

تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام

الطبعات العامة - الفرق الإسلامية وعلم الكلام - الفلسفة الإسلامية

الدكتور محمد علي أبو زيد
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٨٠

دار المعرفة الجامعية
١٠ شارع الدكتور الكبير - الإسكندرية

تاريخ الفكر الفلسفي

في الإسلام

المقدمة العامة - الفقه الإسلامي وعلم الكلام - الفلسفة الإسلامية

الأستاذ الدكتور
محمد علي أبو ريان
أستاذ الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

٢٠٠٠

دار المعرفتي الجامعيّة

٤٠ شارع سويفت، الأزهرية، ت. ١٦٣-١٦٤
٣٨٧ شارع النيل، الإسكندرية، ت. ٥٩٧٣١٤٦

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net



القسم الأول



المقدمات العامة وعلم الكلام



﴿ ١ ﴾

مقدمات عامة في الفلسفة الإسلامية





الفصل الأول



مشكلة الفلسفة الإسلامية

مقدمة عامة :

ليس هناك شك في أن التفكير الفلسفي المنظم قد بدأ عن اليونانيون، فقد تناولوا مشاكل العالم والنفس والألوهية وناقشوها بأسلوب منطقي، واتخذوا بصدها مواقف خاصة، أي «مذاهب» دافعوا عنها بالحجج والبراهين العقلية. وقد أقاموا هذه المذاهب على أساس تسليم يقيني بأن ثمة قانونا أزليا Logos ينظم سائر الظواهر، وأن شيئا ما لا يخرج عن دائرة هذا القانون. وبهذا تحدد مفهوم الفلسفة في نشأتها الأولى، واستبعدت من مجالها نظرات الشعوب وخطراتها العقلية التي لا تحمّل في طياتها تبريرا منطقيا مقنعا.

على أن انتشار الفلسفة اليونانية في شرقي حوض البحر الأبيض المتوسط أي في منطقة ظهور الأديان السماوية الكبرى اليهودية والمسيحية والاسلام جعل من الضروري ان تتم المواجهة المباشرة بين الفلسفة وهذه الأديان، لاسيما وأن الموضوعات التي تصدى لمعالجتها الفلاسفة لا تبتعد كثيرا عما تعرضت له الأديان مع اختلاف في المنهج والغاية، فالفلسفة تعتمد على التفسير العقلي أما الدين فانه يستند أولا إلى الدليل النقلي، ومعيار الصواب عند الفيلسوف يقوم على أساس عدم التناقض المنطقي، ويستند في مجمله إلى المبادئ الأساسية للمنطق العقلي، أما في مجال الدين فان الإيمان المطلق بصدق الوحي والتصديق بالرسالات هو كل ما يعطى للحقيقة سندها وتبريرها في الواقع.

وكان لا بد من أن تفضى المواجهة بين الفلسفة والدين إما إلى تعارض أو تزاوج أو تأثير أو تأثر على أي صورة من صور انتشار التيارات الثقافية. وإذن فقد كان من المؤكد ألا يتجاهل الدين قضايا الفلاسفة ومسلماتها لاسيما عند الخصوص، أي أرباب النظر العميق وأصحاب الثقافات الغير مستمدة من النصوص الدينية وحدها.

وكان من المستحيل أيضاً أن يقبل هؤلاء طواعية موقفاً يزدوج فيه الولاء للدين والفلسفة، بحيث يسيران معاً في حياد وتواز دون أدنى محاولة للإلتقاء أو التفاعل.

لقد كان رجال الصدر الأول في كل دين يتحرون الابتعاد عن أسلوب التفسير العقلي للنصوص الدينية ويزفضون جميع صور التأويل التي تجعل للنص ظاهراً وباطناً ويقنعون بالاستمرار المباشر من ظاهر النصوص، ولهذا فقد رفض الرعيل الأول من أتباع هذه الأديان السماوية، أية محاولة للإلتقاء بين الفلسفة والدين.

وحينما اشتد هجوم أصحاب الثقافات الفلسفية الوثنية على المسلمات الدينية اضطر نفر من أرباب النظر من المؤمنين إلى التسلح بالمنطق للرد على المخالفين والمعترضين على العقيدة. وهكذا نشأ علم الكلام المسيحي، وكذلك علم الكلام الإسلامي، غير أن هؤلاء المتكلمين لم تتح لهم الحرية الكاملة في استخدام أسلوب التبرير العقلي لأركان العقيدة وقضايا الدين، بل كانوا يستندون أولاً إلى إيمان كامل بصحة العقيدة وصدق الرسالات.

ولما ظهر قصور هذا المنهج في حق من لا يسلم بالعقيدة أصلاً. وكانت الفلسفة لا تقرم على النقل أو الإيمان، بل تبدأ من نقطة الصفر ولا تسلم إلا بقواعد المنطق الأساسية، لهذا كان لابد من أن تتطور المواقف الكلامية ويتعدّل أسلوبها لكي تلتقى مع النظرة الفلسفية. وبذلك تكتمل أسباب التبرير العقلي لمفاهيم الدين وقضاياها.

ولقد كان هذا هو مسار الحركة الكلامية عند المسيحيين والمسلمين على السواء، وقد تمثل هذا الاتجاه في مواقف المعتزلة المتأخرين وفي كتب علم الكلام المتأخر كما هو الحال في كتاب «المواقف» لعضد الدين الإيجي، غير أن استمداد الفلسفة من علم الكلام المتطور قد حدث في زمن قبل هذا.

فتحن نلاحظ أن الكثير من مواقف ابن سينا الفلسفية إنما ترجع في أصلها إلى مشكلات علم الكلام.

ومن ثم فإن التقاء الفلسفة بالدين كان لابد من أن يتم وأن يتخذ صورة التوفيق بين النقل والعقل، والتعايش الذي لا مفر منه بين مسلمات العقل ومسلمات الوحي والعقيدة، وبهذه الصورة ظهرت الفلسفة الإسلامية التي تعتبر محاولة للتوفيق

بين الفلسفة اليونانية في صورتها المتأخرة. وقضايا الاسلام الأساسية.

غير أن هذه المحاولات لم تمر بسلا، فقد حدثت ردود فعل مختلفة، وبدرجات متفاوتة إذ تصدى الغزالي للفلسفة وكفر منتحلها في مسائل معينة ولكنه ارتضى منها بعض مسائل أخرى، بينما نجد ابن تيمية ومدرسته ومن هم على شاكلته من المتشددين في التمسك بالصورة الأولى المخلصة للإسلام عند بدء ظهوره، يرفضون كل دعاوى الفلسفة والمنطق.

على أن فريقاً ثالثاً من المؤمنين ممن نبذوا أسلوب اللجاج العقلي ومضوا شوطاً بعيداً في طريق الإيمان الخالص والحب الصادق والنشوة الحمسة سلكوا مسلك الزهد والتقصف خوفاً على العقيدة من مغبة الخلاف الذى استشرى حول مشكلة الامامة والآى المتشابه. وهربا من مغريات الترف وحياة الحضارة التى اقبلت على المسلمين بعد فتوحاتهم المظفرة، وبذلك ظهرت طوائف الزهاد والعباد الخاشعين والبكائين من أصحاب المواقف والأذواق الذين وضعوا البدر الأولي لقيام لحركة الصوفية في الاسلام، وقد ظهر التصوف كرد فعل تطهري على جميع صور الجدل حول العقيدة، وكذلك ضد تيار التزمت الفقهي، ويلاحظ أنه قد ظهر اتجاه غالب إلى الزهد والتصوف بعد أن استشرى خطر محنة خلق القرآن.

وقد رفض المتصوفة الأوائل استخدام المنهج العقلي في التفسير وسلكوا طريق الحب والذوق والرياضة والمجاهدة، وهم يقولون بالمعرفة المباشرة للحقائق الدينية أى بالنوق أو بالحدس وهو ضرب من الاتصال أو الاحتكاك المباشر بالجهد الخلاق، تتم خلاله المشاهدة العيانية لما وراء الحس من ذوات مجردة، وعندما ذاعت قضايا الفلسفة واعتنقها المسلمون، كان على أساطين حركة التصوف الإسلامى أن يفسحوا لها مجالاً في مواقفهم المذهبية، وهكذا ظهر تيار التصوف الفلسفى عند ابن سينا والسهورردى الخ.

وعلى هذا فانه يمكن القول بأن التراث العقلي والروحي عند المسلمين تنحصر دراسته في فروع ثلاث:

- علم الكلام.

- الفلسفة البحتة.

- أخيراً التصرف بأنواعه .

الفلسفة الاسلامية ومنزلتها من الفكر الفلسفى الانسانى :

إذا كانت الفلسفة اليونانية هى الصورة الكاملة الأولى للفكر الفلسفى الانسانى فهل تعد الفلسفة الاسلامية مجرد استمرار للحركة الفلسفية عند اليونان أم انها انتاج عقلى أصيل ينتمى إلى البيئة التى أصدرته بأكثر من سبب ؟

لقد اختلف الباحثون فى تقدير منزلة الفلسفة الاسلامية من التراث الانسانى الفلسفى، فذهبت طائفة من المؤرخين إلى أن المسلمين لم تكن لهم فلسفة خاصة بهم، بل لقد بالغ نفر من هذا الفريق فأرجع ذلك إلى ضحالة العقلية الاسلامية وعجزها عن تعمق مشكلات الفكر وسبر أغوار المذاهب الفلسفية، والاسهام فيها بجديد يذكر، ويستحق أن يضاف إلى حصيلة الفكر العالمى المتصل .

ولا شك أن الفريق الأول من الطائفة المنكرة لأصالة الفلسفة الاسلامية انما يرجع فى دعواه إلى أن الفلسفة اليونانية قد سدت منافذ الإبداع الفلسفى على اللاحقين إذ أنها - بحسب رأيهم - قد أكملت رسالة الفلسفة فى تفسير الكون والانسان المبدع الأول، ومن ثم فلم يبق للخلف إلا أن يجيد النقل عنها ويتقن الشرح لنصوصها والابانة عن متعلقاتها، والتعليق على مسائلها، وقد سار على هذا الدرب الهلليتيون والرومان والمسيحيون ومنهم السريان، وكان على المسلمين أن يتسلموا هذا التراث عن هؤلاء، فيسلموه إلى المدرسيين وفلاسفة القرون الوسطى من المسيحيين واليهود. فكان دور المسلمين فى هذه السلسلة لم يخرج عن كونهم نقلة للعلم الفلسفى اليونانى .

وكان قصارى جهدهم - بحسب هذا الزعم الأخير - أن يجيدوا نقله إلى اللغة العربية بدون تعديل أو تحوير أو معارضة جدية، فتكون الفلسفة الاسلامية هى بعينها فلسفة اليونان كتبت بلغة عربية، وبذلك ينتفى أن يكون للمسلمين أى فضل فى المشاركة فى تكوين هذا التراث والاسهام فى حل قضاياها أو بمعنى آخر إنكار أن يكون للعرب أو المسلمين إنتاج فلسفى ذو أصالة أو ابتكار .

وتمت صورة أخرى للخلافات الدائرة حول مشكلة الفلسفة الإسلامية وهى تتعلق بتسمية هذا التراث، فهل هو تراث فلسفى عربى استناداً إلى أن اللغة العربية

كانت لغة الإنتاج الفلسفي، وأن القرآن وهو دستور المسلمين قد نزل بالعربية، وكذلك لأن العرب هم أصحاب الثورة الإسلامية التي حددت مصير الإسلام وأعطته الدفعة الأولى القوية على طريق النجاح والإنتشار، أم أن هذا التراث يعد فلسفة إسلامية من حيث أن متحليها وكبار شخصياتها كان معظمهم من شعوب إسلامية غير عربية أوى من الفرس والخراسانيين والأتراك.

رأى القائلين بأنها فلسفة عربية :

يرى أصحاب هذا الرأي ومنهم مستشرقون وقليل منهم من المؤرخين العرب (١) أن الفلسفة العربية نشأت في أحضان الثقافة العربية التي تمثلت في القرآن وفي العلوم العربية التي صدرت عن الجنس العربي، فالعرب هم الدعائم الأولى للحضارة العربية بما فيها من أنشطة مادية ومعنوية، ومن ثم فإن التراث العقلي الفلسفي العربي إنتاج عربي مدين بوجوده للجنس العربي من حيث أن العرب هم الذين حملوا لواء الدفعة الأولى للدين وللثقافة الإسلامية.

القائلون بأنها فلسفة إسلامية :

على أن هذا الرأي القائل بأنها فلسفة عربية لا يثبت أمام النقد العلمي الدقيق، فعلى الرغم من أن العرب هم الرواد الأوائل للثقافة الإسلامية، إلا أن اطراد تقدمها وسعة انتشارها لم يتحقق إلا بفضل مساهمة الشعوب الإسلامية غير الناطقة بالعربية من فرس وخراسانيين ومصريين وأتراك، وقد كتب بعضهم بالعربية أو بلغاتهم الأصلية، هذا بالإضافة إلى مجهودات أفراد من المسيحيين واليهود ممن أظلتهم الحضارة الإسلامية في عهدها الزاهر.

ومن ناحية أخرى فإنه لو لم تتح للعرب فرصة حمل رسالة الاسلام والخروج بها من دائرة حياتهم الجاهلية شبه المغلقة، لما تيسر لهم التعرف المتكافئ على التراث العقلي للعالم القديم، فتاريخ العرب العقلي في العصر الجاهلي لم يحمل أي بذور تصلح للتطور بقوتها الذاتية فتنشأ عنها مواقف فلسفية جادة.

(١) من المستشرقين : منك، ودي ولف، وأسيل برييه، وتلبيو، ومن العرب، لطفى السيد، وأفراد آخرون معاصرون ممن يخرفون من أن تنح مفهوم التسمية الإسلامية على المعنى العقائدي للإسلام، وسرى ان التمييز بين معنى : الاسلام الحضارى والاسلام العقائدي سيزيل هذا اللبس، بحيث يمكن أن نسى الفيلسوف اليهودي أو المسيحي الذي انتج فلسفة في ظل الحضارة الإسلامية وفي سياق مضامينها وروحها - فيلسوفا إسلاميا بالمعنى الحضارى لهذه الصفة دون أن نرى هذه التسمية عقبه الاصلية.

وكذلك فاننا إذا استعرضنا موضوعات التفكير الكلامي أو الفلسفي في أول نشأته عند المسلمين فاننا نجدها موضوعات إسلامية بحتة يثور الجدل حولها إما في مواجهة المنحرفين والمعترضين على الدين أو في مواجهة موجة التزمت السني، والتزام حرفة النصوص الدينية، أو التجبر الفقهي الذي كاد يعصف بما في الدين من شحنات روحية مشتتة وإيمان دافق حمس. على أنه لا يمكن القول بأن الفلسفة الإسلامية ليست سوى مجموعة آراء ومواقف مفسرة للنصوص الدينية تفسيراً عقلياً بحيث تدور حول مشكلات الدين الأساسية كالتوحيد والخلق والمعاد فحسب، وتستهدف غاية دينية بحتة، ولئن صح هذا على علم الكلام فانه لا يمكن ان ينسحب على مجمل الإنتاج الفلسفي عند المسلمين، وذلك لأن فلاسفة المسلمين تلقوا - من الخارج - مجموعة مضطربة وتلفيقية من تيارات الفكر الفلسفي الأجنبي وحاولوا التوفيق بينها وبين الدين كما فعل ابن رشد، كما أن لهم مواقف فلسفية خاصة تميزت بحلول مبتكرة ذات طابع فكري حر وجاءت متأثرة بالناخ العقلي الإسلامي^(١).

وقد أشار فريق من الإسلاميين - ومن بينهم الشيخ مصطفى عبد الرزاق إلى أنه لا يصح أن نجري أى تغيير فى التسمية التى ارتضاها كتاب المسلمين السابقين من أصحاب هذا التراث، فقد وضعوا لهذا التراث العقلي اسماً خاصاً فلا يجب أن نعيد عنه^(٢) فقد تكلموا عن الإسلام أو الفلسفة الإسلامية أو فلاسفة الإسلام أو متفلسفة الإسلام.

المنكرون للفلسفة الإسلامية :

أصحاب هذا الرأي ينكرون على فلاسفة الإسلام الجدة والأصالة فى تفكيرهم الفلسفي، ويعتبرونهم مجرد نقلة للتراث اليونانى الفلسفي، أى وسطاء أدوا دوراً كان لابد لهم أن يؤدوه فى عملية نقل التراث، فقد كان عليهم أن يؤدوا دورهم فى نقل تراث اليونان الفلسفي والعقلي إلى المسلمين فى عهد ازدهارهم.

وهذه الطائفة من المنكرين تبنى آراءها على أساس دعوى عنصرية خطيرة. تشكك فى قدرة العقل العربى على التفلسف وترى أنه ليس فى مقدور العرب أن

(١) من القائلين بأنها فلسفة اسلامية : هورتن ودى بور وجوتيه، وكارادفو.

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية - القاهرة ١٩٤٤ - الطبعة الاولى ص ٢١.

يتفلسفوا لأنهم من الجنس السامى ، وهذا الجنس لا قدرة له على تناول الأمور المجردة بينما شعوب الجنس الآرى - واليونانيون القدماء منهم - هم وحدهم أصحاب المقدرة على ذلك.

وكان الكونت جويينو هو أول من أثار هذه المشكلة وميز الجنس الآرى على الجنس السامى بصفة عامة، وجاء مستشرق اخر وهو كارل هينرش بيكر وقارن بين الفن عند الساميين والفن عند الآريين وذكر أن الفنون السامية تظهر فيها المصغرات السيمترية المتكررة التى لا تجمعها وحدة تركيبية أما الفنون الآرية فانها تتميز بالتركيب القائم على وحدة الموضوع، وفيما يختص بالفلسفة يرى «بيكر» أنه بينما تخضع الروح الإسلامية للطبيعة الخارجية فتفنى الذات الفردية فى كل ما لا تتميز فيه فلا تتصور الأفكار إلا على الإجماع - نجد أن الروح اليونانية تمتاز بالفردية واحترام الذاتية وهما محك النظر الفلسفى، ولهذا فقد كان اليونانيون أقدر على التفلسف من المسلمين^(١).

وكذلك استند رينان وكوزان وجوتيه إلى الدراسات اللغوية ليخرجوا منها إلى تقييم الشعوب إلى سامية وآرية، وإفراد خصائص ثابتة لكل من الجنسين وقال رينان بهذا الصدد: «أنا أول من عرف أن الجنس السامى إذا قوبل بالجنس الهندى الأوروبى يعتبر حقاً تركيباً أدنى للطبيعة الانسانية، فالروح السامية تمتاز بالوحدة والبساطة أما الروح الآرية فانها تمتاز بالكثرة والتعقيد والساميون يعتقدون التوحيد المطلق الذى يتمشى مع فطرتهم الساذجة، وقد أثر هذا على نظمهم السياسية والاجتماعية والدينية».

وتابع جوتيه موقف رينان وذكر أن العقل السامى عقل مباحدة وتفريق يدرك الجزئيات دون ربط بينها. أما العقل الآرى فهو عقل جمع ومزج وتركيب يربط الجزئيات فى كل متناسق وهو يؤلف بين الأشياء بوسائط تدريجية متداخلة متدانية^(٢).

وقد أجمال جوتيه مناقشة المشكلة التى أثارها هولاء العنصريون قائلاً: «إن هذه

(١) التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية: تراث الأوائل، كارل هينرش بيكر ترجمة ع. بدوى

(٢) جوتيه: المدخل إلى الفلسفة الاسلامية (الترجمة العربية) ص ٦٦.

هي عقلية الدين الاسلامي (السامية) وروحه في حقيقتها ووقائعها ما ظهر منها وما بطن، هو دين سام بحث مفرق وموحد بأضيق المعاني وغير عقلى، لا يتفق والتفكير الحر، وقليل الميل إلى التصوف، ولو في عهده الأول على الأقل، ومن ثم في روحه الحققة. ومن المحال أن تتصور دينا أكثر منه تعاضاً مع الفلسفة الإغريقية الآرية بأعمق المعانى، إذ هي فلسفة مجمعة حاوية عقلية حرة التفكير مثالية وتصوفية^(١).

وبناء على هذه النتيجة العامة التي ساقها جوتيه يكون العقل السامى عاجزاً عن استخلاص القوانين والقضايا ووضع الفروض أو النظريات، ومن ثم فإنه يمتنع على العقلية الإسلامية ان تنتج آراء علمية أو مذاهب فلسفية وبذلك تكون الفلسفة الاسلامية نوعاً من التكرار للفلسفة اليونانية.

وثمة رأى آخر معارض ساقه أوليرى الذى يذهب إلى القول بأن العقل العربى عقل يكلف بالماديات، ولهذا فهو غير معد بالطبيعة للنظر الفلسفى الذى يسمو على الماديات. وقد غلب على العرب التنافس والنضال فى الحياة لصعوبة المعيشة، فلم يعنوا بما وراءها من مطالب العقل الرفيعة. وإذا صح هنا على العرب فى حال الجاهلية والبدواة فلن يصدق عليهم بعد أن تحضروا.

الرد على دعاة النظرية العنصرية :

الواقع أن الردود العلمية الحاسمة على دعاة النظرية العنصرية كان لها أثرها فى دحض آرائهم التى أخذت فى التلاشى تدريجياً منذ أوائل القرن العشرين وساعدت على ذلك بقظة الشعوب السامية التى كانت خاضعة للاستعمار وأخذها بجميع وسائل المدينة والحديثة وظهور أدياء وعلماء وفلاسفة من بينها، الأمر الذى يكذب دعوى التحجر الجسدى وانظواء كل جنس على قدرات ثابتة لا تتغير مع الزمن. وقد هوجمت فكرة الجنس الذى يتصف بخصائص ثابتة، فمن الناحية الفسيولوجية نجد أن العلماء قد دللوا على نسبية المقاييس التشريحية التى وضعت لتحديد أنماط الأجناس المختلفة اعتماداً على لون الشعر ولون العينين ومقياس الجمجمة (مثال: تجرية أجريت على شعب الباسك فى شمال أسبانيا) وكذلك فإنه لا يمكن اعتبار

(١) المدخل ص ١٧٩.

الجنس وحدة سيكولوجية، فقد أشارت أبحاث علم النفس للجماعات وعلم النفس الاجتماعي إلى أن التزاوج والغزو والهجرات وما يتبعها من انتشار ثقافي يجعل من العسير بل من المستحيل أن نتكلم عن جنس نقى مغلق يعيش تحت ظروف جغرافية ومكانية ثابتة، ذلك أن صفات الأم كما يقول جبريل تارد تتغير تبعاً للتطور التاريخي، ويصبح التعليل الذي يستند إلى الطبيعة الثابتة للأجناس عنواناً على جهلنا بحقائق الأشياء وكسلنا عن تحرى الأشياء الأخرى.

وأخيراً فإن علماء البيولوجيا قد أثبتوا بالأدلة العلمية بطلان الدعوى العنصرية، وإمكان وجود جنس نقى ذى خصائص ثابتة عبر التاريخ.

فقد تمخضت أبحاث علماء الوراثة عن أن وحدة المورثات Genes فى التوائم التى خرجت من بويضة واحدة لا تستلزم وحدة النتائج فى اختبارات الذكاء، فى حين أن وحدة البيئة الحضارية وظروفها تستلزم ذلك بل أن المورث الواحد يتخذ تعبيرات مختلفة متنوعة وهذه التعبيرات تتأثر فى الفرد الواحد بعوامل مختلفة، وبمعنى آخر أن نجد أن تصور الفرد كوحده استاتيكية قد حل محله تصوره كوحدة ديناميكية، فالفرد أصبح ينظر إليه على أنه دور "Role"، ذلك أن طبيعة أى فرد إنما تتغير بحسب الدور الذى يضطلع به فى المجتمع والملابسات التى تحيط به، وعلى هذا فليس ثمة طبيعة إنسانية ثابتة، بل إن موقف الفرد ودوره فى المجتمع إنما يتحدد نتيجة لتشابك عوامل البيئة والوراثة معاً.

وإذا كان الفرد الواحد يخضع لتغيرات كهذه فكيف الحال بالأمم والشعوب؟ والواقع أن حضارة من يسمون بالآريين قد أسهم فيها غيرهم كما يؤكد علماء الأنساب. ثم إن الأصل فى هذا التصنيف الجنسى يرجع إلى أبحاث علماء اللغات كما سبق أن ذكرنا؛ فكيف يمكن أن يطبق التصنيف اللغوى على السلالات والأجناس، وليست هناك علاقة حتمية بين اللغة والسلالة؟

ثم أنه إذا كانت دعوى العنصرين صحيحة من الناحية العلمية فلماذا يشتد الهجوم على نوع واحد من الساميين وهم العرب وعلى الدين الإسلامى وحده، ويفغل المهاجمون أمر اليهود ودينهم وتراثهم وهم أيضاً ساميون؟ وليس أدل على تهافت دعواهم من أن الفلسفة الإسلامية لم تكن وليدة الفكر

العربي وحده بل لقد أسهم في إنتاجها أفراد من شعوب غير عربية أى غير سامية مثل الفرس والروم والخراسانيين وغيرهم ، وهذا ما يوقعهم فى تناقض ظاهر .
وثمة أمر آخر وهو أن معظم هؤلاء المستشرقين يكررون القول بأن الفلسفة الإسلامية لم تؤت بعد حظها من الدراسة العلمية الكاملة، ومع هذا فهم يصدرون بصدها أحكاما قطعية حاسمة .

وقد أدرك المستشرق Dugat مدى ما وقع فيه رينان من التناقض فقد عشر على نص لهذا الأخير يثبت فيه أن المسلمين عارضوا أرسطو، وكونوا فلسفة بها عناصر مختلفة عما كان يدرس بالمدرسة المشائية، مع أن رينان هو رأس القائلين بمعجز العقلية العربية عن الانتاج الفلسفى ، واكتفائها بتدوين آراء فلاسفة اليونان فحسب .

وقد دافع دوجا عن الفلسفة الاسلامية وذكر أن عقلية كعقلية ابن سينا لا يمكن إلا أن تنتج جديدا وطريفا فى ميدان الفكر، وأن آراء المعتزلة والأشاعرة ليست سوى ثمار يانعة من آثار العقل العربى .

وقد ذهبت طائفة أخرى من المفكرين الغربيين من أمثال تسمان ومونك وماكدونالد، إلى أن للمسلمين فلسفة جديدة بالبحث تتمثل فى محاولة التوفيق بين العقل والدين .

وعلى الجملة فإننا نرى كيف أن الموقف الذى اتخذه أصحاب نظرية الجنس لا يمكن أن يصمد فى مواجهة النقد العلمى الجاد، ومن ناحية أخرى فإن إنكار الأصالة الفلسفية على المسلمين أمر يدهضه ما أخرجه المسلمون بالفعل من إنتاج فلسفى يتميز بطابع فريد، فقد تناولوا ما نقل إليهم من تراث اليونان بالدراسة ، وصبغوه بالصبغة الإسلامية، وأصدروا مذاهم بعد هضمه واستيعابه .

آراء المؤرخين الإسلاميين بصدد الفلسفة الإسلامية :

لم يكن المؤرخون الغربيون المعاصرون وحدهم هم الذين أثاروا مشكلة الفلسفة الإسلامية على هذا النحو فانقسموا بصدها إلى مؤيدين ومنكرين ، بل لقد سبق أن أثير هذا الخلاف بين المؤرخين الإسلاميين أنفسهم فمنهم - وهم الغالبية العظمى - من امتدح مواقف فلاسفة الإسلام - وخصها بالأصالة والابتكار وفريق

آخر أنكر التفلسف على العرب وإن كان يخص غيرهم من المسلمين كالفرس بالقدرة على التفلسف، وقد وقف فريق ثالث موقفاً علمياً وسطاً وأرجع ممارسة العلوم العقلية إلى ظروف الزمان والمكان وحاجات العمران .

ولقد كان لنزعة الشعوبية - التي تقطر حقدا على العرب - أثرها الكبير في الحط من قيمة الجنس العربي وصفاته وقدراته، وكان الشعوبيون - من الفرس خاصة - يرددون أفكار أصحاب النظرية العنصرية ، فالعرب في نظرهم أمة بدوية متوحشة لا فن ولا علم، ولا قدرة لها على إنتاج فلسفة. يقول صاحب العقد الفريد: « لم تزل الأمم كلها من الأعاجم في كل شق من الأرض لها ملوك تحميها ومدائن تضمها وأحكام تدين بها وفلسفة تنتجها .. ولم يكن للعرب ملك يجمع سوادها ويضم قواصبيها، ويقمع ظالمها وينهى سفيهاها ، ولا كان لها قط نتيجة في صناعة ولا أثر في فلسفة إلا ما كان من الشعر، وقد شاركتها فيه العجم» (١).

أما صاعد بن أحمد فإنه يذكر في معرض كلامه عن علم الجرب في جاهليتهم: « وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئا منه ولا هياً طباعهم للفتاوى به، ولا أعلم أحدا من صميم العرب شهر به إلا أبا يوسف يعقوب بن اسحق الكندي (المتوفى سنة ٣٦٠هـ - ٨٧٣ م) وأبا محمد حسن الهمداني (المتوفى سنة ٣٣٤هـ - ٩٤٦ م) .

وما ذهب إليه صاعد يؤدي دعوى الشعوبية في أن طبيعة العرب لا تسمح بالتفلسف سواء في الجاهلية أو بعد الإسلام ، حتى أنه ليعد اشتها الكندي بالفلسفة - وهو عربي - من قبيل الصدفة البحتة .

ومجد الجاحظ - رغم إشادته بفصاحة العرب وشعرهم - يعقد مقارنة بينهم وبين غيرهم من الأمم فيقول : « إن الهند لهم معان مدونة، وكتب مجلدة لا تضاف إلى رجل معروف، ولا إلى عالم موصوف، وإنما هي كتب متوارثة وآداب على وجه الدهر سائرة مذكورة، ولليونان فلسفة ومنطق، وفي الفرس خطباء إلا أن كل كلام الفرس، وكل معنى للعجم فإنما هو عن طول فكرة، وعن اجتهاد وخلوة وعن

(١) المقد الفريد ج ٢ ص ٨٦ . (٢) طبقات الأمم : لصاعد الأندلسي.

مشاورة ومعاونة، وعن طول التفكير ودراسة الكتب وحكاية الثاني علم الأول، وزيادة الثالث في علم الثاني، حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم، وكل شيء للعرب فإنما هو بديهية وارتجال، وكأنه إلهام^(١).

ومعنى هذا أن الجاحظ يرى أن العرب ليس في مقدورهم أن يتفلسفوا لأن الفلسفة إنتاج عقلي يحتاج إلى إمعان الفكر، ولهذا فقد برعوا فقط فيما يحتاج إلى بديهية حاضرة كعلوم اللسان وفنون القول من نثر وشعر.

ولا شك أن هذا المسلك يدخل الجاحظ في دائرة العنصريين الذين يصنفون عقليات الشعوب حسب أجناسها.

فإذا انتقلنا إلى آراء طائفة القائلين بقدرة العرب على التفلسف فإننا نجد من بينهم الشهرستاني صاحب الملل والنحل الذي يشير إلى وجود نوع أولى من الحكمة عند العرب في الجاهلية، يتمثل في الحكم القصيرة والأمثال المركزة. ويعقد الشهرستاني مقارنة بين العرب والهنود ويقرر أن هذين الشعبين يتشابهان في ميل كل منهما إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات، وإذن فالعرب مثلهم كمثل الهنود في استطاعتهم أن يتفلسفوا وهو يقول :

« ومنهم حكماء العرب وهم شردمة قليلة لأن أكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر ربما قالوا بالنبوات^(٢) » .

ويقول في موضع آخر : « إن العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد وأكثر ميلهم إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الأمور الروحانية^(٣) » .

ومعنى هذا أن العرب كالهنود يميلون إلى الأحكام الكلية والأمور العقلية والمجردات، أى إلى تناول موضوعات الفلسفة وقضاياها.

وإذا كان الشهرستاني قد جعل العرب على قدم المساواة مع الهنود في القدرة على التفلسف والنظر العقلي المجرد فإن مؤرخاً آخر هو تقي الدين أحمد بن علي المقرئ صاحب «الخطط» يرى أن للعرب قدرة على التفلسف كخيرهم من الأمم ولكن بدرجة أقل، يقول : « واسم الفلاسفة يطلق على جماعة من الهنود والبراهمة

(١) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٥ . (٢) الملل والنحل ص ٢٥٣ ، (٣) الملل والنحل ص ٣ .

ولهم رياضة شديدة، وهم ينكرون النبوة أصلاً، ويطلق على العرب بوجه أنقص
وحكمتهم ترجع إلى أفكارهم وإلى ملاحظة طبيعية ويقرون بالنبوات ، وهم أضعف
الناس في العلوم (١) .

وتنتهى من استعراضنا لآراء الإسلاميين (٢) حول حقيقة هذا التراث العقلى
الإسلامى بإيراد رأى ابن خلدون فى هذه المشكلة .

لم يذهب ابن خلدون إلى تصنيف الشعوب إلى أجناس لها طبائع خاصة، بل
أدخل تأثير الظروف الزمانية والمكانية والاجتماعية فى تكوين عقلية الشعوب
وطبائعها، فتعليم العلم - كما يقول - يتعلق بالكلام عن الصنائع التى تكثر فى
الحضر وتزداد مع الحضارة وال عمران وتقل فى حالة البداوة (٣) .

وهو يقسم العلوم التى يخوض فيها البشر إلى قسمين : عقلية ونقلية والعلوم
العقلية مثل المنطق والفيزيكا والميتافيزيكا والتعاليم ، يقف عليها الإنسان بطبيعة
فكره، لا فرق بين عربى وعجمى بصددها إلا من حيث الظروف الزمانية والمكانية
التى ينشأ كل منهما فيها (٤) .

وهذا يعنى أن فى مقدور كل إنسان أن يتفلسف، إذ أن الفلسفة ليست خاصة
بشعب أو بجنس معين، ولكنها من جملة الصنائع التى يحذقها أهل الحضارة
وال عمران، ولهذا لم تكن للعرب فلسفة فى جاهليتهم، إذ لم ترتب لديهم ملكات
خاصة بهذا الصدد وهم على حال البداوة، ولما تحضروا إبان الحكم العباسى مالوا
إلى شئون الملك والرياسة وتركوا العلم للأعاجم، ولذلك فإن أكثر جملة العلم من
العجم أو ممن تثلثوا عليهم (٥) ، وليس ذلك لعللة كامنة فى طباع العرب وإنما يرجع
ذلك إلى أن العجم بدأوا حضارتهم قبل العرب .

وقد برع فلاسفة الإسلام فى تناول الفلسفة اليونانية وصارت لهم فلسفة خاصة
خالقوا فيها كثيرا من آراء المعلم الأول (٦) .

(١) الخطط ج ٤ ص ١٦٣ .

(٢) نقصد المؤرخين الإسلاميين المعاصرين لنشأة الفلسفة الإسلامية وازدهارها فى العصر العباسى .

(٣) المقدمة ص ٣٧٩ (٤) المقدمة ص ٤١٧ (٥) المقدمة ص ٤١٩ . (٦) المقدمة ص ٤١٩ .

آراء الاسلاميين المحدثين فى أصالة الفلسفة الإسلامية :

يبقى إذن أن نستعرض آراء الطائفة التى ترى فى الفلسفة الإسلامية أصالة وجدة تستحق معها أن يكون هذا التراث نسقاً متميزاً من أنماط الفكر الإنسانى . وهؤلاء أيضاً فريقان : الفريق الأول يرى أن الفلسفة الإسلامية قد نبعت من صميم البيئة الإسلامية، ذلك أنه نشأ من طول معاناة علوم القرآن والحديث، علم إسلامى أصيل هو علم أصول الفقه^(١) الذى ظهرت فى رحابه المذاهب الكلامية، وجاءت الفلسفة اليونانية لكى تجد أرضاً خصبة وعقلية فلسفيه اكتملت لديها جميع أسباب النظر الفلسفى من خلال النظر فى مسائل الفقه وأقصيته وقياساته ، فلم يكن تيار الفلسفة اليونانية - على هذا النحو - سوى رافد اندفع ليلتقى مع المجرى الكبير بدافعه من حتمية التأثير الثقافى المتبادل كنتيجة للتجاور المكاني والتحاسن الحضارى فى هذه المنطقة القديمة ، وأقبل المسلمون على التراث اليونانى مستعرضين قضاياها بأسلوب منهج المقارنة لا بأسلوب التعلم، فرفضوا ما يتعارض منه مع الدين وموقفهم المفسف منه ، وقبلوا ما لا يناقض العقيدة من مذاهب وآراء ولكن هذا الرأى كان له خصوم من المستشرقين - حتى قبل أن يذيعه صاحبه - فقد ذهب المستشرق فون كريمر إلى أن نظرية القياس الفقهية التى طبقها فقهاء المسلمون كابن حنبل والشافعى وابن تيمية وغيرهم إنما ترجع إلى أصل يهودى وأن لفظ (القياس) موجود فى اللغة العبرية .

وقد حيد هذا الرأى ودافع عنه المستشرق برنشفيج أستاذ الدراسات الإسلامية فى السريون، وكان لى حظ الاستماع إلى مقاله هذه - فى أيام الطلب بهذه الجامعة - فاظهert ضعف هذا المآخذ استناداً إلى ما انتهت إليه الدراسات التاريخية حول أصل اللغات : فاللغتان العربية والعبرية ترجعان إلى أصل واحد، فهما من مجموعة اللغات السامية، وما دام الاستمداد اللغوى واحداً فلا مشاحة إذن فى وجود لفظ واحد فى لغتين متفرعتين على أصل واحد ، وبالتالي لاوجه للقول باستمداد احد اللغتين من الأخرى . ويبقى إذن أن لفظ (قياس) أصيل فى (العربية) كما هو أصيل فى (العبرية) وبذلك تسقط دعوى فون كريمر وحلقه برنشفيج !

(١) أذاع هذا الرأى الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق فى كتابه (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية) القاهرة ١٩٤٤

أما الرأي الثاني المنكر لأصالة القياس الفقهي عند المسلمين فهو رأى المستشرق جولد زيهر . إذ أنه زعم أن المسلمين استفادوا كثيراً من الأحكام الفقهية التي كانت تصدرها المحاكم الرومانية في بيروت قبل الفتح الإسلامي وأن الفقه الأوزاعي هو خير دليل على هذا التأثير ومن ثم فإن نظرية القياس الفقهي قد وفدت على المسلمين من فقهاء الرومان . والرأى كما نرى ضعيف لا يحتاج إلى طول محاجة ، فأولاً لم تصلنا مؤلفات عن الأوزاعي تثبت صحة هذا الرأى ، بل أن النصوص المتفرقة التي نسبت إلى الأوزاعي تنم عن اتجاه مالكي واضح .

وثانياً : ما يقطع به التطور المحقق فى دراسات القرآن والسنة وكيف أنها نشأت وليدة ، تدرج خطوة بعد أخرى فى مدارج الكمال حتى تم نضجها بمعزل عن المؤثرات الخارجية . فلقد خيف على الاسلام ابان ظهوره من راسب الثقافات الوثنية ، وكذلك من تعقيدات الكتابيين ومجافاتهم للفطرة الإسلامية ، فلم يكن القضاة وولاة الامصار الإسلامية فى صدر الإسلام يجذون الاستناد فى الفصل فى الدعوى إلى غير الكتاب أو السنة أو النظر بما لا يخرج عنهما .

على أننا وإن كنا ندافع فى هذا الموقف بالذات عن الرأى القائل بأصالة الفلسفة الإسلامية فى مواجهة المنكرين لها ، إلا أننا قد لانقبل بعض النتائج التى ينتهى إليها القائلون به ، وهذا التحفظ يفضى بنا إلى الكلام عن موقف الفريق الثانى من الطائفة الثانية ، وعلى هذا الرأى جمهرة الباحثين المعاصرين فى الفلسفة الاسلامية على اختلاف اتجاهاتهم ومشاربهم ، ويتلخص هذا الموقف فى أن المسلمين قد تدرجوا فى طلب المعرفة منذ بداية عهدهم بالتحضر ، فأقبلوا فى صدور الاسلام على علوم القرآن والسنة ، وحذقوا مباحثها وتطرقوا إلى الأحكام الفقهية وإلى مناقشة قضايا الدين للدفاع عنها فى مواجهة الخصوم ، فنشأ علم الفقه وكذلك نشأ علم الكلام وتعمق المسلمون مشكلات العقيدة وأحكام الدين فنشأ علم أصول الفقه وتوصل المسلمون بدون أى عون خارجى إلى استنباط الأحكام الفقهية وبلغوا فى كل هذا مبلغ الكمال والنضج ، ثم طلبوا فى هذا الطور من حياتهم - فلسفة اليونان فترجمت لهم وأقبلوا على دراستها وتفهم مشاكلها محاولين التوفيق بينها وبين الدين فكأنهم لم يطلبوا الفلسفة إلا فى فترة كانوا قد وصلوا فيها من الناحية العقلية إلى مستوى هذا التراث الفلسفى . ولو لم تتح لهم فرصة نقل هذا التراث

لكان من الممكن أن ينطلق العقل الاسلامى إلى مدها فيبتكر فلسفة خاصة به تكون ذات اصالة تامة .

الخلاصة :

وتخلص من المناقشات التى أوردناها حول مشكلة الفلسفة الإسلامية وقدره العرب على التفلسف بصفة خاصة والمسلمين بصفة عامة ، إلى ما يلى :

أولاً : إن دعوى التمييز العنصرى لا تستقيم مع المنطق ، ولا تستند إلى أى أساس علمى ، فلا يمكن التمييز بين العرب وغير العرب من حيث الجنس والطبيعة، ثم إن الصفات التى يلحقها هؤلاء العنصريون بالعرب إنما تنطبق على العرب فى جاهليتهم فحسب بتأثير البيئة الصحراوية، وقد مرت كل الشعوب بهذا الطور. والشعب اليونانى من بينها . ولما تحضر العرب فى العصر العباسى كانت لهم مشاركة فعليه فى الحركة العلمية ، وإن اتجه معظمهم بحكم العصبية إلى الرياسة وتدبير شئون الدولة. فليس للطبع أو العنصر أثر فى الإتجاه .

ثانياً : إن المسلمين أنتجوا فلسفة خاصة بهم ، جذيرة بأن تسمى فلسفة إسلامية أسهم فيها مفكروا الاسلام من الشعوب الاسلامية المختلفة من عرب و فرس و روم وسريان .

ثالثاً : إنه على الرغم من أصالة الفلسفة الاسلامية ، وظهورها عند المسلمين حينما نضجت العقلية الاسلامية ووصلت إلى المستوى الذى تستطيع أن تنتج فيه فلسفة، إلا أن المسلمين تشوقوا إلى الإطلاع على الأنظار العقلية للأمم الأخرى التى سبقتهم فى هذا المجال، فنقلت إليهم فلسفة اليونان ، والفرس ، والهند وبذلك خضعوا لتأثيرات يونانية وفارسية وهندية ومسيحية وغنوصية، وقد اعترف المسلمون أنفسهم بذلك فى مؤلفاتهم .



كيف انتقلت الفلسفة اليونانية إلى المسلمين



يتعين علينا إذن أن نلجؤ الصورة التي انتهت بها تراث اليونان إلى المسلمين:

نحن نعرف أن المدارس في العصر الهليني - بعد أرسطو - عكفت على شرح نصوص أفلاطون وأرسطو والتعليق عليها، بل ونسيت آراء مزعومة إلى الفيلسوفين الكبيرين وحاكت حولهما وحول سقراط والسابقين عليه أشتاتاً من القصص والأساطير الخرافية، ونجد صورة لذلك كله في كتاب ديوجين اللاطري عن «حياة الفلاسفة وآرائهم» وفي مؤلفات أخرى كثيرة نقلت عنه، وقد ظهرت فيها على وجه العموم نزعة تلفية واضحة نجد اكتمالها في صورة «مذهب» عند أفلوطين السكندري ثم نجد مدرسة أفلوطين تتفرع إلى مدرستين، واحدة في أثينا بزعامة أبرقلس، والثانية في الشام بزعامة يامبليخوس. وتواجه المدرسة الأولى نهايتها في أثينا على يد جستيان في أوائل القرن السادس الميلادي فيفر فلاسفتها إلى جنديسابور حيث يستضيفهم كسرى وهناك يعكفون على نقل التراث اليوناني إلى اللغة الفارسية.

أما الفرع الثاني فيستمر فلاسفته في إكمال سلسلة الأفلوطينية المحدثة بعد أن اعتنقوا المسيحية، واختص السريان منهم بنقل التراث اليوناني إلى السريانية^(١). وحينما طلب المأمون نقل كتب الفلسفة بعد حلم يقال أنه رأى فيه أرسطو وكأنه يحفره فيه إلى أن ينقل كتب الفلسفة إلى العربية، أو يدافع من نشأته العقلية وانتسابه لحركة الاعتزال وما صاحبها على عهده من محن بسبب مشكلة خلق القرآن - لم يجد المأمون^(٢) حوله غير السريان وفي جملتهم حنين بن اسحق وابنه

(١) راجع أوليري «الفكر العربي ومكانته في التاريخ» ترجمة الدكتور تمام حسان راجع أيضا مقال «من

الاسكندرية إلى بغداد» في مجموعة (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) لماكس ماربرهوف -

ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي.

(٢) راجع طبقات الأم لصاعد الأندلسي.

اسحق وقسطا بن لوقا البعلبكي وغيرهم ممن حذقوا اليونانية والسريانية والعربية، فكان النقل أولاً من السريانية إلى العربية ثم اتجه النقلة بعد ذلك إلى الترجمة من اليونانية إلى العربية مباشرة. ولكن هذه الحركة لم تتجه في غالب الأمر إلى المصادر الأولى للفلسفة اليونانية إذ كانت مكتبات القسطنطينية ترضن بها على فلاسفة الشرق من السريان وغيرهم وتعتبرها من الأسرار والكنوز التي لا يحق لغير البيزنطيين وعلمائهم الاحتفاظ بها، والدليل على ذلك أن كتب أرسطو الحقيقية ترجمت إلى اللاتينية بعد فرار علماء القسطنطينية إلى غرب أوروبا اثر اقتحام محمد الفاتح لها

والذي يعنينا من هذا الأمر أن النقلة من السريان اقتصررت جهودهم على نقل مصنفات العصر الهليني بما تضمنته من تليفقات وأخطاء ظهر أثرها الشنيع في الحركة الفلسفية عند المسلمين بحيث نستطيع القول بأنها أعاقت التطور الطبيعي للعقل الإسلامي بل وجبت انطلاقة إلى حين.

- مشكلة الكتب المنحولة :

ونشير بالذات - في هذا الصدد - إلى الكتب المنحولة مثل كتاب الربوبية، وكتاب التفاحة وكتاب الإيضاح في الخير المحض^(١)، فكتاب الربوبية المعروف باسم أثولوجيا أرسطو طاليس قد نسب خطأً لأرسطو وهو مقتطفات من تاسوعات أفلوطين (٢) جمعها مؤلف سرياني مجهول، وقد ترجمه إلى العربية عبد الملك بن ناعمه الحمصي المتوفى ٢٢٠ هـ / ٨٢٥م وأصلح الترجمة فيلسوف العرب الكندي، ونجد في هذا الكتاب مذهب الأفلوطينية الحديثة مزوجاً بتعاليم الإسكندر الأفروديسي، وقد تلقاه المسلمون على أنه لأرسطو. ومن ثم فقد حدث لهم خلط كبير بين مذهب أرسطو ومذهب أفلاطون وأفلوطين بالاضافة إلى مذاهب الشراح من أمثال فورفورويوس وثامسطيوس وآمونيوس وسمبليقوس والإسكندر الأفروديسي

(١) فيما يختص بالكتب المنحولة : راجع تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور و أصول الفلسفة الاشرافية؛ للمؤلف.

(٢) راجع بول كراوس «أفلوطين عند العرب» المجلد رقم ٢٣ القاهرة ١٩٤١ - وقد نشر عبد الرحمن بدوي تفسير كتاب أثولوجيا لابن سينا في «أرسطو عند العرب» ثم نشر نص أثولوجيا مع دراسة عن الأفلاطونية المحدثة عند العرب. وكان المرحوم بول كراوس قد قام بدراسة كتاب (أثولوجيا) وقارنه بنص التاسوعات وقد وجدت تعليقات المستفيضة على نسخه (أثولوجيا) الخاصة بأستاذنا المرحوم لويس ماسنون في مكتبته بباريس، ولم تتح لبول كراوس الفرصة لنشر هذه التعليقات القيمة.

ونشأت مشائية اسلامية مزعومة يظن أصحابها أنهم تابعون لأرسطو وحقيقة الأمر أنهم من أتباع الأفلاطونية المحدثة.

وقد استحكمت الأزمة بصفة خاصة عند فيلسوف حاد الذهن هو أبو نصر الفارابي فنراه في كتاب «الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو» يورد آراء لأرسطو تعارض آراء أخرى له، ثم يحاول التوفيق بين هذه الآراء المتعارضة، زعما منه بأنه لا يعقل أن فيلسوفا كبيرا كأرسطو يناقض نفسه، والحقيقة أن الفارابي كان يقارن بين نصوص تلقاها من كتاب الحروف (الميتافيزيقا) لأرسطو ونصوص أخرى تلقاها من كتاب أثولوجيا، والأولى نصوص حقيقية لأرسطو أما الثانية فهي ليست له، ولم يكن الفارابي على علم بذلك، فأخذ يحتال في تعسف للتوفيق بين هذه الآراء المتناقضة، ثم أنه كذلك يقرأ لأرسطو نقدا شديدا موجها لنظرية أفلاطون في المثل ثم يجد موافقة منه لهذه النظرية في أثولوجيا المزعوم فيحتال للتوفيق بين الرأيين على ما بينهما من خلاف شديد.

على أن ابن سينا تبه إلى مشكلة كتاب «أثولوجيا» فقال في نص حاسم في رسالته إلى الكيا أبي جعفر، «على ما في أثولوجيا من المطعن» وهذه العبارة - ولو أنها تعبر عن الشك العميق في نسبة هذا الكتاب لأرسطو - إلا أن التيار القوي الذي خلفه هذا الكتاب وغيره من الكتب المنسوبة خطأ لأرسطو جعل من المستحيل أن يؤثر هذا النقد في مصير المشائية الإسلامية بالصورة التي رسخت بها في أذهان المسلمين، وحتى ابن سينا نفسه نراه وقد أذعن لمطالب المشائين الإسلاميين فلخص لهم مبادئهم في «الشفاء» وفي «النجاة» وفي أجزاء من «الأشارات» على الرغم من عدم إستحسانه لمذهبهم. فهذه كانت فلسفة العصر ومذهب صفوة المثقفين الإسلاميين آنذاك.

وفي هذا الجو المليء بالمتناقضات لم يستطع العقل الإسلامي أن يبرز جوهره الخلاق في ميدان الفلسفة نقيا مخلصا فقد تعثر في مواطن هذا الخليط المعروق للانطلاق الفكري وبذل مجهوداً ضخماً في محاولة التخلص منه حتى كاد أن ينفلت من إساره على يد المدرسة الاشراقية او الأفلاطونية الإسلامية ثم على يد ابن رشد الذي يمثل العودة إلى أرسطو الحقيقي، وكان أن انتقل هذا التراث كله إلى العالم العربي عن طريق الترجمة فظهرت في أوروبا مدارس تتعصب لابن سينا

واخرى تشايح ابن رشد واستمر تأثير فلسفة المسلمين فى أوروبا إلى عصر النهضة بل إلى مطالع العصر الحديث عند ديكرت (١) وليستز وغيرهما.

أثر الفلسفة اليونانية فى اعاقه انطلاق الفكر الفلسفى عند المسلمين :

على أننا لا يمكن بحال أن نسلم بالرأى القائل بأن جهود فلاسفة الاسلام اقتصرت على فهم الفلسفة اليونانية والتعبير عن مشكلاتها باللغة العربية فحسب. فقد كانت هناك إلى جانب حركة التوفيق بين الفلسفة والدين اتجاهات فلسفية اسلامية تتضمن أبحاثا مبتكرة فى المنطق (٢) وفى الإلهيات وخصوصاً فى مشكلة الألوهية وأدلة اثبات وجود الله وصفاته وأفعاله. وعلاقة الله بالعالم ومصير الانسان وأفعاله. وكذلك كانت لهم أبحاثهم الجديدة فى الميدان الطبيعى والفلكى. وهذه مسائل كانت تدخل فى دائرة البحث الفلسفى فى العصر القديم.



(١) راجع للمؤلف «بين النزالي وديكرت» بحث مقارن فى مجلة الشرق الجديد سنة ١٩١٦ .
(٢) راجع كتاب «مناهج البحث عند مفكرى الاسلام» الدكتور على سالم النشار.



وإذا كانت جمهرة المؤرخين للفلسفة الإسلامية يتفقون على أن فلاسفة الإسلام قد تأثروا بالأرسطية الممزوجة بالأفلاطونية المحدثة بحيث أصبح هذا الرأي أساسا وموجها لأي بحث في هذا الميدان، فإننا بعد أبحاث في مدى عشرين عاما على وجه التقريب قد استطعنا أن ندحض هذا الرأي وأن نقدم الصورة الحقيقية للفلسفة الإسلامية من خلال دراستنا لنصوص الفلاسفة أنفسهم وقد اتبعنا منهجا تاريخيا عريضا أثبتنا فيه ضحالة الرأي الذي ساقه المؤرخون والذي يزعم بأن الفلسفة قد اختفت من المشرق بعد النقد الهادم الذي وجهه إليها الغزالي.

وكانت نقطة البداية في منهجنا بعض النصوص الاشرافية التي تذكر أن رئيس الاشرافيين هو أفلاطون وأن أتباع الاشرافية هم الأفلاطونيون (١) وكان علينا أن نعود إلى منابع الأولى للفكر الأفلاطوني. وقد اتضح لنا أن نظرية المثل الأفلاطونية قد اتخذت طابعا رياضيا في المحاضرات الشفوية للأكاديمية واعتبرت الأعداد العشرة مثلا رئيسية في أعلى مرتبة في عالم المثل، وفوقها الواحد، وقد مرت هذه النظرية خلال شروح الاسكندر الأفروديسي واعتبار العقل الفعال عقلا كونيا قائما بذاته وخارجا عن النفس الانسانية، ثم أحدثت الأفلاطونية المحدثة أثرها في أحكام الصلة بين المثل الرياضية العشرة العليا وبين المثل الرياضية المتوسطة فكان أن ظهرت نظرية الصدور عند أفلوطين وتلقاها المسلمون تحت إسم نظرية «الفيض» أو نظرية «العقول العشرة» التي تجسد جبورة لها في فصل من كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة»، وليست العقول العشرة الكونية سوى الأعداد الطولية المثالية عند افلاطون، وقد أشار إليها ابن سينا بإشارات موجزة في القسم الرياضي من كتاب «الشفاء».

على أن هذا التيار الأفلاطوني كان يجب أن يصل إلى مداه من خلال المشائية

(١) راجع كتاب «حكمة الاشراف» للسروردي وكتاب «المثل العقلية الأفلاطونية» لمؤلف مجهول - وكتاب الأسفار الأربعة لصدر الدين الشيرازي - رسالة وفي المثل المحلقة لقصاب باشي زاده.

المرعومة، وكان ابن سينا أول من أعلن الثورة على الأرسطية المرعومة إذ أشار في صراحة إلى سخف آراء المشائين ومقدمهم فورفوريوس واجته إلى «الحكمة المشرقية» وخصوصا من الجزء الأخير من «الاشارات المسمى بمقامات العارفي» وكذلك في رسائله الصغرى وهي التي تعبر تماما عن مذهب ابن سينا الحقيقي أى عن أفلاطونيته المستترة وراء المذهب المشائى المعروف، فليست العقول العشرة بوضعها المعروف أساسا صريحا للحكمم بالأفلاطونية التيار المشائى المزعوم إذ كان يجب أن تتقى من الآثار المشائية لكى تعود إلى أصلها فى حظيرة المذهب الأفلاطونى وكان على أبى البركات البندادى أن يوجه الضربة الحاسمة إلى البناء المشائى فى نقده للنظرية فى كتابه «المعتبر» إذ هو يتساءل عن مصدر هذه النظرية هل هو وحى أم أنه تسليم أعمى بأمر غير معقول؟ وفى خلال هذا التساؤل نجده يفتح عن حقيقة موقفه الأفلاطونى. وقد كان على المدرسة الاشراقية أن تكمل الدور الذى بدأه ابن سينا وأسهم أبو البركات فى تحقيق سيره إلى الغاية المنشودة وهى عودة مذهب أفلاطون إلى الظهور فى صورة متكاملة مضافا إليها رواسب كان لابد من وجودها كنتيجة لتفاعل التيارات الفكرية المختلفة مع المذهب خلال هذه الحقبة الطويلة منذ ظهور المذهب عند أفلاطون إلى إحيائه عند أتباع السهروردى الاشراقى، وقد اعتقد المؤرخون - عن غير حق - أن مذهب ابن سينا الرسمى ظل معروفا فى العالم الاسلامى وعلى الأخص فى ايران إلى القرن التاسع عشر الميلادى، ولكن الواقع أن الاشراقية هى التى احتلت مكان الصدارة فى الفكر الاسلامى إلى وقت متأخر وخصوصا بعد أن التحمت بالتحشيع، وكان بعض الاشراقيين بشرحون ابن سينا ويعلقون على نصوصه بآرائهم الاشراقية كنعير الدين الطوسى وغيره، وقد وصلت الاشراقية أى الافلاطونية إلى أوجها عند الفيلسوف الأفلاطونى الكبير صدر الدين الشيرازى صاحب كتاب «الأسفار الأربعة» وكانت مدرسته هى التى استمرت فى ايران إلى منتصف القرن التاسع عشر الميلادى^(١).

على أنه بعد أن عرف التيار الأفلاطونى طريقه إلى الظهور، كذلك أخذ أرسطو الحقيقى طريقه إلى الظهور عند ابن رشد فى الأندلس مع بعض تأويلات اقتضتها ظروف التطور الزمنى للمذهب الأرسطى.

(١) راجع جوينتو، الفلسفة والدين فى آسيا الوسطى.

خاتمة :

هذه إذن جولة سريعة خلال التراث الفلسفي عند المسلمين أشرنا فيها إلى أهمية إعادة البحث في هذا التراث على أساس منهج جديد، وحسبنا أن نؤكد ضرورة دراسة مذهب ابن سينا الحقيقي على ضوء ما أوجزنا من آراء حتى يمكن متابعة التراث الفلسفي في سيره بعد ابن سينا واستمراره إلى مشارف العصر الحديث.



مجهودات الباحثين في ميدان الفلسفة الإسلامية

ويجدر بنا قبل أن نستعرض بعض المواقف الأساسية لفلاسفة الإسلام أن نشير إلى المجهودات العلمية لطائفة من الباحثين الممتازين في هذا الحقل الإسلامي الهام.

(أ) المقدمات :

فمن حيث الدراسة المدخلة لهذا الفكر نجد كتاب «التمهيد» للشيخ مصطفى عبد الرازق في أعلى مرتبة بين هذه البحوث، وكذلك كتاب الدكتور ابراهيم بيومي مذكور «في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه». ومن بين كتب المستشرقين نجد كتاب جوتييه الذي ترجمه الدكتور يوسف موسى باسم «المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية» وكتاب موبك «أمشاج من الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليهودية». ومقال المستشرق والزر عن الفكر الإسلامي، ثم مجموعة الدراسات القيمة لكبار المستشرقين التي ترجمها الدكتور عبد الرحمن بدوي بعنوان «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» وأخيراً كتاب أوليري عن «الفكر العربي ومكانته في التاريخ» وقد نقله إلى العربية تمام حسان.

(ب) الكندي :

أما عن الكندي فقد خصص الشيخ مصطفى عبد الرازق كتيباً مفيداً لدراسة

هذا الفيلسوف بقدر ما كانت تسمح به النصوص المعروفة في ذلك الوقت، وهو كتاب «فيلسوف العرب والمعلم الثاني» القاهرة ١٩٤٥ وأخرج الدكتور أحمد فؤاد الأهواني «كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى» - القاهرة ١٩٤٨. وقدم لهذا الكتاب بمقدمة تشتمل على دراسة مطولة لشخصية الفيلسوف ومذهبه، ثم عكف الدكتور عبد الهادي أبو ريده بعد ذلك على دراسة آثار الكندي الفلسفية فنشر بعض رسائله في مؤلفين أولهما سنة ١٩٥٠ والثاني سنة ١٩٥٣، وقد قدم الدكتور أبو ريده لتحقيقه النصي بدراسات مستفيضة عن مذهب الكندي الفلسفي.

ج) الفارابي:

وقد اهتم عدد كبير من الباحثين بدراسة آثار الفارابي الفلسفية نذكر من بينهم ديتريشي ونيشينيلدر، وكاردفو، وغير أن كتاب الدكتور إبراهيم مذكور عن «الفارابي» يعد بحث أول بحث كامل عن فلسفة الفارابي، وهو بعنوان

La place d'al - farabi dans l'école philosophique musulmane

وقد ظهرت دراسات أخرى للأب إلياس فرح «الفارابي ١٩٣٧» ولعباس محمود العقاد «الفارابي» عن لجنة دائرة المعارف الإسلامية.

وقام فريق من المتخصصين بنشر نصوص الفارابي محققة تحقيقاً علمياً فأخرج الأب بويج «رسالة في العقل» بيروت سنة ١٩٣٨، وصدرت طبعة ثانية محققة «لآراء أهل المدينة الفاضلة» في القاهرة سنة ١٩٤٨، وأعاد الدكتور عثمان أمين طبع «إحصاء العلوم» مع مقدمة مستفيضة.

هذا ويعكف الباحثون في معهد فاربورج بلندن على دراسة نصوص الفارابي ضمن المجموعة الأفلاطونية، وقد أصدر المستشرق فرانثكو جبريلي نشرتين عن الفارابي - هذا بالإضافة إلى بعض رسائل الفارابي التي أصدرها مؤخرًا الدكتور محسن مهدي بجامعة هارفارد وهي تنطوي على مجهود علمي واضح.

د - ابن سينا :

أما ابن سينا فقد حظي بأكبر نصيب في ميدان الدراسات الفلسفية فحسبنا أن نشير إلى الثبت التاريخي الهام الذي أصدرته لجنة الإحتفال بالعيد الألفي لابن

سينا تحت إشراف الأب قنواني^(١) فهو يشير إلى مؤلفات ابن سينا وإلى معظم الدراسات المتعلقة بها، على أنه يجب الإشارة بصفة خاصة إلى المجهود الممتاز الذي بذلته السيدة جواشون أستاذة الفلسفة بمعهد ما وراء البحار بباريس فقد عكفت على دراسة مذهب ابن سينا خلال حقبة طويلة من حياتها ونذكر من بين مؤلفاتها:

1 - La distinction de l'essence et de l'existence chez Ibn Sina Paris, 1933.

2 - La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale Paris, 1944.

3- Lexique de La Langue philosophique d'Ibn sina, Paris 1988.

- ترجمة كتاب الاشارات إلى اللغة الفرنسية مع تعليقات مستفيضة ومنتخبات من شرح الطوسي والرازي - على نفقة اليونسكو سنة ١٩٥١ بعنوان :
Livre des Directives et Remarques.

وكذلك يجدر بنا الإشارة الى البحث الممتاز الذي أصدره الدكتور جميل صليبا عن ابن سينا وهو يؤكد فيه حقيقة مذهب ابن سينا الأفلاطوني الأمر الذي لم ينتبه إليه غالبية مؤرخي الفلسفة السنيوية.

Saliba (J) Etude Sur la Métaphysique d'Avicenne Paris, 1972.

وكذلك نشير إلى بحث للأستاذ لويس جارديه عن «الفلسفة الدينية عند ابن سينا».

هـ - الغزالي:

وإذا كنا قد أشرنا في إيجاز شديد إلى أبي حامد الغزالي في مقدمتنا، فإن ذلك يرجع إلى أن الغزالي لم يكن فيلسوفا كالفارابي وابن سينا بل كان ملخصا لآراء الفلاسفة. وقد أخرج الدكتور عبد الرحمن بدوي سنة ١٩٦١ نبأ ممتازاً عن الغزالي وما ظهر حوله من أبحاث وذلك بمناسبة الذكرى المثوية التاسعة لميلاد أبي حامد.

(١) مؤلفات ابن سينا «صدر عن جامعة الدول العربية» وضعه الاب جورج شحاته قنواني سنة ١٩٥٠ راجع كذلك الكتاب الذهبي للمهرجان الالفى لابن سينا - بغداد سنة ١٩٥٢ .

و - أبو البركات البغدادي :

أما عن أبي بركات البغدادي فقد نشر سليمان الدوي كتابه «المعتبر» في ثلاثة أجزاء وأخرج مؤلف هذه السطور أول دراسة عن مذهب أبي البركات :
«نقد أبي البركات البغدادي لفلسفة ابن سينا» .

مجلة كلية الآداب - جامعة الاسكندرية - المجلد الثاني عشر سنة ١٩٥٨ .

ز - المدرسة الإشراقية :

نتقل بعد هذا إلى الكلام عن الدراسات التي تمت حول المدرسة الاشراقية فقد نشر المستشرق هنري كوربان بعض رسائل السهروردي الإشراقي، وكذلك نشر أجزاء من كتاب «المطارحات» وكتاب «التلويحات» مع مقدمة مستفيضة باللغة الفرنسية، ثم نشر كتاب «حكمة الإشراق» ورسالة «الغربة الغربية» وقدم لهما بحث واف، على أن كوربان يرجع المذهب الاشراقي إلى أصول فارسية قديمة، وقد عكفنا على دراسة المذهب وأمكن لنا أن نعارض هذا الاتجاه حيث أثبتنا الأصل اليوناني الأفلاطوني لمذهب الإشراق وذلك في رسالة لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة من السربون وكان عنوانها «انتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المدرسة الإشراقية» وقد أجزى هذا البحث واعتبر الاتجاه الذي يدافع عنه اتجاهًا صحيحًا ومقبولًا لدى الباحثين في التراث الإسلامي في الغرب .

وصدر أيضا لكاتب هذه السطور كتاب «أصول الفلسفة الاشراقية» وكتاب «هياكل النور» وسينشر قريبا كتاب «اللمحات في الحقائق» ويتلوه «الألواح العمادية» للسهروردي، وهذه مساهمة متواضعة في هذا الحقل البكر في ميدان الدراسات الفلسفية الاسلامية .

وبهنا بعد هذا أن نشير إلى الدراسات القيمة التي صدرت لطائفة من الباحثين عن مفكرين تأثروا بالمدرسة الاشراقية كابن سبعين وابن الطفيل .

ح - ابن رشد :

يقتضى إذن أن نشير إلى الأبحاث التي صدرت عن ابن رشد وأهمها أبحاث الدكتور محمود قاسم عن «ابن رشد» وكذلك كتاب عباس محمود العقاد عنه

ونشرات مؤلفاته للأب بويج والاهوانى وقد سبقت هذه النشرات أبحاث المستشرقين جوتيه ورينان وكارادفو.

ط - أبحاث جامعة :

وثمة مؤلفات جامعة التراث الفلسفى عند المسلمين مثل :

- تاريخ الفلسفة فى الاسلام : تأليف دى بور وترجمة وتعليق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده.

- تاريخ الفلسفة العربية : (فى جزئين) تأليف حنا الفاخورى وخليل الجر.

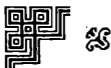
- تاريخ الفلسفة الاسلامية : تأليف هنرى كوربان وترجمة نصر مروة وحسن قبيسى.

- من أفلاطون الى ابن سينا : تأليف الدكتور جميل صليبا.

- الجانب الالهى فى الفكر الاسلامى : تأليف الدكتور محمد البهى.

- تاريخ الفكر الأندلسى : تأليف اميل جنشال بالنشيا وترجمة الدكتور حسين مؤنس.





الحياة العقلية عند العرب قبيل ظهور الاسلام

لم يكن ظهور الاسلام فى الجزيرة العربية أو نزول الوحي أمراً مفاجئاً مقطوع الصلة بحياة العرب فى الجاهلية، وبمعتقداتهم وأفكارهم، بل لقد كانت هناك مقدمات مهدت لظهور الدين الجديد وهيات النفوس لاستقباله. فقد كان العرب قد انتهوا إلى حال شديد من الفساد والضلال، الأمر الذى دفع بقريق منهم إلى محاولة الهروب من هذا المجتمع الواقع فى الشر والبحث عن معتقد أو دين آخر من الأديان التى كانت منتشرة بين العرب إلى جوار عبادة الأوثان أى دين الشرك.

وقد أحصى القرآن هذه الأديان فذكر منها دين اليهود والصابئة والنصارى والمجوس ثم المشركين.

يقول الله عز وجل: «إن الذين آمنوا والذين هادوا، والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة، إن الله على كل شىء شهيد» (١).

أما اليهودية فقد استقرت فى الجزيرة بعد هجرة اليهود من فلسطين فى القرنين الأول والثانى بعد الميلاد. وتجمع هؤلاء الوافدون فى يثرب وفدك وخيبر ووادى القرى فى قبائل بنى كنانة وبنى الحارث بن كعب وكندة.

وانتشرت المسيحية فى شبه الجزيرة عن طريق التجارة والتبشير، واعتنق العرب النصرانية على تخوم الشام وفى نجران باليمن، وازدادت انتشاراً بعد غزو أبرهة الحبشى لليمن حيث أقام فى صنعاء كنيسة كبرى أراد أن يتجه إليها العرب بدلا من الكعبة، بل لقد أراد أن يهدم البيت العتيق بمكة - على ما نعرف - فكان أن أصيب بهزيمة منكرة فى عام الفيل، على ما ورد فى القرآن الكريم.

وانتشرت المسيحية كذلك فى ربيعة وبعض بطون قضاة، وكان من العرب أيضا

(١) سورة الحج الآية رقم ١٧.

أيضا صابئة عبدوا الكواكب وآمنوا بإله واحد^(١) اتخذوا إليه وسائل روحانية. ويبدو أن الصابئة القديمة كانت أكثر اقترابا مما عرف في العصر القديم بالغنوصية أو بالعرفانية فهؤلاء هم الذين اتخذوا الوسائل الروحية سلما إلى الله وطريقا للتطهر الروحي.

أما الصابئة التي تطورت وظهرت عند العرب قبيل ظهور الاسلام فقد ابتعدت عن تعاليم الصابئة القديمة، واتخذت من الكواكب المحسوسة وسائل لها إلى الله، بل لقد توجهت إليها مباشرة بالعبادة والتقدیس^(٢) وعرف العرب أيضا ثنوية المجوس القائلين بإلهين إله للخير وإله للشر أو للنور والظلام ومنهم :

المانوية : القائلة بأن الشر يرجع إلى امتزاج هذين المبدئين ومنهم كذلك المزدكية أتباع مزدك بن فائق كما سنرى تفصيلا فيما بعد.

أما المشركون : من العرب فقد عبدوا الأصنام وأنكروا البعث والنشور وجحدوا ارسال الرسل وقال قائلهم :

«حياة ثم موت ثم نشر حديث خرافة يا أم عمرو»^(٣) ومنهم من قال بالطبع المحيي والدهر المعنى كما ورد في التنزيل «ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر» .. (س. الجاثية آية ٢٤).

وكان صنف من العرب يعبد الجن والملائكة لتشفع لهم عند الله ويزعمون أنهم بنات الله (س. النحل آية ٥٧ - الزخرف آية ١٨).

وعلى العموم فقد كانت عبادة الأوثان هي الدين الشائع عند دهماء العرب وعامتهم في الجاهلية وإن كان المستيريون منهم يقولون بأن الأصنام هي شفعاءهم عند الله كما جاء في الذكر الحكيم قولهم «وما نعبدكم إلا ليقربونا إلى الله زلفى» (س. الزمر آية ٣).

وإذا كان فريق من عقلاء العرب وخاصتهم قد أحس بالفراغ الديني والعقائدي قبل ظهور الاسلام وأخذ يتلمس طريقة إلى الطمأنينة الروحية في المسيحية أو

(١) راجع الملل والنحل للشهرستاني - تخريج محمد بدران - القسم الأول «الطبعة الثانية» ص ٢١٠.
(٢) راجع المسعودي مروج الذهب. وكذلك مقال هنري كوربان عن الصابئة في الكتاب السنوي Eranos ١٩٥٣ زيورخ - وأيضا كتاب Mrs drower عن (صابئة العراق وإيران).
(٣) الشهرستاني - القسم الثاني ص ٢٤٤ (وما بعدها).

اليهودية بعيداً عن أديان الشرك الجاهلية. فإن أفراداً من هذا الفريق قد انتهوا ببصائرهم النفاذة إلى استشفاف مسار الدين الجديد تكلموا عن البعث والنشور والجزاء الأخرى وضرورة الايمان بإله واحد خالق للكون وهؤلاء هم طائفة الحنفاء.

والحنفاء : هم أفراد من العرب اتضح لهم أن قومهم ضلوا السبيل وانحرفوا عن دين أبيهم ابراهيم، ومن ثم فقد هبوا لتبصير العرب بالحنفية الصحيحة. «ويقال إن أربعة منهم هم ورقة بن نوفل وعبد الله بن جحش بن رثاب وعثمان بن الحويرث وزيد بن عمرو بن نفيل».

اجتمع هؤلاء الأربعة في مكة سرأ في يوم يجتمع فيه قريش لتحتفل بأصنامها حيث تنحر الذبائح ويمكف القوم على العبادة والطواف بالكعبة وتباحث هذا نفر في دين قومهم وانفقوا على كتمان أمرهم، حيث انتهوا إلى نبذ عبادة الأوثان بعد أن تبين لهم أن قومهم على ضلال وأنهم أخطأوا دين أبيهم ابراهيم، وقالوا: «ما حجر نظيف به لا يسمع ولا يبصر، ولا يضر ولا ينفع ثم تفرقوا في البلاد يلتمسون الحنيفة أي دين ابراهيم»^(١).

ومهما يكن من صحة هذه الواقعة التي يوردها ابن هشام في سيرته إلا أنها تشير في مجملها إلى أن نعمة انجاءها إلى العودة إلى دين ابراهيم الصحيح أخذ ينمو وينتشر بين المستيرين من عرب الجاهلية، بل لقد تنبأ بعضهم مثل **ورقة بن نوفل** بقرب ظهور نبي جديد يعيد إلى الحنفية قوتها واصالتها، على الرغم من أن ورقة قد التمس الايمان في النصرانية بعد أن تعلم العبرية واتصل بأحبار اليهود وعرف دينهم.

وسار على منواله عثمان بن الحويرث فتنصر بعد أن هاجر إلى الروم وحسنت مكانته عند القيصر، وكذلك فعل عبد الله بن جحش ابن رثاب الذي أسلم أولاً ثم ما لبث أن تنصر عندما هاجر إلى الحبشة.

أما **زيد بن عمرو بن نفيل** : وهو ابن عم عمر بن الخطاب، فد فارق دين قومه واعتزل عبادة الأوثان وامتنع عن أكل ما ذبح باسمها، ونهى عن أكل الميتة

(١) سيرة ابن هشام ص ٢٢٧.

والدم وقتل المؤودة، وقال : «اعبد رب ابراهيم، وكان يطلب المعرفة الحقيقية بالكون ومبدعه ومصيره. ودعا إلى عمل الخير والتمسك بالفضيلة.

ومن شعره . أربأ واحداً أم ألف رب أدين إذا تقسمت الأمور^(١) ويقال أنه هاجر من مكة طلباً لليقين فلقى عالماً من اليهود فسأله عن اليهودية وحقيقتها فأسر إليه أنه لا يكون على هذا الدين حتى يأخذ بنصيبه من غضب الله ، أما عالم النصارى فإنه ذكر له أنه لن يكون على دين النصارى حتى يأخذ بنصيبه من لعنة الله ، ولما كان زيد لا يريد لنفسه غضب الله أو لعنته فقد سألهما عن دين لا ينطوى على شيء من هذا، فكان جواب كل منهما «إنه دين الجنيحية أى دين ابراهيم، فعاد راجعاً إلى قومه رافعا يده إلى السماء قائلاً:

«اللهم إني على دين ابراهيم» وخطب قريش قائلاً:

«يا معشر قريش والذي نفسى بيده ما أصبح منكم على دين ابراهيم غيرى» ولكن مقالته هذه أغضبت قريش، فتصدى له الخطاب بن نفيل وأغرى به الشباب وجبسه فى مكة، ولكنه ما لبث أن فرّ هارباً لينجد لإيمانه ملجأً آمناً عند أصحاب الأديان السماوية من اليهود والنصارى.

ومن الحنفاء أمية بن أبي الصلت : الذى آمن بالحنيفية والتمس دين ابراهيم وقال ياله واحد هو رب العباد، وشك فى الأوثان، ولبس المسوح وتعبد وحرم الخمر، وطمع فى النبوة. وشعره يلهج بذكر الرسل والأنبياء والجنة والنار والحشر والشواب والعقاب والملائكة وخلق السموات والأرض وهو القائل :

يا أيها الإنسان إياك والردى فإنك لا تخفى من الله خافيا
وإياك لا تجعل مع الله غيره فإن سبيل الرشد أصبح باديا
ومن قوله أيضا :

كل دين يوم القيامة عند الله إلا دين الحنيفة زور
ويذكر عنه أنه رفض الدخول فى الإسلام وعادى رسول الله فقال فيه النبى ﷺ :
«أمن شعره وكفر قلبه» .

(١) ولكن الشهرستاني ينسب هذا البيت لقصى بن كلاب : القسم الثانى ص ٢٥٦ .

ومن الحنفاء ابو قيس ابن ابي أنس : كان من بنى النجار، تهرب وليس
المسوح وامتنع عن عبادة الأوثان. وأوشك أن يتتصر، ولكنه ظل على دين ابراهيم
حتى ظهر الاسلام فوفد على الرسول في المدينة وأسلم وحسن اسلامه.

أما خالد بن سنان العنسي : فقد ذكر عنه ابن قتيبة أنه كان على دين
ابراهيم وأنه حينما وفدت ابنته - بعد وفاته - على رسول الله وسمعته يقرأ قل هو
الله أحد ... قالت : كان أبي يقول ذا. فقال عنه الرسول . هذا نبى أضاعه قومه.

الحكماء :

وإذا كان الحنفاء قد التمسوا دينا تظمن إليه قلوبهم، فإن فريقا آخر من العرب
قد سلك مسلك العقل والحكمة وهم أصحاب الحكمة العملية والامثال القصيرة
التي تعتبر خلاصة تجارب طويلة في حياة قومهم.

وكان بعضهم على دراية بالطب ومعرفة بالنجوم ومواقبتها كما يذكر صاعد
الأندلسي وكذلك كان البعض ينتحل الشعر.

وهؤلاء هم حكماء العرب أو حكاهم الذين كانوا يحكمون فيما يشجر من
خصومات بين العرب، ويشير اليهم الشهرستاني بقوله: وحكماء العرب شردمة قليلة
لأن أكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر وربما قالوا بالنبوات.
ومن أمثالهم : «في بيته يؤتى الحكم. مقتل الرجل بين فكيه».

إن المنبت لأرضاً قطع ولا ظهراً أبقى

وقد أورد الجاحظ في البيان والنبين طرفاً من حكمهم وذكر طائفة من
أسمائهم لقمان بن عاد، ولقيم بن لقمان ونجاشع بن دارم وسليط بن كعب بن
يربوع ولؤى بن غالب وقس بن ساعدة الأيادي وقصى بن كلاب وعامر بن الظرب
العدواني ولبيد بن ربيعة ورباب السبتي وبحيرا الراهب وعبد المطلب جد الرسول ..
الخ. ومنهم زهير بن ابي سلمى القائل.

فلا تكتمن الله ما في نفوسكم ليخفى، ومهما يكتم الله يعلم
يؤخره، فيوضع في كتاب فيدخر ليوم الحساب أو يعجل فينتقم

ومنهم أيضاً الحارث بن كلدة الثقفي : وابنه النضر بن الحارث وهو طبيب العرب الذي طوف في البلاد وتعلم الطب بفارس.

وكان أكرم بن صيفى بن رباح من حكام تميم عالماً بالأنساب ودعا إلى هجر عبادة الأوثان والتمسك بمحاسن الأخلاق، وقد أدرك أوائل الاسلام.

ومنهم واحدة من النساء هي خصيلة بنت عامر بن الظرب العدواني.

رأى الحمص^(١) :

وإذا كانت النزعات والاتجاهات السابقة تمثل نوعاً من الثورة على الدين الجاهلي الوثني وتسمى جاهدة للكشف عن مظان جديدة للإيمان المطهر، فأننا نجد تياراً روحياً حماسياً ينبثق من أعماق الوثنية الجاهلية محاولاً تعميق هذا الدين وحاطته بالقداسة وبالعاطفة المتأججة. فقد قيل أن نفراً من قريش ابتدعوا طريقة متميزة تتميز بشدة العاطفة الدينية، والحماسة المشبوبة. فذهبوا في دينهم مذهب التأله والزهد.

وقالوا : نحن (أى قريش) بنو ابراهيم، وأهل الحرم، وولاة البيت وقطان مكة وساكنوها ... «وليس ينبغي لنا ان نخرج من الحرم، ولا نعظم غيرها كما نعظمها نحن الحمص، والحمص أهل الحرم».

والأحمص وجمعه حمص هو الذى يهب نفسه أو يهبه أهله للآلهة فينصرف إلى خدمتها. ولا شك أن هذا نوع من الرهينة، وكانت الأمهات يندرون أولادهن ليكونوا حمصاً، إذا كتب لهم الشفاء من امراضهم.

وكان الحمص يمتنعون عن أكل الطعام الذى يحملونه معهم إلى الحرم ولا يدخلون بيتاً من شعره، ولا يستظلون إلا فى بيوت من آدم - أى من جلد - إذا كانوا حرماء، وكذلك كانوا يتخرجون من المرور فى ظل أو الوقوف تحت سقف وهم حرم ولذلك صاروا يدخلون البيوت من أظهرها لتلا يظلم ظلها. وقد حرم الاسلام هذه العادة فنزل فيهم القول «وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها، ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها، واتقوا الله لعلكم تفلحون»^(٢).

(١) راجع سيرة ابن هشام.

(٢) سورة البقرة آية رقم ١٨٩.

وكان الحمس يطوفون حول الكعبة وهم عراة إن لم يجدوا ثيابهم الخاصة التي يتميزون بها، وكانت نساء الحمس يطرحن ثيابهن ويضعن دروعاً مفرجة عليهن. وعلى الرغم من أن الإسلام قد نهى عن اتباع هذه الطريقة وزمَّ اتباعها، إلا أن طابع الزهد والتقشف الذي تميزت به كان له تأثيره الكبير على حركة الزهد الإسلامية في إبانها.

والخلاصة :

أن شبه الجزيرة العربية كان يموج بتيارات روحية شتى تتلاقى كلها عند نقطة واحدة هي الشعور بالحاجة إلى عقيدة من السماء ترسي دعائم الايمان الصحيح وترسم طريق الهدى للتائهين في بيداء الضلال.

وقد كانت هذه النزعات المختلفة التي تجمعت وتلبدت سحبها قبيل ظهور الإسلام تشكل إرهاباً أو تمهيداً كان لابد منه لكي تدرج رسالة الدين الجديد على أرض ممهدة تستجيب للدعوة وتمضى بتعاليمها على نحو يتفق مع سنن التطور المترابط الحلقات.





الفصل الثالث



الحياة العقلية عند العرب بعد ظهور الإسلام

على الرغم من أن دراستنا للمجتمع العربى فى العهد الجاهلى قد تعطينا فكرة أولية عن حياة العرب أثر ظهور الإسلام. إذ كنا نؤمن بالتطور الريب للمجتمعات من البسيط إلى المعقد، إلا أننا يجب أن نلاحظ أن الإسلام أحدث نوعاً من الانقلاب الفكرى والمادى فى حياة العرب فنشأت حضارة ليست جديدة كل الجدة ومع هذا فهى تختلف فى طابعها العام عما ألفه العرب فى جاهليتهم. وأول ما يمكن ملاحظته بهذا الصدد هو ظهور المجتمع الإسلامى وذيوع معنى (الامة) الإسلامية بعد أطوار من الحياة القبلية التى استظلت بها المدن العربية الصغيرة فى نشأتها وتبع هذا بروز قيم الأفراد بعد أن كادت الفردية تمحى فى غمار القبلية. وانتفت لذلك (أو كادت) النزعات العصبية ولا فضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى .. كلكم لآدم وآدم من تراب».

ومن الناحية الأخلاقية نجد القرآن ينبذ كثيراً مما تواضع عليه الجاهليون من معايير خلقية. فبعد أن كانت أسس الأحكام الخلقية تستند إلى آلهة وثنية أصبحت تسمو على ذلك وتتخذ لها من نصوص الكتاب المقدس سنداً، هذا إلى استهجان القرآن لعادات العرب الذميمة كشرب الخمر والزنا ولعب الميسر وواد البنات.

ومن الناحية الاقتصادية والتشريعية ألزم المسلمون بالزكاة ودفع الضرائب واحترام الملكية الفردية كما منع الأخذ الشخصى بالثأر. وانتظم الأخذ بالثأر فى عداد سلطات الحكومة الإسلامية حيث جعلت لها الولاية على أموال المسلمين وأرواحهم وهذه نتيجة حتمية لتطور المجتمع العربى من القبيلة إلى الأمة.

على أن توائب النزعات الجاهلية فى أفق الحياة العربية ظل فترة من الزمن فى الصدر الأول حيث لم تكن قد عمقت بعد جذور الثورة الجديدة. فثار نزاع بين الأمويين والهاشيميين والقحطانيين والعدنانيين والمهاجرين والأنصار وامتنع المرتدون عن دفع الزكاة ونزع بعض أشرف العرب إلى الحياة الجاهلية. ولم تكن هذه

النكسة غير رد فعل موقوت على اندفاع العرب فى شدة وتزمت نحو الدين الجديد الذى قام على رواسب جاهلية موعلة فى القدم، فكان عليه أن يواجه معركة حاسمة مع هذه الرواسب.

وتناول المسلمون القرآن بالدراسة والتفسير وجعلوه دستورهم الدينوى والأخروى. ولم يحظ كتاب من الكتب المقدسة بمثل ما حظى به القرآن من الدراسة واتصال البحث فنشأت علوم عربية وإسلامية فى اللغة والبيان والبلاغة والمعانى والتفسير وصيغت أحكامه فى مقولات تشريعية فنشأ علم الفقه وتعددت فيه المذاهب وآثار أصحاب الملل والأديان الأخرى الشبهات حول الدين الجديد وعقائده فوردت آيات تجادل هؤلاء المخالفين. ولكن القرآن كان يدعو إلى الترفق فى الجدل وعدم الاسترسال فيه : «ادع إلى سبل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن» (آية ١٢٥ س. النحل) «وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون» (آية ٦٨ س. الحج) «ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن» (آية ٤٦ س. العنكبوت) «إن الله يحكم بينهم فيما هم فيه يختلفون» (آية ٣ س. الزمر) .. هذا الجدل الذى تزعمه القرآن للدفاع عن العقيدة الجديدة كان بمثابة البذور الأولى فى نشأة علم الكلام. فالتكلمون طائفة من مفكرى الاسلام بكرت فى مواجهة أساليب الحجاج العقلية التى تخدى بها أصحاب الملل الأخرى الدين الجديد وذلك قبل أن تنشأ الفلسفة الاسلامية.

وهذه الحركة الإسلامية شبيهة بحركة علماء الكلام المسيحي الذين سُموا بالمداغمين عن الدين^(١)

تابع المتكلمون موقفهم فى الدفاع عن الإسلام وسنرى فيما بعد مدى تأثيرهم بالعوامل الخارجية. على أننا يجب أن نفرق بين الجدل الذى يقوم حول العقائد وهو موضوع علم الكلام وما يدور حول الأعمال من نقاش وهو موضوع علم الفقه، ذلك أن تعاليم الاسلام تنقسم إلى قسمين : عقائد وأعمال

(١) راجع ص ٨١ فقرة ج فى كتاب «تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط» للأستاذ يوسف كرم.

أولاً : العقائد : وهي تتضمن المبادئ الثمانية :

١ - من ناحية الألوهية : الاعتقاد بأن الله واحد (١) لا شريك له، خالق كل شيء، قادر على كل شيء، مالك الملك، يحيط علمه بكل مخلوقاته.

٢ - الوحى : ضرورة الإيمان بالوحى والتسليم بصدقه وبصحة الرسالات والنبوات.

٣ - الحياة الأخرى أو القيامة : أى الاعتراف بالبعث والحساب والجنة والنار، أى بالجزاء الأخرى سواء كان معنوياً أو حسياً.

٤ - عالم الأرواح : الاعتراف بأن ثمة عالماً وراء العالم المادى وهو عالم الأرواح، وفى نوعان من الأرواح : أرواح خييرة وهى الملائكة والجن المؤمن وأرواح شريرة وهى الشياطين والجن غير المؤمن.

ثانياً : الأعمال : ومنها أعمال أساسية لها قدسية العقائد وهى من أركان الدين كالصلاة والصوم والزكاة والحج لمن استطاع إليه سبيلاً. وهذه الأعمال المفروضة على المسلمين تدخل فى دراسة الفقه الإسلامى. والفقه على وجه العموم هو «معرفة أحكام الله تعالى فى أفعال المكلفين (البالغين) بالوجوب والحظر والندب والكراهية والإباحة». وهى منتقاة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفة من الأدلة، فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة قيل لها (فقه). والمعروف أن المسلمين كرهوا البحث والجدل فى أصول الدين أى العقائد وأباحوا الاجتهاد والنظر فى الفروع أى الفقه وهى الشرائع العملية التى تنتظم بها حياة المسلمين. وقد بدأ هذا النظر العقلى المحدود منذ عهد الرسول وباركه النبى حينما بعث معاذاً إلى اليمن وطلب إليه أن يخبره عن طريقة قضائه بين المسلمين فأشار إلى الكتاب ثم إلى السنة ثم أوماً إلى الاجتهاد دون غلو، فارتاح النبى لمقالته وأجازها.

أما الحجاج فى مسائل الاعتقادات فقد نهى عنه الصحابة والسلف الصالح والأئمة وكان مالك بن أنس يقول «الكلام فى الدين أكرهه ولم يزل أهل بلدنا

(١) ويقضى الاعتقاد بوحدانية الله القول بوحدانية الذات والصفات والانفعال الإلهية - على رأى اصحاب النظر فى علم التوحيد على ما سنرى فيما بعد.

يكرهونه وينهون عنه ونحو الكلام في رأى جهم والقدر وما أشبهه ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل».

وقال أحمد بن حنبل «لا يفلح صاحب كلام أبداً ولا نكاد نرى أحداً نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل (ضعف)».

ويشير الغزالي إلى أن الفقه هو قوت القلوب المؤمنة أما علم الكلام فهو دواء النفوس المريضة.

وقال ابن عبد البر «تناظر القوم وتجادلوا في الفقه ونهوا عن الجدل في الاعتقاد» ثم يقول في موضع آخر: «ونهى السلف رحمهم الله عن الجدل في الله جل ثناؤه وفي صفاته وأسمائه، وأما الفقه فأجمعوا على التجادل فيه والتناظر لأنه علم يحتاج فيه إلى رد الفروع إلى الأصول للحاجة إلى ذلك وليس الاعتقادات كذلك لأن الله عز وجل لا يوصف عند الجماعة - أي أهل السنة - إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسول الله ﷺ أو أجمعت الأمة عليه وليس كمثلته شيء فيدرك بقياس أو انعام نظر، وقد نهينا عن التفكير في الله وأمرنا بالتفكير في خلقه الدال عليه».

وعلى هذا الرأى أيضا ابن تيمية وابن خلدون الذى يرى أن المسلمين في الصدر الأول رأوا أن العقل معزول عن تقرير العقائد إذ سبيلها الوحيد هو الوحي (١).

وقد أذاع الأستاذ مصطفى عبد الرازق في كتابه «التمهيد» (٢)، رأيا يستند إلى ما أجمعنا من آراء حول الجدل في مسائل الفروع. ذلك أنه يرى «أن الاجتهاد بالرى في الأحكام الشرعية هو أول ما نبت من النظر العقلى عند المسلمين. وقد نما وترعرع في رعاية القرآن وبسبب من الدين. ونشأت منه المذاهب الفقهية وأبنع في جنباته علم فلسفى هو علم «أصول الفقه» ونبت فى تربته التصوف وذلك من قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها فى توجيه النظر العقلى عند المسلمين الى البحث فيما وراء الطبيعة والإلهيات على انحاء خاصة والباحث فى تاريخ الفلسفة

(١) راجع مقدمة ابن خلدون - فصل علم الكلام.

(٢) تمهيد فى دراسة الفلسفة الاسلامية.

الاسلامية يجب عليه أولاً أن يدرس الاجتهاد بالرأى منذ نشأته الساذجة إلى أن صار نسقاً من أساليب البحث العلمى له أصوله وقواعده. يجب إذن البدء بهذا البحث لأنه بداية التفكير الفلسفى عند المسلمين . والترتيب الطبيعى يقضى بتقديم السابق على اللاحق ولأن هذه الناحية أقل نواحى التفكير الإسلامى تأثراً بالعناصر الأجنبية فهي تمثل لنا هذا التفكير ملخصاً بسيطاً يكاد يكون مسيراً فى طريق النمو بقوته الذاتية وحدها .

فإلى أى حد يمكن الذهاب مع هذا الرأى والتسليم بأن الاجتهاد بالرأى هو البذرة الأولى للتفكير الفلسفى عند المسلمين ؟ ويتبع هذا بالطبع الافتراض بأنه كان من الممكن للعقلية الاسلامية أن تنتج آثار فلسفية دون تأثير خارجى .

الاجتهاد بالرأى والقياس :

والاجتهاد بالرأى هو أصل من أصول الأحكام الفقهية. وهو والقياس مترادفان. ونعلم أن المسلكين قد انتهوا إلى أصول أربعة للأحكام وهى : القرآن والسنة والاجماع والقياس .. وتعددت المذاهب الفقهية تبعاً لهذه الأحكام .

اتبع المسلمون أولاً القرآن والسنة، ثم ظهرت جزئيات كثيرة تطلبت من المسلمين أن يحكموا عليها إما حسب العرف أو حسب ادراكهم لمعنى الخير . وهنا أعمل المجتهدون آرائهم وذلك فيما لم يرد فيه نص. ويعرف ابن القيم الرأى بقوله : « أنه ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب » وقد كان عمر بن الخطاب يتوسع فى استعمال الرأى وذلك لأن القرآن لم يتضمن الإشارة إلى الحوادث الجزئية التى يصادفها المسلمون فى حياتهم اليومية . فاحتجج إلى الحاق الجزئيات بالقواعد والأحكام الكلية، وفى القرآن ٦٢٣٦ آية منها حوالى ٦٠٠ آية فى التشريع والأحكام والباقى فى الأصول.

وتابع عمر فى استعمال الرأى عبد الله بن مسعود ويقال إن مدرسة العراق فى الفقه (لأبى حنيفة) قامت على تعاليمه وتأثر بها أبو حنيفة وهو إمام أهل الرأى وكان أكثر أهل الرأى فى العراق. وكان أبو حنيفة من أصل فارسى أخذ الفقه عن جعفر الصادق وابراهيم النخعى وسمع الحديث عن الشعبى والأعمش وقتادة وهم محدثون فى القرن الأول الهجرى .

وقد ارتقى البحث في الرأي ونظم ووضعت له قواعد وشروط وسمى بالقياس وحصر الرأي بعد وضع هذه القواعد وانتظم في دائرة ضيقة ويبدو أن مجال الحرية العقلية في الرأي أوسع منه في القياس . ويستعمل القياس في الفقه على النحو التالي : إما باستنباط حكم الشيء من حكم شبيهة (استدلال مباشر) أو باستنباط حكم القليل من حكم الكثير، وهذا يشبه طريقة الاستقراء في المنطق الحديث . وإما باستخراج علة أحكام مشتركة بين جزئيات مختلفة. فيمكن إثبات الحكم لأحدهما لوجود العلة التي تشترك فيها جميعاً ، وهذا قريب الشبه بالقياس المنطقي. والعلة المشتركة هنا هي الحد الأوسط في القياس الأرسطي. وعلى الجملة فإن مرادنا بالقياس والاجتهاد هو الاعتماد على الفكر في استنباط الأحكام الشرعية . ولكن بسطاء المسلمين توجسوا خيفة من تحول الأحكام الشرعية إلى طريق الجدل النظري بعد أن أصبح علة لأحكام تقوم على الهوى، واتجه هذا الفرع من المؤمنین إلى الأحاديث فجمعت وشرحت وكان جل اعتمادهم على سند الحديث وحده لا على أساس آخر. وتركز الاهتمام بالحديث في أهل الحجاز وكان امامهم مالك بن انس (٩٥ - ١٨٩ هـ) وكان مالك بن انس يستكف الجدل النظري وينأى بنفسه عن كتب الفقه الحنفى التي تنموج بالافتراضات النظرية . ونشأ عن شدة الاتجاه إلى احترام الحديث مذهب احمد بن حنبل وتوسط الشافعى المتوفى سنة ٢٠٤ هـ بين مالك وأبى حنيفة، ومدرسة الشافعى لا تهمل الرأي بتناً وهى مع ذلك معنية بالحديث فلا تعمل الرأي إلا بشروط عندما لا يكون هناك نص صريح .

وعرف عن الشافعى أنه واطع أصول الاستنباط الشرعى . وهو الذى دون قواعد وجعله عاماً له موضوع خاص . فيكون بذلك مكماً للإتجاه العقلى الذى ألم به أبو حنيفة. وعنايته بالحديث لم تكن موجهة إلى تحرى صحة السند فحسب بل تحرى صحة الحديث من الناحية المنطقية أيضاً. أى توافقه وانسجامه مع باقى النصوص الدينية والأحاديث الأخرى وروح التشريع . فيكون الشافعى بذلك قد أصلح من طريقة تناول المدرسة المالكية للحديث ومن ناحية أخرى أكمل النقص الملحوظ فى استناد المدرسة الحنفية إلى الحديث. إذ كثيراً ما كان أتباع هذه المدرسة (أى الحنيفة) يظهرون جهلاً بالأحاديث النبوية.

على أنه مهما كان للقياس من قيمة عقلية إلا إنه يعد في المرتبة الرابعة بعد القرآن والسنة والاجماع. ولو أن بعض مؤرخى الفقه الاسلامى فسروا الإجماع بأنه اتفاق كلمة المجتهدين من الأمة الاسلامية .

الاجماع :

وقد عرف الاجماع فى عهد الرسول وفى عهد الصحابة . وهو مظهر عملى للآية الكريمة «وأمرهم شورى بينهم» وذلك سواء فى الشئون السياسية أو فى شئون الحياة العملية، يقول الشاطبى^(١) «وكانت الأئمة بعد النبى ﷺ يستشيرون الأئمة من أهل العلم فى الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها» وأورد ابن عبد البر فى مختصر بيان العلم^(٢) لا تحقروا أنفسكم لحدائث أسنانكم فإن عمر بن الخطاب كان إذا نزل به الأمر المعضل دعا الفتيان فاستشارهم يتغنى حدة عقولهم». وعن المسيب ابن رافع قال: كان إذا جاء الشئ فى القضاء ليس فى الكتاب ولا فى السنة سمي «صوالى الأمراء» فيرفع إليهم ما جمعه أهل العلم فما اجتمع عليه رأيهم فهو الحق .

ويورد ابن حزم الآراء المختلفة فى تفسير الاجماع فى كتابه «الأحكام فى أصول الاحتكام»^(٣) فطائفة تراه فى اجماع الصحابة وأخرى فى اجماع أهل العصر وثالثة فى اجماع أهل المدينة وهم المالكيون ورابعة فى اجماع أهل الكوفة وهم الحنفيون وخامسة فى القول عن الصحابى الواحد إذا لم يعرف له مخالف وعلى هذا بعض الشافعيين والحنفيين والمالكيين، وبدلل البعض الآخر من الشافعيين على صحة الاجماع باشتهار القول .

هذه الأصول الأربعة للاحكام الفقهية لم تسلم من التأثير الأجنبى.

ويرى بعض المستشرقين أن هذا التأثير كان من حيث الشكل ومن حيث الموضوع. فأما من حيث الشكل فيرى جولد زيهر أن الفقه قد استفاد من القانون الرمانى من حيث الأحكام وطرق الاستنباط. وكذلك فقد نشأت مدرسة أبى حنيفة

(١) الاعتصام الشاطبى ج ٢ ص ٢٧٢ من المرجع السابق.

(٢) مختصر بيان العلم وفضله ص ٤٢٠.

(٣) الاحكام فى أصول الاحتكام لابن حزم ج ٢ ص ١٢٨ ، ج ٤ ص ١٤٤.

فى العراق وكان المنطق السرىانى منتشرأ فىها قبل الفتح الاسلامى . وأما من حيث الموضوع فىرى كارادفو ه أن الفقه أدركته تأثيرات مسيحية أو يهودية من التلمود، وهى الآراء التى صدرت من كبار ائمة اليهود وقد حدث هذا التأثير فى سوريا والعراق وفى فارس .

ويضيف فون كرىمر أثر المجوسية الفارسية فى فروع الفقه الاسلامى، ولكنه يرى أن هذا الموضوع يحتاج إلى دراسة مستفيضة.

وقد سبق لنا أن ذكرنا فى موضوع سابق من هذا الكتاب كيف يدلل المستشرقون على قولهم باستمداد فقهاء المسلمين أصحاب القياس، من الفقه الرومانى الذى كان يطبق فى محاكم بيروت قبل الفتح الاسلامى^(١)، ومهما يكن من أمر فان التسرع فى اصدار الاحكام حول عمليات التأثير والتأثر فى منطقة كهذه تعد تربة خصبة لامتزاج الثقافات على اختلاف ألوانها انما يعد من قبيل المواقف المعارضة للمنهجية للعلمية الحققة. فىنبغى اذن أن يندل الباحث قصارى جهده أولاً فى تتبع سير الموضوع الذى يتناوله من خلال الأصل الذى يتتمى اليه والمناخ الفكرى الذى ينتشر فيه، فلا يتسقط بعض الألفاظ المتناثرة لاصدار أحكام تقوم فى الغالب على الظن والهوى .

ومن ثم فاننا نستطيع القول بأن مباحث الفقه الاسلامى سارت بقوة دفعها الذاتية الإسلامية من حيث المضمون، أما من حيث الشكل، فإننا فى الوقت الذى لانكر فيه امكان وصول فقهاء المسلمين بأنفسهم إلى وضع طرق الاستنباط الفقهى، الا أننا لا نستطيع أن نسلم - بأنهم كانوا معزولين تماماً عن الوسط الثقافى الذى انتشر فيه الاسلام والذى بلغ ذروة التشابك، بل والتزواج الشديد التعقيد .

ويفضى بنا القول فى مسألة التأثير الأجنبى إلى مناقشة موقف الأستاذ مصطفى عبد الرازق الذى سبقنا الاشارة اليه، فنجد أولاً : أن النظر العقلى فى عهد الرسول

(١) فجر الاسلام، أحمد أمين ص ٢٧٦ - وقد وجدنا بعض نصوص للأوزاعى فى كتاب الأم، للشافعى (ج ٧) تبين منها أنه من اتباع المدرسة المالكية المعارضة لأصحاب القياس الفقهى - وهكذا يصح رأى جولدرهبر - بهذا الصدد - بلا مند.

والصحابة يمكن أن يعد نوعا من الاستقرار للحكمة العملية التي عهدتها العرب في حياتهم، هذا النوع الذى يقوم على الفطنة الشخصية والتجارب العملية ويتدع الحلول المنافسة للمشاكل المعالجة فى ميدان التطبيق دون الرجوع إلى أحكام منظمة أو أسس فقهية ما هو إلا ما تواتر بين المسلمين من تعاليم الدين.

والأمر الثانى أن الاجتهاد بالرأى قام حول مسائل الفروع أى الفقه وهذه مسائل عملية لاصلة لها بالمشاكل الفلسفية إلا من حيث الشكل أى من حيث أسلوب المعالجة فحسب.

فالفلسفة من حيث مشاكلها تتناول: الوجود والله والنفس والعالم. وهى تضع الحلول لهذه المسائل على أسس منطقية. وقد تطورت البحوث الكلامية حول مسائل العقائد وأصبحت أقرب إلى مباحث الفلسفة بعد أن خضعت للمؤثرات الأجنبية سواء فى العراق أو فى الشام ومن بينها المنطق السريانى وحركة الترجمة والنقل.

ومن ثم فلا يمكن لنا قبول رأى الأستاذ مصطفى عبد الرازق - إجمالا - فمباحث الفقه - وإن كانت تعتبر بذورا للنظر العقلى العام - الا أنها لا يمكن أن تعد بداية للتفكير الفلسفى المنظم عند المسلمين. إذ أن الفكر الفلسفى له شرائطه وموضوعاته الخاصة.

موقف القرآن من الفلسفة :

يبقى بعد ذلك أن ندرس أثر القرآن فى قيام الفلسفة أو موقفه منها . أن أسلوب القرآن أسلوب عاطفى لا يتسم فى الغالب بطابع جدلى عقلى. والقرآن نفسه لم يعتبر نصوصه فلسفة فى الكون. بل دعا إلى النظر والتأمل فى مظاهر الطبيعة المختلفة من حيث أنها تشير إلى عظمة الخالق وقدرته التى لا حد لها . وسلك فى هذا السبيل مسلكا يثير العقل ويحفز انتباهه إلى الترقى فى مدارج المعرفة الكونية : « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض ... فلينظر الانسان م خلق .. لا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل فى فلك يسبحون ... ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم». وفى آيات أخرى يدعو الانسان إلى أن ينظر فى نفسه . وهنا يقارن الشراح بين موقف سقراط فى

طلبه أن يعرف الإنسان نفسه وبين النصوص القرآنية التي تدعو إلى شيء قريب من هذا: « سنريهم آياتنا فى الأفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » (آية ٥٣ س فصلت).

والأمر الثانى أن إجابات القرآن على الأسئلة الموجهة للاستفسار عن حقائق الأشياء هى إجابات ليس لها الطابع أو التوجه الفلسفى بل إنها تترك المشاكل بدون حلول مباشرة مثل قوله تعالى: « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيت من العلم إلا قليلا » آية ٨٥ س . الإسراء .

وقد تشير هذه الآيات إلى الناحية العملية مثل: « يسألونك عن الأهلة قل هى مواقيت للناس والحج » آية ١٨٩ س ، البقرة .

وقد نحاشى القرآن أن يُمعن فى طريق الجدل الفلسفى، والسبب فى ذلك أنه كتاب دينى موجه للناس عامة لا للمثقفين منهم وحدهم. لذلك كان يتجنب الخوض فى حقائق الأشياء. وكان الصحابة أنفسهم بتحاشون شرح الآيات القرآنية بما يخرج بها عن ظاهر النص .

سئل مالك بن أنس عن « كيف استوى على العرش » فقال: « الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة .. »

وقد انقسم المسلمون إلى طوائف عدة بهذا الصدد. فكلهم يجمعون على معرفة الله . ولكنهم يختلفون فى طريقة معرفته. فيرى بعضهم أن هذه المعرفة تكون عن طريق الآثار الدينية أى الوحي. و يرفعون من قيمة الإيمان الدينى ويشككون فى قدرة العقل فى الوصول إلى العلم اليقيني كمالك ابن أنس وابن عبد البر وابن خلدون. وفريق آخر يرى أن معرفة الله تتم عن طريق الكشف الصوفى . وفريق ثالث وهم الفلاسفة وعلماء الكلام يرون أن هذه المعرفة تتم عن طريق النظر العقلى مع اختلاف فى المنحى.

يبقى أن نتساءل هل أقام المسلمون فلسفتهم على أساس القرآن والتجأوا إلى التأويل الرمزي للنصوص الدينية كما فعل فيلون السكندري وجعلوا للنصوص باطناً وظاهراً؟ الواقع أن هناك مظهرين لهذا الاتجاه :

أولاً: استعمل المسلمون منهج التأويل واستند اليه المتكلمون أصحاب الفرق

ولاسيما الباطنية وكذلك استعمله الصوفية والفلاسفة .

ثانياً: لم يستند المسلمون إلى القرآن في إقامة فلسفتهم ولكنهم حاولوا أن يوافقوا بين الفلسفة والدين وعاشوا على قدر الامكان في جوهم الفلسفى الذى يستند إلى تقديرهم للدين، وعدم التعارض مع النصوص القرآنية ولا مع الملمات العقيدية للاسلام .

عصر بنى أمية:

انتهينا من كلامنا عن الحياة العقلية عند العرب فى صدر الاسلام . وقد تبين لنا أن المسلمين أجازوا النظر العقلى فى مسائل الفروع واحترزوا منه فى المسائل العقيدية . وهذا لم يمنع من ظهور خلافات كثيرة دينية وسياسية حول موت الرسول والإمامة، والميراث، ومانع الزكاة، ولكن هذه الخلافات لم تكن ترقى إلى مستوى الجدل فى العقائد .

وفى هذا العصر امتدت فتوحات المسلمين وبدأت عملية الاختلاط بين العرب وأهل البلاد المغلوبة على أمرها وكانت هذه البلاد ذات حضارة أصيلة، لها من الثقافات والعقائد ما يختلف عما جاءت به تعاليم الاسلام . وقابل العرب هذه الثقافات بنفور واعراض ظاهرين فى أول الأمر وظلوا محتفظين بصفاتهم وعقائدهم فى هذه الفترة . ولم يحدث الهضم والمزج إلا فى العصر العباسى ولكن على الرغم من نفور العامة من الإختلاط بالأعاجم والتعرف على عقائدهم فإن بعض الأمراء الأمويين استعان بعلماء من الأعاجم، فخالد بن يزيد بن معاوية مثلاً تعلم الطب والكيمياء على يد مريانوس وهو كاهن مسيحي . وترجمت له له حسب طلبه كتب الكيمياء والطب عن اليونانية والقبطية . ونقل ماسرجوية وهو طبيب سوريانى « كناشة أهرون القس » فى طب من السريانية إلى العربية فى صدور الملة وهى فى ثلاثين مقالة وزاد عليها ما سرجيس كما يقول القفطى (١) .

ويقال إن السبب فى اتجاه خالد إلى الاشتغال بعلم الصنعة أنه كان يريد أن يثرى هو وأصحابه وذلك عن طريق الاشتغال بالكيمياء . وقد شغل علماء الكيمياء أنفسهم بموضوع تحويل المعادن . وكانوا يعملون على تحويل المعادن الرخيصة إلى

(١) القفطى - ص ٥٧ .

ذهب ويأملون في الوصول إلى هذه النتيجة. وثمة سبب آخر قد يكون حافزاً لخالد بن يزيد على الاشتغال بعلوم الصنعة وهو أنه كان يريد أن يبلغ بالعلوم ما لم يبلغه بالسلطان بعد أن فاتته الرياسة (١)

هذا من ناحية العلم الأجنبي ، أما العلم الاسلامي فقد انتقل إلى طور جديد إذ بدأت حركة تدوين العلوم الاسلامية. وصاحب هذا التيار اضطراب الحركة السياسية بين أتباع معاوية وأتباع علي وبينهم وبين الخوارج، وانتقال الجدل والمناقشة من المسائل السياسية إلى المسائل الدينية فاصطبغت مشكلة الخلافة - وقد كانت مشكلة سياسية في أول أمرها - بالصيغة الدينية وفهمت الخلافة على أنها الامامة وأصبح للامامة مفهوم خاص عند الشيعة أتباع علي. وتعرض المسلمون أيضاً لأفضلية علي على معاوية أو العكس وهذا أيضاً متصل بمشكلة الامامة وتناقشوا في مرتكب الكبيرة ومصيره أهو في النار أو في الجنة أو في منزلة بين منزلتي الكفر والايمان .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن هذه المناقشات الدينية والسياسية كانت تمهيداً لظهور علم الكلام . وإلى جانب هذا نجد أيضاً بعض ماورد من آيات في القرآن أشكل على الناس فهمها، وسميت هذه الآيات بالمتشابهات. وهي آيات غير واضحة المعنى وبعضها يشعر ظاهرها بالتناقض مثل الآيات الواردة في الجبر والاختيار، والله خالقكم وما تعلمون (٢) . وكل انسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً (٣) . «وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون» (٤) . قل كل يعمل على شاكلته (٥) . ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك (٦) . وكثير غير هذه الآيات التي أثارَت إشكالات متعددة عند المسلمين وكانت الأسس التي قامت عليها آراء بعض الفرق.

(١) الفهرست لابن النديم

(٢) آية ٩٦ س. الصافات

(٣) آية ١٣ س. الاسراء.

(٤) آية ١٠٥ س «التوبة»

(٥) آية ٨٤ س. الاسراء

(٦) آية ٧٩ س النساء.

وإذا صح ما يذهب اليه نللينو من أن أصول المعتزلة وجدت في الصدر الاسلامى الأول فإن نشأة علم الكلام يمكن أن تعد اسلامية بحتة ولو أن المشاكل التى تناولها هذا العلم تعرض لها المسيحيون من قبل وناقشوها بنفس الأسلوب وظهرت فيها نفس الاتجاهات وانشق المسيحيون بصدها إلى قدرية وجبرية .

والواقع أن العصر الأموى لم يكن عصر نقل أو ترجمة وإن كانت عملية التأثير والتأثير قد بدأت فعلها منذ حركة الفتوحات الاسلامية سواء عرف عن العرب أنهم نفروا من ثقافات الأمم المغلوبة فى أول أمرهم أو لم ينفروا .

ولما ظهرت النزعة العربية عند بنى أمية وأعمل خلفاؤهم وأمراؤهم السيف فى رقاب آل البيت ودمروا الأماكن المقدسة استشاط المسلمون غضباً وأخذوا يعملون سراً على تقويض دعائم الدولة الأموية، وبذلك تهيأ الجو لقيام دولة العباسيين .

ونخرج من هذا إلى أن مشاكل الحياة السياسية فى العصر الأموى عطلت تطور الحياة العملية وعلى الأخص حركة نقل التراث الأجنبى . وقد شاهدنا ازدهار هذه الحركة فى العصر العباسى .





الفصل الرابع



الحياة العقلية في العصر العباسي

كان لقيام الدولة العباسية على أكتاف الفرس أثر كبير في أن ترتفع مكانة الفرس في الدولة الجديدة. فقرّبهم الخلفاء واستعانوا بهم وكان هذا تطوراً جديداً أدى إلى قيام الأمة الإسلامية. فارتبط العرب بالاعاجم برباط المصاهرة على عكس ما كان يحدث في العصر الأموي. هذا التقارب الجديد أو الاندماج جعل العرب يحتكون احتكاكاً مباشراً بالاعاجم فتأثروا بثقافتهم وظهرت في العصر العباسي حركة قوية لنقل التراث الأجنبي إلى لغة العرب. وظهرت حول هذه الحركة تيارات فكرية حرة تميز بها عصر الإنارة الإسلامية في عهد الرشيد والمأمون.

الثقافات الأجنبية :

واهم هذه الثقافات التي عكف النقلة على نقلها إلى اللسان العربي أو تآثر بها الوسط الثقافي العربي نتيجة للاحتكاك المباشر : الثقافة اليونانية والفارسية والهندية بالإضافة إلى ما تأثرت به هذه الثقافات من أفكار دينية أخرى معاصرة لها سواء جاء من المسيحية أو اليهودية أو الوثنية أو بتأثير الغنوصية ومذهب الصابئة الحرثانيين.

أولاً - الثقافة اليونانية :

الوصف الدقيق لهذه الثقافة في الوقت الذي بدأ المسلمون يتأثرون بها هو أنها كانت ثقافة العالم الهليني ، كانت هذه الثقافة مزوجة بالتعاليم المسيحية والفارسية واليهودية وغيرها. فأفلاطون وفيثاغورث قد تجولا في بلاد الشرق ، وكان لمدرسة الاسكندرية أثر كبير في تكوين ما سمي فيما بعد بالثقافة الهلينية . فقد ظل تأثير المذاهب الدينية والوثنية يعمل أثره في الثقافة اليونانية زهاء أربعة قرون حصل في أثنائها كثير من التلفيق . وانتشرت الثقافة اليونانية على هذا النحو المعدل إلى بلاد

الشرق الأدنى. وظهرت المدارس المختلفة التي كانت تشبه في نشاطها وتكوينها مدرسة الاسكندرية . وكان السريان يلعبون دورا كبيرا في هذه الحركة إذ نقلوا التراث اليوناني الى اللغة السريانية. وكانت أشهر مراكز الثقافة الهلينية في الرها ونصيبين وقنسرين . وهذه المدارس كانت متأثرة بالافلاطونية الحديثة التي بدأت كمذهب فلسفي وكطريقة صوفية في الاسكندرية واشتهر وتفرع منها فرعان .. فرع سورى تزعمه يميليوخوس وفرع أثيني اشتهر منه أبرقلس .

ويقال إن جوستينيان بعد ان تنصر أمر بإغلاق مدارس الفلسفة اليونانية الوثنية في الربع الأول من القرن السادس الميلادي ، فهاجر من بقى من الفلاسفة الى شمالي العراق حيث استضافتهم كسرى، ولكن السريان المسيحيين الذين تتلمذوا على هؤلاء الفلاسفة ظلوا يتدارسون مذاهب اليونان في نطاق العقيدة المسيحية وعنهم انتقلت الفلسفة اليونانية الى المسلمين كما سنرى .

الأفلاطونية الحديثة (١) :

قامت الافلاطونية المحدثه على أصول جديدة اندمجت فيها عناصر شتى من جميع المذاهب الفلسفية والدينية بما في ذلك السحر والتنجيم العرافة، غير أن رجال الأفلاطونية المحدثه رغم تأثرهم بالأفكار الشرقية والروحية قد ألزمو أنفسهم بالأسلوب اليوناني فاحتفظوا به خالصا ، وأعنى بذلك تلك العقلية العلمية التي تتناول الوجود في تخطيط هندسي، وأهم رجال هذه المدرسة :

١ - نوميونيوس :

من مفكرى القرن الثانى الميلادى، ويحدد مؤرخو الفلسفة بداية الأفلاطونية المحدثه بالأراء التي دعا إليها نوميونيوس . فقد كان يتناول آراء أفلاطون بالشرح مضيفا إليها تعاليم اليهودية والمسيحية بعد أن يعمل فيها التأويل الرمزي .

٢ - أمونيوس ساكاس (١٧٥ - ٢٥٠ م) :

وهو أبرز تلاميذ المدرسة بعد نوميونيوس ويعد أستاذا لأفلوطين الذى اشتهرت المدرسة باسمه . اعتنق المسيحية ثم ارتد عنها . وجهد في محاولة التوفيق بين أرسطو

(١) راجع المؤلف : تاريخ الفكر الفلسفى جـ ٤٢ - ارسطو والمدارس المتأخرة ص ٣٢٥ وما بعدها .

وأفلاطون. وكان يرى أن الفيلسوفين الكبيرين يتفقان في كثير من تعليمهما .
ويبدو أن محاولة الجمع بينهما عند الفارابي لم تكن بدون أصل تاريخي كما
نرى .

٣ - أفلوطين (٢٠٥ - ٢٧٠ م) :

تلمذ على أمونيوس وتلمذ عليه فورفوروس ونحن مدينون لفورفوروس بما
عرف عن تاريخ حياة أفلوطين . وكذلك بتنظيمه لرسائل أستاذه . ذلك لأنه تصدى
لتصنيف هذه الرسائل التي كان يسميها من أفلوطين أثناء المحاضرات ، إذ أن
أفلوطين لم يدون شيئا بل كان يلقى المحاضرات على طلبته لا يهدف منها إلا
تكوين مدرسة فلسفية خاصة بقدر ما كان يريد تنشئة تلاميذه تنشئة روحية خالصة
على طريقة أهل التصوف .

وقد قسم فورفوروس رسائل أفلوطين إلى ستة أقسام .. وجعل في كل قسم
منها تسعة رسائل فسميت بالتاسوعات . وسبب اختياره للرقمين ٦ و ٩ هو أنهم
كانوا يرون أن هذين العددين من الأعداد الكاملة وهذا أثر واضح لتعاليم
الفيثاغورية .

يرى أفلوطين أنه على قمة الوجود يوجد «الواحد» - أي الله - وهو الخير
بالذات الذي تصدر عنه الموجودات صدورا ضروريا عن طريق الفيض أو الإشعاع
النوراني . ولذلك سميت هذه المدرسة بمدرسة الفيض وسميت الأقسام الصادرة
عن الواحد بالفيوضات أو التجليات . وقد تأثر المسلمون بهذا المذهب سواء في
فلسفتهم أو في تصوفهم . وسلسلة الفيوضات تبدأ بالعقل الكلي حيث أن الواحد
حينما يتجه إلى ذاته يصدر عنه هذا العقل ، واتجاه الواحد إلى ذاته لا يفسر على أنه
اتجاه عارف إلى موضوع للمعرفة بحيث تكون هناك أثنينية بين الواحد والعقل
الكلي بل أن عملية التعقل هنا إنما هي تعبير عن اتحاد العارف بموضوع معرفته .
وفي إشارات أفلوطين إلى العقل الكلي يتبين أنه شبيه إلى حد كبير بعالم المثل
الأفلاطوني .

وتستمر سلسلة الفيوضات ، فالعقل الكلي باتجاهه إلى الواحد تصدر عنه النفس
الكلية ، وبتجاهه إلى ذاته يصدر عنه العالم وذلك من جهة غنى الواحد المطلق وقر

(افتقار إلى) العقل الكلى بالنسبة إلى الواحد . وعن النفس الكلية تصدر النفوس الجزئية فى مطابقة مع المثل المحفوظة فى العقل الكلى ، ويبدو أن أفلوطين - وهو يعبر عن ذروة الثقافة الوثنية - أراد أن يعارض المسيحية القائلة بالأقانيم الثلاثة ، فوضع مذهبا وثنيا يتضمن أقانيم ثلاثة هى :

الواحد والعقل والنفس الكلية

ولكن الأفلاطونية المحدثة ما لبثت أن دخلت فى عمار الثقافة المسيحية وتأثر العالم المسيحى بأراء أفلوطين بعد أن ترجمت كتبه إلى اللاتينية فى القرن الرابع الميلادى وظهر أثر هذه الآراء واضحا فى كتابات القديس أوغسطين .

وقد تناول السريان رسائل أفلوطين بالشرح والتعليق وترجموها إلى لغتهم واقتطف أحدهم بعض أجزاء من التاسوعات ونسبها خطأ لأرسطو وسماها «أوثولوجيا أرسططاليس» وهو كتاب اللاهوت المنحول .

فورفوروريوس :

وهو تلميذ أفلوطين . كتب فى السحر والتنجيم والعرافة . وهاجم المسيحية هجوما عنيفا . واشتهر بكتابه « ايساغوجى » (المدخل إلى مقولات أرسطو) (١) .

نيمبليخوس (٢٧٠ - ٣٣٠ م) :

يمثل الفرع السورى للأفلاطونية المحدثة . وهو تلميذ فورفوروريوس والمعروف عنه أنه تناول الأفلاطونية المحدثة بالتعديل وادخل عليها تعاليم الشرق . ويقال أنه تأثر بالفيشاغورية الجديدة ودون شروحا على أفلاطون وأرسطو (٢)

أبروقلس (٤١٠ - ٤٨٥) :

وهو أشهر ممثل للأفلاطونية الحديثة فى أثينا (٣) . وقد وضع شروحا على كتب أفلاطون وبطليموس واقليدس . ولكنها ضاعت وبقي منها ثلاث كتب ترجمها جيوم دى موربيك فى القرن الثالث عشر إلى اللاتينية (٤) وقد وضع أسقف سورى

(١) راجع المؤلف . «أرسطو والمدارس المتأخرة» ص ٣٢٨ .

(٢) م . ص - ص ٣٢٩ .

(٣) م . ص - ص ٣٤٥ .

(٤) تاريخ الفلسفة فى العصر الوسيط للاستاذ يوسف كرم .

من أهل القرن الخامس - سمي نفسه باسم ديونيزيوس الأريوباغي - وضع اسمه على بعض أجزاء من كتاب مبادئ اللاهوت لابروقلوس ونسبة لأرسطو (والمعروف أن ديونيزيوس كان من اتباع بولس (الرسول) ووصل هذا الكتاب إلى الغرب في القرن التاسع وترجم إلى اللاتينية فأثر تأثيرا كبيرا في اللاهوت والفلسفة. وحينما تصدى جيوم دى مورنيك لنقل كتب أبوقلس فيما بعد في القرن الثالث عشر وراجع ما نقله على ما نقله السريان من كتاب ديونيزيوس، حيثئذ تبين خطأ نسبة الكتاب لأرسطو وعرف أنه جزء من كتاب ابوقلس المشار إليه .

وكذلك اختلطت الأفلاطونية المحدثة بالشروح الأرسطية المتأخرة.

وكان يتزعم هذه الحركة الاسكندر الافروديسي (القرن الثالث الميلادي)

ويعزى إلى الاسكندر هذا موقفه من نظرية العقل الأرسطي، ذلك أن تفسيره لهذه النظرية كان المدخل لقول المسلمين بوجود عقل فعال خارج على العقل الانساني . فاذا قارنا نصوص كتاب النفس لأرسطو بتفسير الاسكندر لها نجد أنه استنادا إلى موقف أرسطو الأساسي فيما يختص بقوله بمبدأي القوة والفعل . يقول أنه يجب أن يكون هناك عقل بالقوة يقابله عقل بالفعل دائما. ويظهر أن قول الاسكندر بوجود عقل مفارق بالفعل يرجع الى محاولته التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، أي بين نظرية أفلاطون في المثل ونظرية أرسطو في النفس الناطقة (١) .

ومن تلاميذ الاسكندر الذين نهجوا نهجة تامستيوس (٢) (في القرن الرابع الميلادي) فقد حاول أيضا أن يجمع بين آراء أفلاطون وأرسطو ولكنه كان في كثير من المواضع يتحيز إلى أفلاطون ويناصره. ولم يقبل موقف الاسكندر الأفروديسي ولاسيما تفسيره لنظرية العقل الأرسطي .

مدونة الاسكندرية في عهدها الأخير (٣):

ظلت الأفلاطونية المحدثة المذهب السائد في مدرسة الاسكندرية من منتصف القرن الخامس الميلادي إلى منتصف القرن السابع، أي إلى الفتح الإسلامي ، ولو

(١) م.س - م.س ٣٢٠ .

(٢) م.س - م.س ٣٤٤ .

(٣) م.س - م.س ٣٣٨ وما بعدها .

أن هذه المدرسة تعد استقراراً للأفلاطونية المحدثة إلا أن أتباعها عكفوا على دراسة العلوم الطبيعية والرياضية (١) واتجهوا إلى البحوث الدقيقة وابتعدوا عن أهم مميزات رجال الأفلاطونية المحدثة وهي الميل إلى الزهد والخوض في مسائل الميتافيزيقا وكان هذا الاتجاه الجديد مصحوباً بعزوف عن ترديد فكرة تعدد الآلهة الوثنية التي كانت تدن بها الديانات الشعبية الوثنية، فهياً هذا الاتجاه الجديد الوسط الفلسفى لقبول التعاليم المسيحية . فقامت حركة فلسفية فى الاسكندرية للتوفيق بين الفلسفة والدين المسيحى وتأثرت الفلسفة بالمسيحية .

ومن أساتذة هذه المدرسة أمونيوس بن هرمياس فى أوائل القرن السادس الميلادى وهو تلميذ لأبروقلس ، وأشهر تلاميذه سمبليقيوس (٢) وديماسقيوس وأسقليبيوس ويحيى النحوى . ويسمى القفطى هذا الشخص (أى أمونيوس) هرمس الثالث المصرى . ويذكر أن هناك اثنين تسميا باسم هرمس قبل هرمس هذا الأخير . وهما هرمس المصرى الذى وجد فى الصعيد قبل الطوفان ثم هرمس البابلى . وقد شرح أمونيوس هذا محاوره فدروس لأفلاطون، أما يحيى النحوى فيعد من أقطاب مدرسة الاسكندرية المتأخرة ويسمى يوحنا الفيليبونى (٣) نسبة إلى لفظ يونانى معناه « المحب للعمل » . وقد تألفت من هؤلاء المحبين للعمل المسيحى جماعة ظهر نشاطها فى هذه الفترة وكانت تهدف إلى محو آثار الوثنية فكان أتباعها يهدمون معابد الوثنية بأيديهم ويحرقون كتبها ويعتدون على رجالها، وقد عاش يوحنا فى النصف الأول من القرن السادس الميلادى واعتنق المسيحية وألف رسالتين .. الأولى فى قدم العالم والثانية فى صلاح العالم . وهو يريد فى الأولى أن يدل على أن العالم حادث مستنداً فى ذلك إلى موقف أفلاطون فى محاوره تيماسوس وكان يرد بهذا على أبروقلس الذى أورد فى كتابه فى أن العالم قديم .

وقد ادعى يوحنا فى رسالته هذه أن أفلاطون نقل آراءه عن الكتب المقدسة اليهودية، وكان هو يحاول التقريب بين أفلاطون والمسيحية ورسالته تعطينا صورة واضحة عن امتزاج التعاليم المسيحية بالأفلاطونية المحدثة . أما رسالته الثانية فيظهر فيها أثر تعاليم الإنجيل بوضوح إذ يستشهد فى كثير من مواضعها بنصوص الكتاب

(١) م . س - الباب الخامس

(٢) م . س - ص ٢٤٤ .

(٣) م . س - ٣٥٠

المقدس ويعود في الرسالة فيناقش رأى أفلاطون في حدوث العالم ويوافق عليه. ومن أشهر شخصيات المدرسة أيضا اسطفن الاسكندري . فقد استدعاه الامبراطور هرقل في أوائل القرن السابع الميلادي إلى القسطنطينية وظل يقوم بالتدريس فيها مدة طويلة، وينسب إليه المؤرخون العرب كبا كثيرة. فقد شرح أفلاطون وأرسطو وعمل على التوفيق بين العقيدة المسيحية والفلسفة ، وذلك بأن أهمل الجانب الميتافيزيقي من الافلاطونية المحدثة .

والواقع أنه بينما نجد شروح هذه المدرسة المتأخرة لارسطو وأفلاطون تشيد بتعاليم المسيحية، نجد شروح سابقهم على الفيلسوفين تهاجم المسيحية وتطعن في مسلماتها. ولذلك فقد وجد المسلمون أنفسهم بعد حركة النقل أمام تراث يحمل عناصر متناقضة كان عليهم العبء الأكبر في تفهمها والتوفيق بينها .

كيف انتقلت مدرسة الاسكندرية الفلسفية :

نصل بتأريخنا لمدرسة الاسكندرية إلى الفتح الاسلامي وقد ضاع مركزها بعد هذا الفتح فانعدمت الصلة بينها وبين بيزنطة. ولم تكن هناك صلة ما بين أقباط مصر وعلماء الاسكندرية حتى تستمر الحركة العلمية بعد زوال الصلة بين الامبراطورية البيزنطية ومصر. ونضيف الى هذا أن العرب في أول عهدهم لم يشجعوا الدراسات الفلسفية، هذا بالاضافة الى نقص عدد العلماء العارفين باليونانية والى ظهور دمشق بمظهر المركز الجديد للامبراطورية العربية. لهذه الاسباب مجتمعة انتقلت مدرسة الاسكندرية الى انطاكية على مقربة من الحدود الرومانية لسهولة الحصول على الكتب اليونانية من مصادرها الرومانية الشرقية (١) .

يقول الفارابي : « انتقل التعليم بعد ظهور الاسلام من الاسكندرية الى انطاكية وبقي بها زمناً طويلاً إلى أن بقي مُعَلِّمٌ واحد فتعلم منه رجلان وخرجا ومعهما الكتب فكان أحدهما من أهل حران (في العراق الاعلى بين دجلة والفرات) والآخر من أهل مرو، وكانت مرو هذه عاصمة خراسان. وأما الذي من أهل مرو فتعلم منه رجلان أحدهما إبراهيم المروزي والآخر يوحنا بن حيلان (أو جيلان) وتعلم من الحراني اسرائيل الاسقف وقريرى، وسارا الى بغداد فتشاغل اسرائيل

(١) راجع مقال ماكس مايرهوف - التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ص ٦٨ .

بالدين وأخذ قويرى فى التعليم، وأما يوحنا بن حيلان فانه تشاغل أيضا بدينه وانحدر ابراهيم المروزى الى بغداد فأقام فيها. وتعلم من المروزى متى بن يونان وتعلمت (أى الفارابى) من يوحنا بن حيلان وقرأت عليه الى آخر كتاب البرهان (أى التحيلات الثانية). (١).

ويروى المسعودى(٢) قصة انتقال مدرسة الاسكندرية الى انطاكيا ثم حران، وتتفق رواية المسعودى مع رواية الفارابى، ويؤرخ انتقال المدرسة من الاسكندرية الى انطاكيا فى عهد عمر بن العزيز، والى حران فى عهد المتوكل العباسى .

أما مدرسة انطاكيا فهى مدرسة تغلب عليها النزعة المسيحية . وكان العرب يطلقون على أمثال هذه المدارس لفظ (اسكول) ومفهومها عند العرب قريب من مجالس التعليم كما كانت تعرف فى القرون الوسطى . ويذكر حنين بن اسحاق - بعد ذكر كتب جالينوس الطبيب التى نقلت الى العربية - وصفا لهذه المجالس قائلا : «فهذه الكتب التى يقتصر على قراءتها فى موضوع تعليم الطب فى الاسكندرية كانت تقرأ على الترتيب الذى أجريت ذكرها عليه . وكان الدارسون يجتمعون كل يوم على قراءة أمام - أى مرجع منها - وتفهمه كما يجتمع أصحابنا اليوم من النصارى فى مواضع التعليم التى تعرف بالاسكندرية ، فى كل يوم على كتاب أمام» (٣) .

ويذكر ما يرهوف أن أسلوب مدرسة انطاكيا كان هو أسلوب مدرسة الاسكندرية فى العهد المتأخر من حيث الاتجاه الى التوفيق بين المسيحية والفلسفة، واشتهر من رجال هذه المدرسة قبل الاسلام اصطفن بارصديلة وبعد الاسلام يعقوب الرهاوى، وانتقل التعليم بعد ذلك الى مدرسة حران، ولا نستطيع أن نعرف لذلك سببا ظاهرا إلا أن مدرسة حران كانت مركزا من مراكز السريان وكانت قبل ذلك موثلا للصابئة وقد ظهر أثر الصابئة فى العالم الاسلامى واشتهر منهم علماء مبرزون من أمثال ثابت بن قرة (٢١٩ - ٢٨٨) . والصابئة طائفة دينية تؤله الكواكب كما أشرنا فى موضع سابق وقد وجدت أيضا فى فترة انتشار المسيحية وخلط بينها وبين الأثينية الزرادشتية .

(١) راجع ابن ابى اصبيحة ج١ ص ١٣٥ .

(٢) التنبية والاشراف ص ١٢١ .

(٣) راجع مقال ماكس مايرهوف - (س. ذ.) .

وقد ألف أبو بكر أحمد بن علي بن وحنية كتابا بالعربية عام ٢٩٦ هـ تأثر فيه بآراء الصابئة وينقل عنه ابن خلدون ويذهب إلى أن جابر بن حيان ومسلمة بن أحمد المجريطي تأثرا بهذا الكتاب فيما وضعا عن السحر (١).

وعلى العموم فقد ظهر تأثير الصابئة في العالم الاسلامي في اهتمام المسلمين الأوائل بعلوم الفلك والسحر والتعاويذ .

وإلى جانب مدرسة حران كانت توجد مدرسة الرها ونصيبين في منطقة سريانية اشتهر منها علماء من أتباع النساطرة مثل الملقب بالترجمان (في القرن الخامس) وجورج جيبوس أسقف العرب المسيحيين (في أوائل القرن الثامن) وطيمانوس الجاثليق، واستقر بعض العلماء في جنديسابور في عهد كسروأنوشروان في القرن الخامس الميلادي. وفي نهاية القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) ارتحل أربعة من الفلاسفة النصارى من حران إلى بغداد وبدأو التدريس في مدارس خاصة وكان يطلق عليهم اسم « رؤساء مدراس» .

وعلى ذلك فتكون رحلة مدرسة الاسكندرية إلى بغداد قد استغرقت حوالي قرنين إذ أن المدرسة استمرت في الاسكندرية بعد الفتح الاسلامي زهاء ثمانين سنة. ونقيت في أنطاكيا حوالي ١٣٠ أو ١٤٠ سنة تقريبا وفي حران حوالي ٤٠ سنة . وكان ارتحال الفلاسفة إلى بغداد في خلافة المعتضد أو المتوكل العباسي. وفي نهاية القرن الرابع الهجري. أي العاشر الميلادي أتشتت دار الحكمة في بغداد وعرف من أساتذة بغداد «إسرائيل» وكان أسقفا سريانيا، وقويري (ويسميه صاحب الفهرست «ابراهيم» ويوحنا بن جيلان) ويذكر اسمه القفطي وابن النديم وابن أبي أصيبعة) وكذلك أبو يحيى المروزي وابن كرنيب وأبو بشر متى بن يونا ثم الفارابي وغيرهم.

ثانياً - الثقافة المسيحية :

وإذا كان الأساتذة الذين قامت مدرسة بغداد على جهودهم العلمية والفلسفية من الذين يدينون بالمسيحية ويجادلون حول عقائدها ، فانه لم يكن هناك مفر من أن تتأثر الفرق الاسلامية بما كان يدور حول المسيحية من نقاش . وكانت

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٤٧٠ - طبعة بولاق.

الموضوعات الرئيسية التي تناولها الجدل هي الأقانيم الثلاثة وطبيعة المسيح ومسألة الجبر والاختيار. واشتهر عند المسيحيين مدرستان « المدرسة النصية » وقد تأثر بها المسلمون عن طريق نصارى تغلب ونجران « المدرسة التأويلية » وكان تأثيرها عن طريق السريان .

ويعتبر اوريجين المؤسس الحقيقي للمدرسة العقلية المسيحية في القرن الثالث الميلادي، وكان يدعو إلى القول باتحاد الناسوت باللاهوت في طبيعة المسيح، وفسر بنوة عيسى لله بأنه قول مجازي، يراد به أن عيسى قريب وأثير لدى الله ، وأنه مثال العقل الكلي الذي يلي الواحد في المرتبة. وقد تصدى دسقورس له وأنكر اتحاد اللاهوت بالناسوت في عيسى وقال يتشابه الطبيعتين. وقد تابع نسطور رأى أوريجين. وكان بذلك على رأس النساطرة مواجهها دسقورس وجماعته الذين كانوا أول من أنشأ طائفة اليعاقبة. وقد اعتنقت الكنيسة الأثوذكسية آراء اليعاقبة وأصدرت قرار بتكفير النساطرة. ويلاحظ أنه كان لآراء النساطرة تأثير كبير على الفكر الإسلامي، ذلك لأن السريان وهم أساتذة المسلمين كانوا على هذا المذهب فتأثرت الشيعة الغالية بعقائدهم وعلى الأخص في مسألة حلول اللاهوت في الامام أو أن الامام له طبيعة إلهية. وقد تناولت المدرسة العقلية مسألة الأقانيم الثلاثة وفسرتها على أنها الوجود والعلم والحياة وهي تقابل في المسيحية الله والكلمة وروح القدس. واعتبر النساطرة أنها معاني تشير إلى وحدة، وأن العلم والحياة صفات للذات كما يقول المتكلمون فيما بعد.

أما اليعاقبة فقد هاجموا هذه الفكرة بعنف وتمسكوا بالقول بمبادئ ثلاثة منفصلة غير متحدة. كذلك تناولت المدارس المسيحية مشكلة الجبر والاختيار، واعتنقت النساطرة مبدأ الاختيار فكانوا بذلك الأساتذة الأول للمعتزلة أصحاب النظر العقلي والحرية الفكرية القائلين بحرية الإرادة الانسانية. وقال اليعاقبة بالجبر وكانوا بذلك أساتذة لأهل السنة وقد قامت مناقشات طويلة حول المبدئين استفاد منها وتأثر بها علماء الكلام فيما بعد.

ثالثاً - الغنوصية (العرفانية) :

والى جانب المسيحية كانت توجد نحل ومذاهب متعددة عرف منها على وجه

الخصوص الصابئة والعرفانية (الغنوصية). ويرى بعض المؤرخين أن العرفانية هي الهرميسية وقد تأثرت بها الافلاطونية المهدنة نفسها. وكذلك تأثرت المسيحية بتعاليمها. وقد ذكر لنا مؤرخو حياة أفلوطين أن بعض العرفانيين كانوا يثيرون الجدل أثناء محاضرات أفلوطين فتأثر بهم وجاءت التاسوعات وهي تتضح بشواهد هذا التأثير في مواضع كثيرة. وكذلك اعتنق بعض العرفانيين المسيحية ولكنهم أدخلوا فيها تعاليم مذهبهم القديم.

ومبدأ الغنوصية «العرفان»، والعرفان على رأيهم ليس العلم بواسطة المعاني المجردة والاستدلال كما هو الحال في المعرفة الفلسفية المنطقية - بل هو عندهم المعرفة الحدسية الحاصلة من اتحاد العارف بموضوع المعرفة. أما غاية هذه المعرفة فهي الوصول الى عرفان الله بكل ما في النفس من قوة حدس وعاطفة وخيال. وفي هذا تعتبر الغنوصية صوفية تزعم أنها المثل الأعلى للمعرفة وترجع بأصلها إلى وحى أنزله الله منذ البدء وتناقله المريدون سرّاً (١).

وتعد العرفانية مريديها بكشف الأسرار الإلهية وتحقيق النجاة، ولهذا فقد تعلق العامة بطقوسها وأصبحت من المذاهب السائدة والديانات الشائعة في هذا العصر، وتناول المثقفون مبادئها من الناحية النظرية مدعين تحويلها إلى معاني أعمق، ولكنها ما لبثت أن تفاعلت على هذا النحو مع الوثنية واليهودية والمسيحية.

ويعتق العرفانيون مبدأ الصدور وهم يضعون في قمة الوجود الله الموجود المفارق صدرت عنه أرواح يسمونها الأيونات والأراكنة وتتضاعف هذه الأرواح في درجة الألوهية كلما بعدت عن المصدر الأول. وقد أراد أحدها أن يرتفع إلى مقام الله فطرد من العالم المعقول. ومن هذا الأيون الخاطيء صدرت أرواح شريرة وصدر العالم المحسوس. وهذا الأيون هو الذي حبس النفوس في الأجسام. والنفوس تميل إلى النجاة من العالم المحسوس.

ويقسم العرفانيون البشر إلى ثلاث طوائف: الرحاتيون والحيوانيون والماديون. وطريق الخلاص للطائفة الأولى واضح ممهد لما ركب في طبيعتها من أصل إلهي،

(١) راجع يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط.

أما الطائفة الثانية فإن الجسم يعوقها عن الخلاص فيجب التخلص منه بضرب من الرياضيات والمجاهدات الصوفية حتى تتمكن النفس من السيطرة على نوازعه الشريرة.

أما الماديون فإن المادة تعوقهم عن الصعود فوق العالم السفلي ، وتمنعهم من الوصول إلى المقر الروحاني . والطريق إلى الله ملئ بالوسطاء. وتجتاز النفس في رحلتها إلى قمة الوجود أفلاك السموات السبع حتى تصل إلى الله. ولا تعطينا العرفانية فكرة واضحة تقرنا من نظرية الفناء الصوفية . أما فكرة التوسط أو الوسطاء من الناحية الميتافيزيقية فإنها تقوم على أساس صوفي سيكولوجي وذلك للتقريب بين الله والبشر . وكما بينا تفترض المسيحية - وهي في ذلك تشبه العرفانية - إمكان اتحاد الناسوت باللاهوت. هي مراحل تتدرج فيها النفس صعوداً إلى الطبيعة الإلهية.

وقد وجد الصوفية المسلمون بغيتهم في مثل هذه المذاهب ذلك لأن الاسلام يقرر الفصل التام بين الناسوت واللاهوت.

رابعاً - الثقافة الفارسية :

انتشر الاسلام بين الفرس وأمنوا به، ولكن هذا الايمان كان مشوباً بما رسب في أعماق نفوسهم من مبادئ دينهم القديم، ومن ثم حملوا معهم إلى المحيط العقلي الاسلامي ما كانوا قد اعتادوه من آراء ومذاهب كانت مصدراً لحركات فكرية اسلامية متعددة. وقد أسهم الفرس بالفعل بنصيب وافر في الحركة العقلية الاسلامية وفي تمزيق وحدة الجماعة الاسلامية.

عرف عن الفرس قبل الدولة الساسانية أنهم كانوا يدينون بشائية كونية أخلاقية تتطوى على مبدئين هما : النور والظلام أو مجموعة الأرواح الخيرة ومجموعة الأرواح الشريرة ، وهذان المبدآن في صراع دائم ، وتحقق الغلبة في النهاية لإله الخير . وقد جاء زرادشت واستغل هذه الفكرة القديمة .

زرادشت:

وقد تناول النقاد شخصية زرادشت فذهب البعض منهم إلى أن هذه الشخصية خرافية وأن وجودها موضع شك كبير ولكن المستشرق جاكسون في كتابه « حياة

زرادشت، أثبت بالأدلة العلمية أن زرادشت شخصية حقيقية عاش في منتصف القرن السابع قبل الميلاد ومات سنة ٥٨٣ ق م وكان يقيم باذريجان وقد انتشر الدين الذي بشر به من بلخ إلى فارس وذلك على أثر إيمان الملك الفارسي كستاشب به.

ويرى زرادشت أن العالم قوانين ثابتة طبيعية يسير عليها، وأن هناك تصادماً وتزاعاً مستمراً بين الخير والشر أو بين النور والظلمة، ومجهوده في هذا الاتجاه هو توحيد مجموعة الأرواح الخيرة وقد سماها «أرمزده» أما مجموعة الأرواح الشريرة فقد سماها «أهريمان» ورتب لإله الخير القدرة على الخلق. فهو مصدر الموجودات الخيرة، وكذلك إله الشر فإن له القدرة على خلق الموجودات الشديدة. فالشر يحاول دائماً مهاجمة الخير، ولكن الخير يدفعه ويتحده حتى يصرفه. والإنسان مسرح لهذا الصراع، ففيه قوة تميل إلى الخير وأخرى تنزع إلى الشر، وهو حر الإرادة، وعلى هذا فإنه يتعين على الإدارة أن تختار واحداً من بين هذين الاتجاهين رغم أن الإنسان من مخلوقات «أرمزده» أي إله الخير.

ويرى زرادشت أن العناصر الأربعة التي قال بها الطبيعيون الأولون إنما هي عناصر ظاهرة يجب ألا تنجس، ولهذا فهو ينصح بحرق الجثث لكيلا تدنس الأرض بأجداث المتوفى. ويجب عدم تدنيس الماء برمي الأقدار فيه. ودعا أيضاً إلى تقديس النار واتخذها رمزاً لإله الخير أو النور.

وقال زرادشت أيضاً بحياتين للإنسان. حياة أولى في الدنيا وحياة أخرى بعد الموت. ونصيب الإنسان في حياته الأخرى هو نتيجة حتمية لأعماله في حياته الأولى. وذلك بعد أن ترصد هذه الأعمال في كتاب خاص، وهنا نجد إشارات كثيرة إلى مسألة الحساب والبعث كما نجد عند المسلمين. وقد أشار زرادشت أيضاً إلى ما يشبه عقيدة الصراط عند المسلمين. وقد عرف العرب كتاب زرادشت المقدس وسموه «الابستاق» avesta وسموا شرحه بالزند zend avesta كتاب مقدس كان يتضمن - على عهد زرادشت - واحداً وعشرين باباً. ولم يبق منها إلا باب واحد لا يحوى إلا أعلى مقتطفات في الشعائر الدينية ونظم المعابد الزرادشتية. إلا أن الأمر الذي كان مثار المناقشة بين المؤرخين هو هذه الثنائية التماثلية التي

تتصف بها العقلية الفارسية. فالفرس يقابلون بين مبدئين - مادة وروح. حياة حاضرة وحياة مستقبلية. ويظهر هذا بوضوح في كتاب وضعه وزير يزدجرد، قسم فيه عالم الموجودات الى عالمين متقابلين، فالروح في مقابل المادة والمعرفة في مواجهة الثروة .

فهل يقصد الفرس حقاً أن هناك مبدئين أساسيين للوجود؟ يذهب وست وبولتون الى أن الزرادستية لا تقوم على ثنائية متميزة قاطعة، بل أن الأصل مبدأ واحد. ولكن هناك صراعاً بين هذا المبدأ وبين قوة للشر تريد أن تتغلب عليه. وفي النهاية ستتحطم هذه القوة ويصبح مبدأ الخير أو النور مبدأً أو حاد، وإذن فوجود الشر مؤقت. وخلاص الخير منه محترم. ولكن الشيء الجديد في هذه النظرية هو انها تجعل من الشر قوة خالقة تصدر عنها مخلوقات حقيقية لا وهمية، وهى فى ص دورها تتحدى ارادة إله الخير على الرغم من أن هناك تمييزاً أساسياً بين مخلوقات الخير ومخلوقات الشر، فهل يمكن أن تقابل مقابلة وجودية بين المبدئين فنقول انهما وجود وعدم؟ والواقع أن العدم لا ينطوى على وجود أو حقيقة معينة. فيبقى اذن الموقف الثنائي قائماً وحاسماً دون حل ظاهر.

وقد حاولت فرق فارسية أخرى أن تلقى ضوءاً على هذه المشكلة . فقالت احداها هناك مبدأ محايداً مسيطراً على الوجود وهو «القدر» . هذه الطائفة تسمى «الزرفانية» وهم يرون أن أهريمان وأرمزد صدرا عن هذا المبدأ المحايد. وذهبت فرقة أخرى هي الجايرمائية إلى أن الأصل فى الوجود هو إله الخير، وأن فكرة شريرة نبتت فى نفس إله الخير نتج عنها شك كان من أثره ولادة مبدأ الشر. وهذه العقيدة يدين بها البارسى المحدثون. فإله الخير عندهم له ملكتان، ملكة الخير وهى ملكة أصلية وتسمى سبنتا مانيو Spenta Mainyu وملكة الشر وهى ثانوية وتسمى اينامانيو Aina Mainyu

على أنه مهما يكن من جهد هذه الفرق فى تأويل الثنائية الفارسية وفى توجيهها إلى التوحيد فإن هذه المذاهب فى مجملها قد جعلت للشر أساساً وجودياً وليس أخلاقياً فحسب فعارضت بذلك الأديان السماوية .

ولكن هذه المذاهب الثنائية كانت مصدراً لتأثيرات بعيدة المدى فى الفكر

الاسلامى ولاسيما عند الصوفية فيما يختص بفكرة النور والظلام والصراع بين الروح والجسد وبين الحس والفكر .

مانسى :

ولد مانى فى أوائل القرن الثالث الميلادى وكانت تعاليمه مزيجاً من الأفكار الزرادشتية والمسيحية . وقد تابع رأى زرادشت فيما يختص بالثنائية الفارسية، وتكلم عن امتزاج النور بالظلمة ولكنه يختلف عن زرادشت فى أنه يرى أن هذا العالم شر لامتزاج الخير والشر فيه، ويجب الخلاص من هذا الامتزاج ويكون ذلك بالامتزاج عن النسل والزواج حتى يفرض البشر، ومن ثم فقد دعا إلى الزهد وحرمة النكاح وجذب الصوم ونهى عن ذبح الحيوان .

وهو يقسم البشر الى طائفتين: - عامة وخاصة - أو سماعون وصديقون :

والصديقون هم المقربون من إله الخير، وهم الذين طهروا أرواحهم من أقدار البشر . ويقال أن هرمز أحد ملوك الفرس اعتنق هذا التعليم . ولكن بهرام الذى خلفه على العرش لم يبد ارتياحه لها، فقتل مانى ولكن مذهبه ظل سارياً فى العالم المسيحى وفى العالم الاسلامى إلى القرن الثالث عشر الميلادى، أى السابع الهجرى .

وقد أثار المانويون مشاكل متعددة تتعلق بالمعاد الجسمانى والروحانى وتناول المتكلمون آراءهم بالرد والتفنيد وأطلقوا عليهم لفظ الزنادقة، وإن كان بعض المؤرخين يرون أن لفظ الزنادقة أطلق على اتباع مذهب خاص من المانوية وليس على المانوية جميعاً (١) .

مزدك (٤٨٧ م) :

ظهر فى فارس وهو من أهل نيسابور، اعتنق الثنائية . وكان للعصر الذى ظهر فيه أثره الكبير فى تكوين تعاليمه . فقد كانت فارس فى هذه الفترة يسودها الاضطراب وتعمها الفوضى . وقد بنى مزدك تعاليمه على الأساس التالى : رأى أن الناس يصطرون من أجل خمسة أشياء هى : الغيرة والفضب والثأر والفقر والشهوة .

(١) من تاريخ الالحاد فى الاسلام، ع . بدوى ص ٢٣ - ٢٢ .

وهو يرى أن هذه مصدر الشرور في العالم، فإذا أردنا تحقيق السعادة لبنى البشر فانه يتعين القضاء على كل ما من شأنه استحضار هذه الأشياء الخمس التي هي مصدر الشرور جميعا، ولن يكون ذلك إلا باقرار شيوعية المال والنساء.

واعتق كثيرون هذا المبدأ ولكن أحد ملوك الفرس نكل بمزدك فقتله سنة ٥٢٣ م . ولكن المذهب ظل سائدا إلى ما بعد ظهور الاسلام وكان له تأثيره الواضح في بعض آراء المسلمين. ويقال أن أبا ذر الغفاري خطب في أهل الشام فطالب بأن يسوى بين الفقراء والأغنياء، فأرسله معاوية إلى عثمان مخالفة ثورة أغنياء الشام عليه وسأله عثمان عن رأيه فقال له : « لا ينبغي للأغنياء أن يقتنوا مالا » ويفسر الطبري حقيقة آراء أبي ذر في هذا الموضوع فيقول: « أن ابن السوداء لقي أبا ذر فأوغر إليه بذلك » وكان ابن السوداء قد أتى أبا الدرداء، وعبادة ابن الصامت فلم يسمعان لقوله. وأخذ عبادة إلى معاوية وقال له : « هذا والله الذي بعث عليك أبا ذر » (١) وابن السوداء هذا هو عبد الله بن سبأ اليهودي .

وقد كان للمزدكية، وكذلك للبابكية تأثيرها الذي لا ينكر على زعماء ثورة الزنج في البصرة التي استفحل أمرها عام (٢٦٤هـ) وكذلك على حركة القرامطة التي بدأت بين الكوفة والبصرة ثم استقرت ردها من الزمن في البحرين والاحساء. وعلى الجملة فقد كان الفكر الفارسي تأثير كبير على اتجاهات الفكر الاسلامي من النواحي الفلسفية والأدبية والدينية.

٥ - الثقافة الهندية :

اتصل المسلمون بالهنود في العصر العباسي فاستقدم الخلفاء الأطباء الهنود لمعالجتهم واشتهر منهم مرتكة وصالح بن بهنام الهندي وكوكلة . ونقلت كثير من كتب الهند في الطب إلى العربية أما عن الطريق المباشر أي عن السنسكريتية أو عن طريق غير مباشر أي عن الفهلوية الفارسية القديمة وورد صاحب « الطبقات » أسماء كثيرة من الكتب التي ترجمت عن الهندية وأسماء مترجميها ويذكر منها كتابا رآه بعينه هو كتاب « آراء الهند ودينها » ويتفق صاحب الفهرست مع صاعد

(١) الطبري ج ٥ ص ٦٦ - وهذا يعني أن (ابن السوداء قد تأثر بأراء مزدك فنقلها إلى أبي ذر وأصحابه.

بهذا الصدد، وكان الاتصال بالهند عن طريق التجارة. ونقل المسلمون علوم الفلم والتنجيم وعلم الحساب، أما الفلسفة فقد كان الهنود يربطونها بعقيدتهم الدينية والتناسخية. ويعتقدون في نظرية تطهير الروح من الجسد ويتحلون ضروباً من الزهد والتقشف.

ويرى هورتن أن هذه الأفكار في التناسخ والزهد والفناء في الترفانا كان لها تأثير كبير عند متصوفة الاسلام. ويظهر أن المسلمين نقلوا عنهم عقيدة التناسخ ولكنها لم تنتشر بين الكثرة واختصت بها فئات محددة. فمثلاً نجد شهاب الدين السهروردي يورد عقيدة التناسخ ويتكلم عنها ولكنه لا يستطيع البرهنة عليها ويختص من البحث إلى قوله أن البرهنة على صحة التناسخ أو عدمه متساويتان ومع هذا فهو يضيف هذه العقيدة إلى مذهبه إضافة تليفية.

ويذهب بعض المفكرين إلى أن الهنود عرفوا القياس المنطقي، واشتهر من بينهم منطقيون، ولكن الثابت قطعاً أن المنطق على الصورة اليونانية هو أثر من آثار عقلية اليونان وأن العرب لم يعرفوا المنطق إلا عن طريق اليونان.

واشتهر بين العرب أبو الريحان البيروني المتوفى سنة ٤٤٠ هـ وهو العالم بثقافات الهند وله كتاب «تحقيق ماله هند من مقولة» وهو يعد مرجعاً في عادات الهند وأديانها وعلومها. وكان البيروني مولعاً بالرياضة والفلك والتنجيم. وقد طاف بالهند ونقل كثيراً من كتبها إلى العربية.

ونريد أن نعرف الآن على وجه التفصيل مذاهب الهند التي يمكن أن يكون لها دور في تاريخ الفكر الإسلامي.

المذاهب الهندية :

عرفت عند الهنود مذاهب دينية متعددة نخص منها البرهمانية والجيانية والبوذية.

١) البرهمانية :

يقدم البرهمانيون الفيدا Veda وهو كتاب مقدس يقال أنه مجموعة من التعاليم والشعائر الدينية التي أُلقيت شفويًا ثم حُوت فيما بعد في أربعة كتب وهي

«رج فيدا Regveda» وهو يحتوى على الأوراد الدينية و«ساما فيدا Sama veda» ويتضمن الأناشيد والتراتيل الدينية و«ياجوفيدا Yagoveda» ويشمل الكلام على القرابين وطرق تقديمها للآلهة و«أتار فيدا Atarva Veda» وفيه الكلام على العقائد والتعويد السحرية .

ويطلق اسم البرهمانية على التقاليد الفيذية التي ظلت سائدة في الهند لقرون طويلة. وأول ما يلاحظ على هذا الدين وكذلك سائر الأديان الهندية أنها تؤكد ارتباط الناحية الاجتماعية بالمشكلة الروحية في إطار عقيدة التناسخ فمن الناحية الأولى نرى البراهمانيين يقسمون البشر إلى الطبقات التالية: (وهذه الطبقات اجتماعية ودينية في نفس الوقت ، أى أن لها وظائف اجتماعية وأخرى دينية) فهناك البراهمان وهؤلاء من نسل الآلهة ويليهم طبقة النبلاء ويسمون آريا ثم طبقة المحاربين ويسمون أكشاتريا فطبقة الفلاحين ويسمون فيشيدا. أما باقى الأهلين فهم منبوذون .

والبراهمانية تعتقد فى إله واحد مطلق هو «براهما» فلا يوجد شىء خارجه، وهذا الإله هو الحقيقة الكلية التى تنطوى على سائر الموجودات. وأما العالم فهو يجمل ظاهرى لهذه الحقيقة ولا يتميز عن «براهما» إلا بطريق الوهم. وغاية الفرد الوصول إلى الاتحاد بالله. وهنا تتعرض البرهمانية لمشكلة الخلاص أى خلاص النفس من العالم الأرضى، ويتم تحقيق الخلاص عند البراهمانية بأحكام السيطرة على النفس أو اكتساب قوى فوق الطبيعة للتسلط على الأشياء والأفراد وتسمي هذه الطريقة «اليوجا» التى ترمز إلى تركيز الحيوية فى الروح لاجتناب الضعف والشقاء وتحقيق أوسع مدى من الحرية الذاتية. ولا يجب أن يختلط بين هذه الطريقة والطريقة الجينية التى تنحصر فى تعذيب الجسد وإذلال الروح فحسب .

ب) الجينيون :

وهذه الطائفة متأثرة هى والبوذية بالتعاليم الفارسية. إذ أنهما نشأتا فى المنطقة الواقعة بين جبال هملايا ونهر الكنج الأوسط. والجينية على وجه الخصوص تتبع طريق الزهد وإذلال الجسد للخلاص، وتصطيف تعاليمها بصبغة مادية مفرقة.

فهناك الامتداد والحركة ، والامتداد ينقسم إلى جواهر فردية تتداخل فيها المادة

والروح، وسر الشقاء الانساني ومصدره يكمن في اخلاط المادة بالروح. وإذن فتظهير العنصر الروحي من أدراان المادة هو الهدف الأخير لهذه الطائفة.

ج - البوذيون :

تقوم البوذية على أسس أخلاقية واضحة، فهي تدعو الإنسان إلى أن يطرح الأنانية والشهوات . وهي ترى أيضاً أن الأصل في التناسخ ينشأ مما جبل عليه الانسان من التمسك بالحياة ويتحقق الخلاص عند أتباعها عن طريق إتباع منهج عقلى أخلاقى هدفه محو النفس الفردية (كارمان) وفناؤها فى الرفانا، أى الذات الإلهية.

ووسيلة البوذية «الإدراك» وهويمثل فى إدراك الإنسان لجهله من حيث أن هناك مجموعة من الأسباب تؤدي إلى الجهل والجهل يؤدي إلى الشقاء. فإستطاعة الانسان أن يكشف عن جهله هى أول خطوة فى طريق الخلاص، ويجب أن يكف الانسان عن التعلق بالحياة، والانسان فى طريقه عبر الأدوار التناسخية تضمحل فيه قوة الحياة وينتفى عنده الميل اليها وتأخذ شخصيته فى التلاشى تدريجياً حتى يفنى الفرد فى الشخصية الإلهية.

هذه العقيدة لم يفهمها البسطاء من البوذيين لأنها تقوم على أسلوب عقلى يدفع بالذهن الانسانى إلى التحرر من جهله وأنانيته لكى يفنى فى ذات مطلقة. وقد كان لهذه النظرية تأثير كبير على نظرية الفناء الصوفى عند المسلمين(١).

الآراء الفلسفية :

وكانت تدور حول البراهمانية مناقشات فلسفية على صورة مذاهب ساذجة عرف منها :

١) مذهب التمييز (فايسسكا) :

وهو مذهب الجوهر الفرد. ويعتقد باينز Pines أن المسلمين تأثروا بآراء الهنود فى نظرية الذرة كما تأثروا بآراء اليونان. على أن طريقة الهنود فى القول بالذرة تختلف عن طريقة الاسلاميين. فهم يقترحون من موقف أبيقور إذ أنهم يدمجون

(١) ولم يقف المسلمون فى تصوفهم عند مقام الفناء الذى انتهى اليه صوفية الهند بل تخطوه إلى مقام التوحيد... الخ على ما سنرى فى القسم الخاص بمباحث التصوف.

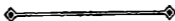
القول بالعناصر الأربعة مع القول بنظرية الجواهر الفرد. فكل ذرة فى الوجود مكيفة تكييفاً حسيماً خاصاً .. وإذن فنظرية الخلاص عندهم تقوم على التمييز بين النّرة المادية والعنصر الروحى، ثم بين النفس الكلية (أتمان) والنفس الجزئية المتصلة بالتدبير البدنى وتسمى (ماناس) .

ب) مذهب التعدد (سامكيها) (١).

وهو متأثر بالثنائية الفارسية ويرى أتباعه أن المادة مزيج من عناصر ثلاثة :
هى النور (ساتفا) والحركة (راجاس) والظلام (تاماس). ويشير أتباع هذا المذهب إلى ما يشبه الهيولى الارسطية وهى مادة أولية غفل من أى تعيين.
واخلاصة : أنه كان للمذاهب الهندية بعض التأثير الذى يبدو فى نظرية وحدة الوجود الصوفية. وكذلك فى نظرية براهمان وأتمان أو فكرة تطابق العالم الصغير بالعالم الكبير. وهو الذى يقوم عند المريلون من الصوفية أنه كشف السر إذ به الفرد يتحقق من أنه أصبح هو الذات الإلهية .

يقول ابن عربى :

هذا الوجود الصفيـر سر الوجود الكبير
لؤلؤه مـا قال أن أنا العلى القـدير



(١) راجع جينون : مفكرى الهند



حركة الترجمة والنقل

لم يكن العرب على علم باللغة اليونانية. فاعتمدوا على السريان الذين نقلوا إليهم ما وصلهم من تراث اليونان. ومن المعروف أنه قد سبقت هذه الحركة حركة أخرى للنقل من اليونانية إلى السريانية. وكان لهؤلاء النقلة السريان فلسفات وآراء خاصة ولذلك كانت ترجماتهم متأثرة أحياناً بهذه الآراء. بل كان بعضهم يؤلف كتباً خاصة لشرح هذه الآراء .

وعرف من أوائل المترجمين من اليونانية إلى السريانية القس بروباس Probus وقد عاش في النصف الأول من القرن الخامس الميلادي، وكذلك سرجيون الرعنى من رجال القرن السادس الميلادي ومن تلاميذة مدرسة الاسكندرية توفى بالقسطنطينية عام ٥٣٦م وكان راهباً درس الطب في العراق وترجم في الإلهيات والأخلاق والطب. واشتهر أيضاً من بين هؤلاء النقلة ستيفن بأرصدية، وكان من مترجمي القرن الخامس الميلادي وعرف عنه أنه أستاذ للراهب المسيحي الذي كتب كتاباً في طبيعة المسيح ونسبه إلى ديونيزيوس الأريوباغي. ومن كانت لهم آراء وكتب خاصة من النقلة شمعون الراهب الذي عاش في القرن السابع الميلادي. ويقال أنه ألف في الطب وكذلك أبو اسحاق قويرى إذ ألف في المنطق. ويورد صاحب الفهرست أسماء كتب أرسطو التي ترجمها وهي المقولات والعبارة والتحليلات الأولى والتحليلات الثانية .

ومهما يكن من أمر حركة النقل من السريانية إلى العربية فإنه يجب البحث عن حقيقة الاتصال المباشر بالثقافة اليونانية قبل عهد الترجمة. فهل اتصل العرب بهذه الثقافة باعتبار أنهم قد عاشوا في الوسط الذي ذاعت فيه ؟ الواقع أن انتشار المدارس المسيحية في مدرسة الاسكندرية الفلسفية وما كان يقوم حولها من جدل فلسفي في العقائد المسيحية، وكذلك انتقال الفلسفة مدارس إلى فارس القديمة، ثم فتح

العرب لفارس والشام كل هذا هياً نوعاً من الاتصال المباشر بين العرب وبين ثقافات الأقاليم التي فتحوها قبل عصر الترجمة لفترة طويلة. فاتصل العرب بالرهبان فى الأديرة واستمعوا إلى مناقشتهم بل وتأثروا بما عاينوه فى حياتهم من زهد وتقشف بما قد يكون له أثر فى حركة التصوف الاسلامى لا سيما فى الفترة الأولى التى تعرف بفترة الزهد وذلك قبل عصر الترجمة .

وكذلك كان الاتصال بالمسيحيين سابقاً على الاسلام. فقد كان المسيحيون يسكنون أجزاء فى شبه الجزيرة: فى بخران، وحضرموت، وفى شرقى الحجاز فى وادى أم القرى، وبين قبائل قضاة، وكذلك بين قبائل بنى تنوح وبنى صالح بالقرب من انطاكية. وبنى عبد قيس فى بلاد البحرين وبنى تغلب فى وسط العراق.

كذلك كان الاتصال بالفرس سابقاً على عهد الترجمة ومتقدماً على انتشار الإسلام، فقد اتصل عرب الجاهلية بفارس وتعلم بعضهم بها . ويشير القفطى إلى أن الحارث بن كلدة تلقى العلم بجند يسابور واشتغل بالطب فى أرض فارس وكذلك النضر بن الحارث بن كلدة كما سبق أن ذكرنا .

على أن هذه الحركات المباشرة للتزود بالثقافات اليونانية والفارسية لم تكن قوية بحيث تنتج عنها آثار علمية ظاهرة، ولم يبدأ النقل إلا فى العصر العباسى وعلى الأخص على عهد المأمون ، وقد سبقت هذه الفترة محاولات فى العصر الاموى وكذلك فى مستهل العصر العباسى على عهد المنصور والرشد .

حركة النقل فى العصر الأموى :

تعد هذه الفترة التى استغرقت حوالى ستين عاما الفترة الأولى فى تاريخ حركة الترجمة من السريانية الى العربية. على أنه من المعروف أن العرب فى هذه الفترة عكفوا على شئون الرئاسة والحكم واهتم نفر قليل منهم بالحركة العلمية.

وقد سبق لنا أن أشرنا الى أنه كانت هناك حركتان ثقافيتان ، الأولى تمثلت فى تشجيع خالد بن زيد للنقلة لكى ينقلوا كتب الصنعة. ويقال أنه هو نفسه ألف كتباً فى ثلاث مسائل فى الكيمياء ولكننا لا نعرف عنها شيئا. وكذلك نقلت كنانة أهرون فى الطب على عهد عمر بن عبد العزيز ونقل يعقوب الرهاوى المترجم

السرياني بعض كتب اليونان فى الحكم والامثال .

وأما الحركة الثقافية الثانية فقد تمثلت فى حركة التأليف فى العلوم الاسلامية والعربية فاشتهر رجال من أمثال الخليل بن أحمد وأبو الأسود الدؤلى . الخ .

حركة النقل فى العصر العباسى :

تنقسم حركة النقل والترجمة فى العصر العباسى الى ثلاث مراحل :-

المرحلة الاولى :

وهى تمتد من سنة ١٣٦ هـ الى سنة ١٩٨ هـ - أى من خلافة المنصور الى وفاة الرشيد، ومن أشهر المترجمين فى هذه الفترة يوحنا البطريق . وعبدالله ابن المقفع ويوحنا بن ماسويه .

يوحنا البطريق :

يورد ابن أبى أصبيعة أنه ترجم كتاب أقليدس فى الهندسة وكذلك كتاب طيماسوس لأفلاطون. وقد عرف العرب كتابين بهذا الأسم. سعى أحدهما طيماسوس الروحانى والآخر طيماسوس الطبيعى. أما الأول فهو كتاب على الطريقة الفيثاغورية يتكلم عن الناحية الروحانية التى عرفت عن الفيثاغورية . أما الكتاب الثانى فهو لأفلاطون الذى تكلم فيه عن تنظيم الطبيعة أو العالم المحسوس. وقد عرف العرب الكتاب الاول وانتشر بينهم ولخصه اليعقوبى وتأثرت به الفرق الاسلامية، ويشير أيضا ابن أبى أصبيعة الى ابن البطريق كان أول من ترجم فى الطب وهذا يخالف الرأى الذى سبقته الاشارة اليه وهو أن أول نقل حصل فى الطب كان فى العصر الاموى وقد كان على يد ماسرجوة الطبيب بتشجيع عمر بن عبد العزيز الأموى .

عبد الله بن المقفع (١٤٢ هـ) :

عرف عنه أنه هو الذى نقل كتب كليلة ودمنة من الفارسية الى العربية، وقد ذكر كتاب التراجم آثار ابن المقفع الادبية مما يدل على أنه كانت له صلة وثيقة بالحركة الادبية والكلامية فى العصر الاموى. وقد أذاع بعض مؤرخى الترجمة أنه نقل كتب أرسطو المنطقية الى اللغة العربية ومنها كتاب قاطيغوريوس وكتاب العبارة والتحليلات الاولى والتحليلات الثانية وكتاب إيساغوجى لفورفوريوس السورى،

ومن المعروف عن ابن المقفع انه لم يكن على علم باليونانية أو السريانية واذن فقد نقل هذه الكتب عن الفارسية إن صحت هذه الرواية. ويقتضى اذن أن نبحث عما اذا كانت هناك ترجمات فارسية لكتب ارسطو المنطقية؟ يقول صاعد الاندلسي «فأما المنطق فأول من اشتهر به في هذه الدولة عبد الله بن المقفع الخطيب الفارسى كاتب أبي جعفر المنصور. فإنه ترجم كتب ارسططاليس المنطقية الثلاثة التى فى صورة المنطق وهى كتاب قاطيغورياس وكتاب أرمينيات وكتاب أنا لوطيقا وذكر أنه لم يترجم منه إلى وقته إلا الكتاب الاول فقط. وترجم كذلك المدخل الى كتاب المنطق المعروف بالايساغوجى لثمورفوروريوس السورى. وعبر عن ترجمته بعبارة سهلة قريبة المآخذ وترجم الكتاب الهندى كليله ودمنه، وهو أول من ترجم من الفارسية إلى العربية. وله تأليف حسان منها: رسالة فى الآداب وأخرى فى السياسة ورسالته المعروفة بالتيمة فى طاعة السلطان (١).

ولكن صاحب الفهرست وقد أرخ لمن سبق لابن المقفع ولمن أتى بعده لا يورد ما أورده صاعد ولا يشير الى أن هناك ترجمة فارسية لكتب ارسطو المنطقية، واذن يبقى هناك شك فى أنه حدث نقل فى الفلسفة من الفارسية إلى العربية. كما انه ليس لدينا ما يثبت بالتأكيد أنه قد تم نقل كتب الفلسفة من اليونانية إلى الفارسية، رغم ما تناقله المؤرخون من روايات عن استضافة كسرى لفلاسفة اليونان بعد اغلاق مدارس الفلسفة فى عهد جستنيان.

ولقد تعرض المستشرق فورلانى Forlani لهذه المشكلة، وشايع رأى صاعد واستعمل طريقة النقد الباطن ليثبت أن ابن المقفع قد ترجم هذه الكتب عن الفارسية. ولكن بول كراوس Paul Kraus (٢) تناول حجج فورلانى وطريقته فى النقد الباطن واثبت رأيا معارضا له، فمثلا نجد المترجم لهذه الكتب يستعمل لفظ «عين» للدلالة على لفظ Ousia اليونانى، وقد ترجم المترجمون هذا اللفظ اليونانى فيما بعد بكلمة «الجوهر»، وكلمة الجوهر هذه كلمة فارسية تداولها المسلمون فى دراساتهم الفلسفية وعرفت على عهد ابن المقفع. فلو كان النقل قد تم عن

(١) طبقات الأمم لصاعد الاندلسى ص ٤٩.

(٢) بول كراوس «ترجم ارسططاليس منسوبة إلى ابن المقفع» فى التراث اليونانى. - ترجمة ع. بدوى - (م.س).

الفارسية كان أولى بالترجم ان يستعمل لفظ «جوهر» بدلا من لفظ «عين» خصوصا وأن هذا اللفظ ظل شائعا في جميع كتب الفلسفة وعلم الكلام والتصوف. وقد إنتهى كراوس من بحثه إلى أنه لم توجد حركة لنقل الكتب الفلسفية من الفارسية إلى العربية. واذن فمن هو ابن المقفع هذا الذى أشار إليه صاعدا؟ يذكر كراوس ان ابن المقفع هذا شخص آخر هو محمد بن عبد الله المقفع وهو غير عبد الله بن المقفع الذى ترجم كليلة ودمنة وأساطير بيديا وكتب ماني وابن ديسان ومريقيون، وكان محمد بن عبد الله ابن المقفع يعيش فى زمن المهدي أو الهادي وكان على علم باليونانية وقد تمكن من ترجمة كتب أرسطو فى المنطق من اليونانية إلى العربية رأسا. وبذلك يستطيع كراوس ان يؤيد الاختلافات الواردة فى النص العربى بصدد إستعمال كلمات اصطلاحية غير شائعة كلفظ «عين Dusta»

يوحنا بن ماسويه :

يذكر القفطى فى «الطبقات» أن يوحنا هذا كان نصرانيا سريانيا عاش أيام هارون الرشيد، وولاه الاخير ترجمة الكتب الطبية القديمة مما عثر عليه فى «عمورية» وغيرها من بلاد الروم التى فتحها المسلمون. ويستطرد القفطى فيذكر ان الرشيد رتب ليوحنا كتابا حذاقا يقومون بمساعدته فى الترجمة. ويكرر ايضا أن له كتاب البرهان الذى يشتمل على ثلاثين بابا، وكتاب البصيرة. وله فى الطب مؤلفات كثيرة. واستمر فى خدمة الرشيد والأمين والمأمون. وكان رئيسا لبيت الحكمة ببغداد الذى أسس سنة ٢١٥ هـ.

ويلاحظ على هذه الفترة أنه قد بدئ فيها بنقل الكتب العلمية فى الهندسة والرياضة والطب والفلك وكذلك نقلت فيها كتب المنطق. وكان ذلك فى عصر المنصور، وقد اهتم الرشيد بصفة خاصة بنقل كتب الطب. وكان النقل كما بينا عن السريانية فى الغالب أو عن اللغة الهندية خصوصا فى الفلك والرياضة. وبروى صاعدا، عن حقيقة النقل عن الهندية خيرا عن محمد بن ابراهيم الغزوى «وما علم النجوم فأول من عنى به فى هذه الدولة محمد بن ابراهيم الغزارى وذلك أن الحسين بن حميد المعروف بابن أبى الادمى ذكر فى تاريخه الكبير المسمى «بنظام العقد» أنه قدم على الخليفة المنصور سنة ١٥٦ هـ رجل من الهند عالم بالحساب

المعروف بالسند هند فى حركات النجوم مع تعاديل معلومة على كرددجات محسوبة لنصف نصف درجة. مع ضروب من أمال الفلك، ومع كسوفين، ومطلع البروج وغير ذلك، فى كتاب يحتوى على اثنى عشر بابا. وبذكر أنه اختصره من كرددجات منسوبة إلى ملك من ملوك الهند يسمى قبغر، وكانت محسوبة لدقيقة فأمر المنصور بترجمة ذلك إلى اللغة العربية وأن يؤلف منه كتاب فتتخذة العرب أصلا فى حركات الكواكب، فتولى ذلك محمد بن ابراهيم الفزارى وعمل منه كتابا يسميه المنجمون «بالسند هند الكبير». ثم جاء بعد ذلك محمد ابن موسى الخوارزمى وجمع بين الطريقتين الهندية والإغريقية فى الفلك.

وبلاحظ من ناحية أخرى ان قسما كبيرا من العقائد الفارسية نسبت إلى المسلمين وامتزجت بعقيدتهم وكان لابد حينئذ من إنتشار تيارات من الجدل والخلاف حول العقائد، هذا بالإضافة إلى رغبة الخلفاء العباسيين لاسيما المنصور والمأمون فى الدفع عن العقيدة بأدلة عقلية.

المرحلة الثانية (١٩٨ - ٣٠٠ هـ)

فى هذه المرحلة - وهى تمثل عصر المأمون - ازدهرت حركة الترجمة، وازداد النشاط العلمى، وترجمت الكتب فى كل العلوم، وفى الاخلاق والفلسفة والنفسيات بعد أن كانت الترجمة قاصرة على كتب الكيمياء والطب.

ويشير صاعد. وصاحب كشف الظنون إلى شدة الاقبال على الترجمة فى هذا العصر ورعاية المأمون لهذه الحركة يتفقان على القول بأنه «لما أفضت الخلافة إلى المأمون» تم ما بدأ به جده المنصور. فأقبل على طلب العلم من مواطنه، واستخرجه من معادنه، بفضل همته الشريفة وقوة نفسه الفاضلة. فراسل ملوك الروم وأتقنهم، وأسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة، فبعثوا إليه بما حضرهم من كتب أفلاطون وارسطو، وسقراط .. وغيرهم من الفلاسفة، فاختر لها مهرة الترجمة، وكلفهم أحكام ترجمتها، فترجمت له على غاية ما يمكن، ثم حض الناس على قراءتها ورغبتهم فى تعليمها.

ولكننا نتساءل: عن الأسباب الحقيقية التى دفعت بالمأمون إلى طلب نقل كتب الفلسفة بصفة خاصة رغم ما كان يشعر به عامة المسلمين من نفور ظاهر من

الاشتغال بها وتناول قضاياها. يشير المؤرخون إلى جملة أسباب منها :

أولاً : كان المأمون تلميذاً ليحيى بن المبارك اليزيدي المتوفى عام ٣٨٤ هـ وكان هذا الرجل من شيوخ المعتزلة، وله علاقات واتصالات مع ثمامة بن أشرس النميرري المتوفى سنة ٢١٣ هـ . زعيم فرقة الثمامية المعتزلية في زمن المأمون والمعتصم والوائق ويقال أن ثمامة هو الذى أغرى المأمون بالانضمام إلى حركة الاعتزال. يقول البغدادي : « وكان (ثمامة) زعيم القدرية (أى المعتزلة) فى زمان المأمون والمعتصم والوائق. وقيل أنه هو الذى أغرى المأمون بأن دعاه إلى الاعتزال (١) ومن هنا نفهم كيف أقبل المأمون على كتب الفلسفة مشرباً بنزعة عقلية مبكرة ، إذ كان متصلاً منذ صباه بشيوخ الاعتزال فى عصره. وقد عرف عن المأمون بالفعل اجتماعه بالمعتزلة وإيثاره لهم وحسن معاملتهم وتقديهم على غيرهم من أهل النظر فى المجتمع الاسلامى على عهده. ومن الوجوه التى كانت لها عنده حظوة كبيرة : أبو الهذيل العلاف وابراهيم النظام.

ونحن نعرف أن المعتزلة قد اعتنقت القول بخلق القرآن وتشيعت لهذا رأى فرق منها : الثمامية والنجارية أتباع الحسين بن محمد النجار، ومن النجارية الزعفرانية أتباع الزعفراني .

قالت الزعفرانية : أن كلام الله تعالى غيره. وكل ما هو غير الله تعالى مخلوق. ورأى المستدركة القرآن مخلوق، ولكنها افرقت إلى فرقتين فرقة تقول أن رسول الله قال: أن كلام الله مخلوق على ترتيب الحروف وفرقة أخرى تقول : أن رسول الله لم يقل أن كلام الله مخلوق على ترتيب الحروف ولكنه اعتقد ذلك ودل عليه.

وقد أعتنق المأمون هذه الفكرة وأخذ يتسلح بالمنطق والفلسفة لإقامة البرهان عليها. لذلك فقد طلب ترجمة كتب الإلهيات فى الفلسفة اليونانية لينتفع بما ورد فيها من أدلة وحجج لأثبات وجود الله وصفاته. وقد جعل هذه العقيدة مذهباً رسمياً للدولة فأذاع منشوراً على المسلمين عام ٢٠٢ هـ، أمرهم فيه رسمياً بإعتناق مذهب خلق القرآن احترازاً من القول بقدمه فتنادى إلى افتراض قديمين هما الله والقرآن، وقد جمع الفقهاء على عهده واختيروا فى هذه المسألة واضطهد من ظهر

(١) الفرق بين الفرق البغدادي - تحقيق الكوثري ١٩٤٨ ص ١٠٣ - وفاة المعتصم ٣٢٧ هـ - وفاة الوائق ٢٢٢ هـ.

عدم اعتناقها لها. وكذلك اضطهد فيما بعد رجالا كأحمد بن حنبل فأصبحت هذه الحركة الفكرية التي اتسم بها مستهل عصره ججما فكريا لا يطاق.

يقول ابن خلدون: «وعظم ضرر هذه البدعة أى القول بخلق القرآن - وتلقاها بعض الخلفاء عن أئمتهم فحمل الناس عليها وخالفوا أئمة السلف فاستحل لخلافهم أيسار كثير منهم ودمأؤهم» (١).

ثانياً: يقال أن الذى دفع المأمون إلى طلب كتب الحكمة غير اعتناقه لمذهب الاعتزال، هو منام رآه، شاهد فى أرسطو (يورده صاحب الفهرست فالقسطى فابن أبى أصبعية) ومضمونه أن السبب الذى دعا المأمون إلى نقل فلسفة أرسطو هو أنه رأى فى المنام رجلا أبيض اللون مشرب الحمرة واسع الجبهة حسن الشمائل جالسا على سرير. قال له المأمون: من أنت، قال: «أنا أرسطو» قال المأمون: فسررت به وقلت: أيها الحكيم أسالك؟ قال: أسأل؟ قلت: ما الحسن؟ قال: ما حسن عند العقل. قلت: ثم ماذا؟ قال: ما حسن فى الشرع. قلت: «ثم ماذا؟» قال: «ما حسن عند الجمهور». قلت: ثم ماذا؟ قال: «ثم لا ثم» قلت: زدنى، قال: عليك بالتوحيد. فكان هذا المنام من أوكد الأسباب فى إخراج الكتب وترجمتها. ويلاحظ هنا احتمال النص الذى على فكرة الحسن والقيح العقليين، وهى فكرة معتزلية.

ومثل هذا النص ورد فيه ذكر ارسطو فى المنام حكاة غيره من المتأخرين نذكر منهم شهاب الدين السهروردى فى التلويحات، وهذا يشير إلى حقيقة تكوين المأمون ونزعتة الفلسفية واستعدادة الشخصى، وإكباره للحكماء، وذلك بقطع النظر عن الشك أو عدمه فى حقيقة هذا النص، فالمأمون هو القائل عن الحكماء «الحكماء هم صفوة الله من خلقه ونخبته من عباده. صرفوا عنايتهم إلى نيل فضائل النفس الناطقة. وارتفعوا بقواهم عن دنس الطبيعة. هم ضياء العالم وهم واضعوا قوائمه ولولاهم لسقط العالم فى الجهل والبربرية».

ثالثاً: وقيل إن المسلمين بدأوا فى نقل الكتب العلمية التى لا تمس الدين وعقائده. فلما اطمأنوا إلى أنها لا تخالف الدين، ولا تجرحه وقدروا فضل العلم اليونانى فى تثقيفهم، مالوا إلى نقل ما بقى من علومهم. فالتجهاوا إلى نقل الإلهيات

(١) المقدمة ص ٤٣٩.

رابعاً : من المعلوم أن العلم يسير جنباً إلى جنب مع الحضارة. فلما تحضر العرب، ونقلوا العلوم التي تساعدهم على زيادة العمران واستبواب الأمن اتجهوا إلى الفلسفة، وهي علم يحتاج إلى فراغ من الوقت، واطمئنان على العيش حتى يزدهر، والعلوم العميقة تأتي في مرتبة متأخرة عن علوم الظاهر وعلى ذلك فلم يطلب العرب في طور البداوة علماً ولا فلسفة. ولما تحضروا في العصر العباسي طلبوا العلم ثم تشوقوا للمتعة العقلية فأقبلوا على تراث اليونان.

تشجيع حركة الترجمة :

ولم يكن للمأمون وحدة فضل تشجيع حركة الترجمة، بل كانت هناك عائلات وأفراد وأمراء بذلوا أموالاً طائلة في جلب الكتب والمترجمين. ويورد المستشرق سانتلانا في محاضراته عن تاريخ المذاهب الفلسفية في الإسلام قصصاً عن ارتفاع أثمان المخطوطات العربية في تلك الفترة. ويستدل من هذا على عظم تقدير العباسيين للعلم وأهله.

ومن العائلات التي اشتهرت بتشجيع الحركة العلمية آل نوبخت وبنو موسى بن شاكبر، وقد اشتهر الأخيرون بعلوم الرياضة والفلك في القرن الثالث الهجري وعلى الأخص محمد والحسن وأحمد أبناء شاكبر. وقد استخدموا من المترجمين حنين بن إسحاق وثابت بن قرة الحراني وعلي بن يحيى كاتب المأمون ومحمد بن عبد الملك الزيات.

ما نقل من الكتب :

نقل في هذه المرحلة فلك وطلب ومنطق وفلسفة إلهية. ففي الفلك نقل المخطى لبطليموس، وفي الطب كتب أبقراط وجالينوس، وفي المنطق كتب أرسطو، وكذلك كتبه في الميتافيزيقا، ونقلت كذلك بعض محاورات أفلاطون وجوامع جالينوس على المحاورات وبعض كتب أفلاطون في السياسة (١).

واشتهر من المترجمين في هذه المرحلة : حنين بن اسحق وابنه وإسحق بن حنين، ويوحنا البطريق، وقسطا بن لوقا البعلبكي.

(١) راجع منشورات معهد واربورج بلندن.

حنين بن اسحق :

هو أشهر المترجمين في هذه الفترة على الإطلاق، وصاحب مدرسة في النقل ذات طابع خاص. وهو أبو زيد حنين بن اسحق، ولد عام ١٩٤ هـ من أب عربي نسطوري من أهل الحيرة، درس الطب على يد يوحنا بن ماسويه وتلمذ على يد الخليل بن أحمد في تعلم اللغة العربية، وكان حنين على علم باليونانية والعربية والسريانية والفارسية.

ويقال أنه وهو تلميذ ليوحنا كان كثير الأسئلة، وكثيراً ما أخرج أستاذه مما دفعه إلى طرده من مدرسته. فارتحل من بغداد إلى بلاد الروم حيث تعلم في الاسكندرية، ثم عاد إلى البصرة، واتصل بالخليل بن أحمد وصحبه ومن ثم ابتداء ظهوره في عالم الترجمة.

بدأ حنين الترجمة وهو لم يكد يبلغ السابعة عشر من عمره، فترجم للمأمون في «بيت الحكمة» وترجم للمعتصم والواثق والمتوكل وبنى شاكر.

يقول القفطى : «اختير للترجمة وأؤتمن عليها»، وكان المتخير له المتوكل على الله، وجعل له كتابا نحارير عالمين بالترجمة، وكانوا يترجمون ويتصفح ما ترجموه ... وكان حنين نائب الترحال إلى البلاد التي اشتهرت بمراكزها العلمية ومكاتبها، وقد حصل منها على مخطوطات نادرة ترجمها أو أشرف على ترجمتها. وقد طوف في العراق والشام والاسكندرية. وسجل رحلاته، وما عشر عليه من مخطوطات في رسالة نشرها برجستراسره وتوفى حنين عام ٢٦٠ أو ٢٦٤ هـ ، وكا اهتمامه موجها إلى عالم الطب ولاسيما طب جالينوس، ويقال أنه ترجم من كتب الطب نحو مائة كتاب، نقل من بينها إلى العربية خمسين كتاباً منها جوامع جالينوس في الطب، ومجموعها ستة عشر كتاباً، وهي في التشريح والتشخيص والنبيض ... الخ وقد وضعت هذه الكتب أصلاً للمتعلمين واستخلصها الاسكندريون من كتب الطب لجالينوس.

وقد ترجم حنين أيضاً في المنطق والطبيعة وعلم الهيئة وأصلح معظم الكتب التي نقلها المترجمون من قلبه مثل سرجيوس الراسعيني ويعقوب الرهاوى.

وقد ألف حنين أيضاً في العلوم الطبيعية وفي المنطق. ويذكر ابن ابى اصبيحة

جملة كتب ألفها حينئذ منها : «فى.الهواء والماء والمسكن» «تولد الفروج، ومقال الفروج، ومقال فى «المد والجزره» وآخر فى «تولد النار من الحجرين»، وكتاب فى «أفعال الشمس والقمر» وله كذلك كتاب فى المنطق، وآخر فى نوادر الفلاسفة والحكماء وأدباء المتعلمين على طريقة ديوجين اللائرسى فى كتابه «حياة الفلاسفة».

وكان حينئذ ينقل نقلا حرفيا دقيقا ويجيد وضع المصطلحات ويشرحها وقد يستخدم اللفظ اليونانى إذا تعذر إيجاد اللفظ العربى المقابل له وكانت طريقته هى طريقة السؤال والجواب وهى طريقة الاسكندرئين، وكانت معظم ترجمته من اليونانية إلى السريانية، أما تلامذته وخصوصا ابنه فقد كانت ترجماتهم فى الغالب إلى اللغة العربية، وقد عنى ابنه بصفة خاصة بالفلسفة كما سار على منهاج أبيه بنقل كتب الطب فترجم كتب أبقراط وقد تخرج اسحق فى مدرسة أبيه للترجمة وتخرج معه فيها ابن اخته حيش بن الحسن المروف بالأعسم (ليبوسة اليد أو الكف). وقد عمل اسحق كاتما للسر عند القاسم بن عبد الله المتوفى عام ٢٩٨هـ.

ومن المترجمين الذين ينسبون إلى هذا الدور أيضا يوحنا بن البطريق الملقب بالترجمان هو من أوائل هذه الطبقة. وقد أقامه المأمون على ترجمة الكتب الطبية والفلسفية.

ومنهم كذلك قسطا بن لوقا البعلبكي، وكان طبيبا وفيلسوفاً وهو من نصارى الشام، وقد رحل إلى بلاد الروم طلبا للعلم، ثم وفد على بغداد للترجمة وهو من القلائل الذى يجيدون النقل من اليونانية إلى العربية رأسا، وقد نقل كثيرا من كتب أفلاطون وأرسطو، وتوفى عام ٢٢٠ هـ وقد شرح كثيرا من كتب أفلاطون وأرسطو وبعض كتب شراح أرسطو مثل الاسكندر الافروديسى وثامسطيوس. وكان قسطا فى زمن المقتدر العباسى وقد عرف بسزعة الخاطر وجودة النقل وحسن العبارة كما يقول صاحب الفهرست.

ومن مترجمى هذا العصر أيضا ثابت بن قرة الحرانى من نصارى الصابئة ويقال أنه كان يجيد العربية والسريانية، وقد أتى به بنو شاعر من حران، وكانت معظم

ترجماته إلى عائلة بنى شاكر، واستعان به المعتضد في نقل بعض الكتب.

وثمة شخصية لها أثرها في الفكر الإسلامي الفلسفي ألا وهو عبد المسيح بن ناعمة الحمصي، وقد ترجم كتاب «أثولوجيا أرسططاليس» وأصلحه الكندي للمعتصم العباسي. والكتاب ليس لأرسطو بل هو من عمل مؤلف سرياني مجهول جمع فيه مقتطفات من تاسوعات أفلوطين السكندري ونسبها لأرسطو ثم جاء عبد المسيح وترجم هذا الكتاب المنحول من السريانية إلى العربية وكان هذا الكتاب مصدراً لخلط كبير عند المسلمين، ونلاحظ صورة من ذلك في رسالة الفارابي «الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو»، ويظهر ان ابن سينا قد تبه إلى عدم صحة نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو فقال في رسالة له إلى جعفر الكيا «.. على ما في أثولوجيا من المطعن».

ومن أمثال هذا الكتاب المنحول كتاب آخر نقل إلى العربية ونسب خطأ لأرسطو وهو كتاب «الإيضاح في الخير المحض» وقد وضعه مؤلف سرياني مجهول جمع فيه مقتطفات من كتاب «مبادئ اللاهوت» لابروقلس الافلاطوني المحدث المولود في القسطنطينية عام ٤١٠ م، ونسب لأرسطو، وعرف المسلمون كتاب «الإيضاح» واستند إليه ابن سبئين في ردوده على الملك فردريك الصقلي، ثم ترجم الكتاب إلى اللاتينية وعرف بإسم «كتاب الملل» وشرحه القديس توما على أنه لأرسطو. وقد كان هذا الكتاب أيضا من العوامل التي أشاعت الغموض في الفكر الاسلامي وعطلت انطلاقة الأصيل.

وعلى الجملة فقد ترجمت في هذا الدور كتب في سائر موضوعات الفلسفة والعلوم، فترجم فلك بطليموس وطب بقراط وجالينوس ومنطق وسياسة أرسطو وكتب أفلاطون وحكم فيثاغورس.

المرحلة الثالثة : من سنة ٣٠٠ إلى ٣٥٠ هـ :

استمرت هذه المرحلة نصف قرن على وجه التقريب ومن أشهر المترجمين في هذه المرحلة :

أبو بشر متى بن يونس : أو ابن يونان : وكانت له مدرسة في الترجمة في بغداد في خلافة الرازي سنة ٣٢٠ هـ، وهو نصراني نسطوري كانت نشأته الأولى في دير للرهبان وقد انتهت إليه رئاسة المنطقيين، وكان هو أول من اختص بهذا اللقب كما يذكر ابن النديم، ثم أطلق من بعده على تلميذه يحيى بن عدى ثم على أبي سليمان السجستاني، وكلمة «منطقي» كانت تعني حينذاك الحكيم أو الفيلسوف على الإطلاق وقد ترجم أبو بشر عدداً من كتب أرسطو وشراحه يذكر منها صاحب الفهرست ك تفسير تامسطيوس على المقالات الثلاث الأواخر للتحليلات الأولى، وترجمة كتاب البرهان، وسفسطيقا والشعر والكون والفساد بتفسير الاسكندر وينسب إليه أيضاً ترجمة بعض أجزاء ميتافيزيقا ارسطو كمقالة اللام (١).

ومن تلاميذ مدرسته يحيى بن عدى بن زكريا المنطقي وهو يعقوبى المذهب، ويعتبره بعض المؤرخين من أشهر فلاسفة المسيحية في القرن العاشر الميلادي (٢) وقد توفي سنة ٣٦٢ هـ، وكان من تلامذة الفارابي أيضاً. وله مؤلفات بالعربية في المنطق والأخلاق بالإضافة إلى ترجمته لكتب أرسطو المنطقية والإلهية من السريانية إلى العربية وكذلك نقله لكتاب التواميس لأفلاطون.

ويبدو أن مدرسة أبي بشر كان يغلب عليها الاشتغال بكتب ارسطو المنطقية والطبيعية وربما بعض كتبه الإلهية، مع العناية بتفاسير هذه الكتب ليحيى النحوى وغيره من شراح أرسطو.

ويعد أبو سليمان السجستاني المنطقي المتوفى عام ٢٩١ هـ من تلاميذ هذه المدرسة وهو محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني، وكان من أكبر علماء بغداد في منتصف القرن الرابع الهجرى، وكان له مجلس للبحوث والمناظرات كما يذكر التوحيدى في «المقاييسات» يلتقى فيه العلماء على اختلاف نحلهم ومذاهبهم، وكان شعار المتناظرين أن فى كل رأى نصيباً من الحق كما يذكر أفلاطون، وعرف عن مدرسة السجستاني أنها حولت المنطق إلى صناعة لفظية نظرية، تعنى بالجدل حول المعانى وتحديد الألفاظ مع الاشتغال بضرب من الفلسفة الأفلاطونية

(١) راجع تحقيق هذه الترجمة ومقارنتها بالأصل الارسطى للدكتور أبو العلا عفيفى «مجلة كلية

الأدب - جامعة الاسكندرية».

(٢) راجع Perrier, Yahya Ibu Adl (٢)

ولاسيما فيما يتعلق بالنفس وعروجها إلى العالم العقلي.

ومن مترجمي هذه الفترة أيضاً أبو عثمان الدمشقي، وكان من المجيدين في النقل في زمن وزير المعتضد على بن عيسى، ونقل بعض كتب المنطق والهندسة. ومنهم أيضاً أبو علي عيسى بن اسحاق بن زرعة أحد المتقدمين في علم المنطق وعلوم الفلسفة كما يذكر صاحب الفهرست، ومن النقلة المجيدين من السريانية إلى العربية وكان مولده ببغداد عام ٣٧٠ هـ، واختص بنقل كتب ارسطو.

مدى معرفة العرب بالفلسفة اليونانية

لم يوجه العرب اهتمامهم إلى نقل الآداب اليونانية من شعر وتمثيلات لأنها كانت تنطوي على تمجيد لألهتهم الوثنية. وكانت مصادر معرفتهم بالفلسفة اليونانية عن طريق المتأخرين من أمثال بلونارك الذي نقل عن ديوجين اللائرسى، وكذلك عن طريق فورفوروس وكتابات جالينوس، ولهذا تجد معرفة العرب بالفلسفة السابقة على سقراط مليئة بالأساطير والخرافات التي نسبت إلى فلاسفة اليونان في العصر الهليني المتأخر وفي مدرسة الاسكندرية بالذات.

ولم يعرف العرب شيئا كثيراً عن الطبيعيين الأوائل أو الإيلين أو الفيشاغورين وقد ترجم السريان كتاباً نسب لأبذاذوقليس باسم الميامر (أى المقالات)، وكذلك نسبوا إليه كتاباً في ما بعد الطبيعة. والواقع أن ما وصلنا حقيقة عن هذا الفيلسوف فقرات صغيرة من كتاب عن الطبيعة، ولكن السريان أحاطوا شخصية أنبذاذوقليس بهالة من القداسة، وقالوا إنه ادعى النبوة، وسماه العرب بابن دقليس، وأصبح شخصية اسطورية غامضة تحيطها الأسرار، ويذهب القفطى إلى أن أنبذاذوقليس هذا هو صاحب آراء الباطنية ومعلمها، وبعده الباطنية إماماً عالمياً، ويدخله الصوفية المتأخرين في عداد الأقطاب (راجع بهذا الصدد نظرية الامامة العالمية عند السهروردي الإشراقى)^(١).

(١) أصول الفلسفة الاشراقية، طبعه بيروت ١٩٦٩ للمؤلف.

أما ديمقريطس وهو صاحب نظرية الجزء الذى لا يتجزأ، فقد أشار إليه القفطى، وتأثر العرب به بهد بعد أن عرفوا طرفاً من مذهبه رغم أن مذهبه ماضى ومذهب العرب الذى يتخذ طابعاً روحياً، وعرفوا عن ديمقريطس أيضاً قوله بقدم الدهر، ويشير سانتلانا إلى أن العرب أطلقوا اسم الدهرية (أى الزنادقة) على مذهب يتألف من مذهب كل من أنباز وقليس، وديمقريطس وأشار إليهم الغزالي فى كتاب المنقذ قائلًا: «أنهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدير للعالم وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه لا يصانع، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان، كذلك كان وكذلك يكون أبداً وهؤلاء هم الزنادقة.

ويبدو أن مصدر معرفة العرب بهذه الآراء هو كتاب السماء والعالم لأرسطو وكذلك كتاب الكون والفساد.

أما فيثاغورس: فقد نقلت عنه قصص وخرافات كثيرة، وقيل أن أرشميدس تتلمذ عليه وبينهما ٣٥٠ سنة على الأقل. ونقل إلى العرب أن لفثاغورس رسائل تعرف بالذهبيات، لأن فيثاغورث كان يكتبها بالذهب، وله كذلك رسالة فى السياسة قد نقلت إلى العرب مع تفسير يامبليخوس لها، والأخير من متأخري الأفلاطونية المحدثة، وهذه الرسائل المعروفة بإسم الذهبيات هى وصايا عملية مقتبسة من مؤلفات الأفلاطونية المحدثة فى القرن الثانى الميلادى.

على أن شخصية فيثاغورس كان لها تأثير كبير على متصوفة الاسلام والمسيحية. وعلى العموم فإن أهم مصدر لمعرفة العرب بالفلاسفة السابقين على سقراط هو كتاب الميتافيزيقا لأرسطو حيث يستعرض آراءهم تمهيداً للرد عليها.

وقد عرف العرب أيضاً مذهب السفسطائيين. ويذكر اليعقوبى أن السفسطائية اسم تفسيره باليونانية «المغالطة» وبالعربية «التناقضية» يقولون (١): علم ولا معلوم، وهم طائفة من حكماء اليونان ينكرون حقائق الأشياء، ويزعمون أنه ليس هاهنا ماهيات مختلفة وحقائق متميزة .. بل كلها أوهام لا أصل لها.

(١) هكذا فى نص اليعقوبى ربما كانت «لا» علم ولا معلوم.

وقد قسم العرب الفسطينية إلى نوعين :

١ - اتباع بروتاغوراس : الذين يرون أن الانسان مقياس الأشياء جميعاً وقد سماهم العرب العنودية.

٢ - اتباع جورجياس : وهم يرون استحالة العلم بأى شىء، فالأشياء تتغير، وإدراك الإنسان للأشياء فى آن، يختلف عن ادراكه لها فى آن آخر وهؤلاء يسميهم العرب بالعنادية.

٣ - وقد ألحق العرب بالفسطائين، طائفة الشكاك من أمثال بيرون وسكستوس أمبريقوس وسموهم جميعاً باللاادرية.

وقد تصدى سقراط لدعاوى الفسطينيين وتحمل محنة الموت بتجرع السم دفاعاً عن مبادئه وكان لهذا الحادث أثره الكبير عند العرب فأحاطوا سقراط بهالة من التقدير والاعجاب بل جعلوا منه شهيداً.

ويبدو أن معرفتهم به كانت عن طريق أفلاطون، ويقول ابن أبى أصبغة إن سقراط لم يصف كتاباً ولا أملى على تلاميذه .. بل ألقى دروسه إلقاءً.

ويذكر ابن النديم خطأ أن لسقراط مقالا فى السياسة وآخر فى السيرة الحميدة. وقد عرف العرب سقراط أيضاً عن طريق ما كتبه عن اكانوفان فى التذاكير أو التعاليق وقد انبرى الجرب أيضاً للكتابة عن سيرة سقراط وموته ودفاعه عن عقيدته

أما أفلاطون : الإلهى، فقد أثره العرب على غيره من الفلاسفة واعتقدوا أنه أكثر حكماء اليونان اقتراباً من تعاليم الاسلام فقد تكلم عن الخلق الإلهى وأثبت وجود الصانع وعالم المعانى، وبرهن على خلود الروح، وكان لذلك تأثيره الكبير على فلسفتهم الإلهية بحيث يمكن أن يقال أن الفلسفة الاسلامية قد تأثرت جوهرياً بمذهب أفلاطون.

وكان تأثير أفلاطون على الصوفية أبعد مدى بحيث استند إليه المتأخرون منهم بصدد كلامهم عن عروج النفس وصعودا إلى المقام الأسنى.

والواقع أن العرب لم يعرفوا الكثير من مؤلفات أفلاطون الجدلية والإلهية سوى

محاورة السفسطائي «سوفسطس» . وقد عرفوا معظم مؤلفاته عن طريق جوامع جالينوس التي ترجمها حنين بن اسحاق.

وقد عرف العرب من محاوراته الأولى، احتجاج سقراط على أهل أثينا ونجد نصوصاً منها في ابن ابي أصيبعة، وكذلك «فاذن أو فيدون» و «أقريطون» و «بوردي القفطى فقرات منهما، وعرفوا كذلك محاورة بروتاغوراس ونقل إليهم حنين كتاب «النواميس» وكتاب السياسة وفصولاً من الجمهورية أهمها رسالة في تربية الأحداث. أما كتاب «السياسى» فقد نقله حنين ضمن جوامع جالينوس.

وقد عرف العرب أيضاً كتابين لأفلاطون باسم تيمائوس أحدهما تيمائوس الروحانى والآخر تيمائوس الطبيعى. والأول منحول، وهو من تلفيقات السريان المتأخرين المتأثرين بالأفلاطونية المحدثة، أما تيمائوس الطبيعى فهو لأفلاطون وهو يتكلم فيه عن تكوين العالم الطبيعى وكيف نظمه الصانع محتثياً للمثل.

وقد كان أثر أفلاطون على الفكر الفلسفى العربى واضحاً كل الوضوح بحيث ان فريقاً من العرب - اعجاباً منهم بطريقته وبأسلوبه فى عرض أفكاره - رتبوا كتباً على نسق المحاورات الأفلاطونية.

أما أرسطو : فقد كان أكبر شخصية يونانية شغلت تفكير العرب، وقد أعجبوا به من الناحية العقلية البحتة كما كان اعجابهم بأفلاطون من الناحية الروحية الدينية.

وحاولوا التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وكان الفارابى هو أول من تصدى لهذا العمل فى كتاب «الجمع بين رأى الحكيمين». وقد وصلت كتب أرسطو إلى العرب وعليها تفسيرات أفلاطونية محدثة وفيثاغورية متأخرة، بل لقد وضعوا حول سيرته روايات وأساطير قصصية لاشك أنها من عمل مدرسة الاسكندرية والسريان المتأخرين. وكذلك نسبت إليه كتب كثيرة لم تكن من بين مؤلفاته المعروفة.

وقد قسم العرب كتب أرسطو إلى المنطقيات والطبيعيات والنفسانيات والأخلاقيات والألهيات، كما تبناوا تقسيمه للفلسفة إلى نظرية وعملية. وإستفاد الفارابى، واخوان الصفا، وابن سينا فى تصنيفهم للعلوم الفلسفية من تصنيف أرسطو لها.

ولكن العرب اختلفوا فى أمر المنطق، فبعضهم جعله جزءاً من الفلسفة على وجه العموم وبعضهم جعله جزءاً من القسم النظرى من الفلسفة أما الباقر فقد جعلوه أداة للفلسفة كما رأى أرسطو.

ويبدو أنهم عنوا كثيراً بالمنطق الأرسطى وأضافوا إليه إضافات جديدة فبينما يقسم أرسطو الأورجانون (أى المنطق) إلى ستة أقسام هى : المقولات والعبارة والتحليلات الأولى والتحليلات الثانية والجدل والمغالطة، نجد العرب يضيفون إليها كتابين آخرين هما الشعر والخطابة. وقد أطلقوا على الكتب الأربعة الأولى اسم المنطقيات الأولى والأربعة الأخيرة اسم المنطقيات الثانية.

وقد وأضافوا إلى الكليات الخمس (النوع، الجنس، الفصل، الخاصة، العرض العام) كلياً آخر وهو (الشخص) وكان ذلك من عمل اخوان الصفا.

وكذلك فقد تناولوا (الكلى) بالدراسة والبحث وتساءلوا عما إذا كان له وجود عينى أم وجود ذهنى فحسب، وأيضاً جعلوا المقولات تصنيفاً لأنواع الموجودات وليست محمولات كما يرى أرسطو.

وقد غير الأصوليون مدلولات بعض المصطلحات المنطقية فقالوا أن الجنس هو النوع، وأن النوع هو الجنس وكذلك انتقدوا التعريف الأرسطى (راجع منطق المهروردى الإشرافى).

وقبلوا إضافات الرواقيين إلى المنطق الأرسطى مثل القضايا الشرطية والقياس الشرطى وأضافوا التعريف بالرسم والشكل الرابع فى القياس وهما من وضع جالينوس، واستحدثوا التعريف بالمثال، وأبدع الأصوليون منهم فى مبحث التمثيل. وعلى العموم فقد استفاد العرب كثيراً من منطق أرسطو وزادوا عليه وبرعوا فى مسأله، واشتهر الكثيرون بالتجويد فى الصناعة المنطقية.

أما طبيعيات أرسطو : فقد عرفها العرب معرفة تامة، وسلموا بما ذهب إليه أرسطو من أن علم النفس جزء من العلم الطبيعى ما عدا اليعقوبى الذى يجعله علماً قائماً بذاته. وألف العرب كتباً على غرار كتاب النفس لأرسطو.

وفي مجال الأخلاقيات : اطلع العرب على الأخلاق النيقوماخية مضافا إليها الاخلاق الكبرى ولم تصلنا إلا ملخصات منها من عمل ابن رشد، وقد تأثر ابن مسكوية بأخلاقيات أرسطو في كتابه «تهذيب الأخلاق» .

أما كتب أرسطو السياسية : فقد نقل إلى العرب منها كتاب السياسة المدينة وأحكام المدن السياسية، وكان الفارابي أكبر شخصية اسلامية تأثرت بكتب أرسطو السياسية وكذلك بجمهورية أفلاطون.

يبقى إذن كتاب ما بعد الطبيعة : وقد عرفه العرب وسموه بكتاب الحروف وهو في ١٤ مقالة ، ونقلت إليهم منه ١١ مقالة فقط.

وكان لهذا الكتاب تأثير كبير على فلاسفة الاسلام، وللفارابي كتاب في الابانة عن أغراض أرسطو في «ما بعد الطبيعة» وقد لخص ابن سينا كتب ارسطو في الشفاء والنجاة.

غير أنه نسبت إلى أرسطو كتب عديدة تتضمن أفكاراً من الأفلاطونية المحدثة مثل كتاب أثولوجيا وكتاب الإيضاح في الخير المحض - وقد أشرنا إليهما في موضع سابق - وقد كانت هذه الكتب المنحولة سببا في بليلة أفكار فلاسفة الاسلام بحيث أنهم وجدوا أنفسهم أمام آراء متناقضة لفيلسوف واحد.

فقد نقلت إليهم الكتب الحقيقية لأرسطو، وإلى جوارها كتب ملفقة تعرض مذهب أفلوطين، فتعثروا في فهم مذهب أرسطو، وبذلوا محاولات للتوفيق بين هذه الآراء المتناقضة (كما فعل الفارابي في كتاب الجمع بين رأبي الحكيمين) الأمر الذي عطل عبقريتهم الفلسفية عن الانطلاق في اصالة مخلصه من القيود والغموض والعقبات التي اعترضتهم بسبب هذه الكتب المنحولة التي تعد في حقيقة الأمر جناية على الفكر الاسلامي.

على أن ابن رشد قد استطاع ان يقترب كثيراً من أرسطو الحقيقي رغم تأثره برواسب المشائية الاسلامية التي تزعم خطأ انتسابها لأرسطو الحقيقي بينما هي مزيج من الأرسطية والأفلاطونية، والأفلاطونية المحدثة مع ميل ظاهر إلى أفلاطون ولاسيما في الالهيات.

والخلاصة - (نتائج حركة الترجمة والنقل) :

أن العرب استفادوا كثيراً من نقل الثقافات الأجنبية إليهم، فقد عملت على ازدهار روح البحث والتأمل العقلي بينهم. فنشأت حركة فكرية جديدة متعددة النواحي دعتهم إلى التفكير في دينهم وفي كل ما يحيط بهم، وكذلك في أنفسهم، وكان لهذه الحركة آثار كثيرة متشعبة أخذت تظهر تباعاً بحسب درجة استعداد العقلية الإسلامية، وقد ظهرت من بوادر هذه الحركة نهضة لغوية كاملة فتناول المسلمون اللغة بالدراسة العلمية المنهجية ووضعوا لها القواعد في النحو والصرف والبلاغة، متأثرين في ذلك بالمنطق اليوناني. ولاشك أن علم أصول الفقه وعلم الكلام قد استفادا كثيراً من المنطق أيضاً. وقد ظهرت هذه النزعة المنطقية في النحو والكلام في مدرسة البصرة وهي أولى المدن الإسلامية التي ظهرت فيها بوادر التفكير الحر في العالم الإسلامي، ويعد الجاحظ من أكثر المتأثرين بالمنطق اليوناني وكذلك قدامة بن جعفر في نقد النثر، ويرى بعض المستشرقين أن الاجتهاد بالرأى والقياس متأثران بالمنطق اليوناني الذي عرفه المسلمون عن طريق المسيحية قبل ترجمة الكتب المنطقية، وقد أشرنا إلى حقيقة هذه الدعوى في موضع آخر.

على أن تأثير الثقافات الأجنبية يبدو أكثر وضوحاً في حركة علم الكلام الإسلامي، ثم في الحركة الفلسفية الإسلامية، فقد نشأ علم الكلام أولاً ثم لم يلبث أن أعقبه الفكر الفلسفي الإسلامي.

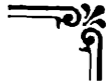
ومن الملاحظ أن المسلمين اشتغلوا بالعلوم العملية كالكيمياء والفلك قبل أن تزدهر لديهم العلوم العقلية مثل الفلسفة.

وسيكون علينا إذن تتبع نشأة الحركة الكلامية الإسلامية باعتبارها المقدمة الأولى للفكر الفلسفي عند المسلمين.





﴿ ٢ ﴾



﴿ الفرق الإسلامية ﴾
وعلم الكلام





الفصل السادس

نشأة الفرق الإسلامية



لقد تعرف مؤرخو الفرق الإسلامية على أن يستهلوا أبحاثهم في هذا المجال بحديث لم تثبت صحته (١) عن رسول الله ﷺ حيث يقول: « ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منهم واحدة والباقون هلكى » قيل ومن الناجية؟ قال: « أهل السنة والجماعة » قيل. وما السنة والجماعة؟ قال: « ما أنا عليه اليوم وأصحابي ».

ولكن هذا الحديث لم يحسم الأمر في تحديد شرائط الفرقة الناجية، بل اكتفى باشتراط اتباعها لسنة الرسول الكريم، وسرعان ما تسابقت كل فرقة مدعية أنها هي وحدها التي تتبع سنة الرسول وصحابته، فهي من ثم الفرقة الوحيدة الناجية. واختلط الأمر على المسلمين إذ لم يكن هناك مقياس دقيق يحدد مواصفات الفرقة الناجية.

وإذا كان القرآن قد أكمل الرسالة ورسم طريق الهدى للمسلمين كافة مصداقا للآية الكريمة: « اليوم أكملت لكم دينكم ». وجاءت السنة الشريفة فأوضحت مرامى النص القرآني وحكمته البالغة، وربطت بينه وبين أحداث الحياة الجارية للمسلمين، فأنه قد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة أن المناخ الروحي لهذه المرحلة المبكرة للإسلام كان لابد من أن يشجب كل خلاف، وأن تنطلق دفعة الينايب القوية خلال حكم النبي وأصحابه مبرأة من جميع أوجه الصراع العقائدى وصور

(١) نجد عند اليهود والمسيحيين مثل هذا التحديد على وجه التقريب - راجع Massé: L'Islam P.3

النزاع حول الفروع، ولكن البيعة التي نشأ فيها الاسلام والظروف التي أحاطت به (وقد نشأ في بيعة يهودية مسيحية وفارسية وصابئية كما سبق أن ذكرنا) حددت بصورة قاطعة - مصير الدين الجديد، من حيث اضطرار أتباعه إلى مواجهة الرواسب الدينية والعصبية في المنطقة، فلقد انضم المسلمون الجدد إلى حظيرة الدين الجديد، مع ما تنطوى عليه نفوسهم من آثار أرسبتها معتقداتهم السابقة وكان لها أكبر الأثر في ظهور صور النزاع المختلفة التي شجبت وحدة المسلمين وكانت سببا في الانقسام والتفرق.



الخلافاً في عهد الرسول والصحابة

١) الجدل في العقائد :

نحن نعرف أن المسلمين في عهد الرسول وصحابته تخرجوا من التفكير في ذات الله وصفاته، وامتنعوا من الخوض في الجدل حول العقائد، وسلموا بما جاء به القرآن من أصول عقائدية وآمنوا بها إيمانا قاطعا كاملا.

بينما أتيح في الصدر الأول للاسلام النظر في الفروع أى في الفقه من باب الحاق الفروع بالأصول، وتطبيقا لما جاء به الشارع من أحكام على جزئيات الحياة اليومية وأحداثها .

ولكن الشهر ستاني (١) اعتبر الشبهات التي أثارها المناقون في عهد الرسول نوعا من الجدل حول العقائد ، فهو يقول: « ان شبهات هذه الأمة نشأت كلها من شبهات منافقى زمن النبي عليه السلام، إذ لم يرضوا بحكمه فيما كان يأمر وينهى، وشرعوا فيما لا مسرح لفكر فيه ولا مسرى وسألوا عما منعوا من الخوض فيه والسؤال عنه وجادلوا بالباطل فيما لا يجوز الجدل فيه .. (وقد جاء على لسان

(١) الملل والنحل القسم الأول ص ٢٧ وما بعدها.

ذى الخويصرة التميمي مخاطباً رسول الله (إذ قال : « أعدل يا محمد، فأنت لم تعدل حتى قال عليه السلام: « إن لم أعدل فمن يعدل ؟ » فعاود اللعين وقال: « هذه قسمة ما أريد بها وجه الله تعالى. » وذلك خروج صريح على النبي عليه السلام . وكذلك قول طائفة من المشركين: « لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء»^(٣٥) وقول طائفة: «أنطعم. من لو يشاء الله أطعمه» سورة يسن آية ٤٧. «فهل ذلك إلا تصريح بالجبر؟» .

ويستطرد الشهرستاني فيذكر طائفة أخرى جادلت في ذات الله تفكراً في جلاله وتصرفاً في أفعاله حتى منعهم وخوفهم بقوله تعالى: « ویرسل الصواعق فیصیب بها من یشاء ، وهم یجادلون فی الله وهو شدید المحال . »

ويعقب صاحب الملل والنحل على ما أثاره المنافقون من شبهات حول العقيدة الإسلامية فيقول: « فهذا ما كان في زمانه عليه السلام، وهو على شوكته وقوته وصحة بدنه، والمنافقون يخادعون، فيظهرون الإسلام ويبطنون الكفر وإنما يظهر نفاقهم بالاعتراض في كل وقت على حركاته وسكناته ، فصارت الاعتراضات كالبدور ، وظهرت منها الشبهات كالزروع . »

ويحتاج موقف الشهرستاني بهذا الصدد إلى تحليل وتعليق ذلك أن الاعتراضات العقائدية التي توجه إلى الدين الجديد من المخالفين سواء كانوا من لمشركين أم من المنافقين، إنما تعد من قبيل اللوازم المشروعة التي لا مناص من ظهورها كتعبير عن قوى الممانعة والتعويق الصادرة عن الأديان التي سبقت هذا الدين على مسرح ظهوره. فهي لا تعد من قبيل الخلافات التي تنشأ في دائرة الدين، بل تعتبر معارضة صريحة أو باطنة تخرج عن مجال الدين الجديد، ومن ثم فلا يعتبر هذا الجدل المبكر حول العقائد مبرراً كافياً لإثارة النزاع بين المسلمين، ولاسيما وأن القرآن نفسه قد تكفل بمواجهته « ودحض ما انطوى عليه من مفتريات» واعتبر هذا الرد الحكيم من التعاليم الأصولية الواجب التسليم بها شرعاً. وعلى هذا فإنه يجب التسليم بأن المسلمين قد احترزوا في عهد الرسول وصحابته، عن الجدل حول العقائد والخوض في مشكلات الأصول.

ب) الخلافات فى الفروع :

وإذا كان النبي عليه السلام وصحابته قد نهوا عن الجدل فى العقائد، فأنهم من ناحية أخرى أباحوا الجدل فى مسائل الفروع. وقد أورد الشهر ستانى ما يربو على تسع (١) من أوجه الخلاف التى ثارت بين المسلمين سواء أثناء مرض الرسول، أو عند وفاته أو فى عهد الصحابة. على أن أعظم خلاف نشأ بين المسلمين فى هذه الفترة هو الخلاف حول الامامة. ثم ظهرت الخلافات حول الأصول فيما بعد وبذلك انقسمت الاختلافات بعد الرسول إلى قسمين: احدهما الاختلاف فى الامامة والثانى الاختلاف فى الأصول.

ومن ثم فإن إختلاف الفرق من خوارج وشيعة ومرجئة حول الامامة اتخذ طابع الخلاف السياسى الحزبى، الذى لا يخرج عن دائرة الفروع ولا يمس الأصول الاعتقادية إلا عند الغلاة المتطرفين من كل فريق.

وأما اختلافات الفرق الكلامية من جبرية وقدرية ومشبهة، ومعتزلة وأشعرية فهى صور من صور الجدل حول العقائد، ومن ثم فإن هذه الفرق الكلامية تعتبر فرقا دينية أصولية، وهذا لا يمنع من أن ينتحل المتكلم رأيا معيناً فى مسائل الفروع فقد يكون الزيدى الشيعى معتزلياً وقد يكون الأشعرى شافعيًا ... الخ.

أولاً : الاختلاف فى الامامة

الخلافه أو الإمامة مسألة مصلحية اجتماعية كما يقول ابن خلدون فهى ترجع إلى أمور السياسة ونظام الدولة، ومدار الخلاف فيها يقوم حول تساؤل عريض عن أحق المؤمنين بتولى رئاسة الدولة الإسلامية، ولما كان الإسلام ديناً ودولة، لهذا فلقد شهدنا كيف تحول هذا الصراع السياسى فيما بعد وارتقى إلى مستوى الخلافات العقائدية، ومن هنا أطل الخطر المحدق بالأمة الإسلامية فمزق وحدتها وفرق سوادها

(١) م.س - ص ٢٩٠ وما بعدها.

شيعا وجماعات متناحرة يكاد يكفر بعضها البعض الآخر.

□ وتمثل الاختلاف فى الإمامة فى صورتين: -

إحدهما: القول بأن الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار، والثانية: القول بأن الإمامة تثبت بالنص والتعيين .

والقائلون بالرأى الأول يقبلون إمامة كل من اتفقت عليه الامة أو أى جماعة معتبرة من الأمة، إما مطلقا وإما بشرط أن يكون قرشيا على مذهب قوم أو هاشميا على مذهب آخرين، أو خارجيا على مذهب الخوارج .

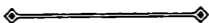
القائلون بالرأى الثانى قال بعضهم بالنص على « محمد بن الحنفية » ابن على بن أبى طالب كرم الله وجهه وهؤلاء هم الكيسانية، وقال البعض الآخر بالنص على « الحسن » و « الحسين » وهؤلاء هم غالبية « الشيعة » واختلفوا فيما بعد، فقد أجرى بعضهم الإمامة فى أولاد « الحسن » وأجراها البعض الآخر فى أولاد « الحسين » ، ثم قالت الزيدية بإمامة زيد بن على بن الحسين زين العابدين، وقالت الامامية بإمامة محمد بن على الباقر نضا عليه ثم جعفر الصادق وصية إليه ، واختلفت الإمامية فظهر منها الاسماعيلية القائلين بإمامة إسماعيل ابن جعفر الصادق ، وانتهت الاثنا عشرية إلى إمامة « محمد المهدي القائم المنتظر » ابن الحسن العسكري بن على بن محمد بن على الرضا . وعلى ما سنرى فيما بعد

وتطور الخلاف حول الإمامة عبر تاريخ الإسلام، وتمخض هذا الصراع السياسى عن ظهور فرق ومذاهب أصولية تترك الحكم عليها لموضوع آخر، وقد انتشرت آراء هذه الفرق - التى نشأت أصلا من الاختلاف حول الإمامة - فى ربوع العالم الإسلامى ولا تزال قائمة بين ظهرائنا مثل الاسماعيلية والبهرة ، والقاديانية والنصيرية ومذهب الدرروز، وأخيرا البهائية التى أعلنت بخلاف الفرق السابقة، خروجها السافر على الإسلام، ونسخت سائر الأديان واعتبر أصحابها أن الدين البهائى هو البوتقة التى انصهرت فيها سائر الأديان السابقة .





تفصيل الخلاف التاريخي حول الامامة



لقد اتضح لنا اذن كيف أن خلافا سياسيا حول مسألة من مسائل الفروع تكشف في مسيرته الزمنية الطويلة عن خلافات عقائدية مستحكمة فكيف نبتت البذور الأولى لهذا الخلاف؟

نحن نعرف أن الرسول عليه السلام لم ينص صراحة على من يخلفه في رئاسة الدولة الاسلامية بعد وفاته تحقيقاً للآية الكريمة: «وأمرهم شورى بينهم» لكي تكون الامامة عن طريق البيعة، ولكنه أناب عنه أبا بكر لكي يؤم المسلمين في الصلاة حين أقعده المرض، من حيث أنه كان من الضروري ألا يتعطل أداء هذه الفريضة والرسول طريح الفراش، فعندما وافته المنية، وارتفع إلى الرفيق الأعلى، اجتمع نفر من خيرة المسلمين من بين صحابة الرسول واستحكم النقاش بينهم في السقيفة، ورأى البعض أن إنابة الرسول لأبي بكر في الصلاة تعتبر إشارة منه إلى استخلافه بالاضافة إلى مكانته الأثيرة عنده، وأنه ثاني اثنين في غار حراء في الهجرة، فتقدم عمر بن الخطاب، وبايع أبا بكر وانحازت اليه الإكثريّة وبذلك صحت «البيعة» وكان على بن أبي طالب يرى في الخلافة حقاً شرعياً له فهو ابن عم رسول الله، وزوج ابنته فاطمة وأول من آمن بالرسالة.

والتف حوله أتباع كانوا يرون أن الخلافة يجب أن تؤول إلى آل البيت وعلى رأسهم على بن أبي طالب، ولقد قبل على خلافة أبي بكر ثم عمر ثم عثمان على مضمض.

وكان عثمان ضعيف الشخصية، هذا مع ميله إلى إثارة أقرابه وتعيينهم في مناصب الدولة الكبرى في الأقاليم والأمصار التي غزاها المسلمون ولهذا فقد ثارت

الفتن، واشتد الطالبيون في دعوتهم لمنصرة آل البيت وحقهم في الخلافة، حتى أن قتل عثمان عام ٣٥ هـ ٦٥٦ م.

ويذكر المقرئى أن عبد الله بن سبأ اليهودى الذى، أظهر الاسلام وأبطن الكفر، هو الذى أثار فتنة أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضى الله عنه حتى قتل. هـ أى أن سبأ هذا هو الذى دس مبادئه الفاسدة بين المسلمين وأضل البعض منهم. وما زال يؤلب الثوار على عثمان حتى قتلوه، وزعم أصحابه أنه انما فعل ذلك انتصاراً لعلی ولحقه فى الإمامة (١) . هـ

وبعد مقتل عثمان ببيع على بالخلافة، ولكن معاوية والى الشام رفض مبايعته، متهما إياه بالتهاون فى التحقيق فى مقتل عثمان والتستر على قتلته وكذلك رفض كل من طلحة والزبير مبايعته، واتفقا مع السيدة عائشة على الأخذ بشأ عثمان، وكانت وقعة الجمل حيث قتل طلحة والزبير وأسرت عائشة وأعيدت إلى المدينة.

صفيين والتحكيم : ثم التقى على ومعاوية فى صفيين وكاد معاوية أن يهزم لولا أن أشار عليه عمرو بن العاص بأن يرفع جنوده المصاحف على أسنة الرماح كناية عن رغبتهم فى الكف عن القتال والاحتكام إلى كتاب الله . وتلا أحد رجال معاوية الآية: هـ ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يدعون إلى كتاب الله ليحكم بينهم ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون هـ وقد مال بعض أصحاب على إلى التحكيم ونصحوه بقبوله .

نشأة الحرورية (من الخوارج) :

ولكن فريقا من أصحاب على رفضوا قبول مبدأ التحكيم، وثاروا عليه مدعين أن الفصل فى موضوع الخلافة لا يصح ان يوكل إلى البشر وقالوا : «لا حكم الا لله» وانفصلوا عن جيش على وساروا إلى حروراء بالقرب من الكوفة .. وجعلوا من عبد الله بن وهب الراسبى أميرا عليهم وسموا بالحرورية.

نتيجة التحكيم : اختار على أبا موسى الأشعري. واختار معاوية عمر و بن العاص، واجتمع الحكماء فى دومة الجندل فى شوال سنة ٣٧ هـ آذار ٦٥٨ م

(١) الخطط ج ٤ ص ٨٢.

واستطاع عمرو بهدائه أن يقنع أبا موسى بخلع كل من على ومعاوية وتولية عبد الله بن عمر خليفة على المسلمين، وكانت خدعة كبرى إذ لم يكده يعلن أبو موسى خلع على حتى قام عمرو بن العاص قائلاً: « أيها الناس هذا أبو موسى شيخ المسلمين، وحكم أهل العراق، ومن لا يبيع الدين بالدنيا، قد خلع عليا، وثبت معاوية ».

❦ الخوارج ❦

واستاء نفر من أصحاب على من نتيجة التحكيم، بعد أن عين معاوية أميراً على المؤمنين، فخرجوا عليه وانضموا إلى الحرورية وسموا (بالخوارج)، وربما أطلق عليهم اسم (المحكمة) أيضاً، وقد انقسم الخوارج إلى عشرين فرقة، وهم يكفرون على وعثمان وطلحة والزبير وعمرو بن العاص وأبا موسى الأشعري ومعاوية، وكل من رضى بالتحكيم وصوب الحكمين أو احدهما. وأوجب الخوارج الخروج على السلطان الجائر وقتاله. وعلى هذا فان آراءهم هذه. إنما تجعل منهم فرقة سياسية. ولكنهم أضافوا إليها نظرات حول حقيقة الايمان وشروطه فقالوا: إن الأعمال جزء مكمل للايمان. فمن يرتكب ذنبا (أى كبيرة من الكبائر) يعتبر مرتدا وكافرا: بل لقد أوجبت الأزارقة قتله مع أولاده ونسائه.

❦ المرجئة ❦

وقد نشأت المرجئة فى هذه الفترة وأصحابها لا يكفرون أحدا بذنوب، بل يتركون أمر هؤلاء وأولئك إلى الله سبحانه وتعالى الذى يعلم أسرارهم، ويطلع على خفايا صدورهم.

والارجاء لغة يعنى التأخير. والايمان عند المرجئة، هو المعرفة بالله تعالى وبرسوله. وأما ما سوى المعرفة من الطاعة فليس من الايمان: ولهذا فلقد أخرجوا العمل عن

الايمان أى عن النية والعقد، وقالوا لا نضر مع الايمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة، وقلوا يارجاء الحكم على صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة فلا يقضى عليه بحكم فى هذه الدنيا يجعله من أهل الجنة أو أهل النار .

وظهر من بين المرجئة طائفتان من الغلاة :

الأولى: وهى تقول بأنه يكفى فى الانسان القول باللسان، وأن اعتقد الرجل الكفر بقلبه فهو مؤمن عند الله عز وجل .

وأما الثانية: فإنها تذهب إلى أن الايمان عقد بالقلب ، وان أعلن صاحبه الكفر بلسانه بلا تقية ، وعبد الأوثان أو تهود أو تنصر ومات على ذلك ، فهو مؤمن ، ومن أهل الجنة .

وقيل إن أول من قال بالارجاء الحسن بن محمد بن على بن أبى طالب ولكنه لم يؤخر العمل عن الايمان كما تقول المرجئة. ولكنه حكم بأن صاحب الكبيرة لا يكفر، إذ الطاعات وترك المعاصى ليست من أصل الإيمان حتى يزول بزوالها.



الشيعية (١)

لقد كانت مشكلة الامامة - وهى مشكلة سياسية فى أصلها - السبب فى ظهور الخوارج والشيعية، وهاتان الفرقتان تتقابلان تقابلان الضد كما يقول الشهرستاني، فبينما يكفر الخوارج عليا واصحاب التحكيم ويترصون به حتى يقتل، نجد الشيعة من ناحية اخرى يتمسكون بامامة آل البيت ابتداءً من على بمقتضى الوراثة الدموية للرسول .

ومن ثم فقد أصبح على بن أبى طالب أحق المسلمين فى نظر الشيعة بالخلافة بعد الرسول ، أى أنهم شايعوا علياً وانتصرو له وبذلك سمو بشيعة على أو شيعة آل (١) أنظر المراجع والمصادر التى إستندنا إليها فى هذه المواضع فى آخر البحث وكذلك سلسلة الأئمة عند الشيعة والاسماعيلية.

البيت، أى المشيعين لهم، ولنا نعرف فى دقة تاريخية متى بدأ إطلاق هذه التسمية، أو متى بدأ التشيع كتيار ظاهر المعارضة لتيار الأحزاب الإسلامية الأخرى، لأن سائر المؤمنين فى عهد الصحابة كانوا يجلون آل البيت ويحيطونهم بكل إكبار واحترام .

وعلى هذا فقد انحصر الخلاف بين أهل السنة والشيعة فى أول الأمر فى دائرة الامامة فى صورتها السياسية المحضة، إذ لم يكن التشيع يمثل فى حقيقة الأمر سوى موقف حزب سياسى إسلامى فحسب، إلى أن استحدث الشيعة أقوالا سنعرض لها بالتفصيل، مثل: عصمة الإمام، والبداء، والغيبة، والرجعة، والتقية، وعلم الجفر، وبذلك أختصوا بمقالات أحدثت هذا الإنقسام التاريخى بين أهل السنة والتشيع. هذا بالإضافة إلى ما حدث من مغالاة بعض الشيعة الباطنية فى التأويل واستحداث أفكار بعيدة عن العقيدة الإسلامية مثل: آراء الاسماعيلية وغيرهم من الغلاة. وسنحاول فى الصفحات التالية إلقاء الضوء على حركة التشيع وأصولها، ومراحلها وفرقها فى شئ من التفصيل بقدر ما تسمح به صفحات كتاب عام فى الفلسفة الإسلامية .





أصول الشيعة وعقائدهم



(١) معنى التشيع :

لقد اتضح لنا كيف أن المعنى العام للتشيع، إنما يدور حول الولاء التام لعلى وآل بيت الرسول، والإيمان بأن الخلافة في السلطين الزمنية والدينية بعد رسول الله يجب أن تنحصر في الإمام على وذريته من بعده بالنص والوصية. بحيث يتمثل في على بن أبي طالب بداية دور الولاية الذي يلي النبوة، وأما الإمام لغة فإنه القائد والمرشد الذي يتقدم المصلين ليؤمهم، وكذلك هو الذي يلي أو يتولى أمور الجماعة الزمنية. وإذا كان هذا المنصب يمكن أن يتولاه عند أهل السنة أى مسلم بالغ عاقل متفقه في الدين، وعالم بالكتاب والسنة، بالإضافة إلى صفات أخرى مبسوطة في كتب الفقه والسياسة، كما نجدتها مثلاً عند الماوردي، فإن مصطلح الامام عند الشيعة لا ينطبق إلا على آل بيت الرسول المعصومين وهم أربعة عشر عند الشيعة الاثنا عشرية أى النبي ﷺ وهو أصل النبوة والولاية معاً، ثم ابنته فاطمة ثم الأئمة الاثنا عشر .

وسنعرض بالتفصيل فيما بعد لأدلة الشيعة على هذه الدعوى التي تفردوا بها عن جمهور المسلمين إبان الصدر الأول للإسلام.

(٢) بداية التشيع :

لقد اختلف المؤرخون في البداية التاريخية لحركة التشيع، وقد رأينا كيف أن الخلاف السياسى الذى صاحب مشكلة الخلافة قد أخذ يقلب إلى صورة دينية عقائدية، وانتهز هذه الفرصة رجال من أمثال سلمان الفارسى وعبد الله بن سبأ لكى يتفرق المسلمون فى إتجاه خطير وجد فيه الغلاة مأربهم فى المروق عن الاسلام وتعاليمه السمحة الميسرة، كما وردت فى الكتاب والسنة بدون تأويل متمسف يجعل

للنصوص باطنا لا يتلقى من النص الظاهر بدهاء أو إتفاقاً مع مسلمة العقيدة الإسلامية في جملتها.

وقد اختلفت الآراء حول البداية الحقيقية للتشيع، فمن قائل إن التشيع بدأ في عهد الرسول ﷺ كظاهرة دينية تنبع من حب عميق للنبي وآل بيته، هذا الحب الذي تركز حول علي بن أبي طالب بصفة خاصة لما أثر عنه من شجاعة وحكمة وخلق مثالي ودفاع عن الإسلام، هذا بالإضافة إلى الأحاديث التي أوردها الشيعة عن الرسول والتي تفيد أن الرسول الكريم قد وجه المسلمين إلى الالتفاف حول علي وموالائه، وكأن هذا التوجيه بمثابة توصية من الرسول في حياته بأن يخلفه علي بعد وفاته. وفريق ثانى يرى أن التشيع بدأ بعد وفاة الرسول مباشرة إذ إلتف جماعة من الصحابة ينتصرون لعلي ويرشحونه للخلافة وأن هؤلاء ساءهم ما قد بدر من بعض الصحابة من اختيار لأبي بكر بعد إجتماع السقيفة.

وآخرون يرون بداية التشيع بعد وقعة الجمل أو بعد مقتل عثمان أو في موقعة صفين، وأخيراً بعد مقتل الحسين في كربلاء.

والحق أن جمهور المسلمين الأعظم كان على ولاء لآل البيت وحب شديد لهم ولم يكن المسلمون يشعرون بأن نمة فريقاً دينياً يتحزب وحده لآل البيت وتكون له تعاليمه ومراسمه الدينية، بحيث يحدث نوعاً من الانفصام في الدين في النصف الأول من القرن الأول للهجرة، وعلى هذا فإن فكرة التشيع لم تأخذ طريقها إلى الظهور إلا في نهاية القرن الأول للهجرة ولاسيما بعد أن تبلورت نظرية النص والتعيين، وأصبحت أصلاً من أصول الشيعة إذ هم يجعلون لها الصدارة في مذاهبهم.

ونلاحظ من ناحية أخرى أن الظروف السياسية التي طرأت على حياة المسلمين خلال العصر الأموي والعصر العباسي إلى غيبة الامام الثاني عشر، هذه الظروف كان لها تأثيرها في تكوين الوجدان الشيعي بصورة قائمة نتيجة للاضطهاد والضغط والقتل والمطاردة والملاحقة، وذلك بسبب موقفهم الراض من جميع الخلفاء الذين اعتبرهم الشيعة من الغاصبين للخلافة ولاسيما الخلفاء الثلاثة: أبو بكر وعمر وعثمان.

ويمكننا أن نؤكد بأنه على الرغم مما أصاب أهل التشيع من محن وإبتلاء
لاسيما بعد مقتل علي والحسين، إلا أنهم رغم موقفهم الراض ظلوا يلتزمون
الهدوء والتسامح مع مخالفيهم إلى عهد الامام جعفر الصادق حيث نجد أن عامة
المسلمين لم يكن قد تبلور لديهم الاحساس الكامل بأن ثمة فرقا جوهريا بين
الشيعة والسنة في ظل إسلام واحد وعقيدة إسلامية واحدة، إنسياقاً مع جميع في
موالاة أهل البيت وحب سائر المسلمين لهم ، فلم يكن جعفر الصادق إماما
للشيعة وحدهم بل كان خير إمام للمسلمين كافة، أما ما حدث من إتجاه جمهرة
الشيعة إلى الوقوف موقف العداء الصريح والظاهر للخلفاء الراشدين إلى عثمان، بل
وسبهم ولعنهم على المنابر، فإن هذا الاتجاه لم يظهر إلا بعد هذا العصر كنتيجة
لموقف التحدى من الجانبين .

٣) فرق الشيعة :

ولم تلبت - . كة التشيع أن اتخذت مساراً إلى التفرق من جديد، وظهر العديد
من الفرق منها - هو معتدل ومنها من أشتط في الغلو. ولكن الجميع يرتبطون
برباط واحد هو إجماعهم على حصر الخلافة في ذرية آل البيت.

ويقسم الشهر ستاني الشيعة إلى خمس فرق رئيسية : الزيدية والاثنا عشرية ثم
الإسماعيلية ثم الكيسانية، والغلاة. وقد تفرعت هذه الأصول الرئيسية إلى فرق
فرعية كثيرة واختلطت آراؤهم بأفكار من مصادر غير إسلامية :

وقد سمى المؤرخون الزيدية والاثنا عشرية بمعتدلة الشيعة، وستتناول بالعرض
والتحليل آراء هاتين الفرقتين، ثم نعرض فيما بعد لآراء الغلاة.





معتدلة الشيعة



أولا الزيدية:

هي أكثر فرق الشيعة اعتدالا، وتتركز أغلبيتها العظمى في اليمن إلى عصرنا هذا حيث يتوالى الأئمة لديهم إلى آخر إمام قبل الثورة الأخيرة في اليمن. يذهب الشهرستاني إلى ان الزيدية اتباع «زيد بن علي الثاني» (زين العابدين) ابن الحسين، وهم يرون أن الإمامة إنتقلت من علي الإمام الأول إلى الحسن ثم من بعده إلى الحسين ثم إلى علي الثاني «زين العابدين» ومنه إلى زيد، بينما ترى الاثنا عشرية ان الامامة أنتقلت من علي زين العابدين إلى محمد الباقر.

وإذا كان الشيعة على وجه العموم يرون أن الامامة إنما تكون بالنص والتعيين وأن ينحصر من يتولونها في نطاق آل البيت من ذرية النبي (ﷺ)، وبينما يرى السنة أن الامامة إنما تتم بالبيعة أى بالاختيار المطلق لأى فرد من المسلمين أكملت فيه صفات معينة ليس من بينها بالضرورة الوراثة النبوية للرسول (ﷺ)، نرى أن الزيدية يجمعون بين المبدأين : مبدأ الإنتخاب ومبدأ حصر الإمامة في آل البيت، ولهذا فهم يذهبون إلى القول بحق المسلمين جميعا في إختيار الامام والخليفة بشرط ان يكون من ذرية النبي (ﷺ) .

موقفهم من الخلفاء الثلاثة :

إذا كانت الشيعة الإثنا عشرية قد اعتبرت الخلفاء الأوائل الثلاثة ابا بكر وعمر وعثمان معتصبين للخلافة، وبذلك رفضوا خلافتهم، وسمو لهذا السبب بالرافضة، نجد ان الزيدية يعترفون بصحة خلافة هؤلاء الخلفاء الثلاثة وذلك خلافاً لغيرهم من الشيعة ، ويقولون بجواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل ، ويقصدون بالأفضل على بن أبى طالب، وكان على رضى الله عنه أفضل الصحابة وأولاهم بالامامة - على رأى الشيعة - وذلك ليس لنسبه إلى رسول الله فحسب، بل لصفاته وأخلاقه المثالية التي اشتهر بها بين أهل رسول الله وصحابته، إلا أن الظروف

العصيبة التي كانت تحيط بالدعوى الإسلامية لاسيما والجيوش الإسلامية كانت على أهبة السفر للجهاد وأن بعض من دخل الإسلام من العرب ولم يدخل الإيمان في قلوبهم قد مالوا إلى العصيان والفتنة والارتداد عن دين الله، كذلك فإن الحروب التي سالت فيها الدماء بين المسلمين والمشركين من قریش، وكان على فارسها الأول، أُرثت هؤلاء القبليين ضغائن وأحقاد وقلوباً تطلب الثأر وتنقاد لأى مشير للفتن، كل هذا كان سبباً فى أن بلى الخلافة رجال أقوياء ناضجون وأكبر سناً من على مثل أبى بكر وعمر بعده، مراعاة للصالح العام، هذا ما رأته الزيدية وما امتنعت من أجله عن تفكير الخلفاء الثلاثة وإتهامهم بإغتصاب الخلافة .

صفات الامام : (عند الزيدية)

إذا كان الشيعة على وجه العموم يضيفون للامام صفات كثيرة، منها التقوى والصدق، والعلم، والعصمة، والرجعة ... الخ، فإن الزيدية يضيفون الى هذا صفة جديدة وهى أنه ينبغي أن يتصف الامام بالشجاعة وبالقدرة على اثبات حقه فى الامامة بقوة السلاح ولا يقولون بالعصمة أو بالرجعة أو بالتقية. وقد أشرنا أيضاً الى أن الامامة عند الزيدية تكون شورى بين الخلق وأنها عندهم من المصالح التي لا يحتاج اليها العبد لمعرفة الله تعالى وتوحيده، ذلك أن هذا إنما يحصل بالعقل وتبليغ الرسالة عن النبى الكريم، لكن الناس يحتاجون إلى الإمام لإقامة الحدود والقضاء بين المتحاكمين، وحفظ البيضة واعلاء الكلمة ومواجهة أعداء الدين فى الحروب . فلا يشترط فى هذه الأمور أن يكون الامام أفضل من غيره بل جوزوا - ك بعض أهل السنة - أن يكون الامام غير مجتهد ولا خبير بمواقع الاجتهاد طالما كان عاقلاً وبصحبته أحد المجتهدين ليراجعه فى الأحكام ويستفتيه فى الحلال والحرام، وهذا هو رأى فرقة (السليمانية) وهى احد فرق الزيدية (١).

الأئمة عند الزيدية :

بدأ الخلاف حول شخصية الأئمة عند الشيعة، وبصفة خاصة بين الزيدية والاثنا عشرية بعد وفاة على زين العابدين، فقد أنجب على هذا الامام محمد الباقر والامام

(١) الشهرستاني : ج ١ ص ١١٩ - ١٢٠ .

زيد أما الأوزى وهو محمد الباقر فهو الامام الخامس عند الاثنا عشرية، ولا يعترف الزيدية به، بل يقولون بإمامة زيد أخيه وتتسلسل الامامة عندهم من نسل زيد، وهكذا اتخذت سلسلة الأئمة عندهم اتخاها مخالفاً لاتجاهها عند الاثنا عشرية، وقد خالف زيد أحاه محمد الباقر، فبينما كان محمد هذا يرى أن استعمال القوة غير جائز، نرى أن زيدا يعترض على هذا الرأي وبهيب بشيعة أن يحملوا السلاح ضد الأمويين في عهد هشام بن عبد الملك ولم يلبث أن قتل بجوار الكوفة، وتولى إمامة الزيدية بعده ابنه يحيى وسار على منوال أبيه وكان معاصراً للإمام جعفر الصادق الذى نصحه بعدم إستعمال السلاح لإثبات حقه، وانتصرت لدعوته جماعات من خراسان ولكنه هزم وقتل على يد أحد قواد هشام بن عبد الملك . ويرى الزيدية أن الإمامة انتقلت بعد موت يحيى الى رجل من آل البيت هو محمد بن عبد الله الملقب بالنفس الزكية والمسمى بالمهدى، وهو ابن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب .

هذا وقد إستندت الزيدية إلى مذهب المعتزلة فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى قولها بشرعية مبدأ الخروج لقتال المعادين والمعارضين لهم، أما زيد بن علي زين العابدين فقد ولد عام ٨٠ هـ عن أم سندية ومات أبوه وهو فى الرابعة عشرة من عمره، فكفله أخوه الأكبر محمد الباقر، وكان لمحمد الباقر ولد فى سن زيد وهو جعفر الصادق وقد قتل زيد وصلب فى كناسة الكوفة؛ وكان زيد على صلة بواصل بن عطاء. وقد وافقه فى - رفض العصمة للأئمة وكذلك الرجعة والنص والتعيين - والتقية وهو لا يخالف المعتزلة إلا فى المنزلة بيد المنزلتين، بينما وقف جعفر الصادق ضد المعتزلة .

تولى يحيى الامامة بعد أبيه زيد ولكنه قتل وصلب كأبيه عام ١٢٥ هـ. لما كانت عقيدة الزيدية فى الامامة تنص على خروج فاطمى عالم تقى يجاهد فى سبيل الله، لهذا فلم يقصر زيد الامامة على أولاد الحسين بل أشرك فيها أولاد الحسن. وقد أسرع عبد الله بن الحسن إلى قبول رأى زيد بعد إستشهاد زيد، على الرغم من استحكام العداوة بين الرجلين فى حياة زيد، أى أنه آمن بأراء زيد بعد إستشهاده، وقد أعد عبد الله بن الحسن ابنه محمد النفس الزكية للإمامة بالمدينة

ولقب بالمهدى، كما خرج ابنه الآخر إبراهيم بالبصرة، وهم بهذا يطبقون ما قالتها الزيدية من جواز خروج إماميين فاطميين عادلين فى وقت واحد، وقد قتل الاثنان عام ١٤٥هـ.

وقد اختلف ابراهيم مع الزيدية، وأتى محمد بن زيد إلى البصرة، ودعا الزيدية إلى إمامته فأجابوه إلى هذا لكن العباسيين هزموا محمداً هذا وقتلوه وخلفه أخوه إبراهيم الذى لم يلبث أن دخل أيضاً فى صراع لاطائل تحته ضد العباسيين، وحتى قتل، وعادت الإمامة إلى عيسى بن زيد وهو أخو يحيى الذى آلت إليه الامامة بعد مقتل زيد، ولكن المنصور العباسى سجن عيسى طوال حياته حينما أراد إثبات حقه بالقوة، ويشير الشهر ستانى إلى جعفر الصادق أخير هؤلاء جميعاً، أى أبناء أعمامه من آل البيت، بجميع ما تم عليهم وقال «إننا لا نخوض هذا الأمر حتى يتلاعب بها هذا وأولاده...» إشارة إلى المنصور.

وقد كان عيسى معاصراً لابراهيم بن عبدالله واختلف معه ثم اتفقا أخيراً حتى مقتل ابراهيم، حين ذلك اعتكف عيسى واختفى عن الانظار حتى توفى، وكان له ولدان عنى بتريبتها «صباح الزعفرانى» داعيه عيسى بن زيد، وقد عاش ابنه أحمد إلى خلافة الرشيد، وكان الزيدية يجتمعون اليه فحبسه الرشيد لكنه تخلص من الحبس وتوارى، وقام بعد ذلك أئمة زيديون منهم على بن العباسى من ولد الحسن الذى سقى المهدي العباسى. ثم خرج بعده، الحسين بن على بن الحسن وهو المعروف «بصاحب فنج» إشارة إلى مقابلة جيوش العباسيين له فى موقع يقال له «فنج» وقتلهم جميعاً، وخرج بعده يحيى بن عبد الله بن الحسن على الرشيد وقتله الرشيد بعد أن أعطاه أماناً، ثم ظهرت الزيدية بعد هذا مع ادريس بن الحسن بن الحسن بن على بن أبى طالب وكان قد نجا من واقعة فنج وهرب إلى المغرب حتى تمكن سليمان بن جرير من دس السم له. وخرجت الزيدية أيضاً فى فارس ثم خرجت الزيدية الجارودية مع محمد بن القاسم من أحفاد الحسن بن على فى الكوفة، وقد سقى محمد هذا باسم صاحب «الطالقان»، ولم يلبث أن أسر وسجن ومات فى سجنه، ثم خرج فى الكوفة أيضاً بعد ذلك يحيى بن عمر من أحفاد زيد بن على أيام المستعين بالله العباسى، ولما قتل يحيى بن عمر هذا وحمل رأسه إلى بغداد اعتقد شيعتها أنه لم يُقتل بل غاب عن الأنظار إيماناً منهم بفكرة الغيبة.

ويدو أن -تروج الزيديين سواء من أبناء وأحفاد زيد، أو من أحفاد عبدالله بن الحسن أو من غيرهم من آل البيت قد تعدد تطبيقاً للمبدأ الذى وضعه زيد وهو جواز خروج أكثر من إمام واحد فى نفس الوقت، وأنه لا عبء بالنص والتعيين، بل الأمر متروك رأى المسلمين إذ هم الذين ينتخبون الإمام شريطة أن يكون من آل البيت فحسب .

وعلى هذا فإن حركات الزيديين قد أصابها الفشل جميعاً لوقوفها موقف الصراع فيما بينها بينما ظلت حركة الامامية تسير فى خط واحد إلى الامام الثانى عشر ويقول الزهرستانى « ولم ينتظم أمر الزيدية بعد ذلك حتى ظهر بخراسان ناصر الأطروش، فطلب مكانة ليقتل فأختفى واعتزل.....فدعا الناس دعوة الاسلام على مذهب زيد وتمت الزيدية فى تلك البلاد « بلاد الديلم والجبل » وكان يخرج واحد بعد واحد من الأئمة . وناصر الأطروش هذا هو الامام الناصر الحسن بن على من نسل الحسين والمعروف بالأطروش .

ولم يلبث المذهب الزيدى أن استقر فى اليمن على يد الإمام الهادى إلى الحق يحيى بن القاسم من أحفاد الحسن، وقد ولد بالمدينة سنة ٢٤٥هـ وقد بايعه أهل اليمن عام ٢١٤هـ وكان من المعتزلة وأخذ يحارب الغلاة من الشيعة ولاسيما القرامطة حتى توفي ٢٩٨هـ فخلفه من بعده فى الامامة أبناؤه، وهكذا إنحصرت الزيدية فى اليمن وغلب الاعتزال على مذهبها منذ أن اتصل زيد بواصل بن عطاء ، وإلتقى فى هذا الأمر معه فرع الزيدية الآئى من نسل الحسن بن على ممثلة فى شخص عبد الله بن الحسن .

فرق الزيدية :

يشير الشهر ستانى إلى أن الزيدية أصناف أربعة : جاردية ، وسليمانية ، وبترية، وصالحية. وبين هذه الفرق إختلافات فرعية، أما الإختلافات الأساسية فإنها ترجع حول إيمان كل فرقة بإمامة شخص من الأشخاص سواء من حفدة زيد أو من نسل عبد الله بن الحسن، والجاردية تقول بهذا الرأى الأخير إذ أنها تذهب إلى امامة محمد « النفس الزكية » بدلا من عيسى بن زيد.

ثانياً : الإثنا عشرية :

تعد الاثنا عشرية أهم فرق الشيعة على الاطلاق، ذلك لأنهم أكثر عدداً بالإضافة إلى حرصهم الشديد على ترسيخ تعاليم التشيع ووضع حدوده وضوابطه سواء فيما يختص بمسائل الفقه، أو بأسلوب معاناة الرسوم والشعائر الدينية. إذ أنهم يحيطون الممارسة العملية للإسلام وتكاليفه بهالة من الحزن القاتل والمعاداة والتقاليد التي تتخللها تأثيرات أسطورية مستمدة من البيعة التي نشأت فيها الصابئة والزرادشتية والغنوصية. ويحفل تاريخ التشيع بحملة أساطير يرددها العامة بل ويتناولها كتابهم بالتسجيل جيلاً بعد جيل. وبعض هذه الاتجاهات ينطوى على خطورة الانزلاق إلى الغلو الذي يترأ منه كبار مفكرى الشيعة وعلمائهم المعاصرين. ونحن نجد بالفعل عدداً كبيراً من الأحاديث التي يوردها الكليني ويقبلها المجلسي يشم منها رائحة الخروج عن الاعتدال. وقد أشار بعض أئمة الشيعة المعاصرين ومن بينهم الامام (الصدر) والامام (محمد الحسين آل كاشف الغطاء)، إلى أنه لا يجوز بحال أن يلقى بالتشيع كل ما يكتبه المؤلفون الشيعة فلهؤلاء آراؤهم التي تعبر عن مواقفهم وحدهم. ومع ذلك فننا نرى أن كافة الشيعة أو غالبيتهم يحيطون هؤلاء المؤلفين بهالة من الاعجاب والثقة بآرائهم .

وليس هناك شك فى أن محاولة الشيعة المعاصرين من الاثنا عشرية شجب أمثال هذه المبالغات التي يوردها كتاب الشيعة، إنما يعد دلالة على شعور علماء الشيعة المعاصرين بضرورة تهئية مناخ التقريب بين المذاهب الاسلامية التي يمكن بفضل إنتقاء الخلافات الحادة بينها أن تعود إلى إسلام واحد وأن تكون المذاهب حول الفروع فحسب فلا تمس جوهر العقيدة، ومن ثم فلا يكفر مسلم أخاه لإختلافه عنه فى الرأى.

مشكلة الإمامة عند الإثنا عشرية :

إن الخلاف الأساسى الذى يدور حوله الحوار بين أهل السنه وأهل التشيع هو مشكلة الامامة، كما سبق ذكرنا، والشيعة الامامية (الاثنا عشرية) تتمسك بضرورة قيام إمام معصوم يتولى أمور الدين والدنيا ويكون له الحق فى تفسير القرآن بما أوتى من علم إلهى يتلقاه من مشكاة النبوة، أى من النور المحمدي. وقد رأينا

كيف أن الشيعة يلتفتون حول علي بن أبي طالب، ويقولون بأنه الامام الأول وتستمر الامامة حتى الامام الثاني عشر. إذن فقد كان هؤلاء يرون أن لعلي حقاً إلهياً في أن يخلف الرسول ﷺ، وقد ساعد في ظهور هذه الدعوة «عبد الله بن سبأ» الذي كان يذيع هذه الأقوال في المجتمع الإسلامي، وكان يحتج بقول النصارى بـرجوع عيسى، فيزعم أن علياً «ينزل قبل عيسى إذ هو أعظم منه لقوله تعالى : «إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاده». القصص ٨٥، وكذلك أذاع مقالة الرصي ومضمونها أن لكل نبي وصية وأن علياً وصى محمد قد نصبه بنفسه، وإذا كان الناس لا يعملون بأمر الرسول فإنهم بذلك يظلمون علياً ظلماً فاحشاً وذلك بانكارهم حق علي المنصوص عليه من الله.

ويذكر الكليني في كتابه الكافي^(١)، أن المسلمين، ولاسيما الصحابة عندما اغتصبوا حق علي في الخلافة ولم يعملوا بوصية الرسول دبت بينهم الفتنة، وانقلبوا على اعقابهم، وهو يرى كغيره من مؤرخي الشيعة إن الإسلام بُني على خمس الصلاة، والذكاة، والصوم والحج والولاية، وأنه لم يناد بشيء كما نودي بالولاية فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه يعني الولاية.

وقد استند الشيعة إلى أسانيد تؤكد أفضلية علي وحقه في الخلافة بعد النبي ﷺ منها : إنه كان متبحراً في العلم وفي اللغة وفي النحو وعالماً بتفسير القرآن، وصاحب حنكة في شؤون القضاء والحرب، وأنه يعلم سر الجفر. وقد جمع الكتاب طائفة من الحكم والأمثال المنسوبة لعلي، ولا شك أن كتاب نهج البلاغة المنسوب محتواه لعلي بن أبي طالب، إنما يدل على علو كعبه في هذه المجالات التي يشير إليها الشيعة، وثمة حديث عن الرسول ﷺ يذكر فيه أنه عليه الصلاة والسلام مدينة العلم وعلى بابها.

ومن أسانيد الشيعة أيضاً حديث غدیر خم، يذكر اليعقوبي أن الرسول عليه الصلاة والسلام عند عودته من حجة الوداع نزل بمكان يسمى بغدير خم - وهو موضع بالقرب من الجحفة - في الثامن عشر من ذي الحجة وقام خطيباً وأخذ بيد

(١) الكليني : الكافي كتاب الإيمان والكفر باب دعائم الاسلام : ١٥/٢ حديث.

على بن أبي طالب فقال: ألت أولى بالمؤمنين من أنفسهم، قالوا: بلى يا رسول الله، قال: فمن كنت مولاه فعلى مولاه ..

ويروى المسعودى ايضا أن النبي بعد أن انصرف عن الحديبية، أشار إلى أمير المؤمنين على بن أبي طالب بغدير خم قائلاً: «من كنت مولاه فعلى مولاه». وكان ذلك في اليوم الثامن عشر من ذى الحجة، ويشير المسعودى إلى أن ولدا على وشيعته يعظمون هذا اليوم.

ويروى الملا محمد باقر المجلسى خلاصة ما جرى في غدير خم فيذكر أنه بعد أن انقضت مناسك الحج وكان النبي في طريقته إلى المدينة ومعه المسلمون، استوقف الجمع عند غدير خم، وسبب ذلك ما أنزل عليه من القرآن بلزوم نصب على خليفة له من بعده (يا أيها النبي بلغ ما أنزل إليك من ربك فإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس) سورة المائدة الآية ٦٧. وتقول الشيعة إن معنى هذه الآية هو الأمر بنصب على خليفة للرسول. ويمضى المجلس فى سرد قصته عن لقاء الغدير فى خم فيقول: إن الرسول نصب له منبر من أقتاب الأبل، ودعا عليا إلى يمينه ثم حمد الله وأثنى عليه وأخبر الناس بدنو أجله قائلاً: «لقد دعيت إلى ربي وأناى مجيب»، وأناى مغادركم من هذه الدنيا، وأناى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترته آل بيتى .. ثم قال: ألت أولى بكم من أنفسكم، قالوا: نعم، فأخذ بيد على ورفعها حتى بان بياض ابطنه وقال: من كنت مولاه فعلى مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وأنصر من نصره وأخذل من أخذله ونزل النبي من منبره وصلى صلاة الظهر وأوى إلى خيمته وأمر بنصب خيمة بجانب خيمته لأمر المؤمنين (على) وجلس على فى خيمته وأمر الرسول الناس أن يابيعوه بالأمامة ويسلموا عليه بإمرة المؤمنين ففعلوا نساءً ورجالاً، وسر عمر بذلك مثل غيره.

ويذكر ابن خلكان نصا مخالفا لما أورده المجلسى وغيره من علماء الشيعة، فيذهب إلى ان الرسول عند عودته من مكة بعد حجة الوداع فى السنة العاشرة من الهجرة وقف فى خم وأخى على بن أبى طالب قائلاً: «على منى كهارون من موسى اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وأنصر من نصره واخذل من أخذله».

ويعلق الشيعة إلى يومنا هذا أهمية كبرى على حديث غدیر خم ويحتفلون بذكره بطريقة تثير العجب والفرقة بين المسلمين، فيضعون تماثيل من العجين يملأون بطونها بالعسل وهى تمثل أبا بكر وعمر وعثمان ثم يطعنونها بالمدى فيسيل العسل منها. وهذا كناية عن التمثيل بالخلفاء الغاصبين الثلاثة فى نظرهم.

والأمر الذى لا شك فيه أن حديث غدیر خم لا يعتبر حديثاً مقبولاً عند معظم أهل السنة، إذ أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان من الممكن أن ينبب عنه علماً فى الصلاة أثناء مرضه، فلو كان قد أوصى لعلی بالخلافة من بعده لكان من الضرورى أن تكون المبادرة الأولى لتثبيت هذه الوصية هى إنابته عنه فى الصلاة عند مرضه، امثالاً لأمر الله كما يفسر الشيعة آية النص التى أشرنا إليها.

والأمر الثانى أن الله سبحانه وتعالى قد ذكر فى محكم بيانه الآية : « ما كان محمد أباً أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين » ولاشك أن إنتفاء الأبوة لرسول الله يعنى أن الحكمة الالهية إقتضت بالأى يكون للرسول من نسله من يخلفه بعد وفاته حتى لا ينظر إليه المسلمون بعين القداسة ويحيطون ذريته بها، وربما تحول الأمر إلى تقديس إلهى كامل كما حدث بالنسبة لغلاة الشيعة فى موقفهم من أئمتهم.

والأمر الثالث أيضاً أنه إذا كان حديث غدیر خم صحيحاً، فلماذا لم يكن مثاراً كقضية بارزة فى سقيفة قس بن ساعدة، مادام الصحابة يعلمون به ويقرونه؟ ولا يمكن الادعاء بأن صاحب الرسول الأول أبى بكر الصديق وهو ثانى اثنين فى الغار كما تنص الآية، لا يعقل أن ينكر أبو بكر على على خلافته، ونحن نعلم من هو أبو بكر وأخلاقه وصدق طوبته وإخلاصه لرسول الله وللإسلام.

ثم أنه كيف يمكن تصديق الآية التى تنص على البيعة، وعلى أن يحكم المسلمون أنفسهم « وأمرهم شورى بينهم »، كيف تتفق الآيات الدالة على هذا المعنى مع ما يقول به الشيعة من النص الإلهى على الإمام ومن الوصية الإلزامية.

ولكن الشيعة يتمسكون بأن الخلافة لا بد وأن تكون بالسنن، ويرفضون فكرة الانتخاب ولهم فى ذلك أدلة منزهة : أن الخليفة يحكم باسم الله وليس باسم

الشعب، ومن ثم فيجب أن يكون اختياره من عند الله على لسان نبيه وليس من الشعب بطريقة الانتخاب، ويستدلون على هذا بقوله تعالى في الآية ٦٨ من سورة القصص : (وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة) فالله سبحانه وتعالى حصر الاختيار بإرادته ونفاه عن جميع الناس .

ومن أدلتهم أيضاً: أن الاكثرية غير معصومة من الخطأ ومن الجائز أن تختار رجلاً لا تتوافر فيه صفات الامام من العلم والخلق فتعم الفوضى والفساد. وقد نص القرآن كما تقول الشيعة على سقوط رأى الاكثرية وهم يستدلون بالآية ١١٦ من سورة الأنعام : (وإن تطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله) وفى الآية ١٠٦ من سورة المائدة : (واكثرهم لا يعقلون) او فى الآية ٧١ من سورة المؤمنون : (واكثرهم للحق كارهون) ويشير الشيعة ايضا إلى الحديث النبوى الذى يقول فيه الرسول انه يرى يوم القيامة أكثر أمته تدخل النار، وحين يسأل الرسول عن السبب يقال له إنهم ارتدوا بمدك على أديبارهم القهقرى.

ومن ادلتهم ايضا: انه إذا كانت السنة تقول بأن الخليفة يكون بالانتخاب وليس بالنص استناداً منهم إلى انه إذا انحرف الخليفة عزله وأتوا بالأصلح، فإن الشيعة ترد على ذلك بقولها بأن وظيفة الامام أن يقوم المعوج من رعيته فإذا قومته الرعية إنعكست الآية وأصبح الحاكم محكوماً والرعية هى الحاكمة.

ومن جملة الأدلة التى يسوقها الشيعة على أحقية على بالخلافة بعد الرسول انه كرم الله وجهه لا تختن رسول الله (١) ﷺ ولكن الحقيقة إن رسول الله قد زوج بناته - لعثمان بن عفان وإلى العاص بن الربيع ولكن على بالإضافة إلى هذا ابن عم الرسول ومن ثم كما يقول الشيعة فإنه ينتسب أيضاً دمواً إلى رسول الله .

ويضيف الشيعة أحاديث أخرى للرسول فى تفضيل على على غيره منها «من كنت مولاه فعلى مولاه» (٢)

(١) البخارى مناقب على : ٧١/٨ وسلم فضائل على : ١٧٥/١٥ وختن رسول الله اى انه زوج ابنته فاطمة رضى الله عنهما.

(٢) ابن حنبل المنسذ : ٣٦٨/٤ / ٣٧ من حديث البراء.

و «على منى وأنا منه»^(١)، وكذلك قوله ﷺ «أنت منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي»^(٢)، ثم حديث المؤأخاه بين رسول الله وبين علي بن ابي طالب، وقول رسول الله ﷺ كذلك «أنت أخي في الدنيا والآخرة»^(٣) وكذلك حديث عائشة المسمى بحديث الكساء عندما أدار الرسول ﷺ رداءه على علي وفاطمة والحسن والحسين ودعا لهم بأن يذهب عنهم الرجز يطهرهم تطهيراً^(٤)، وكذلك يذكر حديث الطير عن ابن مطهر الحلبي وهم يقولون ان النبي ﷺ أتى بطائر فقال أأنتى بأحب خلقك إليك وإلي ليأكل معي من هذا الطائر، فجاء علي رضى الله عنه فصدق الباب ودخل بعد ان رده أنس بن مالك ثلاث مرات وقال الرسول له يا أنس ما حملك على هذا؟ فقال رجوت ان يكون الدعاء لرجل من الأنصار فقال الرسول الكريم يا أنس أوفى الأنصار خبير من علي؟ أوفى الأنصار أفضل من علي^(٥). ويتابع ابن مطهر الحلبي قائلًا إذا كان علي أحب الخلق إلى الله وجب أن يكون هو الأمام. وكذلك فان حديث العلم الذى يقول الرسول ﷺ فيه «أنا مدينة العلم وعلى بابها فمن أراد العلم فليأت الباب»^(٦) يعد من أهم أدلة الشيعة على أحقية علي بالأمامة. ويضاف إلى هذه الأدلة حديث الرسول ﷺ القتال فيه بأن «أفضاكم علي»^(٧).

وأخيراً نجد أدلة كثيرة يسوقها الشيعة على أحقية علي بالأمامة ومنها قوله ﷺ فى غزوة «خبير» «لأدفعن الراية إلى رجل يحب الله ورسوله ويحب الله ورسوله»^(٨).

وكذلك قول الشيعة بان علياً أتقى الصحابة وأزهدهم وكذلك قول الرسول الكريم «من أراد أن ينظر إلى آدم فى خلقه وإلى نوح فى حكمته وإلى إبراهيم فى

(١) البخارى فتح البارى لابن حجر : ٣٠٣/٥ حديث رقم ٢٦٩٦ .

(٢) البخارى م.س : نفس الموضوع .

(٣) تحفة الاحوذى : ٢٢٢/١٠ : حديث ٣٨٠٤ وقد ذكره الترمذى

(٤) سورة الاحزاب اية (٢٣) الحديث من احمد : المسند : ٢٧: ٢٥/٥ وكذلك راجع الترمذى ٢٧٥ .

(٥) راجع الامام الشوكانى فى كتاب القوائد المجمة فى الاحاديث الموضوعة ص ٢٨٢ ط بيروت .

(٦) راجع ابن الجوزى : الموضوعات : ٣٥٣/١

(٧) الترمذى : حديث رقم ٢٧٤٢ .

(٨) ابن حجر : فتح البارى . شرح صحيح البخارى : ٤٧٦/٧ حديث رقم ٤٢١٠

فى حلمه فليظفر إلى على بن أبى طالب^(١)، وكذلك ما رواه الكلينى من ان الارض كلها للإمام، وفى صيغة اخرى يذكر ان الدنيا كلها والأخره للأمام يضمها حيث يشاء ويدفعها إلى من يشاء^(٢).

ويذكر صاحب الكافى كذلك ان الله فرض طاعة عبده على العباد، ولهذا لم يخفى عنه خبر السماء صباحاً ومساءً، وهذا يعنى أن أئمة الشيعة يتساوون مع الأنبياء والمرسلين ويوحى اليهم دون حجاب على حد قول إمامهم أبو عبد الله ومجد صوراً أخرى من هذه الأحاديث والأقوال الموضوعه التى تذهب إلى حد كبير فى اللغو ومساواة على وابنائته بالنبي من حيث أنهم يتصلون بالسماء ويتلقون الوحي مثلهم فى ذلك مثل النبي.

والأمر الذى لا شك فيه ان جمهوره الأناعشره المعتدلين لا يقبلون أمثال هذه الأقوال التى تشيع فى كتابات المجلسى والمطهر الحلى والكلينى.



هذه هى أقوال الشيعة واسانيدهم فى اثبات أحقية على بالإمامة بعد وفاة الرسول الكريم، وقد أثبت علماء الحديث من أهل السنة عن طريقة الجرح والتعديل بعدم صحة معظم هذه الأحاديث، ومن هؤلاء الفقيه الحنبلى تقى الدين بن تيميه، والغريب فى الأمر أن الشيعة يحاولون أيضاً اثبات الوصية والنص عن طريق اقوال أهل السنة، وكيف ان النبي هو الذى بعث عقيدة التشيع وأوجدها ودعا إلى حب على والولاء له، وكان فى نظرهم اول من اطلق لفظ شيعة على اتباع على ومؤيديه ولولاه لم يكن للشيعة والتشيع أى وجود أو أثر كما يقول الشيعة على وجه العموم. وهذه الأقوال كلها تنقصها الأسانيد الصحيحة.

(١) الشيخ المفيد «الأمالي» المجلس الثانى ص ١٦/١٥ طبعه النجف.

(٢) الكلينى: الكافى فى الأصول ٤٠٩/١ ط. إيران.

شروط الإمام وصفاته :

١ - الإمامة بالنص والتميين مع ضرورة أن يكون الإمام من آل البيت.

كان أهل السنة يضعون شرطاً للإمام، وهو أن يكون من قریش، ويستندون في هذا إلى حديث نبوی رواه البخاری، ولما رأَت الشيعة منهم ذلك قالوا : «إن بيت النبي هو أفضل بيوت قریش ولولا هذا البيت لما علا شأنها. ويشير البخاری إلى اصطفاء الله محمد من بني هاشم من قریش ومن كتانه ولد اسماعيل.

وعند الشيعة - كما ذكرنا - ينحصر الأئمة اثنا عشر في علي وبنيه. وقد استدل أهل التشيع على ذلك بما رواه مسلم في صحيحه من أن النبي قال : «إن هذا الأمر لا ينقضى حتى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة كلهم من قریش» ويضيف العلامة الحلبي حديثاً نبوياً مفسراً للحديث السابق حيث يقول النبي عن الحسين : «ابني هذا إمام ابن إمام آخر إمام أبو أئمة تسعة، تاسعهم قائم» .

وإذن فلا بد أن يكون الامام - حسب تصورهم - من آل البيت ومن نسل علي من فاطمة بالنص والتميين.

وهكذا أخرجت الشيعة الإثنا عشرية بمحمد بن الحنفية من سلسلة الامامة ذات الوراثة النبوية، لأن هذه السلسلة لا تستند إلى علي فحسب، بل إلى فاطمة بنت رسول الله ﷺ أيضاً.

وقد أشرنا فيما سبق، إلى أن بعض الشيعة من الفرس قد أدخلوا مقولة النسب الروحي والتبني الروحي إلى جوار السلسلة الدموية في النسب لعلي وقد ظهر القول بهذا الاتجاه حينما التحم التشيع بالتصوف.

ويستدل الشيعة على أن الإمامة تكون بالنص لا بالانتخاب بأدلة كثيرة منها:

(١) أن الخليفة إنما يحكم باسم الله لا باسم الشعب، فيجب والحال على هذا النحو أن يختار من الله بلسان نبيه وليس من الشعب بطريق الانتخاب، وهذا الرأي يتفق مع نظرية الدولة في العصور القديمة والعصور الوسطى، وهي تشير إلى الحق الالهي للملوك في حكم شعوبهم أي أنهم إنما يحكمون الناس بتفويض إلهي.

(ب) ويستند الشيعة أيضاً إلى قول الله تعالى في الآية رقم ٦٨ من سورة القصص: «وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة»، ويستدلون من هذه الآية على أن الله سبحانه قد حصر الاختيار به تعالى ونفاه عن جميع الناس.

(ج) وهم يرون أيضاً أن الأكثرية غير معصومة من الخطأ فيجوز إذن أن تختار رجلا لا تتوافر فيه صفات الامام من العلم والخلق فتعم الفوضى والفساد، وهم يوردون آيات من القرآن وأحاديث نبوية يستدلون إليها في سقوط رأى الأكثرية.

وهذا يعنى إذن أن الامامة أو الخلافة لا ينبغي أن تكون من أهل البيت فحسب، بل يجب بالضرورة أن تكون أيضاً بالنص والتعيين الالهى أى بالوصية.

(٢) العصمة :

يرى الشيعة بعامة، والامامية منهم بخاصة، أن مرتبة الامامة او الولاية لا يستحقها إلا من يعصمه الله من الخطأ والانفعالات النفسية المختلفة، وأن الامام فى نظرهم معصوم من الخطأ جملة وتفصيلا، ونحن نعرف أن العصمة لله وحده، وأن النبى ﷺ، وهو رأس الأسرة العلوية التى ينتسب إليها الشيعة غير معصوم من الخطأ فى شئون الدنيا وإنما تكون العصمة له فى شئون الدين أى فيما ينزل عليه من وحى بالاضافة إلى عصمته من الكبائر، وذلك تطبيقاً لما ورد فى الذكر الحكيم من أنه قد بعث رسولا بشراً أى أنه ليست له صفة الألوهية، وآيات القرآن دالة على ذلك منها ما ورد فى سورة «عبس» : «عبس وتولى أن جاءه الأعمى وما يدريك لعله يزكى..» وقصة هذه الآية معروفة فى كتب التفسير وكذلك قصة زينب بنت جحش، ومولى الرسول زيد، وقد وردت فيهما الآية القرآنية : «أفتخفى فى صدرك ما الله يعلمه» .

هذا نوع من التوجيه والعتاب للرسول الكريم، وكذلك أيضاً ما ورد فى القرآن فى سورة : القصص آية ٥٦ ، «إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهذى من يشاء» .

وأيضاً ما كان يرد من أحداث يدلى فيها الرسول برأى وخاصة فى شئون الدنيا، وقد يصيب أو يخطئ وهو القائل (انتم أعلم بشئون دنياكم) .

وإذا ذهبنا إلى أبعد من هذا تاريخياً فإننا نجد قصة يوسف مع زوجة العزيز في مصر وقول الآية : «ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه» سورة يوسف آية ٢٤ .

وهذا يعنى أن يوسف لم يكن معصوماً بالذات إذ أنه هم بامرأة العزيز، ولكن الله أراد له الظهارة كتنبي فعصمه من الوقوع فى الخطأ، وهنا تأتى العصمة من الله وحده .

ومهما قيل فى بعض كتب التفسير من أن هذه السور والمواقف إنما حدثت لتكون كتماذج أو كصور يتأسى بها البشر فتكون من أساليب التربية القرآنية، إلا أنها أحداث وقعت وإذا أخذت بدلالاتها الواقعية البحتة فإنها تفهم على أنها من سلوك البشر العادى الذى لم تتح له فرصة التوجيه السماوى عن طريق الرسالات السماوية .

وعلى آية حال فإن الشيعة يتمسكون تمسكاً شديداً بمبدأ العصمة ويحشدون جملة من الأدلة للانتصار لهذه القضية التى هى لب الامامة وقوامها .

وتعنى العصمة فى كلام العرب المنع مصداقاً لقوله تعالى «فى سورة هود آية ٤٤٣ : «سأوى إلى جبل يعصمنى من الماء» أى يمتنى، وكذلك قوله تعالى فى نفس السورة والآية : «لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم» أى لا شىء يمنع من العذاب إلا رحمة الله، وتعنى العصمة أيضاً الحفظ والامتناع عن فعل المعصية كما ورد فى سورة يوسف أن استعصم أى تأبى على امرأة العزيز حين راودته عن نفسها .

فالعصمة إذن قوة تمنع صاحبها عن الوقوع فى المعصية والخطأ، بحيث لا يترك واجباً ولا يفعل محرماً مع قدرته على الترك والفعل، ويكون المعصوم قد بلغ من التقوى الحد الذى لا تغلب معه عليه الشهوات والأهواء، وكذلك قد بلغ من العلم بالشريعة وأحكامها مرتبة لا يخطئ معها أبداً .

فالعصمة إذن عند الإمامية شرط فى الإمام، كما هى فى نظرهم شرط للنبي، لضرورة ثبوت براءتهم من العيوب والذنوب، وهم يذهبون إلى أبعد من هذا وهو

إثبات عصمة الأنبياء قبل النبوة، ويحشدون أدلة كثيرة على صحة دعواهم أوردها الرازي في كتاب «عصمة الأنبياء»، كما أوردها المجلسي في كتابه «بحار الأنوار». على أن الفكر الشيعة الحديث يحاول الاتفاق مع نظرة أهل السنة في تجويز وقوع الخطأ والسهو غير المتعمد من الأنبياء، وذلك كما يرى العلامة الحلي، وقد سبق أن ذكرنا أن الزيدية من الشيعة ترفض القول بالعصمة للأئمة وللأنبياء في غير التنزيل والكبائر بالنسبة للنبوة.

الأدلة على عصمة الامام :

يورد الشيعة نوعين من الأدلة، بعضها عقلي وبعضها الآخر نقلی.

أولاً : الأدلة العقلية :

١) دليل التسلسل أو الدور:

وهذا الدليل يسوقه الامام الحلي في كتاب «منهاج الكرامة في الامامة» وعلى الرغم من أن الحلي قد رفض العصمة للأنبياء فيما ذكرنا ، إلا أنه يتمسك بها بالنسبة للأئمة، وربما كان هذا راجعاً إلى أن النبي إنما يطبق تعاليم الوحي المنزل من السماء وهو صادر عن الله المعصوم من الخطأ، أما الامام فهو المكلف بتفسير النصوص الدينية وتطبيق مفاهيمها على الأحداث الجارية في الجماعة الاسلامية وليس له من دليل يرشده سوى عقله، ومن ثم كان من الضروري أن يكون معصوماً من الخطأ أمام جملة الاحتمالات التي تنبثق من النص القرآني ، فيأخذ بالأصوب منها ويعصم عن الزلل فيها.

ويرجع دليل التسلسل إلى دليل الواجب والممكن عند فلاسفة الاسلام، وكذلك دليل تسلسل العلل، فكل ممكن يحتاج في وجوده أو عدمه إلى علة، فإذا كانت هذه العلة من جنس الممكنات لأحتاجت إلى علة أخرى، ولو كانت هذه الأخيرة ممكنة لأحتاجت إلى علة أخرى غيرها، لا يمكن الوقوف عند حد مادامت العلل من جنس معلولاتها الممكنة ، ومن ثم فإنه يجب الوقوف عند علة غير ممكنة أي واجبة، وإلا حدث الدور الذي لا ينتهي، وهذا أيضاً أشبه بدليل المحرك الأول عند أرسطو، فإذا طبقنا قضية الممكن والواجب على الخطأ عند البشر فإننا نرى أن

الخطأ ممكن، وإذا أردنا رفع الخطأ الممكن بعلّة تنسخه، فيجب أن نرجع إلى علّة أو أمر أو شخص مجرد من الخطأ وهو المعصوم. ولا يمكن أن نفترض عدم عصمته حتى لا نقع في التسلسل أو الدور كما رأينا في مسألة تسلسل الممكنات إلى ما لا نهاية، ويقول الامام الحلبي: «إننا إذا لم نسلم بعصمة الامام فإننا نحتاج إلى إمام آخر، ولو كان هذا الأخير غير معصوم فإننا نكون بحاجة إلى إمام ثالث فإن كان معصوماً فهو الامام، وإلا لزم التسلسل».

وأما مسألة الدور فإن الامام إذا لم يكن معصوماً فإنه يلجأ إلى الرعية لترده إلى الصواب مع حاجتها إلى الإبتداء به والأخذ عنه، ولا يمكن الخروج من هذا الدور إلا بافتراض عصمة الإمام.

(٢) دليل تجدد الأحوال :

يرى الشيعة أن الأحوال المتغيرة والمتجددة تحتاج إلى تجديد في الأحكام، أي أن تطبيق المفاهيم الدينية لا بد من أن يتلاءم مع الظروف والأحوال التاريخية في كل عصر لاستحداث أمور لم تكن موجودة عند نزول الوحي، فينبغي إذن أن يوجد إمام حافظ للشريعة ومعصوم من الخطأ حتى يستطيع القيام بهذا العمل، لاسيما وإن القرآن ينطوي على آيات متشابهة بعضها يدل على التنزيه، وبعضها الآخر يدل على التشبيه، وكذلك تنص آيات على الجبر، وآيات أخرى على الاختيار، وأيضاً يوجد تكرار في بعض الألفاظ أو في بعض المواقع، مع كثرة القراءات والأختلاف على أمور منها، وإعتبار البسملة أو «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم» من آيات القرآن أم لا، وكذلك حيرة المفسرين في الوصول إلى المعنى الصحيح للحروف التي تستهل بها السور، وأخيراً فإن إختلاف المفسرين في فهم الآيات القرآنية ووجود تعارض بينهم، وتمسك السابق بأحقيقته على اللاحق، كل هذا يفيد أن تفسيراتهم، لم يأخذوها عن رسول أو إمام معصوم، ومن ثم فإنه لا بد من إمام معصوم يعرفنا بالقرآن الذي أنزله الله على رسوله، كما يشير الرازي في «نهاية العقول».

(٣) العصمة والامامة :

إن معنى العصمة متضمن في مفهوم الإمامة إذ لو انتفت العصمة عن الإمام لأفضى ذلك إلى نتائج باطلة. ويقول الرازي في (الأربعين في أصول الدين) إن الامام هو الذي يقتدى به الناس فلو جاز عليه الذنب وأقدم عليه، فيما أن يقتدى به الناس أو لا يقتدرون ، فإن فعلوا يكون الله قد أمر بالذنب وهذا محال ، وإن لم يفعلوا الذنب أى أن لم يقتدوا به فيكون خرج عن كونه إماماً لافتقاده مقوم وجوده وماهية قيامه، أى القيادة والامامة للناس، ولا يمكن على هذا النحو رفع هذا التناقض بين وجوب كونه مؤتماً به وبين عدم وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لديه - إلا بتصور العصمة متضمنه في مفهوم الامام ولازمة لوجوده .

(٤) لاعصمة للأمة :

يرفض الشيعة القول بعصمة الأمة ، ومن ثم فإنهم يرفضون مبدأ الاجماع . مع أن جمهور المسلمين متفقون على أن من خالف الاجماع ضل ، إستناداً إلى قول الرسول الكريم « أمتى لا تجتمع على ضلالة» وقد أصبح الاجماع عند أهل السنة أصلاً من أصول الأحكام الشرعية الأربعة : الكتاب والسنة والاجماع والقياس ، ويستدل الشيعة على رفضهم للاجماع بقولهم: إن الشريعة الثابتة بالتواتر عن رسول الله قد أوجبها على جميع المكلفين إلى يوم القيامة ، فيلزم إذن وصولها إليهم جميعاً وإلا كان ذلك تكليف مالا يطاق، فلا بد إذن من حافظ يحفظها وناقلاً ينقلها ويتعين أن يكون معصوماً، فإذا لم يكن كذلك تسرب الشك إلى حفظه ولم يكن نقله مفيداً للعلم .

وأما القول بعصمة الأمة أو حجية الإجماع فغير ثابت بالعقل، ولا سبيل إلى معرفة حجية عصمة مجموع الأمة إلا بالنقل والأدلة السمعية، وهذه قد يتطرق إليها النسخ والتخصيص، ومن ثم فقد ثبت لدى الشيعة أن المتكفل بنقل الشريعة وحفظها من التغيير والتبديل أشخاص معينون من قبل الله موصوفون بوجوب العصمة ، وهم ينتقدون أيضاً حفظ الشريعة عن طريق نقل أهل التواتر، فنقلهم قد يدل على أن ما نقلوه صحيح ولكن لا يدل على أن الذى لم ينقلوه لم يوجد . ويحشد الشيعة أدلة كثيرة للإستدلال على وجوب العصمة للإمام ونفى حجية

الإجماع للأمة، ويرون في النهاية أنه إذا كانت تولية المناصب التي هي أقل من الإمامة مثل القضاء والامارة لا تعطى إلا لمن لديهم القدرة على ذلك، فكيف يمكن أن يمارس الناس جميعاً وهم ما نطلق عليهم لفظ الأمة أن يمارسوا مهام الإمامة، حتى ولو كان أهل الحل والعقد منهم، فالإمامة هي المتصرفه فوق هؤلاء جميعاً والإمام صاحب السيادة المطلقة والسلطة التامة، لا يصلح أحد من الناس أو مجموعهم لتعيينه أو القيام بدوره، ومن ثم فيجب أن يكون التعيين بالنص من الله لإمام معصوم من الخطأ .

ثانياً : الأدلة النقلية :

ولا يكتفى الشيعة الامامية بأدلتهم العقلية على وجوب العصمة، بل هم يحاولون إستخراج أدلة نقلية من القرآن والسنة لتأييد دعواهم في وجوب العصمة للأئمة . وقد جاءت تخريجاتهم في صورة من التعسف الواضح، والتأويل الذي لا يتفق مع سياق الآيات ، فإذا أمرنا الله بطاعته وإطاعة الرسول وأولى الأمر، ذهبوا إلى أن اولى الأمر هؤلاء تجب طاعتهم ولا يتسنى ذلك إلا بعصمتهم وهم الأئمة، وكذلك فإن ما ورد في سورة الفاتحة من قول الله تعالى « أهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم» فهم يرون ان الذين انعم عليهم هم الأئمة وان النعمة هي العصمة .

وكذلك قوله تعالى في سورة البقرة: آية ١٨٧ م « كذلك يبين الله آياته للناس لعلهم يتقون» فإن تحصيل التقوى في نظرهم لا بد فيه من اليقين وعدم الشك، ولا يتم هذا إلا بوساطة إمام معصوم. وكذلك يفسرون قوله تعالى: « وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً» البقرة ١٤٣ ، بأن الشهداء هم الأئمة المعصومون المتزهون عن الخطأ والحاصلون على مطلق العدالة. وأخيراً فأنهم يفسرون قول الله تعالى رداً على إبراهيم حينما توجه اليه سبحانه طالباً أن تكون الإمامة في ذريته، يقول الله سورة البقرة آيه ١٢٤ م : « لا ينال عهدى الظالمين» وهؤلاء هم المذنبون الظالمون لأنفسهم حسب قول الله تعالى: سورة فاطر آيه ٣٢: « فمنهم ظالم لنفسه» وقد فسر الشيعة هذه الآية بأن المذنب لا يمكن أن يكون إماماً، ومن ثم فإن الإمام في نظرهم لا بد أن يكون معصوماً .

ولسنا نرى صحة هذا التخريج، لأن القول بأن المذنب لا يكون إماماً لا يقتضى بالضرورة أن تكون العصمة من لوازم الأئمة، وذلك أن المرء قد يمنع بطبعه وبارادته عن ارتكاب المعاصى دون أن يترتب على هذا الالتزام بما تقوله الشيعة من أن الله عصمه من الخطأ .

وعلى أية حال فإن أدلة الشيعة سواء كانت عقلية أم نقلية لا تصل إلى مرتبة اليقين الذى يقنع العقل بعصمة الإمام، ولكنها إجتهدات نبعت من الظروف المحيطة بهم، رغم نفهم لهذا التفسير .

والحقيقة أن الأقليات المضطهده دينياً تشعر بأنه ليس لها الخيرة فى معارضة قياداتها. فهم يلتزمون بالطاعة التامة لهم، لأنهم يحسون بأن عليهم أن يتفرغوا لموجهة تحديات الأعداء والصراع معهم، ويصبح إذن التشكيك فى قياداتهم أمراً بالغ الخطورة على بقائهم كطائفة واستمرارهم عبر التاريخ.

٣ - العلم :-

على الرغم من أن بعض مفسرى الشيعة قد فسروا علم الأئمة بأنه علم إلهامى، وأنهم مؤتمنون على الأسرار الإلهية ولديهم العلم بالكتاب وأسراره، إذ الإمام هو القيم على الكتاب، إلا أن بعض مفكرى الشيعة المعاصرين فى لبنان والعراق يلتزمون جانب الاعتدال والحكمة فى مسألة علم الأمام، فهم يرون أن الأمام يفضل جميع رعيته فى العلم - كما نفهم مضمونة كبشر - ولكن فى أسمى درجات البشرية، ومن ثم فهو غير حاصل على علم إلهى يختلف نوعاً أو جنساً عن علوم البشر، وكذلك فإن الميراث النبوى ليس سوى التلقى عن رسول الله فى شئون الدين ومناهجه .

والإمام حاصل على أسمى صفات الكمال والفهم والرأى والحزم والكرم والشجاعة وحسن الخلق والعفة والزهد والعدل والتقوى والسياسة الشرعية ونحوها، وهو أكثر خلق الله طاعة لله وأكثرهم علماً . تسلاً بالبر والخير.

ولم يضع الشيعة هذه الشروط للإمام - كما يذكرون - كأثر من آثار التشرى والاضطهاد الذى حل بهم، ولكنهم يستندون إلى قول الله تعالى : « أقم يهدى

إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدى إلا أن يهدى فما لكم كيف تحكمون» سورة
يونس م آية ٣٥ .

وجاء في الحديث : «أنا مدينة العلم وعلى بابها» وروى المحب الطبري في
كتاب «الذخائر» ص ١٧ ، أن النبي قال : (النجوم أمان لأهل السماء، وأهل بيتي
أمان لأمتي ... نحن أهل بيت لا يقاس بنا أحد » .

وخلاصة القول أن الشيعة المحدثين ينكرون على الإمام معرفة الغيب والقول بأنه
مزود بعلم إلهي لتفسير الكتاب وأن النصوص المقدسة هي رموز لمعان لا يملك
تأويلها إلا الأئمة، وهم - أي المحدثون - يقررون أن جميع علوم الإمام مستمدة
من الكتاب والسنة فحسب :

٤ - الإمامة والولاية (النزعة الباطنية) :-

لقد تبين لنا كيف ان التشيع يستهدف الكشف عن باطن الاسلام، أي عن
معدنه الحقيقي كما يقول الثقات من مؤرخي التشيع ومفسريه، وهم يستندون في
ذلك إلى آيات من القرآن وأحاديث نبوية منها آية الأمانة رقم ٧١ في سورة الأحزاب
وقول الله عز وجل في سورة النساء آية ٥٨ « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى
أهلها» ويذهب هؤلاء إلى أن مضمون هذه الآيات إنما يشير إلى الأسرار الألهية
وإلى باطن النبوة الذي يبلغه الأئمة المعصومون إلى أشياعهم، وكذلك يرى هؤلاء
المؤرخون أن هذه الآيات تشير أيضا إلى الولاية التي تجد معنيها في الإمام، ويروون
عن جعفر الصادق أنه قال كذلك. وإذا ألقيت الأمانة إلى من هو ليس أهلا لها -
على حد قولهم - فيكون في ذلك خيانة لمبدأ التقية والكتمان، وقد قال جعفر
الصادق : إن التقية ديني ودين آبائي ، فمن لانتقية له لا دين له « وتعني التقية
الإحتراز من إفشاء الأسرار الألهية، ولم تكن معروفة بهذا المعنى قبل جعفر
الصادق .

وأما اذا تجاهلت الجماعة مبدأ التقية، فإنها لا تلبث أن ترجع إلى النص الظاهر،
وهذا بدوره لن يوصل إلى الحقائق والأسرار الالهية، والشيعة مثلهم مثل الصوفية،
لا يقفون عند العبارات الظاهرة كما وردت في الفقه، والشريعة اذا تجردت من

الحقيقة ومن الباطن أصبحت مظلمة وعبودية. ، وقد ذكروا أن الإمام على بن أبي طالب قسم الناس الى ثلاث فئات :

١ - علماء رباتيون : وتنحصر هذه الفئة فى أشخاص النبوة والأئمة .

٢ - التابعون فريق النجاة، وهم الشيعة الذين تشرح صدورهم لدى سماعهم تعاليم الأئمة فيتناقلونها من جيل إلى جيل .

٣- والصامون أذانهم عن هذه التعاليم .

ولما كان الباطن يربط الشريعة بالحقيقة، لهذا فإن النزعة الباطنية تنطوى على الربط بين النبوة والإمامة (الولاية) ، ويعتبر النبى على هذا النحو وسيطاً بين الله والبشر، وكذلك الأئمة، وهذا الوسيط هو الحجة، وحضور الحجة ضرورى ظاهراً أو مستوراً. فالنبى حجة والامام حجة، وهكذا لا تنفصل النبوة عن الامامة أو الولاية.

ويمثل الإمام آدم الحقيقى، وهو الانسان الروحى الذى وجد قبل أن ينشأ الزمان فى عالم الابداع السماوى، ويمثل أيضاً الحقيقة المحمدية الباقية والكلمة المحمدية. أما النبى محمد فى صورته البشرية فإنه يعتبر المظهر الأرضى لهذا الانسان السماوى، ويستند الشيعة إلى قول رسول الله (صلعم) : (كنت نبياً وآدم بين الطين والتراب) وهذه إشارة إلى النور المحمدى والنبوة المطلقة أو الولاية المطلقة، وقد تجلّى البعد الظاهرى للحقيقة فى النبى محمد وكذلك تجلّى البعد الباطنى لها فى الإمام على . وليست القرابة الدموية وحدها هى التى تربط بين النبى وعلى أو بين شخص النبى وشخص الامام، بل هناك أيضاً قرابة روحية بينهما ترجع إلى سبق وجودهما معا فى الأزل كنور فى عالم ما قبل الخلق، ويذكر الشيعة حديثاً للرسول يقول فيه: «أنا وعلى من نور واحد» .

ويرتب الشيعة للنبوة مساراً وللولاية مساراً آخر، وبينما نجد الولاية متحدة مع النبوة عند الإمامية، نجدتها متقدمة عليها عند الاسماعيلية، ولكن تبقى الولاية مركزاً وباطناً للنبوة، والنبوة باطن الرسالة، والرسالة مظهر النبوة، كما يقول «حيدر آمدى» .

الرسول ينزل عليه جبريل بالوحي فيسمعه أو يراه فى الحلم أو فى اليقظة ، أما الامام فإنه يسمع صوت الملاك ولا يراه حلاماً أو يقظه، والامام بشكل باطن الانسان المملكتى السماوى الذى هو روح النبى الحقيقى، مجلى الحقيقىة المحمدية وهى محل الظهور الالهى . وإذا كانت المعرفة النبوية التشريعية تنتهى بمحمد الرسول فإن المعرفة الإلهامية لازالت مستمرة، وتستمر هذه المعرفة عن طريق الولاية الظاهرة والمستمرة إلى يوم الحشر ، وأصحاب هذه الولاية هم الذين ينثرون الكتاب ويظهرونه، فمحمد إذن بصفته رسولا هو مظهر النبوة المطلقة وهو خاتم النبيين ، أما الإمام على وصيه فهو مظهر الولاية المطلقة وخاتمتها، وبأنى الامام الثانى عشر المستور، أو الغائب، كخاتم لولاية الخاصة، وهذه الولاية الخاصة والمقيدة الأخيرة إنما تبدأ بمعنى الولاية فى شخص النبى أى هى الولاية المحمدية.

أما الولاية المطلقة فإنها تبدأ فى الظهور من « شيث بن آدم » .

ومن ثم فإن مفكرى الشيعة يتمسكون بازواج الولاية والنبوة فى شخص خاتم الأنبياء، ويجعلون الولاية المطلقة لعلى ، والولى أو الإمام عندهم هو بالنسبة للجماعة كالقلب بالنسبة للجسد، ولا بد عندهم من إمام يخلف النبى الناطق، وهذا الإمام كما ذكرنا هو قيم الكتاب، إذ القرآن ينطوى على معان مستورة لا يستطيع تأويلها سوى شخص يمتلك الميراث الروحى عن النبى وهو الإمام . وللأئمة سلطة روحية وهم مظاهر إلهية وبذلك أصبحوا أسماء إلهية. يشير صاحب « بصائر الدرجات » محمد بن حسن الصفار فى الجزء الثانى من هذا الكتاب ص ٨٠ إلى حديث لجعفر الصادق يقول فيه « خلقنا الله من نور عظمته » وأرواح شيعتنا خلقوا من فاضل طينتنا » .

أما « الكلينى » صاحب (أصول الكافى) فإنه يجمل صفات الأئمة المعصومين فيما يلى:

هم الذين ينثرون قلوب المؤمنين، وهم ركائز الأرض والعلامات التى يشير إليها الله فى كتابه، والذين أعطاهم الحكمة الطبيعية، خلفاء الله على الأرض، والعبدة التى يدخل إليه منها، يقول الامام على : « أنا عين الله، أنا جنب الله ، أنا باب الله : (الحديث الثامن) ، (وأوصياء الرسول) والقرآن نفسه يشير إليهم كوجوده

ظهور (وهم ليسوا بالمستورين فحسب بل هم المعنى الباطن نفسه) إتيهم منجم المعرفة وشجرة النبوة، ومزار الملائكة، وورثة المعرفة يرث بعضهم بعضاً. فيهم أم الكتاب أو الكتب المنزلة ويعرفون إسم الله الأعظم ، مثلهم مثل تابوت العهد عند اليهود، وإلى نزولهم على الأرض يشير نزول الملائكة والروح فى ليلة القدر، « تنزل الملائكة والروح فيها»، وهم يعرفون كل المعارف التى بلغها الملائكة للأنبياء والمرسلين، ومعرفتهم تشمل كل الأزمان، إنيهم المحدثون الذين تحدث الملائكة إليهم لأنهم نور قلوب المؤمنين، والكلمة الشهيرة التى تقول « من عرف نفسه فقد عرف ربه» تعنى أنه يعرف إمامة أى وجه الله بالنسبة له.

وبالعكس فإن من يموت دون أن يعرف إمامه يموت موته جاهلية أى بدون أن يعرف نفسه، هم مفتاح الحروف القرآنية أى الحروف السرية المكنونة فى مطلع السور وأحياناً كأسماء لها، وكلهم حقيقة واحدة فما يقال عن إمام منهم يصدق على كل من الأثنى عشر الباقيين.

وإذا كانت هذه الآراء حول النبوة والامامة يسوقها قدماء الشيعة وينقلها عنهم المستشرقون، بل ويبالغون فى تفسيرها، ومنهم المستشرق (هنرى كوربان) فى كتابه « تاريخ الفلسفة الاسلامية» فإننا نجد كبار مفكرى الشيعة المعاصرين ينتقدون هذه الآراء كما سبق أن ذكرنا، ويحددون دور الامام بفهمه للقرآن والسنة فهماً نموذجياً بما لديه من ميراث نبوى يجعل كلماته حججاً ونصوصاً، فالامام كما يقول (موسى الصدر) فى مقدمة كتاب كوربان: هو الذى يبين الأحكام من جهة ويفسر القرآن من جهة أخرى، وهو أيضاً يوسع دائرة السنة بما يضيفه من سيرته الخاصة ، وهكذا نشم من دفاع موسى الصدر أن للإمام المعصوم مركزاً خاصاً وولايته متممة للرسالة وله سلطة إلهية لتنفيذ الشريعة، ولتطبيق الاسلام ومبادئه على المجتمع ، وهى سلطة لا تمنح إلا لمن تحول إلى فكرة الاسلام وذابت ذاته فى كيانها حتى عد إستمراراً لها، وليست الولاية فى نظره باطن النبوة، كما يقول كوربان، ولكنها من أسس الدين بل من أهم أركانها، بل هى قاعدة أساسية لجميع أحكام الاسلام ، ويقول الشيعة: (بنى الاسلام على خمس، الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية ، وما نودى بشىء مثل ما نودى - بالولاية). ويقبل الإمام

الصدر فكرة اجتماع النبوة مع الولاية، وأن النبي لم يمارس مقام الولاية إلا عندما هاجر إلى المدينة، ولما كانت الولاية سلطة إلهية فهي في حاجة إلى النص، ويرى أيضاً أن الولاية ليس من وظائفها تفسير رمزية الآيات أو سلطة إدارة باطن الشريعة.

ومع هذا فهو يعترف بأن كتب الأحاديث عند الشيعة مثل (أصول الكافي)، و (ابن بابويه) وكذلك كتب «المجلسي» و «الملاصدرا» وغيرهم مشحونة بأراء باطنة، وهذه هي في الواقع الأصول التاريخية التي يستند إليها الشيعة إليها في فهم عقائدهم.

وكيف يمكن أن تتفق مع آرائهم إذا كانوا يرون أن الولاية أو الإمامة من أركان الدين وأنه من لا إمام له بالصفات التي ذكروها، فلا دين له، وأن الامام ينطبق بميراث نبوي وإن الله قد أوصى بالأئمة، فهم إذن يصدر عن سبب إلهي. ولهذا فإن أحكامهم صادقة وبيقينية، وهم الذين يسدون الثغرة أمام الظروف الجديدة، ولذلك رفض الشيعة القياس والمصالح المرسله، رفضوا اجتهاد العلماء، وكذلك ما نص عليه القرآن من شورى واجبة في شئون المرسلين، ونقول الآية (وأمرهم شورى بينهم) ويقول الله للرسول الكريم (وشاورهم في الأمر) ، وهكذا فإن الشيعة يريدون للعقل الاسلامي أن يجمد في مواجهة نصوص القرآن وأحاديث الرسول وأن يوقف التفسير على الأئمة وحدهم، وفي هذا إلغاء تام لكل ما جادت به قرائح المسلمين من آثار جلييلة في مجال تفسير القرآن وفهم الأحاديث النبوة .

أما قول الإمام موسى الصدر عن التشيع بأنه ليس مذهباً خامساً في مقابل المذاهب الأربعة السنية، إستناداً إلى أن الفقه عند الشيعة يعتبر فقهاً إسلامياً جديداً يعتمد على الكتاب والسنة والأحاديث المروية عن الأئمة والتي تمثل فهماً أعمق للكتاب وأوسع للسنة، فهذا يعني أنه يجعل أحاديث الأئمة كإضافة للأحاديث النبوية أو كاستمرار لها بعد الاستغناء عن القياس والمصالح المرسله، وهذا الموقف لا يتيح فرصة للقاء بين مذهب السنة ومذهب الشيعة عند القائلين بالتقريب بين هذين الموقفين،

٥ - الغيبة والرجعة والتقية والبذاء والجفر :

يؤمن الشيعة بنبية الإمام وهو الامام الثاني عشر (محمد بن الحسن العسكري) وقد ابتدأت غيبة الصغرى عام ٢٦٠ هـ ، واستمرت سبعين سنة كان له فيها سفراء أربعة اتصل بهم وهو مستور وآخرهم (على الصيمرى) ، وتبدأ من تاريخه الغيبة الكبرى التي تستمر إلى آخر الزمان ، ومن هذه الغيبة تتولد فكرة الرجعة حيث يعود الامام الثاني عشر فى صورة المهدي المنتظر ويسمى قائم القيامة وصاحب الزمان ، وهو لا يرى ولكنه حاضر فى قلوب المؤمنين برجعته .

ويرى الامام موسى الصدر أن فكرة الرجعة هذه هى بعينها فكرة ظهور المصلح الكامل الذى يشر بالنظام الأكمّل ويقامة مجتمع أفضل ويتعلق الناس به عندما يشتد بهم الظلم والجور ويشيع الفساد ، ويكون له دور وهو غائب وهو صيانه الأحكام ومنع إنعقاد الاجماع فى هذه الأحكام على خلاف الحقيقة وهو بمخالفته لسائر الفتاوى يمنع انحراف الفكر الشيعى ، وهذه المخالفة غير مشروطة بمعرفته وشهرة اسمه ، ويبحث الشيعة هذا الموضوع فى باب (حجية الإجماع فى زمن الغيبة) وعلى هذا فإن مهمة الامام الغائب أو المستور هى تنفيذ الأحكام الإسلامية على يد الذى استخلفه الله فى الأرض .

أما التقية فهى - كما ذكرنا - الاحتراز عن كشف أسرار التأويل ، ويشير الشيعة إلى أن معنى التقية كان موجوداً منذ عهد الرسول ، ويذهبون إلى أن مضمون التقية العام هو كتمان الأمور عند خوف الضرر .

أما الجفر فقد قيل عنه إنه كتاب سطر على جلد شاة يستنبط منه الشيعة وأئمتهم حوادث الغيب وما يقع للناس فى المستقبل ، وقيل إنه ينطوى على بيان الحلال والحرام ، ويقول الجرجاني فى كتاب « المواقف » ج ٦ ص ٢٢ : « الجفر والجماعة كتابان ليلبى ، رضى الله عنه ، قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث إلى انقراض العالم ، وكان الأئمة والمعروف من أولادهم يعرفونهما ويحكمون بهما » .

ويقول « الإيجي » فى « الموافق » : أن أهل البيت عندهم علم الجفر وأنهم يتوارثونه إماماً عن إمام إلى جدهم الرسول الأعظم .

ولكن بعض مفكرى الشيعة المعاصرين يرفضون التسليم بأن كتاب الجفر وما يرتبط به من علم يمكن أن يكشف للأئمة عن الغيب أو المستقبل ، فذلك من علم الله . ويذهبون إلى أن مسألة الجفر ليست من أصول الدين ولا المذهب عند الإمامية ، وإنما أمر نقلى .

ومهما يكن من دعوى هؤلاء المفكرين إلا أن عامة الشيعة يعتقدون فى صحة علم الجفر ، وقد شاهدت بنفسى فى العراق وفى النجف وكربلاء بالذات نسخاً من هذا الكتاب وهو يضم وريقات محددة العدد ينطوى على عبارات مجهلة تتخذ صيغاً فضفاضة تصلح للتطبيق على نظائر وإحتمالات كثيرة فى المستقبل . ومن هذا إقتنع الشيعة بأنه يكشف عن حوادث المستقبل ويتنبأ بها ، ولا يستطيع تفسير نصوصه سوى الأئمة أصحاب العلم الذوقى .

أما مصحف فاطمة فان الشيعة يقولون إنه كان من إملاء رسول الله على « على » ويقول الإمام الصادق : « عندنا مصحف فاطمة أما والله ما فيه حرف من القرآن ولكنه من إملاء رسول الله وخط على » . وهذا يعنى أن مصحف فاطمة ليس نسخة من القرآن بل هو كتاب مستقل . وعلى هذا فإن أقوال المهاجمين لهذا المصحف بحجة أنه قرآن فيه زيادات على القرآن المعروف لدينا تسقط وتتهوى أمام تفسير مفكرى الشيعة لحقيقة هذا المصحف الذى نسب إلى فاطمة . وكان من الضرورى أن يحترز الشيعة لثقافة هذا المصحف لفظ مصحف على هذا الكتاب فيقولون صحيفة فاطمة أو كتاب فاطمة متناً لإشاعة البلبله فى نفوس المسلمين .

أما البداء فانه كما يقول « الشهرستاني » ص ١٣٢ أن الشيعة يجوزون البداء على الله ، وأن للبداء معان ثلاث ، البداء فى العلم ، وهو أن يظهر الله خلاف ما علم ، والبداء فى الإدارة ، وهو أن يظهر الله صواب على خلاف ما أراد وحكم ، أما البداء فى الأمر ، فهو أن يأمر الله بشئ ثم يأمر بعده بخلاف ذلك ، ويستطرد الشهرستاني فيذكر أن « المختار » وهو من الفرقة « الكيمانية » من غلاة الشيعة اختار القول بالبداء لأنه كان يدعى علم ما يحدث من الأحوال : إما بوحى

يوحى إليه ، وإما برسالة من قبل الإمام ، فكان يعد أصحابه بحدوث شيء فإذا حدث هذا جعله دليلاً على صدق دعواه، وإن لم يوافق قال قد بدا لربكم أن يغير الأمر السابق.

ويضيف الشهرستاني إلى قوله هذا أن « المختار » كان لا يفرق بين النسخ والبداء، قال : إذا جاز النسخ في الأحكام، جاز البداء في الأخبار.

أما « النسخ » فإنه جائز في الشريعة الإسلامية، فقد يشرع الله حكماً كالوجوب أو التحريم ويبلغه لنبيه فيعمل به المسلمون ثم يرفعه الله وينسخه ويحل مكانه حكماً آخر لإنتهاء الأسباب الموجبة لبقاء الحكم الأول واستمراره. فقد كانت الصلاة في بادئ الأمر ناحية بيت المقدس، ثم تحولت إلى جهة البيت الحرام. وهذا معناه أن الله نسخ الآية الأولى وأحل محلها الآية الثانية، ولكن المسلمين اتفقوا على عدم جواز النسخ في الطبيعيات لأنه يستلزم الجهل وتحدد العلم لله وحدوته بعد نفيه عنه.

ولهذا فإن الشيعة الإمامية رفضوا قبول النسخ والبداء بهذا المعنى، والبداء الذي يقبلونه هو أن يزيد الله في الأوراق والأعمار أو ينقص منهما بسبب أعمال العبد. وقال النبي: (لا يرد القضاء إلا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا البر) ولذلك فهم يرفضون القول بالبداء الذي يستدعي الجهل وتحدد العلم، وذلك منفي عن الله سبحانه بحكم العقل والشرع. وقد قالت المعتزلة باللطف الإلهي وهو يقترب في المعنى من القول بالبداء المحدود عند الشيعة الإمامية، والعبد يدعو الله قائلاً « إنا لا نسألك رد القضاء، بل نسألك اللطف فيه ». وكذلك قول العبد: « والطف بنا فيما جرت به المقادير ».

وللشيعة على وجه العموم آراء حول (الوقف) أو التوقف و (السوق) و (الرفض) و (الخروج) و (التبري) و (التولي) .

أما «الوقف» فهو وقوف بعض فرق الشيعة عند إمام معين دون التسليم بالامامة لأولاده، وأما «التسوق» فهو عكس الوقف إذا هو القول باستمرار الامامة في أولاد الامام ، أي سوقها إليها. وأما (الرفض) فإنه يعنى رفض إمامة الخلفاء الراشدين

الثلاثة، ويقال لهؤلاء الذين رفضوا أنهم « الرافضة » وهؤلاء الخلفاء هم أبو بكر وعمر وعثمان .

والخروج يعنى ظهور الامام وبروزه وإعلان أحقيته فى الامامة، وقد خرج على وحارب، وخرج الحسين وحارب وقتل .، وقد ارتبط معنى الخروج بالجهاد والحرب لآيات الحق. وقد كره جعفر الصادق وأبناؤه الخروج بهذا المعنى، وتمسكت به الإسماعيلية وفرقتها ، وقالت الزيدية بجواز خروج إمامين فى وقت واحد، أما التبرى فهو يتفق مع معنى الرفض إذ أن الشيعة يتبرأون من كل من يقبل خلافة الخلفاء الثلاثة أو من لا يسلم بعقيدتهم فى إمامة أهل البيت.

وأما التولى فإنه يعنى التسليم بولاية على وأنها بالوصية من الله، وأنها ترجع إلى معين الولاية المرتبطة بالنبوة فى شخص النبى محمد، أى إلى النور المحمدي أو الكلمة المحمدية الأزلية.



«الأئمة الاثنا عشر»

تلتزم الاثنا عشرية بإمامة إثني عشر إماما من نسل فاطمة بنت رسول الله وعلى بن أبى طالب ابن عم الرسول، وهؤلاء الأئمة يتسلسلون حسب ظهورهم التاريخى على النحو التالى :-

(١) الإمام الأول: على بن أبى طالب، أمير المؤمنين، ولد بمكة فى البيت الحرام يوم الجمعة ١٣ رجب بعد عام الفيل بثلاثين سنة، ولم يولد قط فى بيت الله مولود سواه، لا قبله ولا بعده. وكانت وفاته فى ليلة الجمعة ٢٠ رمضان سنة ٤٠ هجرية / ٦٦١ ميلادية، قتلا بسيف عبد الرحمن بن ملجم، وكان سنة حين مقتله ٦٣ عاماً .

(٢) الإمام الثانى: وهو الحسن المجتبي، ابن على بن أبى طالب، وقد بويع بالخلافة سنة ٤١ هجرية. ولد بالمدينة ليلة النصف من شهر رمضان سنة ثلاث

للهجرة، وتوفى سنة ٥٠ هجرية، أى ٦٧٠ ميلادية عن ٤٧ عاماً ، ويقال أن معاوية دس له السم على يد زوجته .

٣) الإمام الثالث: الحسين بن على بن أبى طالب، ولد فى النصف من شعبان سنة ٨ هجرية، وقتل فى كربلاء فى العاشر من المحرم سنة ٦١ هجرية / ٦٨٠ ميلادية، وكان عمره ٥٦ سنة وأشهر .

٤) الإمام الرابع: على زين العابدين، ولد بالمدينة فى شهر شعبان سنة ٣٨ هجرية، وتوفى بالمدينة المنورة سنة ٩٥ هجرية / ٨١٤ ميلادية عن ٥٧ عاماً .

٥) الإمام الخامس : محمد الباقر ، ولد بالمدينة سنة ٥٧ هجرية وتوفى سنة ١١٤ هجرية / ٧٣٢ ميلادية .

٦) الإمام السادس: جعفر الصادق : ولد بالمدينة سنة ٨٠ هجرية وتوفى سنة ١٤٨ هجرية / ٧٦٥ ميلادية.

٧) الامام السابع: موسى الكاظم: ولد بالأبواء بين مكة والمدينة فى أبواء فى شهر صفر عام ١٢٨ هجرية، وإستشهد بالسم فى بغداد فى سجن هارون الرشيد عام ١٣٨ هجرية / ٧٩٩ ميلادية.

٨) الامام الثامن: على الرضا، ولد بالمدينة سنة ١٥٣ هجرية، وتوفى سنة ٢٠٢ هجرية / ٨١٢ ميلادية، ودفن بطوسى من أرض خراسان.

٩) الامام التاسع: محمد الجواد التقى : ولد بالمدينة سنة ٢٢٠ هجرية / ٨٣٥ ميلادية. وكان عمره عند وفاته ٢٥ عاماً، ويقال أن المأمون مال إليه وشنف به ولكن المعتصم دس له السم وقتله .

١٠) الإمام العاشر: على الهادى: ولد بقرية فى ضواحي المدينة عام ٢١٤ هجرية، وتوفى فى سامراء سنة ٢٥٤ هجرية / ٨٦٨ ميلادية.

١١) الإمام الحادى عشر: حسن العسكري: ولد بالمدينة سنة ٢٣١ هجرية وتوفى ودفن بسامراء مع أبيه عام ٢٦٠ هجرية / ٨٧٤ ميلادية. ولقب بالعسكرى لأنه كان يسكن بسامراء بمحلة تعرف بالعسكر.

١٢) الإمام الثاني عشر : وهو الامام الحجة محمد بن الحسن : ولد فى منتصف شعبان سنة ٢٥٥ هجرية فى سامراء أيام الخليفة المتعمد، وكان عمره عند وفاة أبيه الحسن العسكري خمس سنين . ويقال أنه إختفى يوم وفاة أبيه . وتقول الشيعة أن الله قد أتاه فى هذا العمر القصير الحكمة وفصل الخطاب وجعله آية للعالمين، كما جعل يحيى إماماً فى حال طفولته وعيسى نبياً وهو فى المهد .

السفراء الاربعة :

تبين لنا كيف أن الإمام الثاني عشر سعى بالأمام الغائب صاحب الزمان والامام المستور، وكيف أن له غيبتين صغرى وكبرى، ففى الغيبة الصغرى كان يحتجب عن الناس ويكون إتصاله بشيعته عن طريق السفراء، وكان الشيعة يعطون الأسئلة للسفير وهو يوصلها إلى الامام الذى يجيب عليها ويمهرها بتوقيعه ويعيدها السفير إلى السائلين . وأما الغيبة الكبرى فقد إنتقطت فيها السفارات بين الامام وشيعته، وتقول الشيعة أن ذلك سر إلهى كما ذكرنا، لا يعلمه إلا الله ونبيه والأئمة الأطهار، وتنتهى هذه الغيبة بالرجعة أى بظهور المهدي، وهو الامام الغائب .

أما السفراء الأربعة فهم :

- ١) عثمان بن سعيد سفير الامام الثانى عشر الأول .
- ٢) أبو جعفر محمد بن عثمان، وهو ابن السفير الأول، وهو الذى أوصى إليه بالسفارة بأمر المهدي .
- ٣) وأوصى السفير الثانى إلى أبو القاسم الحسين بن روح النوبختى بأمر المهدي (الامام الثانى عشر) .
- ٤) ثم أوصى السفير الثالث إلى أبى الحسين على بن محمد الصيمرى بأمر المهدي . ويقال إن أولهم نصبه أيضاً الإمامان العاشر والحادى عشر، وقال عنه الأخير أى الإمام العسكري أنه هو الوكيل والحجة والثقة المأمونة على آل بيت الله وهو خليفة الإمام .

وقد استمر هؤلاء السفراء الاربعة فى انتظار رجعة الامام الغائب صاحب الزمان

المختفى في « سر من رأى » من عام ٢٥٦ هجرية إلى ٣١٩ هجرية، أى مايعرف بالغيبة الصغرى. ولما أدرك السفير الرابع على الصيمرى أنه قد مر حوالى سبعين عاما على غيبة الإمام ولهذا لم يوصى بسفير بعد وفاته. وكذلك تقول الشيعة أن الأمام الغائب أرسل رسالته الأخيرة إلى نائبه الرابع (يورد هذه الرسالة صاحب بحار الأنوار ج٣ ص ١٠٠) ويقول الامام فى هذه الرسالة:

« إجمع أمرك ولا توصى لأحد يقوم مقامك بعد وفاتك ، فقد وقعت الغيبة الثانية ، فقال على الصيمرى. « لله شأن هو بالغه» ، وبعد هذا تبدأ الغيبة الثانية التى تستمر إلى ظهور الامام المستور أى المهدي المنتظر.

ويرى بعض مفكرى الشيعة أن رجعة الامام تشترط أن تكون قلوب المؤمنين على مستوى عال من الصلاح والتقوى، فالتناس بفسادهم يحجبون رجعة الامام، وهذه الرجعة تعنى أن الامام سيكشف عن سر التوحيد أى عن السر الالهى أو الأمانة التى ورد ذكرها فى القرآن أو بمعنى آخر عن سر إنسان الحقيقة المحمدية الكاملة، وكذلك فإن رجعة الامام بعد الغيبة الكبرى تؤذن فى نظرهم بالقيامة.

ويشبه بعض مفكرى الشيعة مثل « آدمى » و« كمال كاشانى » الامام الثانى عشر بالفارقليط، الذى جاء خبر قدمه فى إنجيل يوحنا حيث تقول الآية : « سيبعث إليكم أبى بالفار قليط» .

بين الإثنا عشر والإسماعيلية:

يتفق الشيعة من إمامية إثنا عشرية وإسماعيلية سبعة على تعظيم الامام السادس جعفر الصادق، وكذلك يتفقون على إمامة من سبقه من الأئمة . والحق أن التراث الشيعى قد بدأ يأخذ طابعه المميز عند الامام على الأول، ثم تبلورت قضاياها بشكل رئيسى حول تعاليم على بن العابدین ومحمد الباقر وجعفر الصادق، على التوالى .

ولكننا نلاحظ أنه فى حياة جعفر الصادق ، ظهرت بوادر الانفصال للإسماعيلية، فقد قيل إن إسماعيل مات فى حياة والده جعفر الصادق ، وأن والده جعفر هذا نذر للإمامة بعده فى حياته، ويذهب فريق آخر أن جعفر الصادق رفض

أن يمنح ابنه إسماعيل هذا الشرف لأنه كان ملتصقاً بجماعة من الفرس يزينون له أموراً بعيدة عن الدين وأقرب إلى مذهب الغلاة، ولكن الفريق الذي تمسك بإمامة إسماعيل لم يلبث أصحابه أن نادوا بإمامة ابنه محمد بعد وفاته. أما الذين رفضوا تولية إسماعيل فقد أطاعوا رأي الإمام السادس جعفر الصادق الذي أوصى بالإمامة لابنه موسى الكاظم قبل وفاته متجاهلاً ولاية الفريق الأول لأخيه إسماعيل ثم لمحمد بن إسماعيل، ولذلك ظهر إمامان في المرتبة السابعة من الإمامة إحداهما هو الإمام موسى الكاظم وهو الذي تدين بطاعته الاثنا عشرية ويستمر التسلسل بعده إلى الإمام الثاني عشر صاحب الزمان. أما الإمام السابع عند الاسماعيلية فهو إسماعيل بن جعفر الصادق الذي يعد رأس الدولة الاسماعيلية وخلفه ابنه محمد ثم عدد من الأئمة المستورين إلى ظهور غيبيته المهدي بعد إنتهاء دور الستة على ماسترى حين كلامنا عن الاسماعيلية بالتفصيل .

(التشيع الاثنا عشرى ومراحل تطوره) :

بينما سجل التشيع الإسماعيلي انتصاراً ساحقاً بقيام دولة عبيدالله المهدي سنة ٢٩٦هـ / ٩٠٩م، مؤسس الدولة الفاطمية في المغرب واستمرراها في مصر، نجد التشيع الإثنا عشرى بنوء بالاضطهاد ويمثل أقلية تتأرجح بين الضعف والقوة إلى أن ظهر سلطانه على عهد الصفويين في إيران إبان القرن السادس عشر الميلادي .
ويمكننا أن نميز بين أربعة مراحل لتطور الفكر الشيعي الاثنا عشرى :-

❖ المرحلة الأولى :

وهي مرحلة ظهور الأئمة المعصومين وسفرائهم حتى وفاة الصيمري آخر السفراء عام ٣٢٩هـ / ٩٤٠م ، وفي هذه الفترة ظهر من مفكري الشيعة هشام بن الحكم في عهد الامام السادس جعفر الصادق ، كذلك أبو جمر القمي ٢٩٠ هـ / ٩٠٣م ، وكان من بطانة الإمام الحسن العسكري .

وعاش في هذه الفترة أيضاً محمد بن يعقوب الكليني، وكان قد رحل من الري إلى بغداد، وقد جمع في مؤلفه الضخم (أصول الكافي) آلاف الأحاديث والأخبار المروية عن الأئمة (طبعة طهران ١٩٥٥ في ثمانية مجلدات) .

* المرحلة الثانية :

تمتد هذه المرحلة من بداية الغيبة الكبرى للامام الثانى عشر حتى نصير الدين الطوس ٣٧٢هـ / ١٢٧٣ م ، وفى هذه الفترة اشتغل مؤلفو الشيعة بضبط كتب التشيع الإثنا عشرى واستكمال السنة الشيعية وتعميق مضامينها، ومن هؤلاء المؤلفين: الشيخ الصدوق (ابن بابويه) والشيخ المفيد ٤١٣هـ - ١٠٢٢ م، ومحمد بن الحسن الطوسى ١٠٦٧/٤٦٠ م، وقطب الدين سعيد الراوندى ١١٧٧/٥٧٣ م ، والاخوان السيد الشريف الرضى ٤٠٦ هـ - ١٠١٥ م، جامع نهج البلاغة والسيد الشريف المرتضى علم الهدى ٤٣٦ هـ / ١٠٤٤ م، وفضل الطبرسى المتوفى ٥٤٨ هـ - ١١٥٣ م، صاحب التفسير الشيعى المعروف للقرآن، ويحى بن البطريق ٦٠٠ هـ - ١٢٠٤ م، والسيد رضا الدين على بن طاووس ٦٤٤ هـ - ١٢٦٦ م، وغيرهم كثيرين.

ويلاحظ أن هذه الفترة هى فترة ازدهار الفلسفة الاسلامية الآخذة بالفكر الهلينيستى بداية من الكندى.

* المرحلة الثالثة :

وتبدأ من نصير الدين الطوسى حتى عصر الصفويين فى إيران، ويلاحظ أن كتابات نصير الدين الطوسى تمثل انتهاء مرحلة التكوين الأولى فى الفكر الشيعى. وقد ازدهرت فى هذه الفترة مدرسة نصير الدين الطوسى عن طريق تلامذة من أمثال العلامة الحلى ٧٢٦ هـ - ١٢٢٦ م وأفضل الكاشانى.

وفى هذه الفترة نلاحظ اقتراب التشيع الإثنا عشرى من التصوف بتأثير ابن عربى ومدرسته، ونجد أثر هذا فى صدر الدين القونوى الذى خضع لتأثير كل من ابن عربى ونصير الدين الطوسى. ونحن نجد تلامذة لابن عربى من الشيعة مثل حيدر الاملى الذى عمل على التقريب بين التشيع والتصوف فى كتابه «المخطوط» (جامع الأسرار ومنبع الأنوار)، وكذلك من تلامذته الذين ساروا فى هذا الاتجاه

زين الدين تركي أصبهاني ٨٣٠ هـ - ١٤٢٧ م، ومحمد بن أبي جمهور الاحمائي ٩٠١ هـ - ١٤٩٥ م، وهو صاحب (المجلى)، ثم محمد عبد الرزاق اللاهيجي ٩١٨ هـ - ١٥٠٦ م، وهو شارح محمود الشبستري الصوفي الذي توفي في أذربيجان عام ٧٢٠ هـ - ١٣١٧ م.

* المرحلة الرابعة :

وتعد هذه المرحلة من أعظم المراحل التي إزدهر فيها الفكر الشيعي الاثنا عشري وهي مرحلة النهضة الصفوية، وقد ظهرت فيها مدرسة أصفهان التي تزعمها الميرداماد ١٠٤١ هـ - ١٦٣١ م، وملا صدرا الشيرازي صاحب الأسفار الأربعة ١٠٥٠ هـ - ١٦٤٠ م، وعدد آخر من الأتباع والتلاميذ كأحمد علوي، ومحسن فيض، وقاضى سعيد القمي.

وقد شرح في هذه الفترة الملا صدرا موسوعة الكليني (أصول الكافي) كما سبق للمجلسي أن فعل ذلك في بحار الأنوار.

وهذه المرحلة الأخيرة للفكر الشيعي الاثنا عشري تستمر إلى عصرنا هذا، حيث ظهرت مدارس شيعية عدة بعد وفاة الشيخ أحمد الأحسائي ١٢٤١ هـ - ١٨٢٦ م، وقد عاد الفكر الشيعي لكي يبعث من جديد في موجة إحياء وذلك لعكوف مؤرخي الشيعة ومفكرهم حول كتابات ملاصدرا، على أننا نلاحظ أن المرحلة المعاصرة قد حفلت بطائفة كبيرة من مفكري الشيعة المستنيرين من أمثال حسين آل كاشف الغطاء، والقمي، والخوئي، وموسى الصدر، وجواد مغنية، وكثيرين غيرهم. وقد تميز هؤلاء جميعا بتأصل روح التقريب بين المذاهب الإسلامية في كتبهم ومحاولة تنقية الكتب الشيعية القديمة مما أحتوته من كثير من الأساطير والقصص عن الأئمة والتي يوحى بعضها باتجاهات باطنية خطيرة.





غلاة الشيعة

إذا كان الإثنا عشرية والزيدية قد ألزمو أنفسهم حدود النظر الدينى الصحيح فيما يتعلق بموقفهم من مشكلة الإمامة، فإننا نجد فريقاً من غلاة الشيعة قد طوروا الإمامة وأدخلوا فى مفهومها صفات إلهية وخرجوا إلى أن شخص الإمام مادام يعين بنص إلهى ويحصل على علم ومعرفة إلهية، فإنه إذن يكون محلاً لتجسد الله على طريقة عيسى بن مريم عند المسيحيين، أو ظهور الامام بمظهر ناسوتى يكون مجلى للحقيقة الالهية. ويمكن حصر إيجاباتهم فى تأليه على والأئمة من بعده، وإتخاذ مواقف تساند هذا الرأى ومنها اعتقادهم بأن مرتبة الإمام أو الولى أسمى من مرتبة النبى.

ويلاحظ - كما يقول ابن خلدون والشهرستانى وغيرهما من مؤرخى الفرق الاسلامية - أن الذين أنشأوا هذه المذاهب الغالية كانوا قد حملوا معهم وهم يعتقدون الاسلام آراءً وثنية معارضة للدين الحق كمذاهب المزدكية والخرانية والمسيحية، مع تأثيرات غنوصية واضحة، وتعددت الفرق الغالية فى الاسلام فمنها «العبائية»، «والنصيرية»، «والاسحاقية»، «والنعمانية»، «والخطابية»، «والروشنية»، «والسبائية»، «والكيسانية»، والمغيرية، والبيانية، والكربية، والهاشمية، والاوندية، والحريرية، والجناحية، والرزانية، والمنصورية، والكاملية، والغرابية، والذمية، ثم الإسماعيلية، والقرامطة، وغيرهم من الغلاة.

وسنعرض فى هذا الفصل لجميع فرق الشيعة الغالية التى أشرنا إليها، ثم نعرض للفرق الكبرى الغالية مثل الاسماعيلية والقرامطة.

أولا : غلاة الشيعة المتقدمين :

ينقسم هؤلاء الغلاة إلى فئات تدين بالولاء لألوهية على :

(١) السبائية :

هم أتباع عبد الله بن سبأ الذي غلا في علي، ورغم أنه كان نبياً ثم غلا فيه حتى زعم أنه إله.

ومن أقوال ابن سبأ الغالية، انه حينما قتل علي زعم أن عليا حي لم يموت وإنما الذي قتل هو شيطان تصور بصورته؛ وقد حل في علي الجزء الإلهي، ولا يجوز ان يستولى عليه. وهو الذي يجيء في السحاب، والرعد صوته، والبرق تسمه، وأنه سينزل إلى الأرض بعد ذلك؛ فيملا الأرض عدلا كما ملئت جوراً. وقد بنى الناس وهمهم بقتله كما فعل اليهود والنصارى بالنسبة للمسيح، كما يذكر صاحب كتاب (التبصير في الدين) وقد قالت السبائية أيضا بأن الألوهية انتقلت إلى الأنبياء والأئمة عن طريق التناسخ، وقالت السبائية بأن الروح القدس حلت بالنبي وعيسى من قبله ثم إنتقلت إلى علي والأئمة من بعده، كما يقول «المقدسي».

وتعتبر السبائية من المذاهب الملحدة لأنها أشرت مع الله آلهة أخرى.

(٢) الكيسانية :

وهم أصحاب كيسان مولى أمير المؤمنين علي، ويقال أنه لقبه «كيسان» وقد قام يطالب بثار الحسين بن علي ابن أبي طالب.

ويلتزم الكيسانية كما يقول ابن حزم بإمامة «محمد بن الحنفية»، فضلا عن أنهم يجوزون «البداء» على الله، وقد غالت الكيسانية في مذهبها الذي تسربت إليه عناصر أجنبية غريبة مثل القول بالتناسخ، ومن ثم فقد نسبت الكيسانية الخلود إلى محمد بن الحنفية، وسجت الألوهية عليه وعلى عدد من الأئمة. وقالت الكيسانية على وجه العموم إن الدين طاعة رجل ومن لا رجل له لا دين له وحملهم هذا القول على تأويل الأركان الشرعية، بل أن البعض الآخر منهم قالوا برفع التكليف الشرعية بعد الوصول إلى طاعة الرجل، وقال نفر منهم بضعف الاعتقاد بالقيامة.

وقد نشأت عن هذه الفرقة فرق أخرى منها : «المختارية» ، وهم أصحاب المختار ابن أبي عبيدة الثقفى ، وقد إنتهى المختار إلى رأى الكيسانية بعد أن كان خارجياً ثم زبيرياً ، وكذلك تفرعت عن الكيسانية «الهاشمية» وهم أتباع «أبى هاشم ابن محمد بن الحنفية» .

ونشأت عن الهاشمية «الخرامية» و «المزكية» و «الحارثية» ، كما يقول الشهرستانى وتقول الحارثية بإباحة المحرمات ورفع التكاليف الشرعية . وتفرعت عن الكيسانية أيضا : «البيانية» و «الرزمية» .

أما البيانية فهم أتباع «بيان بن سمرعان التميمى» وقد قال أتباعه بإنتقال الإمامة من أبى هاشم إلى بيان ابن سمرعان هذا ، وقالت هذه الفرقة صراحة بألوهية على وأنه قد حل فيه جزء إلهى وأنه يعلم الغيب ... الخ .

أما «الرزامية» فهم أتباع «رزام بن رزام» وهؤلاء قد ساقوا الإمامة من على إلى إبنه محمد بن الحنفية ثم إلى إبنه أبى هاشم ثم منه إلى على بن عبد الله بن عباس بالصوية ثم ساقوها إلى محمد بن على وأوصى محمد إلى إبنه ابراهيم الإمام وهو صاحب أبى مسلم الخرسانى الذى دعا إليه وقال بإمامته ، وكان أبو مسلم على مذهب الرزامية التى ساقته الامامة إليه .فيما بعد وأدعت حلول روح الإله فيه ، ولهذا فقد أيد أبو مسلم ابراهيم الامام على بنى أمية ، ولكن أبا مسلم لم يلبث أن إنقلب عليهم وأبادهم ، وكان أبو مسلم على مذهب الكيسانية الأول ودعا لال البيت ولكن جعفر الصادق أنكر عليه الإنضواء تحت لواء الشيعة الأنا عشرية ، ويقول الشهرستانى معلقا على هذا الموقف (إن أبا مسلم حاد إلى أبى العباس عبد الله بن محمد السفاح «مؤسس الدولة العباسية» وقلده أمر الخلافة) .

ومن الكيسانية أيضا خرج (المقنع) الذى إدعى الألوهية وتابعه مبيضة ما وراء النهار ، ويذهب الشهرستانى إلى أن هؤلاء صنف من الخرامية .

ولا نريدأن نستطرد فى إحصاء فرق الغلاة ، فقد تناخلت أراؤها فى كثير من الأحيان مع الفرق المعتدلة من الشيعة ، وتجعل الإشارة إليها بإحصائها وقد ترددت هذه الأسماء فى كتب الفرق على إختلاف فيما بينها ، على أننا سنشير فى إيجاز

إلى بعضها الذى كان له بعض التأثير المستمر فى الحياة الاسلامية إذ أننا نلاحظ من ناحية أخرى أن معظم الفرق التى أشرنا إليها قد إندرت ولم يبق له أتباع.

ونحن نشير إذن إلى هذه الفرق وهى تلك التى نفرعت عن «الكيسانية»:

فمنها، الكردية - الراوندية - وقد أشرنا إلى البيانية - الكاملية - المحمدية، أتباع «المخيرة بن سعيد العجلى» - الباقرية - الناروسية - الشميطية - الأفطحية - المباركية - القطعية - الهشامية، المشار إليها آنفاً - الزرارية - اليونسية - الشيطانية (أتباع شيطان الطاق) - الخطابية، وهم أتباع «أبى الخطاب الأسدى» الذى أدعى الألوهية، وقد نفرعت عنها المعمرية، والبزيفية، والمعيرية، والمفضلية - الكاملية أتباع «أبى كامل» - الغرابية، وهؤلاء يزعمون أن الوحي غلط فنزل على محمد بدلا من على لوجود تشابه بينهما، وقالوا كان أشبه به من الغراب بالغراب، والذباب بالذباب - الذمية، ويسمون أيضا «بالعلبائية» أتباع «العلباء بن ذراع الدوسى» وكان يفضل علياً على النبى بل سعى علياً لإلهاء، ويسميهم الأشعرى «بالشريعة».

وقد جاء أنهم سموا «بالذمية» لأنهم كانوا يذمون جبريل مثلهم فى ذلك مثل الغرابية، ويقولون أنه كان مأموراً بالنزول إلى على فنزل إلى محمد. ومن هذه الفرقة من يقول بألوهية محمد وعلى، ومنهم من يفضل محمداً فى الألوهية ويسمون «بالمحمية»، وأما من يفضلون على ويؤلهونه وحده فيسمون «بالعينية»، ومنهم من قال بألوهية أصحاب الكساء، وهم محمد وعلى وفاطمة والحسن والحسين، وهؤلاء هم «المخمسة» الذين يقولون بخمسة آلهة ويزعمون أن الروح الحاله فيهم واحدة وأنه لا فضل لواحد منهم على الآخر ويكرهون أن ينطقوا إسم فاطمة بالتأنيث فيقولون (فاطم).

وهناك من فرق الغلاة أيضا «النصيرية» الذين يؤلهون علياً، والأسحاقية والنعمانية والروشنية وغيرهم من المشبهة والقائلين بالحلول وتناسخ الأرواح، ويقال أنهم تأثروا بفرق غنوصية مسيحية مثل «الماركونية» و«الفالاتينية»، وقد قالت بعض هذه الفرق الاسلامية بأقانيم خمسة بدلا من الثلاثة المسيحية، أما «الروشنية» فهى فرقة ظهرت فى أفغانستان قبل إعتلاء الامبراطور «أكبر» لعرش الهند، ومؤسسها هو

«بايزيد» الأفغانى المولد والعربى النسب، وقد تأثر فى شبابه بالمانوية عن طريق الاسماعيلية الذين كانوا منتشرين فى ذلك الوقت فى منطقة خراسان الجبلية، وكانت مبادئه تتفق مع مبادئ الصوفية، إلا أنه أخذ ينحرف شيئاً فشيئاً عن العقائد الإسلامية. ويقال أن تعاليمه تتشابه إلى حد كبير مع تعاليم طائفة فقراء الهنود القائلين بوحدة الوجود، أى بسرمان الله فى جميع الكائنات التى هى مظاهره وأن المعلمين الدينيين ويسمون «البير» هم مظاهر الألوهية العظمى، فالبير إذن هو ممثل الله وهو معيار الخير والشر، وأنه هو الذى يعلم باطن الشريعة وأن إكساب الكمال الدينى أى معرفة المعنى الباطن لا يتم إلا بالرياضيات الروحية وإرشاد البير، ومتى بلغ الإنسان هذا الكمال إرتفعت عنه التكاليف الشرعية، وعلى هذا النحو فيكفى هؤلاء، كما يكفى الاسماعيلية على ما سنرى - مجرد الايمان الباطن دون النظر إلى الأعمال الظاهرة التى تبدو بالقياس إلى باطن الايمان أمراً لا قيمة له.

ويضيف الشهرستانى أسماء فرق أخرى إلى ما ذكرنا منها : «الكيلية» أتباع «أحمد بن الكيال» و«الحربية» أتباع عبد الله بن عمر بن حرب الكندى، وهى فرع من البيانية - قالت بإنتقال الامامة عن طريق تناسخ روح الله التى إنتقلت من عبد الله بن محمد بن الحنفية إلى عبد الله بن عمر بن حرب. و«الجناحية» وتقول بالتناسخ وإنتقال الامامة من أبى هاشم إلى عبد الله من نسل جعفر بن أبى طالب، وقد ادعى عبد الله هذا أن روح الله تناسخت حتى وصلت إليه، وبعد موته إنقسمت الجناحية إلى فريقين. وغيرها من الفرق الفرعية التى لا مجال لذكرها هنا.

وملاحظتنا على هذه الفرق الغالية أنها قد تخبطت فيما بينها بالتصريح بآراء تخرج عن أصول العقيدة الإسلامية، وذلك تحت ضغط تأثيرات أجنبية يهودية أو مسيحية أو فارسية أو وثنية قديمة على وجه العموم.

وكان أصحاب هذه الملل غير الإسلامية قد دخلوا الاسلام حاملين معتقداتهم القديمة كرواسب لم يستطيعوا التحلل منها أو على رأى آخر لم يكونوا على إيمان قوى، ولهذا عملوا على تلبس الحق بالباطل وادخال مذاهبهم الفاسدة على العقيدة الإسلامية البسيطة السمحة. وإذا كان القرآن وهو دستور الاسلام ومرجعه الأساسى يقرر بشرية محمد (ﷺ) وسائر الأنبياء، فكيف يمكن التسليم بألوهية

الأئمة ابتداء من علي، وكيف يحصل الأئمة على علم إلهي وأن تكون أشخاصهم خالدة وأزلية أبدية وأن يرتبط وجودهم الشخصي بوجود الكون بأسره.

والأمر الثاني هو أن معظم هؤلاء الغلاة قد وجدوا الطريق سهلاً إلى التآلية في شخص عيسى حيث إجتمع فيه اللاهوت بالناسوت، كما تقول المسيحية، ويرفض الإسلام هذا القول.

ومن ثم فإن تفصيل القول في آراء هذه الفرق المتضاربة الأقوال لا يفيدنا كثيراً في تتبع الخطوط العريضة للحياة العقلية في الإسلام في هذه الفترة. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الكثير من هذه الفرق قد إندرت ولم يعد لها أى تأثير في حياة المسلمين، لتهافت معظم آرائها وعدم إستقامة نظراتها إلى الدين.

أما القلة التي تابعت مسيرة الغلو فقد شعر أصحابها بإنفصالهم عن الإسلام بجناحية السني والشيعة المعتدل (إمامية، وزيدية)، ومن الفرق الغالية التي تعيش بين طهرانيا «النصيرية» و«العلوية» و«المخلصة» و«اليزيدية» .. وأخيراً «الاسماعيلية» وتفرع عليهم مذهب «الدروز».





ثانياً : الإسماعيلية

لقد كان الامام جعفر الصادق على مفترق الطريق المؤدى إلى ظهور الإسماعيلية من ناحية، وإلى استمرار سلسلة الأئمة الأثنا عشرية من ناحية أخرى.

والأمر الذى لا شك فيه أن جعفر الصادق، هو الذى وضع الخطوط العريضة لإنطلاق مذهب التشيع وحركته عبر العصور التالية، إذ من المعروف أن موجة الألم والسخط والحزن الذى إتسمت به فرقة الشيعة لم تكن قد إتسعت دائرته حتى إمامه جعفر الصادق، ولهذا لم تكن ثمة حاجة عند الرأى العام الاسلامى للتفرقة الحاسمة بين السنة وللشيعة كما حدث فيما بعد، بل كان الامام جعفر الصادق - كما ذكرنا وكما يذكر هو عن نفسه - إماماً للمسلمين جميعاً دون تمييز بين فريق وفريق آخر، ولكن حركة الإنقسام الخطير التى أخذت طريقها إلى الظهور فى حياة الامام جعفر الصادق وتمخضت عن ظهور فرقة الاسماعيلية كان لها أثرها الكبير فى توجيه نظر المسلمين عامة والخلفاء خاصة إلى خطورة دعوى الشيعة والاسماعيلية منهم بصفة خاصة، الأمر الذى تجاوب معه الرأى العام الاسلامى حينذاك. ومن ثم بدأ الانفصال الكبير بين السنة والشيعة، ثم بين الاسماعيلية والأثنا عشرية فى نطاق حركة التشيع.

وتنسب الاسماعيلية إلى الامام (إسماعيل بن جعفر الصادق الأكبر)، وكان المعروف أن إسماعيل سلى والده فى الامامة ويصبح الامام السابع وذلك تطبيقاً للآية القرآنية القائلة : «وجعلها كلمة باقية فى عقبه» (سورة الزخرف آية ٢٨). وقال بعض المؤرخين أن الاسماعيلية سميت «بالسبعية» أيضاً إما لأن إسماعيل هو الإمام السابع، وإما لأن العالم قد بنى على أصول سباعية على رأى

الفيثاغوريين أو الصابئة، وقد رد «الداعى مؤيد الدين» على ذلك ورفض هذا الادعاء بشدة فى كتاب (المجالس المؤيدية).

ويذهب بعض المؤرخين إلى أن الإمام جعفر الصادق كان قد أوصى بإمامة إسماعيل فى حياته، ولكنه حينما وجده ملتفأ حول «أبى الخطاب الأسمى» هذا الرجل الفاسق شارب الخمر والولوع بالنساء، سحب منه الوصية بالامامة، ويقال إن أبأ الخطاب هذا كان يؤله جعفر الصادق ويدعى أنه - أبأ الخطاب - رسوله، ولكن جعفر الصادق تبرأ منه، وأقصاه عنه فأشتدت صلته بإسماعيل وأخذ يعلمه مذاهب الأقدمين من الزنادقة والملاحدة الباطنية كالزركية والمناوية ... وغيرها من مذاهب أهل الضلال، وتمسك أبو الخطاب وأتباعه بامامة إسماعيل رغم رفض والده لهذه الامامة، إذ أنه أوصى لابنه شقيق إسماعيل وهو (موسى الكاظم) بالامامة من بعده، وتولى موسى الكاظم الامامة يصفته الامام السابع للإثنا عشرية عام ١٤٨هـ، وهى السنة التى توفى فيها الامام جعفر الصادق.

وهكذا برزت فرقة شيعية جديدة للعيان هى فرقة الاسماعيلية التى بدأت فى حياة جعفر الصادق، وكذلك مات إسماعيل فى حياة أبىه جعفر الصادق فتمسك أبو الخطاب الأسمى وأتباعه بتوليئه أبنه محمد اماماً من بعده، وكان العباسيون يجدون فى طلبه وسعى «بمحمد المكتوم» فكان ينتقل من مكان إلى مكان سراً وأتى من بعده أئمة ثلاث إلى عام ٢٩٦هـ، وهم: عبدالله، وأحمد، والحسين. ويعتبر هؤلاء الأئمة الثلاث أئمة دور الستر عند الاسماعيلية وهذه الفترة هى من أكثر الفترات غموضاً فى تاريخ الاسماعيلية، وقد تحدث عنها كتاب الاسماعيلية عن طريق الرمز والاشارات الخفية، ويقابل دور الستر عند الاسماعيلية، الغيبة عند الأثنا عشرية مع اختلاف مفهوم كل منهما. وأيضاً فإن الامام الثانى عشر والامام الغائب عند الأثنا عشرية لم يزل غائباً، ولكنه عند الاسماعيلية قد ظهر بظهور «أبو عبيد الله الفاطمى» فى شمالى أفريقيا، وبظهوره بعد هربه إلى بلاد كثيرة آخرها مصر انتهى دور الستر وبدأ دور الظهور منذ عام ٢٩٦هـ.

ومع هذا فإن معرفتنا بالاسماعيلية تبدأ فى أواخر القرن الثالث للهجرة حينما

ظهر القرامطة فى البحرين والشام وروعوا العالم الاسلامى بهجماتهم الوحشية على
الآمنين فى الحجاز وفى الشام وفى اليمن على ماسرى، والأمر الثانى الذى كان
من شأنه إسدال ستار من التعموض حول حركة الاسماعيليه أن أئمتها فى دور الستر
أى أسرة (محمد بن اسماعيل) كانت لا تستقر فى مكان واحد، فقد هاجرت من
المدينة إلى خوزستان ثم إلى الديلم ثم إلى سلمية بالقرب من حمص بسوريا ثم
هاجر كما - ذكرنا - أبو عبيد الله الى شمال أفريقيا وأعلن هناك الدولة المهديّة
وألتف حوله الأتباع من كل جهة بعد هروبه من سجنه فى سلجماسة والتفاف
البربر حوله وتسميته بإسم عبيدالله المهدي، ويعتبر عبيدالله المؤسس الأول للدولة
الفاطمية التى حكمت شمال أفريقيا ومصر زهاء ثلاثة قرون وقضت على دولة
الأغالبية فى المغرب، ثم مالبت أحد خلفائه وهو معد بن تميم (المعز لدين الله) أن
إنترع مصر وجزءاً من الشام من العباسيين وأنشأ مدينة القاهرة والجامع الأزهر وكان
قائده فى الغزو جوهر الصقلى، واستند الفاطميون فى سلطنتهم الى دعوى الانتساب
لآل البيت تلك الدعوى التى تشكك فيها العباسيون واعترف بها بعض المؤرخين
مثل المقرئى وابن خلدون وأبى الفداء .

وإن كان هذا هو التاريخ السياسى للدعوة الاسماعيلية، فإننا يجب أن ندرك أن
هذه الدعوة قد قامت من الناحية العقائدية على النتائج المستخلصة من آراء الشيعة
الأوائل حيث بالغ الاسماعيليه فأوصلوا هذه النتائج إلى نهاياتها المنطقية فحدا
للإمام صفات تجعل منه صاحب التأويل، وصاحب الوصية والحاصل على علوم
الجفر والعلوم الذوقية الالهية من الميراث النبوى، فضلاً عن معرفته التى تسمو على
معرفة البشر، وقدرته على استكناه باطن العقيدة وأسرارها، فإن هذه الصفات التى
يخلعها الشيعة على الإمام قد تبلورت عند الاسماعيليه وتمخضت عنها صورة
إلهية للإمام كمصدر للعرفان الشيعى، للمراتب الدينية عند الشيعة الاسماعيليه،
وهكذا نجد الطريق - كما سنرى - ممهداً لاستخدام الصيغة المسيحية فى حلول
اللاهوت فى الناسوت، أو الصيغة الزرادشتية فى حلول الأنوار الالهية وفى مقدمتها
النور المحمدي فى الإمام عند الاسماعيليه على وجه الخصوص وعند الشيعة
ومفكرهم على وجه العموم مع حذر وتحفظ شديد تطبيقاً لمبدأ التيقية عندهم .

وقد دأبت الاسماعيلية على تسجيل آرائها منذ نهاية القرن الرابع الهجرى، ويقال إن الامام أحمد آخر أحفاد اسماعيل، وأحد أئمة دور الستر هو الذى أشرف على كتابه رسائل اخوان الصفا وهو الذى وضع الرسالة الجامعة، وكان ذلك فى فترة سابقة على فترة وضع المؤلفات الكبرى فى التشيع الاسماعيلى فى نهايات القرن الرابع الهجرى حيث ظهرت مؤلفات اسماعيلية فلسفية - لأبى حاتم الرازى، ولأبى يعقوب السجستاني، ولأحمد بن ابراهيم النيسابورى، ولحميد الدين الكرماني الذى كان داعياً للحاكم بأمر الله، وبعد حميد الدين هذا أول كتاب إسماعيلي يضع أسس مذهب الدرور الذين تفرعوا عن الإسماعيلية بعد وفاة الحاكم بأمر الله، ويوجد بعد حميد الدين سلسلة من كتاب الاسماعيلية من أمثال مؤيد الشيرازى، وناصر خسرو... الخ .

إنقسام الاسماعيلية :

لقد استمرت الخلافة الاسماعيلية ممثلة فى الخلفاء الفاطميين رغم ظهور حركات فى نطاق الدعوى الاسماعيلية كان من الممكن أن تغير اتجاه سلسلة الامامة الفاطمية بسبب التنافس الشديد الذى أثاره زعماء الحركات الباطنية وكان يخشى منه على الامامة المستقرة فى مصر والشام، فقد بدأ واضحاً أن زعماء القرامطة وأصحاب قلعة ألموت كانوا يضعون أنفسهم فى مصاف الأئمة والخلفاء الإسماعيلية، رغم أنهم من حيث العقيدة وواقع الأمر يدينون بالفعل لامام الاسماعيلية الأكبر وخليفتهم الفاطمى صاحب السلطان فى القاهرة، ويبدو هذا واضحاً مما انتهى إلينا من نصوص مجالس الدعوى الفاطمية أى الاسماعيلية .

ولكننا نلاحظ أن وحدة الصف هذه بين الاسماعيلية قد استمرت حتى الخليفة الفاطمى الثامن وهو المستنصر بالله (٤٨٧هـ / ١٩٠٤م) إذ إنقسمت الاسماعيلية بعد وفاته إلى فرعين: الإسماعيلية الشرقية، والاسماعيلية الغربية المستعيلة .

(١) أما الاسماعيلية الشرقية فهم إسماعيلية فارس، وكان مركزهم قلعة ألموت وسنعرض لمذهبيهم بالتفصيل ولتاريخهم فى قلعة ألموت حتى تدميرها على يد

هولاكو قائد التار. ولكن الذى يجب أن يكون موضع الدراسة المستمرة، هو مدى استمرار هذه الدعوة، ويقال إن الاسماعيلية الشرقية تنتسب إلى (نزار) ابن الخليفة المنتصر بالله الفاطمى وأن الحسن الصباح صاحب قلعة ألموت ينتسب إلى نزار هذا. عن طريق ابنه الأصغر ومن ثم فقد سميت الاسماعيلية الشرقية بإسم (النزارية) نسبة إلى نزار بن المنتصر بالله الفاطمى. وقد قتل نزار مع والده عام ٤٨٩هـ : ويسمى أتباع النزارية الآن باسم (الخوجا) (khojas) ويعترفون بالأغا خان كزعيم روحى لهم.

(٢) أما الاسماعيلية الغربية المستعلية والتي كانت توجد فى مصر واليمن، فإن أتباعها يقولون بإمامة (المستعلى بالله) الابن الثانى للمنتصر بالله، أما الابن الأول فهو نزار رأس الاسماعيلية الشرقية على ما ذكرنا، والمستعلية من الاسماعيلية تسمى على طريقة الفاطميين فى الدعوة والمذهب، ويجد أن آخر إمام عندهم هو الامام الفاطمى «أبو القاسم الفاطمى» ابن الخليفة العاشر الأمر بأحكام الله المتوفى عام ٥٢٤هـ / ١١٣٠م، وهو الامام الحادى والعشرون فى سلسلة الامامة البائدة بعلى بن أبى طالب، وقد إختفى هذا الامام وهو طفل ويسمى أتباعه فى الهند باسم (البهرة) ويقولون بوجود غيبة الامام مثل الاثنا عشرية ويعلمون ولاءهم للداعى، وداعى دعواتهم اليوم هو (ظاهر سيف الدين) ويسمى أيضاً «بنائب الغيبة» ويقسم فى بومباى بالهند وهو ممثل الامام الغائب .

ولهذه الطائفة الاسماعيلية الغربية مؤلفات عدة كتبت فى القرن السادس والسابع والثامن والتاسع الهجرى، منها ما كتبه ابراهيم بن الحامدى الداعى الثانى والمتوفى فى صنعاء ٥٥٧هـ، وحاتم بن ابراهيم الداعى الثالث المتوفى سنة ٥٩٦هـ، والداعى الخامس على بن محمد الذى رد على نقد الغزالي للتعليمية وتوفى سنة ٦١٢هـ والداعى الثامن حسين بن على المتوفى ٦٦٧هـ، ثم الداعى التاسع عشر وهو ادريس عماد الدين المتوفى سنة ٨٧٢هـ.



عقائد الإسماعيلية

مذهب التأويل الباطنى :

تتوقف العقيدة الإسماعيلية، على معرفة الظاهر والباطن وتأويل الباطن بصفة خاصة، ولكن تطور الأحوال الاجتماعية والسياسية عبر التاريخ كان له تأثيره على تطور العقيدة الإسماعيلية واختلافها من قطر إلى آخر، ومن ثم فقد ظهرت عقائد إسماعيلية مختلفة ومتضاربة، فمثلاً نجد النخشبى فى كتابه (المحصل) - والنخشبى هذا أحد الدعاة فى الدولة السامانية قتل سنة ٣٣١ هـ / - نجده يخالف أبا حاتم الرازى داعى بلاد الديلم فى كتابه (الإصلاح) ، ثم نجد الداعى أبا يعقوب السجستانى فى بخارى، والمقتول فى نفس السنة التى قتل فيها النخشبى، نجده يؤلف كتابه (النصرة) الذى يدافع فيه عن آراء النخشبى، ثم يأتى حميد الدين الكرمانى التوفى سنة ٤١١ هـ ، فيحاول التوفيق بين هذه الآراء المختلفة فى كتابه (الرياض) .

وعلى أية حال فقد أفضى بهم تمسكهم بالتأويل الباطنى، إلى اعتبار أن العبادة نوعان: عملية ظاهرة تختص بفرائض الدين وأركانها، وعملية باطنية تقوم على التأويل ، ويلاحظ أن الإسماعيلية لا يظهرون من عقائدهم إلا ما كان لا يخالف العقائد السائدة مخالفة صريحة، فمثلاً فى الفقه يحاولون أن يكون مذهبهم المعلن للعامة قريباً من مذهب الشافعى ومالك، فيما عدا ولاية الامام ووجوب طاعته، وهذا ما فعله القاضى نعمان، أما الآراء السرية التى تجعل من الأئمة شبه آلهة، فكانت تلقى فى مجالس الدعوى برئاسة داعى الدعوة الإسماعيلية، وهذه الآراء السرية هى حصيلة علم الباطن، أى العبادة العلمية، ولا يعلم سرها إلا الأئمة وهم الراسخون فى العلم كما جاء فى القرآن الكريم ، وإذا كان الأنبياء قد اختصوا بالتنزيل، فقد

اختص الأئمة وعلى رأسهم (على) بالتأويل، فهم ورثة العلم الالهي وأصحاب أسرار الدين.

أما حقيقة نظرية التأويل الباطني عندهم، فإنها ترجع إلى أن الله استودع معاني الدين في مخلوقاته التي تحيط بنا، فيتعين على الإنسان أن يستدل بما في الطبيعة على فهم حقيقة الدين، فالمخلوقات منها ما هو ظاهر ومنها ما هو باطن خفي، والظاهر يدل على الباطن، فجسم الانسان الظاهر يدل على نفسه وهي باطنه، وكذلك كل ماظهر من العبادة العلمية من فرائض إنما يدل على ما يقابله من باطن لا يعلمه إلا الأئمة وكبار الدعاة .

وقد رأينا فيما سبق كيف أن الدعوة الاسماعيلية اختلفت في مضمونها بين فارس واليمن ومصر والمغرب، وكذلك ظهر الاختلاف بحسب تأويلات الدعاة، ففي اليمن نجد ميلا إلى الغلو وكذلك في فارس حيث نجد التأليه الصريح للأئمة ورفع التكاليف الشرعية، فتأويل الصلاة عندهم مثلا أنها الإتيان القلبي نحو الإمام، والصوم هو عدم إنشاء أسرار الدعوة وذلك مصداقاً للآية الكريمة :

إني نذرت للرحمن صوماً، فلن أكلم اليوم إنسياً. سورة مريم، والحج هو زيارة الإمام.

ولكننا نجد الدعاة في المغرب يتمسكون بعدم إذاعة هذه الآراء ومنعها عن الناس ويكتفون بذكرها في كتبهم السرية الخاصة، بل لقد ذهب دعاة الفاطميين في مصر إلى حد إعلان ذم الآراء الغالية أمام الناس، مع إيمانهم الحقيقي بها.

وكذلك فقد ذهب الإسماعيلية مذهباً يخالف ما أجمع عليه المفسرون بالنسبة لقصاص الأنبياء، إذ رفضوا أن يقع الأنبياء في أى خطأ، أو حتى أن يقدموا على الخطأ ما، إذ أن الأنبياء في نظرهم معصومون من الخطأ.

الإمامة عند الاسماعيلية :-

على الرغم من وجود اختلافات بين الاسماعيلية إلا أنهم يتفقون على ضرورة وجود إمام معصوم منصوص عليه من نسل محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق،

وتسلسل الإمامة بالوصية من الأب إلى الابن. ومع هذا فإن بعض أئمة الإسماعيلية لم يتقيدوا بصورة هذا التعاقب في الفترات السابقة واللاحقة على السواء. وكان هذا الخروج عن صورة التعاقب بسبب اعتبارات سياسية .

ومع هذا فإن الامامة هي الركن الاساسى لجميع أركان الدين وهي الطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد والولاية. وتعتبر الولاية أفضل هذه الدعائم فإذا قام المسلم بأركان دينه كلها وعصى الامام أو كذب به فهو أثم فى معصيته ولا تقبل منه طاعة الله وطاعة الرسول، والولاية هي طاعة الامام ومعرفته، وتقول بذلك جميع فرق الشيعة .

وعلى الرغم من ادعاء الاسماعيلية بأن الأئمة عندهم من البشر، وأنهم خلقوا من الطين مثل سائر بنى آدم، إلا أن تأويلاتهم الباطنية تشير إلى الامام على أنه وجه الله ويد الله وجنب الله ، وأنه الصراط المستقيم، والذكر الحكيم، والقرآن الكريم، وأنه هو الذي يحاسب الناس يوم القيامة فيدخلهم الجنة، أو يحشرهم إلى النار ... إلى غير ذلك من الصفات .

وهم يسوقون الادلة للدلالة على كل صفة من الصفات فمثلاً يقولون : إن الانسان لا يعرف إلا بوجهه، ولما كان الامام هو الذى يدل العالم على معرفة الله فبه إذن يعرف الله فهو وجه الله أى الذى به يعرف الله، وأن اليد هي التى يبطش بها الانسان ويدافع بها عن نفسه، والامام هو الذى يدافع عن دين الله، فهو يد الله ... وهكذا نقول عن بقية الصفات التى خلعت على الامام .

الإمام المستودع ، والامام المستقر :

ينبغي التمييز بين إمام مستودع وإمام مستقر، فالإمام المستودع هو الذى يكون وصياً على إبن أحد الأئمة فى حال طفولته، وحينما يبلغ هذا الطفل مرحلة النضج يصبح إماماً مستقراً، ويقص الإمام المستودع عن مرتبته، والإمام المستقر هو صاحب النص الشرعى والسلطان الروحى، وعصمته، ذاته وله الصفات التى أشرنا إليها، أما الإمام المستودع فلا يتمتع بسلطان روحى، ولاحق له فى نقل الإمامة إلى أحد

أبنائه، بل يحتفظ بعمرته الإمامة لصاحبها الشرعى ويحكم باسمه، أما عصمته
فمصمة مكتسبة فحسب .

مفهوم الامامة :

ويرى «إسماعيلية الموت» أن مؤسس الإمامة ودين القيامة الإسماعيلية على
الأرض هو آدم الأول، والصورة الأرضية لآدم الملكوتى ، وقد أفتتح به دور الكشف
الأول ، وهو أول الأئمة على هذه الأرض . أما آدم الجزئى الذى ننتسب إليه فهو
إمام دورنا الذى نعيش فيه الآن وهو دور ستر.

والإمام عند الإسماعيلية هو ظل الله على الأرض، وهو الإنسان الكامل الذى
اجتمع فيه اللاهوت والناسوت، وقيل: « من لم يعرف إنسان زمانه الكامل فإنه
سيبقى غريباً. »، ويقول هو عن نفسه: «من رأتى فقد رأى الله» . وهنا نرى كيف
ترجح معانى الإسلام الباطنى على الإسلام الظاهرى عند الإسماعيلية الذين يرون
أن الامام هو صورة الانسانية كمثل للصورة الالهية، وهو الذى يضطلع بمهمة
الخلاص، أى عودة الموجودات إلى أصلها أى ألى العالم الروحانى حيث لا تبديل
ولا تغيير، وينتج عن هذا التيار :

(١) أن معرفة الامام أى الانسان الكامل هى المعرفة الوحيدة لله، إذ أن الامام هو
المظهر الالهى الأول، وكما يقول الاسماعيلية عن الأئمة : يمر الأنبياء ويتغيرون .
وأما نحن فإننا الباقون، ويقول الانسان الكامل: لقد عرفت الله من قبل أن تخلق
السموات والأرض . وأن النور هو الذى عرفنا بوجود المصباح، هذا النور مثله كأولياء
الله أو الأئمة فهم ليسوا الله نفسه، ولكنهم لا ينفصلون عنه وينبعون عن حقيقته،
فالامام هو مظهر الحضرة الالهية والهادى إلى وحيها، وهو الحجة العظمى والكفيل
الذى يتوب عن الالهوية اللامعلومة لنا. وإلى هذا المعنى تذهب خطبة الامام حسن
على ذكره السلام حينما أعلن قيام القيامة فى الموت: « مولانا هو قائم القيامة
ومولى الكائنات، وهو الموجود المطلق المنزه عن كل التعريفات والتحديدات الوجودية
كلها، لانه يتعالى عليها، يفتح باب رحمته ويجعل ، بنور معرفته، من كل كائن،
ناظراً وسامعاً ومتكلماً إلى الأبد» . وباعتبار الإمام الباقي مظهراً إلهياً فهو لا يبقى

على ممكن سوى إمكانية علم الكائن، إذ نظراً لأنه الموحى فهو عين الوجود. أنه الشخص المطلق والوجه الالهي الباقي، والصفة الالهية العظمى واسم الله الأعظم. وهو بصورته الأرضية مظهر الكلام الأعظم، وظهور الإنسان الباقي الذي يظهر وجه الله.

(٢) أما النتيجة الثانية فهي أن معرفة النفس تفترض معرفة الامام، وقد قالت الأئمة عشرة: أن من عرف امامه فقد عرف ربه، ومن مات وهو لا يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية. وكذلك قول أهل الشيعة على وجه العموم: من عرف نفسه فقد عرف مولاه أى امامه وهذه هي المعرفة التي وعد بها الامام الأول: كن مؤمناً بى أجعلك شبيهاً بى مثل « سليمان » .

ومن هذه النصوص يتبين أن معرفة الله ومعرفة الامام ومعرفة النفس هي وجوه مختلفة لمعرفة وحيدة باطنية خلافة.

والنصوص الفارسية تشير إلى الطرق الممكنة لمعرفة الامام: فنحن نعرف أنفسنا أولاً من خلال صورتنا الطبيعية ثم نتعرف بعد ذلك على اسمنا الرسمي ونسبنا الأرضي، أما قمة المعرفة التي هي الاقرار بالامامه فإن جميع أفراد الدعوى الإسماعيلية يشتركون فيها، ثم أخيراً توجد معرفة ثانية وهي معرفة الانسان بحقيقته وهذه المعرفة تسمو على كل أنماط المعرفة الأخرى وتسير القلب ولا تكون إلا للحجة.

الإمامة والقيامة :

يرى الاسماعيلية أن دخول الحقيقة والدين الروحاني إلى ليل الباطنية أى إلى دور الستر الحالى بدأ بآدم الجزئي إمام هذا الدور، ويرى إسماعيلية ألموت أن حقب النبوة التشريعية الست الكبرى التي يرمز إليها بالأيام الستة التي خلق فيها الكون، إنما تمثل ليل الحقيقة الباطنية أو ظلام الدين الالهي حيث تسود الشريعة وتختفى الحقيقة، ويظهر فيها حجة الامام وكافلة كئيب عنه ولا تتجلى في هذه الحقب معرفة الامام في جوهرها الحقيقي، بل تظهر في اليوم السابع غداة الأيام الستة .

وفى هذا اليوم وهو يوم القيامة أو الحشر تظهر الحقيقة الإلهية وفيه تظهر الشمس
(إنه يوم القيامة أو يوم الحشر) .

مرتبة الامام ومرتبة النبى :

بينما ترى الأثنا عشرية، أن النبى هو المشرع صاحب المرتبة الأولى فى الدين،
وترى الاسماعيلية الفاطمية، أن النبى هو المثل الأرضى للعقل الأول، نجد أن
مدرسة ألموت الاسماعيلية تضع النبى فى مرتبة ثالثة إتفاافاً مع النسق الذى وضعت
الاسماعيلية الأولى حيث تتتابع الحروف الرمزية الثلاث (ع) على الإمام، (س)
سليمان، جبريل، الحجة، (م) محمد النبى .

ويرجع وضع النبى بهذه الصورة إلى أنه بإعتباره ناطقاً أى مبلغاً للشرعة فهو
يدعو الناس نحو الإمام الذى يمثل المعنى المستور لهذه الشرعة، ولهذا فإن عمله
كداع ينتهى بمواجهة الحجة أى إمام عصره، ويفسر التأويل الإسماعيلى مهمة
الأنبياء والرسل على هذا النحو بإعتبارهم مجرد دعاة للأئمة فى عصورهم، وهكذا
ينعكس الوضع بين النبى والإمام .

وكذلك فإن المستجيب للدعوة الإسماعيلية يسير على منوال النبى الداع فيحاول
الاقتراب من الحجة والاتحاد به ويعد هذا تحقيقاً لوعد الامام الأول للمستجيب بأن
يجعله شبيهاً به مثل سليمان .

أما علاقة الامام بالحجة، فهى مثل علاقة الواحد (المبدع الخالق) بالعقل
الأول الذى صدر عنه، ولكن هناك حالة فريدة تقع عند سليمان وحده إذ يقال إن
جوهره كان هو نفس جوهر الامام .

وعلى العموم فإن هدف المستجيب للدعوة الاسماعيلية هو الترفى لكى يتحد
بالحجة ، حتى يمارس بنفسه مرتبة سلمان الفارسى، أى أن يبلغ سلمان وجوده،
أى سلمان العالم الأصغر، يقول الامام أى إمام قلعة ألموت وشيخ الجبل : «أنا مع
أصفيائى حيثما سألوا عنى على الجبل ، فى السهل، وفى الصحراء، ومن أطلعتته
على حقيقتى، أى معرفتى الصوفية لذاتى، فليس بحاجة لقرب طبيعى منى، وتلك

هي القيامة الكبرى .

وعلى هذا النحو تصبح الامامة الكبرى مرتبة وصول معرفي تحصل للمستجيب عند اتحاده الروحاني مع صورة الامام وصورة سلمان بصفة خاصة، وهذا يعني أن الاسماعيلية قد أخذت طريقها بتعاليمها الى قلب التصوف المتأخر وهو ما يعرف بالتصوف الباطني أو التصوف الفلسفي .

نظرية الزمان الدوري :

وربما يرجع الاختلاف بين عقائد الاسماعيلية وأصحابها، إلى ما يعرف بنظرية «الدور» وبحسب هذه النظرية تتجدد الحياة وتتطور وهي مقسمة إلى ست فترات وعلى رأس كل فترة نبي ، وبين كل نبي وآخر أئمة يخلفون النبي في شئون دينهم، وكل دور لاحق ينطوي على كل صفات الدور السابق عليه، وكذلك فإن صفات الأنبياء في كل الفترات واحدة، وكذلك صفات الأئمة ، ويعتبر إمام العصر أو الدور وارث الأنبياء جميعاً، والأئمة الذين سبقوه أيضاً ، ولهذا كان يوصف الامام الاسماعيلي في الدور الفاطمي بأنه خليل الله ، وكليم الله، والمسيح... الخ.

والأمر الذي لاشك فيه أن تتداخل المراتب في الفلسفة الإسماعيلية، يجعل من الامام الاسماعيلي ممثلاً لما يعلوه من أشخاص روحانية، هذه الأشخاص التي يعبر عنها بأسماء الملائكة. وتجد أن المرتبة الطبيعية الأرضية لها إمامها وهو الإنسان الكامل الأرضي، وهو الكلي الصادر عن آدم الروحاني الذي كان أصله العقل الثالث الذي سيصبح عاشراً بعد تخلفه على ما سئرى. أما علمنا الطبيعي الذي يرأسه آدم الأول الكلي، هذا العالم الذي يعتبر نموذجاً طبيعياً مرئياً للعالم العقلي أي لعالم الابداع الملائكي الاول، فهو الذي ينطوي على الانسانية المستجيبة لدعوة الملاك العاشر أو العقل العاشر. أما آدم الأرضي البدائي فقد ظهر في سيلان يرافقه سبعة وعشرون مرافقاً، وهم صفوة المؤمنين بالملاك العاشر الذين يسمون روحياً وفيزيقياً على بقية الآدميين في الأرض، ويعتبر آدم الأرضي البدائي هذا مظهراً لادم الملكوتي وحجابه أي بابه وفكرته، وكلمة معرفته، وجوهر فعله، وملتقى أنواره

والمعصوم من الخطأ، وقد اتصف بصفاته الأئمة الأولياء دوراً بعد دور، إذ أن دوره كان دور الكشف، أى الدور الذى يدرك فيه الناس الحقائق الروحية مباشرة بدون رمز، وآدم الأول هذا هو الذى أبدع الدعوة الشريفة فى هذا العالم وهو الذى أقام حدود عالم الدين ووزع إثني عشر داعياً من مرافقيه، وأقام إثني عشر حجة، ومن ثم فهو مؤسس الحدود الباطنية المتصلة والمستمرة من دور إلى دور ومن حقة إلى حقة حتى عهد الإسلام وما بعد الإسلام.

وحينما نص آدم الأول على خليفته نقل إلى عالم الإبداع، وكانت مرتبته بعد الملاك العاشر أى آدم المملوكوتى الذى كان فى مرتبة العقل الثالث وأنزله ضلاله إلى المرتبة العاشرة، ثم يعود الملاك العاشر فيرتفع ومعه جميع الحدود من العقول أعلى مرتبة أعلى من مرتبته السابقة، أى إلى دائرة العقل الثانى، ويحدث هذا أيضاً مع الأئمة الذين خلفوا آدم فى دور الكشف الأول، وقد تلاه دور من الستر يلى دور الستر دور كشف .. وهكذا، وتتعاقب هذه الأدوار حتى قيامة القيامة التى يكمل بها استهلاك كورنا، وتعود إنسانيتنا وملاكها إلى حالتهم الأصلية. ويشير الأئمة الأولياء إلى أن الدور الكبير أو الكور الأعظم يمتد ٣٦٠,٠٠٠ سنة.

ونحن نعيش الآن دور ستر بعد دور كشف، وقد حدث خلال الثلاثة آلاف سنة الاخيرة من دور الكشف الأسبق اضطرابات أجبرت الكبار الأعلين على إعادة نظام الأسرار والتقية، لأن الإنسانية لم تصبح جديرة بتناول أمور الغيب، فلا بد من إبداع شريعة جديدة لا يستطيع تأويلها إلا ذور الولادة الجديدة فى عالم الرموز إلى قيام القيامة. وفى خلال هذا الاضطراب الأخير خرجت الانسانية من الجنة إلى السقوط فى الهاوية، وخان آدم الأمانة بتأثير إبليس، وكذلك فهو قد رفض تنصيب الإمام اليافع آدم الذى نص عليه أبوه «هنيد» آخر أئمة دور الكشف السابق، وكان إبليس من حدود الدور السابق أما الآن - فى دور الستر - فهو يظهر فى صورة برزخية مسرعة إلى الارض. وآدم الذى نعرفه أى آدم الارضى هو أول امام فى هذه الأرض.

وقد أشار «حميد الدين الكرمانى» ٤٠٨ هـ - ١١١٧ م إلى وجود مطابقة بين الحدود الباطنية : العليا منها والأرضية، ويشكل مجمل كل من الحدود الفوقية

والأرضية عشر درجات يتصل بعضها ببعض على شكلين ثلاثي وسباعي :

(١) الشكل الثلاثي :

أ - يوجد ناطق على الأرض، أى نبي مبلغ بشريعة ويقانون إلهي، أى بنص ظاهري. وهذا الناطق هو الشبيه للأرضي للعقل الأول، الذى بدأ الدعوة فى السماء.

ب- الوصى أى الإمام مستودع الوحي النبوي والوريث الروحاني المباشر لنبي، وإمام الحقبة الاولى ووظيفته التأويل الباطني، وهو بهذا يعتبر شبيهاً للعقل الثاني أو النفس الكلية.

ج - الإمام الذى يديم التوازن بين الباطن والظاهر خلال الدور، شبيه العقل الثالث أى آدم الروحاني.

(٢) الشكل السباعي أو الحدود السبع :

فيشابه كل منها صيغة من صيغ النور أو عقول عالم الابداع الاخرى، فالباب شبيه الامام، والحجة شبيه الكامل أى النبي، وتوجد ثلاث درجات أصلية، للداعي، ودرجتان فرعيتان أحدهما للشخص الذى يقبل طلب المستجيب الجديد ويسمى هذا الشخص بالمأذون المطلق، أما الذى يجتذب حديثي الايمان فيسمى بالمأذون المحصور. وهكذا تستمر الحدود الباطنية العشرة دوراً بعد دور، فكل حقبة من دور النبوة أى دور الستر يبدأها ناطق أو وصي تليه سباعية واحدة أو أكثر من الأئمة، ثم تختتم بإمام أخير هو القائم، أى إمام القيامة أو قائمها الذى يتم الحقبة السابقة، ويقوم النبي الجديد، ومجموع الحقب السبع يؤلف دور النبوة، وهذه الحقب السبع هى حقب الأنبياء الكبار الستة آدم وإمامه شيث ونوح وإمامه سام وإبراهيم وإمامه اسماعيل وموسى وإمامه هارون وعيسى وإمامه شمعون، ومحمد وإمامه على. أما الناطق السابع فهو إمام القيامة (مثله مثل الامام الثاني عشر عند الإثنى عشرية) وهو لن يأتي بشريعة جديدة، ولكنه سيكشف عن المعنى المستور للوحي السماوي ويهيئ للانتقال إلى دور الكشف القادم.

ناسوت الإمام ولاهوته :

ناسوت الامام ليس هو الجسد المعروف لنا، بل هو أثيرى كافورى ينتج من مغناطيس كونى يمارس عمله على أجساد المستجيبين الأثيرية ونفسهم الرحية، وإذن فهو ليس جسداً مكوناً من لحم وعظم مثل بقية أجساد الناس.

أما لاهوت الإمام فهو يحدث له من الولادة الروحية. ويفصل المؤلفون الاسمعييون حقيقة هذا اللاهوت فيقولون : إن كل مستجيب يقسم على الولاء للدعوة يتصل بروحه قس من نور يقترب منه ولا يمتزج فيه. وإذا ما صلح عمل المستجيب وفكره جذبت صورة نوره إلى صورة نور صاحبه الذى يسبقه ويعلوه فى المرتبة وذلك بواسطة مغناطيسية عامود النور، ثم يرتفع الاثنان معا إلى الحد الذى يعلو عليهما، وهكذا حتى يصلوا جميعاً إلى مرتبة يشكلون فيها مجمل الحدود أو الهيكل النورانى الذى له شكل إنسانى رغم أنه هيكل روحانى محض، هذا الهيكل النورانى هو الامامة وهو مثل لاهوت الامام.

ومنذ الوقت الذى ينص فيه على الإمام الجديد، يصبح هذا الامام مرتكز الهيكل النورانى وتكون لاهوتيته وإمامته هى الجسد الروحانى المكون من كل صور المستجيبين النورانية. ولكل إمام من الأئمة هيكله النورانى القدسى الخاص الذى يتكون بهذه الطريقة، ويشكل مجموع الأئمة الهيكل النورانى وهو قمة الهيكل النورانى الأعظم، وعندما يترك امام من الأئمة هذا العالم يرتفع هيكله معه إلى أحشاء الملاك العاشر (آدم الروحانى - الإنسان الملكوتى) ثم ينتظرون هناك جميعاً قيامة القائم أو إمام القيامة الذى يختم الدور ليرتفع معه عند مجيئه لخلفاء الملاك العاشر.

ولدى كل قيامة كبرى من اللاتى يختمن دور ستر أو دور كشف يأخذ الإمام الأخير القائم كل هيكل الحدود معه، ويرتفع إلى عالم الإبداع حتى يخلف الملاك العاشر. أما الملاك العاشر نفسه فيصعد فى عالم الابداع الذى يجتذبه معه بكامله فى هذا العصور، وهكذا فإن كل قيامة كبرى وكل ختام دور يسمح لملاك الإنسانية أن يقترب بنفسه وبرأسه من مرتبه ومرتبتهم الأصلية، وكذلك فإن تعاقب

الأدوار وألوف السنين ينهى الزمان أو الأبدية المتخلفة الناجمة من برزخية الملاك الآتية، وهكذا نجد أن فعل الخلق وفعل الإيجاد وجهان لصيرورة واحدة تفضى إلى نفس النهاية، ويصبح معنى إحداث العالم وغايته هو إيجاد أداة يعود بها آدم الملكوتي إلى مرتبته المفقودة، وذلك بمساعدة جميع الذين يقبلون دعوته في عالم الإبداع قبل وجودهم على الأرض، أو من يستجيبون لدعوة الأنبياء والأئمة في هذه الحياة. أما الكافرون والجاحدون فترتفع صورهم البرزخية إلى رأس ذنب التنين وهي منطقة يسميها علم الفلك بهذا الأسم وتعتبر منطقة البرازخ التي يدور فيها الجرم الأزلوى الذى يحتوى الشياطين الإنسانية وكذلك الأفكار والآراء الشريرة التى تحدث فى عالم البشر .

وفى دور المتر يظهر الامام ويرتفع فى ليلة القدر وهى ليلة الانسانية ذاتها فى هذا الدور الذى نعيش فيه .

القناسخ :

ويقول بعض المؤرخين أن الإسماعيلية تؤمن بالتناسخ، ولكن الحقيقة أنهم يقولون أن الانسان بعد الموت يتحول جسمه إلى ما يجانسه من تراب، أما نفسه أو روحه فتصعد الى الملأ الأعلى، فإذا كان مؤمناً بالامام فى حياته فإن نفسه تحشر مع الصالحين وقد تصبح ملكاً مدبراً، وهذه هى الجنة، وإن كان شريكاً عاصياً للإمام أو منكراً له حشرت روحه مع الأبالسة والشياطين أعداء الامام، وهذه هى النار، وهكذا نجدهم يأولون الثواب والعقاب والجنة والنار.





فلسفة الاسماعيلية

١ - معنى الفلسفة عند الإسماعيلية :

يستند الإسماعيلية إلى حديث نبوى يقول : (إن بين قبرى وبين هذا المنبر الذى أهدى الناس منه لروضة من رياض الجنة) ، ويفسر الإسماعيلية منبر الهداية بأنه إشارة إلى الشريعة وفرائضها وأحكامها، أما القبر فهو الفلسفة التى يموت فيها ظاهر الشريعة، أما روضة الجنة بين المنبر والقبر فهى روضة الحقيقة الباطنية ومجال البعث والاحياء، حيث يبعث الذى تكشفت له بواطنها إلى حياة جديدة دائمة. فالفلسفة إذن مرحلة تعليمية واجبة للبعث والتطهير ، ولهذا سماهم الغزالى بالتعليمية.

فليست المسألة مسألة توفيق بين الشريعة والحقيقة، بين النقل والعقل، وبين الدين والفلسفة، وكما هو الحال عند الغزالى وابن سينا وابن رشد، ولكنه موقف جديد يستهدف زوال الشريعة نهائياً وتحولها، ثم تبعث العقيدة من جديد فى ديانة جديدة، وهى الحكمة الالهية ودين الحق، والتأويل هو أداة التحويل الذى يرد المعطيات الواقعية إلى مصادرها الباطنية حيث منبع الحكمة والفلسفة التى تنتهى بالكشف أو بالعرفان وهو الطريق إلى الولادة الروحية أى البعث .

ب - العقيدة الإسماعيلية :

لقد رأينا كيف أن ثمة اختلافاً كبيراً بين كتاب الإسماعيلية ومؤرخيهم حول الأسس الفلسفية لعقيدتهم، فمنهم معتدلون يخشون ثورة العامة وإنكارهم للغلو ، فيذهبون إلى حد الإنكار لمذهب الحلول وتألية الأئمة، ومنهم من أظهر غلوة فى

كتابات، وكان يقصد بها ألا تذيع في غير أوساط خاصة الاسماعيلية .
والواقع أن الطائفتين تسييران في نفس الاتجاه إلى تأليه الأئمة كما يبدو من
الصفات التي خلعوها على أئمتهم رغم الحرص الشديد الذي التزمه المعتدلون
والغلاة على السواء .

ولا يسع أى مؤرخ للعقيدة الإسماعيلية أن يختار نسقاً واحداً بعينه لكى يعطى
صورة حقيقية متكاملة لهذا المذهب الذى اختلف المؤرخون فى تحديد هيكله العام
وبنيته الحقيقية .

ولهذا فإننا سنعرض فى كتابنا هذا لصورتين من صور هذا المذهب ويظهر فى
كل منهما أثر الفلسفة الأفلاطونية المحدثة ونظريتها فى الفيض، والصورة الأولى هى
خلاصة مواقف المعتدلين من الأسماعيلية الذين يحاولون التمشى مع آراء الجمهور
ولو أنها تكشف عن غلو مستتراً لا سيما فى جعلهم الأعداد أصولاً لعقيدتهم
تحت تأثير فيثاغورى . أما الصورة الثانية فهى تعبر عن موقف إسماعيلى فاطمى
متكامل يظهر فيه أثر الفلسفة بوضوح .

(١) أما الصورة الأولى والمعتدلة للمذهب الاسماعيلى فهى التى يكتفى
أصحابها بالقول بتنزيه الله وتجريده من كل صفة وتوحيده بنفى ما يليق بمخلوقاته
من صور جسمانية عنه، وقد نسبوا الأسماء الحسنى الى العقل الكلى وأحاطوه
بكل صفات الكمال، كما قال الفلاسفة الإسلاميون، وكذلك العقل الكلى
عندهم هو المبدع الأول، وهو المرموز إليه بالقلم فى سورة «القلم»، وهو الخالق
المصور الواحد القهار الجبار العزيز المذل العلى القدير ... الخ، وقد أبدع العقل
الكلى النفس الكلية أو المبدع الثانى، وهذا هو اللوح المحفوظ الذى أشار إليه
القرآن، ووجعلوا للنفس الكلية جميع صفات العقل الكلى، ولكن العقل الكلى
كان أسبق فى الوجود وإلى توحيد الله وتنزيهه، فسمى السابق، وسميت النفس
الكلىة بالتالى، وقد تم إبداع جميع المبدعات الروحانية والمخلوقات الجسمانية فى
الأرض، وفى السماء بواسطة العقل الكلى والنفس الكلية معاً .

ومن ثم فإننا نرى كيف أن الأسماء الالهية الحسنى قد أسبغها الاسماعيلية على العقل الكلى وأسبغوها بعد ذلك بصفة خاصة على الإمام. وقالت الاسماعيلية إن العقل الكلى فى العالم العلوى يقابله الامام فى العالم الجسمانى، وهذا يعنى أن الصفات والأسماء التى خلعت على العقل الكلى هى الصفات وأسماء الامام، وأن الامام مثل للعقل الكلى أو مثال له، وأسماء الله الحسنى التى قالوا عنها أنها أسماء العقل الكلى هى أسماء للامام. وإذا كان الامام مثل للعقل الكلى فهو يسمى أيضاً بالقلم، والحجة يسمى بالروح وهو اسم النفس الكلية .

وهكذا نجد الاسماعيلية يجعلون المراتب الدينية مقابلة للمراتب السماوية الالهية، ويستعمرون التفسير السحرى للأعداد عند الفيثاغوريين ، ويجعلون الأعداد أصولاً لعقيدتهم، ونجد الواحد عندهم يقابل العقل الكلى، والاثان العقل الكلى والنفس الكلية .. الخ ، أما الخمسة فهى العقل الكلى والنفس الكلية ، ميكائيل وإسرافيل وجبرائيل، وهم محمد وعلى وفاطمة والحسن والحسين، ويقابلهم فى المراتب الدينية الامام والحجة والداعى والمأذون والمكاسر .

٢ - أما الصورة الثانية للمذهب الاسماعيلى كما يعرضها الفاطميون من الاسماعيلية فهى التى يذهب أصحابها إلى القول بأن الله هو المبدع وغيب الغيوب لا تدركه الأبصار ولا ينسب إليه اسم ولا صفة ولا نعت ولا وجود لا عدم وجود المبدع هو فوق الكائنات وهو ليس بكائن ولا يكون، إنه يمنح الوجود وهو الوجود ذاته والكائنات كلها تخضع لأمر التكوين فى وجودها . والواحد أو المبدع مستقل عن الموجودات التى يبدعها مع أنه يؤكد وجوده فيها وبها .

وقد احترز الاسماعيلية فى توحيدهم من الوقوع فى شرك التعطيل أو التشبيه، وهم قد إستخدموا جدل الأعداد فى وصفهم لله، فالمبدع بحسب رأيهم هو الأمر وضده، فهو فى آن واحد عدم وجود وليس بعدم وجود، وأيضاً هو لازمانى وليس بلا زمانى .. الخ ، ولا يكون كل نفى صحيحاً فى وصفنا لله إلا إذا تم نفى هذا النفى، أما حقيقة الوجود الالهى فهى تتمثل فى وقوع هذين الضدين أو النفيين فى آن واحد، ولا يكتمل الضدان هنا إلا بعملية التنزيه والتجريد .

ويقتضى التوحيد عند الإسماعيلية معرفة الحدود السماوية والأرضية والايمان بأن كل حده منها وحيد ومتفرد في مكانته ورتبته بدون أن يشترك معه حد آخر، وقمة التوحيد تتمثل في الأولوية التي يفسدها الشرك بما يدخله من كثرة في ذات الله، بينما نجد الجوهر الإنساني يفسد لأنه ينطوي على كثرة وليست له وحدة حقيقية لانعدام معرفته بالحد، ولأن تحديد مرتبته في الوجود لا يرجع إلى ذاته بل إلى الحد الأول للتجلي الالهي وهو العقل الأول الخاضع الأول لأمر التكوين وهو أيضاً يمثل عالم الابداع والفيض المتعارض مع عالم الخلق .

يتدئ الانبعاث الأول اذن انطلاقاً من العقل الأول أو العقل الكلي وهو فعل الابداع الأول وهو أيضاً كلام الله ويسمى العقل الأول «بالسابق» لأنه أول من أنجز التوحيد؛ كما أنه هو الذي دعا الصور النورية الأخرى إلى التوحيد .

ويصدر العقل الثاني عن تعقيل الاول للمبدأ الأول. ولما كان العقل الاول هو الهوية الالهية الوحيدة التي يمكن لنا إدراكها، فإننا يجب أن نؤمن بأن العقل الاول هو الله أو أنه موضوع ظهور التجلي الالهي، ولهذا فإننا نطلق عليه جميع الاسماء الحسنى التي نطلقها على الله، والله هو الذي يهب العقل الاول اسم الالهية الأعظم، ويرى الاسماعيلية أن هنا يتكشف السر الالهي الذي يظهر في التجلي .

ومن ثم فإنهم يرون أن للتوحيد مرحلتين: فقولنا «لا إله» «إنما يعتبر نفياً محضاً، وأما «إله» فهي استثناء وتأكيد خاص مطلق، ومعنى «لا إله» أن العقل الأول تحقق من أن الألوهية في وجودها تعتبر خارجة عن ذاته، وإذن فهو لا ينسبها لنفسه، أما قولنا «إلا الله» فإنه إثبات يستدعي للوجود العقل الثاني والنفس الكلية، وهذا العقل الثاني هو الصادر الأول عن العقل الأول ويسمى بالتالي بالاضافة إلى السابق وهو العقل الأول، وهكذا يفسر الاسماعيلية قولنا (لا إله إلا الله) .

وقد بالغت الاسماعيلية في القول بأن ذات الله أى الواحد تخفى علينا فإننا - كما يقولون - لا نعرف المبدع الأول إلا عن طريق ما يعرفه عنه العقل الأول، ومن ثم فيستحيل لنا تحديد ماهية الله، فيجب الاكتفاء بالنظر إلى العقل الأول باعتباره

مظهراً للتجلى الالهي ، ويعتبر العقل الأول إذن ستر ودعامة لاسم الله الأعظم ويجب أن تعود إليه كل الآيات التي يرد فيها هذا الاسم، ومع هذا فإن العقل الأول يقصر عن بلوغ الألوهية في ذاتها والتي يهبه إياها المبدع الأول، ومن ثم فهو يرفض قبولها لنفسه. ويستند الإسماعيلية إلى تفسير متعسف لكلمة الله لكي يبينوا حقيقة الغموض الذي يحيط بالذات الالهية على رأيهم، فكلمة الله عندهم مشتقة من الأصل (وله) أى النهول. (وألهانبة) إنما تعنى عندهم الالهوية، وتؤخذ على أنها (الهانية) وهى حالة المتأوه والمشتاق، فهوية الالهية إذن لا تبلغ جوهرها إلا فى حالة النفى عند العقل الأول أو فى حالة النهول والشجن التى تلم به عند ما يشعر بعجزه عن تصوره .

ولما كان الله خافياً عنا على هذا النحو، فإنه يصبح لكل ما يصدر عنه موضوع شوق وحنين ، ويتكرر هذا التقابل بين كل حدود السماوات والأرض فى حركة تصاعدية دائمة، وتظهر هذه الحركة فى ثنائية سارية فى الوجود، فنجد فى قمة الوجود علاقة بين الحد الأول والمحدود الأول من العقل الأول ، وهذا المحدود الأول هو العقل الثانى وحده الأول العقل الأول، وثمة ثنائية أخرى بين السابق والتالى، والقلم واللوح، ويقابل هذه الثنائية على الأرض النبى ووصية، وتكرر هذه البنية الثنائية فى مختلف رتب السلسلة الأرضية والسماوية، وتقابل احداها مع الأخر وهذا يفسر تمسك الاسماعيلية بالحديث الشريف القائل بأن «من عرف نفسه فقد عرف ربه» .

العقل الثالث :-

ويظهر الشر مع انبثاق العقل الثالث وينسب هذا الشر الى ماضى يرجع الى ما قبل وجود الانسان على الأرض ولذلك فهو مرتبط بظهور البرزخية .

الاسماعيلية دعوة الى التوحيد الباطنى وهى تبدأ فى السماء ببناء بوجهه العقل الاول قبل الزمان الى جميع صور الابداع الملائكى النورانية، وهى دعوة خالدة والدعوة الاسماعيلية فى الحقبة المحمدية من الدور الحالى للنبوة ليست إلا الصورة

أو المثلث الأرض لهذه الدعوة الأزلية وتبدأ وجودها على الأرض فى عالم الحس مع آدم الاول وهو قبل آدم دورنا هذا بزمن طويل، بينما يستجيب العقل الثانى لهذا النداء نجد أن العقل الثالث المكون من ثنائية العقل الاول والثانى ويعارضه بالسلب والرفض وهذا العقل الثالث هو آدم الروحانى آدم الملكوتى ملاك الانسان الام وبه يبدأ التاريخ المقدس للبشرية.

ويرفض هذا العقل الثالث - وهو فى دوار الدهشة - العقل الثانى الذى هو الحد الذى يسبقه، اعتقاداً منه بأنه يمكن الوصول الى المبدع الاول بدون وساطة الثانى، لان العقل الاول يحمل فكرة الاله المحيى، أو أنه يضع نفسه فى مرتبة المطلق .

ويظل العقل الثالث فى حيرة مصدرها انطباع ظل ابليس فى ذاته الى أن يتمكن من أن يقذف بهذا الظل (ظل إهرمان) بعيداً عنه الى العالم السفلى حيث يظهر فى أدوار الستر دوراً بعد دور .

لكن هذا العقل الثالث يظل فى دواره وحيرته على هذا النحو حتى يرى نفسه متخلفاً قد تجاوزه الترتيب الاعلى، فبعد أن كان الثالث أصبح العقل العاشر، وإذن فإن هذه المسافة الزمنية والتخلف فى الترتيب الذى علق بالعقل الثالث إنما يرجع مصدره إلى زمان حيرته الذى يتعين عليه التخلص منها اذا أراد العودة إلى الصعود الى العالم الاعلى. ولكن هذا التخلف الذى علق بالعقل الثالث يترك بصماته فى ذاته النورانية اذ تظهر فيها الكدورة والبرزخية وهى مصدر الشر فى العالم .

ولكن العقل الثالث، لكى يتخلص من حيرته هذه، تجده يتتبع الكروبيين السعة، أى الكلمات الالهية السبعة التى تساعده فى العودة الى ذاته، والعدد سبعة هنا يشير الى زمان سقوط العقل الثالث وزمان تخلفه وكذلك يشير الى الحقب السابع المساوقة لدور نبوة واحد، اذ أنه فى كل حقبة من هذه الأدوار يوجد سبعة أئمة. ويتعين على العقل الثالث، كما قلنا، أن يحدد هذا التخلف فى عالم الابداع .

ويلاحظ من ناحية أخرى أنه يوجد فى داخل كل عقل ملائكى من عقول عالم الابداع، عالم ابداع لصور لا تخصى من النور، وهذه الصور النورانية التى

تؤلف عالم ابداع العقل تنكر على العقل دعوته الباقية، وهذا الانكار هو أصل الكدورة فى ذواتها الناقصة ولا يمكن أن يتخلصوا من هذه الكدورة أو الظلمة اذ ظلوا قائمين فى العالم النوراني، ومن ثم فقد أحدث لهم آدم الروحاني عالم الطبيعة كمحطة تجدد فيه هذه الصورة التى كانت فى الماضى نورانية وعلقتها الكدورة تجدد فيه خلاصها.

العقل العاشر :

يوجد هذا العقل نفسه عند الاسماعيلية وعند أتباع ابن سينا والأشراقيين على حد سواء، وقد أدمج مع روح القدس أو الملاك جبريل كملك للمعرفة أو للوحى . والفرق الوحيد بين الاسماعيلية وغيرهم، هو أن الحكمة الالهية الإسماعيلية لا تضع العقل الفعال فى المرتبة العاشرة نتيجة للفيض ولكنها تجعله نتيجة لانبعث تأثير مأساة العقل الثالث الذى تبدأ منه البشرية وهو مصدر إنسانيتها الحاضرة وكذلك فهو، أى العقل، يسجل تفهقراً وتخلفاً زمانياً بعد أن غشيت الكدورة ذات العقل الثالث، فلقد تولد الرب فى عالم الإبداع عندما أفتحتم الظلام وجودهم عند العقل الثالث، وهم يقومون بحركة ثلاثية لكى يتخلصوا من هذا الظلام ، وعن هذه الحركة الكونية الثلاثة نشأت أبعاد الفضاء الكونى الثلاث، وتؤسس هذه الحركة على قواعد معرفية هى نفسها أسس حركة الفيض عند أفلوطين .

وكنتيجة لهذه الحركات الكونية حدث التكوين الأول فى الأجرام السماوية، فقد ثبتت الكتلة الأكتف، وانفجر الفضاء الكونى وتفتت الى عدة مناطق فى الكواكب السماوية ومناطق العناصر المادية. وتجدد أن كل كوكب يمارس وصاية لمدة ألف سنة على عالم فى دور التنشئة، حتى جاء دور القمر فى أوائل الألف السابع، فحدث الانسان الأول وكان له صحابة يعيشون معه حياته على شكل تبتة قاسية شقت طريقها ونمت على سطح الأرض .

وهكذا تظهر صورة الميتافيزيقا الإسماعيلية بطابع يكتسى بالصورة الملائكية، ونحن نلاحظ أنه توجد فى جميع المراتب الروحية أشخاص روحانية هى الملائكة،

ويحمل الملاك هنا وظيفتين: وظيفة روحية معرفية، ووظيفة وجودية كونية، وهكذا يلتحم عالم الوجود بعالم المعرفة، ولكنها معرفة ذات نمط الهى.

ولاشك أن الإسماعيلية يكونون بذلك قد التزموا مسار المذهب الأفلوطينى الذى يوحد أصحابه بين فعل المعرفة وفعل الابداء، وأضافوا الى المذهب تنظيمات العالم الملائكى التى نجدها عند متأخرى الأفلوطينية الحديثة ولاسيما (أبروقلس) وقد تأثر بها المسلمون فوجد لابن سينا رسالة فى أقسام الملائكة وكذلك يشير الغزالى اليهم وأيضاً المدرسة الإشراقية وأتباعها.

على أن الاسماعيلية التزمت فى أخذها للمذهب الأفلاطونية الحديثة بكل الرصيد الباطنى الذى آل اليها منذ عهد مدرسة الاسكندرية، فترى فى عقائد الاسماعيلية تأثيرات فيثاغورية واهتمام بالبحث فى أسرار الأعداد مثل العدد سبعة الذى يرمزون به الى الأدوار السبعة التى يشتمل كل منها على حقب سبعة أو أكوار سبعة، وتأثرهم كذلك بأراء الغنوصية فى العرفان، وآراء الزرادشتية فى ثنائية النور والظلمة وفى تصويرهم لمأساة العقل الثالث خلال الزمان الدورى، وهم إنما يرسمون طريق الدعوة والمحن التى تلاقىها ويستعيرون لذلك الأسلوب الفيلسفى الملائكى الباطنى، ولهذا يبدو تركيب المذهب عندهم فى صورة تلفيقية تنطوى على أخلاط شتى متنافرة بعضها مأخوذ من أصول فلسفية، والبعض الآخر من أصول دينية قديمة أو سحرية ... الخ .

ومن ثم فإنه من الصعب بل من الخطورة اصدار حكم نهائى على أية صورة من الصور المذهبية الاسماعيلية واعتبارها صورة نهائية لهذا المذهب، نظراً لضياع معظم كتب الاسماعيلية وكذلك لاحتماء كتابها بمبدأ التقية وعدم افشاء أسرار العقيدة للغير. الأمر الذى أفصح المجال لكل من كتب من غير الإسماعيلية مستعرضاً آراءهم لكى يطلق العنان فى حرية تامة لقلمه دون أن يجد منتقداً اسماعيلياً يوضح له وغيره حقيقة هذا المذهب وصورته النهائية التى يمكن الاستناد إليها فى الحكم عليها .



فرق إسماعيلية

القرامطة - الحشاشون - الدرّوز

لقد صاحبت حركة الإسماعيلية حركات باطنية تسمير في فلکها وتناثر بها بل وترتبط بها أحياناً بأوثق الروابط، وربما تعارضت معها في الأهداف السياسية والمطامع العملية، وقد كانت هذه الحركات شبه جمعيات سرية ترمي لأهداف سياسية وتتخذ الدين مطية لها للعمل على إقامة دولة دينية يشيع فيها العدل كما يتراءى لهم، ولما كان تحقيق أهدافهم مرهوناً بالإطاحة بالدول القائمة على عهدهم، لهذا فقد اتفقت أساليبهم في التآمر على قلب نظم الحكم التي لاتدين بالولاء للإسماعيلية، للعمل على ترسيخ عقائدهم السرية والقضاء على عقائد الاسلام السنّي أينما وجد في محيط نشاطهم الدموي السري، فيعلمون على رفع التكاليف الشرعية وإباحة المحارم، أو تأويل الفرائض بما يخرج بها عن مضمونها الحقيقي .

وهذه الفرق الاسماعيلية تتخذ لها ألقاباً ومسميات تختلف باختلاف العصور والأقطار، فهم باطنية يرون أن للدين ظاهراً وباطناً فيؤولون الظاهر طلباً للباطن الذي يتفق مع معتقدتهم، وهم قرامطة في العرق وفي اليمن، وهم مزدكية نسبة إلى مزدك الفارسي، وهم بابكية نسبة إلى بابك الخرمي، وهم تعليمية في خراسان، وميمونية نسبة إلى ميمون القلاح، وهم في مصر عبيدية نسبة إلى عبيدالله المهدي، وفي الشام نصيرية ودرّوز، وفي الهند بهرة واسماعيلية حديثة وعند الأكراد علوية وفي بلاد الترك بكتاشية وقزلباشية، وفي بلاد فارس باية محدثة وقد تفرعت عنها البهائية . وجميع هذه الفرق ترجع إلى الاسماعيلية الأولى القديمة .

وتتفق هذه الفرق فى نزعاتها الباطنية وتأثرها بالفلسفة الفيثاغورية وإيمانها بالخصائص السحرية للأعداد وتأثير الأفلاك والنجوم على حياة الانسان بل أنهم يؤلهون هذه الموجودات السماوية وقد يقولون بتجدها فى آدميين، وبالجملة فهم يخلطون علوم الصابئة فى الفلك بالرياضيات والفلسفة، وبالكتب المقدسة للأديان السابقة، ويموهون على المؤمنين قائلين بأن الدين للعامة ويقصدون به دين الظاهر أما الحكمة وهى دين الباطن فهى مقصورة على الخاصة، وتعطينا رسائل أخوان الصفا صورة واضحة لحصيلة الثقافة العلمية والفلسفية التى تنسب للاسماعيلية.

وقد رد الغزالي عليهم فى فضائح الباطنية والقاضى عبد الجبار فى « تثبیت دلائل النبوة » وعبد القاهر البغدائى فى « الفرق بين الفرق » وهو يرى أن العبيدية منهم اتباع عبيد الله المهدي مؤسس الدولة الفاطمية فى المغرب وفى مصر، ينتسبون خطأ الى محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق لأنه بحسب رأى الثقات أن محمداً هذا مات عقيماً ولم يخلف ولداً، والثابت لدى جمهرة المؤرخين أن عبيد الله المهدي هذا هو من نسل ميمون القداح أو من أصل يهودى أدعى النسب إلى آل البيت منتهزاً مرحلة ستر الأئمة الاسماعيلية، وهى مرحلة غموض فى تاريخهم فزج بإسمه فى غمارهم. ويورد محمد مالك اليماني صاحب كشف أسرار الباطنية نص المحضر الذى أخرجه علماء المسلمين عام ٤٠٢ هـ وقد تضمن فتوى الإمام محمد بن الأكتفاني قاضى قضاة الدولة العباسية ووقع عليه من كبار الأئمة : أبو حامد الأسفرائينى، وأبو عبد الله الصميرى آخر سفراء الامام الغائب عند الاثنا عشرية.

وصورة هذا المخضر كما يلى:

« هذا ما شهد به الشهود أن (معد أى المعزز لدين الله) بن اسماعيل بن عبد الرحمن بن سعيد (وهو عبيد الله المهدي) منتسب إلى ديصان بن سعيد الذى تنسب إليه الديصانية وأن هذا الناجم بمصر وهو منصور (الحاكم بأمر الله) بن نزار الملقب بالحاكم ... وأن من تقدمه من سلفه الأرجاس الأنجاس - عليهم لعنة الله ولعنة اللاعنين - أدعياء خوارج لا نسب لهم فى ولد على بن أبى طالب رضى

الله عنه وأن «ما أدعوه من الإنتساب إليه زور وباطل» وأن هذا الناجم فى مصر هو وسلفة كفار زنادقة ملحدون معطلون وللإسلام جاحدون ، أباحوا الفروج ، وأحلوا الخمر ، وسبوا الأنبياء وادعوا الربوبية ... كتب فى ربيع الأول سنة اثنتين وأربعمائة هـ .

وبدل نص هذا المحضر على الشك والغموض الذى يحيط بنسب عبيدالله المهدي ، أما انتسابه إلى ديسان بن سعيد فلم يثبت تاريخيا بل المرجح أنه من نسل ميمون القداح وكان ميمون هذا من أتباع الديصانية كما تذكر كتب الفرق .

على أن هذه الحركات التى تدين بالولاء للإسماعيلية الأولى قد اتخذت مسارها التاريخي على اكتفاء شخصيات عرفت بأساليبها الدموية وتخريبها لعقائد أهل السنة والجماعة . منهم عبدالله بن ميمون القداح المتوفى عام ٢٦١هـ وحمدان بن الأشعث الملقب بقرمط الذى خرج عام ٢٦١هـ ، وأبو سعيد الجنابى الذى ظهر فى البحرين عام ٢٨٦هـ واستولى على القطيف والأحساء وحجرتم إنا أبى سعيد وهما أبو طاهر وسعيد ، وقد استولى أبو طاهر على الحجاز وقلع الحجر الأسود ، ثم على بن فضل المتوفى ٣٠٣هـ وأبو عبدالله الشيعى وأخوه أبو العباس المبعوثان إلى المغرب للدعوة لعبيد الله المهدي ، والحسن بن مهران المقنع ، وذكرويه مهروية صاحب الفتن بالشام وقد خرج عام ٢٨٩هـ والحسين الصباح صاحب قلعة ألموت وحمزة بن على مبتدع مذهب الدرزي هو والدرزي .

وقد اختلفت آراء مؤرخى الفرق الإسلامية فى بيان حقيقة مذهبهم ، وقد أوردنا حين الكلام عن عقائد الاسماعيلية صورتين من صور هذه العقائد ، ولكن بعض الفرق التى تنسب الى الاسماعيلية تنبت مواقف نظرية ، وهى وإن كانت تختلف إلى حد ما عن الموقف الاسماعيلي العام إلا أنها تندرج فى اطار هذه العقائد فى نهاية الأمر ويذكر صاحب الفرق بين الفرق: أن المتكلمين إختلفوا فى بيان أغراض الباطنية فى دعوتها ، فذهب أكثرهم الى أن غرض الباطنية الدعوة الى دين المجوس بالتأويلات التى يتأولون عليها القرآن والسنة - وهم يقولون بأن المبدع الأول أبدع النفس ثم أن الأول والثانى مديران للعالم بتدبير الكواكب السبعة والطباع الأربعة

وهذا فى الحقيقة معنى قول الجوس : أن يزدان خلق أهرمن وأنه مع أهرمن مديران للعالم غير أن يزدان فاعل البخيرات وأهرمن فاعل الشرور ... ومنهم من نسب الباطنية الى الصابئة الحرائية . لأنهم يكتمون معتقدتهم والباطنية يفعلون كذلك .

ويستطرد عبد القاهر البغدادى قائلا : « الذى يصح عندى من دين الباطنية أنهم دهرية زنادقة يقرولون بقدم العالم ، وينكرون الرسل والشرائع كلها (ويميلون) الى استباحة كل ما يميل إليه الطبع » ودليله على ذلك ما قرأه فى كتابهم « السياسة والبلاغ الأکید والتاموس الأعظم » من عبيدالله المهدي الى سليمان الجنابى إذ أوصاه فيه بأن يدعو الناس بالتقرب إليهم بما يميلون إليه وبإيهام كل واحد منهم بأنك منهم « فمن أنتت منه راشدا فاكشف له الغطاء ، واذا ظفرت بالفلسفى فإحتفظ به فعلى الفلاسفة معولنا وأنا وإياهم مجمعون على رد نواميس الانبياء وعلى القول بقدم العالم لولا ما يخالفنا فيه بعضهم من أن للعالم مديراً لا نعرفه . » وقد أبطل عبيدالله فى رسالته القول بالمعاد والعقاب والجنة والنار الاخرية وسائر التكاليف الشرعية وقال أيضاً فى رسالته : « إن أهل الشرائع يعبدون إلهاً لا يعرفونه ولا يحصلون منه الا على اسم بلا جسم » وقال أيضاً . سليمان الجنابى : أكرم الدهرية فإنهم منا ونحن منهم وفى هذا تحقيق نسبة الباطنية الى الدهرية .

منهج الدعوة ومراتبها :

لما كانت هذه الدعوة قد اتخذت طريقها إطلافاً من تأثيرات باطنية غريبة على الاسلام - كما اتضح لنا لهذا - فقد كان من الضرورى أن يتسلح دعائها بأساليب العلم والفلسفة والقدرة على الجدل والاقناع حتى يتمكنوا من استمالة جمهور أهل السنة من المسلمين إلى معتقدتهم ولهذا فقد انفقت فرقهم على منهاج للدعوة ، ورتبوا لها دعاة مهرة ، وعلى رأسهم شخص يسمى داعى الدعاة ، وقد بلغ نظام الدعوة عند الفاطميين أعلى مراتب الدقة والاكتمال كما نرى فى كتب مجالسهم .

يقول صاحب الفرق بين الفرق ١٧٩ - ١٨٤ أن لهؤلاء القوم « فى اصطلياد

الأغنام ودعوتهم إلى بدعتهم حيل على مراتب سموها: التفريس والتأنيس، والتشكيك، والتعليق، والربط، والتدليس، والتأسيس، والمواثيق بالايمان والعهود وآخرها الخلع والسلخ.

وقد أوردت معظم كتب الفرق تفصيل هذه المراتب، ويتضح منها أن هؤلاء القوم أى الباطنية كانوا على دراية واسعة بأفات النفوس البشرية وطباع البشر على وجه العموم استخدموا عملهم هذا فى تخريب عقائد الاسلام السنى واستمالة جمهور المسلمين إلى آرائهم.

ولما كانت هذه الفرق الباطنية تدور فى معظم عقائدها وممارساتها فى فلك واحد تقريباً، لهذا فإنه من الصعب إقامة حد فاصل بين مواقفها، ولكننا سنكتفى بالإشارة إلى فرقتين من هذه الفرق الباطنية الاسماعيلية وهما: القرامطة والحشاشون ثم فرقة الدرروز التى تولدت عن عقيدة الحاكم بأمر الله.

• القرامطة:

تنسب هذه الفرقة إلى (عبدالله بن ميمون القداح) و (حمدان بن الأشعب) الملقب بقرمط .

أما عبدالله بن ميمون هذا فيقال إنه كان فارسى الأصل يشتغل بعلاج العيون أى بقدهجها، وكان على مذهب الفلاسفة الطبيعيين، جمع بين الدين والزندقة وكان يعيش فى العصر العباسى ، ويقال أيضاً إنه من أصل يهودى من «سلامية» بالشام، ويتمك مؤرخوا أهل السنة - كما ذكرنا - بأنه والد (عبيد الله المهدي) .

أما حمدان القرمطى فقد اختلف المؤرخون فى أمره وفى سبب تسميته بقرمط، يقول الطبرى : إنه قدم من خوزستان إلى سواد الكوفية وأظهر الزهد والتقشف، وكان به احمرار فى عينيه فسموه مقرمطاً لهذا السبب وهى لفة نبطية تعنى أحمر العينين، ويقول آخرون إن قرمط اسم لقربة من قرى واسط، وأخيراً يقول غيرهم بأنه قرمط لأنه يقارب بين خطواته .

وعلى أية حال فقد ظهرت القرامطة فى أيام المأمون واشتد نشاطها وتستر

بالإسماعيلية وقالت بإمامة اسماعيل مثلها واستغلت مبدأ التأويل استغلالاً واسعاً فميزوا بين دين العامة ودين الخاصة، فبينما يقتصر العامة على ظاهر الشريعة التي جاء بها النبي (ﷺ)، نجد الخاصة وقد تفردوا بتأويلاتهم الباطنية التي يهدمون بها العقيدة الإسلامية من أساسها.

ومن أقوالهم كما يقول محمد بن مالك اليماني في « كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة » : « ولا تقنع بما يقتنع به العوام من الظاهرة، وتدبر القرآن ورموزه وأعرف مثله ومثوله وأعرف معاني الصلاة والطهارة (وقولهم) :

وأشهد أن محمداً رسول الله وأشهد أن أحمد بن محمد الحنفية رسول الله، والقبلة إلى بيت المقدس، والحج إلى بيت المقدس، ويوم الجمعة (أى الجماعة) هو الاثنين لا يعمل فيه شيء ، والصوم يومان فى السنة وهما المهرجان والنوروز .. ، ولا غسل من الجنابة إلا الوضوء كوضوء الصلاة » .

وألفت القرامطة مبدأ المعاد وهاجمت المسلمين فى موسم الحج وقتلوا أعداداً منهم كما هدموا قبة زمزم وخلعوا الحجر الأسود وأخذوه إلى بلادهم . وأباحوا المحرمات وقالوا : « وما العجب من شيء كالعجب من رجل يدعى العقل ثم يكون له أخت أو بنت حسناء وليست له زوجة فى حسنهما فيحرمها على نفسه وينكحها من أجنبي، وما حرمه ذلك إلا أن صاحبهم حرم عليهم الطيبات وخوفهم بغائب لا يعقل وهو إله الذى يزعمون » .

وهكذا عمل القرامطة على هدم السنن والشرائع، وتقويض أركان المجتمع الإسلامى وأسمه والقضاء على ما تعارف عليه البشر من تعاليم إنسانية وأخلاقية وإلهية سامية، وهذه تأثيرات مزدكية هدامة واضحة المعالم ترجع فى أصلها إلى مبدأ شيوعية النساء الذى عرفناه عن المزدكية والبابكية .

منهجهم فى إبطال التكاليف الشرعية :

عمل القرامطة على نشر دعوتهم عن طريق نواب لهم يسمون بالدعاة المأذونين والدعاة المكلمين أو المكاسرين تشبيهاً لهم بكلاب الصيد لأنهم يوقعون الناس فى

جائلهم.

وهم يعلمون الناس أن للدين أسراراً باطنية لا يعلمها إلا الراسخون في العلم، فالحج عندهم حجان : حج ظاهر لعامة الناس وهو على ما تقول به الشرائع ، أما الحج الباطن فهو زيارة الامام، وكذلك الصلاة صلاتان، والزكاة زكاتان وباطنهما يعنى طاعة الامام وقبول ولايته فى شخص محمد وعلى، ويستدلون على ذلك بأن الصلاة والزكاة على سبعة أحرف وكذلك محمد وعلى على سبعة أحرف، وهذا يدل عندهم على أن المراد بالصلاة والزكاة هو طاعتها فحسب.

ومع ذلك فمن صلى من العوام مرة فى السنة لم تجب عليه الصلاة طولها، فإن ذلك تكرار لا موجب له، وأما الزكاة فمرة واحدة كل عام.

ويزعمون أن الخمر والميسر قد منعهما الله عن أبى بكر وعمر فقط لأنهما من متع الدنيا وطيباتها، أما سب المنع عن أبى بكر وعمر فهو أنها رفضا ولاية على . والصوم عندهم ليس صوم رمضان بل هو كتمان أمر الأئمة وقت إستتارهم خوفاً عليهم من الظالمين .

والتطهارة هى تطهارة القلب وموالة الأئمة والاخلاص لهم.

أما دخول الجنة عندهم فهو ممارسة الشهوات والمحرمات، ومنها الدخول بالحوار العين فى هذه الدنيا، ولا يدخلها إلا العقلاء؛ ومن لم ينلها فى الدنيا لن ينلها فى الآخرة على حد قولهم، وذلك بالرغم من عدم اعتقادهم بالمعاد الآخرون، أى أنهم يريدون القول بأن الجنة فى هذه الدنيا وأنها تحت سلطة الإمام يدخل إليها من يشاء .

ويشير صاحب كتاب (كشف أسرار القرامطة) إلى طرف من أساليبهم فى ممارسة هذه المحرمات فيذكر أنه بعد أن يصل المخدوع إلى المرتبة الرابعة وهى ترك الغسل من الجنابة فإن الداعى يقول له : بقى عليك الخامسة، ويتوسل إليه المخدوع فى أن يكشف له عن الدرجة الخامسة، ويتلو عليه الآية القرآنية : «لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد» . سورة ق آية ٢٢ ك.ثم

يقول له : أحب أن تدخل الجنة في الحياة الدنيا، فيقول: وكيف لى بذلك، فيتلو عليه: « وإن لنا للاخرة والأولى» سورة الليل آية ١٣ك. ثم يتلو عليه : «قل من حرم زينة الله التي أخرج لعبادة والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة. كذلك فصل الآيات لقوم يعلمون» سورة الأعراف آية ٣٢ك. ويذكر له أن الذين يطمعون على زينة النساء هم الخاصة، وأنهم هم الذين لهم الحور العين كأمثال اللؤلؤ المكنون، وأنه يجب عليه إذا كان ذا عقل أن ينال الجنة فى الدنيا ودون ذلك الجهال. فيقول المخدوع: بلغنى إلى ماشوقتى إليه. فيقول الداعى: إدفع النجوى إثنى عشر ديناراً تكون لك قربانا وسيما....ثم يمضى به إلى الامام قائلا له: أن عبدك هذا قد صحت سريره ويريد أن تدخله الجنة وتزوجه الحور العين، وقد وثقت منه وأمنت. فيرد الامام عليه : أنه إذا صح حاله عندك فاذهب به إلى زوجتك فاجمع بينه وبينها. فيقول الداعى: سمعاً وطاعة لله ولمولانا، وينفذ أمر الامام، ويعود الداعى إلى تشويق المخدوع بشهود المشهد الأعظم فيدفع مبلغاً آخر للإمام ويحضر مع جميع المستجيبين وزوجاتهم ليلة تطفأ فيها الشموع والسرچ، ويأتون فيها سائر ما حرم الله من المحرمات مدعين أن أمير المؤمنين لديهم قد أحل لهم بعض ما حرم على الجهال وتتلو الداعى الآية: « وما يلقاها إلا الذين صبروا وما يلقاها إلا ذو حظ عظيم» سورة فصلت آية ٣٥ ك

والحق أن هذا التزييف الخطير لمفاهيم الآيات القرآنية يعطينا صورة محزنة لما تردى فيه هؤلاء الغلاة من الإسماعيلية وفرقهم فى مهاوى الضلال والأخلاقية . وقد كان بوسعنا أن نتجاهل ذكر مقالاتهم لأنها تجرح الأسماع وتهدر أنبل معانى الدين وفضائله ، إلا أننا رأينا أن ننبه إلى خطورة هذه المواقف لأن أصحابها من الباطنية يسترون وراء شعارات زائفة من الفضائل المزعومة وينكرون أن يقال عنهم ما ذكرنا تطبيقاً لمبدأ التقية الذى يدينون به. ولو كان الأمر يتعلق بفرق مندثرة للغلاة لهان الأمر ولاكتفينا بالرمز والاشارة دون النص الصريح، لكننا نشاهد اليوم بين ظهرانينا طوائف معاصرة من هؤلاء الغلاة تدين بأرائهم الهدامة وتظهر عقائدهم بمظهر جميل براق مع كتمانها لهذه التيارات الباطنية الخطيرة التى

عملت على هدم العقائد الإسلامية السمحة، ومن بين هذه الفرق التي لا زالت تعيش لآلآن فرقة (النهائية) و (العلوية) و (النصيرية) و (الخمسة) وبعض طوائف الاسماعيلية الأخرى ،

الحشاشون (أصحاب قلعة ألموت) :

• يعتبر المؤرخون حركة الاسماعيلية فى ألموت حركة متطورة عن الاسماعيلية الأولى ومؤسها هو « الحسن الصباح » ٥١٨هـ.

وقد رأينا فيما سبق كيف أن الخليفة الفاطمى قد نص على إمامة المستعلى بدلا من ابنه الأكبر نزار حسب المتبع فى تعيين الأئمة، وبعد وفاة المستنصر بايع فريق من الفاطميين المستعلى وسموا «بالمستعلية» أو بالاسماعيلية الغربية وهم الذين إستمروا فى تيار الدعوة الفاطمية فيما بعد. أما الفريق الآخر كما أشرنا سابقا فقد تمسك بولاية الامام نزار حتى قتل عام ٤٨٩هـ، وهؤلاء هم اسماعيلية إيران النزارية المشرقية، وقد اتخذت النزارية من الامام حسن (على ذكره السلام) وهو الابن الأصغر لنزار إماماً لها وأعلن ذلك أمام جميع المستجيبين فى قلعة ألموت سنة ٥٥٩هـ.

أما مؤسس قلعة ألموت فقد ذكرنا أنه «حسن بن محمد الصباح الحميرى» المعروف باسم حسن الصباح مؤسس طائفة الحشاشين، وبسميه أتباعه باسم «سيدنا» وكان الحسن ابن أحد علماء الشيعة وهو من أصل عربى وموطنه مدينة «حوى» ببلاد فارس ولرُحِّل إلى القاهرة حيث أتيح له الإطلاع على أسرار الفاطميين وعقائدهم، ثم لم يلبث أن عاد إلى آسيا واستولى على حصن ألموت المنيع بالقوة والخداع، ويقع فى المنطقة الجبلية شمالى إيران، وقد أشاع الإرهاب والخوف وروح الإنتقام خلال الخمسة والثلاثين عاماً التى حكم فيها قلعة ألموت ويقال إنه كان محافظاً على سنن الدين، وكان أتباعه يقسمون إلى أربع مراتب منهم: الفدائيون والرفقاء والدعاة والمرتبة الرابعة هى مرتبة كبار رجال الدعوة، وكان

الحسن أول رئيس أعظم لنظام الحشاشين على الرغم من أنه كان يدين بالطاعة للخلفاء المصريين، ثم جاء الرئيس الأعظم الرابع لقلعة ألموت وهو «الإمام حسن» الذى ادعى كما ذكرنا أنه من نسل نزار بن المستنصر، ولم يلبث أن أبطل العمل بالأحكام الدينية لأن وقت البعث قد حان، وزعم أن الإمام ظهر فى شخصه هو، وأن ملكوت السموات نزل عليه ومعه التحرر من القوانين الأخلاقية وجميع القيود التشريعية، ولذلك شن أتباع هذا الخليفة الرابع حرباً شعواء على المجتمع وأعملوا خناجرهم فى رقاب المسلمين والمسيحيين على السواء إلى أن هاجمهم «هولاكو» ودمر قلعتهم وطاردهم حتى قتلهم، وكان ذلك عام ٦٥٤هـ.

وقد كانت هناك علاقة وثيقة بين الإسماعيلية فى سوريا واسماعيلية ألموت وذلك بفضل قوة شخصية رئيس الاسماعيلية فى سوريا وهو «راشد الدين سنان». وقد صدرت مؤلفات فارسية كثيرة عن ألموت مثل كتاب «التصورات» لنصير الدين الطوسى، «والجمع بين الحكمتين لناصرى خسرو، وهؤلاء من كتاب قلعة ألموت، ثم نجد أيضاً كتاب «الفصول الأربعة» للحسن الصباح نفسه، وكذلك مؤلفات سيد سحراپ.

ويلاحظ أن عقيدة أصحاب قلعة ألموت ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالعقيدة الاسماعيلية الأثرى التى أشرنا إليها فيما سبق، وكذلك فهم يتبعون نفس منهج الدعوة الذى استخدمه الدعاة الاسماعيلية مع ميل ظاهر منهم إلى استخدام القوة والفدائية فى الدفاع عن مذهبهم، وقد كانت المحصلة النهائية لهذا التيار الخطير هو الوصول إلى نسخ العقيدة السنية الاسلامية ورفع كافة التكاليف الشرعية ونشر الاباحية. وتصديقاً لهذا فإننا نجد قلعة ألموت وقد امتلأت بشتى أنواع المللذات، لانهم يعتقدون أن الدخول إلى الاسماعيلية يعتبر دعوة لدخول الجنة، وهم بذلك يعملون على إيهام المخدوعين بعقيدتهم بأنهم يرقون سبع سموات طباقاً فى صعودهم على الجبل فى قلعة ألموت حتى يصل إلى مواجهة شيخ الجبل أو إمامه فى القمة وعند السماء السابعة فى قلعة ألموت، ولكى تنتشى خيالات المريدين يقدمون لهم حشيشة أى نبتة أرضية من شأنها أن تؤثر فى عقولهم وفى خيالاتهم فيتصوروا أن ما رأوه هى السماوات السبع أوهى الجنة بالفعل.



الدروز

الدروز من الفرق الدينية التي إنبثقت عن الاسماعيلية الأولى، وقد استطاع الدروز أن يصمدوا أمام المحن والمآسى والحروب والمنازعات الطويلة عبر تاريخ طويل إلى اليوم، ومع هذا فإن الكثيرين لا يكادون يعرفون إلا النزر اليسير عن العقيدة الدردية وأعلامها الكبار، وينطبق هذا على أصحاب العقيدة أنفسهم فقليل منهم من يعرف حقيقة معتقدتهم الدينية، ويرجع هذا الغموض الذى يحيط بعقيدة الدروز وتعاليمهم إلى أنها بدأت كعقيدة سرية يحيط بها الكتمان الشديد تأسيا بمبدأ «التقية» الذى إلتزمته سائر الفرق المعتدلة والغالية من الشيعة، فلم يسمح بالكشف عن أسرار دينهم إلا لطبقة خاصة منهم، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن عقيدة الدروز تستند كمنطق لها إلى العقيدة الإسماعيلية الفاطمية التي سبقت الإشارة إليها مع اختلافات سنعرض لها فى إبانها.

أما موطن الدروز الحالى فهو جبل حوران فى محافظة السويداء فى سوريا، وكذلك فى المنطقة الجنوبية من لبنان المعروفة بإسم الغرب الأسفل، وعند جبل الكرمل وصفد فى فلسطين، وبين حلب وأنطاكية فى الجبل الأعلى، وفى بلاد المغرب بالقرب من مدينة تلمسان.

وينقسم الدروز من الناحية الدينية إلى: «عقال» أو «أجاويد»، وهؤلاء لهم حق معرفة أسرار العقيدة. وأما الجهال فليس لهم الحق فى معرفة هذه الأسرار.

وينقسم العقال إلى درجات ثلاثة يجتمعون مساء كل جمعة فى الخلوات لسماع تلاوة الكتاب المقدس، وبعد تلاوة المقدمات تغادر الطبقة الدنيا من العقال مكان العبادة، ثم تتلى الرسائل البسيطة من النصوص المقدسة والتي لا تنطوى على

تأويلات، وبعد الانتهاء منها تخرج الطبقة الثانية بحيث لا يبقى في النهاية إلا رجال الدرجة الأولى من العقال الذين يتأثرون بسماع الأسرار العليا للعقيدة.

أما الجهال فلا يسمح لهم أبداً بحضور هذه الخلوات أو سماح شيء من الكتب المقدسة إلا في يوم عيد الدروز وهو يوافق عيد الأضحى عند المسلمين .

ولا يسمح بالانتقال من طبقة الجهال إلى طبقة العقال إلا بعد إمتحان عسير، ولا يقبل المدخنون بين العقال، ويعرف العقال بعمائم البيضاء وقبائهم الأزرق الغامق ولحاهم الطويلة .

وتتقسم النساء أيضاً إلى عاقلات وجاهلات، والعاقلات يلبسن النقاب، ومعظم نساء الدروز يلبسن الحجاب.

وعلى رأس طائفة الدروز شيخ يسمى بشيخ العصر أو بشيخ مشايخ عقل الطائفة الدرزية، ويتولى منصة بالانتخاب أو بالاتفاق بين الزعماء، ولشيخ العصر أعوان في كل قرية أو بلدهم شيوخ العقل المحليون، ولكل بلد مجلس للعقول يرأسه شيخ العقل، ولشيخ مشايخ العقل مجلس أعلى للطائفة يضم مشايخ العقل، وبعد هذا المجلس المرجع الأعلى للطائفة الدرزية بعد أن غاب آخر الدعاة.

وللدروز قضاء يحكمون بحسب التقاليد الدرزية في الميراث وفي الزواج والطلاق، ولا يجوز لرجل منهم أن يجمع بين زوجتين ولا يقبل الدروز عودة المطلقة أبداً إلى مطلقها، فإذا طلقت المرأة لا تعود أبداً لمن طلقها، وهم بذلك يرفضون المحلل وغير ذلك في قانون الأحوال الشخصية الذي يختلف اختلافاً كبيراً عن قانون الأحوال الشخصية عند مسلمي السنة وكذلك عند مسلمي الشيعة المعتدلين إلى حد ما.

وقد عرفت هذه الطائفة بإسم الدروز نسبة إلى الداعي «نوشتكين» الدرزي على الرغم من أنهم يستنكفون من هذه التسمية ويفضلون أن يسموا بإسم «الموحدين» كما يذكرون عن أنفسهم في كتبهم المقدسة وهي في غالبها تشتمل على رسائل الدعاة «حمزة» و«التميمي» و«بهاء الدين»، أما استنكارهم لنسبتهم للدروز فإنه

يرجع إلى خروج الدرزي على أمر الداعي الأول وهادي المستجيبين «حمزة» وإعلان حمزة على الملأ بالحاد الدرزي وخروجه عن العقيدة الدرزية.

والغريب في الأمر أن جمهرة الكتاب والمؤرخين قد إختلفوا في أصل الدرور ونسبهم العرقي فقال البعض إنهم من الفرس أو من الآراميين، وقال البعض الآخر إنهم من الفرنسيين الصليبيين أو من الإنجليز الصليبيين، ولكن الحقيقة أن عقيدة الدرور ظهرت في أول أمرها في بلاد الشام عام ٤٠٨ هـ في وادي التيم بين دمشق وبانياس، وكان هذا الوادي مستقراً لهجرات قبائل يمنية عربية هاجرت من الجزيرة العربية في الجاهلية، وكان منهم ملوك المناذرة وإنتشروا في منطقة حلب وأسهموا في فتح الشام ومصر ونزلوا الإسكندرية والبحيرة وحاربوا في معركة صفين وضد الروم واشتركوا مع العباسيين في الزاب ضد مروان بن محمد الأموي، ثم وكل إليهم حماية سواحل لبنان فأقاموا في جبالها مع بنو عمومتهم في وادي التيم، وفي عهد المعز لدين الله دخلت قبائل الدرور الدعوة الفاطمية بعد فتح الفاطميين للشام.

وعلى الرغم من أن القرامطة هزموا بعد محاولتهم الإستيلاء على اقليم حوران إلا أنه من الممكن أن يكون سكان وادي التيم قد تأثروا بعقائد القرامطة لأن الدرور يرون أن المعبود أظهر ناسوته في شخص «ذكرويه» ابن «مهرويه» أحد زعماء القرامطة، ويشير الدكتور محمد كامل حسين في كتابه عن طائفة الدرور إلى أنه: ربما قيلت هذه العقيدة الدرزية لتحبیب أتباع «ذكرويه» في مذهب الدرور، فإستجاب لها هؤلاء الأتباع، ودليل ذلك أن الدرور لا يزالون يطلقون لقب «قرمطي» على كل رجل زاهد متعبد.

الحاكم بأمر الله وبداية الدعوة الجديدة :

كان الحاكم بأمر الله هو الإمام السادس عشر في ترتيب الأئمة في دور محمد على حسب عقيدة الفاطميين وليس هو سابع الأسابيع أو الرابع في الأسابيع، وهاتان المرتبتان لهما قوة التأييد أكثر من غيرهما ومع ذلك فإننا نجد الداعي «أحمد حميد الكرمانى» فيلسوف الدعوة الفاطمية وصاحب رسالة (مباسم البشارات

بالإمام الحاكم) والمتوفى عام ٤١٢ هـ أى بعد وفاة الحاكم بعام واحد ، يرى الكرمانى أن للحاكم قوة السابع والرابع .

ويشير الكرمانى فى رسالته هذه إلى أنه حينما وفد إلى مصر عام ٤٠٨ هـ وجد الأحوال فيها مضطربة، وعهود الدعوة قد درست، ومجالس الحكمة التأويلية قد أبطلت ررمى الناس بعضهم بعضا بالإلحاد، وغالى البعض الآخر فى عقائدهم، وكان ذلك بسبب ظهور دعوة جديدة تقول بأن الحاكم بأمر الله ما هو إلا ناسوت للإله، أى القول بتأليه الحاكم بأمر الله بعد أن ألهت بعض الفرق على بن أبى طالب وجعفر الصادق وبعض الأئمة الباطنية. ولكن الكرمانى أخفى عقيدة تأليه الحاكم بل هاجمها، ولكنه جعل للحاكم منزله أعلى من منزلة البشر، فتكون نتيجة هذا الغلو فى تصوير شخصية الحاكم بأمر الله هى الوصول إلى فكرة التأليه .

وكان الحاكم بأمر الله يعيل إلى قبول هذه الدعوة التى صورها له كل من الدرزي وحمزة وحبوبها إليه ولذلك فقد احتضنها ومنع الناس من إيدائها وكذلك فإن التصرفات الشاذة والأفعال المضحكة التى كان يأتى بها الحاكم بأمر الله يمكن أن تفسر بأنها تعبير عن إيمانه بأنه هو الله الذى يجب أن يعبد فى الأرض وأن يتصرف فى عباده كما يحلو له دون مساءلة أو اعتراض. ويقال إن موقفه من اليهود كان سبباً فى تأمرهم عليه وقتلهم له عام ٤١١ هـ.

ومن يراجع الكتب المقدسة عند الدرزي يجد فيها تصويراً واضحاً لشخصية الحاكم الإله فى رسالة « السيرة المستقيمة» ترد العبارة التالية :

... فأول ما اختصر فى القول ما فعله المولى سبحانه - يقصد الحاكم بأمر الله - مع برجوان وابن عمار وهو يومئذ ظاهر لا يراه العامة إلا على قدر عقولهم وكان المولى جلّت قدرته يخرج أنصاف الليالى إلى صحراء الجب . إنكم ترون من أمور تحدث ربما شاهدتموها من المولى مما لا يجوز أن تكون أفعال أحد من البشر .

وفى رسالة حمزة المسماة بكتاب فيه حقائق ... يرد ما يلى :

«أما بعد معاشر الإخوان الموحدين أعانكم المولى على طاعته، إنه وصل إلى من

بعض الإخوان الموحدين كثر المولى عددهم، وزكى أعمالهم، وحسن نياتهم رقعة يذكرون فيها ما يتكلم به المارقون عن الدين الجاحدون لحقائق التنزيه ويطلقون ألسنتهم بما يشكل أفعالهم الرديئة، وما تميل إليه أديانهم الدنية فيما يظهر لهم من أفعال مولانا جل ذكره ونطقه، وما يجرى قدامه من الأفعال التي فيها حكمة بالغة شتى « فما تغنى النذر^(١)، ولم يعرفوا بأن أفعال مولانا جل ذكره كلها حكمة بالغة: جداً كانت أم هزلاً، يخرج حكمته ويظهرها بعد حين ... ولو نظروا إلى أفعال مولانا جللت قدرته بالعين الحقيقية وتدبروا إشارته بالنور الشعشعاني لبانت لهم الألوهية والقدرة الأزلية والسلطان الأبدى وتخلصوا من شبكة إبليس وجنوده الغوية لتصور لهم حكمة ركوب مولانا جل ذكره وأفعاله وعملوا حقيقة المحض في جده وهزله ووقفوا على مراتب حدوده وما تدل عليه ظواهر أموره، جل ذكره وعز إسمه ولا معبود سواه .. أقم الصلاة (إشارة إلى توحيد مولانا جل ذكره)، وأت الزكاة (يعنى ظهر قلبك لمولانا جل ذكره ولحدوده ودعائه)، وأمر بالمعروف (وهو توحيد مولانا جل ذكره)، وأنه عن المنكر (يعنى شريعته وما جاء به من التاموس والتكليف؛ إن ذلك من عزم الأمور يعنى الحقائق وما فيها من نجات الأرواح من نطق الناطق) ... ثم إنه علينا سلامة يخرج إلى الصناعة ويدخل من بابها ويخرج من الآخر. والصناعة دليل على صاحب الشريعة، والصناعة ممنوعة من دخول العالم فيها فدخل مولانا جل ذكره فيها من باب وخروجه من باب دليل على تحريم الشريعة وتعطيلها » .

ويقول حمزة فى الرسالة السادسة :

« إنه رفع - الأمان الذى صدر - إلى الحضرة اللاهوتية سنة ٤٠٨ هـ، يقصد بها الحاكم بأمر الله، ... ويقول إن هذه السنة هى أول سنَى ظهور عبد مولانا وملوكه - أى حمزة نفسه - هادى المستجيبين المنتقم من المشركين بسيف مولانا جل ذكره لا شريك له ولا معبود سواه ... » ويقصد بذلك الحاكم بأمر الله.

(١) هذه العبارة هي تضمين للآية القرآنية «وما تغنى النذر عن قوم لا يؤمنون» سورة يونس آية ١٠١ ك.

وجاء فى الرسالة التاسعة من الرسائل السرية لحمزة قوله :

« الحذر الحذر أن يقول واحد منكم بأنه « أى الحاكم» ابن العزيز أو أبو على (إشارة إلى على ابن الحاكم) لأن مولانا سبحانه هو هو فى عصر وزمان يظهر فى صورة بشرية بتغيير الاسم والصفة لا غير .

وجاء فى الرسالة ٢٦ : « حاشا مولانا جل ذكره من الأب والأبن والعم والخال . لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد» .

وهكذا تأكدت عقيدة تأليه الحاكم ، ولهذا فإنه عندما خرج ليلة الإثنين فى ٢٨ شوال سنة ٤١١هـ إلى شرقى حلوان ولم يعد ، قال أتباعه إنه رفع إلى السماء كما رفع عيسى وأن غيبته ستستمر إلى أن يخرج على الناس ويشيع العدل فى آخر الزمان .

وقد جاء فى الرسالة ٧٦ القول التالى على لسان الحاكم بأمر الله : «واعلموا أن غيبتى عنكم غيبة إمتحان لكم ولجميع الأديان ، فمن وفى منكم بما وثق عليه ولم ينكص على عقبيه فسأوتيه أجراً عظيماً» .

ويقول السجل المعلق بعد غيبته : « أن من دلائل ضضبه عليهم غيايه عنهم ، وإنهم بالتوبة والتسل بالصفح والمغفرة قد ينالون غفرانه » . وفيما يلي مقتطفات من صلاة الغفران الموجهة إلى الحاكم بأمر الله فى غيبته بإعتباره إلهاً : « ها أنا يا إلهى متوجه إليك ، متكل فى النجاة عليك ، نجنى يا إلهى من الغفلة عن الحق القاصد ، والاشتمال بالغرور البائد ، إليك هربت من ذنوبى ، وأملتك لكشف كربى ، وستر عيوبى ، فامنن على برضاك . وأعنى على ولاك ، والبراءة من أعداك . لك زيارتى ، وإليك معنى إشارتى ، متصدق على بنظرة منك تحيينى ، وتعطف بغنينى ، ورضى ينجينى . أنت صاحب العاجلة ، وإليك حكم الآجلة ، من طلب من الدنيا أعطيته ومن طلب من الآخرة دلته وهديته ... وأعف عنا ، وأغفر لنا ذنوبنا ، وبدل سيئاتنا بوعدك الصادق ، وإحسانك القديم ، ياولى الصالحين ، وغاية الطالبين ، وأنس العارفين ، ورجاء الموحدين . بك إهتدينا ، وبنورك أبصرنا ، وعليك إتكلنا ، إنك أهل

التقوى، ورب المغفرة، لك الحمد على ما مننت يا مولانا. وإنك نعم النصير المعين»
ويقال إن الحاكم بأمر الله قد أظهر ناسوته لأول مرة عام ٤٠٠هـ وذلك قبل إعلان
الدعوة الجديدة وربما كانت الدعوة قبل إعلانها عام ٤٠٨هـ في دور ستر.

كبار الدعاة :

يشير المؤرخون إلى ثلاثة من كبار الدعاة يعزى إليهم تأسيس مذهب الدرزي وهم
الحسن الفرغانى المعروف بالأخرم، وحمزة بن على بن أحمد ، ومحمد بن
إسماعيل الدرزي (نوشتكين). ويقال أن هؤلاء الدعاة كانوا من حاشية الحاكم
بأمر الله قبل إعلان الدعوة رسمياً، وكان حمزة هو أقربهم إلى الحاكم وأكثرهم
كلفاً بالاستماع إلى مجالس الحكمة التأويلية الفاطمية وأنه هو الذى حجب إلى
الحاكم مذهب التآليه وإستراح إليه الحاكم بأمر الله بعد أن رأى الناس يسجدون له
وساه بالإمام وأطلق حمزة على نفسه لقب «هادى المستجيبين». وقد اعتبرت السنة
التي سمح الحاكم لحمزة فيها بإذاعة هذا المذهب وهى سنة ٤٠٨هـ أعتبرت مبدأ
لتقديم حمزة أى مبدأ لتقديم الدرزي جميعاً، وتسمى عندهم بسنة الكشف وتؤرخ
بها جميع الرسائل والكتب الدرزية.

وقد ظهر حمزة بالدعوة فى خلال سنوات ٤٠٨هـ، ٤١٠هـ، ٤١١هـ، أما
سنة ٤٠٩هـ فقد أستثنيت من سنى حمزة. وبعد غيبة الحاكم عند آخر سنة
٤١١هـ إختفى حمزة فى أوائل سنة ٤١٢هـ ، خوفاً من نقمة طوائف المسلمين
عليه. ولكنه قبل الغيبة وفى سنة ٤١٠هـ نراه يحظى بتأييد الحاكم وتفويض أمور
الرعية إليه وإطلاق يده فى تدبير الملك: ويقول حمزة مؤكداً هذه المعانى فى الرسالة
رقم ٣٣: «أنا صاحب سره وأمانته. أنا... أنا مسيح الأمم ومنى إفاضة النعم. أنا ...
فالويل كل الويل لمن حاد عن طاعتي فقد أوحى إلى سبحانه أنه لا بد من إنجاز
الوعد المحتوم وقتل كل كافر ظلوم ... وصونوا الحكمة عن غير أهلها ... وأقبلوا ما
أمرتكم وإنتهوا عما نهيتكم وإرتقبوا ما وعدتكم ».

ويفسر حمزة ظهور الحاكم وخفيته فى الرسالة رقم ١٨ فيقول : «فالمولى ستر
توجيهه وقت شاء وأظفره كما شاء ... يقصد بالمولى الحاكم بأمر الله.

ويقول عنه أيضاً في الرسالة رقم ١٦: «مولانا جل ذكره لا يستر عبده الهادى إلى عبادته عن عبده أياما يسيره (يقصد سنة ٤٠٩هـ) إلا لما يريد من إظهاره على سائر العبيد (سنة ٤١٠هـ) ويؤيده بالقدرة والتأييد».

وقد أطلق الحاكم يده فى الحكم فقال حمزة: «الويل لمن حاد عن طاعنى، وقد بطش فى هذه السنة بالدرزى والبرذعى، وقد كانت سنة ٤١١، هى السنة الرابعة لظهور حمزة بالدعوة، والثالثة من تاريخه الدينى بعد إسقاط سنة ٤٠٩هـ وهى سنة الاختفاء».

وقد اعتقد الدرور أن حمزة مثله مثل السيد المسيح، ونجد ذلك فى الرسالة رقم ٥٣ التى تبدأ بتمجيد الإمام السيد المسيح أى العقل وهو حمزة فى زمن الحاكم، وتصفه بأنه المسيح الامام المثاله لطاعةالمولى الإله، وتفسر الرسالة قوله - أى قول المسيح - «اهدوا الهيكل وأنا أقيمه فى ثلاثة أيام لأن اليوم الأول هو دعوته والثانى ظهور الفارقليط «محمد» الذى تنبأ به إنجيل يوحنا «الإصحاح ١٥»، واليوم الثالث هو قيام حمزة بالتوحيد فى الملك قسطنطين» وهذه الرسالة موجهة إلى الملك قسطنطين عام ٤١٩هـ، فالثلاثة أيام هى رمز لثلاثة أدوار، وتمضى الرسالة منبهة الدرور وغيرهم إلى ضرورة عدم إنكار رجوع المسيح أى المجدى الثانى فى شخص حمزة. وتؤدى الرسالة رقم ٥٤ هذه المعانى التى أشرنا إليها فتشير على جميع من تقرب إلى اللاهوت بحقيقة القربان من مسيحيين ودرور، أنه تردد أن المسيح هو العقل، وفى عهد الرسول، هو سلمان الفارس، وفى دور الحاكم هو حمزة، وأن الحاكم بمثابة الآب لحمزة كما كان الله بمثابة الآب للمسيح. وسيظهر المسيح ثانية فى شخص حمزة ثم يخفى ليعود فى يوم الدينونة، ووجوده لا يخلو منه عصر لكنه غير ظاهر.

وسوف تتضح صورة حمزة فى عقيدة الدرور حينما نتكلم عن الحدود النورانية فى العقيدة، غير أننا نشير الآن إلى ظهور العقل وهو أول الحدود فى جميع الأدوار وقد ظهر بأسماء مختلفة :

- ١ - فى دور آدم كان اسمه شظنيل .
- ٢ - فى دور نوح كان اسمه فيثاغورس :
- ٣ - فى دور إبراهيم كان اسمه دارد .
- ٤ - فى دور موسى كان اسمه شعيب .
- ٥ - فى دور عيسى كان اسمه المسيح يسوع ، صاحب الانجيل ، الذى ظهر على تلاميذه .

٦ - فى دور محمد كان اسمه سلمان الفارسى .

٧ - فى دور الحاكم بأمر الله كان اسمه حمزة ، أى أنه كان مشخفاً فيه .

أما محمد ابن اسماعيل الدرزى فقد كان موجوداً فى مصر قبل إعلان الدعوة ، وتعرف على حمزة وإتفقا على مخطط الدعوة الجديدة ولكن الدرزى تغطرس على حمزة ، كما يقول حمزة نفسه ، فدب الخلاف بينهما بسبب إسراع الدرزى إلى نشر المذهب الجديد قبل إعلانه على يد حمزة رغبة منه فى الإستئثار بالرياسة والإمامة دون حمزة ، وكان مع الدرزى أتباع منهم أبو منصور البرذعى ، وأبو جعفر الحبال ، والعجمى ، والأحول ، وخطلخ ماجان ، ومعاند ، وغيرهم من العكاويين .

وكان الدرزى قد إستجاب للدعوة على يد على بن الحبال ، وقال حمزة عنه إن الدرزى هذا كان يزغل النقود أى يزيفها ، وهو بذلك يستطيع التدليس فى شعون الدين كما يؤكد حمزة ، فقد سمى الدرزى نفسه بسيف الإمام وسيد الهادين بينما سماه حمزة بعجل بنى إسرائيل كناية عن تسرعه ونقض عقله أيضاً من أسباب الخلاف بينهما بالإضافة إلى ما سبق ، أن الدرزى كان يسب المخالفين للمعقيدة الدرزية وكان حمزة يمنعه من هذا .

أما الداعى الثالث وهو الحسن بن حميدة الفرغانى المعروف بالأخرم أو الأجدع فلا يذكر المؤرخون عنه سوى إسمه إذ قتل فى القاهرة فى سنة ٤٠٨ هـ بعد أيام قليلة من ظهور الدعوة الجديدة ، وكان قاتله من أهل السنة ، وقد أمر الحاكم

بإعدامه ولكن جمهور أهل السنة إختلفوا بمآتم القتال، وكانوا يزورون قبره للتبرك فغضب أصحاب الأخرم وأخرجوا جثة القتال السني وأخفوها. وهذا يدل على شدة مقاومة المصريين لهذه المذاهب الباطنية البعيدة عن مذهب أهل السنة والجماعة.

ويجد في «الرسالة الواعظة» للكرماني ردوده على الأخرم، أى على الرقاع التي كان يدعو فيها الناس للدخول في العقيدة، ويثبت الكرماني في مقدمة هذه الرسالة أن الأخرم هو رئيس هذه الدعوة. وقد لاحظ الكرماني أن رسالة الأخرم إليه خالية من البسمة، ورد الكرماني أيضاً على قول الأخرم في رقعته: «أن من عرف منكم إمام زمانه حياً فهو أفضل ممن مضى من الأمم من نبي أو وصي أو أمام». ثم يسأل الكرماني عن الإسلام وشرائطه وعن الذي يتقرب به إلى المعبود وهل الشريعة محدثة أم قديمة، وهل الشريعة هي الدين ولا دين غيرها أم هي طريق الدين، وما النفس وما العقل، وما غاية الإبداع الذي فوق الروحانيين؟ وينتهي الأخرم إلى القول بأن الشريعة والتنزيل والتأويل خرافات وقصور وحشو ولا تتعلق بها نجاة، وأن الناس لا يوجهون وجوههم إلى القبلة لأنها حائط وأن المعبود هو الحاكم.

ولا شك أن هذه الآراء التي بعث بها الأخرم إلى الكرماني هي بعينها الآراء التي دعا إليها حمزة والتي مجدها في الكتب المقدسة عند الدرزي، ولكن هذه الآراء كنت مخالفة كما رأينا للآراء المعلنة لأصحاب الدعوة الفاطمية، لذلك كان يكفر بعضهم البعض الآخر.

إنقسام الدعوة للمذهب الجديد:

حينما اشتد الخلاف بين حمزة والدرزي، انقسمت الدعوة والمؤمنون بالمذهب الجديد إلى فريقين: فريق الدرزي، وفريق حمزة. وقام الدرزي سنة ٤٠٨ هـ ومعه أتباعه بالحج إلى قصر الحاكم فهاجمتهم جموع الناس والجند وقتل منهم أربعون رجلاً وكادوا يقتلون حمزة أيضاً في مقره ولكن الحاكم أنقذه، فأختبأ حمزة بعد ذلك واختلف الناس في أمر الدرزي فقيل إنه قتل سنة ٤٠٨ هـ، أما أتباعه فقد أعتقلهم حمزة في السجن كما يظهر من رسائله.

ولكن الثابت أن الدرزي هرب الى وادى التيم بالشام الذى أشرنا إليه آنفاً والذى كان مستقراً لقبائل عربية يمنية وأخذ يدعو أهل الجبال لمذهبه، ولذلك عرف أهل هذه المنطقة الذين إعتنقوا دعوته بالدروز. ويرى بعض المؤرخين أن رحيل الدرزي الى الشام كان أمر من الحاكم نفسه وبرعايته وتمعيده، وقيل إن الدرزي قتل سنة ٤١٠هـ.

وأياً ما كان الأمر فإن حركة التآليه قد أصبح زمامها فى يد حمزة بعد أن خرج من الميدان الأخرم والدرزي، وأصبح حمزة هادى المستجيبين وإمام الزمان وقائم الزمان والمنتقم من المشركين بسيف مولانا، ونهى الحاكم بأمر الله والعقل الذى صدر عن المبدع الأول، أى عن الحاكم بأمر الله، فى دور النبوة المحملية، وعيسى الدرزي .. الخ.

ويشير حمزة إلى «نشتكين» أو الدرزي فى رسائله بنعوت مختلفة، منها الضد، والشيطان، والخصم، والعجل «فقى الرسالة التاسعة يقول:» فلا تكونوا ممن قالوا سمعنا وأطعنا واشربوا فى قلوبهم العجل بكفرهم. والعجل هو ضد ولى الزمان .. سعى الضد عجلاً لأنه ناقص العقل عجول فى أمره، له حوار» إشارة إلى الآية ٨٨ سورة طه: « فأخرج لهم عجلاً جسداً له خوار» .

وقد ظهرت قوة حمزة فى رسائله ولاسيما فى رسالته إلى القاضى أحمد بن محمد بن العوام، فنراه يتهمكم من قضائه ويمنعه من النظر فى قضايا الدرزي فهم ليسوا من ملته ، ومن ثم ينبغى ألا يحكم عليهم بشريعته، وأتباعه من الكافرين. وأخذ حمزة يرأسل الملوك والأمراء يدعوهم إلى الإيمان بالوهمية الحاكم بأمر الله، فأرسل إلى ولى العهد عبد الرحيم بن إلياس يدعوه إلى الدين الجديد. وقد ظل حمزة قائماً بالدعوة إلى أن اختفى بعد اختفاء الحاكم بأمر الله، إذ أننا لا نعلم عنه شيئاً بعد اختفاء الحاكم سنة ٤١١هـ سوى رسالة الداعى « أبى يعلى » التى نسبت إلى حمزة وتاريخها سنة ٤١٧هـ ولكنها رسالة متحلة.

ويصرح «بهاء الدين المقتنى أحد الدعاة، أنه عندما غاب المعبود ، أى الحاكم

إمتنع قائم الزمان، أى حمزة، عن الوجود . وهذا يدل كما يقول الدرور وكما تذكر كتبهم المقدسة أن بهاء الدين هذا كان يعرف مكان حمزة المختفى وكان يتصل به.

الدعاة والمدعون بعد حمزة :

وقد قام بأمر الدعوة فى غيبة حمزة ، الداعى «بهاء الدين أبوالحسن على بن أحمد السموقى» المعروف بالضيف ومرتبته فى الدعوة هى مرتبة التالى أو الجناح الأيسر، وهو بهذا يصبح لسان الدعوه وحدوده: (الحد والفتح والخيال).

وكان يوجد أيضاً داعية له أثره وهو «ابو ابراهيم اسماعيل بن حامد التميمى» وهو صهر حمزة، الذى امتص العلم عنه وهو لهذا فى مرتبة ذى مصة، ولكن كتب العقيدة لا تشير كثيراً إلى التميمى هذا « إذ ظل بهاء الدين الضيف مدافعاً وناشراً للمذهب فى مواجهة الذين تحولوا عن عقيدة الدرور مثل الداعى «معاد بن محمد»، و« طاهر بن تميم »، والداعى «سكين» الذى قال إنه الإله المعبود وأنه ظهرت به شخصية الحاكم بأمر الله بعد أن رجع من غيبته.

وكانت محاولات بهاء الدين الضيف شافة فى سبيل تثبيت العقيدة لا سيما وأن الملك الظاهر ابن الحاكم بأمر الله قد ترصد الدرور وطاردهم الأمر الذى دفع ببهاء الدين الضيف إلى إعتزال الدعوة سنة ٤٣٤هـ ، بعد أن أقفل باب الإجتهداد، ولذلك لم يظهر فقهاء مشرعون بعد بهاء الدين، بل أصبح شيوخ الدرور يشرحون رسائل حمزة والتميمى وبهاء الدين.

وقد استغل الدجالون اعتزال بهاء الدين للدعوة، فظهر منهم «سكين» الذى أشرنا إليه، ثم قبطى بصعيد مصر اسمه «شروط» وسمى نفسه بأبى العرب وأدعى أنه الحاكم بأمر الله، وقبل ذلك أدعى «ابن الكردى» أنه الحاكم بأمر الله.

كتب الدرور المقدسة :

تحتوى هذه الكتب على سجلات صدرت فى عصر الحاكم كتبها كتاب ديوان

الإنشاء فى مصر ، ثم رسائل بعث بها حمزة إلى كبار الرجال فى عصر الحاكم ورسائل كتبها حمزة عن العقيدة، ورسائل أخرى كتبها التميمى وبهاء الدين ومحمد بن إسماعيل، وهذه هى كتب الدرور المقدسة التى ظهرت إلى الآن، وقد نشرت فى أربع مجلدات وتعتبر هذه النصوص هى الكتاب المقدس عند الدرور، والغريب فى الأمر أنهم وغيرهم من الفرق الباطنية يرفعون هذه الرسائل والسجلات إلى مرتبة القداسة التى يوصف بها القرآن والتوراة والأنجيل، بل أنهم يعتقدون أن للقرآن مرحلته التى تنتهى بظهور الحاكم بأمر الله، وأن كتبهم المقدسة هى التى يجب النص عليها بعد الحاكم إلى الآن .

الحدود التوراتية عند الدرور :

يتخذ الدرور من العقيدة الفاطمية أساساً ومنطلقاً عاماً لدعواهم وهم يستندون فى هذه الدعوة إلى حدود دينية لا يكتمل التوحيد والايمان إلا بمعرفتها، وعلى رأس هذه الحدود نجد الله الذى يعتبر الحاكم بأمر الله ناسوتاً له، أما حقيقته اللاهوتية فإنها لا تدرك بالحواس ولا بالأوهام ولا تعرف بالرأى ولا بالقياس، فلاهوته ليس له مكان مع أنه لا يخلو منه مكان، ليس بظاهر وليس بباطن، ولا يوجد إسم يمكن أن يطلق عليه، إذ لا يتصف بصفات وليس صورة أو شخصاً أو جوهرًا أو عرضاً، وهو واحد ليس له حد ولا يشبه الكائنات فى شىء، لم يلد ولم يولد، عجزت الأفهام عن الوصول إليه .

وحديثهم هذا عن لاهوته المعبود يتفق مع كتاب (راحة العقل) للكرمانى داعى الفاطميين وكان معاصراً لحمزة بن على، وقد أبطل الكرمانى فى مشاركة السبعة كونه تعالى ليساً، أو أيساً، أو صفة، أو جسم، أو عقل، أو عاقل أو صورة، أو مادة، أو ضد، أو مثل ، ونفى عنه الصفات جميعاً وسلبها عنه فى المشرع السابع. وهذه هى آراء الكرمانى فى التوحيد وآراء بعض أهل السنة والشيعه الإثنى عشرية .

وإذن يصبح مانعها الدرور هو أنهم إستعادوا توحيد جمهور المسلمين لخالقهم سبحانه وتعالى وجعلوه لمعبودهم وقالوا إن معبودهم أى معبود الدرور يتخذ له من

حين لآخر مقامات ناسوتية، ففى رسالة الغيبة يقول حمزة: (أظهر لنا ناسوت صورته تأنيساً للصور، فحار فيها الفكر حين فكر، وعجزت العقول عن إدراك أفعالها واعترفت بالعجز والتقصير فى معلومها ... فبتقدير أحكامه من على خلقه بوجود صورته من جنس صورهم، فخطبتهم الصورة بالمألوف من أسمائهم.

ويقول اسماعيل التميمي فى كتاب « تقسيم العلوم » : « فلا نقول إن هذه الصور المرئية هى هو، فنجعله محصوراً محدوداً، جل وعز عن ذلك وتعالى علواً كبيراً، بل نقول إن هو هى، إستتاراً وتقرباً وتأنيساً بغير حد ولا شبه ولا مثل، فمثل هذه الصورة كالسراب ... كذلك هذه الصورة الظاهرة تراها بعين الطبيعة فتظنها صورتك، فإذا دنوت منها بعين العلم لن تجدها صورة، ووجدت الله عندها .

وهذه النصوص تعنى أن الحاكم بأمر الله كما يراه الدرزي، يعتبره عامة الناس الذين لا يعرفون حقيقته كإنسان مشخص ندركه بحواسنا فيدركون فيه صورة بشرية، وهو يعيش بهذه الصفة بين الناس كما يعيشون، أما الدرزي الذين عرفوا حقيقته فيذهبون إلى أن الإله المعبود إتخذ لنفسه صورة إنسية ليست من جنس من يرتديها، فهو إذن يستطيع خلعها فى أى وقت، فهى صور ناسوتية متغيرة.

وفى رسالة « السيرة المستقيمة » يشير النص إلى أن المعبود إن لم يظهر ناسوته من حين لآخر لكان الناس يعبدون العدم، وقد ظهر ناسوت المعبود عشر مرات فى مختلف البلدان.

وبعد الواحد أو الله ترد الحدود النورانية، كما وردت فى رسالة معرفة الإمام، وهى :-

أولاً: العقل الكلى :

هو ذو معة علة العلل والأمر، قائم الزمان، وهو الإرادة وهو الامام الأعظم حمزة بن على بن أحمد هادى المستجيبين .

ثانياً: النفس :

هو ذو مصة وهو المشيعة. إدريس زمانه وأخنوخ أو أنه هرمس الهرامسة، الشيخ

المجتبى، الحجة الصفية الرضية وهو أبو إبراهيم إسماعيل بن محمد ابن حامد التميمي صهر حمزة بن علي .

ثالثاً: الكلمة :

وهو سفير القدرة الشيخ الرضى فخر الموحدين وبشير المؤمنين وعماد المستجيبين أبو عبد الله محمد بن وهب القرشي .

رابعاً: الجناح الايمن:

(أى السابق) ، نظام المستجيبين وعز الموحدين أبو الخير سلامة بن عبد الوهاب السامري .

خامساً : الجناح الأيسر:

(أى التالى) ، الشيخ المقتنى لسان المؤمنين وسند الموحدين ، ومعدن العلوم الذى له يقوم بالأفعال الصحيحة المعلومة بينما تكون قوة حد السابق مستورة مكتومة . بهاء الدين أبو الحسن على بن أحمد السموقى المعروف بالضيف .

وهؤلاء هم الحدود النورانية النفسية الروحية الجرمانية .

وتعتبر الحدود الأربعة التى تلى العقل الكلى الأربعة الحرم، أو الحجج الأربعة وهم قد يظهرون فى كل عصر بصور مختلفة وأسماء متباينة وقد يحتاجون تقية فى زمان لا يعتقد فيه الناس بالوهية الحاكم بأمر الله .

وللتالى «بهاء الدين الضيف» ثلاثة حدود تقل فى المرتبة عن الحدود

الحرم، وهم :-

١ - الجد، وهو أيوب بن على .

٢ - الفتح، وهو رفاعة بن عبد الوارث .

٣ - الخيال، وهو محسن بن على .

وهذه الحدود الثلاثة تتلقى أوامرها من بهاء الدين .

أما حدود الإمامة والتوحيد عندهم فهى على سبعين درجة، ومن هؤلاء الحدود

السبعين تفرعت الحدود جميعاً بين دعاة ومأذونين ومكاسرين، والعقل الكلى هو الذى يسقط أو يرفع من يشاء منهم درجات.

وتوضح الرسالتين رقم ٢٢،٩، منازل الحدود، فقائم الزمان هو العقل الكلى وهو متفرد فى وجوده، إذ هو يتلقى الحقيقة مباشرة من الله، أما سائر الحدود فإنهم يستمدونها منه. وإذا كانت الحدود الخمسة هم العلويون فإن عدد الثانويين من الحدود يبلغ ١٥٩، فيصبح جميع الحدود ١٦٤ حداً، هم أحرف (السدق) بحساب الجمل، ويعتبر الدرر هذا دليلاً على التوحيد، ويلاحظ أن مجموع هذه الحدود كثير ورود فى النصوص الرمزية للدرر.

على أن حمزة وهو العقل الكلى قد أسبغ على نفسه صفات كثيرة متناقضة، فهو الآية الكبرى وآية التوحيد وآية الكشف، والحرم الأربعة حملة العرش، وهو ذو معة وعلّة العلل، وله اسم فى كل دور من الأدوار السبعة، وهو كذلك أصل المبدعات، وسوط المولى المعبود، والعارف بأمره، والطور والكتاب المستور، والبيت المعمور، والنافع فى الصور صاحب البعث والنشور، ناسخ الشرائع ومهلك العالمين، والنار الموقدة التى تطلع على الأفتدة، وأنه هو الذى أملى القرآن على محمد إلى غير ذلك من الصفات ونعوت متناقضة.

حقيقة مذهبهم فى التوحيد :

لقد اتضح لنا كيف أن الدرر مثلهم فى ذلك مثل الفرق الباطنية الأخرى، قد اسقطوا ظاهر الشريعة وجعلوا للفرائض معان باطنة وذلك مثل الصلاة والصيام والزكاة والحج ... الخ وذلك على نحو ما يرى الفاطميون، ومن ثم فإن الزكاة الحقيقية تصبح عندهم توحيد المولى سبحانه. وقد إتخذ الدرر لهم فرائض أطلقوا عليها الفرائض التوحيدية، وهى معرفة البارئ وتنزيهه عن جميع الصفات والأسماء، ثم معرفة الإمام قائم الزمان وهو حمزة بن على بن أحمد، وتمييزه عن سائر الحدود ووجوب طاعته طاعة تامة، ثم معرفة الحدود بأسمائهم وألقابهم ومراتبهم ووجوب طاعتهم، فإذا اعترف الإنسان بهذه الفرائض التوحيدية أصبح موحداً وليس عليه أن يقوم بتكاليف أى فريضة من الفرائض .

وقد أسقط المولى عن الموحدين سبع دعائم تكليفية، وفرض عليهم سبع خصال توحيدية أولها (سُدق) اللسان، والسبب في ذكرهم السين بدلا من الصاد فى كلمة صدق هو حساب الجمل، ثانيها حفظ الإخوان، ثالثها ترك عبادة العدم والبهتان، رابعها البراءة من الأبالسة والطفغان، خامسها التوحيد للمولى فى كل عصر وزمان ودهر وأوان، سادسها الرضى بفعله كيفما كان، سابعها التسليم لأمره فى السر والحدنان .

وبالجملة فإن شريعة الدرور تتلخص فى إسقاط الفرائض الدينية التكليفية وعدم إقامة الفرائض الدينية الإسلامية، والتمسك بالخصال التوحيدية التى نادى بها الحسن الثانى زعيم أموت سنة ٥٥٩هـ، وكذلك الاسماعيلية الأغاخانية.

والغريب فى الأمر أنهم يؤكدون إنكار الحشر والمعاد، فالنفس تظل فى هذا العالم لا تخرج منه ومعادها إليه، وأن عدد النفوس والأرواح لا تزيد ولا تنقص، وذلك لإيمانهم بتناسخ الأرواح أى تقمصها فالأرواح تتعاقب فى هياكلها المادية للإمتحان والتطهير وطلباً للمثل الأعلى عبر الأجيال التى لا تنتهى.

ومهما قيل عن توحيد الدرور ودفاع بعض مفكرهم عن عقيدتهم ونسبتها إلى الإسلام مثل الأمير (شكيب أرسلان)، و(عارف النكدى)، و(عبدالله النجار) وغيرهم، فإننا لا نستطيع القول بأن هذا المذهب يسير فى خط واضح مستقيم مع العقيدة الإسلامية الحقّة التى بشر بها القرآن، وأعلنها الرسول الكريم (ﷺ)، فلا يمكن أن يقبل مسلم تأليه الحاكم بأمر الله بعد أن نص القرآن على بشرية النبي (ﷺ) وعلى رفض القول بألوهية عيسى عليه السلام أو بتوته لله. وكذلك فإن إسقاط الفرائض الشرعية التى بدونها لا يكتمل الإيمان الحق ودحض فكرة المعاد الأخرى إنما يعد إهداراً واضحاً لإتجاهات العقيدة الإسلامية الصحيحة.

وينبغى أن يتدبر مفكروا هذه الفرق المعاصرين الأمر إذا أرادوا العودة المخلصة إلى حظيرة الإسلام، فيستبعدون كل صور الغلو والمبالغة التى أحاطوا بها عقائدهم، وأن يصروا العامة بخطورة فكر وآراء هؤلاء الكتاب الغلاة على دينهم الحق.

وعلى هذا فإننا نرى كيف أن نشأة هذه الفرق الأولى فى الإسلام إنما كانت

بسبب سياسى أولا، ولم تلبث هذه الفرق أن كفرت بعضها بعضا نتيجة لتفسير كل منها لمدلول الايمان، وعمّا إذا كان أمراً قلبيا محضاً أو مرتبطاً بالعمل . فكفرت الخوارج مرتكب الكبيرة بل أباح بعضهم دمه، وأرجأت المرجئة الحكم عليه إلى يوم القيامة. أما المعتزلة وإن كانت معظم مباحثهم تدور حول مسائل الأصول كما سئرى فيما بعد إلا أنهم اتخذوا موقفاً معيناً بصدد مشكلة مرتكب الكبير فقالوا إنه فى منزلة بين منزلتي الكفر والايمان.

على أن الجدل حول هذه المسائل بالاضافة إلى ما أثاره نفر من المسلمين من نقاش حول (الجبر والاختيار) بتأثير اللاهوت المسيحى كل هذا وضع البذور الأولى لنشأة علم الكلام الاسلامى .

وقد عمل المعتزلة فيما بعد على تطوير مباحثة وتربيها، بحيث أصبحوا بحق (أصحاب علم الكلام) وجاء الأشاعرة فتصدوا لآراء المعتزلة، ومالوا إلى آراء السلف وتسلحوا بأساليب علم الكلام والتزموا منهجه فأكملوا بذلك بناء هذا العلم والارتقاء بمباحثه، وكان ابن كلاب قد وضع الأصول الأولى للفلسفة فجاء الأشعري ليسير فى نفس الطريق، واذن فلم تكن الكلايية سوى سلفية مبكرة كما يقول الأشاعرة :

ثانياً: الاختلاف فى الأصول

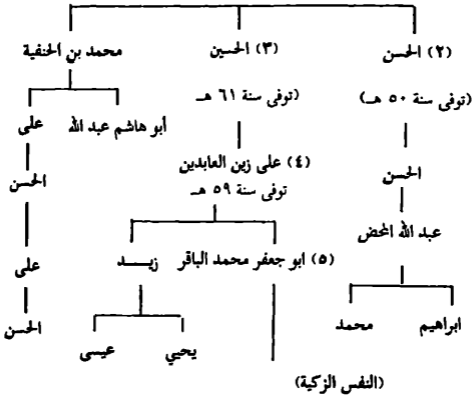
إذا كان الخلاف فى مسألة الأمامة. وهى من مسائل الفروع قد أدى إلى نشأة فرق ذات طابع سياسى فان الجدل الذى ثار حول أصول العقيدة أدى إلى ظهور فرق ذات طابع دينى أصولى. فرأينا أصحاب الجبر والقدرية الكلامية والمشبهة والحشوية يتخذون مواقف مبكرة بصدد الذات الالهية وصفاتها وأفعال العباد .. الخ . وبذلك يضعون الأسس الأولى لنشأة علم الكلام الاسلامى الذى ازدهر على يد المعتزلة والأشاعرة وأثار نائرة مدرسة ابن تيمية فيما بعد ودفعها إلى نقد مناهج المتكلمين وآرائهم.



جدول بياني لأئمة الشيعة^(١)



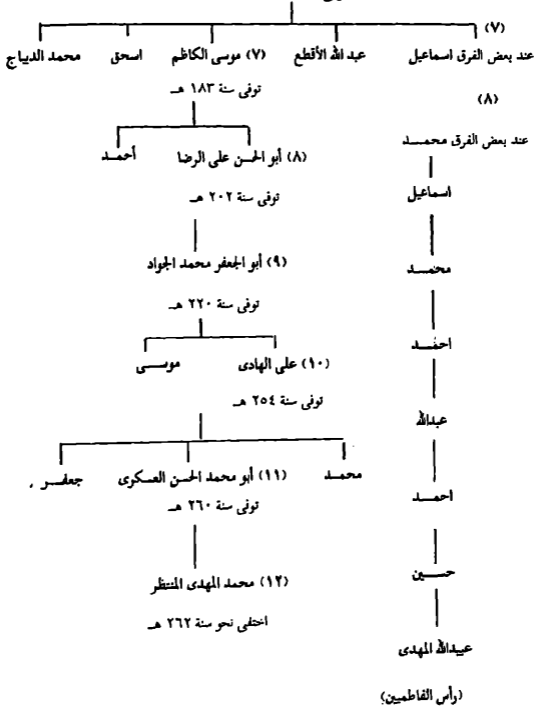
(١) علي بن ابي طالب



(١) راجع: النهجى - فرق الشيعة (الأرقام الموجودة فى الجدول تحصر الأئمة الاثنى عشر).

تابع (٦) أبو عبد الله جعفر الصادق

(توفي سنة ١٤٨ هـ).





جدول بياني



لائحة الاسماعيلية

أئمة دور الستر :

إذا تحدث المؤرخون عن أسماء أئمتهم في دور الستر اختلفت رواياتهم واضطربت أقوالهم، وذهب كل مؤرخ مذهباً يختلف عن الآخرين، على أن أكثر المؤرخين يذكرون تسلسل الأئمة على هذا النحو :

الحسن بن علي بن أبي طالب - الحسين بن علي أبي طالب - علي زين العابدين بن الحسين - محمد الباقر بن علي زين العابدين - جعفر الصادق بن محمد الباقر - إسماعيل بن جعفر الصادق - محمد بن إسماعيل - عبدالله بن محمد بن إسماعيل - أحمد بن عبدالله - الحسين بن أحمد. وهو آخر دور الستر. وقد ذكرنا أن الخلاف شديد حول هذه الأسماء، ولكن هذه هي أسماء الأئمة في أشهر الأقوال.

أئمة دور الظهور حتى الانقسام الثاني :

- ١ - عيد الله المهدي. صاحب الظهور بالمغرب : إستولى على رقادة في ٤ ربيع الثاني سنة ٢٩٧هـ.
- ٢ - القائم بأمر الله أبو ظاهر اسماعيل: تولى الإمامة في ١٤ ربيع الأول سنة ٣٢٢هـ.
- ٣ - المنصور بالله أبو ظاهر اسماعيل : تولى الإمامة ١٣ شوال سنة ٣٣٤هـ.
- ٤ - المعز لدين الله أبو تميم معد: تولى الإمامة في أول ذى القعدة سنة ٣٤١هـ، وفي عهده فتحت مصر في شعبان سنة ٣٥٨هـ، وانتقل إليها في رمضان

سنة ٣٦٢هـ وأصبحت قاعده ملكه .

٥ - العزيز بالله أبو منصور نزار: تولى الإمامة فى ربيع الثانى سنة ٣٦٥هـ .

٦ - الحاكم بأمر الله أبو على المنصور: تولى الإمامة فى ٢٩ رمضان سنة ٣٨٦هـ .

٧ - الظاهر أبو الحسن على : تولى الإمامة فى ١٠ ذى الحجة سنة ٤١١هـ .

٨ - المستنصر بالله أبو تميم معد: تولى الإمامة فى ١٥ شعبان سنة ٤٢٧هـ وتوفى سنة ٤٨٧هـ .

هؤلاء هم الأئمة الذين كانوا قبل إنقسام الطائفة .

- أئمة الدعوة الاسماعيلية الغربية أو الاسماعيلية المتعلية فى مصر :

١ - المستعلى أبو القاسم أحمد: تولى فى ذى الحجة سنة ٤٨٧هـ .

٢ - الأمر أبو على المنصور: تولى فى صفر سنة ٤٩٥هـ .

٣ - المحافظ أبو الميمون عبد المجيد: تولى فى المحرم سنة ٢٥٢هـ .

٤ - الظافر أبو المنصور اسماعيل : تولى فى جمادى الآخرة سنة ٥٤٤هـ .

٥ - الفائز أبو القاسم عيسى: تولى فى صفر سنة ٥٤٩هـ .

٦ - العاضد أبو محمد عبدالله : تولى فى رجب سنة ٥٥٥هـ .

والذين يعترف بهم البهرة من هؤلاء الأئمة هم المستعلى والأمر فقط ثم الطبيب بن الأمر الذى دخل الستر سنة ٥٢٥هـ . ويستمر الأئمة المستورون من نسله إلى الآن . وهؤلاء الأئمة الذين فى الستر لا نعرف شيئا عنهم، حتى أن أسماءهم غير معروفة . وعلماء أنفسهم لا يعرفونهم .

حكام وأئمة الاسماعيلية الشرقية فى الموت :

١ - الحسن بن الصباح: توفى سنة ٥١٧هـ / ١١٢٤م .

٢ - كيايزرك أميد: توفى سنة ٥٢٢هـ / ١١٣٨م .

- ٣ - محمد بن كيابرزك أُميد : توفي سنة ٥٥٧هـ / ١١٦٢م.
- ٤ - الحسن الثاني بن محمد : توفي سنة ٥٦١هـ / ١١٦٦م.
- ٥ - محمد الثاني بن الحسن الثاني : توفي سنة ٦٠٦هـ / ١٢١٠م.
- ٦ - الحسن الثالث بن الحسن محمد الثاني : توفي سنة ٦١٧هـ / ١٢١٠م.
- ٧ - محمد الثالث بن الحسن الثالث : توفي سنة ٦٥٢هـ / ١٢٥٥م.
- ٨ - ركن الدين خورشاه : توفي سنة ٦٥٢هـ / ١٢٥٥م .





مراجع ومصادر عن حركة التشيع وفرقه



رجعنا في مادة هذا الجزء من الكتاب إلى مصادر ومراجع عدة، من بينها كتب الفرق والطبقات المعروفة مثل : الملل والنحل للشهرستاني، ومقالات الإسلاميين للأشعري، والفصل لابن حزم، والتبصير في الدين للاسفرائيني، والفهرست لابن النديم، والخطط للمقرئزي، والفرق بين الفرق للبغدادى، وقد أشرنا إليها في آخر صفحات هذا الكتاب.

أما المراجع المتخصصة التي استقينها منها المادة وكان جل إعتادنا عليها فهي :

أولا : المراجع العربية

- ١ - إدريس (الداعي عماد الدين) : عيون الأخبار . مخطوط.
- ٢ - الأملى (حيدر بن على) : جامع الأسرار ومنبع الأنوار. مخطوط . لندن. رقم ١٣٤٩
- ٣ - الأملى (حيدر بن على) : الكشكول . طبعة التجف. ١٣٧٢ م
- ٤ - ابن بابويه (الشيخ الصدوق) : فيما لا يحضره الفقيه. طبع طهران
- ٥ - ابن بابويه (الشيخ الصدوق) : عيون أخبار الرضا.
- ٦ - تامر (عارف) : خمس رسائل اسماعيلية. تحقيق وتقديم. سلمية - سوريا. ١٩٥٦
- ٧ - تامر (عارف) : القرامطة . أصلهم، نشأتهم، تاريخهم، حروبهم. دار مكتبة الحياة. بيروت

- ٨ - تامر (عارف) : على أبواب الموت.
- ٩ - ابن الجوزي (الإمام عبد الرحمن) : القرامطة. بتحقيق محمد الصباغ. المكتب الإسلامي. بيروت ١٩٦٨
- ١٠ - الجوزي (أبو علي منصور) : سيرة الأستاذ جوهر. نشره محمد كامل حسين والدكتور محمد عبد الهادي شعيرة.
- ١١ - حسن (الدكتور حسن إبراهيم) : عيد الله المهدى
- ١٢ - حسن (الدكتور حسن إبراهيم) : المعز لدين الله
- ١٣ - حسين (الدكتور محمد كامل) : طائفة الاسماعيلية. تاريخها، عقائدها. مكتبة النهضة المصرية. ١٩٥٩.
- ١٤ - حسين (الدكتور محمد كامل) : طائفة الدرزي. تاريخها وعقائدها. دار المعارف بمصر. ١٩٦٢.
- ١٥ - حسين (الدكتور محمد كامل) : (سيرة المؤيد في الدين داعي الدعوة). نشر وتحقيق.
- ١٦ - حنظلة (الداعي علي بن) : سمط الحقائق. نشره الأستاذ عباس العزاوي المحامي ببغداد.
- ١٧ - ابن خلدون (عبد الرحمن) : المقدمة. تحقيق الدكتور علي عبدالواحد وافى - القاهرة ١٩٦٥.
- ١٨ - اخوانساري. : روضات الجنات.
- ١٩ - دونلدسن (داويت م) : عقيدة الشيعة. مكتبة الخانجي.

- ٢٠ - الرازي (أبو حاتم) : كتاب الزينة.
- ٢١ - السامرائي (عبد الله سلوم) : الغلو والفرق الغالية في الحضارة الاسلامية. مطبعة الحكومة. بغداد. ١٩٧٢
- ٢٢ - الشيرازي (الملاصدرا) : شرح أصول الكافي. طبع طهران.
- ٢٣ - الصفار (محمد بن حسن) : بصائر الدرجات. طبع طهران.
٢٤. - الطبرسي : مجمع البيان - طبع طهران.
- ٢٥ - عبد (الشيخ محمد) : شرح نهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب. بيروت.
- ٢٦ - علم الاسلام (الداعي ثقة الامام) : المجالس المستنصرية. نشره الدكتور محمد كامل حسين.
- ٢٧ - علي (سيد أمير) : روح الاسلام. مكتبة الآداب القاهرة. ١٩٦١.
- ٢٨ - العوا (الدكتور عادل) : منتخبات اسماعيلية.
- ٢٩ - الغزالي (الامام أبو حامد) : فضائح الباطنية.
- ٣٠ - فلهون (بوليوس) : الخوارج والشيعة. ترجمة.
- ٣١ - القمي (سعيد بن عبد الله) : المقالات والفرق - تحقيق د. محمد جواد مشكور. طهران ١٩٦٣.
- ٣٢ - القمي (سعيد بن عبد الله) : هدية الأحاب.
٣٣. - آل كاشف الغطاء (محمد الحسين) : أصل الشيعة واصولها. مكتبة العرفان. بيروت
- ٣٤ - الكرمانى (أحمد حميد الدين) : راحة العقل. نشره د. محمد كامل حسين والدكتور محمد مصطفى حلمي.

- ٣٥ - الكرمانى (احمد حميد الدين) : الرسالة الدرية فى معنى التوحيد. نشرة
د. محمد كامل حسين
- ٣٦ - الكرمانى (احمد حميد الدين) : رسالة النظم فى مقابلة العوالم. نشرة
د. محمد كامل حسين.
- ٣٧ - الكلينى : اصول الكانى - طبعة طهران.
- ٣٨ - المجلسى (محمد باقر) : بحار الأنوار - طبع طهران..
- ٣٩ - مغنية (احمد) : الامام جعفر الصادق - مكتبة
الأندلس. بيروت. ١٩٥٨.
- ٤٠ - مغنية (محمد جواد) : الشيعة فى الميزان. دار الشروق.
بيروت.
- ٤١ - النجار (عبدالله) : مذهب الدرور والتوحيد. دار المعارف
بمصر. ١٩٦٥.
- ٤٢ - النويختى. : فرق الشيعة . تحقيق ريتز. طبع
استانبول.
- ٤٣ - النيسابورى (احمد بن ابراهيم) : إستار الإمام. نشره الأستاذ ليفانوف.
- ٤٤ - اليمانى (محمد بن مالك) : كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة
القاهرة. ١٩٣٩
تحقيق محمد زاهد الكوثرى.



ثانياً: المراجع الأجنبية

- (1) Von Arendonk : *Les debuts de l'mamat Zaydite du Yemen* 1961.
- (2) Corbin (Henri) : *Hist. de la philosophie Islamique 1 er Tome*, Paris 1964.
- (3) Defrénery, M.C: *Essai sur l' Histoire des Isamaeleens de la Perse*.
- (4) De Goeje, M.J : *Memoire sure les Carnathes de Bahrainet les Fatimides*.
- (5) Guyard, S: *Fzagments relatifs a la Doctrine des Ismailis*.
Ivanow, W : *The Rise of the Fatimids*.
: *A Guide to Ismaili Literature*.
: *A -Greed of the Fatimids*.
: *Studies in Early Pessian Ismailism*.
: *The alleged Founder of Ismailism*.
: *Nasiri Khusrow and Ismailism*.
- (7) Lewis (Bernard) : *The Origins of Ismailism*.
- (8) Laoust (Henri) : *Les Schismes daus l'islam*, Paris, Payot 1966.



الفصل السابع



علم الكلام

الكلام فى اللغة هو القول أو اللفظ الدال على معنى يحسن السكوت عليه، وواحد الكلام كلمة هى اللفظ الذى يتألف من أصوات منطوقة على هيئة حروف وتشير إلى دلالة ومعنى.

وقد وردت كلمة الكلام فى القرآن وفسرت بمعانى مختلفة، ففى سورة الاعراف يقول الله عز وجل: « قال يا موسى انى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى » والكلام هنا يقصد به المشافهة.

وفى سورة الفتح يقول: « يريدون أن يدلون كلام الله، ثم يحرفونه ». والمراد هنا التوراة. وفى آية أخرى يطلق لفظ الكلام، ويراد به القرآن يقول الله عز وجل فى سورة التوبة: « وإن أحدا من المشركين استجارك فاستجره حتى يسمع كلام الله ».

ولفظ الكلام الوارد فى هذه الايات لا يحتمل معنى زائداً على صورة الكلام المتلفظ بها، فلم يتضمن إذن أى اشارة إلى المناقشة والجدل الدائر حول مسائل الاعتقاد.

وقد اتخذ الكلام معنى اصطلاحياً فيما بعد، وتفرّد بمنهج عقلى خاص استهدف الدفاع عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية. وسميت الأقوال التى تصاغ كتابة أو شفاهاً على نمط منطقى أو جدلى كلاماً، ولا سيما تلك تعالج المسائل الاعتقادية، وقيل أنه العلم الذى يبحث فى الاعتقادات كالتوحيد والصفات. ولما كان كلام الله أبرز مسألة أثارها المتكلمون لهذا أطلق اسم «الكلام»، على مباحثه اشارة إلى أشرف أجزائه وهو صفة «الكلام الإلهى» وهى مسائل الأصول.

وربما سمي «كلاماً» لأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات، أو لأنه كثر فيه الكلام مع المخالفين مما لم يكثر في غيره، أو لأنه بقوة أدلته كأنه صار «هو الكلام» دون ما عداه، كما يقال في الأقوى من الكلامين هذا الكلام^(١)، أو لأن المتكلمين أرادوا مقابلة الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق، والنطق والكلام مترادفان، ويشير الشهرستاني^(٢) إلى أن لفظ الكلام أصبح اصطلاحاً فنياً في عهد المأمون فأصبح لفظ الكلام مرادفاً للفظ الجدل^(٣).

وقد بالغ المتكلمون في الاعتداد بأنفسهم، وأنهم وحدهم أصحاب الكلام مما أثار عليهم نقمة الكثيرين قى عصرهم: فيقول يحيى بن عدى مشيراً إلى طائفة المتكلمين: «انى لأتعجب كثيراً من قول أصحابنا إذا ضمنا وإياهم مجلس، قولهم نحن المتكلمين، نحن أرباب الكلام، والكلام بنا صح وانتشر، كأن سائر الناس لا يتكلمون أو ليسوا أهل كلام، لعلهم عند المتكلمين خرس أو سكوت، أو ما يتكلمون ياقوم الفقيه والنحوي والطبيب. والمحدث والصوفي.. الخ»^(٤).

تعريف ابن خلدون :

يعرف ابن خلدون الكلام بأنه علم ينضم الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقاد عن مذاهب السلف وعقائد أهل السنة.

ويشير مضمون هذا التعريف إلى أن قوام هذا العلم الدفاع عن العقيدة وأصلها التوحيد، وذلك باستخدام الأدلة العقلية، ويفترض المتكلم أصلاً سبق الإيمان بالعقائد المفروضة على المسلم، أما اختصاص علم الكلام بالرد على المنحرفين عن

(١) الأبهجي: شوارف الإلهام ص ٤.

(٢) الملل والنحل ج١ ص ٣٦.

(٣) راجع أيضاً المواقف لعضد الدين الأبهجي ص ١٦، والانتصار للخياط ص ٧٢ حيث يقول: لتعلم أن الكلام لهم (أى للممتزلة) دون سواهم.

(٤) المقاييس التوحيدى.

مذهب السنة فذلك يعنى أن ابن خلدون - وقد كان أشعريا - يقصر الكلام على مذهب الأشعرية وحدهم.

تعريف الفارابى :

ويعرف الفارابى علم الكلام بأنه صناعة يقتدر بها الانسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل^(١).

أما الإيجسى :

فانه يعرف الكلام بأنه «علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه»^(٢)

ويذهب التفتازانى إلى أن العلم المتعلق بالأحكام الأصلية أى الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهو علم أصول الدين أى الكلام.

يتضح لنا من هذه التعريفات أن المتكلم يبدأ من مسلمات عقائدية مقررّة وضعها الشارع وهو (أى المتكلم) لا يقدح فى صدقها بل يؤمن بها إيمانا كاملا، وينحصر دوره فى الدفاع عنها بالأدلة العقلية والرد على مخاليفها ودحض شبهاتهم حولها. والفرق بين الفقيه والمتكلم أن الفقيه يتناول المبادئ نفسها لإقامة الحجة والدليل على صحتها فى مواجهة الخصوم المنحرفين عن الاعتقادات، فمثلا يتناول الفقهاء مسألة المعاد والجنة والنار والخلود ولا يجادلون فيها بل ينحصر بحثهم فيما يترتب عليها من أمور، ولكن المتكلمين يناقشون فكرة المعاد ذاتها وامكانها أو عدم امكانها.

علم الكلام والفلسفة:

يختلف علم الكلام عن الفلسفة فى أن الكلام خاص بدين معين فهو جدل يدور حول أصول دين بعينه، ولكن الفلسفة تبحث عن الحقيقة على وجه العموم. ومن حيث المنهج نجد أن الكلام يبدأ من مسلمات عقائدية يفترض صحتها أن المتكلم يبدأ من قاعدة معترف بها، ثم يتلمس الطرق التى تؤدى إلى اثبات هذه

(١) الفارابى: احصاء العلوم. (٢) الإيجسى: المواقف.

القاعدة، أما الفيلسوف فإنه يبدأ من درجة الصفر أى من قواعد المنطق الأساسية والمقدمات البديهية ويتدرج منها إلى النتائج مستخدماً منها عقلياً صرفاً.

فمثلاً يسلم المتكلم بوجود الله ووحديته ولكنه يحاول إقامة الأدلة على وجوده لمواجهة الخصوم والدفاع عن العقيدة. أما الفيلسوف فإنه لا يسلم بأى شئ عند البداية ويحاول البرهنة على وجود الله فهو قبل إقامة الدليل على وجوده لم يكن يسلم بهذا الوجود أصلاً.

مناهج المتكلمين وأساليبهم :

يتبع المتكلم فى تأييد مواقف عدة أساليب منها :

١ - طريقة البرهان الكلامى :

فهو يتسلم مقدمات ويستنتج منها نتائج وتسمى هذه الطريقة التمانع أو ابطال اللازم بابطال الملزم يقول الغزالي^(١) « المتكلمون يصدرن عن مقدمات تسلموها من خصومهم اضطرهم إلى تسليحها أما التقليد أو الاجماع أو مجرد القبول من القرآن أو الاخبار، وكان أكثر خوضهم فى استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا قليل النفع فى حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً » .

ومعنى هذا أن المتكلم يبدأ من أقوال الخصوم ثم يصل عن طريق البرهان إلى نتائج تناقض هذه الأقوال فتبطلها، أى يحاول ابطال النتائج فيكون هذا كافياً لإبطال المقدمات التى تقدم بها الخصوم. ولكن الغزالي يرى أن منهج المتكلم بصفة عامة لا يصلح فى اقناع غير المسلم أو الجدلى الذى لا يسلم بغير البديهيات بينما يستند المتكلم إلى إيمان كامل مسبق بالاصول الاعتقادية.

٢ - طريقة التأويل :

يلجأ المتكلم إلى تأويل النصوص التى يشعر أن مظهرها لا يتلاءم مع رأى الذى يريد أن يضعه ، وينصب التأويل عادة على الآيات المتشابهة وبالفعل كان

(١) المنقذ من الضلال.

ظهور علم الكلام عن هذا الطريق .

٣٠ - طريقة التفويض:

وهو ترك الأمر لله وإعتبار أن المسائل التي يبحثها المتكلمون فوق طور العقل، يقول ابن خلدون: «ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الاحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله وسفه رأيه في ذلك، فلذلك نهانا الشارع عن النظر في الأسباب لأنه واد يهيم فيه الفكر ولا يخلو بطائل ولا يظفر بحقيقة (قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون) ولهذا أمرنا بالتوحيد المطلق (قل هو الله أحد، الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد) ، فإذا التوحيد هو العجز عن ادراك الأسباب وكيفيات تأثيرها وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها.

والحجة في التفويض أن أموراً خاصة جاءت عن طريق الوحي، وهي تتضمن بعض الأسرار الألهية التي يعجز العقل عن إدراكها أو فهم حكمتها، فلو كانت من قبيل ما يستطيع العقل إدراكه لما كانت ضرورة في ورود الرسالة ونزول الوحي، وقد أتى الرسول بالفعل بأشياء يعجز العقل عن إدراكها، ولكن الإيمان بها واجب وهذا مضمون التفويض»^(١).

نشأة علم الكلام :

بدأ الاسلام ببناء العقيدة - مثله في ذلك مثل أى دين آخر - لأن العقيدة أساس العمل والسلوك، وتدور مسائل العقيدة حول التوحيد والنبوة والوحي، فتتنازل العلاقة بين الخالق والمخلوق وصفات الخالق وتنزيهه، والآخرة والبعث .. الخ. وقد غلب على النص القرآنى أسلوب التنزيه للألوهية وإسباغ الكمالات على الذات الآلية ووصفها بالقدرة والجبروت .

(١) المقدمة لابن خلدون «فصل علم الكلام» ويبدو أن طريقة التفويض قد احتضن بها المشاعرة وحدهم ولم تكن شائعة عند المعتزلة.

ولم يكتف القرآن بسرد أركان العقيدة الاسلامية فحسب ، بل لقد رد على المناوئين لها من مجوس وصابئة ويهود ومسيحيين ، مستخدماً أسلوب الحجاج العقلي^(١) لنقض العقائد المخالفة فقال تعالى: « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدناه وهذا دليل على وحدانية الله ، وكذلك رد القرآن على منكرى البعث من الدهرية بقوله: « قل يحييها الذى أنشأها أول مرة» وهذا نوع من التذليل بالتمثيل ، وقال أيضاً فى هذا المعنى : « كما بدأنا أول خلق نعيده» وهذا أسلوب تذليل عقلى .

ومن المعروف أن النبى (ﷺ) وصحابته تلقوا أصول العقيدة واحترزوا من الجدل فيها وكان المؤمنون على عهد النبوة ، إذا اختلفوا رجعوا إلى كتاب الله وسنة الرسول وكانوا يرون أن علم الكلام بدعة ، الاسلام منها براء ، ولكن الایجى يرد على أصحاب هذا الرأى مؤكداً أن الصحابة فى عهد الرسول كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة ويتحدون بها المنكرين للعقيدة ، والنص القرآنى نفسه مفعم بهذا اللون من الحجاج العقلى حول العقائد ، ويستطرد الایجى فيشير إلى أن ما ذكر فى كتب علم الكلام إنما يعد قطرة فى بحر مما نطق به الكتاب بهذا الصدد ، إلا أن الصحابة لم يدونوا أقوالهم ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات أو بتبويب المسائل وتلخيص السؤال والجواب كما فعل المتكلمون فيما بعد . ولكن دعوى الایجى فيها مبالغة كبيرة ، فهو لم يذكر لنا المصادر التاريخية أو الاسانيد المحققة التى استقى منها روايته . وهو لم يكن من المتقدمين بل كل من متأخري كتاب الفرق الاسلامية وعلم الكلام ، والحقيقة التى لا شك فيها أنه روى عن السلف فى روايات مسندة ومؤكدة أنهم كانوا يقفون عند ظاهر النصوص ولا يدخلون فى جدل أو نقاش حولها ، لإعتقادهم أن الجدل حول العقائد يؤدى إلى تضليل جمهرة المسلمين وترقيق عقيدتهم ، وكذلك فهذه المسائل فوق طور العقل ، وقد سئل مالك بن أنس عن الأخبار التى جاءت فى الصفات فقال : « أمرها كما جاءت بلا كيف » وسئل ربيعة الرأى فى قوله تعالى :

(١) وهذا الرأى يقول به فريق من الذين يرون أن البنى الأولى للجدل الكلامى توجد فى القرآن ، وأن السلف ساروا فى نفس الطريق .

« الرحمن على العرش استوى » فقال : « الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول ، ومن الله الرسالة وعلى الرسول البلاغ وعلينا التصديق ». وفي رواية أخرى منسوبة للملك بن أنس أنه قال بهذا الصدق : « الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول ، والسؤال عنه بدعة ، وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار ».

استمر الحال على هذا النحو إلى أن تأزمت مشكلة الخلافة على عهد الصحابة ، فثار حولها نزاع سياسي ، وانقسم المسلمون بعده إلى أحزاب و فرق سياسية يرى كل منها رأياً فيمن هو أحق بالخلافة - كما بينا - وظهرت مشكلة مرتكب الكبيرة ، فسأل البعض عن حقيقة إيمان من يتبع علياً أو معاوية ، أهو مؤمن أم غير مؤمن ، وأدى هذا البحث إلى النظر في مسألة الإيمان وحقيقته ، وفي مرتكب الكبيرة وحكمه ، وهكذا رأينا كيف أن مشكلة الخلافة ، وهى ذات طابع سياسى ، قد أفضت إلى خلافات دينية .

وقد كان من الممكن أن تظل هذه الخلافات فى دائرة الفروع فلا تشجب وحدة الأمة الاسلامية وتفرقها شيعاً ، لولا أن تدخلت عوامل ومؤثرات أجنبية فى حركة هجوم مستتر على الدين الجديد وعقائده ، الأمر الذى كان له أثره فى تعميق شقة الخلاف بين المتنازعين ، فضلاً عن تحويل الخلافات السياسية إلى خلافات عقائدية أذنت بظهور الجدل حول العقائد فى صورة « الكلام الاسلامى » .

فما هى حقيقة هذه المؤثرات الأجنبية وغيرها من العوامل ، التى كان لها دورها فى نشأة علم الكلام ؟

أهم هذه العوامل :

١ - الغزو الثقافى الاجنبى أو الثورة الثقافية المضادة :

لقد فتح المسلمون بلاداً ذات ثقافات عريقة ، مثل فارس والشام ومصر وكان الفرس يؤمنون بالزرادشتية والمناوية والمزدكية ، كما انتشرت اليهودية والمسيحية فى الشام ومصر (وكانتا من أملاك البيزنطيين المسيحيين) وعندما أحست هذه الشعوب المغلوبة بعجزها عن مقامة جيوش المسلمين انبرى مشقفوها ليشنوا حملة

ثقافية مضاده على العقيدة الإسلامية للتشكيك فيها مستهدفين إضعاف الروح الإسلامية وفتت وحدة المسلمين، ولما كانت الفلسفة اليونانية وأساليب المنطق اليوناني قد ذاعت وانتشرت في هذه المنطقة قبل ظهور الإسلام، لهذا فقد كان على اليهودى أن يواجه قضاياها في مرحلة مبكرة، ولم يلبث أن تأثر بها، وكان ذلك واضحا في التفسير الرمزي للتوراة على يد فيلون السكندرى.

ثم جاءت المسيحية، وظهرت حركة علماء الكلام المسيحي (كليمان وأوريجين وتسلح هؤلاء المدافعون عن الدين بالمنطق اليوناني وبالفلسفة اليونانية ولاسيما بالأفلاطونية المحدثة، وظهر الجدل بينهم حول الله وصفاته والنبوة والوحي وحرية الإرادة وعبادة الأيقونة والثالوث الأقدس وسر التجسد وطبيعة المسيح، وانقسم المسيحيون بصدد هذه المسائل إلى يعاقبة وناطرة وملكاتيين.

وحيثما احتك المسلمون بالمسيحيين الذين كانوا يعيشون بين ظهرا بينهم وبأصحاب المقالات من الملحدون والزنادقة والثوية. اضطروا إلى التسلح بالفلسفة والمنطق الأرسطي لمواجهة هؤلاء الخصوم الذين حذفوا فن الجدل الديني فكان هذا سببا كافيا لنشأة علم الكلام. ويقال أن الفارابي هو الذى أدخل المنطق فى علم الكلام كما يذكر ماكس ماير هوف.

وقد تمثلت المعارضة المسيحية العنيفة للإسلام على عهد الأمويين فى رجال تعمقوا دراسة اللاهوت المسيحي من أمثال الأسقف يوحنا الدمشقى طبيب يزيد الأموى، وكان هذا الأسقف يرتب الكتب فى مهاجمة الاسلام على طريقة السؤال والجواب. وكذلك فعل عبد المسيح بن إسحق الكندى الذى عاش فى زمن المأمون، وقد زعم نفر من المستشرقين أن الكندى هذا هو فيلسوف العرب المعروف، وقد ذهب البيهقى إلى هذا رأى، وتشكك الشهرزورى فى نسبة الكندى إلى اليهودية أو المسيحية، وقد استدل (دى ساسى) على أن الكندى كان مسيحيا من أنه لم يكتب كتابا واحدا له اتصال واضح بالإسلام، واستدرك قائلا: ربما كان هذا الكندى المسيحي شخصاً آخر غير الكندى فيلسوف العرب الأول.

والحقيقة أن الكندي الفيلسوف كان مسلماً، فقد عرفت أسرته على عهد العباسيين، وكان والده أبو اسحق بن الصباح أميراً على الكوفة في زمن المهدي والرشد ولم يكن من عادة الخلفاء أن يولوا أحداً من أهل الذمة على الأمصار.

وعلى أية حال فقد كان للجدل الديني حول العقائد المسيحية، ومعارضة المسيحية للدين الجديد أكبر الأثر في ظهور علم الكلام الإسلامي وتطوره.

٢- العامل الثاني:

أما العامل الثاني الذي أسهم في نشأة علم الكلام وهو الخلافات السياسية حول الإمامة وكيف أنها أدت إلى ظهور فرق دينية تتجادل حول العقيدة الإسلامية فقد تناولناه بالبحث في موضوع سابق.

٣- العامل الثالث:

الآيات المتشابهات . وهي آيات قرآنية مشكلة، مبهمه المعنى يعارض بعضها البعض الآخر. الأمر الذي أدى إلى ظهور أسلوب التأويل الذي استخدمته الفرق الإسلامية للتدليل على صحة مواقفها.

ونجد في القرآن آيات تشعرنا بالتجسيم أو بالتشبيه، وأخرى تشدنا إلى التنزيه، فمن الآيات ما يشير إلى أن لله عرشاً وأن له تعالى وجهاً ... الخ. ومنها ما ينزه الله عن صفات المخلوق كقوله تعالى . « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير^(١) » . وقوله أيضاً: « سبحان ربك رب العزة عما يصفون^(٢) » .

وقد اختلف المسلمون في تفسير هذه الآيات ولم يتضح لهم هدف الشارع منها. ويقول القرآن الكريم « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل

(١) آية ١١ ك - س الشورى ٤٢ .

(٢) آية ١٨٠ ك - س الصافات ٣٧ .

من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب،^(١)

وأيضاً فقد أثيرت مسألة الجبر والاختيار استناداً إلى آيات متشابهات مثل قوله تعالى: « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى^(٢) » . وهذه آية صريحة في الجبر ومثل: « ما أصابك من حسنة فمن الله . وما أصابك من سيئة فمن نفسك^(٣) » وكذلك قوله تعالى: « وهديناهم للتجدين^(٤) » . ليختار أى الطريقتين ، وهذه الآية صريحة في الاختيار أى في القول بحرية الإرادة .

ويعد ابن خلدون الآيات المتشابهات الأصل في نشأة علم الكلام، ويرجع البحث في ذات الله وصفاته ورؤيته سواء بالقلب أو بالبصيرة وكذلك كلام الله من حيث كونه قديماً أو مخلوقاً ومسائل التوحيد بصفة عامة، يرجع هذا كله إلى مدار من جدال حول تفسير الآيات المتشابهات.

العامل الرابع مسائل الفلسفة اليونانية :

تأثر علم الكلام الاسلامي ببعض مسائل الفلسفة المشائية ولاسيما بالمذهب الذري عند الطبيعيين ، ولو أن المسلمين قد استخدموا هذا المذهب للتدليل على وجود الله وكيف أنه العلة المباشرة للحوادث (على رأى الأشاعرة) ، بينما استخدمه ديموقريطس وأتباعه استخداماً مادياً عالياً للتدليل على قدم الذرات، وانتفاء وجود خلاء بينها. وقد كان من الضروري في نظر الاسلاميين وهم بصدد اثبات القدرة الإلهية المطلقة أن يتعرضوا لوحداث الزمان والمكان والخلاء والفعل الالهى والفعل الإنسانى وقد فرعوا هذه المسائل وغيرها من موقفهم الذرى الجديد .

يتضح من استعراضنا لعوامل نشأة علم الكلام أن بعضها خارجى واليعض الآخر داخلى، ولهذا فإنه من خطأ رأى أن نرجع نشأة علم الكلام إلى مصدر واحد بعينه بل الصواب هو أن نسلم بتأثير هذه العوامل مجتمعه جاعلين الصدارة للعوامل الداخلية وأخصها النزاع حول الخلافة، وكذلك للنصوص القرآنية المتشابهة، وعلى

(١) آية ٧ م - سر آل عمران ٣ . (٢) آية ١٧ م - سر الانفال ٨ .

(٣) آية ٧٩ م - سر النساء ٤ . (٤) آية ١٠ ك - سر البلد ٩٠ .

هذا فقد جانب «دى بوره» التوفيق حينما أرجع نشأة علم الكلام إلى المسيحية، وكذلك وقع فون كريمير فى نفس الخطأ حينما أرجع نشأة علم الكلام إلى المسيحية، وكذلك وقع فون كريمير فى نفس الخطأ حينما أرجع إلى المسيحية، أيضاً نشأة فرقة المعتزلة، وذلك بحجة أن أول مسألة تكلموا فيها هى الجبر والاختيار، وكانت الموضوع الرئيسى الذى يدور حوله الجدل عند نصارى الشام قبل ظهور الاسلام، وأن معبد الجهنى أخذ مقالته فى القدر عن نصرانى أسلم ثم تنصر، فضلاً عن آراء يوحنا الدمشقى بهذا الصدد، وكان من المستظلمين بحضارة الإسلام فى العصر الأموى. أما المستشرق هورتن فهو يذهب إلى أن المتكلمين تأثروا بفرق السمنية الهندية. وأن علماء الكلام التقوا فى البصرة بأفراد من السمنية ويؤيد البيرونى هذا رأى، ويقول الإيجى ان أدلة السمنية دائرة فى علم الكلام.

اما ابن خلدون^(١) فإنه يقطع فى هذه المسألة فيذهب إلى أن مسألة الجبر والاختيار نشأت من حب التوفيق بين الآيات المتشابهة أى أنها ذات نشأة إسلامية خاصة. فيكون علم الكلام إسلامى النشأة.

ولكننا نرجح القول بتعدد المصادر مع غلبة تأثير المصدر القرآنى فيكون المصدر الإسلامى هو البذرة الأولى لنشأة علم الكلام، ثم تدخلت التأثيرات الأجنبية وعملت على إنماء مباحثه وتطويرها حتى اكتملت مسأله بعد أن التحم بالفلسفة فى طوره الأخير.

موضوع علم الكلام

إن موضوع علم الكلام هو العقائد الدينية الإيمانية من حيث يستدل عليها بالبراهين العقلية، وأهمها التوحيد وما يتصل به من البحث فى قدم الصانع وحدوث العالم، والصفات الإلهية، والفعل الإلهى، وما يتصل به من عدالة إلهية ثم ما يتعلق بهذه المسألة من مشكلات الجبر والاختيار والصلاح والأصلح والسلطف،

(١) راجع مقدمة ابن خلدون - ص ١٠٥٠ وما بعدها - الجزء الثالث (طبعة لجنة البيان).

والتولد والأحوال والكسب . الخ.

يقول الجرجاني في شرحه على الايجي معرفة علم الكلام: إن مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كإثبات القدم والوحدة للصانع وإثبات الحدوث وعدم الإعادة للجسام، وإما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركيب الأجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء. وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات.

مذهب الجواهر الفردة:

ومن أهم مباحث المتكلمين نظريتهم في تفسير حدوث العالم وإرجاعه إلى الجزء الذي لا يتجزأ أي الجوهر الفرد، وهي نظرية مشتركة بين المتكلمين قال بها المعتزلة أولاً ثم توسع فيها الأشاعرة واستخدموها للتدليل على مذهبهم في العلية الإلهية المطلقة، وكان ديمقريطس اليوناني قد قال بهذه النظرية ولكنها كانت نظرية مادية آلية تؤمن بالمادة والحركة فحسب، أما المتكلمون فقد انطوت نظريتهم على التسليم بالعلية الإلهية المطلقة فهم يرون أن الوجود يشتمل على الألوهية والجواهر الفردة.

وهم يرون أن العالم مولف من عدد لا نهاية له من الذرات، وهي تبدو لنا على هيئة أعراض متغيرة إذ أننا لا نعلم شيئاً عن الاجسام في ذاتها فالأعراض هي مصدر معرفتنا بها، ومن ثم فما تقوم به (أي الأجسام المولفة من الذرات)، لا بد أن يكون أيضاً متغيراً وعلى هذا فهي حادثة وما هو حادث فهو غير قديم فالعالم إذن حادث؛ فالتغير في نظرهم إذن هو أصل استدلالهم على حدوث العالم.

والجواهر الفردة لا يتداخل بعضها في البعض الآخر، ولا تأثير لأحد منها على الآخر. وإنما تخضع للاتصال والانفصال. فكل ما يحدث من أنواع التغير إنما هو نتيجة اجتماع أو افتراق، أي حركة وسكون هذه الذرات، وقد رأوا أنه لا بد من القول بالخلاء لإمكان الحركة (على عكس رأى أرسطو).

ويرون أيضاً أن كلا من المكان والزمان مؤلف من ذرات أي من سلسلة لا نهائية من النقط المكانية والزمانية، ووحدة الزمان هي «الآن» وكما أنه يوجد خلاء بين أمكنة الذرات فكذلك توجد فجوات أو فراغات زمانية بين آتات الزمان، وعلى هذا

فلا وجود للمنتصل المكاني أو المتصل الزماني ، ولهذا عرف عن النظام قوله بالطرفة لاستحالة الانتقال عبر أجزاء لا متناهية من المكان أو الزمان، وهذا يذكرنا بحج زينون وأدلته على استحالة الحركة، وقد جاء موقف النظام القائل بالطرفة لكي يتحاكى الوقوع فى متناقضات زينون، وربما كان النظام عى جهل بالحل الأرسطى لهذه المشكلة، أو أنه أهمل هذا الحل عمداً لكي ينأى بنفسه عن الموقف الطبيعي الأرسطى القائل بقدم العالم.

وعلى أية حال فقد كان لموقف الأشاعرة بصدد مذهب الذرات أثره الكبير فى دحض فكرة الضرورة الطبيعية القائمة على التفسير العلمى ومعقولية الطبيعة والتسليم بوجود طبائع ذاتية للأشياء تلك الآراء التى كان يسلم بها المعتزلة، وقد رفض الأشاعرة التسليم بوجود أى نوع من العلية الذاتية بين الأشياء، وذهبوا إلى أن الظواهر التى تحدث إنما هى مناسبات للفعل الإلهى، فالإرادة الإلهية تتدخل عند اتصال الذرات وانفصالها فتحدث ظاهرة معينة، فمثلاً لا يرجع احراق النار للخشب إلى طبيعة نارية فى النار من شأنها أن تحرق أو إلى طبيعة معينة فى الخشب من شأنها أن تجعله يحترق بالنار، بل إن وجود النار إلى جوار الخشب لا يتطلب بالضرورة أن يحترق الخشب، وإنما هذه مناسبة تتدخل فيها الإرادة الإلهية فىتم فعل الاحراق، ومعنى هنا أنه قد يوضع الخشب على النار ولا يحترق إذا أراد الله ذلك. وبهذا فسر الأشاعرة الخوارق والمعجزات، واعتبروا الحدث الطبيعي مناسبة أو صدفة لظهور الفعل الإلهى.



الفصل الثامن



ادوار علم الكلام ومواقفه (١)

(الجبرية والقدرية والمشبهة)

لقد اتضح لنا مما ذكرنا كيف أنه لم يكن نعمة جدول حول العقائد في عهد الرسول وصحابته الأكرمين. وإنما بدأ الجدول حول الجبر والاختيار في عصر بنى أمية ثم اكتمل في العصر العباسى. ولهذا نستطيع القول بأن علم الكلام قد اجتاز في تطوره ثلاثة مراحل رئيسية :

- الدور الأول : عصر بنى أمية .
- الدور الثانى : العصر العباسى .
- الدور الثالث : العصر المتأخر .

أولاً - عصر بنى أمية : (بواكير المواقف الكلامية)

فى هذا العصر ظهرت البواكير الأولى لعلم الكلام الاسلامى، وكانت مشكلة الجبر والاختيار من أولى المشكلات التى ثار الجدل حولها على عهد بنى أمية. فانقسم المسلمون بصدها إلى جبرية يذهبون إلى أن أفعال العباد مقدره أزلاً، وأنها تصدر عن ارادة الله دون تدخل من العبد، ثم إلى قدرية يقولون بحرية الارادة وأن الانسان خالق أفعاله حتى يكون للجزاء الأخرى معنى وتعليل، وقد أطلقت التسمية الأخيرة على المعتزلة، ولكنهم عارضوها محتجين بأن أعداءهم هم الذين أطلقوها عليهم حتى لاينطبق عليهم قول الرسول « القدرية مجوس هذه الأمة». وعلى أية حال فان موقفهم الكلامى ليس سوى امتداد لموقف القدرية الأوائل كما سنرى.

وقد ظهر فى خلال هذه الفترة أيضاً موقف يتسم بطابع النظر الضيق والسطحية العامية وهو مذهب المشبهة أو المجسمة، ولكنه لقى معارضة شديدة من سائر أصحاب الفرق ولاسيما الجبرية والقدرية. وكذلك فقد كان موقف ابن كلاب الكلامى ارباصاً مبكراً لموقف الاشاعرة الوسط على ما سيأتى ذكره .

١ - الجبرية:

كان الجهم بن صفوان أول من قال بالجبر، أظهر مقالته بترمز، وجادل فيها مقاتل بن سليمان، (وكان من المثبتين للصفات إلى حد التشبيه)، وقد رد جهم على دعاوى السمنية الحسينيين، والانسان فى نظره مجبور فى أفعاله فلا قدرة له ولا اختيار، وهو كالريشة المعلقة فى الهواء إذا تحرك تحركت وإذا سكن سكنت، وان الله هو الذى قدر عليه أفعاله .

ومن آرائه الكلامية، نفى الصفات الإلهية التى تؤدى إلى تشبيهة تعالى بمخلوقاته، وثابت صفتى الفعل والخلق لله وحده، إذ لا يصح وصف المخلوقات بهما، ومن ثم فهى مجبورة على أفعالها، وكذلك فقد نفى الجهم أن يكون الله متكلماً أو أن يكون مرثياً وقال بخلق القرآن وفناء الخالدين .

يقول البغدادي^(١): «الجهمية أتباع جهم بن صفوان الذى قال بالاجبار والاضطرار إلى الأعمال، وانكر الاستطاعات كلها، وزعم أن الجنة والنار تبديان وتفنيان وزعم أيضاً أن الايمان هو المعرفة بالله تعالى فقط. وأن الكفر هو الجهل به وقال: لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى وإنما تنسب الاعمال إلى المخلوقين على المجاز، كما يقال: زالت الشمس، ودارت الرحى من غير أن يكونا فاعلين أو مستطيعين لما وصفتا به. وزعم أن علم الله تعالى حادث وامتنع من وصف الله بأنه شىء أوحى أو عالم مرید ... وقال بحدوث كلام الله تعالى كما قالته القدرية ... وأكفره أصحابنا فى جميع ضلالاته، وأكفرته القدرية فى قوله: «بأن الله تعالى خالق أعمال العباد. فاتفق أصناف الأمة على تفكيره .»

وقد أشار البغدادي إلى مقتل الجهم فى مرو على يد سلم بن أحوز المازنى فى آخر زمان بن مروان عام ١٢٨ هـ وقيل عام ١٣٢ هـ .

(١) الفرق بين الفرق - طبعة القاهرة سنة ١٩٤٨ م - ص ١٢٨ .

وكان قتله لأسباب سياسية رغم أن الأمويين كانوا يجذبون مقالة الجبر لموقفهم السياسي، من حيث أنها تؤيد ما يذهبون إليه من أن الله قد أراد وقدر أن يصل الأمويون إلى الخلافة وحكم المسلمين، وكذلك في القول بالجبر عذر عن الأتيان ببعض المعاصي التي كان الأمويون يقرّفونها.

وتمت شخصية أخرى قالت بالجبر وهو الجعد بن درهم الذى أذاع مذهبه فى دمشق، وقد اتصل الجعد بجهم وأخذ عنه وقال بالقدر وبالتعطيل وبخلق القرآن مثله وقد تلاقى الاثنان فى الكوفة، وقد اختلف المؤرخون فى تعيين البادئ منهما بهذه الآراء. ويؤكد ابن نباتة فى « سرح العيون» أن الجعد أخذ قوله بخلق القرآن عن أبان بن سمعان عن طلوت بن أعصم اليهودى الساحر الزنديق الذى عاش فى عصر الرسول .

ويقال أن جعد قتل بأمر من هشام بن عبد الملك بسبب قوله بخلق القرآن وليس لمذهبه الجبرى .

وعلى أية حال فان رد مذهب الجبرية إلى أصل غير اسلامى مسلك يحيط به الشك، ذلك أن ارجاع الأفعال إلى الله وحده واعتباره الفاعل على الحقيقة مع ما فيه من مبالغة - هو أقرب إلى منهج التفويض واسقاط التدبير والايمان بالقدر خيره وشره على ما تقول به السنة الصحيحة ورجال الصدر الأول من أتقياء المسلمين دون نظر عقلى أو تأويل أو مجادلة فى معنى الجزاء والاستحقاق. وسيكون على الاشاعرة فى وقت متأخر أن يقولوا بالكسب حتى يبرروا استحقاق الانسان للثواب والعقاب وحساب الآخرة. والامر الثانى أن مذهب جهم جاء كرد فعل لاتباهين أولهما : مذهب الاختيار عند غيلان الدمشقى، فكما أفرط غيلان فى الاختيار أفرط جهم فى الجبر. وثانيهما: أفرط مقاتل بن سليمان فى اثبات الصفات حتى جعله تعالى شبيها بخلقه ، وبذلك أصبح مقاتل فى عداد المشبهة مما دعا جهم إلى نفى الصفات وجعله تعالى ليس بشئ فكانت المقدمة التى بنى عليها المعتزلة رأيهم فى التعطيل، مما لا يقلل أن جهم اتصل بأصحاب واصل بن عطاء صاحب مقالة الاعتزال .

٢ - مذهب القدرية: هم أصحاب القول بالاختيار أى القائلين بحرية الإرادة، فالإنسان فى نظرهم مختار فى أفعاله حر فى إرادته .

يذهب المؤرخون إلى أن أسبق الناس قولاً بالقدر هو معبد الجهننى ويذكر عنه الذهبى^(١) أن معبد تابعى صادق: لكنه سن سنة سيئة فكان أول من تكلم فى القدر وقد خرج مع الأشعث على بنى أمية ، فقتله الحجاج عام ٨٠ للهجرة .

أما ابن نباته فيقول: أن أول من تكلم فى القدر نصرانى أسلم ثم تنصر وأخذ عنه معبد وغيلان الدمشقى، وينص المقرئى^(٢) على اسم هذا الشخص - فيقول أنه أبو يونس سنسوية الاسوارى .

وعلى أية حال فإن جمهرة مؤرخى الفرق يردون مذهب الاختيار إلى أصل مسيحى، والحق أن القرآن قد جمع بين مقالتي الجبر والاختيار ولم يقطع فى أى منهما برأى مطلق حاسم. يقول الله عز وجل «وما تشاؤون إلا أن يشاء الله» وهذا تأييد لمقالة الجبر، وفى آية أخرى «إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً» وهى تعنى ان الانسان مختار له حرية الفعل . وينشأ الخطأ فى فهمنا لهذه الآيات المتشابهة من النظر اليها فى مستوى واحد، إذ يجب أن نضع آيات الجبر فى المستوى الإلهى وأن نتمتع عن النزول منها إلى مستوى الأفعال الإنسانية الجزئية، فنحن نجهل كثيراً من الحلقات الوسطى القائمة بين الفعل الإلهى والفعل الانسانى، فتلك أمور تتعلق بالكون بأسره وما ينطوى عليه من عجائب الصنع التى قد يكون بعضها فوق طور الادراك الانسانى، وينتج عن تداخل وتداخل حركاتها وأفعالها الصادرة عن الله، أمور نجهلها. فالفعل الانسانى ثمرة تفاعل عناصر عدة متشابكة يرجع بعضها إلى الكون بأسره والبعض الآخر يرجع إلى المجتمعات الانسانية فى جملتها، فكيف اذن نقيس الفعل الإنسانى المعقد بنفس المستوى الذى صدر عليه الفعل الإلهى البسيط، والحق أننا يجب أن ننظر إلى الفعل الانسانى على المستوى الانسانى فنقتنع بشهادة الوجدان الذى يقطع بحرية الإرادة

(٢) الخطط.

(١) ميزان الاعتدال.

وبذلك تسلم المسؤولية ولا يسقط الجزاء . ومن ثم يكون الاستعداد الأصلي لأصحاب هذه المقالات من نصوص القرآن نفسها فأصحاب الجبر يستندون الى آيات قرآنية تؤدي دعواهم ولكنهم يأخذونها على المستوى الانساني، وأصحاب الاختيار كذلك يستندون الى نصوص قرآنية ويختلطون بين المستوى الإلهي والمستوى الانساني، ولا يمكن بحال أن يكون ثمت تناقض بين النصوص القرآنية . فأيات الجبر إنما تصف الله بالقدرة المطلقة والاحاطة بكل شئ وأما آيات الاختيار فأنها توجه الى الانسان وأفعاله فتببر المسؤولية والجزاء، فلا مناقضة بين الموقفين .

هذا وكانت لغيلان الدمشقي آراء كلامية أخرى، وقيل أن الخياط يعده من بين رجال الاعتزال . ومن جملة أقواله أن الامامة تصلح في غير قريش ، فكل من كان قائما بالكتاب والسنة مستحق لها، وانها تثبت باجماع الأمة، وهو يعرف الايمان بأنه المعرفة الناشئة عن نظر وإستدلال وانه الحجة والخضوع والاقرار بما جاء به الرسول وبما جاء من عند الله سبحانه وتعالى، وهو يسمى هذه «بالمعرفة الثانية» لأن المعرفة الأولى عنده اضطرار فلذلك لم يجعلها من الإيمان .

وقد انتشر مذهب غيلان الدمشقي في عهد عمر بن عبد العزيز وقتله هشام لتهمجه على بنى أمية لأنه يقول بالاختيار وهم يقولون بالجبر.

٣ - المشبهة : لقد تبين لنا أن الجبرية والقدرية وقفنا بالمرصاد للقائلين بالتشبيه، ودحضنا مقالتهم فما حقيقة دعواهم ؟

يقول صاحب الفرق بين الفرق^(١) « إعملوا أسعدكم الله أن المشبهة صنفاً، صنف شبهوا ذات الباري بذات غيره .. وصنف آخر شبهوا صفاته بصفات غيره » .

والذين شبهوا ذاته تعالى بذات غيره فريقان : فريق خارج عن دين الاسلام وان انتسبوا اليه في الظاهر - على حد قول البغدادي - وفريق آخر عدتهم المتكلمون من فرق الله لاقرارهم بلزوم أحكام القرآن .

(١) البغدادي ص ١٢٨ - راجع مقالات الإسلاميين ص ٢٥٧ .

أما الفريق الأول : فمنهم السبابة الذين سموها علياً وإلهاً وشبهوه بذات الإله، والبيانية أتباع بيان بن سمرعان الذي زعم أن معبوده إنسان من نور على صورة الإنسان في أعضائه وأنه يفنى كله إلا وجهه، ومنهم كذلك المغيرية أتباع المغيرة ابن سعيد العجلي الذي زعم أن معبوده ذو أعضاء وأن أعضاءه على صورة حروف الهجاء ... الخ وحكم هؤلاء جميعاً في نظر أهل السنة حكم عبدة الأوثان.

أما الفريق الثاني : من المشبهة الداخلين في زمرة المسلمين، فمنهم الهشامية المنتسبة إلى هشام بن الحكم الرافضي، الذي شبه معبوده بالإنسان وأن طول سبعة أشتار يشبر نفسه، وأنه جسم ذو حد ونهاية وأنه طويل عريض عميق وذو طعم ولون ورائحة، وقد روى عنه قوله أن معبوده كسبيكة الفضة وكاللؤلؤة المستديرة، وتبعه في هذا الرأي مقاتل بن سليمان المفسر كما يذكر المقدسي في « البدء والتاريخ ». إذ زعم أنه جسم من الاجسام من لحم ودم. وأنه سبعة أشتار.

وتمت هشامية أخرى من المشبهة منسوبة إلى هشام بن سالم الجواليقي، الذي زعم أن معبوده على صورة الإنسان وأن نصفه الأعلى مجوف ونصفه الأسفل مصمت ، وأن له شعرة سوداء وقلبا تتع منه الحكمة .

ومنهم اليونانية، والجواربية المنسوبة إلى داود الجواربي الذي أخذ التجسيم عن هشام بن سالم الجواليقي، وقد وصف الجواربي معبوده بجميع أعضاء الإنسان إلا الفرج واللحية. ويدخل البغدادي الخابطية أتباع أحمد بن خابط في جملة المشبهة، وهم القائلون بأن عيسى بن مريم هو الإله الثاني وهو سببه بالله، وأنه هو الذي يحاسب الخلق يوم القيامة، والخابطية من المعتزلة النظامية أيضاً.

وأخيراً نجد الكرامية التي نشأت في خراسان وزعيمها محمد بن كرام فقد دعا إلى تجسيم معبوده، وأنه جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التي منها يلاقى عرشه، فهو مماس لعرشه، وهو محل الحوادث، وقد وصف ابن كرام معبوده في بعض كتبه بأنه جوهر كما قالت النصارى وإن احترز أتباعه من إطلاق هذا اللفظ

عليه مخافة التشييع عليهم مفضلين اطلاق لفظ الجسم عليه .

وينتقل صاحب «الفرق بين الفرق» من هذا الى الكلام عن الذين شبهوا صفاته تعالى بصفات المخلوقين، فيحصرهم في المعتزلة والروافض ويخص بالذكر القائلين بأن ارادته تعالى من جنس إرادتنا .

والغريب في الأمر أن المشبهة والمجسمه استطاعوا استمالة فريق من عامة المؤمنين فأفسدوا عقيدتهم، وذلك لأن القول بالتشبيه أقرب إلى موقف امظاهرة والجنابلة والمتمسكين بالمنطق الظاهر للنصوص الدينية، ولهذا فقد اتفق كل من الجبرية وأصحاب مذهب الاختيار على مواجهة موقف المشبهة ودحض دعاويه.



أدوار علم الكلام ومواقفه (٢)

المعتزلة

لقد اتضح لنا من دراستنا لآراء الجهمية والقدرية كيف أن المشكلات الرئيسية في علم الكلام، قد بكرت في الظهور في محيط الفكر الانساني قبل أن تنشأ المعتزلة كفرقة لها تعاليمها ومنهجها المميز . إلا أن الفضل يعزى الى حركة الاعتزال في تطوير مباحث علم الكلام ووضعها في اطار مذهبي واضح كما تجدها عند شيوخهم على اختلاف مواقفهم . فعلى رأى الاسفرائينى ^(١) هم أول فرقة «أسوأ قواعد الخلاف وجمعوا بين المنقول والمعقول، وأقاموا سياجا قويا من البراهين العقلية والحجج المنطقية للدفاع عن العقيدة في مواجهة المخالفين لها والمعترضين عليها» .

وكذلك يشير الملطى ^(٢) الى نفس هذا المعنى فيقول : « المعتزلة هم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط على من خالفهم، وانواع الكلام، والمفروقون بين علم السمع وعلم العقل - والمنصفون في مناظرة الخصوم، وهم عشرون فرقة يجتمعون على أصل واحد لا يفارقونه، وعليه يتولون، وبه يتعادلون، وإنما اختلفوا في الفروع» .

والأصول التي هم عليها خمسة وهي: العدل ، والتوحيد والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. إلا أنهم يعدلون إلى ما هم

(١) التبصير في الدين ... ص ٥٣ .

(٢) التنبيه .. ص ٤٠ (ولو أن الملطى يخلط بين المعتزلة والزيدية وينسب الاصول الخمسة إلى على بن أبى طالب.

به يجوزون وبطلون». أى أنهم يفسرون العدل والتوحيد والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وما يتعلق بها تفسيراً يتفق مع مذهبهم، إذ أن ظاهر أصولهم فى هذه المسائل يتفق مع أصول أهل الصلاة من أهل السنة الجماعة، كما يقول الملطى. وهو يقصد بهذا القول أن لأهل السنة أيضاً مواقف بصدد العدل والتوحيد والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن هذه المواقف تتفق مع مذهبهم فى الأصول. ومعنى هذا أن أهل السنة والمعتزلة على السواء يسلمون بالأصول الأربعة الأولى، مع إختلاف أسلوب التفسير والفهم عند كل من الفريقين. وتبقى بعد هذا المنزلة بين المنزلتين كأصل يختص به المعتزلة وحدهم.

لقد كانت النشأة الأولى للمعتزلة فى العصر الأموى كاستمرار لموقف القدرية الأوائل، وجدلهم حول حرية الإرادة وصفات الله، أما العوامل التى أدت الى ظهور حركة الاعتزال فهى نفس العوامل التى كانت سبباً فى نشأة حركة علم الكلام الاسلامى المبكر بصفة عامة. والتى سبقت الإشارة إليها. فقد قامت هذه الحركة للدفاع عن العقيدة الاسلامية بأساليب الحجاج العقلى، فى مواجهة المنحرفين عنها والخارجين عليها وقد استندت فى مواقفها الى نصوص القرآن والسنة مع إستخدام منهج التأويل العقلى للنصوص لتفسير الوحي على مقتضى العقل.

وعلى هذا فقد كانت حركة الاعتزال ذات نشأة اسلامية بحته واضحه المعالم على الرغم مما تزخر به كتب المستشرقين، ومن يدور فى فلكهم من مؤرخى الفرق الاسلامية من أراء ترد هذه الحركة فى مجملها إلى مصادر يهودية أو مسيحية أو هندية أو يونانية، ولكن الأمر الذى لاشك فيه أن هذه الحركة - وأن قامت بسبب مشكلات اسلامية بحته - إلا أنها خضعت لبعض المؤثرات المسيحية فى طور النشأة نتيجة لعامل الانتشار الثقافى فى منطقة ظهورها التى كانت تموج بألوان شتى من العقائد والنحل، ولم تلبث حركة الاعتزال ان تفاعلت مع الفكر اليونانى الذى انتشر فى العالم الإسلامى فى العصر العباسى. وعلى هذا فقد تعاقبت على أدوار النشأة والتضوج والركود بعض المشكلات لهذه الحركة وقد تمثلت هذه المشكلات فى التكرييف الشرعى لمرتكبي الكبيرة، وفى حرية الأرادة

ونفى الصفات الالهية وكذلك نفى إمكان رؤية الله فى الآخرة .. الخ.

تاريخ الفكر الاعتزالى :

أتضح لنا إذن أن حركة الاعتزال قد ظهرت فى بدايات القرن الثانى للهجرة، وقد واجهت منذ البداية السلطة الفاشية للأمويين حيث أن رجالها قد تصدوا لهدم موقفهم الذى يستند إلى آراء الجبرية الذى ترصد له المعتزله من خلال تطبيقهم لمبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وكان من نتائج تطبيق هذا الأمر الوقوف فى وجه طغاه الحكام ووميهم بالفسق لخروجهم عن المسار الدينى الاسلامى الذى يتسم بطابع الحرية ويلتزم بالعقل باعتباره من أهم أركان الفكر الدينى فى كل جوانبه الأخلاقية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية الخ .

وقد أشار بعض المؤرخين إلى أن حركة الاعتزال قد مرت بخمس مراحل هى :

(١) المرحلة التنظيمية النضالية .

(٢) اكتمال المذهب فى صورة كلامية فلسفية.

(٣) المرحلة السياسية التى ظهرت عند معتزلة بغداد .

(٤) المرحلة الجبائية وهى مرحلة الصراع والتراجع .

(٥) ويمثل القاضى عبد الجبار^(١) المرحلة الخامسة والأخيرة فى مراحل التطور التاريخى للفكر الاعتزالى. وإذا كانت هذه المراحل الخمس فى حركة الاعتزال تمثل المسار التاريخى لهذه الحركة، الا أن جمهرة مؤرخى الفرق ولاسيما المتصدين منهم لحركة الاعتزال يكتفون بالإشارة إلى ثلاث طبقات تاريخية لهذه الحركة على ما سنرى فيما بعد .

وقد أجمعت المصادر التاريخية على أن «واصل بن عطاء» و«عمر بن عبید» المولودين سنة ٨٠ هـ هما المؤسسان الحقيقيان لمذهب الاعتزال بعد ان تخطى مرحلة التمهيد المبكره على يد القدرية الاوائل كما سبق أن أشرنا - ومن المعروف ان هذين القطبين كانا من تلاميذ الحسن البصرى المتوفى سنة ١١٠ هـ ومن بين

(١) راجع د. عبد الستار الراوى : دراسة فى فكر القاضى عبد الجبار المعتزلى ص ١٥ وما بعدها.

المواظبين على حضور دروسه في مسجد البصرة وهكذا تكون البداية التاريخية لحركة الاعتزال بعد المائة الأولى للهجرة كما يذكر المقرئزي وصاحب الوفيات (٢)

غيران الشيعة ولاسيما زيود اليمين - وقد دخلوا حركة الاعتزال خلال القرن الرابع الهجرى - يرجعون أصول المعتزلة الى أبى هاشم بن عبد الله بن محمد الحنفية - كما يذكر الشهر ستانى - ويرون أن واصل بن عطاء أخذ الاعتزال عن أبى هاشم وفي رأى آخر عن محمد بن الحنفية، أما الإمام ابن المرتضى المتوفى عام ٨٤٠هـ فقد أوصل المعتزلة الى على بن ابى طالب والد محمد بن الحنفية ثم الى الرسول عليه السلام.

وليس هناك شك في ضعف هذه الرواية، فهى فضلا عن عدم ورودها عند جمهرة المتقدمين من مؤرخى الفرق فإنها لا تكاد تثبت أمام النقد التاريخى إذ من المعروف أن النبى ورجال الصدر الاول كانوا يتحاشون الجدل حول العقائد، فكيف اذن يكون الرسول الكريم على رأس المعتزلة ؟

الحق أن الشيعة قد دأبوا على رد الحركات الثقافية الكبرى فى الاسلام الى دائرة التشيع، فكما أرجعوا حركة الاعتزال الى التشيع فكذلك ربطوا بين التشيع والتصوف وردوا تلك الثورة الروحية الكبرى الى، أصول شيعية، بل لقد أدخلوا الحركة الفلسفية فى الاسلام فى دائرة إنتاجهم العقلى مع ما فى هذا الاتجاه من مبالغة كبيرة، إذ أن المسلمين عامة على اختلاف فرقهم قد أسهموا فى هذا التراث الثقافى العريض .

على أن الاقتصار على تحديد بداية السلسلة التاريخية لشخصيات حركة الاعتزال دون الاهتمام بأصولها الموضوعية قد لا يقضى بنا الى الكشف عن حقيقة النشأة الاولى لهذه الحركة .

وهذه الاصول الموضوعية منها ما هو عام وقد سبق حركة الاعتزال الى الظهور مثل مشكلة الجبر والاختيار ومشكلة الصفات الإلهية. ومنها ما هو خاص مباشر

(٢) راجع الوفيات ح ١، ح ٢ ص ٦٨٤ ومقالات الاسلاميين للأشعرى ح ٢ من ص ٣٥٨:

كمشكلة مرتكبي الكبيرة ووضع الشرعي وقد كانت هذه المشكلة - في الغالب الأعم - السبب لقيام حركة الاعتزال .

لقد كانت هذه المشكلة مثار نقاش وجدل طويل بين المسلمين، بعد أن انتشرت الحروب والفتن وسرى الفساد بين المسلمين، وراحوا يكفرون بعضهم بعضاً، فاستاء نفر من فضلاء المسلمين أن يقبل المسلمون على اقتراف المعاصي، أى الكبائر فتطلعوا إلى معرفة حكم الشرع في هؤلاء المنحرفين عن جادة الدين.

وظهر لهم أن الكبائر على نوعين: وأولهما الكبيرة المطلقة، أى الشرك، وقد أجمعوا على أن صاحبها مجلد في النار.

أما النوع الثانى من الكبائر فهى تسعة: وهى قتل النفس التى حرم الله إلا بالحق والزنا وعقوق الوالدين وشهادة الزور، والسحر، وأكل مال اليتيم، وأكل الربوا، والتولى يوم الزحف، وقذف المحصنات^(١).

وهذه هى الكبائر التى كانت مثار جدل بين المسلمين لبيان حكم الشرع فى مرتكبيها، وقد تركزت المناقشة حول كبرى القتل والزنا، وسبب الجدل حول الأولى معروف، ذلك لأن المسلمين كانوا يقتتلون ويزعم كل من الطرفين المتحاربين أنه هو الذى يحارب من أجل نصرة الحق، أما الثانية فلأن الفساد والانحراف كان قد أخذ طريقه الى المجتمع الاسلامى بعد أن ولع القادة والزعماء فى حياة من الترف واللهو فى العصر الأموى .

لقد كان على أتقياء المسلمين وشيوخهم إذن أن يحددوا الوضع الشرعى لمرتكب الكبيرة، فهل يظل مؤمناً أم يخرج عن دائرة الايمان؟ وقد ناقشنا هذه المسألة فى موضوع سابق - وكان على المتجادلين أيضاً أن يحددوا حقيقة الايمان فهل هو أمر قلبى فقط أم أنه شعور قلبى وعمل بالجوارح ؟

وقد رأى الحسن البصرى أن مرتكب الكبيرة «منافق» ويعاقب على ما ارتكب فلا يخرج من الايمان ولا يدخل الكفر، وقالت المرجئة بأنه «مؤمن» وامتنعت عن الخوض فى القصاص، أما الخوارج فقد كفرته وخلدته فى النار لأن الايمان

(١) صحيح مسلم ج ١ ص ٦٣ - ٦٤ .

عندهم لا يكون تاما بدون العمل ، وجاءت المعتزلة فقالت انه «فاسق» ومخلد في النار وهو في منزلة بين منزلتي الكفر والايمان فهو لا مؤمن ولا كافر إذ أن العمل جزء من الأيمان .

ويورد الشهرستاني النص التالي وهو يتضمن تفصيل ما أجملناه عن حكم مرتكبي الكبيرة ويتضح من سياق هذا النص الاصل الموضوعي والتاريخي لمذهب الاعتزال ، ويقول: « انه دخل رجل على الحسن البصرى فقال: يا امام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر ، فالكبيرة عندهم كفر تخرج به عن الملة وهم وعيلدة الخوارج ، وجماعة يرجون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم لا تضر مع الايمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الايمان ، ولا يضر مع الايمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجسة الأمة ، فكيف تحكم لنا في ذلك ؟ فتفكر الحسن في ذلك وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق بل هو في «منزلة بين المنزلتين» لا مؤمن ولا كافر ، ثم قام فاعتزل الى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن ، فقال الحسن : اعتزل عنا واصل « فسمى هو واصحابه معتزلة ، وانضم إلى واصل عمرو بن عبيد ومنهما تكونت فرقة المعتزلة التي نشأت عنها - فيما بعد - فرق وطوائف تمثلت في ثلاث طبقات ومنها: الواصلية ، والهديلية ، والنظامية ، والجاحظية ، والجبائية ... الخ » .

أصل التسمية:

يبدو أن معظم المؤرخين يوافقون على ارجاع تسمية المعتزلة الى موقف واصل بن عطاء من مرتكبي الكبيرة كما هو وارد في النص السابق . غير أن هناك عدة تفسيرات أخرى لأصل هذه التسمية . فقد قال البعض : إنما سماوا معتزلة لاعتزالهم الدخول في الصراع حول الأمامة فوقفوا على الحياد ولم ينضموا إلى أحد الجانبين . وقال البعض الآخر ان التسمية ترجع إلى قتادة بن دعامة السدوسي الضريب الذى خالط حلقة عمرو بن عبيد في مسجد البصرة ظنا منه أنها حلقة الحسن البصرى فلما أدرك جليلة الأمر قام عنهم وقال إنما هؤلاء المعتزلة فسموا

معتزلة من وقتها^(١١) ويذكر الملقى^(١٢) وكذلك المسعودى^(١٣) انهم سموا معتزلة لأن كلمة اعتزال فى اصطلاحهم تعنى القول بالمتزلة بين المتزلتين.

ويرى جولد زيهر^(١٤) انهم سموا بهذا الاسم لأن شيوخهم كانوا يعتزلون العالم ويميلون إلى حياة التقشف والزهد.

ويؤكد أحد المعتزلة وهو ابن المرتضى الزبيدى^(١٥) انهم إنما سموا معتزلة لاعتزالهم البدع والاقوال المحدثه إستناداً إلى الآية « واهجرهم هجراً جميلاً »^(١٦). وقول الرسول « من اعتزل الشر سقط فى الخير ».

وقد أطلقوا هم على أنفسهم اسم أهل العدل والتوحيد، أو العدلية والموحدة على رأى المقدسى والشهرستانى ، أو أهل العدل ، والعدلية على رأى المسعودى وابن قيم الجوزية. وسموا أنفسهم كذلك باسم أهل الحق. وسماهم أهل السنة باسم القدرية، وسموا أيضاً بالجهمية نسبة إلى جهم بن صفوان، وبمخائث الخوارج^(١٧) لأنهم كانوا يوافقون الخوارج فى تخليد مرتكبى الكبيرة فى النار ولكنهم يرفضون تكفيره، وبالوعيدية لقولهم بالوعد والوعيد، وبالمعطلة لئفيهم للصفات الإلهية فى مقابل الصفاتية الذين أثبتوا الصفات وهم الاشاعرة ، والشنوية والمجوسية^(١٨) لقولهم بأن الخير من الله والشر من العبد وأن الله يخلق الخير والسيطان يخلق الشر.

ويورد المقرئى^(١٩) مجموعة أخرى من أسماء المعتزلة: فهم:

(١) الوفيات جـ ١ ص ٦٠٩.

(٢) التيه ص ٤٢.

(٣) مروج الذهب جـ ٩ ص ٢٢، جـ ٧ ص ٢٣٤.

(٤) شرح مختصر الفرق بين الفرق ص ٩٨.

(٥) المنية والأمل ص ٢.

(٦) آية ١٠ م = من المرمل ٧٣.

(٧) مروج الذهب جـ ٦ ص ٢٢.

(٨) الابانة للاشعري ص ٧٣.

(٩) الخلط جـ ٤ ص ١٦٩.

الحرقية: لقولهم بأن الكفار لا يحرقون إلا مرة واحدة .

المنفية: لقولهم بقاء الخلدتين «الجنة والنار»^(١)

الواقفية: لقولهم بالوقف في خلق القرآن.

اللفظية: لقولهم بأن ألفاظ القرآن مخلوقة.

الملتزمة. لقولهم بأن الله تعالى في كل مكان.

القبرية: لانكارهم عذاب القبر.

ونختتم الجدل الدائر حول أصل التسمية بترجيح ارجاع اسم المعتزلة في الغالب الأعم إلى واقعة إلى الانفصال التاريخي عن مدرسة الحسن البصري، هذا الانفصال الذي يحمل أيضاً معنى الحياد السياسي بين الفريقين المتنازعين أي أهل السنة والخوارج، وما لبث هذا المفهوم أن اندثر بعد القرن الثاني للهجرة وحل محله فهم جديد لهذه التسمية، يعتبر حركة المعتزلة امتداداً للقدرية الأوائل ولبحظهم في مسألة القدر.

الأصول الخمسة :

يبدو أن عقائد المعتزلة لم تبلور في صورة أصول خمسة إلا عند رجال الطبقة الوسطى منهم وفي مرحلة الانتقال من الدور الأول لحركة علم الكلام إلى الدور الثاني، ولم تكن قد تشعبت مباحثها في هذه المرحلة بعد.

على أنه إلى جوار هذه الأصول الخمسة - التي تعتبر مبادئ عامة لحركة الاعتزال - توجد أيضاً مبادئ خاصة تزيد عليها عند بعض كبار شخصيات المعتزلة.

التوحيد^(٢) :

وهو أهم هذه الأصول الخمسة وإليه ترجع سائر الأصول، وقد دافع المعتزلة عن وحدانية الله وردوا على المجوسية القائلين بالهين وأثبتوا وجود إله قديم واحد لا

(١) فيما يختص ببيان نسبة هذا الرأي إلى جمهور شيوخ المعتزلة، راجع: شرح الأصول الخمسة من ص ٢٩٩ - ٦٠٨.

(٢) راجع: شرح الأصول الخمسة لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد - تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان - التوحيد ص ١٤٩ - ٢٩٨.

شريك له، كما ردوا على الدهرية الذين أنكروا وجود الصانع (الله).

كذلك فقد أثبتوا وحدة الذات الإلهية، فنفوا الصفات الزائدة عن الذات لأنها تؤدي إلى الشرك، ولهذا سموا بالمعطلة، وهم يقولون أن الله عالم بذاته لا يعلم زائد على الذات، وهو تعالى قادر بذاته لا بقدره زائدة على الذات، وكذلك فقد نزها الله عن التشبيه بصفات الانسان، ولهذا أولوا جميع آيات التشبيه الواردة في القرآن. وأنكروا رؤية الله في الآخرة لأنها تؤدي إلى التشبيه إذ كيف ترى الباصرة روحاً مطلقاً؟.

وستناول هذه القضايا المتفرعة من مبحث التوحيد بالدراسة والتحليل .

يوجز الأشعري آراء المعتزلة في التوحيد فيقول: « انهم قالوا: انه واحد ليس كمثل شئ، وليس بجسم ولا شبح، ولا جشة ولا صورة ولا لحم ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر، ولا عرض، ولا بذى لون، ولا طعم ولا رائحة، ولا مجسة، ولا بذى حرارة، ولا برودة، ولا رطوبة، ولا يبوسة، ولا طول، ولا عرض، ولا عمق، ولا اجتماع ولا افتراق، ولا يتحرك، ولا يسكن، ولا يتبعض، وليس بذى أبعاد وأجزاء وجوارح وأعضاء ، وليس بذى جهات، ولا بذى يمين وشمال، وأمام وخلف، وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجرى عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسه ولا العزلة، ولا الحلول فى الأماكن، ولا يوصف بشئ من صفات الخلق الذالة على حذتهم، ولا يوصف بأن متناه، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب فى الجهات، وليس بمحدود، ولا والد، ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ، ولا تجرى عليه الآفات ولا تخل به العاهات، وكل ما يخطر بالبال وتصور بالوهم فقير مشبه له، لم يزل أولاً سابقاً متقدماً للمحدثات، موجوداً قبل المخلوقات ، ولم يزل عالماً قادراً حياً، ولا يزال كذلك لا تراه العيون ، ولا تدركه الابصار، ولا تحيط به الأوهام، ولا يسمع بالاستماع، شئ لا كالأشياء، عالم قادر حتى لا كالعلماء القادرين الأحياء، وأنه القديم وحده ولا قديم غير، ولا إله سواه ولا شريك له فى ملكه ، ولا وزير له فى سلطانه، ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق، ولم يخلق الخلق على مثال سبق، وليس خلق شئ بأهون عليه من خلق شئ آخر ولا بأصعب عليه منه،

ولا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى والآلام...^(١)

يتضح لنا من تحليل هذا النص أن المعتزلة قد أدركوا أن عامة المسلمين قد اكتفوا بقبول المعنى الظاهر للنصوص القرآنية، وأن مفاهيمهم بهذا الصدد لم تكن لتخطى مستوى الإدراك أو التصور الانساني الشائع البسيط ومن ثم فإن فريقاً منهم قد وقع حظيرة التجسيم والتشبيه مع صدق ايمانهم واكتفى فريق آخر منهم بقبول الآيات الغامضة المتشابهة كما وردت في التنزيل دون بحث أو تعمق مفوضين الأمر في ذلك كله إلى الله سبحانه وتعالى معتقدين أن العقل معزول عن الوحي وأنه قاصر عن إدراك مراميه، ولهذا وجب التسليم به دون جدل أو تأويل.

أما المعتزلة فقد تمسكوا بالقول بأن العقل قادر على فهم النصوص القرآنية، واستبطان مرامى الوحي، ولهذا رأوا وجوب تأويل الآيات المتشابهة واقامة الايمان على أسس عقلية واضحة. ولقد استندوا في منهج التأويل إلى دليل التنزيه الذى آمن به السلف أيضاً، ولكن السلف وقفوا عند حدوده الدنيا بينما جعل المعتزلة التنزيه نقطة انطلاق إلى التأويل، فإذا كان القرآن يصف الله بأنه « ليس كمثله شئ » فإنه بناء على هذا التوجيه يتعين أنه تنفى عن ذاته: الجسمية والجهة والمكانية والزمانية... إلخ، ومن ثم كان من الضروري تأويل الآيات الدالة على هذه الأمور، فقول القرآن أن « يد الله فوق أيديهم »^(٢) أو « وهو القاهر فوق عبادة »^(٣) « أو الرحمن على العرش استوى »^(٤) إنما تفسير على أنه تعالى مسيطر ومتسلط على خلقه وله السلطان المطلق فى الكون لا على الصورة الملكية البشرية، بل بصورة إلهية لا ندرك حقيقتها، وتتفى معها كل آثار الجهة والجسمية.

ويستدل المعتزلة على أنه تعالى ليس بجسم بقولهم: أن كل جسم انما يحتاج إلى الأعراس كالطول والعرض والجهة، وهذه كلها حوادث، فما يحتاج إلى

(١) مقالات الاسلاميين ص ١٥٥ طبعة رينر، ص ٢١٦ وما بعدها طبعة مصر ١٩٥٠ (شرح قول المعتزلة فى التوحيد وغيره).

(٢) آية ١٠ م - ص الفتح ٤٨٠ (٣) آية ١٨ ك ص الأنعام ٦ (٤) آية ٥ ك - ص طه ٢٠.

الحوادث يعتبر حادثاً والله غير حادث، إذ هو قديم أزلي ومن ثم فهو ليس بجسم، ويجب لهذا تأويل كل الآيات التي تشعر بالجسمية بالنسبة لله، فلا يقال أنه يمكن رؤية الله بالأبصار لأن المرئي لابد من أن تكون له جهة وأن يكون في الضوء وأن يكون له لون، والله لا يتعلق به شيء من هذا، فهو إذن لا تدركه الأبصار. وقد جاء في الذكر الحكيم: « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار »^(١) وإنما تتم رؤيته بالقلب لا بالبصر^(٢).

ومن ناحية الصفات قالت المعتزلة: أن القرآن يحصر صفات الله في سبع هي: العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، ولكن توحد من بينها ثلاث صفات ايجابية لفظاً ومعنى هي: الإرادة والقدرة والعلم، وقد كانت مدار أبحاثهم الرئيسية في التوحيد. وقد رأوا أن ذات الله لا يمكن أن تكون مركبة من اجتماع أمور كثيرة إذ المركب محتاج إلى غيره والله تعالى منزّه عن الافتقار إلى الغير فذاته أحدية فردية.

ولكن كيف يتم تصور أحدية الذات مع وجود الصفات؟ انتهى المعتزلة إلى القول بأن ذات الله وصفاته شيء واحد، فالله حي عالم قادر بذاته لا يعلم ولا قدرة وحياة زائدة على ذاته، إذ لو كانت الصفات زائدة عن الذات لكانت هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول، وهذا هو حال الأجسام، والله منزّه عن الجسمية، ولو كانت الصفات قائمة بذاتها لتعددت القدمات في الذات الإلهية أي لتعددت الآلهة. وهذا شرك صريح. وقد أثار المعتزلة مشكلات شتى تتعلق بالصفات، منها البحث في قدرة الله عموماً وعلاقتها بالمقدور ثم قدرة الله على الظلم وعلى افناء الخلدتين وفعل الصلاح والأصلح لعبادة.

فمن حيث تعلق القدرة القديمة بالمحدثات المتغيرة وكيف أنها توجد من عدم، فقد تساءلوا عن المرجح لإيجاد هذه المحدثات في زمان دون آخر، وعن كيفية علم الله ثابت بالتغيرات وهو غير متغير، وانتهوا في هذه المسائل إلى اثبات أن علم الله ثابت مستمر لا يتغير وإنما المعلومات هي التي تتغير بحسب الزمان

(١) آية ١٠٣ ك - س الانعام ٦

(٢) نهاية الأقطاب للشهرستاني ص ٢١٥.

والمكان، بينما لا تفعل القدرة الإلهية فى الزمان والمكان لأنه لا يمكن قياسها بالقدرة الانسانية .

وفيما يختص بالقضايا الأخرى التى أثارها المعتزلة حول قدرة الله على الظلم أو ائفاء الخلدن . فقد قالوا : أن الظلم والكذب لا يقعان إلا من جسم ذى آفة، والله منزه عن الجسمية، وإذن فهو لا يقدر على ظلم عبادة أو على ائفاء الجنة والنار، مادام قد أخبر بذلك، وكانت أفعاله تجرى وفق قوانين معقولة لا يمكن له أن يغلها .

وعن مشكلة الصفات أيضاً تتفرع مشكلة الكلام الإلهى، وسيكون لها دور كبير فى الدور الثانى من أدوار علم الكلام.

٢ - العدل (١)

المعتزلة هم أهل العدل والتوحيد، وليس هناك مسلم أيا كانت دعواه لا يؤمن بالعدل الإلهى، ولكن الفضل يعزى إلى المعتزلة فى تعميق مفاهيم المسلمين عن العدالة الإلهية استجابة لدواعى العقل والمنطق، فهم فى هذه المسألة مثلهم فى مسألة التوحيد يتمسكون بدعوى العقل وبضرورة قضاياه، ويفعلون أمراً هاماً طالما أوقعهم فى تناقض صريح مع أنفسهم، ذلك أنهم بينما يرفضون النظر إلى الذات الإلهية على المستوى الانسانى من حيث الجوهر والطبيعة مجدهم من ناحية أخرى يخضعون القدرة الإلهية لموازين المنطق العقلى الانسانى ويتصورون أن ثمة حتمية عقلية يخضع لها الفعل الإلهى، فكيف يمكن للعقل الانسانى بمنطقة المحدود أن يدرك المنطق الإلهى وأقضيته، ونحن عاجزون عن تتبع الأسباب الحقيقية لأفعال الانسانية المحدودة ١٩

وعلى أية حال فإن المعتزلة كما حكموا العقل فى مسألة التوحيد نراهم يفعلون نفس الشئ فى مسألة العدل الألهى. فهم يرون أن العدل من صفات الله أما الظلم والجور فهما منفيان عنه تعالى « وما ربك بظلام للعبيد (١) ، « وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » (٢) .

(٢) آية ١١٨ ك - س النحل ١٦ :

(١) آية ٤٦ ك - س فصلت ٤١

وقد رتبوا مباحثهم في «العدل» في جملة قضايا منها: أن الله يسير بالخلق إلى غاية وهو تعالى يريد خير ما يكون لخلقه ، وهو لا يريد الشر لهم ولا يأمر به ، وهو كذلك لم يخلق أفعال العباد لا خيراً ولا شراً، ومن ثم فإرادة الإنسان حرة، وهو خالق أفعاله، ولهذا كان مستحقاً للجزاء (الثواب والعقل).

أما أن الله لا يفعل إلا لغاية فذلك بين من معرفتنا أن الحكيم لا يفعل إلا لحكمة أو غرض والله سبحانه وتعالى منبع الحكمة وأصلها، وكذلك فإن الحكيم إما إن ينتفع بعلمه أو ينتفع به الآخرين، وتقدس الله عن أن ينتفع من خلقه، وإذا فتكون غاية فعله نفع غيره، فكل ما يجري في الكون ويحدث في الطبيعة من ظواهر انما هو مسير لنفع الانسان وخدمته^(١).

وقد تأدت بهم هذه النتيجة إلى القول: بالصلاح والاصلاح وبالحسن والقبح العقليين. فلما كان الله يقصد دائماً إلى نفع العباد، فهذا هو لا يقبل إلا ما فيه صلاحهم، بل يجب عليه - في نظر جمهور المعتزلة - فعل الأصلح لهم.

وقد رد المعتزلة على المعارضين القائلين بأن أفعال الله ليست معللة بغرض وأنها لو كانت معللة بغرض لاستحال علينا تفسير ما في العالم من شرور - ردوا عليهم بقولهم: أننا لا ندعى الاحاطة بأغراض الله^(٢)، ولكن الذي نؤكد أنه مريداً للخير خير، وأن مريد الشر شرير فيكون الفاعل موصوفاً بفعله، وتنزه تعالى أن يكون مريداً للشرور والمعاصي، بل هو مريد لما أمر به من الطاعات أن يكون، غير مريد للفسق والمصيان والكفر أن يكون، أما المباحات فلا يريدونها ولا يكرهها يقول تعالى: «وما الله يريد ظلماً للعبادة»^(٣).

وقد تفرعت من مشكلة العدل الإلهي أيضاً مشكلة انسانية - أشرنا إليها فيما سبق - وهي تتعلق بخلق الافعال أو مشكلة الجبر والاختيار، فهل أعمال العباد مخلوقة لهم فتكون راجعة إلى اختيارهم المحض أم أنها ترجع إلى القدرة الالهية وبذلك ينتفى مبدأ الاختيار؟

وترجع خطورة هذه المسألة إلى أن نفي حرية الارادة إنما يجب المسؤولية

(٢) ابن حزم ج ٢ ص ١٦٦ وما بعدها.

(١) نهاية الاقدام ص ٣٩٧.

(٣) آية ٣١ ك - غفر ٤٠.

ويرفع التكليف الشرعى عن الإنسان، وقد جاء فى الذكر الحكيم «اليوم تجزى كل نفس بما كسبت»^(١) «كل نفس كسبت رهينته»^(٢) «إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم»^(٣) «من يعمل سوءاً يجز به»^(٤).

وعلى هذا فقد انتهى المعتزلة فى بحثهم عن العدل الإلهى إلى أن الله عادل، ويقضى عدله بأنه ما دام قد كلف الإنسان فلا بد أن يجعل له قدرة وإرادة بحيث يحدث الانسان أفعاله المشعول عنها، ولا يكون لله دخل فى إتيانها، فالعباد خالقون لأفعالهم على الحقيقة ومخترعون لها، وليس لله تعالى فى أفعال العباد المكتسبة صنع ولا تقليد لا بايجاد ولا بنفى^(٥).

أما بالنسبة للأفعال المتولدة فإنها تضاف للانسان على سبيل المجاز ولا يحاسب عليها إذا كان لا يستهدف الشر أو الخطأ^(٦).

ويرى المعتزلة أن القول بحرية الفعل الإنسان يرسز التكليف الشرعى والوعد والوعيد وإرسال الرسل، وينفى الظلم عن الله.

ولما كان ثمة آيات يشعر ظاهرها بالجبر، ولهذا فقد عمد المعتزلة إلى تأويلها للدفاع عن مذهب الاختيار، فتأولوا ما ورد فى هذا الشأن من الختم والطبع، مثل قوله تعالى: «ختم الله على قلوبهم»^(٧) «بل طبع الله عليها بكفرهم»^(٨).

وسيكون على ابن رشد^(٩) أن يجد حلاً لهذه المشكلة وقد يراه البعض غير موفق - فهو يرى أننا إذا نظرنا إلى الأسباب الخارجية قلنا أن الإنسان مجبر، وإذا نظرنا إلى الإرادة وحدها فى نطاق فعلها المحدود قلنا أن الانسان مختار.

وما يتصل بمسألة العدل الإلهى موضوع يتعلق بدراسة القيم، وهو موضوع الحسن والقبح، ويرى المعتزلة أنهما ذاتيان عقليان، فليس الكذب والشر والسرقه

(١) آية ١٧ ك - من غافر ٤٠ (٢) آية ٣٨ ك - من المدثر ٧٤

(٣) آية ١١ م - من الرعد ١٣ (٤) آية ١٢٣ م من النساء ٤

(٥) الفرق بين الفرق ص ٩٤ (٦) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٦١

(٧) «ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة» آية ٧ م - من البقرة ٢

(٨) آية ١٥٥ م - من النساء ٤

(٩) مناهج الأدلة ص ١٠٧

والقتل شرورا لأن الشرع نهى عنها بل هي كذلك شرور في ذاتها، ويجب على العاقل المكلف أن يعرف ذلك قبل نزول الوحي فهو مكلف بشكر النعم ومكلف بمكارم الأخلاق ولو لم يصله شرع. والشرع مجرد مخبر عن هذه الأمور لامتثت لها، والعقل مدرك لها لانشئ، والقول بغير ذلك غير سليم، ذلك أن طوائف البشر على اختلاف أجناسهم كانوا يحتكمون إلى العقل قبل ورود الشرائع، ولولا ذلك لما استقام للرسول أمر نشر رسالاتهم إذ أنهم يدعون الناس إلى النظر إلى الأشياء بعقولهم لتكشف لهم حقائق الدين والألوهية، وأخيراً فإنه إذا لم يكن الحسن والقبح ذاتيين كان معنى هذا ابطال القياس الفقهي واستحالة أعمال العقل في المسائل التي لم يرد فيها نص .

٣- المنزلة بين المنزلتين :

عرف المعتزلة بأنهم أصحاب القول بالمنزلة بين المنزلتين، وربما كان هذا القول سبب اعتزالهم كما سبق أن ذكرنا.

وقد أشرنا - في موضوع سابق - إلى أن مضمون هذا الأصل هو أن مرتكب الكبيرة فاسق وهو في منزلة بين منزلي الكفر والإيمان .

وقد عرفوا الإيمان بأنه معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالجوارح، وأن كل عمل - فرضا كان أو نفلا - إنما يدخل تحت الإيمان، وكلما إزداد الإنسان خيرا، إزداد إيمانا وكلما عصى نقص إيمانه^(١).

٤ - الوعد والوعيد :

العدالة الإلهية تقتضى ائابة المطيع ومعاقبة العاصي إن لم يتب ، وهذا في نظرهم أمر محتوم « يجب »^(٢) على الله أن يفعله، بينما يرد عليهم المعارضون

(١) ابن حزم جـ ٣ ص ١٨٨ ولكن من الكبائر ما يصل إلى حد الكفر مثل تشبيه الله بخلقه ونسبة الجور إليه تعالى أو تكذيبه في خير.

(٢) ان استعمال المعتزلة لمثل هذا الاسلوب المنفر في الكلام عن الذات الإلهية قد أثار عليهم نائرة جمهور المؤمنين متهمين إياهم بعدم التزام آداب الحديث في تناولهم للأمور الإلهية.

بقولهم: إن ثواب الله فضل وعد به، والعقاب عدل وله العفو عنه مصداقا لقوله تعالى: «إن الله لا يغير إن يشرك به، ويغير ما دون ذلك لمن يشاء»^(١)

• - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

يقضى هذا المبدأ بمجاهدة كل من خالف حكم الله وأوامره ونواهيه تحقيقا للآية الكريمة: « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وأولئك هم المفلحون »^(٢).

وقد رأى جمهور المعتزلة أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجب أن يبدأ بالقلب ثم يتدرج إلى استخدام اللسان أو، ثم استعمال اليد ثانية أى استخدام القوة، وقد طبقوا هذا المبدأ إبان محنة خلق القرآن، واعتبروه فرض عين لا فرض كفاية، ولكن فريقا منهم لم يتشدد فى تطبيقه مخافة أن يزوجوا بأنفسهم فى غمار حلبة الصراع السياسى. وقالوا: لا يصلح له إلا من علم المعروف ونهى عن المنكر وعلم كيف يرتب الأمر فى إقامته وكيف يباشره ،

وقد قالت المعتزلة جميعا بهذه الأصول، وأضيفت إليها فيما بعد تفرعات أخرى مثل القول بأن الله لا يفعل إلا الأصلاح لعباده وأن أفعاله تمشى مع الحكمة، وأنه يفعل اللطف والعون لا بالنسبة للإنسان فحسب بل للحيوان أيضا، وهذا كله مما يدخل فى باب العدل، وكذلك القول بالخلق والجزء الذى لا يتجزأ.

(١) آية ١١٦ م - النساء - ٤ .

(٢) آية ١٠٤ م - آل عمران - ٣ .



طبقات المعتزلة



لقد اتضح لنا كيف أن المعتزلة أجمعوا على قبول الأصول الخمسة وأنهم توسعوا في شرحها، الأمر الذي أدى إلى ظهور خلافات كثيرة حول المسائل التفصيلية المتفرعة من هذه الأصول، وعلى هذا فقد انقسمت المعتزلة إلى اثنتين وعشرين فرقة لكل منها موقفها الخاص في تفسير هذه المسائل وفهمها.

هذا وقد كان صاحب الملل والنحل من بين الذين أجادوا في تصوير آراء هذه الفرق وتسجيل مواقفها، ولكننا نؤثر أن نستعرض آراءها في نطاق حركة تطور مذهب الاعتزال في جملته، وقد حرصنا على استعراض طبقات المعتزلة في موضوع واحد، بعد أن أشرنا إلى موقفهم عامة في الأدوار الكبرى لتطور علم الكلام الإسلامي عامة، وذلك لكي نتبع المسائل الكلامية عند المعتزلة دون تفريق أو مبادعة مما يسمح للقارئ بأن يحيط جملة بالإختلافات والفرق التي دار حولها الجدل في هذه المدرسة العقلية المبكرة في الاسلام.

أولاً - الطبقة الاولى : ومنها **واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، واصل هو** رأس هذه الحركة ومؤسسها وهو أبو حذيفة واصل بن عطاء الغزال، وكان تلميذاً للحسن البصرى يقرأ عليه العلوم والاحبار إلى أن اعتزل مجلسه وقد نسبت إليه الأصول الخمسة وكان أكثر خوض معاصره من المعتزلة في مشكلة الصفات الإلهية ، ومسألة الجبر والاختيار، ورؤية الله، وخلق القرآن، وحقيقة الايمان والتكليف الشرعي لمرتكب الكبيرة.

وقد عرف عن واصل بصفة خاصة أنه نفى الصفات القديمة لله، وأعلن أن كل من أضاف لله صفة قديمة فقد أشرك مع الله غيره.

وقد تجتمع أصحاب واصل في فرقة سميت بالواصلية، وانتشرت آراؤها في العالم الاسلامي: مشرقه ومغربته كما يشير الشهرستاني الذي يجمل آراء الفرقة وأصولها في أربع نقاط هي: نفى الصفات الالهية، والقول بالقدر كما ذهب معبد الجهني وغيلان الدمشقي، ثم القول بالمنزلة بين المنزلتين، وأخيراً القول يتخطئه أحد الفريقين في الجمل وصفين، وأن أحد الطرفين في حادث مقتل عثمان فاسق لا محالة ولا تقبل شهادته.

ثانياً - الطبقة الثانية : تبدأ هذه الطبقة بأبي الهزبل العلاف (٢٢٦/١٣٥هـ) وكان على رأس معتزلة البصرة كما يذكر صاحب الوفيات^(١) وقد أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل من أصحاب واصل بن عطاء، وانضم الى مدرسة الهذيل أبو يعقوب الشحام، ويبدو من أقوال أبي الهذيل مدى تأثيره بالفلسفة اليونانية، والتي كانت قد أخذت في الانتشار على عهده.

وقد انفرد عن أصحابه بعشر قواعد نجملها فيما يلي :

١ - **الصفات الالهية :** ذهب العلاف الى أن صفات الله ليست وراء الذات كعماني قائمة بذاته، بل هي قديمة قدم الذات، وقد قال بهذا الرأي تمشياً مع الفلاسفة الذين سلموا بوحدة الذات الإلهية وعدم انقسامها.

فإنه عند أبي الهزبل عالم يعلم وعلمه ذاته، قادرة بقدرته وقدرته ذاته، حي بحياة وحياته ذاته، فالصفات الإلهية اذن هي وجوه للذات وهذا هو عين ما يقصده أبو هاشم بقوله أن الصفات أحوال للذات.

٢ - **الإرادة والمخلق:** أثبت أبو الهذيل لله ارادات لا في محل يكون البارئ تعالى مريدا بها، وإرادة الله غير المراد، فارادته لما خلق له، وخلقه للشئ نفسه، بل الخلق عنده قولاً لا في محل.

٣ - **الأعراض:** يرى العلاف أنه توجد أعراض لا في جسم وحواشي لافى مكان كالوقت، والإرادة من الله والبقاء والفناء، والأعراض كالاجسام ترى وتلمس

(١) الوفيات ج ١ ص ٦٨٤.

باليد ما عدا الألوان فإنها ترى ولا تلمس. ومن الأعراض ما يبقى ومنها ما لا يبقى فسكون الحى لا يبقى سكون الميت، وكذلك تبقى اللذات والآلام، وتبقى أيضا الألوان والطعوم والروائح والحياة والقدرة^(١)، وما يبقى من الاعراض فإنه يبقى ببقاء يخلفه الله لا فى محل. ومن الأعراض ما يعاد ومنها ما لا يعاد، ويجوز أن يقدر الله عبادة على الاعراض التى يعرفون كيفيتها كالحركة والسكون والصوت والالم، أما الاعراض التى لا يعرفون كيفيتها كالحياة والموت والقدرة والعجز فليس يوصف الله بالقدرة على أن يقدرهم عليها.

٤ - الجوهر الفرد : من المحال أن يكون الجوهر الفرد جسما لأنه ليست له صفات الاجسام فلا طول له ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع فيه ولا افتراق. ويحتمل الجوهر الفرد من الاعراض كالحركة والسكون فحسب، وفى مقدرة الله أن يفرق الجسم فيصبح جواهر فردة لاتقبل الانقسام.

٥ - الكلام : كلام الله بعضه لا فى محل مثل قوله «كن» وبعضه الآخر فى محل : كالامر والنهى والخير والاستخار، فامر التكوين غير أمر التكليف، وكان المعتزلة لا يفرقون فى كلام الله بين هذين الأمرين، لهذا قالوا أن جميع كلام الله فى محل ومن ثم فالقرآن - وهو كلام الله - فى محل.

٦ - العلاف قدرى فى الدنيا جبرى فى الآخرة، ففى الدنيا يكون الإنسان حر الإرادة حتى يتم التكليف الشرعى ويصبح للشواب والعقاب الأخرى معنى، أما فى الآخرة فالله هو الذى يخلق أفعال العباد ويحدثها، ومن ثم فحركاتهم ضرورية إذ لو كانت مكتسبة لكانوا مكلفين فيها.

٧ - انقطاع حركات أهل الخلدتين : تنقطع حركات أهل الخلدتين ويصيرون إلى سكون تام، وذلك مع اجتماع اللذات لأهل الجنة والآلام لأهل النار إلا أنها تكون فى حالة جمود، ويرجع قول أبى الهذيل العلاف بهذا الرأى إلى اعتقاده بأنه لما كانت الحوادث لها ابتداء فإنه لابد أن تكون لها نهاية، ومن ثم فإن الحركات تنتهى إلى سكون فتقطع حركات أهل الخلدتين^(٢). وقد أشرنا إلى

(١) الوفيات ج ١ ص ٦٨٤.

(٢) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٥٨ - ٣٧٨.

اثبات العلاف أن الحركات من الأعراض التي لا تبقى. أما السكون (سكون الميت) وكذلك اللذات والآلام فهي من الأعراض التي تبقى، ولهذا فقد انتهى إلى القول بقاء حركات أهل الخلدین وبقاء لذاتهم وآلامهم في حالة سكون دائم.

٨ - معرفة الله: معرفة الله واجبة بالدليل والفكر قبل ورود السمع، ويعاقب العبد إذا أخطأ في ذلك.

٩ - الحسن والقبح: هما أمران ذاتيان مدركان بالعقل قبل ورود الشرع، أي أن الحسن والقبح لا يتعلقان بالمدرک لهما أو بنص الشرع عليهما بل بالموضوع الذي يحلان فيه، فهاتان القيمتان إذن موضوعيتان تدركان بالعقل، فالعقل يستطيع التمييز بين الخير والشر وبين الجمال والقبح بدون حاجة إلى وحى، وقد قال المعترضون عليهم، بنسبة هاتين القيمتين، أو بأن الله هو الذي يحدث الحسن في الشيء أو في الموضوع بضرب من التأثير الإلهي المباشر، ومن ثم فلا يكون الموضوع حاصلًا على القيمة في طبيعته.

١٠ - الآجال والأرزاق: يقول العلاف: أن الآجال مقدرة، والأرزاق على وجهين: أحدهما ما خلفه الله لينفع به الإنسان فإن قيل أن الإنسان انتفع بما لم يخلفه الله، كان ذلك معناه أن في الأجسام ما لم يخلفه الله وهذا خطأ، والثاني ما حكم الله به للعباد فهو حلال، وما حرمه فهو حرام، والأول رزق والثاني ليس رزقاً، وثمة أقوال أخرى للهديل في الاستطاعة وفي الحجة على من غاب، وكيف أنها لا تقوم إلا تقوم إلا بخبر عشرين يشترط أن يكون من بينهم أحد الصالحين.

ابراهيم بن سيار النظام المتوفي سنة ٢٣١ هـ

هو ابراهيم بن سيار بن هانيء النظام صاحب فرقة «النظامية» ويعد ثاني زعماء المعتزلة بعد واصل، وقد طالع كثيراً من كتب فلاسفة اليونان وخلط كلامهم بكلام المعتزلة، ومن تلامذته: محمد بن شبيب، وأبو شمر، وموسى بن عمران والفضل الحدثي، وأحمد بن خابط، وجعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب، وعمرو بن بحر الجاحظ.

وينفرد النظام عن جمهور المعتزلة بعدة مسائل منها:

١ - قوله بالقدرة مع المعتزلة، ولكنه ذهب إلى أن الله لا يقدر أن يفعل الظلم بينما هم ذهبوا إلى أن الله يقدر على فعله، ولكنه لا يفعله لأنه قبيح، فذهب النظام إلى « أن القبح إذا كان صفة ذاتية للقبح وهو المانع من الإضافة إلى الله فعلاً، ففى تجويز وقوع القبيح منه، قبح أيضاً ، فيجب أن يكون مانعاً » وفاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم، وأما أفعال الله فى الآخرة فقد فهم أصحابه من قوله فيها: أن الله مجبور ومطبوع على ما يفعله ، فإن القادر على الحقيقة هو من يتخير بين الفعل والترك، وأن ما يبدعه ويقدره هو المقدر من حيث أنه لو كان فى عمله وتصوره، ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاماً وترتيباً صالحاً ، لفاعل ، أى أن الله يفعل الأصلح لعباده.

٢ - الله ليس موصوفاً بالإرادة على الحقيقة. والمراد بوصفه بها شرعاً هو أنه خالقها ومنشئها على حسب ما علم، وكونه مريداً لأفعال العباد معناه أنه أمر بها ونها عنها.

٣ - أفعال العباد كلها حركات فحسب، والسكون حركة اعتماد، والعلوم والإرادات حركات النفس، ويقصد هنا بالحركة لا الثقله فحسب بل التغير أى الحركة بالمعنى العام كما ذكرها أرسطو فى كتاب الطبيعة.

٤ - سلم النظام مع المعتزلة بأن الإنسان هو بالروح أو بالنفس، وأن الجسم ألتها كما يقول الفلاسفة، إلا أنه مال مع الطبيعيين منهم بأن قال: إن الروح جسم لطيف متشابه للبدن، مدخل للقلب بأجرائه مداخلة المائية فى الورد، والدهنية فى السمسم، والسمينة فى اللبن ، وذهب إلى أن الروح هى التى لها قوة وإستطاعة، وحياة ومشيئة، وهى مستطاعة بنفسها وإستطاعتها قبل الفعل.

٥ - نفى النظام الجزء الذى لا يتجزأ كالفلاسفة، وقال بإمكان الانقسام إلى ما لا نهاية، ومكان عبور اللامتاهى بالطفرة^(١).

٦ - قوله « بأن كل ما جاوز حد القدرة من الفعل، فهو من فعل الله تعالى بإيجاب الخليفة، أى أن الله طبع الحجر طبعاً، وخلق خلقه، إذا دفعته اندفع وإذا

(١) وكذلك تنتهى مقدرات الله فى نظره ويكون لها حد ونهاية.

بلغت قوة الدفع مبلغها، عاد الحجر إلى مكانة طبعاً .

٧ - يرى النظام أن الجوهر مؤلف من أعراض اجتمعت ، كاللون والطعم والرائحة، وقد وافق النظام هشام بن الحكم في قوله بأن مكونات الجوهر أجسام، فهو إذن تارة يقول أن الجوهر مؤلف من أعراض وتارة أخرى يقول بأنه مؤلف من أجسام، فهو إذن يرى أن الاجسام أعراض وأن الأعراض أجسام .

٨ - ذهب النظام إلى أن الله خلق العالم دفعه واحدة كما هو، وأما التقدم والتأخر فهو ظهور عن كمون كما ذهب الفلاسفة الطبيعيون .

وللنظام آراء حول إعجاز القرآن والإمام المعصوم، والنص على الإمام، وضرورة معرفة الله بالنظر والاستدلال قبل ورود السمع، وفي الوعد والوعيد. وقد قال بأن الإنسان مختار لقدرته على فعل الضدين، ولا يوجد فعل الاختيار إلا إذا وجد خاطران، أحدهما يأمر بالإقدام والآخر بالكف^(١).

ومن أهم تلامذه النظام : أحمد بن خابط، والفضل الحدثي، وعمرو بن بحر الجاحظ المتوفى عام ٢٥٥، وقد قال ابن خابط بأن مرتكب الكبيرة يلحق التناسخ بروحه فتحل في اجسام أخرى تستحق الجزاء في النهاية .

وقد قال ابن خابط أيضاً - ووافقه الفضل في ذلك - بأن رؤية الله تعنى أن يكون الانسان وجها لوجه أمام العقل الفعال وهو فيض من العلة الأولى .

أما الجاحظ: (عمرو بن بحر أبي عثمان الجاحظ) وكان في أيام المعتصم والمتوكل، وبعد آخر تلامذة النظام وآخر معتزلة الطبقة الوسطى، فقد طالع كتب الفلاسفة وروج مقالاتهم، وكتب في الادب والتاريخ والفلسفة والجغرافيا والتوحيد والمنطق . وقد قال الجاحظ باثبات الطابع كالفلاسفة الطبيعيين ، فالعبد تحصل أفعاله طبعاً، وعلى هذا فهو ينكر أصل الإرادة ويجعلها نحواً من أنحاء العلم ومن ثم فهي عرض من أعراض العلم، فالفعل الإرادي إذن هو الفعل المعلوم لفاعله فحسب .

(١) راجع للمؤلف : تاريخ الفكر الفلسفي جـ ١ حجج زينون الابلي .

ويرى الجاحظ أن أهل النار لا يخلدون فيها عذاباً، بل يصيرون الى طبيعة النار، وأن النار تجذب أهلها الى نفسها من غير أن يدخل أحد فيها. وهو ينفي الصفات كالفلاسفة، ويقول بأن القدر خيره وشره من العبد.

والمسلم فى نظره هو كل من يرى أن الله خالقه وأنه محتاج الى النبى محمد (ﷺ) وأن البارئ تعالى لا صورة له ولا جسم ولا يرى بالابصار لأن نسبة الصورة الانسانية إليه من سمات الوثنية، والمسلم كذلك من يعتقد أن الله عادل لا يجور ولا يريد المعاصى.

ويقول الجاحظ كذلك بقدم المادة، أما الاعراض فهى مخلوقة وعرضة للتغيير. وعلى الجملة فهو يميل الى الطبيعيين من الفلاسفة أكثر من ميله الى الإلهيين.

بشر بن المعتز المتوفى حوالى ٢٢٦ هـ

من رؤساء معتزلة بغداد، وقد حاول تطبيق النظر الفلسفى على الحاجات العلمية للإسلام، وقد وافق جمهور المعتزلة على مجمل آرائهم وانفرد عنهم بآراء من بينها مقالته فى التولد، ونظرات خاصة فى مسائل أهمها:

١ - الإرادة الالهية : يرى بشر أن ارادة الله فعل من أفعاله ، وهى إما أن تكون صفة ذات، أو صفة فعل ، ومن حيث كونها صفة ذات، فالله لم يزل مريدا لجميع أفعاله ولجميع طاعات عباده، ومن حيث كونها صفة فعل : فإن أراد بها فعل نفسه فى حال احدائه فهى خلق له وهى قبل الخلق لأن ما به يكون الشئ لا يجوز أن يكون معه ، وان أراد بها فعل عباده فهو الأمر بها.

٢ - اللطف الالهى : كان النظام قد أحدث مقالة الصلاح والأصلح ورأى أن كل فعل من أفعال الله لا يخلو من الصلاح والخير، وإذن فالله لا يفعل بعباده إلا ما فيه صلاحهم، بل هو لا يقدر أن يمنح عباده أصلح مما منحهم لأنه لو كان عنده أصلح مما منحهم ولا يمنحهم اياه لكان غير جواد، فالله يعطى كل عبد

أصلح ما يستطيع أن يعطيه، ولا يقدر أن يعطيه أصلح مما أعطاه. ولكن بشر بن المعتمر رفض القول بالأصلح وكفّر القائلين به وقال باللطف بدلا من الأصلح. فأنه عنده أطفاف كثيرة لا نهاية لها لو أعطاهما الكفار لآمنوا بها إيماناً اختيارياً يستحقون به ثواب الخلود استحقاقهم له لو آمنوا بدون تلك الأطفاف، وليس على الله فعل ذلك بعباده، ولا يجب عليه رعاية الأصلح، لأن كل أصلح فوقه أصلح منه، وعليه أن يمكن العبد بالقدرة والاستطاعة ويزيح العلل بالدعوة والرسالة. والمفكر قبل ورود السمع يعلم البارى بالنظر والاستدلال وإذا كان مختاراً فى فعله فيستغنى عن «الخاطرين»، لأن الخاطرين لا يكونان من قبل الله تعالى، وإنما هما من قبل الشيطان، والمفكر الأول لم يتقدمه شيطان يخطر الشك بباله، ولو تقدم، فالكلام فى الشيطان كالكلام فيه.

وقد رد أصحاب الأصلح على القائلين باللطف واتهموهم بأنهم مجرورون لله تعالى لأنه لو كانت عنده كل هذه اللطف فلماذا لا يمنحها عباده حتى يؤمنوا جميعاً؟ وقد أفتح القائلون بالأصلح، كل من قال باللطف ويقال ان الخياط رجع عن مقاله فيه وتاب عنه قبل موته.

٣ - الانسان : يرى بشر أن الانسان مركب من روح وجسد وذلك رداً على قول أبى الهذيل بأنه جسد فقط وقول النظام بأنه روح فقط ولو أن النظام يقصد بالروح أمراً له طبيعة شبه جسدية لطيفة.

٤ - الجسم والحركة : يرى أن الجسم يتكون من ثمانية أجزاء، وهو يحتمل الاعراض، بينما الجزء لا يمكن أن يحتملها، والله غير خالق للاعراض والانسان هو الذى يخلقها وهو يفعلها بطبعه، فالله قادر على أن يقدر عباده على فعل الاعراض ما عدا الحياة والموت والقدرة، فهو لا يقدرهم عليها. وأما الحركة فهي تحصل فى الجسم وليس فى المكان الأول الذى بدأت منه الحركة أو فى المكان الثانى الذى انتهت فيه الحركة، فالجسم متحرك - بالحركة - من المكان الاول الى المكان الثانى، وهو فى المكانين ساكن غير متحرك.

٥ - عذاب النار : يرى بشر أن الله قادر على تعذيب الطفل ولكنه لا يفعل

ذلك وإلا ظلمه لأنه غير مكلف شرعا ولم يبلغ بعد درجة ممارسة حرية الإرادة.

٦ - التولد : الفعل المتولد - كما يعرفه الاسكافي - هو كل فعل ينتهي وقوعه على الخطأ دون القصد إليه أو الإرادة له، وكل فعل لا ينتهي ولا بقصد، ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد عزم وإرادة له، فهو خارج من حد التولد، داخل في حد المباشرة.

فللإنسان إذن أفعال اختيارية مباشرة وأخرى غير مباشرة، والأولى تتم بقدره منحها الله إياه يتصرف بها ويستغلها في خلق أفعاله، إذ لهذه القدرة صلاحية الخلق والايجاد. ويستند المعتزلة في قولهم باستطاعة الإنسان وحرية فعله إلى ثلاثة أمور : تفسير التكليف والوعد والوعيد، وتبرير ارسال الرسل ونفى الظلم عن الله.

ويرجع السبب في بحثهم في الافعال المتولدة إلى أنهم ينطلقون من قاعدة عريضة وهي التسليم بحرية الإنسان وبمسئولته التامة عن أفعاله واستحقاقه عليها الثواب والعقاب، ولهذا فقد أرادوا أن يحددوا مسؤولية الإنسان بصدد أفعال لم تصدر عنه إراديا بل جاءت نتيجة لأفعال صادرة عنه، وذلك لكي يستبين استحقاقه أو عدم استحقاقه للجزاء، وقد جعلوا القصد الى الفعل معيارا يقيسون به مدى مسؤولية الفاعل بهذا الصدد. فبينما نجد الفعل المباشر الصادر عن الإنسان اختياراً يكون مقصوداً، نجد الفعل الناتج عنه غير مقصود منه، فإذا أطلقت سهما فأصاب شخصا خطأ فهل تعد مسؤولاً عن قتل هذا الشخص؟ إن إطلاقك السهم فعل إرادى صدر عنك مباشرة ولكنك لم تكن تقصد أن تقتل هذا الشخص، وعلى هذا فقتل الشخص يعتبر فعلاً متولداً عن إطلاق السهم وهو ليس إراديا تماما بل لقد وقع على مقتضى الضرورة العلية.

فالفعل المتولد إذن - عند المعتزلة - يضاف إلى الإنسان مجازا ولا يقع باختياره، فهو فعل تهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له.

والإنسان لا يحاسب على الفعل المتولد إذا كان يجهل وقوع الخطأ أو الشر فيه أما إذا كان يعلم بهما فهو يحاسب على فعله.

وينكر المعتزلة القول بأن الطاعات قد تتولد عن المعاصي وهم بذلك يرفضون مبدأ «الغاية تبرر الوسيلة» .

وقد رد الخياط أيضا على ابن الراوندى الملقب في اتهامه للمعتزلة بأهم يذهبون إلى ان الموتى يقتلون الأحياء، فقال: أن الحى يقع منه السب وهو حى، وتتولد عنه أفعال بعد موته بزمان.

ومن الأفعال المتولدة ما لا يكون له فاعل واحد، وهو كذلك أيضا ينطوى على سلسلة من الأفعال.

وكان بشر بن المعتمر هو أول من أحدث القول بالتولد فهو يقول: ان اللون والطعم والرائحة والادراكات كلها : من السمع والروية .. يجوز أن تحصل متولدة من فعل العبد، إذا كانت أسبابها من فعله، وهذا على مذهب الطبيعيين الذين لا يفرقون بين الفعل المباشر والفعل المتولد من حيث القدرة.

وقد قال ثمامة ومعمر بأن المتولدات أفعال لا فاعل لها، وآخرون من المعتزلة قسموا المتولدات إلى نوعين : (ما تولد من غير الحى وما تولد عن فعل الانسان الحى) أما المتولدات الاولى فهى من فعل الله أو الطبيعة، أو هى أفعال لا فاعل لها، وأما الثانية فهى كلها من فعل الإنسان.

ويرى معمر كذلك أن حدوث الجسم وفناءه عرضان، فكأنه يقول انه يحدث فى غير حيزه فهو من فعل الله بايجاب الخلقه، أى أن الله طبع الحجر طبعاً إذا دفعه دافع أن يذهب، وإذا رماه فى الهواء أن ينزل، وهكذا فى سائر الأفعال المتولدة (١)

معمر بن عبيد السلمى (المتوفى عام ٢٢٠ هـ)

يذكر الشهرستاني عنه : إنه من أعظم القدرية دربة، فى تدقيق القول بنفى الصفات، ونفى القدر خيره وشره من الله تعالى، والتفكير والتضليل على ذلك، وقد نفرد عن أصحابه بمسائل منها :

(١) مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ٤٠٤

١ - الأجسام والأعراض : ذهب معمر إلى أن الله لم يخلق شيئاً غير الاجسام وأما الاعراض فهي من اختراعات الاجسام إما طبعاً وإما إختياراً فعندما تحدث النار الاحراق، أو تحدث الشمس الحزارة فذلك عرض يتم بالطبع ولكن عندما يحدث الحيوان الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فهذه أعراض تتحقق باختيار الحيوان.

ويرى النظام أن كل ما يحدث في حيز الانسان فهو من فعله، أى أن العرض يحدث العرض ويفنيه. فعلى أى صورة يكون اذن تدخل الله لاحداث الاجسام مادامت ستكون هي الاخرى اعراضا والأعراض إختراعات للانسان؟ وسينتهى مذهبه إلى بطلان ظاهر لأنه سيضطر إلى القول بأن الله تعالى لا فعل له ما دامت الاجسام والأعراض يحدث بعضها بعضاً - وسوف نواجه باستحالات لا حصر لها بعد نفى الفعل الإلهي ، فإذا طبقنا هذا المبدأ على فعل الكلام الإلهي، فإنا نجد أن المتكلم هو من صدر عنه «فعل» هو الكلام، فان كان الكلام جسماً فقد أبطل قوله: انه أحدته في محل، فان الجسم لا يقوم بالجسم، فاذا لم يقل معمر بالثبات الصفات الأزلية ومنها الكلام، ولم يقل بخلق الاعراض، فلا يكون لله كلام يتكلم به على مقتضى مذهبه، زمن ثم لا يكون لله تعالى أمر ولا نهى أى لا تكون له شريعته وهكذا يتأدى مذهبه إلى البطلان.

٢ - المعانى : الأعراض - حسب قول معمر - تنتهى في كل نوع، وكل عرض يقوم بمحل انما يقوم به لمعنى أوجب القيام وذلك يؤدي إلى التسلسل، ولهذا سمي هو وأصحابه باصحاب المعانى.

وهو يرى أيضاً أن مخالفة الحركة للسكون وكذلك التغير والمماثلة، كل هذا إنما يتم بمعنى.

٣ - الانسان : يرى معمر أن فعل الانسان هو الإرادة فحسب، وما سوى ذلك من أفعال فهو من فعل الجسد، أما الانسان نفسه فهو معنى أو جوهر غير البدن وهو - أى الانسان - لا متحرك ولا ساكن ولا يرى ولا يمس، وعلاقته بالبدن علاقة تدبير او تصرف، وموقفه هذا يرجع إلى رأى الفلاسفة في العقول المفارقة.

٤ - الله وصفاته : يذهب معمر إلى أنه لا يصلح أن يقال أن الله قديم لأن ذلك يشعر بالتقدم الزماني، ووجوده تعالى ليس بزمني.

وفيما يختص بالصفات فان معمر يضيف إلى الله صفات سلبية كشرح أرسطو من الأفلاطونيين المحدثين، ومن ناحية العلم الإلهي، فهو يرى أنه إذا اتجه علم الله إلى ذاته، فتكون ثمة ذات عالمة وذات معلومة أي ذاتان مما يقضى على وحدة الذات الإلهية، وإذا اتجه علم الله إلى أمر خارج عن ذاته، فيكون إذا مفتقرا إلى معلوم خارج عن ذاته، فلا يكون الله كاملا، إذ يكون مفتقرا إلى شيء خارج عن ذاته، ومن ثم فلا يمكن القول بأنه تعالى عالم بالمعنى الإيجابي للعلم أي لا تكون صفات الله كصفات إيجابية كما هو الحال بالنسبة للانسان بل يجب نفيها.

وهو تعالى لا متناهي الوجود بمعنى أنه لا يتعين بمكان، وقد اعتقد البعض خطأ أن موقف معمر هذا يفتح الطريق الى مذهب وحدة الوجود الصوفية، ولكننا يجب أن نلاحظ أن التمييز بين الخالق والمخلوق كان مبدأ أساسيا في مدارس علم الكلام الاسلامي.

ثمامة ابن اشرس النميري (المتوفي عام ٢١٣ هـ)

يقال أن مذهب معمر تطور على يد ثمامة، ومن جملة آراء ثمامة: أن المتولدات أفعال لا فاعل لها، وأما المعرفة، فهي تتولد من النظر وهو فعل لا فاعل له كسائر المتولدات، وكذلك قوله أيضا بتحسين العقل وتقييحه وان لا فعل للانسان سوى الارادة.

ويعتقد ثمامة ان العالم مخلوق حقيقة لله، ولكنه مخلوق طبقا لقانون طبيعي حتى أنه ليعبر عن قوة خفية في الله، ولا يرجع إلى فعل من أفعال الارادة، أما الكون - فهو في نظره - قديم قدم الله، وعلى هذا فان ثمامة يرفض محاولة العلاف التوثيق بين قدم المادة وتعاليم القرآن.

ثالثاً - الطبقة الثالثة :

ظهرت هذه الطبقة في مرحلة اضمحلال المعتزلة، وقد انقسم افرادها إلى مدرستين:

١ - مدرسة البصرة : وقد عنيت أساساً بمسألة الصفات الإلهية.

٢ - مدرسة بغداد : وقد دارت المناقشات فيها حول معنى الشيء الموجود.

(أ) وقد تمثل الخلاف في البصرة بين الجبائي المتوفى عام ٣٠٣ هـ وابنه ابى هاشم المتوفى عام ٣٣١ هـ. كان أبو هاشم يرى ان صفات الله هو أحوال للذات غير منفصلة عنها ولا تعرف بالذات إلا بها، أما الجبائي فقد رد عليه قائلاً: أن الصفات الذاتية ليست إلا أسماء لا تعبر عن أية فكرة، وكذلك فهي ليست كصفات. ولا أحوال ثابتة حتى نفهم منها ذات أو فاعل بل هي متحدة بالذات اتحاداً لا ينفصه.

٢ - أما البغداديون فقد اهتموا بالبحث حول ماهية الشيء، فقالوا أن النظر شيء يدل على فكرة يمكن معرفتها والاشارة اليها بتركيب لغوي لا يعنى ضرورة وجودها، لأن الوجود صفة تضاف إلى الجوهر، وبهذه الاضافة يصير جوهرًا موجوداً وبدونها يصير معدوماً رغم أن له مادة وعرضاً، حتى أن الله يخلق باضافة صفة الوجود. ومن ثم فإن معتزلة بغداد يميزون بين فكرتنا عن الشيء التي يحتوى عليها اللفظ الدال على هذا الشيء، وبين وجود هذا الشيء أو عدمه.

وسنعرض فيما يلي بالتفصيل لآراء كل من الجبائي والقاضي عبد الجبار^(١) لكي نعطي صورة لموقف كل منهما باعتبارهما من كبار ممثلي الطبقة الاخيرة من طبقات المعتزلة، ويلاحظ انه بينما تنسب بعض مراجع حركة الاعتزال القاضي عبد الجبار إلى مدرسة البصرة^(٢) نجد أن مراجع أخرى تنسبه إلى بغداد.

(١) توفى الدكتور عبد الكريم عثمان على دراسة آثار القاضي عبد الجبار ومذهبه قبل نشر وتحقيق كتاب الغنى بالقاهرة.

(٢) اصول الدين : للقاضي عبد الجبار ص ١١٩.

(٣) راجع ابن المرتضى - طبقات المعتزلة ط بيروت ١٩٦١ ص ١١٢ وما بعدها وكذلك مقدمة عبد

(١) ابو على محمد بن عبد الوهاب الجبائى ت ٣٣٠ هـ

هو تلميذ الشحام شيخ معتزلة البصرة، وقد ظهر هو وابنه ابو هاشم فى آخرأدوار حركة الاعتزال.

وقد انفرد عن أصحابه بجمله آراء منها:

١ - الجواهر والاعراض :

يثبت الجبائى الجوهر الفرد اى الجزء الذى لا يتجزأ وهو فى حال انفراده يجوز عليه ما يجوز على الجسم من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة ولكنه بدون طول او عرض او عمق أو علم أو قدرة أو حياة، والجوهر جوهر بنفسه قبل أن يوجد، وهو معلوم أيضاً قبل أن يوجد. وحينما يوجد يكون حاملاً للعراض، والجواهر كلها من جنس واحد.

أما الأعراض فمنها ما يبقى كالحرارة والبرودة وغيرها، ومنها ما لا يبقى كالصوت والألم والإرادات والكراهات والحركات. ومن السكون ما يبقى وهو سكون الجماد، ومنه ما لا يبقى وهو سكون الحى الذى يعقله فى نفسه. وقال الجبائى انه يجوز أن يوجد العرض الواحد فى أمكنة كثيرة كالكتابة كما أنه يجوز اعادة بعض الأعراض، وإذا أراد الله أن يفنى العالم خلق عرضاً لا فى محل افنى به جميع الأجسام والجواهر، وقد حملة على ذلك اعتقاده أن الله لا فى محل، فيكون إثباته لموجودات هى أعراض لا محل لها كاثبات موجودات هى جواهر لا محل لها.

٣- **الصفات الأزلية:** يتولى الجبائى إن الله لم يزل سمعياً بصيراً، ولم يقل: لم يزل سابقاً مبصراً، فالله تعالى كان فى الأزل سمعياً ولم يكن سامعاً إلا عند وجود المسموع، وكان فى الأزل بصيراً، ولم يصر مبصراً إلا عند وجود المرئى.

والقول بأنه سامع مبصر يعنى أن المسموعات والمبصرات تكون أزلية الوجود، لكى يمكن وصف الله أزلاً بأنه سامع مبصر، وإنما يقال له سميع بصير بدون التزام بموضوعاتها كما يقال للشخص: سميع بصير أثناء النوم ولا يقال إنه، سامع

٣ - أسماء الله : يقول الجبائي أن أسماء الله جارية على القياس لا على التوقيف ، ولهذا أجاز اشتقاق اسم الله من كل فعل فعله ، وهذا يؤدي إلى تسمية الله بأسماء غير لائقة ، فأنه يقول : سخر الله منهم^(١) فهل يسمى الله «ساخراً» قياساً على رأى الجبائي ؟ ولهذا أصر البغدادي على القول بأن أسماء الله مأخوذة على التوقيف وليست جارية على القياس كما يقول الجبائي^(٢) .

٤ - الكلام الإلهي : لقد قالت المعتزلة بخلق القرآن ، وانفرد الجبائي بموقف خاص فى نطاق هذا الرأى فهو يقول : «أن الله متكلم بكلام يخلقه لا فى محل والكلام أصوات وحروف ، والمتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام ، والله يحدث فى نفس قارئ القرآن كلاماً أثناء القراءة ، ليكون القرآن بذلك كلام الله حقيقة» .

ويجمل الشهرستاني آراء الجبائي وردوده على ابنه فى عبارات مركزة ، منها : مخالفته لابنه فى القول بالأحوال ، فقد ذهب الجبائي إلى أن الله عالم بذاته ، قادر بذاته حتى بذاته ، ومعنى هذا أن كونه عالماً لا يقتضى وجود صفة العلم زائدة على وجود الذات ، بينما يقول ابنه أبو هاشم إن صفة العلم غير صفة الوجود للذات ، ويسمىها «حالا» فالأحوال عند أبى هاشم هى الصفات عند الجبائي ، وهى تدرك مع الذات ، فكون العالم عالماً ، صفة غير ذاته وغير أنه موجود ، وينطبق هذا أيضاً على صفتى القدرة والحياة ، إذ المفهوم من الحال غير المفهوم من الذات ولكن ثمة إتصالاً بينهما . ويرى الجبائي ان القول بالأحوال يفضى إلى التسلسل من حال إلى حال إلى غير نهاية ، والوجود لا يرجع إلا إلى اللفظ المجرد وأما عند مثبتى الأحوال كأبى هاشم فهو حالة لا فرق فيها بين الوجود والعدم .

ومن أقوله فى الصلاح والأصلح : أن الله لا يعلم أصلح مما يفعل لأنه لو

(١) التوبة اية ٧٩ .

(٢) أصول الدين ص ١٩ .

علمه لفعله، لأنه لا يخلى بين عباده وبين الأصلح، والأصلح هو الأجود فى العاقبة، والأفعال يجب أن ينظر إليها من ناحية غاياتها .

وفى اللطف : قوله : أن من يعلم الله دون لطف أحق بالشواب الأعظم من علمه الله مع وجود اللطف منه، أما ابنه فقد قال بالتساوى فى الحالين، وأنه يتعين أن يكلف الله الشخص الإيمان على استواء دون لطف.

وفى العوض والتفضل والثواب : قوله : انه لا يجب على الله شئ لعباده فى الدنيا إذا لم يكلفهم عقلاً وشرعاً، فأما إذا كلفهم فعل الواجب فى عقولهم، واجتناب القبائح، وخلق فيهم مع ذلك الشهوة للقبیح والنفور من الحسن، والميل للأخلاق الذميمة، فإنه يجب عليه لذلك أن يكمل عقولهم ليوجد فيها القدرة والاستطاعة على دحض القبيح والذميم من الفعال والوقوف على الأصلح منها.

ومن آرائه أيضاً : نفى امكان رؤية الله، وإثباته ارادة الله حادثة لا فى محل، وقوله باستحالة بعث الأجسام بعد تفرقها بالموت، فلا يكون النشور بعد الموت إلا للارواح فقط .

وقوله بأن للعبد خلقاً وابداعاً، والخير والشر والمعصية والطاعة ترجع كلها إليه إستقلالاً وإستبداداً. وأما الإستطاعة فهى قبل الفعل وهى قدرة زائدة على سلامة النية وصحة الجوارح، وقد قال فريق من المعتزلة بأنها لا تعدو أن تكون سلامة النية وصحة الجوارح فحسب .

وقوله أيضاً: أن الإيمان إجتماع حصول الخير للمؤمن، وأن الحسن والقبيح تجب معرفتهما قبل ورود الشرع، أما الشريعة النبوية فهى فى رأيه الطاف إلهية، ومع ذلك فان الحكيم يجب عليه ثواب المطيع وعقاب العاصى، ولكن تحديد ذلك بزمان معين إنما يعرف بالسمع .

وعلى الجملة فان آراء الجبائى وان كانت تخالف فى تفصيلاتها آراء شيوخ الاعتزال السابقين عليه من الطبقتين الأولى والثانية، فضلاً عن إختلافها مع آراء ابنه أبى هاشم، إلا أنها لا تخرج فى مجملها عن الاطار العام للمذهب الإعتزال فى

خطوطه الكبرى.

القاضي عبد الجبار المعتزلي

هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله أبو الحسن الهمزاني الأسدي الملقب بعماد الدين حيفا وبقاضى القضاء وبعد أكبر وجه في الطبقة الحادية عشرة للاعتزال^(١).

حياته ودراسته

ولد في «أسد أباد» وأختلقت الروايات في السنة التي ولد فيها وإن عرف أنه عاش حتى جاوز التسعين وتلمذ على يد «محمد بن أحمد بن عمر الزبقي المتوفى ٣٣٣هـ» مما جعل أحد الباحثين يقدر ولادته ما بين ٣٢٠ إلى ٣٢٥هـ.^(٢) وكان القاضي رقيق الحال أذن نشأ في أسرة كادحة.^(٣)

تلمذ في «أسد أباد» على يد كل من «الزبير بن عبد الواحد» وأبو الحسن بن سلمه القطان ثم توجه إلى همدان لدراسة الحديث على يد «محمد عبد الرحمن الجلاب» وأبي بكر محمد بن زكريا» وقرأ على «أبي محمد عبد الله بن جعفر» و«أحمد بن إبراهيم التميمي» في أصفهان ثم توجه إلى البصرة وكانت السيادة فيها للأشعرية وأعتقها كأصل وأخذ الفروع على مذهب الامام الشافعي وداوم على حضور ندوات المعتزلة في البصرة حتى أقتنع بأصولهم فأنقاد إليهم.

بدأت رحلته مع الاعتزال على يد إسحاق بن عياش، ثم توجه إلى بغداد حيث مركز الاعتزال في حلقة الشيخ عبد الله البصري حتى خرج من عنده داعيا معتزليا فجاب ومعه ما صنف من أطروحات البلاد مثل «العسكر» وغيرها وفي «الرى» نال رعاية الأمير البويهى . وتولى منصب القضاء ثم قاضى القضاء.

مقدمة الدكتور عبد الكريم عثمان لكتاب شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ط القاهرة ١٩٦٥ وكذلك أيضا كتاب العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي للدكتور عبد الستار الراوى . ط الاولى بيروت ١٩٨٠ .

(١) راجع القاضي عبد الجبار شرح الأصول الخمسة (مقدمة الدكتور عبد الكريم عثمان)

(٢) القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن (المقدمة) ط مصر ١٩٦٦ .

(٣) راجع السبكي : طبقات الشافعية الكبرى جزء ٣ ص ٢١٩ .

مؤلفاته

يقال أن القاضى ألف ما يربو على أربعمائه ألف ورقة (٣) حظيت بعناية العلماء من كل المذاهب لما تميزت به من حسن رونقها وإيجاز الفاظها ومن بينها ما ألفه من علوم القرآن مثل:

١ - بيان المشابه فى القرآن - ٢ - الأدلة - ٣ - التنزيه

٤ - كتاب تنزيه القرآن عن المطاعن^(١)

٥ - شهادات القرآن - ٦ - كتاب التفسير الكبير المعروف بالمحيط^(٢)

٧ - تثبيت دلائل نبوه سيدنا محمد ﷺ .

أما مؤلفاته الاصوليه . فقد حاول فيها أن يسطر أصوليات المذاهب بأسلوب سلس واضح بحسب مواقف المعتزلة وآرائهم واول هذه الكتب «المغنى» وهو يقع فى عشرين جزءاً لم يصلنا منها سوى ست عشر جزء . وبعد المغنى اكبر موسوعه كلامية اعتزالية على الاطلاق . وقد تناول القاضى بعض مسائل كتاب المغنى بالبحث والتعليق فى كتاب «شرح الأصول الخمسة» و«أصول الدين» و«مختصر الحسن» و«زيادات الأصول» و«تقريب الأصول» و«تكملة شرح الأصول» و«المقدمات» وللقاضى مؤلفات أخرى عرض فيها لمواقفه الفكرية . ومن أهم هذه الأبحاث «الاعتماد والتدريب» و«الدواعى والصوارف... الخ»^(٣)

وقد تناول القاضى شرح مواقفه الذاتية فى مؤلفاته التى أشرنا إليها ومنها شرح الأصول الخمس وشرح الجوامع وشرح المقالات... الخ^(٤)

وللقاضى أيضاً كتب فى الجدل وهى أدب الجدل وهو ملحق بكتاب العمدة فى الجدل والمناظره، وأخيراً كتاب الخلاف والوفاق، وله أيضاً المسائل والجوابات أما كتاب «فضل الاعتزال وطبقاته» فهو يتناول فيه تاريخ الاعتزال وطبقاته . ويبقى له بعد هذا أعماله الكثيره فى الفقه الأصولي .

(١) راجع شرح العمود للحاكم ص ٣٦٨ .

(٢) وقد ذكر الحاكم فى شرح عمود المسائل ص ٣٦٩ انه يقع فى مائة مجلد..

(٣) راجع المصدر السابق .

(٤) نفس المرجع .

وقد زاعت مكانة القاضى عبد الجبار. وعرف فى عصره بأنه من اكبر المدافعين عن حركة الاعتزال بصفه خاصة وعن الاسلام بصفة عامه. ومن ناحية دفاعه عن المعتزله فإنه قد رد على أصحاب الآراء المخالفة لأصوله. واستغرقت ردوده على هذه الفرق المخالفة لحركة الاعتزال شطراً كبيراً من مؤلفاته وحياته العلميه، وقد أهتم بهذا بصفه خاصة من خلال كتابين هما « نقض الامامه » ورأى أنها مسأله فرعيه شرعيه وليست من الأصول فى شئ، وهذا الرأى يخالف فيه عبد الجبار سيائر أئمه الشيعة (١) لأنهم يجعلون الامامه من مسائل الأصول وليس من الفروع أما الكتاب فهو يبتل فيه قضية الغيبه والمهدى المنتظر... الخ فنجد أنه قد تصدى فى دفاعه عن الاسلام للرد على آراء النصارى وعلى أهل الأهواء الخارجة عن الاسلام.

مذهب القاضى الكلامى

الله والعالم فى نظر عبد الجبار

أولاً: كيف نعرف الجوهر الالهى.

يرى القاضى عبد الجبار أننا نعرف الله بالنظر العقلى أى بالاستدلال المنطقى، وهو يرد بذلك على القائلين بالمعرفه الإضرطارية لله ومن هؤلاء البلخى والعلاف (١) وكذلك فإن القاضى يرفض معرفه الله بالتقليد أى بالاستناد إلى موقف الغير بهذا الصدد وكذلك يرفض رأى القائلين بأن الاشعرية على حق وأيضاً الذين يتمسكون بالنص دون أعمال العقل، وينتهى فى النهاية إلى التأكيد على أن معرفة الله لاتنال إلا بالحجج العقلية (٢) فهذا هو الطريق الوحيد لمعرفة الله إذ أن الاساس الاول لهذه المعرفة هو العقل ويأتى بعده الكتاب والسنة والاجماع، وكذلك تتم هذه المعرفة عن طريق ملاحظة حركة الاجسام فإن هذه الملاحظة تؤدى بنا إلى ضروره التسليم بأن

(١) ورد القاضى عبد الجبار أصل الاعتزال إلى على بن ابى طالب وابنه محمد بن الحنفية فأبى هاشم محمد بن الحنفية، وعنه أخذ واصل بن عطاء وهكذا نراه يعقد صلة بين التشيع والاعتزال من حيث انه يجعل من على بن ابى طالب اول أمام للشيعة ولحركة الاعتزال على السواء وقد اتضح لنا فى موضع سابق ضعف هذا الرأى.

(٢) القاضى : المنفى ص ١١

ثمه مخدنا لهذه الأجسام ألا وهو الله، ويصل العقل إلى الكشف عن أن المحدث . قادر وعالم وحي بمعنى أنه سميع بصير وموجود تماماً مادامت الحوادث تنتهي إليه، وهو قديم ومادام قديماً فليس له جسم، ولا عرض، ولا يرى بالابصار ولا يدرك بالحواس وهو سبحانه وتعالى يتفرد بوحدهيته وبقيامه بذاته الأمر الذي يوثق العلم به ويتوحيده.

صفات الله

يرى القاضى عبد الجبار أن الله له صفات ذاتية^(١) محضه وصفات مشاركته شكلية أما الصفات الأولى فهي صفات لا يشاركه فيها سواه مثل القدم وقد برر القاضى وجوب الصفة الذاتية بأمرين.

أولهما : مخالفته القديم بغيره من الحوادث.

ثانيهما: أن الصفة الذاتية هي حال الله كباقي الأحوال.

وهذه الصفات مثل القدرة والعلم والحياة والقيام فى الوجود والقدم أما الصفات الفعل : فلقد رد القاضى على أبو الهذيل العلاف الذى صنف الصفات إلى صفات ذات وصفات فعل حيث تشتمل الصفات الأولى على العلم والقدرة والحياة تلك التى لا يجوز أن يوصف الله بأضدادها.

أما صفات الله التى تشتمل على الإرادة والكراهية فيجوز أن يوصف الله بأضدادها.

الكلام وخلق القرآن :

ذهب القاضى إلى القول بخلق القرآن مستنداً فى ذلك إلى الآيات التى تشير ظواهرها إلى معنى الخلق فتمسك بها واعتبرها أدلة تنفى القدم أما الآيات التى يوهم ظاهرها بقدم القرآن فهو يعمد إلى تأويلها ومثال ذلك الآية القرآنية : كلم الله موسى تكليمه النساء ١٦٤ .

(١) راجع : المحيط بالتكليف - طبقات المتزلة - شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار.

ويقدم القاضي عبد الجبار براهين عدة للاستدلال بها على الكلام وخلق القرآن متعرضاً فيها لمشكلات التنزيل واللوح المحفوظ، وكيفية الكلام والتركيب .

وكذلك حاول القاضي نفى الصفات الثبوتية كمعاني قديمه وزائده على الذات الالهيه فكأنه يرفض أزداد الصفات ومن هذه الصفات المنفيه ما ينفي عن الله نفيًا قاطعاً مثل أن يكون جاهلاً، أو محتاجاً أو عاجزاً أو جسماً وكذلك ما ينفي في حال دون حال آخر وتكون هذه الصفات مع وجود ما يدرك أو يكره أو يراد. فينفي أن تنزه الله عن الحاجة، والثباتية، والجسمية، والحدوث والأعراض، والرؤية فقد رفضت المعتزلة إمكان رؤيه لله للمؤمنين يوم القيامة استناداً إلى نصوص القرآن أو الرويات بينما أسلم المشبهه بإمكان رؤيه الله.

ويستكمل القاضي مناقشته للمعترضين على القول بنفي رؤية الله في الآخرة ويقدم شتى البراهين والأدلة في الجزء الرابع من «المغنى» ومنها دليل المقابلة، ودليل الموانع والدليل القائم مع تناقض صحه رؤيتنا لله في الآخرة مع مبدأ الوجوب العقلي في المعرفة.

نظريه القاضي في خلق العالم

يستند القاضي في برهانه على وجود الله الى انه لما كان لكل فعل فاعلاً ولكل حادث محدث، وانه من خلال قياس الغائب على الشاهد^(١) والفيزيقي على الميتافيزيقي فإنه يتعين الاستدلال من وجود الفعل على وجود فاعله، أى أن وجود العالم المشاهد المحدث لا بد أن يؤدي بنا الى التسليم بأن له محدثاً فاعلاً هو الله.

ويستمر القاضي عبد الجبار في دعم برهانه على حدوث العالم وخلفه بدعاوى أربع يستعرض فيها وجود الاجسام وحدوثها، وذلك بأبطال قول أصحاب الهيمولي بقدم الاجسام من حيث ان الاعراض المتغيره بمعانيها الاربعة وهى الامتناع والافتراق والحركة والسكون، انما تدل على حدوث العالم وكذلك لما كانت

(١) القاضي: المحيط بالتكليف ص ٣٢ وما بعدها.

الاعراض القابلة للتغير هي اساس حدوث العالم وأن كل ما من شأنه التغير وهو حادث الامر الذى يؤدى بنا الى التسليم بأن هذا المحدث يحتاج الى محدث قديم هو الله وايضا لما كان الجسم وهو الوحدة الاساسية لا يمكن ان يكون خلو من الاعراض لهذا فأن الجسم لا بد من ان يكون محدثا.

والعالم الطبيعي عند القاضى عبد الجبار حادث وليس قديم^(١) إذ أن القديم واحد هو الله، فلا أول له ولا آخر، وما يصدر عن هذا الاول القديم فهو محدث فالعالم الطبيعي اذن حمله من المحدثات ومنها الجواهر والاعراض.

ويتطرق القاضى عبد الجبار فى هذا الموضوع من كلامه عن الجواهر الى الجزء الذى لا يتجزء ويعرفه بأنه جوهر ذو وضع خاص لا يقبل الانقسام وان هذه الجواهر الفردة اذا انضمت بعضها الى بعض تتألف منها الاجسام فيصبح مركبا من هذه الجواهر الفردة اى هذه الاجزاء التى لا تقبل الانقسام، ولا تعتبر الجواهر الفردة اجساما بل هي وحدات فيزيقية تتكون منها الاجسام ولا يمكن أن يتألف أى جسم من جوهر واحد فرد. وقد رد القاضى عبد الجبار على الرافضة الذين سماهم بالمجسمه، وهم يرون ان الله جوهر فرد واحد حامل الاعراض ومن ثم فهو فى نظرهم جسم له كل صفات الجسمية.

ومن حيث الاعراض فإن المتكلمين ومنهم القاضى عبد الجبار يرون أن العرض لا يمكن ان يقوم بذاته، بل لا بد له من جوهر يقوم به وبينما تتميز الجواهر فى نظر القاضى نجد ان الاعراض لا تتميز ويمكن ان تزول الاعراض وتتغير ولكن الجوهر يبقى لتحل فيه اعراض أخرى، ويستفيض القاضى فى بيان علاقة الاعراض بالجواهر فيرى ان الحركات لا تبقى، وعلى العكس من ذلك فإن الالوان والطعوم والحياة والخضرة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاكوان فإنها تبقى^(٢)

ويشير القاضى ايضا الى ان العرض قد يمكن ان يكون عله لغيره من الاعراض.

(١) راجع القاضى: شرح الأصول الخمسة.

(٢) المرجع السابق.

ورد القاضى على القائلين بنظرية الطفره مثل النظام. وكذلك قوله. اى قول النظام واصحابه بنظرية الكمون. التى استمدها من الفلاسفة الطبيعيين وايضا رد القاضى على نظرية المدوم التى تكلم عنها الخياط (٣٠٠هـ)، ومضمونها انه لما كانت كل الموجودات مائله فى العلم الالهى المحيط قبل خلق العالم فإن هذا يعنى ان الاشياء الموجوده فى هذا العالم، المحدث كانت اشياء فى علم الله القديم قبل ان توجد فى هذا العالم، ولما كان هذا رأى يؤدى الى القول بقدوم العالم لهذا فقد رفضه المعتزله وأهل السنة والاشعرية والظاهرية. وهاجمه القاضى بعد أن كان قد وافق عليه أولا .

نظرية النبوة عند القاضى^(١)

لما كان العقل مرافق للنقل أى ان الشريعة تتطابق مع العقل لهذا فإن النبوة انما تحدث للنوع لكى تفصل ما يقرره العقل جملة والنبوة واجبه لأنها احدى تطبيقات العدل الالهى ووسيلته المباشرة، فالرسالة هى بمثابة لطف للناس جميعا وللرسول نفسه وكذلك فإن النبوة ضرورية لان فيها صلاحا للمكلفين من حيث ان الانبياء يبلغون الناس بأن للعالم صناعا ومدبراً تجب طاعته ومن يطعه فهو مثاب ومن يعصاه فهو معاقب.

ويستعرض القاضى صفات النبى فيرى ان، ينبغى ان يكون الرسول منزها من الصغائر والكبائر ولكنه أشار الى أماكن وقوع الخطأ فيما هو غير الرسالة^(٢) وقد رد القاضى على كل منكر النبوه من أمثال الحداد، والوراق، وابن الراوى، والرازى، الطبيب، والكندى هؤلاء الذين قالوا بكفاية العقل عن رسالة الرسل.

وكذلك هاجم القاضى الامامية الذين قالوا بأن الامام معصوم من الخطأ مثل النبى وان له جميع صفات النبوة ماعدا النبوة نفسها مع ان النبى ليس معصوم من الخطأ فيما لم ترد به الرسالة.

(١) راجع القاضى: فضل الاعتزال طه تونس ١٩٧٤ وكذلك شرح الأصول والمختصر.

(٢) راجع القاضى: تثبيت دلائل النبوة.

وقد هاجم القاضى عبد الجبار أيضا فلاسفة الشيعة الذين تشككوا فى الاسلام
وفى النبوة بصفة خاصة.

وقد رفض المعتزلة جميعا وفى مقدمتهم القاضى عبد الجبار كرامات الصوفيه
وقالوا بأن النبى هو الاجدر بالمعجزات والكرامات وليس الولى وأن المعجزه صفه الهية
وهى نقض للعادة يتعذر على الانسان ان يفعل مماثلا له.

وقد اختلف موقف القاضى فى قبوله لمعجزات النبوه أو رفضها فتارة يشبها وتارة
أخرى ينفىها ولكنه ينتهى إلى القول بأن المعجزه أمر لا يقدر عليه العباد لخروجها
على العادة وهى وان كانت تحدث على يد النبى فإن هذا لا يعنى انها من صنعه
وانما أحدثها الله عبره على سبيل التصديق فيما أدعاه من النبوة.

(١) الانسان أفعاله ومصيره عند القاضى عبد الجبار : (١)

اهتمت المعتزلة ولاسيما المتأخرون منهم مثل القاضى عبد الجبار برصد أفعال
الانسان واراदته وحريةه وكانت لهم اراءهم الخاصة فى هذه الافعال سواء فى الدنيا
أم فى الآخرة.

(١) ومن اهم أراءهم بهذا الصدد ما يختص بالصلاح والاصلاح ومعنى هذا
المبدأ هو ان الله لا يفعل لعبادة الا ما هو أصلح لانه عاقل وأختلفت آراء المعتزلة
حول تفسير هذا المبدأ فقالت معتزله بغداد بوجود فعل الاصلح للانسان على الله
أما القاضى عبد الجبار فإنه يربط فعل الاصلح بالنفع والضرر فإنه لا يفعل مع
عبادة الا ما ينفعهم لان أفعاله كلها ليس فيها قبيح بل هى حسنه دائما.

(٢) نظرية اللطف الالهى : لما كان الله عادلا فى حكمه ورؤفا بعبادة وناظرا
الى مصلحتهم فإنه لا يريد بعبادة المروق عين الايمان من حيث ان اللطف هو كل
ما يوصل الانسان الى الطاعة ويبعده عن المعصية وعلى هذا النحو فإن القاضى يرى
وجوب اللطف على الله فهو السبيل الى هدى الناس وجاء رأى الجبائى ايضا موافقا

(١) راجع انقاص المحيط بالتكليف.

للقاضى عبد الجبار بهذا الصدد واختلف عنهما بشر بن المعتمر من حيث أنه يرى ان منح اللطف الالهى اختيارى وليس واجبا على الله على ان الكثيرين ممن كتبوا على مسأله اللطف الالهى يربطونه بالقضاء ذلك لانهم يقولون فى الدعاء « اللهم أنا لا نألك رد القضاء ولكن نألك اللطف فيه » أى ان أحد لا يستطيع التدخل فى قضاء الله وقدره من حيث المبدأ ولكن الله يلفظ بالانسان فتأتى الصورة العريضة بطريقة أكثر رحمة ولطفا فقد يقدر الالهيا أن يموت شخصى ما فى حادث قطار مثلا فى لحظة معينة ولكن الله يلفظ به ويميته على فراشه فى نفس اللحظة. واذن فعلى الرغم من تغيير شكل الموت بحسب اللطف الالهى الا أن ذلك لم يمنع من نفاذ قضاء الله اى الموت نفس اللحظة.

٣ - نظرية التوليد

اختلفت المعتزلة فى موافقتها من الفعل المتولد وقد ميز القاضى بين الفعل المتولد الذى يصدر عن الإرادة الواعيه للإنسان، والفعل المتولد الذى يصدر عن السامى الذى لا يستحق عليه الذم أو المدح ورأى الانسان مسئول تماما عنه مادام يعلم به وقد رد على الجبرية التى أنكرت اضافة الفعل المتولد للانسان بل ارجعه للكثيرون إلى الإرادة الالهيه اذا كان لا يعلمه الانسان.

٤ - ماهية الإرادة الانسانية وحريةها

يورد القاضى براهين عدة يدلل بها على حرية الإرادة، أى قدرته على الاختيار من حيث ان الفعل الانسانى مستقل عن الفعل الإلهى، وان الانسان مسئول عن فعله مادام حرا وأنه فعل يتم بتوجه إنسانى ، ويمكن على هذا النحو تقدير أفعال الانسان ونتائجها الظالمه وكيف انها ترجع الى صفات النقص فى الانسان، ومن هنا يتضح كيف ان الفعل الانسانى غير مخلوق لله على عكس رأى الجبرية اذ ينبغى ان يكون هذا الفعل صادر عن الله. (١)

(١) راجع القاضى: المختصر فى أصول الدين ص ٢٠٥ ومابعدها.

وفى هذا الاتجاه ما يبطل حركة الارادة الانسانية ويقدم فى العدل الالهى .

على ان التعرض لحرية الارادة عند الانسان لا يمكن كما يرى المعتزلة ان يتعارض مع المشيئة الالهية ذلك لان المشيئة الالهية كما يرى القاضى عبد الجبار لا بد من وقوعها اذا كانت فيما قدره الله وتتميز مشيئة الإنسان من حيث ان الانسان يعى بها إرادياً وان له غاية فى فعله، وكذلك شعوره الوجدانى باستقلالية الفعل وارتفاع الموانع أى عدم وجود ما يمنع من تحقق الفعل^(١).

والانسان يشعر دائماً بالقدرة والإستطاعة مادام يحس بأنه قادراً على الفعل او الترك أى على فعل الشئ وضده هذا مما يؤكد حرية الفعل الانسانى والاستطاعة فى نظرهم ومنهم القاضى عبد الجبار هى قبل الفعل لا كما تقول الأشاعرة ومن انها مصاحبة للفعل وقد قالت الاشعريه كما رأينا وانتقض القاضى عبد الجبار هذه النظرية تماماً.

وعلى ايه حال فإن المعتزله يرون ان سبق العلم الالهى المحيط ومشيئته التى تدخل كلها فيما نسميه بالقدر الالهى لا يمكن ان تشكل ضغطاً الالهياً على الفعل الانسانى. وعلى حرية الارادة الانسانية من حيث ان شهادة الوجدان تؤكد لنا هذا المعنى.

وقد تعرض القاضى لمشكلات كثيرة خاصة بالايمان، فرأى ان الايمان ليس قلبياً، بل وإنه يرتبط بالعمل.

ومن حيث مرتكب الكبيرة فقد وافق القاضى رأى المعتزلة من حيث أنه فاسق فى منزلة بين المنزلتين ولكنه استدرك فقال ان هذه مسألة من المسائل الشرعية التى لا مجال للعقل فيها اذ أنها تدخل تحت باب الحدود وما ينطوى عليه من عقاب او ثواب - ويعالج كذلك القاضى مسألة التوبة واسقاط العقوبة فيرى أن حدود إسقاط المعصية بالطاعة إنما يكون الصفات فحسب وليس فى الكبائر إذ أن الكبيرة لا تسقط بأى طاعة أخرى وتحتاج الى التوبة النصوح وعلى وجه العموم فإن القاضى قد

(١) القاضى فضل الاعتزال ص ١٩٠ وما بعدها.

خالف معتزلة بغداد الذين أسرو على القول أنه لا تأثير للتوبة فى اسقاط العقوبة اذ ان الله وحده هو الذى يتولى هذا الامر ، يغفر ما يشاء لمن يشاء ، فىؤكد القاضى على العكس من ذلك بالعزم والندم يمكن سقوط المعصية وأبطال عقوبتها .

الإمامة ونظام الحكم^(١)

هل هناك ضرورة لوجوب الايمان عقلا أو شرعا؟ وقد رأيت بعض الفرق أن وجود الإمام واجب عقلياً ومن هؤلاء الشيعة المعتدلة. والغلاة وبعض المعتزلة ومن الفرق من أوجب الامامة بالعقل والشرع معا كأصحاب أبو الحسين الخياط والمواردي من المعتزلة أما باقى المعتزلة ومنهم القاضى عبد الجبار فقد اتفقوا فى هذا الأمر مع رأى أهل السنة وجوب الاقرار بالامامة شرعا بحسب ماورد فى القرآن من اقامه الحدود ومسئولية الحاكم تجاها كأقامة حد السرقة « المائدة آيه ٢ » وحد الزنا « النور آية ٢ » وكذلك امثالاً للذكر الحكيم حيث يقول الله عز وجل .

« وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم »^(٢) ومن ثم فإن الإسلام يوجب نصب الإمام شرعا وقد تم هذا بعد وفاة الرسول الكريم وتحقق فى بيعة أبى بكر .

ولكنه لا بد من شروطا لعقد الامامة ويضع القاضى عبد الجبار شروطا لهذا العقد بين الامام والامة ومنها الرضا التام للعاقدين ، وانقاذهم وضرورة اظهار ذلك على الملأ اى ان تكون البيعة عامة فى العلن وليس فى الستر .

كذلك ينبغى ان يكون العاقدون من أهل الستر والدين ومن تثق الامه بنصيحتهم وسعيهم فى المصالح وقدرتهم على التمييز بين من يصلح لها هذا بالاضافة الى ضرورة اتصافهم بالعلم والعدالة .

ويرى القاضى ان هذه الصفات التى أشار اليها ا نما يتصف بها العاقدون وهم فى نظره سته اى أنه يقصد ان هؤلاء الستة الذين يختارون الامامة من بينهم هم

(١) راجع القاضى : المنى - الامامة القسم الأول ص ٣٥ ، وما بعدها .

(٢) سورة النساء آية : ٥٩ .

الذين فوضتهم بهذا العمل اى نصب الامام نيابة عن المسلمين جميعا ويعتبر هذا امتثالا لما يتم فى سقيفه قيس بن ساعده بعد وفاة الرسول .

وعلى الامام واجبات شتى ومنها اقامة الحدود، وتنفيذ الاحكام الشرعية، والدفاع عن البلاد الاسلامية، وسد الثغور، وحفظ البيضة، وتكوين الجيوش والحكم بالعدل وانصاف الرعية، وصرف الاموال فى وجوها واجتلاب المنافع للامة ودفع الضرر عنها .

أما حقوق الامام فهى انقياد الرعية له والرضى به وطاعته ونصرته فيما يراه ويأمر به . والامامة حق طبيعى للبشر، وليست حقا ألها كما ذهب الشيعة اذ أنها تنعقد بالعقد والاختيار فالائمة كما يرى القاضى وأهل السنة ينصبون بالاختيار بوسيلتين أما عن طريق صفوه الناس من أهل الحل والعقد بما لا يقل عن خمسة أو عن طريق العهد، وهو مبايعه الامام من عامة المسلمين، واذا لم يتم فلا تصح امامته .

ويشترط القاضى فى الامام أن يكون حراً وعاقلاً وقادراً على القيام بوظيفة الإمام، وأن يكون تام الإسلام وان يتصف بالعلم، وبالعدل، والشجاعة وثبات القلب والاجتهاد وان يكون نسبة من قریش .

على ان موقف القاضى عبد الجبار غير واضح فى مسألة المفضل والافضل فقد رأى أهل السنة جواز إمامه المفضل مع وجود الأفضل، وبذلك سلموا بشرعة الائمة الثلاثة أبى بكر وعمر وعثمان مع وجود الافضل وهو على بن ابى طالب اما الشيعة فقد رفضوا التسليم بشرعية الخلفاء الثلاثة واعتبروهم مغتصبون للخلافة، لان هناك من أفضل منهم وهو على بن أبى طالب ويسدو أن غموض موقف القاضى عبد الجبار وتردده فى هذا الشأن ناتج عن أنه كان يرى أن الامام «على» أفضل وأكثر استحقاقا لخلافة من أبى بكر وعمر وعثمان، ومع ذلك فإنه كان يقول بأن هؤلاء الثلاثة أظهرها فضلهم الكبير فى ادارة شئون الامة ، ولهذا فهو لا يطل شرعية خلافتهم فى الوقت الذى كان يأمل فيه تولى على أمر الامة .

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :-

يعتبر هذا المبدأ أهم مبادئ الاعتزال على وجه الإطلاق لانه يعتبر القاعدة الاساسية فى الاخلاف وفى السياسة وفى سائر المعاملات الانسانية سواء كانت بين الانسان وأخيه الانسان أو بين الانسان وربه، والزمت المعتزلة المسلم بضرورة الالتزام بأمر الناس وانفسهم بالقيام بما يتفق مع الشرع سواء فى العقائد أو فى القروع مادام المرء مكلفا، وكذلك ألزم المسلم بان يقف فى مواجهة المنكر اى السلوك الشائن سواء كان من الكبار او من الصغائر كما أمرنا الله فالسلم ينبغى ان يقف فى مواجهة المخالفين للشرعة وان يحض كذلك على الالتزام بها وهكذا نجد ان هذا المبدأ أنما ينصب على كل الامور الحيويه التى يعاينها المسلم والمشبهة والجبرية والذنادقة وكل من لم يأتمر بالدين وتعاليمه سواء كان سلوكه فى داخل الإمصار الإسلامية أو فى خارجها، ولاسيما فيما يختص بالقعود عن الجهاد والدفاع عن الأمصار الاسلامية.

وقد اختلفت آراء المعتزلة حول أصل هذا المبدأ فنجد الجائى يوجه عقلاً وسمع أما أبو هاشم فيرى أن هذا المبدأ واجب سمعياً باستثناء الدفاع عن النفس والمال.

اما القاضى عبد الجبار فقد شدد على الجانب السمعى من خلال الكتاب والسنة وإجماع^(١) فقد ورد فى الكتاب «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر» آل عمران آية ١١٠ - أما من حيث السنة فقد قال رسول الله ﷺ من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلمه وهذا اضعف الإيمان.

ويرى القاضى عبد الجبار انه لتنفيذ هذا الأمر، لابد من شروط أهمها الوضوح الحاسم فعلى الانسان أن يعرف ويعلم بدقة ووضوح أن ما يأمر به هو من باب المعروف وان ينهى عنه هو من باب المنكر^(٢)، ومن قبيل هذا الوضوح المطلوب هو

(١) القاضى: المختصر ص ٢٤٥ وما بعدها.

(٢) القاضى: شرح الأصول ص ١٤٠، وما بعدها.

اقامه الدليل المادى على تحقق المنكر ووجوده فلا يحكم مثلاً بتعاطى الخمر فى مواطن الفساد واللغو إلا إذا شاهد ادوات الشرب تهباً للسكر مع حضور الملاهى والمعازف.

وقد اُضيف القاضى عبد الجبار بعض الشروط الاخرى منها ان يكون للامر بالمعروف او للنهى عن المنكر تأثيراً فيمن يقوم فيهم بهذا الأمر وأيضاً ألا يكون النهى عن المنكر سبباً فى هلاك جماعة أكبر من المسلمين أو خراب ديار لهم أو إحراق بيوتهم.

وأخيراً فإن القاضى عبد الجبار يرى أن استشهاد الحسين هو المثل الأعلى الذى يضرب لتحقيق هذا المبدأ فقد خرج الحسين لمجاهدة أهل البغى دفاعاً عن الحق والعدالة والمبادئ الإسلامية العظيمة.

على أنه ينبغى التدرج فى تنفيذ هذا المبدأ من الأسهل^(١) إلى الأصعب، وإذا تحقق هدف الامر بالسهل - فلا يجوز العدول عنه الى الامر الصعب هذا من الناحية العقلية اما من الناحية الشرعية فالآية^{٩٤} فى سورة الحجرات تقول « وأن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله ، فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا ان الله يحب المقسطين » فالله يأمر بالصلاح أولاً ثم بعد ذلك بما يليه الى ان انتهى بأمر القتال لصالح المعتدى عليهم .

هذا وقد حدد القاضى أبعاد الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فى مجالين :

الاول :- ما لا يقوم به إلا الائمة مثل إقامة الحدود، وحفظ وحده الاسلام وسد الثغور، وتهيئة الجيوش، وتولية القضاء والامراء، وما يتعلق بأختصاصات الناس نحو النهى عن الشرب والخمر والسرقه والزنا.

وذهب القاضى الى وجوب خروج الرعية على الامام إذا كان فاسقاً جائراً^(٢).

(٢) المرجع السابق.

(١) المرجع السابق.

الثانى : ما يقوم به كافة الناس .

وهكذا يتضح ان اقامة الحدود هو من صميم عمل الأئمة والولاة وليس لاي مسلم القيام به الا فى حالة تقاعس الأئمة عن القيام بواجباتهم فى مجتمع تشيع فيه الغوضى والفساد، ولا يعلو فيه امر الدين، وعلى هذا التحوليس لمسلم أن يأخذ بالثأر او ان يقتل مرتكب الكبيرة او يؤديه فإن ذلك متروك لولى الامر ما دام النظام والأمن مستتباً.

يبقى اذن ان نعرض لمدى ارتباط مبدأ الامر بالمعروف والنهى عن المنكر بمبادئ المعتزلة الاخرى مثل التوحيد والعدل وحرية الإرادة والمنزلة بين المنزلتين.

فمن حيث التوحيد نجد أن هذا الأخلاقى إنما يرتبط بالتوحيد ارتباطاً وثيقاً ، الامر الذى دفع القاضى الى مواجهة تيارات الإلحاد القائلة بقدوم العالم وهم الدهرية، وقد أقام القاضى أدلة محكمة على وجود الله وحدوث العالم ودعم نظرية خلق القرآن وكذلك نزه القاضى الله عن الصفات الحسية والمادية.

وعلى العموم فقد دخل القاضى هو والمعتزلة فى صراع مع جميع الفرق المعاصرة له بما فى ذلك أهل السنة فيما يختص بالتوحيد سواء كان ذلك فى ارتباط الله بالعالم أو فى صفاته أو فى أفعاله.

ومن ناحية العدل رد المعتزلة على الجبرية الذين يرون ان الانسان مسيراً وليس مخيراً، وكذلك يرى أن المعتزلة ان العدل الإلهى المطلق لا يقتضى أن يظلم الله احد وألا يكلف الإنسان وإلا يقدر طاقته وألا يعاقب أو يثاب إلا إذا كانت له ارادة حرة.

أما المنزلة بين المنزلتين فإنها تشكل مبدأ هاماً تميزت به المعتزلة ويعتبر أكثر الأصول اتصلاً بالواقع السياسى لهذه الفرقة، وهو ايضا يقع وراء أحكام المعتزلة على الآخرين بالظلم والمنكر والفسوق وعن طريق تطبيقه اعتبر معاوية فى تطبيقه اعتبر معاوية نظريتهم فاسقا اى من مرتكبى الكبائر ومن الذين يجب أخذهم بالابتعاد عن المنكر.

وقد وسعت المعتزلة دائرة الفسق لتشمل معظم ولاية بنى أمية وبعض خلفاء بنى العباس. ويرى المعتزلة فى النهاية أنه يجب تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على الأئمة أنفسهم، فلأمة حقها فى عزل الإمام لانه غير معصوم من الخطأ أو الزلل على عكس ما يرى الشيعة فإذا أخل الإمام فى أى مجتمع إسلامى بالشروط التى قام عليها عقد الإمامة بينه وبين أصحاب الرأى كان من حقهم تنبيهه، فإذا لم يرجع وتجاوز الحدود فأنهم لهم الحق فى أن يوقفوا ولايته ويقصوه عنها.

واخيرا فإننا اذا راجعنا مذهب القاضى عبد الجبار فى جملته لوجدنا أنه استخدم منطقا عقليا تحليليا فى تناوله للزوايا الخلافية بينه وبين الفرق الأخرى، ولم يخرج فى منهجه عن هذا عن الأسلوب الجدلى الأصولى أى أنه لم يستخدم منطق أرسطو اليونانى فى هذا المجال، هذا بالاضافة الى أنه كان ملتزما بقواعد الدين وأصوله واستنادا الى هذا فقد إنتقد الروايات السفلية وحاول تنقيتها من الخوارق والأساطير مستخدماً ما يسمى بمنهج الجرح والتعديل، هذا بالإضافة أيضاً الى بيانه لتهافت المنهج الاتباعى كما هو مطبق عند الحنابلة والظاهرية :-

على وجه العموم فقد هاجم هذه الفرق وفى تمسكها بظاهر النص دون تأويله وهنا نجد أن القاضى قد استخدم منهج التأويل بدون غلو يتعد به عن روح الدين وموقفه العقلى منه، كما انه انتقد بشدة الموقف الاشعرى التلفيقى وتمسك بالادلة العقلية وقوتها فى مواجهة المدارس الاسلامية الاخرى وفى مسائل هامة مثل اثبات الالهية وحدوث العالم والنبوة كما أوضحنا.

وعلى العموم فإن القاضى عبد الجبار كان آخر من تعمق فى فهم أصول المعتزلة الخمسة، وربط بين فكرة المعتزلة وعلوم القرآن بحيث بدأ هذا المنهج منسجما تماما مع آيات الذكر الحكيم .

على أننا يجب أن نلاحظ إن للقاضى موقفاً من الألوهية يجعله المعبر الكلامى الأخير الى الفلسفة حيث أننا نجد إن علم الكلام فى نهايته قد أسلم قياده الى الفلسفة أى إن مشكلات علم الكلام الكبرى قد انتهت بها الأمر بعد تناولات

المتكلمين أن أصبحت قضايا فلسفية فيما بعد.

ونحن نجد صورة من هذا ادلة القاضى على وجود الله فهو يورد سائر أدلة الفلاسفة كالدليل الكوزولوجى، ودليل القدم ودليل التمانع الله واحد ولو كان إنسان لجازا ان يختلفا وقد لاحظنا معالجة القاضى لمشكلة الإمامة ومبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وكيفية ولاية هذه الأمور لقد دفع بموقفه إلى خصم مشكلات الفلسفة السياسية فى الاسلام وما يتصل إليها من نظم سياسية وأساليب الحكم وغير ذلك مما يشكل موضوعاً أساسياً للمذهب تليقنى متكامل بها الصدد.

تلامذته : -

تشمل مدرسة القاضى عبد الجبار ورفاقه وتلاميذه وأنظاره والذين يمثلون طبقة الاعتزال الثانية عشرة والأخيرة وهما الذين تحملوا مهام الحفاظ على وحده المذهب فى فترة عصيبة إبان القرن الرابع والخامس الهجرى فقد رأوا أن الأوضاع من حولهم تتطلب وحدتهم فكانت الأشعرية عقيدة السلطة السياسية تعيش أوجه عظمتها وبما لاشك فيه أن ذم الاعتزال كان من أهم أعمالها ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى كان البويهيون والسلاجقة يتبعون أسلوب القمع الفكرى للمعتزلة وأنصارها ومن هنا وجدت المعتزلة أنه من الضروري أن يتضامن أنصارها وينبذوا خلافتهم القديمة، وقد نجحوا فى ذلك، وكان لمدرسة القاضى عبد الجبار الدور الاكبر فى هذا التألف، وكان عدد تلاميذ القاضى يفوق أى عدد آخر لأحد من رؤساء الكلام فقد أحتوت مدرسته إلى جانب تلامذته من المعتزلة تلامذه من الزيدية، والشيعية الإمامية، وانعكس فكر القاضى على كل هؤلاء.

ومن أهم تلامذته.

١ - أبو الرشيد النيسابورى (٤٥٠).

٢ - أبو الحسين البصرى (٤٣٦).

٣ - أبو عبد الله بن سعيد اللباد .

٤ - ابن مثنوية (أبو محمد الحسن بن أحمد ٤٦٨ هـ .

٥ - القزويني (ابو يوسف عبد السلام محمد ٢٩٣ - ٤٨٨ هـ .

٦ - ابو سعد السان ٤٤٥ هـ .

ومن تلامذته الزيدية

ابو القاسم اليسى^(١)

حركة الاعتزال ومصيرها :

وقد انقرضت فرقة المعتزلة الحقيقية بعد هذه المدرسة أى فى غضون القرن الخامس الهجرى ولكن مناقشات المعتزلة أدت إلى ظهور ثلاثة اتجاهات

١ - اتجاه يميل إلى الفلسفة اليونانية تلك التى تمثلت فى مواقف شراح أرسطو من الأفلاطونيين المحدثين .

٢ - اتجاه الى التصوف وممارسة اساليب الحياة الروحية .

٣ - ثم اتجاه إلى البقاء فى دائرة علم الكلام السننى ، وذلك بالانتماء إلى الحركة الاشعرية التى حاولت فى هذه الفترة الأخيرة التوفيق بين الفلسفة ومباحث علم الكلام التى أطلق عليها فى هذه الفترة مباحث التوحيد .



(١) راجع كشف الظنون لحاجى خليفة جزء ٣ ص ٣٥ ط القاهرة ١٩٤١ .



الدور الثانى



العصر العباسى

ويتقسم إلى ثلاث مراحل :

المرحلة الأولى : من بداية العصر العباسى إلى خلافة الرشيد.

المرحلة الثانية : من عصر المأمون إلى خلافة المتوكل (مرحلة الازدهار).

المرحلة الثالثة : عصر ازدهار الكلام السنى (مذهب الأشاعرة).

المرحلة الاولى

تميزت هذه الفترة بمناصرة الخلفاء لأهل الحديث واضطهادهم لأهل الكلام، ولاسيما فى عصر الرشيد فقد منع الجدل فى الدين، بل وزج بالمتكلمين فى السجون بعد أن تفاقم الخلاف بين الفرق الدينية، الأمر الذى أوشك أن يهدد العقيدة الإسلامية ويثير الشك فى نفوس عامة المؤمنين، فتصدى العباسيون الأوائيل لهذه المحنة وجعلوا من أنفسهم حماة للدين وورثة لعلم الرسول حتى يحظوا بمكانة تضاهى مكانة العلويين عند جمهرة المؤمنين.

ولكن أهل الحديث وإن كانوا قد أدوا دورهم على خير وجه فى القرن الأول للهجرة، إلا أنهم بسبب جهلهم بأساليب الجدل فى العقائد - لم يكونوا أهلا فى هذه المرحلة لمواجهة علماء الكلام الذين تسلحوا بالمنطق والفلسفة. ويقال إنه

حينما طلب ملك السند من الرشيد أن يعث بمن يناظره فى الدين، أرسل إليه قاضيا من أهل الحديث فعجز عن مواجهة الخصم، الأمر الذى أثار حفيظة الرشيد وجعله يرضخ لمشورة بطانته باستحضار من سجنهم من المتكلمين فأجابوا عما عجز عنه القاضى.

وفى نهاية المرحلة الاولى - وفى النصف الأول من القرن الثالث الهجرى - ظهر بعض كبار المعتزلة من الطبقة الثانية مثل أبى الهذيل العلاف وهشام بن الحكم والنظام وقد خلط هؤلاء - ولاسيما النظام - مسائل الكلام بالفلسفة قبل أن تنضج الحركة الفلسفية.

المرحلة الثانية

تمثل هذه المرحلة رد فعل عنيف لاضطهاد المعتزلة فى المرحلة السابقة، فلقد أضحى مذهب الاعتزال عقيدة رسمية تتبناها الدولة بعد أن ولى المأمون الخلافة وكان ذا نشأة معتزلية. ومن ثم اشتدت حركة اضطهاد الفقهاء وأهل الحديث وأعداء المعتزلة على وجه العموم، وقد ظهر هذا الصراع العنيف فى محنة خلق القرآن.

خلق القرآن :

إذا كان المعتزلة قد نفوا الصفات الإلهية الزائدة عن الذات وقالوا أن صفات الله عين ذاته إلا أنهم خرجوا على هذه القاعدة بصدد صفة الكلام الالهى فلم يقولوا انها عين ذاته، أى انه متكلم وكلامه ذاته مخافة ان يساوى القرآن - وهو كلام الله - ذات الله فى الوجود، فيكون هناك قديمان : ذات الله وكلامه (أى القرآن) مما يؤدى إلى الشرك فضلا عما ينطوى عليه القرآن من قصص ومناسبات زمانية هى من المتغيرات الحادئات. ومن ثم فكلام الله أى القرآن مخلوق محدث وغير قديم.

وقد قال بعض المعتزلة : أن كلام الله جسم، وقال البعض الآخر : أنه عرض، ولما كانت الأجسام والأعراض محدثة، لهذا كان كلام محدثا، والقرآن هو كلام الله وإذن فهو مخلوق أحدثه الله تعالى فى محل لأنه - من ناحية - لا يجوز أن يحدثه فى ذاته لأن ذاته ليست محلا للحوادث، ومن ناحية اخرى لا يمكن أن

يحدثه لا في محل لأن الأجسام والأعراض تتطلب محلاً تقوم به .
وعلى هذا فالله تعالى متكلم بكلام محدث يحدثه وقت الحاجة إلى الكلام ،
وهو ليس قائماً بذاته تعالى بل خارجاً عنها يحدثه في محل فيسمع من المحل ،
شريطة أن يكون هذا المحل جماداً حتى لا يكون هو المتكلم به دون الله .
وقد فسروا تكليم الله موسى بأن الله خلق الكلام في شجرة فسمعه موسى عليه
السلام .

هكذا دلل المعتزلة على خلق القرآن واشتطوا في محاربة المعارضين وأمر المأمون
- كما ذكرنا - أن يمتحن الفقهاء وكبار رجال الدولة في هذه المسألة فمن رفض
منهم القول بخلق القرآن سجن وجلد مثل ما حدث لأحمد بن حنبل^(١) وقد
استبدت بالمأمون هذه الفكرة حتى أنه كان يربطها بصحة عقيدة التوحيد ويتعجب
من القائلين بغيرها كيف يظنون على إيمانهم بالعقيدة الإسلامية مع رفضهم
التسليم بخلق القرآن .

على أن محنة خلق القرآن كان لها رد فعل معاكس ، إذ أنها إستثارت أهل
السنة ، ودفعت بهم إلى الدخول في ميدان الجدل الديني للتصدي لتحديات المعتزلة
وذلك بعد أن كانوا يتخرجون من الخوض في أي نقاش أو محاباة حول العقيدة ،
وتمخض رد الفعل السني عن ظهور الحركة الأشعرية .

■ نظرية الجوهر الفرد (الجزء الذي لا يتجزأ) :

وفي هذه المرحلة ظهر علم الكلام الذري : أو نظرية الجوهر الفرد ، وكان أبو

(١) يقول الحنابل ، « أن القرآن بحروفه وأصواته قديم ، وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلاً : (الجلد
والغلاف قديمان فضلاً عن المصحف) ، الموافق للابهي جـ ٣ ص ٧٦ .. ولما تقرر الاتفاق على
أن كلام الله غير مخلوق - في نظر الحنابلة - فيجب أن تكون الكلمات أولية فيه غير مخلوقة ،
نهاية الأقدام ص ٣١٣ .

أما السلف فقد قالوا : أن القرآن كلام الله لا نقول مخلوق أو غير مخلوق ، فأثارة هذه المسألة بدعة
لم يقل بها النبي ﷺ ولا أصحابه .. ونقف عن قولنا : القرآن كلام الله وهذا فقط هو ما قال الله
في قرآنه .

الهزيل العلاف هو المؤسس الحقيقي لهذا المذهب على رأى هورتن ، ولكن الفضل يعزى إلى الاشاعرة الذين أخرجوه فى صورته الكاملة، وقد كان كل من النظام وهشام بن الحكم من أشد المعارضين لهذا المذهب، يقول ابن حزم (١) "ذهب جمهور المتكلمين إلى أن الأجسام تنحل إلى أجزاء صغار لا يمكن البتة أن يكون لها جزء، وأن تلك الأجزاء جواهر لا أجسام لها، وذهب النظام وكل من يحسن القول من الأوائل إلى أنه لا جزء وإن دق إلا وهو يحتمل التجزئ أبداً بلا نهاية، وأنه ليس فى العالم جزء لا يتجزأ، وإن كل جزء انقسم الجسم إليه فهو جسم أيضاً وإن دق أبداً .

وإذا كان المسلمون قد أخذوا مقالتهم فى الجزء الذى لا يتجزأ عن اليونان (يقول القفطى (٢) : ذو مقرائيس فيلسوف يونانى صاحب مقالة فى الفلسفة وهو القائل بإنحلال الأجسام إلى أجزاء لا تتجزأ، إلا أنهم استخدموها للرد على دعاوى الماديين الجاحدين لوجود الصانع والقائلين بقدوم العالم، فأثبتوا وجود الله وحدوث العالم.

ومضمون هذا المذهب كما يورده كل من النسقى، والتفتازانى، أن العالم مؤلف من جواهر بسيطة (والنفس من بينها) يسميها أعيان، وأعراض، والجواهر ما يتقدم بذاته أما العرض فإنه ما يتقدم بغيره. والجواهر إما مركبة كالجسم، وإما غير مركبة كالجواهر الفردة أو الجزء الذى لا يتجزأ.

ويصلح هذا المذهب : كما يقول التفتازانى للرد على الفلاسفة القائلين بالصورة والهوى القديمتين والذين يشتون أزلية العالم وينفون الحدوث، وأصحاب مذهب الجواهر الفرد يستندون فى دعواهم إلى أن الحركة فى هذه الجواهر مستقيمة فهى ليست أزلية ولا أبدية، أما حركة العالم - على رأى الفلاسفة - فهى دائرية ولهذا فهى قديمة مثلها فى ذلك مثل مادته.

(١) ابن حزم ص ٩٢ . (٢) القفطى ص ١٢٥ .

والله ليس جوهرأ فردأ إذ الجوهر فى المكان والله لا فى محل، وكذلك فىإن الجوهر الفرد ممكن الوجود - لا واجب الوجود - وهذا يتنافى مع ما يبنى أن تكون عليه العلة الأولى الواجبة الوجود.

وقد اتخذ الأشاعرة موقفاً آخر مغايراً لموقف المعتزلة بصدده الجزء الذى لا يتجزأ؛ فبينما أخضع أبو الهذيل العلاف المذهب لمنهج المعتزلة العقلى نجد أن الأشاعرة قد حولوه إلى نظرية فى مناسبات الفعل الإلهى كما سنرى، الأمر الذى تأدى إلى تحطيم النطاق المعقول للعلة.

ويلاحظ على وجه العموم أن هذه المرحلة من مراحل تطور علم الكلام قد تميزت بإستخدام أساليب الفلسفة فى الدفاع عن العقيدة، وقد ظل المعتزلة فى أوج قوتهم خلال عصر المعتصم ثم الواثق ٢٢٧ هـ - ٢٣٢ هـ، وما لبثوا أن أمسوا بعد عام ٢٣٧ هـ فى حالة سيئة حيث تنكر لهم الخليفة المتوكل ٢٣٢ - ٢٤٧ فأمر بإحراق كتبهم، ومصادرتها، وتعقب زعماءهم فى كل مكان. ويبدو أن نهايات القرن الثالث وبداية القرن الرابع للهجرة كانت تؤذن بظهور حركة مناوئة للمذهب الاعتزال، لكى تشجب البدع والانحراف عن عقيدة أهل السنة بعد أن تفرقت كلمة المسلمين بسبب الجدل المستمر حول العقائد، مما كان يودى بجوهر العقيدة وتماسكها وصفاتها وبساطتها المشرقة كما صدرت عن ينبوع النبوة ورجال الصدر الأول، ولهذا ظهرت الحركة الأشعرية فى العراق (٣٠٠ هـ) والماتريدية (على يد أبى منصور الماتريدى ٣٣٣ هـ) فى الأقاليم الشرقية، والطحاوية (على يد أبى جعفر الطحاوى ٣٣١ هـ) فى مصر. وتكاد تدور هذه الحركات الثلاث فى فلك واحد: ألا وهو الدفاع عن عقيدة السلف ومواجهة النزعة العقلية المفرطة للمعتزلة.





أدوار علم الكلام ومواقفه (٣)

الاشاعرة

مؤسس فرقة الأشاعرة هو أبو الحسن الأشعري^(١)، ولد عام ٢٦٠ أو ٢٧٠ للهجرة، وقد نشأ منذ شبابه الأول على مذهب الاعتزال، إذ لزم شيخه الجبائي في البصرة وتلقى عنه أصول هذا المذهب ولكنه لم يلبث أن أعلن على الملأ تحوله عن آراء المعتزلة حوالي سنة ٣٠٠ للهجرة ولعله أحس بمدى ما يحيق بالعقيدة الإسلامية من أخطار من جراء غلو المعتزلة في آرائهم وتزويدهم في تغليب العقل على النقل، فازمهم أن يرجع عن معتقدتهم وأن يهب للدفاع عن عقيدة السلف ليحفظ على المسلمين إيمانهم ويرد غائلة المنحرفين المبتدعين. وقيل أيضاً في تفسير سبب تحوله - أنه رأى النبي في منامه وأنه حثه على اتباع سبيل أهل الحق من المؤمنين.

ويشير مؤرخو الفرق إلى أنه جرت بين الأشعري وأستاذه مناقشة عن حكم الزاهد والكافر والطفل الصغير بعد الموت وأن هذه المناقشة أيقظت ذهن الأشعري ودفعت به إلى الانفصال عن أستاذه والتحول عن مذهب الاعتزال. ومضمون هذه المناقشة ان الأشعري سأل الجبائي عن حال أخوة ثلاثة بعد الموت : أحدهم برتقى والثاني كافر فاسق شقى والثالث طفل صغير، فأجاب قائلاً: الزاهد في الدرجات والكافر في الدرجات أما الصغير فممن أهل السلامة. فسأله الأشعري : هل يؤذن

(١) راجع ابن عساکر: تبين كذب المفري نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري - دمشق ١٣٧٤ هـ

للصغير بالذهاب إلى درجات الزاهد؟ فأجاب الجبائي باستحالة ذلك لأن الزاهد وصل إلى هذه الدرجات بطاعته، أما الصغير فلا طاعات له. فاحتج الأشعري قائلا عن الصغير: «أن التقصير ليس منه وأن الله لم يقه ولم يقدره على الطاعة، ويرد الجبائي قائلا: ان الله يقول له (أى للصغير) كنت أعلم انك لو بقيت لعصيت، وصرت مستحقا للعذاب الأليم، فراعيت مصلحتك.

ولم يلبث الأشعري أن عاد إلى التساؤل قائلا: فلو قال الأخ الكافر يا إله العالمين، كما علمت حاله فقد علمت حالى، فلم راعيت مصلحته دونى؟ فرد عليه الجبائي قائلا: إنك مجنون^(١).

وهذا يعنى أن الجبائي فشل فى إقناع تلميذه الأشعري، ولم يستطع الرد على تساؤله، الأمر الذى أفضى بالتلميذ إلى التشكك فى آراء شيخ الاعتزال على عصره فكانت رده المدوية عن مذهب الاعتزال، إذ أعلن فى جمع حاشد فى مسجد البصرة أنه براء من هذا المذهب فقال: «كنت أقول بخلق القرآن وأن الله لا تراه الأبصار وأن أفعال الشرأما فاعلها، وأنا تائب مقلع، معتقد للرد على المعتزلة مخرج لفضائحهم ومعايبهم».

ويبدو من نص إعلان التحول أن ثمة مشكلات ثلاث رئيسية كانت موضع الجدل عند المعتزلة على عصر الأشعري وهى: مشكلة خلق القرآن، ونفى إمكان رؤية الله فى الآخرة، ثم مسألة حرية الإرادة الإنسانية أى الاختيار، وكان على لأشعري أن يحدد موقفه الجديد من هذه المشكلات الثلاث على ضوء عقيدة السلف - كما يقول - بعد أن رفض مقالة المعتزلة فتكون آراؤه حولها إطارا جامعا لتيار علم الكلام الأشعري، ويرى الأنشاعرة أنه استمرار لعلم الكلام السلفى.

ويقال أن الموقف الكلامى السلفى قد بدأ فى وقت مبكر قبل الأشعري ولاسيما عند ابن كلاب وعند بعض صوفية أهل السنة من أمثال الحارث المحاسبي ٢٤٣ هـ والجنيد الصوفى ٢٩٧ هـ، فقد ناقش هؤلاء مسائل التوحيد بأساليب المتكلمين

(١) الجرجاني ص ١٩٧ - ١٩٨.

وأشار الشافعي إلى وجود طائفة من المسلمين تدافع عن الإسلام وتعمل على تخليصه من البدع والشوائب. ومع هذا فإنه يعزى إلى الأشعري أكبر الفضل في صياغة علم الكلام السني في شكل العلم المنظم.

كان الأشعري مناظرا قوى الحجة، وقد رد على المعتزلة بعد أن أورد آراءهم بأمانة ووضوح، وهو في استخدامه للجدل الكلامي لم يتقيد كثيرا بالتزام مناهج علم الكلام كما فعل أتباعه فيما بعد، وعلى الرغم من أنه احتفظ ببعض مبادئ الاعتزال إلا أنه كان حريصا على إظهار تمسكه الشديد بمذهب السلف، ويذكر ابن عساكر أنه ليس له في مذهب السنة أكثر من بسطه وشرحه وتأليفه في نصرته^(١). وقد رفض أن يكون مذهبه مذهباً جديداً يضاف إلى المذاهب الفقهية الأربعة، فهو يرى أن هذه المذاهب جميعا على حق لاختلافها في الفروع دون الأصول، ولهذا فقد جهد في أن يظهر مذهبه في صورة تدرج تحتها هذه المذاهب الأربعة، فهو مع مالك ومع الشافعي رغم تنكر الشافعية له، وكذلك فقد حاول استحالة الحنابلة زاعما أنه إنما ينطق بلسانهم، ولكن فريقا منهم تعصبوا ضده ورفضوا انتسابه إليهم متهمين إياه بأنه مازال على عقيدة المعتزلة الفاسدة، وقد جاءت ثورة الحنابلة ضد الأشاعرة في بغداد عام ٤٦٩ هـ لكي تشجب أي محاولة لتسلل الأشاعرة إلى صفوفهم، وقد عبر ابن تيمية عام ٧٢٨ هـ فيما بعد عن هذا الموقف الحنبلي المعارض للأشعرية في ردوده الحاسمة عليهم.

مذهب الأشاعرة :

١ - الله وصفاته :

يرى الأشاعرة أن الذات الإلهية قديمة أبدية بسيطة وغير مشابهة للحوادث. وقد توسطوا بين المعتزلة والحنوية والمجسمة في مسألة الصفات فرفضوا التشبيه كالمعتزلة وأثبتوا الصفات المعنوية لله تعالى ولكنهم لم يذهبوا في تنزيه الله عن صفات خلقه إلى حد الوقوع في تعطيل المعتزلة، بل التزموا حدود السلف في التنزيه، فقالوا أن

(١) راجع بين كذب المفتري . ص ٣٦٢ .

لله علما لا كالعلوم وقدرة لا كالقدرة، أى أن صفات الله تعالى غير صفات الإنسان وسائر المخلوقات الأخرى. وهذه الصفات الإلهية قديمة وقد ردها إلى سبع صفات هي : القدرة^(١)، والعلم، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، وكذلك الأسماء المشتقة منها قديمة أيضاً مثل : القادر والعالم والحى والمريد والسميع البصير. أما صفات أفعال الله : كخالق والرازق والمعز والمذل فهى غير قديمة فى نظرهم^(٢). وكأنهم يميزون بين صفات الذات وصفات الأفعال، ويجعلون الأولى قديمة والثانية محدثة.

ويدلل الأشاعرة على أن صفات الذات قديمة بقولهم : انها لو كانت محدثة لأحدثها الله فى ذاته، وهذا محال لأنه ليس محلاً للحوادث، ومن المحال أيضاً أن يحدث الله صفاته فى غير ذاته، ويبقى احتمال أخير وهو أن تكون الصفات محدثة قائمة بذاتها، وهذا أيضاً محال لأن الصفة لا يمكن أن تقوم بذاتها بدون موصوف. وعلى هذا فصفات الله قديمة فى ذاته وهى غير منفصلة بعضها عن البعض الآخر وغير مباينة لبعضها الآخر ولا هى مغايرة لذات الله.

٢ - كلام الله (القرآن) :

الكلام من صفات الله. والقرآن هو الصورة التى ظهر لنا بها الكلام الإلهى، ولهذا كان القرآن بصفته كلام الله، موضع جدال طويل بين المتكلمين من حيث قدمه أو حدوثه.

فقال السلف : أن القرآن (أى كلام الله) غير مخلوق فهو قديم لفظاً ومعنى.

وقال جمهور المعتزلة : أن كلام الله حادث فى محل.

أما الأشاعرة : فقد فرقوا بين الكلام النفسى الذى يجول فى النفس والكلام المتلفظ به وهو دليل على الكلام النفسى، والدليل غير المدلول، فكلام الله النفسى قديم والقرآن كذلك قديم، أما الحروف والأصوات - القراءة - التى هى دلالة

(١) وقدرة الله عند الأشاعرة غير متناهية ولا يحددها شئ.

(٢) راجع الاقتصاد فى الاعتقاد للزلى ص ٣٥.

الكلام النفسى والتى هى فعل القارئ فهى مخلوقة^(١).

وإذن فكلام الله - على رأى الأشاعرة - قديم غير حادث ولا مبتدع أما الحروف فهى مثل الأجسام والألوان والأصوات وسائر ما يتضمنه العالم من أشياء فهى مبتدعة مخترعة، أى أنها قد أحدثت فى حدود الزمان، ولا يعنى خلق اللفظ أنه من عند الرسول، بل هو من عند الله، ولكن خلق لفظ القرآن حدث قبل الوحي فى الأزل السحيق حيث تلى على الملائكة والملا الأعلى ثم نزل به بعد ذلك جبريل على الرسول.

٣ - التشبيه والتجسيم :

بينما رفض المعتزلة إمكان رؤية الله فى الآخرة نجد الأشاعرة يذهبون مذهب السلف فى قولهم برؤية الله، ولكنهم لا يقبلون أن تكون هذه الرؤية بالصورة الانسانية كما رأى المشبهة، ومن ثم فهم يقولون : يرى الله من غير حلول ولا حدود ولا تكييف كما يرانا سبحانه.

وقد خالف الأشاعرة كلا من السلف والمشبهة فى مسائل التشبيه والتجسيم الأخرى وتأولوا الآيات الواردة بهذا الشأن فقالوا : أن وجه الله إشارة إلى الله نفسه ويده إشارة إلى قدرته تعالى، أما عينه فهى إشارة إلى رؤيته للأشياء واحاطته بها جميعا، وكذلك تأولوا الاستواء على العرش لأنه تعالى ليس مجسم ولا بعرض، ولا يستقر على الجسم إلا الجسم ولا على العرض إلا العرض، وقالوا : كان ولا مكان فخلق العرش والكرسى ولم يحتج إلى مكان، وهو بعد خلق المكان كما كان قبل خلقه.

وهم كذلك نفوا الجهة وتأولوا الآيات الواردة فيها حتى لا تلزم الله صفة المكانية التى ألحقها بذاته تعالى، فصور بعضهم الله بصور إنسانية مادية - كما سبق أن ذكرنا.

(١) نهاية الإقدام ص ٢٢٠ - ٢٢٥.

٤ - خلق العالم :

كان على الأشاعرة أن يردوا على قول الفلاسفة بقدم العالم احترازاً من الوقوع في الشرك بآثبات قديمين : الله والعالم.

وقد رد الأشعري على القائلين بقدم العالم وكذلك فعل الباقلاني في مذهبه الذري، ثم جاء الغزالي فرد على القائلين بالقدم رداً حاسماً في «تهافت الفلاسفة».

يقول الأشعري : إن العالم مؤلف من أجسام وهذه الأجسام مكونة من جواهر وأعراض، ولما كانت الأعراض ملازمة للجواهر بحيث لا يمكن أن توجد الجواهر بدون الأعراض أو الأعراض بدون الجواهر، وكانت الأعراض متغيرة والمتغير حادث، لهذا لزم أن تكون الجواهر أيضاً حادثة، وإذن فالأجسام هي مؤلفة من جواهر وأعراض حادثة مخلوقة، ومن ثم فإن العالم مخلوق محدث.

أما الباقلاني : فإنه قد صاغ مذهب الأشاعرة في صورة مذهب ذري فهو يذهب إلى أن العالم مؤلف من جواهر فردة لا حصر لها (أجزاء لا تتجزأ) خلقت من العدم، والعقل يحمل على هذه الجواهر كصفات ليست في طبائعها وإنما هي من العقل فقط، أي أن الصور من أثر العقل، وإذا انفصلت هذه الكيفيات عن الجواهر فإن هذه الجواهر لا تلبث أن تتلاشى، أي تنعدم، وإذن فالجواهر متغيرة محدثة وكذلك أعراضها، فلا يبقى الغرض زمانين، والزمان كذلك مؤلف من ذرات هي آتات منفصلة، والله هو الذي يخلق هذه الجواهر وأعراضها وهو الذي يفعل فعلاً مباشراً فيها إذ هو العلة المباشرة لجميع التغيرات التي تطرأ عليها وليس ثمة علة ثانوية لأنه لا توجد قوانين للطبيعة. فمثلاً النار لا تحدث الاحتراق أو أنه ليس من طبيعة النار أن تحرق الخشب ولا من طبيعة الخشب أن يحترق بالنار ولكن الله يخلق الاحتراق حين تتصل النار بالخشب، ففعل الاحتراق أثر مباشر له تعالى وما النار والخشب سوى مناسبتين للفعل الإلهي. وعلى هذا فإننا نجد الأشاعرة وقد حطموها مبدأ الضرورة والمعقولة في الطبيعة الذي قامت على أساسه حركة الاعتزال

أى أنهم أنكروا مبدأ العلية.

وسرى الغزالي فيما بعد يرد قانون العلية إلى مبدأ العادة والتكرار كما سيفعل
دفيد هيوم فيما بعد، والأشاعرة بموقفهم هذا يفسحون المجال للتأثير المباشر للعلية
الإلهية ويجعلون العالم مجلى لعلية خلق متجدد مستمر.

٥ - الفعل الانساني (نظرية الكسب) :

ما حقيقة الفعل الانساني ؟ ويتبع هذا ، البحث فيما إذا كان الانسان مسيرا أم
مخيرا فى أفعاله ؟ وإذا كان مسيرا فكيف نفسير التكليف الشرعى أى نحمله تبعه
أعماله ونرتب له الجزاء عليها إما ثواباً أم عقاباً؟

وقد رفض الأشاعرة موقف الجبرية القائلين بأن الله خلق أفعال العباد، وكذلك
موقف السلف الذى يقترب من هذا المعنى، وكذلك رفضوا قول المعتزلة بأن العباد
خالقون لأفعالهم، لأنهم نسبوا الخلق إلى من لا يعلم حقيقة ما يخلق من
الحركات، فالانسان لا يعلم بدقائق حركة يده المتقنة، ولهذا فهو ليس فاعلها بل
أن لها فاعلا محكما متقنا هو الله.

والحق فى نظرهم أن أفعال العباد تتم بالمشاركة بين الله وعباده، فلا يستقل أى
من الطرفين بها وحده، ولما كان الله لا يحتاج إلى معين فى أفعاله الخاصة فيبقى
أن العبد هو المحتاج إلى عون الله فى أفعاله، ومن ثم فإن الفعل ينسب إلى فاعلين
هما: الله والعبد^(١) ولكى يوضح الأشاعرة نصيب كل منهما فى «الفعل» قسموا
الفعل الواحد إلى ثلاثة وجوه أو اعتبارات عقلية :-

١ - إتقان الفعل وإحكامه.

٢ - القدرة على تنفيذه، أى الإستطاعة.

٣ - الإرادة التى تختار واحداً من الممكنات.

(١) نهاية الأقدام ص ٦٧ - ٧٨.

فإنه تعالى له اتقان الفعل ثم له الإستطاعة ، إذ القدرة على تنفيذ الفعل شيء خارج عن ذات الإنسان لأنها قد تفارقه أحياناً فيعجز عن الفعل ثم أنه لو كانت هذه القدرة من خلق الله والعبد معاً لجاز اجتماع مؤثرين في أثر واحد وهذا محال. أما الإرادة التي يخصص بها الفعل ببعض الجائزات دون بعض - أى التي تختار واحداً من عدة إمكانات - فهي للعبد.

وقد سمي الأشاعرة عمل الله، أى اتقان الفعل والإستطاعة - خلقاً وإيجاداً وإختراعاً، أما عمل العبد، أى الإرادة فقد سموه «كسباً» مصداقاً لقوله تعالى «كل امرئ بما كسب رهين». فالله يخلق فى العبد الفعل والإستطاعة، والعبد يتصرف بهذا الفعل كما يريد فيوجهه إما إلى فعل الخير أو إلى فعل الشر فيكتسب بذلك إما ثواباً وإما عقاباً، وهكذا يكون التكليف الشرعى معنى، بحيث يتحمل الإنسان تبعه أعماله، من حيث أن له حرية الإختيار.

ولكن الأشاعرة - كما رأينا فى مذهبهم الذرى - يهدمون هذه الحرية بقولهم: أن الله تعالى يتدخل باستمرار فى كل فعل من أفعال العباد وفى كل حركة من حركاتهم تدخلا مباشراً بحيث لا يمكن ان يوجد أى سند ميتافيزيقى أو طبيعى للحرية الإنسانية ، وتبقى - على ما يلوح - شهادة الوجدان وهم لا يعولون عليها كثيراً فى تبرير حرية الإختيار.

وإذن فبينما يقول الجبرية بعدم قدرة العبد على إحداث الفعل والكسب، ويقول المعتزلة بقدرة العبد على الإحداث والكسب معاً، نرى الأشاعرة ينكرون قدرة العبد على الإحداث ويسلمون بقدرته على الكسب فقط.

وربما اعتبر البعض موقفهم هذا توسطاً بين الطرفين ولكن الواقع - كما ذكرنا - أن مذهب الأشاعرة فى الكسب يرتد فى النهاية إلى مذهب القائلين بخلق الله لأفعال العباد، إذا ما ربطنا بين موقف الأشاعرة فى حدوث العالم والخلق المتجدد، وموقفهم المفسر للفعل الإنسانى. فعلى ضوء هذا الربط بين الموقفين، تسقط دعواهم عن حرية الفعل الإنسانى وتعتذر تبريره على أى وجه.

وقد نشأت أمثال هذه الصعوبات فى مذهب الأشاعرة من محاولتهم إتخاذ موقف توسط متمسك مصطنع بين طرفين يصعب التقاؤهما فى كثير من المسائل. ولاشك أن الرأى الذى ساقوه فى مشكلة الكلام الإلهى (القرآن) يعد مثالا آخر على مبلغ ما انبأقوا إليه من مآزق نتيجة لمنهجهم فى اصطناع الحلول الوسطى.

٦ - مسائل أجرى :

وللأشاعرة آراء فى جملة مسائل : كرايهم فى معرفة الله والشفاعة والإمامة وغيرها. فهم يرون أن معرفة الله توجب بالوحى بينما يقول المعتزلة أنها توجب بالعقل قبل الشرع مع إتفاق الفريقين على وجوب بعث الرسل.

أما عن الشفاعة فهم يرون أن الرسول شفاعة مقبولة فى المؤمنين المستحقين للعقوبة، يشفع لهم بأمر الله وإذنه ولا يشفع الله إلا لمن ارتضى، قالت المعتزلة : لا شفاعة للنبي بحال، وكذلك فيما يختص باستحقاق المؤمن الفاسق للعقاب فإن الأشاعرة لا يقطعون بعقابه بل يقولون إن شاء الله عفا عنه وإن شاء عاقبه بفسقه ثم أدخله الجنة فهو لا يخلد فى النار، بينما تقول المعتزلة بخلوده فى النار.

وللأشاعرة رأى فى مسألة الخلافة (الإمامة) إذ أنهم لا يكفرون أحداً من المتنازعين بل يقولون أنهم جميعاً على حق إذ أنهم لم يختلفوا فى الأصول بل جاء اختلافهم فى هذه المسألة فى الفروع ولكل مجتهد نصيب مشوية. ولكنهم يردون على الشيعة القائلين بالوصية : بأن الإمامة تصلح بالإجماع أو بالبيعة العامة.

وهكذا نرى أسلوب الأشاعرة وطريقتهم التى حاولوا بها استمالة جميع الأطراف المتنازعة وإتباع الموقف الوسط بصدد كل مشكلة، وقد يكون هذا الطريق هو خير الطرق لكسب تأييد جمهوره المسلمين، ولهذا فقد إرتضى غالبيتهم تعاليم هذا المذهب، وكتب له أن يظل سائداً بينهم فترة طويلة من الزمن محققاً إنتصاراً ساحقاً على سائر المذاهب الأخرى. فقد صمد الأشاعرة لثورة المعتزلة فى منتصف القرن الخامس الهجرى حتى قضى عليها وانهار مذهب الاعتزال نهائياً. كما

صعدوا لثورة الحنابلة ضدهم وإنتهت بإتصارهم عليهم وسحقهم - كما سبق أن ذكرنا.

الماتريدية :

لقد ذكرنا أن الأشعري لم يكن وحده في ميدان الدفاع عن عقيدة أهل السنة، بل لقد ظهر أيضاً الماتريدي، في نفس الفترة، نسبة إلى (ماتريد) من أحياء سمرقند والمتوفى عام ٣٢٣ هـ ، وقد ارتبط مذهبه بمذهب الحنفيه في الفقه، ويقال أن مذهب الحنفيه الفقهى أثر على مذهب الماتريدي الكلامي بحيث أصبحت الحنفيه والماتريدية مترادفتين.

انتشرت الماتريدية في الأقاليم الشرقية للعراق، وكان الماتريدي يدعو إلى نفس المبادئ التي يدعو إليها الأشعري مع خلاف بسيط يرجع في الغالب إلى نفس إستناد الأشاعرة إلى مذهب الشافعية بينما تميل الماتريدية إلى الحنفيه وتأخذ برأى المعتزلة في بعض المواقف حتى لقد قيل أن الماتريدية معتزلة مسترة.

ومن أوجه الخلاف بينهما : أنه بينما نجد الإيمان عند الأشعري مرتبطاً بالمشيئة الإلهية إذ يقول المؤمن : إني مؤمن إن شاء الله، نجد الماتريدي لا يضيف إلى الإيمان مقولة المشيئة. وحسب رأى الماتريدية يستحيل على الله أن يعاقب مطيعيه، بينما يجوز الأشاعرة ذلك. والعقل عند الماتريدي قادر على الاستدلال على وجوب معرفة الله حتى بدون الشرع - وهذا رأى المعتزلة أيضاً - أما الأشاعرة فهم يرون أن الوحي وحده هو الذى يطلعنا على هذا الوجوب. وفيما يختص بالفعل الإنسانى يرى الماتريدي أن للعباد قدراً من الإختيار فى الفعل، فالإنسان قادر على تكييف أفعاله، وتكون إثباته ومعاقبته بقدر ما وقع منه باختيار. وهم يفرقون بين خلق الله للفعل وخلق الإنسان له، إذ أن صفة الخلق تنسب إلى الله منذ الأزل بينما تنسب إلى الإنسان فى نطاق الزمان الحادث، وعلى هذا فالقدرة التى للإنسان على خلق أفعاله تختلف فى نوعها عن القدرة التى تنطوى عليها صفة الخلق الإلهية. وهنا نجد رداً جزئياً على المعتزلة القائلين بمطلق حرية الفعل الإنسانى، وكذلك نجد رداً

على الأشاعرة الذين رفضوا نسبة الإستطاعة إلى الانسان واكتفوا بنسبة الكسب إليه فحسب، وكان الماتريدى يفرق بين نوعين من الإستطاعة : إستطاعة إلهية، أى قدرة الله على الفعل، وإستطاعة إنسانية، أى قدرة الإنسان على الفعل .

ويرى الماتريدى أن أفعال الخير تقع برضى الله، أما أفعال الشر فإنها لا تقع برضى الله، أما الأشاعرة فهم يرون أن الخير والشر كله من الله. ولا تحمل الحوادث، الخير أو الشر فى ذاتها، أى فى طبيعتها، وإنما يصفها الشرع بذلك، بينما يقول المعتزلة أن الخير والشر يكمنان فى طبيعة الأشياء، فالحسن والقبح متعلقان بالأشياء أى ذاتيان وبحكم العقل بهما.

وهكذا نرى كيف ان الماتريدية لا تسلك نفس طريق الأشاعرة فى التوسط بين السلف والمعتزلة فى كثير من المسائل، بل الواقع أنها تسلك طريق الوسط بين المعتزلة والأشاعرة مع ميل مستر إلى مذهب الاعتزال. ولم يقدر الماتريدية أن تستمر طويلا فى محيط إسلامى كانت للأشاعرة فيه سيطرة تامة.





المرحلة الثالثة



تشهد في هذه المرحلة انحدار حركة الاعتزال وسيطرة علم الكلام السنّي على يد الأشاعرة والماتريدية. وكما إشتط المعتزلة في تكفير مخالفينهم، كذلك فعل الأشاعرة إذ أدخلوا الفرق المعارضة لأهل السنة في عداد المارقين أو الزنادقة. وألّفوا الكتب الكثيرة في الرد على مخالفينهم دفاعاً عن العقيدة، مستخدمين مناهج وأساليب علم الكلام، بل لقد أدخلوا النظريات الفلسفية في علم الكلام وجعلوها تابعة للمسائل الإيمانية وأوجبوا الاعتقاد بها. ولكنهم تسلموا أصل العقائد كما قررها أهل السلف ولم يحاولوا تأويلها أو إخضاعها للعقل كما فعلت المعتزلة. ويتضح هذا الموقف الأشعري من العقائد في تعريف ابن خلدون لعلم الكلام (وقد كان ابن خلدون أشعري المذهب).

يقول : «هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الإعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة».

وقد إختط الأشاعرة في جميع مسائلهم كما رأينا نظرة وسطى بين الاعتزال وأهل السلف فسموا «بأصحاب الطريقة الوسطى». فقد أفرط المعتزلة في استخدام العقل حتى صادموه به قواطع الشرع وأخضعوا النقل للعقل واحتزروا من التشبيه فوقموا في التعطيل، أما الحشوية والظاهرية الذين يرون الجمود على التقاليد وإتباع الظاهر والقول بالتشبيه مخافة الوقوع في التعطيل ففى موقفهم تفريط ظاهر.

وقد جاء الأشاعرة فتوسطوا بين الفريقين وجعلوا النقل أساس منطلقهم وأصبح العقل عندهم خادماً للنقل. يقول الغزالي. فالذى يقنع بتقليد الأثر والخبر وينكر

مناهج البحث والنظر لا يستتب له الرشاد، لأن برهان العقل هو الذى يعرف به صدق الشارع، والذى يقتصر على محض العقل ولا يستضي بنور الشرع لا يهتدى إلى الصواب، ومثل العقل، البصر السليم عن الآفات والأذواء، فالمعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن كالمعرض لنور الشمس مغمضاً للاجفان^(١).

هذا وقد تم بناء المذهب الأشعرى على يد الباقلانى (٤٠٣ هـ) والجوينى (٤٧٨ هـ) وجاء الغزالى (٥٠٥ هـ) ليكون أقوى معبر عن هذا المذهب الذى ظل سائداً فى العالم الاسلامى زمناً طويلاً، كما سنرى فى الدور الثالث من أدوار تطور علم الكلام.

وقد أسهم فى الحركة الأشعرية عدد كبير من أتقياء المسلمين وأكثرهم ورعاً، ومن بين من ظهر منهم خلال القرن الخامس وبداية القرن السادس للهجرة :

القاضى الباقلانى ٤٠٣ هـ - ابن فورك ٤٠٦ هـ - أبو إسحق الإسفرائينى ٤١٨ هـ - عبد القاهر البغدادى ٤٢٩ هـ - أبو الطيب الطبرى ٤٥٠ هـ - أبو المعالى الجوينى أمام الحرمين ٤١٨ هـ - أبو حامد الغزالى ٥٠٥ هـ - ابن تومرت المغربى تلميذ الغزالى ٥٢٤ هـ - والشهرستانى ٥٤٨ هـ.

هذا وبما ساعد على انتشار المذهب الأشعرى، تأسيس المدارس النظامية فى بغداد ونيسابور، وكانت تبشر بهذا المذهب بعد أن اعترف به رسمياً فى منتصف القرن الخامس للهجرة. وقد كان انهيار مكانة المعتزلة خصومهم - هؤلاء الذين كانوا مثار كراهية أهل السنة والفلاسفة على السواء - اختفاؤهم من مسرح الأحداث، من أهم العوامل التى ساعدت على تصعيد الحركة الأشعرية ورسوخ أقدامها، وجاء قمع ثورة الحنابلة ضدهم بقوة الدولة توطيداً لمكانتهم وتثبيتاً لآرائهم، ولاسيما الجانب الذى يتفق مع آراء السلف من مذهبهم.

(١) الإقتصاد الاعتقاد ص ٣.

الدور الثالث

وهذا هو الدور المتأخر من أدوار علم الكلام ويؤرخ له في القرن السادس للهجرة. وقد امتزج علم الكلام في هذه الفترة امتزاجا تاما بالمنطق والفلسفة، وأظهر من استعمل هذه الطريقة أبو حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ، وتجسد صورة لهذا الأسلوب الكلامي في كتاب تهافت الفلاسفة، وسار على منواله الفخر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ، وجاء فريق بعد هؤلاء خلطوا بين الكلام والفلسفة خلطا ذريعا بحيث يتعذر التمييز في كتاباتهم بين ما هو كلامي وما هو فلسفي، وكتاب «المواقف» لعضد الدين الأيجي يعطينا صورة واضحة عن أساليب كتب علم الكلام ومباحثها في هذا الدور المتأخر.

على أن كتب علم الكلام المتأخر كانت ذات أثر كبير في حركة نقل التراث الإسلامي إلى الغرب اللاتيني في القرون الوسطى، وتخص بالذكر كتابات الغزالي ولاسيما «تهافت الفلاسفة» وكذلك فإن بعض آراء الأشاعرة قد تسلت إلى الغرب عن طريق هذه الكتب المتأخرة. فمما لا شك فيه أن موقفا كموقف مالبرانش عن العلل المناسبة إنما ينم عن أصل أشعري واضح المعالم، كذلك يذكرنا موقف دفيد هيوم في إرجاعه لقانون العلية إلى مبدأى العادة والتكرار بموقف الأشاعرة بهذا الصدد.

تعقيب :

بين السلف والأشعرية^(١)

(١) فيما يختص بالمراجع الهامة في هذا التعقيب أنظر ما يلي :

- G. MAQDISI, Asha'ri and the Asha'rites in Islamic Religious History: Studia Islamic, Vols. XVII - (pp. 37 - 80) et XVIII (pp. 19 - 40) - Maisonneuve, Larose, Paris MCMLXII _ XIII.
- Richard Mc Carthy. The Theology of Asha'ri Byrouth. Imprimerie Catholique 1958.

لقد اتضح لدينا من بعض الإشارات المقتضية أن ثمة مواقف التقاء ومعارضة بين السلف والاشعرية، وأن الأشاعرة يربطون مذهبهم بمذهب السلف ويرون أن ابن كلاب يمثل المرحلة الأولى للأشعرية قيل أن يتحدد موقفها، وأن ابن كلام يمثل الدور الكلامي في محيط السلف ذلك الدور الذي بدأ منذ عهد الرسول والصحابة على ما يقول به دعاة المذهب الأشعري المتأخرين. ويتعين علينا أن نعالج هذه القضية. وأن نستعرض تطورات المذهب الأشعري في مواجهته لمذاهب السلف الفقهية حتى يمكن إلقاء الضوء على هذه المشكلة التي ظلت رديحاً طويلاً من الزمن مثار نزاع بين الفرقاء المعنيين.

لاشك أن مصادر معرفتنا بالحركة الأشعرية كثيرة ومتنوعة، فبالإضافة إلى

الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة

طبعة حيدر اباد ١٩٠٣

استحسان الخوض في علم الكلام.

طبعة حيدر اباد ١٩٢٥ .

مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين

طبعة Ritter - استانبول ١٩٢٩/١٩٣٠

ابن عساكر: تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري

طبعة دمشق / مطبعة توفيق ١٩٢٨ .

اسبكي : طبقات الشافعية الكبرى

طبعة القاهرة (المطبعة الحسينية) ١٩٠٦ في ستة أجزاء.

ابن العماد : شذرات الذهب في اخبار من ذهب

طبعة القاهرة ١٩٣١ / ١٩٣٢ في ثمانية أجزاء.

حاجي خليفة : كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون

طبعة فلوجل - استانبول ١٩٤١/١٩٤٣ .

ابن خلكان : وفيات الاعيان وأبناء أبناء الزمان.

طبعة القاهرة ١٩٤٨ (نشرة محمد محيى الدين عبد الحميد في ستة أجزاء).

المقريزي : الخطط

طبعة القاهرة.

كتابات الأشاعرة المتعددة في موضوعات علم الكلام نجد مرجعين أشعريين هاميين يتصدیان لرصد تطورات الحركة والدفاع عنها في حماس ظاهر : أما المرجع الأول فهو كتاب النييين لابن عساكر المتوفى عام ٥٧١ هـ والثاني طبقات الشافعية للسبكي المتوفى عام ٧٧١ هـ.

ويتضح من كتابات ابن عساكر والسبكي ان الأشعرية مرت بمراحل ثلاث :
المرحلة الأولى : وهي مرحلة النزاع بين السلفية (ومنهم الأشاعرة) ودعاة النظر العقلی من المعتزلة.

المرحلة الثانية : وهي تسجل تحول الأشعري عن الاعتزال ، وفي هذه المرحلة نجد شيخ الأشعرية يحاول جاهدا التودد إلى السلفية وإلى دعاة الموقف السني بصفة عامة ولكنه يواجه بعداء شديد من الحنابلة المتزمتين مع أنه حاول مماشتهم في كتاب الإبانة. وبعد وفاة الأشعري تعرض أتباعه لموجة عنيفة من الاضطهاد.

أما المرحلة الثالثة : فهي تمثل دور القوة الأشعرية وذلك بفضل شخصية أشعرية كجيرة هي شخصية أبي حامد الغزالي الذي احتضنه نظام الملك الشافعي المذهب، وكانت المعتزلة في هذه الفترة في دور الاحتضار، ورغم هذا فقد حافظ الأشعرية على موقفهم الوسط بين المعتزلة والحنابلة، مستندين في ذلك إلى أن كتاب الإبانة والجزء الأول من المقالات يعبران عن موقف سني ظاهر بدفاعه عن الكسب والتزبه وأنه بهذا يتفق مع موقف السلف الذي تدعمه الحنابلة، أما كتاب «استحسان الخوض في علم الكلام» فقد أظهر جانب الاعتزال الكلامي وقبل أسلوب التأويل كما فعلت المعتزلة^(١).

(١) وقد شك شاخت في نسبة كتاب استحسان الخوض في علم الكلام إلى الأشعري استنادا إلى ما رآه من اتفاق موقف في الإبانة مع مذهب الأشاعرة (راجع : العقيدة والشريعة في الإسلام - الترجمة الفرنسية ص ١٠١ - باريس ١٩٢٠).
وكذلك فإن شاخت يرى أنه حتى ولو ثبت صحة نسبة الكتاب إلى الأشاعرة، فإن منهجه العقلی كان قد سبقهم إليه معتزلة السنة.

وهكذا نرى تأرجح الأشعرية بين الموقفين السنى والعقلى وكيف انها انتهت الى موقف سنى يحتفظ بالمنهج العقلى.

على أن التضارب الواضح بين موقف الأشعرى فى الإبانة وفى قسم من المقالات، وموقفه فى استحسان الخوض فى علم الكلام، قد دفع بكل من الشهرستانى (١) وابن عساكر والسبكى (٢) إلى القول بأن للأشعرى طريقين.

والحقيقة أن الأشعرى قد استخدم هذين الطريقين معا فى إطار الموقف الوسط الذى التزم به منذ انشاقه عن المعتزلة :

والطريق الاول : هو طريق السلف الصالح الذى يرفض منهج التأويل ويحترز من الوقوع فى حظيرة التشبيه، ويسمى الأشاعرة هذا الطريق بطريق السلامة.

أما الطريق الثانى : فهو الطريق الذى سلكته المعتزلة باستخدامها للتأويل ، وقد عمد الأشاعرة إلى هذا الاسلوب مخافة الوقوع فى التشبيه، وكذلك لمواجهة خصومهم المعتزلة المعطلين للصفات الإلهية، فتصدوا للرد عليهم وإثبات الصفات الإلهية وذلك فى نطاق حركة الكلام السنى دون غلو او شطط فى استخدام المنهج العقلى كما فعلت المعتزلة، ومع مراعاة ما ينبغى ان يكون عليه المؤمن من تنزيه حتى للذات الإلهية وذلك باستعمال اسلوب كريم وغير منفر فى تناول كل ما يتعلق بالامور الإلهية، وكانت المعتزلة تقول : يجب على الله ان يفعل كذا وألا يفعل كذا وأنه يقدر على هذا ولا يقدر على ذلك .. الخ مما أظهر رجال الاعتزال فى صورة بغیضة عند الكثرة الغالبة من أهل السنة والجماعة.

وهذا الطريق الثانى يسميه الأشاعرة بطريق الحكمة.

(١) الشهرستانى : الملل والنحل على هامش الفصل جـ ١ ص ١٣٢ .
(٢) السبكى : طبقات الشافعية الكبرى جـ ٣ ص ١٣ حيث يقول : «ومذهب الخطيب (البغدادى) فى الفات أنها نمر كما جاءت - وهذا مذهب الأشعرى وللأشعرى قول آخر بالتأويل» .

ولعلنا نتساءل عن السبب الذي من أجله لجأ الأشاعرة إلى سلوك هذين الطريقين معاً ؟ الواقع أنه منذ قيام حركة الأشاعرة، لم يكف دعائها عن تلمس طريقهم إلى مدارس أهل السنة أي مدارس الفقه الأربعة المعروفة ، وذلك حتى يكون لمذهبهم سند من الشرعية التي لا ريب فيها عند جمهور المسلمين ، وقد ركزوا مساعيهم على الانتهاء إلى المدرسة الشافعية ولم يكن هذا مسلماً خاصاً بالأشاعرة وحدهم. إذ أننا نجد المعتزلة يحاولون التسلل إلى المدرسة الحنفية بعد أن دالت دولة المالكية والظاهرية في بغداد .

ولكن الحنابلة تصدوا لكل من المعتزلة والأشاعرة سواء في بغداد أو في دمشق ، وسرى أيضاً كيف أن الشافعية أنفسهم قد أحسوا بحركة التسلل الأشعري إلى صفوفهم فانبرى الكثيرون من كبار الشافعية إلى الوقوف في وجه هذه المحاولة .

وكانت حجة الأشاعرة في المطالبة بانضوائهم بين صفوف الشافعية، أنهم يتابعون موقف السلف في اثبات الصفات الإلهية وأن موقفهم وسط بين المعتزلة وبين القائلين بالتفويض والإمرار والإرجاء، وهم إنما يستخدمون الأسلوب الكلامي للدفاع عن هذا الموقف السني ، هذا بالإضافة إلى أنهم يزعمون أن السلف الصالح في استخدام الكلام في هذه الحدود التي التزموها. وكان كل من ابن عساكر والسبكي يحاولان جاهدين الاستناد إلى هذه الحجج لربط الأشعرية بالشافعية ومع هذا فقد فشل الأول في محاولته، إذ رفض الشافعية دعواه في إثبات أن علم الكلام بدأ عند السلف الأولين، وأن الأشعرية هي مجرد إمتداد لمذهب هؤلاء السلف .

وجاء السبكي بعد ابن عساكر بقرنين وسار في نفس الطريق محاولاً اقتناع الشافعية بقبول الأشعرية بين صفوفهم. رغم أنه يعلم أن الشافعي قد نصح بتجنب الخوض في علم الكلام كما يتجنب المرء مرض الطاعون، وهو يفسر قول الشافعي لم يرفض علم الكلام رفضاً تاماً - : « فالكلام في الكلام عند الاحتياج واجب والسكوت عنه عند عدم الاحتياج سنه » (١) . أي أن السبكي يقبل ما يقول به الشافعي من ذم الخوض في الكلام ولكنه مع هذا يرى أن الشافعي لا يقدر في أن الكلام واجب عند الاقتضاء أي في الدفاع عن العقيدة في مواجهة أهل الزيغ

(١) طبقات السبكي ج ٢ ص ٢١ .

والضلال، بل أن الشافعي نفسه كان من أكبر المتضلعين في علم الكلام على حد قول السبكي^(١) الذي يرى أن المتكلم هو المدافع عن عقيدة أهل السنة، ولا تفعل الاشعرية شيئاً غير هذا، فليس لهم مذهب خاص في الفكر بل أنهم تناولوا العقيدة الاسلامية على المستوى السنّي ودافعوا عنها بالبراهين العقلية، ويعتبر الكلام مكملًا للفقهاء، إذ الفقه بدون كلام، لا يكفي للدفاع عن العقيدة وشرحها، وقد كان كبار رجال الاشاعة بالفعل حجة في الحديث والفقهاء وعلم الكلام^(٢).

وقد رد للسبكي على قول ابن سريج الفقيه الشافعي الذي ذم الاشتغال بالفقهاء والكلام معا^(٣) فقال: أنه لا يقصد بقوله ذم الخوض في علم الكلام، وإنما أراد أن يوضح أن الاشتغال بالعلمين معا يفوت على المشتغل بها الاجادة فيهما على السواء. ولكن هذا الرد وإن كان فيه دفاع عن علم الكلام إلا أنه لا يدفع عن الاشاعة تهمة الاشتغال بهما معا كما يفعلون، يربطهم بين الفقهاء والكلام ومن ثم لا شك مفرطين في العلمين على السواء حسب قول ابن سريج:

ويتابع السبكي التذليل على دعواه في نسبة الاشعرية إلى الشافعية فيقول: أن أبا بكر بن فورك المتوفى عام ٤٠٦ هـ وأبا اسحق الاسفرائيني المتوفى عام ٤٣٨ هـ - وقد كانا من الاشعرية الشوافع - وأورد أن الاشعري نفسه كان شافعيًا وأنه درس الفقه الشافعي على أبي اسحق المرزوي الشافعي، وعلى هذا فقد ارتبط مصير الاشعرية بالشافعية، بل لقد نشأت الاشعرية في أحضان الشافعية في رأي السبكي.

وقد أكمل السبكي جهوده في اثبات هذه القضية بتوجيه النقد الشديد إلى الشافعية الذين رفضوا دخول الاشاعة إلى حظيرتهم، فقد عاب على أبي اسحق الشيرازي الذي أنكر شافعية الاشاعة ولم يورد أشعرياً واحداً في كتابه طبقات الفقهاء وهو القائل: «بأن هذه هي كتبى في أصول الفقه أقول فيه خلافاً للأشعرية».

وكذلك هاجم ابن الصلاح (٥٧٧ - ٦٤٣ هـ) وأبا زكريا النووي (٦٣١ -

(١) م.س. ج ١ ص ٢٤١

(٢) م.س. ج ١ ص ٦٦

(٣) يقول ابن سريج: «ما رأيت من المتفقهة من اشتغل بالكلام فأطلع.... يفوته الفقه ولا يصل الى معرفة الكلام».

٦٧٦هـ) وجمال الدين المزي (٦٥٤ - ٦٤٣هـ) ^(١) والعبادي (٤٥٨هـ) - لأن
الثلاثة الاوائل لم يذكروا فى طبقاتهم لفقهاء الشافعية : الأشاعرة ومتكلمى
الشوافع ، أما الرابع فلأنه يرفض انتساب ابن كلاب المتكلم إلى الشافعية .

وأخيراً فإننا نرى أن الكلام من ابن عساكر والسبكي قد أهمل الناحية الإيجابية
فى علم الكلام مما تمنع به كتابات الأشاعرة : كالكلام فى الحركة والسكون
والجسم والعرض والزمان والجواهر الفردة والطفرة ... الخ ، وذلك أسلوب بارع فى
عرض الموقف الأشعرى ، يبعده عن مظنة الانحراف والابتداع ، وقد كان السبكي
يرى أن السلف كانوا دائماً ضد كلام المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات ،
ولكنهم لم يكونوا ضد كلام أهل السنة وأن « الكلام » ولو أنه منزلق خطر إلا أنه
ضرورى فى بعض المواقف للدفاع عن العقيدة .

ولهذا فهو يصم موقف الغزالي الذى هاجم علم الكلام فى « الجام العوام ... »
بالضعف وعدم التمكن فى هذا العلم .

والخلاصة :

إن دعاة الأشعرية - تلهفا منهم على الارتباط بالسلف وأهل السنة على وجه
المعموم - قد انتهوا إلى أن للأشعرية وجهين : وجه سلفى شافعى ووجه كلامى .
وهم يبررون هذا الازدواج فى موقفهم بأنه نوع من الاجتهاد ، ولكن الشافعية
يرفضون استخدام الاجتهاد فى غير مباحث الفقه أى فى العقائد ^(٢) .

وكذلك فقد فشلت الأشعرية فى إثبات خوض السلف الميكر فى الكلام ، وفى
القول بأن الشافعى له أقوال مؤيدة لعلم الكلام إلى جوار أقوله فى ذمة .

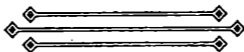
وعلى هذا فقد ظهر عجز الأشعرية عن إثبات إنتسابها إلى السلف وفشلها فى
إضفاء صفة الشرعية على موقفها ، كما أقيمت العقبات ضد تسللها إلى مدارس
الفقه السنى ، بحيث أننا نرى غالبية الشافعية المتأخرين يدمغون الأشاعرة بالتطفل
عليهم ، الامر الذى جعلهم يواجهون عداوة مريرة منهم ومن الحنابلة على السواء

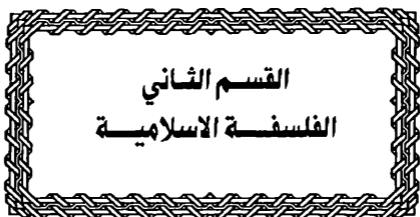
(١) كان المزي من أصحاب ابن تيمية المتوفى عام ٧٢٨ هـ ، ومن تلامذته السبكي وابن كثير .

(٢) طبقات السبكي ج ٣ ص ٢٦٤ .

كما حدث للمعتزلة من قبل، ولم تكن هذه العداوة ضد موقف الأشعرى فى «الإبانة» بقدر ما كانت موجهة إلى موقفه فى التأويل وإلى منهجه العقلى. وإزاء هذه المقاومة العنيفة اندفع الأشاعرة فيما بعد إلى إيثار طريق النظر العقلى مما أقام بينهم وبين السلف حاجزاً لم يتمكنوا من تخطية، وعلى هذا فإنه تسقط الدعوى العريضة التى يطلقها بعض مؤرخى علم الكلام المحدثين والتى مؤداها أن المذهب الأشعرى، هو المذهب السنى السائد فى العالم الإسلامى، وأن من أراد عقيدة السلف الصحيحة فلتكن الأشعرية قبلته. والحق أن البون شائع بين موقف السلف ومذهب الأشاعرة من حيث أنه لم يثبت أن السلف قد استخدموا الكلام فى شرح العقيدة، أو مالوا إلى التأويل فى تفسيرها،

يبقى أن نقول: إنه قد يصدقُ هذا الادعاء العريض إذا لم يكن للأشعرى غير كتاب الإبانة وقسم من المقالات. أما وقد تمسكت الأشعرية بنسبة كتبه الأخرى إليه فلا يبقى إلا أن تمسك بشجب كل محاولة لربط الموقف السلفى بالموقف الأشعرى.





القسم الثاني
الفلسفة الإسلامية



الفصل الحادى عشر



الكندى

فيلسوف العرب

١٨٥ / ٢٥٦ هـ - ٨٠١ / ٨٧٠ م

أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندى^(١) فيلسوف العرب وأول فلاسفة الاسلام ويرجع نسبة إلى يعرب بن قحطان من عرب الجنوب، وكان أجداده ملوكا على كنده، ولسنا نعرف على وجه الدقة ظروف مولده ونشأته الاولى فقد ولد حوالى سنة ١٨٥ هـ وكان أبوه اسحاق بن الصباح أميراً على الكوفة فى زمن المهدي والرشد، ويشير القفطى إلى أن الكندى عاش فى البصرة فى مطلع حياته ثم انتقل منها إلى بغداد حيث أقبل على العلوم والمعارف لينهل من معينها، وذلك فى فترة الانارة العربية^(٢) على عهد المأمون والمعتصم، وفى جو مشحوم بالتوتر العقائدى بسبب مشكلة خلق القرآن وسيطرة مذهب الاعتزال وذبوع التشيع، وكان القرن الثالث الهجرى يموج بألوان شتى من المعارف القديمة والحديثة. وذلك بتأثير حركة النقل والترجمة فأكب الكندى على الفلسفة والعلوم القديمة حتى حدقها.

وعرف عنه أيضاً مساهمته فى حركة نقل التراث اليونانى إلى العربية فكان يهذب ما يترجمه غيره وذلك كما فعل بكتاب أتولوجيا أرسطوطاليس. وكان له نفر من التلاميذ يقومون بالترجمة تحت إشرافه، وإتصل الكندى بقصر الخلافة

(١) راجع ابن النديم : الفهرست - ص ٢٥٥. ابن أبى الطيبعة : طبقات الأطباء. القفطى : أخبار

الحكماء ص ٢٤١ - ٢٤٧. صاعد: طبقات الأم ص ٥٩.

(٢) راجع أحمد أمين ضحى الاسلام ج ١ ص ١٤/١٩٣٤.

دى بور: تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ٢١ / ١٩٣٨.

فعمل طبيياً ومنجماً غير أنه طرد منه على عهد المتوكل حينما عادت الخلافة إلى مذهب أهل السنة مهمل مذهب الاعتزال الذي كان عليه المأمون .

أثار الكندي الفلسفية :

اختلف المؤرخون في تعداد كتب الكندي فقال القفطي أنها مئتان وثمان وثلاثين رسالة، ولكن صاعد يذكر أن للكندي خمسين رسالة فقط . والواقع أن رسائل الكندي الفلسفية قد فقد معظمها . ولم تكن هذه الرسائل سوى صفحات موجزة متنوعة الموضوعات والمسائل فبعضها في الفلسفة والمنطق والبعض الآخر في الموسيقى والحساب والعلم الطبيعي وغير ذلك .

على أن الكندي قد أهتم اهتماماً شديداً بتعريف وتحديد الالفاظ الفلسفية وله رسالة في (حدوث الاشياء ورسومها) حدد فيها معاني المصطلحات الفلسفية فأشار إلى معنى العلة الأولى والعقل والطبيعة والنفس والابداع والهولوى والصورة، ويبدو أن معظم هذه التعريفات مستمد من الفلسفة الأرسطية، وقد أهتم الكندي بتحديد الالفاظ الفلسفية لأنه كما يقول يهتم بإيضاح طرق المعرفة التي توصل إلى الحقيقة،

وإذا كانت معظم رسائل الكندي قد فقدت فإنه قد بقيت لدينا مجموعة من رسائله نشر منها كتاب الكندي إلى المعتصم بالله ومجموعة نشرت في جزئين يتضمن الجزء الاول منها نشرة أخرى لهذا الكتاب المهدى إلى المعتصم وهو في الفلسفة الأولى ثم الرسائل التالية :

- ١ - رسالة في حدود الاشياء ورسومها .
- ٢ - رسالة في الفاعل الحق الأول التام .
- ٣ - رسالة في إيضاح تناهى جرم العالم ،
- ٤ - رسالة في ماهية مالا يمكن أن يكون لانهاية له وما الذي يقال لا نهاية له .
- ٥ - رسالة في وحدانية الله وتناهى جرم العالم .

- ٦ - رسالة فى علة الكون والفساد .
 ٧ - رسالة فى الإبانة عن سجود الجرم الاقصى .
 ٨ - رسالة فى أنه توجد جواهر لا أجسام .
 ٩ - رسالة فى القول فى النفس .
 ١٠ - كلام فى النفس .
 ١١ - رسالة فى ماهية النوم والرؤيا .
 ١٢ - رسالة فى كمية كتب أرسطو .
- أما الجزء الثانى من مجموعة رسائل الكندى الفلسفية فإنه يتضمن الرسائل التالية:

- ١ - رسالة الكندى فى الجواهر الخمسة .
 ٢ - رسالة الكندى فى الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الاربعية .
 ٣ - رسالة الكندى فى أن العناصر والجرم الاقصى كرية الشكل .
 ٤ - رسالة الكندى فى السبب الذى له نسبت القدماء الاشكال الخمسة إلى الإسطقات .
 ٥ - رسالة الكندى فى الجرم الحامل بطباعه اللون من العناصر الأربعة والذى هو علة اللون فى غيره .
 ٦ - رسالة الكندى فى العلة التى لها تكون بعض المواضع لا تكاد تمطر .
 ٧ - رسالة الكندى فى علة كون الضباب .
 ٨ - رسالة الكندى فى علة الثلج والبرد والصواعق والرعد والزهمير .
 ٩ - رسالة الكندى فى العلة التى لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الارض .
 ١٠ - رسالة الكندى فى علة اللون الأزوردى الذى يُرى فى الجو فى جهة السماء ويُظن أنه لون السماء .

حقيقة الفلسفة عند الكندي :

تضمنت رسالة الكندي في الفلسفة الأولى بعض الاتجاهات التي فهمها الكندي من خلال دراسته لتراث الاقدمين وقد اتضح منها أن الكندي يرى أولاً أنه لا بد لدراس الفلسفة من تحديد معاني الالفاظ ثم دراسة الرياضيات إذ أنها مقدمة ضرورية للتفلسف وكذلك لا بد في نظره من معرفة كتب أرسطو حتى تتضح أصول المسائل ، وهو يرى أن الذين ينكرون الفلسفة يقعون في تناقض فاضح لأنهم في نظره يجب أن يقيموا الدليل على رأيهم في إنكار الفلسفة وهم في هذا الأمر يحتاجون إلى الفلسفة فكأنهم يستندون في دعواهم على الموضوع الذي ينكرونه ومن ثم فإنهم يقعون في التناقض .

ويبدو أن الكندي قد اتبع طريقة التخير والتلفيق التي إبتدعتها الأفلاطونية المحدثة فهو أولاً مسلم معتزلي يجعل حقائق الوحي والايمان في ذات الله وصفاته وأفعاله في المرتبة الأولى بالنسبة لحياته الروحية وهو أيضا يعمد إلى العقل ويلجأ إلى التأويل في تفسير الآيات القرآنية، وبالإضافة إلى هذا فإنه يستند إلى أقوال أرسطو في العلم الطبيعي وإن خالفه في قوله بقديم العالم أما في الاخلاق فإنه يتبع تعاليم سقراط وأفلاطون، وفي دراسة النفس يستخدم كثيرا من آراء أفلاطون.

والكندي كثيره من فلاسفة الاسلام يحاول التوفيق بين الفلسفة والدين، فلما كانت الفلسفة علم الحق بالعقل وكذلك الدين علم الحق عن طريق الوحي وكان ما جاء به الوحي موافقاً للعقل فإن الحقائق التي تأتي بها الفلسفة تتفق مع حقائق الدين.

يقول الكندي في رسالته إلى المعتصم «في علم الاشياء بحقائقها» (أى في الفلسفة) : علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع والسبيل اليه والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه ، فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالافرار بربوبية الله وحده ويلزوم الفضائل المرتضاه عنده وترك الرذائل المضاده

للفضائل فى ذواتها وآثارها^(١) ومعنى هذا أن الكندى يقرر صراحة موافقة العقل للنقل أو الفلسفة للدين .

أما تقسيمه للفلسفة فهو مستمد من تقسيم أرسطو لها فهو يقسّمها إلى قسم نظرى وقسم عملى، أما القسم النظرى الذى يكون غرض الفيلسوف فيه نظرياً أى إصابة الحق فهو علم الأشياء بحقائقها ومنه علم الربوبية وعلم الوجدانية، وأما القسم العملى الذى يكون رسمه الكندى أمام الفيلسوف لمعرفة الحقيقة هو الطريق الأفلاطونى فهو يذكر أن الروح الفلسفية أساسها الحب والنور وتمجيد قوى العقل والقلب وأنه يجب أن يبدأ الدارس للفلسفة بتعلم الحساب والهندسة والفلك والموسيقى وينتهى بالجدل الذى هو أسلوب معرفة الفلسفة، وقد ذكرنا أنه لا بد من الرياضيات كمقدمة للفلسفة، ومجد الكندى يطبق هذا الرأى الافلاطونى فى كلامه عن منهج الفيلسوف فى تعرضه للحقيقة، وله رسالة فى ذلك هى رسالة فى (أنه لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضيات) .

كان الكندى إذن أول من مهد الطريق لدراسة الفلسفة عند المسلمين فجمع أشتاتاً من المعارف الفلسفية من بينها آراء لفيثاغورث وأخرى لأفلاطون وغيرها لأرسطو وقد أحتل ذلك كله بأراء الشراح من أمثال الاسكندر الافرودىسى وفورفورىوس ولهذا فإن هذه المحاولة الاولى للتفلسف عند الكندى لم يستطع صاحبها أن يرتقى بها مستوى المذهب الفيلسفى بل ظهرت فى صورة مجموعة من الآراء المفككة التى اختيرت من بين خليط كبير من الأفكار والآراء . وعذر الكندى فى ذلك أنه الرائد الاول فى ميدان الفلسفة الاسلامية وأنه كان يجب أن تتضح المسائل بعض الشئ لكى تظهر فى صورة مكتملة عند الفارابى وابن سينا ومن تلاهما من الفلاسفة . والكندى أيضا يمثل الحلقة الوسطى بين علم الكلام والفلسفة إذ أنه معتزلياً يدين بمذهب التأويل وإعلاء سلطة العقل وله مواقف كلامية معروفة فيما يختص بصفات الله وأفعاله .

وكذلك يجب أن نضع فى حسابنا موقف أهل السنة من الكندى حينما اجترأ على ما تواضع عليه جمهرة علماء السنة من تحريم الاشتغال بالفلسفة وعلوم

(١) رسائل الكندى الفلسفية - الجزء الاول - ص ١٠٤ .

الأقدمين بحجة أنها تورث الكفر، وقد ثار بالفعل علماء أهل السنة في وجه الكندي وقاومه نفر منهم نذكر من بينهم أبا معشر جعفر بن محمد البلخي الذي تهجم على الكندي وشنع عليه وأثار عليه الجمهور « فُدس عليه الكندي من حسن لديه النظر في بعض علوم الفلسفة حتى اشتغل بها وانقطع بذلك شربه عنه » ويذهب الكندي إلى حد تكفير من يحارب الفلسفة فيقول : « ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفرة » (١) .

فلسفة الكندي:

تناول الكندي في فلسفته المشاكل الرئيسية الثلاث : الله ، والعالم ، والنفس .

أولاً - العلم الالهي أو الفلسفة الالهية :

تعد دراسة الفلسفة لمشكلات الالهوية استمراراً لموقفه الكلامي الاعتزالي ونجد صورة لهذا الموقف في رسالتيه المعنوتين : « في الفلسفة الأولى » و « في وحدانية الله وتناهي جرم العالم » وفي هاتين الرسالتين يبحث الكندي في طبيعة الله ووجوده وصفاته .

فإنه من حيث طبيعته هو الانية الحقة (التي لم تكن ليس ولا تكون أبداً لم يزل ولا يزال أيس أبداً) (٢) فإنه هو الوجود التام الذي لم يسبقه وجود ولا ينتهي له وجود ولا يكون وجود إلا به وهو كذلك من حيث الصفات واحد تام فالوحدة من أخص صفات الله إذا هو واحد بالعدد واحد بالذات ، وواحد في فعله بحيث لا يمكن أن يحدث تكثر في ذاته نتيجة لفعله. وهو لا تجوز فيه الكثرة لأنه ليست له هيولى أو صورة أو كمية أو كيفية أو إضافة وليس له جنس أو فصل أو شخص أو خاصة أو عرض عام وكذلك فهو ليس متحركاً ومن ثم فهو وحدة محضة. وكذلك هو أزلي أي أنه ليس هناك ما هو أقدم منه، وكذلك مالا يستمد وجوده

(١) م.س. ص ١٠٤

(٢) الأيس : هو الموجود وليس هو اللاموجود، فنقول تأليس الأيسات عن الليس أي وجود الموجودات عن اللاوجود، وهذا هو تعريف الفعل الابداعي الحقيقي أي - إيجاد الموجودات من العدم أي من لا شيء

من غيره فلا أنه ليس هناك ما هو أقدم منه، وكذلك ما لا يستمد وجوده من علة له ولا موضوع له ولا محمول ولا فاعل ولا سبب وهو كذلك لا يخضع للفساد ولا يتحرك، ومن ثم فإنه ليس له زمان لأن الزمان عدد الحركة. ولهذا الموجود الأزلى فعل خاص به أى الابداع ويعرفه بأنه تأسيس الایسات عن ليس ومن ثم الله هو العلة الأزلى وهو الفاعل الأول والمتعم لكل شئ ومؤسس الكل عن ليس .

وللكندى براهين وأدلة على اثبات وجود الله وهو يقيم هذه البراهين على وجود الحركة والكثرة والنظام كما فعل أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان ، وبرهانه الاول يستند إلى صفة الحدوث ، فالشئ فى نظره لا يمكن أن يكون علة لذاته أى لا يمكن أن يكون موجدا لذاته اذ العالم حادث وله بداية فى الزمان لأنه متناهى ومن ثم فلا بد له من محدث ومحدثة هو الله، والدليل قائم على ارتباط فكرة العلية بفكرة الحدوث .

أما الدليل الثانى على وجود الله فهو قائم على كثرة الموجودات، فيرى أنه لا يمكن أن تكون فى الأشياء كثرة ولا وحدة بلا كثرة فى كل محسوس أو ما يلحق المحسوس ولما كانت المحسوسات كلها مشتركة فى الكثرة والوحدة كان ذلك عن علة لا عن صدفة، وهذه العلة هى أمر آخر غير الأشياء المشتركة فى الوحدة والكثرة لانه لو كان غير ذلك لاستمر بنا التسلسل إلى ما لا نهاية ولا يمكن أن يكون شئء بالفعل بلا نهاية فلا يبقى إلا أن يكون لاشتراكهما علة أخرى غير ذاتهما أرفع وأشرف منهما وأقدم إذ العلة قبل المعلول بالذات^(١)

أما البرهان الثالث على وجود الله فهو قائم على التدبير، وهو برهان الغائية فى الكون الذى أشار اليه أرسطو ومضمونه أن العالم المرئى لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يرى، والعالم الذى لا يرى لا يمكن أن يكون إلا بما يوجد فى هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه .

ثانياً - الفلسفة الطبيعية :

عرض الكندى لموقفه الطبيعى فى عدة رسائل نستكشف منها أنه يتبع طريقة التوفيق بين أرسطو وأفلاطون وأنه يرى أن الموجود علة قصوى هى الله فقد خلق

(١) راجع رسائل الكندى الفلسفية - الجزء الاول «رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم» .

العالم ونظمه ودبره وسيره بعضه علة للبعض الآخر ، وفعل الخلق هو عملية ابداع أى إيجاد من العدم . ويفسر الكندى فعل الابداع على أنه احداث فى الزمان أى أن العالم مخلوق محدث ، وبذلك يرد على قول أرسطو بقدم العالم . والواقع أن مشكلة قدم العالم هذه قد أثارت حولها مناقشات مستفيضة عند الفلاسفة الذين يحاولون التوفيق بين الدين والفلسفة إذ أن قبول الموقف الارسطى القائل بقدم العالم يعنى إنكار صفة الخلق بالنسبة لله وهذا موقف تأباه سائر الأديان ذلك لأنها تعتبر فعل الخلق قوام الجوهر الالهى ، ولهذا فإن فلاسفة الإسلام والمسيحية قد انحازوا إلى جانب أفلاطون حينما جعل العالم محدثاً وترك ترتيبه للصانع ، ومجد ذلك مفصلاً فى محاوراة تيمائوس لأفلاطون^(١) . وللغزالي موقف معروف فى كتاب التهافت يتهم فيه على فلسفة أرسطو والطبيعيين الذين يقولون بقدم العالم .

والكندى يتابع الموقف الارسطى فى التفسير الطبيعى فيتكلم عن الحركة والتغير ويقول ان الحركة على أنواع كثيرة ومنها الكون والفساد وأنه لكى يبحث عن علة تلك الحركات يجب أن يستعرض أولاً العلل الارسطية الأربع وهى علل كون كل كائن وفساد كل فاسد وهذه العلل كما أوضحها فى رسالة حدود الاشياء ورسومها هى : العلة المادية وهى ما منه كان الشئ أى عنصره ، ثم العلة الصورية وهى صورة الشئ التى بها هو ما هو ، ثم العلة الفاعلية وهى مبتدأ حركة الشئ التى هى علتة ، وأخيراً العلة الغائية وهى ما من أجله فعل الفاعل مفعوله^(٢) .

وينتهى الكندى من بحثه عن العلل الأربع الارسطية إلى أن ثمة علة قصوى فاعلة هى العلة الأولى أى الله ، وعلة العلل . وأما العلل القرينية من هذه العلة القصوى فهم الأشخاص السماوية أى الكواكب التى تعمل بواسطة العناصر الإربعة لكون كل كائن وفساد كل فاسد . ولما كان الكون والفساد لا يحدثان إلا فى ذوات الكيفيات والمتضادات لهذا فإنها محصوران تحت فلك القمر، وما فوق فلك القمر أى ما بينه وبين نهاية جسم الفلك وهو الجرم الأقصى فلا يعرض فيه الكون والفساد ، ومن ثم فإن القسم الأول من العالم وهو ما تحت فلك القمر يحتل

(١) راجع للمؤلف تاريخ الفكر الفلسفى - الجزء الاول . «تكوين العالم الطبيعى عند افلاطون» .

(٢) راجع رسائل الكندى الفلسفية - الجزء الاول - ص ١٦٩ .

بالعناصر الأربعة ومركباتها وهو عالم التغير والكون والفساد ، أما القسم الثاني من العالم الذى يمتد من فلك القمر إلى نهاية العالم فهو لا يقبل الكون والفساد لأنه خال من الكونيات، وتقع الأرض فى وسط العالم وهى كرة ثابتة فى مكانها كرة من الماء ثم كرة من الهواء وأخيراً كرة من النار ثم تأتى الافلاك بأجرامها وآخرها الفلك الأقصى الذى يحيط بالعالم ويسمى (جسم الكل) ولا ملاء بعده لأنه لا جسم بعده ولا خلاء بعده لأن معنى الخلاء مكان لا متمكن فيه . وحركة الفلك دائرية وهو يدور حول نقطة ثابتة هى مركز العالم، والفلك هو الذى يحدث الحياة فى العالم الأرضى فهو الذى يخرجها من القوة إلى الفعل، والاجرام الفلكية حية ناطقة مميزه ويقع فى أشرف جزء منها أى الجرم العالى القوة النفسانية الشريفة الفاعلة بحيث يصبح الكل حيوانا واحدا . وكان الكندى يجعل للعالم نفساً كلية مثل أفلاطون ، هذه النفس هى العلة الفاعلة القريبة التى استمدت النفوس الجزئية منها وجودها .

ويحاول الكندى اقامة البرهان على حدوث العالم مخالفاً بذلك أرسطو وموافقا للعقيدة الاسلامية ولآراء المتكلمين فى عصره، ويقوم دليل الكندى على تحديد معنى الزمان والحركة فكل ما هو فى العالم متحرك، والزمان عدد الحركة بحساب المتقدم والمتأخر كما يقول أرسطو، فإذا كانت هناك حركة كان هناك زمان، وإذا لم تكن هناك حركة لم يكن زمان، والحركة إنما هى حركة الجرم فإن كان ثمة جرم كانت حركة وأن لم يكن جرم لم تكن حركة، ومن ثم فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً فى الوجود إذ هى معا . والزمان متناه إذ لا يعقل أن يكون زمان بالفعل لا نهاية له، ذلك أن الجرم المتحرك متناه ومن ثم حركته متناهية، ويجوز أن نتخيل زمانا لا متناهيا بالقوة فقط بحيث نتوهم امكان وجود ما هو أعظم منه فلا نهاية فى التزايد من جهة الامكان، إذ الامكان هو القوة. واذن فاعتبار الزمان لا متناهيا إنما يكون بالقوة ولما كان الزمان فى حقيقة أمره متناهيا أى أن له نهاية فلا بد أن يكون له بداية، وما دام هو مقياس الحركة وأن الحركة لا يمكن أن تكون بدون الموجودات المتحركة التى هى مجموع موجودات العالم فإذا ن تكون الحركة محدثة والعالم محدث. ويرجع دليhle على حدوث العالم إلى اثباته لعدم تناهى الزمان وإلى قوله بأن الزمان والحركة والموجودات لا يسبق بعضها بعضاً

فى الوجود وإنما توجد معاً ، فالزمان والحركة والعالم كلها محدثة إذ لها نهاية وبداية .

ثالثاً - النفس :

١) تعريف النفس :

يعرف الكندى النفس فى رسالة « حدوث الاشياء ورسومها » بأنها « تمامية جرم طبيعى ذى آلة قابل للحياة » أو « إستكمال أول لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة » وهذان التعريفان لأرسطو كما نعلم ، والواقع أن الكندى له رأى جديدة فى النفس وإنما هو يردد أقوال الأقدمين عنها وما يورده فى رسالتيه الوجيزتين عن النفس مستمد من كتاب الربوبية المنسوب خطأ لأرسطو ، وليس من كتاب « النفس » لأرسطو إذ الأرجح أن الكندى لم يطلع على هذا الكتاب .

والى جوار التعريفين الارسطيين السابقين نجد عند الكندى تعريفاً ثالثاً يظهر فيه تأثير أفلاطون ، فهو يعرف النفس بأنها « جوهر عقلى متحرك من ذاته » وأنها جوهر إلهى روحانى بسيط لا طول له ولا عمق ولا عرض وهى نور البارى ، والعالم الأعلى الشريف الذى تنتقل إليه نفوسنا بعد الموت هو مقامها الأبدى ومستقرها الدائم أى أن الكندى يحترف صراحه بخلود النفس ولكنه لا يذكر هل وجدت قبل البدن كما يقول أفلاطون أم أنها وجدت معه كما تذكر النصوص الدينية . ولكنه يؤكد أن علاقة النفس بالبدن علاقة عارضة مع أنها لا تفعل إلا به فهى متحدة به رغم أنها تبقى بعد فئاته .

ب) رحلة النفس الى العالم الاعلى :

وتختلف النفوس من حيث وصولها إلى المستقر الأعلى ، فمنها ما يكون فى غاية النقاء فيخلص إلى العالم الشريف ساعة مفارقتها للبدن ، ومنها ما فيه دنس وأشياء خبيثة فيقيم فى كل فلك من الأفلاك مدة من الزمان حتى يتهدب وينقى ويرتفع إلى فلك كوكب أعلى ، فيترقى صعوداً من فلك القمر إلى فلك عطارد ثم يصير إلى الفلك الأعلى : « فإذا صارت إلى الفلك الأعلى ونقيت غاية النقاء ، وزالت أدناس الحس وخيالاته وخبثه منها ، ارتفعت إلى عالم العقل . وطابقت نور البارى . وفوض اليها البارى أشياء من سياسة العالم لتلذذ بفعلها والتدبير لها » .

ويذكرنا هذا الترقى التدريجي للنفس عبر أفلاك الكواكب بالجدل الصاعد عند أفلاطون، غير أن رحلة النفس هنا تتخذ الكواكب الحية العاقلة محطات روحية لها فترسم بذلك الطريق الذى سيشير اليه الفارابى فيما بعد فى نظرية فيض عقول الكواكب عن واجب الوجود، وكان المؤرخون قد ظنوا أن الفارابى هو أول من أشار إلى نظرية العقول العشرة من الإسلاميين ولكن الكندى - كما تبين لنا - هو الذى وضع الخطوط الأولية لهذه النظرية أو أنه قد تلقاها من التراث اليونانى وعرضها بصورة أولية ساذجة وجاء الفارابى فأحكم اخرجها على الصورة التى نجدها بها فى المدرسة المشائية الإسلامية .

ج) قوى النفس :

يشير الكندى إلى النفس الثلاثية كما أوردها أفلاطون، وكان أرسطو قد اعتقد خطأ أن أفلاطون يقول بثلاث نفوس متمايزه مما يهدد وحدة النفس ، ولكن الواقع أن أفلاطون قد تكلم عن نفس واحدة لها ثلاث قوى هى : القوى الغضبية والقوة الشهوانية والقوة العقلية ورمز لها بالعربة ذات الجوادين اللذين يمثلان القوة الغضبية والقوة الشهوانية أما الحوذى الذى يشد أعنة الجوادين فهو يرمز إلى القوة الناطقة. وقد أدرك الكندى حقيقة الموقف الأفلاطونى وكيف أنه يشير إلى النفس كجوهر روحانى بسيط له قوى ثلاث، وجميع هذه القوى تتعلق بالنفس « ومنها ما له آلة أولى مشتركة بين الحس والعقل وهى الدماغ موضع جميع القوى النفسية . ومنها ما له آلات ثوان كأعضاء الحس الخمس » .

ويذكر الكندى فى موضع آخر من رسائله أن فى النفس قوتين متباعدتين هما : الحسية والعقلية وبينهما قوى أخرى متوسطة هى القوة المصورة والغاذية والنامية والغضبية والشهوانية .

١ - القوى الحاسة : وهى التى تدرك صور المحسوسات فى مادتها. وينصب إدراكها على الصورة الجزئية ، وليست لها القدرة على تركيب الصور التى تدركها، وأما آلاتها فهى الحواس الخارجية الخمس .

٢ - القوى المتوسطة : ومنها القوة المصورة أى المتخيلة وهى القوة التى توجد صور الاشياء الشخصية مع غيبة حواملها عن حواسنا، أى أنها تستحضر الصور

المحسوسة مجردة من مادتها ، وتستطيع مثلا أن تركب إنسانا برأس أسد « وقد تعمل هذه القوة أعمالها فى حالة النوم واليقظة » .

والحفظ أى القوة الحافظة من القوى المتوسطة فهى تقبل الصور التى تؤديها إليها المصورة وتحفظها ، وهى الذاكرة .

ومن القوى المتوسطة أيضاً « القوة الغضبية » أو « القوة الغلية » وهى التى تحرك الإنسان فى بعض الأوقات ، فتحمله على ارتكاب الأمر العظيم . وكذلك « القوة الشهوانية » وهى التى تتوق فى بعض الأوقات إلى بعض الشهوات ، وأخيرا القوة الغازية والقوة المنمية .

٣ - القوة العاقلة : وهى تدرك المجردات أى صور الأشياء بدون مادتها . وموضوعات إدراكها على نوعين : المبادئ العامة كقانون العلية وقوانين الفكر الأساسية . وكذلك الأنواع والاجناس وليس الأشخاص أو الجزئيات .

ورسالة الكندى فى العقل تلقى الضوء على موقفه من مشكلة الإدراك العقلى وهو فى هذه الرسالة متأثر بأرسطو وشرحه ولا سيما الإسكندر الأفروديس وهو يقسم العقل فى هذه الرسالة على الوجه التالى :

العقل الذى بالفعل أبدأ - العقل الذى بالقوة - العقل الذى خرج فى النفس من القوة إلى العقل - العقل الظاهر .

فالعقل - على النحو - واحد - يوجد فى النفس بالقوة ويخرج إلى الفعل تحت تأثير المعقولات أنفسها ، وكان الاسكندر قد أشار إلى ان العقل الفعال هو الذى يخرج العقل من القوة إلى الفعل ، وتبعه فى ذلك الفارابى والاسلاميون . أما أفلاطون فإنه يجعل من التذكر وسيلة لإدراك المعقولات ، فالكندى اذن يرى أن المعقولات هى التى تخرج العقل بالقوة من وضعه على النحو وتجعل منه عقلا بالفعل ، وهذا العقل بالفعل يكون عند إستعماله ما يسمى بالعقل الظاهر ، ويعتبر عند وجوده فى النفس قنية أو ملكة أو ما يسمى بالعقل المستفاد .



الفصل الثاني عشر



الفارابي

المعلم الثاني

٨٧٠ م / ٢٥٧ هـ - ٩٥٠ م / ٣٣٩ هـ

هو أبو نصر محمد بن محمد طرخان بن أوزلخ المعروف بالفارابي والمؤرخون أمثال ابن ابى اصيعة والقفطى والبيهقى، وابن النديم وابن خلكان(١) هؤلاء جميعاً لا يختلفون في إيراد هذه التسمية على الصورة التي ذكرناها، ويتفق صاعد صاحب طبقات الامم معهم في ذلك الا أنه موضوع آخر يقول هو نصر بن أبى نصر .

والفارابي تركى الاصل الا أن ابن أبى اصيعة يذكر أن أباه فارسى الاصل تزوج من امرأة تركية وكان فائداً في الجيش التركى. والفارابي منسوب الى (فاراب) ولكن ابن النديم يقول أن أصله من الفارياب من خراسان والبيهقى يقول أنه من فارياب من تركستان لكن هذه التسمية غير صحيحة وإن صحت كان يجب أن يسمى بالفاربانى. ويذكر ياقوت أن فارياب تقع بين سيحون وجيحون في تركستان، وبينما يتفق معظم المؤرخين بأنه ولد بفارياب بتركستان نجد المستشرقين يستندون الى رأى ابن حوقل الذى يقول أن الفارابي ولد بيلدة وسيج على الشاطئ الغربى

(١) فيما يختص بحياة الفارابي راجع البحث القيم الذى وضعه بالفرنسية الدكتور ابراهيم يومى مذكور عن «منزلة الفارابي في المدرسة الاسلامية الفلسفية» باريس سنة ١٩٣٤ - ثم راجع أيضاً : صاعد : طبقات الامم ص ٦١ - ابن أبى اصيعة : عيون الانباء في طبقات الاطباء ج ٢ ص ١٢٤ - القفطى : أخبار العلماء باختيار الحكماء ص ١٨٢ ابن خلكان : وفيات الاعيان ج ٢ ص ١٠٠ - البيهقى (ظهير الدين) : تنمة صوان الحكمة ص ٨٢ - الشهرزورى : نزهة الارواح، وروضة الانوار (مختلط) ص ١٨٠ من نسخة المرحوم الاستاذ محمود الخضرى.

من نهر سانداريا في اقليم تركستان، ومن ثم فقد نسب الفارابي الى الولاية اذ
أن وسيج هذه كانت في ولاية فارب في تركستان.

ولد الفارابي حوالي سنة ٢٥٧هـ - ٨٧٠م. وتوفى سنة ٣٣٩هـ الموافقة لسنة
٩٥٠م وذلك حسب رواية ابن خلكان.

نشأته:

ليست لدينا معلومات مؤكدة تلقي ضوءاً على النشأة الاولى للفارابي على وجه
الدقة، ونحن نعلم أنه ارتحل الى بغداد طلباً للعلم وأنه تتلمذ فيها على أبي بشر متى
ابن يونس المتوفى سنة ٣٢٨هـ - سنة ٩٣٩م فتلقى عنه الحكمة، وكان أبو بشر
مسيحياً نسطورياً وكان من مترجمي الكتب اليونانية واليه انتهت رئاسة المنطقيين
في عهده.

أكب الفارابي في بغداد على دراسة المنطق ثم ارتحل إلى حوران واتصل بيوحنا
بن حيلان في عهد المقتدر وبالضبط في بداية حكمه سنة ٩٠٧ - ٢٩٥هـ، ويذكر
صاعد أن الفارابي أخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان، ويؤكد ابن خلكان أن
يوحنا هذا هو أستاذ الفارابي في المنطق، وهذه اذن هي الشخصية الثانية التي تلقى
الفارابي العلم عليها وعلى الاخص المنطق وهي شخصية يوحنا أما الشخصية الثالثة
التي يدين لها الفارابي بتكوينه اللغوي فهي كما يذكر ابن أبي أصيبعة شخصية
أبي بكر بن السراج الذي كان يقرأ على الفارابي صناعة النحو لقاء دروس الفارابي
له في المنطق، ولكننا لا نعرف على التحديد المصدر الذي استقى الفارابي منه علمه
بالرياضيات والموسيقى وعلمه بالطب واللغات العديدة التي قيل أنه كان يعرف منها
سبعين لغة.

عاد الفارابي الى بغداد وقد اكتملت شخصيته واتسع أفقه الفلسفي وهناك
انكب على كتب أرسطو يعاود قراءتها وتفهمها المرة بعد الاخرى. حتى قال عن
نفسه أنه قرأ كتاب النفس لأرسطو مائة مرة^(١). وكذلك كتاب السماع الطبيعي
لأرسطو أربعين مرة. (كتاب السماع في الطبيعة أو السمع الكيان) وقد شعر أيضا
بعد هذه المرات الاربعين أنه محتاج لمعاودة قراءة هذا الكتاب. ويبدو أن الخلط الذي

(١) نقل الدكتور الاهواني كتاب «النفس» الى العربية.

حدث في حركة نقل التراث اليوناني عن طريق السريان هذا الخلط الشنيع هو الذي أدى الى غموض النصوص المنقولة وبذلك استغلقت فهمها على الفارابي ومفلسفة الاسلام بعد ذلك، وأقصد بذلك هذا الفهم الصحيح الذي يتفق مع مذهب الاولين وعلى الاخص أرسطو .

قضى الفارابي في بغداد حوالي ثلاثين عاماً أمضاها في الدرس والشرح والتعليم . وكان من تلامذته خلالها الفيلسوف النصراني يحيى بن عدى، ثم انتقل الفارابي بعد هذا الى دمشق سنة ٣٣٠ ويقال أنه كان يعاني في هذه البلدة شظف العيش لأنه كان لا يتكسب عيشته بل كان يؤثر الاشتغال بالحكمة، ويذكر ابن أبي اصيبعة : أن الفارابي كان في أول مرة ناطورا في بستان بدمشق وهو على هذا دائم الاشتغال بالحكمة والنظر فيها والاطلاع على آراء المتقدمين وشرحها وكان ضعيف الحال حتى أنه كان في الليل يسهر للمطالعة والتصنيف ويستضيء بالقنديل الذي للحارس وبقي على ذلك مدة .

ثم أتصل الفارابي بعد ذلك بسيف الدولة الحمداني صاحب حلب فجعله من خواصه وضمه الى بلاطه وقيل أن الفارابي ارتحل الى مصر سنة ٣٢٨هـ وهذه رواية ابن اصيبعة ويقال أنه توفي بدمشق ولكن البيهقي يذكر أنه لقي مصرعه على أيدي جماعة من اللصوص حين انتقاله من دمشق الى عسقلان ولكن يعتقد أن هذه القصة وردت عن مقتل المتنبى لا عن مقتل الفارابي .

شخصيته وصفاته :

كان ميالاً للعزلة زاهداً في متاع الدنيا ميالاً الى حياة الفكر والتأمل، ويحب حياة قدماء الفلاسفة كما يقول ابن خلكان، وكان في دمشق يعتزل الناس ولا يرى إلا عند مجتمع ماء أو اشتباك رياض، وهو أكبر فلاسفة المسلمين على الاطلاق - كما يقول أيضاً ابن خلكان - أخذ عنه ابن سينا وذكره بالفضل وأورد أنه لم يستطع فهم أغراض المعلم الاول في « ما بعد الطبيعة» إلا بعد قراءة رسالة الفارابي في أغراض ما بعد الطبيعة. وذكر ابن سبعين فضل الفارابي على ابن سينا اذ قال : « أن ابن سينا مره مسفط أما هذا الرجل اى الفارابي فهو أفهم فلاسفة الاسلام وأذكروهم للعلوم القديمة وهو الفيلسوف فيها لا غير » . وقد أشار أستاذاً -

المستشرق « لويس ما سينيون » فى مقدمة كتاب الدكتور مذكور عن الفارابى إلى أن هذا الفيلسوف يعتبر أول مفكر مسلم بكل ما فى الكلمة من معنى .

- وقد عرف عن الفارابى الى جوار فضله فى الفلسفة، درايته وتبحره فى علوم اللسان والرياضيات، والكيمياء والعلم المدنى والهيئة والعلوم العسكرية والموسيقى والإلهيات والفقہ والمنطق.

وقد سمي الفارابى بالمعلم الثانى لأنه كان خير المفسرين لكتب المنطق الارسطى ولأنه أيضاً أول من عنى من المسلمين باحصاء العلوم ، هذا الى جانب ما اشتهر به من مواقف فلسفية حاول فيها التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ثم بين الفلسفة والدين على ضوء آراء فلسفة مدرسة الاسكندرية ولقد تناول الرواة قصصا كثيرة عن مكانة الفارابى وذكائه وسعة معارفه.

آثاره ومؤلفاته^(١) :

يقال أن للفارابى حوالى ٣١ مؤلفا باللغة ترجم منها ست إلى العبرانية وترجم بعضها إلى اللاتينية ومن أهم ما ترجم إلى اللاتينية كتاب إحصاء العلوم . وما كتبه الفارابى عن النفس.

ألف الفارابى كثيراً ولكن كتبه لم تنشر ولم يكتب لها مثل ما كتب لآثار ابن سينا من ذبوع وانتشار لأنها كانت فى رقاع وكراريس متفرقة، والقسم الأكبر منها شروح وتعليمات كتب أرسطو وأفلاطون وجالينوس.

ومن كتبه المعروفة ما يلى :

١ - مقالة فى أغراض ما بعد الطبيعة .

٢ - شروح رسالة زينون الكبير اليونانى.

٣ - التعليقات .

٤ - رسالة فيما يجب معرفته قبل تعلم الفلسفة.

٥ - رسالة فى جواب مسائل سئل عنها.

(١) فيما يختص بمجموع كتب الفارابى ومصنفاته راجع كتاب الأستاذ عباس محمود ص ٣٨ - ٦٨ وكذلك دائرة المعارف الإسلامية مادة الفارابى - بيومى مذكور.

- ٦ - رسالة فى إثبات المفارقات.
- ٧ - رسالة فى مسائل متفرقة.
- ٨ - كتاب الجمع بين رأى الحكيمين أرسطو وأفلاطون.
- ٩ - آراء أهل المدينة الفاضلة.
- ١٠ - كتاب تحصيل السعادة.
- ١١ - كتاب السياسة المدنية.
- ١٢ - إحصاء العلوم.
- ١٣ - تحقيق غرض أرسطو فى كتاب ما بعد الطبيعة.
- ١٤ - عيون المسائل.
- ١٥ - ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم.

﴿ فلسفة الفارابى ﴾

فلسفة تليفقية (محاولة الجمع بين رأى الحكيمين : أفلاطون وأرسطو)
 لقد كان للخلط الشنيع - بين آراء الفلاسفة - والذى حدث فى مدرسة الإسكندرية، أثاره الخطيرة على مصير الفلسفة الإسلامية وأسلوب تناول مشكلاتها، بحيث قدر لها أن تسير فى طريق التغير والتلفيق.

وكان الفارابى أكبر ممثل لهذه النزعة فى الفكر الإسلامى، فقد خلط بين آراء كل من أفلاطون وأرسطو، وخيل إليه أن الحكيمين لا يختلفان فى آرائهما ولهذا نراه يبذل مجهودا كبيرا فى كتابه « الجمع بين الحكيمين » لى يرد على القائلين بوجود خلاف بينهما، وهو يبدأ كتابه هذا بقوله :

« أما بعد فإنى لما رأيت أكثر أهل زماننا قد خاضوا وتنازعوا فى حدوث العالم وقدمه، وادعوا أن بين الحكيمين المتقدمين المبرزين اختلافا فى إثبات المبدع الأول، وفى وجود الأسباب منه، وفى أمر النفس والتعقل، وفى المجازات على الأفعال خيرها وشرها، وفى كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية أردت فى مقالتي هذه أن

أشرع فى الجمع بين رأيهما والإبانه عما يدل عليه فحوى قوليهما، ليظهر الانفاق بين ما كانا يعتقدانه، وبزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين فى كتبهما^(١).

ويتابع الفارابى معالجة الموضوع فيورد أولاً تعريف أرسطو للفلسفة من حيث أنها العلم بالموجودات بما هى موجودة، ثم يستطرد القول بأن أفلاطون وأرسطو هما المبدعان الحقيقيان للفلسفة، وأن هذا هو رأى الأكثرين قيهما، ومن ثم - بحسب رأيه - يجب أن يكون ما يصدر عنهما من آراء هو الحقيقة بعينها ما دامت شهادة الكثرة والتواتر محك الصدق والصواب وأساس كل حقيقة. وعلى هذا فإذا وجدنا خلافاً بين آراء هذين الفيلسوفين، فإن هذا الخلاف إما أن يرجع إلى أن تعريف الفلسفة - الذى سقناه - غير صحيح، أو يكون رأى الناس فيهما غير صحيح، أو أن يكون قول الناس بوجود خلاف بينهما فى الأصول فيه نقص وتقصير.

أما تعريف الفلسفة فهو مطابق لصناعتها، ويتبين ذلك من استقراء أقسامها، وقد استخدم أفلاطون القسمة الثنائية فى مباحثها، أما أرسطو فقد استخدم القياس والبرهان، وهما متممان للقسمة الأفلاطونية.

وقد شرع الحكميمان فى استقصاء الموجودات والعلم بها بما هى موجودة دون اختراع أو إغراء أو ابداع.

أما القول بأن آراء الناس فىهما قد تكون غير صحيحة، فمردود عليه لان اجتماع الناس على رأى معين أمر يشهد بصحته، وقد شهد الأكثرون بتقديم هذين الحكميين وضربوا بتفلسفهما الأمثال.

يبقى إذن الرأى الثالث، وهو أن فى معرفة الظانين بهما أن بينهما خلافاً فى الأصول - نقصير.

ثم يشرع الفارابى بعد ذلك فى بيان أوجه الخطأ عند القائلين بوجود خلاف بينهما، ويمهد لذلك بقوله: « إن وراء كل موضوع خلاف سبب ظاهر ».

(١) الجمع بين رأى الحكميين

ثم هو يذكر أن الناس يحكمون عادة بالكل عند استقراء الجزئيات - ذلك بصدد المعاشرات المدنيه والمعادن والطبيعيات، ولما كانوا يرون بين الحكيمين اختلافاً كبيراً في السيرة والأفعال لهذا فقد حكموا بأنها كذلك على خلاف في الاعتقاد وهذا وهم كبير - كما يقول - .

ويستقصى الفارابي أوجه الخلاف المظنونة بين الحكيمين ثم يحاول التوفيق بينهما بطريقة تعسفية ظاهرة، الأمر الذي أعاق أصالته الفكرية عن الانطلاق وعن التعبير في وضوح واستقامة.

فمثلاً نجده بصدد « مسألة الجوهر » يشير إلى أن الناس ظنوا أن ثمة خلافاً بين الحكيمين في فهم كل منهما لطبيعة الجوهر. فأفلاطون يرى أن الجواهر الكلية المعقولة هي أحق الموجودات بالوجود وهي أولها وأسمائها أما أرسطو فهو يرى - على العكس من ذلك - أن الاشخاص أي الجواهر المتشخصة المركبة من صورة مادة هي أوائل الموجودات وأحقها بالوجود.

ويرى الفارابي أن أفلاطون كان يتكلم عم الجواهر في مجال العلم الإلهي حيث توجد الصورة البعيدة عن المادة، أما أرسطو فكان يتكلم عن الجواهر في مجال المنطق والطبيعيات حيث تكون أقرب إلى المحسوس. وقد غفل المعترضون عن هذه الحقيقة، أي عن أن كلا منهما يتكلم في مجال غير المجال الذي يتكلم فيه الآخر. وينتهي الفارابي إلى إثبات أن رأي الحكيمين في الجوهر واحد في المجال الواحد، يقول : « فلما كان بين المقصودين فرق ظاهر وبين الفريقين بون بعيد، وبين المبحوث عنهما خلاف، فقد صح أن هذين الرأيين من الحكيمين متفقان لا اختلاف بينهما، إذ الاختلاف إنما يكون حاصلًا إن حكمًا على الجواهر من جهة واحدة، وبالإضافة إلى مقصود واحد بحكمين مختلفين، فلما لم يكن ذلك كذلك فقد اتضح أن رأيهما يجتمعان على حكم واحد فقد تقديم الجواهر وتفضيلها » (١).

ويستطرد الفارابي - بعد ذلك - محاولاً التوفيق بين الحكيمين بصدد مشكلات

(١) الجمع بين رأي الحكيمين.

المنطق والطبيعة والإلهيات والأخلاف والسياسة. ولقد كانت آراؤه بهذا الصدد من أهم العوامل التي ساعدت على قيام « مشائية إسلامية » يزعم أصحابها بانتمائهم لأرسطو مع أن موقفهم يغلب عليه في جوهره الطابع الأفلاطوني الظاهر.





١ - الإلهيات



أولاً - واجب الوجود، ذاته، وصفاته وأفعاله :

نعرف أن من أهم مشكلات الفلسفة مشكلة الكثرة والوحدة وأن هذه المشكلة عاناها الفكر الفلسفي اليوناني منذ نشأته، ونجد محاورات كثيرة

في المدارس السابقة على أفلاطون بصدده المشكلة. ونذكر بالذات محاولة الفيثاغوريين فقد عالجوا هذه المشكلة بأسلوبهم الرياضي ثم نجد بعد ذلك أن هذه المشكلة قد انتقلت إلى أكاديمية أفلاطون وأنها أحدث أزمة في الفكر الأفلاطوني، فنجد سقراط يتساءل في محاورته « برميندس » كيف تظهر كثرة محسوسة عن وحدة ؟ ثم لا يلبث أن يتجه إلى حل المشكلة بعد أن يفترض وجود مثل رياضية تقول : أن ثمة مثل عليا هي الأعداد المثالية من ١ إلى ١٠ وهذه الأعداد مبدؤها الواحد أو الأول ثم يبدأ التكرار عند الاثنينية ويستمر التكرار الى ما لا نهاية. انتقلت هذه المشكلة وهي محتفظة بطابعها الرياضي إلى مدرسة الإسكندرية الفلسفية مارة بالمدارس الهلينية ونجدها وقد تبلورت في تاسوعات أفلوطين في نظرية تقول بصدور الموجودات عن الواحد هذه الموجودات العليا الصادرة عن الواحد هي هذه العقول الكونية، وقد انتقلت فكرة هذه العقول الكونية - التي أشارت إليها مدرسة أفلوطين بكاملها مع ما لحق بها من رواسب إلى الفكر الإسلامي وظهرت في فلسفة الفارابي ، فلسفته إذن هي المركز الذي صبت فيه تيارات الفلسفة العقلية عن الوحدة والكثرة . وقد صاغ الفارابي هذه النظرية في نظرية العقول العشرة وعلى رأس هذه العقول نجد الواحد أو الأول عند الإسلاميين. ولا نريد أن نستطرد هنا في البحث عن تفصيلات هذا الموقف الذي آل إلى المسلمين نتيجة لهذا التراث القديم (١) . وسنكتفي بالكلام عن صفات « الواحد » ذاته وفعله وعن طبيعة (١) فيما يختص بالأصول اليونانية لنظرية العقول العشرة، راجع بحثنا بالفرنسية عن :

Essai d'un Platonisme Musulman.

الألوهية على وجه العموم ، يقول الفارابي : ان الموجود على ضربين : احدهما إذا «اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود، والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود، وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال فلا غنى لوجوده عن علة، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره» وهذا الامكان إما أن يكون شيئاً فيما لم يزل وإما أن يكون في وقت دون نهاية، ولا يجوز كونها على سبيل «الدور» بل لابد من إنتهائها إلى شىء أول^(٢)، لا يكون واجب الوجود بغيره، بل يكون واجب الوجود بذاته.

والممكن عنده ينقسم إلى قسمين :

- ١ - ممكن يبقى في حيز الإمكان الصرف أى يبقى غير متحقق في الوجود.
- ٢ - وممكن تحقق وصار واجب التحقق بغيره، أى وإن كان قد تحقق أى أصبح موجوداً بالفعل إلا أن وجوده هذا لم يتم إلا بتأثير غيره من الموجودات، فالممكن إذن محتاج إلى علة لكي تخرجه إلى الوجود وهذه العلة محتاجة لعلة أخرى لكي تخرج للموجود وهكذا تتسلسل المعلولات، ولا يمكن التسلسل إلى ما لا نهاية له، فيجب الوقوف عند موجود واجب الوجود بذاته موجود يكون دائماً بالفعل له الكمال الأسمى لا يخضع للتغيير وهو عقل محض، وفعل محض، وخير محض، ومعقول محض، وعقل محض. والعقل والعقل والمعقول فيه معنى واحد (١) أى أن هذه الصفات لا تشكل كثرة في ذات الواحد بل هي وحدة تامة، «ولذاته الوحدة المطلقة، والجمال السرمدي، والبهاء الاسمي وهو أشد مبتهج بذاته، وليس بمادة ولا تتعلق به المادة بأى وجه من الوجوه إذ هي شر - كما قال أفلاطون قبل الفارابي - ولا برهان عليه بل هو برهان جميع الأشياء وهو العلة الأولى لسائر الموجودات وتعيينه هو عين ذاته» .

معنى هذه العبارة الأخيرة أن الفارابي يفضل أن تعرف ذات الله من مضمون فكرتنا عنه ، ويرى أن هذا الطريق هو الذى يؤدي إلى معرفة الله وهو الدليل

(١) فيما يخص بالأصول اليونانية لنظرية المعقول العشرة، راجع بحثنا بالفرنسية عن :

الانطولوجى الذى وجدناه عند أنسلم، ومجد ديكارت بعد ذلك يفضل هذا الطريق فى معرفة الله على معرفته بآثاره .

ومن ثم فإذا نحن تناولنا معنى الوجود الواجب بالتحليل ، وسلمنا بوجود واجب للوجود فلا بد أن يكونا متفقين من وجه ومختلفين من وجه آخر ، ويكون ما به الاتفاق غير ما به التباين بينهما فلا يكون كل منهما واحد بالذات، وإذن فالوجود الذى له غاية الكمال يجب أن يكون واحداً ويمتنع أن يوجد بجواره واحد آخر.

وواجب الوجود وهو الله واحد بالذات بطبيعته إذ هو غير مركب من أجزاء ولا جنس له يمكن تعريفه، أما الاسماء التى نطلقها عليه وتتضمن الإشارة إلى صفات معينة كالقدرة والحياة فيجب أن نطلقها عليه بالمماثلة ويسمىها الفارابى « بالتمثيل القاصر » يعنى بذلك أن هذه المفاهيم أشرف مما لدينا أى أن صفات العلم والقدرة والحياة التى نصف بها الله هى أعلى وأشرف من الصفات التى نصف بها الانسان، وإذن فيجب أن نعتبر وصف الله بهذه الاوصاف من قبيل المجاز أى أنه من قبيل التمثيل القاصر، فمعرفتانه يجب أن تكون أكمل معرفة لأنه أكمل موضوع للمعرفة. ولما كان شديد الضياء والاشراق فإننا ونحن ذوو معرفة وعقل محدودين نعجز عن الاحاطة بذاته ويفعله اذ أن المادة تقيد أيضاً هى الاخرى معرفتنا به . وصفات الله لا تختلف عن حقيقة جوهره أى عن ذاته لأنه واحد بسيط أى إنه يعلم ما هو خارج عن ذاته وهو لا يحتاج الى ذات لكي يعلم، أى الى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته، ولا فى أن يكون معلوماً الى ذات أخرى لكي تعلمه، بل هو مكتف بجوهره فى أن يعلم ويعلم ، وليس علمه بذاته سوى جوهره فإنه يعلم ذاته، وانه علم فهو ذات واحدة وجوهر واحد (١) وهو حكيم بحكمة من علمه بذاته، والله حق لأنه موجود، ووجوده أكمل وجود، والله حى بل هو الحياة عينها، وحياته فى أنه عقل بالفعل ومعقول بالفعل فهو أبداً عاقل.

عرضنا لصفات الله ولذاته ولأفعاله بحسب موقف الفارابى، ويبدو أن هذا العرض هو مدخل لا غنى عنه للتعرض لأدلة إثبات وجود الله.

(١) آراء اهل المدينة الفاضلة ص ١١ .

ثانياً - أدلة إثبات وجود الله :

يذكر الفارابي أن ثمة طريقتين للبرهنة على وجود الله: الطريق الاول هو طريق الحكماء الطبيعيين وهم الذين ينظرون في الطبيعة للاهتداء لصانعها أى الاستدلال على وجود الخالق بالصعود من آثاره، ومعنى ذلك الصعود من الفعل الى الفاعل، ويرى الفارابي أن الباحث يختلط عليه الأمر إذا سلك هذا الطريق فلا يعرف الخالق حق المعرفة، أى أنه لا يعرف علة الخلق بتتبع المعلوليات، وهذا هو دليل المحرك الاول عند أرسطو ودليل الصنع عند الفلاسفة الطبيعيين ذلك لأننا قد نضل فى معرفة تسلسل الاشياء بعضها عن البعض الآخر، وينتهى عقلنا إلى الإخفاق فى هذا الصدد ذلك لأنه يعجز عن الإحاطة بسائر الموجودات، ومن ثم فإننا لن نصل إلى معرفة الخالق بواسطة هذا الدليل (١).

أما عن الطريق الثانى فهو طريق الحكماء الإلهيين حيث نتأمل عالم الوجود المحض، ويرى الفارابي إن أفكار الوجود والوجوب والإمكان معان مركوزة فى الذهن يدركها العقل دون وساطة معان أخرى، ولو نظرنا فى الوجود من حيث هو لوجدنا أنه إما أن يكون واجبا، وهو صفة الموجود الذى وجوده من ذاته بحيث لو فرض عدمه لزم عن ذلك محال، وإما أن يكون ممكنا وهو الموجود الذى وجوده من غيره بحيث لو فرض عدم وجوده لما لزم عن ذلك محال، وهذا الوجود الممكن يستوى وجوده وعدمه أى أنه لا ضرورة تلزم وجوده أو عدمه بحيث اذا اوجد لا بد أن يكون وجوده من غيره، ولا يمكن التسلسل فى ارجاع الممكن الى غيره أى فى ارجاع الموجود الممكن الى سبب آخر ممكن الوجود فان ذلك سيمضى بنا الى ما لا نهاية وسيمتنع فى هذه الحالة وجود الممكن فلا بد إذن من الانتهاء إلى شئ واجب الوجود بذاته هو المبدأ الاول الذى هو علة جميع الممكنات ويجب أن نحذر من خلط هذا بدليل الآثار استنادا إلى أن كلاً منهما يطبق فكرة امتناع التسلسل الى ما لا نهاية اذ الواقع أن هذا الدليل هنا لا يصعد من المخلوقات الى خالق مستندا الى ضرورة الوقوف عند علة أولى لهذه المخلوقات هى الله بل اننا هنا نتناول فكرة الوجود فنقسمها الى ما هو واجب الوجود بذاته دون حاجة الى غيره لاتمام وجوده والى ما هو غير واجب الوجود بذاته أى الممكنات ونرى أنه لا يمكن التسلسل فى

(١) راجع مقدمة ابن خلدون (الفصل الخاص بالفلسفة).

دائرة الممكنات الى ما لا نهاية فيجب الوقوف عند مبدأ أول للممكنات هو واجب الوجود.

ويرى الفارابي كما يرى ابن سينا أن هذين الطريقتين في اثبات وجود الله تتضمنها الآية ٥٣ من سورة فصلت « سربهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق. أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ».

الشرط الأول من هذه الآية هو طريق الحكماء الطبيعيين في الاستدلال على وجود الله ، والفارابي يفضل الطريق الثاني.

ثالثاً - العقل الإلهي أو نظرية « الفيض » وترتيب الموجودات :

الله عند الفارابي عقل برئ عن المادة وهو واحد بجميع معاني الوحدة، وإذا كان الله واحداً على هذه الصورة فإن علينا أن نتساءل عن كيفية صدور الموجودات المتكثرة عنه بدون أن يحدث فيه تعدد، ثم لنا أن نستفسر عن كيفية اتمام هذا الصدور وتشبيد العالم في الزمان. ونحن نعلم أن نظرية الصدور أو الفيض انحدرت من بعض مقتطفات من تاسوعات أفلوطين نخص بالذكر من هذه المقتطفات ما هو موجود في كتاب أثولوجيا أرسططاليس، هذه الكتاب الذي كان له تأثيره الخطير على الفكر الإسلامي، وإذا كان أفلوطين قد استعمل الرمز والتشبيه لتوضيح فكرته عن الصدور الضروري فإننا نجد أن الاسلاميين وعلى رأسهم الفارابي قد تلقوا هذه الفكرة وحددوا عملية الفيض بطريقة عقلية على خلاف طريقة أفلوطين الرمزية الشعرية.

يقول الفارابي : إن الموجودات جميعاً تصدر عن علم الواحد هذا العلم الذي هو بالفعل دائماً. فالله يعقل ذاته وصدور العالم هو نتيجة حتمية لعلمه بذاته فعلمه تعالى هو علة وجود الشيء الذي يعلمه فيكفي أن يعلم الله شيئاً حتى يكون هذا العلم الإلهي تأسيساً وتشبيداً لهذا الشيء أو أن علم الله هو علم بالفعل ذلك الفعل الذي لا تشوبه شائبة من القوة وبمعنى آخر ذلك الفعل الذي لا يكون قد خرج من القوة الى الفعل أو هو ذلك الفعل المحض. ولهذا فإن عملية صدور الموجودات عن الله لا تتم في حركة. فالفيض عملية عقلية آلية وليس الوجود غاية الواحد أو كمالاً له، فهو ليس بحاجة اليه ومعنى ذلك أن الله لا يصدر عنه الوجود غائباً بل

فعل الصدور تلقائى نتيجة لخصوبة الواحد وسعة جوده وغناه المطلق .

وقد أوضح لنا الفارابى أنه ما دام الأول واحد، فيجب أن يكون الصادر عنه أحدى الذات، وهذا الصادر الأول يجب أن يكون مفارقاً معقولاً فلا يجب أن يصدر عن الواحد الكامل إلا واحد، وذلك لأن صدور أكثر من واحد عن ذات الله، يعنى تعدد الذات الإلهية أى وجود كثرة فى ذاته تعالى وهذا محال . وعملية الصدور تقوم أصلاً على فعل التعقل وبمعنى آخر أن قوة الفيض تستند الى تعقل الله وصدور العقول عنه فى ترتيب تنازلى .

كيف اذن تترتب الموجودات ابتداء من الواحد فى عملية الفيض ، ويحدد الفارابى ستة مراتب للوجود : الاولى يصدر فيها العقل الاول وهذا ممكن الوجود بذاته بالنسبة الى الاولى وهو واجب الوجود بالاول .

وتعدد الاعتبارات فى علم هذا الصادر الأول هذا هو الذى يسمح بصدور الكثرة فى الوجود فهو يتعقل من جهة واجب الوجود ومن جهة أخرى يعقل ذاته أى أنه ممكن الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره، واذن فبأية التعدد من ذاته وتأية الوحدة من الله . هذا التعدد الذى أشرنا اليه وهو تعدد الاعتبارات العقلية فى ذات العقل الاول هو مصدر ابداع الكثرة والابداع والتكثير شئ واحد فى سائر الوجود فيحصل من العقل الاول لايجاب بالواحد، العقل الثانى، ثم يحصل منه من ناحية كونه ممكناً لاتباعه الى ذاته، يحصل منه الفلك الاعلى بمادته وبصورته التى هى النفس .

ثم أنه من العقل الثانى يحصل عقل ثالث وسماء ثانية هى كرة الكواكب الثابتة، ويحصل من العقل الثالث عقل رابع وكرة زحل ومن العقل الرابع يحدث عقل خامس وكرة المشتري ومن العقل الخامس يصدر عقل سادس وكرة المريخ، ومن العقل السادس يصدر عقل سابع وكرة الشمس ومن العقل السابع يصدر عقل ثامن وكرة الزهرة ومن العقل الثامن يصدر عقل تاسع وكرة عطارد، وبهذا يصبح عدد العقول كنتيجة لعملية الصدور تسعة عقول وتصدر عنها الاجرام السماوية، وكل واحد من هذه العقول فرع قائم بذاته، ومجموع هذه العقول يشكل مرتبة

الوجود الثانية. أما المرتبة الثالثة فإنه يوجد فيها العقل الفعال (١) الصادر عنه العقل التاسع وهو عقل فلك القمر ويسميه الفارابى روح القدس أو الروح الامين وهو مجرد عن المادة، وهمزة الوصل بين العالم العلوى، والعالم السفلى وهو الذى يدبر ما تحت فلك القمر.

أما المرتبة الرابعة فى الوجود فهى مرتبة النفس، وعندها يتكثر أفراد الانسان. وفى المرتبة الخامسة توجد الصورة أى صورة الأشياء المادية. أما فى المرتبة السادسة فتوجد المادة، والمراتب الثلاث الاولى وهى : مرتبة الالهوية ومرتبة عقول الافلاك ، ثم العقل الفعال فهى ليست مادية، ولا تتحل فى أجسام ، أما المراتب الثلاث الاخيرة وهى : النفس، والصورة والمادة فهى تتحل فى الاجسام.

أما الاجسام وهى التى تنشأ من القوة المتخيلة فى العقل فهى على ستة أجناس هى :

الأجرام السماوية والحيوان الناطق وغير الناطق، أجسام النبات والمعادن والعناصر الاربعة، وبذلك تتم سلسلة الصدور الضرورية كما يرتبها الفارابى. ونستخلص من موقفه هذا :

١ - إن الصدور فعل ضرورى وأنه لا يمكن أن يوصف بأنه خلق، ففكرة الخلق مرادفه للاحداث أى للإيجاد فى الزمان أى الحدوث عن عدم (٢)

والصدور عند أفلوطين وكذلك عند الفارابى أزلى قديم ولو أن الاسلاميين أرادوا ان يتهربوا من القول بقدم العالم على طريقة أرسطو وكذلك لم يكن فى استطاعتهم عقليا البرهنه على حدوث العالم (٣) ولهذا فقد اتجهوا إلى فكرة وسط بين الحدوث والقدم وهى فكرة الفيض أو الصدور والتواجد خارج الزمان، ففعل الصدور ضرورى قديم إذ ما دام الواحد جواداً فياضاً فالصدور كذلك يكون دائماً مرتبطاً بهذه الخصوبة الغنية.

(١) راجع فيما بعد مشكلة العقل الفاعل وانتقالها من أرسطو إلى المسلمين عن طريق شروح الاسكندر الافروديسى.

(٢) الخلق أو الحدوث من عدم ويسميه المدرسيون Creation ex nihili

(٣) المرتبة الاولى فى الوجود هى وجود الواحد.

٢ - الأمر الثاني أن فعل الصدور هو فعل تلقائي يحصل نتيجة لخصوبة الواحد المطلقة وكماله الفائض الأشعة عن الشمس وهذا الصدور التلقائي معناه أن الفعل غير ارادى وإن الواحد تصدر عنه الموجودات لا نتيجة لفعل ارادى له بل هكذا تلقائياً فيصبح الإيجاد ممانلاً لعدم الإيجاد أى يتساوى الوجود والعدم، وكيف يتفق هذا مع القول بأنه عاقل ومعقول وأنه عالم بذاته وعلمه بذاته هو اساس صدور الموجودات عنه فيكون غلم الله وعقله على هذه الصورة الضرورية التلقائية بينما علم الانسان وارادته مرتبطين أشد الارتباط، والحال أن الانسان ممكن ناقص والله واجب الوجود له الكمال الاسمى.

٣ - إن هؤلاء وقد أحسوا بخطورة مشكلة انتفاء الفعل الارادى عند الله حاولوا من جهة أخرى أن يتجاوزوا هذه المشكلة بتجاوزاً لا يحلها بل يتلافها دون أن يواجهها مواجهة صريحة فقالوا بأن العفل واردة الفعل شئ واحد فى ذات الله، ولكن هذا القول قد يصدق على غير مذهب الفيض كما نجد ذلك عند المتكلمين مثلاً اذ أننا هنا لا نتكلم عن فعل بالمعنى اللغوى الدقيق بل نضع الفعل الألهى مرادفاً للصدور أو الفيض فصفات الفعل هنا ليست هى نفس صفات الفعل التى يوردها القرآن وكذلك المتكلمون والتى تتضمن معنى الخلق من العدم فى الزمان.

٤ - التسلسل ضرورى وواجب وكل حلقة فى السلسلة تصدر بالضرورة عن الحلقة السابقة عليها.

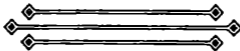
٥ - أن الفارابى يستعير من أفلوطين القول بأن العالم المعقول يتضمن صور الاشياء ومثلها وقد وضع أفلوطين هذه الصور أو مثل أفلاطون فى العقل الاول وكذلك فعل الفارابى.

٦ - أن أصحاب نظرية الفيض سواء كانوا من مدرسة الاسكندرية أو المدرسة الاسلامية أو المسيحية يوحّدون بين فعل المعرفة وفعل الإيجاد فهناك مطابقة بين المعرفة وبين الوجود، أو أن المعرفة هى تشيد الوجود وهى أصل الكثرة فى الوجود اذ تبدو الكثرة من اتجاه العقل الاول إلى ذاته أى من اعتباره عاقلاً لذاته معقولة له وعن هذا الاتجاه الإستمولوجى تصدر وحدات الوجود التى أشرنا إليها فى سلسلة الفيض .

٧ - هذا النظام الصادر عن الواحد هو في نفس الوقت مظهر للعدل الالهي كما هو كظهر لوحدة الذات الالهية، فالعلم في نظر الفارابي مرتب بحسب نظام طبيعي حكيم وعادل معا.

٨ - بينما نجد الفارابي يتكلم عن عشرة عقول في آراء أهل المدينة الفاضلة نجده يشير الى عدد أقل من العشرة في رسائل أخرى ثم نجد ابن سينا بعد ذلك يضمن مذهبه نظرية العقول العشرة تلك العقول التي أصبحت أساسا للتخطيط العام للموقف الاسلامي الفلسفي في جملته، بحيث يمكن أن نقول أن فلسفة الاسلاميين تقوم في جوهرها على نظرية العقول العشرة، غير أن ابن سينا تارة يجعل العقول ثمانية وطورا يجعلها تسعة وتارة أخرى يجعلها سبعة وسرى أبا البركات البغدادي فيما بعد يسخر من الفارابي وابن سينا وغيرهما من فلاسفة الاسلام لأنهم أوردوا هذه النظرية ايرادا بدون سند برهاني ووضعوا وضعها بدون أى تحقيق أو بحث فكانها كالوحي المنزل وكان الاخرى بهم أن يسهلوا على الناس مهمة البحث فيها فيقولوا بأنها وحي فيمتنع الباحث عن التشنيع عن كلامهم.

ويقول ابن رشد بعد ذلك أن مثل هذه الاشياء هي التي أضاعت هيبة فلاسفة الاسلام وجعلت الغزالي يشدد النكر عليهم ويبين تهافتهم (١).



(١) يلاحظ ان الغزالي لم يقتنع بنظريات الفلاسفة سواء في قولهم بالصدر (او بقدم العالم) وحاول البرهنة على حدوته.



٢ - النفس



مذهب الفارابي في النفس يشبه - إلى حد ما - مذاهب اليونان من حيث أنهم كانوا يربون النفوس بحسب مراتب الوجود فللعالم نفس ولكل سماء نفس ثم للإنسان نفس وللحيوان نفس وللنبات نفس، وهذه النفوس تتفاعل فيما بينها، وأعلىها شرفا هي نفوس السموات والعالم، وتتناقص درجة الشرف إلى أن تصل إلى النفس النباتية، لا شك أن أرسطو هو الذى وضع الصيغة النهائية لترتيب النفوس بحسب ما ذكرناه.

١ - والنفس البشرية عند الفارابي هي « استكمال أول لجسم طبيعي آلى ذى حياة بالقوة، وهذا هو التعريف الأرسطى للنفس (١) وهي صورة الجسد، على أن الفارابي يؤكد أن النفس جوهر بسيط روحانى مبين للجسد وهنا نجد أنه يتجه اتجاهها أفلاطونياً واضحاً من حيث طبيعة النفس، ويرهن على رأيه هذا بأدلة ذات طابع أفلاطونى فى جملتها منها :

أن النفس تدرك المعقولات، والمعقولات معان مجردة فلا بد أن تكون طبيعتها من طبيعة موضوعات إدراكها، ومن ثم فلا بد أن تكون النفس جوهرأ معقولا، والامر الثانى أنها تشعر بذاتها مستقلة عن ألتها أى الجسم، وأيضاً هي تدرك الأضداد والمادة لا تقدر على ذلك فهى إذن مبيانة للمادة ... وأخيراً فإننا نرى أن العقل قد يقوى بعد الشيخوخة بينما تسير المادة أى الجسد إلى الأضمحلال فليست النفس إذن كالجسد .

والنفس تفيض من العقل الفعال (واهب الصور) وهى تحدث عند حدوث البدن المستعد لقبولها أى أنها لا توجد قبل وجود البدن كما قال أفلاطون ثم أنها

(١) راجع للمؤلف الجزء الثانى من تاريخ الفكر الفلسفى (النفس عند أرسطو).

لا تنتقل من بدن إلى آخر على ما يقول به أصحاب مذهب التناسخ، ولما كانت ذات طبيعة معقولة غير مادية فهي تبقى بعد فناء البدن، ومعنى هذا، التسليم بخلود النفس، وقد كانت مشكلة خلود النفس موضع جدل كبير عند الاسلاميين فبعضهم يرى أن الفارابي ينكر خلود النفس والبعض الآخر يقرر أنه يثبت خلودها، والواقع أن موقف الفارابي بهذا الصدد يشبه موقف أرسطو، فأرسطو يذكر في كتاب (النفس) أن الذى يفسد فى النفس هى القوى المتعلقة بالبدن وغرائزه، أما العقل بالفعل فيلوح أنه خالده لا يفنى، والفارابي يذكر أن للنفس قوة الإدراك ولها فروع وقوى منبثة فى البدن، والنفس الجاهلة وهى التى لم تصل إلى حد الكمال بمعرفة الخير الاسمى هى التى تفنى بفناء الجسد لأنها لا تزال متصلة بمطالب الجسد ونوازعه الشريرة، أما النفوس الكاملة وهى التى عرفت السعادة وعملت على بلوغها فهى التى تخلد وتبقى بعد زوال البدن، وثمة طائفة ثالثة من النفوس وهى التى عرفت السعادة ومع ذلك أعرضت عنها، ومصيرها أيضا كمصير النفوس الجاهلة الشقية (١).

فالنفوس الخالدة إذن تحصل على سعادتها وهى الخير الاعظم عن طريق الفلسفة أى عن طريق ممارسة العلم النظرى والعلم العملى، ولن يتم لها ذلك الا إذا اكتملت لديها جودة الرؤية وقوة العزم وجوده التمييز، وحدث كل من مرهون بالابتعاد عن نوازع البدن، وغواياته، ومن ثم فإن النفس الخالدة هى التى تكتمل لديها أسباب الحكمة فلا تكون بحاجة إلى الجسد فلا تخضع لأوامره ونوازعه، ويكون معنى هذا أن نفوس الجاهلين تفنى بفناء الجسد، فكيف يستقيم هذا الرأى مع ما يذهب إليه الفارابي من أنه يلزم بالضرورة عن فهمنا لطبيعة النفس وجوهها الروحي، أنها تبقى بعد البدن؟ ذلك أن ربط الخلود بطبيعة النفس إنما يسوى بين النفوس فى مصيرها: الكاملة منها والجاهلة الفاسقة.

والواقع أن الفارابي لم يوضح تماماً مشكلة خلود النفس ومصيرها بعد الموت فلم يدل برأى حاسم بهذا الصدد مما أثار طائفة من التعليقات المتعارضة حول

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٠١.

الموضوع. بل ذهب ابن رشد إلى أن الفارابي نفى خلود النفس وقال أن الخير الأقصى يبلغه الانسان في هذا العالم عن طريق المعرفة وأن الانسان لا يصبح جوهرًا مفارقاً ، وأن النفوس الانسانية فنيه. وذهب البعض الآخر إلى أن الفارابي يقول فقط بفناء الانفس الجاهلة وهم الهالكون الصائرون إلى العدم كالبهائم والسباع والافاعي (١)، الذين تبقى نفوسهم هيولانية فتبطل ببطلان الجسد . غير أن الفارابي يشير إلى خلود بعض الانفس في الشقاء وهي نفوس أهل المدن الفاسقة.

ومع هذا يمكننا التمييز بين ثلاثة أنواع من النفوس إذا استبعدنا الرأى القائل بفناء النفس والذي يؤكد ابن رشد في استعراضه لموقف الفارابي من مشكلة خلود النفس :

أ) نفوس خالدة وهي التي وصلت إلى مرتبة الكمال في المعرفة، والعمل فاستحقت بلوغ السعادة والخلود فيها.

ب) نفوس خالدة حصلت على معرفة الخير ولكنها أعرضت عنه ولم تعمل به بل سلكت طريق الغواية وهذه النفوس الفاسقة تخلد في الشقاء لأنها لم تربط بين المعرفة والسلوك .

ج) نفوس فانية وهي النفوس الجاهلة التي لم تعرف الخير ولم تسع إليه فبقيت بحالتها الهيولانية فقسدت الجسد ويكون مصيرها الفناء التام .

على أنه تبقى مشكلة خلود العقل المستفاد موضوع تساؤل كبير إذا صدق رأى ابن رشد عن قول الفارابي بفناء النفس، ثم أن موقف الفارابي العام في قوله اتصال النفوس بالعقل الفعال يعتبر موقفاً لا يمكن تفسيره على ما سنرى وقد كان هذا الغموض بالذات هو الذى أثار مشكلة العقل الفعال عند شراح أرسطو كما ذكرنا.

٢ - قوى النفس : للنفس قوى متعددة ، منها قوى محرّكة وأخرى مدركة :

أ) والقوى المحركة منها القوى المنمية وهي النفس النامية عند أرسطو وتوجد في النبات والحيوان والانسان على السواء وغايتها حفظ النوع فى الوجود ، وتشتمل القوى المنمية على الغذائية والمربية والمولدة.

(١) آراء اهل المدينة الفاضلة ص ٩٩ وما بعدها.

والقوى النزوعية أيضاً من القوى المحركة، وهي إما شهوانية تسمى وراء الصالح المفيد أو غضبية تبتعد عن الضار المؤلم (١).

ب) وأما القوى المدركة فى النفس فمنها القوى الحساسة وهى تشمل على الحواس الخارجية الخمس وكذلك الحس الباطن. ومنها كذلك التخيلة وهى التى تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وتسمى التخيلة فى الحيوان بالوهم، وبه تدرك الشاة عداوة الذئب، وتسمى عند الانسان بالمفكرة وهى تؤلف تركيبات من عناصره محفوظة مطابقة للواقع أو غير مطابقة له.

وبعد التخيلة نجد الحس المشترك وهو الذى يتقبل المحسوسات ويحفظها كما تحتفظ الذاكرة معطيات الحس الباطن.

وهذه القوى النفسية المتعددة التى أشرنا إليها لا تهدد وحدة التنفس إذ إن النفس واحدة وجميع قواها مرتبة بحيث تكون الواحدة منها صورة لما دونها ومادة لما فوقها، وهى مرتبطة بالجسد أشد الارتباط، فالنفس إذا لم يوجد جسد مستعد لقبولها لا يتهيأ لها الوجود أصلاً، والجسد أشبه بمدينة يقوم على كل قسم منها رئيس خاضع للرئيس الأعلى وهو القلب.

وأخيراً نجد القوة الناطقة وهى التى تعقل المعقولات وتميز بين الجميل والقبيح وبها يتم تحصيل الصناعات والعلوم. وللناطق قوتان: قوة نظرية المعرفة وأخرى عملية يتم بها تحصيل الصناعات والمهن.

والعقل النظرى على مراتب: العقل الهيلونانى والعقل بالملكة، والعقل المستفاد.

١ - أما الهيلونانى أو العقل بالقوة فهو قوة من قوى لنفس مستعدة لإنتزاع ماهيات الأشياء وصورها دون موادها (٢) فتكون المعقولات بالنسبة لها قبل أن تعقلها معقولات بالقوة وهذه تقابل العقل المادى عند الكندى والاسكندر الافرودىسى.

٢ - العقل بالملكة أو العقل بالفعل، وهو العقل الذى يتم فيه نقل المعقولات

(١) آراء اهل المدينة الفاضلة ص ٤٩. (٢) رسالة العقل للفارابى ص ١٢.

بالفعل، فإذا حصلت المعقولات بالفعل في العقل صارت له ملكة وأصبح هو عقلا
بالفعل وذلك بالنسبة لما تعقله من معقولات، أما ما لم يعقله منها فإنها تكون
بالنسبة له بالقوة. إذ أن للمعقولات وجودين: وجود بالقوة في الأشياء قبل أن تعقل
ووجوداً آخر لها في العقل بعد أن يتم تحررها بالكلية عن علائق المادة.

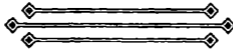
٣ - العقل المستفاد : وحينما تصبح المعقولات قائمة في العقل بحيث يدركها
كما لو كانت غير خارجة عن ذاته فإنه في هذه الحالة يسمى عقلاً مستفاداً، إذ
هو العقل بالفعل الذي عقل المعقولات المجردة، وأصبح في إستطاعته أن يدرك
الصور المفارقة أى تلك التي لم تكن في مادة أصلاً كالعقول السماوية، ولما كان
العقل المستفاد في غنى عن المادة اطلاقاً بعكس الهولاني والعقل بالملكة لهذا فهو
وحده الجزء الخالد في النفس وهو القريب من العقل الفعال.

٤ - العقل الفعال: ليس هذا العقل من مراتب العقول الانسانية إذ هو عقل
كوني ويسميه الفارابي الروح الامين وروح القدس وهو آخر سلسلة العقول
السماوية وهو الذي يخرج المعقولات من القوة إلى الفعل، ويخرج العقل من القوة
إلى الفعل إنسياقاً مع المبدأ الارسطي العام القائل بأن كل ما هو بالقوة إنما يخرج
إلى الفعل بتأثير شيء آخر بالفعل. ونسبة العقل الفعال إلى العقل الانساني كنسبة
الشمس إلى العين فكما أن الشمس تخرج العين من أبصار بالقوة إلى أبصار
بالفعل فكذلك العقل الفعال يجعل العقل مدركاً بالفعل بعد أن كان بالقوة (١).

والفارابي يسمي العقل الفعال « واهب الصورة »، ويقصد بذلك أن هذا العقل
يشتمل على المعقولات جميعاً أي صور الموجودات وهذه هي المثل الأفلاطونية
ولكن أفلاطون يجعلها قائمة بذاتها، أما الفارابي فإنه يتابع رأى أفلوطين فيضع
المثل في العقل الفعال أو عقل فلك القمر وكان أفلوطين قد وضعها في العقل
الاول الصادر عن الواحد .

وإذا كان العقل الفعال هو الذي يمكن العقل الانساني من الإنتقال من القوة
إلى العقل فإن المعرفة الانسانية تصبح مرتبطة بعامل كوني خارج من النفس، ومن
ثم كيف نفسر قبول الفارابي للإدراك الحسي واعتباره أول طرق المعرفة ؟ الواقع
أننا نجد عند الفارابي مزيجاً من موقفين متعارضين :

الموقف الأول لأرسطو الذى يؤكد أن كل معرفة فإنما مصدرها الأول الإحساس، أما الموقف الثانى فهو أنه ولو أن لدى النفس استعدادا للمعرفة، إلا أن عملية المعرفة ذاتها هى إشراق من العقل الفعال، ولم يبين الفارابى صراحة تدخل الفعل الإشراقى فى عمليات الإحساس إلا أن طبيعة المذهب تقتضى ذلك. وسنرى كيف يوضح السهروردى صاحب الإشراق قيمة العامل الإشراقى، وتدخله فى عمليات الإحساس * وذلك بعد أن تكتمل للمذهب الأشراقى أسباب الظهور.





٣- الاخلاق^(١)



تستمد نظرية الفارابي في الأخلاق أصولها من النظرية اليونانية الأخلاقية بصفة عامة تلك التي ترى في السعادة الخير الأقصى للحياة الإنسانية بكافة أنشطتها، كما أنها تتبع بصفة خاصة من موقف أرسطو الأخلاقي. فالأخلاق عند كل من الفارابي وأرسطو علم عملي، أي أنه على ممارسة الأفعال المحمودة وإتباع القدرة الصالحة لإكتساب ملكة الأفعال الخلقية، فكل إنسان حاصل على القدرة على فعل الخير (٢) ولكنه ينميها بالفعل والممارسة (٣). وكذلك فإن الاخلاق الفردية عند أرسطو والفارابي تخضع للعلم المدني أي لعلم السياسة، فكأن السلوك الفردي يتفرع من السلوك الاجتماعي، وهكذا يظهر الإرتباط الوثيق بين نظرية الفارابي في المدينة الفاضلة ونظريته الأخلاقية، من حيث أن السعادة غاية الفرد وغاية الاجتماع المدني على السواء :

(١) فيما يختص بموقف الفارابي الأخلاقي والسياسي راجع مؤلفاته التالية : آراء أهل المدينة الفاضلة وكتاب السياسة «السياسات المدنية» «تحصيل السعادة» «رسالة في التنبيه على سبيل السعادة» «الملكمة الفاضلة» «المبادئ الانسانية» «جوامع كتاب النوايسر لأفلاطون». وفيما يختص بنظرية النبوة راجع : «تحصيل السعادة» ص ٤٣ وما بعدها. «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ٨٥ وما بعدها.

(٢) اشارة الفارابي هنا إلى القوة الفطرية على فعل الخير قد تكون بتأثير أفلاطون، وكان يمكن ردها أيضاً لأرسطو باعتبار أنها قوة صدفة تجره إلى الفعل بالممارسة ولكن الفارابي يشير صراحة إلى أنها قوة فطرية وأرسطو يرفض التسليم بمبادئ أي قوى فطرية سابقة على التجربة أو الممارسة.

(٣) يقول الفارابي : «إن الأشياء التي اذا اعتدناها اكتسبنا الخلق الجميل، هي الأفعال التي شأنها أن تكون في أصحاب الأخلاق القبيحة، والحال في التي بها يستفاد تحصيل الأخلاق، كالحال التي تستفاد بها الصناعات... (والفعل) الجميل ممكن للإنسان، أما قبل حصول الخلق الجميل فبالقوة التي فطر عليها وأما بعد حصولها بالفعل، وهذه الأفعال التي تكون عن الأخلاق، إذا حصلت بأعبائها حتى اعتادها الإنسان قبل حصول الأخلاق، حصلت الأخلاق، التنبيه على سبيل السعادة - طبعة حيدر آباد الدكن ١٣٤٦ ص ٨.

١ - السعادة كخير أقصى واكمل الغايات :

يقول الفارابى :«السعادة هى غاية ما يتشوقها كل إنسان، وأن كل من ينحو بسببه نحوها، فإنما ينحوها على أنها كمال ما .. وكل كمال غاية يتشوقها الإنسان، فإنما يتشوقها على أنها خير ما، فهو لا محالة مؤثر، ولما كانت الغايات التى تشوق على أنها خيرات مؤثرات، كثيرة، وكانت السعادة أجدى الخيرات المؤثرة. وقد تبين أن السعادة من بين الخيرات أعظمها خيرا، ومن بين المؤثرات أكمل كل غاية يسعى الإنسان نحوها (إذ أنها تؤثر لذاتها وما يؤثر لذاته، أفضل مما لا يؤثر لغير ذاته)» (١) .

وإذاً فكل إنسان يطلب السعادة، وهو يطلبها لأنها كمال من الكمالات الإنسانية، وهذه الكمالات غايات يطمح الإنسان إلى تحقيقها ويؤثرها على غيرها، ولما كانت السعادة هى من بين الغايات أعظمها قدرا، وأنها إذا تحققت للإنسان لم يحتج لغاية أخرى غيرها، وتبين لنا أنها إنما تطلب لذاتها، وأنها مكتفية بذاتها من حيث أنها الخير الأقصى للإنسان وأكمل الخيرات التى يفضلها على غيرها .

فما هو إذن السبيل إلى تحقيقها والامور التى بها يمكن الوصول إليها؟ وسنرى كيف يتم تحصيل السعادة عن طريق ممارسة الفضائل .

٢ - الفضيلة.

يرى الفارابى أننا نحصل عن السعادة عن طريق اكتساب الفضائل وعلى رأسها الفضائل الأخلاقية. وهو يرتب أربعة أجناس للفضائل وهى : الفضائل النظرية والفضائل الفكرية والفضائل الخلقية والفضائل العملية (٢).

أما الأولى فإنها تنصب على طلب المبادئ الأولية للمعرفة والعلم بالأشياء علما نظريا فحسب من حيث هى موجودات لامن حيث منفعتها العملية، وأما الثانية فالمقصود بها . على الأرجح عند الفارابى علوم السياسة والاقتصاد وفن الحرب (٣)

(١) م.س - ص ٢ وما بعدها.

(٢) تحصيل السعادة ص ٢٢ - ٣١.

(٣) م.س ص ٢٢

والثالثة وهى الفضائل الأخلاقية مدارها البحث فى السلوك الأخلاقى للانسان ..
وأخيرا الفضائل العملية التى يراد بها اكتساب الفنون العملية المعروفة .

ولما كانت الفضائل الأخلاقية هى أسمى هذه الفضائل قدرا وأشرفها مرتبة من حيث أنها أكثر الفضائل اسهاما فى تحقيق السعادة ، فالفلسفة الأخلاقية هى التى تخضع قواعد السلوك المؤدى إلى تحصيل السعادة وهى تشتقها من الممارسة العملية والتجربة الحيوية، لهذا نجد الفارابى يهتم بدراستها وبيان الطرق المؤدية إلى تحصيلها. ويلاحظ أن المعلم الثانى قد استعار نظرية أرسطو (١) فى تعريف الفضيلة الخلقية ومضمونها أن الفضيلة هى ملكة اختيار الوسط العدل بين طرفين : إفراط وتفریط كليهما رذيلة، والمقصود بالوسط العدل - وهو غير الوسط الحسابى - أنه الذى يحدده مجال الممارسة والعمل ، فالشجاعة مثلا وسط بين الجبن والتهور ، ولكنها أقرب إلى التهور منها إلى الجبن ، والكرم وسط بين التقتير والاسراف ولكنه إلى الاسراف أقرب .

وكذلك يعدد الفارابى - مثله فى ذلك مثل أرسطو - أنواع اللذات ويرى أن لذات الحواس سريعة سهلة المنال، أما لذات العقل التى تكتسب بممارسة الخصال الحسنة مثل جودة الرؤية والتمييز وقوة العزم ، ويعنى بها الحكمة، فهى تطابق أسمى غاية يتوق إلى بلوغها الانسان من حيث أنها تمام كمال فعله الخاص به من حيث هو ناطق، أى حاصل على التعقل ، وبهذا المعنى يكون فعل التعقل هو الفعل المطابق لخير الانسان الأقصى أى لسعادته، فالحكمة إذن هى فضيلة الانسان بل هى أسمى فضائله المحققة لسعادته .

وإذا كان الفارابى يميز بين ما يحتاج إلى تعليم، وما يحتاج إلى تأدب وممارسة فن الفضائل ، والفضائل الخلقية من بين ما يحتاج إلى التأدب منها. وإننا نلاحظ بصفة عامة أن المعلم الثانى يحاول أن يعمم نظرية أرسطو فى الفضائل الاخلاقية على سائر أجناس الفضائل ، فهو يرى أن الصناعة سواء كانت نظرية أو علمية فهى

(١) تاريخ الفكر الفلسفى، ارسطو للمؤلف ف ٨ ص ٢١٠ : الأخلاق.

فى حاجة إلى تعلم وتأمل واستدامة نظر، وممارسة حتى ترسخ ملكتها فى الذهن،
أى أن الفصائل كلها تتطلب التعليم والممارسة والتأدب على تفاوت تباينها.

فمن الذى يتولى مهمة التعليم والتأدب إذن ؟

يرى الفارابى أن الرئيس أو من ينوب عنه هو الذى يقوم بالمهتمين معا أى
بالتعليم والتأدب، وهو يشير بهذا رئيس المدينة الفاضلة.

وهكذا نلاحظ كيف ينتقل من مجال الاخلاق إلى مجال السياسة ويربط
فلسفة الاخلاق بفلسفة السياسة على نحو ما فعل أرسطو كما ذكرنا فى موضوع
سابق .





٤- السياسة



الفارابي كأرسطو يجعل الأخلاق فرعاً للسياسة، فإذا كان مدار البحث في الأخلاق دراسة السلوك الفردي المؤدى إلى اكتساب الفضائل وتحصيل السعادة لكل فرد على حدة، فإن مجال البحث في السياسة دراسة كيفية تحصيل السعادة للمجتمع بأسره. فغاية الأخلاق والسياسة إذن واحدة، ولا يتم تحصيل السعادة لمجموع الأفراد إلا إذا عاشوا في مجتمع ما، وهذا يقضى بنا إلى البحث عن أفضل أنواع الاجتماع الانساني التي تتحقق عن طريقها غايات الانسان، وهي السعادة .

المدينة الفاضلة :

يحدو الفارابي حذو أفلاطون والقدسيين أغسطيين وغيرهما من الذين استهوتهم النظرة الطوبائية، وهم في هذا الاتجاه إنما يعكسون الشعور المرير بما انتهى اليه الواقع الاجتماعي في عصورهم من انحطاط وتأخر وفساد، ولهذا فهم يخططون «المدين الفاضلة» لتحقيق آمالهم في مجتمع أفضل .

وقد تأثر الفارابي بصفة مباشرة بجمهورية أفلاطون وكان معينا بترجمة آثاره السياسية وتبعها سواء في نصوصها المباشرة أو في جوامع جالينوس ، وفي رأيه كما سنرى أن اجتماع المدينة هو أفضل أنواع الاجتماع على الاطلاق .

١ - الإنسان مدني بالطبع :

وقبل أن يستعرض الفارابي آراءه في أنواع التجمع الانساني يحرص على التأكيد بأن الانسان مدني بطبعه، وأن الاجتماع البشري هو طريقه إلى تحصيل الكمالات التي فطر عليها، وأن الحياة في المجتمع هي التي تهئ الفرد لنيل السعادة التي هي غاية كل واحد من أفراداه .

يقول الفارابي : أن الانسان لا يستطيع أن يبلغ كمالاته «وحده بانفراده دون

معاونه ناس كثيرين له ، وأن فطرة كل إنسان أن يكون مرتبطاً فيما ينبغى أن يسمى له بانسان أو ناس غيره ... وكذلك فى الفطرة الطبيعية لهذا الحيوان أن يأوى ويسكن مجاوراً لمن هو فى نوعه، فلذلك يسمى الحيوان الأنسى والحيوان المدنى» (١).

٢ - تقسيم المجتمعات :

وإذن فالفرد لا يستطيع أن يعيش بمعزل عن المجتمع، إذ الاجتماع ضرورة لأمناص منها لبنى البشر. ولكن أى نوع من المجتمعات يصلح لتحقيق الكمالات الانسانية ؟

ولكى يجيب الفارابى على هذا التساؤل يلجأ إلى التمييز بين المجتمعات الكاملة والمجتمعات الناقصة

١) المجتمعات الكاملة :

أما الكاملة فمنها مجتمعات عظمى وغيرها وسطى وأخرى صغرى ..

والمجتمعات العظمى هى مجموعة الأمم والشعوب التى تقطن المعمور أى المجتمع الإنسانى بأسره حيث تجتمع عدة أم وتعاون فيما بينها لتحقيق سعادتها، وتختلف الأمم بفعل ظروف المكان والزمان والاخلاق والشيم الطبيعية واللغة ، أما المجتمعات الوسطى فهى مجتمع كل أمة على حدة.

وتبقى المجتمعات الصغرى ويمثلها مجتمع المدينة وإجتمع المدينة هو أول مراتب الكمال فى الاجتماعات البشرية (٢).

ب) المجتمعات الناقصة :

أما المجتمعات الناقصة فهى تجمعات القرى والمحال والسكك والبيوت ..

يقول الفارابى : «وأما الإجماعات فى القرى والمحال والسكك والبيوت، فهى الاجتماعات الناقصة. ومنها ما هو أنقص جداً، وهو الإجماع المنزلى، وهو جزء للإجماع فى السكة ، والاجتماع فى السكة هو جزء للإجماع فى المحلة ، وهذا

(١) تحصيل السعادة ص ١٤ .

(٢) السياسات المدنية ص ٣٩ .

الأجتماع هو جزء للأجتماع المدني .. والاجتماعات فى المجال والاجتماعات فى القرى ، كالتاهما لأجل المدينة. غير أن الفرق بينهما ان المجال أجراء للمدينة، والقرى خادمة للمدينة (١) .

وإذن فالمدينة هى أول الدرجات فى الاجتماع الكامل، وقد وضع الفارابى تقسيماته لأنواع الإجتماع لكى يصل إلى الوقوف طويلا عند مجتمع المدينة، وهو مدار البحث فى الفلسفة السياسية عند المعلم الثانى، وليس هذا أمراً جديداً فى هذا المجال، فقد كان تجمع المدينة هو الصورة المثلى للإجتماع البشرى عند اليونان نظراً لعدم تجانس الشعوب فى الدول الكبيرة والامبراطوريات القديمة ، ولم يكن الحال على هذا النحو فى عصر الفارابى فعلى الرغم من إنقسام دولة الخلافة إلى دويلات صغيرة إلا أن كل دولة منها تحتل رقعة كبيرة من الأرض وتشتغل على مدن وأقاليم كثيرة، ولهذا فقد كان التصور السياسى لمجتمع المدينة غريباً على الفكر الاسلامى

والامر الثانى أن الفارابى لم يشر الى أهمية الأسرة بإعتبارها الخلية الأولى فى المجتمع وأدخلها فى عداد المجتمعات الناقصة فهى جزء من اجتماع السكة مع أن التماسك الاجتماعى فى الاسرة أقوى بكثير منه فى المدينة أو فى الدرب أو الشارع الذى تقطنه جماعة من الاسرة قد تكون متباعدة لا يربط بينها سوى الجوار الظاهرى .. ويرجع هذا التغاضى عن بحث موضوع الأسرة إلى أمرين : الأول أن أفلاطون كان قد قضى على نظام الاسرة فى الجمهورية وأحل محلها نظامه الشيعوى المعروف، ولهذا لم يجد الفارابى عند أفلاطون أى كلام عن النظام الاجتماعى المنزلى ، على الرغم من أن الفيلسوف اليونانى قد عدل عن كثير من آرائه بهذا الصدد فى كتاب القوانين وهو من أعمال الشيخوخة. وربما كانت للفارابى ترجمات أو تعليقات متفرقة على هذا الكتاب، ولكن الحقيقة أنه لم يتحول فى آراء أهل المدينة الفاضلة عن الموقف الافلاطونى فى الجمهورية فى جملته، والامر الثانى أنه ربما خشى أن يجره البحث فى الاجتماع المنزلى أى فى

(١) م - س ص ٣٩ - ٤٠ .

نظام الاسرة إلى الخوض في موضوعات تخرجه عن مجتمع المدينة مثل انتساب الاسرة إلى القبيلة أو العشيرة على نحو ما كان سائراً عند العرب .

٣ - التمييز بين المدينة الفاضلة وأضدادها :

إن العلامة المميزة للمدينة الفاضلة عند الفارابي هي شيوع التعاون بين أفرادها لتحصيل السعادة، إذ عن طريق التعاون تصبح المدينة فاضلة والامة فاضلة ومجموعة الامم فاضلة.

« فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة ، هي المدينة الفاضلة . والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل، وكذلك المعمورة الفاضلة، إنما تكون إذا كانت الامم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة » (١) .

ويتصف أهل المدينة الفاضلة بالنظام والعلم وعشق الفضيلة وخضوعهم لبدأ تقسيم العمل كما سنرى حين الكلام عن تكامل الوظائف وتكافل الأعضاء في هذه المدينة .

أما المدن غير الفاضلة (٢) فهي تجمعات جاهلة ضالة وضارة ويشير الفارابي إلى خمسة أقسام رئيسية منها هي :

١ - المدينة الجاهلة .

٢ - المدينة الفاسقة .

٣ - المدينة المبتدلة .

٤ - المدينة الضالة .

٥ - النوابت (أو مجتمع الجريمة) .

أولاً : المدينة الجاهلة :

أهل هذه المدينة يتوهمون أن سعادتهم تتحقق بالانغمار في ممارسة الملذات

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧٨ - ٧٩ .

(٢) م . س - - ص ٩٠ - ٩٢ ، السياسات المدنية ص ٥٩ - ٧٧

الحسية وجمع الثروة والحفاظ على سلامة الأبدان، وهم بهذا يجهلون العادة الحقة .. ويعدد الفارابي سبعة أنواع للمدن الجاهلة :

١ - المدينة الضرورية : ويعيش فيها الناس على طلب الضروريات التي تحفظ عليهم حياتهم .

٢ - المدينة البدالة : وهي التي تطلب فيها الثروة لذاتها .

٣ - مدينة الخسة والشقوة : ويطلب أصحابها اللذة المحسوسة دون سواها .

٤ - مدينة الكرامة : يعمل أهلها على بلوغ المجد والعظمة والكرامة بالقول والعمل .

٥ - مدينة التغلب : وأهلها يسعون دائماً للسيطرة والتغلب على جيرانهم .

٦ - المدينة الجماعية : وهي التي يعيش فيها كل فرد حسيماً يشاء ، ولا سلطان فيها لأى فرد على الآخر .

٧ - مدينة النذالة : يجمع أهلها الثروة ولا ينفقون منها شيئاً .

ثانياً - المدينة الفاسقة :

وهي التي يتصف أهلها بالعلم دون العمل ، إذ أنهم يعرفون تماماً ما يعرفه أهل المدينة الفاضلة ، ولكن أعمالهم تدخل تحت طائلة أعمال المدن الجاهلة .

ثالثاً - المدينة المتبدلة :

وهي التي دب الفساد في آراء أهلها وأفعالهم لأنهم غيروا معتقدتهم المطابق لآراء أهل المدينة الفاضلة .

رابعاً - المدينة الضالة :

وأهلها لا يتبعون العقيدة الصحيحة في الله والعقل الفعال . ويخادع رئيسها الناس ويزعم أنه يتلقى الوحي .

خامساً - النوابت :

وهم أشبه بالبهائم أو الأشواك النابتة بين الزروع ويوجدون في المدن الفاضلة

ولكنهم يعيشون على تخومها فى الوادى ويجب استبعاد الانس منهم أو القتل
كالحيوانات المتوحشة .. وهو يشير هنا الى مجتمع الجريمة ويشتمل على المجرمين
فى المدينة وعلى البغاة وقطاع الطرق، والبدو الرحل الذين يشنون الغارات على
مجتمعات المدن .

٤ - نظام المدينة :

تشبه المدينة الفاضلة جسم الانسان من حيث أن كل عضو فيها يختص بالقيام
بعمل معين ، فإذا قام كل عضو بما هو مكلف به من عمل على الوجه الاكمل
صار الجسم فى مجموعه صحيحا والمدينة مستقرة .

وتترتب وظائف المدينة كما تترتب وظائف الجسم ، فنجد فى مقابل القلب -
وهو العضو الرئيسى - رئيس المدينة الاعلى ثم تتدرج فى المراتب شبيه بالتدرج فى
مراتب الوجود من حيث أنها تبدأ بالاول لتنتهى الى المادة الأولى والعناصر الأربعة
ورئيس المدينة يسمو الى درجة العقل الفعال ، وهو مصدر الحياة والنظام فى
المدينة ، وجيد الفهم محباً للعلم وعادلاً .

وهو الفيلسوف الحاكم عند أفلاطون ^(١) الحاصل على حاسة سادسة يدرك بها
المعقولات الصرفة والحقائق العامة وذلك عن طريق اتصاله بالعقل الفعال ولا يتيسر
له اكتساب هذه المعارف إلا بعد اشتغاله بالرياضيات والمجاهدات والتأمل العقلى .
أما إذا كان اتصاله بالعقل الفعال عن طريق الهبة الإلهية فإنه يكون نبياً .

يقول الفارابى : « فيكون الله عز وجل يوحى اليه (أى إلى الانسان) يتوسط
العقل الفعال ، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال ، يفيضه
العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ، ثم إلى قوته المتخيلة فيكون
بما يفيض منه إلى عقله المنفل حكيماً فيلسوفاً ومتعلقاً على التمام ، وبما يفيض
منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات بوجود
يعقل فى الإلهى ، (٢) .

(١) جمهورية أفلاطون ص ٤٨٤ .

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٦ .

وهذا يعنى أن النبى يستخدم المخيلة وهى من قوى النفس الانسانية المصورة للوحى والمنبثقة بالمستقبل، فالنبى إذن هو الذى يتمكن من رؤية أمور الوحى فى حال اليقظة والنوم، وكذلك فهو يخبرنا عن المستقبل بما وهبه الله من قوة قدسية ممتازة.

٥ - المدينة الفاضلة عند الفارابى (دراسة نقدية) :

لاشك أن الخطوط العامة لمدينة الفارابى إنما ترجع إلى أصل أفلاطونى فى الجمهورية (١).

١ - فأول ما يقابلنا عن فكرة «الرئيس» حاكم المدينة والصفات التى خلعتها عليه الفارابى. فهى بعينها مواصفات حاكم مدينة أفلاطون الفيلسوف وقد أشار المعلم الثانى بصراحة إلى أن الرئيس يتعين أن يكون فيلسوفاً أى ذلك الشخص الذى وصل إلى أعلى مراتب المعرفة أى الحكمة التى تنطوى على صفتى النظر والعمل. ولكنه أجاز أن يكون هذا الرئيس من غير الفلاسفة على شريطة أن يكون له مستشاراً فيلسوف. ويبدو أن هذا الاتجاه يخفى نوعاً من المجاملة أو القبول لصورة الرياسة فى عصره، وقد كان عليه احترام رئاسة الخليفة أو الوالى أو الامير للدولة الاسلامية حينذاك مع اشتراط وجود الفيلسوف إلى جوار الحاكم الإسلامى.

٢ - والفكرة الأساسية والثانية التى مجدها فى مدينة الفارابى هى أن علامة المدينة الفاضلة هى شيوع التعاون بين أفرادها. وإذا رجعنا إلى جمهورية أفلاطون وجدنا أن الفكرة الرئيسية فيها هى فكرة العدالة، كيف تتحقق العدالة بالنسبة للفرد فى ظل الدولة، وبالنسبة للدولة بمختلف طبقاتها، ويشير أفلاطون إلى أن مبدأ تقسيم العمل قد بين لنا بوضوح الطريق الصحيح لمعرفة العدالة، فكما أن خلاص النفس مرهوناً بحفظ التناسب بين قواعدها الثلاث وقرار التعاون الوثيق بينها، فكذلك يكون مفهوم العدالة بالنسبة للدولة إذ تمثل فى التعاون وحفظ التناسب والتوازن بين طبقات المجتمع الثلاث (الحاكم والحراس والشعب)، وهذه هى وظيفة الحاكم الفيلسوف، فكأن الفارابى قد فهم فكرة العدالة فى الجمهورية على

(١) فيما يختص بموقف أفلاطون السياسى فى الجمهورية، راجع كتابنا «تاريخ الفكر الفلسفى عند اليونان» الجزء الأول الطبعة الخامسة ١٩٧٣هـ.

أنها تنتج التعاون بين الافراد، أو أنه إذ اشاع التعاون بين أفراد المدينة وفتاتها كان ذلك دليلاً على أن المدينة تسودها العدالة التي هي حفظ التوازن بين الطبقات المختلفة في المدينة .

وإذا انتقلنا إلى تقسيم الفارابي للمدينة إلى فاضلة وغير فاضلة فإن الملاحظة الأولى على هذا التقسيم أنه يبدو أنه يخضع لعوامل دينية في بعض اتجاهاته ويغلب على الظن أنه تصور أن المدينة الفاضلة لا يمكن تصور وجودها إلا في السياق الزمني لظهور الاسلام أى في عصر النبوة المحمدية، وعلى هذا فتكون اضدادها في خلال نفس العصر الاسلامي مدنا تعلم الحق أى قد وصلتها الدعوة الاسلامية ولكنها تصر على حياة الفسق والضلال، وهذه هي المدن الفاسقة والمتبدلة والضالة والنوابت. وربما قصد بالمدينة الفاسقة الاشارة إلى رأى المعتزلة القائلين بأن مرتكب الكبيرة فاسق وهو في منزلة بين المنزلتين ، وهذا يعنى أنه ذو إيمان ناقص من ناحية العمل مع عمله بالحق، أما المتبدلة فهي تشير إلى أهل الردة أو إلى أهل المجنون والخلاعة الذين فسدت اعتقاداتهم.

والمدينة الضالة تنطبق أو صافها على أصحاب الدعاوى المضللة من دهرية جاحدين للصانع أو سفسطائية تعاند في الحقائق أو باطنية تزعم أن لأمتها صفة التألة ومنهم اخوان الصفا والاسماعيلية وغلالة الشيعة.

وتبقى النوابت: وهم أهل مجتمع الجريمة الذين يعدون خطراً على الاجتماع البشرى. وقد أكرمت الشريعة الحاكم بمطاردتهم وعقابهم وهم البغاة وقطاع الطرق، واللصوص، والقتلة ... ومنهم الحشاشون من اتباع الحسن الصباح المدافعون عن الدعوة الاسماعيلية الفاطمية. وكذلك البدو الرحل من الاعراب غير المتحضرين وقد وصفهم القرآن بأنهم أشد كفراً ونفاقاً .

٣ - ويلاحظ أننا لم نذكر المدن الجاهلة وأقسامها حين كلامنا عن اضداد المدن الفاضلة في الفقرة السابقة، وليس يعنى هذا أنها لا تعد اضداداً أيضاً للمدينة الفاضلة عند الفارابي. بل لأنها ما يبدو إنما تنطبق شروطها على العصر الجاهلي السابق على الاسلام لان عندهم أهلها أنهم لا يعرفون شيئاً عن دعوة الحق، والدليل على هذا هو أن أول نوع منها يذكره الفارابي وهي المدينة الضرورية ويعدها مدينة

غير فاضلة، يشير اليه أفلاطون في الجمهورية باسم المجتمع الطبيعي الأول الذي كان موجوداً في العصر الذهبي حيث توجد عدة أسر مجتمعة لا تطلب سوى إشباع حاجاتها الأولية من مأكّل ومشرّب ومسكن. وأفلاطون يرفع من رتبة هذا المجتمع ويعدّه مجتمعاً راقياً بينما يجعله الفارابي مجتمعاً غير فاضل لأنّه يجهل مبادئ الدعوى المحمدية، أي أنه من مجتمعات الجاهلية قبل ظهور الإسلام.

٤ - ويشير أفلاطون إلى إنّ هذا النظام الطبيعي الأول قد ولى وانقضى ولم يبقى منه سوى صور أربع فاسدة للنظام السياسي للمجتمع وهي على التوالي :
التيموقراطية والأوليغاركية والديموقراطية والطغيان. وإذا أمعنا النظر في الأنواع الستة الباقية للمدن الجاهلة فإننا نجد أن :

- (١) مدينة الكرامة ومدينة التغلب عند الفارابي تقابلان التيموقراطية عند أفلاطون
- (ب) ومدينة الخسة والشقاوة والمدينة البدالة تقابلان الاوليغاركية .
- (ج) أما المدينة الجماعية فإنها تقابل الديمقراطية .
- (د) وأخيراً مدينة النذالة وهي تقابل الطغيان .

٥ - وهكذا نجد أن مدينة الفارابي الفاضلة التي حاول فيها التوفيق بين آراء أفلاطون في الفلسفة السياسية ومسلمات الوحي والرسالة الإسلامية هي صورة صادقة لمجهود فلاسفة الإسلام الذي يتمثل في حركة التوفيق بين العقل والنقل .
أي بين الفلسفة والدين، في إطار حركة التلفيق الكبرى التي وقعوا ضحية لها فخلطوا بين أفلاطون وأرسطو وأفلوطين على ما سنرى أيضاً عند ابن سينا كتبه المشائية.

وكما رأينا الفارابي أيضاً في آراء أهل المدينة الفاضلة حيث خلط في موقفه الاخلاقي بين قول أفلاطون بالمبادئ الفطرية أرسطو في الفضيلة القائمة على الاكتساب، وكذلك قبوله لنظرية الفيض وقوله بالعقل الفعال كعقل كوني مينافيزيقي، وهذه آراء صادرة عن مدرسة الإسكندرية الفلسفية القديمة .

• خاتمة :

اتضح لنا مما سبق أن الفارابي بذل مجهوداً كبيراً في فهم كتب أرسطو

واستجلاء نصوصه الغامضة ولاسيما كتاب الحروف (ما بعد الطبيعة) ولكن النصوص المنحولة والتي نسبت خطأً لأرسطو جاءت لتضيق عقبات أخرى لا يمكن تخطيها، الأمر الذى أدى به إلى الإبتعاد عن الخط المذهبي الأرسطى والإقتراب كثيراً من مذهب أفلاطون.

ففي الإلهيات نراه يستعير من «الجمهورية» فكرة «إله الخير» ذى الاشراف المستمر والذى يشبهه بالشمس كأفلاطون، ثم يتابع تحديد مراتب الصدور، وينتهي إلى القول بأن ثمة عقولا كونية عشرة. وقد كشف البحث عن أن نظرية العقول العشرة، هى الصورة الأفلوطينية المتأخرة لموقف أفلاطون الرياضى بصدد المثل الرياضية وارجاعها إلى الأعداد العشرة المثالية فضلا عن أن نظرية الصدور ذاتها تعتبر فى ذاتها الحصلة النهائية لتطور نظرية المثل فى مدرسة أفلاطون المتأخرة، وأن مشكلة «المشاركة» كانت هى العامل المحرك الذى دفع بالنظرية إلى هذه الصورة الأخيرة (١).

وما لا شك فيه أيضا أن أدلته على وجود الله بعضها أفلاطونى والبعض الآخر أرسطى، وكذلك فإن الدليل الذى يستند إلى تقسيم الوجود إلى واجب ووممكن يرد أصلا إلى مشكلة الوحدة والكثرة عند أفلاطون والتي كانت مدار البحث فى محاولة فيلبوس لأفلاطون.

ويجد أيضا أن كثيراً من تعاليمه الأخلاقية والسياسية مستمدة من أفلاطون. وقد حاول الفارابى أيضاً أن يصبغها بالصبغة الإسلامية كما فعل بصدد الإلهيات. أما فيما يختص بالمباحث النفسية فنراه يستخدم تعريفات وأدلة أفلاطونية وأرسطية وهو فى تعدادها لقوى النفس ينقل كثيراً عن النصوص الأرسطية (٢).

وكما كان موقف أرسطو قلقاً بصدد مشكلة الخلود نجد أيضاً نفس الشيء عند الفارابى. وكذلك فهو يستعير فكرة العقل الفعال من شراح أرسطو ويسميه «واهب الصورة».

(١) راجع بحثنا بالفرنسية عن «إنتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المسلمين».

(٢) راجع كتاب النفس لأرسطو.

على أن مجهود الفارابي الخاص إنما يبدو أثره بوضوح في محاولة التوفيق بين
الوحي والعقل والقاء الضوء بطريقة فذة على مشكلة النبوة وتفسيرها .

ولكننا نلاحظ من ناحية أخرى أنه أفاد بدرجة كبيرة من كتابات أفلاطون
السياسية في وضع فلسفته السياسية، مع أنه حاول إعطاءها صبغة إسلامية ، ومع
هذا فقد بقيت أصولها اليونانية ظاهرة للعيان .

والخلاصة أنه على الرغم من أن الفارابي يعد من أكثر فلاسفة الإسلام فهما
لفلسفة اليونان، إلا أنه لم يتمكن من التحرر من الخلط الشنيع الذي ساقته إلى
عصره الترجمات السريانية الملفقة، فكان عليه أن يتناول المواد المتاحة له بالصورة
التي وصلت إليه ليقوم منها مذهباً فلسفياً إسلامياً أفلاطونياً الجوهر أرسطياً المظهر،
وتبقى الاصلة هنا موضوع المناقشة والنظر !!.





الفصل الثالث عشر



الشيخ الرئيس ابن سينا

١٠٣٧هـ / ١١٤٢٨م - ١١٩٠هـ / ١٢٧٠م

إذا كان الكندي قد وضع الخطوط العريضة الأولى لبناء الفلسفة الإسلامية التي تتجه إلى معالجة مشكلة العقل والوحي، وكان الفارابي هو الذي تناول مشكلة التوفيق بين العقل والنقل، فإن ابن سينا قد وجد الطريق ممهداً وأسلوب التلفيق والتخير معترفاً به. ولهذا فإننا لا يمكن أن نعتبر ابن سينا مجدداً في الفكر الإسلامي بقدر ما كان مفضلاً وشارحاً لمختصرات الفارابي.

على أننا نلاحظ أن البذور الأولى للأفلاطونية التي نجدها بصورة محدودة عند الكندي ثم بصورة أكثر وضوحاً عند الفارابي، ونجدها وقد أخذت تتضح معالمها وتنتضح في رسائل ابن سينا وعلى الأخص الصوفية منها، ولسنا نريد في عرضنا لمذهب ابن سينا أن نبين بوضوح أصالة التيار الأفلاطوني في مذهب ابن سينا لأن دراسة كهذه قد لا تسمح بها صفحات هذا الكتاب الذي يقوم أصلاً على استعراض جملة من المواقف الفلسفية مع مقدمات تنير جوانب هذه المواقف مما يقتضينا أن نترك للقارئ مجالاً للنظر والتأمل. ولهذا نكتفي بإيراد نبذة عن مذهب ابن سينا المعروف مما يساعد على التعريف به وبأثاره مرجئين الدراسة الدقيقة للتيار الأفلاطوني في مذهب ابن سينا لسفر آخر.

١ - حياة ابن سينا وشخصيته :

ولد ابن سينا في قرية أفشنة على مقربة من بخارى عام ٣٧٠ هجرية الموافق ٩٨٠ ميلادية. وهو أبو الحسين بن عبدالله بن الحسن بن علي بن سينا الملقب

بالشيخ الرئيس ، وكان أبوه من بلدة بلخ وقد استقر به المقام فى بلدة بخارى واشتغل فيها بالصرافة ويقال أنه انخرط فى عداد « الاسماعيلية » وربما كان لذلك أثره على ابن سينا نفسه (١) ، رغم أن ابن سينا يذكر أنه كان يفهم أقوال الاسماعيلية وقلبه بعيد عنهم .

ويمكن أن تقسم حياة ابن سينا إلى مرحلتين : مرحلة التحصيل ومرحلة الانتاج العلمى ، أما المرحلة الأولى فنجد ابن سينا خلالها يستظهر القرآن ويدرس العلوم الدينية والشريعة وعلم النجوم على طريقة أهل العصر .. وكان سنة إذ ذاك لا يتجاوز العاشرة . ثم نراه بعد ذلك يقبل على دراسة المنطق والرياضيات والطبيعات وعلوم ما بعد الطبيعة وغيرها .

وقد ذكرت المراجع التى تتناول سيرته أنه تلقى فن الطب عن عيسى بن يحيى الطبيب المسيحي ولم تلبث شهرته أن ذاعت كطبيب ولم يكد يبلغ السادسة عشر فتوافد عليه الاطباء من كل حذب ليأخذوا عنه ويستروا بأساليبه فى معالجة الأمراض ، ولما ناهز السابعة عشر من عمره استدعاه نوح بن منصور سلطان بخارى لمعالجته ، فنجح ابن سينا فى علاجه وشفى السلطان من مرضة العضال وكانت مكافأته له أن فتح له أبواب مكتبته . فأقبل ابن سينا فى نهم على قراءة ما محتويه من كتب نادرة وحينما احترقت هذه المكتبة قيل أنه هو الذى أحرقها حتى لا يطلع أحد غيرو على ما تشتمل عليه من نفائس الكتب .

(١) راجع التيهقى ص ٣٦ والشهزورى مخطوط ص ٢٢٤ - راجع أيضا كتاب توليق التطبيق نشرة دكتور مصطفى حلمى سنة ١٩٥٤ وفيه ثبت مؤلفه ان ابن سينا أثنى عشرى - ومؤلف هذا الكتاب هو على بن شيخ فضل الله الجيلاني ويتضح من أقوال الجيلاني ان ابن سينا كان من الأخلايين بمذهب الامامية الأثنا عشرية سواء فى المسائل الشيعية الاعتقادية كمسألة العصمة ومسألة الامامة ومسألة الخلافة ، وكذلك تأثر بأراء الشيعة الاعتقادية فى النفس الانسانية وخواص القوة القدسية ومشكاة النبوة وأوصاف الكاملين والعارفين وأحوال المعاد وغير ذلك من المسائل التى يمرض لها ابن سينا ، وقد أجمل مؤلف الرسالة القول فى مذهب ابن سينا حينما سأله أحد الحاضرين فى مناقشة بمدينة شيراز سنة ١٠٦٢ هجرية عن حقيقة مذهب ابن سينا فأجاب بان ابن سينا من الامامية . راجع مقال الدكتور محمد مصطفى حلمى عن «ابن سينا والشيعة» فى الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا ، بغداد سنة ١٩٥٢ .

وفيما يختص بالفلسفة نجد ابن سينا يكرس سنتين من سنوات دراسة الأولى لتفهم مشاكل الفلسفة فيكمل دراسته للعلوم الطبيعية والمنطقية والرياضية مواصلاً العمل في النهار والدراسة في الليل . وكان يرى حلول المشاكل المستعصية في أحلامه أثناء النوم . ويذكر الشيخ الرئيس عن نفسه أثناء فترة تحصيله للفلسفة أنه قرأ كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو أربعين مرة ومع ذلك لم يفهمه ولكنه حينما وقع بين يديه مصادفة كتاب الفارابي « أغراض ما بعد الطبيعة » أوضح له ما كان مستغلقاً عليه .

هذه هي المرحلة الأولى من حياة الشيخ الرئيس تميزت بأقباله النهم على الدراسة العلمية والفلسفية مع مواصلة العمل في ميدان الطب بعد سن السادسة عشر .

أما المرحلة الثانية من حياته وهي مرحلة الانتاج العلمي فإنها تبدأ سن الواحدة والعشرين . ولم يكن من السهل على رجل من غير طراز ابن سينا أن يعكف على التأليف والكتابة في عصر تتنازع الخلافات السياسية والمذهبية ، فضلاً عن أنه هو نفسه قد شارك في هذه الاحداث ، وكان ذبوع صيته كطبيب كفيلاً بأن يقضى على ما يمكن أن يدخره من وقت للكتابة ولكنه استطاع وسط هذا الجو المتأزم أن يختزل ساعات طويلة لتحرير ما انتج من آثار في عصر فتن واضطرابات هو العصر العباسي الثاني الذي تمزقت فيه دولة الخلافة الاسلامية إلى دويلات شبه مستقلة يحارب بعضها بعضاً ، فقد احتل بنو بويه بغداد سنة ٣٣٤ هـ وسموا حكامهم بالسلطين وتنازل لهم الخلفية العباسية عن السلطة ودانت دولة البويهيين سنة ٤٤٧ هجرية . ومن ناحية أخرى نجد خراسان موطن ابن سينا وقد استقل بالحكم فيها السامانيون الذين اشتهر من بينهم منصور ابن نوح والذي ولد ابن سينا في عهد أبيه نوح .

وقد تأثر ابن سينا كثيراً لوفاة والده فغادر بخارى إلى جرجان حيث تعرف فيها على أبي عبدالله الجوزجاني الذي لازمه طوال حياته وكتب جزءاً من سيرته ، ثم تعرف أيضاً على أبي محمد الشيرازي الذي خصص له داراً يلتقى فيها مع تلامذته

للعلم والدراسة .

ولم تلبث ربح الاضطرابات السياسية أن هبت على جرجان فغادرها إلى همدان حيث استوزره أميرها شمس الدولة بعد أن شفاه من مرضه ولكن عسكر الامير ناروا عليه وسجنوه وتدخل الامير فأطلق سراحه واسترضاه واستوزره ثانية بعد أن عالجه مرة أخرى وشفاه. وقد رفض ابن سينا أن يكون وزيراً لتاج الملك بن شمس الدولة بعد وفاة ولده ، وعلم تاج الملك أن ابن سينا يؤثر خدمة علاء الدولة أمير أصفهان على خدمته هو فسجنه أربعة أشهر ثم أعاده إلى همدان . وما أن سنحت الفرصة لابن سينا حتى فر هاربا إلى أصفهان فأكرم أميرها وفادته واصطحبه في غزواته وأسفاره .

لم تكن حياة ابن سينا إذن - على ما رأينا - تسمح بالهدوء الذي يجب أن يتوفر لمفكر مثله فقد كانت حياته على النقيض من حياة الفارابي فنرى ابن سينا يقبل بنهم على الدراسة والتأليف وهو فى عمار حياة يفساها العمل المستمر فى ميدان الطب والسياسة فضلا عما عرف عنه من أقبال شره على اللهو والمتعة الجسدية، مما كان له أسوأ الأثر على صحته فأصيب بداء القولنج وتوفى به سنة ٤٢٨هـ - ١٠٣٧م. وكان له من العمر ثمانية وخمسون عاما ودفن فى همدان.

↗ - مؤلفاته :

من أهم كتب ابن سينا :

١) كتاب الشفاء : وينقسم هذا الكتاب إلى أربعة أقسام : المنطق ، الطبيعيات، والرياضيات. الإلهيات .. وهو فى ثمانية عشر مجلدا. وتوجد مخطوطات عديدة من هذا الكتاب، وقد نشر المدخل وهو مباحث الالفاظ فى منطق الشفاء وكذلك نشر كتاب البرهان. وتوجد تراجم عبرية وأخرى سريانية لبعض أجزاء من هذا الكتاب وقد ترجمت الإلهيات إلى الالمانية وترجمت أجزاء أخرى منه إلى الإنجليزية وقد ترجم مارجوليوث الفن التاسع فى الشعر إلى الإنجليزية وقد ترجم الفن السادس من الطبيعيات إلى الفرنسية والفن الثالث عشر من كتاب الشفاء فى الإلهيات. وهذا

عدا شروح أخرى وحواش على الشروح لعدة مؤلفين (١) .

ب) كتاب النجاة : وهو مختصر الشفاء وقد طبع فى روما مع كتاب القانون فى الطب سنة ١٥٩٣ و طبع كذلك فى مصر .

ج) كتاب الاشارات والتنبهات: وهو يلخص أبواب المنطق فى عشرة مناهج ومسائل الحكمة فى عشرة أنماط . وهذا الكتاب هو آخر ما صنفه ابن سينا فى الحكمة . ويلاحظ أن الانماط الاخيرة فى هذا الكتاب تتضمن موقف ابن سينا الصوفى (٢) .

وقد طبع هذا الكتاب فى ليدن سنة ١٨٩٣ عن تحقيق علمى للنص للمستشرق فورجيه . وقد نشر مهرن الانماط الثلاثة الأخيرة فى القسم الثانى من رسائله وعلق عليها ونقلها إلى الفرنسية (٣) . وقامت الآنسة جواشون أستاذة الفلسفة بمعهد ما وراء البحار بباريس ، بترجمة كتاب الاشارات إلى الفرنسية والتعليق عليه مع ترجمة فقرات من شرح الطوسى على الاشارات ودراسة تحليليه للنص ومصطلحاته وذلك بتكليف من اليونسكو .

وقد نشر سليمان دنيا كتاب الاشارات مؤخراً فى أجزاء متواليه .

د) كتاب الحكمة المشرقية : لم يصلنا من هذا الكتاب سوى المنطق وقد اعتقد الكثيرون أنه كتاب فى التصوف ، وتعرض المستشرق نلليول لهذا الرأى وذهب إلى أن الكتاب خاص بفلسفة الشرقيين فى مقابل فلسفة الغربيين ، وقد ذكر السهروردى الاشراقى أنه لا يسلم بوجود حكمة مشرقية بمعنى اشراقية عند ابن سينا وأنه قد اطلع على « كراريس للرئيس أبى على بن سينا يزعم فيها أنه ذكر طرفاً من الحكمة المشرقية » .

ويرد السهروردى على زعم ابن سينا هذا بقوله : « أنه لو كان هذا صحيحاً لتضوع ريحها عليه » يقصد أنه لو كان ابن سينا إشراقياً حقاً لما كانت حياته على

(١) راجع مؤلفات ابن سينا للأب جورج قنوانى سنة ١٩٥٠ - ص ١٩ - ٧٩ .

(٢) المرجع السابق ص ١٧٨

ما ذكرنا من لهو وانكباب على الملذات ومشاركة في شئون السياسة وغير ذلك. والنجحة الثانية التي يوردها السهروردي ضد ابن سينا هي أنه لم يذكر الاصل الخسرواني أى الفارسي وهو مصدر الحكمة الاشراقية فى نظر السهروردي.

على أنه نقد السهروردي أو غيره وكذلك تخريج نلينو للمشكلة لا يقدم حلا حاسما للموضوع ولا يسمح بأن نسلم بأن كتاب الحكمة المشرقية ليس سوى صورة من كتب ابن سينا الاخرى المشائية، إذ أن موقف ابن سينا الفلسفى الصوفى فى الانماط الاخيرة من الاشارات وفى رسائله الصوفية إنما يكشف لنا عن تيار اشرقى أفلاطونى سيلتقى مع الاشراقية عند السهروردي بعد أن يتأكد ويتضح من خلال نقد أبى البركات البغدادي لفلسفة ابن سينا.

هـ) كتاب القانون فى الطب : ينقسم هذا الكتاب إلى خمسة أجزاء وبه عدد كبير من المقالات والفصول وقد ترجم إلى اللاتينية وطبع فى أوروبا سنة ١٥٩٣ كما طبع فى الهند وفى بلاد أخرى، وظلت جامعات أوروبا تتدارسه حتى أواخر القرن السابع عشر الميلادى

و) نجد بعد هذا رسائل عدة لابن سينا فى : الحكمة والأخلاق والمنطق وعلم النفس وفى أحكام النجوم وفى تفسير سور من القرآن ... إلى آخره (١).



مذهب ابن سينا الفلسفي



لم يكن ابن سينا صاحب مذهب جديد كما توهم بعض المؤرخين ولكنه كان خير معبر عن حركة التلفيق الفلسفى التى اتسمت بها الفلسفة الاسلامية منذ نشأتها، وإذا جاز لنا أن نفرق بين مذهب رسمى لابن سينا ومذهب حقيقى له، فإن المذهب الرسمى هو المذهب المشائى القائم على الخلط بين أرسطو وأفلاطون من خلال التباسات وأثار الشراح، ولم يكن ابن سينا فى هذا المجال سوى المعلم الذى يعرض الآراء ويلخصها بطريقة أدعى إلى الفهم وحسن الاستيعاب، وإذن فمجهوده ينصب على حسن الصياغة ولا يمتد أثره إلى المضمون، فقد كان (٢) راجع مهون : الرسائل الصوفية لأبى على الحسين بن عبد الله بن سينا.

الفارابي - كما ذكرنا - هو الذي رسم الشكل العام للبناء الفلسفي عند المسلمين وتعرض لمشكلة العقل والوحى وما يتصل بهما وبذلك أوضح معالم الطريق للفكر الفلسفي الاسلامى . وإذا كان البعض يرى أن ابن سينا متأثر مباشرة بأراء المتكلمين وأن موقفه فيما يختص بالالوهية وصفاتها وغير ذلك من مشكلات الفلسفة الدينية إنما يعد استمراراً لمناقشة المواقف الكلامية، فإن ذلك لا يعنى انقطاع صلته بالفارابي من هذه الناحية، ذلك أن هذه المشكلات التى كانت تموج بها الحياة العقلية الاسلامية وجدت طريقها إلى فلسفة الفارابي أيضا ويكون تواجدها عند ابن سينا عن طريق المعلم الثانى .

هذا فيما يختص بالمذهب الرسمى له . أما القول بأن هناك مذهبا حقيقيا لابن سينا فانه يرجع بالذات إلى أقوال متفرقة لابن سينا أشرنا إليها فى مقدمة هذا الكتاب وتم هذه الأقوال عن تسفيه لآراء المشائين ومقدمهم فورفوريوس وأنه - أى ابن سينا - إنما نثر كتبه المشائية استجابة لطلب جماعة من المشائين، ونحن نعرف أن تلميذه وملازمه الجوزجاني طلب إليه أن يؤلف كتابا فى فلسفة المشائين إذ أنه كان أكثر علماء العصر فهما لمبادئهم . ومهما يكن من قيمة هذه الاقوال من الناحية العلمية فإن الدراسة النصية لرسائل ابن سينا وللأنماط الاخيرة من الاشارات - بقطع النظر عما دار من مناقشات حول « كتاب الحكمة المشرقية » تسمح لنا بأن تقدم فرضا علميا مشمرا من هذه الناحية، وهو أن نمة اتجاهها عند ابن سينا تستبين معاله شيئا فشيئا بحيث لو أتاحت لابن سينا فضلا من عمر بعيدا عن الصراع السياسى والعمل الطبى الدائم لتبلورت فى كتاباته الخطوط العريضة للاتجاه الأفلاطونى الذى سنعرفه فيما بعد من خلال المذهب الاشراقى .

وقد اكتفى الكثيرون بالاشارة الى تصوف ابن سينا، وأنه فى رسائله إنما يكمل البناء المشائى لفلسفة صوفية اقتضتها صلته بمذهب الفيض القائل بعقل فلك القمر أو العقل الفعال . ولكن الواقع أن الفلسفة الصوفية عند ابن سينا تكشف عن إتجاه أفلاطونى واضح، وذلك أن كل فلسفة مستمدة من أفلاطون قد خضعت للتأثير الصوفى، فقد وجدنا أن المعراج القدسى أو سلم الفردوس عند الصوفية قد انطبق تماما على فكرة عودة النفس إلى العالم العلى عند أفلاطون .



ولما كان الفارابى - كما ذكرنا - هو الذى وضع الخطوط النهائية لبناء المذهب الفلسفى الاسلامى فقد كان على ابن سينا أن يترسم خطاه وأن يعالج نفس الموضوعات التى عالجهها المعلم الثانى، فنجد ابن سينا يسير على طريقة الفارابى فى احصائه للعلوم ويقدم لنا تقسيماً للعلوم المتعارفة فى عصره كما فعل الفارابى مؤثراً الإهتمام بأقسام العلوم الفلسفية منها.

يقسم ابن سينا العلوم إلى قسمين :

١ - قسم منها تجرى أحكامه فى فترة من الزمان ثم تسقط.

٢ - والقسم الثانى من العلوم تجرى أحكامه أبد الدهر.

وهذه العلوم الجارية أحكامها أبد الدهر هى أولى العلوم باسم الحكمة، وهى

تنقسم إلى أصول وفروع :

أما الفروع فهى كالطب والفلاحة وبعض العلوم الجزئية الأخرى المتعلقة بالتنجيم، وأما الأصول وهى المقصودة بهذا البحث عن تقسيم العلوم الفلسفية فهى تنقسم إلى قسمين :

١ - قسم هو آلة وهو المنطق. وهو علم ينتفع به لما يراد تحصيله من الأمور

الموجودة فى العالم وقبله .

٢ - وقسم ليس بآلة ينتفع به فى أمور العالم الموجودة وفيما هو قبل العالم .

وللقسم الثانى من الأصول فرعان :

١ - علم نظرى: ويسعى إلى معرفة الحق، وغايته تزكية النفس بالمعرفة. وله

أربعة أقسام هى: (العلم الطبيعى، والعلم الرياضى، والعلم الإلهى، والعلم الكلى).

٢ - علم عملى: ويسمى الى تدبير الخير، وغايته العمل وفقاً للمعرفة النظرية

وله أربعة أقسام هي (علم الاخلاق، تدبير المنزل، تدبير المدينة، النبوة).



اولاً: المنطق



١ - تعريفه:

يعرف ابن سينا المنطق بأنه الصناعة النظرية التي تعرف أنه من أى الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذى يسمى بالحقيقة برهاناً (١).

والحد والقياس هما آلتان بهما تحصل لنا المعلومات التي تكون مجهولة فتصير معلومة ، وإذا كان العلم ضربين: تصور وتصديق (٢)، كما يقول ابن سينا ، نافلاً عن الفارابى ، فإن التصور هو العلم الاول الذى لا يحتاج فى حصوله إلى مبادئ وإنما يكتسب بالحد، اما التصديق فهو العلم الناتج عن القياس والبرهان وهذا هو المقصود بتعريف ابن سينا للمنطق .

وهذا التعريف لا يخرج عن دائرة التعريف الارسطى أو تعريف الفارابى للمنطق. والواقع أن ابن سينا لم يصف شيئاً يذكر (٣) إلى المنطق كما نقله الفارابى ولكنه حاول التوفيق بين اعتبار المشائين للمنطق على أنه آلة للفكر وموقف الرواقيين الذين يخلطون المنطق بالوجود ويقولون أن المنطق قسم من أقسام الفلسفة .

(١) النجاة ص ٥ .

(٢) الشفاء - المنطق (المدخل) تحقيق الأب جورج قنوانى وآخرين - المقدمة.

(٣) تذهب الآنسة جواشون المسترشقة الفرنسية إلى أن هناك تطوراً فى حياة ابن سينا العقلية - فعلى الرغم من أنه قد قبل المنطق الأرسطى قبولاً تاماً إلا أنه قد أخذ يحس تدريجياً بأنه لا يزال ناقصاً لا ينطبق كل الإنطباق على الحقائق أجمعها ورأى واجباً عليه أن يمحضه فى ضوء الخبرة العلمية التي اكتسبها بعد أن شغف بالدراسات التجريبية وحرص على استخدام المنهج العلمى فى بحوله. فبعد أن وصل إلى الضجح الفكرى أراد أن يعبر عن استكمال مذهبه ومنهجه فى البحث بصياغة منطق جديد هو منطق المشركيين وتجده آثاراً منه فى منطق الإشارات، وأهم مميزاته إحلال «الإحساس» المستخدم فى البحث العلمى والتجربة محل القياس النظرى. راجع الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا بعداد ١٩٥٢ ص. ٤١ - ٥٨ «الجديد فى منطق ابن سينا» وملخص هذا البحث ص ٢٤١ .

وقد دأب المناطق منذ القرن الثالث الميلادي على تناول هذه المشكلة، وانتقلت هذه القضية إلى العالم العربي، وشغل بها منطقة العرب، وأسهم ابن سينا في بسطها فبدأ بتحديد المعنى المراد من الفلسفة، ورأى أنها نظرية وعملية، وأنها إما أن تنصب على الوجود الذهني أو الوجود الخارجي، وأن الفلسفة النظرية : طبيعية ورياضية وإلهية، وأما العملية فهي : سياسة وتدابير منزل وأخلاق. وينتهي ابن سينا إلى القول بأنه يمكن أن يعتبر كل بحث نظري فلسفة سواء بالوجود الذهني أو الخارجي أو بهما معا أو أعان على فهمهما .

فالمناطق إذن صالح لان يكون أداة للفلسفة أو جزء منها (١) يقول ابن سينا : «فمن تكون الفلسفة عنده متناولة للبحث عن الأشياء من حيث هي موجودة منقسمة إلى الوجودين المذكورين فلا يكون هذا العلم عنده جزءاً من الفلسفة، ومن حيث هو نافع في ذلك فيكون عنده آله في الفلسفة. ومن تكون الفلسفة عنده متناولة لكل بحث نظرية ومن كل وجه، يكون أيضاً هذا عنده جزءاً من الفلسفة، وآلة لسائر أجزاء الفلسفة» (٢).

على أن فهم ابن سينا لوظيفة المنطق إنما يتضح من وصفه له بأنه علم لمعان هي بمثابة صور يصاغ فيها الفكر، فهذه المعاني إذن لا وجود لها خارج الذهن ولا يمكن أن تكون صوراً ذهنية مستمدة من مدركات حسية، وهذه المعاني مثل : معنى الذاتيه، ومعنى الكثرة والعموم، والخصوص، والواجب والامكان وغيرها.

٢- أقسام المنطق :

لم يصف ابن سينا شيئاً جديداً إلى أقسام المنطق التسعة كما نجد في كتاب «إحصاء العلوم للفارابي» وهي :

- ١- بحث الألفاظ والمعاني من حيث كليتها وجزئيتها.
- ٢- بحث المقولات العشر وهي الجوهر والكم والاضافه والكيف والابن ومتى والوضع والملك والفعل والإنفعال كما نجد في كتاب «قاطيغورياس» لأرسطو .

(١) الشفاء - المنطق (المدخل) تحقيق الاب جورج قناني وآخرين، المقدمة ص ٥٢ - ٥٣ .

(٢) م. س - النص ص ١٥ - ١٦ .

٣- بحث فى العبارة وما ينتج عنها من أحكام صادقة أو كاذبة كما نجدها فى كتاب «بارى أرمينياس» لأرسطو.

٤- بحث فى القياس وهو كتاب «أنالوطيقا» لأرسطو.

٥- بحث فى كيفية تأليف المقدمات لأقيسة ذات نتائج يقينية ونجد ذلك فى كتاب «أنالوطيقا الثانية» أى البرهان لأرسطو.

٦- الجدل ويدرسه أرسطو فى كتاب «دياليطيقا».

٧- الأقيسة المغالطة ونجدها فى كتاب «سوفسطيقا» لأرسطو.

٨- الأقيسة الخطابية ويتناولها أرسطو فى كتاب «ريطوريقا».

٩- وأخيراً الأشعار ويدرسها أرسطو فى كتاب «بيوطيقا».

هذه هى أقسام المنطق التسع عند ابن سينا والفارابى نجدها مستمدة من كتب أرسطو المنطقية كما يذكر المناطقة الاسلاميون. وإذا كان هؤلاء لم يضيفوا شيئاً يذكر إلى حصيلة المنطق الارسطى إلا أنهم قد تناولوا أقسامه بالشرح والتعليق وتعددت تقسيماتهم لمباحث الالفاظ وكان لها تأثير كبير فى الدراسات اللغوية عند العرب.

٣- منفعة المنطق :

يرى ابن سينا أن المنطق هو العلم الذى يعصم الذهن من الوقوع فى الخطأ ويذكر فى رسالة «أقسام العلوم العقلية» أن المنطق هو العلم الذى هو آلة للانسان موصلة إلى كسب الحكمة النظرية والعلمية، واقية عن السهو والغلط فى البحث مرشدة إلى معرفة حقيقة الحد الصحيح .

وهو يعقد فصلاً كاملاً فى منطق الشفاء(١) يتكلم فيه عن منفعة المنطق فيقول:

«انه لما كان استكمال الإنسان من جهة ما هو إنسان ذو عقل - على ما سيتضح ذلك فى موضعه - هو فى أن يعلم الحق لأجل نفسه ، والخير لأجل العمل به واقتباسه وكانت الفطرة الأولى والبديهة من الإنسان وحدهما قليلى المعونة

(١) المدخل من ١٦ الفصل الثالث.

على ذلك وكان جل ما يحصل له من ذلك إنما يحصل بالإكتساب وكان هذا الإكتساب هو اكتساب المجهول ، وكان مكسب المجهول هو المعلوم وجب أن يكون الإنسان يتدبىء أولاً فيعلم أنه كيف له إكتساب المجهول من المعلوم وكيف يكون حال المعلومات وإنتظامها فى أنفسها، حتى تفيد العلم بالمجهول، أى إذا ترتبت فى الذهن الترتيب الواجب، فتقررت فيه صورة تلك المعلومات على الترتيب الواجب انتقل الذهن منها إلى المجهول المطلوب فعلمه. وكما أن الشئ يعلم من وجهين تصور.. وتصديق، كذلك الشئ يجهل من وجهين .. من وجهة التصور ومن وجهة التصديق . فوظيفة المنطق هى أن يعرفنا كيف يجب أن يكون القول الموقع للتصور حتى يكون معرفاً حقيقة ذات الشئ وكيف يكون حتى يكون دالاً عليه، فيصبح معلوماً لدينا بوجه من الوجوه ثم كيف يكون هذا القول فاسداً موهماً لنا بأنه يعرفنا بحقيقة الشئ أو يدل عليه وهو لا يفعل ذلك فيكون ذلك سبباً فى أن نجهل الشئ

٤

والأمر فيما يتعلق بالتصديق كذلك.

والفطرة الإنسانية غير كافية للتمييز بين الصواب والخطأ، أو بين ما هو موقع للتصور أو للتصديق أو غير موقع لهما ما لم تكتسب الصناعة (١).

ومع هذا فإن صاحب صناعة المنطق قد يقع فى الخطأ ولا يكون ذلك بسبب صناعته بل إنما يرجع ذلك الى اهماله لقواعدها أو عجزه عن استخدامها، مع ذلك فإن صاحب العلم، إذا كان صاحب الصناعة واستعملها، لم يكون ما يقع له من السهو مثل ما يقع لعادتها لان صاحب الصناعة اذا أفسد عليه مرة أو مراراً تمكن من الاستصلاح ، الا أن يكون متناهيأ فى البلادة .. فصاحب صناعة المنطق يتأذى له أن يكون فى تأكيد الامر فى تلك المهمات بمرجمات عرض عمله على قانونه والمراجعات الصناعية فقد يبلغ بها أمان من الغلط (٢).

وإذا فإن سينا يرى ضرورة تعلم المنطق للاهتمام إلى الحق لأن الفطرة النظرية لا يؤمن غلطها، فقد تخطى عفواً. ولو قلنا بها وحدها لألغينا العلوم والصناعات

(١) المدخل ص ١٩ . (٢) المدخل ص ٢٠ .

كلها.

والمنطق على هذا هو الذى يعصمنا من الخطأ فى إدراك المعانى وعدم تصورهما تصوراً صحيحاً، بما يقدم لنا من قواعد الحد الحقيقى والتفرقة بين الذاتى والمرضى، وبين ما يقوم الماهية وما لا يقومها، ويعصمنا أيضاً من الخطأ فى التصديق والانتهاه إلى أحكام ونتائج باطلة أو غير مسلمة؛ فيرسم لنا طرائف (١) البرهان الموصل إلى اليقين ويحذرننا من السفطة التى تؤدى إلى الغلط والمغالطة.

ثانياً: الفلسفة الطبيعية (العلم الطبيعى)

١ - تعريفه ومبادئه:

والعلم الطبيعى أو الحكمة النظرية «هو الصناعة النظرية التى تتعلق بما فى الحركة والتغير من حيث هو فى الحركة والتغير» (١).

أى أنها تدرس الاجسام من حيث هى واقعه تحت التغير وبما توصف به من أنواع الحركة والسكون. ولا يختلف هذا التعريف الأرسطى للعلم الطبيعى من حيث أنه - حسب قول أرسطو - العلم الذى يدرس الوجود المادى أو الموجودات المتحركة حركة محسوسة (٢) ويقوم هذا العلم على مبادئ لا يبرهن عليها بل يرجع فى البرهنة عليها إلى العلم الإلهى، وهذه المبادئ هى المادة والضرورة والعدم.

فلكى يتم أى تغير جوهرى يجب أن يكون ثمة موضوع للتغير وهو الهىولى (المادة) ثم يجب افتراض أن هناك انتقالاً من حالة لأخرى، وهذا الانتقال يكون من الضد إلى الضد ومعنى هذا إننا يجب أن نسلم بوجود مبدأ يسمح بهذا الانتقال ويسمى أرسطو هذا المبدأ بالعدم. أما المبدأ الذى يتم به التغير فهو الصورة (٣).

وقد أخذ الفارابى بهذه النظرية الأرسطية وتبعه ابن سينا. فالأجسام الطبيعية

(١) مقدمة المدخل ص ٥٨.

(٢) راجع للمؤلف: تاريخ الفكر الفيلسفى - الجزء الثانى - ص ٥٠.

(٣) م. س - ص ٥٥

عندهما مركبة من مادة كالمخل أو هي موضوع التغير، ومن صورة تخل فيها، بحيث يكون للجسم الطبيعي مبدآن هما : المادة والصورة. أما الحركة والسكون والزمان والمكان والخلاء والتناهي واللاتناهي فهي لواحق للجسم الطبيعي أى أعراض له، والصورة متقدمة فى مرتبة الوجود على المادة لأنها علتها التى أعطتها الوجود، أما العدم فهو غير مساو للمادة أو الصورة من حيث الوجود فهو مبدأ ارتفاع الصورة عن المادة لحلول صورة أخرى فيها فلا يعد ذاتا موجودة على الإطلاق أو معدومة على الإطلاق، بل هو عدم مقارن للقوة ، ومن ثم فلا يكون كل عدم مبدأ للجسم الطبيعي بل العدم الذى هو مبدأ له هو الذى يقصد به «الامكان» .

ويسمى ابن سينا المادة (هيولى) فى حالة نسبتها إلى الصورة المدومة الموجودة فيها بالقوة، ويسمىها (موضوعاً) فى حال نسبتها إلى الصورة الموجودة فيها بالفعل .

على أن المدى غير بعيد بين المادة كهيولى والمادة كموضوع، فكلاهما موضوع للتغير وهذا التمييز بينهما لا يمنع من أنهما يحلان فى موجود واحد ويعتبران وجهتان للنظر الى هذا الشئ الواحد: فباعتبار إمكان حلول صورة أخرى فى شئ ما غير الصورة التى يوجد عليها هذا الشئ، تسمى مادته (هيولى)، وبالنظر الى صورته الحالة فيه بالفعل تعتبر المادة (موضوعاً) والحقيقة أنها موضوع على أى من الوجهتين .

٢- الحركة ولواحقها فى الأجسام الطبيعية :

(أ) الحركة والسكون :

إذا كان الجسم الطبيعى المتحرك هو موضوع دراسة العلم الطبيعى ، فيتعين إذن دراسة الحركة . والحركة عند ابن سينا هى «تبدل حال قارة فى الجسم يسيرا يسيرا على سبيل اتجاه نحو شئ» .

أما السكون وهو عدم الحركة فإن ابن سينا يورد تعريف أرسطو له فيقول : أنه

«عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك». فالتقابل بين الحركة والسكون هو تقابل العدم والملكة .

وكما تناول أرسطو الحركة بمعناها الشامل أى التغيير، فكذلك فعل ابن سينا، وأيضا كما عاد أرسطو فأنكر أن يكون الفساد الكون من جنس الحركة لأنهما يتعلقان بالجوهر، والتغير الجوهرى يحدث فجأة، فكذلك أيضا ارتأى ابن سينا، وبذلك حصر أنواع الحركة فى: النقلة أى الحركة المكانية ، والاستحالة وهى الكيفى والنمو والنقصان وهما تغير كمي.

وكذلك يتابع ابن سينا أرسطو فى طبيعياته فيذكر (١) أن كل متحرك إنما يتحرك بمحرك آخر يخرج من السكون الى الحركة أو من القوة الى الفعل وهذا المحرك يسمى علة محركة الشئ المتحرك. وهذه العلة المحركة اما أن توجد فى الجسم المتحرك واما أن توجد خارجه، فإذا كانت موجودة فى المتحرك يسمى هذا المتحرك متحركا بذاته، وأما إذا كانت خارجه عنه فيسمى متحركا لا بذاته. والمتحرك بذاته على نوعين: الأول متحرك فيه علته المحركة تارة ولا متحرك تارة أخرى، ويسمى متحركا بالاختيار، وأما الثانى فإن علته المحركة لا يصح إلا تحرك متحركا بالطبع . وأيضا فإن المتحرك بالطبع اما تحركه علته بلا ارادة أى بالتسخير ويسمى متحركا بالطبيعة، واما أن يكون التحريك بارادة وقصد منها فيسمى متحركا بالنفس الفلكية.

ب) لواحق الحركة :

يكرر ابن سينا ما سبق أن أورده أرسطو عن لواحق الحركة فيذكر أنها الزمان والمكان والخلاء واللامتناهى ..

أما الزمان : فإن ابن سينا ينقل عن أرسطو قوله: ان الزمان متعلق بالحركة، وهو عدد الحركة بحساب المتقدم والمتأخر. فلا وجود للزمان بدون الحركة ، ومن لم يحس بالحركة لا يحس بالزمان، مثله كأصحاب الكهف. «الزمان ليس محدثا

(١) النجاة ص ١٠٨

حدوثاً زمنياً، بل حدوث ابداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة بالذات . ولو كان له مبدأ زمانى لكن حدوثه بعدها لم يكن ، أى بعد زمان متقدم، ومعنى المحدث الزمانى أنه لم يكن ثم كان .

والحركة أيضاً كالزمان فما دام الزمان غير محدث زمنياً بحيث لا يمكن الإشارة إلى ما قبل الزمان، فالحركة أيضاً غير محدثة حدوثاً زمنياً بل حدوثاً ابداعياً بحيث لا يمكن الإشارة إلى تقدم زمانى على الحركة قبل الحركة المرتبطة بالزمان.

وهكذا نرى ابن سينا يمهّد السبيل للتدليل على رأيه فى مسألة قدم العالم وحدوثه، مشيراً إلى تقدم المحدث إنما يكون بالذات لا بالمادة أو الزمان.

وفيما يختص باللواحق الأخرى للحركة نرى ابن سينا يتابع رأى أرسطو فيها فيفضل تعريف أرسطو للمكان القائل بأنه «السطح الباطن للجسم الحاوى المماس للسطح المحوى» (١). فيقول أن المكان هو الذى يكون فيه الجسم ويكون محيطاً به حاوياً مفارقاً له عند الحركة ومساوياً له، ولا يمكن أن يحل جسمان فى مكان واحد فى آن واحد، فالتداخل ممنوع بين الأجسام، ويشير ابن سينا مشكلة المكان الطبيعى للأجسام فهو يرى أن لكل جسم مكاناً طبيعياً يتحرك إليه بالطبع، فالنار تتحرك إلى أعلى والحجر يتحرك إلى أسفل، وسيستند ابن سينا إلى هذا الرأى فى إثبات أن العالم واحد غير متعدد. فلا يعقل أن توجد أرضان فى عالمين أو ناران فى عالمين، إذ الاجسام المتشابهة الصور والقوى حيزاها الطبيعى واحد ووجهتها الطبيعية واحدة فتتجه إلى الالتحام أو الاتصال فتكون جسماً واحداً، ومن ثم لا يمكن أن يكون لجسم واحد مكانان طبيعيان ، بل مكان واحد أى عالم واحد.

والاجسام المركبة تتكون من التحام البسائط عن طريق قوى متفاعله هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. وهذه البسائط ترجع إلى النار الحارة اليابسة ومكانها إلى فوق ثم الهواء الحار الرطب ومكانه دون الهواء، يليه الماء البارد الرطب، وأخيراً الأرض الباردة اليابسة ومكانها إلى أسفل وتنتهى هذه المواضع الطبيعية للاجسام القابلة للكون والفساد عند النار، وهذا هو عالم ما تحت فلك القمر. أما ما فوق

(١) تاريخ الفكر الفلسفى ٢ - ص ٨٤ - ٨٧.

ذلك فعالم أفلاك حية متنفسه لها طبيعة أثيرية مختلفة توجد فيه أجسام ابداعيه تتحرك حركة دورية دائمة.

أما الخلاء: فلا وجود له بالفعل أو بالقوة مفارقاً أو غير مفارق.

وكذلك يرفض ابن سينا القول باللاتهاى كأرسطو، ويرى أن الاجسام الطبيعية مادامت تشتمل على صور معينة فإنها يجب أن تكون متناهية. إذ أن اللاتهاى معناه اللاتعيين، فاللاتهاى غير موجود بالفعل ولا يمكن أن يكون جوهرًا أو كيفية أو مقوماً. فهو إذن يستحيل وجوده فى الواقع، فإن القول بوجود أجسام لاتهاية يتعارض مع ادراكنا لحقيقة المكان.

ويذكر أرسطر أن اللاتهاى يوجد بالقوة فقط بحيث لا يتحقق بالفعل أبداً، فهو من نوع القوة التى لا تخرج إلى الفعل أبداً، ومن ذلك إمكان الاستمرار فى قسمة المقادير إلى ما لا نهاية دون توقف، وكذلك إمكان الاستمرار فى إضافة أعداد جديدة إلى عدد معين بحيث تستمر الزيادة دون توقف.

٣- الجسم الطبيعى (شكله وتكوينه وأقسامه).

يرفض ابن سينا مذهب أصحاب الجزء الذى لا يتجزأ ويقرر أن الاجسام لا تنحل إلى أجزاء تتناهى أو لا تتناهى، بل تنحل إلى أجسام نوعيه أخرى أبسط منها: فالسرير مثلاً لا يتجزأ إلى أجزاء مطلقة قد تتشابه مع أجزاء أى جسم آخر، بل إنما يرجع السرير إلى أجزاء هى أجسام المفردة، وهى قطع الخشب والحديد التى تتركب منها. وكذلك أجزاء بدن الحيوان ليست ذرات متشابهه متساوية وإنما هى عيناه وإرجله وأحشائه.. الخ ومع ذلك فإن الجسم الطبيعى وحده ينتفى معه القول بتجزئته بالفعل، فله فقط أجزاء أو أجسام أولى غير متجزئه على ما ذكرنا، ولا على النحو الذى أورده الجزء الذى لا يتجزأ.

أما من حيث أشكال الاجسام فإن ابن سينا يقرر أن لكل جسم شكلاً طبيعياً خاصاً وهو الشكل الكروى للأجسام البسيطة، والشكل غير الكروى للأجسام المركبة، وذلك لأن فعل الطبيعة الواحدة فى مادة واحدة متشابهه إذ ليس إلا فعلاً

واحداً .

أما كيف تكونت الأجسام فإن ابن سينا يذكر أن أنواع المعدن إنما تكون من العناصر الأربعة وهي : النار والهواء والماء واليابس بفضل القوى الكامنة فيها، وما يفيض عليها من القوى الفلكية، كما نرى في حدوث العواصف والمطر والبرق والرعد والزلازل والابخره وغير ذلك.

أما إذا امتزجت العناصر بطريقة أقرب إلى الاعتدال فتحدث عنها بتأثير القوى الفلكية أكوان: أولها النبات ومنه ما له بذر يحمل القوة المولدة، ومنه ما ليس له بذر... وللنبات قوة غذائية لانه يتغذى بذاته وله قوة منمية لأنه ينمى ذاته.

ثم نجد الحيوان وهو يحدث من تركيب عنصري أقرب إلى الاعتدال من المعادن والنباتات، بحيث يستعد مزاجه لقبول النفس الحيوانية بعد أن يستوفي درجة النفس النباتية، وكلما ازداد قبولاً لقوة نفسانية أخرى ألطف من الأولى .

على أن ابن سينا بعد أن رتب تكوين الاجسام الطبيعية الحية وغير الحية من مزاج العناصر بتأثير من القوة الفلكية وجعل الاختلاف بينها من حيث درجة الاعتدال المزاجي لا التغاير الكيفي أو النوعي، نجده يذكر صراحة بعد أن وصل إلى مرتبة الجسم الحي أن جميع الافعال النباتية والحيوانية والانسانية إنما تكون من قوى زائدة على الجسمية بل وعلى طبيعة المزاج، فكان ثمة مبدأً جديداً يأخذ طريقة إلى الظهور في الجسم الطبيعي بعد أن اكتملت له أسباب الوجود المادي، هذا المبدأ الحيوي هو النفس التي هو صورة الجسم الحي ومبدأ أفعاله الحيوية كما يقول أرسطو.

فالنباتات والحيوانات - كما يقول ابن سينا - متجوهره الذات عن صورة هي النفس ومادة هي الجسم والاعضاء،



النفس



١- تعريف النفس وطبيعتها :

يعرف ابن سينا النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ينمو ويتغذى ويلاحظ

على هذا التعريف أنه ينطبق تماما على تعريف أرسطو للنفس فى كتابه المسمى «النفس» وقد رأينا فى العلم الطبيعى كيف أن جميع الافعال النباتية والحيوانية والانسانية إنما تصدر عن قوى زائدة على الطبيعة الحية، وهذه القوى - كما رأينا - هى التى يستكمل بها النبات والحيوان والانسان وجوده، وتسمى هذه القوى (كمالات) بالنظر إلى أنها تكمل الجنس فيصير بها نوعا محصلا أى موجوداً بالفعل».

وتعريف ابن سينا للنفس (بأنها كمال) إنما يرجع إلى أن النفس تعد كمالا من جهة القوة التى يستكمل بها إدراك الحيوان، وتلك التى تصدر عنها أفاعيله، وكذلك فإن النفس المفارقة (كمال)، والنفس - التى لا تفارق - كمال بهذا المعنى (١).

— وأما تعريف النفس بأنها كمال أول فإن ذلك يعنى أنها التى يصير النوع بها نوعا، أما الكمال الثانى فهو صفة متعلقة بالنوع. كالمقطع بالنسبة للسيف وكالإحساس بالنسبة للانسان. والنفس كمال أول للجسم. بمعنى أنها كمال لجنس الجسم لا لطبيعته المادية أما وصف هذا الجسم بأنه جسم طبيعى فذلك يراد به تمييزه عن الجسم الصناعى مثل السرير والكرسى والحائط. وكذلك فإنه ليس أى جسم طبيعى بل هو جسم طبيعى تصدر عنه كمالاته الثانية بآلته الثانية باللات يستعين بها فى أفعال الحياة. وأول مراتبها التغذية والنمو. ولهذا فإن ابن سينا يصف هذا الجسم الطبيعى بأنه جسم يتغذى وينمو، وهو يشير بذلك إلى النبات. أما الحيوان فإن له نفسا تزيد على نفس النبات لأنها تدرک الجزئيات وتتحرك بالارادة. وتأتى نفس الانسان فى المرتبة الأخيرة فتتضاف إليها صفات أخرى تزيد على ما للنفس الحيوانية من صفات ويعرفها ابن سينا : «بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية» (٢).

على أن ابن سينا يختلف عن أرسطو فى فهم معنى الكمال، فالكمال عند

(١) الشفاء ص ١٢ (٢) النجاة ص ١٥٨.

أرسطو يقصد به الصورة، فالنفس كمال الجسم بمعنى أنها صورة الجسم ومبدأ أفعاله الحيوية، ولا يمكن لها أن توجد بدون الجسم إذ هو مادتها وقوامها . أما ابن سينا فيرى أنه إذا كانت كل صورة كمالاً فليس كل كمال صورة فما كان من الكمال مفارقاً للذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفى المادة، فإن الصورة التى هى فى المادة هى الصورة المنطبعة فيها القائمة بها (١).

وإذن فإن ابن سينا يرى أن وصف النفس بأنها كمال لا يعنى أنها صورة بل يعنى أنها مفارقة، فالكمال إذن - بحسب رأيه - هو تمام الطبيعة المعقولة للجوهر العقلى . ويؤكد ابن سينا أن النفس غير البدن وأنها تتميز عنه من حيث أنها جوهر عقلى يمكن إن توجد مفارقة للبدن. أما البدن فإنه لا يقوم إلا بها، متى فارقتة انحل وفسد. والنفس كذلك جوهر روحانى لأنها تترك المعقولات وتترك الكلبيات وتترك ذاتها بدون آله، أما الحس والخيال فلا يدرك كل منهما ذاته. وكذلك أيضاً فإنه بينما يوهن استمرار العمل الآلات الجسدية ويضعفها وربما يفسدها نجد خلاف ذلك بالنسبة للقوة العقلية فى النفس، فإنها كلما داومت على الفعل وتصور الأمور وممارسة المسائل العقلية كلما إزدادت صقلاً واكتسبت قوة وصارت تنقل المعقولات بعد ذلك بسهولة أكبر.

ويلاحظ أنه بينما تضعف آلات الجسد عند سن الأربعين نجد أن القوة العقلية على العكس منها تزداد قوة بعد هذه السن .

فالنفس إذن ليست كالبدن بل هى جوهر روحانى (٢).

وربما استطعنا تفسير قوله هذا على ضوء النظرية المشائية التى تذهب إلى أن النفوس الجزئية انما تفيض عن النفس الكلية التى تفيض بدورها عن العقل الفعال وهو عقل فللك القمر ولكن هذه النفوس عند ابن سينا لا يصير تشخصها وتغايرها (١) الشفاء ص ١١ .

(٢) يتابع ابن سينا رأى أفلاطون وأفلوطين والفارابى فى قولهم بطبيعة النفس الروحية ولكنه يتخذ موقفاً تلقاً فيما يختص بوجود النفس قبل البدن أى فيما يتعلق بمصدر النفس . فتجده فى كتبه المشائية يتابع رأى المشائين فى القول بأن النفس تحدث عندما يحدث البدن الصالح لاستعمالها، أى أنه لا وجود للنفس سابق على وجود البدن، ولكننا نراه بعد هذا يشير فى القصبة المينية إلى هبوط النفس من العالم الأرفع أى من العالم العقلى على نحو ما قال أفلاطون .

إلا بالمادة الجسدية إذ أنها واحدة من حيث الصورة، فتكون النفس الجزئية لزيد أو لعمر، فكيف يستقيم هذا مع إشارة ابن سينا إلى أنها نزلت مكرهة في البدن وسجنت - كما يذكر في رسائله الصوفية الرمزية - ثم أنه كيف يمكن القول أيضا بالخلود أى بأبدية النفس مع القول بحدوثها؟ الحق أننا لا نستطيع تفسير موقف ابن سينا من مشكلة أصل النفس وطبيعتها إلا إذا افترضنا وجود موقفين لديه بهذا الصدد: موقف مشائي يفترض وجود النفس عند وجود البدن المستعد لقبولها، وموقف أفلاطوني لا يكاد يتضح إلا في نصوص ابن سينا المتأخرة وخصوصا في رسائله الصوفية فإنه يذهب فيها إلى القول بوجود النفس مفارقة قبل وجود البدن . مع الحرص التام على عدم الانزلاق إلى التصريح بقدمها وذلك مخافة من نقض دعاوى الدين، وبالرغم من أن حل مشكلة مصير النفس عن طريق القول بالخلود سواء كان للنفس ككل أو للنفوس الفردية إنما يشير في نفس الوقت مشكلة أصل النفس وقدمها ويشير إلى ضرورة التسليم منطقيا بموقف أفلاطون القائل بوجودها قبل البدن : إذ أن القول بوجود أبدى يفيض بنا بالضرورة إلى التسليم بوجود أزلى. والحق أن هذا الغموض الذي استحكمت حلقاته حول مشكلة النفس عند مفكرى الاسلام إنما يرجع إلى محاولاتهم التوفيق بين مذاهبهم الفلسفية وموقف الدين. فنجد السهروردي مثلا على الرغم من أفلاطونيته الواضحة يقع في نفس الخطأ ويذكر في «هياكل النور» أن النفس إنما تفيض على البدن المستعد منذ القدم - الزماني وغيره من أنواع القدم - لقبولها. وقد يكون حل المشكلة بطريقة حاسمة في نطاق مذهب إسلامي أن نعود إلى التفريق الذي استخدمه ابن سينا في حل مشكلة قدم العالم وهو التفريق بين القدم الزماني وغيره من أنواع القدم ولكن مع استبعاد القول بأن النفس محتاج إلى البدن لكي توجد.

٢- البراهين الدالة على وجود النفس :

يستعرض ابن سينا مجموعة من الأدلة لاثبات وجود النفس منها:

١- البرهان الطبيعي: ويجد هذا البرهان عند كل من أفلاطون وأرسطو ويقدم ابن سينا لهذا البرهان بتقسيمه للحركة إلى نوعين: حركة قسرية، وحركة إرادية،

وتصدر الحركة القسرية عن محرك خارجي يدفع المتحرك إلى الحركة قسراً. وأما الحركة الارادية فإن منها ما يحدث على مقتضى الطبيعة ومنها ما يحدث ضد مقتضى الطبيعة .. والنوع الذى يحدث على مقتضى الطبيعة هو كسقوط الحجر من أعلى إلى أسفل، أما النوع الذى يحدث ضد مقتضى الطبيعة فهو كتخليق الطائر إلى أعلى بدل أن يسقط فوق الأرض. فهذه الحركة المضادة للطبيعة إنما تستلزم محركاً خاصاً زائداً على عناصر الجسم المتحرك وهذا المحرك هو النفس (١)

وكذلك تدلنا أفعال الكائن الحي من تغذ ونمو وتوليد واحساس وحركة بالارادة، على هذه الأمور الطبيعية لا يمكن أن تصدر عن الجسم وحده ومن ثم فلا بد من التسليم بأنها تصدر عن مبدأ آخر فى ذاتها غير الجسم، وهذا المبدأ الذى تصدر عنه هذه الأفعال المختلفة إنما هو النفس .

٢ - البرهان السيكولوجي: يقوم هذا البرهان على اثبات وجود النفس الانسانية من ملاحظتنا لانفعالات كالتعجب والضحك والضحجر والبكاء والخجل وكذلك من إدراكنا للصفات التى تتميز بها النفس كالمنطق وتصورها للمعاني الكلية العقلية المجردة وإمكانها التوصل الى معرفة المجهولات من المعلومات الحقيقية تصوراً وتصديقاً . وتستصل بنا هذه الملاحظات إلى اثبات أن هذه الاحوال والافعال التى يختص بها الانسان دون غيره من الكائنات الحية إنما توجد فيه بسبب النفس . فالإنسان المدرك قوة يتميزها عن الكائنات غير المدركة وهى النفس .

٣ - برهان الاستمرار: بينما نجد الجسد يخضع للتغير والتبدل وللزيادة والنقصان نجد النفس ثابتة باقية على حالها، إذ أنها تذكر الاحوال السابقة وتحس خلال هذا التذكر باستمرارها فى هذه الذكريات المترابطة، وإذن فالنفس موجودة: تأمل أيها العقل فى أن (أنك) اليوم فى نفسك هو الذى كان موجوداً (طول) عمرك حتى أنك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك .. فأنت إذن ثابت مستمر لاشك فى ذلك. وبدنك وذاته ليس مستقراً، بل هو دائماً فى التحلل والإنقاص .. ولهذا يحتاج الانسان إلى الغذاء بدل ما تحلل من بدنه .. فتعلم نفسك أن فى مدة

(١) رسالة فى القوى النفسانية ص ٨.

عشرين سنة لم يبق شئ من أجزاء بدنك ، وأنت تعلم بقاء ذاتك فى هذه المدة ، بل جميع عمرك . فذاتك مغايرة للبدن وأجزائه الظاهرة والباطنة ، فهذا برهان عظيم يفتح لنا باب الغيب فإن جوهر النفس غائب عن الحس والأوهام (١) .

ويتضح من الجزء الثانى من هذا الدليل أن ابن سينا يشير الى التغيير الذى يطرأ على الجسم نتيجة للتغذى والنمو وكيف أن هذا التغيير يدل من شكل الجسم ، مع هذا فإن النفس التى تدبر هذا الجسم تبقى ثابتة لا تبطل انانيتها وهذا يعنى فى نظره أن النفس غير الجسم وأنها موجودة .

٤ - برهان وحدة النفس: لما كانت النفس محلا للمعقولات ، وكانت المعقولات غير جسمية بحيث لا تنقسم كالاجسام ، فلا بد من أن يكون محلها على شاكلتها أى جوهر غير جسمى وغير منقسم ، وإذن فالنفس جوهر عقلى غير منقسم .

وكذلك فإنه على الرغم من أن للنفس وظائف مختلفة وقوى شهوانية وغضبية ومدركة إلا أنها تظل واحدة (٢) . إذ أن هذه القوى لا بد لها من رباط غير جسمى ، يجمع بينها وهو النفس . ففى الانسان إذن يوجد رباط مجمع لسائر الادراكات والافعال ، وحينما يشير الانسان الى نفسه على أنها هى التى تفعل وتدرك ، فإنه إنما يشير الى موجود وراء البدن أى الى جوهر مغاير لجملة أجزاء البدن .

(١) رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها بتحقيق الدكتور محمد ثابت القندى ص ٧ ، وسرى أن السهروردى سيورد هنا الدليل فى الهياكل وسيجمله دليلاً على روحانية النفس وتجوهرها دون ان يشير إلى ابن سينا . على ان اشارة ابن سينا إلى أن هذا «برهان عظيم يفتح باب الغيب» إنما تحتاج إلى مزيد من الايضاح وتستحق الوقوف عندها لمعرفة حقيقة مذهب ابن سينا فى طبيعة النفس ومصدها ومدى معارضته للموقف المشائى الذى عرضه فى «الشفاء» و «التجاة» .

(٢) وابن سينا يتابع موقف أفلاطون الحقيقى القائل بوحدة النفس وقد فهم بعض مؤرخى الفلسفة (الدكتور محمود قاسم - فى النفس والمقل لفلاسفة الإغريق والاسلام ص ٥٩ ، ٦٠ ، ٧٩) أن أفلاطون يقول بنفوس ثلاث هى النفس الشهوانية والنفس العصبية والنفس الناطقة وربما كان مرجع هذا الرأى إلى الأسلوب الاسطورى الذى استخدمه أفلاطون فى محاوره فيدروس وكذلك فى محاوره التكوين المسماة بتيماسوس . ولكن أفلاطون يؤكد فى وضوح ان النفس واحدة ولها قوى ثلاثة فلا تنقسم بسبب هذه القوى إلى اجزاء .. راجع محاوره فيدون وكذلك الجمهورية من ص ٣٤٦ الى ص ٤٤٠ .

٥ - برهان الانسان المعلق في الهواء أو برهان الرجل الطائر: مضمون هذا الدليل أن الانسان إذا غفل عن أعضاء جسمه فإنه لن يغفل عن ذاته أبداً. فلو فرض أنه معلق في الهواء لا يدرك أجزاء بدنه، فإنه لا يغفل أبداً عن الشعور بوجود «انيته». يقول ابن سينا: «ارجع إلى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحاً، بل وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث نغفلن للشئ فطنة صحيحة، هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك. ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزائها ولا تتلامس أعضاءها، بل هي منفردة ومعلقة لحظة ما في هواء مطلق، وجدتها قد غفلت عن كل شئ إلا عن ثبوت انيتها»(١).

هذه البراهين التي يسوقها ابن سينا لإثبات وجود النفس لا تصيف شيئاً جديداً الى البراهين الفلسفية السابقة عليه فنجد البرهان الطبيعي عند سقراط (٢).

وأما برهان وحدة النفس فإننا نجد عند الفارابي (٣). وكذلك البرهان السيكولوجي وبرهان الاستمرار فإننا نجد لهما لدى أرسطو .. ويبقى برهان الرجل الطائر وهو يبقى في صياغة جديدة أما مضمونه فهو مشتق من البراهين السابقة .

٣- النفس وتعددتها :

يرى ابن سينا أن النفس لا تتكثر من حيث ماهيتها أو صورتها إذ هي واحدة بالنوع كثيرة بالعدد، وإنما يرجع تعددها أو كثرتها إلى الأبدان التي تحل فيها وتكون لها كالقوابل ومن ثم فإن البدن هو مبدأ تشخص النفس واختلافها بحسب الافراد. ولا يعنى تعدد النفس أنها كانت في الأصل نفساً واحدة ثم توزعت على

(١) راجع «الأشارات» ج ١ ص ١٢١ وكذلك راجع : محمود قاسم «النفس والعقل» ص ٨١ - ٨٢ .. ويورد ابن سينا هذا الدليل بطريقة أخرى في «الشفاء» ص ١٨ : «ويجب ان يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملاً، ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يهوى في هواء أو خلاء هويلاً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً ما يحوج إلى أن يحس، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ولا يثبك في اثباته لذاته موجوداً ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه، ولا باطناً من أحشائه .. بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً.

(٢) راجع محمود قاسم «النفس والعقل» ص ٧٧.

(٣) المرجع السابق ص ٨١ هامش ١.

أجسام كثيرة، ذلك لان النفس جوهر روحاني بسيط، والبسيط لا يتجزأ، وحتى إذا افترضنا امكان تجزئتها فإن أجزائها ستشابه وإذن فلكل نفس جسدها الخاص بها والمعين لها والمستعد لقبولها، وحينما تفارق النفوس أجسادها فإنها تظل متشخصة متكثرة ومختلفة كما كانت في أبدانها لإختلاف مداركها وأزمنة حدوثها واختلاف هيئاتها التي غلبت عليها بحكم اتصالها بهذه الأبدان المعينة لها.

٤ - خلود النفس :

وإذا كانت تحدث مع البدن فإنها لا تفسد بفساده، إذ هو ليس علة لها، وكذلك فهي ذات روحانية بسيطة وغير مركبة، ويختلف ابن سينا عن أرسطو والفارابي بصدد مشكلة خلود النفس فأرسطو يرى أن العقل الفعال هو وحده الذي يخلد أما باقى النفس الناطقة فإنها تفنى بفناء الجسد، وكذلك الفارابي فإنه يقصر الخلود على العقل المستفاد بعد أن جعل العقل الفعال عقلا كونيا خارج النفس الانسانية بحسب تفسير الإسكندر الأفروديسى لنصوص أرسطو فى كتاب النفس كما ذكرنا.

أما ابن سينا فإنه يتمسك بوحدة النفس الناطقة وبساطتها، ولا يميز فى جزئها الناطق بين ماهو فان وما هو غير فان، فالنفس الناطقة عنده جوهر روحاني خالد.

٥ - بطلان التناسخ :

يرفض ابن سينا دعوى القائلين بالتناسخ فهو يرى أنه لما كانت علاقة النفس بالجسد المعد لقبولها علاقة تدبير لا علاقة انطباع، فإن كل نفس تتعلق وتشتغل ببدن معين، ولهذا فإن وجود نفس ثانية الى جوار النفس الحالية فى بدن الحيوان إنما يعنى وجود نفس معطلة قاصرة عن التدبير، لان الحيوان انما يستشعر بنفس واحدة هى التى تدبره وتشتغل بأمره. أما النفس الأخرى الحالية فى جسده فلا تكون لها علاقة به ومن ثم يبطل القول بالتناسخ (١).

(١) الشفاء ص ٢٣١ .

٦ - قوى النفس وافعالها:

تبين لنا من برهان وحدة النفس عند ابن سينا أن النفس واحدة رغم وجود قوى متعددة لها، وأن النفس تكون بالنسبة لقواها الرابط أو المجمع الذى يجمع بينها كما يربط المحس المشترك بين الحواس. فنحن نحس بشئ ونشتهيه، والنفس هى التى تجمع بين الاحساس والاشتهاء ولا يمكن أن تكون النفس جسماً لان الجسم لا يكون مجمعا للقوى، ثم أن من القوى ما لا يستقر فى جسم، وقد يتر من الجسم عضواً ومع ذلك فنحن نشعر بذواتنا كاملة دون إنتقاص .

ويرتب ابن سينا للنفس قوى مختلفة مراتب الحياة الثلاث: النباتية والحيوانية والانسانية كما فعل أرسطو وكذلك الفارابى بعده .

وتدرج (١) القوى وتتداخل صعوداً من أدنى صور الحياة إلى أرقى صورة منها.

فللنفس (٢) النباتية قوى ثلاث: الغذائية، والنمئية، والمولدة.

وللنفس الحيوانية (بالاضافة الى قوى النفس النباتية) قوتان : محرركة ومدركة.

أ) والمحرركة على قسمين :

١- محرركة على إنها باعثة - وهى القوة الشوقية ولها شعبتان: قوة شهوانية وأخرى غضبية .

٢- ومحرركة على أنها فاعلة.

(١) الشفاء ص ٢٦٠.

(٢) فيما يخص بالنفس وقواها عند ابن سينا راجع : تسع رسائل فى الحكمة والطبيخات (فى القوى الانسانية وادراكاتها ص ٦١ - ٦٧) - الشفاء ص ٤٠ وما بعدها - وكذلك راجع : عثمان نجاشى (الاذراك الحسى عند ابن سينا ص ٢٢ وما بعدها - راجع أيضاً (مبحث عن القوى النفسانية أو كتاب النفس على سنة الاختصار (تحقيق ادوارد فنديك - راجع كذلك : Carra de Vaux, Les Penseurs de l'Islam حيث يلمح كارادفو أفعال النفس وقواها عن ابن سينا فى جدول يأتى مستوعب. ويجد أيضاً بحثاً طيباً فى النفس وقواها فى كتاب الدكتور جميل صليبا ص ١٨١ .

Saliba, Etude sur le Métaphysique d'Avicenne P.181.

ب) أما المدركة فهي ايضا على قسمين :

١- مدركة من خارج ، وهى الحواس الخمس الظاهرة: البصر والسمع والشم والذوق واللمس.

٢- ومدركة من داخل، هى الحواس الباطنة : الحس المشترك (فطاسيا) الخيال والمصورة والمتخيلة (وتسمى المفكرة عند الانسان) ، والوهمية والحافظة الذاكرة.

وللنفس الناطقة قوتان : (بالاضافة إلى قوى النفس النباتية والحيوانية) قوة عملية، وقوة نظرية ، أو عاملة وقوة عالمة.

وبحسب نظرية أرسطو فى القوة والفعل ينقسم العقل عند ابن سينا إلى : عقل هيولانى، وعقل بالملكة، وعقل بالفعل ثم عقل مستفاد(١) ، كل عقل من هذه العقول هو بالقوة بالنسبة إلى ما فوقه، وبالفعل بالنسبة إلى ما دونه.

ولا يتم الإنتقام من القوة إلى الفعل - حسب نظرية أرسطو فى القوة والفعل - إلا بواسطة عقل هو دائما بالفعل وهو العقل الفعال.

٧- القوى المدركة وموضوعاتها:

يعرف ابن سينا الإدراك فى كتاب المباحثات (٢) بأنه «تحصيل ما لصورة الشيء وحقيقته على نحو من جزئيته أو كليته». والإدراك الحسى هو الذى يتمثل صورة المحسوس فى الحواس فى حال جزئيته أما الإدراك العقلى فهو تمثل صور المعقولات فى العقل فالإدراك اذن نوعان: حسى وعقلى، والحسى نوعان: ظاهر وباطن أما العقلى فكله باطن .

(١) فى الاشارات (ج ١ ص ١٥٤ - ١٥٥) يقدم ابن سينا العقل المستفاد على العقل بالفعل، ويبدو أن نظرية ابن سينا فى النفس وخصوصا فيما يتعلق بقوى النفس النباتية والحيوانية ووظائفها لا تختلف كثيرا من حيث المحتوى الذهبى عن نظرية أرسطو التى عرضها فى كتاب النفس - راجع للمؤلف - تاريخ الفكر الفلسفى الجزء الثانى «النفس عند أرسطو». أما موقف ابن سينا فيما يخص بالنفس الناطقة فهو ترديد لأقوال الفارابى ، مضافا إليها الاتجاه الاشرافى الصوفى كما نجد خطوطه الرئيسية فى الاشارات.

(٢) المباحثات ص ١٢٧ فقرة ٣٢ - راجع (أرسطو عند العرب) تحقيق عبد الرحمن بدوى.

الادراك الحسى :

أولا - الادراك الحسى الظاهر :

١- مشكلة الاحساس: موقف ابن سينا بصدد وأدواته هو نفس موقف أرسطو

والفارابى.

فهو يستعرض الحواس الخمس - كما وردت فى كتاب النفس - وهى اللمس والذوق والشم والسمع والبصر، ويرتبها من البسيط إلى المركب . فاللمس أولها لأنه أبسطها والبصر آخرها لأنه أكثرها تعقيداً وسرى أن أرسطو يربط هذه الحواس على وجه آخر بالاضافة الى هذا الوجه.. وهذه الحواس الظاهرة هى الابواب التى تصل الينا عن طريقها حقائق الاشياء الخارجية، فلو فقد حس ما لا متع انتقال محسوسة الينا. ويتم إدراك الحواس عن طريق تشبهها بالمحسوس، وذلك حسب المبدأ الذى وضعه أرسطو والذى استعاره - معدلاً - من الطبيعيين السابقين على سقراط ذلك المبدأ القائل بأن الشبيه يدرك الشبيه، فلولا وجود عناصر مادية فى عضو الحس تشبه العناصر المادية فى المحسوس لما تم أى إدراك حسى (١). «ان الحاس فى قوته أن يصبر مثل المحسوس بالفعل، إذا كان الاحساس هو قبول صورة الشئ مجردة عن مادته فيتصور بها الحاس (٢) فالاحساس إذن نوع من الانفعال أو أنه شبيه به، إذ أنه قبول» من الحواس لصورة المحسوس وليس هذا الانفعال أو القبول نوعاً من الحركة أو التغير بوجه عام، إذ ليس ثمة «تغير من ضد، بل هو استكمال(٣)» أى أن الكمال الذى كان بالقوة أصبح بالفعل .

وإذا كان الاحساس على وجه العموم هو أن تستحيل صورة المحسوس إلى العضو الحاس أى تتمثل فيه بوجه من التجريد إلا أن هذا لا يعنى انتزاع سائر اللواحق المادية عن الصورة نزعاً محكماً، بل يجب أن تكون الصورة المحسوسة التى يتمثلها

(١) هذا من ناحية الكم، أما من ناحية الكيف، فان ابن سينا يرى أن عضو الحس لا ينفصل الا عما يخالقه فى الكيفية، فلا يدرك اللمس حرارة الملموس اذا كانت حرارته مشابهة لحرارة عضو اللمس.

(٢) الشفاء ص ٦٣ .

(٣) م . س - ص ٦٧ .

الحس: على تقدير ما، ونكييف ما (١) ، وإلا لما أمكن للحس أن يثبت تلك الصورة
بغابت عن المادة.

وإذن فالحاس يكون بالقوة الشيء المحسوس - كما يقول ابن سينا متابعا في ذلك
أرسطو - فالعنصر مثلا قبل أن يتم الابصار هو موضوع الابصار بالقوة أى المرئى
بالقوة، واللمس هو الملموس بالقوة والذوق هو المطمعون بالقوة وهكذا .. ويكون
الحاس بالفعل مثل المحسوس بالفعل ، والحاس بالقوة مثل المحسوس بالقوة.

ويتم فعل الإحساس بآلات جسدية هى أعضاء الحس، غير أن الإحساس يحصل
عن طريق متوسط كالهواء أو الماء - بالنسبة لبعض الحواس - ويحصل باللماسة
بالنسبة لبعضها لآخر.

ويبدو أن ابن سينا أخذ بوجهة نظر أرسطو الأخيرة فى مشكلة « المتوسط » بين
الحاس والمحسوس. ذلك أن أرسطو يؤكد صراحة فى أثناء استعراضه للحواس فى
كتاب « النفس » أن الاحساس لا يتم باللماسة بل أن سائر الحواس محتاج إلى
« متوسط » لكى تدرك المحسوسات فلا تماس مطلقاً بين المحسوس والحاس، ولكنه
يعود فيتراجع عن هذا المبدأ حينما يعرض للذوق واللمس فىرى أنهما ليسا بحاجة
إلى متوسط (٢). وإذا الاحساس عند ابن سينا كما هو عند أرسطو « موضوعيا »
بمعنى أنه ينقل الحقيقة الخارجية دون أن يسمح لأى عامل ذاتى بالتدخل فى سير
الإدراك إلا أنه مع هذا يشير مشكلة تأتى فى الدرجة الثانية بعد الإحساس ، فقد
تصحب الإحساس لذة أو ألم، إذ أن المؤثر الملائم يولد فى ذاتنا شعوراً بالارتياح :
أما المؤثر المنافى فإنه يولد فىنا نفورا منه، ولكن الشعور بالارتياح أو بالنفور هو انفعال
فيزيقي - سيكولوجى - بمعنى إنه ليس إحساساً صرفاً، بل هو إحساس مضاف إليه
انفعال باطن .. ولم يفطن ابن سينا إلى أن تدخل هذا الانفعال فى عملية الإدراك

(١) يقول ابن سينا : « أن الحس لا يدرك زيناه من حيث هو صرف انسان، بل انسان له زيادة أحوال،
من كم وكيف وأين ووضع وغير ذلك ولو كانت تلك الأحوال داخلة فى حقيقة الانسان لتشارك فيها
الناس كلهم، والحس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة إذا فارق المحسوس، ولا يدرك الصورة إلا فى المادة
والا مع علائق المادة، رسالة فى القوى الانسانية وإدراكاتها - تسع رسائل - ص ٦٢ - ٦٣ .

(٢) راجع للمؤلف تاريخ الفكر الفلسفى ج ٢ - أرسطو ص ١٢٨ ، ١٣٥ ، ١٣٦ .

الحسى إنما يعصف بموضوعية الإحساس وبأساسه التجريبي الواقعى ، ذلك أن الشعور بالنفور أو بالارتياح إنما يرجع إلى الوهم فى الحيوان والمفكرة فى الانسان على نحو ما بينا ومصاحبة هذا الشعور للإحساس لا مدخل لها فى عملية الاحساس .

ب) المحسوسات :

والكلام عن الإحساس سيتلزم الإشارة إلى موضوعه وهو المحسوس .

والمحسوسات عند أرسطو على ثلاثة أنواع : نوعان يدركان بالذات ونوع يدرك بالعرض ، والأولان : أحدهما المحسوس الخاص بكل حاسة كالملموس للمس والمرئى للبصر . وثانيهما المحسوس المشترك بين الحواس ، فيكون محسوساً بها جميعاً والسكون والعدد والشكل والعظم (المقدار) أو الحجم .

أما النوع الثالث من المحسوس ، فهو المحسوس بالعرض كقولنا أن هذا الابيض هو ابن دياريس (١) ، فالموضوع المحسوس فى هذا القول هو دياريس . أما «الابيض» فهو متعلق عرضاً بالمحسوس فندركه بالعرض أيضاً ، لان الموضوع المحسوس قد اتحد «بالأبيض» عرضاً .

وقد اكتفى ابن بالاشارة الى النوعين المدركين بالذات من المحسوسات ، وأهمل النوع الثالث أى المحسوس بالعرض .

ج) الحواس ووظائفها :

يذكر أرسطو أن الحواس آلات ادراك ، وآلات حياة ، فمن حيث أنها آلات إدراك يعد البصر فى المقام الأول ، ومن حيث أنها آلات حياة يعد للمس أولاً .

وقد ذكرنا أن ابن سينا يكتفى بترتيب الحواس من البسيط الى المركب أى من اللمس الى البصر ، بحسب منفعتها ، أى من ناحية أنها آلات حياة .

فالملمس : أول الحواس من ناحية كونه آلة للحياة ، وعضو اللمس هو اللحم العصبى أو اللحم والعصب ، فللمس إذن مواضع متعددة منتشرة فى البدن ويتم

(١) نجد نفس المثال الذى يسوقه أرسطو فى كلامه عن المحسوسات فى كتاب النفس .

الإحساس اللمسى بالممارسة بدون متوسط أى يتم فى الجلد المحيط ، وليس فى الاعصاب اذ أنها عنده مجرد قابل للإحساس وموصل له .

واللمس ضرورى لبقاء الحيوان، لأن مزاج الحيوان مركب من الكيفيات الأربع الأولية وهى: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهى مدركات اللمس. أما سائر الحواس فمدركتها لا تتعلق ببقاء الحياة ومن ثم فضرورتها دون ضرورة اللمس .

وأما الذوق : فهو نوع من اللمس ، ولكنه يختلف عنه فى أنه يحتاج إلى متوسط هى « الرطوبة اللعابية» . ويمارس الذوق وظيفته عن طريق نهايات الاعصاب المنتشرة فى طبقة اللسان الظاهرة.

والشم: وعضوه الزائدتان الحلميتان النابتتان من مقدم الدماغ وتمتد إليها أعصاب الشم الآتية من مقدم الدماغ. ويحتاج الشم الى متوسط هو الهواء الذى يحمل الروائح والبخرة.

السمع: والصوت محسوسة الأول، أما عضوه فهو الجدار المفروش عليه العصب الحاس للصوت فى الاذن، وليس الصوت أمراً قائماً بذاته، بل ينتج عن حركة عنيفة صادمة تحدث بين المقروع به. وهو يعرض مع حركة تموج - فى الهواء أو فى الماء - التى ينتهى أثرها الى « الصماخ من الأذن، هناك تجويف فيه هواء راكد يتموج بتموج ما ينتهى اليه، ووراءه كالجدار مفروش عليه العصب الحاس للصوت» .

وإذا كان الصوت لا يقوم بذاته أى لا وجود له بالفعل فى الخارج مستقلاً عن آله السمع، الا أنه بحسب مبدأ القوة والفعل الارسطى المطبق فى العلم الطبيعى يتعين القول بأن الصوت وجوداً فى الخارج من حيث أنه مسموع بالقوة لا بالفعل .

والبصر : آخر الحواس الظاهرة فى الترتيب، ويعرفه ابن سينا «بأنه كيف ينفعل عن الألوان» (١). وهو «مرآة يتشيع فيها خيال المبصر ما دام يحاذيه» (٢) « وعضو

(١) المباحثات ص ١٢٧ بقرة ٣٢ . (٢) رسالة فى القوى الانسانية ص ٦٢

البصر هو متلقى العصبين البصريين^(١) . فالمحسوس الأول للبصر هو اللون، فإذا لم يوجد ضوء امتنع الأبصار في العتمة الحالكة فالنور واسطة الابصار وهو الذى يظهر اللون بل هو جزء من اللون ومزاج فيه (٢). والنور المحسوس كيفية تحدث فى الجسم المضى فتجعله مرئيا، والاشعة الضوئية لها خاصة النفاذ فى الجسم الشفاف.

ثانياً - الإدراك الحسى الباطن :

إذا كان موضوع الحواس الظاهرة، المادة الماثلة أمام الحس فإن موضوع الحواس الباطنة - وهى أدوات الإدراك الحسى الباطن - هى صورة المادة، وإن غابت عن الحواس الظاهرة بعد حضورها أمامها، ويتم الإدراك الحسى الباطن فى الدماغ وهو مركز جميع الحواس الباطنة.

ومن الحواس الباطنة :

الحس المشترك : وهو القوة التى تتأدى إليها المحسوسات كلها فيجمعها ويقارنها بعضها ببعض الآخر، والحس المشترك قابل للصورة لا حافظ لها، فلا تثبت الصور فيه زمانا طويلا بعد غياب المحسوس ولكن هذه الصور تنتقل إلى خزانة الخيال أو المصورة فتصبح سببا لأفعال الحواس الباطنة.

وللحس المشترك - كما يرى ابن سينا - عضو مستقل فى الدماغ، بينما يرى أرسطو أنه الطبيعة المشتركة بين الحواس الظاهرة.

وأما الخيال أو القوة المصورة: فهى تحفظ صورة المحسوسات بعد تجريدتها عن المادة بدرجة تفوق تجريد الحس المشترك لها، ومع هذا فلن يصل هذا التجريد إلى مستوى التجريد العقلى الخالص. إذ أن الخيال لا يجرد الصورة تماما من لواحق المادة، ذلك أن الصورة التى فى الخيال والتى يمكن استحضارها فى غيبة المحسوس تكون على تقدير ما وتكييف ما، ووضع ما (٣).

(١) الشفاء ص ١٤٧.

(٢) الشفاء ص ١٠٢.

(٣) النجاة ص ١٧٠.

ولا تنحصر وظيفة الخيال في حفظ الصور فحسب بل أنه قد يتناول الصور
 المخزونة بالجمع والتفريق أى بالتركيب والتحليل ، فيؤلف منها صوراً جديدة لم
 يقابلها الإنسان فى الحس ، من حيث أن لها هياكل مستحدثة من عناصر متفرقة فى
 خزانة الخيال . وهذه الصور والأشكال الجديدة هى مثل ما يراه النائم فى نومه
 والحالم فى يقظته (١) .. ويسمى ابن سينا هذه القوة الخيالية عند الإنسان - والتي
 يقول أن وظيفتها ابتكار الصور الجديدة - « بالمفكرة » ويسمياها عند الحيوان
 « بالمتخيلة » .. ولو أن الفارابى يجعلهما شيئاً واحداً يسميه بالقوة الخيالية أو الخيال
 على وجه العموم . وعلى هذا فإن ابن سينا قد تنبه إلى أهمية الخيال المركب أو
 المؤلف أو الخالق ومميزه عن الخيال الذى يردد الصور المخزونة فى هياتها الواردة
 عليها من الحس المشترك .

الوهم: أو القوة الوهمية، وهى قدرة تدرك المعانى التى تخرج عن نطاق الحس
 المشترك والمتخيلة، لأنها ليست بذاتها مادية وإن عرض لها أن تكون فى مادة ،

(١) هذه إشارة إلى مبحث هام عند ابن سينا فى «الأحلام والنبوة» ، ونقتطف بعض عباراته فى رسالة
 «القوى الإنسانية» ص ٦٥ حيث يقول : «ولربما حارب الباطن حازب حد فى شغله ، فاشتدت حركة
 الباطن اشتداداً يستولى سلطانه ، فيحتل لا يخلوا من وجهين : إما أن يعطل العقل حركته ، وينشأ غلبانه ،
 وإما أن يعجز عنه ، فيقرب من جواره ، فإن انفق من العقل عجز ومن الخيال تسلط قوى .. فانه تظهر فيه
 الصور المتخيلة فتصير مشاهدة ، كما يعرض لمن يظلم فى باطنه استشعار أمر أو تمكن خوف ، فيسمع
 أصواتاً ويصير أشخاصاً . وهذا التسلط ربما قوى الباطن وقصرت عنه يد الظاهر ، فلاح فيه سر الملكوت
 الأعلى ، فأخبر بالغيب ، كما يلوح فى النوم عند هدوء الحواس وسكون المشاعر فيرى الأحلام» .

ويذكر ابن سينا فى رسالة أحوال النفس ص ١١٩ ، تحقيق الدكتور الاهوائى ، أن المتخيلة تستعمل الصور
 فى المصورة عند رقدة الإحساس وقوى العقل ، فتظهر هذه الصور كأنها موجودة فى الخارج ، وكأنها
 حقيقية . وقد تنشأ الرؤية فى حالتى النوم واليقظة بتأثير سماوى . فيشاهد النائم صوراً إلهية عجيبة مرئية .
 وأقارب إلهية مسموعة هى مثل لتلك المدركات الوحيية ، ذلك أن معانى جميع الأمور الكائنة فى
 العالم ، ماضيها وحاضرها ومستقبلها موجودة فى علم الله والملائكة العقلية ، وفى أنفس الملائكة
 السماوية ولا حجاب بين النفوس البشرية وتلك النفوس العالمية فإذا تطهرت النفوس البشرية من دنس
 الأفعال المتعلقة بالأجسام حصلت لها مطلعة هذه المعانى . الشفاء ص ١٧٢ .

وعلى هذا فقد تتصل الملائكة أو العقل الفعال بمخيلة الإنسان فى حالة النوم فتحدث رؤيا ، وفى حال
 اليقظة فتحصل النبوة ، فالتبى لما له من حدس قوى يتصل بالعقل الفعال فتكون قوته العقلية كأنها
 «كبريت والعقل الفعال نار» ، فيشتعل فيها دفعة ، ويجلبها إلى جوهره .. وكأنه النفس التى قيل فيها :
 يكاد زتها يضىء ، ولو لم تسمه نار ، نور على نوره المبدأ والمعاد ورقة ١١٣ ب ، راجع الاهوائى - ابن
 سينا ص ٦٥ .

كإدراك الشاة عداوة الذئب ، وحكمنا على الشيء الاصفر بأنه عسل وحلو .

فالوهم قوة تدرك المعانى غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية على جزئى ، فهو وإن كان يقوم على تجريد للصور أشد مما سبق إلا لا يعتبر عملية عقلية ، وإنما يتوصل إلى إدراك المعانى التى يعجز الحس الظاهر عن إدراكها عن طريق الهامات فائضة من الرحمة الالهية، مثل ما يحدث للطفل من تعلق بشدى أمه ، ومثل ما يحدث للحيوان من إدراك للنسبة بين صورة الشيء ، وصورة ما يقترب به من لذة أو منفعة ، وترسم فى الذهن معنى النسبة بينهما ، «فإذا ظهرت للمتخيلة صورة الشيء من خارج تحركت فى الصورة وتحرك معها ما قارنها من المعانى النافعة أو الضارة، فأحس الوهم بكل ذلك فرأى المعنى مع تلك الصورة»(١)

ولا شك أن إرجاع هذه المعانى التى يدركها الوهم إلى إلهام فائض من الرحمة الالهية، إنما يعد انتكاساً للموقف التجريبي الذى يفسر ابن سينا على ضوءه قوى الاحساس. ذلك أن تدخل عامل ميتافيزيقى فى سير عملية الاحساس يبطل القول بفاعلية قوى الإحساس ويسمح بظهور أثر إشراقات العقل الفعال فى وقت مبكر قبل أن تتواجد المعقولات فى النفس .. ومن ثم فإنه يجب أن يعاد النظر فى هذه المشكلة - التى غفل عنها كثير من الباحثين - على ضوء موقف ابن سينا الاخير فى الاشارات وفى الرسائل. ويشير ابن سينا إلى أن الوهم هو الحاكم الاكبر فى الحيوان، وعنه تصدر أكثر الافعال الحيوانية، فهو إذن رئيس القوى الحسية والمشرف عليها، فيكون الوهم بذاته حاكماً، وبحركاته وأفعاله متخيلاً ومتذكراً .

وأما الحافظة أو الذاكرة : فهى خزانة الوهم، وهى آخر القوى الحسية وتسمى أيضاً متذكرة، فهى حافظة لانها تصون ما فيها، وهى متذكرة لا ستعادتها ما نفذ من الصور .

هذه إذن هى قوى الإدراك الحيوانية * وللإنسان فضلاً عن هذه قوى أخرى للإدراك العقلى نشرح الآن فى بيان تفصيلها .

(١) الشفاء ص ١٧٨ وما بعدها.

الإدراك العقلي :

يتم هذا الإدراك عن طريق قوى النفس الناطقة فى الإنسان. وقد أشرنا إلى أن النفس الناطقة : عاملة وعاملة ، أى أن لها عقلا علميا وآخر نظريا. فالأول أى العملى هو مبدأ حركة الإنسان بعد الرؤية. وهو الذى يتسلط على البدن ويدبره فتشأ من ذلك هيئات فضائل أو رذائل ، فالأخلاق إذن مرجعها إلى العقل العملى الذى يأنمر بتوجيه العقل النظرى .

أما العقل النظرى: فهو قوة غير مادية ينتزع المعقولات أى الكليات من المعانى الجزئية وذلك بتجريدتها من المادة ولواحقها تجريدا تاما. فوظيفة العقل النظرى الرئيسية إذن تجريد الصور العقلية للحصول على مبادئ التصور بمساعدة الخيال والوهم، بالإضافة إلى أن العقل هو الذى يربط بين الصور العقلية - سلبا وإيجابا عن طريق الاحكام - وهو أيضا الذى يحصل المقدمات التجريبية لأجل الاستدلال المنطقى (١).

ويكون العقل قبل ادراكه للمعقولات عقلا بالقوة، ويخرج إلى الفعل بتأثير عقل آخر بالفعل تكون عنده مبادئ الصور العقلية مجردة عن المادة وتكون نسبة هذا العقل الأخير إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا. فإن القوة العقلية إذا اطلعت على الجزئيات التى فى الخيال، وأشرق عليها نور العقل الفعال فينا، استحالت مجردة عن المادة وعلاقتها وانطبعت فى النفس الناطقة .. وهذا يعنى أن مطالعتها تعد النفس لأن يفيض عليها المجرد من العقل الفعال (٢).

مراتب العقل النظرى : وللعقل النظرى أربع مراتب أولها من جهة قوى الحس، العقل الهيولانى، ويليه فى المرتبة علوا العقل بالملكة، ويعلو هذا الأخير العقل بالفعل، وأخيرا العقل المستفاد أرفع مراتب العقل فى النطاق الإنسانى. **والعقل الهيولانى :** قوة مطلقة أو استعداد محض، وهو موجود لدى كل شخص.

(١) الشفاء ص ٢١٩ . (٢) م.س - ص ٢٣٢ .

والعقل بالملكة: هو الذى تحصل فيه المعقولات الأولى التى هى مبادئ التصور التى يقع بها التصديق لا باكتساب مثل قولنا: أن المستقيم أقصر مسافة بين نقطتين، وأن الكل أعظم من الجزء.

وأما العقل بالفعل: فهو الذى تحصل فيه المعقولات الثوانى التى تستند فى حصولها على المعقولات الأولى.

وأخيراً نجد العقل المستفاد: وهو كمال العقل بالفعل، وتكون فيه المعقولات حاضرة بالفعل يطالها بالفعل ويعقل انه يعقلها.

أما العقل الفعال: فليس عقلاً إنسانياً بل هو عقل كوني، وهو العقل العاشر فى سلسلة العقول الصادرة عن الأول، ولكنه يقوم بدور هام فى المعرفة الانسانية إذ أنه هو الذى يخرج المعقولات من القوة إلى الفعل، وهو بالنسبة لنا كالشمس بالنسبة للبصر، فكما تضيء الشمس الاجسام فتجعلها مرئية فكذلك يشرق العقل الفعال على نفوسنا فيخرج العقل الهيولانى من القوة الى الفعل فيحصل فينا العقل بالملكة، ويستمر تدخل العقل الفعال فى عملية التعقل إلى أن تصير المعقولات حاضرة فى العقل المستفاد (١).

فالعقل الفعال إذن هو همزة الوصل بين الانسان، وعالم العقول العليا . وهو أساس أى إدراك عقلى وعن طريقة يستطيع الانسان معرفة الغيب.

هذه إذن مراتب العقل عند ابن سينا، يوردها كما هى عند الفارابى بدون زيادة أو تعديل غير أن ابن سينا يضيف إلى مراتب الادراك التى ذكرها الفارابى مرتبة جديدة وهى مرتبة الحدس أو العقل القدسى (٢).

العقل القدسى :

وهو عبارة عن استعداد قد يشتد فى بعض الناس حتى لا يحتاج فى أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبير شئ، وإلى تخريج وتعليم.

(١) يسمى ابن سينا العقل المستفاد «بالعقل الملكى» فى رسالة إثبات النبوات - تسع رسائل ص ١٢٢
(٢) راجع الفصل الخاص بالفارابى حيث يشير المعلم الثانى إلى «قوة قدسية» فى معرض كلامه عن النبوة، دون أن يجعلها مرتبة مميزة من مراتب الادراك.

وإذن فلبعض الناس قوة حدسية تمكنهم من الاتصال بالعقل الفعال بدون حاجة إلى تعلم، فيعرفون كل شيء من أنفسهم .

وهذه الحال من العقل الهيلولاني تسمى عقلاً قدسياً هو من جنس العقل بالملكة، ولكنه أرفع منه لأنه لا يشترك فيه جميع الناس .

« فقد يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتعل حدسا، أعنى قبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء .. فترسم فيه الصور التي في العقل الفعال .. وهذا ضرب من النبوة ، بل أعلى قوة النبوة ، والأولى أن تسمى هذه القوة ، وقوة قدسية ، وهي أعلى مراتب القوى الانسانية » (١)

وهذه القوة القدسية عند الإنسان تلاقى ذوات الملائكة فتخاطبها فتتلقى عنها صور الوحي بالإشارة أو بالاتقاش أو بالصوت المسموع (٢).

وإذن فلدى الإنسان قوة قدسية يستطيع عن طريقها الاتصال بعالم الغيب وذواته الملائكية، وهذه القوة القدسية هي ضرب من الحدس الصوفي، ويشير ابن سينا إلى أن هذا الحدس ليس ضرباً من النبوة فحسب بل أرفع درجاتها، فإن ابن سينا إذن يشير إلى الإدراك المباشر عند الصوفية ويجعل الحدس الصوفي أعلى درجة من مرتبة النبوة، وكأنه يضع المقدمة الضرورية لما سيقوله السهروردي فيما بعد من أن الولي أعلى درجة من النبي . والولي هو الصوفي الواصل والقطب العارف .. وهكذا يضع ابن سينا قدسية في بداية الطريق المؤدى إلى التصوف الاشراقي .

٨- مشكلة المعرفة عند ابن سينا :

تبين لنا أن المعرفة عند ابن سينا مصدرها الاحساس ولا يمكن أن تصل المعارف إلى النفس عن غير طريق الحس فليست المعرفة تذكراً لما سبق أن عاينته النفس في عالم عقلي أعلى كما ذكر أفلاطون، وإنما ترجع إلى أنفعال الحس بالمحسوس كما يقول أرسطو. ولكن الإدراك الحسى لا يكفي لأعطائنا صورة كاملة عن الموجودات الخارجية إذ أن وظيفة الاحساس هي تمثيل الصورة الحسية المجردة عن المادة مع

(١) النجاة ص ١٦٧ وما بعدها.

(٢) رسالة في القوى الانسانية ص ٦٦.

احتفاظها بلواقعها فكأن الحس إنما يعاين المحسوس فقط ويشهد بحضوره .

ويأتى بعد الحس ، الحس المشترك الذى يجمع بين المدركات الحسية ويقارن بينها . ويأخذ المدركات الحسية بعد هذا فى التبرؤ من لواقعها المادية شيئاً فشيئاً أى أن تجريد صورة المحسوس إنما يتم بالتدرج ماراً بقوى الخيال والوهم حيث نجد صورة المدرك الحسى فى الوهم وقد اقتربت كثيراً من حدود المقبول ولكنها مع هذا تكون صورة وهمية غير معقولة وتظل معانى الأشياء وصورها فى الوهم يطابعها الجزئى متعلقة بصور المحسوس . فكأن المحسوس الجزئى يظل على جزئيته منذ أول مرحلة من مراحل الإدراك الحسى إلى آخر مرحلة فيه حيث يستقر فى مستودع قوة الوهم المسماة بالحافظة أو الذاكرة .. وحينذاك تنهياً المدركات الحسية بصورها الوهمية لكى تدخل فى نطاق المقبول . ولكنها قبل أن تتخطى مرحلة الاحساس بنوعية مجدها تلقى نوعاً من الإلهام - من مصدر أعلى عقلى - بموازين الخير والشر والمخالفة والموافقة وهذه الأمور ليست مادية ولكنها مشتقة من المادة بطريق المناسبة والملاءمة .

فإذا ما تخطى الإدراك حدود الحس انتقل إلى ميدان النظر العقلى وهنا تتجرد صورة المدرك الحسى تماماً عن المادة ولواقعها فتتحول الصور المحسوسة إلى صور مقعولة تتعلقها النفس مارة بمراتب العقل الأربعة التى أشرنا إليها وحينذاك تتخذ هذه المعقولات الصورة الكلية بينما تظل صور المحسوسات فى نطاق وضعها الجزئى ، ولكن استمرار فعل التعقل فى النفس لا يتم بدون سند خارجى وهو العقل الفعال إذ هو الذى يشرق على النفس ويمدها بالمعارف الربانية وكذلك يظهر المعقولات وينبرها للنفس ، فكأن المعرفة إنما تنتهى إلى مبدأ سام خارج عن النفس وهنا نجد البداية للاتباع الصوفى عند ابن سينا . ويمكن القول بأن المعرفة عند ابن سينا تجمع بين النظرة التجريبية والنظرة الروحية المتعالية .. فالى أى حد يمكن الكلام عن قيام إدراك للموضوعات الخارجية يكون مستقلاً عن أى مبدأ مفارق خارج النفس ؟ ..

وكيف نعين استقلال الموضوع الخارجى عن قوى الإدراك حتى نسمح بإقامة عالم موضوعى للأشياء ؟

الحق أن اختلاط الاتجاه الارسطي بالاتجاه الاشرقي في تفسير عملية الادراك عند ابن سينا يجعل من العسير أن نحدد بدقة أى شئ مما ذكره فإن جميع الموجودات التى هى تحت فلك القمر إنما تخضع لتأثير العقل الفعال رتسير حسب تدبيره، وحينذاك تصبح المعرفة منذ أول مراحلها الحسية وكذلك موضوعاتها مجلى لتأثير العقل الفعال وتدييره فلا يكون الموقف التجريبي سوى مرحلة مؤقتة وظيفتها تفصيل عملية الادراك فحسب دون النظر إلى أصلها الميتافيزقى، ويتعين على كل باحث فى مشكلة المعرفة عند ابن سينا ألا يكتفى - كما يفعل سائر مؤرخى الفلسفة الاسلامية - بسرد أقوال ابن سينا عن قوى النفس المدركة ووظائفها، بل يجب أن ينظر إلى ذلك كله فى مراجعة شاملة وفى اطار الموقف الميتافيزقى العام، وهذا إذا ما أردنا أن نبحث فى فلسفة المعرفة عند ابن سينا، أما إذا أردنا أن نبحث فى الادراك من الناحية السيكلوجية - أى فى نطاق الدراسات النفسية - فقد يمكن أن نكتفى بسرد الاقوال المفسرة للادراك دون التعرض لموضعها فى فلسفة ابن سينا على وجه العموم .





الاهميات



١ - موضوع العلم الالهي :

يبحث علم ما بعد الطبيعة - أو الميتافيزيقا - في مبادئ الوجود وعلله وفي العقول المغارة الكونية وترتيبها وتأثيراتها ، وحركات الافلاك .
وأول الموجودات في استحقاق الوجود هو الجوهر (١) فالجوهر أوائل الموجودات، فإن كانت فاسدة كانت الموجودات فاسدة (٢)
والعلم الإلهي (٣) هو أهم مبحث في علم ما بعد الطبيعة لأنه يبحث في

(١) الجوهر المفارق الغير المجسم هو أول الموجودات في استحقاق الوجود ويليه في ذلك الصورة، ثم الجسم ، ثم الهيولى، ثم العرض.

(٢) راجع شرح ابن سينا على مقالة اللام لأرسطو ص ١٣٨ ب - أرسطو عند العرب (ف.س)

(٣) يذكر ابن سينا أن الأقسام الاصلية للعلم الالهي خمسة : ١ - النظر في معرفة المعاني العامة لجميع الموجودات ، من الهوية والوحدة والكثرة. ٢ - النظر في الأصول والمبادئ، مثل علم الطبيعيين والرياضيين ، وعلم المنطق ومناقضة الآراء الفاسدة فيها ٣ - النظر في إثبات الحق الأول وتوحيده والدلالة على تفرد ربه وبنيته وامتناع مشاركة موجود له في مرتبة وجوده، وأنه وحده واجب الوجود بذاته ثم النظر في صفاته ٤ - النظر في إثبات الجواهر الأولى الروحانية التي هي مبدعته والدلالة على كثرتها واختلاف مراتبها وطبقاتها، والغنى الذي يتعلق بكل منها في تصميم الكمال، وهذه تبة الملائكة الكرويين ثم في إثبات الجواهر الروحانية الثانية التي هي بالجملة دون جملة تلك الأولى ودون درجاتها وطبقاتها وقواها، وهذه الملائكة الموكلة بالسموات، وحملة العرش ومدبرات الطبيعة وتمهيدات ما يتولد في عالم الكون والفساد ٥ - في تسجير الجواهر الجسمانية السماوية والأرضية لتلك الجواهر الروحانية. ويبان أن الكل المبدع لا تفاوت فيه وأن مجراه الحقيقي على مقتضى الحير المحض، وأن الشرف فيه ليس بمحض بل هو لحكمة فهذه أقسام الفلسفة الأولى، أعنى العلم الالهي ويشتمل عليه كتاب ماطوقسقا أى ما بعد الطبيعة ٥

أما فروع العلم الالهي فهي . معرفة كيفية نزول الوحي والجواهر الروحانية التي تزدي الوحي وعلم المعاد (ومعرفة السعادتين الروحانية والجسمانية) أقسام العلوم العقلية - نسع رسائل ص ١١٤

الموجود المطلق ولو احقه التي له بذاته وفي أفعاله وصفاته.

ويعرف ابن سينا العلم الإلهي - في إلهيات النجاة (١) - بأنه العلم الذي يبحث في الوجود المطلق، وينتهي في التفصيل إلى حيث تبدئ منه سائر العلوم، فيكون في هذا العلم ، بيان مبادئ سائر العلوم الجزئية ، ويقترب هذا التعريف من التعريف الارسطي الذي فيه : « إنه العلم الذي يبحث في الوجود من حيث هو موجوده فابن سينا إذن يبدأ من فكرة الوجود كأرسطو ويفصل القول لينتهي إلى واجب الوجود .

٢ - اثبات وجود الله:

نجد عند ابن سينا طريقتين لإثبات وجود الله :

أ) طريق برهاني عقلي.

ب) وطريق حدسي.

أ) الطريق الأول يستند إلى قسمة الموجودات إلى واجب وممكن ، « والواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود، عرض منه محال، والممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود لم يعرض منه محال، والواجب الوجود، هو الضروري الوجود، والممكن الوجود، هو الذي لا ضرورة فيه بوجه ، أى لا فى وجوده ولا فى عدمه .. وواجب الوجود إما أن يكون واجبا بذاته، وإما أن يكون بغيره .

والحق الأول أى البارى عز وجل هو الواجب الوجود لذاته لا لشيء آخر ويلزم محال من فرض عدم وجوده . أما واجب الوجود بغيره فهو واجب لا بذاته « فالاحتراق واجب الوجود لا بذاته، ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفصلة بالطبع أعنى المحرقة والمحترقه (١).

وإذن فلدينا ثلاثة أقسام للوجود : واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره، وممكن الوجود (٢).

(١) النجاء ص ٢٢٣ - ٢٢٥.

(٢) والممكن كذلك دربان : ممكن بذاته، وواجب بغيره .. والأول الذى لا ضرورة فى وجوده ولا فى عدمه ، والثانى يشمل جميع الموجودات سوى الله.

وواجب الوجود هو العلة الأولى ومبدأ الوجود المعلول على الإطلاق ، فلا توجد سوى علة واحدة مطلقة هي واجب الوجود لأن ما سوى الواجب هي الممكنات أى الموجودات الصادرة عنه المفتقرة فى وجودها الممكن إلى علية . وترتقى العلل كلها إليه إذ هو غاية الموجودات جميعا من حيث أنه معشوق، ومعقول. وبذلك ترجع العلل (١) المادية والفاعلية والصورية إلى العلة الغائبة أى العلة الأولى المطلقة وهو البارى عز وجل .

هذا هو مجمل الدليل البرهانى العقلى على إثبات وجود الله، وقد رفض ابن سينا الاستناد إلى الحس وحده فى الاستدلال على وجود الله، فمن لا يعترف بالمعقولات الكلية المجردة، يعجز عن البرهنة على وجود الله .

ب) والطريق الثانى لإثبات وجود الله يذكره ابن سينا فى الاشارات(٢) وهو الطريق الحدسى ويختلف هذا الدليل عن الدليل السابق فى أنه لا يستخدم فيه الاسلوب المنطقى فى البرهان ، وكذلك لا يرجع إلى المخلوقات باعتبارها آثارا دالة على وجود الصانع كما هو الحال فى الدليل الكزمولوجى، بل يتجه ابن سينا مباشرة إلى فكرة الوجود ويجعلها موضوعا لإدراك حدسى فيقول : « تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانته إلى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج إلى اعتبار من خلفه وفعله، وإن كان ذلك دليلا عليه، لكن هذا الباب أوثق وأشرق - أى إذا اعتبرنا حال الوجود من حيث هو وجود - وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود ».

أى أن هذا الدليل يأتى على عكس الدليل الكزمولوجى، فبدلا من أن نستدل على الأول بمخلوقاته ، نستدل به عليها .

ويعتبر هذا الدليل القائم على حدس فكرة الوجود، صورة معدلة من الدليل الأنطولوجى وإن كان ابن سينا لم يضع الدليل فى الصيغه التى أوردده بها القديس أنسلم ثم ديكرارت.

(١) الاشارات ج٣ ص ٣٠ - وجه الغزالي - متبعاً الأشاعرة - نقدا شديدا إلى مبدأ العلية عند ابن سينا والفلاسفة لأن القول به - فى نظر الغزالي - معناه استبعاد القدرة الإلهية فليس هناك خالق ولا مؤثر إلا الله .. فهو العلة المباشرة للحوادث وللکائنات. والقول بتسلسل العل والمعلولات وأن لكل موجود علة فى وجوده فيه تعطيل للقدرة الإلهية. (٢) الاشارات ص ٧٩ .

٣- واجب الوجود. ذاته وصفاته :

يرى ابن سينا أن الصفات لا تحمل على واجب الوجود إلا بالعرض ، وأول صفاته أنه واحد من جميع الوجوه : واحد لا شريك له ، وواحد فى ذاته ، وواحد فى صفاته ، وواحد فى أفعاله بمعنى أن الفعل وإرادة الفعل شئ واحد فى ذات الله .. ومن حيث الوحدة العددية نجد أنه لا يجوز أن يكون واجب الوجود أكثر من واحد ، لأن كل متلازمين فى الوجود متكافئان ، فلهما علة خارجة عنهما ، فيكونان واجبي الوجود بغيرهما .

ومن حيث وحدة الذات نجد أن ذاته لا تنقسم إلى أجزاء إذ هى بسيطة غير مركبة. إذ لو كان مركبا من أجزاء تقومه ، لكان وجوده لا يتم إلا بأجزائه ، ولا رتفعت عنه صفة واجب الوجود بذاته .

وهو خير محض ، وكمال محض ، وحق بكل معانى الحق ، وهو عقل وعقل ومعقول ، وهو حكمة وحكمته إرادته الثابتة التى لا تتغير ولا تسعى لغاية ، وهو بذاته عاشق بل ومعشوق ولذئذ وملئذ (١) .

٤- الفعل الإلهي (الإبداع) : الله والعالم :

ترتبط مشكلة الفعل الإلهي بمشكلة حدوث العالم وقدمه ، وكان قدما الفلاسفة - لاسيما أرسطو (٢) - قد قالوا يقدم العالم ، ورأى المتكلمون أن القول (١) راجع للإشارات ج ١ ص ٢٥٥ - راجع أيضا الرسالة الشيروزيية (نسخ رسائل) ص ٣٥ - ١٠ ، واجب الوجود هو مبدع المبدعات ومنشئ الكل ، وهو ذات لا يمكن أن يكون وجود فى مرتبة وجوده ، فضلا عن أن يكون فوقه ، ولا وجود غيره ليس هو المفيد قوامه ، فضلا عن أن يكون مستفيدا عن وجوده غيره ووجوده ، بل ذات ، هو الوجود المحض والحق المحض والخير المحض والعلم المحض والقطرة المحضة والحياة المحضة ، من غير أن يدل واحد من هذه الألفاظ على معنى مفرد على حدة ، بل المفهوم منها عند الحكماء معنى وذات واحد لا يمكن أن يكون فى مادة أو مخالطة ما بالقوة . أو يتأخر عنه شئ من أوصاف جلالة ذاتيا أو فعليا .

(٢) لقد ظن البعض خطأ أن أفلاطون يقول بخلق العالم ، وذلك استنادا إلى ما ورد عن قصة التكوين فى محاوره تيمارس ، والواقع أن (الصانع) الذى يشكل موجودات العالم الأرضى محتثا المثل ، إنما يضع الصور فى المادة القديمة Chaos ثم أن الصانع الأفلاطونى أقل مرتبة من الخير بالذات وهو المرادف للاله اللبني .

يقدم العالم يعتبر شركا، لان القائلين بالقدم إنما يشنون قديما مساوقا للقدم الالهى . ومن ثم فقد دافع المتكلمون عن نظرية حدوث العالم وأبطلوا القول بالقدم، وتصدى الغزالي للفلاسفة يدحض أقوالهم فى قدم العالم ويبين تهافت أدلتهم على ذلك .

وكان على ابن سينا أن يحاول التوفيق بين موقف الفلاسفة القائلين بقدم العالم وموقف المتكلمين القائلين بحدوثه أى بخلقة، فبدأ بتفسير معانى اليجاد والخلق والصنع والاحداث والتكوين والفعل، فهى تعنى « أنه قد حصل للشئ من شئ آخر وجود بعد ما لم يكن » أى أن هذه الالفاظ تعنى وجود الأشياء عن عدم ، وأن الاشياء متى وجدت فإنها لا تحتاج بعد ذلك إلى موجودها أى البارى عز وجل . ويوضح ابن سينا ضحالة هذا المأخذ ويرفض القول بالخلق والاحداث والتكوين والصنع على هذا النحو، ويلجأ إلى « الإبداع » ليفسر به الفعل الالهى .

والإبداع هو أن يكون من الشئ وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط أو آله أو زمان . وما يتقدمه عدم زمانى لم يستغن عن متوسط فالإبداع أعلى مرتبة من التكوين والاحداث (١) .

فإذا كان التكوين - وهو أن يكون من الشئ وجود مادى - خاصا بالامور العنصرية الفاسدة، والاحداث - وهو أن يكون من الشئ وجود زمانى - خاصا بالموجودات الطبيعية التى تخضع للتسخير ، فإن الإبداع - وهو أن يكون الشئ لا عن مادة ولا عن زمان سابق - خاص بالعقل (٢)

= وعلى أية حال فإن أفلاطون لم يقصد القول بحدوث العالم، لأنه لا معنى للقول بالقبلية أو البعدية قبل أن يخلق الزمان، وقد كان زمان الموجودات الأرضية من عمل «الصانع» إذ أن الزمان قد ولد مع ميلاد العالم المحسوس، وهو صورة متحركة للابدية التى يتصف بها العالم المعقول، وقد غاب عن الذين يفسرون موقف أفلاطون فى تيمائوس على النحو الذى ذكرناه، أن أفلاطون يستخدم الأسلوب الرمزي فى كلامه عن تكوين العالم الطبيعى، مما أدى إلى غموض موقفه بصدده مشكلة قدم العالم وحدوثه، الأمر الذى يستلزم الرجوع إلى مذهبه الكامل فى المحاورات الأخرى، ولا نجد فيها ما يسمح بالقول بحدوث العالم، راجع للمؤلف تاريخ الفكر الفلسفى ج ١ ص ١٧٢ .

(١) الاشارات ص ١١٦ (٢) الرسالة النيروزية ص ١٣٧ .

ولكن القول بالابداع لا ينهى القول بقدم العالم، فيكون قديماً قدم العلة الأولى أى الذات الالهية، وهنا يلجأ ابن سينا إلى تفسير معنى التقدم فيقول : « إن المتقدم يقال بخمسة معان ، أحدها بالزمان والثاني بالمرتبة أو الوضع الذى يكون التأخير المكاني صنفاً منه ، والثالث بالشرف، والرابع بالطبع ، والخامس بالمعلومية ، والاخير ان يشتركان فى معنى واحد، وهو التأخر بالذات ، والمعنى المشترك أن يكون الشئ محتاجاً إلى آخر فى تحققه، ولا يكون ذلك الاخر محتاجاً إلى ذلك الشئ . فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج اليه » (١)

وإذا فالف الله يتقدم على العالم بالذات والشرف والطبع والمعلولية لا بالزمان فإنه لم يبدع فى زمان سابق .

ولا يجوز أن يتأخر وجود العالم عن الله بالزمان ، لأنه لو وجد الله ثم وجد العالم لكان بين الوجودين زمان فيه عدم، ولتساءلنا عن السبب المرجع للشرع فى الخلق بعد الامتناع عنه ؟ .. ولكن معنى هذا أنه قد حدث تغير فى الإرادة الالهية الأمر الذى لا يصح أن يلحق بذاته تعالى ، فالعالم إذن قديم بالزمان متأخر عن الله بالذات والله علته ومبدأه .

والواقع أن القول بإبداع العالم عن الله لا فى مادة ولا فى زمان ووصف العالم بأنه واجب الوجود بغيره، إنما يفسر فكرة الصدور الضرورى التى قال بها ابن سينا بتأثير مذهب أفلاطون المتأخر. وكذلك فإنه يمكن أن يعد « إيجاد الضرورى عن هذا النحو تطبيقاً للمبدأ الارسطى القائل بأن العلة متى وجدت وجد عنها المعلول حتماً، دون أن ينقضى زمان ما بين وجود العلة ووجود المعلول.

٥- العلم الالهى :

إن صفة العلم التى وصف بها ابن سينا واجب الوجود تكشف عن صلة العقل الالهى بالعلم. لقد هاجم الغزالي ابن سينا لأنه يقول بأن الله لا يعلم الجزئيات وإنما يعرفها بوجه كلى.

والبحث (٢) فى هذه المشكلة يقتضى النظر فى هذه المسائل : هل الله عقل ؟

(١) الاشارات ج ١ ص ٢٢٩ .

(٢) راجع المقال القيم الذى نشره الدكتور محمد ثابت الفندى فى مجلة كلية الآداب جامعة =

وقد وجد ابن سينا نفسه ازاء ثلاثة نظريات فى صفة العلم الالهى :

النظرية الأولى : نظرية أفلاطون وأفلوطين التى تجعل الله غير العقل ، وإنما العقل دونه مرتبة ، وهو الاقنوم الثانى عند أفلوطين .

النظرية الثانية : نظرية أرسطو القائلة بأن عقل الله محض يتحد فيه العاقل والمعقول ، فمعقوله ذاته ، ومن ثم فهو يجهل العالم .

النظرية الثالثة : ما جاء فى القرآن الكريم « لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض » (١) .

وقد أهمل ابن سينا النظرية الأولى التى جردت الله من العلم والعقل بحيث أصبح كالنقطة الرياضية عند أفلوطين ، وحاول ابن سينا - من ناحية أخرى - أن يكمل النظرية الأرسطية بالنظرية الاسلامية ، فقال بأن الله يعقل ذاته والاشياء .

فكيف يتم عقله للاشياء أو عمله بها ؟ إذا عقل الاول أنه مبدأ لكل موجود فكأنه يعقل أوائل الموجودات وما يتولد عنها (٢) . وكذلك فهو يعلم « بنظام الكل أو نظام الخير الموجود فى الكل . ومعنى هذا أن علمه يشمل مبدئيته ونظام العلم فى تفاصيله .

ولكن هل علمه بذلك النظام هو علم به على نحو كلى فقط أو هو علم يمتد إلى جميع أفراد العالم وأحداثه الجزئية ؟ .

إن علم الله تعالى بأوائل الموجودات كالعقول المفارقة والافلاك السماوية إنما هو علم بأشخاصها وأفرادها لا بأنواعها لأنها لا تدرج فى أنواع كما يقول الفلاسفة المسيحيون وعلى الاخص أبروقلس من أن كل ملك نوع قائم بذاته - أما الموجودات الكائنة الفاسدة التى يتألف منها عالمنا الارضى فعلم الله بها « كلئى » أى بأنواعها أولاً ثم بتوسط تلك الانواع بأشخاصها وتفسير ذلك أن الله يعلم الاسباب

=الاسكندرية (المجلد الحادى عشر سنة ١٩٥٧) ص ١٥٩ - ١٨٠ عن الله والعالم : الصلة بينهما عند

ابن سينا . وقد رأينا أن نعرض فى إيجاز وجهة نظر الدكتور ثابت الفندى كاملة بصدد مشكلة العلم الإلهى ، وذلك لأهميتها ولأنها تلقى ضوءاً جديداً على هذه المشكلة ص ١٧٥ - ١٧٦ .

(١) سورة سبأ آية ٣ .

(٢) النجاة ص ٤٠٤ عن مقال الدكتور ثابت الفندى .

التي توجد عنها الامور الجزئية، فيعلم ضرورة ما تتأدى اليه، وما بينها من الازمنة، وما لها من العودات، لانه ليس يمكن أن يعلم تلك ، ولا يعلم هذه فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية، أعنى من حيث لها صفات (١). ويؤيد ابن رشد هذا الرأى منكر ا أن يكون علم الله علماً جزئياً لان الجزئيات أو الاشخاص غير متناهية ولا يحصرها علم (٢).

أما محاولة إثبات علمه بالجزئيات على أساس التقريب بين ما يسميه « نظام الكل » وبين تجلّي الخير الالهي للموجودات الذي يذهب اليه في رسالة العشق، واعتبار ذلك نوعاً من الاتصال المباشر بالاشخاص والافراد أى العلم المباشر بها(٣) ، هذه المحاولة تعصف بعمدأ أساسى أشار اليه ابن سينا حين كلامه عن القوى المدركة للنفس . فقد ميز ابن سينا بين الادراك الحسى والادراك العقلى وجعل الادراك الحسى ينصب على الجزئى المحسوس أما الادراك العقلى فإنه ينصب على الكلى المعقول. فالصورة المعقولة تتسم بالطابع الكلى بعد أن تتبرأ من المادة ولواحقها التي كانت سبباً فى هيئتها الجزئية.

ولذلك فلا يمكن للعقل أن يدرك الجزئى لان صفة الجزئية من لوازم المحسوس، والعقل البرئ عن المادة لا يمكن له أن يدرك الجزئى المادى. فإذا صح هذا بالنسبة للعقل الانسانى فكيف لا ينطبق على العقول المفارقة العليا وهى أكثر تجرداً ومعقولة من العقل الانسانى؟ بل أن العقل الالهي وهو العقل المحض يكون أشدها خضوعاً لهذا المبدأ فيتمتع إدراكه للجزئيات المحسوسة بصورتها المادية ويكون إدراكه لها من حيث أن لها صفات أى معانى معقولة أى من حيث كونها كلية لان صفة الكلية من لوازم الصورة المعقولة (٤).

(١) النجاة ص ٢٤٦.

(٢) الصلة بين الله والعالم ص ١٧٨ (ف.س.).

(٣) م.س - ١٧٩.

(٤) واذن فالرأى الذى ساقه الدكتور ثابت الفندى فى مقالته التى أوجزنا طرفاً منها والقاتل بعلم الله المباشر بالجزئيات، لا يتفق مع موقف ابن سينا فى التفرقة بين الجزئى المحسوس والكلى المعقول وقصره إدراك العقل على الكلى المعقول دون الجزئى المحسوس.

٦- الفيض وترتيب الموجودات :

تبين لنا إذن كيف أن الموجودات تصدر عن واجب الوجود عن طريق الابداع وأن هذا الصدور ليس مادياً ولا زمانياً بل هو كالفيض الذى يتكلم عنه أفلوطين التاسوعات .

وكذلك يستعير ابن سينا - كما فعل الفارابى - فكرة أفلوطين فى إتحاد فعل المعرفة وفعل الابداع. فيكفى أن يتجه العقل إلى ذاته حتى يصدر عنه موجود آخر يبدأ الوجود فى التسلسل من الواحد. فمن الواحد لا يصدر إلا واحد فلو صدر عنه إثنان ، لاقتضى ذلك ثنائية فى ذات الواحد. وهذا الصادر الاول هو العقل الاول الذى يسمى بالعقل الكلى عند أفلوطين. ثم تصدر نفس جرم السماء ، ثم مواد العناصر الاربعة .. وبذلك تتكون العوامل الاربعة : **العالم العقلى ، والعالم النفسى ، وعالم الطبيعة ، والعالم الجسمانى .**

فالعالم العقلى يشتمل على موجودات قائمة بلا مواد وخالية من القوة وهى عقول طاهرة لا تتغير ولا تتكثر، وهى تشاق إلى الاول وتلتذ بالقرب العقلى منه أبدا الدهر.

أما العالم النفسى فإنه يشتمل على ذوات معقولة ليست مفارقة للمواد كل المفارقة وموادها سماوية ثابتة. وهذه النفوس هى مدبرات الاجرام الفلكية، عشاق العالم العقلى وكل جملة منها مرتبطة بواحد من العقول .

وأما عالم الطبيعة فهو يشتمل على قوى سماوية فى الاجسام ملابسة للمادة « ترقى عليها الكمالات الجوهرية على سبيل التسخير » .

وأخيراً نجد العالم الجسمانى وهو عالم المادة البحثه ، ومبادئه الفعالة هى القوى السماوية. وينقسم هذا العالم إلى أنبرى وعنصرى « وخاصة الأثيرى استدارة الشكل والحركة واستغراق الصورة للمادة وخلو الجوهر عن المضادة، وخاصية العنصرى التهيؤ للأشكال المختلفة والاحوال المتغيرة، وانقسام المادة من الصورتين المتضادتين أيتها كانت بالفعل كانت الأخرى بالقوة، وليس وجود إحداهما للأخرى وجوداً سرمدياً ، بل وجوداً زمنياً (١) .

(١) الرسالة النيروزية - تع رسائل ص ١٣٥ - ١٣٧ .

ولكن كيف يتم الصدور؟

إن الله يعقل ذاته فيفيض عنه عقل واحد بالعدد ممكن بذاته واجب الوجود بغيره وعند ما يعقل هذا العقل مبدأه فيفيض عنه عقل ثان هو العقل الكلي، وعندما يعقل ذاته واجب الوجود بغيره فيفيض عنه نفس الفلك الاقصى، وعندما يعقل ذاته بأنه ممكن، يكون عنه جرم ذلك الفلك . وعلى هذا فإن العقل الكلي فيفيض عنه ثلوث مؤلف من عقل ونفس وجرم فلكي .

وتستمر سلسلة الفيض حتى تصل إلى العقل الاخير وهو العقل الفعال وهو عقل فلك القمر، وتحتته عالم العناصر، عالم الجزئيات الخاضعة للكون والفساد. يقول ابن سينا: « هذا العقل (أى العقل الكلي) له ثلاث تعقلات أحدها أن يعقل خالقه تعالى والثاني أنه يعقل ذاته واجبة بالاول تعالى والثالث أنه أحدها أن يعقل خالقه تعالى والثاني أنه يعقل ذاته واجبة بالاول تعالى والثالث أنه يعقل كونه ممكنا بذاته . فحصل من تعقله خالقه عقل هو أيضاً جوهر عقلي آخر، كحصول السراج من سراج آخر، وحصل من تعقله ذاته واجبه بالاول نفس، هي أيضا جوهر روحاني كالعقل، الا أنه في الترتيب دونه، وحصل من تعقله ذاته ممكنه لذاته جوهر جسماني هو الفلك الاقصى» (١).

وهكذا يستمر فيض العقول والنفوس والاجرام المتعلقة بها - على هذا النحو - حتى تنتهي هذه السلسلة عند العقلي الفعال وهو العقل العاشر.

هذه هي نظرية العقول العشرة التي كانت تعد حجر الزاوية في فلسفة المشائين والتي إستهدف المشاؤون الاسلاميون للنقد الشديد بسببها، ولم يكن في استطاعتهم البرهنة على صحتها، وإنما كانوا يقولون بها كأنما هي وحى منزل - كما سيذكر أبو البركات البغدادي .

وحقيقة الامر أن هذه العقول العشرة هي الاعداد المثالية عند أفلاطون (٢) وهي المثل العليا التي انتهت اليها تعاليم الأكاديمية الشفوية، وقد غفل الإسلاميون عن

(١) رسالة في معرفة النفس الناطقة بتحقيق الدكتور احمد فؤاد الأهواني ١٩٥٢ من ١٨٩ .

(٢) نتاول هذا البحث بالتفصيل في دراسة بالفرنسية لم تنشر بعد عن «انتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المسلمين» .

مصدر النظرية رغم أن أبين سينا يلخص أقوال أفلاطون الشفوية في « الشفاء »
ويسمى هذه المثل الرياضية بالتعليميات المفارقة، وقد أضيفت إلى تعاليم أفلاطون
آراء اليونانيين الفلكية في تنظيم عالم السماء (١) فخرج من هذا كله ذلك البناء
التلفيقي الذي أسماه المسلمون بالعقول العشرة .. والذي استخدمه الصوفية فيما
بعد لاتمام عملية التطهر والصعود الروحي إلى جانب الحق، وذلك بعد تطويره
وتحويله إلى ما أسماه بالمعراج القدس عند متصوفة الإسلام وبالسلم الروحي Scala
Paradisi عند صوفية الغرب المسيحيين



(١) راجع : Plotin, E. Brehier, ch. 1



التصوف عند ابن سينا



من أجزاء فلسفته، وأنه سجل فيها ما سمع من أحوال الصوفية دون أن يكون واحداً منهم.

ونجد تمام التعبير عن موقف ابن سينا الصوفى فى الفصول الثلاثة الاخيرة من الاشارات : الأول منها فى السعادة التى هى اللذة العقلية، والثانى فى مقامات

Louis Gardet : La pensée religieuse d'Avicenne, ed. Vrin, 1951, 1 L'expérience mystique selon Avicenne, Revue du Caire, No. 141 Juin 1951, p.p. 56 - 57.

Yusuf Karam : La vie spirittuel d'apres Ibn Sina, Revue de Caire. No. 141. p.p. 44 - 55.

Giochon : L'évolution philosophique d'Avicenne, Revue philosophique Juillet - Sept., 1948.

- عبد الحليم محمود : التصوف عند ابن سينا .

- الناحية الصوفية فى فلسفة ابن سينا، مقال الدكتور أبو العلا عفيفى ص ٣٩٩ .

- ٤٤٩ فى الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا ١٩٥٢ .

العارفين، أما الثالث فهو فى أسرار الآيات التى تصدر عن هؤلاء العارفين، ويتكلم فيه عن الخوارق والكرامات فيحصرها فى أربعة التمكن من الامتاع عن الغذاء مدة طويلة - التمكن من الافعال الشاقة - التمكن من الاخبار عن الغيوب - وأخيراً التمكن من التصرف بالعناصر، وقد فصل ابن سينا القول فى تعليل هذه الخوارق تعليلاً كافياً.

وفى الفصلين الأول والثانى من الإشارات يتكلم عن اللذة الباطنية العقلية ويقول أنها أعظم من اللذة الحسية، وما اللذة سوى نيل الخير المناسب لكاملنا ذلك الخير الذى يشتمل عليه المعقول.

وكل قائم فإنما يتوق إلى تتميم كماله، ويلتذ بما هو سبب لكمال كمال الجوهر العاقل أن تتمثل فيه جليلة الحق بقدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذى يخصه، ثم يتمثل فيه الوجود كله، على ما هو عليه مجرداً عن الشواوب، مبتدئاً فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية، ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية، ثم بعد ذلك تمثلاً لا يمايز الذات. فهذا هو الكمال الذى يصير به الجوهر العقلى بالفعل، وما سلف الكمال الحيوانى (١١).

ولكن النفس لا يتحقق كمالها إلا إذا فارقت البدن، وهذا ما يناله العارفون المتأملون لسنى قدسى الجبروت. وللعارفين مقامات ودرجات يختصون بها، ولهم أمور خفيه وأمور ظاهرة عنهم، أما نفوس البلة الجاهلين فإنها لا تتناسخ - كما يقول الفارابى - بل قد تتصل بعد الموت بأبدان تصبح آلات لها، وليست هذه إبدان إنسانية ولا حيوانية.

ويميز ابن سينا بين الزاهد والعابد والعارف.

فالزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها، أما العابد فهو المواظب على العبادات. المطيع لأوامر الشرع، ولما كان الناس فى حاجة إلى شريعة عامة تحكمهم لكى يستطيعوا تبادل المنافع فى المجتمع فإن ضرورة وجود الشريعة تحتم وجود الشارع وهو النبى، فالشارع هو الذى بوجه العامة إلى طاعة الشرع والقيام بالشعائر العملية للدين.

(١١) الإشارات ج ٢ ص ٩١.

أما العارف فنصرف عنكرة إلى قدس الجبروت، مستديماً لشروق نور الحق في سره ، وهو هنئ بش . ساء ساء للاحتقاد ، جواد بمعزل عن محبة الباطل وعن تقية الموت وعبادته ليست عن رهبة أو معاملة ثمرتها الثواب، بل هي رياضة لهم وإيثار للمحق الاول هي ذاته، وعشقا له . ويفصل ابن سينا مراحل الطريق الصوفى فى الاشارات فيذكر أن العارف يصل إلى مقامه بعد اجتيازه لمراحل أولها: تطويع الارادة، والاعتقاد على رياضة النفس حتى تملك الطريق معرضة عما سوى الحق فتتقاد النفس الامارة للنفس المطمئنة، ثم يحصل للنفس ما يسميه ابن سينا بتلطيف السر للتنبية . ثم تمن له خلصات من نور الحق كأنها بروق تومض اليه . وتسمى عندهم أوقانا * وكل وقت يكتفه وجدان : وجد اليه ووجد عليه ، ثم أنه لتكثر عليه هذه الغواشى إذا أمن فى الارتياض، فيرى الحق فى كل شئ .. وتبلغ به الرياضة إلى السكينة ثم يرقى ليصل إلى أعلى الدرجات، فيرى الله مع كل شئ .

« فإذا عبر الرياضة إلى (النيل) صار سره مرآة مجلوة محاذياً بها شطر الحق . ودرت عليه اللذات العلا ، وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق، وكان له نظر إلى جناب القدس فقط ، وأن لحظ نفسه ، فمن حيث هي لاحظة، لا من حيث هي يرينتها ، وهناك بحق الوصول» (١) .

هذه هي مراحل الطريق الصوفى كما وصفها ابن سينا فى الاشارات وقد صنف ابن سينا رسائل عدة فى التصوف كرسالة الطير وحى بن يقظان والعشق والموت والصلاة والزياره وسلامان وأبسال وكذلك قصيدته العينية .

وعرض ابن سينا لمراحل الطريق الصوفى فى رسالة سلامان وأبسال (٢) فيذكر أن أول درجات العارف هي «الارادة» ويسمى فى هذه الحالة «مريداً» وأما فى المرحلة الثانية فإن النفس تستعد للتخلص من العوائق الخارجية التى تمنع انطلاقها، وذلك بالرياضة النفسية والصوم، وسماع الالحان الهادئة من العبارات أو بدونها .. وذلك حتى يتخلص الفكر من تأثير البدن، وتتجه النفس إلى الحب الالهى ، فيحصل للمريد شروق أنوار إلهية ويسمى هذا الحال «بالوقت» ويزداد حصول الإشرقات له فيصل إلى «السكينة» ثم يستقر هذا الحال وتحصل له ملكة مشاهدة

الانوار العليا، وتصبح ذاته مرآة للألوهية، فيكون حين مشاهدته لذاته مشاهداً لله، وهذا هو حال الوصول أو «الوحدة التامة». فحين ذلك يرى بعين الألوهية ويسمع بسمعها، ويفعل بقدرة الله فلا يكون ثمة تمييز بين العارف وموضوع المعرفة أو بين الباحث عن الحق نفسه. وهذا هو حال «الوقوف».

يتضح لنا من هذا العرض الموجز لموقف ابن سينا الصوفى أنه كان على علم تام بمراحل «الطريق» وأنه أجاد وصف المراحل وكيفية الانتقال من مرحلة إلى أخرى. وقد ذهب البعض إلى أن تصوف ابن سينا تصوف نظرى فحسب، فهو لم يكن صاحب مكاشفة أو تجرية ذوقية. ولم يمارس حياة المجاهدة والوجد. بل كانت حياته بعيدة عن الورع والتطهر. وكان موقفه الباحث الذى يدرس ظاهرة التصوف فيسجل أحوال الصوفية ومواجيدهم دون أن يكتوى بنارها فيتضوع ربحها عليه وينال منها حظاً

والواقع أن الاستشهاد بحياة ابن سينا الظاهرة من حيث أنها كانت حياة لهو وإقبال على اللذات الحسية والاستدلال بها على أنه لم يكن صاحب تجرية ذوقية^(١)، أمر قد يكون غير مقنع تماماً، لاسيما بعد أن عرفنا أن ابن سينا قد نشأ فى بيئة شيعية اسماعيلية، وأن بعض طوائف الشيعة تقول برفع التكاليف الشرعية إختلاص ابن سينا فى تجربته الصوفية إستناداً إلى سيرة حياته الواقعية المولغة فى الملذات وإيثار الدنيا وزخرفها.

والامر الذى يهمنى فى هذه الدراسة هو أن نبين كيف أن الاتجاه الصوفى عند ابن سينا إنما يعد من ناحية أخرى تعبيراً عن الأشراقية الافلاطونية التى سيكتمل بناؤها عند شهاب الدين السهروردي المقتول. وأن هذا الاتجاه الإشراقى عند ابن سينا هو الذى يعبر عن مذهبه الخاص الذى أودعه كتاب الحكمة المشرقية والذى لا نعرف عنه شيئاً كثيراً، ولكننا نجد صداه فى رسائله الصوفية، وفى الجزء الثانى من الاشارات.

(١) لقد سبق لنا - فى موضع سابق - أن قلنا هذا الرأى كفض أولى يحتاج إلى تدليل.

أما الفلسفة فإنها تلخيص لمذهب المشائين في الحكمة (١) وقد كانت في عصره الحكمة الشائعة لجمهور الباحثين والفلاسفة .

خاتمة:

لقد أتضح لنا من هذا العرض المحدود لفلسفة ابن سينا أنه قد أكمل البناء المشائي الذي خطط له الفارابي، ووضع المذهب «الرسمي» لفلاسفة الاسلام في صورته المكتملة، وكانت له اجتهادات ظاهرة في بعض المواقف الجزئية ولايما في كتاباته عن «النفس» .

ولكن الجديد عند ابن سينا هو أنه وجه الفلسفة الاسلامية وجهة اشراقية ظهرت واضحة في رسائله الصغرى وفي بعض المواضع في كتبه الكبرى التي يلخص فيها آراء المشائين .



(١) على الرغم من أن مذهب ابن سينا في العقل الفعال وكذلك ما حرره في الصفحات الأخيرة من كتاب «الشفاء» عن النبي والإمام إنما يقدم الدليل على وجود تخطيط فلسفي يتجاوز المشائية التقليدية وذلك حتى في كتبه المشائية الخالصة - كالشفاء..



الفصل الرابع عشر



ابو حامد الغزالي

٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م

٥٠٥ هـ / ١١١١ م



عصره:

لقد كانت نهايات القرن الرابع الهجري ومطلع القرن الخامس فترة ازدهار المناهج الفلسفية في الاسلام حيث سيطرت آراء المدرسة المشائية الاسلامية التي تزعمها الفارابي وابن سينا. وكذلك فقد اكتملت أبنائها معالم الطريق الصوفي، وعمقت مضامين الحياة الروحية في الاسلام، وكان لهذا كله أكبر الاثر في إضعاف سلطة الفقهاء والمدافعين عن النص الظاهر من أهل السنة وغيرهم من المتمسكين بظاهر العبادات والشعائر .

وقد اتسم هذا العصر (العباسي المتأخر) بانحلال سياسي وعسكري وأخلاقي واستولت فيه العناصر التركية على الحكم في بغداد فأصبح السلاجقة أصحاب السلطة الفعلية في بغداد وهددت الاسماعيلية والباطنية الخلافة واستشرى خطر القرامطة في الاحساء، وسقطت انطاكية والقدس في أيدي الصليبيين ، وبينما كان السلاجقة ينشئون المدارس النظامية للدفاع عن المذهب السني كان الفاطميون في مصر ينشطون في الدعوة المنظمة للمذهب الشيعي ويجعلون من الأزهر مركزا لها.

وبذلك اشتدت حدة الصراع المذهبي في بلاد الإسلام، وكان جوهر العقيدة السمحة أن يحتجب وراء الخلافات الطائفية التي تجاهلت ما كان يحيق بالاسلام من خطر محقق كنتيجة للغزو الصليبي ومحاولات التخريب العقائدي المعتمد من جانب الباطنية. فكان لا بد من مواجهة جذرية حاسمة تثبت دعائم الايمان وتواجه

تأمر الساطنية وغلوهم، وتحدد دور التصوف في نطاق الموقف السني، وتفند دعاوى للتفلسفة وأصحاب المناهج العقلية المعارضة للعقيدة بنفس أسلوبهم بعد أن استنفذت وسائل الدفاع الكلامية أغراضها المحددة وأدت دورها في الحفاظ على العقيدة.

ولقد كانت شخصية أبي حامد الغزالي الأشعري الفقيه الصوفي الفيلسوف المحيط بعلوم عصره هي التي هيأت لها الظروف السالفة الذكر أن تلعب هذا الدور الخطير في القرن الخامس الهجري فتكون عند مفترق الطريق في الحياة العقلية الإسلامية، إذ تواجه عوامل الانهيار والتبعثر مواجهة واعية صلبة تحفظ على الإسلام أصوله وتثبيت دعائمه.

على أن الغزالي لم يكن كابن تيمية في تزمته وملاحظته للنظر العقلي في مجال العلم والدين فلقد كفر الفلاسفة في بعض آرائهم وقبل البعض الآخر منها بل لقد تأثر بآرائهم كما سترى وخصوصا في نظرية الفيض الافلوطينية، ولهذا فليس صحيحا ماذهب إليه بعض مؤرخي الفلسفة من أن الغزالي قد قضى نهائيا على الفلسفة في المشرق.

حياته:

ولد أبو حامد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي عام ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م بمدينة طوس من أعمال خراسان، فهو إذن فارسي الاصل والمولد، وكان بهذه المدينة قبر الامام الرضا وقبر هارون الرشيد ولكن المغول دمروا المدينة عام ٦١٧هـ وظهرت على أنقاضها مدينة مشهد الحالية في إيران منذ القرن الثامن الهجري.

ويقال أن تسمية أبي حامد « الغزالي » إنما ترجع إلى قرية من قرى طوس اسمها «غزالة» وفي رأى آخر أن هذه التسمية بتشديد الزاي «الغزالي» ، نسبة إلى صناعة والده الذي كان يرتزق من غزل الصوف.

شب الغزالي منذ نعومة أظافره محبا للعمل متعطشا للمعرفة، وكان ذلك بمثابة غريزة وفطرة جبل عليها كما يقول هو نفسه ... ولقد حرص والده على تنشئته هو وأخيه أحمد نشأة علمية اسلامية. فمهد بها عند وفاته إلى صديق له من المتصوفة

وأودعه بعض المال للانفاق على تعليمهما ، وعندما نفذ هذا المال ، وكان هذا الصديق رقيق الحال دفع بهما إلى المدرسة النظامية التي أنشأها نظام الملك، فدرس أبو حامد بطوس ثم بجرجان ثم انتقل عام ٤٧٠هـ إلى نيسابور. وهناك اتصل بالجويني أمام الحرمين فأخذ عنه ولازمه حتى وفاته عام ٤٧٨هـ / ١٠٨٥ م. ونراه فى هذه الفترة يدرس الفقه والجدل والمنطق والفلسفة.

وبعد وفاة الجوينى قصد الغزالي نظام الملك فى معسكره. فأعجب به وظل لديه ست سنوات ثم ولاء التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد عام ٤٨٣هـ / ١٠٩٠ م فاشتهر أمره وعرفه القاصى والدانى ، والتف حوله التلاميذ والمعجبين.

وقد سحت له الفرصة حينئذ بالعكوف على التأليف فرُد على الباطنية الاسماعيلية والفلاسفة. ولكن هذه المرحلة من حياة الغزالي قد تميزت فى بدايتها بظهور أزمة شكية دامت شهرين. ويظهر أن الشك كان مرتبطا عنده بالفلسفة ولهذا نراه يكرس ثلاث سنوات بعد ذلك لتعمق الكلام والفلسفة فيضع « مقاصد الفلاسفة» و«تهافت الفلاسفة» و«فضائح الباطنية وفضائل المستطهية».

ثم أقبل الغزالي بعد ذلك على التصوف فطالع كتبه مبتدئا بما صنفه أبو طالب المكي ، وقد اتضح له من هذه الدراسة أن الفلسفة وحدها لا تصلح كمنهج لكشف الحقائق الايمانية وكذلك علم الكلام وأن صدقت عقائد المتكلمين ، فلا يبقى إلا التسليم بأن المعرفة القلبية المباشرة التى نعرف بها جميع حقائق النبوة وأصول الدين هى الطريق الصحيح للايمان وهذه هى المعرفة الصوفية وقد اتضح له أن الصوفية أرياب أحوال لا يمكن الوصول إليها بالتعليم بل بالذوق والسلوك وتبدل الصفات أى بالعمل والمجاهدة، وذلك أعسر مثلا من العلم النظرى.

وحينما انتهى الغزالي إلى هذه النتيجة اعتزم اعتزال التدريس وسلوك طريق الصوفية ولكنه ظل مترددا بعض الوقت حتى اعتقل لسانه ، وساءت حاله ، فارتحل عن بغداد سنة ٤٨٨هـ ، واستقر بالشام زهاء سنتين اعتزل خلالها الناس عاكفا على الرياضة والخلوة والمجاهدة فى دمشق ثم غادرها إلى بيت المقدس ثم إلى الحجاز للحج .

ولم يلبث أن اشتدت فى نفسه لواعج الحنين إلى الوطن والعيال فعاد إلى طوس

مارا ببغداد حيث التقى بأبى بكر بن المغربى .

واستقر بطوس نسع سنوات لم ينعم خلالها بصفاء الخلوة وجذوة الحال وذلك بسبب اشتغاله بالتدريس وشئون الاسرة .

وفى هذه الفترة ألف الغزالى أهم كتبه على الاطلاق وهو « أحياء علوم الدين » وفى سنة ٤٩٩ هـ خرج الغزالى إلى نيسابور، وقام بالتدريس فى نظاميتها استجابة لأمر السلطان « محمد أخو يركباروق » الذى تولى الحكم سنة ٤٩٨ هـ وقد وجه الغزالى اليه كتاب « التبر المسبوك » المحرر باللغة الفارسية. وكان يرى فيه صورة الحاكم القوى المتدين الذى يستطيع أن يثبت دعائم الاسلام الصحيح ويقضى على الفرق الضالة المنحرفة عن قواعد أهل السنة والسلف الصالح.

ظل الغزالى زهاء ستين فى نيسابور، ولم يلبث أن إعتزال التدريس بعد ذلك أثر مصرع الوزير فخر الملك ابن سيدة نظام الملك عام ٥٠٠ هـ ، وكان وزيراً على نيسابور من قبل سنجر حاكم خراسان .

واستقر به المقام أخيراً فى مسقط رأسه بطوس حيث أنشأ مدرسة للفقهاء وخانقاه للصوفية حتى وافته المنية فى ١٤ جمادى الثانى سنة ٥٠٥ هـ / ١١١١ م وله من العمر أربع وخمسون عاما .

آثاره (١) :

لقد كان الغزالى واسع المعرفة غزير العلم ولهذا فقد ترك مكتبه كاملة فى العلوم الدينية والفلسفية وغيرها. وقد ذكر أحد الرواة أنه لو وزعت كتب الغزالى على سنى عمره لكان له فى كل يوم منها أربعة كراريس.

على أن أهم كتبه على الاطلاق هو كتاب « إحياء علوم الدين » فهو يتضمن معظم آرائه ويمكن على أساسه الكشف عن حقيقة مؤقفه .

وينقسم الكتاب (٢) إلى قسمين ، وكل قسم منهما ينقسم إلى ريعين وبذلك

(١) راجع : مؤلفات الغزالى : تأليف عبد الرحمن بدرى .

(٢) راجع : الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية للمناوى - مخطوط - م.س. - ص ٥٤١ .

يشتمل الكتاب على أربعة أرباع هي: ربع العبادات وأوله كتاب العلم - ثم ربع العادات وأوله كتاب آداب الأكل - ويليه ربع المهلكات وأوله كتاب شرح عجائب القلب ، وأخيراً ربع المنجيات وأوله كتاب التوبة وآخره كتاب ذكر الموت وما بعده .

وكل ربع من هذه الأرباع يتضمن عشرة كتب وبذلك يصبح مجموع كتب الاحياء أربعين كتاباً، وقد اختصره الغزالي في مؤلف له بالفارسية.

وللغزالي مصنفات في الفقه منها : الوجيز والمستصفي . وله في المنطق والفلسفة معيار العلم ومحك النظر، ومقاصد الفلاسفة (وفيه يعرض آراءهم توطئة للرد عليهم) ونهايات الفلاسفة (وفيه يفند مذاهبهم) .. وله في علم الكلام: الاقتصاد في الاعتقاد، والرسالة القدسية (وهي مختصر للرسالة السابقة وتوجد في الاحياء تحت عنوان « قواعد العقائد ») .

وفي الرد على الباطنية: الفسطاس المستقيم ... وفي معتقدات السلف : جواهر القرآن ، كتاب الاربعين ، الحكمة في مخلوقات الله، الدررة الفاخرة، المقصد الاسنى في أسماء الله الحسنى ، الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين، الحام العوام عن علم الكلام (وعلى شاكلتها رسالة في الوعظ والاعتقاد) .

وللغزالي كتب تقترب في مضمونها من « أحياء علوم الدين » مثل : كيمياء السعادة والرسالة اللدنية ومكاشفة القلوب وبداية الهداية وميزان العمل ويا أيها الولد، وخلاصة التصانيف في التصوف (بالفارسية) ومنهاج العابدين وهو آخر ما أملى من كتب وله أيضاً كتب أشار بقصر قراءتها على الخاصة مثل :

كتب المضمون به على غير أهله والمضمون الصغير ، ومشكلة الانوار .. ولكننا نرجح أن هذا الكتاب الاخير ليس للغزالي لما يشتمل عليه من آراء أفلاطونية محدثة تتعارض من آراء الغزالي التي أودعها كتاب الاحياء .

ومن أهم الكتب التي ألفها الغزالي تلك التي تسجل تطوره الروحي ، وتتضمن تاريخاً لحياته ودفاعاً عن موقفه مثل : المنقذ من الضلال ، وفيصل

التفرقة بين الاسلام والزندقة، والاملاء من اشكالات الاحياء .
 وللغزالي أيضاً : التبر المسبوك، والتجبير فى علم التعبير والرد الجميل لالهيات
 عيسى بصريح الانجيل ومعارج القدس .
 وقد نسبت إليه عدة رسائل أثبت النقد التاريخى عدم صحة نسبتها إليه .



المنهج عند الغزالى



تتضح قواعد هذا المنهج من خلال كتاب « المنقذ من الضلال » (١) الذى يعد نوعاً من التاريخ الذاتى الذى يكشف بحق عن التطور العقلى والروحى لحياة الغزالى الخصبه، لقد بدأ الغزالى كما يبدأ العقليون التقديون فرفض جميع المعلومات السابقة التى تلقاها عن المجتمع وعن الوالدين والمعلمين والتى أرجعها إلى التقليد الذى هو منهج العوام والجماهير التى تقبل ما يعرض عليها دون أن تعرضه على محك النظر . ولكنه لم يكتف بالوقوف عند حد الرفض المطلق للمعلومات السابقة بل جعل الفطرة الاصلية نقطة إنطلاقه فى طلب المعرفة والتماس اليقين، والفطرة الاصلية هى حالة الانسان مجرداً عن العقائد والورثة والتقليد .

وتكشف لنا نصوص المنقذ المسار العقلى للغزالى فى طلب اليقين فيقول :

١ - رفضه للتقليد وإيثاره لطريق النظر العقلى (الاستبصار) :

« ... فقد سألتنى أيها الاخ فى الدين ، أن أثبت اليك غاية العلوم وأسرارها ، وغائلة المذاهب وأغوارها. وأحكى لك ما قاسيته فى استخلاص الحق من بين إضطراب الفرق، مع تباين المسالك والطرق (وما استجرت على من الارتفاع عن

(١) سترجع فى استعراض خطوات المنهج إلى كتب الغزالى الأخرى بالإضافة إلى المنقذ.

حضيض التقليد، الى بقاع الاستبصار) ٤ .

٢- الفطرة الاصلية نقطة الارتكاز في منهجه :

« .. وقد كان التعطش الى درك حقائق الامور دأبى ودينى، من اول أمرى .
وريعان عمرى : عزيزة، وفطرة من الله ، وضعتا فى جبلتى ، لا باختيارى وحيلتى ،
حتى انحلت عنى رابطة التقليد، وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد سن
الصبا ، إذ رأيت صبيان النصرى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر، وصبيان
اليهود لا نشوء لهم إلا على اليهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم الا على
الاسلام ..»

٣- أسلوبه النقدى فى استعراضه للعقائد والمذاهب :

«...ولم أزل فى عنقوان شبابى منذ راهقت البلوغ الى الآن، وقد أناف السن
على الخمسين(١) - اقتحم لجة هذا البحر العميق، وأخوض غمرته خوض الجسور،
لا خوض الجبان الحذور ، وأتوغل فى كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ،
ولتتحم كل ورطة، وأنفحص عن عقيدة كل فرقة، واستكشف أسرار مذهب كل
طائفة، لامتيز بين محق ومبطل، ومتسن ومبتدع» .

لا يغادر باطنياً أو ظاهرياً أو فلسفياً أو متكلماً أو صوفياً أو متعبداً أو زنديقاً دون
أن يقف على حقيقة أمره .

٤- معيار اليقين فى المرحلة الشكية الاولى :

«... فقلت فى نفسى : أولاً ، انما مطلوبى العلم بحقائق الامور (أى مطلق
المعرفة) فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هى ؟ فظهر لى أن العلم اليقيني : هو
الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه امكان الغلط
والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الامان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنا
لليقين مقارنه لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً - من يقلب الحجز ذهباً ، والعصا
ثعباناً، لم يورث ذلك شكاً وانكاراً، فإنى اذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة، فلو
(١) أى أنه بدأ بتحرير كتابه «المنقذ» منذ أول مرحلة اعتكافه الأخيرة بطرس التي امتدت إلى وفاته بعد
أربع سنوات.

قال لى قائل: لا بل الثلاثة أكثر، بلليل أنى أقلب هذا العصا ثعباناً ، وقلها، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك - بسببه - فى معرفتى، ولم يحصل لى منه الا التعجب، من كيفية قسوته عليه. فأما الشك فيما علمت فلا ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين، فهو علم لا نفع به، ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى . وعلى هذا فكان الغزالى يستهدف فى هذه المرحلة من منهجه اليقين الرياضى كما فعل أفلاطون وديكارت. فالعلم اليقينى فى نظره هو الذى يرقى الى مستوى العلم الرياضى فى درجة اليقين.

٥ - التشكيك فى المحسوسات والمعقولات:

... ثم فتشت عن علمى ، فوجدت نفسى عاطلا من علم موصوف بهذه الصفة إلا فى الحسيات، والضروريات .. فأقبلت بجهد بليغ، أتأمل فى المحسوسات والضروريات، وانظر هل يمكننى أن أشكك نفسى فيها؟ فانتهى بى طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسى بتسليم الامان فى المحسوسات أيضاً .. هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس، بأحكامه ، وبكذبه حاكم العقل ويخونه، تكذيباً لا سبيل إلى مداخلته. فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً ، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات ، التى هى الاوليات .. فقالت المحسوسات بى ثامن أن تكون نقتك بالعقليات كقتتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقاً بى، فجاء حاكم العقل فكذبنى ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى، فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر، إذا تجلى، كذب العقل فى حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه، وعدم تجلى ذلك الإدراك، لا يدل على استحاله ..

فتوقفت النفس فى الجواب ذلك قليلا، وأيدت أشكالها بالمنام .. (فيمكن) أن نظراً عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك إلى منامك وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها ، فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها.. فلعل الحياة الدنيا نوماً بالإضافة إلى الآخرة .. .

٦- الشك الفلسفي (الازمة الشكية الاولى) :

« ... فلما خطرت لى هذه الخواطر، وانقدحت فى النفس، حاولت لذلك عاجلا فلم يتيسر، إذ لم يمكن دفعه إلا بالدليل، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الاولى، فإذا لم تكن مسلمه (وقد سبق له أن شك فى الاوليات) لم يمكن تركيب الدليل. فأعضل هذا الداء، ودام قريبا من شهرين أنا فيهما على السفطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال . »

٧- الرجوع الى اليقين . النور الالهى سند المعرفة المباشرة ومضمونها :

« ... حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة، موقوفا بها على أمن وبقين .. ولم يكن ذلك بتنظيم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الادلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة . »

٨- مناقشة مواقف الفرق طلبا للحق على ضوء موقفه الصوفى الاول

(النظرى) :

« ... وذلك النور ينبجس من الجود الالهى فى بعض الاحايين، ويجب الترصده له (بأن) يعمل فى كمال الجد فى الطب .. (وقد) انحصرت أصناف الطالبين عندى فى أربع فرق : المتكلمون، والباطنية، والفلاسفة، والصوفية ..

فقلت فى نفسى : الحق لا يعدو هذه الأصناف الأربعة، فهؤلاء هم السالكون سبل طلب الحق، فإن شذ الحق عنهم، فلا يبقى درك الحق مطوع، إذ لا مطمع فى الرجوع إلى التقليد بعد مفارقتة . »

(أ) المتكلمون: ان علم الكلام - فى نظر الغزالي - ذو منفعة سلبية إذ ان وظيفته الدفاع عن الاعتقادات وحراستها من تشويش أهل البدع ونصره السنة، والبراهان فى هذا العلم يعتمد على مقدمات تسلمها المتكلمون من خصومهم واضطرهم الى التسليم بها أما التقليد أو اجماع الامة أو مجرد القبول من القرآن

والاخبار .

ويتهى الغزالي من استعراضه للوظيفة السلبية لعلم الكلام فى « المنفذ » بقوله :
« فلم يكن الكلام فى حقى كافيا ، ولا لدائى .. شافيا » . غير موقف الغزالي
من علم الكلام يختلف من كتاب الى آخر فتراه فى « أحياء علوم الدين » يهاجم
علم الكلام مهاجمة عنيفة قائلا : « ان أدلته موجودة فى القرآن والاخبار ، وما
يشتمل عليه فيما عدا ذلك يثير الشبهات فى العقائد ويجر الى الجدل العميق الذى
يعكر صفاء الايمان الصحيح » .

وفى « إجماع العوام عن علم الكلام » ينادى فى صراحة بضرورة منع الجمهور
غير المثقف من الاطلاع على المناقشات الجدلية فى الدين وقضاياها حتى لا يرق
اعتقادهم .

أما فى « الاقتصاد فى الاعتقاد » فهو يقصر هذا العلم على من لا مدفع للنسبة
لديه عن طريق الوعظ والارشاد والاخبار .

ولكنه فى « الرسالة اللدنية » يجعل من علم التوحيد أى (الكلام) أشرف العلوم
وأجلها وأكملها ، فهو علم ضرورى واجب تحصيله على جميع العقلاء .. وعلى
العموم فقد ظل الغزالي - رغم نقده لعلم الكلام فى أكثر من موضوع من كتبه -
متكلما أشعريا ، يدافع عن نفس القضايا التى سبق أن عالجهما الأشعري والجويني
ولكنه يختلف عنهما فى إستخدامه للمنطق الارسطي .

ب) الفلاسفة : إنتقل الغزالي الى دراسة مذاهب الفلاسفة وفرقهم بعد أن
اتضح له أن منهج المتكلمين غير موصل الى الحق فانحصرت لديه فرقهم فى ثلاث
الدهريون والطبيعيون والألهيون وقد استحقوا جميعاً - فى نظرة - وصمه الكفر
والالحاد .

فأما الدهريون فقد جحدوا الصانع المدبر فقالوا بأن العالم لم يزل موجودا هكذا
بنفسه بغير حاجة الى موجد .

بينما اعترف الطبيعيون بوجود فاطر حكيم كنتيجة لدراساتهم لعجائب عالم

الطبيعة والحيوان ولكنهم أخطأوا حينما جعلوا القوة العاقلة تابعة لمزاج الانسان، تبطل ببطلانه فتتعدى، ولما كان لا يعقل اعادة المعدوم - كما زعموا - فلهذا ذهبوا الى أن النفس تموت ولا تعود بعد الموت، ومن ثم فقد جحدوا الآخرة وأنكروا الجنة والنار والحشر والنشر والقيامة والحساب .

وأما الالهيون مثل سقراط وأفلاطون وأرسططاليس ، فعل الرغم من أنهم ردوا على سابقهم ، إلا أنهم استبقوا بعض ردائل كفرهم، ولذلك وجب تكفيرهم وتكفير متبعيهم من فلاسفة الاسلام كالفارابي وابن سينا .

ولكن الغزالي لم يكفرهم في سائر علومهم، ولهذا فهو يقسم علومهم الى ستة أقسام : رياضية وطبيعية وإلهية وسياسية وخلقية، وقد استبعد الغزالي تكفيرهم في الرياضيات والمنطقيات وكذلك في السياسات والخلفيات إلا أنه إستدرك فذكر أن تصديقهم في هذه المسائل قد تؤدي بالبعض الى تصديق أقوالهم في الالهيات مثلاً، إستناداً الى رجاحة أقوالهم فيما أحسنوا القول فيه، الامر الذي يلحق الضرر بمن وقعوا في هذا الخطأ.

ولم ينكر الغزالي أقوال الفلاسفة في الطبيعيات بل إستثنى منها ثلاث مسائل ذكرها في التهافت واختصها بالرد والتفنيد ، بينما وجد أكثر أغاليطهم في الالهيات.

وقد اتبع الغزالي منهجاً علمياً صحيحاً في رده على الفلاسفة، إذ أنه رتب مسائل الفلسفة أولاً في « مقاصد الفلاسفة» وعرض الآراء والبارهين المثبتة لها في جلاء ووضوح بحيث اتهمه بعض معاصريه بأنه إنما يساعد الفلاسفة على نشر أفكارهم بعرضها بهذه الصورة الواضحة الكاملة .. ولكن الغزالي كان يريد أن يتفحص المسائل بعين العالم الدارس لابعين المتكلم الذي يجعل هدفه مناقضة الآراء حتى قبل أن تكتمل صورتها لديه ، ولهذا نجد الغزالي لا يكفر الفلاسفة في سائر علومهم وذلك بعد أن عرضها على ميزان الفطرة والعقل الصحيح ، فقد أحصى مسائل الفلسفة في عشرين مسأله وكفر الفلاسفة في ثلاث منها وبدعهم في السبعة عشر الباقية (١).

أما الثلاثة مسائل فهي قولهم : بأزلية العالم، وإنكارهم الله للجزئيات ، وإنكارهم لحشر الاجساد ، ويذكر الشهرزورى فى « نزهة الارواح » والبيهقى فى « تاريخ حكماء الاسلام » أن الغزالى اعتمد فى رده على الفلاسفة فى هذه المسائل على شرح يحيى النحوى على مذهب أرسطو .

وفيما يختص بقديم العالم فإن الفلاسفة يقولون بأن العالم قديم وان تقدم البارى عليه كتقدم العلة على المعلول وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان . لانه لا يتصور أن يصدر حادث عن قديم بدون واسطة أصلا .

ولهم فى ذلك أدلة منها : إستحالة وجود مرجح لايجاد العالم فى وقت دون آخر، وقد رد الغزالى على هذا الدليل بقوله: ماذا يمنع أن تكون الإرادة قديمة واقتضت وجود العالم فى الوقت الذى وجد فيه ؟ لاسيما وأن إرادة الله مطلقة غير مقيدة تختار أى وقت وللإيجاد دون أن يكون لذلك سبب إلا الإرادة ذاتها .

وأما دليل الفلاسفة الثانى على قدم العالم فمضمونه أن الله متقدم على العالم لا بالزمان بل بالذات كتقدم الواحد على الاثنين وبالمعلولية كتقدم حركة الشخص على حركة ظله . ويرد الغزالى على هذا الدليل بقوله: هذا الدليل - وهو يشير الى تقدم الله على العالم والزمان - إنما يعنى أن الله كان ولا عالم ثم كان ومعه عالم، ففى الحالة الأولى توجد ذات الله وحدها، وفى الحالة الثانية توجد ذات الله وذات العالم، وفى كلا الحالين لا وجود للزمان ، فليس من الضرورى إذن إفتراض وجود حد ثالث بينهما هو الزمان .

ولدى الفلاسفة دليل ثالث يستند الى القول بقديم المادة. إذ أنهم يرون أنه لا بد من سبق وجود المادة الخالصة لكى تكون مستعدة لقبول الصور المرتبطة بها، فالمادة اذن ولو إنها قديمة إلا أنها مجرد إمكان صرف وليست فعلا تاماً أو وجوداً تاماً، فيكون الامكان اذن وصفا للمادة ومن ثم لا يكون قائماً بذاته، وهذا هو معنى قولهم بأن العالم ممكن مع تمسكهم بقدمه، إستناداً الى قدم المادة. ويرد الغزالى (١) راجع : نهات الفلاسفة للغزالى.

عليهم بقوله: إن الامكان والوجود والامتناع تعتبر من هذه الناحية أموراً عقلية لا تحتاج الى موجود حتى تجعل وصفاً له وإلا استدعى الامتناع أيضاً شيئاً موجوداً يضاف اليه، ومن ثم فليست هناك ضرورة تقضى بوجود مادة قديمة حتى تكون محلاً للإمكان.

والمسألة الثانية التي رد فيها الغزالي على الفلاسفة هي انكارهم لمعرفة الله للجزئيات. فقد ذهب الفلاسفة إلى أن الله لا يعرف الجزئيات إلا بنوع كلي إذ أن الحوادث متغيره والعلم يتبع المعلوم في تغييره، فإذا تغير العلم تغير العالم لا محالة، والتغير على الله محال.

ويرد الغزالي عليهم بقوله: «إن العلم ليس اضافة الى ذات العالم، فإذا تغيرت هذه الاضافة لم تتغير الذات، فالانسان تتكثر معلوماته وتغير ومع ذلك فإن ذاته لا تتغير ولا تعدد، فكيف يصدق التغير والتعدد على الله، بينما لا يصدق على الانسان، ثم أن العلوم المختلفة قد تنطوي تحت علم واحد فكيف لا يجوز ذلك بالنسبة لله؟ ...

«وكذلك كيف يقول الفلاسفة بقدوم العالم وبجيزون التغير فيه بينما لا يجيزون التغير في علم الله القديم الأزلي؟».

وأما المسألة الثالثة التي كفر فيها الغزالي الفلاسفة فهي مسألة حشر الاجساد ، فقد قال الفلاسفة ببقاء النفس بعد الموت ووافقهم الغزالي على ذلك إستناداً الى ماورد في الشرع، ولكنه أنكر عليهم معرفة هذا الامر عن طريق العقل. ودلل فساد أدلتهم على إستحالة بعث الاجسام.

ويستند الغزالي إلى الشرع وحده في القول بأن الانسان بنفسه لا يبدهه ولكن تحقق معاني الجزاء الأخرى يتطلب بعث الأجسام ، وهنا يشير الغزالي إلى تخلف الأجسام بعد الموت، وأنه ليس من الضروري أن يبعث الجسم الخاص بكل نفس ، بل المهم أن تكون لدى الانسان في المعاد الاخرى أى آله جسمانية تمكنه من الشعور الحسى باللذائذ والآلام حتى يكون لكل من الثواب والعقاب معنى كما ورد في التنزيل الحكيم .. وبذلك نرى الغزالي يتهج نهجاً كلامياً في قبوله لحشر الاجساد ويجعل ذلك موضوع ايمان لا موضوع نظر عقلي .

وكذلك فهو ينكر التناسخ ويرفض مزاعم القائلين به.

ج) الباطنية أو التعليمية:

يذكر الغزالي أنه لما فرغ من علم الفلسفة وانضح لديه أنه غير وافي بكمال الغرض، وأن العقل ليس مستقلاً بالأحاطة بجميع المطالب، لا كاشفاً للغطاء عن جميع العضلات .. وكانت قد نبغت نابغة التعليمية، وشاع بين الخلق مخدثهم بمعرفة معنى الامور، من جهة الامام المعصوم القائم بالحق، عن لى أن أبحث عن مقالاتهم، لأطلع على ما فى كتبهم .

ويظهر أن موقف الغزالي من الباطنية كان سياسياً ودينياً معاً، فقد أراد أن ينتصر للخليفة العباسى ويشبث أنه الامام الحق الاولى بالاتباع وأن غيره من الباطنية ليسوا على حق وفى هذا المعنى وضع كتاب « المستظهرى » فاستعرض فيه حجج الباطنية ودعاويهم ولاسيما قولهم بالامام المعصوم صاحب التعليم، وأورد الغزالي لهم ثمانية مقدمات لإثبات ذلك ثم شرع فى الرد عليهم قائلا: «إن خصومكم يستطيعون القول بضرورة بطلان مقدماتكم الضرورية إذ ليس لديكم أى دليل مقنع على ضرورتها فإن كنتم تدعون معرفتها بالنظر العقلى فإن ذلك يبطل دعاكم إذ أنكم لا تؤمنون بقدرة العقل وتقولون بضرورة اللجوء الى امام معصوم لإقرار الحق». ويستطرد الغزالي فى رده عليهم قائلا: « ثم كيف عرف هؤلاء الباطنية أن مدعى العصمة فى العالم شخص واحد هو إمامهم؟ فلقد قال بذلك كثيرون قبلهم وادعى العصمة والنبوة بل والربوبية طوائف أخرى كثيرة فقد أله النصارى عيسى وأله الروافض علياً ».

وينتهى الغزالي من تفنيده لحجج الباطنية الى تسليمه بضرورة وجود إمام للمسلمين كافة، يكون سليم العقيدة، صحيح الدين. وأما الصفات الاربع المشروطة لصحة الإمامة فهى: النجدة والفكاية والورع والعلم، وقد لا يتوفر العلم فى الخليفة فيدفعه الى مراجعة أهل العلم.

ويختتم الغزالي كتابه بالنتيجة التى أراد أن يبثتها ويدلل على صحتها منذ أن

شرع فى وضع هذا المؤلف، وهى أن اشروط الاربعة الضرورية لصحة الامامة متحققة فى الامام المستظهر بالله أمير المؤمنين ، فهو إذن الامام الواجب طاعته دون الامام الفاطمى الذى تدعوله الفاطمية.

ويذكر الغزالى فى نهاية نقده لدعوى الباطنية أنه « لما عرف حقيقة حالهم نفض اليد عنهم». أى أنه بعد أن استعراض أقوالهم لم يجد لديهم الحق الذى جد فى طلبه منذ البداية.

(د) الصوفية :

« ... ثم إنى لما فرغت من هذه العلوم ، أقبلت بمهتى على طريق الصوفية وعملت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل. وكان حاصل عملهم قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة ، حتى يتوصل بها الى تخلية القلب من غير الله تعالى، وتحليته بذكر الله، وكان العلم أيسر على من العمل، فابتدأت بتحصيل عملهم من مطالعة كتبهم مثل قوت القلوب لأبى طالب الملكى - رحمه الله - وكتب الحارث المحاسبى، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلى ، وأبى يزيد البسطامى - قدس الله أوراخهم - وغير ذلك من كلام مشايخهم حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العملية وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم بالتعلم والسماع، فظهر لى أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول اليه بالتعلم، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات. وكم من الفرق بين أن يعلم (المرء) حد الصحة ، وحد الشيع وأسابيها وشروطها وبين أن يكون صحيحاً وشبعاناً؟

ثم يستطرد الغزالى فيقول: « إنى عملت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الاخلاق .. فإن جميع حركاتهم، وسكناتهم فى ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة وليس وراء نور النبوة على وجه الارض نور يستضاء به» .

وإذن فقد انتهى الغزالى من استعراضه لطريق الصوفية إلى التسليم بأنه أجدر الطرق بالاتباع وأكثرها الى طلب الحق ، وأنه يتم بالنظر والعمل وأنه وقد انتهى من مرحلة التحصيل عليه أن يشرع فى الممارسة العملية للاحوال والمواجد وهو

يقول فى هذا المعنى: « فعلمت يقيناً أنهم أرباب الاحوال، لا أصحاب الاقوال، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته، ولم يبق إلا ما لا سبيل اليه بالسمع اليه، بل بالذوق والسلوك. »

٩- إيمانه بوجود الله عن طريق طول المعاناة للعلوم الشرعية والعقلية :

يشير الغزالي الى أن ايمانه بوجود الله انما يرجع الى ممارسته الطويلة للمناهج والعلوم المختلفة ، أى أنه لم يكن موضوع برهان عقلى أو تأمل نظرى أو حدس صوفى، بل هو حصيلة تجريب طويل وتراكمات نفسية هي أصداء متجمعة كنتيجة لمعالجته الطويلة لمسائل العلوم، يقول فى هذا المعنى: « وكان قد حصل معى - من العلوم التى مارستها، والمسالك التى سلكتها فى التفتيش عن صنفى العلوم الشرعية، والعقلية - ايمان يقينى بالله تعالى وبالنبوة وباليوم الآخر فهذه الاصول الثلاثة من الايمان كانت قد رسخت فى نفسى لا بدليل معين محرر بل بأسباب وقرائن ، وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفصيلها. »

وكيف يتفق هذا مع ما يذكره الغزالي فى احياء علوم الدين وفى رسالة « عجائب المخلوقات وأسرار الكائنات » ؟ فهو يذكر فى « الاحياء » أن الانبياء تكون معرفتهم بالله أولاً، ثم أيهم يعرفون ما سواه به تعالى. ويبدو أن الغزالي لم يكن قد وصل بعد الى هذه المرحلة حينما أشار فى نص المنقذ المتقدم ذكره الى ايمانه بالله عن طريق طول الممارسة للعلوم والمسائل، وكذلك فهو يورد أدلة عقلية وشرعية على وجود الله ، ربما أوردتها تمشياً مع طريقة أهل النظر فى عصره.

وأما قوله فى رسالة «عجائب المخلوقات .. » بأن الانسان يستطيع بفطرته الاستدلال على وجود الصانع من صنعته ومن معرفته بمخلوقاته فهو وإن وصفه فى « الاحياء » بأنه طريق الضعفاء إلا أنه لم يلتزم به فى معرفته بالله فقد اقتضى منه ايمانه بالألوهية معاناة طويلة للمسائل قد لا تسنح لمن لا يعتمد على الفطرة وحدها دون التفحص فى مسالك العلوم ومسائلها .

وعلى أية حال فإن مقابلة اعترافات الغزالي فى المنقذ بما أوردته فى كتاباته الاخرى عن ايمانه بوجود الله وبالعقائد تكشف عن موقف قلق مفكك، لا يستقيم

إلا باكمال سيرته الروحية وانتهائه الى حياة الخلوة والذوق وممارسة الاحوال.

١٠ - الازمة النفسية الثانية، ومظاهر الانفصال النفسى لتعارض النظر

مع العمل:

بعد أن اكتشف الغزالي أن طريق الصوفية يقتضى ربط النظر بالعمل وأن العمل يقتضى بقطع علاقة القلب عن الدنيا، بالاعراض عن الجاه والمال والهرب من الشواغل والعلائق، والاتجاه كلياً الى الله تعالى، اتجه الى منكون نفسه ليعرف حقيقة اتجاهها، فأدرك أنه منغمس فى العلائق الدنيوية وأنها أحدثت به من كل جانب، وأن أعمالها وأحسنها التدريس والتعليم غير نافعة فى طريق الآخرة وكذلك فإن نيته فى التدريس - على ما يذكر لم تكن خالصة لوجه الله تعالى بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت.

ولهذا فهو يقول : « فتيقنت أنى على شفا جرف هاو، وأنى قد أشفيت على النار، إن لم أشتغل بتلقى الاحوال » .

وظل الغزالي متردداً بين الخروج من بغداد وقطع العلائق الدنيوية واعتزال الحياة العامة والمكثف على العبادة والخلوة وطلب الآخرة، وبين الإصغاء لشهوات الدنيا تتجاذبه سلسلها الى المقام. فتراه تارة يهجم بالسفر ويعزم على الفرار وطوراً ييث الشيطان فى نفسه حب الدنيا والجاه العريض، والامن المكفول.

وقد ظل الغزالي على هذا الحال تتجاذبه شهوات الدنيا ودواعى الآخرة زهاء ستة أشهر وأخيراً جاوز الامر حد الاختيار الى الاضطرار: إذ أقفل الله على لسانه حتى اعتقل عن التدريس ، فأورثه ذلك حزناً فى القلب بطلت معه قوة الهضم وإشتهاء الطعام والشراب ويثس الاطباء من علاجه وقالوا: هذا أمر نزل بالقلب ولا علاج له إلا بأن يتروح السر عن إلهم الملم.

وإذن فقد إنتهى هذا التعارض - بين العمل المتجه إلى الدنيا والنظر المتجه إلى الآخرة أو بين الارادة المتأثرة بالشهوات والعقل الصحيح - الى أزمة نفسية مستحكمة كنتيجة لصراع داخلى عنيف قضى على الاتزان المنشود فى الشخصية بل لقد اشتدت ضراوه هذه الأزمة النفسية فتجمت عنها مظاهر مرضية جسمية ،

منها : عجز اللسان عن الكلام، وتأثر الاجهزة الجسمية الداخلية وامتناعها عن القيام بوظائفها، وكان الغزالي يشير بذلك إلى الانتصار التدريجي للإرادة المتجبهة إلى السلوك الصوفي لكن تتطابق مع النظر الصحيح أو بمعنى آخر إلى سعى الإرادة إلى التحرر تدريجيا من ربق الشهوات والاقتراب من نور العقل الصحيح، وقد وجد أن تحقيق ذلك يتطلب أدوات الجسم المؤدية إلى طريق الحياة الدنيا فتوقف اللسان وتعطلت قوة الهضم، فكان هذه المظاهر المرضية إنما حدثت بفعل ذاتي لاشعوري تحقيقا لغرض نفسى مسيطر.

١١ - انقضاء الأزمة النفسية بسند من الله (انطباق العلم على العمل) :

يقول الغزالي « ثم لما أحسست بعجزى، وسقط بالكلية اختياري، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر، الذى لا حيلة له، فأجابنى الذى يجب المضطر إذا دعاه، وسهل على قلبى الاعراض عن الجاه، والمال والاولاد والاصحاب. »

فارتحل من بغداد إلى الشام وأقام زهاء سنتين لاشغل له إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة، « اشتغالا بتزكية النفس وتهذيب الاخلاق وتصفية القلب لذكر الله تعالى كما كنت حصلته من علم الصوفية. »

١٢ - مدى اخلاص الغزالي فى تصوفه :

ويستطرد الغزالي فيذكر أنه ترك دمشق وارتحل إلى بيت المقدس، ثم توجه لآداء فريضة الحج وزيارة قبر الرسول الكريم . ولكن الحنين إلى الوطن والعيال مالبثا جذباها إلى الوطن. وهنا نجد نكسة فى مسيرة الغزالي الروحية. وعلى الرغم من أنه يذكر أنه أثار العزلة فى موطنه حرصا على الخلوة وتصفية القلب للذكر إلا أنه يشير بعد ذلك إلى عدم استمرار صفاء الاحوال والمواجد قائلا :

« وكانت حوادث الزمان ومهجمات العيال وضرورات المعاش، تغير فى وجه المراد، وتشوش صفوة الخلوة، وكان لا يصفو لى الحال إلا فى أوقات متفرقة. لكن مع ذلك لا أقطع طعمى عنها ، فتدفعنى عنها العوائق وأعود إليها. »

ويتضح من أقوال الغزالي أنه لم يتيسر له العكوف التام على المجاهدة الصوفية أو

بمعنى آخر لم تتحقق لديه مقامات الصوفية الواصلين الذين ثبتت أحوالهم واستعلت مواجدهم على الاحداث الدنيا وعلائقها، الامر الذى يدعو إلى التشكك فى حقيقة تصوفه والقول بأنه لم يكن سوى مجرد رغبة أو أمل لم يكتب له تمام التحقيق .

ولما كان « المنقذ » يؤرخ حياة الغزالي إلى سن الخمسين على وجه التقريب فإننا لا نعرف على وجه التحديد مدى اكتمال الطريق الصوفى عنده فى السنوات الأربع الباقية حتى مماته، فربما استطاع الغزالي أثناءها أن يصل إلى تمام صفاء النفس وتخليص السر من كدر العلائق وترسخ الملكات النورانية وتمكنها من شفاف القلب .

مناقشة قواعد المنهج

١- لقد ميز الغزالي منذ البداية بين الاستبصار والتقليد أى بين العقل والاتباع، وجعل الاستبصار منهج أهل النظر من الخواص، وأما التقليد فهو منهج العامة والجمهور، وهو مع هذا يرى الفطرة الاصلية واحدة عند الجميع وأن الانسان يستطيع أن يبدأ منها بحثه عن الحقيقة مخلصاً من العقائد والوراثة والتقليد، فما الذى يدفع الانسان إذن إلى اختيار طريق التقليد دون العقل؟ قد يكون الجهل من أسباب تعطيل النظر العقلى .

ولكن الغزالي يشير إلى نوع من الفريضة أو الفطرة الخاصة التى تستهدف البحث عن الحقائق للوصول إلى اليقين كما حدث بالنسبة له، فكأنه إذن يتكلم عن مميزات عقلية أو ملكات فطرية تجعل فريقاً من الناس يختصون بموهبة النظر العقلى دون غيرهم، وذلك يعنى أن التفرقة بين الخواص والعوام ترجع إلى تمايز أساسى نوعى يتحقق منذ البداية قبل ممارسة التعلم وهذا مما يجعل كلامه عن الفطرة الاولية قلقاً غير واضح، إذا كان الغزالي قد اكتفى بالاستناد إلى العقل وحده للوصول إلى اليقين .

ولكننا نراه يستخدم العقل فى المرحلة الأولى من المنهج فيدل على فساد المعرفة

الحسية والعقلية، ثم ينتهي إلى المعرفة الذوقية المباشرة أى الحدس الصوفى الذى يستند إلى المدد الالهى النورانى، فكأن اليقين العقلى المنطقى الذى طالب به الغزالى منذ البداية والذى دفعه إلى مرتبة اليقين الرياضى لم يكن سوى يقين مرحلى لا يلبث أن يخلى مكانه ليقين صوفى ذى مصدر متعال. ولكن هذه المعرفة النورانية التى يقذفها الله فى القلب لا تخضع للضرورة المنطقية كما يحدث فى القياس مثلاً حينما تصدر نتيجة بالضرورة عن مقدماته، إذ أن المجاهدة والزهد والخلو وطول العبادة وهى مقدمات حال الوجد والجذب والذوق لا تلزم عنها هذه الاحوال بالضرورة ذلك أن اختصاص العبد بنفحات المعرفة يعد تفضلاً من جنات الحق أى أنه تعالى يخص فريقاً من عبادة بهذا النوع من المعرفة دون غيرهم، إذ الاحوال مواهب كما يقول الصوفية .

وعلى هذا تتكشف لنا أبعاد التمييز بين الخواص والعوام لا بحسب درجة الاستبصار القائمة على العلم والاستدلال بل رجوعاً إلى إشار الله - منذ البداية - لطائفة الخواص واختصاصهم بالمعرفة الذوقية المباشرة.

وهنا تنتهى المعرفة القائمة على المنطق العقلى بعد أن قطع المنهج خطواته الاولى للبحث عن الحقيقة وأثبت فساد المعطيات الحسية والعقلية وكذلك المسلمات الاولى وأصبح الذوق معيار لليقين فى سائر المعارف .

٢- ولكن خروج الغزالى من هذه الازمة الشكية يشير تساؤلاً ينتهى إلى القول بأنها تكاد تكون أزمة مفتعلة .

فإذا كان الغزالى قد شك فى معرفة وحتى فى معتقداته فكيف انتهى إلى اليقين قبل أن يتحقق من وجود الله؟ وهنا نجد حلقة مفقودة فى دورة الشك الغزالية، إذ أنه يصرح فى موضع آخر من المنقذ أنه انتهى إلى إيمان يقينى بوجود الله بعد طول ممارسته للعلوم الشرعية والعلوم العقلية ومن شواهد كثيرة لا حصر لها، أى أن إيمانه بوجود الله لم يكن نتيجة لمعرفة ذوقية مباشرة بل جاء حصيلة لتجارب عقلية وتأملات متعددة وكان إيمانه بوجود الله إنما حصل له بعد طول معاناة لأنار الله ومخلوقاته .

كيف تمكن الغزالي إذن من الخروج من دائرة الشك وهو لم يكن قد وصل إلى إيمان يقينى بوجود الله وهو مصدر النور الذى أرجعه إلى اليقين؟

أو بمعنى آخر لاستقيم دورة الشك عند الغزالي بدون إثبات وجود الله وكذلك النفس التى تكون موضوعا لتلقى النور الالهى ، وهذا ما يحملنا على الشك فى صحة موقفه وأنه لم يكن شاكا بالمعنى الفلسفى بقدر ما كان طموحا إلى التأسي بأهل الطريق أرباب الحقائق الذوقية الثورانية، ولهذا فقد جاء تصوفه نتيجة لقراءته لا لمجاهداته .

٣- وتصور لنا نصوص المنقذ كذلك كيف انتهى الغزالي إلى أزمة ثانية يسميها بعض المؤرخين خطأ بالمرحلة الشكية الثانية، مع أنها لم تكن مرحلة شك على الإطلاق.

وحقيقة الأمر أن الغزالي حينما انتهى إلى تفصيل طريق الصوفية، ووجد أنه ينطوى على علم وعمل، وجد أنه قد حصل علمهم وعرف أحوالهم عن طريق أخبارهم وآثارهم، ولكنه لم يجد فى نفسه أو فى سلوكه ما ينطبق على هذا العلم، بل لقد اكتشف أن ترويض الارادة على الاقتداء بأفعال أهل الطريق أمر صعب المنال ويحتاج الى طول مجاهدة وإمعان فى الرياضة والتأمل.

وحيثما تحقق لديه من خلال استبطان ذاته أن تعارضا أساسيا بين النظر والعمل بالنسبة له انتابته أزمة نفسية حادة لم يخرج منها ولم يتحقق لديه الصفاء النفسى إلا بسند من الله تعالى الذى يسر له الخروج من أحوال الدنيا والاتجاه إلى تحصيل أحوال الآخرة، فهل ينجح الغزالي حقاً فى تحقيق انطباق العمل على النظر؟ هذا ما لا يمكن الجزم به، والغزالي يشير فى هذه المرحلة إلى المصدر الإلهى للمعرفة الذى يجعله سندا للمعرفة الانسانية بينما يكتفى فى المرحلة الاولى بالإشارة الى النور الذى يكون سببا فى رجوعه إلى اليقين .

٤- ونرى أخيراً أن الغزالي لم يستغل منهجه فى كثير من المواضع فهو يستند إلى البراهين العقلية فى إثبات وجود الله وكذلك إلى الأدلة الشرعية وخصوصاً فى مسأله حشر الاجسام، وقد العالم وكذلك ينقل عن الفلاسفة أقوالهم وآراءهم دون تغيير كبير .



آراء الغزالي الفلسفية

الله والنفس والعالم

أولاً - الله : ذاته وصفاته:

١ - وجود الله ووحدانيته :

يرى الغزالي أن الإنسان بفطرته يستطيع الاستدلال على وجود الله بالنظر في آيات خلقه فال مخلوقات تشير إلى وجود الخالق أو بمعنى آخر الصنعة تدل ضرورة على وجود الصانع، فمن رأى عجائب المخلوقات فى السماء والأرض وأحكام الصنع والترتيب فى سائر أنحاء الوجود انتهى إلى التسليم بوجود المدبر الحكيم ، يقول الغزالي فى الاحياء : « أن هذا الامر العجيب والترتيب المحكم لا يستغنى عن صانع يديره، وفاعل يحكمه ويقدره، بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخير، ومصرفه بمقتضى تدبيره .. »^(١).

والى جوار الفطرة الانسانية يشير الغزالي إلى الشواهد الشرعية القرآنية إذ يجب فى نظره أن تؤمن بما ينطوى عليه التنزيل الكريم من آيات دالة على وجود الله. ولكن الغزالي يفضل الطريق المباشر فى معرفة الله أى الطريق الصوفى، فهؤلاء الصوفية العارفون بالله هم الاقوياء الذين يستدلون به على غيره، أما الضعفاء فهم الذين يستدلون بالمخلوقات على وجود الخالق فيعرفون الافعال ويترقون منها إلى الفاعل. وهؤلاء العارفون هم الصديقون أصحاب المشاهدة العيانية، أما المستدلون على الله بآثاره فهم العلماء الراسخون، ونجد غير هاتين الطائفتين طائفة الغافلين المحجوبين كما يقول فى «المشكاة»، وإذا كان الغزالي يقدم منهج الصوفية فى معرفة الله على منهج الاستدلال البرهانى إلا أنه يسوق بعض الادلة البرهانية على وجود الله اقتداء بأصحاب النظر والإستدلال.

(١) الاحياء : ج ١ - ص ٢٩.

فمن حيث إثبات وجود الله يقول الغزالي: «إن الحادث لا يستغنى في حدوثه عن سبب يحدثه ، والعالم حادث فإذاً لا يستغنى في حدوثه عن السبب» .

أما حدوث العالم - وقد أشرنا إليه في موضوع سابق - فإنه يرجع إلى أن الاجسام التي يشتمل عليها العالم تخضع للتغير والحركة والسكون، والحركة والسكون متعاقبان، وتعاقبهما لا بد أن يكون حادثاً لأن التسلسل في الحركات سيستمر إلى ما لانهاية وهذا محال، فالعلم حادث وهذا الدليل يستند في مجمله إلى تسلسل العلل والمعلولات.

وكذلك يبرهن الغزالي على أن الله قديم إذ لو كان حادثاً لافتقر إلى محدث، واقتصر المحدث إلى محدث آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية، وإذن فلا بد من الانتهاء إلى محدث قديم لا يجوز عليه العدم لثبوت قدمه، هو الأول والآخر، والظاهر، والباطن، وهو صانع العالم، ومبدؤه، وبارئه، ومحدثه، ومبدعه، ويستطرد الغزالي فيشير إلى صفات الله القائمة بذاته تعالى ، فالله ليس بجوهر متحيز، لأنه لو كان كذلك ، لكان حادثاً، وقد أبطل القول بذلك، والله ليس بجسم ولا بعرض، وهو منزه عن الاختصاص بالجهات وعن الصورة عن المقدار، ولكنه تعالى مرئى بالاعين والابصار في الآخرة. وهذه الرؤية من قبيل الكشف فلا ترتبط بجهة أو بحيز أو بشكل أو بصورة حسية أو خيالية. ويرفض الغزالي أقوال المشبهة والمجسمة ، فهو يفسر الاستواء على العرش مثلاً بطريق القهر والإستلاء لا بحسب ما ارتأته المشبهة، ومن ثم فهو يتمسك بالتنزيه المطلق لله وصفاته.

وأما من حيث إثبات الوجدانية فالغزالي يبرهن على أن الله واحد لا شريك له مصداقاً للآية «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدناه»^(١)

فلو كانا إثنين وأراد أحدهما أمراً فإذا اضطرب الثاني إلى مساعدته لكان مقهوراً عاجزاً لا يتصف بصفة الاله القادر، وإن قدر على مخالفته كان الاول ضعيفاً قاصراً ولم يكن إلهاً قادراً. وإذن فالله واحد لاند له ولا مثل له يساهمه ويساويه ، ولا ضد له فينازعه ويناؤه. وهو وحده المنفرد بالخلق والابداع .

(١) سورة الأنبياء: آية ٢٢ .

ويتأرجح موقف الغزالي من الألوهية بين الموقف السنّي - الذى يقيم تمايزاً أساسياً بين الخالق والمخلوق ، وبين الصانع والعالم - وموقف الأفلاطونية المحدثة الذى يتجه إلى التوحيد المطلق ويجعل من الله مبدعاً لعالم لا حقيقة له فى ذاته إذ الوجود الحق لله وحده بل أن الله والعالم شئ واحد هو نور يتدرج من قمة الوجود إلى أدنى مراحلها أما ما عدا ذلك فهو ظلمه وعدم .

ويجد تمام التعبير عن موقفه السنّي فى الاحياء وهو الموقف الجدير بالنظر عند الغزالي الأشعرى المتكلم أما الموقف الثانى (الأفلوطينى) فهو يعرضه فى «مشكاة الانوار» ويتضمن اتجاهات لا تتفق مع موقف الغزالي السنّي المسلم وخصوصاً فى إشارته إلى نظرية المطاع مما يقدهح فى صحة نسبة كتاب المشكاة إلى الغزالي (١) .

٢- الصفات الإلهية :

أشرنا إلى الصفات الإلهية القائمة فى الذات، وثمة صفات إلهية ثبوتية زائدة على الذات قائمة بها «فإن الله عالم بعلم وقادر بقدرة، ومريد بإرادة ومتكلم بكلام وسميع بسمع وبصير ببصر، وله هذه الأوصاف من هذه الصفات القديمة. وقول القائل : عالم بلا علم ، كقوله غنى بلا مال .»

وهذه الصفات ليست متميزة عن الذات فلا يقال إنها غير الله كما أنها ليست الله «لان الله ذات وصفات، وكان الصفات بعض والله كل ، وكل بعض فليس غير الكل ، ولا هو بعينه الكل» (٢)

وإذن فالغزالي يلتزم الموقف الأشعرى فيما يختص بالصفات الإلهية وعلاقتها بالذات وهذه الصفات الثبوتية السبع هى : الحياة والعلم والارادة والقدرة والسمع والبصر والكلام .

(١) نشر هذا الكتاب مؤرخاً الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى، وقد أشار فى مقدمة نشرته إلى صحة نسبة الكتاب إلى الغزالي، ولكن المقارنة النصية المباشرة وإحياء علوم الدين فى المواضع المتناظرة تكشف عن عدم صحة نسبة المشكاة للغزالي، بل أن الدراسة الفيولوجية النقدية للمشكاة قد أثبتت هذا الرأى (راجع بحثنا المخطوط بالفرنسية عن : «انتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى العالم الإسلامى» .

(٢) إحياء علوم الدين : ج١ .

أ) فمن حيث العلم يرى الغزالي أن الله محيط بكل شئ يعلم واحد دائم فى الأزل والابد، وهذا العلم المحيط لا يوجب تغييراً فى ذاته تعالى. ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء، أى أنه تعالى يعلم الجزئيات وليس كما يقول الفلاسفة.

ب) ومن حيث القدرة : الله قادر على كل شئ ، وله الخلق والامر، وهو صاحب الملك والملكوت والعزة والجبروت، والخلائق مقهورون فى قبضته .

ج) الارادة : الله يريد لافعله، ومعنى الإرادة الإلهية عند الغزالي « إيقاعه تعالى الفعل مع كونه غير ذاهل عنه. فالقصد إلى أحداث المحدث، والعمد اليه سمي «إرادة» ، والله يريد بهذا المعنى من حيث أن كل فعل صدر منه أمكن أن يصدر منه ضده وما لا ضد له أمكن أن يصدر منه بعينه فى غير وقته أى قبله أو بعده، والقدرة تناسب الضدين والوقتين مناسبة واحدة فلا بد من إرادة صادقة للقدرة إلى أحد المقدورين . والارادة الالهية لا حد لها ولا شرط ولا قيد فهو تعالى يفعل ما يشاء « حين يشاء ولو اجتمع الإنس والجن على أن يحركوا فى العالم ذرة أو يسكنوها بدون إرادة الله لعجزوا عن ذلك» .

والارادة الالهية قديمة ، وقد تعلقت بأحداث الحوادث فى أوقاتها اللاتقة بها على وفق سبق العالم الازلى ، إذ لو كانت حادثة فى ذاته لصار محلا للحوادث ولو حدثت فى غير ذاته لم يكن هو مريداً لها فيفتقر حدوثها إلى إرادة أخرى ، وهذه إلى إرادة غيرها ويتسلسل الأمر إلى غير نهاية.

وتفصيل فعل الإرادة الالهية على هذا النحو إنما يجعل من الله السبب الوحيد لكل عمل فى الجماد ولكل فعل فى الحيوان والإنسان كما قال الاشاعرة.

وقد عبر الغزالي فى قوة عن المذهب الأشعري حينما إنتقد مبدأ السببيه وذكر أن اعتقادنا بالسببيه إنما يرجع إلى العادة، لأن تكرار مشاهدتنا لاقتران ما نسميه بالسبب مع ما نسميه بالمسبب إنما يدفعنا إلى التسليم بأن ثمة اقترانا ضرورياً بينهما، والواقع كما يرى الغزالي أن النار مثلاً ليست سبباً للإحتراق وكذلك

الشرب ليس سبباً للرئ، بل ذلك كله ناتج عن إرادة الله التي خلقت بعض الأشياء على التساقط، أما الفاعل على الحقيقة فهو الله وحده فهو تعالى فاعل الاحتراق في القطن إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة، ذلك أن النار جماد فلا فعل لها .

د) الحياة: يرى الغزالي أن من ثبت علمه وقدرته وفعله، ثبت بالضرورة حياته، قاله حتى .

هـ) السمع والبصر: لما كان السمع والبصر من صفات الكمال وهي توجد في المخلوق، فكيف لا يكون المخلوق أو المصنوع أكمل وأسمى وأتم منه. قاله إذن سميع بصير .

و) الكلام: الكلام على نوعين: كلام نفسى قائم بالذات وكلام متلفظ مسموع يتخذ بالحروف كدلالات للاصوات.

وكلام الله أزلى قديم قائم بذاته من حيث أنه كلام نفسى، أما من حيث أنه أصوات مقطعة فهو محدث وهو مادة مقروءة من حلول ذات الله فيها .

وهذه الصفات الالهية جميعاً لا تشبه صفات الانسان، ولا تشترك معها إلا بالاسم فقط . وإنما يكون استعمالها في حق الخالق بطريق الاستعارة والتجوز والنقل أى بضرب من المماثلة كما سيقول فلاسفة القرون الوسطى المسيحيون .

وهذه الصفات منها ما يتعلق بغيره ككشف كالعلم والسمع والبصر ومنها ما يتعلق بغيره تخصيصاً كالإرادة، وما يتعلق بغيره تأثيراً كالقدرة، ومنها ما يتعلق بغيره دون كشف ولا تأثير كالكلام .

٣- الأفعال الالهية:

يرى الغزالي :

أ) أن كل حادث في العالم فهو من فعل الله وخلقه واختراعه، ولا خالق له سواه، ولا محدث له إلا إياه، خلق الخلق وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم فجميع أفعال عبادة مخلوقة له، ومتعلقة بقدرته .

ب) الله سبحانه وتعالى له حق التصرف المطلق في عبادة دون مراعاة للاصلاح ،

كما يقول المعتزلة، بل له أن يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد.

ويحدد الغزالي أفعال الله في الاحياء فى عشرة أصول تشير فى مجموعها إلى أن كل حادث فى العالم فهو فعله وخلقه، وأن حركات العباد مقدورة لهم على سبيل الاكتساب. وهى جميعها مقدرة بقدرة الله تعالى اختراعاً، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعليق، ويعبر عنه بالاكتساب.

والافعال الاضطرارية تصدر عن الانسان دون سابق إرادة أو علم ودون قدرة على ردها، وأما الافعال الاختيارية فإنها تصدر بعد سابق معرفة واختيار. وكذلك فإن فعل العبد وإن كان كسباً للعبد فلا يخرج عن كونه مراداً لله. والتكليف غير واجب على الله. فالله هو الموجب والأمر والناهى، والله يستطيع أن يكلف الخلق ما لا يطيقون. إن الله يقدر على ايلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق فهو يتصرف بملكه كما يشاء والظلم هو التصرف بملك الغير. وكذلك فلا يجب على الله رعاية الأصلح لعبادة، ومعرفة الله وطاعته واجبة مشروعة. الله أرسل محمد (ﷺ) وهو خاتم النبيين وناسخ لما قبله من شرائع والقرآن آيته. والقضايا الاربع الاخيرة تعتبر رداً على المعتزلة.

وإذن فهذه الاصول العشرة التى يشير إليها إنما تجمل من موقف الغزالي موقف مسلم سنى أشعري يحارب المعتزلة ويلجأ فى سبيل ذلك إلى البراهين الشرعية.

ثانياً - العالم:

سبق أن أشرنا إلى رد الغزالي على الفلاسفة القائلين بقدوم العالم، واثباته لحدوث العالم تمشياً مع موقف الدينى احترازاً من الوقوف فى الشرك بإثبات قديمين: الله والعالم. ويصور الغزالي قضية حدوث العالم فى احياء علوم الدين (الجزء الثالث) على الطريقة الافلاطونية، وقد ذهب أفلاطون إلى الصانع أحدث العالم محتدياً المثل، أى أنه ركب الصور المأخوذة عن المثل فى المادة الخام.

وقد ذكر الغزالي أقوالاً تقترب كثيراً مما ذكره أفلاطون، فقد أشار أبو حامد إلى أن الله تعالى كالمهندس الذى يضع تصميم البناء على الورق ثم يشرع فى التنفيذ وفق مخططه « فكذلك فاطر السموات والارض كتب نسخة العالم من أوله إلى

آخره فى اللوح المحفوظ، ثم أخرجه إلى الوجود على وفق تلك النسخة.

ولكن هذا التصوير الأفلاطونى لقضية حدوث العالم يتضمن بعض شبهات تباعد بينه وبين الموقف الدينى بهذا الصدد، ذلك أن أفلاطون افترض وجود المادة المضطربة منذ القدم قبل تشكيل الصانع لها، ثم أن الصانع نفسه ركب الزمان فى العالم احتذاءً لصورة الآله كرونوس، وهذا الآله يشير إلى الزمان الأزلى، فكأن الصانع منح العالم صورة الأزلية. وعلى أية حال فإن الناقلين عن أفلاطون لم يفتنوا - كما ذكرنا فى موضوع سابق - إلى الأسلوب الأسطورى الذى التزمه أفلاطون فى محاورة تيمائوس التى خصصها لتفسير التكوين الطبيعى للعالم، ثم أن هذا العالم المحسوس سيتحدد مصيره الانطولوجى بعد نهاية مرحلة الجدل الصاعد إذ تتحقق النفس من أنه مقارن للعدم وأنه ظلال وأشباح زائفة، فكأن التسليم بوجود العالم الحسى الموهوم إنما يعد موقفاً مؤقتاً مرحلياً استلزمه سير الجدل وسمى النفس الحثيث لاكتشاف الوجود الحق.

ونحن نجد عند الغزالي أيضاً موقفاً آخر يكاد يتفق مع هذه النتيجة الأخيرة حيث يذكر أنه ليس فى الوجود إلا الله ذاته وكل شئ هالك إلا وجهة الكريم. ومع أن هذا الاتجاه يعد تأكيداً لفكرة التوحيد المطلق إلا أنه يخلع صفة الوجود الحق عن عالم الخلق، وقد أثبتت النصوص الدينية بما لا يتطرق إليه الشك من أدلة وقرائن وجود هذا العالم وجعلت من أسرار صنعه وبذيع نظامه دليلاً على وجود الله.

ويبدو أن نظرية الغزالي عن العالم كما عرضها فى الأحياء لا تحمل الطابع الأفلاطونى فحسب بل تضيف إليه عناصر دينية تستبين من خلال المصطلحات التى استخدمها فى قضاياها فهو يرى أن ثمة عوالم ثلاثة أوجدتها الله وهى : عالم الملك والشهادة وعالم الغيب والملكوت وبينهما عالم الجبروت. وعالم الملك هو العالم الحسى الجسمانى السفلى، وهو أثر من آثار عالم الملكوت بل هو مسبب بأمرة الأزلى وهو عالم لا يعرف الزيادة والنقصان وكل ما فيه فله أمثلة وأفراد فى عالم الشهادة إذ أن عالم الشهادة مثال لعالم الملكوت.

فعالم الملكوت إذن هو العالم العقلى وهو عالم المثل الأفلاطونية. ولكن الإشارة

إلى توسط عالم الجيروت بين العالم الحسى والعالم العقلى، وقد تزمز إلى عالم البرزخ الذى سيمحيه السهروردى فيما بعد بعالم المثل المعلقة، والذى يرجع فى حقيقة أمره إلى المتوسطات الرياضية عند أفلاطون، على ما سنرى تفضلاً حينما تعرض للموقف الاشرافى .

ولكن المدرسة المشائية تستخدم لفظ « الملوكوت للدلالة على عالم النفس، ولفظ الجيروت للدلالة على عالم العقل ، وعلى الرغم من أن الغزالى يعرض لنظرية المشائين الاسلامية فى « معارج القدس » ويستخدم مصطلحاتها الاساسية مثل الواحد والعقل والنفس والمادة الا أنه لا يستعمل ألفاظ الشهادة والملوكوت والجيروت بهذا الصدد، ويكتفى باستخدامها فى عرضه لنظريته الافلاطونية عن العالم فى الاحياء ، مما يشير كثيراً من الغموض حول تفسيره للعالم، فهل يتبنى الغزالى التفسير الافلاطونى أم تراه يقبل نظرية الفيض المشائية؟

لقد ذكر الغزالى فى استعراضه لنظرية الفيض أن العقل أول صدورات الواحد، وقد أحدثه الله بأمره، وليس الامر الالهى سوى القدرة الالهية التى تمارس الفعل عن طريق الارادة من حيث توجد الفعل واردة الفعل فى ذات الله، فالعقل إذن صدر عن الامر المعبر عن بقوة منتجة مما لا يسمح بوجود تمايز بين الامر والذات الالهية وإنما أشار الغزالى إلى « الأمر » لكى يستبعد فكرة الخلق عن طريق المماساة التى تقتضى اضفاء الصورة المادية والمكانية على الخالق والمخلوق على السواء.

والواحد متقدم على « الأمر » تقدم ذاتى لا زمانى، أما العقل فهو متأخر عن الامر لكونه محدثاً لا قديماً، والعقل متقدم على المادة والزمان. فكأن حدوث العقل ليس زمانياً بل ذاتياً لانه أحدث قبل الزمان، وعلى هذا فإننا نجد فى هذه النظرية ابتعاداً عن الموقف الدينى بصدد خلق العالم وحدوثه. وقد أشرنا أيضاً إلى عدم التقاء التفسير الافلاطونى لحدوث العالم مع النصوص الدينية ، وقد أدى ذلك إلى تذبذب الغزالى بين الموقفين، واكتفائه بمهاجمة قول القدماء بقديم العالم، وإصراره على القول بالحدوث كما ورد فى النصوص الدينية، أى أن القاعدة الأساسية عند الغزالى هى المسلمات الشرعية، وهذا هو الأسلوب الذى يلجأ إليه فى كثير من المشاكل

التي يستعرضها، وسواء نجح فى تبريرها عقليا أم لم ينجح فإنه يظل مؤمنا بأن العقل لا بد من أن يلتقى مع الشرع وأنه فى حالة استعصائه عليه فهو ملزم - صدورا عن قاعدة الإيمان - بالالتجاء نهائياً إلى الشرع دون حاجة إلى التماس أى تفسير فى نطاق النظر العقلى .

ثالثاً: - الإنسان :

يشير الغزالى فى الرسالة اللدنية الى أن الله خلق الانسان وركبه من شيئين مختلفين : أحدهما الجسم المظلم الكثيف الخاضع للكون والفساد والمركب أو المؤلف الترابى الذى لا يتم أمره إلا بغيره. أما الشئ الآخر فهو النفس وهى جوهر مفرد منير مدرك فاعل محرك و متمم للآلات والاجسام .

ولما كان الغزالى قد فسر فعل الخلق بحسب نزعه الافلاطونية - كما ذكرنا - فأشار الى أن احداث الموجودات إنما يتم وفق الصورة أو النسخة التى كتبها تعالى كاملة فى اللوح المحفوظ ، فإن ذلك يعنى أن لدى الله صورة كاملة عن العالم والانسان قبل أن يحدث الكون، وتوجد المخلوقات، وقد أدى ذلك التصور لفكرة الخلق عند الغزالى إلى تلمسه لنوع من المطابقة - بضرب من المماثلة - بين الذات الالهية الخالقة المنطوية على صورة المخلوقات ، والذات الانسانية المخلوقة، فذهب الغزالى - انسياقا مع النصوص الدينية فى التوراة والانجيل والقرآن - الى أن الله خلق الانسان على صورته ومثاله ، وذلك من حيث الذات والصفات والافعال فحسب لامن حيث البدن وقواه .

فمن حيث الذات نجد أن الروح الإنسى، أى الذات الانسانية قد خلقت على شاكلة الذات الالهية فهى مثلها - مع الفارق - قائمة بذاتها ليست بعرض ولا بجسم ، وليست جواهر متميزا ومن ثم فلا تخل فى المكان أو الجهة ثم أنها ليست متصلة بالبدن أو بالعالم أو منفصلة عنهما. وكذلك ليست داخل البدن والعالم أو خارجهما .

وأيضاً نجد مشابهة بين الصفات الإنسانية والصفات الإلهية فالإنسان قادر عالم مرید سميع بصير والله تعالى كذلك.

ومن ناحية الافعال نجد أن الفعل الانساني تكون الارادة مبدؤه ولكنه لا يتم إلا حسب الصورة الخيالية المرتسمة في خزانة التخيل فالارادة تؤثر في القلب والقلب يؤثر في الدماغ عن طريق الروح الحيوانى ثم يسرى التأثير إلى الاعضاء فيتم الفعل بحسب التصور السابق^(١١).

وكذلك يتم الفعل الإلهى فى العالم الأكبر، فلا يحدث الفعل إلا حسب سابق علمه تعالى المنقوش منذ الأزل فى اللوح المحفوظ كما ذكرنا.

وعلى ذلك فإننا نرى كيف تحقق خلق الانسان على شاكلة الصورة الالهية، وقد ورد فى الخبر النبوى الشريف «أن الله تعالى خلق آدم على صورته».

على أن الغزالى لا يكتفى بتصوير الذات الانسانية حسب الذات الالهية، بل هو يذهب إلى أبعد من ذلك حينما يواجه مشكلة علاقة النفس بالبدن، فالانسان فى هذا العالم ليس ذاتا روحية فحسب، فقد استلزم الايمان الكامل أن نصدق بالوضع الانطولوجى « لانسان عالم الشهادة» المكون من نفس وبدن والذى يمارس حياته وأفعاله فى العالم الحسى وينتظر الجزاء عليها فى الدار الآخرة، ولهذا فقد استعار الغزالى الفكرة الهيلينية التى تجعل من الانسان عالما أصغر مشابها للعالم الأكبر، وسيكون لهذه الفكرة أثرها الكبير عند الصوفية وعلى الأخص عند محبى الدين بن عربى، فيصبح الوجود الانسانى الصغير سر الوجود العالمى الكبير.

يرى الغزالى إذن إن الله خلق الانسان على صورة العالم: «فإنه تبارك وتعالى خلق (الانسان) على مضاهاة العالم فهو صورة مختصرة منه»^(١٢).

فالعالم بأسرة إذن وهو العالم الأكبر كالشخص الانسى البشرى له زمانه وبدايته ونهايته، وكذلك فإن طبيعة كل منهما تشبه طبيعة الآخر، فالبدن الانسى يشبه عالم العناصر السفلى، إذ أن عظامه كالجبال ولحمه كالتراب وشعره كالنبات ورأسه مثل السماء وحواسه مثل الكواكب الخ. هذا بالإضافة الى أن العناصر الاربعة تتدخل فى تكوين جميع أعضائه والا لما كان فى استطاعه الانسان أن يحس

(١١) روض الطالبين، ص ١٧٧.

(١٢) معراج السالكين، ص ٢٢.

بهذه العنصر المكونة للعالم الحسى ويعرفها، وهنا نجد الغزالي يطبق مبدأ أرسطو الذى ذكره فى كتاب النفس وهو (أن الشئ يدرك الشئ) .

اما النفس الانسانية فهى تشبه العالم الاعلى وهى ذات طبيعة إلهية والا لما استطاعت أن تعرف العالم الاعلى والملكوت والربوبية، والعقل، والقدرة، والعلم، والصفات وبذلك تكون النفس سلماً إلى معرفة الله، وهذا هو مضمون الحديث القائل بأن « من عرف نفسه فقد عرف ربه » والمقصود بمعرفة النفس لذاتها هو كشفها عن فطرتها الاصلية السليمة التى هى الدين الطبيعى أى الاسلام، وعلى ذلك فإن الغزالي كأفلاطون يرى أن النفس ترقى فى سلم المعرفة تدريجياً كلما استطاعت أن تكشف عن ذاتها وعن حقيقتها فتعرف انها غريبة عن هذا العالم وأن هبوطها اليه لم يكن بحسب طبيعتها بل بأمر عارض رمز اليه بالمعنوية ولهذا فهى دائمة الشوق والحنين للعودة الى جوار الله.

وكلما إزداد تذكر النفس لاصلها كلما إزداد اقترابها من عالم الملكوت ومن عالم الربوبية، وعلى هذا فإن نسيان النفس لمصدرها الالهى يكون سبباً لاستمرار حبسها فى العالم الحسى وحجبها عن الوصول الى العالم الاعلى.

(أ) النفس : وجودها وطبيعتها وعلاقتها بالبدن:

بعد أن أشرنا الى تفسير الغزالي لحقيقة الخلق الانسانى، يتعين علينا أن نستعرض مجمل آرائه حول النفس ووجودها وطبيعتها وقواها ومصيرها وعلاقتها بالبدن.

ونصوص الغزالي لا تشير إلى موقف واحد ثابت بصدد النفس، بل إننا نجد لديه بهذا الصدد النزعة التخيرية الجامعة التى تشيع فى كتاباته، والتى تنم عن رغبة عارمة فى الاحاطة والتحصيل دون التزام خط مذهبى واضح المعالم، غير أنه رغم تعدد المسالك، بل وتعارض الآراء التى يوردها أحياناً فإن منطلق أفكاره ومسار تفكيره الذى يستبين من خلال ذلك كله هو ميزان الشرع والايمان المطلق بحقائقه؛ ولهذا فإننا نراه تارة يميل إلى موقف أرسطو الذى عرفه عن طريق مذهب الفارابى وابن سينا، وتارة أخرى يقبل موقف أفلاطون الذى يرى أنه متفق مع

العقيدة وأيضاً نجده ينتقد آراء الفلاسفة حول النفس في (التهافت) ثم يقبل آراءهم في كتبه الأخرى بدون تعديل ، ففي معارج القدس يعرف النفس كما عرفها ابن سينا ويميز بين نفس نباتية ونفس حيوانية وثالثة إنسانية .

ويرى أن النفس الناطقة ليست كما قال أرسطو صورة للجسم الطبيعي ، ذلك أن الصورة لا تبقى بعد فناء مادتها فهي اذن جوهر روحاني مغاير للبدن قائم بذاته لا في مكان وليس بجسم ولا بعرض ، والنفس كذلك بسيطة غير مركبة وهنا نراه يتبنى براهين ابن سينا على روحانية النفس ويسلك في هذا كلة مسلماً أفلاطونياً واضحاً .

ونجد لديه كذلك أكثر أدلة ابن سينا على اثبات وجود النفس كبرهان الاستمرار، وبرهان الرجل الطائر، وكذلك أخذ عن أفلاطون البرهان الشرعي الذي أورده في محاوره فيدون وذلك تحقيقاً لمواعيد النبوة ولشواب والعقاب في الدار الآخرة .

والنفس واحدة مع تعدد وظائفها وهي لا توجد قبل وجود البدن، بل أن الله يوجد قوة من عالم الأمر، هي النفس حينما يكون الجسد مستعداً لقبولها، وقد أشرنا إلى أنها غريبة عن البدن وكيف أنها شغفت به واقبلت عليه وأصبحت مديرة له وأضحى هو ألتها .

(ب) خلود النفس ومصيرها .

للفزالي براهين عقلية وأخرى شرعية على خلود النفس، وبراهينه العقلية مأخوذة من ابن سينا، وعلى ذلك فهو ينتقد في (تهافت) الفلاسفة القائلين بخلود النفس واستحالة فناء النفوس البشرية مستندين في ذلك إلى حجج وبراهين عقلية منطقية . وهو يرى أن خلود النفس لا يمكن البرهنة عليه عن طريق النظر العقلي ومن ثم فيجب الاستناد في ذلك إلى الشواهد القرآنية والخير الشرعي يقول الله عز وجل :

« ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله » (١) .

(١) سورة آل عمران آية ١٦٩ .

وأما من حيث مصير النفس بعد الموت. فإن الغزالي يشير في معارج القدس إلى طوائف ثلاث من الناس، لا تدخل بينهم طائفة الواصلين الذين يتحقق إتصالهم بالعقل الفعال في هذه الدنيا فتكتمل سعادتهم قبل سعادتهم قبل الموت وبعده من حيث أن السعادة لا تتم إلا بالمعرفة.

أما الطائفة الأولى من النفوس فهي التي شغلها هياتها الردية ونوازعها البدنية عن طلب المعرفة وتطهير القلب من أدران الرذيلة، وهؤلاء هم مرتكبو الكبائر الذين يرى أهل السنة - والغزالي من بينهم - أنهم لا يخلدون في النار وإنما يعذبون فيها بعد الموت إلى أن تخلص أنفسهم وتزكو وتصل إلى السعادة ما دام إعتقادها راسخا وأذاها ليس ذاتيا بل لامر عارض لا يلبث أن يزول بالبقاء الموقوت في النار.

أما الطائفة الثانية من النفوس فهي نفوس البلة تلك التي لم تكتسب الشوق ولم تخن إلى المعارف، فإنها إذا فارقت الأبدان وهي غير مكتسبة للذائل، فإنها تصير إلى سعة رحمة الله وتخلد إلى الراحة في الدار الآخرة.

وأخيراً نجد الطائفة الثالثة من النفوس وهي نفوس اشتد تعلقها بالرذيلة فجدت الحق وتعصبت للآراء الفاسدة ورسخت فيها الهيئات الردية، فتفوتها بالموت آله إدراك الشوق واقتناص العلوم فتعجز عن الاتصال بالعقل الفعال وتخلد في النار.

(ج) قوى النفس :

يتابع الغزالي موقف ابن سينا في تفصيله لقوى النفس، فيرى أن للنفس النباتية قوى ثلاث هي : الغذائية والمنمية والمولدة، وللنفس الحيوانية - بالإضافة إلى ما سبق من قوى - نوعان من القوى: محركة ومدركة، والمحركة إما باعثة على الحركة وإما مباشرة للحركة... الخ. أما المدركة فهي: إما ظاهرة كالجواس الخمس، وإما باطنة كالحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمنصرفة.

ويختلف ترتيب هذه القوى من كتاب إلى آخر عند الغزالي، وهو يكتفى في «معارج السالكين» بذكر ثلاث قوى باطنية هي : الخيالية والوهمية والمفكرة.

أما النفس الانسانية فإن لديها - بالإضافة إلى ما سبق - قوى ناطقة هي العقل، وله قوتان احدهما عملية وهي مبدأ محرك لبدن الانسان إلى الصناعات الانسانية وأما القوة الثانية فهي علمية تترك حقائق العلوم مجردة عن المادة والصورة.

والغزالي يتكلم عن معانى العقل كما أوردها الفارابى فى رسالة «العقل» دون أن يشير اليه، وكذلك يحدد مراتب العقل حسب ترتيب الفارابى وابن سينا بدون تعديل، فأول مراتب العقل : العقل الهولانى ويليهِ العقل بالملكية ثم العقل بالفعل ثم العقل المستفاد واخيراً نجد العقل الفعال وهو عقل كونى خارج النفس الانسانية يفيض عليها المعرفة بحسب إستعدادها لقبول اشرافه.

د) المعرفة الانسانية وطريقها :

يرى الغزالي أن للمعرفة طريقين:

أولهما طريق الحواس والعقل النظرى وثانيهما طريق الذوق والكشف أما الطريق الاول فلا يتعدى نطاق عالم الحس، وهو تعلم وتحصيل للمعارف الخارجية عن طريق الحواس والعقل، وفى هذا النوع من المعرفة يجيز الغزالي استخدام المنطق سواء فى الأمور العقلية أو الفقهية ويرى أنه لا سبيل إلى تحصيل العلم الموصل للسعادة بدون المنطق، ومع ذلك فإننا نرى الغزالي فى مواضع أخرى يهاجم المنطق لانه يثير الجدل واللجاج والشبهات حول العقيدة ويبدو أنه يريد بذلك إبعاد العوام عن طريق المحاجة المنطقية.

أما الطريق الثانى للمعرفة فهو يأتى من داخل النفس إذ هو تعلم ربانى واشتغال بالتفكير، وهو يبدأ بالمجاهدة أو بالمعاملة لصقل مرآة القلب بالزهد والعبادة وشدة التقوى إستجلاباً لإشراق العقل، وهذه هي معرفة الخواص الواصلين ويميز الغزالي بين الوحي والالهام فالوحي وهو حيلة الأنبياء يتولد من إفاضة العقل الكلى، أما الالهام وهو زينة الأولياء فإنه يتولد من إشراق النفس الكلية، ويسلك الغزالي مسلكاً أفلاطونياً بصدد المعرفة حينما يرى أن العلم موجود فى النفس منذ الفطرة الأولى وأن التذكر هو الذى يكشف عنه، ولا يتم التذكر إلا بمساعدة إشراق العقل ويختلف الناس من حيث صفاء نفوسهم، ومن ثم يختلفون فى قدرتهم على التذكر.

وعلى أية حال فإن المعرفة الصوفية المبصرة التي يشير اليها الغزالي في المنقذ وفي احياء علوم الدين وفي الرسالة اللدنية على وجه الخصوص تعتبر في نظره أسمى درجات المعرفة على الاطلاق وهي وحدها التي تصلح كأداة لمعرفة العالم العقلي الأعلى .





نظرة مجملّة حول آراء الغزالي



لقد استعرضنا فى إيجاز آراء الغزالي ومواقفه الكلامية والفلسفية وأشرنا فى مواضع كثيرة إلى تعدد جوانب شخصيته فهو: فقيه ومتكلم أشعري وفيلسوف وناقد للفلاسفة ثم هو أخيراً صوفى يسلك طريق أهل السنة وينبذ دعاوى الحلول والاتحاد ثم هو يلوذ بالشرع باعتباره صمام الأمن ومنطقة النجاة حينما يعرض لأشكالات دقيقة أو مستعصية. وقد أجمع المسلمون على قبول آرائه واعتبروه مجدداً وحافظاً للشرية.

وعلى الرغم من أنه كان يعتبر من الفقهاء المبرزين أصحاب الفتاوى الشرعية إلا أنه قلل من مكانه الفقه ولم يجعله جزءاً من الدين.

وفى معالجته لمسائل علم الكلام نراه يرفض بشدة إثارة الشبهات فى نفوس العامة باستخدام البراهين العقلية المنطقية، بل لقد دعا إلى تدخل الدولة لحماية ايمان العوام، وقد عارض المتكلمين فى مشكلة الكفر والايان وأشار فى «فيصل التفرقة» إلى أن كل من يصدق بالعقائد فحسب فهو مؤمن.

وقد بسط الغزالي مسائل الفلسفة وذكر أن الفلاسفة عاجزون عن معرفة المطلق اللامشروط عن طريق مناهجهم الفلسفية وحدها، ومن ثم فميتافيزيقا الفكر الخالص المستقلة عن الشرع لا وجود لها بل لا يمكن قيامها على الاطلاق، وبعد موقفه هذا إستمرار لموقف الاشاعرة المعروف بهذا الصدد، ويتابع الغزالي موقف القشيري لتثبيت دعائم التصوف فى محيط الإسلام السنى، فهو يرى أن العارفين يدركون عن طريق التجربة الذوقية صحة مواقف الدين السلفية، ومن ثم فإننا نرى أنه استمد خوفه من الآخرة من دراساته الفقهية، أما حبه لله فقد جاء بتأثير مجاهداته الصوفية وعكوفه على العبادة والخلو والتأمل.

ومهما تكن حقيقة اخلاصه في تصوفه، إلا أن تصديه للفقهاء وغيرهم من المهاجمين للتصوف رفع مكانة الصوفية وأهل الطريق عند العامة والخاصة على السواء. وتذكر بعض المراجع أن محمد بن تومرت - الذي ظهر في المغرب على رأس الموحدين - يُعد من تلامذة الغزالي، وأنه عرف الجفر وكان حاملاً وحافظاً له بعد أن انتهت ملكية الكتاب إليه، بعد وفاة مؤتمنه السابق (١) والواقع أن كل هذا مردود عليه لأن الغزالي رد على الإمامية والاسماعيلية.

وأخيراً فإننا نجد أنه على الرغم من قوله بضرورة حماية ايمان العوام بقوة الدولة، إلا أن آراءه كانت ذات تأثير قوى في اشاعة البحث الحر وحياة التأمل العقلى، فظهر بعده مفكرون آخرون تأثروا بمواقفه في العالم الغربى والشرقى على السواء، ومنهم توما الا كوينى وديكارت وبسكال.

وقد تابعة الشاذلى وتلاميذه وقال الشاذلية - فى شمال افريقية - بصراحة انهم يتبعون آراء الغزالي التى استقاها من كتابات أبى طالب المكى .

وأخيراً فإننا نرى أن الغزالي على الرغم من تعثره الواضح فى التمييز الحاسم بين الآراء الفلسفية التى يوردها إلا أنه قد أفلح فى استعراضه لمذهب الفلاسفة وأقوالهم وإن لم يكن قد أحرز نصراً كبيراً عليهم .



(١) المجلة الإسلامية، المجلد العشرين ص ١١٣ .



ابو البركات البغدادى^(١)

المتوفى سنة ٥٤٧ هجرية

١١١١١١١

١ - حياته وآثاره:

هو أُوحد الزمان أبو البركات هبة الله بن على بن ملكا البغدادى المتوفى سنة ٥٤٧ هـ أى بعد ثمانين سنة من وفاة الشيخ الرئيس (٤٦٧ هـ)، وقبل ميلاد شيخ الاشراق بستين (٥٤٩ هـ)، وقد كان أبو البركات يهودى العقيدة، ثم أسلم قبل تحرير كتابه «المعتبر» وهو مؤلف يمتاز بالنظرة النقدية العميقة فى فلسفة ابن سينا فى عصر كان يموج بالفلسفة السنيوية. ويشتمل الكتاب على ثلاثة أجزاء: الجزء الاول فى المنطق، والثانى فى الطبيعيات والثالث فى ما بعد الطبيعة.

هذا وقد عنى بنشره سليمان الندوى بتكليف من دائرة المعارف العثمانية فى حيدرآباد الدكن سنة ١٣٥٠ هـ - راجع مقدمة هذه النشرة ج ٣، ص ٢٣٥ وما بعدها - راجع أيضاً مقال pines فى مجلة الدراسات اليهودية Revue des Etudes juives رقم ١٠٣ سنة ١٩٣٨، وكذلك مقال Zobel فى دائرة المعارف اليهودية، برلين سنة ١٩٣١ مادة (Hibat u-Ilah) وهذان المقالان يتعرضان فقط لتاريخ حياة أبى البركات وينسبان آراءه إلى الفكر اليهودى، ومن ثمة فهما لا يعترفان بصحة إسلامه، (راجع أيضاً ابن أبى اصبيحة عيون الانبياء فى طبقات الاطباء)، هذا ولم تصدر دراسة جدية حول هذا الفيلسوف الهام فى تاريخ الفكر الاسلامى .

(١) نشر هذا البحث للمؤلف بمجلة كلية الآداب - العدد الثانى عشر سنة ١٩٥٨ وقد أقرنا إعادة نشره توطئة لدراسة مستفيضة عن مذهب أبى البركات الذى يمد حلقة وسطى بين أفلاطونية ابن سينا وأفلاطونية السهروردى المتول.

٢ - مذهبه ونقده لابن سينا:

لاشك أن مذهب ابن سينا الرسمي قد لقي ذيوفا عند مفكرى الاسلام والمتفلسفة منهم على وجه الخصوص، ومن ثم فقد كان من العسير على أى تيار نقدى فلسفى يعارض السينية أن يجد له مكاناً موموقاً فى وسط يموج بأراء المشائية الاسلامية ولذلك فقد توارت محاولة أبى البركات لنقد ابن سينا تحت ضغط هذا التيار المشائى العام.

وسنحاول فى هذا المذهب أن نمرض أولاً، لنقد أبى البركات لمواقف ابن سينا الفلسفية، مكتفين بالتعرض للمشكلات الرئيسية، ثم نمرض بعد ذلك للمذهب أبى البركات الفلسفى.

بعد هذا المذهب حلقة وسطى بين مذهب ابن سينا الفلسفى، ومذاهب التصوف الفلسفى كما تجدها عند السهروردى (١) ومحيى الدين بن عربى (٢)، وهو من ناحية أخرى يعبر عن مطالب الفكر الذنبى فى تلك الفترة حيث تأزم الموقف واستمر الخلاف بين الفلاسفة السينيين والفقهاء، سيما بعد أن تدخل الغزالى فهاجم الفلسفة فى عنف وانتهى إلى أنها لا تشبع المطالب الروحية ولذلك فقد اتجه إلى سلوك الطريق الصوفى كما نرى فى المتخذ (٣).

على أن مسلك أبى البركات لم يكن هيناً رغم اتجاه الجو الفكرى فى القرن السادس الهجرى إلى تلمس الطرق والوسائل للنجاة من بطش الفقههاء ووطأة الاصوليين مما ساعد على اشتداد ساعد التيارات الباطنية، ولم يكن هذا الموقف سهلاً أيضاً لان ابن سينا كما ذكرنا - كان مسيطراً على الفكر الفلسفى، وكان تلامذته وقد تكاثروا عددهم فى إيران يدافعون عن مذهب الاستاذ ويكتبون الشروح العربية والفارسية على مؤلفاته.

ومن الغريب أنه قد نتج عن مذهب أبى البركات تياران متعارضان قد لا

(١) راجع للمؤلف «أصول الفلسفة الإشرافية عند شهاب الدين السهروردى» فى سلسلة الدراسات الفلسفية والأخلاقية، وأيضاً مقدمة كتاب «هياكل النور للسهروردى، نشر وتحقيق للمؤلف».

(٢) راجع الفلسفة الصوفية عند محى الدين بن عربى للأستاذ الدكتور أبو العلا غنمى.

(٣) راجع مقالنا عن «الغزالى وديكارت» فى مجلة الشرق الجميد عدد سبتمبر سنة ١٩٤٦، حيث نتعرض لموقف الغزالى فى المتخذ من ناحية منهجه الشكلى.

يتصلان عن كذب بحقيقة موقفه الفلسفى إرتباطهما بالظروف والملابسات التى صاحبت ظهوره، فهو أولاً قد هجر معتقده اليهودى وارتضى الاسلام ديناً، وهو أيضاً قد انتقد ابن سينا وعمل على هدم مذهبه الفلسفى بقطع النظر عن كونه صاحب مذهب فلسفى جديد يستحق بأن يكون موضوع نقد للفقهاء المعارضين للنظر الفلسفى على وجه العموم.

وأول الموقعين المتعارضين هو موقف الفقيه الحنبلى ابن تيمية (١)، الذى دافع (٢) عن أبى البركات دون فهم دقيق لحقيقة مذهبه فى الخلق والألوهية، وقد يكون فى اقتراب المذهب ظاهرياً من الموقف العام للأشاعرة ما يفسر لنا هذا القبول المتسرع من جانب رجال الدين هذا بالاضافة إلى ما قد يكون لثله من مكانة خاصة فقاء المسلمين حيث أنه انقلب من اليهودية إلى الاسلام عن طريق البحث والنظر لا تقليداً للأباء أو للمشيخة.

أما الموقف الثانى فيتمثل فى نقد شيخ الإشراق اللاذع لآراء أبى البركات فى الخلق لقوله بإرادات متحددة حادثة إلى جانب إرادة أزلية ثابتة فى ذات الله (٣). وهو يعقد فصلاً فى كتاب المطارحات (٤) عنوانه «فى إبطال قاعدة لأبى البركات وفى سبب انطماس الحكمة» يقول فيه :

«ومن يشرع فى مالا يعنيه من المتأخرين ويريد أن يذب عن مذاهب لا يعرفها ولا يحيط بحجج أهلها إنسان يسمى أبا البركات المتفلسف أثبت على واجب الوجود إرادات متجددة غير متناهية سابقة ولا حقه ... فأثبت له (إذن) وُرادة ثابتة أزلية وإرادات متجددة لاتنتهى، وخالف فى هذا البرهان كل من له فى النظر أقل رتبة، وخالف مذهب اليهودية أيضاً الذى كان يراه والاسلامية التى انتقل إليها، فلا عقل ولا قرآن، كما يقال، إلا أنه ظن أن هذه املل ربما تقتضى هذراً... ثم

(١) راجع

Laoust (H) Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqi A-Din Ahmed Ibn Taymiya, Le Caire 1939

(٢) راجع لابن تيمية «الرد على المنطقيين» ج ١ ص ٩٦، ج ٢ ص ٨٤، وأيضاً منهاج السنة ج ١ ص ٩٨، راجع كذلك مقدمة «المعبر» ج ٣ ص ٢٤٠.

(٣) راجع كتاب «المعبر» ج ٣ ص ١٦٠ - ١٦١، فيكون من أعمال الله تعالى القديم الذى هو أوّل الخلق ومنها الحديث المحدث فى الجزئيات المتجددة مثل انزال العيث ص ٤٣٥ وما بعدها.

إن كان (أبو البركات) ينتسب إلى العلوم الحكمية فكان يجب عليه أن يطالعهما أولاً ويضبط معانيها ... (١) ، وإنما تأتي لمثل هذا المجنون القدر الاثنيان بمثل هذه الهذيان القبيحة، لانه لم يكن للحكمة، في الارض سياسة قائمة (٢) . ولولا جسارة الرجل المذكور (يقصد أبا البركات) وشدة إقدامه في حق الباري على مثل هذه الاشياء . وفي أمهات المسائل على خلاف البرهان ومذهب التوحيد للخاصة والعام ما قدحنا فيه هذا القدح ، فإن المباحث بعد أن كان بشرياً ليس بعجيب منه الخطأ ، وأما رفض الحق الصريح بالوسواس فلا يعذر عليه .

أما أن موقف أبي البركات فيه مخالفة صريحة لمذهب التوحيد للخاصة والعام - على ما يقرر صاحب المطارحات - فذلك رأى فيه مبالغة بل مغالطة واضحة ، وليس هنا موضوع الكشف عنها، وإنما الذي يعيننا هو أن صاحب هذا النقد الجارح أى السهروردي نفسه قد تأثر إلى حد كبير بموقف صاحب «المعتبر» في نقده لابن سينا ، وهذه ظاهرة تستحق البحث والتسجيل فكثيراً ما يتبين لنا أن اشد المفكرين نقداً لمذهب معاصر له هو أكثرهم تأثراً ونقلاً عنه .

وثمة ظاهرة أخرى نستشفها خلال التطور العام لفلسفة الاسلاميين، وهو أنه كلن لا بد من أن يبرز مذهب وسط يمهّد لظهور الافلاطونية الكامنة في ابن سينا، وهذا هو الدور الذي لعبته فلسفة أبي البركات إذ ساعدت بنقدها لمذهب ابن سينا (الرسمي) على إنماء أفلاطونيته المستترة وبذلك تهيأ الجو الفلسفي لظهور التيار الافلاطوني الاسلامي الواضح عند السهروردي وتلامذته إلى الصدر الشيرازي .

ما هو إذن هذا المذهب النقدي الذي إنتصر له فقيه حنبلي متمزمت وعارضه وتأثر به فيلسوف إشرقي ؟

٣ - مشكلة الألوهية (١):

لنعرض لموقف صاحب المذهب من مشكلة الخلق والالوهية، فبينما يضع ابن

(١) المرجع السابق فقرة ١٧٢ .

(٢) هذه إشارة إلى الحكيم أو الإمام القائم - راجع مقدمة كتاب حكمة الإشراق للسهروردي، راجع أيضاً بحثاً للمؤلف بعنوان «نظرية الإمامة بين الباطنية والسهروردي» مجلة الثقافة عدد ٧٠٥ يونيو سنة ١٩٥٢ ، عدد ٧٠٦ يوليو سنة ١٩٥٢ .

(٣) راجع كتاب «المعتبر» ج ٣ ص ٦٦ - ٦٥٩ .

سينا «الواحد» فى قمة الوجود ويجعله خالقاً بالطبع نجد أننا هنا إزاء موقف يجعل الله خالقاً بالذات فهو يفعل حسب معرفته وعلمه وإرادته لإدراك هدف هو جوده، وإذن فجوده هو هدفه من فعله . والموجودات كلها صادرة عن جوده (١) .

وإرادة الله ليست جزءاً من ماهيته لأنه إذا كان الله محلاً لإرادته فإن الماهية الالهية ستكون كهيولى تخل فيها الارادة، إذ أن الارادة عرض يحتاج إلى محل (٢) وفى هذا الموقف معارضة صريحة لما ذهب اليه ابن سينا بصدد الإرادة الالهية .

ومن ناحية أخرى نجد أن ابن سينا ينكر علم الله بالجزئيات فيعطل القدرة الإلهية ويجعل الله أقل كمالاً من النفس الإنسانية، إذ هى قادرة على إدراك الجزئيات والكيليات معاً ، وليس فى إدراك الله للجزئيات إلحاق للجسمية بذاته المنزهة عن علائق المادة وصفاتها، فإننا ندرك بتجربتنا أن نفوسنا وهى غير جسمية تدرك الجزئيات (٣) وإذا كان الانسان يدرك المحسوسات بحواسه فهو يدرك أيضاً الروحانيات كالملائكة بالاستدلال «ولو وصلت نفوسنا إلى مرحلة التجرد لادركت الروحانيات كما ندرك المرئى بالعين فلا يحتجب عنها شئ» فلم لا يكون إدراك الاله والملائكة كسائر الموجودات على النحو فلا يحتجب عنه شئ، ولا يضيق وسعه عن إدراك كل شئ كما تضيق قدرته عن إيجادها بأسرها وإدراكه لها إدراك نفوسنا لمبصراتها على الوجه الذى لا يلزم منه حلول المدرك فى المدرك على ما قال به أصحاب الحلول، ولا التشكل بشكل فى بجسد كما قاله الجسمون (٤)

وإذن فهو يرد على ما ذهب اليه ابن سينا من إنكار علم الله بالجزئيات (٥) ويجعل علمه كالادراك المباشر لاهل المواجد والاذواق، وينكر أيضاً على طوائف الجسمة والحلوليين ما ذهبوا اليه من آراء لا تتفق مع ما يجب أن تكون عليه الالهوية من قدرة مطلقة وكمال فائق .

(١) المرجع السابق ص ٦٩ .

(٢) المرجع السابق ص ١٦١

(٣) المرجع السابق ص ٨٤ .

(٤) المرجع السابق ص ٨٨ .

(٥) راجع الاشارات لابن سينا ص ١٨٥ . راجع أيضاً مناقشة هذا الموضوع فى الفصل الثالث عشر من هذا الكتاب .

على أننا نجد إلى جوار هذا الموقف الذى يقترب من وجهة النظر السنية إستعمالات لمصطلحات فلسفية مرتبطة بمذاهب قد تتعارض مع هذا الموقف ، فالمؤلف مثلاً يطلق على «الله» أسماء تشير إلى ثنائية النور والظلام، ويرجع الكثير منها إلى أتولوجيا أرسطاطاليس وكتاب مشكاة الانوار للغزالي، وسرى أن فيلسوفاً كالسهروردي يأتي بعده يستعمل نفس المصطلحات فى مؤلفاته الإشراقية، فالله عند أبى البركات وعند الاشراقيين هو نور الانوار، (١) وهو «القاهر» (٢) ، «الجواد» (٣). يقول المؤلف بهذا الصدد: «إن العارفين وحدهم هم الذين يطلقون على الله هذه الاسماء القرية من ماهيته ذلك لأنهم يدركونه إدراكاً مباشراً» (٤) وفى رأيه أن أكثر هذه الاسماء دلالة على الماهية الالهية هو «نور الانوار» ، ولا عجب أن ينطاع (٥) للدعوى به (أى بنور الانوار) ما فى السموات والارض جميعاً (٦) ويصدر عنه (نور الانوار) وجود الانوار بأسرها خفيها وظاهرها وعلتها ومعلولها فهو نور الانوار كما هو مبدأ المبادئ فهو زبده من أن يرى بالعين وأحق أن يرى لكونه الاظهر فى الوجود السابق، واللاحق بالموجود ... فهو الأظهر فى وجوده ولمن هو إليه أقرب والأخفى على أبصارنا التى نورها من نوره أبعد» (٧).

وإذن فهناك نوعان من النور : الاول خفى وهو النور المعقول ويشتمل على الذوات النورانية كالالوهية والملائكة وسائر الروحانية أما النوع الثانى من النور فهو الضوء المحسوس الذى نشاهده بالعين وهو الشعاع الصادر عن الشمس المحسوسة ، وتلى هذه الانوار المعقولة والمحسوسة كتلة المادة وهى ظلام كثيف. فهو إذن يفرق بين الانوار الظاهرة المحسوسة وبين المادة: فالاولى فى نظره ليست من الاجزاء الارضية الكثيفة المظلمة بل هى صادرة عن النار اللطيفة الشفافة (٨) .

(١) المرجع السابق ص ١٢٨ ، ١٢٩ .

(٢) المرجع السابق ص ١٢٥ ، ١٢٨ .

(٣) المرجع السابق ص ١٢٨ .

(٤) المرجع السابق ص ١٢٨ .

(٥) اشارة إلى نظرية المطاع عند الصوفية.

(٦) المرجع السابق ص ١٢٨ .

(٧) المرجع السابق ص ١٢٥ .

(٨) المرجع السابق ص ١٢٨ ، ١٢٥ .

ولا شك أن هذا التمييز الواضح بين الأنوار المعقولة والأنوار المحسوسة وبينهما جميعاً وبين كتلة المادة، ثم إرجاع الأنوار المحسوسة إلى النار، إلى غير ذلك مما يعرض له صاحب «المعتبر» إنما يرجع مباشرة إلى الثنائية الفارسية التي كان لها تأثير واضح المعالم على الفكر الإسلامي .

٤ - نقد مذهب الصدور عند ابن سينا :

وبعد أن يميز المؤلف بين النور المعقول والنور المحسوس ويرتب لكل منهما صفاته وعلاقته بقوانا الإدراكية، يعود فيحاول أن يعرض مذهبه في «بناء الوجود» .

كيف ينشأ الوجود ابتداءً من نور الأنوار أو بمعنى آخر ما هو «ميكانيزم الخلق» الذي يفسر عمليات الإيجاد وتشديد الوجود ؟

يبدأ أبو البركات أولاً باستعراض آراء المشائين الإسلاميين في الموضوع فيلخصها تلخيصاً وافياً ، فهم في نظرة قد أثبتوا إليها واحداً من كل وجه لاكثره فيه وهو الوجود بذاته ولاوجود معه في مرتبة وجوده (١) ، ثم هم قد وضعوا مسلماً أساسياً سار عليه شيعتهم فيما بعد ، وهو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد (٢) ، فأول ما وجد عن الواحد جادت ذاته بإيجاده وصدر عن ذاته لاجل ذاته (٣) .

ويجمل المؤلف تفصيل حدوث الكثرة عند المشائين بقوله : «قالوا: (أى المشائين) إن المبدأ الأول من جهة عقله لذاته صدر عنه المعلوم الأول، والمعلول الأول يعقل علته، ويعقل من ذاته حالتين: إمكان وجوده بذاته وهو أمر بالقوة وفي القوة، ووجوب وجوده بالأول، وهو أمر بالفعل، فمن جهة عقله للمبدأ الأول يصدر عنه عقل بالفعل أيضاً، ومن جهة عقله لذاته يصدر عنه شيان: أحدهما من جهة إمكان وجوده وما هو منه بالقوة، والآخر من جهة وجوب وجوده وصيرورته بالفعل، فمن جهة ما بالقوة يوجد عنه جرم الفلك الأول، ومن جهة ما بالفعل يصدر عنه نفس الفلك الأول المحركة له، والذي صدر عن المبدأ الأول واحد وعن المعلول

(١) المرجع السابق ص ١٥٠ .

(٢) المرجع السابق ص ١٤٨ .

(٣) المرجع السابق ص ١٥٠ .

(٤) المرجع السابق ص ١٥١ - ١٥٢ .

الأول ثلاثة أشياء، وكذلك يستمر في فلك بعد فلك من جهة، عقل بعد عقل وتكثر العقول والنفوس والأفلاك بذلك حتى ينتهى إلى الفلك الأخير وهو فلك القمر. قالوا: وعقله هو العقل الذى تهتدى به نفوس البشر وهو الذى يسمونه العقل الفعال وعنه تصدر نفوس البشر وقالوا: لا، بل العقل الفعال الذى لنفوس الناس هو معلول عقل فلك القمر، وجعلوا عدد العقول التى يسمونها مفارقة بعدد ما يعرفونه من الافلاك مما قال به علماء الهيئة لما نظروا فى الحركات الفلكية، وما قالوا فى العناصر الكيانية التى هى النار والهواء والماء والارض، ولا فى النفوس النباتية والحيوانية شيئاً يعتد به، ولا فى أنواع الحيوانات والنبات والمعادن على كثرتها.

وهذا هو الذى نقل عن شيعة أرسطو وما خالفهم عليه مخالف ولا اعترضهم فيه معترض، وهو بالاخبار النقلية أشبه منه بالانظار العقلية، فلنأخذ الآن فى تتبعه وإعادة النظر فى القول من أوله (١).

ويتابع المؤلف - فى موضوع آخر تعريضه بالمشائين وبمقدمهم ابن سينا، فيرى أنهم يضعون مبادئ مذهبهم وضعاً دون إيران براهين وحجج مقنعة، ومع هذا فهم يطلبون من الغير التسليم بأرائهم مقدما كأنها وحى من عند الله، يقول: « فهذه حكمة أوردوها كالخبر، ونصوا فيها نصاً كالوحي الذى لا يعترض ولا يعتبر، وليتهم قالوا يمكن هذا وغيره ولم يقولوا بوجوبه، وإن كان جاءهم عن وحى فكان يليق أن يذكروا ذلك فيما ذكروا حتى يرجع عنهم المسترضون والمتبعون» (٢).

ويجمل بنا قبل أن ننتقل إلى استعراض نقده التحليلي لأصول مذهب ابن سينا، أن تناقش النصوص التى أوردناها والتى يوجز فيها المؤلف الموقف المشائى بصفة عامة أولية، وتستوقفنا الملاحظات التالية:

أولاً: إحساس المؤلف بالاضطراب والاختلاف البين فيما يتعلق بأقوال المشائين عن العقل الفعال: فهل هو العقل العاشر أم التاسع أم الثامن، وهل يمكن حقاً

(١) المرجع السابق ص ١٥١، ١٥٢.

(٢) المرجع السابق ص ١٥٨.

حصر عقول الافلاك في عدد معين " ثم ان العقل الفعال هل هو عقل قمت القمر أختص في نفس الوقت بالنوع الاساسي ، ثم ان العقل الفعال الصادر عن عقل فلك القمر هو وحدة تختص بالنوع الاساسي ، وهو رب النوع على ما سبقون به الاشراقيون؟

ثانياً: لاحظ المؤلف أن المشائين إستندوا إلى أقوال علماء الهيئة في الافلاك ، فجعلوا عدد العقول بقدر عدد الافلاك ، ولذلك فقد ترددت إختلافات علماء الهيئة في أقوال الفلاسفة المشائية ، وقد ردد هذه الملاحظة مؤلف معاصر هو دوهيم (١) ، وكذلك فإن أميل برييه E Brehier (٢) يذكر نفس الملاحظة حين كلامه عن مصادر مذهب أفلوطين ، وجدير بالذكر أن تاسوعات أفلوطين هي المصدر الرئيسي الذي إستقى منه المشاؤون من الاسلاميين مذهبهم في الصدور.

ثالثاً: ينتقد المؤلف المشائين الاسلاميين في أنهم لم يتعرضوا لمباحث العناصر الطبيعية والنباتية والحيوانية. ويلاحظ أن أرسطو نفسه قد ألف كتباً في هذه المباحث ، ولكن الاسلاميين لم يعنوا بها فقد كانت تاسوعات أفلوطين مسيطرة على مذاهبهم: وأفلوطين لم يحفل بالعلم الطبيعي كما فعل أرسطو.

رابعاً: يظهر مما أوردناه من نصوص «المعتبر» أنه كانت للمشائين سلطة كبيرة على الفكر الاسلامي في ذلك الوقت فما استطاع أن يخالفهم في آرائهم مخالف ، مما دعا المؤلف إلى يوجه إليهم سخيرة لاذعة ، فيتساءل عما إذا كان الوحي هو مصدر آرائهم ، حتى تعتبر أقوالاً نقلية لا تخضع للبرهان أو للحجاج العقلي؟ وإذا كانت وحيًا فلم يذكرها ذلك حتى يكف المتعرض لهم عن الخوض فيها؟ ومن هنا تتضح لنا صعوبة موقف أبي البركات النقدي في عصر يعوج بالمشائية ويحفل بمتفلسفيها.

ويتناول صاحب «المعتبر» أصول مذهب المشائين ويعرض لها بالنقد والتفنيد ، وأول هذه المبادئ ما ذهبوا إليه من أن «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» يتساءل

(١) Duhem System du Monde

(٢) Brehier (E) . Intelligence Chez Plotin

المؤلف عما إذا كان من الممكن منطقياً أن نسلم بصحة هذا المبدأ الاساسى عندهم؟ فيرى :

أولاً : أن هذا المبدأ صحيح فى ذاته ولكن المشائين لم يستعملوه استعمالاً صحيحاً، ذلك لانهم - فى نفس الوقت الذى يقولون فيه أن المبدأ الاول لا يصدر عنه سوى موجود واحد وهو العقل الاول - ويجعلون من هذا العقل مصدرًا لثلاث صدرات. فهم بهذا يناقضون المبدأ الذى وضعوه، إذ كيف يجوزون صدور الثلاثة عن الواحد بعد أن الزموا أنفسهم بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد؟ (١) وكان أخرى بهم أن يجعلوا مثل ذلك عن المبدأ الاول «ويجعلوا فى الترتيب أولاً وثانياً ومقدماً وثالثاً كما جعلوا فى الثانى وهو بالاول أولى، وكانوا يقولون: عوض قولهم أن الثانى بما يعقل الاول يصدر عنه عقل، وبما يعقل ذاته يصدر عنه جرم فلك ونفس - أن المبدأ الاول بما يعقل ذاته عقلاً أولياً يوحدها وبذاته (كما قالوا) يصدر عنه موجود هو أول مخلوقاته، فإذا أوجده عرفه وعقله كوجودها حاصلاً فى الوجود معه كان بما يعقله يصدر عنه آخر غيره . وكذلك يعقل فيوجد فيعقل، وتكون مخلوقاته عند دواعى مخلوقاته، فيوجد ثان لاجل أول، وثالث لاجل ثان كما جاء فى خبر الخليفة، أنه خلق آدم أولاً، وخلق منه ولاجله حواء ومنها ولاجلهما ولداً، ولست أقول أن رأى هذا لكن هكذا فى القبل والبعد العلى لا فى الزمانى حتى لا يخرج عن قولهم أصلاً» (٢).

من هذا النص يتضح أن المؤلف يرتب للمشائين آراء لو قالوا بها لما ناقضوا المبدأ الذى أقاموا عليه مذهبهم، فالواحد يقدر على أن يخلق موجوداً واحداً ثم يخلق لهذا الموجود موجوداً آخر مع بقاء الواحد الأول علة أولى لهذين الموجودين دائماً. فالرجل قد يشتري عبداً ثم يشتري عبداً آخر لهذا العبد وعبداً ثالثاً لهذا الأخير وهكذا، فالعبد الأخير يكون مرتبطاً بسيدة فى نفس الوقت الذى هو مرتبط فيه مع

(١)المعتبر جـ ٣ صفحة ١٥٦ ، حيث يقول «قولهم بأن الواحد لا يصدر عنه الا واحد قول حق فى نفسه، وليس يلزم منه انتاج ما أنتجوا، ولا يشى عليه ما بنوا، فانهم قالوا فى المبدأ الاول أنه لا يصدر عنه الا واحد بالذات بحسب اعتبارات متصورة معقولة لا باضافة قلت أخرى إى ذاته الواحدة بل من جهة تعقلاته وتصوراتها...».

(٢) المرجع السابق : نفس المرجع.

العبد السابق له في الشراء والذي اشترى من أجله. ويخلص المؤلف من إيراد هذه الامثلة إلى اثبات صحة مبدئهم القائل بأن الواحد لا يصدر عنه الا واحد، ولكنه يستدرك فيذكر أن هذا المبدأ لا يصدق إلا مرة واحدة في بدء الخليفة. فالمشاؤون إذن يخطئون إذ يعممون هذا المبدأ فيحددون القدرة بهذا الفعل الوحيد ويجعلون فعل الخلق لاحقاً على الواحد ثم يلحقون هذا الفعل بموجودات أقل في الرتبة من الواحد بينما العقل الصريح يجزم بأن الله خلاق دائماً (١).

ويتساءل أبو البركات قائلاً: «لم لا يقال أنه تعالى جاد فأوجد .. فلم يقتصر إيجاده على موجود واحد ، بل أوجد بذاته بغير سبب ثان موجوداً أولاً ثم يجريته ولأجله - إما من جهة تصويره له وإما من جهة ايجاده - موجوداً آخر ، وذلك الموجود الاول كذلك أيضاً تصدر عنه أشياء بحسب ما يتصور ويشاء من تصويره» (٢) فالشخص منا يتخذ لنفسه بيتاً وزينة ، ويقتضى فرساً ، ويشتري له مركباً وزينة ، وهذه أشياء للفرس ، والزينة للبيت ، ولكنها في النهاية للشخص الذي يملكها ، وكذلك يخلق الله تعالى الموجودات فتوجد عنه وعمّا عنه ، والذي عنه ، منه لاجل ما عنه.. (٣) . فهكذا يعرف الاشياء من ذاته ، وما يحسن ويليق بها ، فيخلق شيئاً لاجل شيء ، فتكون الموجودات عن الموجودات كنار جزئية عن نار كلية وتكون عن العلل الأولى كالنار الكلية عن الموجد ، ولا يلزم ذلك النسق ، فيكون من أفعال الله تعالى القديم الذي هو أول الخلق ، ومنها الحديث المحدث في الجزئيات المتجددة ، مثل انزال الغيب وتحريك الرياح (٤) فيكون الله تعالى - بحسب ما وجب من مبدأيته الاولى وقدرته وحكمته - أراد الخلق بأسره على طريق الجملة لايجاد كل ممكن الوجود ثم على طريق التفصيل لأخراج كل ممكن في التصور والتقدير إلى الفعل بحسبه في تقديره وتوقيته أزلياً وزمنياً : الزمنى لاجل الزمنى والمتأخر لأجل والمتقدم ، لاجل المتأخر والشخص لاجل النوع من جهة دوام البقاء والنسوع لأجل الشخص من جهة الحصول في الوجود ، فتصدر من

(١) المرجع السابق ص ١٥٦ ، ١٥٨ ، ١٥٩ .

(٢) المرجع السابق ص ١٥٩ .

(٣) المرجع السابق ص ١٦٠ .

(٤) المرجع السابق ص ١٦٠ .

الموجودات أشياء يكون منها بعض مخلوقاته كالألات والأسباب، إما في صدورهما عنه ، وإما في كونها مقتضى حكمته فينسق جميع ذلك على إرادته الأولى إرادات كثيرة بمقتضيات كثيرة دليماً وفي وقت ما، ولا يلزم في ذلك ما لزم من أن الواحد بذاته لا يصدر عنه إلا واحد ، فهذه أشياء كثيرة صدرت عن واحد بأسباب كثيرة مقتضية، كما اقتضى عند أصحاب أرسطو أن يصدر عن الواحد الذي هو المعلول الأول بحسب التصورات الكثيرة أشياء كثيرة، فإن الواحد منا على ضعف قوته وعجز قدرته، وضيق وسعه يفعل زشياء كثيرة مشابهة ومتناقضة متناسبة ومتباعدة بحسب الدواعي والصوارف التي تقتضيه بها (١) ... كذلك الله تعالى يفعل بحسب الموجبات المقتضية لحكمته بما يجوز ويجب منها، ولا ينتظم لنا علم ذلك على نسق محدود، ولا نقصد مخالفة الجمهور (٢).

فكأن صاحب «المعتبر» يرى الوجود غاصبا بأعداد لا حصر لها من المخلوقات تصدر كلها عن الله وساطة، وهي في صلة مباشرة معه، أما إرتباطاتها بينها وبين بعضها فهي مجرد علاقات تنظيمية ثانوية تقوم بين الأشياء لترتيب أوضاعها فيما بينها على وجه لا يسمح بقيام روابط عليه ضرورية فيما بينها، فالله هو العلة المطلقة الوحيدة، أما ما نسمة عللا فهي اعتبارية، وهكذا نرى أبا البركات يبنقد الضرورة العلية في الطبيعة ويعلق عملية الخلق أو الأيجاد على القدرة الالهية وحدها، وفي هذا الموقف أيضا نقد لجوهرية الموجودات ولفكرة الوسائط التي يقوم عليها المذهب المشائي الاسلامي .

ثانياً : يرى أبو البركات أن وجهة النظر المشائية تتضمن حداً للقدرة الالهية لافتراضها أن عملية الخلق تتخذ إجتاهاً واحداً فقط هو الاجتاه الطولي ، فإن (أ) ستصبح علة (ب) و(ب) علة (ج) و (ج) علة (د) ... وهكذا إلى أن نصل إلى المعلول الأخير ، يقول المؤلف :

« وإذا كان الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فالموجودات بحسب هذا ينبغي أن تكون علة ومعلولاً على نسق من لدن الأول إلى المعلول الأخير ولا تتكرر إلا طولاً،

(١) المرجع السابق ص ١١٦ .

(٢) المرجع السابق ص ١٦٢ .

حتى تكون أعلية ب ،وب علية ج وج علية د . وكذلك إلى المعلول الاخير كئنا ما كان ، وما كان فى الوجود موجودان معا إلا وأحدهما علية للآخر أو معلولة ، ونحن نرى فى الوجود أشخاصا لا يتناهى عددها ليس بعضها علية لبعض ولا معلولا كالإنسان والفرس وإنسان من سائر أشخاص الناس وفرس من سائر أشخاص الفرس ، ولا يلزم أن يكون أحد هذه علية للآخر ولا الآخر معلولة ، فليس كل ما ليس هو علية لشيء ما ، هو معلول له (١)

يتضح إذن أنه لا يقبل الموقف المشائى فى تفسير صدور الكثرة عن الواحد ويرى أنه إذا التزم المشاؤون مبدأهم فلن يصدر عن الواحد إلا واحد وستستمر سلسلة الصدورات فى اتجاه طولى واحد فلن تكون هناك كثرية موجودات على مستويات واحدة أى لن توجد مثلا أنواع تتألف من أفراد أو موجودات متماثلة .

والواقع أن أبى البركات - كغيره من الإسلاميين - لم يتعرض لمناقشات الاكاديمية حول مشكلة الواحد والكثير رغم أن ابن سينا يخلص طرفا منها ويوجز بعض ما أورده أفلاطون فى محاوره « بارمنيد » فى الهيئات الشفاء حين الكلام عن المثل والتعليميات المفارقة ، فى هذه المناقشات الجدلية نجد عدة افتراضات لتفسير صدور الكثرة عن الواحد ثم نجد تكملة للموضوع فى محاوره « فيليب » على أنه يبدو أن ابن سينا لم ينقل عن محاورات أفلاطون مباشرة ، بل قد لخص ما أورده أرسطو عن المثل والأعداد فى الميتافيزيقا ، وعلى ذلك فقد جاء تعرض الإسلاميين لهذه المشكلة الهامة خاليا من محاولات الفكر اليونانى قبل انتقال الفلسفة إلى المسلمين .

٥- نظرية أبى البركات فى الخلق المتعدد الابعاد :

انتهى نقد أبى البركات لمذهب ابن سينا المشائى ومدرسته إلى أن أتباع هذا المذهب جعلوا فعل الصدور ذا واحد هو البعد الطولى ففقدوا بذلك القدرة الإلهية ، أما هو فقد قال بالحرية المطلقة للألوهية فى دورها الخلأق ، وبذلك رفض تلك الحتمية المسيطرة التى يخضع لها فعل الخلق عند المشائين .

فإنه يخلق فى كل لحظة كثرية من الأشياء بطريق مباشر وغير مباشر ، وقد خلق

(١) المرجع السابق ص ١٥١ .

الله موجودا واحدا بطريق مباشر، خلقه بذاته في بدء الخليقة ثم خلق الله موجودا ثانيا من أجل هذا الموجودات الاولى، وهنا تبدأ نقطة التحول عن المذهب المشائي ، وكما يصدر الموجود الثاني عن الحق الاول أى الله عند المشائين نجد هنا هذا الموجود يصدر عن الله أيضاً ولكنه يصدر ليشبع حاجة اقتضاها الموجود السابق عليه في الوجود، وهذا هو فقط معنى صدره بطريق غير مباشر .

يقول المؤلف : « فالذى يوجد عنه بذاته في بداية إيجادها واحد لا محالة فذلك الواحد أقرب إليه وأشبه به من شائر مخلوقاته لان وجوده صدر عن ذاته بارادته لاجل ذاته فهو فاعل وهو غايته ... ثم أنه أوجد موجودا ثانيا لأجل الاول فهو أيضا لاجله ، لانه من أجل ما هو من أجله فهو للأول غاية أولى، هو الغاية القصوى ، والثاني غاية قصوى وليس هو الغاية القرية الاولى، وغاية ، وهي الغاية البعيدة أحق بمعنى الغاية من الغاية القرية، فإن كل شئ من أجل الغاية البعيدة ليست من أجل شئ، فإذا خلق من أجل ما خلقه من أجل ذاته فقد خلق الثاني من أجل ذاته أيضا ، فيفعل أعتى يوجد موجودا لاجل ذاته وموجودا لاجل الموجود الذى أوجده بذاته - فنكون الموجودات عن الله تعالى لان منها ماعنه ومنها ما هو عما عنه . وما عنه منها ما هو لذاته عن ذاته وهو واحد كما قيل ومنها ما هو لاجل ما عنه، ومنه تبتدئ الكثرة فيما عنه، وفيما عما عنه طولا وعرضا، فتتضاعف إلى نهاية وغير نهاية فى الازلى والزمنى ، فيكون من أفعال الله تعالى ما هو أزلى لا يتقدم وجوده زمان مثل علمه بذاته وبالوجود والموجودات التى صدرت عنه بذاته، ومنه ما هو زمنى وهو ما يفعله لاجل الزمنيات والحوادث والمتغيرات ...» (١)

وهكذا نرى أن الله يتدخل فى الزمان بعد أن كان الفعل الالهى أزليا خارج الزمان ويتصل فعله بالجزئيات الحادثة فى هذا العالم ذون حاجة إلى متوسطات بعد أن كان الله - عند ابن سينا - لا يعلم الجزئيات ، ويضرب أبو البركات مثلاً بالشمس فهى حينما تنعكس على جدار فتضيئه وينعكس شعاع من الجدار المضئ على جدار آخر فيضيئه وهكذا إلى داخل الكهوف، فإن ذلك الضوء بأسره صدر عن

(١) المرجع السابق ص ١٦٣ .

الشمس أصلاً فلا يصبح أن يقال أن الشعاع صدر عن الحائط المضئ ، فهو أصلاً من الشمس وانعكس على حائط آخر (١) أى أنه يريد أن يبرهن على خطأ دعوى المشائين فى قولهم بجوهريّة الوسائط فالجدار المتوسط لم تكن له فاعليّة ذاتية حينما انعكس منه ضوء الشمس على الجدار الآخر : فالفاعل الحقيقي هنا هو ضوء الشمس والشمس هي العلة الأولى فالله مثله كممثل الشمس فى هذا المثال ، ويذكرنا هذا المثال بتشبيه مثال الخير بالشمس عند أفلاطون والواحد بالشمس عند أفلوطين وقول الإسلاميين عنه إنه شمس العالم المعقول ، أما سائر المخلوقات فهي راجعة كلها إلى وجود الأول دون أى ضرورة عليه وليس لهذا المخلوقات أى أثر فى اتجاه الفعل الإلهي فهي لا تنصف إلا بالانفعال والقبول .

ولا شك أن هذا الموقف يقترب من موقف الأشاعرة العام ، والحقيقة أن مذهب أبى البركات يتضمّن مذهب الأشاعرة معدلاً بما أنتجته المدارس الإسلامية من فكر فلسفي حتى عصر ابن سينا ، ولهذا نلاحظ أن المؤلف لم يترك تخطيط الوجود وجزئيات للصدفة كما فعل الأشاعرة بل أنه نظم «المناسبات» الأشعرية وابتدع فكرة الارتباط الثانوي بين المخلوقات فلم يكن من المستساغ أن يغفل ما تحدثت عنه المدارس الفلسفية من نظام محكم للوجود ، فتكلم عن الغايات الجزئية وعن «حاجة» الموجودات إلى موجودات أخرى وأن هذه «الحاجة» هي الرباط الذي يترجمه المسأؤون إلى «علة ومعلول» ، هذه الحاجة هي التي تقتضى صدور الفعل الإلهي وتتمخض عن الخلق جديد ، ولو أن عبارات صاحب «المعتبر» تنم عن حذره البالغ من الوقوع فى شرك مبدأ الحتمية الذي تصدى للرد عليه .

وإذن فأبو البركات يوجه نقداً شديداً إلى نظرية الصدور المشائية التي تقوم على أساس تحديد الفيض فى إتجاه طولى تنازلي ، وينتهى إلى إثبات فكرة تكثر المخلوقات فى كل الاتجاهات ، فالله هو العلة الأولى الجامعة وهو المركز الذي يخلق باستمرار دون توقف فى اتجاهات وأبعاد متعددة لا تقتصر فقط على البعد الطولى التنازلي ، كالشمس وترسل أشعتها فى جميع الاتجاهات ، وهذا الخلق ليس صدورياً بل هو فعل إرادة صادرة عن إرادة مطلقة تامة لها معرفة وشعور بما تفعل ، وجميع

(١) المرجع السابق نفس الموضوع.

المخلوقات ترجع إلى الله بالذات وترجع إلى ما تتعلق به بالعرض.

٦ - النفس الانسانية وقواها :

وقد انتقل أبو البركات بعد نقده لنظرية الصدور المشائية إلى التعرض لموقف مدرسة ابن سينا من النفس الانسانية وقواها^(١)، وقد اتبع المؤلف نفس المنهج الذى اتبعه فى البحث الوجودى، ذلك بأنه بدأ باستعراض موقف المشائين من النفس ثم حاول أن ينتقده وانتهى إلى وضع نظرية جديدة فى حقيقة النفس وقواها . ويتكلم المشاؤون عن عقل هيولانى أو منفعل كما يسميه أرسطو وعقل بالملكية وآخر بالفعل^(٢)، ويتساءل صاحب المعبر عن كيفية انقسام العقل - وهو واحد غير منقسم - إلى هذه الاقسام ، وكيف يجزئون النفس الناطقة وهى قوة نظرية خالصة ؟ وهل يصح أن تسمى هذه النفس عقلا هيولانيا وهى وحدة معقولة ؟ أنهم يسمونها هكذا قبل أن تحصل على الصورة المعقولة وكيف إذن نحل المعقولة فى الهيولانى ؟

« وقالوا أن النفس الناطقة التى هى نفس الانسان هى عقل هيولانى وعقل بالقوة ومن شأنها أن تصير عقلا بالفعل إذا تصورت بصور المعلومات ، وقبل ذلك فهى نفس محركة للبدن ، فكأنهم سموها عقلا هيولانيا لكونها تكتسب الصور بعد ما لم تكن حاصلة لها وفيها .. وما قالوا (أى قدماء اليونان) هكذا . بل قالوا أن للارليات هيولى لا تفارقها الصورة وللكاتئات الفاسدة هيولا . تستبدل صورة بأخرى

(١) يهاجم أبو البركات موقف المشائين قائلا انهم لم يفهموا المراد بكلمة «عقل VOU» كما أوردها اليونانيون، فقد أراد بها الإسلاميون المعنى العملى، بينما أراد بها اليونانيون المعنى النظرى فحسب، وهذا على رأيه هو مصدر الخطأ عند الإسلاميين، أما هو فيرى أن النفس وحدة غير منقسمة وتتضمن العقل العملى والنظرى «المعتبر جـ ٣ ص ١٤٩» والواقع أن هذا النقد فيه كثير من المبالغة ذلك لأن ابن سينا يميز بين هذين المعنيين للعقل (راجع رسالة الحدود لابن سينا) وأرسطو نفسه يميز بين العقل النظرى والعقل العملى (راجع كتاب النفس لأرسطو المقالة الثالثة الفصول ٥، ٦، ٧).

(٢) راجع كتاب النفس لأرسطو، المقالة الثالثة الفصل الخامس عن العقل الفعالم - راجع أيضاً للمؤلف : تاريخ الفكر الفيلسفى جـ ٢ أرسطو. راجع كتاب :

Vide Golchon, Lexique de la Langue Philosophique d'Ibn Sina Paris 1988.

Sec. 489 et 440 pp. 225 - 233 - V. aussi Duhem, op. Cit p.30.

بالكون والفساد ، وسموهما كليهما هيولى . فإذا كانت الحال هكذا فالعقل والنفس أيضاً هيولى للصور العلمية المعقولة، قالوا بل العقل إذا عقل شيئاً فذلك المعقول صورة مجردة عن الهيولى يكنته العقل بها ويصير هو هي . هي هو فيكون العقل والعاقل والمعقول واحداً، وهذا عجيب جداً ... فكيف يصير هنا وذاك معاً (١) وإذا عقل أشياء كثيرة، وهو واحد بعينه كما كان أولاً فهو إنسان وفرس وحمار وشجرة وغير ذلك ، وما هو شيء منها ، فما الفرق بينه قبل أن يعقل وبعد أن عقل ، فإن كان العقل المحل فهو الهيولى ، والمعقول الصورة . وإن كان المعقول هو المحل ، فالمعقول قبل العقل ، ولا يكون الحال قبل المحل . ثم أن المحل واحد متقدم الوجود لحللول ما يحل فيه ، وتخله أشياء كثيرة تشتري في الحللول فيه ، ويكون محلاً مشتركاً لها ، والعقل كذلك للمعقولات فهو هيولى لها كالنفس للصورة التي تعلمها وتعرفها . فبأى فرق تسمى هذه عقلاً هيولانياً ، ويسمى ذاك عقلاً مطلقاً ؟ (٢) .

وإذن فقد رفض أبو البركات موقف المشائين بصدد العقل وتقسيمهم له إلى عقل هيولاني ، وعقل بالملكة وعقل بالفعل مكتسب ، ودافع عن وحدة العقل ، وتكلم عن وحدة النفس الناطقة وجوهريتها . والواقع أن المشائين لم يقولوا بانقسام العقل بالفعل إلى هذه العقول المتعددة ، بل إنهم تكلموا أيضاً عن وحدة العقل وأشاروا إلى عملياته العقلية وقواها التي عبروا عنها بهذه التقسيمات إلى عقل هيولاني وعقل بالملكة .. الخ . ولكنهم جعلوا العقل الفعال خارج النفس ، يشرق عليها ويمدها بالمعارف ، وهو أقنوم أو عقل هيولاني وعقل بالملكة .. الخ . ولكنهم جعلوا العقل الفعال خارج النفس ، يشرق عليها ويمدها بالمعارف ، وهو أقنوم أو عقل كوني مفارق يكون بالفعل دائماً .

وقد اصطلم صاحب «المعتبر» بفكرة العقل الفعال (٢) ، وحاول أن يجد حلاً

(١) المعتبر ج ٣ ص ١٤٢ .

(٢) م ص ج ٣ ص ١٤٢ .

(٣) راجع تفصيل النظرية في «النجاح» ٤٤٧ - ٤٥٥ ، راجع أيضاً الشفاء ج ٢ ص ٦١٨ ، جواشون (المعجم) فقرة ٦٦٠ وأيضاً :

Gilson : Archives d'hist. doct. et litt. du Moyen Age, dirigées par Gilson et Thiery. to IV, 1929-1930. (les sources préco-arabes de l'augustinisme avennisant).

لهذه المشكلة وسنرى أنه يقدم حلاً أفلاطونياً. فهو يرى أن الأساس في عملية التعتقل ليس العقل الفعال الذي قالوا به، بل نماذج مثالية معقولة شبيهة بالمثل الأفلاطونية. وهو في هذه المشكلة يتردد بنى موقفين : ففي الجزء الطبيعي من كتاب «المعتبر» يذكر أن النفس تستطيع أن تحصل على الكمال بذاتها وبقدرتها الذاتية، بدون حاجة إلى شيء آخر بالفعل لكي يوصلها إلى مرتبة الكمال (١)، ويستطرد فيقول أنه يمكن قبول فكرة المشائين عن العقل الفعال على أنها صادرة عن حدسهم له وليس نتيجة لبرهان عقلي مقنع مما لا يلزمنا قبول موقفهم بالضرورة :

وكذلك النفس يجوز أن تخرج إلى كمالها بذاتها من غير أن يكون لها شيء هو كذلك بالفعل يخرجها إلى الفعل. وينتهي بها إلى كمالها سوي ادراك الموجودات والنظريتها، فيجوز أن يقول القائل بما قالوا من العقل الفعال تقديراً وحدها ولا يجعل ضروريا لازما، بل من طريق الأولى والأشبه، وعلى ذلك الوجه قاله من قاله من القدماء (٢).

أما في الجزء الخاص بما بعد الطبيعة من كتابه فهو يذكر في تحفظ أنه ليس من المستبعد وجود معلم النفس أى عقل فعال، ولكنه يتساءل في نفس الوقت عما إذا كان هناك معلم واحد لسائر النفوس الانسانية أم أن لكل نفس معلما يختص بها أو عدة معلمين «فإن العلم لم يدلنا من ذلك إلا على معلم مطلق لا على واحد ولا على كثير، وهم في هذه المقالة يقولون أن هذا العقل الفعال هو العلة القرية التي عنها صدر وجود النفوس الانسانية، وبحسب ذلك يرونها واحدة النوع والماهية والطبيعة والغريزة لا تختلف في جواهرها، وإنما تختلف في حالاتها العرضية التي تلحقها من جهة الابدان وأمزجتها والتعاليم» (٣).

ويستطرد المؤلف محدداً موقفه في مواجهة المشائين فيقول : «نحن فقد أوضحنا

(١) نجد نفس الفكرة عند أفلاطون، راجع التاسوعات (التاسعة الرابعة مقال ٣ فصل ٦.

(٢) كتاب المعتبر ج ٢ ص ٤١١ فصل ٢٣ الفقرة ٦ سطر ١٥ - ٢٠.

(٣) المرجع السابق ج ٢ ص ١٠٢ أى أن الجسم هو مبدأ الشخص للنفس وذلك حسب منهج أرسطو في النفس.

بطريق النظر الاستدلالي من أحوالها وأفعالها وإختلاف جواهرها وماهياتها بالنوع والطبيعة، فهي عن علل كثيرة لا عن علة واحدة كما قالوا، ولم يبق بحسب ذلك النظر شك في كثرتها بالماهية والطبيعة والنوع، ولم يبق شك في كثرة عللها، لكنه لم يتضح وضوحا شافيا، هل لكل نفس من النفوس البشرية علة بمفردها أو لطائفة طائفة منها علة واحدة تصدر عنها (١).

يدو إذن أنه قد اختار الحل الثاني للمشكلة وهو أن علل النفوس البشرية متكثرة وليست واحدة، وأن هذه العلل تقوم بوظائف العقل الفعال عند المشائين. فيوجد إذن للنفس مرشد أو معلم، ولا يكفى معلو واحد للقيام بهذه الوظيفة الروحية لجميع النفوس الانسانية، ومن ثم فلا بد من التسليم بوجود عدة معلمين أو علل أو عقول تصدر عنها النفوس.

من الواضح إذن أننا اما متحول واضح المعالم في التفكير الفلسفي الاسلامي فيما يختص بمشكلة العقل الفعال، فبدع أن جعله المشاؤون موجوداً مفارقاً واحداً غير متكرر نجد هنا توزيعاً لوظائفه على عدة عقول أو وحدات روحية لكل منها صفة العقل الفعال ومركزه بالنسبة للنفوس الانسانية ويكون هذا العقل بمثابة العلة أو المرشد الروحي للنفس الإنسانية. هذا الاتجاه إلى تفتيت وحدة العقل الفعال فيه خروج على فعل الصدور التنازلي ذى البعد الطولي، لأن تواجد وحدات روحية على مستوى واحد معناه إتجاه الصدور إلى البعد العرضي بالإضافة الى البعد الطولي، وهذا ما يتعارض مع الموقف المشائي، وسنرى أن فعل الصدور العرضي وتكثر الوحدات الروحية في مستوى واحد سيؤدي في النهاية إلى ظهور ما عرف فيما بعد بأرباب الأنواع عند الاشراقيين (٢).

وإذن فالنفس الانسانية ذات علاقة وثيقة مع موجودات العالم الإلهي، ذلك لأن عللها توجد في هذا العالم الأعلى، ويرجع إختلاف النفوس وتفاضلها في مراتب الكمال إلى شرف عللها ومراتبها في العالم الأعلى (٣)

(١) المرجع السابق ص ١٥٢ - ١٥٣.

(٢) راجع «حكمة الاشراق» طبعة كوربان فقرة ١٥٤ ص ١٤٤، المطارحات فقرة ١٥٨ ص ٤٥٠.

(٣) «المعتبر» ج ٣ ص ٢١٣.

ومن النفوس الانسانية ما يستطيع - بفضل الحدس أو الاشراف - أن يدرك الأنوار العالية عياناً، وقد درك النفس الكاملة أعلى مراتب الوجود فتشاهد نور الأنوار: فكما للبصر نور يصير به مثل نور الشمس ونور المصباح، كذلك للبصيرة التي تعنى بها الباصر الحقيقي من الانسان الذي هو ذات النفس المدركة العارفة العالمة نور تقوى به، هو النور الملكي. والعقل البرهوبي، فانها تقوى بادراك ما فى كل طبقة من ذلك على إدراك ما يعلو عنها (١٦)، وإذا كانت النفس مرتبطة بالجسم، ولها من قواها ما لا تستطيع ممارسته بدون حلولها فى بدن، إلا إنها - أى النفس - جوهر من طبيعته أن يفارق البدن إذا وصل إلى درجة عليا من الكمال حيث الحياة الفاضلة فى العالم الأعلى إلى جوار الملائكة والأشخاص الروحانية وحيث تنعم بمشاهدة الله ومعرفة الأمور الإلهية (٢).

وإذن فهناك عالم أسمى يشمل جواهر مفارقة عالمة مدركة غير متعلقة بالابدان، هى النفوس الانسانية بعد المفارقة، إلا أن هذه النفوس الانسانية المفارقة لا تستطيع أن ترتقى فى السلم الروحى إلى أعلى من مستوى عللها أو حتى أن تصلى إلى هذا المستوى «وقصارها القرب منها وفضيلتها المشابهة لها» (٣). فكأن النفوس لن تتحد مطلقاً بعللها ولن تصبح مساوية لعللها فى الشرف والروحانية. ولكن هذه النفوس تترتب فى عالم الربوبية حسب شرف عللها، وأفضل النفوس وأرفعها شرفاً «ما كانت عاداتها وكسبها من الملكات العلمية والعملية أشبه بملكات الملائكة والأشخاص السماوية الذين هم أهل الدار التي تصير إليها وعمره الملكوت الذين تدخل فى زميرتهم» (٤).

وعلى هذا فالمؤلف يرى أن النفس حاصلة فى ذاتها على جميع الامكانيات التي تسمح لها بالانطلاق إلى عالم الملائكة والربوبية، عالم العقولية الخالصة. وإذا أضفنا إلى هذا أنها صادرة عن معلم أو مرشد أو عقل فيكون رجوعها إلى العالم العقلى هو نفس الانطلاق الذى يتكلم عنه أفلاطون، انطلاق النفس من محبتها

(١) م. س ص ١٦٦.

(٢) م. س ص ٢١٤ - ٢١٥.

(٣) م. س ص ٢١٤.

(٤) م. س ص ٢١٣.

فى الحس الآسر؁ وخلصها إلى عالم المثل والأبدية؁ عالم الملائكة والربوبية. فما حقيقة هذا العالم الأعلى الذى تصدر عنه النفس ولا تلبث أن تسعى راجعة إليه تخشها أضواؤه القدسية كى تغذ المسير وتلك الطريق.

٧ - نظرية أبى البركات فى العالم الملائكى :

أ) الجواهر الروحية الملائكية :

هذه الموجودات المعقولة التى تعمر المستقر الأعلى يسميها المؤلف «ملائكة» رغبة منه فى أن تمشى مصطلحاته الفلسفية مع النصوص الدينية؁ والملائكة - حسب رأيه - جواهر روحية مفارقة تؤلف عالمالقدس؁ وهى من آثار الاشراق الإلهى. وهذه الجواهر العاقلة لا تترتب فى أنواع ولكنها تتمايز فيما بينها حسب درجة شدتها وكمالها الروحانى (١) وتتميز الملائكة عن النفوس - وهذه أيضا جواهر روحية عاقلة - فى أنها خالصة المفارقة إذ لا توجد أصلا فى مادة كما هو الحال فى النفس الانسانية؁ وسواء سميناها عقولا أم ملائكة أم أرواحا فالمهم هو أن ندرك حقيقة المراد بها وأنها طبائع غير محسوسة وأنها ماهيات لا تختمل الحلول فى جسم أو هيئة محسوسة (٢).

وهذه الجواهر الروحانية ليست هى العقول التى يقول بها المشاؤون ويرتبونها تنازليا؁ ومع أنها لا تتعلق أصلا بالمحسوسات إلا أنها تستطيع تدبير المحسوسات وإدراكها (٣)؁ وفى هذا معارضة لموقف ابن سينا الذى لا يرى أن هذه الذرات الروحانية على علم بالجزئيات أو لها القدرة على تدبير المحسوسات؁ وقد سبق أن أوضحنا أن أبى البركات يعترض على إدعاء المشائين نفى علم الله بالجزئيات أو قدرته على تدبير المحسوسات - ولكن صاحب «المعتبر» يستدرك فيرسم طريقة التدبير وكيفية علم الله والملائكة بالجزئيات فيذهب إلى أن هذا لا يتم على طريقة تدبير النفس للجسم بل بضرب مغاير لذلك.

(١) م.س ص ١٥٥.

(٢) الموضع السابق.

(٣) م.س ص ١٦٦.

ب) هل الملائكة هي مثل أفلاطون؟

أفضت بنا مناقشة موقف أبي البركات الجديد إلى التسليم بوجود عالم عقلي فوق العالم الحسى، وهو يفضل أن يسمى هذا العالم الأعلى «بعالم الملائكة» والعالم الربوبى، ولعلنا نلاحظ إتجاه المذهب إلى موقف أفلاطونى ومن ثمة فيجب البحث عما إذا كان المؤلف يقصد الإشارة إلى مثل أفلاطون حينما يتكلم عن «الملائكة» أم أنه يهدف إلى ترديد التفسير الذى تقدمه لنا النصوص الدينية عن الملاك ووظيفته؟ أو بمعنى آخر هل يمكن اعتبار هذه النوات الروحية كتلك التى قال بها أفلاطون؟

يتناول صاحب «المعتبر» هذه المشكلة صراحة فيذكر أن أفلاطون يجعل كل ما فى العالم المحسوس من موجودات آثاراً لعالم النفس، أى أن موجودات عالم الحس أشباح لموجودات عالم العقل، ثم إن هذه الصور الموجوده فى عالم العقل أو العالم الإلهى هي مثل او نماذج وهي كالقوالب التى يتخذها الصناع للحصول على مصنوعاته التى تحمل صور القالب وتكون نسخة منه، «فذلك قال أفلاطون بالمثل والقوالب، وكيف لا وهي المثل الحقيقية، بل الموجودات مثلها ونسختها وهي أم الكتاب» (١).

وفى هذا العالم المثالى نجد نارا لا تحترق، وأضداداً لا يفسد بعضها البعض الآخر، هذه الصور أو المثل هي علل الموجودات ونماذجها، وهذه الموجودات تتطابق معها.

ولكن هذه المثل ليست ذات وجود مستقل عن ذات الله، فهي صور فى الذات الإلهية من حيث علمه بها وخلق لها، وكذلك النفس الانسانية لديها صور الموجودات العينية وهذه الصور الذهنية تتضمن نسبتها إلى الموجودات العينية التى هي صورها (٢).

ويلاحظ على موقف أبي البركات:

(١) م.س. ص ٩٢ .
(٢) م.س. ص ١٤٤ .

١ - أنه حينما يضع المثل فى العقل الإلهى لا يتابع موقف أفلاطون بل يتمشى مع ما ورد فى تاسوعات أفلوطين ، ويعود فيبر موقف المشائين المسلمين مما يشعرنا بالتناقض فى موقفه .

٢ - أنه يضع مستويات مثالية متعددة، فالعقل الإلهى يتضمن صوراً أو مثلاً، وكذلك الذات الروحانية المجردة أى الملاك، وأيضاً النفس الانسانية تتضمن صوراً ومثلاً للموجودات ، وبذلك تتعدد المستويات المثالية وتعود كلها إلى المستوى المثالى الأعلى فى ذات الله ، ولا شك أن هذا الموقف يذكرنا بتطور الموقف المثالى الأفلاطونى فى العقد المتأخر بعد العرض الأرسطى له . ولكن نصوص «المعتبر» لا تسمح بدراسة مقارنة مستوعبة لهذا الاتجاه .

٣ - يبدو أن المؤلف قد أحس بصعوبات نظرية المشاركة الأفلاطونية فأشار - فى حذر - إلى أن الصور الذهنية تتضمن نسبتها إلى الموجودات العينية التى هى صورها، أى أن المثل الموجود فى الذهن يشتمل على نسبة مشاركته مع الموجود الذى ينطبق عليه .

٤ - ليست هذه المثل - وهى صور فى ذات الله - «ملائكة» بل الملائكة ذوات روحانية مفارقة لها كيانها الوجودى الخاص بها، ولها وظائفها التى تتفق إلى حد كبير مع التعاليم الدينية .

جـ) الوجود فى صورته الملائكية :

وإذا كان أبو البركات قد ابتعد عن أفلاطون الحقيقى واكتفى بأن وضع المثل فى الذات الإلهية، إلا أنه يتجه فى طريق الأفلاطونية بحذر بعد أن ملأ الموجود بأشتات من الملائكة المديرين لأنواع . فعنده أن سبب كل حادث فى الوجود «ملاك» فيوجد عدد من الملائكة مساو لعدد الكواكب المرئية وغير المرئية وما نعرف من أفلاك وما لا نعرف، بل يمكن أن تفوق أعداد الملائكة أعداد هذه الموجودات السماوية، بحيث يصبح الملائكة مساوين فى العدد لأنواع الموجودات المحسوسة، إذ أن لكل من هذه الأنواع المحسوسة - فلكية أو عنصرية - ملاكا يحفظ صورتها فى المادة ويستبقى الأنواع بأفرادها، ويسمى هذا الملك «حافظ الصورة» وهو مدير

شئون النوع ومرشده ومعلمه حسب قوانين الطبيعة.

«فيكون من الملائكة الروحانية ما يوازي عدد الكواكب المرئية وغير المرئية والأفلاك التي نعرفها والتي لا نعرفها، ربما زاد على ذلك حتى كان بعدد أنواع الموجودات المحسوسة من الماد والنبات والحيوان، ويكون لكل نوع منها ملك هو حافظ الصورة في المادة ومستقب الأنواع بأشخاصها على طبائعها وكمالاتها وحالاتها المتشابهة، وما هو مضمون بل محقق معلوم، فان حافظ الصورة .. واحد لا محالة هو ملقن لأشخاصها ومعلمها ما لا تختأ فيه إلى تعليم من خواص طبائعها التي تجرى على شاكلتها الطبيعية في أشخاص بعد أشخاص من غير تعليم .. في أنواع النبات والحيوان .. حافظها في كل نوع على تبدل الأشخاص وتغييرها في الأزمان ... هو واحد باق لا محالة غير متبدل ولا فاسد، فالأشبه والأولى في طريق النظر يدلنا على كثرة كثيرة في الروحانيات الملكية» (١).

فكأننا هنا بازاء تنظيم جديد لمناسبات الفعل الإلهي، فانه لما كانت صور الموجودات في الذات الإلهية، وكان الخلق عملية ينفرد بها الله وحده دون الحاجة إلى وسائط، لذلك فان عملية الابداع تتخذ الصورة الملائكية كمظهر تنظيمي لها، ولا يتبادرن إلى الذهن أن لهذه الملائكة أى دور فعال في عملية الخلق كما أشر أبروقلس من قبل انسياقا مع تعاليم الأفلاطونية المحدثة، بل أن دورها الأساسى هو القيام بالتعليم والارشاد لأفراد النوع المكلفة به، فهى الحارس والحافظ والمستبقى لهذا النوع، وإذا كان المشاؤون قد وصفوا العقل الفعال بأنه «واهب الصور» فان ابا البركات يرفض هذه التسمية، ويسمى الملائكة «حافضة الصورة» وهو يستهدف من ذلك إلى استبعاد فاعلية الملائكة فى عملية الخلق، فبينما نجد العقل الفعال يهب الصور أى يخلق الوجود على الموجودات المحسوسة فيقوم بدور كونى، نجد أن الملائكة يتحدد دورها فى حفظ النوع ورعايته، أما وجود هذا النوع فيرجع مباشرة إلى قدرة الله. وكذلك فبينما نجد المشائين يركزون علمية الابداع بالنسبة للمحسوسات فى عقل واحد هو عقل فلك القمر او العقل الفعال حسب رأى من

(١) م. ص ١٩٧.

آرائهم، نجد أبا البركات يوزع وظيفة حفظ الأنواع الحسية على أعداد لا حصر لها من الملائكة.

وبهذا تتحدد معالم المذهب في مواجهة العقيدة الإسلامية، فاستبعاد فكرة الوسائط والحاق القدرة الخالقة بالله وحده أمر تبتعد عنه المشائية الإسلامية وبجذبه الموقف السني وأهل الظاهر على وجه العموم.

خاتمة :

تبين لنا خلال هذا العرض المرحلي لموقف أبي البركات الفلسفي، كيف أنه حاول جاهدا أن ينتقد مذهب ابن سينا، وأن يقيم فلسفة لا تعد جديدة كل الجدة إذ أنها تتسم تتسم بالطابع الأشعري، إلا أنه لم يستطيع أن يتجاهل الحقائق الهامة التي انتهى إليها التطور الفكري الفلسفي عند المسلمين إلى ما بعد ابن سينا، ولذلك فقد عالج المشاكل التي تصدى للرد عليها بطريقة تأثر فيها بتيارات قد لا تتلائم مع الموقف الأشعري إذ قد ظهر فيها أثر المناقشات المدرسية والخلافات المستمرة بين مختلف الفرق والمذاهب. فهو قد اضطر مثلا إلى أن ينساق مع التيار الأفلاطوني - كما تبين لنا ذلك - ولكنه تلقاه في بعض المواضع مع ما تداخل فيه من عناصر مضطربة. وكذلك موقفه بصدد التنظيم الملائكي للوجود لا يخرج - في قسم منه - عما ورد في رسالة الملائكة لابن سينا والموقفان ترديد لموقف أبروقلس الأفلاطوني المحدث.

أما فيما يختص بالنفس الانسانية فقد تأثر بالتيار الروحي الصوفي وأوشك أن يقع - عن غير قصد - في شباك بعض المواقف الصوفية التي لا تتفق مع تعاليم أهل السنة.

فطرافة موقف أبي البركات إذن ترجع بالذات إلى نقده لنظرية الصدور واعتراضه على تحديد فعل الخلق باتجاه واحد، وقوله بتكثير الخلق في اتجاهات مختلفة متعددة حفظا للقدرة الإلهية.

❶ وأخيراً فإن هذا المذهب لا يزال يحتاج إلى دراسة تفصيلية مستوعبة وارجو بهذا البحث أن أكون قد قدمت بعض الخطوط الرئيسية لموقف صاحب «المعتبر» وكيف أنه حلقة لا بد منها في حركة التطور الفلسفي عند المسلمين من ابن سينا إلى الأفلاطونية الإسلامية عند الاشراقيين وتلامذتهم.





السهروردي الاشراقي^(١)

٥٥٠ - ٥٨٨ هـ

تمهيد :

لقد اعتقد الكثير من مؤرخي الفلسفة الإسلامية ان التيارات الفلسفية قد اخذت في الانزواء والاضمحلال بعد نقد الغزالي الشديد لفلاسفة الإسلام. وقد ساعدت الظروف السياسية بعد ذلك على تثبيت نقد الغزالي للفلسفة وذلك بعد سقوط الدولة الفاطمية واندحار المذاهب الباطنية وانتصار الإسلام السني وتكتل المسلمين حول لواء السنة لمقاومة الغزو الصليبي على العالم الإسلامي. ولكن كان يجب أن يأخذ التطور الفكري مدهاء في المحيط العقلي الاسلامي رغم وجود هذه العقبات. أو بمعنى آخر كان يجب أن يصل تطور مذهب ابن سينا الحقيقي إلى نهايته الحامسة. هذه النهاية التي أدت إلى ظهور مرحلة جديدة في الفكر الاسلامي هي المرحلة الاشراقية، وقد تزعم هذا الاتجاه الاشراقي شهاب الدين السهروردي المقتول.

نشأة السهروردي :

هو أبو الفتوح يحيى بن حبشى بن أميرك (تصغير أمير) الملقب بشهاب الدين السهروردي المقتول. ولقد لقب بالمقتول، لثلاث اعتبارات شهيداً. ولكن اتباعه فسروا كلمة «مقتول» بما يفهم منه أنه شهيد.

(١) راجع للمؤلف : أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي المقتول وقد أشرنا أن نقدم هنا صورة موجزة لمذهب الاشراق وأجملنا الإشارة إلى المراجع التي تؤرخ حياة السهروردي إكتفاء بما أوردناه في دراستنا التفصيلية للموضوع، راجع ايضا للمؤلف النشرة المقدمة لكتاب هياكل النور وكتاب المحطات للسهروردي.

وقد اختلط لقب السهروردي على بعض الكتاب والمؤرخين. فخلطوا بينه وبين غيره ممن يحملون نفس اللقب كأبي النجيب عبد القادر بن عبد الله بن محمد ابن عمويه الملقب بضياء الدين السهروردي الفقيه الصوفي المتوفى ببغداد سنة ٦٥٣ هـ، وكذلك أبو حفص بن عمر بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عمويه وهو ابن أخي المتقدم ذكره وكان فقيهاً صوفياً شافعي المذهب له كتاب «عوارف المعارف» وتوفى سنة ٦٥٣ هـ.

أما من حيث النشأة الأولى للسهروردي الاشرافي فإن المراجع لا تذكر تفصيلات كثيرة عن مولده وحياته الأولى، بل أن الشهرزوري تلميذه المباشر وهو (القائم بالكتاب) لا يعطى لنا إيضاحات كافية بهذا الصدد.

كان مولد السهروردي بين سنة (٥٤٥ هـ و ٥٥٠ هـ) ببلدة سهرورد من أعمال زنجاره في عراق العجم. اتصل في شبابه الأول بأستاذه مجد الدين الجيلي في مراغة من أعمال أذربيجان حيث تلقى عنه أصول الحكمة والفقه. ومجد الدين الجيلي هذا هو استاذ الفخر الرازي وكانت بينه وبين السهروردي مناظرات ومساجلات. وتذكر المراجع أن السهروردي الشاب قرأ البصائر التفسيرية في المنطق لابن سهلان الساوي على الظهير الفارسي، وكان ذلك في مدينة أصفهان التي اتصل فيها عن كذب بمذهب ابن سينا فترجم له رسالة الطير إلى الفارسية وكانت له اجتماعات بفخر الدين المارديني، كما يذكر ابن أبي أصيبعة. ويذكر الشهرزوري أن السهروردي كان يفضل الإقامة بديار بكر واتصل هناك بأمير خربوط عماد الدين قره أرسلان وأهدى إليه كتاب الألواح العمادية وبرجح (ماسنيون) أن السهروردي أسس مدرسة إشرافية في بلاط هذا الأمير، غير أننا نستبعد قيام مدرسة إشرافية خالصة في طور الشباب من أطوار حياة السهروردي وقبل تأليف حكمة الاشراف.

على أن أهم مرحلة في حياة شيخ الاشراف تلك التي قضاها في حلب، حيث اجتمع بفقائها وعلمائها في عهد الملك الظاهر بن الناصر صلاح الدين، وتجادل معهم فظهر عليهم وبان له فضل وعظيم وعلم باهر وحسن موقفه عند الملك

الظاهر وقربه وصار مكيناً عنده مختصاً به، فازداد تشييع الفقهاء والمتكلمين عليه وعملوا محاضر بكفره سيروها إلى الملك الناصر صلاح الدين، هذا هو مجمل المحنة التي ألت بشيخ الاشراق حيث أن جميع المؤرخين يذكرون أنه أعدم فى قلعة حلب أو فى مصر أو ترك يتضور جوعاً حتى مات فى سجنه .. الخ.

ولكن العماد الأصفهاني المعاصر لصلاح الدين يورد القصة الكاملة لمقتل شيخ الاشراق ، فيقول سنة ٥٨٨ هـ وفيها قتل الفقيه شهاب الدين السهروردي وتلميذه شمس الدين بقلعة حلب، أخذ بعد أيام، وكان فقهاء حلب قد تعصبوا عليه ما خلا الفقيهين ابن جهيل (ويذكر ابن خلكان أن هذين الشيخين هما مجد الدين وزين الدين) فإنهما قالوا: هذا رجل فقيه ومناظرته فى القلعة ليست بحسن، ينزل إلى الجامع ويجتمع الفقهاء كلهم ويعقد له مجلس، فى الخلاف ما ترجح لهم عليه بحجة .. وأما علم الأصول ما عرفوا أن يتكلموا معه فيه وقالوا له: أنت قلت فى تصانيفك أن الله قادر على أن يخلق نبياً وهذا مستحيل، فقال لهم: ما حدا لقدرته أليس القادر إذا أراد شيئاً لا يمتنع عليه؟ قالوا: بلى، قال: فالله قادر على كل شىء، قالوا إلا على خلق نبي فإنه مستحيل، قال: فهل يستحيل مطلقاً أم لا؟ قالوا. كفرت وعملوا له أسباباً لأنه بالجمللة كان عنده نقص عقل لا علم، ومن جملته أنه سمى نفسه (المؤيد بالملكوت). ويتضح من هذا النص أن المشكلة التى أودت بحياة السهروردي إنما تتعلق بموقفه من الامامة، فالسهروردي يرى أن النبوة بمعنى الامامة ممكنة دائماً وفى كل عصر لحفظ النظام ولمصلحة النوع بينما يتمسك أهل السنة بالنص الدينى الذى يجعل من النبى محمد خاتم النبيين. وقد اختلفت الروايات فى طريقة مقتله فمن قائل بأنه صلب ومن قائل بأنه خنق وأخيراً ذكر بعض المؤرخون أنه منع عن الطعام حتى تلف، وكانت وفاته أو مقتله فى الخامس من رجب سنة ٥٨٧ هـ بحلب على ما يذكر ابن أبى أصيبعة وابن خلكان أما الشهرزورى تلميذه فيذكر أن أستاذه قتل سنة ٥٨٦ هـ، وأخيراً نجد العماد الأصفهاني المعاصر له يذكر حادث مقتله سنة ٥٨٨ هـ.

مذهبه :

يعتبر المذهب الإشراقي في جملته مذهباً أفلاطونياً حمل في جوانبه ما اشتملت عليه التيارات الفلسفية الإسلامية السابقة عليه، فتأثر بنظرية الفيض المشائية ومواقف ابن سينا وعلى الأخص في الإشارات، ويدور المذهب حول فكرة الإشراق، فالأول أو نور الأنوار يفيض عنه النور الإبداعي الأول. وعن هذا الصاهر الأول تصدر أنوار طويلة يسميها بالقواهر العالية ثم تصدر عن هذه القواهر العالية أنوار عرضية يسميها بارياب الأنواع وهي أنوار تدبر شئون الأنواع الموجودة في العالم الحسى. يضاف إلى هذا أن السهروردي قد ابتدع عالماً أوسط بين العالم الحسى والعالم العقلى أسماه بعالم البرزخ أو بعالم المثل المعلقة، ويبدو أن الوضع الأنطولوجي لهذا العالم الأوسط هو وضع المثل الرياضية المتوسطة عند أفلاطون، وإذا كان المشاؤون قد جعلوا العقول عشرة فإن السهروردي يجعل الأنوار فى أعداد لا حصر لها، بل إنه يشير إلى كثرة لا متناهية من الأنوار التى تنشأ عند تقابل الأشعة الإشراقية والمشاهدة، التى تحدث أيضاً كنتيجة للجهات العقلية المختلفة. ويظهر أن تخطيط الوجود النوراني عند السهروردي سيصل إلى أن يصبح العالم كتلة من الأنوار ذات الطبيعة العقلية الواحدة التى تتحرك حركات عظيمة لا متناهية فيظهر فيها الثراء النوراني الضخم مما يعبر عن ديناميكية الوجود الخصبة.

غير أن تفصيل الفيوضات الإشراقية عند السهروردي وتقسيمها إلى مراحل إنما وضع لغاية صوفية حيث أن إيضاح المراحل على هذا النحو إنما يفتح الطريق أمام الواصل لكى ينتقل من مرحلة إلى أخرى تدريجياً حتى يصل إلى جوار الحق أو نور الأنوار.

وأخيراً فإن مذهب السهروردي لا بد من أن ينتهى إلى واحدة وجودية نورانية، تلتقى فيها وحدة الوجود مع وحدة الشهود.

ومهما قيل عن التأثير الفارسى فى مذهب الإشراق إلا أننا نؤكد بطريقة حاسمة أن هذا المذهب هو استمرار للفلسفة اليونانية بالصورة الأفلاطونية المتأثرة بتيارات الفكر الفلسفى التليفيقى الذى راجت تعاليمه عند السريان، وانتقلت على هذه

الصورة الى المسلمين فى عصر الترجمة . أما المصطلحات الفارسية القليلة التى
تشيع فى مؤلفات السهروردى فهى ليست سوى أدوات استخدمها المؤلف لإيهام
القارئ بالأصل الفارسى للمذهب وذلك انقياداً مع نزعة الفرس الشعبوية وكان
السهروردى منهم .





الحركة الفلسفية فى المغرب الإسلامى

مقدمه عامة :

نحن نعلم إن الأندلس ظلت خاضعة للخلافة الإسلامية فى المشرق إلى أن زال حكم الأمويين فى الشام عام ١٣٢ هـ . وقد استطاع عبد الرحمن بن معاوية الفرار إلى الأندلس وتكوين دولة أموية بها . مستقلة عن الخلافة العباسية فى بغداد ، وقد ظلت السيادة الأموية على الأندلس زهاء قرنين ونصف ، بلغت فيها الحضارة الإسلامية التى أسهم فيها اليهود والنصارى فى هذه البلاد ، إبان القرن الرابع للهجرة شأواً عالياً فى مضمار التقدم والأزدهار ، فأشبهت حضارة المشرق الإسلامى فى غضون القرن الثالث الهجرى مع اختلاف فى الطابع بين كل من الحضارتين . فبينما كانت الحياة العقلية فى المشرق تنضح بتشعب فى الفكر وتعمق فى المنحى وتعدد الفرق وتناحر بين المواقف والملل ، نجد المغرب وقد علت ثقافته مسحة من البساطة ، لا تكاد تظهر على أديمه أى انحرافات عن طلب العقيدة إلا وتصدى لها الخلفاء أو الأمراء وذوو الرأى ، ومن ثم فقد غلب على أهل هذه البلاد مذهب مالك فى الفقه ، وعزف مشقوهم عن حركة الاعتزال ونزعات الفلسفة الصوفية المبالغ فيها ، بحيث أننا نجد كتب عبد الله ابن مسرة القرطبى تحرق أمام عينيه حينما وفد إلى بلاد الأندلس ، فى عهد عبد الرحمن الثالث مبشراً بالفلسفة الطبيعية .

ولما كان المشرق أسبق من المغرب إلى مضمار الحضارة ، لهذا فقد كانت الوفود تزحف من المغرب إلى مناهل الثقافة فى بغداد ودمشق ، والحجاز لكى تغترف من العلم الإسلامى فى منابعه ، وازدهرت مراكز استنساخ الكتب فى الشرق ، وكان اهتمام أهل المغرب فى بادئ الأمر بالرياضيات والعلم الطبيعى والطب ، مع دراسة الشعر والتاريخ والجغرافيا .

ورغم انحلال دولة الأمويين في الأندلس في بداية القرن الخامس الهجرى وقيام دول الطوائف، إلا أننا نلاحظ ازدهار النشاط العقلى والفكرى خلال هذا القرن. فقد عرف فيه الأندلسيون الفلسفة الطبيعية ورسائل إخوان الصفا والمنطق، ثم مؤلفات الفارابى وقانون ابن سينا فى الطب.

وكان اليهود هم الذين بكروا إلى حمل لواء التفكير الفلسفى فى الأندلس فنجد تأثير الفلسفة الطبيعية فى ابن برول، وأثر إخوان الصفا فى باخيا بن فاقودا. وقد كانت هذه الحركة اليهودية فى نطاق التيار الفلسفى الإسلامى النازح من المشرق الإسلامى، فلم تكن مدرسة فلسفية يهودية كما يزعم مؤرخو الفكر اليهودى بل كانت مدرسة إسلامية أفرادها ممن يدينون باليهودية فحسب.

يبدو أنه لم يسهم فى بواكير هذه الحركة الفلسفية فى الأندلس، أفراد من المسلمين قبل عبد الله بن مسرة القرطبى، وظهر بعده ابن حزم، وابن باجة وابن السيد البطليوسى وابن طفيل، على أن ألع شخصية ظهرت فى المغرب الإسلامى هى شخصية أبى الوليد بن رشد الذى كان لها تأثيرها الذى لا يجحد فى المغرب الإسلامى والمسيحى على السواء.

٩ - ابن مسرة (١)

كان ابن مسرة يمثل الفرع المغربى لحركة الباطنية المتأثرة بتعاليم أنبا ذوقليس وليست هذه تعاليم أنبا ذوقليس المبكرة بل هى مستندة من الأنباذوقلية الجديدة التى مزجت آراء أنبا ذوقليس الطبيعية بالأفكار الغنوصية، ثم لم تلبث أن تأثرت بالأفلاطونية المحدثة فيما بعد، وقد أخذ ابن مسرة عن الغنوصية بعض أفكارها الأساسية كفكرة المادة المشتركة الخالدة، أو العنصر الأول، وأن النفس قد هبطت

(١) ولد ابن مسرة عام ٢٦٩ هـ، وكان أبوه عبد الله من المتصلين بحركتى الاعتزال والباطنية وقد توفى أثناء أبحاثه لفريضة الحاج وكان ابن مسرة قد ناهز السابعة عشر من عمره، فاعتزل فى جبال قرطبة مع تلاميذه عاكفا على دراسة مذهب أنبا ذوقليس الباطنى، ولكنه اضطر الى الهرب إلى خارج الأندلس وزار مكة والمدينة واعترف من ثقافة الشرق ثم عاد إلى موطنه فى عهد عبد الرحمن الثالث، ولكنه عاد الى الاعتكاف فى جبال قرطبة وتوفى بها وحوله تلاميذه عام ٣١٩ هـ ومن كتبه التى عرفت كتاب التبصرة الذى يتضمن مذهب الباطنى، ثم كتاب الحروف.

من عالم الإلهى نتيجة للخطيئة ، وأما تعمل لخلاصها وعودتها عن طريق التطهر الذى لا يتحقق بدون مرشد روحى وبدون تأويل نصوص من الكتب المقدسة.

وقد صاغ ابن مسرة هذه الأفكار فى اطار مذهب فيوضات مترتبة النزول، وتنحصر مراتبها فى خمسة جواهر.

العنصر الأول أو المادة الأولية المعقولة، ثم العقل والنفس والطبيعة وأخيراً المادة الثانية، ويلاحظ أن المراتب الثانية والثالثة والرابعة والخامسة موجودة عند أفلوطين، وبذلك يختلف ابن مسرة عن فيلسوف الاسكندرية فى حقيقة الجوهر الاول فهو عند أفلوطين «الواحد» أما عند ابن مسرة فهو المادة الأولية الأزلية. وعلى الرغم من أن أفلوطين يتكلم عن الهيولى المعقول التى تعتبر مقوماً لعالم المعقولات، إلا أنه لا يضيفها إلى «الواحد» الذى يصل به إلى أعلى درجة فى التجريد فيجعله نقطة رياضية فحسب. ومجد أن الكثيرين من الإسلاميين يتأثرون بفكرة الهيولى الروحية المعقولة عند أفلوطين مثل الرازى وصدر الدين الشيرازى ومدرسته فيما بعد.

أما الهيولى كجوهر فتلك فكرة لم تظهر عند مفكر إسلامى قبل ابن مسرة فيما عدا الباطنية. وقد تأثر ابن عربى بهذه الفكرة، فهو يميز ويمزى إليه الفضل الاكبر فى تنظيم جماعة ابن مسرة تنظيمًا دقيقاً على بين خمسة أنواع للمادة على رأسها المادة الأولى المعقولة المشتركة.

على أنه يبدو أن القول بوجود هذه المادة على رأس الفيوضات، ثم الغموض الذى يحيط بفكرة «الله» وصلته بهذه المادة أو ارتباطه بها إنما يرجع إلى المصدر الطبيعى الاول للمذهب أنبا ذوقليس، حيث يعتبر من مذاهب الدهرية التى تجحد الصانع وتضيف للمادة قوة التولد الذاتى بفعل الحركة الذاتية، وكان أنبا ذوقليس الحقيقى قد فسر هذه الحركة الخلاقة بمبدأين هما المحبة والكراهية حتى يتلافى القول بوجود إله خالف. ومجد ابن مسرة يستخدم أيضا هذه الثنائية الحركية، رغم اعتقاده بالالوهية تمشياً مع الفكر الباطنى والغنوصى بالذات، ولهذا مجد تجاوباً شديداً بين مذهب ابن مسرة ومذاهب الباطنية والشيعية الإسماعيلية. وهذا يفسر لنا سر إتهامه بالإلحاد والزندقة، وقلة عدد التلاميذ المحيطين به، وهذا لم يمنع من أن

يكون لهذه المدرسة تأثيرها الكبير على الفكر الصوفي في الأندلس. وقد قضى ابن مسرة معظم أيامه إما معتكفاً في صومعته بالجبال أو فاراً من الأندلس حتى يسلم من موجات الاضطهاد التي كانت تلاحق كل مشتغل بالفكر الفلسفي أو بالافكار الباطنية في الأندلس، ولهذا نجد أتباعه يؤلفون نظاماً باطنياً سرياً ويجعلون على رأسه إماماً كما فعلت الباطنية في المشرق، ويُعد إسماعيل بن عبد الله الرعيني من أبرز من عرف من أئمة هذه الجماعة في أوائل القرن الخامس الهجري.

وظهر بعد الرعيني أبو العباس بن العارف الذي أنشأ طريقة صوفية تستند إلى تعاليم ابن مسرة، وقد تتلمذ على ابن العارف تلامذة قاموا بتدعيم هذه الطريقة ونشرها وهم :

أبو بكر الملووكيني في غرناطة وابن بركان (١) في أشبيلية وقد ارتبط اسمه بابن عربي فيما بعد، ثم ابن قصى في «الغارب» جنوبي البرتغال على غرار الطرق الصوفية المعروفة ، هذا وقد شرح ابن عربي كتاب ابن قصى المعروف «بخلع التعلين» (٢).

٢ - ابن حزم (٣) :

لقد كان ابن حزم ظاهري المذهب في الفقه، واشتهر بهذا الاتجاه بين المسلمين، إلا أن الذي يهمننا في هذه الدراسة أسرين والأمر الأول اتجاهه الافلاطوني في الفلسفة، أما الامر الثاني فهو تاريخه للملل والنحل، ونراه في طوق اليمامة يتبنى موقف افلاطون القائل بأن النفس سابقة في الوجود على البدن وأنها ذات مصدر إلهي، وأن كل نفس حينما تجرد نفساً أخرى شبيهة بها تتجاذب معها

(١) راجع: تاريخ الفكر الأندلسي - ترجمة حسين مؤنس.

(٢) نشره أبو العلاء عفيقي في مجلة كلية الآداب - جامعة الاسكندرية.

(٣) هو أبو محمد علي بن حزم المولود في قرطبة عام ٣٨٣ هـ. الشاعر المفكر الفقيه الاصولي الاخلاقي، وكان من أنصار الدولة الاموية واشتغل بالسياسة فقد كان وزيراً للمستظهر وبعد مقتله انتصرف إلى العلم وتوفى عام ٤٥٤ هـ.

وله في الفقه كتاب «الابطال» وكتاب «المحلى» وفيها دفاع عن الموقف الظاهري، أما في الفلسفة والاخلاقيات فقد وضع كتاب طوق اليمامة في الحب، وكتاب الاخلاق والسير وفيه بصور حياة أهل عصره ثم كتاب الفصل والنحل وهو في الادبान المقارنه.

وتتجاوب فيحصل بينهما اتحاد روحي هو الحب وهو يفصل هذا الرأي استنادا إلى ما ورد بهذا الشأن في «المأدبة» لأفلاطون، فيذهب إلى أن النفس جميلة تميل إلى كل ما هو جميل فإذا صادفته ووجدت فيه شيئا من طبيعتها الخاصة تعلقت به فوق الحب.

وفي كتاب الاخلاق والسير : يورد ابن حزم المصطلحات الفنية التي استخدمها في طوق اليمامة، ويضيف إليها مذكراته وتأملاته الشخصية مستعرضا جوانب الحياة الانسانية في الاندلس على عصره.

أما في كتاب الفصل والنحل وهو في الدين المقارن فنراه يحصى اعتقادات البشر وأديانهم فيقسم الناس من حيث الدين وعدمه إلى صنفين : ملحدين ومؤمنين ثم يقسم كل صنف منهما إلى اثنين ، وكل دين من هذين الاخيرين إلى فرقتين . وهكذا يمضى في تصنيفه مستخدما منهج القسمة الثنائية الافلاطونية *La Dichotomie* الأمر الذى يقطع بتأثره بأفلاطون، ويدل على إطلاع واسع عميق ومعرفة شاملة محيطة باعتقادات البشر وأديانهم.

وابن حزم ينتهى فى كتابه هذا إلى القول بأن أهل الكتاب منهم من حافظ على النص دون تعديل أو تحوير، ومنهم من بدل فيه وحور. ويقوم التصديق بحقيقة الدين - بحسب رأى ابن حزم - على أساس : الاقرار بوحدانية الله والاحتفاظ بالنص المنزل على الأنبياء والرسول دون تعديل أو تبديل ، فيصان الروحي المنزل نصا وحرقا حتى يحتفظ بتأثيره المستمر خلال العصور المتتالية، إذ هو بداية الطريق الذى يوصل المؤمن إلى السر الإلهي.

٣ - ابن باجة (١) :

عاش ابن باجة فى عصر المرابطين، وكان عصر اضطهاد للفكر وأصحابه.

(١) هو أبو بكر بن يحيى المعروف بابن الصائغ وبابن باجة ولد فى سرقطة فى القرن الخامس الهجرى، ولنا نعرف تاريخ مولده، ولكن المصادر تجمع على الاشارة إلى قصر حياته ووفاته عام ٥٢٢ هـ. وقد كانت حياته مليئة بالازمات اذ اضطر الى الفرار من سرقطة إلى غرناطة بعد احتلال القونس الاول لسقط رأسه ثم غادر غرناطة إلى مراكش حيث صار وزيرا فى بلاط قاس وظل بها إلى حين وفاته. وقد عرف عن ابن باجة حبه للفن ولذوقه للموسيقى كالفارابى، وهو بالفعل قد تأثر بالمعلم الثانى فى حياته وفى مذهب وقد أشاد ابن طفيل بمعم تفكير ابن باجة واصلته الفكرية.

وترجع أهمية هذا الفيلسوف إلى تأثيره الكبير على ابن رشد وعلى البيروني الأكبر.

أما آثاره الفلسفية فلم يستطع انمامها، وله رسالة فى المنطق ورسالة فى النفس، وأخرى فى اتصال عقل الإنسان بالعقل الفعال ثم رسالة فى الوداع، وأهم رسائله على الإطلاق رسالة بتدبير المتوحد (١)

ولابن باجه شروح على كتب أرسطو وهى :

كتاب الطبيعة والآثار العلوية والتوالد وتاريخ الحيوان.

وعلى الرغم من قصر حياته إلا انه قد احاط بعلم عصره إحاطة واسعة فدرس الطب والرياضيات وعلم الفلك.

وما تجدر الإشارة إليه أنه كما كان ابن مسرة يمثل فى المغرب اتجاهًا يميل الى التصوف وإلى الادراك الذوقى لحقائق الوحي والالوهية وتحقيق السعادة واللذة عن طريق المشاهدة الصوفية (وقد سار ابن عربى فيما بعد على هذا الدرب) نجد ابن باجة يرفض هذا الاتجاه وينتقد موقف الغزالي فى المشرق الذى قال بأن العالم العقلى لا ينكشف للإنسان الا بالخطوة، فىرى الانوار الإلهية ويلتذ بها لذة كبيرة، ويقول ابن باجة : أن الغزالي حسب الأمر هينا حيننا ظن أن السعادة إنما تحصل للمرء عن طريق امتلاكه للحقيقة بنور يقذفه الله فى القلب. بل الحق أن النظر العقلى الخالص الذى لا تشوبه لذة حسية هو وحده الموصل إلى مشاهدة الله، أما المعرفة الصوفية بما تنطوى عليه من صور حسية فإنها تكون عائقًا عن الوصول إلى معرفة الله إذ هى تحجب وجه الحقيقة.

فالمعرفة العقلية هى وحدها التى تقود الإنسان إلى معرفة نفسه بنفسه ومعرفة العقل الفعال، وقد تأثر ابن رشد بموقفه هذا.

وكتاب «تدبير المتوحد» لابن باجة يبين معالم الطريق الموصل إلى العقل الفعال.

(١) مؤلف ناقص يقف عند الفصل السادس عشر، وكان منك قد نشر الفصول الأولى منه، ولم يلبث أسين بلاسيوس ان كشف عن الجزء الباقى إلى الفصل السادس عشر.

وتقال لفظة التدبير على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة، وليست هذه الغاية سوى الاتحاد بالعقل الفعال، ولهذا فان الطريق الذى يرسمه الكتاب هو المنهج الذى يسير عليه الإنسان حتى يبلغ هذه الغاية المنشودة.

ولكن هذا المنهج ليس منهجا صوفيا يستخدم فيه المرید أسلوب المجاهدة والتطهير، بل هو تدبير الاعمال بالعقل، واستخدام الرؤية ولا يقدر على هذا غير الإنسان.

ويشير ابن باجة إلى ان تدبير المتوحد (١) يجب أن يكون صورة للتدبير السياسى فى الحكومة الفاضلة، وهنا نلمس تأثير الفارابى الواضح فى فلسفة ابن باجة. ولم يكن ابن باجة فيلسوفا نظريا فى فكرته عن الحكومة الفاضلة، أى لم تكن هذه الفكرة لديه من قبيل الأفكار القبلية السابقة على التجربة، إذ أنه كان يلجأ إلى الممارسة التجريبية لأحوال المجتمع وظروفه وأخلاقه وعاداته ويحاول إصلاحها فتنشأ لديه فكرة عن المجتمع الأمثل، ويبدأ اصلاح المجتمع من القاعدة الأولى للتجمع البشرى أى من الفرد، فتحقيق وجود الفرد أى المتوحد هو الخطوة الأولى فى اصلاح المجتمع كله فليس المجتمع شيئا بدون أفراده..

وحينما يتحقق وجود الأفراد المتوحدين ينشأ بينهما تكافل وتضامن اجتماعى، ويتمكنون من إقامة مجتمع فاضل لا يحتاج إلى أطباء أو قضاة، إذ ليس لهم من طبيب سوى الله، وهم كائنات التى تنمى التدبير المؤدى إلى غبطة المتوحد، إذ أن هذا المجتمع الكامل ستسود فيه الفضيلة وتنفى الشرور وذلك بفضل قدرة هؤلاء الرجال على الاتصال بالعقل الفعال الذى يلهمهم طريق الحكمة والهداية.

وأما فى ظل الحكومات الحالية غير الكاملة فعل المتوحدين أن يتجمعوا فى وحدة مترابطة ليكونوا نواة للمدينة الفاضلة، وطالما لم تأخذ الجماعة بأرائهم فانهم يظلون «غرباء» فى مجتمعهم، ذلك لأنهم مواطنو الحكومة الفاضلة الذين يمشرون بحدوثها ويتحملون فى سبيل ذلك العنف والاضطهاد ويصمدون للقوى المضادة بما تسلحوا به من جرأة روحية حمسة.

(١) كلمة التوحيد تشير الى الفرد كما تشير الى الجماعة.

ولكن كيف يصل الفرد الى مرتبة المتوحد إى إلى مرتبة إلهية؟ إن الانسان يرقى صعودا من الجزئى والمحسوس - وهما الموضوع الأول للعقل - لكى يصل إلى ما هو فوق طور الإنسان، والفلسفة ترشده فى عملية الصعود، إذ معرفة الكلى تحصل من معرفة الجزئيات بمساعدة إشراق العقل الفعال من أعلى.

ويرى ابن باجة أن العقل الإنسانى يبلغ كماله بالمعرفة العقلية، وهذا النظر العقلى هو سعادته العظمى لأن كل معقول فهو غاية لذاته.

ويقطع العقل فى رحنة الصعود من أذناها - أى من الصور الهيولانية (١) - إلى أعلاها وهى العقل المفارق، وهذه الصور تؤلف سلسلة متكاملة، والعقلت حين يقطعها يجتاز هو نفسه مراحل تقابل وحدات هذه السلسلة حتى يصير عقلا كاملا ويتصل بالعقل الفعال، وواجب الإنسان أن يتصل بهذه الصور المعقولة جميعا وهى:

الصور المعقولة للجسمانيات - التصورات النفسية المتوسطة بين الحس والعقل - العقل الإنسانى فى ذاته - العقل الفعال - وينتهى إلى ادراك عقول الافلاك ثم الواحد الأول.

ولكن كيف يتم اجتياز هذه الصور؟

هناك نوعان من الصور : صور معقولة توجد فى مادة ويمكن تجريدتها عنها، ثم صور معقولة مفارقة لا توجد فى مادة أصلاً.

والصور التى من النوع الأول هى معقولات هيولانية توجد فى عقل الإنسان بالقوة فإذا تم تعقلها أصبحت صوراً معقولة بالفعل، والعقل الفعال هو الذى يخرجها من القوة الى الفعل، وهذه الصور المعقولة المجردة تدرك العلاقة بين الواحد الأول والماديات ، ثم تتلاشى هذه العلاقة ويدرك المتوحد هذه الصور فى ذاتها لا على أنها مجردة من مادتها، فهو هنا يصل إلى إدراك «مثل المثل» وجواهر الجواهر، فيفهم جوهر الإنسان على حقيقته ويعرف انه موجود ذو طبيعة عقلية أى «عقل»

(١) عند ابن باجة كما هو عند أرسطو، الهيولى لا توجد بدون صورة أما الصورة فقد توجد بدون هيولى وذلك فى العقول المفارقة.

وهذا هو الذى يقصده بالعقل المستفاد وقوامه العقل بالفعل الصادر عن العقل
الفعال.

وإذن فهذه المعقولات بالقوة عندما تجرد من الهولي، تصبح موضوعات للفكر،
ويصبح وجودها وجود صور خالصة لم تعد متعلقة بمادة فهي عقل مستفاد.

وعلى هذا فصور الكائنات حينما تصبح معقولات بالفعل - وهذا هو الحد
الاسمى الذى يمكنها بلوغه - يمكن لها أن تفكر بدورها كعقل بالفعل. وبذلك
يكون هدف المتوحد أن يصل إلى التفكير فى الصور المعقولة بدون تجريدها من
مادة، فكأنه بهذا يفكر فى ذاته من حيث انه سيكون حاصلًا على معقولات بالفعل
خالصة تماما من أى تعلق بالهولي أى أن ذاته ستكون موضوعاً لتفكيره.

أما الصورة المعقولة المفارقة التى لم تكن أصلاً فى مادة فإنها لا تتبدل وتظل
كما هى ويعقلها العقل كما توجد فى ذاتها.

وكما أن العقل المستفاد هو صورة العقل بالفعل تصبح هذه الصور المعقولة
صوراً للعقل المستفاد. وكل ما هو موجود من صور فى هذا العالم مرتبطة بمادة
محسوسة يوجد فى العقل الفعال بصورة معقولة مفارقة مثل وجودها عند الإنسان
فى العقل بالفعل، وهذا يفسر لنا كيف أن الإنسان هو أقرب الكائنات إلى العقل
الفعال.

ونجد نجد عند ابن باجة إذن مستوى مثالى أول لصور المحسوسات وذلك فى
العقل بالفعل ثم مستوى ثالث ثانى لهذه الصور فى العقل الفعال وهكذا يظهر
اثر نظرية أفلاطون المثالية عند ابن باجة.

وكذلك فإننا نراه يشير إلى عقل واحد أزلئى للإنسانية أما العقول الإنسانية
الجزئية فإنها فانية لا تبقى بعد الموت، إذا إذا استطاعت ان تتخيل الجزئيات على
تجو يجمع بين الاحساس والتعقل، وحينئذ يحق لها أن تبقى وتلقى الشواب
والعقاب.

وهذا العقل الأزلئى الواحد للإنسان هو الذى يصل إلى الإتحاد بالعقل الفعال،

ولهذا فإنه لا يصل إلى هذه المرتبة إلا النسر القليل من بى البشر، وهؤلاء هم المتوحدون الذين يبلغون هذه المرتبة بأفعالهم الصادرة عن الروية وأساسها الفعل الحر الاختياري وهو الفعل الذى يشعر فاعله بغاية يقصدها وهذا هو الفعل الانسانى الحق، وهو على عكس الفعل البهيمى الذى لا غاية مقصودة منه. والخلاصة أن المتوحد هو الذى يعيش طبقاً لدواعى العقل، وينمى عقله فى جو من الحرية الخالصة، ولا يتسنى له ذلك إلا باعتزال المجتمع، والعكوف على تعليم نفسه بنفسه، ثم الاتصال بقرنائه لتكوين دولة الغريباء داخل الدولة غير الكاملة، فيكونون كأصدقاء تقرر المحبة نظام جماعتهم، وهم السعداء حقاً والخالدون الذين أصبحوا أنواراً مشرقة، تجدد نفوسهم راحتها فى الاتحاد بالفعل الأعلى مصدر الفيض والنور.

* * *

هذه هى جملة آراء ابن باجة التى نلمح فيها تأثير الفارابى، فى كثير من المواضع، ويتضح لنا من خلالها كيف ن ابن باجة يعارض طريق الصوفية أصحاب الحكمة الذوقية ويرى أن الاتصال بالعقل الفعال لا يتم إلا عن طريق المعاناة العقلية، وللنظر فى المعقولات أى باستخدام الحكمة الحشبية، فذلك هو الطريق الموصل إلى السعادة العظمى، وهو فى هذا متأثر بأرسطو، وسنرى كيف يسير ابن رشد فى نفس هذا الاتجاه.

٤ - ابن طفيل :

لقد كان عصر ابن طفيل أكثر تحرراً من الناحية العقلية فى ظل حكم الموحدىين الذين أدخلوا الكلام الأشعرى إلى المغرب، وكان لهم ولع بالفلسفة. وقد اشتهر ابن طفيل بقصته الصوفية حى بن يقظان، ولكن الغرب اللاتينى عرفه أولاً من خلال نقد ابن رشد لكتاب ابن طفيل فى النفس (وقد فقد هذا الكتاب)، حيث (١) ولد أبو بكر بن عبد الله بن طفيل فى قاس من إقليم غرناطة، وكان واسع المعرفة درس الطب والرياضيات والتنجيم والفلسفة ميلاً لحياة العلم والتأمل وكان فى مطلع حياته حاجباً لحاكم غرناطة، ثم لم يلبث أن انتقل الى مراكش على عهد دولة الموحدىين وأصبح وزيراً وطبيباً للخليفة أبى يعقوب يوسف، وقد لقى ابن رشد وقدمه الى الخليفة فعهد اليه بشرح كتاب ارسطو. وقد توفى ابن طفيل فى مراكش عام ٥٧١ هـ.

يعترض على توحيد ابن طفيل بين العقل الهولاني في الإنسان والقوة الخييلة، فهو يرى أن الخييلة يمكنها بعد طول الممارسة ان تتقبل المعقولات ومن ثم فليست بنا حاجة الى القول بوجود عقل آخر غيرها.

أما قصة حى بن يقظان فقد سار فيها ابن طفيل على منوال ابن باجة في تديير المتوحد من حيث اهتمامه بالعلاقة بين الفرد والمجتمع، ولكن ابن طفيل يختلف عنه في تركيز إهتمامه على الفرد وحده، وهو لا يقصد أن الفرد يستطيع أن يعيش بمعزل عن المجتمع كما ظن بعض المؤرخين والمفسرين للقصة، إذ أنه يستمد إلهامه من إشراق العقل الفعال الذى هو مصدر العلم والمعرفة للإنسان أفراداً وجماعات. وذلك على الرغم من أن القصة تبين فى الظاهر كيف يستطيع الإنسان دون استعانة خارجية أى بدون معلم أن يصل إلى معرفة العالم العلوى ومعرفة الله والخلود.

وكان ابن طفيل يحيل إشراق العقل الفعال إلى ذات الفرد فتصبح كما لو كانت قادرة بذاتها على التدرج على مراتب المعرفة حتى تصل إلى الكمال المنشود، أو كأن اشراق العقل الفعال يستتر فى اللاوعى أو فى العقل الباطن للفرد، ويكون على هذا الفرد المتوحد أن يكشف عنه بنفسه حتى يصل إلى إدراك الحقيقة الكاملة فيتضح له فى النهاية التطابق التام بين ما توصل اليه بنفسه وما يقول به الوحي المنزل على لسان النبي، فإذا أضفنا إلى هذا كيف يتم الوحي عن طريق العقل الفعال - كما يقول فلاسفة الاسلام نجد ان التكشف التدريجى للمعرفة عن «حى» الذى يتم بمساعدة العقل الفعال دون أن يدرك ذلك «حى» فى بداية الأمر - ستهى إلى العقل الفعال ثم إلى الحضرة الإلهية، فتتجلى لحي حقيقة معرفته وان الشريعة تتفق مع الحقيقة إذ أن لهما مصدراً واحداً، وهو لا يستطيع أن يصل الى هذه الغاية إلا إذا استعمل منهج التأويل للنصوص الدينية بتجربتها من مدلولاتها الحسية التى ما وضعت إلا لتفى بحاجة عامة المؤمنين الذين يكتبون بالظاهر وبالنظرة السطحية.

ابن سينا يرمز بحى بن يقظان إلى العقل الفعال أما ابن طفيل فانه يرمز به إلى العقل البشرى الطبيعى فى سعيه الى المعرفة وإلى الكمال حتى يتجلى له النور الإلهى وينعم بالدخول إلى الحضرة الإلهية.

تفصيل القصة :

تجرى أحداث القصة على جزيرتين الأولى يسكنها مجتمع إنسانى تقليدى تسود فيه الشهوات والنزعات الدنيا، وأهله يحاكون الحقائق بأمثلة الخيال، واعتقادهم الدينى سطحى ساذج، فهم يقبلون ظاهر النصوص بمدلولاتها الحسية، وقد جاء القرآن على هذه الصورة لكى يخاطب هؤلاء العامة الذين يرفضون جميع صور التأمل العقلى، ويمزفون عن التعمق واستبطان النصوص وتأويلها.

وقد ظهر فى هذه الجزيرة فتیان احدهما سلامان والآخر أيسال تميزا عن أهل الجزيرة بالفضل وسمو النظر العقلى وتتغلبهما على الشهوات. وكان الأول ذا نزعة عملية فنجدته يسائر العامة ويقبل دينهم فى الظاهر ولا يلبث أن يسيطر عليهم.

أما الثانى فانه ينزع نزعة عقلية صوفية ويعتزل مجتمع الجزيرة، ويولى وجهة نحو جزيرة مجاورة يظن أنها قفر من السكان. وهذه هى الجزيرة الثانية التى تجرى عليها أحداث القصة، فى هذه الجزيرة يسكن حى - بن يقظان، وهو قد نشأ فى هذه الجزيرة، وترعرع على الفطرة، وقد يكون قد التقى به فى اليم طفلا فاستقر على الجزيرة، أو يكون قد تولد طبيعياً من العناصر الطبيعية، وقد تكلفت به طيبة فأرضعته، وهذه إشارة إلى التكافل الموجود بين الكائنات من نبات وحيوان وإنسان. ثم أخذ يدرج فى مدارج المعرفة، فتعلم بنفسه كيف يكفى حاجاته المادية وقد كافح حى حتى خرج من الطور الحيوانى الاول ثم انبعث لديه شعور دينى مصدره التعجب من اكتشافه للنار. وهو يمضى فى حياته البريئة من المادة فيرعى النبات والحيوان ويعنى بنظافة جسمه وملبسه ويحاول تصحيح حركاته، ويقتصر فى أكله على ما يقيم الأود فلا يسرف فى الغذاء أو فى أكل اللحوم ثم هو يمر خلال حياته فى سبعة مراحل كل منها سبع سنين يصل فى نهايتها إلى حالة الفناء فيصير عقلا خالصاً فتكون روحه مرتبطة بالعالم العلوى، وتكون غايته أن يلتمس الواحد فى كل

شئ، وأن يشهد الحضرة الالهية، فيرى الطبيعة كلها تنزع إليه، ويرى التجلى الإلهي شاملاً ويكون عمره قد أشرف على الخمسين، وحينذاك يحدث اللقاء بينه وبين أبسال الذى هجر الجزيرة الاولى ليعتكف فى الثانية زاهداً فى الدنيا وفى مجتمع الناس وقد كان تفاهمهما فى بداية الأمر، ولكن أبسال فهم لغة حى، واكتشفا أن العقيدة الدينية السائدة فى مجتمع الجزيرة الاولى قد إنتهى اليها حى وعرفها بدقة أكثر كمالا بهداية العقل الفعال، وعرف أبسال أن العقيدة ما هى إلا رمز للحقيقة الروحية المحجوبة عن البشر بسبب تعلقهم بالعالم المادى المحسوس وعاداتهم الاجتماعية، وإنه لكى تنكشف جوانب الحقيقة يجب إستخدام منهج التأويل الرمزى، فالعقيدة ظاهر وباطن ولكنها فى حقيقة أمرها شئ واحد يفهمه العامة على مستوى حياتهم المادية وإدراكاتهم المشوّه بالخيال، ويفهمه الخاصة أو المتوحدون على مستوى الكمال العقلى بحسب إدراكاتهم.

وتمضى القصة فنجد حى يصحب أبسال فى رحلة إلى الجزيرة المجاورة لكى يخرج أهلها من حالة الجهل ويعلمهم أسرار الحقيقة. ولكن حى لاحظ أنه كلما أمعن فى شرحه الفلسفى كلما ازداد نفور الناس منه حتى واجهوه بالعداوة، فاضطر إلى الرحيل هو وأبسال عن الجزيرة عائدين إلى جزيرتهما الخالية، لكى يعتكفا لعبادة الله عبادة روحية خالصة حتى يدركهما الموت. وقد أدركا بالتجربة أن مجتمع البشر لا أمل فى شفائه من الجهل والسطحية، وإن الحقيقة لا يقوى على طلبها وإدراكها سوى قلة من المتوحدين ممن لهم قوة الإرادة والقدرة على التخلّى عن مطالب البدن وحاجات الدنيا.

لقد اتضح لهما إذن أن العامة لا قدرة لها على إدراك الحقيقة، وأن النبى محمداً كان على حق حينما عرض عليهم الحقائق الدينية فى صورة أمثال حسية ولم يجهر لهم بالمكاشفات النورانية الكاملة، تلك التى لا يدركها سوى قلة من المتوحدين أى الفلاسفة المتصوفين .

* * *

ما الذى يقصده ابن طفيل من قصته؟

لقد قال البعض إنه يقصد من وراثتها إستعراض أحوال الانسان لو لم ينزل عليه وحى، وكيف أنه يستطع وحدة بدون معلم أن يصل إلى حقائق الوحي وأصول العقيدة.

ويرى البعض الآخر أنه يقصد بهذه القصة بيان التطابق بين النقل والعقل، بين الدين والفلسفة من حيث أنهما يعبران عن حقيقة واحدة، فالدين يصورها بصورة حسية والعقل يكتشفها ويصوغها فى قالب عقلى.

على أن ما أورده ابن طفيل من تقابل بين العقيدة والفلسفة قد يوحى بأن ثمة تعارضاً بين الدين والفلسفة وأنه لا التقاء بينهما بدلالة نفوز العامة من شرح الفيلسوف للعقيدة، ولكن الواقع أنه لا يوجد أى تعارض مطلقاً كما ذكرنا وأن التعارض يرجع إلى اختلاف مستوى الإدراك عند كل من العامة والفلاسفة.

وعلى أية حال فإن هذا الموقف يرجع إلى ما سبق أن أشار إليه الغزالى من ضرورة حماية عقيدة العوام من مغبة النظر العقلى ومخاطره، ولهذا فقد ميز بين مفهوم العامة للدين ومفهوم الخاصة له. وهذا لا يقدح فى الدين نفسه.

غير أننا نلاحظ أن هذه القصة إنما تصل بنا إلى نتيجة مؤداها أنه فى الوقت الذى يمكن فيه تبرير لإرسال الرسل إلى عامة الناس الذين يعجزون عن الوصول إلى أصول العقائد بدون معلم أو مرشد خارج عن أنفسهم، نجد أ المتوحدين ليسوا بحاجة إلى الرسل لانهم يستطيعون الوصول الى حقائق الوحي بعقواهم وبهداية العقل الفعال.

وأخيراً فإننا نرى كيف أن ابن طفيل قد نجح فى التعبير فى هذه القصة عن التقاء الحكمة المشرقية بالفلسفة اليونانية، وأن محاولته هذه تعد استمراراً لمحاولات ابن سينا والسهورردى بهذا الصدد.

ثم أن محاولة الربط بين العقيدة والفلسفة باعتبارهما وجهين مختلفين لحقيقة واحدة، واستخدامه التأويل بهذا الصدد، وهذه المحاولة ستردد صداها عند ابن رشد معجبا بابن طفيل، ولكنه لم يشاركه نزعته الصوفية الافلاطونية، وسار فى طريق تخلص الارسطية من الشوائب الافلاطونية كما سنرى .



(تابع) الحركة الفلسفية في المغرب الإسلامي

أبو الوليد بن رشد (١)

الشارح الأكبر

(٥٢٠ / ٥٩٥ هـ - ١١٢٦ / ١١٩٨ م)

نشأته وسيرته:

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد المولود في قرطبة سنة ٥٢٠ هـ - ١١٢٦ م وكانت قرطبة في ذلك العصر من أهم مراكز العلم والحضارة الإسلامية في الأندلس. أما أبوه فهو القاسم أحمد قاضي قرطبة، وكان جده أبو الوليد من ألمع فقهاء الأندلس وأكثرهم تضلعا، وقد ولى منصب قاضي القضاء في الأندلس،

(١) استقينا ما أورده عن ابن رشد من المصادر التالية :

- تاريخ الفلسفة في الإسلام : تأليف دي بور ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة. الطبعة الثالثة ١٩٥٤ ص ٢٩٤.

- تاريخ الفكر الأندلسي : تأليف أنجيل جنثال بالنيابا، ترجمة حسين مؤنس ص ٢٥٢ وما بعدها.

- ابن رشد وفلسفته الدينية : للدكتور محمود قاسم.

- مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد : مقدمة وتحقيق الدكتور محمود قاسم.

- ابن رشد : عباس محمود العقاد - سلسلة نواحي الفكر العربي.

- تاريخ الفلسفة العربية : حنا الفخوري - الجزء الثاني.

- مقال ابن رشد : كارادنو (دائرة المعارف الإسلامية).

- Munk, *Mélange de Philosophie Juive et Arabe*, Paris 1859.

- Ernest Renan : *Averroes et l'Averrisme*, Paris 1900.

- Gauthier : (L.) *Iben Rochd*, Paris, 1900.

- Quadri : *Lea Philosophie arabe dans l'Europe médiévale des origines a Averroes*, traduit par Roland Huart, Payot, Paris 1947.

وعرفت له مباحث جلييلة فى الفلسفة وفى الفقه وفى الشرعيات على وجه العموم. نشأ ابن رشد إذن فى بيت علم ودين فأقبل منذ نعومة أظفاره على ضروب المعرفة التقليدية التى كان يموج بها العصر، وكان يحدوه شغف كبير للاستزادة ومتابعة القراءة والدرس، ودرس ابن رشد الفقه أولا على مذهب مالك، ثم عكف على الادب شعره ونثره فأخذ منهما بنصب كبير ولم يفرغ من دراسته الادبية حتى انصرف إلى الطب والرياضيات والحكمة. وكان من بين أساتذته فى هذه العلوم، ابن بشكوال، وابن مسرة، وأبى جعفر هارون.

وسمع به عبد المؤمن الموحدى الذى خلف ابن تومرت ، فدعاه إلى مراکش واستعان به فى إنشاء المدارس ومعاهد العلم وتنظيمها.

وبعد هذه الفترة نجد أن ابن رشد يتصل بأبناء زهر الاطباء، فتكون ثمرة هذا الاتصال كتاب «الكليات» وقد ألفه ابن رشد فى مباحث الطب النظرى وقد عرف هذا الكتاب عند الأوربيين فى القرون الوسطى باسم Colliget وقد أكمل أبو مروان بن زهر الجزء العملى لهذا الكتاب فى كتاب أسماه «التيسيره» ويقال أن أبا مروان وضعه بإيعاز من ابن رشد لتكتمل به الموسوعة الطبية العربية.

ونجد أن ابن رشد بعد ذلك يتصل بأبى يعقوب يوسف حوالى سنة ١١٦٩م وهو الذى خلق أباه عبد المؤمن على دولة الموحدين فى مراکش . وكان أبو يعقوب مجبا للعلم والعلماء، ميالا للفلسفة ومباحثها. وكان وزيره ابن طفيل قد أشاد فى مجلسه بذكر ابن رشد ومنزلته العملية، فاستدعاه الخليفة ، وأكرمه، وجعله من خاصته. وتحقق الخليفة من فضله وعمله، فقد لاحظ انصرفه إلى الدرس والمطالعة، وابعاده عن مجالس اللهو، فعينه قاضيا فى اشبيلية عام ١١٦٩م، ثم عينه سنة ١٧٧١م قاضيا فى قرطبة، ثم استدعاه عام ١١٨٢م وعينه طبيبا خاصا له، ثم لم يلبث أن عينه قاضيا لقضاء قرطبة.

وفى خلال هذه الفترة، وأثناء صلته بأبى يعقوب، عكف ابن رشد على تلخيص كتب أرسطو وتفسيرها، وتوصل إلى تلخيصها - إلى حد ما - من شوائب الأفلاطونية المحدثة. ويقال أن ذلك كان بفضل توجيه ابن طفيل له بعد أن شكأ إليه

الخليفة من عموص النصوص الارسطية المترجمة إلى العربية.

وظل - رشد محتفظا بمكانته الممتازة لدى أبي يوسف الملقب بالمنصور والذي خلف أباه ، أبا يعقوب ، في الحكم عام ١١٨٤ م. ولكن ارتفاع منزله أبي الوليد لدى بيت الخلافة أثار الحسد والحقد عليه لدى الفقهاء الأمر الذي دفعهم إلى توجيه نهمة الكفر والزندقة إلى الفيلسوف ابن رشد عام ١١٩٥ م. وقد اختلف الروايات في طريقة تكفيره، إلا أنها ترجع في مجملها إلى اشتهاه بالبحر في علوم الاوائل من الفلاسفة. واجتمع له فقهاء قرطبة وقضاةها، واستجوبوه ، ثم عملوا محضرا بكفره وزندقته واتهموا تعاليمه بأنها كفر محض، وصرحوا باللعة على من يقرأه، فأمر الخليفة بإحراق كتبه علانية ومنع تداولها ، وسرى هذا الامر على كتب الفلاسفة جميعا فأحرقت، ماعدا كتب الطب والحساب ومبادئ علم الهيئة. وقد كان من الممكن أن تؤدي هذه المحنة بحياة ابن رشد لولا بقية تقدير لهذا الفيلسوف في نفس الخليفة الذي أمر بالاكتفاء بنفيه إلى قرية يهودية تقع إلى الجنوب الشرقي من قرطبة وتسمى ايسانة.

وحقيقة الأمر أن أبا يوسف - وكان في حرب مع ألفونس التاسع ملك قشتالة - أحس بحاجة إلى استجلاب رضا الشعب ومؤازرته له، وكانت للفقهاء سلطة كبيرة على جموع الناس وكافتهم، فاستجاب أبو يوسف لدعواهم وأنزل العقاب بأبي الوليد، وهذا هو السبب الحقيقي لنكبة ابن رشد. وظروف المحنة هنا تكاد تتطابق مع ظروف المحنة التي أودت بحياة السهروردي الشاب في المشرق الذي تألب عليه الفقهاء فاستجاب صلاح الدين لدعواهم إبان فترة الحروب الصليبية. ولكن الخليفة ما لبث - بعد أن هدأت الاحوال - أن أخلى سراح ابن رشد، وأباح دراسة الفلسفة ، ويقال أن جماعة من وجهاء أشبيلية توسطوا لدى الخليفة للإفراج عن الفيلسوف ، فأفراج، ودعاة إلى بلاطه في مراكش ، حيث توفي سنة ٥٩٥ هـ / ١٩٨ م وعمره اثنان وسبعون سنة، ودفن بمراكش ثم نقل جثمانه إلى قرطبة حيث دفن إلى جواره أجداده.

آثاره:

أولا - مؤلفاته الفلسفية والكلامية التي وضعها بنفسه :

- ١- تهافت التهافت.
- ٢- المقدمات فى الفلسفة وهو فى اثنى عشر مقالة معظمها فى المنطق.
- ٣- مقالاتان عن اتصال العقل الفعال بالإنسان وموجز فى المنطق.
- ٤- رسائل أخرى بقيت لنا ترجماتها العبرية.
- ٥- فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال .
- ٦- الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة.

ثانياً - مؤلفاته فى الفقه والفلك والطب :

- ١- بداية المجتهد ونهاية المقتصد.
- ٢- رسالة عن «حركة الفلك».
- ٣- كتاب عن «استدارة فلك السماء والنجوم الثابتة».
- ٤- مختصر لكتاب المجسطى ، ولدنيا ترجمة عبرية له.
- ٥- كتاب الكليات.
- ٦- وضع ابن رشد شروحا على أرجوزة ابن سينا فى الطب ، وشروحا على بعض مؤلفات جالينوس.

ثالثاً - شروحه على مؤلفات أرسطو:

- ١- وضع ابن رشد شروحا مطولة لكتب أرسطو الثمانية : البرهان السماع الطبيعى ، والسماد والعالم ، والنفس ، وما بعد الطبيعة.
- ٢- وضع ابن رشد أيضا شروحا متوسطة للكتب السابقة، وأضاف إليها شرحا للاورجانون، ومعه كتاب إيساغوجى لفرفوربوس وشروحا لكتاب «الكون والفساد» و «الآثار العلوية» و«الإخلاق إلى نيقوماخوس».

٣- ولابن رشد شروح صغرى للكتب السابقة ما عدا كتاب الاخلاق وكتاب الطبيعيات الصغرى .

وقد شرح ابن رشد كذلك المقالات التسع الاخيرة من كتاب «الحيوان» وتوجد ترجمات لاتينية لهذه الكتب كلها، كما توجد تراجم عبرية لأكثرها أما فى العربية فلم يبق منها إلا القليل .

ولابن رشد تلخيص لكتاب الجمهورية الأفلاطونية، سماه «جوامع سياسة أفلاطون» .

مجهوده الفلسفى :

لا نريد أن نعرض بالتفصيل لمجهود ابن رشد الفلسفى - وقد تصدى لهذا العمل فى موضوع آخر - ولكننا نكتفى باستعراض الخطوط العريضة لعمله فى هذا المجال .

١- ابن رشد وأرسطو : كان ابن رشد يعتقد أن الحق ما جاء به أرسطو ، ولهذا نراه بمتصغر شأن علم الكلام الإسلامى وينقد مدارسه ، لان هذا العلم - فى نظره يحاول أن يثبت أشياء يتعذر إثباتها عن طريق منهاجه . وقد تعصب ابن رشد للمنطق الأرسطى وكان يرى أن سعادة الانسان تكون على قدر مرتبته فى معرفة المنطق .

وكذلك فقد تصدى لشرح التصور الأرسطية ولخصها وعلق عليها ، وحاول جاهداً تخليصها من الشوائب الأفلاطونية الحديثة ، ومع هذا فلا يمكن أن يقال أنه اقترب تماماً من أرسطو الحقيقى ، بل لقد تأثر ببعض آراء الشراح وكانت له تفسيراته وآراؤه الخاصة التى يعرضها فى سياق شروحه ومؤلفاته .

٢- التوفيق بين الفلسفة والدين - على أن أهم مواقف ابن رشد وأكثرها صالة فى مجال النظر الفلسفى هى محاولة التوفيق بين الحكمة والشريعة أى بين لفلسفة والدين . ويرى ابن رشد أن ما جاء فى الكتاب حق وأن الإيمان به واجب ، كذلك فإن الدين يوجب النظر العقلى الفلسفى ، إذ الفلسفة لا تناقض الدين بل

تدعمه وتفسر رموزه. والعلم على وجه العموم موافق للدين، موافق للعلم، وحقيقته الامر أن للشرع ظاهراً وباطناً فإذا خالف الظاهر الباطن وجب رويله، ولكن التأويل يجب أن يُحصَر في أهل البرهان أي الفلاسفة، فهم وحدهم الدين يستضعون فهم مرامية على ضوء العقل، والعقل هو الذى يبين ما يمكن تأويله وعلى أى وجه يكون التأويل، وهو الذى يكشف عن الحقايق العليا، على أنه يجب حجب تأويلات الفلاسفة عن العامة. ولا يصح تأويل النصوص الدينية على طريقة المتكلمين، لان أدلتهم لا تثبت للنقد وكذلك أيضاً براهين الفارابى وابن سينا القائمة على معنى الوجوب والإمكان.

وينتهى ابن رشد إلى إثبات أن الشريعة تتفق مع الحكمة، فالعلاقة بينهما كالعلاقة بين النظرية والتطبيق. فبينما تبحث الفلسفة عن الحق المطلق وهو أسمى دين نجد المجال الصحيح للدين ينحصر فى إصلاح الناس بأخذهم بالطاعة والاعمال حتى تتحقق سعادتهم فى المجتمع، وعلى الرغم من اتفاق الدين مع حقائق العلم والفلسفة عن طريق التأويل إلا أنه لا يستهدف إعطاء الناس علماً بل يوجههم إلى ما فيه خيرهم فى الدنيا والآخرة.

٣- الله والنفس والعالم : حاول ابن رشد التوفيق بين القول بحدوث العالم - على رأى الغزالي - والقول بقدمه عند المشائين. ولكنه أظهر فى محاولته هذه ابتعاداً عن الموقف الأول مما سجل اقتراباً ظاهراً من الموقف المشائى ، فهو يرى أن العالم فى جملته وحدة أزلية ضرورية لا يجوز عليه العدم، ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه. والوجود لا يصدر عن العدم وكذلك فإن العدم لا يحصل من الوجود لأن كل ما يحدث هو خروج من القوة إلى الفعل ورجوع إلى القوة بعد الفعل.

ويتألف الوجود الطبيعى من الصورة والهيولى - كما يقول أرسطو - ولا انفصال لإحدهما عن الأخرى إلا فى الذهن، وبذلك تبطل دعوة أفلاطون فى قوله بالصور العيانية المثالية.

وتتظم الموجودات فى مراتب فتوجد الصورة المادية أو الجواهرية فى مرتبة وسطى بين العرض المجرد والصورة المفارقة وكذلك فإن الصورة الجوهرية متفاوتة المراتب

أيضاً، وهى حالات متوسطة بين القوة والفعل.

وتؤلف الصور جميعاً من الذات الإلهية. وهى الصورة الأولى للعالم - إلى الصورة الهيلولانية - وهى أدنى الصور - سلسلة واحدة متصلة بعضها فوق بعض .

أما العالم أو الكون الذى يخضع للتغير فإنه من حيث أزليته يستلزم حركة أزلية تفتقر بدورها إلى محرك أزلى إذ أن العالم غير حادث أو ممكن بل هو كل متحرك منذ الازل ضرورة، وله محرك أزلى هو موجود ومنشئ نظامه البديع بتوسط العقول المحركة المختلفة بالنوع.

والله عاقل ومعقول معاً، ووجوده عين وحدته، إذ الوجود والوحدة فيه ليستا زائدتين عن الذات والله لا يعلم الكليات ولا الجزئيات فذاته منزهة عن كليهما ، ومع ذلك فإن العلم الالهى هو الذى يوجد العالم ويحيط به. والله هو المبدأ والصورة الاولى، والغاية لكل شئ، وهو نظام العالم، وملتقى جميع الاضداد.

وأما الموجودات العقلية فإنها مراتب بعضها فوق البعض الآخر، وهى عقول مفارقة غير مادية لا تقبل الانفعال. ولكل منها فلذة الخاص به، وكلما ابتعدت عقول الأفلاك عن المبدأ الأول كلما قلت بساطتها. وهذه العقول تعقل ذاتها وتعقل المبدأ الأول. والعقل الفعال آخر العقول الكونية وهو عقل واحد متصرف فى النوع الإنسانى.

فإذا ما انتهت سلسلة العقول الكونية عند هذا الحد تنازلاً بدأت مرتبة الصور العقلية المخالطة للمادة وهى النفس الانسانية. والنفس عند ابن رشد كما هى عند أرسطو متعلقة بيدتها تعلق الصورة بالهولوى. ولكن هذه النفوس الجزئية غير خالدة فهى تفتنى بفناء الجسد، وبينما نجد أرسطو يؤكد فناء العقل الهيلولانى فإن ابن رشد على العكس منه - وانسياقاً مع ثامثيوس - قد جعل من هذا العقل جوهرها أزلياً فوق طور النفس لا يحتره الفناء ناء شأنه فى ذلك شأن العقول المفارقة والعقل الفعال. وقد ألحق ابن رشد وظيفة العقل الهيلولانى عند أرسطو بما يسميه بالعقل المنفعل الذى يعتبر مجرد استعداد النفس ، وهو يوجد فى الإنسان ويقضى بفنائه .

على أن العلاقة بين العقل الفعال وهو عقل نوع الإنسان، والعقل الهيلولانى

القابل يحيط بها كثير من المفوض . فلا يمكن أن نحدد أسلوب شعور لاسيما
بوضوح عن طريق علاقة بين عقليين معارفين كل منهما عقل هو جوهر زنى
وكيف تتحقق الازلية والمفارقة والخلود لعقل هيولانى "

إن موقف ابن رشد بهذا الصدد يتعد كثيرا عن الموقف الارسطى كما بسطه
المعلم الاول فى كتاب النفس .

ويرى ابن رشد أن تفاوت الأفراد فى معرفتهم العقلية إنما يرجع إلى مدى قدرة
العقل القابل عند كل منهم لتلقى الصور المعقولة من العقل الفعال .

٤- نظرية الاتصال بالعقل الفعال: كيف يتم إذن الاتصال بين النفس
الانسانية والعقل الفعال؟ أو بمعنى آخر تحصل النفس على الصور المعقولة؟
لقد سبق أن أشار ابن باجة وابن طفيل إلى هذه النظرية قبل ابن رشد .

ويرى ابن رشد أن الاتصال ممكن على هذه الارض ويرجع إلى طريقتين :

طريق الادراك العقلى ، وطرق الحدس الصوفى وهو يفرض إمكان الاتصال باتباع
الطريق الصوفى الهابط من الذات الإلهية، ويرى على العكس من ذلك أن
الاتصال ممكن عن طريق الادراك العقلى الصاعد الذى يبدأ من المحسوس وينتهى
إلى الصور المعقولة التى هى فعل محض، وهذا الطريق الاخير ميسور لكل إنسان،
وأما اتصال الصور المعقولة بنا فباطل ، وتزداد السعادة الانسانية بزيادة الاتصال .

٥- خاتمة: كان لآراء ابن رشد تأثير كبير على محاولات التوفيق بين الدين
والفلسفة عند الفلاسفة اليهود والمسيحيين فى الغرب المسيحي وقد تأثر بآراءه
القدسي توما الاكوينى، ونشأت رشية لاتينية تتعصب لآراء الشارح الكبير وتنهج
منهجه .

ولاشك أن محاولة الفيلسوف اليهودى باروخ اسبينوزا فى التوفيق بين الفلسفة
والدين ، وتأويل النصوص الدينية لكى تلتقى مع دواعى النظر العقلى - لاسيما فى
مقالة فى اللاهوت والسياسة إنما ترجع فى جملتها إلى مجهود ابن رشد وأثره فى
هذا المجال .

﴿ ملحق ﴾

دراسة تحليلية مقارنة
بين المنطق والنحو
ورأى الفارابي فيها



القسم الأول



دراسة تحليلية مقارنة بين المنطق والنحو ورأى الفسارابي فيها

الدكتور محمد أبو ريان - مصر

مقدمة عامة -

بالامس القريب احتفل الباحثون بذكر سيبويه عملاق النحو العربي . واليوم يجتمع في حاضرة العباسيين لتتذاكر معاً أمجاد فيلسوف عربي ترتبط عبقريته الفكرية بدراسات المنطق الارسطي على وجه الخصوص ، ومن هنا جاء البحث الذي أقدمه الى هذا المؤتمر الموقر ، وهو الصلة بين سيبويه ومنطق الفارابي ، أى عن مدى الارتباط بصفة عامة بين المنطق والنحو ، واضعین فى اذهاننا أن يكون منطلقنا فى هذا البحث من أقوال الفارابي ، التى تثير امامنا فى هذا المجال مشكلات عدة .

واذا كان كل موضوع انما يبدأ بخلفية تاريخية ، ومن ثم فقد اتضح لنا بصفة مبدئية ان هذه المشكلة بدأت على وجه الخصوص عند السفسطائيين ، ونحن نعرف كيف اهتم هؤلاء الشكاك اليونانيون بمبدأ النسبية واستطاعوا عن طريق التلاعب بالالفاظ ان يضعوا امام الذهن مشكلة المنطق بكاملها ، أى مشكلة قوانين الفكر الاساسية ، وكانت اللغة وضبطها هى الاداة التى تمكن بها السفسطائيون من هدم أسس الفكر ومعانيه . وكان على «سقراط» أن يقوم بدوره البطولى فى عالم الفكر فيحدد معانى الألفاظ ، ويُعيد إلى التصورات العقلية مكائنها فى عالم الفكر الإنسانى . وقد أكمل أرسطو المنطق وكانت النقطة الرئيسية التى تنجح أرسطو فى معالجتها هى أنه ربط بين احوال النفس والفكر وبين ألفاظ اللغة ، أى حدد مباحث الألفاظ وقسمها على ضوء مباحثه فى التصورات .

وإذا كانت اللغة ، وهى موضوع ضبط علم النحو، انما تنتظر الى الالفاظ من ناحيتين، والاولى من حيث أفرادها وتقسيمها الى اسماء وافعال وحروف ... الخ ، والثانية من حيث تركيبها، أى ارتباطها على هيئة جمل Sentences مفيدة، فكذلك الحال فى الفكر وهو موضوع المنطق، فإن أرسطو يقسمه إلى الأفكار المفردة وهى التصورات Concepts ولأفكار المرتبطة فيما بينها وهى القضايا Prop-ositions إذن فتقسيم أرسطو المنطقى للتصورات يتفق تماما مع التقسيم اللغوى للالفاظ ، هذا فضلاً عن أن المعلم الأول (١)، قد أقام لوجه مقولات، Categories على اساس لغوى، كما يقول ترندلبرج Trendleberg ، وكما هو واضح من سياقها.

فإذا انتقلنا الى المدرسة الرواقية فأننا نلاحظ ازدياد ارتباط المنطق بالنحو فى هذه المدرسة عنه عند أرسطو. فالرواقيون يقسمون المنطق الى الخطابة التى هى نظرية القول المتصل به الى الديالكتيك وموضوعه القول الذى يتوزع بين السائل والمجيب، ولما كان الفكر والتعبير مرتبطين أشد الارتباط . لهذا فقد انقسم الديالكتيك إلى قسمين عند الرواقيين، احدهما يدرس التعبير والآخر يدرس ما يعبر عنه. أو بمعنى آخر ، فإن الديالكتيك له صورتان رئيستان وهما اللفظ والفكر. وأستمرت الصلة تتوثق وتزداد بين المنطق والنحو عند شراح أرسطو فى العصور التالية وذلك حتى مطلع العصور الوسطى فى الشرق والغرب.

ففى المشرق العربى، أى إبان ازدهار الحركة المنطقية والفكرية فى الاسلام اتخذت مشكلة هذه الصلة شكل حوار مفتوح بين النحويين والمنطقة

والحق أننا لا نستطيع أن نصدر احكاما سريعة فى هذا النوع، إذ أنه لم يكتب إلى الآن تاريخ حقيقى للنحو العربى حتى تتضح من خلاله العوامل التى اثرت فى نشأته، وهل كان المنطق من بينها حقاً به.

ويمكن وضع فرض أولى قبل المعالجة التاريخية والموضوعية لهذه المشكلة. فالنحو قد اكتملت اسبابه واصبح صناعة فى نفس الوقت الذى ترجمت فيه

(1) Mckoen, R, the Basic work of Aristotle, Gategorias, ch, 5

كتب المنطق الى اللغة العربية، أى قرابة منتصف القرن الثانى للهجرة، فهل يمكن القول افتراضا بأن النحو قد وضع على يد الخليل وسيبويه بتأثير من المنطق؟ وإذا اعوزنا الدليل التاريخى، فربما استطعنا عن طريق التحليل الموضوعى ان نصل الى التذليل على صحة هذا الفرض الاولى الذى وضعناه. ويجب أن نشير فى وضوح، الى أن مشكلة الصلة بين المنطق والنحو العربى ظهرت واضحة فى القرن الثالث الهجرى، واتخذت شكل خصومه عنيفة فى القرن الرابع الهجرى، حينما تغلغلت العلوم الفلسفية فى عقول الناس وركبت موجة الثقافة الإسلامية إبان ازدهارها.

الفارابى وإسهامه فى حل هذه المشكلة:

وإذا كان الموضوع يثير اهتمامنا بصفة علمة، الا أنه يتعين علينا، ونحن بصدد الاحتفال بذكرى الفارابى، ان نحدد مدى اسهام المعلم الثانى فى هذه المشكلة وفى محاولة تحديد الصلة بين المنطق والالفاظ على وجه العموم. وقد خصص ابو نصر بالفعل مواضع متعددة، فى رسائله، وفى كتبه لبحث هذا الموضوع، يذهب الفارابى فى كتبه الهام « إحصاء العلوم » إلى القول :

« فصناعة المنطق تعطى بالجملة القوانين التى شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق فى كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات، والقوانين التى تحفظه وتحوله من الخطأ والزلل والغلط فى المعقولات، والقوانين التى يمتحن بها فى المعقولات ما ليس يؤمن ان يكون قد غلط فيه غالط. » (١).

يتضح لنا من هذا النص ان الفارابى يرى ان صناعة المنطق ترتبط ارتباطا وثيقا بالمعقولات، اى بالفكر. فالمنطقى هو الذى يضع القوانين الانسانية التى تعصم الذهن من الوقوع فى الخطأ فى عمليات الفكر، اى أن المنطق عند الفارابى علم ينصب على المعقول وليس على المحسوس، حيث يبحث فى العلاقات Relations والروابط المعقولة بين أفكار Ideas وليس بين أشياء أو موجودات حسية.

(١) الفارابى، إحصاء العلوم، تقديم وتحقيق وتعليق د. عثمان امين، دار الفكر العربى، ص ٥٣

والمواقع أن هذا الموقف من حانب الفارابى قد تجاوزه المناطقة الإسلاميون ولايسما الأصليون منهم، وذلك حينما اعتسروا أن ما فى الذهن هو بعينه فى العيان، وبدا اصبح المنطق الصورى منطق وجود وليس منطق فكر فحسب. ذلك لان هؤلاء اكتشفوا ان العلاقات والروابط التى توجد بين الموجودات أو الاعيان، كما يقول الإسلاميون. وهناك مباحث عديدة فى المنطق الاسلامى لاحصر لها تتجه هذا الاتجاه، ومع ذلك فالفارابى حينما يتكلم فى موضع اخر عن علاقة المعقولات بالالفاظ واما موضوعات المنطق وهى التى فيها تعطى القوانين فهى المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ والالفاظ من حيث هى دالة على المعقولات (٢) فأننا نراه يشير الى أن الالفاظ انما تدل على المعقولات، والمعقولات تدل على الالفاظ. ومعنى هذا أن هناك علاقة وثيقة بين اللفظ ومحتواه Content المعقول ، اى بين الفكر واللغة، ولا يمكن أن يوضع معقول أو فكر تحده قوانين معينة فى قوالب، اى الفاظ، لقوانين لها ولا قياس ولا موازين تحدها، ومن هنا جاءت الرابطة الوثيقة بين المنطق والنحو من حيث ان النحو هو علم ضبط اللغة التى هى قوالب الفكر ، ومن ثم فان قوانين ضبط هذه الالفاظ لابد من ان تتطابق مع قوانين ضبط الفكر الذى يشكل محتوى هذه الالفاظ لان الالفاظ فى معظمها غير عملية، أى انها أصوات دالة على معان فى معظمها - ولا يمكن للمعنى Meaning ان يرتبط بلفظ غير دال عليه دلالة محكمة بناء على الرباط الوثيق بين الفكر واللغة الذى اكتشفه علماء اللغة. اذ ليست اللغة مجرد اصوات، بل هى اصوات لها دلالات ومعانى، وهذا هو الاساس فى اللغة التى تخضع للقياس النحوى.

وفى نظرى استطيع أن أصنف الألفاظ التى تكون من هذا النوع فى جميع اللغات وأميزها عن الألفاظ التوقيفية ، اى ذات الدلالة التعسفية كأسماء الأعلام التى قد لا تعنى شيئاً. فالطائفة الأولى من الالفاظ هى التى أطلق عليها ألفاظ منطقية Rational words أما الطائفة الثانية طائفة الألفاظ الخالية من الدلالة Meaningless وهى الالفاظ اللانطقية Irrational أو غير المعقولة.

ثم يؤكد لنا الفارابي الصلة بين المنطق والنحو فى موضوع آخر بقوله :

« وهو يشارك النحو بعض المشاركة بما يعطى من قوانين الألفاظ ، ويفارقه فى أن علم النحو انما يعطى قوانين تخص الفاظ امه ما ، وعلم المنطق يعطى قوانين مشتركة تعم الفاظ الامم كلها ، فان فى الالفاظ احوالا تشترك فيها جميع الامم مثل ان الالفاظ منها مفردة ومنها مركبة . والمفردة اسم وكلمة واداة ، وأن منها ما هى موزونة وغير موزونة ، وأشباه ذلك » (١)

وفى تفسير العبارة الأخيرة التى تذكر أن هناك اختلافات بين لغات الامم يختص بالالفاظ بورده الفارابي النص التالى :

« وها هنا أحوال تخص لساناً دون لسان مثل إن الفاعل مرفوع والمفعول به منصوب والمضاف لا يدخل فيه الف ولام التعريف: فإن هذه وكثيراً غيرها يخص لسان العرب . » (٢)

يبقى اذن ان فروقا غير جوهرية قد يخالها البعض فروقاً أساسية بين الألفاظ كما تصور الفارابي ، لاسيما حين استعرض الاختلافات الموجودة بين لغات الجنس البشرى لكن هذه الفروق ليست بين الالفاظ ذاتها بقدر ما هى علامات البناء الصرف والتعريف وغير ذلك . وقد ادرك هذا الموقف من المناطق المعاصرين لودفيج فيتجنشتين فى قوله وكل علامة معرفة إنما تدل على معناها بواسطة العلامات التى تم تعريفها (٣) ، وقد تختلف اللغة العربية مثلاً فى امرها ، فقد يرى النحوى العربى ان هناك الفاظ متنوعه من الصرف مثلاً ، او قوانين معينة لاستخدام ادوات التعريف أو أسماء الإشارة ... الخ .

ولكن هذه الإختلافات والفروق لا تشكل عبئاً كبيراً على المعنى وهو الذى يعيننا فى بحثنا هذا عن العلاقة بين اللغة والمنطق . إذ أن هذه الخصائص التى توجد فى كل لغة على حده بعد تعدد من سمات كل لسان . فإذا حدفنا معظمها فإن هذا

(١) المرجع السابق، ص ٦٠ - ٦١

(٢) المرجع السابق ص ٦١

(٣) Wittgenstein, L. Tractatus 3. 261

الحذف أو الاسقاط لا يحدث وحده خللاً خطيراً في المعنى أو في العملية العقلية الأساسية المضمرة التي يقوم بها النحاة والتي أشرنا إليها. ولكن الفارابي بعقليته التصنيفية لا يريد المزج بين المنطق والنحو، بل يسعى إلى أن يضع فواصل أساسية بينهما احتراماً لمبدأ التصنيف الذي قام عليه كتاب تصنيف العلوم، ولم يقطن كثيراً إلى التداخل الواضح بين بعض العلوم وبعضها الآخر كما هو ظاهر فيما بين المنطق والنحو: زو المنطق واللغة على وجه العموم. ومن هنا جاء نصه الذي أشرنا إليه. والدليل على هذا الرأي الذي أوضحناه ان الفارابي يذكر في نفس الموضوع الذي أشرنا إليه والذي يتكلم فيه عن اختلاف قواعد النحويين باختلاف اللغات، ويورد العبارات التالية: «كقول النحويين من العرب ان أقسام الكلام في العربية اسم وفعل وحرف. وكقول نحوى اليونانيين: اجزاء القول في اليونانية اسم وكلمه وأداة. وهذه القسمة ليست توجد في العربية فقط، أو في اليونانية فقط، بل في جميع اللسان، وقد اخذها نحويو العرب على انها في العربية ونحويو اليونانيين على أنها في اليونانية» وواضح من هذا النص أن المؤلف يعترف بأن اصحاب اللغات وان اقاموا النحو لديهم على قوانين يخالفونها مشتقة من لغاتهم، إلا أن الفروق الأساسية انما ترجع إلى المسميات وليس إلى دلالات المعاني، ذلك أن الفارابي نفسه يقول كما هو واضح في هذا النص وهذه القسمة ليست انما توجد في العربية فقط .. بل في جميع اللسان، وهذا يدل على ان هذا التقسيم مادامت تشترك فيه جميع اللسان دون وعى عند كل لسان بأصله لديه، فيتعين اذن ان يكون الاصل والمصدر الحقيقي لهذه التقسيمات هو المنطق الإنساني العقلي الذي يشترك فيه البشر جميعاً على السواء، بقطع النظر عن تباين واختلاف لغاتهم والسننهم.

على أن الذي يعيننا بعد أن أوضحنا مدى العلاقة الوثيقة بين المنطق واللغة ثم بين المنطق والنحو من ناحية أخرى، هو ان نبين ان اصحاب النحو كانوا على علم تام بهذه الصلة الوثيقة ولذلك جاءت تقسيمات النحاة للألفاظ في شبه تطابق مع تقسيمات المناطقة، لأن النحاة لا يستطيعون أن يغفلوا المعاني، معاني الألفاظ ودلالاتها، إلا لما استطاعوا أن يعرفوا الفاعل من المفعول. ذلك لأن كل عملية

نحوية تقتضى الرفع او النصب او الجر لا يمكن لها أن تتم ألياً ، بل لابد لها من أن تمر فى عملية عقلية تستعرض المعنى أولاً، وتستجيب للحدث الواقع مع المعنى، ثم تأتى الصيغ النحوية مستجيبة لهذه العملية العقلية.

والعملية العقلية فى صميمها، أى تلك التى قوامها فحص المعانى والاحداث وربطها ربطاً عقلياً، أى ادراك العلاقات فيما بينها ، هى عملية منطقية من الطراز الاول. فالنحاة حينما يعضون فى طريق تخريج قوانينهم وقواعدهم وتطبيقها على اللغة هم فى نفس الوقت يقومون بعمليات منطقية مضمره، ومن واجبتنا هنا أن نكشف عن هذه العمليات سواء من الناحية التاريخية او من الناحية الموضوعية.

أولاً، من الناحية التاريخية :

لقد خلف لنا أبو حيان التوحيدى وثيقة هامة عن هذا الجانب فى كتاب «الامتناع والمؤانسة» امكن لنا من خلال اقواله التصرف على اراء اصحاب المنطق واءاء اصحاب النحو. فأصحاب المنطق الخلف يفضلون المنطق على النحو ويذهبون الى أنه لا حاجة بالمنطق الى النحو، بينما يحتاج النحو الى المنطق، أما اصحاب النحو الخلف فقد كانوا يذهبون الى عكس هذا الرأى ، إلا أنه ثمة فريقاً ثالثاً توسط بين الفريقين وهم طائفة المشاركين فى الفلسفة وعلوم العربية معاً، وهذه الطائفة تلتزم برأى التوحيدى واستاذه أبى سليمان السجستانى، وهما ينتهيان فى رأيهما الى وجوب الجمع بين المنطق والنحو .

وقد عرض التوحيدى فى النصوص التالية ما يشير الى تناوله الصلة بين المنطق والنحو معبراً عن هذا الوسط بين المناطقة والنحويين.

وبعد القرن الرابع يختلط النحو بالمنطق، والمنطق بالنحو، وكذلك البلاغة اختلطت بالمنطق بحيث وجدنا نحواً فلسفياً أقيمت اسسه على يد ابن يعىش (٥٣٣-٦٤٣) فى القرن السادس والسابع الهجرى. وقد ذهب بعض المناطقة العرب الى القول بأن الالفاظ دلالات المعانى، بمعنى ان اللفظ يتضمن معنى . فاللغة هى وسيلة التعبير عن التفكير او المعانى وهى أداة الحس المقروء أو السمع أو المكتوب.

يقول التوحيدى:

« وبهذا تبين لك ان البحث عن المنطق قد يرمى بك الى جانب النحو والبحث عن النحو يرمى بك الى جانب المنطق، ولولا ان الكمال غير مستطاع لكان يجب أن يكون المنطقى نحويًا والنحوى منطقيًا، خاصة والنحو واللغة عربية والمنطق مترجم .. » (١)

وبعد هذا نجده يستطرد في هذا المعنى ناقلًا عن السجستاني قوله « النحو منطق عربى والمنطق نحو عقلى وجل نظر المنطق فى المعانى، وان كان لايجوز له الاخلال بالالفاظ التى هى كالمثلل والمعارض وجل نظر النحو فى الالفاظ وان كان لايسوغ الإخلال بالمعانى التى هى كالحقائق والجواهر » (٢) ويتضح من هذا النص كما ذكرنا ان الموضوع واحد لكل من المنطق والنحو، ولكن المنطق بالمعنى يهتم، والنحو ينظر فى الألفاظ والحقيقة كما سرى ان هذه الإشارة فيها تجاوز كبير فالمنطق لا يبحث فى معانى الالفاظ من حيث هى كذلك، اى من حيث دلالاتها، بل من صورتها ووضعها التصورى فى القضية، أما النحو فإنه يدرس معانى الالفاظ بطريقة ترتبط اوثنى الارتباط بمحتوى هذه الالفاظ .

على ان التوحيدى رغم انه يحاول التوفيق بين العلمين بحيث يتطلب هذا ان يتعلم المنطقى صناعة النحو، وان يتعلم النحوى، وان يتعلم النحوى صناعة المنطق (وهذا امر أغفله المتأخرون وتجاهلوه) رغم هذا الاتجاه الملحوظ عند التوحيدى، الا أنه مع هذا يعرض للتمييز بين المنطق والنحو فيقول « ان النحو فى كلام العرب يعود بتحصيل ما أتلفه وتعتاده او تأباه عنه وتستغنى بغيره ... مقصورة على عادة جميع اهل العقل، ومن أى جيل كانوا وبأى لغة أبانوا » (٣).

ويستطرد التوحيدى فى كلامه عن التمييز بين هذين العلمين قائلاً -
فالنحوى يرتب اللفظ ترتيباً يؤدي إلى الحق المعروف ... والمنطقى يرتب المعنى

(١) ابو حيان التوحيدى (المقابلات) ص ٢٢ - ٢٤ طبعة مصر ١٩٢٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٩

(٣) المرجع السابق ص ٢٩٠

ترتبا يؤدي الى الحق المعترف به ... والدليل في المنطق مأخوذ من العقل ، والشهادة في النحوى مأخوذه من العرب ، ودليل النحوى طباعى ، ودليل المنطقى عقلى...^(١) .

يتضح لنا اذن من هذه الناحية التاريخية عن الصلة بين النحو والمنطق أمور نجملها فيما يلى -

(١) أن النحو يستند إلى النقل وإلى السماع فى أكثره ، أما المنطق فإنه يستند الى العقل الصرف .

(٢) أن موضوع كل من النحو والمنطق هى اللغة وضوابطها ، فالالفاظ التى يعالجها المنطق هى نفس الالفاظ التى يعالجها النحو ، والقضايا المنطقية هى بعينها الجمل المفيدة عند النحويين واللغويين أما عن الموضوعية بين المنطق والنحو فأنا نفضل ان نرجحها قليلا حتى نستكمل استعراض موقف الفارابى .

يذهب الفارابى فى قوله « فهذا هو الفرق بين أهل النحو فى الالفاظ وبين نظر أهل المنطق فيها : وهو أن النحو يعطى قوانين تخص ألفاظ أمة ، وبأخذ ما هو مشترك لها ولغيرها ، لا من حيث هو مشترك بل من حيث هو موجود فى اللسان الذى عمل ذلك النحو له »^(٢) هنا نجد الفارابى يتعرض للتمييز بين قدر مشترك بين نحو كل اللغات وقدر خاص تختص به كل لغة على حده ، وكان من المفروض أن يعترف الفارابى صراحة بأن القدر المشترك بين نحو اللغات جميعا يجب ان يرد الى المنطق ، ولكنه يثير نوعا من الغموض حول هذا الاتجاه بالعبارة التى يذكر فيها انه حتى هذا القدر المشترك يخضع لمقاييس كل نحو فى كل لغة على حده ولعلنا نتساءل عن الفائدة فى الكشف عن هذا القدر المشترك إذا كان هو بالذات ايضا يرجع الى كل لغة على حده منه وما الفائدة فى تسميته قدراً مشتركاً به ومن الذى أوجب اشتراكه لم يكن العقل الإسلامى صاحب المنطق الأسمى به أما القدر الخاص المعين لكل لغة فقد أشرنا أنه نوع من المواصفات والملازمات

(١) المرجع السابق ص ١٩١ .

(٢) احصاء العلوم ص ٩٢

الخاصة بكل لغة وبطريقة يقطعها يقطع النظر عن العمليات التي ترتبط بها اللغة إرتباطاً وثيقاً والتي تؤسس مشروعيه أغلب قوانين النحو مع اعترافنا بوجود مقارنات سماعية وغير تكوينية في كل لغة، فالمحور الاساسى فى الترجمة ليست الالفاظ وحدها بل دلالات الالفاظ ومعانيها، فلو قدر لجنس آخر غير الانسان أن تكون له لغة و أن تكون لها معان ودلالات مباينة لما هو عنه جنس الإنسان لما استطعنا نقل هذه اللغة الى أى لغة من لغات شعوب هذه الأرض . وهذا هو الذى يعطى للقدر المشترك من القوانين اللغوية بين اللغات الصدارة ، وهذا هو الذى يردّه الى قوانين المنطق .

ولسنا نقترح فيما ساقه الفارابى من أن المنطق يعطى قوانين الألفاظ المشتركة بين سائر اللغات كما يقول فى نصه « والمنطق فيما يعطى من قوانين الالفاظ انما يعطى قوانين تشترك فيها الفاظ الام ، وبأخذها من حيث أنها مشتركة، ولا ينظر فى شئ مما يخص الفاظ أمه ما ، بل يوصى أن يأخذ ما يحتاج إليه من ذلك عن أهل العلم بذلك اللسان » (١) ولكننا نختلف معه فيما يقوله بأن توكل الالفاظ الخاصة بكل صناعة الى أهلها ، إذ أن هذا الرأى لا يدخل فى صميم الصناعة المنطقية وأنا هنا لا نبحث عن جميع الفاظ اللغات بل نبحث عن الألفاظ . التي يستخدمها العقل فى عملياته العقلية والتي يشترك فيها جميع الناس ، فلا يمكن أن تختلف لغة عن أخرى فى الإشارة الى الإسم أو الإداة أو العقل حتى ولو اختلفت هذه المسميات ، فيكون اختلافها سطحياً ظاهرياً . ومعنى هذا أن المنطقى لا يعنى بمصطلحات العلوم والفاظها كلفظ، الأوكسجين، والأيدروجين وغير ذلك . وكذلك ألفاظ الصناعات الأخرى والألفاظ الأخرى الدالة على الأشياء كالمائدة والكرسى والحجرة وغير ذلك فهذه لا تدخل أصلا فى صناعة المنطق، بل جملة هذه المصطلحات تدخل تحت تقسيم أو آخر للمنطق من حيث نوعيتها . فبعضها يدخل تحت مقولة الاسم، والبعض الآخر يدخل تحت مقولة الأداة، والبعض الثالث يدخل تحت مقولة الفعل أو الكلمة . أو بعبارة أخرى يدخل تحت مقولة الموضوع Subject والمحمول Predicate أو الاداة، أو المسند والمسند إليه وهكذا .

ولم يكن تطرق الفارابى الى ألفاظ أهل الصناعات المختلفة إلا نوعاً من التحذير

من الانزلاق بعيدا عن الخط المنطقي، ولا يشجب هذا التحذير العلاقة الاساسية بين اللغة والمنطق، إذ أننا كما نتعامل في المنطق مع الفاظ ذات دلالات رئيسية جوهرية غير معينة أو محددة بصناعة أو بأخرى، كذلك نتعامل في أصول اللغة مع هذه التقسيمات الكبرى. ويترك لاهل كل صناعة بعد ذلك في أن يصنعوا مصطلحاتهم، والفاظهم تحت تقسيم أو آخر من تقسيمات اللغة الكبرى التي قلنا بأنها تقترب الى حد كبير من تقسيمات المناطق. ويورد الفارابي نصاً في كتابه الألفاظ يقول فيه :-

« أن الالفاظ الدالة منها ما هو اسم، ومنها ما هو كلم - والكلم هي التي يسميها أهل العلم باللسان العربي الافعال - ومنها ما هو مركب من الاسماء والكلم. فالاسماء مثل زيد وعمرو... وبالجملة كل لفظ مفرد دال على معنى من غير ان يدل بذاته على زمان المعنى. والكلم هي الافعال مثل مشى ... وبالجملة فإن الكلمة لفظ مفردة تدل على المعنى وعلى زمانه » (١).

يتضح لنا من هذا النص صحة ما سقناه من ادلة على اشتراك المنطق والنحو في التقسيمات الرئيسية التي يوردها كل منهما مع اختلافات بسيطة في التسمية. أما قول الفارابي في النص التالي :-

« ونحن متى قصدنا تعريف دلالات هذه الالفاظ فإنما نقصد للمعاني التي تدل عليها هذه الالفاظ عند أهل صناعة المنطق فقط من قبل أنه لاحاجة بنا الى شيء من معاني هذه الألفاظ سوى ما يستعمله منها اصحاب هذه الصناعة » (٢)

فأنه إنما يقصد تعريف دلالات الألفاظ عند أهل صناعة المنطق وليس على نحو ما يستعمله الجمهور منها فانه ينطبق على هذا القول ما ينطبق على اشارته الى اهل الصناعات او العلوم «انه لا يعنينا في كثير أن نبحث في المنطق، كما يقول، عن الناحية المادية للألفاظ بقدر ما تعنينا الناحية الصورية، وادخال المعاني التي

(١) الفارابي، الالفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق وتقديم محسن مهدي، دار المشرق بيروت ص

٤١-٤٢

(٢) المرجع السابق ص ٤٣

يتعامل بها الجمهور في هذا الباب اخراج للمنطق عن صورته التي يتمسك بها المناطقة إلقاء، أما الذي يعنىنا من استخدام هذه الألفاظ فهى العمليات العقلية التى تدور حول ربط المعانى التى تدل عليها هذه الألفاظ (١) ، إذ اننا لا نعنى بالمعنى ذاته بقدر ما نعنى بقواعد الارتباط الصورى بين هذا المعنى وغيره من المعانى التى تكون الالفاظ صورها المنطوقة. وفى هذا يتفق المنطق واللغة والنحو اتفاقا تاما. وإذا أردنا وضوحا تاما فقد نقول باتفاق المنطق مع فلسفة اللغة Philosophy of language وفلسفة النحو، أى اصول هاتين الصناعتين، ذلك ان الكلام عن الدلالات المستخدمة للالفاظ عند الجمهور أو عند اهل الصناعات لا تفيد شيئا سواء فى دائرة المنطق أو فى دائرة النحو، فليس يهمننا أن يدل اللفظ على إنسان أو حجر أو شيء ما بقدر ما يهمننا معرفة جنس هذا اللفظ إلى أى طائفة من الاقسام الكبرى ينسب هذا اللفظ سواء فى المنطق أو فى اللغة، ووضعه فى النحو: اهو فاعل أو مفعول به ومن ثم فانه يجب استبعاد هذا الجانب المادى، اى الذى يستطرد فى البحث عن المحتوى. إذ أننا بسبيل مباحث تنصب على صورية الفكر وصورية اللغة التى تتمثل فى قواعد النحو والاعراب. وهذا يتضح من قولنا بأن المعانى، اى الدلالات ذاتها لا تهمننا بقدر اهتمامنا بالعلاقات الصورية بين هذه المعانى، وهذا كما قلنا تشترك فيه جميع هذه المباحث.

(١) وينبى ان نشير هنا إلى أن جونلوب فريجه Frege من بين المعاصرين من المناطقة الذى توسع فى موضوع التصور والموضوع «والمعنى والدلالة» وتبعه فى ذلك فنتجشتين. وقد ترجمت أعمال فريجه إلى اللغة الانجليزية بعنوان ،

Translations from the philosophical writings of Gottlob frege, by :
M. Black & Peter Geach, Oxford, 1960

نشير هنا الى هذا الجانب من الدراسات المنطقية واللغوية لازال فى حاجة الى نظر الباحثين فمنذ ما يزيد عن نصف قرن من الزمان لم نطلعنا الدراسات المنطقية بما هو جديد أكثر مما ذهب إليه فريجه وفنتجشتين.



دراسة موضوعية للصلة بين المنطق والنحو

مدخل :

إذا كان القسم الأول من هذا البحث قد عالج مشكلة الصلة بين المنطق والنحو وموقف الفارابي من هذه الصلة - أى أن رأى الفارابي كان موضع مناقشة جوهرية فى هذا الحوار - فإنه يتعين علينا ان نمضى قدما مع هذه المشكلة الأساسية بصفة عامة فتناولها بالدراسة الموضوعية التى لا تستخدم كثيرا المنهج التاريخى بل تستخدم أسلوب التحليل حتى تصل به إلى مدار للكشف عن الاصول التى تجمع بين المنطق والنحو. وقد اخترنا مشكلة أساسية تعانيتها كل اللغات هى مشكلة الاعراب المنطقي، إذ أن الإعراب المنطقي بالنسبة لـ ن لغة بمثابة النظرية الصورية لهذه اللغة. والمقصود بالصورية، الاعتبارات المختلفة المتعلقة بالتعبير اللغوى بدون النظر إلى المعنى أو الدلالة، ذلك لأن البحث الصورى فى أى جملة لا يعنى البحث عن معانى مفرداتها فحسب، بل يعنى، بالإضافة إلى هذا النظر فى أنواع مفرداتها والترتيب الذى وضعت بمقتضاه فى الجملة، بحيث يتلو الواحد منها الاخر، لضرب لذلك مثلاً، «الكتاب أسود» فإن أداة التعريف «ال» حرف، و «كتاب» اسم، و «أسود» صفة، وان هناك فعال مستترا تقديره «يوجد» وهو IS وتظهر فى اللغات الأوربية، هذه الاقوال التى تشير إلى أجزاء الجملة المفيدة هى اقوال صورية. ذلك لانها تعنى بالمحتوى المادى لهذه المفردات بقدر ما تشير الى وضعها الصورى الذى يعتبره النحاة وظيفة يتخذها اللفظ فى هذه الجملة.

وقد يكون الطريق الأقرب إلى احتذاء صورية اللغة فى هذا المجال هو استخدام الرموز الرياضية حتى لا يختلط المفهوم المادى مع الشكل الصورى، إذ نجد صعوبة

فى الفصل بينهما فى دراسات اللغة والنحو البحتة ، اذ ان الوظيفة التى يؤديها اللفظ فى الجملة ؛أتى بسببها بتعريف دوره كفاعل أو مفعول أو مضاف ... الخ ، انما تتحدد مفهومه فى كثير من الاحيان مما يذفنا الى التعرّص - للمحتوى المادى لهذه الالفاظ فيبقى اذن ان استخدام الرموز هو اسلم الطرق لتطبيق مبدأ الصورية تطبيقا تاما فى مجال اللغة والمنطق على السواء .

قواعد التكوين وقواعد التحويل :

عندما نقول بأن اللغات هى موضوع الاعراب المنطقى فأنا نبنى ان نفهم من لفظ اللغة أنه نظام ينطوى على قواعد التعبير ، وهذا النظام اللغوى انما يتألف من نوعين من القواعد ، نسمى النوع الأول منها قواعد التكوين ، والثانى قواعد التحويل .

وتشير قواعد التكوين فى أى لغة إلى كيفية تركيب الجمل فيها من ان يتألف من نوعين من القواعد ، فمثلا نجد احدى قواعد التكوين الاساسية فى اللغة الانجليزية تقرر بأن اى مجموعة من أربعة ألفاظ أولها الأداة أو الحرف ، وثانيهما الاسم ، وثالثهما الفعل ، ورابعهما الصفة ، وهذه العناصر الاربعة انما تؤلف جملة .

ومن الواضح ان هذه القاعدة التكوينية انما تشبه قواعد النحو الانجليزي ، او انها تتطابق مع قواعد الإعراب النحوى ، كما ذكرنا ، نجد ان القواعد التى الفناها فى الاعراب النحوى ليست دائما ، وبصفة حاسمة ، ذات طابع صورى ، فمثلاً نجد فى قواعد النحو اللاتينى ان اسماء النساء والبلاد والمدن والاشجار هى مؤنثة ، ومعنى هذا انها تشير الى المحتوى ، فالتمييز بين التذكير والتأنيث امر سماعى فى كل لغة اى انه متواتر الاستعمال ولا يمكن ان يوضع موضع الصورية اننا نتفق على ما يصدق عليه هذا التذكير او التأنيث على كل منهما سواء بحسب العرف أو الطبيعة أو العلم أو ما شابه ذلك ، أى أننا فى حالة الإعراب النحوى نكون بحاجة إلى الاستمداد من المضمون فى كثير من الأحوال ، وهذا هو الذى يفرق بين الإعراب النحوى والإعراب المنطقى .

وأنه ولا شك هناك اختلافات كثيرة بين هذين النوعين من الإعراب ، ولو أنهما

يستندت الى مقولات واحدة، او بنطلقان من منطلق واحد وهو التقسيم المبدئي للغة هي المادة الخام التى يتناولها كل من النحوى والمنطقى .

الا أنه بينما يعضى المنطقى فى صورته البحثية، نجد النحوى لا يكاد يغمض عينيه فى اكثر خطواته عن المحتوى المادى .

وتظهر هذه الحقيقة واضحة فى اتجاه المنطق الى الثوابت اكثر من اتجاهه الى المتغيرات الزمانية إسنادا إلى أرسطو حينما وضع المنطق كان يعنى ان الفكر الانسانى ينطوى على مفاهيم ازلية وان النوع الانسانى قديم وان قوانين الفكر الاساسية وراء كل فكر انسانى، فهناك اذن ثمة حمل ميتافيزيقى للفكر المنطقى الارسطى على اقل تقدير، وقد يضيق الزمان بمستوياته المتغيرة فى دائرة المنطق الصورى، ولكننا اذا اقتربنا عن كتب من المضمون تفتح لنا عالم الزمن والمتغيرات المتلاحقة، وإذا كانت اللغة امينة حقا على الفكر فمن ثم ينبغى ان ترصد ذبذبات هذا الفكر المتغير فى الزمان، ومن هنا اتسمت اللغة بالخاصية الكونكرتية الزمانية المشخصة، وهذا هو الذى يجعلها تخرج عن حدود الخاصية الصورية البحتة التى اتسم بها منطق ارسطو، ولكل للفظ فى التركيب اللغوى وظيفة، او دود يؤديه، وهذا الدور الذى يحدد موقعه من الاعراب اللغوى، ولن يتيسر ذلك كما قلنا الا اذا تجاوز النحويون الاعراب المنطقى فى اعرابهم النحوى، بل جمعوا بين النوعين من الاعراب، فى مفهومهم التحليل والتركيب للغة .

اذن كيف انه يمكن الاشارة الى معانى الالفاظ فى الاعراب المنطقى وكذلك فى الاعراب النحوى، فنحن مطالبون بهذا. والحقيقة التى يجب ان نشير اليها ايضا ان المحتوى المادى الذى الذى يعنى الدور او الوظيفة، انما ينطوى على بعدين أولهما البعد الاجتماعى، وثانيهما البعد الوجدانى السيكولوجى، ولكل من هذين البعدين اهميته المطلقة فى هذا المجال وليس هنا موضع الاستطراد فى هذه النقاط .

قواعد التحويل :

ان قواعد التحويل المنطقى اكثر أهمية من قواعد التكوين، فهى التى تعنى كيف يمكن ان تتحول جمل معطاه إلى جمل أخرى، أو كيف يمكن أن

تستخرج من جمل نعتبر كمقدمات جمل اخرى مرتبطة بها، او بمعنى اخر نستدل على صحة جمل معينة استادا الى جمل معينة، فمثلا عندما نقول كل أ هي ب، كل ب هي جـ فأنا نستدل من هاتين المقدمتين على ان كل أ هي جـ، فأنا اذن استخرجنا قضية من قضايا اخرى او تحولت قضايا الى قضايا اخرى، وليس يعنينا في هذا كله ماذا يمكن أن يكون عليه المحتوى لكل من أ، ب، جـ.

واذن فأنا في عملية التحويل نحصل على نتيجة ما من مقدمات، وهذه العملية هي الاكثر في الاعراب المنطقي، إذ أننا لكي نتأكد من صحة النتيجة يجب علينا ان نختبر صحة الادوار المنطقية التي يؤديها كل من الموضوع والمحمول في المقدمات ومدى ارتباط الحدود فيما بينهما من الناحية الصورية.

لقد تبين لنا إذن أن أى نظام للغة إنما ينطوى على قواعد تكوينية وقواعد تحويلية، مثله في ذلك مثل المنطق، وبحسب الاعراب المنطقي للنظام اللغوي فأنا نجد أن أى لغة إنما تتمثل على جزأين، الجزء الاول، وهو تحليل القواعد التكوينية للغة، أما الجزء الثاني فهو يبحث في القواعد التحويلية لهذه اللغة. ويدور أن القسم الأول يكاد يقترب من النحو، أما القسم الثاني التحويلي، فإنه ينطبق على المنطق خاصة على منطق الاستدلال القياسي. ويفترض بصفة عامة أن النحو والمنطق يتمايزان كل عن الآخر، من حيث ان النحو انما يعنى بالتعبير اللغوي، أما المنطق فإنه يعنى بمعانى الافكار والاقوال.

والحقيقة ان التطور الحديث في المنطق قد أثبت عكس هذا الكلام، فقد أوضح إن قواعد الإستدلال يمكن التعبير عنها بدون إشارة إلى المعنى، وأنه يمكن التعبير عنها في أسلوب صوري بحث «رمزي» عن طريق الرياضيات، وهذا ما يعنى به «كارناب» وغيره من أصحاب الوضعية المنطقية. ومن ثم فهؤلاء المناطق سوف لا يعنون بالأفكار أو بالعمليات العقلية أو بمحتواها الواقعي، إلا من حيث كونها سلسلة من الرموز المكتوبة أو المنطوقة، ولهذا أيضاً فإن هؤلاء المناطق لا يستخدمون لفظ قضية لان القضية هنا لها دلالات من المعاني، ويستخدمون كلمة جملة على ما فيها من غموض، ويقول هؤلاء المناطق المحدثون، إن هذا الاتجاه الأخير في

المنطق انه لم يعد هناك اختلاف أساسى بين المنطق والنحو، أو بين القواعد التحويلية والقواعد التكوينية، فإن التحويل أو الاستدلال إنما يعتمد فقط على الخاصية الصورية للجملة، أى على خاصيتها الإعرابية ، ولهذا فإن هؤلاء لا يستخدمون لفظ إعراب للدلالة ، كما هو فى اللغة على القواعد التكوينية وحدها. بل على النظام الذى يجمع بين كل من القواعد التكوينية والتحويلية معا.

بين الإعراب المنطقى والاعراب النحوى

الأمر الذى لاشك فيه إن المشكلة التى سنعرض لها فى هذا البحث ذات بعد تاريخى واضح، فإننا نحاول إلقاء الضوء على الصلة بين المنطق واللغة بصفة عامة، أو النحو بصفة خاصة، وبمعنى آخر، نحن نحاول التعرف على الصلة التاريخية بين المنطق والنحو، ولما كن المنطق اسبق فى الوجود من قواعد النحو واللغة العربية، فإننا نضع فرضاً أولياً نحاول التحقق من صحته سواء باستخدام النهج التاريخى المقارن، أو باستخدام منهج التحليل الباطنى للنصوص.

والصلة بين بحثنا وعبقريّة «سيبويه» فى النحو صلة واضحة لا تحتاج إلى تدليل، ونحن وإن كنا نؤثر أن تتجه مسارات البحث وجهة عامة، بحيث تغطى النحو العربى منذ أبى الأسود الدؤلى ماراً ومنطلقاً إلى من بعده من النحاة واللغويين، إلا أن شمول هذا البحث فى هذا الموضوع لا يمكن بحال أن لا يُضَيِّع عبقريّة «سيبويه» فى النحو ومجهوده العظيم فى مكان البؤرة فى هذا العمل، بحيث تلتقى عنده مسارات الأصالة والإبداع فى هذا المجال.

بين تصنيفات المناطقة وتصنيفات النحاة :

نحن نعرف إن المنطق هو العلم الذى يبحث فى قوانين الفكر تلك القوانين التى نقيس بها الصحيح من الفاسد فى الأفكار، وقد قسم المناطقة مباحثهم إلى ثلاثة :

أولاً : مبحث التصورات

ثانياً : مبحث التصديقات

ثالثاً - مبحث الاستدلال.

وإذا تناولنا تصنيفات النحاة وجدنا أنها تنصب على القسمين الأولين من أقسام المنطق، وهما مبحث التصورات ومبحث التصديقات، ولكن أصحاب اللغة والنحو ينظرون إلى هذين المبحثين نظرة أخرى، أو هم يعالجون هذين المبحثين بصورة تتفق مع مجرى البحث في هذه العلوم العربية.

مبحث التصورات :

يتناول المناطق في هذا المبحث الألفاظ ودلالاتها وأنواعها، ثم التعريف. ويدل تمسك المناطق بإدخال مبحث الألفاظ في المنطق على اعترافهم بالمضي بالصلة الوثيقة بين الفكر واللغة. أي بين البحث العقلي والبحث اللغوي، من حيث إن اللغة هي أداة التعبير عن أفكارنا وهي الوسيط وأداة التفاهم بين أفراد الجنس البشري، وكذلك فهي الوسيط المحسوس الذي يترجم أفكارنا عن الأشياء الخارجة بنسق، هو في حقيقة أمره بين الكونكريتي الملموس والعقلي المجرد، فاللغة تعبير يربط بين المحسوس وفكرنا عنه، وكلما أوغلنا في التجريد العقلي وابتعدنا عن المحسوس. كلما ازداد غموض اللغة وإبهامها، وهذا نصادفه في التفكير الميتافيزيقي المجرد، وهذا هو السبب كما سنرى لدى المناطق في استخدام لغة الرمز بدلاً من اللغة المألوفة المعتادة.

وعلى أية حال فإن المناطق إنما يدرسون الألفاظ من حيث دلالاتها على التفكير لا من حيث خضوعها أو عدم خضوعها للنحو والصرف والبلاغة. وعلى هذا فإن مطلب الوضوح في أداة التعبير أي اللغة، ومن ثم كان خير ملجأ يتجه إليه المناطق المعاصرون هو استخدام الرمز أو الرياضة، حتى لا تشكل التعبيرات اللغوية عائقاً في مواجهة الوضوح اللغوي، أما إذا تمسكنا باستخدام اللغة العربية أو اللغات الأخرى بوضعها اللغوي أي مستبعدين الرموز-سواء أكانت رياضية أو غير رياضية - فأنا يجب أن نبدأ دراسات التكوينات المنطقية الأولى في نفس الوقت مع دراسة التكوينات اللغوية بحيث لا يمكن أن تنفصل دراسة النحو واللغة عن دراسة المنطق مادام الفكر لا يمكن أن ينفصل بأي حال من الأحوال، وكما يقول القدماء النحو

منطق والمنطق نحو بصورة ما. وهذا ما نقل عنه الكثيرون من الباحثين في النحو العربي من المعاصرين، ويجدر بنا أن نتبنى في هذا الصدد أصحاب الوضعية المنطقية عند فنتجنشتين وكارناب (١) في الموازنة والتغريب بين كل من الإعراب المنطقي والإعراب اللغوي، على الرغم من أن دعاة الوضعية المنطقية قد اتجهوا إلى استخدام الرموز في قضاياهم في الاستدلالات المنطقية.



(1) Carnap, *philosophy and logical syntax*, London, 1935



وليس مبحث التصورات فى المنطق سوى مبحث الألفاظ ، فكل لفظ إنما يقابله تصور فى الذهن، وقد قسم المناطقة اللفظ الى مفرد ومركب، والمفرد اما اسم أو كلمة أو أداة، واما النحاة فقد قسموا الكلمة الى إسم، وفعل، وحرف، فليست الكلمة عند المناطقة سوى الفعل عند النحاة، وأما الحرف عند النحاة فهو الأداة عن المنطقيين، ولا فرق مطلقاً بين محتوى هذه التقسيمات، وكذلك نجد أقسام الاسم عند المناطقة تكاد تتطابق مع أقسامها عند النحاة، وأصحاب اللغة فمنها ما يدل على معنى واحد، مثل اسم العلم الذى يدل على شىء معين وكذلك هناك ما يدل على معنى واحد يشترك فيه أفراد كثيرون مثل إنسان، والاسم كذلك قد ينطوى على أكثر من معنى واحد مثل الإسم المشترك كلفظ العين الباصرة والعين الجارية، وقد يستخدم فى مجال اللغة والبيان فيما يسمى بالتورية ، وهناك الاسم كاستخدام الألفاظ فى غير ما وضعت له. وهنا نجد تأثير أسلوب القياس اللغوى فى عملية النقل^(١) فالاستخدام المجازى أو الإستعمارى للألفاظ، كأن يقال فلان أسد ويعنى فى اللغة بهذا النوع من الألفاظ فى علوم البيان اللغوية.

وهناك تقسيمات أخرى منطقية للألفاظ استعارها اللغويون، كتقسيم الإسم إلى اسم ذات واسم معنى، وكلى وجزئى، والتفرقة بين الإسم الكلى وأسماء الجموع، والبحث فى هذا كله إنما حدث بتأثير من المنطق. وكذلك النظر فى المحصل والمعدول أى المثبت والمنفى، وتقابل القضايا كان له تأثير فى فهم النحاة بعملية النفى، وكذلك الدور الذى تلعبه النواسخ فى مجال اللغة أما المطلق والنسبى فى

(١) كما تستخدم بعض الألفاظ مثل الفاعل والمفعول فى النحو ولم تكن لها قبل نشأة النحو هذه الصفة وكذلك معنى الحج، فهى لا تتضمن لغويًا الحج الى قلة وغيرها ولكننا نقلناها من معناها اللغوى الاصطلاحي الجديد.

المنطق فهو من الناحية اللغوية ينصب على مبحث المضاف والمضاف اليه .

وإذا حصرنا مباحث أهل النحو مجدها جميعاً تتفرع من مباحث منطقية الى الحدى الذى تلتزم فيه الحدود الصورية، ولكنها غالباً ما تتوغل فى الجانب المادى او جانب المحتوى اللغوى فتبعد عن الصورية كما هو الحال فى مباحث التذكير والتأنيث والتمييز والحال .

ويلاحظ أن النحويين العرب لم يستفيدوا من مباحث الصفات فى المنطق وهو المبحث الذى عرف باسم مبحث الكليات، اى الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام، وهذه الكليات هى التى تحدد نوع المحل أى الطريقة التى يحصل بها المحمول على الموضوع، وربما كان القائمون بإرجاع المباحث النحوية واللغوية إلى أمرين، المسند والمسند اليه، ربما كان فى إمكان هؤلاء أن يحددوا معانى الجمل، أى معانى المسند اليه وهو ما يعبر عنه بلفظ الصفة فى النحو فى غالب الأحيان، على ان اتجاه النحاة إلى فكرة العامل، إنما يقترب من القول بالمسند والمسند اليه مع اختلاف بينهما فى درجة التعقيد والغموض .

وانه لما تجدر الإشارة إليه، أن ثمة عوامل لا منطقية تحكم اللغة بصفة عامة وذلك كراسب من رواسب الأصل السماعى للغة فنحن فى اللغة العربية نقول إنه يرفع المبتدأ لتجرده من الناصب أو الجار أو الابتداء، وذلك لعامل معنوى، ونحن نتساءل بدورنا ما هو هذا العامل المعنوى الذى ربط الضمة بعذرية الكلمة، أو بأعلى فاعلية لها لا توجد أى دلالة منطقية تسمح بتقديم الرفع على النصب والجر، وحتى لورجعنا إلى تحليل الصوتيات فإننا نجد الصوتيات اللغوية تقرر إن السكون والفتحة اقرب الى سهولة النطق بالضم، وهذا يصدق على اللغات كلها، وعلى هذا فأساس عملية الإعراب أساسى لا منطقى من حيث الشكل وليس الوظيفة أو الدور أولاً، ولو إن الشكل لا ينفصل عن الوظيفة فإننا مضطرون دائماً إلى استعراض المحتوى والدلالة المعنوية لتقرير المراكز والادوار للألفاظ فى اى جملة او قضية .

واللفظ المركب فى المنطق قسمان : تام وناقص، والتام منه ما هو خبرى ومنه ما هو إنشائى، خبرى مثل «المغناطيس يجذب الحديد» وإنشائى مثل «ما أحسن

السماء ، «ليتني كنت تراباً» ويدخل تحت صور الإنشائي الاستفهام والتعجب والتمنى . أما الناقص فهو قسمان: تقيدي، وغير تقيدي، والقسم الأول ما كان فيه الجزء الثاني قيداً على الأول مثل «نهر النيل» وهنا يدخل فيه من الناحية اللغوية المضاف والمضاف إليه، والصفة على الموصوف. أما المركب الناقص غير التعبيري مثل «فى البيت» نجد أسماء مع أداة ، أو كلمة «فعلاً» مع أداة وهو ما يسمى بشبه الجملة فى اللغة.

ما الذى يعنيه المنطقة بالمركب التام؟ هم يقولون : هو الذى يفيد إفادة يحسن السكوت عليها، ويقول أصحاب اللغة إن هذا هو المقصود من الجملة ، وهى التى تفيد معنى ما .

وإذا حللنا اتجاه المنطقة والناحاة معاً نجد تطابقاً تاماً ، فالمقصود من الفائدة من الجملة عند النحويين هو المقصود تماماً من صحة حمل المحمول على الموضوع عند المنطقة فى القضية او الحكم، ولكنى تتحقق هذه الفائدة يتطلب ذلك تحقيق شروط يحددها المنطق ويحتذيها دون ان يتعرض لخصرها وهذه الشروط هى:

(١) ان تفيد الجملة او الحكم معنى الوجود فى مجال انتشار معين .

(٢) ان ينطبق هذا المعنى على طرفيها معا .

(٣) ان تكون هناك رابطة تجمع بين الطرفين .

وهكذا نجد ان تحليل الجملة المفيدة عند النحاة واللغويين كان لابد أن يلتزم بقواعد المنطق سواء ادرك ذلك النحاة أم لم يدركوا .

القياس اللغوى وصلته بالمفهوم والمصادق :

يذهب المنطقة إلى أن لكل حد أو لفظ ناحيتين، ناحية مفهومية وناحية ما صدقية، ونعنى بالمفهوم مجموع الصفات المشتركة التى ينطبق على الأفراد الذين يدخلون تحت هذا اللفظ، أما الماصدق فهو هؤلاء الافراد انفسهم الذين تنطبق عليهما لصفات التى أشرنا إليها .

ونحن فى عملية القياس اللغوى فى قسم منه، وإنما نحاول توسيع دائرة الماصدق

لألفاظ سماعية قديمة بناءً على اشتراك الأفراد الجدد في صفة مجازية يحملها الاسم الأول فمثلاً أشار القرآن في سورة يوسف إلى كلمة «السيارة» وهم المرتحلون أو السائرون من مكان إلى مكان على أرجلهم أو على ظهور الإبل، لم يكن مفهوم هذه الكلمة في العصر القديم يحتمل أكثر من هذا الماصدق المشار إليه، ولكننا بعد اختراع «الأتومبيل» وجدنا أنه يمكن ان ينطبق عليه مفهوم كلمة سيارة. نظراً لوجود أساس أو علة مشتركة بين هذا الاختراع الجديد وبين مفهوم اللفظ في العصر القديم، ولذلك وسعنا ماصدق لفظ سيارة وأدخلنا فيه هذه الآلة المستحدثة وهي «الأتومبيل»، وهذه النقطة بالذات تحتاج الى ابحاث مستفيضة من هذه الزاوية التي تحدد لها مسار في هذا البحث لتكون منطلقاً، وهي ان القياس اللغوي وربما تكون بعض وجوه القياس الفقهي إنما تستند أساساً الى تحريك ما صدقات الالفاظ والحدود انطلاقاً من صفات مشتركة مفهومة في هذه الحدود.

الخلاصة.

لقد أدت بنا الدراسة التاريخية في القسم الأول وكذلك الدراسة الموضوعية المقارنة في القسم الثاني من هذا البحث إلى إثبات الصلة الوثيقة بين المنطق والنحو، من حيث أن النحو وظيفته ضبط اللغة. واللغة هي اداة التعبير عن أفكارنا وأما المنطق فهو الذي يضع القواعد المحكمة بالصواب او بالخطأ على ما يصدر عنا من فكر معبر عنه باللغة فلا يمكن أن تكون اللغة وضبطها النحوي بمعزل عن الفكر الذي يحكمه المنطق اذ انه كما رأينا تستحيل التصورات في المنطق في اللغة وكذلك الاحكام والقضايا الى جمل في اللغة، وبينما يقف المنطقي عند الحدود الصورية في معياريته للفكر تجدد اللغوي رغم اتجاهه الصوري (في نطاق ضيق ولاسيما من الناحية القياسية) تجده يلتزم بالإضافة الى هذا المضمون من حيث انه يضع نصب عينيه الدور أو الوظيفة التي يؤديها المفرد أو التركيب اللغوي ويتحدد الضبط النحوي لهذه التكوينات اللغوية بحسب ما تؤديه من وظيفة أو فاعلية في سياق الكلام.

ومن هذا كله يتضح لنا كما الخنا فى القسم الاول من هذه الدراسة انه من
الضرورى ان نعيد صياغة النحو واللغة ومباحثها وان ندمج هذه المباحث فى مباحث
المنطق حتى يستقيم التعبير عن الفكر وينتقى الغموض فى اللغة.





الفهارس والمراجع



١- المراجع والمصادر

٢- فهرس المذاهب والفرق

٣- فهرس موضوعات الكتاب



المصادر

والمراجع



أ - المراجع العربية :

أولاً : مراجع القسم الأول^(١)

- القاهرة أبو ريذة (عبد الهادى) : النظام وأراؤه الفلسفية والدينية
- القاهرة أحمد أمين : فجر الإسلام
- القاهرة ضحى الإسلام
- القاهرة ظهور الإسلام
- القاهرة ١٩٥٥ الاسفرائينى (أبو المظفر) : التبصير فى الدين
- القاهرة الاشعري (أبو الحسن) : مقالات الإسلاميين
- القاهرة الابانة عن أصول الديانة
- استحسان الخوض فى علم الكلام
- أورسل (بول ماسون) : الفلسفة فى الشرق (الترجمة العربية)
- أوليسرى : مسالك الثقافة الاغريقية
- إلى العالم الإسلامى (الترجمة العربية)
- الإيجى (عبد الرحمن) : المواقف فى علم الكلام
- ابن تيمية (تقى الدين) : مجموعة الفتاوى
- منهاج السنة (نشرة الدكتور رشاد سالم)
- ابن الجوزى : تلبس إبليس
- ابن حزم : الفصل
- ابن خلدون : المقدمة (نشرة على عبد الواحد وافي) القاهرة
- ابن خلكان : وفيات الاعيان

(١) نورد هنا طائفة من المراجع العربية وغير العربية بالإضافة إلى المراجع الواردة فى هوامش الكتاب.

- ابن رشيد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة
القاهرة من اتصال.
- الكشف عن مناهج الأدلة.
القاهرة
- ابن عبيد ربه : العقد الفريد.
القاهرة ١٩٢٨
- ابن عساکر : تبیین کذب المغترى فيما نسب إلى
الأمم الأشرى.
- ابن قسيم الجوزية : شفاء الغليل.
- ابن المرتضى (المعتزلى) : المنية والأمل.
- بدوى (عبد الرحمن) : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية.
القاهرة (رحمة)
- الأفلاطونية المحدثه عند العرب
القاهرة (تحقيق)
- أرسطو عند العرب
القاهرة (تحقيق)
- المبشر بن فاتك
القاهرة (تحقيق)
- الأراء الطبيعية لفيلوطرس
القاهرة (تحقيق)
- البغدادى (أبو منصور) : الفرق بين الفرق.
القاهرة ١٩٤٨
- (عبد القادر بن طاهر) : أصول الدين.
القاهرة ١٩٢٨
- بور (دى بور) : تاريخ الفلسفة فى الإسلام.
- (ترجمة عبد الهادى أبو ريدة)
القاهرة
- بيانس : مذهب الدرّة عند المسلمين وعلاقته
بمذاهب اليونان والهنود.
- (ترجمة عبد الهادى أبو ريدة)
القاهرة
- البيهقى : تنمة صوان الحكمة.

- التفتازاتى (سعد الدين) : شرح العقائد النقية
 التيهانوى (محمد على
- القاهرة ١٩٦٣ الفساروقى) : كشاف اصطلاحات الفنون
- القاهرة ١٩٤٧ جبار الله (زهدى) : المعتزلة
- الجرجاني : التعريفات
- جسولد تسيير : العقيدة والشريعة فى الإسلام
 (ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى)
- الجوينى (أبو المعالى الجوينى كتاب الارشاد
- أمام الحرميين) : الشامل فى أصول الدين.
- حاجى خليفة : كشف الظنون (طبعة فلوجل)
- الحسونورى : روضة الجنات
- الخياط (أبو الحسين عبد
- القاهرة ١٩٢٦ الرحيم) : كتاب الإنتصار (طبعة ليزج)
- الدميبرى : كتاب الحيوان
- الذهبي : ميزان الاعتدال
- الرازى (فخر الدين) : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين.
 (وعليه شرح نصير الدين الطوسى).
- اعتقادات فرق المسلمين والمشركيين
- الرمسخى : مختصر الفرق بين الفرق
- السبكي : طبقات الشافعية
- السيوطى : صون المنطق والكلام

الشهرستاني : الملل والنحل

نهاية الاقدام

الشيرازى (صدر الدين -

ملا صدراً) : الأسفار الأربعة فى مجلدين

صاعد الاندلسى : طبقات الأمم

عبد الجبار (القاضى) : المغنى (فى عدة اجزاء)

المحيط بالتكاليف

شرح الاصول الخمسة

عبدالحليم محمود : التفكير الفلسفى فى الإسلامى القاهرة

الغزالى (أبو حامد) : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة

الرد على الباطنية

إلجام العوام عن علم الكلام

القفطى (جمال الدين) : إخبار العلماء بأخبار الحكماء القاهرة ١٣٤٦ هـ

الكاشى : معرفة الرجال القاهرة ١٣١٧ هـ

الكلىنى : أصول الكافى

المجلسى (محمد باقر) : كتاب الاعتقادات

المقدسى (أبو طاهر) : البدء والتاريخ

المقريزى : الخطط القاهرة ١٢٧٠ هـ

الملطى (أبو الحسن) : التنبيه والرد على أهل الاهواء

القاهرة ١٩٤٩ والبدع

ميبلى (ألدو) : العلم عند العرب (الترجمة العربية)

(ن)

نادر (البيروني) : المتزلة فلاسفة الاسلام السابقون

نلسون : علم الفلك وتاريخه عند العرب

النويختي (الحسن بن

موسى) : فرق الشيعة

ب- المراجع الأجنبية :

- Armstrong : The Structure of the Intelligible Word in the philosophy of Plotinus.
- Brehier (E.) : L' Intelligence cher Plotin. Ed. Boivin.
- Cossartelli : E.R.E. art. Dualism (Persian).
- Corbin (H.) : Hist. de la Philosophie Islamique.
- Calland (H.) : Essai sur Lea Mo'tazilites, 1906.
- Candillac (De.) : La Sagesse de Plotin.
- Gardet (L.) : Introduction a la Theologie Musulmanne.
- Gauthier : Introduction a la Theologie Musulmanne.
- Guenon : Hist., de la Philosophie Indienne.
- Halkins, A., S., : Moslem Sects and shisms, 1958.
- Macdonald, D.B. : Muslim Theology 1903.
- Massignon (L.), : Salman Pak, 1934.
- Munk : Mélanges de philosophie Arabe et Juive.
- O'Leary : Moslem thought and its place in history.
- Sarton : History of Science.
- Sweetman : Islam and Christian Theology 1945.
- Tritton (A.S.) : Muslim Theology, London 1947.
- Vacherot : Hist. Cratique de l'école philosophie d'Alexandria.
- Watt W. : Origin of the Islamic doctrine of Acquisition J.R.A.S. 1943.
- Wensnick (A.) : Moslim Creed, 1932.

ثانياً : مراجع القسم الثانى :

أ - المراجع العربية :^(١)

أحمد أمين : ضحى الإسلام

أميل جنشاليت بالنيشيا : تاريخ الفكر الأندلسى (ترجمة حسين مؤنس)

الأب جـسـورج قـنـوانى : مؤلفات ابن سينا

حنا القـاخـورى : تاريخ الفلسفة العربية

دى بـسـور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام (ترجمة محمد عبد

أبو ريده)

د. عاطف العـراقى : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا

عباس محمود : الفارابى

عباس محمود العقاد : ابن رشد (نواع الفكر العربى)

عثمان مجـاتى : الادراك الحسن عند ابن سينا

د. محمد البهى : الجانب الإلهى فى الفكر الاسلامى

د. محمد على أبو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية

د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفـلسفى عند اليونان (جـ ١ ، جـ ٢)

د. محمد على أبو ريان : هياكل النور

د. محمد على أبو ريان : لمحات فى الحقائق

د. محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية

مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية

(١) نورد هنا طائفة من المراجع العامة. وقد اكتفينا بذكر المراجع المتخصصة سياق نص الكتاب،

كذلك لم ندرج فى هذا الفهرست كتب الفلاسفة ومؤلفاتهم (النصوص الفلسفية لفلاسفة الإسلام) واكتفينا بإيرادها فى صفحات هذا البحث.

ب- المراجع الأجنبية :

- Armstrong : The Structure of the intelligible Word in the philosophy of Plotinus.
- Carra de Vaux : Les penseurs de l'Islam.
- Cardet (L.) : La philosophie mystique chez Avicenne.
- Gauthier (L.) : Ibn Rochd Paris 1900.
- Gilson (E.) : Les sources greco. arabes de L'Augustinisme Avicennisant, Archives doctrinales ... de Moyen Age.
- Gobineau (A.) : La philosophie et les Religions sans l'Asie Centrale Vol., I.
- Goichon : L'Essence et l'Existence dans la philosophie d'Ibn Sina.
- Madkour : La place d'al - Farabi dans l'Ecole philosophique Musulmsne.
- Munk : Mélange de Philosophie Juive et Arabe, Paris 1859.
- Palacios Asin : Abenmassara E. I.
- Quadri : La philosophie arabe dans l'Europe Médiéval des orgines á Averroés, trad., par Roland Huart Payot, Paris 1947.
- Renan (E.) : Averrosés et l'Averroisme, Paris 1900.
- Saliba (Dj) : La Metaphysique d'Avicenne.

١- فهرس الأعلام

ابن خلدون: ١٥، ٤٢، ٨٠، ٩٨،	إبان بن سمان: ٢٣٠
١٤٧، ١٥٥، ٢١١، ٢١٦،	إبراهيم بن عبد الله: ١١٤، ١٢١،
٢١٧، ٢١٩، ٢٢٤، ٢٢٥،	١٤٩، ١٦٦.
٣٠١، ٣٢٦.	أبرقلس: ١٩، ٥٤، ٥٦، ٥٧، ٥٨،
ابن خلكان: ١١٨، ٣٢٥، ٣٢٦،	٨٤، ١٧٦، ٤٠٨.
٣٢٧	أيقراط: ٨١، ٨٣.
ابن الراوندى: ٢٦٠	ابن أبى الآدمى: ٧٧.
ابن رشد: ٢١، ٢٢، ٢٤، ٢٨، ٩١،	ابن أبى أصيبعة: ٦١، ٧٥، ٨٠،
١٦٩، ٢٤٨، ٣٤٤، ٤٠٩،	
٤٩٢، ٤٩٦، ٤٩٨، ٥٠٠،	ابن أبى عبدة الثقفى: ١٤٩.
٥٠١ - ٥٠٨.	ابن باجة: ٤٩١ - ٤٩٥، ٥٠٨،
ابن السامرى، أبو الخير سلامة: ٢٠١.	ابن بشكوال: ٥٠٢.
ابن سبعين: ٤، ٥، ١٢، ٢١، ٢٣،	ابن تومرت: ٣٠٢، ٥٠٢.
٢٤ - ٢٧، ٢٩، ٨٤، ٩٠،	ابن تيمية: ٥، ٤٢، ١٢٢، ١٤٢،
١٦٩، ٣٢٧.	٢٩٢، ٣٠٩، ٤١٩.
ابن سريج: ٣٠٨	ابن الجوزى: ٢١١.
ابن السوداء: ٦٨.	ابن حزم: ٢٤٧، ٢٤٩، ٢٨٨،
ابن سينا: ٣١٧، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٣٧،	٤٩٠، ٤٩١.
٣٤١، ٣٦٠، ٤٩٨، ٥٠٤،	ابن حنبل، أحمد: ٤٢، ٨٠، ٢٨٢،
٥٠٦.	٢٨٧، ٢٩٢، ٢٩٩، ٣٠٥،
ابن طفيل: ٤٩٦ - ٥٠٠، ٥٠٢.	٣٠٧.
٥٠٨.	ابن حوقل: ٣٢٥.

أبو بشر متى بن يونس: ٦١، ٨٤، ٣٢٦.	ابن عبد البر: ٤٢، ٤٨.
أبو بكر أحمد بن علي: ٦١.	ابن عربي: ١٤٤، ٤٩٢.
أبو بكر الرازي: ٢٦٧، ٢٧٣.	ابن عساكر: ٢٩٠، ٣٠٥ - ٣٠٧.
أبو بكر السراج: ٣٢٦.	ابن فورك: ٣٠٢، ٣٠٨.
أبو بكر الصديق: ١٠١، ١٠٨، ١١١، ١١٢، ١١٩، ١٣٩، ١٨٣، ٢٧٧، ٢٧٨.	ابن قتيبة: ٣٥.
أبو بكر الملووكيني: ٤٩٠.	ابن قسي: ٤٩٠.
أبو جعفر الطحاوي: انظر الطحاوي	ابن قيم الجوزية: ٤٣، ٢٤١.
أبو حاتم الرازي: ١٥٦.	ابن كرام: ٢٣٣.
أبو حامد الإسفرائيني: انظر الاسفرائيني	ابن الكردى: ١٩٨.
أبو الحسن البصري: ٢٨٣.	ابن كزيب: ٦١.
أبو حنيفة: ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٢٩٩.	ابن كلاب: ٢٠٤، ٢٢٩، ٢٩١، ٣٠٤.
أبو حيان التوحيدى: ٥١٦.	ابن المرتضى الزبيدى: ٢٣٨، ٢٤١.
أبو الخطاب الأسدى: ١٥٤.	ابن مروان: ٢٢٩.
أبو الدرداء: ٦٨.	ابن مسرة: ٤٩٢.
أبو ذر الغفارى: انظر الغفارى	ابن المقفع: ٧٥، ٧٦، ٧٧.
أبو الرشيد النيسابورى: انظر النيسابورى	ابن مطهر الحلبي: ١٢١.
أبو الريحان البيروني: ٦٩.	ابن نباته: ٢٣٠، ٢٣١.
أبو شمر: ٢٥٤.	ابن النديم: ٦١، ٨٤، ٣٢٥.
أبو العباس السفاح: ١٤٩.	ابن هشام: ٣٣.
أبو العباس بن العارف: ٤٩٠.	أبو الأسود الدؤلى: ٧٥.
	أبو البركات البغدادي: ٢٣٢، ٢٣٤، ٢٤٨، ٣٠٢، ٣٤١، ٣٦٨.

أحمد بن عبد الله: ٢٠٧	أبو عبد الله بن سعيد العباد: انظر العباد
أحمد بن محمد الحنفية: ١٨٢	أبو علي المنصور: ٢٠٨
أحمد بن محمد العوام: ١٩٧	أبو الفدا: ١٥٥
الأخزم، الحسن بن حميدة الفرغاني:	أبو القاسم الفاطمي: ١٥٧
١٩٧، ١٩٦، ١٩٥	أبو القاسم اليس: ٢٨٢
إدريس عليه السلام: ٢٠٠	أبو القاسم النوبختي: انظر النوبختي
إدريس (عماد الدين): ١٥٧	أبو قيس بن أبي أنس: ٣٥
آدم (عليه السلام): ١٢١، ١٦١،	أبو مبشر جعفر: ٢٠٨، ٢٦٧
١٦٤، ١٧٤، ١٩٥.	أبو مروان بن زهر: ٥٠٢
أرسطو: ١٢، ١٥، ١٩، ٢٠، ٢١،	أبو مسلم الخراساني: ١٤٩
٢٤، ٥٦، ٥٧، ٥٩، ٧٣،	أبو هاشم بن عبد الله بن محمد
٧٥ - ٧٨، ٨٠، ٨٣ - ٨٥،	الحنفية: ١٤٩، ٢٣٨
٨٧، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٢٢٦،	أبو هاشم عبد الله: ٢٠٥
٢٥٥، ٢٦٢، ٢٨٢، ٢٨٤،	أبو الهزبل العلاف: ٢٥٢ - ٢٥٤،
٣١٣، ٣١٥ - ٣٢٤، ٣٢٦،	٢٦٢، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٨٦،
- ٣٤٤، ٣٤٧ - ٣٥٢،	٢٨٨، ٢٨٩.
٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٨، ٣٧٢،	أبو يعقوب الشحام: انظر الشحام
٣٧٣، ٣٧٥ - ٣٨١، ٣٨٣،	أبو يعقوب يوسف: ٥٠٢
٣٨٧، ٣٨٩، ٣٩٠ - ٣٩٢،	أبو يعلى: ١٩٧
٣٩٩، ٤٠٢، ٤٠٨، ٥٠٢،	أبو يوسف يعقوب بن اسحق: انظر
٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥١٠،	الكندي
٥١١، ٥٢٤.	أحمد بن إبراهيم التيمي: ٢٦٧
أرشميلس: ٨٧	أحمد بن إبراهيم النيسابوري: ١٥٦

أفلاطون: ١٩، ٢١، ٢٣، ٢٩، ٥٣،
 ٥٥ - ٥٩، ٧٥، ٧٨، ٨١،
 ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٨، ٨٩،
 ٩١، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٩ -
 ٣٢٤، ٣٢٨ - ٣٣١، ٣٤٢،
 ٣٥٢، ٣٥٤، ٣٥٧، ٣٥٨،
 ٣٦٠ - ٣٦٢، ٣٦٨، ٣٦٩،
 ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٥، ٤٠٦ -
 ٤٠٨، ٤١١، ٤١٢، ٤٩١،
 ٤٩٥، ٥٠٥، ٥٠٦

أفلوطين: ١٩، ٢٣، ٥٥، ٥٦، ٨٤،
 ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٧، ٣٣٩،
 ٣٤٠، ٣٤٦، ٣٦٠، ٣٨٢،
 ٤٠٨، ٤١٠

إقليدس: ٥٦

أكثم بن صيفى بن رباح: ٣٦

أكسانوفان: ٨٨

ألبرت الأكبر: ٤٩٢

آل نونجت: ٨١

امينوس: ٢٠، ٥٤، ٥٨

أمية بن أبى الصلت: ٣٤

أنبادوقليس: ٨٦

أوغسطين: ٥٦

أنس بن مالك: ١٢١

الزئيفى: محمد بن أحمد: ٢٦٦

اسبينوزا، باروخ: ٥٠٨.

اسحق بن حنين: ٢٠

اسحق بن الصباح: ٢٢٣

اسحق المروزى: ٣٠٨

اسرائيل الأسقف: ٥٩، ٦١

اسطفن الإسكندرى: ٥٩

الاسفرائينى، أبو حامد: ١٣٨، ٢٣٥،
 ٣٠٢، ٣٠٨.

اسقلابيوس: ٥٨

الاسكافى: ٢٥٩

الإسكندر الأفروديس: أنظر الأفروديس

اسماعيل بن جعفر الصادق: ٩٩،
 ١٢٣، ١٤٣، ١٦٦، ٢٠٦،
 ٢٠٧.

اسماعيل بن عبد الله الرعيني: ٤٩٠.

اسماعيل التميمى: ٢٠٠

الأشعري، أبو الحسن: ٢٩٠، ٢٩٢،
 ٢٩٥، ٢٩٩، ٣٠٥، ٣٠٦

الأشعري، أبو موسى: ١٠٢، ١٠٣

اصطفن بارصديه: ٦٠

الأفروديس، الاسكندر: ٢٠، ٢٣،
 ٥٧، ٣١٧، ٣٢٤، ٣٣٩،
 ٣٨٧، ٣٤٥.

بنو موسى بن شاكرو: ٨١، ٨٢، ٨٣	أنسلم: ٤٠٤
بولس: ٥٧	أنوشروان: ٦١
بيان بن سمعان التميمي: ١٤٩،	أوريجين: ٦٢، ٢٢٢
٢٣٣	الإيجي: ٣٠٣، ٢١٧، ٢٢٥، ٢٢٦
البيروني: ٢٢٥	أيوب بن علي: ٢٠١.
البيهقي: ٣٢٥.	ب
ت	الباقر (أبو جعفر محمد): ٢٠٥
التميمي (أبو إبراهيم اسماعيل بن	الباقلاني: ٢٩٥، ٣٠٢
حامد: ١٨٨، ١٩٨، ١٩٩،	بحير الراهب: ٣٥
٢٠١.	البخاري: ١٢٢
توما (القديس): ٨٤	البرزعي (أبو منصور): ١٩٥
ث	بروباس: ٧٣
ثابت بن قرة: ٦٠، ٨١، ٨٣	بروتاغوراس: ٨٧، ٨٨
ثامسطيوس: ٢٠، ٨٣، ٥٧، ٥٠٧	بشر بن المعتمد: ٢٥٧، ٢٦٠، ٢٧٥
ثمامة بن أشرس النميرري: ٧٩،	البطريق: ٧٥
٢٦٠، ٢٦٢	بظليموس: ٥٦، ٨١، ٨٤
ج	البغدادي (أبو البركات): ٢٤، ٢٢٩
جابر بن حيان: ٦١	بقراط: ٨٤
الجاثليق: ٦١	البلخي (أبو مبشر جعفر بن محمد):
الجاحظ: ١٣، ١٤، ٣٥، ٩٢،	٣١٨، ٢٦٩
٢٤٠، ٢٥٤، ٢٥٦، ٢٥٧.	بلوتارك: ٨٦
جاروديه: ١١٥	

الجويني: ٣٠٢، ٤٢٠.	جالينوس: ٦٠، ٨١، ٨٢، ٨٤، ٨٦.
ح ح	٣٥٢، ٣٢٨، ٨٩
حاتم بن إبراهيم: ١٥٧	جبريل: ١٥٠، ١٦٣، ١٧٥، ٢٣٤.
الحارث بن كلدة الثقفي: ٣٦، ٧٤.	٢٨١، ٢٧٩، ٢٧٥، ٢٩٤
الحارث المحاسبي: ٢٩١	الجرجاني: ٢٩١، ٢٢٦
الحاكم بأمر الله: ١٨١، ١٨٩، ١٩٠،	جستينان: ١٩، ٥٤، ٧٦، ٥٤
١٩١، ١٩٢، ١٩٣ - ١٩٥،	جعفر بن أبي طالب: ١٥١
١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠،	جعفر بن حرب: ٢٥٤
٢٠٨، ٢٠٣	جعفر بن ميثر: ٢٥٤
الحامدي (إبراهيم): ١٥٧	جعفر الصادق: ٤٣، ٩٩، ١٠٨،
الحيال (أبو جعفر): ١٩٥.	١١٣، ١١٤، ١٣١، ١٣٣،
حيث بن الحسن: ٨٣	١٣٩، ١٤٠، ١٤٢، ١٤٣،
الحجاج: ١٣١	١٤٩، ١٥٣، ١٥٤، ١٩٠،
الحداد: ٢٧٣	٢١٣، ٢٠٧، ٢٠٦
الحسن البصري: ٢٣٧، ٢٣٩، ٢٤٠،	جعفر الكيا: ٨٤
٢٤٢، ٢٥١.	الجعد بن درهم: ٢٣٠
الحسن الصباح: ١٧٩، ١٨٥، ١٨٦،	جمال الدين الرازي: ٣٠٩
٢٠٨، ٣٥٩.	الجهم بن صفوان: ٢٤١، ٢٩٢،
الحسن بن حميرة الفرغاني: ١٩٥.	٢٤١
الحسن العسكري: ٩٩، ١٤٠، ١٤١،	الجواد (أبو جعفر محمد): ٢٠٦،
١٤٣	الجنيد: ٢٩١
الحسن بن علي: ٩٩، ١١١، ١١٤،	جورجياس: ٦١
١٢١، ١٨٥، ١٨٦، ٢٠٥،	الجوزجاني: ٣٦٩
٢٠٧.	جولدزهر: ٢٤١

خصيلة بنت عامر بن الظرب المدوناني: ٣٦.	الحسن الفرغانى: ١٩٣ الحسن المجتبى: ١٣٩
خطنخ ماجان: ١٩٥. الخليل بن أحمد: ٨٢، ٧٥. الخياط: ٢٣٢، ٢٦٠، ٢٧٣، ٢٧٧.	الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب: ١٠٤، ١١٣، ٢٠٣، ٢٠٩.
» داوود (عليه السلام) ص: ١٩٥ داود الجواردي: ٢٢٣ الدرزي: ١٩٥ دسقوس: ٦٢. الدمشقي (أبو عثمان): ٨٦ ديسان بن سعيد: ١٧٨، ١٧٩ ديكارت: ٢٢، ٣٣٥، ٤٠٤ ديوجين اللاثرسي: ٨٣، ٨٦ ديماسقيوس: ٥٨ ديموقريطس: ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٨٨	الحسين بن علي: ٩٩، ١٠٨، ١٠٩، ١١١، ١١٣ - ١١٥، ١٢١، ١٤٠، ٢٠٥ - ٢٠٧، ٢٨٠. الحشاشين: ١٨١، ١٨٥، ٣٥٩ حمدان بن الأشعث الملقب بقمرط: ١٧٩، ١٨١. حمزة بن علي بن أحمد: ١٧٩، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٣ - ١٩٥، ١٩٧ - ٢٠٠، ٢٠٢. حميد الدين الكرمانى: ١٥٦، ١٥٨، ١٦٥.
ديونيزيوس الأريوباغي: ٥٧ » الذهبي: ٢٣١ ذى الخويصرة: ٩٧. » الرازي: ٢٧، ١٥٨، ٢١٢. راشر الدين سنان: ١٨٦.	حنين بن اسحاق: ١٩، ٦٠، ٨١، ٨٩. حى بن يقطان: ٤٩٨. » خالد بن سنان العبيسي: ٣٥ خالد بن يزيد بن معاوية: ٤٩، ٥٠، ١٧٧. الخرمى: ١٧٧.

سكتوس أميريقوس: ٨٨.	الراضى: ٨٤
سلم بن أحوز المازنى: ٢٢٩	رباب السبى: ٣٥
سلمان الفارسى: ١٠٧، ١٦٣، ١٩٤، ١٩٥.	الرشيد: ٥٣، ٧٤، ٧٥، ١١٤، ٢٢٣
سليط بن كعب بن يربوع: ٣٥.	الرضا (أبو الحسن على): ٢٠٦
سليمان: ١٦٣	رفاعة بن عبد الوارث: ٢٠١
سمبليقوس: ٢٠، ٥٨.	ركن الدين خورشاه: ٢٠٩.
السهروردى الإشراقى (شهاب الدين):	الزبير بن عبد الواحد: ٢٦٧
٢٤، ٢٨، ٦٩، ٨٠، ٨٦، ٩٠، ٣٤٧، ٣٦٧، ٣٦٨،	زرادشت: ٦٤، ٦٥، ٦٧
٣٨٣، ٣٩٩، ٤١٦، ٥٠٠، ٥٠٣.	زهير بن أبى سلمى: ٣٥.
سيبويه: ٥١٠، ٥١٢، ٥٢٦.	زيد بن على بن الحسين زين العابدين:
سيف الدولة الحمدانى: ٣٢٧.	٢٠٥، ١١٣، ٩٩
« ش »	زيد بن عمرو بن نفيل: ٣٣.
الشافعى: ٤٤، ١٥٨، ٢٩٢، ٢٩٩، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩.	زينب بنت جحش: ١٢٤
الشحام (أبو يعقوب): ٢٥٢، ٢٦٤.	زينون الإيلى: ٢٢٧، ٢٥٦، ٣٢٨.
شطينل: ١٩٥.	« س »
شعيب: ١٩٥.	السبكى: ٣٠٥ - ٣٠٩
شكيب أرسلان: ٢٠٣.	ستيفن بأرصديلة: ٧٣
شمعون: ١٦٦.	المجستانى (أبو سليمان): ٨٥، ١٥٨، ٥١٧، ٥١٦.
الشهرزورى: ٢٢٢، ٣٦٤.	سرجيوس الراسعين: ٧٣، ٨٢.
	سقراط: ١٩، ٤٧، ٧٨، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٣١٦، ٣٣٣، ٣٨٦، ٥١٠.

الشهرستاني: ١٤، ٣٤، ٩٦، ٩٧،	الطوسي: ٢٧، ١٤٤.
٩٨، ١٠٤، ١٠٩، ١١٥،	الطيب بن الأمر: ٢٠٨.
١٣٧، ١٣٨، ١٤٧، ١٤٩،	طيماوس: ٦١.
١٥١، ٢١٠، ٢٣٨، ٢٤٠،	» ظ »
٢٤١، ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٥١،	الظافر (أبو المنصور اسماعيل): ٢٠٨.
٢٥٢، ٢٦٠، ٢٦٥، ٢٩٤،	الظاهر (أبو الحسن علي): ٢٠٨.
٢٩٦، ٣٠٢، ٣٠٦.	» ع »
الشيرازي (أبو محمد): ٣٦٥.	عائشة: ١٠٢.
الشيرازي (صدر الدين): ٢٤.	عارف الكندي: ٢٠٣.
الشمي (أبو عبد الله): ١٧٩.	العاص بن الربيع: ١٢٠.
» ص »	عامر بن الظرب العدواني: ٣٥.
صاعد الأندلسي: ١٣، ٣٥، ٧٦،	العباد (أبو عبد الله): ٢٨٣.
٧٧، ٧٨، ٨٥.	العبادي: ٣٠٩.
صالح بن بهتام الهندي: ٦٨.	العباسي: ٨٣.
صباح الزعفراني: ١١٤.	عبد الرحمن بن ملجم: ١٣٩.
الصيمري (الحسين علي بن محمد):	عبد الرحيم بن إلياس: ١٩٧.
١٣٦، ١٤١، ١٧٨.	عبد الله الأقطع: ٢٠٦.
» ط »	عبد الله البصري: ٢٦٧.
طالون بن أعصم: ٢٣٠.	عبد الله بن جحش بن رثاب: ٣٣.
طاهر سيف الدين: ١٥٧.	عبد الله بن سبأ اليهودي: ٦٨، ١٠٢،
الطبري: ٦٨، ٣٠٢.	١٠٧، ١١٧، ١٤٨.
الطحاوي (أبو جعفر): ٢٨٩.	عبد الله بن علي بن أبي طالب: ١١٣.
طلحة: ١٠٣.	عبد الله بن عمر: ١٠٣، ١٥١.

العجمي: ١٩٥.	عبد الله المفقى: ٢٠٥.
العزير بالله أبو منصور نزار: ٢٠٨.	عبد الله بن معن بن إسماعيل: ٢٠٧.
العسكري (أبو محمد الحسن): ٢٠٦.	عبد الله بن مسعود: ٤٣.
العباء بنت ذراع الدوس: ١٥٠.	عبد الله بن المقفع: ٧٥.
على بن أبي طالب: ١٠١، ٩٩، ٥٠،	عبد الله بن ميمون القداح: ١٧٩،
١٠٢، ١٠٣، ١٠٧، ١٠٨،	١٨١.
١٠٩، ١١١، ١١٧، ١١٨،	عبد الله التجار: ٢٠٣.
١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٣٢،	عبد الله بن وهب الراسبي: ١٠٢.
١٣٦، ١٤٨، ١٤٩،	عبد المسيح بن اسحق الكندي: ٢٢٢.
١٥٧، ١٦٦، ١٧٨، ١٩٠،	عبد المسيح بن ناعمة الحمصي: ٨٤.
٢٠٥، ٢٢١، ٢٣٥، ٢٣٨،	عبد المطلب جد الرسول: ٣٥.
٢٦٩، ٢٧٨.	عبد الملك بن ناعمة: ٢٠.
على بن الحاكم: ١٩٢.	عبد المؤمن الموحد: ٥٠٢.
على بن الجبال: ١٩٥.	عبد الله الفاطمي: ١٥٤.
على الرضا: ١٤١.	عبيد الله المهدي: ١٤٣، ١٥٥،
على زين العابدين: ٢٧، ١١٢،	١٧٧، ١٧٨، ١٨٠، ١٨١،
١٤٠، ١٤٢، ٢٠٥.	٢٠٦، ٢٠٧، ٢١١.
على بن العباس: ١١٤.	عثمان: ١٠١، ١٠٣، ١٠٨، ١٠٩،
على بن عيسى: ٨٦.	١١١، ١١٩، ١٢٠، ١٣٩،
على بن محمد: ١٥٧.	٢٧٨.
على الهادي: ٢٠٦.	عثمان بن الحريرث: ٦٨، ٣٣.
على بن يحيى: ٨١.	عثمان بن خالد الطويل: ٢٥٢.
عمر بن الخطاب: ٤٣، ٤٥، ١٠١،	عثمان بن سعيد: ١٤١.

٣٨٦ ، ٣٨٢ ، ٣٧٥ ، ٣٧٢	١٨٣ ، ١٣٩ ، ١١٩ ، ١٠٨
٤١٠ ، ٣٩٨ ، ٣٩٥ ، ٣٩٠	٢٧٨
٥١٠ ، ٥٠٦ ، ٤١٧ ، ٤١٤	عمرو بن العاص: ١٠٣ ، ١٠٢
٥١٥ ، ٥١٤ ، ٥١٣ ، ٥١٢	١١٢
٥٢٢ ، ٥٢٠ ، ٥١٩ ، ٥١٨	عمر بن عبد العزيز: ٦ ، ٧٤ ، ٧٥
فاطمة: ١٠٧ ، ١٢١ ، ١٢٣ ، ١٣٧	٢٣٢
١٥٠ ، ١٣٩	عمر بن عبيد: ٢٣٧ ، ٢٤٠ ، ٢٥١
الفخر الرازي: ٣٠٣	عيسى: ١٤١ ، ١٤٧ ، ١٦٦ ، ١٩٢
فردريك الصقلي: ٨٤	١٩٥ ، ٢٠٣ ، ٢٠٥ ، ٢٣٣
الفضل الحنفي: ٢٥٦	عيسى بن زيد: ١١٤ ، ١١٥
فورفوربوس: ٢٠ ، ٢٤ ، ٥٥ ، ٥٦	عيسى بن يحيى: ٣٦٤
٣٦٩ ، ٣١٧ ، ٨٦ ، ٧٦ ، ٧٥	« غ »
٥٠٤	الغزالي: ٢٩٣ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٣٠٢
فيشاغورث: ٥٣ ، ٨٤ ، ٨٧ ، ١٩٥	٣٠٣ ، ٣٠٥ ، ٣٠٩ ، ٣٢٠
٣٣٣ ، ٣١٧	٣٤١ ، ٤٠٤ ، ٤٠٦ ، ٤٠٧
فيلون السكندري: ٤٨ ، ٢٢٢	٤١٨ ، ٤٢٠ ، ٥٠٠ ، ٥٠٦
« ق »	الغفاري أبو ذر: ٦٨
القاضي عبد الجبار: ٢٣٧ ، ٢٤٢	الغائر أبو القاسم عيسى: ٢٠٨
٢٨٣ - ٢٦٧ ، ٢٦٣	« ف »
القاسم بن عبد الله: ٨٣	الفارابي: ٢١ ، ٢٦ ، ٥٥ ، ٥٩ ، ٦٠
قتلدة بن دعامة السدوسي: ٤٣	٦١ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٩ ، ٩١
٢٤٠	٢١٧ ، ٢٢٢ ، ٣١٧ ، ٣٢٣
قدامة بن جعفر: ٩٢	٣٦٢ ، ٣٦٥ ، ٣٦٩ ، ٣٧٠

القرشي (أبو عبد الله محمد بن كسرى: ١٩، ٥٤، ٦١، ٧٦.	وهب: ٢٠١.
كليمان: ٢٢٢.	قر لياشية: ١٧٧.
الكليني: ١١٦، ١١٧، ١٢٢.	قزويني (أبو محمد الحسن بن أحمد):
الكندي: ١٣، ٢٠، ٢٥، ٢٦، ١٤٤،	٨٣.
٢٢٢، ٢٧٢، ٣١٣، ٣٢٣،	قس بن ساعدة الأيادي: ١١٩، ٣٥.
٣٦٢، ٣٤٥.	قسطا بن لوكا البعلبكي: ٢٠، ٨١،
كوكلة: ٦٨.	٨٣.
« ل »	قسطنطين (الملك): ١٩٤.
ليبد بن ربيعة: ٣٥.	قصي بن كلاب: ٣٥.
لقمان بن عاد: ٣٥.	القطان (أبو الحسن بن سلمة): ٢٦٧.
لقيم بن لقمان: ٣٥.	القسطنطي: ٥٨، ٦١، ٧٤، ٧٧، ٨٠،
لؤي بن غالب: ٣٥.	٨٢، ٨٦، ٨٧، ٢٨٨، ٣١٣،
« م »	٣١٤.
ماسر جرجس: ٤٩.	القونوي (صدر الدين): ١٤٤.
ماسرجوية: ٤٩، ٧٥.	قويدي (أبو الحسن): ٥٩، ٦١، ٧٣.
ماليزانث: ٣٠٣.	قيس بن ساعدة: ٢٧٨.
مالك بن أنس: ٤١، ٤٤، ٤٨،	« ك »
٢٢٠، ٢٢١، ٢٩٢.	الكاظم (أحمد بن موسى): ٢٠٦.
المأمون: ١٩، ٥٣، ٧٤، ٧٧، ٧٩،	الكرمانى (حميد الدين): ٧٧، ١٩٠،
٨٠، ٨١، ٨٢، ١٨١، ٢١٦،	١٩٦، ١٩٩، ٢١٢، ٢١٣،
٢٢٢، ٢٨٥، ٢٨٦، ٣١٣،	١٨٩.
٣١٤.	كتاشب: ٦٥.
مانى: ٦٧.	

الماوردي: ١٠٧، ٢٧٧.	محمد بن علي الباقر: ٩٩، ١١١.
المتني: ٣٢٧.	١١٢، ١١٣، ١٤٣، ٢٠٧.
المسوكل: ٦٠، ٦١، ٨٢، ٢٨٥.	محمد الفايح: ٢٠.
٢٥٦، ٣١٣، ٣١٤.	محمد بن القاسم: ١١٤.
متى بن يونان: ٦٠.	محمد بن كيا بذرك: ٢٠٨، ٢٠٩.
المجلس (الملا محمد باقر): ١١٦.	محمد المهدي القائم المنتظر: ٩٩.
١١٨.	٢٠٦.
محسن بن علي: ٢٠١.	مرتكة: ٦٨.
محمد بن ابراهيم الغزالي: ٧٧، ٧٨.	مروان بن محمد الأموي: ١٨٩.
محمد بن إسماعيل: ١٥٥، ١٥٨.	المرزوي (إبراهيم): ٣٤، ٣٥، ٣٦.
١٧٨، ١٩٩، ٢٠٧.	٥٩، ٦٠، ٦١.
محمد بن الحسن العسكري: ١٣٦.	مريانوس: ٤٩.
١٤١.	مزدك بن فاتك: ٣٢، ٦٧، ٦٩.
محمد الثاني بن الحسن الثاني: ٢٠٩.	١٧٧.
محمد الثالث بن الحسن الثالث: ٢٠٩.	المستعلي أبو القاسم أحمد: ٢٠٨.
محمد الحسين (آل كاشف الغطاء):	المستعين بالله: ١١٤.
١١٦.	المستنصر: ١٥٦، ١٥٧، ٢٠٨.
محمد بن الحنفية: ٩٩، ١٢٣.	١٨٥.
١٤٧، ١٤٩، ٢٠٥، ٢٣٨.	المسعودي: ٦٠، ١١٨، ٢٤١.
٢٦٩.	مسلمة بن أحمد المجرطي: ٦١.
محمد الدياج: ٢٠٦.	المسيب ابن رافع: ٤٥.
محمد بن زيد: ١١٤.	المسيح: ١٦٤، ١٩٤، ١٩٥، ٢٢٢.
محمد بن عبد الملك: ٨١.	معاذ: ٤١.

معاند: ١٩٥.	موسى الكاظم: ١٨٠، ١٤٣، ١٥٤،
معاوية: ٥٠، ٦٨، ١٠٢، ١٠٣،	٢٠٦.
١٤٠، ٢٢١.	مؤيد الدين: ١٥٤، ١٥٦.
معد الجهني: ٢٣١، ٢٥٢.	ميمون القلاح: ١٧٧، ١٧٩.
المعتصم: ٨٢، ١٤٠، ٢٥٦، ٢٨٩،	المهدي: ٧٧، ٢٢٣، ٣١٣.
٣١٤، ٣١٣.	البخارية: ٧٩.
المعتضد: ٦١، ٨٤، ٨٦.	ن
المعز لدين الله أبو تميم معد: ١٥٥،	نجاحش بن دارم: ٣٥.
١٨٩، ٢٠٧، ٢١١.	النخعي (إبراهيم): ٤٣.
معمربن عباد: ٢٦٠، ٢٦٢.	نزار بن المنتصر: ١٨٥، ١٨٦.
المفضلية: ١٥٠.	الناصر الحسن بن علي: ١١٥.
مقاتل بن سليمان: ٢٣٣.	ناصر خرو: ١٥٦ - ١٨٦.
المقتدر: ٨٣.	النضر بن الحارث: ٧٤.
المقدس: ٢٣٣، ٢٤١.	النظام: ٢٢٧، ٢٣٣، ٢٤٠، ٢٥٤،
المقريزي: ١٠٢، ١٥٦، ٢١٠،	٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٨، ٢٦١،
٢٣١، ٢٣٨، ٣٠٤، ٢٤١.	٢٧٣، ٢٨٦، ٢٨٨.
الملطي: ٢٤١، ٢٣٥.	النوحجي (أبو القاسم الحسين بن روح):
المنصور بالله (أبو طاهر اسماعيل): ٧٤،	١٤١.
٧٥، ٧٧، ٧٨، ١١٤، ٢٠٧.	نوشتكين الدرزي: ١٨٨، ١٩٣،
مهروته: ١٨٩.	١٩٧.
موسى عليه السلام: ١١٦، ١١٨،	نومينيوس: ٥٤.
١٢١، ١٩٥، ٢٠٦، ٢٥٤،	النوي (أبو زكريا): ٣٠٨.
٢٧٠، ٢٨٧.	نوح بن منصور: ٣٦٤.

١٥١	بوح: ١٢١، ١٦٦، ١٩٥.
باميلخوس: ١٩، ٥٤، ٥٦، ٨٧.	النيسابوري (أبو رشيد): ٢٨٣.
يحيى بن عبد الله بن الحسن: ١١٣،	نيقوماخوس: ٥٠٤.
١١٤، ١٤١، ٢٠٥.	١٥٥
يحيى بن عدي: ٨٥، ٢١٦، ٢٣٧.	الهادي: ٧٧، ١١٥.
يحيى بن عمر: ١١٤.	هارون: ١١٨، ١٢١، ١٤٠، ١٦٦.
يحيى بن القاسم: ١١٥.	٢٨٥، ٢٨٦، ٣١٣، ٤١٩.
يحيى النحوي: ٥٨، ٨٥.	هرقل: ٥٩.
يحيى بن المبارك الزبيدي: ٧٩.	هشام بن الحكم: ١٤٣، ٢٢٢.
يزيد: ٢٢٢.	٢٣٣.
يعقوب الرهاوي: ٦٠، ٧٤، ٨٢.	هشام عبد الملك: ١١٣، ٢٣٠.
اليقوي: ٨٧، ٩٠.	٢٢٢، ٢٥٦، ٢٨٦، ٢٨٨.
اليمني (محمد بن مالك): ١٨٢.	الهمداني (محمد حسن): ١٣.
يوحنا البطريق: ٧٥، ٨١، ٨٣.	هشام بن سالم الجواليقي: ٢٣٣.
يوحنا بن جيلان: ٥٩، ٦٠، ٦١،	هيوم (ديفيد): ٢٩٦، ٣٠٣.
٣٢٦.	١٥٦
يوحنا الفيليونى الدمشقي: ٥٨، ٢٢٢،	الواثق: ٧٩، ٨٢، ٢٨٩.
٢٢٥.	واصل بن عطاء: ١١٥، ٢٣٠.
يوحنا بن ماسوية: ٧٥، ٧٧، ٨٢.	٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٠، ٢٥١.
يوسف: ١٢٥.	٢٥٢، ٢٦٩.
	الوراق: ٢٧٣.
	ورقة بن نوفل: ٣٣.

٢- فهرس المذاهب والفرق

الباية: ١٧٧.	أ أ
البايكية: ١٧٧، ٦٨، ١٨٢.	الأثنا عشر: ١٩٩.
الباطنية: ٤٩، ٨٦، ٢١٢، ٢١٣، ٤١٨.	الأثنى عشرية: ٣٦٤، ٦٠.
الباقرية: ١٥٠.	إخوان الصفا: ٣٥٩، ١٥٦، ٩٠.
البرية: ١٥٥.	الإسماعيلية: ١٣٢، ١٠٥، ٩٩.
البرهمانية: ٦٩، ٧٠.	١٣٩، ١٤٢، ١٤٧، ١٥١.
البريفية: ١٥٠.	١٥٢، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦.
البكتاشية: ١٧٧.	١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٢.
البيهائية: ٩٩، ١٧٧، ١٨٥.	١٦٤، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١.
البحرة: ٩٩، ١٥٧، ١٧٧، ٢٠٨.	١٧٢، ١٧٣، ١٧٦، ١٧٩.
البوذية: ٧٠، ٧١.	١٨٢، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦.
البيانية: ١٤٧، ١٥٠.	١٨٧، ٢٠٣، ٢٠٧، ٢٠٨.
الشمامية: ٧٩.	٢١١، ٢١٢، ٣٥٩، ٣٦٤.
الجبائيان والجنائية: ٢٤٠، ٢٦٣.	٤١٦، ٤١٨، ٤٢٠.
٢٦٦، ٢٧٩، ٢٩٠، ٢٩١.	الأشاعرة: ١٢، ٢٠٤، ٢١٩، ٢٢٤.
الجبيرية: ٥١، ٩٨، ٢٠٤، ٢٢٨.	٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣٨.
٢٢٩.	٢٤١، ٢٤٤، ٢٤٨، ٢٥٣.
الجناحية: ١٥١، ١٤٧.	٢٦٠، ٢٧٣، ٢٨٣، ٢٨٧.
الجهمية: ٢٢٩.	٢٨٨ - ٢٠١ - ٢٠٣.
الجوارية: ٢٣٣.	٣١٠، ٤٠٤.
الجابرمانية: ٦٦.	الإمامية: ٩٩، ١٥٢، ٣٦٤.

الجينيون: ٧٠.	الجبأية: ٢٣٣.
الحرانية: ١٤٧.	السبعية: ١٥٣.
الحرورية: ١٠٢.	سقراط: ٣١٦، ٣٢٣، ٣٨٦، ٥١٠.
الحشوية: ٢٠٤.	السليمانية: ١١٢، ١١٥.
الخطابية: ١٥٠.	السمنية الحيين: ٢٢٩.
الخوارج: ١٠٢، ١٠٣، ٢٠٤، ٢١٢.	السمنية الهندية: ٢٢٥.
٢٤١، ٢٤٠.	الشافعي: ٢٩٢، ٢٩٩، ٣٠٧، ٣٠٨.
السدروز: ٩٩، ١٥٦، ١٧٩، ١٨١.	٣٠٩.
١٨٧، ١٨٨، ١٩٠، ١٩٣.	الشمائية: ٢٣٣.
١٩٤، ١٩٦، ١٩٨، ١٩٩.	الشميطية: ١٥٠.
٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢١١.	الشيطنائية: ١٥٠.
٢١٣.	الشيعة: ٥٠، ٩٩، ١٠٤، ١٠٧.
دهرية: ٨٧، ١٨٠، ٢٢٠.	١١٨، ١٤١، ١٤٢، ١٤٤.
الديصانية: ١٧٨، ١٧٩.	١٤٧، ١٥٥، ١٦٠، ٢١١.
الرزاتيه: ١٤٧.	٢١٢، ٢١٣، ٢٣٨، ٢٦٩.
الروافض: ٢٣٤، ٢٧٢.	٢٧٧، ٢٨٢، ٢٨٣، ٣٥٩.
الرواقية: ٩٠، ٣٧١، ٥١٢.	٣٦٤.
الزرادشتية: ٦٠، ١١٦، ١٥٥، ٢٢١.	الصابئة: ٣٢، ٥٣، ٦٠، ٨٣، ١١٦.
الزرارية: ١٥٠.	٢٢٠.
الزرقانية: ٦٦.	صالحية: ١١٥.
الزعفرانية: ٧٩.	الصغرية: ٢٣٣.
الزيدية: ٩٩، ١٠٨، ١١٢، ١١٤.	الصفوية: ٥، ٤٩، ٦٤، ٦٧، ٧٢.
١٣٩، ١٥٢، ٢٨٣.	٨٨، ١٣١، ١٥١، ٤١٢.
	٤١٩، ٤٢٠، ٤٩٦.

٢٤٢ ، ٢٣٧ ، ٢٣٦ ، ٢٣١	الطوسي ، نصير الدين : ٣٦٧ .
٢٦٠	الظاهرية : ٢٨٢ ، ٢٧٣ .
القرامطة : ١٨١ ، ١٥٥ ، ١٤٧ ، ٦٨	العبيدية : ١٧٨ .
٢١١ ، ٢١٠ ، ١٨٩ ، ١٨٢ .	المغيرة بن سعيد العجلي : ٢٣٣ ،
٤١٨ ، ٢١٣	١٥٠ .
القطعية : ١٥٠ .	العرفانية : ٦٣ .
الكاملية : ١٥٠ .	علم الفقه : ١٧ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ ،
الكربية : ١٤٧ .	٤٣ .
الكيسانية : ١٠٨ ، ٩٩ ، ١٣٧ ، ١٤٧ ،	علم الكلام : ٤ ، ٨ ، ١٧ ، ٤٢ ، ٥٠ ،
١٥٠ ، ١٤٩	٩٢ ، ٢٠٤ ، ٢١٥ ، ٢١٧ ،
الماركونية : ١٥٠ .	٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ ،
المانوية : ٣٢ - ١٥٤ ، ٢٢١ .	٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٢٨ .
المباركية : ١٥٠ .	العلوية : ١٥٢ ، ١٨٥ .
المجوس : ٢٢٠ .	العميرية : ١٥٠ .
المحمدية : ١٥٠ .	العنادية : ٨٧ .
المخلصة : ١٥٢ .	العندية : ٨٧ .
المخمسة : ١٨٥ .	العيائية : ١٤٧ .
المرجئة : ١٠٣ ، ١٠٤ .	الغرابية : ١٤٧ .
الزردكية : ٣٢ ، ٦٨ ، ١٤٧ ، ١٥٤ ،	الغلاة : ١٠٩ .
٢٢١ ، ١٨٢ ، ١٧٧	الغنوصية : ٥٣ ، ٦٢ ، ١١٦ ، ١٤٧ .
المتلية : ١٨٥ .	الفيثاغورية : ٥٥ ، ٧٥ ، ١٧١ ، ١٧٨ .
المشبهة : ٩٨ ، ٢٠٤ ، ٢٢٨ ، ٢٣٢ ،	القاديانية : ٩٩ .
٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٧٩ .	القدرية : ٥١ ، ٩٨ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ،

المستزلة: ٤، ١٢، ٥١، ٧٩، ٩٨،
١٢٨، ٢٠٤، ٢١٩، ٢٢٥،
٢٢٧، ٢٢٨، ٢٣٣، ٢٣٦،
٢٣٨، ٢٤٠، ٢٩٨، ٣٠٠،
٣٠١، ٣٠٥، ٣٠٦، ٤٩٦.

المعمرية: ١٥٠.

المنصورية: ١٤٧.

الملكانية: ٢٢٢.

ميمونية: ١٧٧.

الناروسية: ١٥٠.

النخشبية: ١٥٨.

النذارية: ١٨٥.

الناطرة: ٢٢٢.

النصيرية: ٩٩، ١٤٧، ١٨٥.

النعمانية: ١٤٧: ١٥٠.

الهاشمية: ١٤٧، ١٥٠.

الوثنية: ٥٣.

اليزيدية: ١٥٢.

اليعاقبة: ٦٢، ٢٢٢.

اليونسية: ١٥٠، ٢٢٢.

٣ - فهرس موضوعات الكتاب

الإهداء

مقدمة الطبعة الرابعة

مقدمة الطبعة الثانية

تصديسر

القسم الأول

المقدمة العامة وعلم الكلام

١ - مقدمات عامة فى الفلسفة الإسلامية

الفصل الأول

الصفحة	الموضوع
٣	مشكلة الفلسفة الإسلامية
٣	مقدمة عامة
٦	الفلسفة الإسلامية ومنزلتها من الفكر الفلسفى الإنسانى
١٢	آراء المؤرخين الإسلاميين بصدد الفلسفة الإسلامية
١٦	آراء الإسلاميين المحدثين فى أصالة الفلسفة الإسلامية
١٩	كيف انتقلت الفلسفة اليونانية إلى المسلمین
٢٣	التيار الأفلاطونى فى الفلسفة الإسلامية
٢٥	مجهودات الباحثين فى ميدان الفلسفة الإسلامية
	الفصل الثانى
٣١	الحياة العقلية عند العرب قبل ظهور الإسلام
	الفصل الثالث
٣٩	الحياة العقلية عند العرب بعد ظهور الإسلام
٤٣	الإجتهد بالرأى والقياس

- ٤٥ الإجماع
٤٧ موقف القرآن من الفلسفة
٤٩ عصرى أمية

الفصل الرابع

- ٥٣ الحياة العقلية فى العصر العباسى
الثقافات الأجنبية
٥٣ ١- اليونانية
٦١ ٢- المسيحية
٦٢ ٣- الغنوصية
٦٤ ٤- الفارسية
٦٨ ٥- الهندية

الفصل الخامس

- ٧٣ حركة الترجمة والنقل
٧٤ حركة النقل فى العصر الأموى
٧٥ حركة النقل فى العصر العباسى
٧٥ المرحلة الأولى
٧٨ المرحلة الثانية
٨٤ المرحلة الثالثة
٨٦ مدى معرفة العرب بالفلسفة اليونانية

٢ - الفرق الإسلامية وعلم الكلام

الفصل السادس

- ٩٥ نشأة الفرق الإسلامية
٩٦ الخلافات فى عهد الرسول والصحابة

٩٦	أ - الجدل حول العقائد
٩٨	ب- الخلافات فى الفروع
	أولاً : الاختلاف فى الإمامة
١٠١	تفصل الخلاف التاريخى حول الإمامة
١٠٢	صفتين والتحكيم
١٠٢	نشأة الحرورية
١٠٣	الخوارج
١٠٣	المرجئة
١٠٤	الشيعه
١٠٧	أصول الشيعه وعقائدهم
١١١	معتدلة الشيعه
١١١	أولاً : الزيدية
١١٦	ثانياً : الإنا عشرية
١٤٧	غلاة الشيعه
١٤٨	أولاً : غلاة الشيعه المتقدمين
١٥٣	ثانياً : الإسماعيلية
١٥٨	عقائد الإسماعيلية
١٦٩	فلسفه الإسماعيلية
١٧٧	فرق اسماعيلية
١٨١	- القرامطة
١٨٥	- الحشاشون
١٨٧	- الدرور

ثانياً : الإختلاف فى الأصول

٢٠٤
٢٠٥ - ٢٠٩

جداول بيانية لأئمة الشيعة
مراجع ومصادر عن حركة التشيع

٢١٠

الفصل السابع

٢١٥

علم الكلام

٢١٨

مناهج المتكلمين وأساليبهم

٢١٩

نشأة علم الكلام

٢٢٥

موضوع علم الكلام

الفصل الثامن

٢٢٨

أدوار علم الكلام ومواقفة (١)

٢٢٨

(١) الدور الأول : عصر بنى أمية .

٢٢٩

١- الجبرية

٢٣١

٢- القدرية

٢٣٢

٣- المشبهة

الفصل التاسع

٢٣٥

أدوار علم الكلام ومواقفة (٢)

٢٣٥

المعتزلة

٢٣٥

أصل التسمية

٢٣٧

تاريخ الفكر الأعتزالى

٢٤٢

الاصول الخمسة

٢٥١

طبقات المعتزلة

٢٥١

الطبقة الأولى

٢٥٢	الطبقة الثانية
٢٥٤	ابراهيم بن سيار النظام
٢٥٧	بشر بن المعتمر
٢٦٠	معمر بن عباد السلمى
٢٦٢	ثمامة بن أشرس النميرى
٢٦٣	الطبقة الثالثة
٢٦٤	أبو على محمد بن عبد الوهاب الجبائى
٢٦٧	القاضى عبد الجبار المعتزلى
٢٦٩	مذهب القاضى الكلامى
٢٧١	نظرية القاضى خلق العالم
٢٧٣	نظرية النبوة عند القاضى
٢٧٧	الإمامة ونظام الحكم
٢٨٥	(٢) الدور الثانى : العصر العباسى
٢٨٥	المرحلة الأولى
٢٨٦	المرحلة الثانية
٢٩٠	أدوار علم الكلام ومواقفه (٢)
٢٩٠	الأشاعرة
٢٩٢	مذهب الأشاعره
٣٠١	المرحلة الثالثة
٣٠٣	(٣) الدور الثالث
٣٠٣	تعقيب، بين السلف والأشعرية

القسم الثاني
الفلسفة الإسلامية
الفصل الحادي عشر

٣١٣	الكندي
٣١٤	آثاره الفلسفية فلسفة الكندي :
٣١٨	١- العلم الإلهي
٣١٩	٢- الفلسفة الطبيعية
٣٢٢	٣- النفس

الفصل الثاني عشر

٣٢٥	الفارابي
٣٢٦	نشأته
٣٢٨	آثاره ومؤلفاته
٣٢٩	فلسفته :
٣٣٣	١- الإلهيات
٣٤٢	٢- النفس
٣٤٨	٣- الأخلاق
٣٥٢	٤- السياسة

الفصل الثالث عشر

٣٦٣	الشيخ الرئيس ابن سينا
٣٦٣	حياته وشخصيته
٣٦٦	مؤلفاته
٣٦٨	مذهب ابن سينا الفلسفي

٣٧٠	أقسام الفلسفة عند ابن سينا
٣٧١	١- المنطق
٣٧٥	٢- الفلسفة الطبيعية
٣٨٠	٣- النفس
٤٠٢	٤- الإلهيات
٤١٣	التصوف عند ابن سينا

الفصل الرابع عشر

٤١٨	أبو حامد الغزالي
٤١٩	حياته
٤٢١	آثاره
٤٢٣	المنهج عند الغزالي
٤٣٦	مناقشة قواعد المنهج
٤٣٩	آراء الغزالي الفلسفية
٤٣٩	أولاً : الله : ذاته وصفاته
٤٣٩	١- وجود الله ووحديته
٤٤١	٢- الصفات الإلهية
٤٤٣	٣- الأفعال الإلهية
٤٤٤	ثانياً : العالم
٤٤٧	ثالثاً : الإنسان
٤٤٩	أ - النفس خلودها وطبيعتها وعلاقتها بالبدن
٤٥٠	ب- خلود النفس ومصيرها
٤٥١	ج- قوى النفس
٤٥٤	نظرة مجملة آراء الغزالي

الفصل الخامس عشر

- ٤٥٦ أبو البركات البغدادي
٤٥٦ حياته وآثاره
٤٥٧ مذهبه ونقده لابن سينا
٤٥٩ مشكلة الألوهرية
٤٦٢ نقد مذهب الصدور عند ابن سينا
٤٦٨ نظريته في الخلق المتعدد الأبعاد
٤٧١ النفس الإنسانية وقواها
٤٧٦ نظريته في العالم الملائكي

الفصل السادس عشر

- ٤٨٢ السهر وردي الإشراقي
٤٨٢ نشأته
٤٨٥ مذهبه

الفصل السابع عشر

- ٤٨٧ الحركة الفلسفية في المغرب الإسلامي
مقدمة عامة
٤٨٨ ١- ابن مسرة
٤٩٠ ٢- ابن حزم
٤٩١ ٣- ابن باجة
٤٩٦ ٤- ابن طفيل

الفصل الثامن عشر

- الحركة الفلسفية في المغرب الإسلامي (تابع)
٥٠١ أبو الوليد بن رشد

٥٠١	نشأته وسيرته
٥٠٤	آثاره
٥٠٤	شروحه على مؤلفات أرسطو
٥٠٥	مجهودة الفيلسفي
٥٠٨	خاتمة
	ملحق : دراسة تحليلية مقارنة بين المنطق والنحو ورأى الفارابي
٥٠٩	فيها.
٥٣٥	المصادر والمراجع
	أولاً : مراجع الفصل الأول :
٥٣٧	أ - المراجع العربية
٥٤٢	ب- المراجع الإفريقية
	ثانياً : مراجع القسم الثاني :
٥٤٣	أ - المراجع العربية
٥٤٤	ب- المراجع الإفريقية
	فهارس الكتاب
٥٤٧	١- فهرس الأعلام
٥٦٣	٢- فهرس المذاهب
٥٦٧	٣- فهرس الموضوعات