي والمجازي للتوراة ، وكثيراً ما كان يلجأ إلى التأويل المجازي ليتخلص من صعوبات التفسير الحرفي (16) إذا حاول شرح كل نصوص التوراة

(14) د . على سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام : دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية 1981م ج1 ص73 أيضاً د . محمد فتحي عبد الله : النحلة الأورفية أصولها وأثارها في العالم اليوناني ، مركز الدلتا للطباعة والنشر بالإسكندرية ، 1990م ، ص 30

(15) د . على سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام : ج1 ص74 أيضاً د . محمد فتحي عبد الله : النحلة الأورفية أصولها وأثارها في العالم اليوناني ، ص 30

(16) إميل برهيه : الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري ، ترجمة د . محمد يوسف موسى ، د . عبد الحليم النجار ، طبعة الحلبي القاهرة 1954م ص96

شرحاً رمزياً وذلك للتوفيق بين مبادئ التوراة والفلسفة اليونانية ، لهذا تمثل فلسفته " أهم محاولة للتوفيق بين الدين اليهودى والفلسفة اليونانية" (17)

ونجد بعد فيلون بعض أحبار اليهود وفلاسفتهم الذين ذهبوا إلى القول بأهمية وضرورة التأويل المجازى للتوراة مثل " سعاديا الفيومي وابن جبرول وابن ميمون " (18)

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

أما بالنسبة للمسيحية فقد رأى فلاسفتها أن الإنجيل قد حوى كثيراً من الفلسفة اليونانية ، كذلك حوى حقائق أخرى لم يصل إليها فلاسفة اليونان إلا أن نصوصه إذا أخذت كلها حرفياً لا تظهر فيها هذه الحقائق ، ومن ثم لابد من تأويل بعض النصوص ليظهر ما فيها من المعاني الفلسفية ، لذا ذهب " كليمانت السكندرى (ت : 217م) " إلى القول بان معنى الكتاب المقدس الظاهر يقودنا إلى الإيمان البسيط ، أما المعنى المجازى فيقودنا إلى أسمي درجات الإيمان⁽¹⁹⁾ أما "أورجين ت : 254م " فقد رأى أن الكتاب المقدس له ثلاثة معان ، مادى ونفسى وروحى ، أو معنى حرفى وآخر أخلاقى وثالث رمزى⁽²⁰⁾ ثم نجد القديس " أوغسطين " يسر في التأويل المجازى بشرط أن تكون نتيجته متفقة مع العقيدة المسيحية مع ضرورة تقدير المعنى الحرفى أولاً ، وأصبح هذا الشرط الأخير مبدءاً متوارثاً لدى كثير من مفكرى المسيحية فيما بعد مثل ألبرت الكبير وتلميذه توماس الأكوينى .

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

(18) د. محمد فريد حجاب : الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا ، الهيئة المصرية العامة ، القاهرة 1982 م ص 212

(19) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، لجنة التأليف والترجمة ، القاهرة ، الطبعة الخامسة 1970 ص 269

(20) إميل برهيهيه : تاريخ الفلسفة ، ج 2 ، ص 289

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

ثالثاً : التأويل في الإسلام

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

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

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

عندهم ، أما النصوص فدلالته ظنية " (21) فإذا كان القرآن يصف الله بأنه : ﴿ ليس كمثله شئ ﴾ (22) كان من الضروري تأويل جميع آيات التشبيه الواردة فى القرآن ، فأولوا قوله تعالى : ﴿ بل يدها مبسوطتان ينفق كيف يشاء ﴾ (23) فاليد هنا الفضل والنعم وذلك معروف فى اللغة " (24)

وفى سبيل إثبات حرية الإرادة الإنسانية فقد أول المعتزلة آيات الجبر التى تتصادم مع رأيهم فى خلق الأفعال فيؤولون قوله تعالى ﴿ ومن يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط

(21) هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية من الينابيع حتى وفاة ابن رشد ، ترجمة نصير مروة وحسن قبيس ، منشورات عويدات ، بيروت ، الطبعة الأولى 1966م ، ص 78

(22) سورة الشورى آية : 11

(23) سورة المائدة آ : 64

(24) الشريف المرتضى : آمال المرتضى ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة 1325هـ ج 3 ، ص 91

مستقيم ﴿⁽²⁵⁾ بأن من يشأ الله يضلله أي يخذله ولم يلفظ به، لأنه ليس من أهل اللطف ومن يشاء الله يجعله على صراط مستقيم، أي يلفظ به. (26)

أما الشيعة فقد التزموا باطن النص، وهم أصحاب الاتجاه الرمزي الباطني في التأويل حيث قالوا: "إن لكل ظاهر باطناً ولكل تنزيل تأويلاً" ⁽²⁷⁾ فالمراد من القرآن عندهم باطنه دون ظاهره حيث يرون أن آيات الكتاب سهلة يسيرة ولكنها على سهولتها تخفي ورائها معنى

مستتراً ⁽²⁸⁾ وأن الأخذ بالظاهر دون الباطن انتقاص للإسلام ككل والأخذ بحرفية النص مدعاة لأهمال ما تركه النبي للأئمة من إرث روحي، ذلك الإرث هو الباطن ⁽²⁹⁾.

أما الصوفية فلم أيضاً تأويلات مجازية للقرآن خاصة بهم، وهم مثل الشيعة يرون أن الإمام علي بن أبي طالب ورث عن الرسول (ﷺ) علم هذه التأويل كلها التي لا ينبغي أن تلقن إلا للمريدين وحدهم، وهذه الفكرة ينكرها أهل السنة، إذ إن النبي عندهم لم يخف شيئاً عن جمهور أمته ولم يفض لأحد بعلم باطني ⁽³⁰⁾.

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

(²⁵) سورة البقرة آية : 115

(²⁶) الزمخشري : الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، مطبعة الاستقامة ، القاهرة ، الطبعة الثانية 1946 م ، ج1 ، ص 45.

(²⁷) الشهرستاني : الملل والنحل ، تحقيق د. محمد سيد كيلاني ، مطبعة الحلبي 1967م ، ج1 ، ص 150 .

(²⁸) جولد تسهير : العقيدة والشريعة في الإسلام ، ترجمة د. محمد يوسف موسى ، دار الكتاب المصري ، القاهرة ، الطبعة الأولى 1946م ، ص 243 .

(²⁹) هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص 71

(³⁰) جولد تسهير : العقيدة والشريعة في الإسلام ، ص 157 . 158

وهو العلم الباطن ، وهو علم أهل التصوف لأن لهم مستنبطات من القرآن والحديث وغير ذلك ، فالعلم ظاهر وباطن والقرآن ظاهر وباطن وحديث الرسول (ﷺ) ظاهر وباطن ، والإسلام ظاهر وباطن⁽³¹⁾ .

وهنا نصل إلى ذلك التصنيف الذي أقلق الفقهاء كثيرا وهو تصنيف الدين إلى شريعة وحقيقة وهو تصنيف أخذ به كل من الشيعة والمتصوفة ، ولقد وضعت المشكلة نفسها أمام فلاسفة الإسلام ، ففيلسوف العرب الأول الكندي قد أول النص الديني تأويلا عميقا معتمدا على المجاز اللغوي فهو يذهب في تأويل قوله تعالى:

﴿والنجم والشجر يسجدان﴾⁽³²⁾ إلى أن السجود يقال في اللغة على وضع الجبهة في الصلاة على الأرض والزام باطن الكفين والركبتين على الأرض، ويقال أيضاً السجود على الطاعة فيما ليست له جبهة.. فمعنى السجود الطاعة⁽³³⁾

كذلك اعتمد الفارابي في محاولته الجمع بين رأيي الحكيمين "أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس" أو بينهما وبين الشريعة الإسلامية على التأويل ، فلقد رأى : "أن الدين لا يناقض الحكمة اليونانية، وإن كان هناك فروق ومناقضات ففي الظواهر لا في البواطن ، ويكفي لإزالة الفروق أن نعتمد إلى التأويل الفلسفي ونطلب الحقيقة المجردة"⁽³⁴⁾

(31) الطوس :اللمع ،تحقيق د. عبد الحليم محمود وطه عبد القادر ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة 1960م ،ص 43.

(32) سورة الرحمن آية : 6

(33) الكندي : رسالة الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله " ضمن رسائل الكندي الفلسفية

تحقيق د. محمد عبد الهادي أبوريدة ، دار الفكر العربي ، القاهرة 1950م ،ط1 ، ص245

(34) د. حنا الفاخوري ، خليل الجرّ : تاريخ الفلسفة العربية ، دار المعارف بيروت 1950م ص

كذلك لجأ ابن سينا إلى تأويل النصوص الدينية تأويلاً رمزياً ، فلقد رأى أن كلام الفلاسفة والرسول يجب أن يكون رمزاً "فالمشترك على النبي أن يكون كلامه رمزاً وألفاظه إيماء"⁽³⁵⁾ كذلك اعتمد عليه ابن رشد في محاولته التوفيق بين الشريعة والحكمة.

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

رابعاً : التأويل عند إخوان الصفاء⁽³⁶⁾ :

(35) ابن سينا : عيون الحكمة ضمن تسع " تسع رسائل تحقيق حسن عاصي ، دار قابس بيروت ، 1986م ص8

(36) إخوان الصفاء وخلان الوفاء: إسم اتخذه الإخوان للدلالة على حقيقة حالهم ، هذا ويميل البعض إلى الاعتقاد بأن الاسم مقتبس مما ورد في " كتاب كليلة ودمنة " عن الحمامة المطوقة وكيف نجت من الشبكة بمعاونة إخوان لها نصحاء ، هذا فضلاً عن أن بعض ما ضربه صاحب كليلة ودمنة من الأمثال ينطبق على ما جاء في الرسائل من إشارات واضحة إلى تعاون الأصدقاء الرحماء وإلى ما يحل بهم من تفرق الجمع وتشتيت الشمل بفعل من يدبر لهم الحيلة ويضمّر لهم العداوة . دي بور: مادة إخوان الصفا ، دائرة المعارف الإسلامية الترجمة العربية ، القاهرة، ص 452 ، ولقد ذهب فريق آخر من الباحثين إلى القول بأن كلمة الصفاء تعني الصفاء في المودة أو أنها مقتبسة من الصوفية التي كانت تدعو إلى صفاء القلب . ابن خلدون: المقدمة ، دار الشعب ، القاهرة 1973م ، ص 439.

والواقع أن هذا الرأي أقرب إلى ترجيح اشتقاق إخوان الصفاء من معنى كلمة صفاء ، فقد أشاروا في رسائلهم إلى إن الصفاء يعني النقاء والصفاء من شوائب التغيير والاستحالة وأن من عدم هذه الصفة لا يكون من إخوان الصفاء فهم يقولون : " اعلم يا أخي أن حقيقة هذا الاسم . أي إخوان الصفاء . هي الخاصة بهم الموجودة في المستحقين له بالحقيقة لا على طريق المجاز ، واعلم يا أخي أنه لا سبيل إلى صفاء النفس إلا بعد بلوغها إلى حد الطمأنينة في الدين والدنيا جميعاً . إخوان الصفا: الرسائل ، تحقيق خير الدين الزركلي ، المطبعة الأميرية بمصر ، القاهرة 1928م ، ج4 ، ص411 . ولعل هذا يتفق مع وصف التوحيدي لهذه الجماعة بأنها " قد تألفت بالعشرة وتصافت بالصدّاقه واجتمعت على القدس والطهارة". التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة ، تحقيق أحمد أمين ، و أحمد الزين ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة 1942م ، ج 2 ، ص 11 .

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

(1) العلاقة بين الفلسفة والدين:

اتجه إخوان الصفا كما اتجه غيرهم من الفلاسفة⁽³⁷⁾ إلى التوفيق بين الدين والفلسفة، وهذا الاتجاه إلى التوفيق ناتج عن حاجة الوقت والبيئة للإحساس بالحاجة إلى التوفيق بين الدين والفلسفة أمر طبيعي يحسه المؤمن المفكر أو الفيلسوف بهدف تحقيق الانسجام بين المعتقد الديني والنظر العقلي ، وإذا كان الفيلسوف من الذين يبحثون في موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة فلا بد من دعوته إلى التأويل ، فعندما يجد تعارضاً بين نص ديني وحقيقة عقلية ، يحاول أن يفسر النص أو يؤوله بحيث يتفق هذا المعنى الذي أعطاه له والحقيقة العقلية التي سبق له التوصل إليها.

لهذا ظهرت جماعة إخوان الصفا تنزع نزعة فلسفية وتنشئ رسائل تجمع فيها عصارة التيارات الفلسفية الشائعة وتجعل في باطنها حقائقها الفكرية ، وفي هذا يقول السجستاني: ظنوا أنهم يمكنهم أن يدسوا الفلسفة التي هي علم النجوم والأفلاك والمقادير... في الشريعة وأن يضموا الشريعة للفلسفة"⁽³⁸⁾ أي تطهير الشريعة بالفلسفة ، فهم قد رأوا "أن الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة وذلك لأنها

(37) انظر : محاولة الكندي للتوفيق بين الدين والفلسفة في كتابه " إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني ، طبعة عيسى الحلبي القاهرة 1948 م. أيضاً: رسالته في كمية كتب أرسطو طاليس "تحقيق د. محمد عبد الهادي أبوريدة ، "ضمن رسائل الكندي الفلسفية " ج 1 ، دار الفكر العربي ، القاهرة 1950 م. د. عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف القاهرة ، الطبعة التاسعة 1987 م. الفصل الأول. كذلك اشتهر الفارابي بأنه فيلسوف التوفيق الأول في الإسلام انظر في ذلك كتابه " الجمع بين رأيي الحكيمين ، تحقيق البيرنادر ، المطبعة الكاثوليكية بيروت 1960 م وأيضاً كتابه : آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق د. نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت 1959 م ، وجميل صليبا . تاريخ الفلسفة العربية بيروت 1970 م ، ص 143.

(38) التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة ، ج 2 ، ص 5.

حاوية للحكمة الإعتقادية والمصلحة الاجتهادية ... ومتى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة فقد حصل الكمال⁽³⁹⁾

والواقع أن إخوان الصفا لم يدعوا فرصة إلا وقد وسعوا في هذه الفكرة وأسهبوا في إبانة ما هي عليه من الصحة ، فهم يدينون بالوحدة الفلسفية⁽⁴⁰⁾ فالحقيقة واحدة وما اختلاف الآراء في المذاهب والديانات إلا في الظاهر أما الباطن فواحد ، ولقد أدت هذه النزعة التوفيقية إلى أنهم إذ أرادوا إثبات قضية من القضايا بدعوا بذكر فكرتهم ثم أيدها بما ورد في كتب الأنبياء

والفلاسفة فهي كلها عندهم. "من مبدأ واحد وعلة واحدة وعالم واحد ونفس واحدة"⁽⁴¹⁾ لهذا فقد رأى الإخوان أن الهدف من الشريعة هو نفس الهدف من الفلسفة " فالعلوم الفلسفية والشريعة النبوية كلاهما أمران إلهيان يتفقان في الغرض المقصود منها الذي هو الأصل ، ويختلفان في الفروع⁽⁴²⁾ بالإضافة إلى أن الأنبياء والفلاسفة قد اجتمعا على أن الأشياء كلها معلولة وأن البارئ عز وجل هو علتها ومبدعها واتفقا أيضاً : على ذم الدنيا والإقرار بالمعاد وجزاء الأعمال⁽⁴³⁾

وإذا كانت الفلسفة تهدف إلى تهذيب النفس والترقي من حال النقص إلى حال التمام لتنال بذلك الدوام والبقاء والخلود ، فإن الغرض من النبوة هو تهذيب النفس الإنسانية وإصلاحها ، وإذا كان هذا هو هدف كل من الفلسفة والدين من النفس الإنسانية إلا أن لكل منهما طريقه المختلف لتحقيق هذا الهدف ، ويرجع سبب اختلافهما إلى اختلاف عقلية الشعوب واختلاف الزمان والمكان ، فقد تعرض للنفوس من أهل كل زمان أمراض وأعلال مختلفة في الأخلاق الرديئة والعادات الجائرة والآراء الفاسدة من الجهالات المتركمة كما

(39) نفس المرجع : ج2 ، ص 6 .

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

د. صبحي الصالح والأب فريد جبر ، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى 1967م ج1 ص193

(41) إخوان الصفاء . الرسائل ، ج4 ، ص106.

(42) نفس المصدر ، ج3 ، ص 30

(43) نفس المصدر ، ج4 ، ص 178

يعرض للأجساد من الأمراض والأعلال من تغيرات الزمان والأهوية ، فهكذا شرائع الأنبياء واختلاف سننهم بحسب أهل كل زمان وما يليق بهم أمة أمة وقرنا قرنا⁽⁴⁴⁾

هكذا فإن اختلافهما يرجع إلى الطبائع المختلفة والأعراض المتغيرة التي تعرض للنفوس وهو ما يترتب عليه اختلاف في موضوعات الشرائع لكي تتلاءم مع تلك الطبائع المختلفة ، لهذا يصح أن نقول: "ما بين علماء الشريعة وعلماء الفلسفة اختلاف إلا في اللفظ ولكن بينهما اتفاق في المعنى"⁽⁴⁵⁾ هكذا يتمثل الفرق بين النبي والفيلسوف في الشكل وليس في المضمون ، فصاحب الشريعة : " لا ينسب إلى رأيه واجتهاده وقوته شيئاً مما يقول ويفعل ويأمر وينهي في وضع الشريعة لكن ينسبها إلى الوساطة التي بينه وبين ربه من الملائكة التي توحى إليه... أما الحكماء والفلاسفة إذا استخرجوا علماً من العلوم وألفوا كتاباً ينسب ذلك إلى قوة أنفسهم واجتهادهم⁽⁴⁶⁾

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

وبالرغم من هذا الاختلاف عند إخوان الصفا بين كل من الأنبياء والفلاسفة فإن كلا منهما ليس إلا أحد النفوس الجزئية التي تصورت بصورة النفس الكلية : " وذلك بحسب قبولها ما

(44) نفس المصدر، ج4، ص24 - ص25

(45) إخوان الصفا : الرسالة الجامعة، تحقيق د. جميل صليبا، مطبعة الجامعة السورية بدون تاريخ، ج1، ص639

(46) إخوان الصفاء : الرسائل ، ج4 ، ص146

يفيضم عليها من العلوم والمعارف والأخلاق الجميلة ، وكلما كانت أكثر قبولاً كانت أفضل وأشرف من سائر أبناء جنسها"⁽⁴⁷⁾.

ولما كان هدف كل من الفلسفة والدين واحداً⁽⁴⁸⁾ في نظر إخوان الصفاء فإن مذهبهم يقوم على الجمع بينهما ، ولقد انتهت بهم نزعتهم التوفيقية إلى أن رأوا في جميع المذاهب الفلسفية مذاهباً واحداً يوافق جوهر الأديان، ونظروا إلى الأنبياء والفلاسفة نظرة واحدة فهم :
ينظمون إبراهيم ويوسف والمسيح ومحمد وسقراط وفيثاغورث في مدرسة موحدة الأهداف"⁽⁴⁹⁾

(2) الشريعة شرط التفلسف :

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

"اعلم يا أخي متى كنت مقصراً في العبادة الشرعية فلا يجب أن تتعرض لشيء من العبادة الفلسفية وإلا هلكت وأهلكت وضللت وأضللت وذلك أن العمل بالشريعة الناموسية والقيام بواجب العبادة فيها ولزوم الطاعة لصاحبها والعمل بالعبادة الفلسفية الإلهية إيمان ، ولا يكون المؤمن مؤمناً حتى يكون مسلماً ، والإسلام سابق على الإيمان"⁽⁵⁰⁾

معنى هذا أن العبادة الشرعية في نظر الإخوان هي الإسلام والعبادة الفلسفية هي الإيمان، وإذا كان كل منهما يكمل الآخر، إلا أن الفلسفة تأتي في مرتبة تالية للشريعة ، إذ أن

(47) إخوان الصفاء : الرسائل ، ج 2 ، ص 10.

(48) لقد ذهب الكندي إلى أن هناك اتفاقاً بين الدين والفلسفة من جهة الموضوع والغاية والمنهج، فمن جهة الموضوع كلاهما يطلب الحق ومن جهة الغاية كلاهما يسلك طريق البرهان ، ولكن الدين ينفرد إلى جانب ذلك بإتباع طريق السمع فعلوم الرسل تكون بلا طلب ولا تكلف ولا بحيلة بشر وإنما تكون بإرادة الله عن طريق تطهير أنفسهم وإنارتها للحق.. انظر الكندي : رسالته في كمية كتب أرسطو طاليس ، ج 1 ، ص 372، أيضاً د. عاطف العراقي . مذاهب فلاسفة المشرق ، ص 43 ، ص 44.

(49) د . جبور عبد النور: إخوان الصفا، دار المعارف ، القاهرة، الطبعة الرابعة 1983م ، ص 17

(50) إخوان الصفا : الرسائل ، ج 4 ، ص 412

الفلسفة في نظرهم أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة، فالناس في العلوم العقلية: "أعلاهم طبقة الأنبياء عليهم السلام وأعلي الناس في الصنائع والمعارف الجسمية هم الحكماء" (51) وبناءً على هذا فإن النبوة في نظر الإخوان "أعلى درجة وأرفع رتبة ينتهي إليها حال البشر مما يلي رتبة الملائكة" (52) ولهذا هاجم إخوان الصفا المتفلسفين الذين ينكرون الشرائع أو يهملون في أداء فروضها والعمل بأحكامها.

(3) الظاهر والباطن عند إخوان الصفا:

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

وهذا المفهوم هو الذي عرف بفلسفة "الظاهر والباطن" وأتباع هذه الفلسفة هم الذين أطلق عليهم الباطنية⁽⁵³⁾. فكل شئ عند إخوان الصفا له ظاهر وباطن ، فالموجودات التي خلقها الله

(51) نفس المصدر : ج4 ، ص 413 .

(52) نفس المصدر: ج4 ، ص 179، ولهذا فإننا لا نتفق مع بعض الباحثين الذين ذهبوا إلى رأي يخالف هذا الرأي حيث اعتبروا أن إخوان الصفا يرفعون من قيمة الفلسفة على الشريعة انظر د. حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية ، دار المعارف بيروت ، 1957م، ص 228.

(53) ذهبت الباطنية إلى أن لكل شئ ظاهراً وباطناً وأن للقرآن ظاهراً وباطناً، وينكشف الباطن للخواص من عباد الله الذين اختصهم الله بهذا الفضل وكشف لهم عن أسرار القرآن، ولقد قال الشهرستاني عنهم : " الباطنية إنما لزمهم هذا اللقب لحكمهم بأن لكل ظاهرٍ باطناً ولكل تنزيلٍ تأويل" الملل والنحل ، ج2، ص 26 فلقد نظر الباطنية إلى نصوص القرآن نظرة تتماشى مع اعتقادهم فقالوا: كل ما ورد من الظواهر في التكاليف والحشر والنشر والأمور الإلهية هي أمثلة لرموز وبواطن "الغزالي : فضائح الباطنية، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة 1964م ، ص 55، ولهذا ذهب البغدادي إلى أن ضرر الباطنية على المسلمين أعظم من ضرر اليهود والنصارى، بل "أعظم من ضرر الدهرية وسائر أصناف الكفرة، حيث تأولوا لكل ركن من أركان الشريعة تأويلاً يورث تضليلاً، فزعموا أن معنى الصلاة مولاة إمامهم، والحج زيارته وإدمان خدمته والمراد بالصوم الإمساك عن إفشاء سر الإمام دون الإمساك عن الطعام، وزعموا أن من عرف معنى العبادة سقط عنه فرضها". الفرق بين الفرق، دار الكتب العلمية بيروت 1973م ، ص 279. ولقد التزم الشيعة كذلك باطن النص، وهم أصحاب الاتجاه الرمزي الباطني في التأويل الذي يعتمدون عليه فهم يرون: " أن الأخذ بالظاهر دون الباطن انتقاص للإسلام ككل والأخذ بحرفية النص مدعاة لإهمال ما تركه النبي للأئمة من إرث روحي، وذلك الإرث هو الباطن" هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص 71

بعضها ظاهر جلي لا يخفى وبعضها باطن خفي، وقد جعل الله منها ما كان ظاهراً جلياً على الباطن الخفي⁽⁵⁴⁾. والنعم التي أنعم الله تعالى بها على الإنسان كثيرة لا تحصى وهي نوعان: أحدهما من الخارج كالمال والمتاع والولد وهي النعم الظاهرة، ونعم باطنة من داخل مثل حسن

فالمراد من القرآن عند الشيعة باطنه دون ظاهره حيث يرون "أن آيات الكتاب سهلة يسيرة ولكنها على سهولتها تخفي وراءها معنى خفياً مستتراً" جولد تسهير: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص 243. والظاهر عندهم كالقشرة والباطن كاللُب، واللُب خير من القشرة" البغدادي الفرق بين الفرق، ص 50. وتكمن خطورة الاتجاه الباطني إلى أنه ينظر إلى الشريعة باعتبارها نوعاً من أنواع السلوك الخلفي دون اعتبار لحدود الشريعة التي تعارف عليها الناس، ولهذا. تبدو في نظرهم. ضالة الأداء الفعلي للأمر المكلف به بإزاء النية الصادقة في أدائه.

كذلك يجمع الصوفية على أن للقرآن ظاهراً وباطناً شأنهم في ذلك شأن الباطنية والشيعة، فلقد ميز أبو النصر السراج الطوسي تمييزاً حاسماً بين الظاهر والباطن على مستوى النص القرآني بقوله: "إن العلم ظاهر وباطن، وهو علم الشريعة الذي يدل ويدعو إلى الأعمال الظاهرة والباطنة، والأعمال الظاهرة كأعمال الجوارح وهي العبادات والأحكام، أما الأعمال الباطنية فكأعمال القلوب وهي المقامات والأحوال.. ولا يستغني الظاهر عن الباطن ولا الباطن عن الظاهر" للمع، ص 43. فهناك نسبة بين ظاهر الدين وباطنه وتتمثل الأعمال الظاهرة من الشريعة في عمل الجوارح المتعلقة بالأحكام الشرعية في العبادات والمعاملات بينما تتمثل الأعمال الباطنية من الشريعة في أعمال القلوب والمقامات والأحوال المتعلقة بالتصديق واليقين والمعرفة، وهنا نصل إلى ذلك التصنيف الذي أقلق الفقهاء كثيراً، وهو تصنيف الدين إلى شريعة وحقيقة، وهو تصنيف أخذ به كل من الشيعة والمتصوفة

وفي هذا الصدد ينسب إلى معروف الكرخي (ت 200هـ) أنه قال "إن التصوف هو الأخذ بالحقائق والياس مما في أيدي الخلائق" القشيري: الرسالة، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ، ص 127، فالحقائق هنا في مقابل رسوم الشريعة أي العبادات المقررة من فرائض وسُنن، أما ما بأيدي الخلائق فالمقصود به متاع الدنيا، ولا يجب أن ننسى ما تنطوي عليه هذه العبارات من الاستصغار من شأن الشريعة أمام الحقيقة، فالشريعة عند المتصوفة وضعت للعامة من الناس أصحاب الظاهر، أما المتصوفة المشتغلون بعلم الباطن والذين يبتغون الاتصال مع الله فإنهم معفون من رسوم العبادات من وضوء وصلاة.

"وهنا تكمن الخطورة إذا إنه يؤدي إلى رفع التكاليف الشرعية إستناداً إلى أن العبد إذا وصل إلى مقام القرب من الله أصبح في غنى عن مخاطبة الشرع له" د. أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأولى 1963م، ص 123.

وفي هذا الصدد يقول ابن الجوزي: "إن من المتصوفة من داموا على الرياضة مدة فرأوا أنهم قد تجوهروا فقالوا: لا نبالي الآن ما عملنا، وإنما الأوامر والنواهي رسوم للعوام ولو تجوهروا لسقطت عنهم، وقالوا: حاصل النبوة ترجع إلى الحكمة والمصلحة والمراد منها ضبط العوام ولسنا من العوام فندخل في حجر التكليف لأننا قد تجوهرنا وعرفنا الحكمة: "تلبس إبليس، دار الطباعة المنيرية، القاهرة، 1928م، ص 367، لهذا كان لا بد أن تثير مثل هذه الأمور ردود فعل عنيفة من جانب الفقهاء فكانت تهمة الباطني تعني العداء الصريح للدين.

(54) إخوان الصفا: الرسائل، ج1، ص 141.

الخلق وذكاء النفس وصفاء جوهرها⁽⁵⁵⁾ والإنسان نفسه مكون من جسم ظاهر كالقشرة ونفس باطنة خفية كالب⁽⁵⁶⁾

والدين له ظاهر وباطن، وقوامه بهما جميعاً، والظاهر هو أعمال الجوارح والباطن هو اعتقادات الأسرار في الضمائر وهو الأصل⁽⁵⁷⁾ والإيمان أيضاً نوعان : ظاهر وباطن، فالإيمان الظاهر هو الإقرار باللسان ، أما الإيمان الباطن فهو إضمار القلوب باليقين على تحقيق

الأشياء المقر بها اللسان⁽⁵⁸⁾ والكتب السماوية ظاهرها الألفاظ المسموعة وباطنها المعاني التي هي التأويلات الخفية⁽⁵⁹⁾ ورسائل إخوان الصفا نفسها لها معنى ظاهر وآخر باطن ، فهم يقولون عن أحد فصول رسائلهم: "وكان هذا الفصل من العلم غامضاً دقيقاً، ظاهره علم جليل، وباطنه سر مستور وخفي لا يصل إليه إلا أهل البصائر المرتاضون بالعلوم العقلية⁽⁶⁰⁾".

ولا يجب الوقوف عند إخوان الصفا عند الظاهر، من ثم هاجم الإخوان كل من تعلق بظواهر الأمور وأهمل معرفة حقائقها وبواطنها ومعاني إشاراتها ومرامي مرموزاتها⁽⁶¹⁾ وأطلقوا على أهل الظاهر لقب علماء العامة⁽⁶²⁾ وهم أصحاب النفوس المريضة الضعيفة⁽⁶³⁾.

وبالرغم من هذا تظل للظاهر قيمة عند إخوان الصفا ، فإذا كان الظاهر قشورا والباطن لباً، إلا أنه لا يجب إهمال الظاهر، فالظاهر والباطن كل منهما يكمل الآخر: "فمن أقبل على ظاهر الشريعة دون باطنها كان ذا جسم بغير روح ناقص الآلة... ومن كان مقبلاً على العلوم الحقيقية والآراء العقلية وهو متغافل عن إقامة الظواهر الشرعية والسنن والتكاليف فهو ذو روح تعرت من جسدها وفارقت كسوتها الساترة لعورتها فيوشك أن تنكشف سوتته ، وتنتهك

(55) إخوان الصفا : الرسائل، ج3، ص 486 أيضاً: ج4، ص 124 .

(56) نفس المصدر، ج2، ص 379.

(57) نفس المصدر، ج4، ص 24.

(58) نفس المصدر، ج4، ص 128.

(59) الرسالة الجامعة، ج1، ص 216.

(60) نفس المصدر، ج1، ص 109.

(61) نفس المصدر ج1، ص 216.

(62) نفس المصدر، ج3، ص 61.

(63) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، لجنة التأليف الترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة 1954م، ص 126.

في العالم عورته ، وأعلم يا أخي أن المغضوب عليهم هم الذين انقطعوا عن ظاهر النواميس الإلهية والفرائض الشرعية التي أمرهم الأنبياء عليهم السلام بإقامتها"⁽⁶⁴⁾

هكذا يتضح من آراء أخوان الصفا في العلاقة بين الدين والفلسفة والظاهر والباطن أن هناك تقابلاً بين الدين والظاهر من جانب والفلسفة والباطن من جانب آخر، كما اتضح لنا أن كلا من الظاهر والباطن أو الدين والفلسفة يكمل كل منهما الآخر، وأنه لكي لا يكون هناك تناقض بين الظاهر والباطن أو بين الدين والفلسفة فلا بد في نظر الإخوان من استخدام التأويل للوصول من الظاهر إلى الباطن أو من الدين إلى الفلسفة.. ولكن ما هو منهج إخوان الصفاء في التأويل؟

خامساً: منهج إخوان الصفا في التأويل

إذا كان البشر - فيما يري إخوان الصفا - متفاوتي الدرجات في ذكاء نفوسهم وصفاء أذهانهم وجودة تمييزهم من ناحية إدراكهم العقلي للأمر، فقد كان من الصعب على الأنبياء أن يذكروا بعض الحقائق التي يصعب على العامة فهمها بسبب ضعف ولهم، لهذا لا يخاطبون بصريح الحقائق خطاباً واحداً: "حتى يعمل كل ذي لب وعقل وتمييز بحسب طاقته واتساعه في المعارف والعلوم"⁽⁶⁵⁾ لذا فإن: "للكتب الإلهية تنزيلات ظاهرة وهي الألفاظ المقروءة المسموعة ولها تأويلات خفية باطنة وهي المعاني المفهومة المعقولة، وهكذا لواقعي الشريعة موضوعات لها أحكام ظاهرة جلية وأسرار خفية باطنة"⁽⁶⁶⁾

ولأن أكثر كلام الله تعالى وملائكته وأنبيائه إيماء وإشارات وكلام الناس عبارات وألفاظ ، فإن المعاني مشتركة بين الجميع، ولما كانت الأنبياء تأخذ الوحي عن الملائكة إيماءً

(64) إخوان الصفا : الرسالة الجامعة، ج1، ص639.

(65) إخوان الصفا : الرسائل، ج3، ص299.

(66) نفس المصدر، ج4، ص190 ومع أن لفظي "تنزيل" و"تأويل" لم يردا في القرآن إلا متقابلين إذ ورد كل منهما على حدة، فإن السياق الذي استعملا فيه يسمح بإقامة تقابل بينهما من نوع التقابل الذي نجده في الظاهر والباطن، أو الشريعة والحقيقة، ولقد ورد لفظ تنزيل مقروناً بالقرآن مثله مثل لفظ "تأويل" في أكثر من آية منها قوله تعال ﴿ إنا نحن نزلنا عليك القرآن تنزيلاً ﴾ ، (الإنسان آية:33) وقوله تعال: ﴿ وإنه لتنزيل رب العالمين، نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين ﴾ (الشعراء آية 192 : 194)

وإشارات، إلا أنها كانت تعبر عن تلك المعاني باللسان لكل أمة بلغتها وبالألفاظ المعروفة بينها من ثم عمل الأنبياء على إخفاء الأسرار عن العامة والجهال:

"وألبسوا حقائق الأشياء بلباس غير ما يليق بذلك حسب فهم عامة البشر، ولكن الخواص والحكماء يعلمون الغرض والحقيقة في ذلك"⁽⁶⁷⁾

معنى هذا أن الحقيقة لا يعرفها إلا الحكماء الذين هم: "الراسخون في العلم، إذ هم مطلعون على حقائق جميع الأسرار والمرموزات"⁽⁶⁸⁾

وإذا كانت الحقيقة أو التأويل لا يعلمها إلا الله والراسخون في العلم، فإن إخوان الصفا يقسمون الناس إلى ثلاث مراتب: "فمنهم خاص، ومنهم عام، ومنهم بين ذلك"⁽⁶⁹⁾ ولكل مرتبة من تلك المراتب ما يصلح لها: "فما يصلح للعامة من حكم الدين وآدابه ما كان ظاهرا جليا مكشوفاً مثل علم الصلاة والصوم والزكاة ، وأولى علوم الدين بالمتوسطين بين الخاصة والعامة هو التفقه في أحكامها والبحث عن السيرة العادلة والنظر في معاني الألفاظ ، والذي يصلح للخواص البالغين في الحكمة الراسخين في العلوم من علم الدين هو النظر في أسرار الدين وبواطن الأمور الخفية وهي البحث عن مرامي أصحاب النواميس في رموزهم وإشارتهم اللطيفة المأخوذة معانيها عن الملائكة وما تأويلها وحقيقة معانيها الموجودة في التوراة والإنجيل والفرقان"⁽⁷⁰⁾

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

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

⁽⁶⁷⁾ نفس المصدر، ج2، ص343.

⁽⁶⁸⁾ نفس المصدر، ص344.

⁽⁶⁹⁾ نفس المصدر، ج4، ص177.

⁽⁷⁰⁾ إخوان الصفا : الرسائل، ج4، ص46.

الرسول (ﷺ) وما أمر بها .. وظنوا لسخافة عقولهم أن الله قد ترك أمر الشريعة وفرائض الديانة ناقصة حتى يحتاج هؤلاء إلى أن يبينوه بأرائهم الفاسدة وقياساتهم الكاذبة (71)

معنى هذا أن الشريعة عند إخوان الصفا غير ناقصة، فهي تتناول جميع أحوال البشر، ولكن لا يفهمها إلا أصحاب القياس البرهاني . على حد تعبير ابن رشد⁽⁷²⁾ أما أصحاب القياس الجدلي فهم جماعة فساد لأنهم غير راسخين في العلم وهم لا يفقهون معنى الباطن ولا ينفقون كالعامة إلى الظاهر، فيضيعون في الاجتهادات التي لا ينتج عنها إلا تمزيق الأمة، فمن مبادئ العقل البشري عند إخوان الصفا أن يبحث ويحقق، وليست الشريعة بمعزل عن هذه القاعدة فهي خاضعة للبحث أيضاً حتى يصل العقل إلى حقيقتها الباطنة، فالراسخون في العلم لا يرضون بظاهر النص إذ قد يمكنهم البحث والكشف عنه بالبراهين.

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

(71) نفس المصدر، ص47.

(72) د. حنا الفاخوري. خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية، ج1، ص247 ولقد ذهب ابن رشد إلى أن للشريعة قسمين : ظاهراً وباطناً مؤولاً: " وأن الظاهر منها فرض الجمهور وأن المؤل فرض العلماء " ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة، ضمن فصل المقال تحت عنوان "فلسفة ابن رشد" مكتبة التربية للطباعة، بيروت 1987م، ص43.

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

يقول ابن رشد: " أما الأشياء التي لا تعلم إلا بالبرهان فقد تطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان إما من قبل فطرهم وإما من قبل عاداتهم وإما من قبل عدم أسباب التعلم بأن ضرب لهم أمثالها ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال ، إذ كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع أعني الجدلية والخطابية". نفس المصدر، ص46.

ولقد أعطى ابن رشد حق التأويل للفلاسفة دون غيرهم ومن يحاول التأويل غيرهم فهو كافر، وإن كشف الفلاسفة عن تلك الحقائق الباطنة لغير أهل البرهان فقد كفروا: " أما من غير أهل العلم فالواجب في حقه حملها على الظاهر وتأويلها في حقه كفر لأنه يؤدي إلى الكفر" نفس المصدر، ص5.

يجيب الإخوان عن هذا التساؤل بقولهم: "إن ذلك الشخص هو المبعوث وصاحب الزمان والإمام للناس مادام حياً، فإذا بَلَغَ الرسالة وأدى الأمانة ونصح الأمة ودون التنزيل ولوح التأويل وأحكم الشريعة.. ثم توفى ومضى إلى سبيله بقيت تلك الخصال في أمته وراثته منه⁽⁷³⁾"

هكذا يكون النبي (ﷺ) هو صاحب التأويل عند إخوان الصفا ولكن بعد وفاته يكون التأويل من حق آل البيت فهم ورثة الأنبياء ، وفي هذا المعنى يقول الإخوان: "وقع الاختلاف في الأمة بعد زهاب صاحب الشريعة ، وذلك أنه أقام فرائض شريعته وأحكام دعوته ظاهرة مكشوفة وجعل تحت ظواهر أوامرها أموراً خفية باطنة مستورة لطيفة لا يمسه إلا المطهرون من العيوب والذنوب" فهذا قول العلماء الريانيين من أهل بيت النبوة ومعدن الرسالة وهم أصحاب الحكمة الحقيقية⁽⁷⁴⁾.

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

سادساً: أهمية فلسفة التأويل عند إخوان الصفا :

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

[1] استخدم إخوان الصفا أسلوب التأويل لتأكيد حق إمامهم من آل البيت ومهديهم المنتظر في الخلافة والتبشير بظهوره لإقامة مدينة إخوان الصفا الفاضلة ونشر العدل في الأرض بعد ما ملئت جوراً والأمثلة على تأويلات الأخوان لآيات القرآن لتحقيق هذا الهدف كثيرة منها: تأويل قوله تعالى: ﴿ في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون ﴾⁽⁷⁵⁾ بأن ألف سنة هي مدة قيام السادس أو سيدنا محمد (ﷺ)⁽⁷⁶⁾ ومن المعروف أن الإمام السابع هو المهدي المنتظر عند إخوان الصفا.

⁽⁷³⁾ إخوان الصفا : الرسائل، ج4، ص 179.

⁽⁷⁴⁾ إخوان الصفاء : الرسالة الجامعة، ج2، ص 273.

⁽⁷⁵⁾ سورة السجدة: آية: 5.

⁽⁷⁶⁾ إخوان الصفا: الرسالة الجامعة، ج2، ص 217 ومن المعروف أن السابع هو المهدي المنتظر عند إخوان الصفا. نفس المصدر، ص 221. أما الرؤساء الستة عند الإخوان فهم آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد: الرسالة الجامعة ، ج2 ، ص 360 .

ومنها تأويل قوله تعالى: ﴿ ويوم يعرض الظالم على يديه يقول يا ليتني اتخذت مع الرسول سبيلا، يا ويلتي ليتني لم أتخذ فلاناً خليلاً ﴾ (77) بأن الظالم هو كل من جلس في غير مجلسه، وأخذ غير حقه ولم يتخذ مع الرسول سبيلا مما أمر به ، وخالف وصيته من بعده أي وصيته بأن خليفته ووصيه علي بن أبي طالب (78)

ومنها تأويل قوله تعالى: ﴿ يا أيها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية ﴾ (79) هي النفس المنبعثة من عند بارئها - أي النبي أو الإمام الذي تجتمع فيه خصال النفس الكلية إلى النفوس الجزئية لتهدئتها وتنبيهها من نوم الغفلة ورقدة الجهالة فيومئذ ترجع إلى ربها راضية مرضية وتدخل الجنة (80)

ومنها تأويل قوله تعالى على لسان عيسى عليه السلام: ﴿ سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق ، إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك أنك أنت علام الغيوب ﴾ (81) بأن المسيح يقصد بقوله " لا أعلم ما في نفسك " أنه لا يعلم ما في نفس الله التي يؤيد بها السابع إذا أقامه وبعثه ، وإن ادعاه بأنه إله وأن شريعته أجمل الشرائع وأن منزلته هي منزلة السابع فإنه - أي المسيح - يقر بأنه لا يستحق ذلك وليس له بحق (82)

(77) سورة الفرقان آية: 27 - 28.

(78) إخوان الصفا : الرسالة الجامعة ، ج2، ص218.

(79) سورة الفجر آية : 27 - 28.

(80) إخوان الصفا : الرسالة الجامعة ، ج 2 ، ص 220

(81) سورة المائدة آية : 116

(82) إخوان الصفا : الرسالة الجامعة ، ج 2 ، ص 223- 224 : هكذا ينحو التأويل هنا منحى تشخيصيا بمعنى أن الألفاظ في هذه الآية القرآنية تصرف مباشرة إلى أشخاص معينين من ذلك تأويل بعض رجال الشيعة لقوله تعالى : ﴿ مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان ، فبأى آلاء ربكما تكذبان. يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان ﴾ (الرحمن آية : 19 - 22) لقد أولوا البحرين على أنهما على بن أبي طالب وفاطمة زوجته بنت النبي ، وأولوا " البرزخ " على أنه النبي محمد (ﷺ) بمعنى أنه جسر يصل بين علي ابن عمه وفاطمة ابنته ، وأولوا " اللؤلؤ والمرجان " على أنهما الحسن والحسين أبنا علي وفاطمة ، بناء على أنه كما يخرج اللؤلؤ والمرجان من البحرين أخرج الحسن والحسين من علي وفاطمة .

وهكذا يكون المعنى الباطن للآيات المذكورة هو: أن الله جعل عليا وفاطمة يلتقيان بواسطة محمد (ﷺ) ليكون من زواجهما الحسن والحسين والهدف السياسي من هذا النوع من التأويل واضح ، وهو إثبات أن

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

للناس " ، ولذلك كانت النار هي أجل الأشكال وأعظم الأمثال متصلة بالنور ، ولذلك امتحن إبليس حين قال: ﴿ خلقتنى من نار وخلقته من طين ﴾⁽⁸³⁾ ذلك أن النار تتحرك إلى العلو بالطبع والطين هو الجماد والتراب يتحرك إلى أسفل⁽⁸⁴⁾ هكذا يؤول إخوان الصفا آية النور

القرآن يشير أو ينص بطريق الرمز ، على أن الخلافة والإمامة بعد النبى لعلى ونسله من فاطمة انظر : مصطفى كامل الشيبى : الصلة بين التصوف والتشيع : دار المعارف القاهرة ، 1969م :ص424

(83) سورة ص آية : 76

(84) إخوان الصفا : الرسالة الجامعة ، ج 2 ، ص 293 . وإذا كان إخوان الصفا يؤولون آية النور تأويلا يشير إلى فلسفتهم الدينية ، فإن هناك تأويلاً آخر يصرف معناها إلى معان مختلفة ومتباينة ، وكان هذا من عمل التأويل الشيعى .

وشبيه بهذا ما يروى عن جعفر الصادق الإمام الشيعى السادس من أنه فسر آية النور كما يلي: "الله نور السماوات والأرض : مثل نوره كمشكاة: فاطمة ابنة النبى . فيها مصباح ، المصباح فى زجاجة : الحسن والحسين ، الزجاجية كأنها كوكب درى : كأن فاطمة كوكب درى بين النساء ، يوقد من شجرة مباركة زيتونة :من النبى إبراهيم عليه السلام : لا شرقية ولا غربية : لا يهودية ولا نصرانية يكاد زيتها يضى ، ولو لم تمسسه نار : يكاد العلم يتفجر منها . نور على نور : إمام منها بعد إمام . يهدى الله بنوره من يشاء :

تأويلاً باطنياً يصرف معناها إلى تصورات ميتافيزيقية تتعلق بالإله المتعالى والعقل الكلى والنفس الكلية .

ولقد أنكر البعض أن إخوان الصفا استخدموا أسلوب التأويل المجازي⁽⁸⁵⁾ ولكن هذه التأويلات تثبت أن الإخوان استخدموا طريقة التأويل المجازي وأنهم كانوا رواد هذا الأسلوب فى الفكر الإسلامى ، وفيما يلى نستعرض بعض القضايا الدينية ونذكر كيف يفهمها الإخوان بطريقتهم التأويلية .

سابعاً : استخدام إخوان الصفا للتأويل

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

يدخله فى نور ولايتهم " انظر د. محمد عابد الجابرى . بنية العقل العربى ، المركز الثقافى العربى ، بيروت الطبعة الثانية 1991م ص 281

ولقد طبق الشيخ الرئيس ابن سينا منهجه الرمزي فى التأويل مفسراً مراتب العقل ودرجاته فيما تشير إليه آية النور فهو يقول فى تأويله للآية: " إن من قوى النفس الإنسانية ما لها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلاً بالفعل ، فأولها : قوة استعدادية نحو المعقولات وقد يسميها عقلاً هيولانيا وهى المشكاة ، ويتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى فتتهياً بها لاكتساب الثوانى إما بالفكرة وهى الشجرة الزيتونة إن كانت ضعفى ، أو بالحدس فهى زيت أيضاً إن كانت أقوى من ذلك فتسمى عقلاً بالملكة وهى الزجاجة ، والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار : ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال ، أما الكمال : فإن تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة فى الذهن وهى نور على نور ، وإما بالقوة فأن يحصل المعقول المكتسب كالمشاهدة متى شاءت من غير افتقار إلى اكتساب وهو المصباح ، وهذا الكمال يسمى عقلاً مستفاداً ، وهذه القوة تسمى عقلاً بالفعل ، والذى يخرج من الملكة إلى الفعل التام ومن الهيولى إلى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار " انظر ابن سينا الإشارات والتنبيهات ، تحقيق د. سليمان دينا ، القسم الطبعى ، دار المعارف القاهرة 1957م ج2 = ص363-367 أيضاً ذهب الإمام الغزالي إلى التأويل ذاته للآية القرآنية فى معارج القدس ، ضمن مجموعة القصور العوالى ، طبعة الجندى ، القاهرة 1968م ، ص 81

(85) د. محمد البهى : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى . دار الكاتب العربى القاهرة 1967م ص 303 ، ص 304

(1) الملائكة والشياطين :

لإخوان الصفاء طريقة باطنية خاصة فى تفسير معنى الملائكة والشياطين فالملائكة فى نظرهم نفوس خيرة موكلة بحفظ العالم وصلاح الخليقة وقد كانت متجسدة قبل وقتنا من الزمان فتهذبت واستبصرت وفارقت أجسادها واستقلت بذاتها وفازت ونجت" (86)

معنى هذا أن النفوس المتجسدة الخيرة ملائكة بالقوة ، ومتى فارقت الجسد صارت ملائكة بالفعل ، وكذلك الشياطين هم النفوس الشريرة التى فارقت الجسد غير مستبصرة ولا متهذبة وبقيت بعيدة عن الحقائق سابعة فى بحر الهيولى ، وفضلا عن ذلك كله فقد أطلق إخوان الصفا لفظ شيطان : "على كل من غلب هواه على عقله ، ومن أطاع نفسه الغضبية" (87)

ولفظ الملائكة له معنيان أحدهما شرعى والآخر فلسفى ، فهم يُسمَّون باللفظ الشرعى : "الملائكة الموكلين بحفظ العالم وتدبير الخليقة بإذن الله ، ويسمون باللفظ الفلسفى قوى طبيعية وهى فاعلة فى الأجسام بإذن الله " (88) هكذا تكون وظيفة الملائكة تدبير عالمه وإصلاح خلائقه ، أما أعمال الشياطين فهى توسوس للنفوس الشيطانية بالقوة لتخرجها إلى الفعل " فهذه النفوس الشيطانية بالفعل توسوس للنفوس الشيطانية بالقوة لتخرجها إلى الفعل" (89)

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

(2) القيامة والحشر :

(86) إخوان الصفا : الرسائل ، ج1 ص 96

(87) إخوان الصفا : الرسالة الجامعة، ج1 ، ص134

(88) إخوان الصفا : الرسائل ، ج2 ، ص108

(89) إخوان الصفا : الرسائل ج3 ، ص94

حدد إخوان الصفا معنى القيامة والبعث بقولهم: "معنى القيامة مشتق من قام يقوم قياما ، والهاء فيه للمبالغة وهي من قيامة النفس من وقوعها فى بلائها ، والبعث هو أنبعائها وانتباها من نوم غفلتها ورقدة جهالتها " (90)

ويميز إخوان الصفا فى البعث عدة أنواع منها بعث النفوس أى الانتباه من نوم الغفلة واليقظة من رقدة جهالتها ، ومنها بعث الأجساد إذا رُدَّت إليها النفوس التى هي متعلقة بها ، ومنها بعث الإصدار والعود وهو مفارقة النفس للجسد بعد اتحادها به وكونها معه (91) والحشر فى لغتهم بمعنى حشر النفوس الجزئية إلى النفس الكلية (92) 0

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

يرى إخوان الصفا أن الله: ﴿ خلق الإنسان فى أحسن تقويم ﴾ (93) وفضلة على سائر الحيوانات وملكه عليها وسخرها له وجعله خليفة له فى أرضه ، كل ذلك بتميز عقله ، فلم يجز فى حكمة البارئ تعالى أن يتركه بلا وصية يبين له فيها ما ينبغى أن يفعل وما لا ينبغى أن يفعل، ولما أوصاه وأمره ونهاه لم يجد فى حكمته أن يتركه دائما ولا يدعو إلى حضرته ويسأله عما فعل (94) وشر الناس عندهم من لا يؤمن بيوم الحساب (95).

فالبعث الحقيقى الذى يعرفه العامة على أنه قيام الأجساد من التراب ورجوع الأرواح إليها إنما هو عند إخوان الصفا: "الانتباه من نوم الغفلة واليقظة من رقدة الجهالة والجباه بروح المعارف والخروج من ظلمات عالم الأجسام الطبيعية والترقى إلى درجات عالم الأرواح ورجوع النفس إلى عالمها الروحانى ومحلها النورانى" (96) أما الحشر الحقيقى عندهم فهو جمع النفوس الجزئية نحو النفس الكلية واتحادها بعضها ببعض، أما الحساب الحقيقى فهو موافقة

(90) نفس المصدر ، ج3 ، ص370

(91) إخوان الصفا : الرسالة الجامعة ج،2 ، ص203

(92) نفس المصدر ج2 ، ص211

(93) سورة التين آية : 4

(94) إخوان الصفا : ج4 ، ص157

(95) نفس المصدر ج2 ، ص309

(96) نفس المصدر ج3 ، ص285

النفوس الكلية النفوس الجزئية بما عملت عند كونها فى الأجساد⁽⁹⁷⁾ على أن التصريح بحقيقة الآخرة للامة وأشباهم لا يجوز⁽⁹⁸⁾.

(3) الجنة والنار:

أما الجنة - عند إخوان الصفا - فإن مكانها فى عالم الأفلاك عالم الدوام والبقاء والخلود فى النعيم والسرور مع الملائكة والنبين والصدقيين والشهداء والصالحين⁽⁹⁹⁾ وهى حال روحانية فقط ، لهذا يعتقد إخوان الصفا أنه من فساد الرأى وألم النفس اعتقاد بعض الناس: "أنه يباشر فى الجنة - أى يتزوج - الأبكار - ويلتذ منها ويشرب الشراب فى الجنة ويكون الله ساقيه ، وأنه يتمنى فى الجنة الطيور المشوية فيحصل عليها بعد تمنيه لها فى الحال ثم يأكل منها حتى الشبع ثم بعد ذلك تطير الطيور .. كذلك من يعتقد أن الله يأمر الملائكة بأن يأخذوا الكفار والعصاه ويرمون بهم فى خندق من النار وكلما احترقت جلودهم وصاروا فحماً ورماداً أعاد فيها الرطوبة والحياة ليدوقوا العذاب ، وأن فى الجحيم تنانين وثعابين وأفاعي يأكلون الفساق ويصيرون أحياء بعد ذلك ، وما شاكل هذه الاعتقادات المؤلمة لنفوس معتقديها⁽¹⁰⁰⁾ .

وإذا قلنا أن جميع ما نطق به الأنبياء عليهم السلام من صفة الجنة ونعيم أهلها وعذاب النار والعقاب وأحوال القيامة كلها حق وصدق لامية فيه ، فإن إخوان الصفا يرون: "أن الأنبياء غرضهم من وصف الجنة وصفا جسمانيا إنما هو على سبيل التشبيه ليقربوا تصورها من فهم الناس وليرغبوا عامة الناس فيها ، فإن عامة الناس لا يرغبون إلا فى ما يتحقق"⁽¹⁰¹⁾ فهم يقيمون النكير على من يجحد الآخرة⁽¹⁰²⁾ ولكنهم يؤمنون بها على مقتضى نظرهم هم .

(97) نفس المصدر ج3 ، ص37

(98) نفس المصدر ج3 ، ص217

(99) نفس المصدر ، ج4 ، ص10

(100) نفس المصدر ، ج3 ، ص87

(101) نفس المصدر ج3، ص90

(102) نفس المصدر ج4 ، ص56

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

خاتمة البحث

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

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

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

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

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

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

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

المصادر والمراجع

أولا : المصادر

(1) إخوان الصفاء : الرسائل (أربعة أجزاء) تحقيق خير الدين الزركلى المطبعة الأميرية بمصر ، القاهرة 1928م .

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

ثانيا : المراجع العربية :

(1) ابن رشد (أبي الوليد) : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، تحقيق د. محمد عمارة ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية 1983م .

(2) : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد أهل الملة ، مطبوع مع كتاب فصل المقال تحت عنوان فلسفة ابن رشد " مكتبة التربية للطباعة والنشر 1987م .

(3) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات "القسم الطبيعى" تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة 1957م ،

(4) ابن منظور : لسان العرب ، المطبعة الأميرية القاهرة 1302هـ

(5) أبو البقاء : الكليات ، مطبعة بولاق ، القاهرة 1280هـ

(6) أبادى (الفيروز) : القاموس المحيط ، المطبعة المصرية، القاهرة، 1935م

(7) إمام (د. إمام عبد الفتاح) : مدخل إلى الفلسفة ، دار الثقافة للطباعة ، القاهرة، الطبعة الثالثة 1975م .

(8) البغدادى : الفرق بين الفرق ، دار الكتب العلمية ، بيروت 1973م .

- (9) البهى (د.محمد) : الجانب الإلهي من التفكير الإسلامى ، دار الكاتب العربى القاهرة 1967م .
- (10) التوحيدى (أبو حيان) : الإمتاع والمؤانسة ، تحقيق أحمد أمين ، أحمد الزين، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، 1942م
- (11) الجابرى (د. محمد عابد) : بنية العقل العربى ، المركز الثقافى العربى بيروت، الطبعة الثانية 1991م
- (12) الجرجانى (السيد الشريف) : التعريفات ، تحقيق د. عبد المنعم الحفنى ، دار الرشاد للطباعة ، القاهرة، 1991م.
- (13) الجوزى (أبو الفرج) : تلبس إبليس ، دار الطباعة المنيرية، القاهرة 1928م.
- (14) الخضيرى (د. زينب محمود) : أثر فلسفة ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة 1995م
- (15) الدسوقى (د. عمر) : إخوان الصفا ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة 1947م
- (16) الزمخشري : الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل، مطبعة الاستقامة ، القاهرة ، الطبعة الثانية 1946م
- (17) الشهرستاني : الملل و النحل ، تحقيق د . محمد سيد الكيلانى ، مطبعة الحلبي، القاهرة، 1967 م.
- (18) الطوسى (أبو نصر السراج): اللمع ، تحقيق د. عبد الحليم محمود ، د. طه عبد القادر، دار الكتب الحديثة القاهرة ، 1960م
- (19) الطويل (د. توفيق) : قصة النزاع بين الفلسفة والدين ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة الطبعة الثانية 1958م.

(20) العراقى (د. عاطف) : مذاهب فلاسفة المشرق ، دار المعارف ، القاهرة الطبعة التاسعة
1987م

(21) : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، الطبعة
الثانية 1984م

(22) :مادة تأويل الموسوعة الفلسفية العربية ، المجلد الأول ، إشراف د.
معن زيادة ، معهد الإنماء العربى ، الطبعة الأولى ، بيروت 1986م

(23) الغزالى (أبو حامد) : إجماع العوام عن علم الكلام ، دار الكتب العلمية بيروت لبنان ،
1986م.

(24) : المستصفى من علم الأصول ، دار الفكر للطباعة والنشر، القاهرة ،
1960م

(25) : فضائح الباطنية ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ، الدار القومية
للطباعة والنشر ، القاهرة 1964م

(26) الفاخورى (د. حنا، د. خليل الجر) : تاريخ الفلسفة العربية ، دار المعارف بيروت
1957م.

(27) الكندى (أبو يوسف يعقوب) : رسالته فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله
، تحقيق د.محمد عبد الهادى أبوريده (ضمن رسائل الكندى الفلسفية ") دار الفكر العربى ،
القاهرة، 1950م

(28) المرتضى (الشريف) : آمال المرتضى ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، الطبعة الأولى
1907م

- (29) برهيه (إميل) : الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري ، ترجمة د. محمد يوسف موسى ، د. عبد الحليم النجار ، مطبعة الحلبي القاهرة ، 1954م.
- (30) تامر (عارف) : حقيقة إخوان الصفا ، المطبعة الكانوليكية ، بيروت 1957م.
- (31) جاردي (لويس ، وجورج شحاتة قنواي) : فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ترجمة ، د. صبحي الصالح والأب فريد جبر، دار العلم للملايين ، بيروت الطبعة الأولى 1967م.
- (32) جولد تسهير : العقيدة والشريعة في الإسلام ، ترجمة د.محمد يوسف موسى دار الكتاب المصري القاهرة ، الطبعة الأولى 1946م.
- (33) حجاب (د. محمد فريد) : الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1982م
- (34) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، الطبعة الثالثة 1954م.
- (35).....: مادة إخوان الصفا ، دائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية دار الشعب ، القاهرة 1931م
- (36) صليبا (د. جميل) : إخوان الصفا ، دائرة المعارف للبستاني ، بيروت 1967م.
- (37) عبد الله (د. محمد فتحى) : النحلة الأورفية أصولها وآثارها في العالم اليوناني، مركز الدلتا للطباعة والنشر ، الإسكندرية 1990م .
- (38) عبد النور (د. جبور) : إخوان الصفا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة 1983م.
- (39) عبد المهيم (د. أحمد): إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، الطبعة الأولى 2001م.

(40) غلاب (د. محمد) : إخوان الصفاء ، دار الكتاب العربي ، القاهرة 1968م.

(41) كوربان (هنرى) : تاريخ الفلسفة الإسلامية من الينابيع حتى وفاة ابن رشد ، ترجمة

نصير مروة وحسن قبیس، منشورات عويدات ، بيروت ، الطبعة الأولى 1966م .

ثالثاً : المراجع الأجنبية

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

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

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

الفصل الثاني

قضية التوفيق بين الدين والفلسة

عند الكندي

ويحتوي على النقاط التالية:

تمهيد

أولاً: الأسباب التي دفعت الكندي إلى التوفيق بين الدين والفلسفة

ثانياً: جوانب محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة

ثالثاً: الفرق بين علوم الأنبياء وعلوم الفلاسفة

الخاتمة

تمهيد

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

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

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

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

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

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

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

أبا يوسف إني نظرت فلم أجد على الفحص رأياً صح منك ولا عقداً

اتقرن إحدادا بدين محمد لقد جئت أمر يا أخوا كنده إدا

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

إن حاول فلاسفة الإسلام التوفيق بين الفلسفة والدين ، وذلك لاعتقادهم أن الفلسفة والدين يساند كل منهما الآخر في كل المسائل الجوهرية ، وإن بدا بينهما تعارض فإنه ليس حقيقيا وإنما نشأ نتيجة لسوء فهم كليهما(1)

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

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

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

(1) د. عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق ، دار المعارف ، القاهرة ، 1978م ،
ص35

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

فإذا رجعنا إلى كتاب ابن طفيل ، حي بن يقظان ، وجدناه يشير إلى الإمام الغزالي وينقده
نقدا سريعا ، ولكنه يسعى بدوره كفيلسوف إسلامي إلى الجمع بين الدين والفلسفة ، وكان
حريصا على الجمع بينهما ، وإن لم يكن الهدف الأول والأساسي من تأليفه كتابه حي بن
يقظان الجمع بين الدين والفلسفة(1).

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

أولا : الأسباب التي دفعت الكندي إلى التوفيق بين الدين والفلسفة

1- أول هذه الأسباب نجده عند الكندي وعند غيره من فلاسفة العرب ، أن القرآن بآياته
العديدة يدعو إلى النظر والبحث في جنبات الكون ، والواقع أننا نجد في القرآن الكريم آيات
كثيرة في هذا المجال ، مثل قوله تعالى: (أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ
شَيْءٍ) (2) وقوله تعالى: (أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ
كَيْفَ خَلَقْتَهُ. وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ) (4) وقوله تعالى: (لِإِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ
وَإِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ

(1) د. عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، ص268

(2) سورة الأعراف ، آية : 185

(3) سورة إبراهيم آية : 10

(4) سورة الغاشية آية 17- 18

وَأَفْلَاكٍ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَنَضْرِبُ الرِّيحَ الرِّيحَ وَالسَّحَابَ الْمُسَخَّرَ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ(1) آيات عديدة إذن تحث على النظر والبحث في جنبات الكون ، سمائه وأرضه ، وهذا قد دفع الكندي وغيره من فلاسفة الإسلام إلى التوفيق بين الفلسفة والدين والقول بأن الفلسفة لا تتعارض مع الدين.

2. ثاني هذه الأسباب والدوافع التي دفعت الكندي إلى التوفيق بين الدين والفلسفة ، أو بين الشريعة والحكمة ، إن الفلسفة كان ينظر إليها أحيانا في عصره نظرة شك وإرتياب ، فالكندي - فيما يقول المؤرخين قد عاش فترة من حياته في عصر المتوكل الخليفة العباسي ، الذي قوي فيه سلطان ونفوذ أهل السنة(2)

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

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

(1) سورة البقرة ، آية : 164

(2) د. عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق ، ص 36-37

والواقع إننا لو رجعنا إلى المؤلفات التي تركها لنا الكندي لوجدنا العديد منها يهتم بدراسة مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة ، إما بصفة عامة وإما عن طريق البحث في التفاصيل ، ونستطيع أن نعتمد على رسالتين له بصفة أساسية ، تناولتا هذه المسألة وهما رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، ورسالته في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة (1)

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

ثانياً: جوانب محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة عند الكندي

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

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

(2) الكندي: رسالته عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل ، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة رسائل الكندي الفلسفية ، ج2

1- تعد صناعة الفلسفة التي تعرف بأنها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان من أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأسامها مرتبة ، وسبب ذلك أن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق(1) معنى هذا أن الكندي يدافع عن الاشتغال بالفلسفة أو الحكمة ، بحيث لا يطعن فيها الطاعنون طالما أن المقصد منها نظريا كان أو عمليا من المقاصد النبيلة.

2- إذا كان غرض الفيلسوف إصابة الحق فإننا لا نجد مطلوباتنا من الحق - فيما يقول الكندي - من غير علة ، وعلّة وجود كل شيء وثباته هو الحق(2)

ويحاول الكندي توضيح ذلك بقوله إن كل ما لديه إنية له حقيقة ، فالحق إضطرار موجود إذن لإنيات موجودة ، وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى ، أعنى علم الحق الأول الذي هو علة كل حق ، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف ، لأن علم العلة الأولى أشرف من علم المعلول(3) ونتسأل ما السبب الذي جعل الكندي رفع الفلسفة الولي فوق مرتبة غيرها من العلوم؟

نستطيع أن نقول إن هناك سببان رئيسيان هما:

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

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

(1) الكندي : رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريده ، ص 97

(2) المصدر نفسه ، ص 101

(3) د. إمام عبد الفتاح إمام : مدخل إلى الفلسفة ، تصنيف العلوم الفلسفية عند أرسطو ، ص 127

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

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

3. من الأشياء الضرورية والواجبة ألا نذم الذين كانوا أسباب منافعا البسيطة ، فكيف إذن بهؤلاء الذين هم أسباب منافعا العظيمة الجادة ، إنهم أفادونا إفادات كبيرة ، إنهم سهلوا لنا الكثير من المطالب الفكرية الخفية ، تلك المطالب التي لم يكن باستطاعتنا أن نصل إليها لولا وجودهم وبحثهم عن الحقيقة ، يقول الكندي: " فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق فضلا عن أتى بكثير من الحق ، لإذ أشركونا في ثمار فكرهم ، وسهلوا لنا المطالب الحقية الخفية بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق ، فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا مع شدة البحث في مدتنا كلها هذه الأوائل الحقية التي بها تخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الحقية(1)

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

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

(1) الكندي: رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، ص101

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

5- لكن هل من الواجب على المهاجمين للفلسفة دراستها؟ يعتقد الكندي أنه من واجب الجميع طلب الفلسفة ودراستها ، حتى هؤلاء الذين يحاربونها ، بحيث نتقي سوء التأويل الذي يقوم به أهل الغربية عن الحق ، وفي هذا يقول الكندي: " إن هؤلاء الذين يتجنبون البحث عن الحقائق الفلسفية يجب عليهم أن يبحثوا فيها ، وذلك أنه باضطرار يجب على السنة المضادين لها إقتنائها ، وذلك أنهم يقولون أن إقتنائها يجب أو لا يجب ، فإن قالوا إنه يجب وجب طلبها ، وإن قالوا إنها لا تجب وجب عليهم أن يحصروا علة ذلك وأن يعطوا على ذلك برهاناً(1)

ويهاجم الكندي هنا مسلك رجال الدين أو الفقهاء وينقدهم ، وقد يكون من أسباب ذلك ما لحقه من أذى بسبب إشتغاله بالفلسفة ، فهم كما يقول من أهل الغربية عن الحق وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير إستحقاق لضيق فطنهم عن أساليب الحق ، وقلة معرفتهم بما يستحق ، ذوو الجلالة في الرأي والإجتهد في الأنفاع العامة ، ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية ، ذبا عن كراسيهم التي نصبوها عن غير إستحقاق بل للترؤس والتجارة بالدين وهم عدماء الدين ، لأن من تاجر بشيئ باعه ومن باع شيئا لم يكن له ، فمن تاجر بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتعري من الدين(2)

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

(1) الكندي: رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، ص103

(2) المصدر نفسه ، ص104

ضار والإحتراس منه ، وإقتناء هذه جميعا هو الذي أتت به الرسل الصادقة صلوات الله عليها ، إنما أتت بالاقرار بربوبية الله وحده وبلزوم الفضائل المرتضاه عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها وإثارها(1)

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

ثالثا : الفرق بين علوم الأنبياء وعلوم الفلاسفة

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

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

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

(1) الكندي: رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، ص104

كسبية وتأتي من خلال الزمان (1)

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

والمتأمل فيما أورده الكندي في هذا المجال يجد أنه قدم لنا تفسيراً حاول فيه بيان الخصائص التي تمتاز بها العلوم الإلهية والتي لا نجدها متمثلة في العلوم الفلسفية ، أي تلك العلوم البشرية ، من هنا كان الكندي حريص على ما تتميز به علوم الأنبياء عن علوم الفلاسفة بقوله: " فأبي بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع في قول بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله حل تعالى إلى رسوله (صلى الله عليه وسلم) فيها من إيضاح أن العظام تجيء بعد أن تصير رميما ، وأن قدرته تخلق مثل السماوات والأرض ، وأن الشيء يكون من نقيضه ، كلت عن مثل ذلك الألسن المنطقية وقصرت عن مثله نهايات البشر ، وحجبت عنه العقول البشرية"(2)

الخاتمة

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

- (1) الكندي: رسالته في كمية كتب أرسطوطاليس ، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريذة ، ص372
- (2) المصدر نفسه ، ص376
- (3) الكندي: رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريذة ، ص104

الفصل الثالث

مشكلة الألوهية عند الفارابي

ويحتوى على النقاط التالية:

تمهيد

أولاً: تصنيف العلوم عند الفارابي

ثانياً: المنهج الجدلي عند الفارابي

ثالثاً: التوفيق بين الدين والفلسفة

رابعاً: الإلهيات عند الفارابي

تمهيد

هناك شبه إجماع بين المؤرخين على أن الفارابي هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ ، . تركي الأصل ، بإستثنا ابن أبي أصيبعة الذي ذكر أنه فارسي المنتسب(1) ينتسب أبو نصر إلى مدينة فاراب ، وفيها ولد ، ولم يذكر المؤرخون تاريخ ولادته ، ولكننا يمكن أن نستنتجها من معرفتنا لتاريخ وفاته ، والسن التي كان عليها أثناء وفاته ، فقد ذكر المؤرخون أنه توفى بدمشق في شهر رجب عام(339هـ) وقد ناهز الثمانين عاما(2) وبذلك تكون ولادته حوالي عام (259هـ).

وحياة الفارابي منذ طفولته وشبابه وحتى أواسط غمره لا نعرف عنها شيئا ، اللهم إلا ما ذكر من أن أباه قائد جيش(3) فنستنتج من ذلك أنه نشأ ميسور الحال ، ولكنه لم يسلك مسلك أولاد القادة والأمراء ، الذين كثيرا ما يميلون إلى الترف والبذخ والإقبال على الملذات ، ولعل فيما إمتاز به الفارابي من الشجاعة والصبر على احتمال متاعب الدرس ومشاق الأسفار وشظف العيش ما يشعر بأنه سليل أبطال(4)

وكذلك ما ذكر من إشتغاله بالقضاء في بلده ، فقد كان في أول أمره قاضيا ، فلما شعر بالمعارف نبذ ذلك ، وأقبل بكليته على تعلمها ولم يسكن إلى نحو من أمور الدنيا البتة(5)

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

- (1) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج 5 ، ص 153 تحقيق إحسان عباس ، دار الثقافة بيروت ، 1968م ، ص 153 أيضا صاعد الأندلس : طبقات الأمم ، تحقيق لويس شيخو اليسوعي: المطبعة الكاثولوكية ، بيروت 1912م ، ص 53 المسعودي التنبيه والإشراف ، القاهرة 1938م ، ص 105
- (2) الشيخ مصطفى عبد الرزاق : فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، مطبعة عيسى الحلبي ، القاهرة ، ص 56
- (3) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ج 2 ، ص 135
- (4) الشيخ مصطفى عبد الرزاق : فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، ص 56
- (5) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ج 2 ، ص 134

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

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

وقد وصل الفارابي بغداد عام (310هـ) والتقى فيها بأبي بشر متى بن يونس (ت328هـ) المنطقي والمترجم المعروف ، وكان إذ ذلك الوقت شيخا كبيرا يقرأ الناس عليه فن المنطق ، وله صيت عظيم ، وشهرة وافية ، ويجتمع في حلقاته كل يوم المشتغلين بالمنطق ، وهو يقرأ كتب أرسطوطاليس في المنطق ويملى على تلاميذه شرحه ، ولكن ابن أبي أصيبعة يقول في معرض المقارنة بين الفارابي وأبي بشر "أن أبا بشر أسن من أبي نصر ، وأبو نصر أحد ذهننا وأعذب كلاما"(1)

أقام الفارابي مدة أو برهة - كما ذكر ابن خلكان - على ذلك الحال ، ثم ارتحل إلى مدينة حران ، وحران مدينة لها تأثير كبير في انتقال العلوم الفلسفية والطبيعية إلى العرب والمسلمين ، وهناك إلتقى بالطبيب المنطقي يوحنا بن حيلان (ت318هـ) ، فأخذ عنه طرفا من المنطق أيضا ، ثم ارتحل راجعا إلى بغداد ، وقرأ بها علوم الفلسفة ، وتناول كتب أرسطوطاليس ، وتمهد في استخراج معانيها والوقوف على أغراضه منها.

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

(1) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ج2 ، ص134

، إلى أن برز فيه وفاق أهل زمانه ، وألف بها معظم كتبه ، ثم سافر منها إلى دمشق ولم يبق بها ، ثم توجه إلى مصر ، وعاد إلى دمشق وأقام بها وسلطانها يومئذ سيف الدولة الحمداني(1) ويجمع المؤرخون على إعجاب الأمير سيف الدولة بالحكيم الفارابي وتقديره الفائق له ، حيث يذكر القفطي أيضا أن أبا نصر قدم على سيف الدولة وأكرمه ، وعرف موضعه من العلم.

كانت للفارابي معرفة بالعديد من اللغات ، قد تكون رحلاته الكثيرة في العديد من البلدان ساعدت على تنميتها ، وقد دفع هذا الأمر بابن خلكان إلى أن يجعل عدد اللغات التي كان يتقنها الفارابي إلى سبعين لغة(2) وهو أمر مبالغ فيه جدا ، إلا أنه من الثابت أنه كان يتقن التركية والفارسية بالإضافة إلى العربية(3) أما معرفته باللغة اليونانية فقد اختلف فيها الباحثون ، فمنهم من يرى أنه كان يتحدث في بعض كتبه عن اللغة اليونانية حديث خبير(4) لقب أبو نصر الفارابي بالمعلم الثاني(5) على اعتبار أن أرسطو هو المعلم الأول ، ويرجع كارادفو أن هذا اللقب أطلق على الفارابي لاشتهاره في شروحه على مؤلفات أرسطو المنطقية(6)

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

-
- (1) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ج 2 ، ص 134
 - (2) المصدر نفسه ، ص 135
 - (3) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج 5 ، ص 155 أيضا دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص 130
 - (4) الشيخ مصطفى عبد الرزاق : فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، ص 60
 - (5) البيهقي: تاريخ حكماء الإسلام ، ص 5
 - (6) كارادي فو: مادة الفارابي ، دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص 5

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

وزهد الفارابي أمر يجمع عليه المؤرخون ، حيث يذكر ابن خلكان أنه كان أزهد الناس في الدنيا ، لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن ، وأجرى عليه سيف الدولة كل يوم من بيت المال أربعة دراهم وهو الذي اقتصر عليها لقناعته(1) ولقد توفي الفارابي بدمشق في شهر رجب عام(339هـ) وصلى عليه سيف الدولة في خمسة عشر رجلا من خاصته ، ودفن بظاهر دمشق خارج الباب الصغير(2) ولكن قبره إلى الآن غير معروف.

أولا : تصنيف العلوم عند الفارابي

تصنيف العلوم معناه ترتيبها في مجموعات متميزة بحسب أوجه الاتفاق والاختلاف بينها(3) أو تقسيمها وترتيبها في نظام خاص على أساس معين ، بحيث تبدو صلة بعضها ببعض ، والتصنيف الحقيقي هو ما قام على أساس من المميزات الذاتية والثابتة.

ويقسم الفارابي العلوم إلى قسمين:

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

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

-
- (1) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ج 2 ، ص 134 أيضا ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج 5 ، ص 155
(2) المصدر نفسه ، ص 134
(3) د. نازلي إسماعيل : مناهج البحث العلمي ، القاهرة ، 1982م ، ص 48

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

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

بعد أن ينتهي الفارابي من تصنيف العلوم انتقل إلى المرحلة الثانية من منهجه ، وهو إحصاء العلوم المعروفة في عصره ، وهي علم اللسان ، وعلم المنطق ، وعلم التعاليم ، والعلم الطبيعي ، والعلم الإلهي ، والعلم المدني ، وعلم الفقه ، وعلم الكلام(1)

ثانيا : المنهج الجدلي عند الفارابي

الجدل أو الديالكتيك منهج قديم أستعمله أفلاطون ، ويكاد يشكل صلب فلسفته ، لأنه يرى أن المعرفة الديالكتية هي المعرفة الفلسفية بمعناها الكامل ، ولا يمكن أن يحصل الإنسان على العلم بمعناه الحقيقي إلا عن طريق الديالكتيك(2)

وقد حدد أفلاطون الجدل بأنه المنهج الذي به يرتفع العقل من المحسوس إلى المعقول ، دون أن يستخدم شسئا حسيا ، بل بالانتقال من معان إلى معان بواسطة معان ، وبأنه العلم الكلي بالمبادئ الأولى ، والأمور الدائمة يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية ، ثم ينزل منه

إلى هذه العلوم يربطها بمبادئها ، وإلى المحسوسات يفسرها ، فالجدل منهج وعلم ، يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل إلى أعلى وبالعكس ، ومن حيث هو علم فهو يقابل ما نسمية الآن نظرية المعرفة ، بمعنى واسع يشمل المنطق والميتافيزيق (3)

(1) الفارابي : إحصاء العلوم ، ص132

(2) د. عبد الرحمن بدوي : أفلاطون ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1944 ، ص142

(3) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، القاهرة ، 1976م ، ص69

والجدل عند أفلاطون نوعان :

الجدل الصاعد والجدل الهابط ، ولا يكتمل أحدهما إلا بالآخر ، فالصاعد يرتفع بالنفس من عالم الحس إلى عالم العقل ، إلى المثل ، والنازل يهبط من المثل مرة أخرى إلى عالم الحس ، وفي الجدل الصاعد يشرح أفلاطون العالم المحسوس بالعالم المعقول ، أما في الجدل الهابط فيهبط من الوجود إلى الوجود المعقول ، ومنه إلى الوجود المحسوس (1)

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

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

ثالثا: التوفيق بين الدين والفلسفة

عرف الفارابي بأنه فيلسوف التوفيق الأول في الإسلام ، ورغم أنه قد سبق في هذا الأمر من قبل الكندي ، إلا أن من الباحثين من يرى أن الكندي كان متناقضا (2) أما المعلم الثاني

فقد حسم المسألة ، لأن الدين والفلسفة في رأيه متفقان في الغايات والحقائق ، وإن اختلفا في الطرق والمناهج ، ولذا أصبح التوفيق شغله الشاغل ، لا بين الدين والفلسفة فحسب ، بل وفي داخل الفلسفة ذاتها ، بما فيها من مدارس معروفة ، لأنه كان مؤمنا بوحدة الفلسفة ، إنطلاقا من أن الحقيقة واحدة على مر العصور.

-
- (1) د. أحمد فؤاد الأهواني : أفلاطون ، دار المعارف مصر ، ص 82
(2) محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة ، دار المعارف ، مصر ، 1968م ، ص 51

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

أما بالنسبة لمحاولة الفارابي الرئيسية في الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو ، وهما قطبا الفلسفة ، ومبدعاها حسب رأيه ، فإنه كتب في عدة كتب في ذلك منها "الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون والإلهي وأرسطوطاليس"(1) حيث يعتقد الفارابي أن الفلسفة في صورتها النهائية الشاملة والكاملة قد تجلت في فلسفة أفلاطون وأرسطو ، فهما مبدعاها ، ومنشأها لأوائلها وأصولها ، ومتممان لأواخرها ، وإليهما المرجع في يسيرها وخطيرها وما يصدر عنهما في كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه(2)

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

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

والثاني: وحدة الواسطة ، إذ النبي والفيلسوف يستمدان العلم من الله ، يتلقاه النبي عن طريق جبريل ، ويستمدده الفيلسوف من العقل الفعال، فلا بد إذن من اتفاق الموضوعين جوهرًا، وإن تباينا أسلوبًا وشكلًا(3)

(1) القفطي : أخبار الحكماء ، ص184

(2) الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس ، ص80

(3) د. كمال اليازجي : معالم الفكر العربي في العصر الوسيط ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1974م ، ص53

ولكن هناك أساس من أسس الاتفاق بين الدين والفلسفة عند الفارابي وهو وحدة الموضوع ، فموضوعات الدين وموضوعات الفلسفة عنده واحدة ، حيث يقول: 'فالملة محاكية للفلسفة عندهم ، وهما تشتملان على موضوعات بأعيانها ، وكلاهما تعطي المبادئ القصوى للموجودات ، فإنهما تعطيان علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات ن وتعطيان الغاية القصوى التي لأجلها كون الإنسان(1)

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

رابعًا: الإلهيات عند الفارابي

أ - دليل وجود الله

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

يقول الفارابي: "الموجودات على ضربين : أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود ، والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى ممكن الوجود وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال، فلا غنى لوجوده من علة ، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره ، فيلزم من هذا إنها كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بغيره"(2)

(1) الفارابي : تحصيل السعادة ، ص40

(2) الفارابي : عيون المسائل ، ص57

ومن هذا النص يظهر أن الموجودات تنقسم إلى ما يلي:

- 1- واجب الوجود : وهو ما إذا اعتبر بذاته وجب وجوده - صار ضروريا - وإذا فرض غير موجود لزم من ذلك محال ، وليس لوجود الواجب علة ، وهو الله سبحانه وتعالى.
2. ممكن الوجود بذاته: وهو إذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده ، وإذا فرضناه غير موجود لم يلزم من ذلك محال ، حيث لا غنى لوجوده عن علة.
- 3 - ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره ، وهو الكائن الذي لا تقتضي ذاته وجوده ، ولا غنى لوجوده عن علة ، ولكن إذا وجدت هذه العلة يصبح واجب الوجود بغيره.

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

إلى شئ واجب الوجود هو الموجود الأول، لا علة لوجوده ، ولا يجوز كون وجوده بغيره ، وهو السبب الأول لوجود الأشياء" (1)

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

(1) الفارابي : تحصيل السعادة ، ص 40

(2) الفارابي : عيون المسائل ، ص 57

أن تلحظ عالم الخلق فتري أنه لا بد من وجود بالذات ، فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد ، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل(1) ويستشهد بالآية القرآنية الكريمة(سُرِّهْمُ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمُ أَنَّهُ الْحَقُّ أَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ)(2)

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

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

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

ب . الصفات الإلهية

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

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

(1) الفارابي: فصوص الحكم :، ص6

(2) سورة فصلت ، آية : 53

الصورة لا يمكن أن تكون إلا في مادة" (1)

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

ج - نظرية الفيض

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

يذهب الفارابي إلى أن الموجودات تصدر عن الله الأول من علمه بالأشياء ، حيث يعقل ذاته التي هي المبدأ لنظام الخير في الوجود الذي ينبغي أن يكون عليه ، فيكون هذا التعقل

علة للوجود بحسب ما يعقله (2) والأول هو الواحد ، ولا يصدر عن الواحد إلا واحد ، وإن صدر عن الواحد اثنان مختلفان في الحقائق لم تكن العلة واحدة محضة ، وهذا يعرفه من له أدنى تأمل ، والموجودات كثيرة ولكنها مع كثرتها متفاضلة ، وهي تتسلسل في جدل هابط من الأكمل حتى الأقل كما لا وهكذا.

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

(1) الفارابي: فصوص الحكم ، ص 6

فالجدل الهابط ينتهي إذن عند آخر العقول حينما نصل إلى العالم الأرضي ، وعندها يبدأ الجدل الصاعد من الأشياء الدنيا أي المادة ، حتى نصل إلى أعلى المخلوقات وهو الإنسان ، أما دون فلك القمر ، فالجدل صاعدا ، ويبدأ من أدنى الموجودات وهو المادة ثم الأفضل إلى أن تنتهي إلى أفضلها الذي لا أفضل منه ، وأخسها المادة الأولى المشتركة والأفضل منها الاستطقتات ثم المعدنية ثم النبات ثم الحيوان الناطق ، وليس بعد الحيوان الناطق أفضل منه (1)

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

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

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

الفصل الرابع

الفعل المتولد عند المعتزلة وموقف الأشاعرة منه

ويحتوي علي النقاط الآتية:

مقدمة

الفصل الاول : معني التولد

الفصل الثاني : أدلة المعتزلة لإثبات التولد .

أ- الدليل العقلي

ب- الدليل الشرعي .

الفصل الثالث : موقف الأشاعرة من الفعل المتولد

الفصل الرابع : موقف الفلاسفة من الفعل المتولد .

الفصل الخامس : الأسباب التي دعت المعتزلة إلى القول بالفعل المتولد .

الفصل السادس : البعد الميتافيزيقي للفعل المتولد .

الفصل السابع : موقف الأشاعرة من البعد الميتافيزيقي .

الفصل الثامن : فكرة الاستطاعة .

الفصل التاسع : البعد الفيزيقي للفعل المتولد

الفصل العاشر : موقف الأشاعرة من البعد الفيزيقي للتولد

الفصل الحادي عشر : الصلة بين البعد الميتافيزيقي والبعد الفيزيقي للفعل المتولد

مقدمة

ذهب المعتزلة إلى أن للإنسان إرادة حرة تجعله مسئولاً عما يصدر عنه من أفعال ومن أجل التدايل على صحة مذهبهم عمد شيوخ المعتزلة إلى الترويج لفكرة الفعل المتولد ، أو الصلة السببية بين فعل الفاعل والأثر الناتج عنه ، لهذا ميزوا بين نوعين من الأفعال : الأفعال المباشرة والأفعال غير المباشرة وأطلقوا على هذا النوع الأخير الأفعال المتولدة ، وفيما يتعلق بالأفعال المباشرة فليس هناك خلاف بشأنها فلقد ذهبوا إلى أن الإنسان مسئول عنها لأنها واقعة منه بناء على قصده واختياره ولكن الاختلاف حدث بشأن النوع الثاني وهي الأفعال المتولدة .

هل ترجع إلى الله أم إلى الإنسان أم هي أفعال لفاعل لها ؟

فإذا نظرنا إلى الأفعال المتولدة وجدنا أن منها ما يقع بطريق الخطأ ومن غير قصد ، فهل يحاسب الإنسان على مثل هذه الأفعال ؟ فإذا فعل الإنسان في حياته أفعالاً فتولدت عنها أفعال أخرى بعد موته فهل يسأل الإنسان عن فعل وقع بعد موته ، وبموت الإنسان ينتهي عمله

وتكليفه ؟ وإذا كان الإنسان لا يتمكن من التأثير على المعلول بعد فعل العلة فهل يعني ذلك انتفاء مسئولية الإنسان عنه وحسابه عليه ؟

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

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

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

أولاً : معنى التولد :

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

والأفعال الاختيارية هي التي يقصد إليها العبد عن علم وإرادة وهي مناط التكليف كالصلاة والصوم ، والأفعال الاضطرارية هي التي تحدث من نفسها ولا إرادة للمرء فيها كفعل النار للإحراق ، والرعد عند البرد ونسبتها للإنسان أحياناً يكون على سبيل المجاز لظهورها على

يديه والأفعال المباشرة هي التي تترتب على العمل رأساً ، وغير المباشرة هي التي تجئ كآثار ثانوية له وتسمى الأفعال المتولدة⁽¹⁾.

ومعنى التولد : أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر ، كحركة اليد والمفتاح . فإن حركة اليد أوجبت لفاعلها حركة المفتاح سواء قصدتها أو لم يقصدتها⁽²⁾ ولقد اختلف المعتزلة في الفعل المتولد ما هو ؟

فقال بعضهم : هو الفعل الذي يكون بسبب منى ويحل في غيرى .

وقال بعضهم : هو الفعل الذي أوجب سببه ، فخرج عن أن يمكنى تركه وقد أفعله في نفسى وأفعله في غيرى .

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

ولقد عرفه الإسكافي بأنه: "كل فعل يتهياً وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له ، فهو متولد ، وكل فعل لا يتهياً إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه الى تجديد عزم وقصد إليه وإرادة له فهو خارج من حد التولد داخل في حد المباشر⁽¹⁰³⁾ .

(1) د. إبراهيم مدكور : مقدمة تحقيق كتاب المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، للقاضى عبد الجبار ، ج9 (التوليد) ، القاهرة 1964م ، ص4.

(2) الأشعري : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، الطبعة الأولى 1950م ، ج 2 ، ص 84 .

(1) نفس المصدر ، ص 85 ، ولقد عبر عنه الإيجى بقوله " هو أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر نحو حركة اليد والمفتاح " الموافق فى علم الكلام ، مكتبة المتنبي القاهرة ، بدون تاريخ ، ص 316 ، أما التهانوى فقد ذهب الى أن التولد " هو الفعل الصادر عن الفاعل بواسطة ويقابله المباشر "كشاف اصطلاحات الفنون ، ج 2 ص 147 وأيضاً المعجم الفلسفى للدكتور جميل صليبا، مادة التوليد ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت - لبنان ، بدون تاريخ ، ص 367 - 368 .

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

فمنهم من قال أن الأفعال المتولدة لا فاعل لها وهو قول ثمامة بن الأشرس % حيث يذهب الى : " أنه لا يمكن فى بعض الأحيان إضافة أفعال التولد الى فاعل أسبابها فقد يحدث فى بعض الأحيان أن يموت فاعل الفعل وبعد موته قد يتولد عن هذا الفعل فعل آخر ، فلا يمكن حينئذ أن يضاف هذا الفعل الأخير إليه وقد مات ، كما لا يمكن أن ننسبه الى الله لأنه قد يكون فعلاً قبيحاً ولذلك حكم بأنه فعل لا فاعل له⁽¹⁰⁴⁾ ولكن يبدو أن حجة ثمامة فى غير محلها لأن كل فعل لابد له من فاعل ، ولو صح وجود فعل لا فاعل له لصح وجود كل فعل بلا فاعل ، ولم يكن حينئذ فى الأفعال دلالة على فاعلها .

ولقد غالى بشر بن المعتمر فى ذلك حتى زعم أن كل ما حدث من الأسباب الواقعة منا سواء أكان فينا أم فى غيرنا ، علمنا كيفيته أم لم نعلم هو من فعلنا ، فألم المضروب من فعل الضارب⁽¹⁰⁵⁾ .

أما النظام فعنده أنه لا فعل للإنسان إلا الحركة وهو لا يفعلها إلا فى نفسه أما ما جاوز نفسه مما ينشأ عن فعله فهو فعل الله بما يطبع عليه الأشياء من الاستعدادات الطبيعية⁽¹⁰⁶⁾ ولكن هذا الرأى من الصعب التوفيق بينه وبين المسؤولية.

هو أبو معن ثمامة بن الأشرس النميرى ت عام 213هـ / 828م ، أنظر ترجمته فى الشهرستاني : الملل والنحل ج1 ، ص 70 ، البغدادي ، الفرق بين الفرق ، نشرة عالم الكتب ، بيروت - لبنان ، 1971م ، ص 172 .

⁽¹⁰⁴⁾ البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص173.

⁽¹⁰⁵⁾ الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج 2 ، ص79

(106) د. محمد عبد الهادي أبو ريذة : إبراهيم بن سيار النظام م وأراؤه الكلامية والفلسفية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، الطبعة الأولى 1946م ص111

أما أبو الهذيل العلاف ت : 841م فله مذهبه الخاص فى التولد والذى يختلف فيه عن بقية المعتزلة ، حيث ذهب إلى أن الأعمال الإنسانية تنقسم إلى قسمين : قسم تعرف كقيته كالحركة والسكون ، وقسم لا تعرف كقيته كالألوان والبرودة واليبوسة والجوع و الشبع والإدراك والعلم ، والله أقدر الإنسان على الأولى ولم يقدره على الثانية إذ لا محل للقدرة فيها .

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

أما ما لا تعرف كقيته كالألوان والبرودة واليبوسة فهو فعل الله وما تولد عنها متولد لا قدرة للإنسان عليه ولا مدخل له فيه⁽¹⁰⁷⁾ .

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

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

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

وليس يجوز أن يكون فعلا لله ، لأن الرامى لا يدخل الله جلا ثناؤه فى أفعاله ، ولا يضطره

إليها ، لأن الله تعالى مختار لأفعاله فقد كان يجوز أن يرمى الرامى ولا يحدث الله ذهاب

⁽¹⁰⁷⁾ نفس المرجع ، ص88

السهم فلا يذهب ، ولو جاز هذا جاز أن يعتمد جبريل عليه السلام على جوزة فيدفعها فلا يحدث الله ذهابها فلا تذهب ، و جاز أن يعتمد أقوى الخلق بأحد ما يكون من السيوف على قناة فلا يحدث الله قطعها فلا تنقطع ، و جاز أن يجمع بين النار والحلفاء فلا يحدث الله إحراقها فلا تحترق .. وهذا ضرب من التجاهل ، والتجاهل باب السوفسطائية .

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

فلما فسدت هذه الوجوه كلها لم يبق إلا أن ذهاب السهم منسوب الى الرامى به دون غيره إذا كان هو المسبب له (108).

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

فما هى أدلتهم لإثبات الفعل المتولد ؟

ثانياً : أدلة المعتزلة لإثبات التولد :

(1) أبو الحسين الخياط : كتاب الانتصار والرد على ابن الرواندى الملحد ، تحقيق د. نيبرج ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة 1988م ص 96 - 97 .

بحسب تلك العادة من شخص إلى آخر ولجاز حينئذ أن يتحرك الجبل باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد القوى المتين بأن يخلق الله الحركة فى الجبل دون الخردلة .. فاتضح أن المتولدات مستندة إلى القدرة الحادثة لا مباشرة بل توسط أفعال أخرى (112) .

(4) إن القول بالتولد يؤدي إلى وجود صلة سببية بين فعل الفاعل كعلة والأثر الناتج عنه كمعلول : فإن من رام دفع حجر اندفع إليها بحسب قصده وإرادته فيكون اندفاعه صادراً عن الدافع وفعلاً له وليس هذا الأندفاع فعلاً مباشراً له بالاتفاق فهو بواسطة ما باشره من الدفع ومتولد منه وكذا الكلام فى حصول العلم النظرى من النظر وحصول أمثاله من أسبابها (113) . فمن الإسناد الحقيقى لا من المجاز ، إننا ننسب الفعل إلى العبد دون الله ، كقولنا حمل فلان الثقل وآلم زيداً بالضرب (114) وأيضاً من أطلق سهماً فقتل به شخصاً ، فالقتل هنا معلول لعلة هى إطلاق السهم لغاية ، فإذا تحققت الغاية تحقق قانون الترابط العلى بين الحركتين وتولدت إحداهما عن الأخرى تولدلاً لازماً (115) .

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

(3) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، ج 9 (التوليد) ، ص 60.

(4) الإيجى : المواقف فى علم الكلام ، ص 517 .

(5) نفس المصدر : ص 51

(6) د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار المعارف القاهرة ، الطبعة الثانية 1981م ،

ج1، ص 48

متعلقة بالمسبب ، وهو ميت كتعلقها به وقد كان حياً . (116)

تلك هي أدلة المعتزلة العقلية لإثبات الأفعال المتولدة وإثبات نسبتها إلى الإنسان .

[ب] طريق الشرع لإثبات التولد :

إذا كانت الأشاعرة ترى " أن كل مافى العالم من جسم وعرض فى جسم خلق الله ، فكل ذلك فعل الله عز وجل بمعنى خلقه وكل ذلك مضاف بنص القرآن الكريم وبحكم اللغة الى ما ظهرت منه من حى أو جماد" (117).

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

قوله تعالى : ﴿ وترى الأرض هامدة ، فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج

بهيج ﴾ (118) فنسب عز وجل الاهتزاز والإنبات والربو إلى الأرض

وقوله تعالى : ﴿ ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ﴾ (119) فسمى تعالى المخطئ قاتلاً

وواجب عليه حكمٌ وهو لم يقصد قتله قط لكنه تولد عن فعله .

هكذا فإن إضافة كل أثر فى العالم إلى الله تعالى هي على غير إضافته إلى من ظهر منه ، وإنما إضافته إلى الله تعالى لأنه خلقه وأما إضافته إلى من ظهر منه أو تولد عنه فلظهوره منه اتباعاً للقرآن ولجميع اللغات وأسنن رسول الله ﷺ (120).

(1) القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف . ص 318

(2) ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت - لبنان ، الطبعة الثانية

1975م ، ج 5 ، ص 59

(3) سورة الحج آية : 5

(4) سورة النساء آية : 92

(1) ابن حزم : الفصل فى الملل ، ج 5 ، ص 60

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

ثالثا : موقف الأشاعرة من الفعل المتولد :

إن موقف المعتزلة من الفعل المتولد قد قابله هجوم شديد من قبل الخصوم ، فعلى سبيل المثال نجد ابن الرواندى الملحد يحرف كلام العلاف وينسب إليه القول: بأن الموتى يقتلون الأحياء والأصحاء حقيقة لا مجاز وأن المعدومين يقتلون الموجودين ويخرجون أرواحهم من أجسامهم⁽¹²¹⁾ .

أما الأشاعرة فإننا نجدهم يبطلون التولد الذى قال به المعتزلة لأن جميع الممكنات تستند إلى الله تعالى . فلقد ذهب الباقلانى إلى أن الأفعال المتولدة التى ينسبها المعتزلة إلى الإنسان مثل الألم الحادث عند الضرب ، والكسر عند الزج ، وذهاب الحجر عند الدفع .. إلى غير ذلك من الحوادث الموجودة عند وجود حوادث

أخرى ، هذه كلها مما ينفرد الله تعالى بخلقها وليست بكسب العباد بل إن الخالق لجميع الأفعال هو الله ، لأنه وحده العالم بحقائقها والقاصد إلى إيجادها⁽¹²²⁾ .

⁽¹²¹⁾ الخياط : الانتصار : ص95

(1) الباقلانى : تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر ، مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى 1987م ، ص289 .

ولقد لجأ الباقلانى إلى تأويل الآيات القرآنية التى يؤيد بها وجهة نظره منها قوله تعالى :
﴿ أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شئ وهو الواحد القهار ﴾ (123) وقوله
تعالى : ﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾ (124) فلقد ذهب إلى أن الله تعالى قد حكم بشرك من ادعى أنه
يخلق كخلقه ومن أثبت ذلك لأحد من خلقه ، فلو كان العباد يخلقون كلامهم وحركاتهم وسكونهم
وإرادتهم وعلومهم ، وهذه الأجناس أجمع كخلقه ومن جنس ما يوجد له لكانوا قد خلقوا كخلقه
وصنعوا كصنعه لتشابهه على الخلق خلقه وخلقهم ، تعالى عن ذلك " (125) .

ويستطرد البغدادي فيوضح أن جميع ما سمته المعتزلة متولد هو من فعل الله عز وجل ،
ولا يصح أن يكون الإنسان فاعلاً فى غير محل قدرته ، لأنه يجوز أن يمد الإنسان وتر قوسه
ويرسل السهم من يده فلا يخلق الله تعالى فى السهم ذهاباً . " (126)

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

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

-
- (2) سورة الرعد آية : 16 .
 - (3) سورة الصافات آية : 96 .
 - (4) الباقلانى : المصدر السابق ، ص 306 .
 - (5) البغدادي : كتاب أصول الدين ، تحقيق لجنة إحياء التراث العربى ، دار الآفاق الجديدة ،
بيروت ، الطبعة الأولى 1981م ، ص 138 .

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

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

فإذا بطل كون المتولد مقدوراً للعبد ، وهذا يبطل مذهب كافة المعتزلة ، فلا يبقى بعد ذلك إلا الحكم بكون المتولد غير مقدور فإن قضي بذلك كان مصرحاً بأنه ليس فعلاً لفاعل السبب ، فإن شرط الفعل كونه مقدوراً للفاعل . وإذا جاز ثبوت فعل لا فاعل له . جاز أيضاً المصير إلى أن ما نعلمه من جواهر العالم وأعراضه ليست فعلاً لله ، ولكنها واقعة عن سبب مقدور موجب لما عداه ، وذلك خروج عن الدين وإنسلاال عن مذهب المسلمين⁽¹²⁷⁾ .

رابعاً : موقف الفلاسفة من الفعل المتولد :

إذا كان الأشاعرة قد رفضوا أقوال المعتزلة في الفعل المتولد فلقد كان هناك من فلاسفة الإسلام من ألتقي مع المعتزلة في قولهم بالفعل المتولد ، وعلى ضرورة نسبة الفعل المتولد إلى فاعله ، وهذا ما أكد عليه كل من الكندي وابن رشد ، فالكندي ومن منطلق إيمانه بمبدأ السببية قال بالفعل المتولد . فإذا كانت نزعته الدينية قد أدت

(1) إمام الحرمين الجويني : الأرشاد إلى قواطع الأدلة ، تحقيق د.محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد ، مطبعة السعادة القاهرة ، الطبعة الأولى 1950م ، ص231 ، ص232.

به إلى القول بأن جميع العلل مردها إلى الله وأنه تعالى هو الفاعل على الحقيقة ،
وجميع العلل أو المخلوقات هي فاعلات بالمجاز لا بالحقيقة..(128)

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

كذلك حين يفرق بين العلة الفاعلة القريبة أو المباشرة والعلة الفاعلة البعيدة أو غير
المباشرة ، وهو يمثل لذلك بالمثل الذي سبق واعتمد عليه المعتزلة، بمن رمي حيواناً بسهم ،
فالرامي بالسهم هو علة قتل الحيوان البعيدة والسهم علة المقتول القريبة (129) معني هذا أن
الكندي يحمل الإنسان مسئولية أفعاله الصادرة عنه وهذا واضح من تعريفه للعمل بأنه فعل
بفكر " (130) والإرادة علة العمل ؛ فالعمل الإنساني له عنصران عنصر الإرادة وعنصر الفكر (131)
وحيثما توجد الإرادة توجد الحرية وبوجود الحرية تكون المسئولية فالفعل الحقيقي عند الكندي ما
كان وليد قصد وإرادة الإنسان .

(1) د. إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية " منهج وتطبيقه " دار المعارف بمصر ، 1976م ، ج1 ص143
أيضا : د. عاطف العراقي . تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ، ص 56 أيضا : حسام
محي الدين الألوسي ، فلسفة الكندي ، دار الطليعة بيروت ، 1984 ، ص 261،259 .
Al Fred L.Ivry : *Al kinde metaphysics, New york 1974, P:41* .

(2) الكندي : رسالة في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز ، ضمن رسائل الكندي
الفلسفية ، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبوريدة ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، الطبعة الأولى 1950
م ص182 ، أيضاً رسالة في الأبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ، ج1 ، ص219

(3) الكندي : رسالة في حدود الأشياء ورسومها ، ضمن رسائل الكندي الفلسفية ، ج1 ، ص172.

(4) الكندي : نفس المصدر ، ص 175 أيضاً د. إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية ، ج2 ص144 . د.
جمال المرزوقي : ملامح من حوار متكلمي وفلاسفة المسلمين ، دار الهداية للطباعة القاهرة ، الطبعة
الأولى 1995م ، ص176 .

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

أما ابن رشد فعنده أن الأشياء تفعل بموجب طبائعها التي لها وذلك تبعاً لمبدأ الضرورة السببية فإذا أُلقي إنساناً في النار : "فإن الفعل ليس ينسبه أحد إلى الآلة ، وإنما ينسب إلى المحرك الأول والذي قتل بالنار هو الفاعل بالحقيقة ، والنار هي آلة القتل ، ومن أحرقتة النار من غير أن يكون لإنسان في ذلك اختيار ليس يقول أحد إنه أحرقتة النار مجازاً"⁽¹³²⁾ أي أن الفاعل هنا هو القاتل دون النار، وذلك على سبيل الحقيقة لا على سبيل المجاز والنار هي آلة القتل _____ ل ، وله _____ ذا ف _____ إن ابن رشد يرفض رد جميع الأفعال إلى الله و يفصل بين ما ينسب إلى الله من أفعال وما ينسب إلى الطبائع والإنسان .

خامساً : الأسباب التي دعت المعتزلة إلى القول بالتولد :

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

2- علاقة السبب بالمسبب أو قانون العلية ، فلقد أقام المعتزلة الفعل الإنساني في ضوء هذا القانون ، قانون العلية أو الصلة بين العلة والمعلول ، فوجود العلة دليل على وجود المعلول ، وبينهما علاقة ضرورية منطقية لا تخلف فيها ، فالأسباب موجبة لمسبباتها ، أطلق الإنسان السهم فقتل فالقتل إذن معلول لعلة هي إطلاق السهم لغاية فإذا تحققت الغاية ، تحقق قانون الترابط العليّ بين الحركتين وتولدت إحداها عن الأخرى تولداً لازماً⁽¹³³⁾

(1) ابن رشد : تهاافت التهافت ، تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف مصر ، الطبعة الثانية 1968م ، ص 272 ، ص 273 .

(2) د. على سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج1 ، ص 482 أيضاً د. عاطف العراقي : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ص 54 ، د. إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية ، ج2 ، ص 144 .

أي أن المعتزلة قد أقاموا الفعل المتولد على نظرية ميتافيزيقية وأخرى فيزيقية **أما**
الأولي فلقد أعلنوا فيها حرية الإرادة الإنسانية ، وأن الله عادل لأنه عين
واحدة وشكل واحد ولا يصدر عن الشكل إلا ما يشاكله.
أما الثانية الفيزيقية ؛ فهي نظرية في التعليل فالأعمال الإنسانية معلولة لعل
هي الإنسان ولا علة أخرى لها ، بينما فعل الله ومعلوله هو الطبيعة ، أما الإنسان فهو علة ذاته
وأعماله هي مكان قدرته .

سادساً : البُعد الميتافيزيقي للفعل المتولد :

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

فنفي حرية الإنسان يتبعه نفي تفكيره وإذا سلب عن الإنسان حريته وتفكيره فقد سلب عن حقيقة وجوده ، هذا إلى جانب ما يمثله القول بالجبر من خطر على مغزي التكليف وحكمته ، إذ أنه يأتي منافياً لشرعية التكليف واستحقاقنا للثواب أو العقاب ، فطالما كل فعل ينسب إلى الله ومشيئته فإنه لا يمكن أن نلقي بالتبعة على الإنسان وإذا صح هذا المعتقد فسوف تفتح جميع الأبواب أمام مرتكبي الكبائر والمعاصي من الذين ينسبون إلى الله أوزارهم ، ومن ثم تبطل الحكمة من التكليف ووضع الشرائع وإرسال الأنبياء والرسول . لهذا كان لابد للمعتزلة من بحث هذه المشكلة فهي تمثل مبحثاً أساسياً من مباحثهم وأصلاً من أصولهم ونعني به أصل العدل فهو كما يقول نيبرج في مقدمته لتحقيق كتاب الانتصار للخياط: "موضوع للرد على المجبرة وبعض من قال بوقوع الظلم من الله تعالى"⁽¹³⁴⁾ ومما يدل على معارضتهم لرأي الجبرية اتفاقهم على أن الله تعالى ليس خالقاً لأفعال العبد⁽¹³⁵⁾ أي أن وجود الأفعال الاختيارية بالقدرة الحادثة فقط مباشرة أو تولد⁽¹³⁶⁾ فأفعال العباد إذن مخلوقة لهم ، وكل واحد منهم . ومن جملتهم الحيوانات . خالق لأفعاله⁽¹³⁷⁾ .

(1) نيبرج : مقدمة تحقيق كتاب الانتصار للخياط ، ص 10 ، أيضاً د: على سامي النشار . نشأة الفكر

الفلسفي في الإسلام ، ج 1 ص 481

(2) فخر الدين الرازي : اعتقادات المسلمين والمشركين ، تحقيق د. على سامي النشار ، مكتبة النهضة المصرية ،

38

القاهرة ، بدون تاريخ ، ص

(3) السنوسي : المقدمة في أصول الدين . نشرة لوسيانى ، الجزائر 1908 م ، ص 59

(4) الأسفرايني : التبصير في الدين وتمييز الفرق الناجية عن الفرق الهالكة ، تحقيق محمد زاهد الكوثري ،

مكتبة الثقافة الإسلامية ، القاهرة ، الطبعة الأولى 1940 م ، ص 63

* فرقة القدرية تنسب إلى معبد الجهمي الذي ولد بالمدينة ثم انتقل إلى البصرة حيث التقى بالحسن البصري

، وقد قيل أنه قتل سنة 80 هجرية ، وكان له أبلغ الأثر على المعتزلة الذين أطلق عليهم خصومهم القدرية

لقولهم أن قدر الإنسان بيده .

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

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

فما هي تلك المبررات التي ساقها المعتزلة لإثبات رأيهم؟

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

(أ) الطريق العقلي .

[1] إننا نفصل بين المحسن والمسيء ونحمد المحسن على إحسانه ونذم المسيء على إساءته ، بينما نحن لا نصدر حكماً بالحسن أو القبح فيما يتعلق بحسن الوجه وقبحه ، ولا طول القامة وقصرها ، إذ لا يجوز أن نقول للطويل لِمَ طالت قامتك ، ولا للقصير لم قصرت ؟ بينما نقول للظالم لم ظلمت ؟ وللكاذب لم كذبت ؟ فلولا أن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا . وليس الآخر كذلك . لما وجب الفصل وكان الحال في طول القامة وقصرها كالحال في الظلم والكذب وقد عرف فساده⁽¹³⁸⁾

[2] إن الإنسان مسئول عن أفعاله ، ولا يكلف غير قادر ، فلو كان الإنسان مجبوراً وكان في نفس الوقت مسئولاً عما يفعل فقد تناهى ذلك مع عدل الله ، ولو كان مجبوراً للزم أن يكون الكافر والمؤمن سواء ، إذ فعلاً ما قدر الله عليهما ، ولا يستوي

(1) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، حققه وقدم له د . عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ،

القاهرة 1965 م ، ص 332

الكفر مع الإيمان ، لذلك وجب أن يكون الإنسان قادراً مسؤولاً عن أفعاله حتى لا يقال إن الله قد كلف العبد بما لا يطاق⁽¹³⁹⁾.

فإذا كان الأشاعرة لا يعتبرون الله ظالماً لأنه هو الفاعل على الحقيقة فإن "الله عدل في أفعاله ، بمعنى أنه متصرف في ملكه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فالعدل وضع الشيء موضعه وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم والظلم ضده ، فلا يتصور منه جور في الحكم وظلم في التصرف⁽¹⁴⁰⁾ . أما المعتزلة فيرون أن العدل " هو ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة وأن الله تعالى عدل المراد وأفعاله كلها حسنة وأنه لا يفعل القبح"⁽¹⁴¹⁾

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

[3] إن لدي الإنسان شعوراً طبيعياً بحرية الإرادة ، بدليل أنه يميز بين حركاته الاختيارية مثل حركة اليد وحركاته الاضطرارية مثل حركة الرعشة ونبضات القلب ، فالحركة الاضطرارية لا دخل له فيها ، بينما الحركة الاختيارية مرادة منه ومقدورة له وتقع منه بحسب مقاصده ودواعيه ، فهو إن أراد الحركة تحرك وإن أراد السكون سكن ، وهذا يدل على أن الإنسان إذا قصد لفعل معين أو قصد الامتناع عنه وقع مقصودة لما أراد فهو إذن حر مختار مستقل بإيجاد أفعاله⁽¹⁴²⁾

(1) حسن زينة : العقل عند المعتزلة ، (تصور العقل عند القاضي عبد الجبار) ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت

، الطبعة الثانية 1980م ، ص 98

(2) الشهرستاني : الملل والنحل ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، مطبعة الحلبي ، القاهرة ، 1961 م

ج 1 ، ص 56

(3) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص 132

(4) القاضي عبد الجبار : المغني ، ج 9 (التوليد) ، ص 13 أيضاً : المحيط بالتكليف ص 3340 .

[4] لو كان الفعل الإنساني محل قدرة الله فلا وجه لإنزال الكتب وبعث الأنبياء ، وأن لا تثبت لرسول الله حجة على الكفار ، إذ للكافر حينئذ أن يقول : كيف تدعوننا إلى الإسلام ، ومن أرسلك إلينا أراد منا الكفر وخلقه فينا ، كذلك لا يبقى معني لإرسال الرسل : لأنهم إما أن يدعوننا إلى ما خلقه الله فينا ولا فائدة في هذا ، أو إلى ما لا يخلقه الله فينا ، وهذا أمر لا نطيقه ولا نتمكن منه⁽¹⁴³⁾

كذلك يلزمهم قبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقبح مجاهدة أعداء الإسلام والكفار ، لأن للكفرة أن يقولوا : لماذا تجاهدوننا ؟ إن كان جهادكم إيانا على ما لا يريد الله تعالى منا ولا يحبه فالجهاد لكم أولي وأوجب ، وإن كان الجهاد لنا على ما خلق فينا وجعلنا بحيث لا يمكننا مفارقتة والانفكاك عنه، فذلك جهاد لا معني له"⁽¹⁴⁴⁾

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

(ب) طريق الشرع :

لقد استشهد القاضي عبد الجبار بعد ذلك بما ورد في القرآن وقال : إن جميع القرآن يشهد على ما قلناه ويؤذن بفساد مذهبهم لأن جميع القرآن أو أكثره يتضمن المدح والذم ، والوعد والوعيد والثواب والعقاب ، فلو كانت هذه التصرفات من جهة الله تعالى مخلوقة في العباد ، لكان لا يَحْسُن المدح ولا الذم ، ولا الثواب ولا العقاب لأن مدح الغير وذمه على فعل لا يتعلق به لا يَحْسُن"⁽¹⁴⁵⁾ ومن جملة هذه الآيات .

(1) نفس المصدر ، ص 351 ، أيضاً د. عاطف العراقي : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ، ص 161 ، د.

أحمد محمود صبحي الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية 1983

م : ص 167 .

—(2) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص 335 ، 336 .

(3) نفس المصدر ، ص 359

قوله تعالى ﴿ وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى ﴾⁽¹⁴⁶⁾ فلو كان الإيمان من جهة الله تعالى وموقوفاً على اختياره . حتى إن خلق كان ، وإن لم يخلق لم يكن . لما كان لهذا الكلام معني ، لأن للمكلف أن يقول : الذي منعني منه أنك لم تخلقه فيّ ، وخلقت فيّ ضده الذي هو الكفر .

وقوله تعالى : ﴿ جزاء بما كانوا يعملون ﴾⁽¹⁴⁷⁾ وقوله ﴿ جزاء بما كانوا يكسبون ﴾⁽¹⁴⁸⁾ وقوله: ﴿ هل جزاء الإحسان إلا الإحسان ﴾⁽¹⁴⁹⁾ فلولا أنا نعمل ونصنع ، وإلا كان هذا الكلام كذباً ، وكان الجزاء على ما يخلقه فينا قبيحاً .

وقوله تعالى : ﴿ وما لكم لا تؤمنون بالله ﴾⁽¹⁵⁰⁾ وكان للخصم أن يقول أنت الذي منعتني عن الإيمان بأشد منع ، لم تخلقه فيّ ، وخلقت في ضده الذي هو الكفر .

وقوله تعالى ﴿ فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر ﴾⁽¹⁵¹⁾ فقد فوض الأمر في ذلك إلى اختيارنا فلولا أن الكفر والإيمان متعلقان بنا ومحتاجان إلينا ، وإلا كان لا معني لهذا الكلام⁽¹⁵²⁾ .
فهذه الآيات كلها تقطع بأن الأفعال من صنع العباد ، وإن الإنسان خالق لأفعاله .

(1) سورة الإسراء آية : 94

(2) الأحقاف آية : 14 والفرقان آية : 15 ، والواقعة آية : 24 ، والسجدة آية : 17

(3) سورة التوبة آية : 82 ، 95

(4) سورة الرحمن آية : 60

(5) سورة الحديد آية : 8

(6) سورة الكهف آية : 29

(7) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص360 - ص362

سابعاً : موقف الأشاعرة من البُعد الميتافيزيقي للفعل المتولد :

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

اتفق سلف الأمة قبل ظهور البدع والأهواء واضطراب الآراء على أن الخالق المبدع رب العالمين ولا خالق سواه ولا مخترع إلا هو ، فهذا هو مذهب أهل الحق ، فالحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى⁽¹⁵³⁾

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

وإن كان يتمتع تعلق كون الباري تعالى قادراً بمقدور العبد ، من حيث يستحيل عند الخصوم مقدر بين قادرين ، فلا ينبغي أن يتمتع كون ما سيقدر عليه العبد مقدوراً لله تعالى قبل أن يقدر عليه العبد عنده ، فإنه لم تتعلق به بعد القدرة الحادثة⁽¹⁵⁴⁾ .

(1) الجويني : الإرشاد إلى قواطع الأدلة ، ص187

(2) نفس المصدر ص189

وهذا يؤدي إلى القول بأن مقدورات العباد لا تخرج عن مقدورات الله " وإذا وجب كون ما سيقدر عليه العبد مقدوراً لله تعالى قبل أن يقدر عبده عليه فإذا أقدره استحال أن يخرج ما كان مقدوراً لله تعالى عن كونه مقدوراً له ولو تناقض في معتقد المخالفين بقاؤه مقدراً للرب تعالى مع تجدد تعلق قدرة العبد به ، فاستبقاء كونه مقدوراً للرب تعالى وانتفاء كونه مقدوراً للعبد أولي من انقطاع تعلق كون الرب تعالى قادراً عليه لتجدد كونه مقدراً للعبد ...

وإذا ثبت وجوب كون مقدور العبد مقدوراً لله تعالى فكل ما هو مقدور له فإنه محدثه وخالقه ، إذ من المستحيل أن ينفرد العبد باختراع ما هو مقدور للرب تعالى" (155)

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

وإذا قال المعتزلة بأن الدليل على أن الله غير خالق لأفعال العباد ، أن منها الظلم والجور والفساد ، فلو كان خالقاً لها لكان خالق الظلم والجور ظالماً جائراً وإذا كان ذلك غير جائز ، فإن الصحيح هو القول بأن الله لا يخلق أفعال العباد فإن الأشاعرة يردون على هذا الاعتراض بالترقية بين القديم . تعالي . وبين العبد الحادث ، فالقديم . تعالي . يخلق الظلم والجور والسفه جوراً وظلماً وسفهاً لغيره لا لنفسه ولا في نفسه فإله تعالي غير مأخوذ بذلك ولا مطالب بتركه ولا مخالف بفعله أمر من يلزمه طاعته والانقياد له (156) .

ورد الأشاعرة على المعتزلة مفاده القول بأن الأفعال كلها توجد بالقدرة فقط، أي بقضاء الله وقدره مع مقارنة الأفعال الاختيارية لقدرة حادثة وهذه القدرة الحادثة لا

(1) نفس المصدر ، ص190

(2) الباقلاني : التمهيد ، ص308

تأثير لها مباشرة ولا تولدًا ، لأن فعل العبد مخلوق لله⁽¹⁵⁷⁾ وما الإنسان إلا مكتسب للفعل الذي أحدثه الله على يدي هذا الإنسان والكسب هو تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل المقدر المحدث من الله على الحقيقة .

فالكسب كما يعرفه الباقلاني : تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله فتجعله بخلاف صفة الضرورة .. وكل ذي حس سليم يفرق بين حركة يده على طريق الاختيار وبين حركة الارتعاش ، وبين اختيار المشي والأقبال والإدبار وبين الجر والسحب والدفع ، وهذه الصفة المعقولة للفعل حساً هي معني كسباً⁽¹⁵⁸⁾ والمكتسب عند الأشعري هو المقدر بالقدرة الحادثة والحاصل تحت القدرة الحادثة فإن الله تعالى أجري سنته بأن يخلق عقب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحادث إذا أَرَادَهُ العبد وتجرد له ، وسمي هذا الفعل كسباً ، فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً ، وكسباً من العبد⁽¹⁵⁹⁾

وتمشياً مع فكرة الأشعري في الكسب ، يقر الجويني بأن "العبد قادر على كسبه ، وقدرته ثابتة عليه"⁽¹⁶⁰⁾ بخلاف ما يذهب إليه الجبرية من نفي القدرة ، وما يذهب إليه المعتزلة من أن العبد خالق لأفعاله ، والدليل عند الجويني علي القدرة هو أن العبد إذا ارتعدت يده ، ثم إنه حركها قصدا فإنه يفرق بين حالته في الحركة الضرورية وبين الحالة التي اختارها واكتسبها ، والتفرقة بين حالتى الإضطرار والاختيار معلومة علي الضرورة .

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

-
- (1) السنوسي : المقدمة في أصول الدين ، ص 59
 - (2) الباقلاني : التمهيد ، ص 347
 - (3) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج 1 ، ص 134 .
 - (4) الجويني : مع الأدلة في عقائد أهل السنة والجماعة ، تحقيق د. فوقية حسين محمود ، عالم الكتب ، بيروت - لبنان ، الطبعة الثانية 1987م ، ص 107 .

" أنه . تعالي ، قادر علي جميع الأجناس التي يكتسبها العباد ، فإذا ثبت قولنا جميعاً أنه قادر علي فعل ما يكتسبه العباد علي الوجه الذي يوجد عليه كسبهم ، وجب أنه قادر علي نفس كسبهم لأنه لو لم يقدر عليه مع قدرته علي مثله لوجب عجزه عنه واستحالة قدرته علي مثله ، فثبت أن أفعال الخلق مقدوره له ، فإذا وجدت كانت أفعالاً له ، لأن القادر علي الفعل إنما يكون فاعلاً له إذا حصل مقدوره، وليس يحصل المقذور مفعولاً إلا لخروجه إلي الوجود فقط هذا ما قلناه علي خلق الأفعال،⁽¹⁶¹⁾ فثبت أن الخالق لضروب الأفعال هو الله العالم بحقائقها والقاصد إلي إيجادها .

أما الدليل الذي يستند إلي الشرع فقد اعتمد الباقلاني على تأويل الآيات القرآنية التي توافق وجهة نظره في الكسب ومن هذه الآيات . قوله تعالي :
"والله خلقكم وما تعلمون"⁽¹⁶²⁾ فأخبر أنه الخالق لنفس علمنا .

. وقوله تعالي : ﴿ وقدرنا فيها السير سيروا فيها لياي وأياماً آمين ﴾⁽¹⁶³⁾ والتقدير منه هو خلق الشئ وجعله علي مقدار ما وإيقاعه بحسب قصده وإرادته .

. وقوله تعالي ﴿ ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم ﴾⁽¹⁶⁴⁾ يريد تعالي باختلاف الألسن عند كافة أهل التأويل اختلاف اللغات والكلام بالألسن ولم يرد اختلاف مقاديرها لأنه يبطل معنى تخصيص اختلاف الألسن بكونه آية له ، فكلما كان كلامنا المختلف من آياته ، وجب أن يكون خلقاً له تعالي .

. وقوله تعالي : ﴿ ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين ﴾⁽¹⁶⁵⁾

(1) البلاقلاني : التمهيد ، ص344

(2) سورة الصافات آية : 96

(3) سورة سبأ ، آية : 18

(4) سورة الروم ، آية : 22

(5) سورة هود ، آية : 118

. وقوله تعالى ﴿ فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً ﴾⁽¹⁶⁶⁾
فنص تعالى علي أن الهدى بإرادته ، والضلال بإرادته ، وهذا نص واضح لا إشكال فيه⁽¹⁶⁷⁾

. وقوله تعالى ﴿ وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى ﴾⁽¹⁶⁸⁾ ويؤلفونها بقولهم "وما رميت من حيث الخلق ، إذ رميت من حيث الكسب ولكن الله رمى من حيث الخلق والكسب ، خلقه خلقاً لنفسه ، كسباً لعبده ، فهو مخلوق لله تعالى من وجهين"⁽¹⁶⁹⁾

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

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

لذا نجد القاضي عبد الجبار⁽¹⁷⁰⁾ يبين تهافت فكرة الكسب بعد أن يورد حججهم التي اثبتوا فيها أن الله هو الفاعل لأفعال الإنسان منها :

[1] ما هو الذى حددتم به الكسب ؟ فإن قالوا : ما وقع بقدرة محدثة قلنا : ما تعنون بقدرة محدثة ؟ فإن أردتم به ما حدث فهو الذي نقوله ، وإن أردتم به ما وقع

(1) سورة الأنعام ، آية : 125

(2) الباقلانى : التمهيد ، ص 345

(3) سورة الأنفال ، آية : 17

(4) الاسفراينى : التبصير في الدين ، ص 96

(5) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص 366 - 367 ، أيضاً : د. عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين ، دار العلم للملايين بيروت ، الطبعة الأولى 1971م ، ج1 ، ص 458 - ص 462 .

كسباً ، فعن الكسب سألناكم ، فكيف تفسرونه بنفسه ، وهل هذا إلا إحالة للمجهول علي

المجهول ؟

وأيضاً : فإن قولكم : "ما وقع بقدره حادثة" ينبني علي إثبات القدرة ، وإثبات القدرة يترتب علي كون الواحد منا قادراً ، وذلك ينبني علي كونه فاعلاً .

[2] وإذا كانت الأشاعرة قد ذهبت إلي إنه لو كان الواحد منا محدثاً لتصرفاته لوجب أن يكون عالماً بتفاصيل ما أحدثه ، كالقديم تعالي : فإنه لما كان محدثاً لأفعاله ، قادراً عليها ، كان عالماً بتفاصيلها ، فإن القاضي عبد الجبار يرد علي هذه الحجة موضحاً الفرق بين العلمين : "لأنه تعالي عالم لذاته ومن حق العالم لذاته أن يكون عالماً بجميع المعلومات علي الوجوه التي يصح أن تعلم عليها ، وليس كذلك الواحد منا ، فإنه عالم بعلم ، ففارق أحدهما الآخر ، ثم يقال لهم : أليس أحدنا يقدر علي الاكتساب ولا يكون عالماً بتفاصيل ما اكتسبه ؟ فهل جاز مثله في الحدوث ، فيكون قادراً علي الإحداث ، وإن لم يعلم بتفاصيل ما أحدثه؟" (171)

[3] ومما يتعلق به الأشاعرة قولهم أيضا إن الواحد منا لو كان محدثاً لتصرفاته لوجب أن يكون خالقاً لها ، والأمة قد اتفقت علي أن لا خالق إلا الله ، وقد نطق به الكتاب حينما قال تعالي ﴿هل من خالق غير الله﴾ (172) وقال : ﴿أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم﴾ (173)

ويرد القاضي عبد الجبار بقوله : إن اللغة تسمح بهذا التعبير ، لأن الخلق معناه التقدير والشواهد علي هذا قوله تعالي : ﴿وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فننفخ فيها فتكون طيراً باذني﴾ (174)

(1) نفس المصدر ، ص 378

(2) سورة فاطر ، آية : 31

(3) سورة الرعد ، آية : 16

(4) سورة المائدة ، آية : 110

وقوله تعالى ﴿تبارك الله أحسن الخالقين﴾⁽¹⁷⁵⁾ فلولا أن هذا الاسم (الخلق) مما يجوز إجراؤه علي غيره ، وإلا لنتزل ذلك منزلة قوله : فتبارك الله أحسن الآلهة . ومعلوم خلافه .

وأما في الاصطلاح فإنما لم نجز أن نجرى هذا اللفظ علي الواحد منا . لأنه عبارة عن كون فعله مطابقاً للمصلحة ، وليس كذلك أفعالنا ، فإن فيها ما يوافق المصلحة وفيها ما يخالفها⁽¹⁷⁶⁾

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

ثامناً : فكرة الاستطاعة : (177)

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

(¹) سورة المؤمنون ، آية : 14

(²) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص380

(¹⁷⁷) الاستطاعة هي حق التهيؤ لتنفيذ الفعل بإرادة المختار من غير مانع ولا عائق : التوحيدى : المقاييسات ، رقم 91 ، ص315 ولقد اختلف المعتزلة في حقيقة الاستطاعة هل هي مجرد الصحة والسلامة أو هل تبقي بعد الفعل أو تفني بانقضائه ؟ ، فذهب ثمامة بن الأشرس 213هـ / 819 م وبشر بن المعتمر 210هـ / 826 م إلي أن الاستطاعة هي السلامة وصحة الجوارح وتخلصها من الآفات ، ولقد ذهب العلاف 226هـ / 841 م إلي أن الاستطاعة عرض يقوم بالإنسان وهو غير الصحة والسلامة يخلقه الله في الإنسان عند مباشرة كل عمل من أعماله ، أما النظام فقد رأي أن الإنسان حي مستطيع بنفسه لا بحياة واستطاعة هي غيره : الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج1 ، ص275 ، وجرياً علي عاداتهم فقد أول المعتزلة الآيات التي يدل ظاهرها علي عدم وجود الاستطاعة عند الإنسان كقوله تعالى " انظر كيف ضربوا لك الأمثال فضلوا ، فلا يستطيعون سبيلاً" الإسراء آية : 48 فقالوا : "إن الآية لا تعنى تجريد المشار إليهم من الاستطاعة والقدرة ، ذلك أن المراد أنهم لا يستطيعون إلي بيان

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

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

"لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً لما لا يطاق ، إذ لو أطاقه لوقع منه فلو لم يقع منه دل علي أنه غير قادر عليه ، وتكليف ما لا يطاق قبيح ، والله تعالي لا يفعل القبيح.⁽¹⁷⁸⁾

ومما يدل علي معارضة المعتزلة للأشاعرة اتفاقهم علي أن الله تعالي ليس خالقاً لأفعال العباد⁽¹⁷⁹⁾ أي أن وجود الأفعال الاختيارية بالقدرة الحادثة فقط مباشرة أو تولداً⁽¹⁸⁰⁾ وشرط الاستطاعة التي يكون بها الفعل هي قبل الفعل

كذبه ، فأخبر تعالي أن ذلك غير مستطاع" ، أنظر الشريف المرتضى : آمال المرتضى ، تحقيق أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة ، القسم الثالث ، ص 163

ولعل أكثر من جادلهم في الاستطاعة هو الأمام ابن حزم الظاهري الذي يرى أن الاستطاعة التي تحدث الفعل هي مصاحبة له وهي من الله حيث يقول : "أن الاستطاعة ... شيئان أحدهما قبل الفعل وهي سلامة الجوارح وارتفاع الموانع ، والثاني لا يكون إلا مع الفعل وهو القدرة الواردة من الله تعالي بالعون والخزلان ، وهو خلق الله تعالي للفعل فيمن ظهر منه وسمى من أجل ذلك فاعلاً لما ظهر منه". ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج3 ، ص 323 ، والاستطاعة عنده شرط التكليف والمسئولية " والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً" آل عمران آية : 97 وهذه الاستطاعة صفة ذاتية تسبق الفعل وأساسها صحة الجوارح وسلامة البدن ويمكن أن نسميها قدرة أو طاقة أو قوة . ولا شك أنها مستمدة من الله ، وبواسطتها يتم ما يصنع من أعمال إذا لم يعقها عائق

تكذيبه سبيلاً ، لأنهم ضربوا الأمثال ظناً منهم بأن ذلك يبين

(1) نفس المصدر ، ص 396

(2) فخر الدين الرازي : اعتقادات المسلمين والمشركين ، ص 38

(3) السنوسي : المقدمة في أصول الدين ، ص 59 .

، ربما خرج عن إرادة العبد ، فهي سابقة على الفعل ومصاحبة له . نفس المصدر ، ص30 وهنا يقترب ابن حزم من المعتزلة في مشكلة خلق الأفعال.

ضرورة⁽¹⁸¹⁾ فأفعال العباد إذن مخلوقة لهم ، وهذه الأفعال واقعة بقدرة العبد وحدها .

فالله أوجد فقط القدرة في الإنسان ، وهي الطاقة التي تنتج الأفعال الإنسانية وهي سابقة عليها ، أما رد الأشاعرة علي المعتزلة فمفاده القول بأن الأفعال كلها توجد بالقدرة فقط ، أي بقضاء الله وقدره ، مع مقارنة الأفعال الاختيارية لقدرة حادثة ، وهذه القدرة الحادثة لا تأثير لها مباشرة ولا تولدًا ، لأن فعل العبد مخلوق لله ومكسوباً للعبد " أي مقارناً لقدرته وإرادته"⁽¹⁸²⁾ وإذا كان للعبد ثمة استطاعة ، فإن هذه الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل ولا تتقدمه⁽¹⁸³⁾.

ولقد كان الأشعري يقول : إن الإنسان يستطيع باستطاعه هي غيره " لأنه يكون تارة مستطيعاً وتارة عاجزاً ، كما يكون تارة عالماً وتارة غير عالم ، وتارة متحركاً وتارة غير متحرك ، فوجب أن يكون مستطيعاً بمعنى هو غيره ، كما وجب أن يكون عالماً بمعنى هو غيره"⁽¹⁸⁴⁾

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

وإن كان حادثاً بعدها ، وقد دلت الدلالة علي أنها لا تبقي ، وجب حدوث الفعل بقدرة معدومة وذلك محال .. فإذا استحال ذلك وجب أن الفعل يحدث مع الاستطاعة في حال حدوثها"⁽¹⁸⁵⁾

(1) الشهرستاني: الملل والنحل؛ ج1 ص88

(2) الشهرستاني: الملل والنحل ، ج 1 ، ص 89

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

(³) الأشعري : اللمع في الرد علي أهل الزيغ والبدع ، تحقيق د. حمودة غرابية ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، 1955م ، ص 54 - 55 .

(⁴) نفس المصدر ، ص 56

والإنسان عند الباقلاني مستطيع للكسب ، وهو يكتسب ذلك بقدرة تحدث له، وهو لا يستطيع الفعل قبل اكتسابه بل في حال اكتسابه ، ولا يجوز أن يقدر عليه قبل ذلك .. "لأن الإنسان لو كان يستطيع أن يفعل الفعل قبل كونه ، لكان في حال اكتسابه له مستغنياً عن ربه وغير محتاج إليه في أن يُعينه علي الفعل ، ولو جاز أن يستغني عن معونة الله في حال الفعل ، لكان بالاستغناء عنه إذا لم يكن فاعلاً أولي وذلك محال ، فوجب أن الاستطاعة مع الفعل للفعل"⁽¹⁸⁶⁾

ولقد تخطي الجويني هذا قليلاً حين قال "إن نفي القدرة والاستطاعة مما يباه العقل والحس ، وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كنفي القدرة أصلاً ، وأما إثبات تأثير في حالة فلا يعقل كنفي التأثير خصوصاً والأحوال علي أصلهم لا توصف بالوجود والعدم ، فلا بد إذن من نسبة فعل العبد إلي قدرته حقيقية لا علي وجه الإحداث والخلق ، فإن الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم .. فالفعل يستند وجوداً إلي القدرة ، والقدرة تستند وجوداً إلي سبب آخر تكون نسبة القدرة إلي ذلك السبب كنسبة الفعل إلي القدرة وكذلك يستند السبب إلي سبب حتى ينتهي إلي مسبب الأسباب ، فهو الخالق للأسباب ومسبباتها"⁽¹⁸⁷⁾

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

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

(¹) الباقلاني : التمهيد ، ص 286

(²) الجويني : الإرشاد ، ص 187 ، أيضاً الشهرستاني : الملل والنحل ، ج 1 ، ص 90

تاسعاً : البعد الفيزيقي للفعل المتولد :

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

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

أما جانب الضرورة في العلية فلا سبيل إلي إنكاره لدي المعتزلة ، وإلا لجاز أن يطلق الرامي السهم فلا يطلق بل لجاز أن يعتمد أقوى الخلق بأحد السيوف علي قناة فلا يحدث الله قطعها فلا تنقطع ، وجاز أن يجمع بين النار والحلفاء فلا يحدث الله احراقها فلا تحترق (188) ولجاز أن يتحرك الجبل باعتماد الضعيف النحيل وعدم تحرك الخردلة باعتماد القوى المتين (189) فإذا لم يجز ذلك كله فإن الأسباب موجبة لمسبباتها. (190)

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

(1) الخياط : الانتصار ، ص 61

(2) الإيجي : المواقف ، ص 317

(3) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج 2 ، ص 88

فمن أراد مثلاً دفع حجر في جهة ما اندفع إليها بحسب قصده وإرادته فيكون اندفاعه صادراً عن الدافع وفعالاً له ، وهذا الاندفاع يكون بواسطة ما باشره من الدفع ومتولد عنه ، أي أن المتولد فعل لفاعل السبب وهو مقدور له بتوسط السبب⁽¹⁹¹⁾ فإن من أطلق السهم فقتل ، فإن فعل القتل هنا ينسب إلي الرامي بالسهم الذي مات ، فالإنسان هو الذي يحدث الألم والقتل الحادث بعد حال موته بالسبب الذي أحدثه وهو حي وكذلك لو عدم لكان يفعل في غيره وهو معدوم لسبب كان منه وهو حي⁽¹⁹²⁾

إذن زهاب السهم متولد عن رمية الرامي ، فهو منسوب إليه لا إلي غيره ولا يجوز أن يكون فعالاً لله لأن الرامي لا يدخل الله في أفعاله ولا يضطره إليها ، لأنه تعالي مختار لأفعاله ، فقد كان يجوز أن يرمي الرامي فلا يحدث الله زهاب السهم فلا يذهب ، كما لا يجوز أن يكون زهاب السهم فعالاً لا فاعل له لأن ذلك لو جاز جاز أن يوجد كتاب لا كاتب له وصياغة لا صائغ لها⁽¹⁹³⁾ .

ولكن إذا لم يكن الفعل المتولد فعالاً للإنسان فهل يعني ذلك انتفاء مسؤوليته عنه وحسابه عليه؟ إذا كان لا

يسئ للإنسان تركه بعد إيجاب سببه ألا يستحق الثواب أو العقاب عليه؟

إنه لا يجب متى لم يصح من القادر في بعض حالاته ترك الفعل أن دل ذلك علي أن الفعل ليس من قبله ، لأن الترك جائز في المبتدئ أو المباشر من الفعل ، أما المتولد فإن الإنسان قد فعله بفعل سببه ، وعند السبب يستحق الثواب أو العقاب إذا كان من المعلوم أنه يوجد لا محالة ، حقيقة إنه بعد إيجاد السبب لو رام أن لا يوجد له ذلك منه محالاً لأن وجوده لا يتعلق باختياره ولكن الإنسان يسأل عن فعله المسبب كما يسأل عن فعله الفعل من حيث إن وجود كل متعلق بقدرته ، إنه بمنزلة

(1) الإيجي : المواقف ، ص 316

(2) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج2 ، ص80

(3) الخياط : الانتصار : ص 96 ، أيضاً : القاضي عبد الجبار : المغنى ، ج12 (النظر والمعارف) ص467

من أمر غلامه بالعطية فأعطى فإنه يستحق الشكر وإن كانت العطية من فعل غلامه ،
ولكنها صارت كأنها من قبله (194)

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

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

أما الصلة المكانية فقد ذهب بعض المعتزلة إلى إنه لا يجوز أن يفعل الإنسان في شيء
إلا بأن يمارسه . (195)

وأما الصلة الزمانية وعلاقتها بالمسئولية فهل يجوز أن يتقدم السبب المسبب بوقت أم
لابد أن يصحبه ؟ وإن تقدمه زماناً فهل يمكن أن يكون قبل المسبب بوقتين أم لا يعد ذلك متولداً
عنه ، وقد جوز بعضهم أن يتقدم السبب المسبب أكثر من وقت واحد (196)

ولكن تبقى المشكلة قائمة: كيف يسأل الإنسان عن فعل وقع بعد موته ، ويموت الإنسان ينهي عمله وتكليفه

؟

وهنا يذهب القاضي عبد الجبار موضحاً موقفه بقوله " إن استحقاق المكلف العقاب أو الثواب
لأجل فعل يوجد بعد موته بزمان ، لا يلزم القول أن الميت فاعل بعد موته ، ولكن وجد منه
المسبب وهو حي عاقل ثم مات فحصل هذا بعد زمان ويكون عند وجوده فعلاً لذلك الميت في
الحقيقة وإن كان سبب وجوده قد تقدم ، ولا يقال إن تعلق وجوده أو عدمه ليس باختياره فيكون
بمنزلة فعل غيره ، إن الفعل الواقع

(1) القاضي عبد الجبار : المغني ، ج 12 (النظر والمعارف) ، ص 467

(2) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج 2 ، ص 85

(3) نفس المصدر ، ص 86 ، ج 2 ، ص 86

بعد موته واقع منه في الحقيقة من حيث اختيار سببه وأوجده علي الوجه الذي يوجد هذا المسبب ، وقد كان يصح أن لا يفعله أو أن يفعله على وجه لا يولد هذا المسبب ، فيجب أن تكون هذه الأحكام متعلقة بالمسبب وهو ميت كتعلقها به وقد كان حياً (197)

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

ويقدم القاضي عبد الجبار إجابة لهذا التساؤل بقوله أن "التوبة ليست علي ما سلف من الذنوب فحسب ولكن الندم أحد مظاهر التوبة يمكن أن يكون علي ما سيقع متى توقع الرامي خطأه وأيقن قتل المصاب ذلك أن الأمر هذا إن كان لم يقع إلا إنه قد صار في حكم الواقع فيلزمه الندم ، أما إذا علم أن إصابة المؤمن خطأ لم تقع لم يجز أن يستحق العقاب لأن من حق الميت وهو الرامي أن لا يستحق العقاب علي الفعل الواقع في حال موته طالما كان جاهلاً أو غير متوقع لوقوعه (198)

وهنا يمكننا أن تساءل هل يمكن أن تولد المعصية طاعة ؟ وهل يسمى الفعل المتولد عن معصية طاعة ؟

لقد أدرك المعتزلة ما في التسليم بهذا الرأي من خطورة من حيث تصبح الغاية مبررة للوسيلة فيرتكب الإنسان معاصي زاعماً أنها مجرد أسباب لطاعات ، ومن ثم فقد ذهب بعضهم إلي أن لا طاعات متولدة من معاصي ، وذهب البعض الآخر إلي أنه مع افتراض إمكان صدور خير متوهم من شر فإن المتولد ليس طاعة ولا معصية (199)

(1) القاضي عبد الجبار : المغني ، جـ12 (النظر والمعارف) ، ص473

(2) القاضي عبد الجبار : المغني ، جـ12 ، ص474

(3) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، جـ2 ، ص88 ، أيضاً د. أحمد محمود صبحي : الفلسفة الأخلاقية في

الفكر الإسلامي ، ص184 ، ص185

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

عاشرًا : موقف الأشاعرة من البعد الفيريقي للفعل المتولد :

إذا كان الأشاعرة لم يرقهم رأي المعتزلة في الأفعال المباشرة وصدورها عن إرادة حرة للإنسان فإنه من الطبيعي أن ينكروا عليهم القول بالتولد ، ويحاولوا هدم فكرتهم وأعني بذلك الضرورة في العلية ، إن أفعال الله لا يحدها سلطان ولا تخضع لقانون ، ويجوز أن يحول الله بين تحقيق السبب مع وجود المسبب ، يجوز أن يريد الإنسان إطلاق السهم ولا يريد الله فلا ينطلق ، ويجوز أن ينطلق السهم فيوقفه الله قبل أن يقتل ، ويجوز أن ينطلق حتى يصل إلي المقذوف إليه فلا يقتله

لذا فقد أنكر الباقلاني الفعل المتولد وعلاقته بالسببية ودلل علي بطلانه بقوله "إن التولد يفترض تقدم السبب علي المسبب زمنياً كتقدم القدرة علي المقدور . وهو ما ينكره الأشاعرة . إذ يستحيل تقدم القدرة علي الفعل ووجودها مع عدمه ، وكذلك يستحيل تعلق القدرة المحدثة بمقدورين ، ولو كانت هذه الأفعال واقعة بقدرة العبد لصح أن يقدر علي أضدادها ، لأن من صحت قدرته علي الشئ وقدرته علي ضده لم ينفك من القدرتين جميعاً علي الضدين ، فكان يجب مثلاً أن تصح قدرة العبد علي تسكين الحجر والسهم وحبسهما"⁽²⁰⁰⁾

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

(1) الباقلاني : التمهيد ، ص298 ، أيضاً : الإيجي : المواقف ، ص311

الإنسان وتر قوسه ويرسل السهم من يده فلا يخلق الله تعالى في السهم ذهاباً. (201)

أما الغزالي فيرى أن فكرة التولد مشوشة ، لأن المعنى المعروف من التولد " هو أن يخرج الجسم من جوف جسم كما يخرج الجنين من بطن أمه ، وهذا غير مفهوم في الأعراض ، وكون بعض الحوادث تطرد في المشاهدة فإن حدوث موجود عقب موجود لا يعني أنه حادث بسببه (202) أي أن القول بالتولد لا يعني سوى اقتران موجودين لا حدوث أحدهما بسبب الآخر (203) .

معنى هذا أن رد كل فعل إلي الله ، لا يتفق عند الأشاعرة مع قول المعتزلة بنسبة الأفعال المتولدة إلي الإنسان ، وأن الإقتران المشاهد في الفعل المتولد يعد أمراً ضرورياً لأن ذلك يؤدي إلي إثبات العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ورد الفعل إلي فاعل غير الله وهو ما ينكره الأشاعرة بشدة وقالوا : " إنه لا علاقة بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة ، وذلك بخلق بعضها عقب بعض ، كالإحراق عقب مماسة النار ، والري بعد شرب الماء ، فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الإحراق والري ، بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى ، فله أن يوجد المماسة بدون الإحراق ، وأن يوجد الإحراق بدون المماسة ، وإذا تكرر صدور فعل منه ، يقال إنه فعله بإجراء العادة وإذا لم يتكرر أو تكرر قليلاً فهو خارق للعادة . (204)

وهذا ما نجده عند الغزالي "فالاقتران فيما يعتقد في العادة سبب وما يعتقد في العادة مسبب ليس ضرورياً ، بل كل شئ ليس هذا ذاك ولا ذلك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر ، فليس بالضرورة

(1) البغدادي : أصول الدين ، ص 138 - ص 139

(2) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا ، مكتبة الجندي ، القاهرة ، الطبعة الأولى 1972م ، ص 63

(3) الآمدى : غاية المرام في علم الكلام ، تحقيق حسن عبد اللطيف ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة 1971م ، ص 86

(4) الجويني : الأرشاد ، ص 243 ، أيضا : الباقلاني : التمهيد ، ص 300

أحدهما وجود الآخر ، ولا بالضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، ذلك أن اقترانهما لما سبق من تقدير الله سبحانه وتعالى لخلقهما علي التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه" (205)

ويضرب لنا الغزالي مثلاً لنفي الضرورة بين الأسباب والمسببات وأنها تجرى جريان العادة فالاحتراق في القطن مثلاً عند ملاقة النار ، فإننا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ، ونجوز حدوث إنقلاب القطن رمادا محترقاً دون ملاقة النار" (206)

ولقد تنبه الغزالي إلى أن آراءه في الجواز والعادة تهدم أساس المعقولية في العالم وما يترتب عليها من القول برفض الضرورة السببية : "فإن من أنكر لزوم المعلولات عن عللها وأضافها إلى إرادة مخترعها ولم يكن لهذه الإرادة منهج مخصوص معين فليجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله ولا يراها لأن الله تعالى لم يخلق له الرؤية" (207)

ويرى أن مثل هذه الأمور لا تكون لأن الله خلق فينا علما بأن الأمور المستشنة كإنقلاب الكتاب غلاماً مثلاً أو فرساً ، وعلى الرغم من أنها ممكنات في ذواتها إلا أن الشك لا يتطرق إلى أنها يمكن أن تحدث أبداً لأن الله يخلق للإنسان علماً بأن هذه الممكنات لا يفعلها: " فلا مانع من كون الشيء في مقدورات الله ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعله مع إمكانه في بعض الأوقات، فيخلق لنا علماً بأنه ليس يفعله في ذلك الوقت" (208)

(1) الغزالي : تهافت الفلاسفة ، تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية 1955م ، ص 239

(2) نفس المصدر ، ص 340

(3) نفس المصدر ، ص 239

(4) نفس المصدر ، نفس الصفحة

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

لذا يتبين أن آراء الأشاعرة فى السببية قد قامت دفاعاً عن المعجزة على أساس أن القدرة الإلهية من الممكن أن تدخل لتضفى على المخلوقات صفات مختلفة عما هو لها فى العادة ، فالغزالي حينما ذكر أن تأثير الشيء ليس ثابتاً أو ضرورياً قرن قوله هذا بإشارته إلى أن إثبات مثل هذا الاختصاص الضرورى لتأثيرات الأجسام يعنى أن: القطنتين المتمثلتين لأبد من احتراقهما عند ملاقاتهما النار لأن مثل تلك الضرورة تتعارض مع عدم احتراق إبراهيم عليه السلام عند إلقاءه فى النار ، وآراء الفلاسفة تمنع إمكانية وقوع مثل هذا الأمر إلا بقلب طبيعة النار وسلب سخونتها أو قلب ذات إبراهيم فيصبح حجراً وهو عندهم محال⁽²⁰⁹⁾

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

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

"فقد تكون أماننا الأشياء ولا نراها ولا نحسها مع سلامة الحواس لأن الله لم يخلق فىنا علماًً لأدراك هذه الأشياء ، ولأصبح العلم بمعناه اليقيني أمراً مستحيلاً ولا نفتح باب اللامعقول والجهالة ، ويصبح الأمر مثلما هو الحال عندما يحكم ملك جائر بلا قانون يرجع إليه⁽²¹⁰⁾

(1) نفس المصدر ، ص 340

(2) ابن رشد: تهافت التهافت ، ج 2 ، ص 795

كما أن التصديق بالمعجزة لا يكون طريقه القول بنفى الأسباب بل التصديق بها يكون من قبل التصديق بالوحي الذي أخبر عنها وكما جاء بها دون جدل ، إذا أنها أمر يرتفع عن مرتبة الشك إلى اليقين ، والمنكر لها كافر ، جاحد لما جاء به الشرع (211)

إذن فالغزالي ومعه الأشاعرة يقولون بقانون الاحتمال والإمكان ونفى الضرورة بين الأسباب والمسببات والقول بإجراء العادة لأن الفعل مباشراً أو غير مباشر منسوب لله تعالى ، وفي هذا إنكار لقوانين الطبيعة وإنكار للعلم الذي يقوم على التلازم بين الأسباب والمسببات .

حادى عشر : الصلة بين البعد الميتافيزيقي والبعد الفيزيقي للفعل المتولد:

أما بالنسبة للارتباط بين مسألتي حرية الإرادة الإنسانية والسببية فهو واضح تماماً ، فبقدر ما دافع المعتزلة عن مبدأ الضرورة السببية فى مجال الطبيعة نجد أنهم قد دافعوا كذلك عن وجود علاقة ضرورية بين الأسباب فى مجال الأفعال الإنسانية ، ويمكن أن نستخلص تلك العلاقة من خلال عدة جوانب تبين لنا كيف أنهم قد أقاموا قولهم بحرية الإرادة على أساس من الضرورة السببية، تلك الضرورة التى تقوم أصلاً على أساس إسناد الفعل إلى فاعله والمسبب إلى سببه الحقيقى.

فقد أجمع المعتزلة على أن الانسان يريد أن يفعل ويقصد إلى أن يفعل ، وإن إرادته لأن يفعل لا تكون مع مراده ولا تكون إلا متقدمة عن المراد" (212)

هناك إذن علاقة سببية بين إرادة الانسان والفعل الصادر عنه (مسبب)، وليس من الممكن أن يتحقق الفعل والمراد من غير أن تكون هناك استطاعة سابقة على الإرادة حتى تمكنه من فعل الشيء أو فعل ضده ، ولكن هذه الإرادة ليست

(1) نفس المصدر ، ص810 أيضاً

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

(مم □ مم) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج 2 ، ص197.

مطلقة وإنما هي مقيدة ببعض العوائق التي قد تمنع وقوع المراد أحياناً ، هذا بالنسبة للأفعال الاختيارية المباشرة.

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

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

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

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

(4) إن الإنسان هو الذى يفعل السبب فيجب أن يكون المسبب من السبب معقول له، وما يترتب وقوعه على فعل وقع منا يجب أن يسند إلينا حتى لو كان على غير قصدنا ، مثله فى ذلك مثل إسناد فعل الساهي إلى فاعله⁽²¹³⁾

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

(1) القاضى عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص382

ثاني عشر : الخاتمة

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

أما بالنسبة للارتباط بين مسألتى السببية وحرية الإرادة الإنسانية فهذا واضح تماماً ، فيقدر ما دافع المعتزلة عن مبدأ الضرورة السببية في مجال الطبيعة نجدهم قد دافعوا عن هذا المبدأ في مجال الأفعال الإنسانية ، فهناك رابطة سببية في مجال الأفعال الإنسانية سواء الاختيارية أو المتولدة ، تماماً كما توجد في مجال الأفعال الطبيعية. لذا فإن أراء المعتزلة في حرية الإرادة الإنسانية تأتي متسقة مع آرائهم التي تؤكد أن هناك معقولة تسود العالم.

المصادر والمراجع

أولاً : المصادر والمراجع العربية

- (1) **ابن رشد (أبو الوليد)** : تهافت التهافت ، تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف مصر ، الطبعة الثانية 1968م
- (2) **أبو ريذة (د. محمد عبد الهادي)** : إبراهيم بن سيار النظام وآرؤه الكلامية والفلسفية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الأولى 1946م
- (3) **الأسفرايني (أبو المظفر)** : التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين ، تحقيق محمد زاهد الكوثرى ، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، القاهرة ، الطبعة الأولى 1940م
- (4) **الأشعري (أبو الحسن)** : مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، الطبعة الأولى 1950م
- (5) : **اللمع فى الرد على أهل الزيغ والأهواء** ، تحقيق حمودة غزابة ، مكتبة الخانجي، القاهرة ، 1955م.
- (6) **الأمدي (أبو الحسن علي)** : غاية المرام فى علم الكلام ، تحقيق حسن عبد اللطيف ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، 1971م
- (7) **الإيجي (عضد الدين)** : المواقف فى علم الكلام ، مكتبة المتنبى، القاهرة، بدون تاريخ.

(8) **الباقلانى (أبو بكر محمد بن الطبيب)** : تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر ، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت – لبنان، الطبعة الأولى 1987م .

(9) **الباقلانى (أبو بكر محمد بن الطبيب)** : أصول الدين ، تحقيق لجنة إحياء التراث العربى ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، الطبعة الأولى 1981م.

(10) **الجوينى (إمام الحرمين)**: الأرشاد إلى قواطع الأدلة ، تحقيق د.محمد يوسف موسى ، على عبد المنعم عبدالحميد ، مطبعة السعادة ، القاهرة الطبعة الأولى 1950م .

(11) : لمع الأدلة فى عقائد أهل السنة والجماعة ، تحقيق د. فوقية حسين محمود ، عالم الكتب ، بيروت – لبنان ، الطبعة الثانية 1987م

(12) **الخياط (أبو الحسين)**: كتاب الانتصار والرد على ابن الرواندى الملحد ، تحقيق د/ نبيرج ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة 1988م

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

(14) **الشهرستانى (محمد بن عبد الكريم)**: الملل والنحل ، تحقيق محمد سيد كيلانى، مطبعة مصطفى الحلبي ، القاهرة 1961م

(15) **العراقى (د.عاطف)**: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ، دار المعارف ، القاهرة، الطبعة الخامسة ، 1983م .

- (16) : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ،
القاهرة ، الطبعة الرابعة ، 1984م.
- (17) : الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ، دار الرشاد.
القاهرة، الطبعة الأولى سنة 1998م
- (18) **الغزالي (أبو حامد)**: تهافت الفلاسفة ، تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ،
الطبعة الثانية 1955 م .
- (19) **الغزالي (أبو حامد)** : الاقتصاد فى الاعتقاد ، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة
الجندي ، القاهرة ، الطبعة الأولى 1972م.
- (20) **الكندي (أبو يوسف إسحق)**: رسالة فى الفاعل الأول التام والفاعل الناقص الذى هو
بالمجاز ، ضمن " رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق د.محمد عبد
الهادى أبو ريده ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، الطبعة الأولى ،
1950 م .
- (21) : رسالة فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون
والفساد، "ضمن رسائل الكندي الفلسفية"
- (22) **النشار (د.على سامي)**: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ج1، دار المعارف ، القاهرة
الطبعة الثانية 1981م
- (23) **بدوى (د.عبد الرحمن)**: مذاهب الاسلاميين ، ج1، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة
الأولى 1971م
- (24) **جار الله (زهدي)**: المعتزلة ، دار الينابيع ، الطبعة الخامسة، بيروت 1987م

(25) **زينة (حسن):** العقل عند المعتزلة ، تصور العقل عند القاضي عبد الجبار ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، الطبعة الثانية 1980م

(26) **صبحى (د.أحمد محمود):** فى علم الكلام ، ج1 (المعتزلة) ، ج2 الأشاعرة ، الطبعة الرابعة ، مؤسسة الثقافة الجامعية بالإسكندرية ، بدون تاريخ

(27) : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية 1983م

(28) **صليبا (د.جميل):** مادة توليد ، المعجم الفلسفى ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت لبنان، 1978م

(29) **عبد الجبار (القاضى):** شرح الأصول الخمسة ، تحقيق د.عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، 1965م.

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

(31) : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، ج12 ، النظر والمعارف ، تحقيق د.إبراهيم مذكور ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة ، بدون تاريخ، ج9: التوليد ، ج6: الإرادة .

(32) **مذكور (د.إبراهيم):** فى الفلسفة الاسلامية "منهج وتطبيقه" دار المعارف مصر ، 1976م

ثانياً: المراجع الأجنبية:

- (1) **Al Fred L.Ivry** : *Al kinde metaphysics* , New york 1974.
- (2) **Oliver Leman**: *Abrif introduction to Islamic philosophy*,
polity press, 2001 .
- (3) **Seyyed Hossein Nasr**: *Oliver Leman: History of Islamic
philosophy, part 1, London , New York 1996 .*
- (4) **W.Montgomery** : (watt) : *Freewill and
predestination in early Islam , London, 1948.*

المحتويات

الصفحة	الموضوع
7	الباب الأول : مقدمات
9	الفصل الأول: فلسفة عربية أم إسلامية؟
19	الفصل الثاني: الفلسفة اليونانية وأبعاد إنتقالها إلى العالم العربي.
	الفصل الثالث: خصائص الفلسفة الإسلامية وأثرها على الفلسفة اليهودية والمسيحية.
45	
49	الباب الثاني: مجالات الفلسفة الإسلامية
54	الفصل الأول: الفلسفة الإسلامية وأعلامها
65	الفصل الثاني: علم الكلام ومدارسه.
84	الفصل الثالث: التصوف الإسلامي وأعلامه.
95	الباب الثالث : مشكلات فلسفية
104	الفصل الأول : فلسفة التأويل عند إخوان الصفا
145	الفصل الثاني : مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة عند الكندي
	الفصل الثالث: مشكلة الألوهية عند الفارابي

الباب الرابع : الفعل المتولد عند المعتزلة

مقدمة

الفصل الاول : معني التولد

الفصل الثاني : أدلة المعتزلة لإثبات التولد .

أ- الدليل العقلي

ب- الدليل الشرعي .

الفصل الثالث : موقف الأشاعرة من الفعل المتولد

الفصل الرابع : موقف الفلاسفة من الفعل المتولد .

الفصل الخامس : الأسباب التي دعت المعتزلة إلى القول بالفعل المتولد .

الفصل السادس : البعد الميتافيزيقي للفعل المتولد .

الفصل السابع : موقف الأشاعرة من البعد الميتافيزيقي .

الفصل الثامن : فكرة الاستطاعة .

الفصل التاسع : البعد الفيزيقي للفعل المتولد

الفصل العاشر : موقف الأشاعرة من البعد الفيزيقي للتولد

الفصل الحادي عشر : الصلة بين البعد الميتافيزيقي والبعد الفيزيقي للفعل المتولد .

الخاتمة .